



ISSN : 2528-9861
e-ISSN : 2528-987X



cumhuriyet ilahiyat dergisi

*cumhuriyet
ilahiyat dergisi*

Felsefe ve Din Bilimleri Özel Sayısı

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
58140 Sivas/Türkiye
ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

26-3
Aralık
December
2022

*cumhuriyet theology
journal*

26-3 Aralık | December 2022

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Cilt / Volume: 26 Sayı / Issue: 3 (15 Aralık/December 2022)

Felsefe ve Din Bilimleri Özel Sayısı
Special Issue of Philosophy and Religious Studies

Previous Title

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar

İslam Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı

(15 Haziran & 15 Aralık)

BASIM YERİ: Rektörlük Matbaası

Sivas, Türkiye

BASIM TARİHİ: 15 Aralık 2022

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce & Arapça

SCOPE: Religious Studies

Islamic Studies

PERIOD: Biannually

(15 June & 15 December)

PLACE OF PUBLICATION: Rectorate

Printing House, Sivas, Türkiye

PUBLICATION DATE: December 15, 2022

L. PUBLICATION: Turkish & English & Arabic

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

Cumhuriyet Theology Journal is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 600 kelime) ve *İSNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 600 words), and a bibliography prepared with *The ISNAD Citation Style*.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140, TÜRKİYE

<mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr>

Tel: (90 346) 487 12 15 Fax: (90 346) 487 12 18

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

YAYINCI/PUBLISHER

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, 58140, Sivas, TÜRKİYE

SAHİBİ / OWNER

The Owner of the Journal on behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ömer Aslan

oaslan@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE
MANAGER**

Dr. Abdullah Pakoğlu

apakoglu@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Adem Çiftci

ademciftci28@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

ALAN EDİTÖRLERİ / SECTION EDITORS

Dr. Ayşe Mine Akar

aysemineakar@gmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Dr. Rukiye Gögen

rukiye-yilmaz58@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Education, Sivas, TÜRKİYE

Dr. Mehmet Çetin

mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Dr. Necati İşler

ilennecati@gmail.com

T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, TÜRKİYE

Dr. Maruf Çakır

marufca@hotmail.com

Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kütahya, TÜRKİYE

Dr. Salime Bera Kemikli

skemikli@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Sema Korucu Güven

semaguvencumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Esmâ Güneş

ekorucu@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Hamit Demir

hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Gülistan Kızıleniş

gaktas@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Sena Kaplan

senakaplan@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Bayram Ünce

bayramunce@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Merve Yetim

merveyetim@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek

ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Naim Yaman

nyaman@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. İlknur Bahadır

ilknurbahadir@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Adil Koyuncu

adilkoyuncu@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Abdurrahman Poyraz

apoyraz@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Yakup Esenboğa

yakupesenboga@gmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Abdullah Taşkıran
abdullahtaskir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Sema Perk
caglarsema@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Büşra Nur Tutuk
busranurtutuk@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

**YABANCI DİL EDITÖRLERİ / FOREIGN
LANGUAGE EDITORS**

Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz
ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Savaş Kocabaş
savaskocabas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Zuhâl Ağılkaya Şahin
zuhal.agilkayasahin@medeniyyet.edu.tr
İstanbul Medeniyyet University, Faculty of
Education, İstanbul, TÜRKİYE

Dr. Hakime Reyyan Yaşar
hakimeyasar@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic
Sciences, Mardin, TÜRKİYE

Dr. Abdullah Taha Orhan
abdullahorhan@nehsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Islamic Sciences, Nevşehir, TÜRKİYE

Dr. Kenan Tekin
kenan.tekin@yaloiva.edu.tr
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences,
Yalova, TÜRKİYE

Dr. Fatımetül Zehra Gölbaş
f.zehra.guldass@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of
Arts and Sciences, Erzincan, TÜRKİYE

Dr. Metin Güven
metinguyen1416@hotmail.com
Ministry of National Education, TÜRKİYE

Dr. Elif Hilal Karaman
elif.karaman@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology,
İzmir, TÜRKİYE

İSTATİSTİK EDITÖRÜ / STATISTICS EDITOR

Doç. Dr. Murat Akyıldız
muratakyildiz@anadolu.edu.tr
Anadolu University, Open Education Faculty,
TÜRKİYE

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Sait Özervarlı
sozervar@yildiz.edu.tr
Yıldız Technical University, Humanities and
Social Sciences, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mürteza Bedir
mbedir@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology,
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Necmettin Gökçür
ngokkur@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology,
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ünal Kılıç
ukilic@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Cemal Ağırman
agirman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Yusuf Doğan
doganyusuf58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Jon Hoover
Jon.Hoover@nottingham.ac.uk
Nottingham University, School of Humanities,
Dept of Theology, UK

Doç. Dr. Adem Çiftci
ademciftci28@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Ahmet Çelik
ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Fatih Ramazan Süer

ramazansuer_58@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. İrfan Kaya

ikaya@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Nurullah Yazar

yazar@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara,
TÜRKİYE

Dr. Abdullah Pakoğlu

apakoglu@gmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Dr. Sema Yılmaz

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Dr. Murat Çelik

mcelik@ybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Univ., Humanities and
Social Sciences, TÜRKİYE

Dr. Mehmet Çetin

mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Dr. Ayşe Mine Akar

aysemineakar@gmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Dr. Rukiye Gögen

rukiye-yilmaz58@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Education, Sivas, TÜRKİYE

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah Kahraman

a.kahraman69@hotmail.com

Marmara University, Faculty of Theology,
Istanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Enbiya Yıldırım

enbiyayildirim@hotmail.com

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara,
TÜRKİYE

Prof. Dr. İsmail Çalışkan

duralaroltu@hotmail.com

Ankara University, Faculty of Islamic Sciences,
Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş

ramazanaltintas59@hotmail.com

Necmettin Erbakan University, Faculty of
Theology, Konya, TÜRKİYE

Prof. Dr. M. Doğan Karacoşkun

mkaracoskun@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology,
Kilis, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet Yıldırım

ayildirim2000@hotmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of
Islamic Sciences, Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Alim Yıldız

ayildiz@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz

hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Talip Özdeş

tozdes@cumhuriyet.edu.tr

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology,
Yozgat, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ömer Kara

omer.kara@atauni.edu.tr

Atatürk University, Faculty of Theology,
Erzurum, TÜRKİYE

Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu

muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of
Theology, Rize, TÜRKİYE

Dr. Tarık Abdulecelil

info@tarik.me

Ain Shams University, Department of Islamic
Studies, EGYPT

Dr. Bakt Murzarayimov

murzaraim@mail.ru



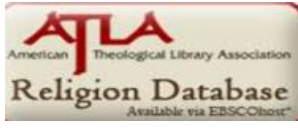





Manas University, Department of Islamic
Studies, KYRGYZSTAN

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Cumhuriyet Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ESCI: Emerging Sources Citation Index Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	Scopus Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	EBSCO Humanities International Index Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	EBSCO Humanities Source Ultimate Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	ATLA RDB®: ATLA Religion Database® Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	MLA International Bibliography Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	ProQuest Central Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ProQuest TÜRKİYE Database Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	Index Copernicus International Indexing Start: 08/12/2015 Volume/Issue: 19/3
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1
Diğer indeksler için bk. https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid	



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Cilt: 26 Sayı: 3 (15 Aralık 2022)

Cumhuriyet Theology Journal
Volume: 26 Issue: 3 (December 15, 2022)

Felsefe ve Din Bilimleri Özel Sayısı
Special Issue of Philosophy and Religious Studies

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

EDİTÖRDEN

From The Editor

Adem Çiftci _____ 937-938

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

İmam-Hatip Ortaokulu ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak bilgisi Derslerinde İnanç Öğretimi Üzerine Bir İnceleme

Analysis on the Belief Teaching in Imam-Hatip Secondary School and Secondary School Religious Culture and Moral Knowledge Lessons

Süleyman Gümüş-Mikail İpek _____ 939-953

Din-Bilim İlişkisi Tutum Ölçeği

Religion-Science Relationship Attitude Scale

Hüseyin Aydeniz-Ahmet Çakmak-Fikrullah Çakmak _____ 955-970

Batı'nın Kavramlarıyla Müslümanca Din Felsefesi Yapmanın İmkânı: Teizm, Ateizm ve Deizm Kavramlarını İslam Düşüncesiyle İlişkilendirmek Ne Kadar Mümkün?

The Possibility of Making a Muslim Philosophy of Religion with the Concepts of the West: How Possible is it to Relate the Concepts of Theism, Atheism and Deism to Islamic Thought?

Hasan Er _____ 971-986

Higher Religious Education at Public Universities in Malaysia and Turkey: A Comparative Study

Malezya ve Türkiye'de Devlet Üniversitelerinde Yüksek Din Öğretimi: Karşılaştırmalı Bir Çalışma

Abdurrahman Hendek-Asyraf İsyraqi Jamil-Mahmut Zengin-Mohamad Khairi b. Othman

_____ 987-1002

Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi

The Problem of Evil in Mawlânâ and Theodicy of Contrasts

Fatma Yüce _____ 1003-1019

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

İçindekiler

İlahiyat Fakültelerinde Din ve Modernleşme- Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği-

Religion and Modernization in Theology Faculty Students -The Case of Sivas Cumhuriyet University-

Şaban Erdiç _____ 1021-1035

Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Teleolojiden Teolojiye Geçişliliğin İmkânı

The Possibility of Transition from Teleology to Theology in Kant's Critical Philosophy

Ayşe Hilal Akın _____ 1037-1051

Plotinos: Gnostiklere Reddiye

Plotinus: Against The Gnostics

Hüseyin Doğan _____ 1053-1069

Son Zamanlarda Gündeme Gelen İnanç Problemlerine Dair Din Eğitimi Açısından Bir Değerlendirme

An Assessment of the Faith Problems that Have Been Raised Recently in Terms of Religious Education

Yunus Emre Sayan _ Mehmet Emin Günel _____ 1091-1089

Orta Çağ Batı Yahudi Felsefi Düşüncesinde İbn Sînâ'nın Etkisi ve İbn Sînâcılık

Avicenna's Impact on Medieval Western Jewish Philosophy and Avicennaism

Mehmet Ata Az _____ 1091-1109

Çocukluk Çağı Travmaları ile Tanrı İmajı Arasındaki İlişkide Öz Şefkatin Aracı Rolü

The Mediating Role of Self Compassion in the Relationship Between Childhood Traumas and God Image

Ferdi Kırac _____ 1111-1126

Molla Sadrâ'nın İdealar İspatlaması

Mulla Sadrâ's Proof of Ideas

Fevzi Yiğit _____ 1127-1141

İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Akademik Motivasyonları ve Algıladıkları Okul İklimi İlişkisi: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği

The Relationship between Academic Motivation and Perceived School Climate the Students of the Faculty of Islamic Sciences' Students: The Case of Selçuk University Faculty of Islamic Sciences

Sümevra Bilecik Karacan _____ 1143-1160

Şehrezûrî Düşüncesinde Nefsin Kuvvelerinin Ahlâkî Tekâmüle Tesiri

The Effects of the Powers of the Nafs on Moral Perfection in the Thought of al-Shahrazûrî

Asiye Aykıt _____ 1161-1179

Spinoza Etiğinde Uygun Bir Fikir Olarak “Ahlakî Farkındalık”: Bilinç mi, Vicdan mı? <i>“Moral Awareness” as an Adequate Idea in Spinoza’s Ethics: Conscious or Conscience?</i>	
Enes Dağ _____	1181-1196
Hangi Dine İnanmaya Hakkım Var? İnanma İradesi Üzerine Bir Sorgulama <i>In Which Religion Do I Have the Right to Believe? An Analysis of the Will-to-Believe Argument</i>	
Betül Akdemir Süleyman _____	1197-1213
Kartezyen Döngü ve Descartes’ın Epistemolojisinde Tanrı’nın Önemi <i>The Cartesian Circle and Significance of the Concept of God in Descartes’s Epistemology</i>	
Nur Betül Atakul _____	1215-1233
Molla Sadra ve Nefis Konusunda Pre-sokratikleri Savunusu <i>Mulla Sadra and His Defense of the Ancients on the Soul</i>	
Sümeyye Parıldar _____	1235-1251
Turkey and Islam Drawings by Second-Generation Turkish Children Nottingham <i>Nottingham’daki 2. Nesil Türk Çocuklarının Çizimlerinde Türkiye ve İslam</i>	
Fatma Kurttekin _____	1253-1277

EDİTÖRDEN

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Yeni Sayı: Cilt 26 Sayı 3 (Felsefe ve Din Bilimleri Özel Sayısı)

Değerli okuyucular, kıymetli araştırmacılar,

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 26. Cilt 3. Sayısı *Felsefe ve Din Bilimleri Özel Sayısı*'na hoş geldiniz. Dergi yayın kurulumuzun talebiyle bu yılki özel sayımız *Felsefe ve Din Bilimleri*'ne tahsis edilmiştir. Bu sayımızda da birçok güncel araştırmayı sizlerle paylaşmaktan heyecan ve mutluluk duyuyoruz. Bize emanet edilen değerli çalışmaları dergimiz yayın kalitesinden, ilkelerinden ve etik değerlerden ödün vermeden uluslararası alana taşımak için geniş ve nitelikli bir ekiple tüm gayretimizi gösterdiğimizi ifade etmek isteriz. Bu özel sayımızda 19 makale siz değerli okurlarımızın ilgi ve dikkatine sunulmuştur.

Bu sayımızda başta makale sahibi değerli bilim insanlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, Rektörlüğümüz Basımevi personeline ve özellikle dergimizin yayın aşamasında değerli emekleri olan alan editörlerimiz Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Mine Akar, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Çetin, Dr. Öğr. Üyesi Rukiye Gögen, Dr. Öğr. Üyesi Maruf Çakır, Dr. Öğr. Üyesi Salime Bera Kemikli, Dr. Necati İşler, Arş. Gör. Sema Korucu Güven, Arş. Gör. Sena Kaplan, Arş. Gör. Esmâ Güneş, Arş. Gör. Hamit Demir, Arş. Gör. Gülistan Kızıleniş, Arş. Gör. Naim Yaman, Arş. Gör. Bayram Ünce, Arş. Gör. Merve Yetim, Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek, Arş. Gör. İlknur Bahadır, Arş. Gör. Adil Koyuncu, Arş. Gör. Abdurrahman Poyraz, Arş. Gör. Yakup Esenboğa, Arş. Gör. Abdullah Taşkı, Arş. Gör. Büşra Nur Tutuk, Arş. Gör. Sema Perk ile Arapça dil editörü Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz ve Prof. Dr. Savaş Kocabaş İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen alan editörlerimiz Doç. Dr. Zuhâl Ağılkaya Şahin, Dr. Öğr. Üyesi Hakime Reyhan Yaşar, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Taha Orhan, Dr. Öğr. Üyesi Kenan Tekin, Dr. Öğr. Üyesi Fatümetül Zehra Güldaş, Dr. Arş. Gör. Elif Hilal Karaman, Dr. Metin Güven'e teşekkürlerimizi sunarız. 15 Haziran 2023'de yayınlanacak bir sonraki sayımız için makale kabul tarihlerinin 01 Ocak-15 Şubat 2023 olduğunu hatırlatır çalışmalarınızda kolaylıklar dileriz.

Doç. Dr. Adem Çiftci

Editör

ademciftci28@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-9040-2753

FROM THE EDITOR

Cumhuriyet Journal of Theology New Issue: Volume 26 Issue 3 (*Special Issue on Philosophy and Religious Studies*)

Dear readers, dear researchers,

Welcome to the 26th Volume 3rd Issue of Cumhuriyet Journal of Theology, Philosophy and Religious Sciences Special Issue. At the request of our editorial board, this year's special issue has been allocated to Philosophy and Religious Studies. We are excited and happy to share many current researches with you in this issue. We would like to express our efforts with a large and qualified team to carry the valuable works entrusted to us to the international arena without compromising the publication quality, principles and ethical values of our journal. In this special issue, 19 articles have been presented to the attention and attention of our esteemed readers.

In this issue, we would like to thank our esteemed scientists, editorial, advisory and referee boards, the staff of our Rectorate's Printing House, and especially our field editors, Dr. Instructor Member Ayşe Mine Akar, Dr. Instructor Member Mehmet Cetin, Dr. Instructor Member Rukiye Gögen, Dr. Instructor Member Maruf Çakır, Dr. Instructor Member Salime Bera Kemikli, Dr. Necati Isler, Res. Ass. Sema Korucu Güven, Res. Ass. Sena Kaplan, Res. Ass. Esmâ Güneş, Res. Ass. Hamit Demir, Res. Ass. Gulistan Kizileniş, Res. Ass. Naim Yaman, Res. Ass. Bayram Ünce, Res. Ass. Merve Yetim, Res. Ass. Ömer Faruk Özbek, Res. Ass. İlknur Bahadır, Res. Ass. Adil Koyuncu, Res. Ass. Abdurrahman Poyraz, Res. Ass. Yakup Esenboğa, Res. Ass. Abdullah Taşkı, Res. Ass. Büşra Nur Tutuk, Res. Ass. Sema Perk and Arabic editor Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz and Prof. Dr. Prof. Dr. Savaş Kocabaş, our field editors, who took responsibility for English language control, Assoc. Dr. Zuhâl Agilkaya Sahin, Dr. Instructor Member Judge Reyhan Yaşar, Dr. Instructor Member Abdullah Taha Orhan, Dr. Instructor Member Kenan Tekin, Dr. Instructor Member Fatümetül Zehra Güldaş, Dr. Res.Ass. Elif Hilal Karaman. We would like to thank Dr. Metin Güven. We remind you that the acceptance dates for our next issue, which will be published on June 15, 2023, are January 01 - February 15, 2023 and wish you all the best in your studies.

Associate Professor Adem Çiftci

Editor

ademciftci28@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-9040-2753

İmam-Hatip Ortaokulu ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde
İnanç Öğretimi Üzerine Bir İnceleme

*An Analysis on the Belief Teaching in Imam-Hatip Secondary School and Secondary School Religious
Culture and Moral Knowledge Lessons*

Süleyman GÜMÜŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din
Eğitimi Anabilim Dalı
Assoc. Professor, Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of
Religious Education
Kırklareli, Türkiye
suleymangumus@yahoo.com orcid id: 0000-0003-2202-5121

Mikail İPEK

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kalam Anabilim Dalı
Assoc. Professor, Kırklareli University, Faculty of Theology,
Department of Kalam
Kırklareli, Türkiye
mikail_ipek22@yahoo.com orcid id: 0000-0001-7594-0230

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 13 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 20 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 939-953

Cite as/Atıf: Gümüş, Süleyman – İpek, Mikail. “İmam-Hatip Ortaokulu ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İnanç Öğretimi Üzerine Bir İnceleme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 939-953. <https://doi.org/10.18505/cuid.1072792>

Gümüş, Süleyman – İpek, Mikail. “An Analysis on the Belief Teaching in Imam-Hatip Secondary School and Secondary School Religious Culture and Moral Knowledge Lessons”. *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (Aralık 2022), 939-953. <https://doi.org/10.18505/cuid.1072792>

*. Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir./The authors have no conflict of interest to declare.

*. Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Süleyman Gümüş – Mikail İpek).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

An Analysis on the Belief Teaching in Imam-Hatip Secondary School and Secondary School Religious Culture and Moral Knowledge Lessons

Abstract: In this study, secondary school DKAB (Religious Culture and Moral Knowledge) lesson's belief learning domain has been examined structurally. In this context, the basic principles of belief have been discussed according to Mâtürîdîsm, Ash'arism, Mutazilite and in places according to Shia. The common points and different aspects of the ideas in the domain of belief of these schools have been examined in a comparative way. Subjects such as the attribute of taqwin/creation, which is the main discussion between Mâtürîdîsm and Ash'arism, whether Allah can be known by reason, whether the good and the evil are determined by reason or nass/verses are the examples. Additionally existance of the immutable attributes and that whether they are eternal or not, that whether ru'yatullah/seeing God is possible or not and the conditions of the afterlife which have been points of discussion between Mutazilite and Ahl es-Sunnah have been handled in the article. Surely these are matters of extensive discussion; this study evaluated these topics in the pedagogical context of the belief learning domain of the DKAB lesson. Firstly the theological background of the belief learning domain of DKAB lesson has been handled. Then learning outcomes which are the first elements of the curriculum have been classified. And thirdly the text books which are the second dimension of the curriculum have been analyzed. The method of the study is document analysis. Belief is the first of the learning domains designated as worship, morality, Prophet Muhammad and culture, and it is also of great importance because it is the basis of other learning domains. Belief learning domain is in the interest of curriculum designers in terms of having some pedagogical features but it must also be in harmony with theological acceptances as it is one of the basic components of religiosity. The theological background is also directly related to the political and legal context of the lesson, such as doctriener and non-confessional status. Because when various interpretations of religion do not have common points or when the common points are weak, the non-confessional feature will always be a controversial matter. In theological texts God has been described as essential, the almighty, the omniscient and one who intervenes in the history. Discussions between Kalam schools and philosophical schools about God's attributes, or the discussions within the Kalam schools are very important in terms of reflecting God-universe-human relationship. One of the most important problems in this issue is that the conception of God is not decisive, and that the conception of matter and human must be compatible with the conception of God. Developing a theology in the context of God's attributes, excluding matter and human conceptions leads to an over-abstraction of the theological background. Moreover, changes in the conception of matter and human will harm the conception of God, and the contribution of religious education to those who searching for meaning will decrease. The fact that the faith principles of Islamic religion do not vary depending on the sects strengthens the status of non-confessional religious education. In addition, an essential God conceptualization facilitates the management of people their lives. For believers, life has a purpose and it is a preparation for the afterlife. Furthermore in the context of cultural knowledge, gaining in-depth knowledge is a remarkable support for social life. On the other hand, the achievements in the lesson curriculum are at the first levels in terms of taxonomy and this shows that the lesson does not support high level learning and identity formation. Considering the speed and severity of the transformation in social life, it is necessary to provide some qualities that will support the construction of self and personality of those who take religious education. However, the low level of objectives of the curriculum and the one-dimensionality of Bloom's taxonomy used in the curriculum have been an unsolved problem for a long time. This points out the importance of developing a curriculum of religious education, taking into account the theological background and the individual and social dimensions of human beings. On the other hand, it can be thought that there are some problems in the establishment of the relationship between God-universe-human in the textbooks. Although the content is suitable for personal God representation and gives prominence to causality thought, when it comes to the idea of order of the universe, it contradicts with personal God representation and moral development. When the idea of order is over-objectivized in the textbooks, it becomes unclear how God intervenes in the universe. So, it remains suspended that the learners how make sense of events and their actions.

Keywords: Religious Education, Kalam, Belief, Belief Education, Religious Culture and Moral Knowledge Lesson.

İmam-Hatip Ortaokulu ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İnanç Öğretimi Üzerine Bir İnceleme

Öz: Bu çalışmada ortaokul DKAB dersinin inanç öğrenme alanı yapısal olarak incelenmiştir. Çalışmada ilk olarak DKAB dersleri inanç öğrenme alanının teolojik arka planı incelenmiştir. Bu bağlamda temel inanç esasları, Mâtürîdîlik, Eş'arîlik ve Mu'tezile ekseninde ele alınmış, zaman zaman Şîa'nın konuya ilişkin görüşlerine de değinilmiştir. Dolayısıyla söz konusu ekollerin inanç alanında ortaya koydukları fikirlerin ortak paydaları ve farklı yönleri mukayeseli bir şekilde incelenmiştir. Mâtürîdîlik ile Eş'arîlik arasında tartışma konusu olan tekvin sıfatı, Allah'ın akılla bilinip bilinemeyeceği, güzel ve çirkinin akılla mı yoksa nakille mi belirlendiği gibi konular buna örnek verilebilir. Ayrıca Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında tartışma konusu olan sübûtî sıfatların varlığı ve ezeli olup olmadığı,

rü'yetullah ve ahiret gibi konulara da yer verilmiştir. Elbette ki bunlar kapsamlı tartışmaların konusu olmuştur; çalışma bu konuları DKAB dersinin inanç öğrenme alanının pedagojik bağlamında değerlendirmiştir. Teolojik arka plandan sonra dersin öğretim programının ilk ögesi olan kazanımlar ele alınmış; daha sonra dersin öğretim programının ikinci ögesi olan içeriği oluşturan ders kitapları analiz edilmiştir. Çalışmada doküman analizi yöntemi benimsenmiştir. İnanç; ibadet, ahlak, Hz. Muhammed ve kültür şeklinde belirlenmiş olan öğrenme alanlarının ilkidir ve aynı zamanda diğer öğrenme alanlarının temeli olması sebebiyle büyük bir önemi hâzidir. İnanç öğrenme alanı, birtakım pedagojik özellikleri taşıması açısından program tasarımcılarının ilgi alanındadır. Bununla birlikte onun dindarlığın temel bileşenlerinden olması sebebiyle onun teolojik kabullerle uyumu da gözetilmelidir. Teolojik arka plan, öğretim programının doktrinerlik ve mezheplerüstülük gibi politik ve hukuki bağlamını doğrudan ilgilendirmektedir. Zira dinin çeşitli yorumlarının ortak noktaları olmadığı veya söz konusu ortak noktalar zayıf olduğunda, mezheplerüstü özellik tartışmaların odağı olmaktan kurtulamayacaktır. Teolojik metinlerde zâtî, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tarihe müdahale eden bir Tanrı tasavvuru bulunmaktadır. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili Kelam ekolleriyle felsefi ekoller arasındaki tartışmalar veya Kelam ekollerinin kendi içlerindeki tartışmalar, Tanrı-âlem-insan ilişkisini yansıtmaları açısından oldukça önemlidir. Bu konudaki en önemli sorunlardan birisi, sadece Tanrı tasavvurunun tek başına belirleyici olmaması, madde ve insan tasavvurunun Tanrı tasavvuruyla uyumunun zorunlu olmasıdır. Madde ve insan tasavvuru dışarıda bırakılarak sadece Allah'ın sıfatları bağlamında bir teoloji geliştirmek, teolojik arka planı aşırı şekilde soyutluğa mahkûm etmektir. Üstelik madde ve insan tasavvurundaki değişimler, öyle veya böyle Tanrı tasavvuruna zarar verecek ve din eğitiminin insanın anlam arayışına yapacağı katkı azalacaktır. İslam dininin inanç esasları ayrıntıda birtakım ihtilafları bünyesinde barındırmakla birlikte, temelde mezheplere göre değişiklik göstermediği için bu durum dersin mezheplerüstü özelliğini güçlendirmektedir. Ayrıca zâtî bir Tanrı kavrayışı, insanların yaşamlarının şekillendirilmesini kolaylaştırmaktadır. İnanan insanlar için yaşam, amaçlı ve öte dünya için bir hazırlıktır. Kültür bilgisi bağlamında da derinlikli bilgi edinmek toplumsal yaşam için dikkate değer bir destektir. Bununla birlikte DKAB öğretim programında kazanımlar, taksonomik açıdan ilk seviyelerde yer almaktadır ve böyle bir durum, dersin üst düzey öğrenmeleri ve kimlik oluşumunu destekleyecek nitelikte olmadığını göstermektedir. Sosyal yaşamdaki dönüşümün hızı ve şiddeti göz önünde bulundurulduğunda, din eğitimi alanların benlik ve kişilik inşasını destekleyecek birtakım niteliklerin sağlanması gerekmektedir. Fakat hem kazanımların düşük seviyede olması hem temel olarak Bloom taksonomisinin tek boyutluluğu, uzun zamandır göze çarpmakta olan bir sorundur. Bu, din eğitimi alanında teolojik arka planı dikkate alarak ve insanın bireysel ve toplumsal boyutlarını dikkate alarak program geliştirmenin önemine işaret etmektedir. Diğer taraftan ders kitaplarında Tanrı-âlem-insan arasındaki ilişkinin kurulmasında birtakım sorunlar olduğunu düşünülebilir. İçerik, zâtî Tanrı tasavvuruna uygun olsa ve nedensellik fikrini ön plana çıkarsa da evrenle ilgili açıklamalarda işlenen düzen fikri hem zâtî Tanrı tasavvuruyla hem de ahlaki gelişimle çelişmektedir. Ders kitaplarında düzen fikri nesnelleştirilirken Allah'ın âleme nasıl müdahale ettiği belirsizleşmektedir. Böylece öğrenenlerin kendi eylemleriyle kendileri dışında meydana gelen olayları, teolojik ve ahlaki olarak hangi ilkelere göre anlamlandıracağı askıda kalmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Kelâm, İnanç, İnanç Öğretimi, DKAB Dersi.

Giriş

İnsan diğer canlıların aksine ontolojik eksiklikle dünyaya gelmektedir. Diğerleri, daha doğdukları anda varoluşlarının anlamına erdikleri için onların öğrenmeleri oldukça sınırlıdır. Dünyaya açıklık yani ontolojik anlamı tamamlama ise bilgi kadar inanca dolayımınmıştır. Hatta insanın bilgisi, kendi dayanağını inançta bulmaktadır (Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, 2008, 1).

İnanç eğitimi, kurumsallaşmış herhangi bir dinde öyle veya böyle bulunmaktadır. İslam dini özelinde konuşmak gerekirse, mezheplerin oluşmasıyla dinin diğer boyutları ile inanç yani akâid metinleri kaleme alınmıştır. Bu metinlerden halk için hazırlananların bir tür pedagojik bakış açısını içerdiği söylenebilir. İlmiyal olarak isimlendirilen, tartışmalardan uzak, açık bir dille yazılmış, soru - cevap tekniğine önem veren bu tür metinler -geniş anlamıyla- din eğitimi açısından önemli bir görevi yerine getirmiştir. Günümüz din eğitimi ise, gelişim ve öğrenme psikolojisi başta olmak üzere birtakım bilim ve ilkenin ışığında yürütülmektedir. Bu sebeple inanç öğretiminin gelişim özelliklerine uygun olması beklenmektedir. Öğretim süreçlerine rehberlik eden öğretim programı, pedagojik gereksinimlerin karşılanmasını kolaylaştırmaktadır çünkü kazanımlardan ölçme değerlendirmeye kadar öğretimin temel yapıları belirli kriterlere göre biçimlendirilmektedir. Bununla birlikte inanç öğretimiyle ilgili bütüncül bir değerlendirme, öğretim programının ilk ögesi olan kazanımlarla değil, içeriğin teolojik zeminiyle başlamalıdır. Zira din eğitimi, başka herhangi bir öğrenme sürecinin yapamayacağı bir etkiyi göstermekte, ölüm sonrasını kapsayacak şekilde hayatın anlamına dair hakikatleri öğrenmenin parçası kılmaktadır.

Diğer inanç türlerinin aksine dini inanç, hayatın anlamına yönelik en istikrarlı cevapları içermektedir. Şüphesiz inanç, genel cevaplarla insanın öznel varoluşu, kendi özgül ve dinamik anlamıyla bir bütündür. Dolayısıyla dini inanç genel geçer bir zemine sahip olsa da her insan, bu inancı kendine özgü bir şekilde yaşamaktadır. Din eğitimi, dini inancın gelişmesini doğrudan konu edinmektedir. Dini inanç, dini yaşamın bir boyutudur ve insanın gelişimi için dini inancın öğretim faaliyetleriyle desteklenmesi

gerekmektedir. Tosun, bunu *Din Eğitimi Bilimine Giriş* isimli eserinde vurgulamaktadır (Tosun, 2012, 112 vd). Ayrıca olumsuz şüpheler, inanç gelişimini kesintiye uğratmakta (Keskiner, 2018, 63) veya inanç-davranış arasındaki uyumu bozmaktadır (Bulut, 2020, 381 vd). Dolayısıyla inanç eğitimi, kavramların doğru kullanımı, yanlış öğrenmelerin düzeltilmesi, öğrenenlerin aşırılık içeren ideolojiler tarafından istismar edilmesinin önlenmesi gibi becerileri kazandırmalıdır. Bunlar kadar önemli bir diğer husus ise, inanç eğitiminin kimlik geliştirme sürecinde yapıcı rol üstlenmesidir. Modern hayatla ilgili pek çok çalışma, gerek bireysel yaşamın giderek bir değer haline gelmesinin gerekse gündelik hayatın ruh-beden sağlığını tehdit etmesinin, insanların olumlu kimlik geliştirmelerini zorlaştırdığını dile getirmektedir (Tekin, 2017, 77; Eagleton, 2007, 28 vd; Tomlinson, 2013, 158 vd; Lefebvre, 2013, 16).

İnanç eğitiminde dikkate alınması gereken diğer husus, öğrenme sürecinin öğrenenlerin gelişimsel ve kültürel özelliklerine uygun olmasıdır. DKAB dersleri, bilişsel açıdan somut işlemler döneminin sonlarıyla soyut işlemler döneminde, biyolojik açıdan ikinci çocukluk dönemiyle ergenlik döneminde, ahlaki gelişim açısından gelenek öncesi ve geleneksel düzeyde bulunanlara yöneliktir (Yavuzer, 1993). Çocukluk döneminde dini gelişim Tanrı merkezinde gerçekleşmektedir. Psikanaliz, bağlanma kuramı, nesne-ilişkileri kuramı gibi modeller, farklı içeriklerle de olsa, çocukluk dönemindeki gelişimin Tanrı kavramının içselleştirilmesi şeklinde olduğunu onaylamaktadırlar (Yıldız, 2007, 15-37). Bu dönemdeki Tanrı tasavvuru belirli yönlerden soyut olmakla birlikte antropomorfik karakterdedir. İkinci çocukluk veya öngerelik döneminde söz konusu bu antropomorfik kavrayış zamanla yerini soyut Tanrı tasavvuruna bırakmaktadır (Atalay, 2005, 87). Ergenlik döneminde dine yönelimde, öznelleştirme belirginleşmektedir (Kula, 2006, 41).

1. Amaç

İnanç eğitiminin kimlik geliştirme sürecinde anlamlı bir şekilde yer alabilmesi için öğrenme materyalleri etkili bir şekilde düzenlenmelidir. Kazanımların üst düzey düşünme becerilerine ulaştırmak üzere yazılmaları, gelişimi bir bütün olarak göz önünde bulundurmaları, içeriğin bu beklentilere uygun şekilde tasarlanmaları beklenmektedir. Bu çalışmada, İmam-Hatip ortaokulu ve ortaokul DKAB dersi inanç öğrenme alanının incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu amaca ulaşabilmek için inanç öğrenme alanının teolojik arka planı, öğretim programında (2018) yer alan inanç öğrenme alanı kazanımları ve Milli Eğitim Bakanlığı tarafından onaylanan ders kitaplarındaki inanç öğrenme alanı üniteleri analiz edilmiştir. Çalışmada şu sorulara cevap aranmıştır: i) Öğretim programının içeriği, Kelâm metinlerindeki kavrayışı hangi ölçüde yansıtmaktadır? ii) Öğretim programının kazanımları ve içerik öğeleri yapısal olarak hangi özelliklere sahiptir? iii) DKAB dersi, olumlu kimlik geliştirmede üst düzey öğrenme becerilerini destekleyecek özelliklere sahip midir?

2. Yöntem

Çalışmada doküman analizi yöntemi benimsenmiştir. Bu bağlamda, inanç öğrenme alanı konularını ele alan temel Kelâm metinleri, 2020-2021 eğitim-öğretim yılında kullanılan; İsmail Erdoğan vd'nin hazırlamış olduğu ve Lisans Yayınlarından basılan *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 5*, Safiye Özdemir tarafından hazırlanan ve Dörtel Yayıncılık tarafından basılan *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 6*, Sadullah Macit tarafından hazırlanan ve FOM Yayıncılık tarafından yayınlanan *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 7*; Recai Doğan tarafından hazırlanan ve Gezen Yayınları tarafından basılan *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 8* kitaplarının inanç öğrenme alanlarıyla söz konusu kitapların yazılmasının zeminini oluşturan ve 2018 yılında geliştirilen *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, araştırmanın kapsam ve sınırlılığını oluşturmaktadır.

İnanç eğitimi konusunda literatürde çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Ayas'ın makalesinde öğrencilerin hatırlama seviyesinde beceri kazandıkları belirlenmiştir (Ayas, 2020, 377-378). Koç'un makalesinde öğrencilerin cennet ve cehennemi beklentilere uygun bir şekilde ayırt ettikleri görülmüştür (Koç, 2009, 174). Köylü'nün çalışmasında çocukluk dönemi inanç eğitimi üzerinde etkili olan faktörler incelenmiştir (Köylü, 2004). Osmanoğlu, çalışmasında inanç eğitiminin gelişimsel özellikleri dikkate alması ve insanların yaşam boyu gelişimini destekleyecek nitelikte olması gerektiğini vurgulamaktadır (Osmanoğlu, 2014, 201). Keskiner'in makalesinde kader öğretisinin teolojik bağlamıyla içeriği incelenmiş, içerik tasarımının gelişimsel özelliklere tam olarak uygun olmadığı sonucuna ulaşılmıştır (Keskiner, 2018, 63). Yılmaz, ilgili çalışmasında genel olarak içeriğin gelişimsel ihtiyaçları karşılayacak nitelikte olduğunu, bununla birlikte üst düzey düşünme becerilerinin desteklenmesi için geliştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir (Macit, 2014, 131). Öcal'ın makalesinde inanç gelişiminin çevresel faktörlerin etkilerine karşı oldukça duyarlı olduğu tespit edilmiştir (Öcal, 2004, 79). Kaya'nın çalışmasında, inanç gelişiminde çocukluk dönemi öğrenmelerinin en belirleyici rolü oynadığı sonucuna ulaşılmıştır (Kaya, 2015, 167).

3. Teorik Çerçeve

Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi inanç öğrenme alanı, konuyu dikkate alarak yazılan kazanımlar ve kazanımlara uygun olarak tasarlanan içerikten oluşmaktadır. Modern eğitimin hem bilimselliği hem de diğer parçalarıyla DKAB öğretiminin bütünlüğü için kazanımlar oldukça önemlidir. Kazanımlar, bunun yanı sıra tekil bir dersi genel eğitim sistemine bağlamaktadır (Yılmaz - Sünbül, 2000, 53). Zira eğitim sisteminde hedefler; uzak hedefler, genel hedefler ve kazanımlar olarak hiyerarşik bir düzen oluşturmaktadır. Kazanımlar, uzak ve genel hedefler bağlamında gerçekleştirilen eğitsel faaliyetler sonucunda edinilmesi gereken bilişsel, duyuşsal ve davranışsal becerilere karşılık gelmektedir (Erden, 1998, 8).

Kazanımlarda ifade edilen bilginin çeşitli türleri ve bağlamları bulunmaktadır. Kavramsal bilgi, içerik bilgisi, bildirimsel bilgi, alan bilgisi, örtülü bilgi, üstbilişsel bilgi gibi bilgi biçimleri insanın metafiziksel olmayan bilgisinin bile oldukça geniş sınırları olduğunu göstermektedir (Anderson - Krathwohl, 2001, 41). Bilginin mahiyetine yönelik söz konusu bu çoklu perspektif, ölçülebilir davranışların sınıflandırılmasını gerektirmiştir. Öğrenme davranışlarının sınıflandırılmasında en bilinen yaklaşım, Bloom taksonomisidir. SOLO, Fink, Dettmer taksonomileri, öğrenme çıktılarının ölçülebilirliğini kolaylaştırmak üzere tasarlanmış diğer taksonomilerdir (Arı, 2013, 264 vd). Bloom taksonomisi, öğrenmenin bilgi, kavrama, uygulama, analiz, sentez, değerlendirme basamaklarından oluşan bilişsel alanı tanımlanmasıyla başlamış (Bloom vd., 1956, 61) daha sonra yine Bloom ve arkadaşları tarafından ona duyuşsal ve davranışsal boyutları eklenmiştir (Marzano - Kendall, 2007, 18). Daha sonra Krathwohl ve arkadaşları taksonomiye hatırlama, kavrama, uygulama, analiz, değerlendirme ve sentez (yaratma) olarak yeniden belirlemişler (Anderson - Krathwohl, 2001, 61 vd); bilişüstü bilme becerisini bir boyut olarak eklemişlerdir (Anderson - Krathwohl, 2001, 55 vd). Fakat değerlendirmeyle analiz basamaklarının özellikleri sıklıkla birbirine karıştırılmaktadır. Değerlendirme “ürünler, düşünceler, kuramlar, yöntemler, teknikler vs. hem niteliksel hem de niceliksel özellikleri bakımından karşılaştırılır ve bunlar hakkında bir yargıya varılır” (Atılğan vd., 2007, 96) şeklinde algılandığında, şeyler parçaların bütünüle değil diğer parçalarla ilişkisine odaklanmak gerekecektir ki bu analizdir.

Kazanımların özellikleri kadar önemli olan diğer husus kazanımların nasıl belirlendiğidir. Program geliştirmeye göre kazanımların belirlenirken benimsenen çeşitli yaklaşımlar ve teknikler bulunmaktadır (Bilen, 2002, 7; Demirel, 2010, 86-98; Fer, 2009, 135; Akpınar, 2011, 6). Programda bu yaklaşım ve tekniklerin hangilerinin kullanıldığı konusunda bilgi bulunmamaktadır. Programda kazanımların “öğrencilerin gelişim düzeyleri, programın amaçları ve içeriği dikkate alınarak hazırlan[dığı]” ifade edilmektedir (DKAB Dersi Öğretim Programı, 2018, 11).

Ders kitapları uzak hedefler, genel hedefler ve dersin kazanımlarına göre hazırlanan ve ilgili dersin içeriğini oluşturan ikinci temel yapıdır. Ders kitapları, ülke genelinde eğitimin eşgüdümüyle yürütülmesini sağlamaktadır. Öğretmen yetiştirme, muayyen bir politikaya göre icra edildiği için bütün öğretmenlerin benzer alan ve meslek bilgisine sahip oldukları varsayılabilir. Fakat nesil farklılığı, öğrenmedeki bireysel farklılıklar, pedagojik inanç ve öğretmen faillikleri konusundaki farklılıklar, eğitim durumları ve ölçme-değerlendirme süreçlerini zenginleştirse de eşgüdümü doğal olarak zayıflatmaktadır. Bu sorunun önüne geçebilmesinde ders kitapları önemli bir rol oynamaktadır.

Kazanımların program geliştirme ilkelerine göre hazırlanması gerektiği gibi içeriğin taşınması gereken bazı özellikler bulunmaktadır. İlk olarak içeriğin hangi tasarıma göre hazırlanacağı belirlenmelidir. Doğrusal programlama, sarmal programlama, modüler programlama, piramit programlama, çekirdek programlama, konu ağı programlama, sorgulama merkezli programlama, mevcut içerik tasarımlarıdır (Demirel, 2010, 143-145; Akpınar, 2011, 47,104). Bütün dersler için geçerli bu tasarımların yanında din öğretimine özgü modeller bulunmaktadır. Bunlar, mezheplere göre/doktriner din öğretimi, mezhep merkezli dinlerarası açılımlı din öğretimi, mezheplerüstü din öğretimi, mezheplerarası din öğretimi, dinlerarası din öğretimi, fenomenolojik din öğretimidir (Tosun, 2012, 132-139). Bunların öğretim programı içerisindeki yeri konusunda uzlaşmış bir görüş bulunmamaktadır. Tosun'a göre bu programların benimsenmesi ve oluşturulmasında “felsefi anlayışları[n], devlet ve rejim anlayışının, toplumsal ve dinî-kültürel yapının, dünya milletleri arasındaki konum ve yönelimin, benimsenen öğrenme ve öğretme yaklaşım belirleyici bir etkisi” bulunmaktadır (Tosun, 2012, 132). Tosun, söz konusu programları dersin tüm unsurlarının belirlenmesinde etkili bir faktör olarak görmektedir ve mevcut öğretim programında mezheplerüstü ve dinlerarası açılımlı programların tüm programı belirleyecek bir strateji olduğunu ima etmektedir.

İçeriğin hazırlanmasını etkileyen diğer faktör, benimsenen öğrenme yaklaşımıdır. Öğretim programında detaylı bilgiler verilmese de programın geliştirilmesi sürecinde yapılandırmacı yaklaşımdan, çoklu zeka kuramından, beceri temelli öğrenme yaklaşımından yararlandığı zikredilmektedir (DKAB Dersi Öğretim Programı, 2018, 8). Kazanımlar ve içeriklerde çoklu zeka ile beceri temelli öğrenmeden dikkate değer bir etki görülmemekle birlikte yapılandırmacı yaklaşım oldukça belirleyici olmuştur. Bir öğrenme kuramı olarak yapılandırmacılık, öğrenmenin doğasına dair geniş bir kavrayışı ortaya koymakta; öğrenci, öğretmen, öğrenme ortamının düzenlenmesi ve ders materyalleri konusunda detaylı yenilikler teklif etmektedir. Yapılandırmacılık, bilginin öznel bir sentez durumu olduğunu kabul etmekte ve onun bireyin/öznenin yaşantısında kullanılabilir oluşuna özel bir anlam

atfetmektedir (Erdem - Demirel, 2002, 82). Öğrenme süreçlerinin bütün paydaşları öğrenen olarak öğrenciyi ilke olarak aldığı için (Erdem - Demirel, 2002, 84) öğrenme son derece dinamik koşullarda gerçekleşmektedir ki bu sebeple onun postmoderniteyle özsel bir ilişkisinin olduğuna dikkat çekilmektedir (Kesici, 2019, 231 vd). Bilgi kavramına yeni bir anlam atfedildiği için yapılandırmacılık DKAB derslerindeki teolojik bakış açısını zorunlu olarak etkilemektedir çünkü öğrenenin değişken doğası sürekli değişme eğiliminde olduğundan öğrenme ortamı buna uygun olarak yeniden belirlenmektedir. Dolayısıyla yapılandırmacılığın çevreye uyumun ötesinde çevreyi yeniden üretme becerilerini öncelediğini söylemek mümkündür (Ev, 2011, 204-205). Diğer taraftan, beklenen öğrenme çıktılarını ulaşılabilmek için üst düzey düşünme becerilerinin kullanılabilmesi gerektiği konuyla ilgili çalışmalarda vurgulanmaktadır (Ev, 2011, 214; Okumuşlar, 2011, 229-230; Zengin, 2011, 239; Yürük, 2012, 123). Sonuç olarak içerik teolojiye, öğrenme kuramlarına, gelişim özelliklerine uygunluk gibi birtakım kriteri sağlamalıdır.

4. Bulgular

DKAB inanç öğrenme alanı, 5. sınıflarda Allah inancı, 6. sınıflarda Peygamber ve İlahi Kitap İnancı, 7. sınıflarda Melek ve Ahiret İnancı, 8. sınıflarda Kader İnancı ünitelerinden oluşmaktadır. Bu bölümde, her bir ünite teolojik arka plan, kazanımlar ve içerik çerçevesinde incelenmiştir.

4.1. Allah İnancı

Mevcudiyeti zorunlu olan Allah'ın kendisiyle nitelendirilmesi vâcip olan sıfatlara "Subûti Sıfatlar" denilmektedir (Kılavuz, 1998, 83). Bu sıfatlar: İlim, irade, kudret, tekvin, semi, basar, kelam ve iradedir (Kâdî Abdülcebbar, 2011, 42-45; Eş'arî, 2010, 133-140; Neseî, 2010, 32; Kılavuz, 1998, 84-93; Arslan, 2017, 102-105). Ehl-i Sünnet'e göre bu sıfatlar ister kadîr, hayy ve alîm gibi sıfat olan kelimelerle ifade edilsin ister kudret, hayat ve ilim gibi masdar sığalar ile isimlendirilsin, neticede hepsi Allah'a izafe edilir (Eş'arî, 2010, 133-140; Neseî, 2010, 32; Kılavuz, 1998, 83). Mu'tezile'nin söz konusu sıfatları iki başlık altında incelediği görülmektedir. Onlara göre kadîr, hayy ve alîm gibi türetilmiş kelimelerle ifade edilen sıfatlara "Mânevî Sıfatlar" denir. Hayat, ilim ve kudret gibi, söz konusu sıfatların özünü teşkil eden ifadeler ise "Meânî Sıfatlar" denilmektedir. Mu'tezile'ye göre bu sıfatlar Allah'a izafe edilemez. Manevi sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnetle Mu'tezile arasında ihtilaf söz konusu değilken, meânî sıfatlarda durum farklıdır. Mu'tezile'ye göre "Allah alîmdir" cümlesi doğru bir ifade olmakla birlikte, "Allah ilim sahibidir." cümlesi doğru değildir. Allah zâtı ile alîmdir. Fakat "Allah ilim sahibidir." denildiği zaman, ilim Allah'ın dışında ezeli bir mana olarak anlaşılabilir. Oysaki ezeli tek varlık Allah'tır. Bu durumda Allah dışında birçok ezeli mananın ortaya çıkması söz konusu olacak ki Mu'tezile buna "Taaddüd-i Kudemâ" ismini vermiştir. Taaddüd-i kudemâ İslâm dininin tevhid prensibine aykırı bir durum arz etmektedir (Kâdî Abdülcebbar, 2011, 42-45; Kılavuz, 1998, 83-84). Ehl-i Sünnet, sıfatlar konusunda herhangi bir ayırımı gitmeden hepsini Allah'ın zâtıyla kaim ezeli sıfatlarından kabul etmiştir (Bağdâdî, 1968, 156; Eş'arî, 2010, 134; Neseî, 2010, 32; Neseî, 2017, 43-46). Onlara göre sıfatlar Allah'ın zâtının ne aynıdır ne gayrıdır (Kılavuz, 1998, 85).

Mâtürîdî ve Eş'arîlerin kudret sıfatının Allah'ın zâtıyla kaim ezeli sıfatlarından olduğu noktasında ihtilaf yoktur. Mâtürîdîler'den Ebu'l-Muîn en-Neseî (öl. 508/1115) tekvini, Allah'ın sıfatlarından kabul etmiştir (Neseî, 2010, 32). Ona göre tekvin, "Yok olanı varlık alanına çıkarmaktır" (Neseî, 2017, 51). İmam Eş'arî'ye göre durum böyle değildir. Tekvin özel bir sıfat olmayıp "kudret" sıfatının bir parçasıdır (Eş'arî, 2010, 133-140). Mu'tezile (Kâdî Abdülcebbar, 2011, 42-45) ve Şîa (Arslan, 2017, 102-105) da bu görüştedir.

Bütün kelâm ekolleri Allah'ın mütekellim olduğunda ittifak halindedir. Fakat Allah'ın kelamı olan Kur'an-ı Kerim'in yaratılmış (mahlûk) olup olmadığı konusu ihtilafıdır. Selef ulemasına göre Kur'an lafız ve manadan müteşekkildir ve gerek mana gerekse lafız bakımından Kur'an mahlûk değildir. Mu'tezile bunun aksini savunarak Kur'an'ın mahlûk olduğunu öne sürmüştür. Ehl-i Sünnet Kur'an'ın lafzen mahlûk, mânen gayrı mahlûk olduğunu savunmuştur (Eş'arî, 2010, 133-140; Bağdâdî, 1968, 156; Kâdî Abdülcebbar, 2011, 42-45).

5. sınıfın "Allah İnancı" ünitesinde sekiz kazanım bulunmaktadır. Bunlar; "5.1.1. Evrendeki mükemmel düzen ile Allah'ın (c.c.) varlığı ve birliği arasında ilişki kurar.;" "5.1.2. Allah'ın (c.c.) her şeyin yaratıcısı olduğunu fark eder.;" "5.1.3. Allah'ın (c.c.) Rahmân ve Rahîm isimlerinin yansımalarına örnekler verir.;" "5.1.4. Allah'ın (c.c.) her şeyi işittiğinin, bildiğinin, gördüğünün ve her şeye gücünün yettiğinin farkında olur.;" "5.1.5. Allah'a (c.c.) imanının, insan davranışlarına etkisini fark eder.;" "5.1.6. Duanın anlamını ve önemini örneklerle açıklar.;" "5.1.7. Hz. İbrahim'in (a.s.) tevhide davetini özetler.;" "5.1.8. İhlâs suresini okur, anlamını söyler." olarak ifade edilmiştir (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 2018, 21).

Bu kazanımların beşi (1. 2. 3. 6. ve 7. kazanımlar) bilişsel; 4. ve 5. kazanımlar duyuşsal; 8. kazanım hem davranışsal hem de bilişsel alanda yer almaktadır. 8. kazanımda sûrenin Arapça okunuşunun uygun bir şekilde yapılabilmesiyle anlamının hatırlanması farklı becerilerdir ve kazanımın binişik olduğu için hatalı yazıldığı söylenebilir. Kazanımlarda Allah'ın subûti sıfatlarından tekvin, ilim, semi, basar ve kudret sıfatlarına vurgu yapıldığı görülmektedir. Kanaatimizce tekvin sıfatının zikredilmesi kayda değerdir. Zira

Mâtürîdîler'in aksine Eş'arîler, tekvin sıfatını Allah'ın ezeli subûti sıfatlarından saymamış fiili sıfatlarından biri olarak kabul edilmiştir (Eş'arî, 2010, 133-140). Bu da belirli durumlarda Mâtürîdî bir anlayışın dikkate alındığını göstermektedir.

Bilişsel alan kazanımlarından biri (7. kazanım) hatırlama; üçü (2. 3. ve 6. kazanımlar) kavrama, biri (1. kazanım) uygulama basamağındadır. Duyuşsal alan kazanımlarının her ikisi (4. ve 5. kazanımlar) alma basamağındadır. Davranışsal alan kazanımı (8. kazanım) beceri haline getirme basamağındadır.

Kazanımların içerikle ilişkisine gelince, "Allah Vardır ve Birdir" konusu 1.; "Allah Yaradan'dır" 2.; "Allah Rahman ve Rahîm'dir" 3.; "Allah Görür ve İştir" 4.; "Allah ile İrtibat: Dua" 6.; "Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. İbrahim (a.s)" 7.; "Bir Sure Tanıyorum" İhlas Suresi ve Anlamı" 8. kazanımla ilgilidir. 5. kazanım olan "Allah'a (c.c.) imanın, insan davranışlarına etkisini fark eder." ile ilgili bir konu ders kitabında bulunmamaktadır.

Tanrı inancıyla başlayıp devam eden "Allah İnancı" ünitesi, Tanrıyla insan arasındaki en kuvvetli bağlardan birisi olan dua konusuyla büyük ölçüde tamamlanmaktadır. Dua konusundaki anahtar kavramların dizilişi veya diğer ifadeyle içeriğin kompozisyonu oldukça dikkat çekicidir. "Yalvarmak, istemek, kul, ibadet, oruç tutmak, görev, güzel ahlak, adaletli olmak, kurban kesmek, manevi huzur" kavramları, dua konusunun tasarlanmasında sorunlar olduğuna işaret etmektedir. Dua konusundaki taktiksel düzen, duanın çeşitli vakitler (iftar vakti gibi) ve olaylarla ilişkilendirilmesine dayanmaktadır. "Kültürümüzdeki Dua Örnekleri" konusu bunu pekiştirmektedir. "Kur'an Geçen Bazı Peygamber Duaları ile Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Yaptığı Dualardan Örnekler" konusu ise öğrenen gelişim özelliklerine uygun görünmemektedir; "kendine zulmetmek ve fena işler yapmak" gibi yanlış anlamalara sebep olabilecek kavramlar, iyi bir kompozisyon içerisinde açıklanmalıdır. Koç'un vurguladığı gibi dua, bir yönüyle insanın Tanrı karşısındaki acizliğini aşkar kılmasının yanında benliğini en güçlü hissettiği bir tecrübedir (Koç, 2003, 379). Duanın Allah'la insan arasındaki güvene dayalı bir ilişki olduğundan (Tosun, 2000, 1) çocukluk dönemindeki bağlanma sürecine uygun bir içerik, DKAB dersinin amaçlarına daha fazla katkı sağlayacaktır.

4.2. Peygamber ve İlahi Kitap İnancı

Nübüvvetle ilgili temel tartışmalardan ilki nübüvvetin gerekliliğiyle ilgilidir. Burada "Allah'ın peygamber göndermesinin hükmü nedir?" sorusuna cevap aranmıştır. İslâm âlimleri bu meseleyi iki bağlamda ele alarak incelemiştir. Bunlardan birincisi "insanların nübüvveti olan ihtiyacı" açısından nübüvvetin gerekliliğidir. Bu konuda Mu'tezile, Eş'arî, Mâtürîdî ve Şîa âlimlerinin ittifak halinde olduğu görülmektedir. Onlara göre insanın nübüvveti olan ihtiyacı açısından Allah'ın peygamber göndermesi vâciptir (Kâdî Abdülcebâr, 2011, 128; Mâtürîdî, 2018, 263; Teftâzânî, 2017, 281-282; Baktır, 257-268). İkincisiyse "Allah'ın iradesi açısından" nübüvvetin gerekli olup olmaması meselesidir. Bu konuda kelâmcıların ihtilaf halinde olduğu görülmektedir. Mu'tezile, Allah'ın iradesi açısından nübüvvetin hükmünü vâcib olarak kabul etmektedir (Kâdî Abdülcebâr, ty., 14/65, 81-83). Eş'arî âlimlerinden Teftâzânî (öl. 792/1390) ve Mâtürîdîler'den Ebu'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1114) bu anlamda nübüvvetin vâcib olduğunu iddia etmiştir (Teftâzânî, 2017, 282; Nesefî, 1993, 1/13-14). Teftâzânî dışındaki Eş'arî âlimleri Allah'ın peygamber göndermesini "mümkün" olarak kabul etmiştir. Mâtürîdî âlimleri ise genel olarak bu görüşte olmakla birlikte, Allah'ın yaptığı her işi hikmetle yaptığı ön kabulünden yola çıkarak bi'set fiilinin Allah'tan beklenen bir şey olduğunu belirtmiştir (İbn Fûrek, 2005, 136-141).

Vehbîlik-kesbîlik konusunda İslâm dünyasındaki genel kanaate göre nübüvvet vehbîdir. Mu'tezile'nin Basra Ekolü'nden Hişam b. Amr el-Fuvâtî (öl. 218/833), Abbâd b. Süleyman es-Seymerî (öl. 250/864) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) nübüvvetin kesbî olduğunu öne sürmüştür. Onlara göre peygamber olacak kişi hüsün fiiller gerçekleştirerek nübüvvet makamına ulaşabilir (Barlak, 2013, 175).

İslâm kelâmcılarına göre peygamberlerin sahip olduğu birtakım özellikler vardır. Sıdk ve emanet bu özelliklerin başında gelmektedir. Kâdî Abdülcebâr (öl. 415/1025), Câhız (öl. 255/869) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) başta olmak üzere, Mu'tezile âlimlerinin tamamı, peygamberlerin yalan söylemelerinin câiz olmadığını belirtmiştir. Onlar bunun gerekçesi olarak mucizeyi göstermiştir. Câhız ise bu konuda "ahlak" kavramını öne çıkarmıştır. Ona göre ahlaklı birinin yalan söylemesi muhaldir (Câhız, 3/260, 280; Kâdî Abdülcebâr, 15/281-286). Mâtürîdî ve Eş'arî âlimleri bu konuyu genel olarak "ismet" sıfatıyla bağlantılı olarak ele almıştır. Onlara göre günah işlemesi câiz olmayan peygamberin yalan söylemesi düşünülemez. Eş'arîler'den Teftâzânî'ye göre peygamberlerin sehven de olsa yalan söylemeleri câiz değildir (Teftâzânî, 2017, 288-289). Kısacası bu konuda Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarının ittifak halinde olduğu söylenebilir.

Peygamberlerin "ismet" sıfatıyla ilgili ayrıntı olarak birtakım farklılıklar bulunmakla birlikte genel olarak Ehl-i Sünnet, Şîa ve Mu'tezile'nin aynı fikirde olduğu söylenebilir. Onlara göre peygamber hata yapabilir fakat buradaki temel ölçüt, söz konusu fiili kasten mi yoksa sehven mi yaptığıdır. Onlar kasten günah işlemez ama sehven hata yapabilirler ki buna "zelle" denilmektedir. Nübüvvetten önce peygamberin günah işlemesi, güven kaybına sebep olacağından muhal görülmüştür. Sehven küçük günah işlemiş olmaları muhtemeldir. Fakat kendisine nübüvvet geldikten sonra günah işlemek peygamber için mümkün değilken, hata yapmaları ihtimal dâhilindedir (Câsim ve Esved, 2015, 241-266).

İslâm kelâmcılarının ekseriyetine göre nübüvvetin bilinebilmesi için mucize şarttır. Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri bu görüştedir. Onlara göre ahlaklı ve dürüst olmak gibi erdemler her ne kadar nübüvveti destekleyici unsurlar olsa da mucize gerçekleşmedikçe nübüvvet açısından bunların bir anlamı yoktur. Genel kanaate göre mucizeler sadece peygamberlerin eliyle gerçekleşir (Kâdî Abdülcebâr, 15/300-302). Fakat Şî'a'ya göre imamların ve diğer insanların mucize gerçekleştirmeleri mümkündür (İpek, 2020, 50-54).

Nübüvvetle ilgili tartışılan diğer bir konu "nebi" ve "resul" kavramlarının aynı anlamı ihtiva edip etmediğidir. Eş'arîlerden Teftâzânî, Bağdâdî (öl. 429/1037), Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ve Seyit Şerif Cürçânî (öl. 816/1413) bu iki kavramın birbirinden farklı anlamlara geldiğini belirtmiştir (Teftâzânî, 1998, 5/5; Bağdâdî, 1968, 153-154). Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâ ve Kâdî Abdülcebâr'a göre bu iki kavram arasında istilâh açıdan bir fark yoktur (Kâdî Abdülcebâr, 15/218). Zemahşerî ve Câhız bu konuda Ehl-i Sünnet âlimleri gibi düşünerek resulle nebi arasında anlam farkı olduğunu savunmuştur (Zemahşerî, 2018, 4/562). Bazılarına göre bunun sebebi bunların aynı zamanda belâgatçi olmalarıdır (Baktır, 257-268). Sonuç olarak Ehl-i Sünnet'in genel kanaatine göre söz konusu iki kavram farklı anlamlar ihtiva etmektedir.

Kutsal kitaplarla ilgili kelâm ekolleri arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Onlara göre ilahî kitaplara iman farzdır. Genel olarak vahiy başlığı altında incelendiği ve nübüvvetin bir parçası olduğu için kitaplara iman konusuyla ilgili görüşler nübüvveti tâbi olmuştur. Mütakellimlere göre kutsal kitaplar: Suhuf, Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an-ı Kerim'den oluşmaktadır. Hz. Âdem ve Hz. İbrahim'e 10'ar sayfa, Hz. Şit'e 50 sayfa ve Hz. İdris'e 30 sayfa indirilmiş fakat bunlar günümüze ulaşmamıştır. Bizler bunlara ilişkin bilgiyi Kur'an-ı Kerim ve hadislerden bilmekteyiz. Tevrat Hz. Musa, Zebur Hz. Dâvud, İncil Hz. İsa ve Kur'an Hz. Muhammed'e gönderilmiştir. Tevrat, Zebur ve İncil Yahudilere gönderilirken İncil'i kabul edenler zamanla Yahudilikten koparak Hıristiyanlık olarak ayrı bir din haline gelmişken Kur'an bütün insanlara gönderilmiştir. Bunların hepsi temelde tevhid inancını vazetmektedir. Fakat Kur'an dışındaki kitaplar tahrif edildiği için onların içindeki bilgilere itibar edilmemektedir. Kur'an ise son ve mükemmel kitaptır. Hz. Peygamber'in nübüvveti için lafzen ve mânen bir mucize niteliği taşımaktadır (Kılavuz, 1998, 158-172).

6. sınıf inanç öğrenme alanında yedi kazanım bulunmaktadır. Bunlar, "6.1.1. Peygamber ve peygamberlik kavramlarını tanımlar.;" "6.1.2. Peygamberlerin özelliklerini ve görevlerini açıklar.;" "6.1.3. Peygamberlerde insanlar için güzel örnekler olduğunu fark eder.;" "6.1.4. Vahyin gönderiliş amacını araştırır.;" "6.1.5. İlahi kitapları ve gönderildiği peygamberleri eşleştirir.;" "Hz. Âdem'in (a.s.) hayatını ana hatlarıyla özetler.;" "6.1.7. Kunut dualarını okur, anlamını söyler." şeklinde yazılmıştır (DKAB Dersi Öğretim Programı, 2018, 26).

Bu kazanımların beşi (1. 2. 4. 5. ve 6. kazanımlar) bilişsel alandadır. 3. kazanımın bilişsel mi yoksa duresreyuşsal alanda mı olduğu açık değildir. Bununla birlikte bu kazanımın duyuşsal alanda olduğunu kabul etmek mümkündür. 7. kazanımda duaların Arapça okunuşunun uygun bir şekilde yapılabilmesi ile anlamının hatırlanması farklı becerilerdir ve kazanımın binişik olduğundan hatalı yazıldığı söylenebilir.

Bilişsel alan kazanımlarından 1, 2, 5, ve 6. kazanımlar hatırlama, 4. kazanım uygulama basamağındadır. 3. kazanım, duyuşsal alanın alma basamağındadır. Davranışsal alandaki 7. kazanım beceri haline getirme basamağındadır.

İçerikteki "Allah'ın Elçileri: Peygamberler" konusu 1. kazanımla, "Peygamberlerin Özellikleri ve Görevleri" 2. kazanımla, "Peygamberler İnsanlar İçin En Güzel Örnektir" 3. kazanımla, "Vahiy ve Vahyin Gönderiliş Amacı" 3. kazanımla, "İlahi Kitaplar" 5. kazanımla, "Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Âdem (a.s)" 6. kazanımla, "Bir Dua Tanıyorum: Kunut Duaları ve Anlamı" 7. kazanımla ilgilidir. DKAB kitabında nübüvvetin vehbî oluşu ve mucizenin gerekliliği konularında mezheplerin genel olarak kabul ettiği görüşler benimsenmiş görülmektedir. Bununla birlikte resul ve nebi kavramlarının farklı anlamlar ihtiva ettiğini kabul eden Ehl-i Sünnet anlayışının görüşü işlenmiştir. Zira Mu'tezile'den Zemahşerî ve Câhız hariç genel kanaat bunun zıddına tekabül etmektedir (Kâdî Abdülcebâr, 15/218). Ayrıca Allah'ın iradesi açısından nübüvvetin vâcip kabul edilmemesi de yine Ehl-i Sünnet ekolünün benimsendiğini göstermektedir (Kâdî Abdülcebâr, 2011, 128; Mâtürîdî, 2018, 263; Teftâzânî, 2017, 281-282).

Konuya içerik açısından bakıldığında, ünitenin ilk konusunda peygamberlikle ilgili genel bilgiler verilmekte ve peygamber isimleri liste halinde paylaşılmaktadır. İlk anahtar kelimeler şöyledir: "Elçi, inanç esasları, ibadet biçimleri, iman etmek, inkâr etmek, melek, kitap, ümmet, tevhit mücadelesi, kıssa, müjdeleyici, sakındırıcı" (Özdemir, 2019, 10). Anahtar kelimelerden anlaşıldığı kadarıyla içerik öğrenen ihtiyaçları değil konu alanı merkeze alınarak hazırlanmıştır. Yine ayetlerin meallerinde gelişim özellikleri ve dil kullanımı açısından sorunlar bulunmaktadır. "...Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz." ayeti (Özdemir, 2019, 10) bunun bir örneğidir. Ünitenin ikinci bölümünü oluşturan kitaplara inanç konusunda, insanın akıllı ve irade sahibi oluşuyla vahiy arasında olumsuz, sorumlulukla olumlu bir ilişki kurulmaktadır. İçeriğe göre insan, kâinatı gözlemleyerek Allah'ın varlığına ulaşabilse de onun "aklıyla bilemeyeceği şeyler de vardır" (Özdemir, 2019, 20). Diğer taraftan Allah insana pek çok nimet vermiş, onu iyilik, doğruluk ve güzelliğe yönlendirmek için mesajlar göndermiştir. Konunun bu şekilde sistemleştirilmesi, Allah, vahiy ve peygamber arasında anlamlı bir ilişkinin kurulmasını kolaylaştırmaktadır. İlerleyen bölümlerde vahiy-iyilik arasındaki bağ daha da vurgulanmakta ve inançla amel arasındaki ilişki pekiştirilmektedir. Fakat sapmanın anlamının açıklanmasında sorunlar gözlemlenmektedir. Yanlış inanç tanımlanmış olsa da bu, tek tek insanların ve dolayısıyla öğrenenlerin

dışında gerçekleşen bir bozulma olarak aktarılmaktadır. Ünitelerin mezheplerüstü ve dinlerarası açılımlı anlayışa uygunluğunun gözetilmesi sebebiyle metinle öğrenen arasında mesafe konulmuş olabilir; bununla birlikte bu anlayışlarla uyumlu olarak içerik dindar bir kimlik geliştirmek isteyenlere fırsatlar sunacak şekilde oluşturulabilir. Bilişsel ve duyuşsal alan yeterlikleri açısından değerlendirmek gerekirse, 6. Sınıf öğrenme alanının ileri bilişsel ve duyuşsal becerileri destekleyecek nitelikten uzaktır. Zira Hökelekli'nin ifade ettiği gibi genç dindarlığında baskın bir ahlaki yön bulunmaktadır (Hökelekli, 2006, 16). Bu, kimlik oluşturma süreci açısından oldukça anlamlıdır. Dünyanın bir bütün olarak anlamlandırılmasında ahlaki bir formasyonda kendini göstermekte ama bunun nesnel bir zemininin olması gerekmektedir.

4.3. Melek ve Ahiret İnancı

İslâm kelâmında meleklerin mahiyeti ve özellikleri konusunda kayda değer bir tartışmaya rastlanmamıştır. Genel kanaate göre meleklerde dişilik ya da erkeklik söz konusu değildir (Teftâzânî, 2017, 291). Nurdan yaratılmışlardır; uyumak, yorulmak ve gençlik-ihhtiyarlık gibi vasıfları yoktur. Asla Allah'a isyan etmezler, Onun emrini yerine getirirler. Kanat sahibi, hızlı ve güçlü varlıklardır. İstedikleri şekle girebilirler ve gözle görünmezler (Kılavuz, 1998, 173-178). Cebrail, Azrail, Mikail ve İsrail büyük meleklerdir. Ayrıca insanların günah ve sevaplarını yazan "Kirâmen Kâtibin", ölümden sonra insanları sorgulayan "Münker Nekir", arşı taşıyan "Hamele-i Arş", Allah'a yakın olan "Mukarrebûn Melekleri" vardır (Kılavuz, 1998, 179-185).

Meleklerin mahiyeti ve görevleri konusundaki geniş mutabakatın yanında insanlarla melekler arasındaki üstünlük gibi konular tartışılmıştır. Ehl-i Sünnet'e göre insanlar meleklerden üstündür. Mutezile ise bu düşüncenin aksini iddia ederek meleklerin daha üstün olduğunu savunmuştur (Pezdevî, 2013, 311).

Ba's, bütün ehl-i kible mensupları tarafından kabul edilmektedir (Eş'arî, 2010, 123; Teftâzânî, 2017, 239; Pezdevî, 2013, 235; Sâbûnî, 2014, 177). Ahiretle ilgili diğer bir kavram "Mizan"dır. Ehl-i Sünnet'e göre mizan haklıdır. Mutezile bu düşünceye karşı çıkarak amellerin hareketlerden müteşekkil olduğunu, hareketlerin ise tartılamayacağını belirtmiştir (Teftâzânî, 2017, 241-245; Pezdevî, 2013, 240; Sâbûnî, 2014, 178). Ahiretle ilgili olan diğer bir kavram olan "Sırat" ise Ehl-i Sünnet'e göre cehennem üzerinde bulunduğu bir köprüdür ve yaratıkların üzerinden geçmesi mümkündür. Bunun yanında Mu'tezile ve Râfiziler sırat düşüncesini inkâr etmektedir (Eş'arî, 2010, 152; Teftâzânî, 2017, 241-245; Pezdevî, 2013, 241-242; Sâbûnî, 2014, 178). Ehl-i Sünnet'e göre melekler dünyada insanların iyilik ve kötülüklerini yazarlar ve bu yazılanlar kıyamet gününde okunarak bunların hesabı sorulacaktır. Dolayısıyla onlara göre "Hesap" haklıdır. Fakat Mu'tezile amellerin yazılmasını ve okunmasını kabul etmemektedir (Teftâzânî, 2017, 241-245; Pezdevî, 2013, 244; Sâbûnî, 2014, 177). Ahiret ile ilgili diğer bir kavram "Kevser Havzı"dır. Ehl-i Sünnet'e göre bu bir havuzdur ve Hz. Peygamber için vardır. Ancak bu havuzdan Allah'ın dilediği kişiler de içebilecektir. Mutezile bunun aksini savunarak kevser ve şefaatin olmadığını belirtmektedir. Ehl-i Sünnet "Şefaah" konusunu da bu konuyla ilişkilendirmek suretiyle şefaatin büyük günah işleyenler için hak olduğunu, peygamber ve âlimlerin şefaatte bulunabileceklerini kabul etmektedir. Büyük günahlar cehenneme girmeye sebeptir. Küçük günahlar ise affedilmiştir (Eş'arî, 2010, 105-106; Teftâzânî, 2017, 241-245; Pezdevî, 2013, 245-246). Ehl-i Sünnet'e göre kabir azabı ve sorgu haklıdır. Ahiretle ilgili diğer konularda olduğu gibi Mutezile bu görüşü de benimsememiştir (Eş'arî, 2010, 106; Teftâzânî, 2017, 235; Pezdevî, 2013, 247-248). Kadî Abdülcebbar, Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr etmediğini belirterek bu yakıştırmayı, ilk zamanlarda Mu'tezilî bir âlim iken daha sonraları bu ekolden ayrıлып Şîa'ya intisab eden İbnü'r-Râvendî'nin bir yakıştırması olduğunu belirtmektedir (Kâdî Abdülcebbar, 1992, 730). Ahirette Allah'ın görülüp görülemeyeceği meselesi de kelâm ekolleri arasında tartışmaya sebebiyet vermiştir. Mâtürîdî (Sâbûnî, 2014, 87) ve Eş'arî'ler'e (Eş'arî, 2010, 31; Teftâzânî, 2017, 197) göre rü'yetullah mümkünken Mutezile'ye göre insanların dünyada ve ahirette Allah'ı görmesi muhaldir (Kâdî Abdülcebbar, 2011, 59-63).

7. sınıfın inanç öğrenme alanında yedi kazanım bulunmaktadır. Bu kazanımlar şu şekilde ifade edilmiştir: "7.1.1. Varlıklar âlemini özelliklerine göre ayırt eder."; "7.1.2. Melekleri özellikleri ve görevlerine göre sınıflandırır."; "7.1.3. Dünya hayatı ile ahiret hayatı arasındaki ilişkiyi yorumlar."; "7.1.4. Ahiret hayatının aşamalarını açıklar."; "7.1.5. Allah'ın (c.c.) adil, merhametli ve affedici olması ile ahiret inancı arasında ilişki kurar."; "7.1.6. Hz. İsa'nın (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanıtır."; "7.1.7. Nâs suresini okur, anlamını söyler." (DKAB Dersi Öğretim Programı, 2018, 31).

Bu kazanımların altısı (1, 2, 3, 4, 5 ve 6. kazanımlar) bilişsel alanda yer almaktadır. 7. kazanım sürenin Arapça okunuşunun uygun bir şekilde yapılabilmesi ile anlamının hatırlanması farklı becerilerdir ve kazanımın binişik olduğu için hatalı yazıldığı söylenebilir.

Bilişsel alanda yer alan kazanımlardan 2. ve 4. kazanım hatırlama; 6. kazanım kavrama; 3. ve 5. kazanımlar analiz basamağındadır. 1. kazanım cümlesinin gramatik yapısı uygulama basamağına daha uygun görünmektedir çünkü "ayırt etmek" bir sınıflama yapma denemesi davranışını içermektedir. Bununla birlikte öğretim programındaki ek açıklamalar kazanımın kavrama basamağına olduğuna işaret etmektedir. İlgili ek açıklama şöyledir: "Öğrenci seviyesi göz önünde bulundurularak ayrıntıya girilmeden cinlerden de bahsedilir. Bu kapsamda; öğrencilerin sahip olduğu yanlış veya eksik dinî bilgi ve anlayışlar, dinî ilimlerin ortaya koyduğu veriler ışığında ele alınır." (DKAB Dersi Öğretim Programı, 2018, 31). 7. kazanım davranışsal alanın beceri haline getirme basamağındadır.

İçerikteki “Görülen ve Görülemeyen Varlıklar” konusu 1. kazanımla, “Melekler ve Özellikleri” konusu 2. kazanımla, “Dünya ve Ahiret Hayatı” 3. kazanımla, “Ahiret Hayatının Aşamaları” konusu 4. kazanımla, “Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. İsa (a.s.)” konusu 6. kazanımla, “Bir Sure Tanıyorum: Nâs Suresi ve Anlamı” konusu 7. kazanımla ilgilidir. “Allah’ın (c.c.) adil, merhametli ve affedici olması ile ahiret inancı arasında ilişki kurar.” şeklinde ifade edilen 5. kazanımla ilgili münhasır bir konu bulunmamaktadır.

DKAB ders kitabında meleklerle imanla ilgili dört büyük meleğin özellikleri belirtilmiş ancak ihtilaflı olan üstünlük meselesi tartışılmamıştır. Ahiret ahvali ile ilgili olarak ise bilindiği üzere Mu’tezile, Ehl-i Sünnet’in kabul ettiği Mizan (Teftâzânî, 2017, 241-245; Pezdevî, 2013, 240). Sırat (Eş’ârî, 2010, 152; Teftâzânî, 2017, 241-245; Sâbûnî, 2014, 178). Hesap, Kabir Azabı, Sorgu ve Şefaât gibi inanışların birçoğunu bazılarını ise farklı şekillerde yorumlamıştır (Teftâzânî, 2017, 235; Pezdevî, 2013, 247-248). Ders kitabında ise yine Ehl-i Sünnet ağırlıklı bir anlayış söz konusudur.

İçerik, görülen ve görünmeyen varlıklar sınıflandırmasıyla başlamakta, melekler ve özelliklerinin açıklanmasıyla devam etmekte, ölüm, kıyamet ve yeniden diriliş-ahiret hayatıyla ilgili diğer kavram ve ilkelerin açıklanmasıyla büyük ölçüde tamamlanmaktadır. Anahtar kelimeler “Âlemlerin rabbi, melek, cin şeytan, Hz. Âdem, kıyamet, isyan etmek, dilemek, sihir, büyü, falcılık, batıl inanç” kavramlarından oluşmaktadır. 7. Sınıf öğrencileri bilişsel açıdan soyut işlemler döneminde ve gelişim dönemi açısından kimlik oluşturmaya karşı rol karmaşası dönemindedir. Bu dönemde öğrenen, dünyada bulunan bir varlık olarak kim olduğunu belirleme ve geleceği hakkında kararlar verme aşamasındadır (Demir, 2020, 188). Alanyazında bu dönemdeki din eğitiminin bağımsızlık duygusunun desteklemesi, özdeşim kuracağı modellere yer vermesi önerilmektedir (Gündüz, 2013, 79 vd). Aynı zamanda bu dönemde öğrenenlerin çeşitli kararsızlıkları yaşadıklarına dikkat çekilmektedir (Gündüz, 2013, 83). Meleklerin varlığının bireysel yaşam için anlamıyla yakınların ve kişinin kendi yaşamının sona ermesiyle ilgili kavrayışı, kimlik gelişiminde oldukça önemlidir. İçerikteyse, “şüphe ve tereddüt etmeksizin” ahiret hayatına inanmanın önemine vurgu yapılmaktadır (Macit, 2019, 16). Gelişim özellikleri itibarıyla şüphe eden bir özne için şüphenin, zan ve bilgi kavramlarının daha belirlik ve üst düzey bilişsel ve duyuşsal becerileri destekleyecek şekilde açıklanması öğretim programının amacına ulaşabilmesi açısından önemlidir. İlerleyen sayfalarda dünya hayatının sorumluluğuyla ahiret hayatı arasında yeterince açık olmayan bağ kurulmaktadır. Ahiret hayatıyla konuların açıklanmasında sorumluluktan daha çok Allah’ın mutlak güç sahibi olması arasında ilişki kurulmaktadır (Macit, 2019, 20). Yine sapmaya sadece cennetle ceheennem anlamını daha aşikâr kılmak üzere değinilmektedir. Ayrıca ayet mealleriyle gelişim özellikleri ve dil açılarından sorunlar bulunmaktadır.

4.4. Kader İnancı

Allah’ın ilim irade ve kudret sıfatları ile bağlantılı olarak ele alınan önemli konulardan biri kader konusudur. Bu sıfatlar Allah’ın yaratıcılığı, yöneticiliği, âlem hakkındaki bilgisi ve dilemesine ilişkin özellikleriyle ilgilidir. Diğer bir ifadeyle, Allah’ın bu sıfatlarıyla âleme sürekli bir müdahalesi söz konusudur (Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi, 2009, 129-130). Bilindiği gibi deistik düşünce sistemi Allah’ın bu sıfatlarını kabul etmemektedir. Onlar bu yolla nübüvvet ve vahyi yok saymaktadır (İpek, 2020, 104-122). Konuyla ilgili kelâm ekollerinin görüşlerine gelince, Cebriyye’ye göre insan rüzgâr önünde savrulan bir yaprak gibidir. Dolayısıyla insan zorunluluğa tâbidir ve Allah, herkese önceden bir senaryo hazırlamıştır, insanlar da bunu icra etmektedir. Onlara göre fiili Allah diler, Allah yaratır (Kılavuz, 1998, 100-105; Topaloğlu, 2010, 267-271). Ayrıca Mu’tezile ve Kaderiyye ekolleri tenzihçi bir tavır takınarak insan fiillerinde, insan iradesine büyük önem atfetmiştir. Onlara göre insanların işlediği kötü fiillerin müsebbibi Allah olamaz. Dolayısıyla fiilleri kul ister ve kul yaratır (Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi, 2009, 131; Topaloğlu, 2010, 267-271). Ehl-i Sünnet ise başından beri iki ihtimal arasında üçüncü bir yoldan giderek iradeyi ikiye ayırmıştır: Külli irade ve cüz-i irade. Külli irade Allah’ın iradesi olup sonsuzdur. Cüz-i irade insan iradesi olup sınırlıdır. Onlara göre fiili kul ister, Allah yaratır (Kılavuz, 1998, 100-105; Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi, 2009, 131; Topaloğlu, 2010, 267-271).

8. sınıf öğrenme alanında altı kazanım bulunmaktadır. Bu kazanımlar şöyle yazılmıştır: “8.1.1. Kader ve kaza inancını ayet ve hadislerle açıklar.”; “8.1.2. İnsanın ilmi, iradesi, sorumluluğu ile kader arasında ilişki kurar.”; “8.1.3. Kaza ve kader ile ilgili kavramları analiz eder.”; “8.1.4. Toplumda kader ve kaza ile ilgili yaygın olan yanlış anlayışları sorgular.”; “8.1.5. Hz. Musa’nın (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanıtır.”; “8.1.6. Ayet el-Kürsi’yi okur, anlamını söyler” (DKAB Dersi Öğretim Programı, 2018, 36).

6. kazanım dışındaki bütün kazanımlar bilişsel alanda yer almaktadır. 6. kazanım âyetlerin Arapça okunuşunun uygun bir şekilde yapılabilmesi ile anlamının hatırlanması farklı becerilerdir ve kazanımın binişik olduğu için hatalı yazıldığı söylenebilir. 5. kazanım hatırlama; 1. kazanım kavrama; 2, 3 ve 4. kazanımlar analiz basamağında yer almaktadır.

İçeriği oluşturan “Kader ve Kaza İnancı” konusu 1. kazanımla, “İnsan İradesi ve Kader” 2. kazanımla, “Kaderle İlgili Kavramlar” beş alt başlığıyla birlikte 3. ve 4. kazanımla, “Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Musa (a.s.)” 5. kazanımla, “Bir Ayet Tanıyorum: Ayet el-Kürsi ve Anlamı” 6. kazanımla ilgilidir.

Kelâm’da kader-kaza konusuna ilişkin en temel tartışma, insanın kendi fiillerinin faili olup olmadığı tartışmasıdır. Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet bu konuda ifrat ve tefrite kaçan Cebriyye ve Mu’tezile anlayışlarını eleştirerek meseleyi kesb teorisi ve külli-cüzi irade bağlamında açıklamıştır. Ders kitabında ise yine Ehl-i Sünnet odaklı bir anlayış göze çarpmaktadır.

Bütün kazanımlar göz önünde bulundurulduğunda inanç öğrenme alanında toplamda 28 kazanım bulunmaktadır. Bu kazanımların %75'i (21 kazanım) bilişsel alanda, %11'i duyuşsal alanda, %14'ü davranışsal alanda yer almaktadır. Bilişsel alanda yer alan kazanımların 8'i hatırlama, 6'sı kavrama, 2'si uygulama ve 5'i analiz basamağındadır. Sentez ve değerlendirme basamağında kazanım bulunmamaktadır. Duyuşsal alan kazanımlarının hepsi, alma; davranışsal alanda yer alan 4 kazanımın tamamı beceri haline getirme basamağındadır. Eğer ilgili ayet, sûre ve duaların tecvit kurallarına göre ezberden okunması amaçlanmamışsa bu kazanımların hatırlama basamağında kabul edilmesi gerekir. Bu sonuçlar, Ayas'ın kader-kaza kavramlarının sınırlılığında gerçekleştirilen sonuçlarla paralellik arz etmektedir (Ayas, 2020, 377). Benzer şekilde 2010 öğretim programı sınırlılığında Bulut vd tarafından gerçekleştirilen çalışmada DKAB öğretmenlerinin inanç öğrenme alanı kazanımlarının edinilmesini "çok iyi" ve "iyi" olarak nitelendirmeleri, kazanımların düşük bilişsel beceri gerektirmesiyle uyumludur (Bulut vd., 2014, 235). Eğitimbilimsel açıdan bütün basamaklar önemlidir; fakat bütün kazanımların başlangıç seviyesinde olması hem içeriği tasarlanmasını hem öğretmenlerin yürütecekleri eğitim durumlarıyla ölçme değerlendirme durumlarını olumsuz etkileyecek hem de ulusal sınavlarla ders arasındaki eşgüdümü bozacaktır.

8. sınıf inanç öğrenme alanı, "Kader İnancı" ünitesinden oluşmaktadır. Keskiner'in ifade ettiği gibi içeriğin genel yapısını sunan kavram haritası, kaderle ilgili yanlış inanç ve kanaatlerin önüne geçmenin öncelik olarak belirlendiğini göstermektedir (Keskiner, 2018, 62). Ünitenin alt başlıkları doğrudan bu amaca yöneliktir: "Allah (C.C.) Her Şeyi Bir Ölçüye Göre Yaratmıştır"; "İnsan İradesi ve Kader"; "Kaderle İlgili Kavramlar"; "Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Musa"; "Bir Ayet Tanıyorum: Âyetü'l-Kürsî ve Anlamı" (Doğan, 2020, 6). Kader inancıyla ilgili bir öğrenme sürecinin özellikle kader öğretisiyle sorumluluk ve kötülük problemi bağlamında uygun bir açıklamayı sağlamak şeklinde bir zorluğun üstesinden gelmesi gerekmektedir. Çocukluk veya ergenlik dönemindeki gençler için kötülük problemi, kriz alanlarından birisidir (Dam, 2013, 41-42). Köylü'nün belirttiği gibi söz konusu dönemlerde şüphe doğal sayılabilecek bir durumdur (Köylü, 2004, 150) fakat kötülük probleminin şüphenin olumsuz gelişime yol açmaması için Allah'ın sıfatlarının evrenle ilişkisi üzerinde Kelam perspektifinde açıklama modelleri geliştirilmelidir.

Önceki öğrenme alanlarında insana aşkın gerçekliklerin çeşitli boyutları öğrenmenin konusuyken kader inancı, doğrudan insan hayatının dinamik yapısıyla ilgilidir. Gündelik yaşam, kaçınılmaz olarak hastalık, başarısızlık veya haksızlıkla karşılaşma gibi çeşitli kesintileri içermektedir. Bunlar, hem Allah'ın ilim ve kudreti hem Allah'la insan arasındaki en otantik ilişki olarak duanın değeri açısından anlam kayıplarına yol açmaktadır ki ders kitabında duanın gelecekteki etkisiyle kader arasında bağ kurulmamıştır.

İçeriğin kavram haritasına bakıldığında kaderin, ezel, ebed, her şeye gücü yetmek, irade, takdir, iman etmek, inanç esasları, tekvin kavramlarıyla ve Allah'ın sıfatları bağlamında bir açılmasına gidildiği görülmektedir (Doğan, 2020, 12). Daha sonra 5. Sınıf olduğu gibi, mükemmel bir varlık olarak Tanrı'nın yansıması olan evrenin özelliklerine dönülmektedir. "Plan, ölçü, denge, ahenk, yaratıcı, takdir etmek, mükemmellik, ibret, delil" buradaki taktiksel düzenin anahtar kavramlarıdır (Doğan, 2020, 13-15). Düzen fikrinin işlenmesinden sonra evrendeki düzenin tezâhürü olarak yasalar, fiziksel, biyolojik ve toplumsal yasalar alt başlıklarında açıklanmaktadır (Doğan, 2020, 16-18). Ders kitabına göre yasalar, mükemmel düzeni korumaktadır (Doğan, 2020, 17). Evrene dair mükemmellik nitelemesi, pek çok sapma tarzı arasından yegâne olasılığın Allah'ın ilmi ve kudretiyle gerçekleştiği çıkarımına ulaştırmaktadır. Bu yöndeki retorik, Allah'ın zâtı ve sıfatlarını soyutlamayı kolaylaştırmakla birlikte öğrenenler tarafından zaten fark edilmekte olan sapmaların anlamlandırılmasını zorlaştırmaktadır. Kaderin nasıl anlaşıldığıyla ilgili gerçekleştirilen çalışmada, kaderi ölçüden ziyade planlamak ve geleceği belirlemek olarak açıkladıkları belirlenmiş ama örnek vermeleri istendiğinde ders kitaplarında yer aldığı gibi fiziksel, biyolojik yasalara atıf yaptıkları görülmüştür (Ayas, 2020, 368,373). Üstelik mükemmellik kavramının bir süre sonra doğrudan Tanrı fikrinin sistem dışına çıkarılacak şekilde genelleşmesini önleyecek öğrenme ortamları düşünülmemiştir. Düzenin 'mükemmellik' kavramı yerine -özü itibarıyla sorunlu bir kavram olmakla birlikte pedagojik olması açısından- 'ortam'la açıklanması daha uygun görünmektedir. Ortam, çeşitli öğeler arasındaki sapmalar tarafından teyit edilen istikrara karşılık geldiği için evrendeki çeşitli değişimleri sisteme belirli ölçüde içkin kılacaktır. Böylece, en küçük bir değişikliğin gerçekliği bütünüyle dönüştürdüğü ve nihayetinde yok ettiği gibi bir sonuçtan kaçınılacaktır. Aksi yöndeki kavrayış, kader, değişim ve duayla emek ve değer arasındaki ilişkiyi belirsizleştirmektedir. Daha sonra Allah'ın Rahmân ve Rahîm isimleri basar, semi, ilim, kudret sıfatları açıklanmaktadır. Allah'ın her şeyi görmesi, işitmesi, bilmesi, her şeye gücü yetmesi, teolojik arka planla örtüşmektedir. Düzen ve aklın kullanımının sürekli birlikte zikredilmesi, hurafelerle mücadeleye katkı sunabilir. Bununla birlikte, aklın kullanımıyla ilgili bakış açısının geleneksel düşüncedeki akıl kavramını tam olarak yansıttığını söylemek zordur. Geleneksel düşüncede akıl, ahlaki bir içerikten hiçbir zaman ayrılmamıştır. Buna karşın ders kitabındaki akıl, şeylerin iç düzenini anlamaya odaklanmıştır ve bu, nesnel bir düzenin genel geçer oluşunu gündeme getirmektedir. Hastalık, fakirlik ve çeşitli anomalilerin mevcudiyeti, metinde göz ardı edilmektedir. Ders kitabındaki bir diğer eksiklik, Tanrı fikriyle buna uygun bir yaşantının bağının yeterince açık kurulmamış olmasıdır. Bu, aklın modern kavranışının, dersin mezheplerüstü özelliğiyle bunun politik anlamının, dersin benlik ve kişilik gelişimiyle ilişkisindeki müphemliğin bir sonucu olarak kabul edilebilir.

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde programın ikinci ögesi olan içeriği oluşturan DKAB ders kitapları, kazanımlarda olduğu gibi yüksek düşünme becerilerini yansıtmamaktadır. İçerik hazırlanırken dikkate alınan ilkeler, alan araştırmaları gibi veriler

paylaşmadığından kesin bir yorum yapmak zor olsa da içeriğin mevcut durumuyla kazanımları temsil ettiği söylenebilir. Ayrıca, özellikle somut işlemler dönemindeki öğrenciler için soyut konuların gelişim özelliklerine uygun olarak ifade edilmesi beklenmektedir. Özellikle 5. Sınıf DKAB ders kitabının bu konuda zor bir görevi bulunmaktadır. Kitap, Allah'ın varlığı ve sıfatları konusunu ele almaktadır. Bilindiği gibi İslam dini en soyut Tanrı tasavvuruna sahip dinlerden birisidir. Bu soyutluk, Allah'ın hiçbir şeye benzemezliğiyle güçlü bir şekilde pekiştirilmiştir. Öğrenenin gelişim basamaklarına uygun bir şekilde geliştirilebilmesi için Tanrı inancının açıklanmasına somut bir gerçeklik olarak evrenden başlanmıştır. İçerik belirgin bir strateji yerine çeşitli taktiksel düzenlerden oluşmaktadır. Önce “mükemmel bir düzene” sahip evren örnekler üzerinden açıklanmakta, sonra buradaki mükemmellik tasarımı, mükemmel bir varlık olarak Tanrı'nın bir tür sembolü olarak ifade edilmektedir. İçeriğin anahtar kavramları buna uygun bir şekilde düzenlenmiştir: “Kurulmuş saat, yaratılmak, yaratıcı, uyum, düzen, mükemmellik, ölçü, denge” öğreneni ilk olarak karşılayan kavramlardır (Erdoğan vd., 2020, 10 vd.). Mükemmelliğin matematiksel yorumuyla aklın doğası arasında doğal olarak bir uyumun olduğu kabulünden hareketle evrendeki uyumla ilgili kavrayışlar, üstün ve aşkın bir varlık tasarımının alt yapısını oluşturmaktadır.

Sonuç

Türkiye’de din pedagojisi özellikle 2000 sonrasında hızlı bir değişim geçirmektedir. Özellikle eğitim psikolojisine ve program geliştirme ilkelerine göre hazırlanan 2006 DKAB öğretim programı, denetlenebilir bir öğrenme ortamlarının tesisi için tarihi bir anı işaretlemektedir. 2018 yılında hazırlanan DKAB öğretim programı büyük ölçüde 2006 programının güncel halini temsil etmektedir.

DKAB öğretim programındaki inanç öğrenme alanı kazanımlarının neredeyse tamamı, bilişsel alanda yer almakta ve bilişsel, duyuşsal ve davranışsal alandaki kazanımlar ilk seviyelerde yer almaktadır. Kazanımların öğrenenlerin kimlik geliştirme ve aynı zamanda toplumsal hayatın yeniden üretilmesi süreçlerine daha üretken katılımının dersin planlanmasına dâhil edilmediğine işaret etmektedir. Bu sorunun üstesinden gelebilmek için belki de ilk yapılması gereken, teolojik arka plana geri dönmektir. Her ne kadar çalışmada, teolojik argümanların belirli bir bölümü dikkate alınmış olsa da Kelâmın ibadet, muamelat, ukubat ve ahlakla güçlü bir bağ kurduğu bilinen bir husustur. Fakat DKAB dersinin örgütlenmesinde, kazanımlardan başlayan bir tasarım tercih edilmektedir. Pedagoji için belirli ilkelerin dikkate alınması anlamlı olmakla birlikte kazanımlardaki bütünlük, teolojik bakış açısındaki bütünlükle mümkün olabilir. Bu bağlamda Din Eğitimiyle din bilimleri arasındaki ilişkinin zayıflığı dikkate değer bir eksikliklerdir. Ayrıca, kazanımların bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alanlar olmak üzere ayrıştırılmış olması, inanç öğrenme alanının diğer öğrenme alanlarıyla ilişki kurma kapasitesini ve hayatın bütünlüklü idrakini zorlaştırmaktadır. Bu tür sınıflandırmaların en önemli işlevi, ölçülebilir davranışları belirlemektir ve bunların din pedagojisi için taşıdığı değer yadsınmaz. Yine de böyle bir sınıflandırmanın benimsenmesine devam edilecekse bile bunların benlik ve kişilik gelişimiyle bütünleştirilmesinin yolları aranabilir.

Dersin teolojik kaynağı olan Kelâm metinlerinde zâtî yani adeta bir kişilik olarak ifade edilebilecek şekilde, irade eden ve bu iradesiyle tarihe, toplumların ve insanların hayatlarını etkileyen bir ulûhiyet anlayışı bulunmaktadır. DKAB dersi Kelâm metinleriyle uyumlu bir şekilde zâtî ulûhiyet anlayışını içermektedir. Hatta söz konusu kitaplarda tarif edilen Tanrı'nın birtakım selbî ve subûti niteliklere sahip olduğu ve âleme müdahil olduğu belirtilmektedir. Öte yandan teknik olarak ele alınmasa da yer yer fiilî sıfatların ele alındığı görülmektedir. Fakat özellikle evrenle ilgili açıklamalar, bu ulûhiyet anlayışıyla uyumsuzluk içermektedir. Ders kitapları, evrendeki nedensellik anlayışını ‘düzen’ kavramı üzerinden işlerken Allah'ın evrene etkisini salt yasalarla belirlemektedir. Bunun tek istisnası mucizeler gibi görünmektedir. Bu durumda mucize, Sünnetullahın kapsayacağı şekilde değil nedenselliğin mesnetsiz iptali gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Buna karşın teolojik argümanlarda mucize nübüvvetin en güçlü delili olarak ileri sürülmektedir. Evrenin rasyonel düzeninde Tanrı'yı aramakla peygamberliğin mucizeyle onaylanması çelişik bakış açılarıdır. Mucize, Allah'ın evrene müdahalesinin en yoğun göstergelerinden biri olduğu için buradaki anlamsızlık, özellikle dua veya zorluk anlarında Allah'a sığınma gibi Allah-insan ilişkisinin zayıflamasına yol açabilir ki deistik eğilimler bu tür tehditlerin en başında gelmektedir.

Temel inanç esasları noktasında İslâm mezhepleri arasında ciddi bir ihtilaf bulunmamakla birlikte ayrıntıda birtakım farklılıklar söz konusudur. Allah'ın varlığı konusunda mezhepler ittifak halindeyken, O'nun sıfatları noktasında, sıfatların zâtın aynı olup olmadığı, tekvin sıfatının subûti mi yoksa fiilî mi olduğu, Allah'ın görülüp görülemeyeceği konularında görüş farklılığı söz konusudur. Öte yandan insan fiilleri, irade ve kader konularında tam bir mutabakat söz konusu değildir. Nübüvvet meselesi ile ilgili olarak resul-nebi ayrımı, peygamberlerin ismeti, nübüvvetin kesbi mi yoksa vehbî mi olduğu, mucizenin şartları, mucizenin nâkzu'l-âde mi yoksa sünnetullah mı olduğu, peygamber göndermenin Allah'a vücûbiyeti gibi konularda bilhassa Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında ihtilafın olduğu açıktır. Kutsal kitaplar ve melek inancı ise çoğunlukla nübüvvetle paralel bir yol izlenerek ele alınmıştır. Ahirete imanla ilgili konularda da yine Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilen şefaet, mizan vb. kabullerin Mu'tezile tarafından kabul edilmediği veya farklı şekilde anlaşıldığı görülmektedir. DKAB ders kitaplarında ise bu gibi tartışmalar neredeyse hiç girilmemiş, mezheplerüstü bir anlayışın benimsenmesinin yanı sıra Mâtürîdî ağırlıklı bir tutumun sergilendiği söylenebilir.

İncelenen ders kitaplarında göz çarpan diğer sorun, inanç öğretiminin toplumsallıkla sistematik bir ilişkisinin kurulmamış olmasıdır. DKAB derslerinde dinin bireysel bir sorunsal olduğu eğilimi bulunmaktadır. “İnananlar” gibi, toplumsallık ima eden ifadeler bile tek tek insanlar aşkın bir gerçeklik tarzını değil tek tek inşalardan müteşekkil bir grubu akla getirmektedir. Hâlbuki din, hem geçmişe doğru hem de şimdiki zaman içerisinde inananları bir bütün, adeta tek bir kişi olarak tasavvur etmektedir. DKAB derslerindeki bu yöndeki eksiklik, kimlik gelişiminde din eğitimin rollerini kısıtladığı gibi bireysel kavrayışların genel düzeninin izin verebileceği sınırların aşılacak şekilde çoğalmasına sebep olabilir. Kuramsal düşünme becerilerinin yeterli düzeyde olmadığı ergenlik dönemi insanların deistik eğilimleri, dinin bireysel anlaşılmasındaki zikredilen derecesiyle ilgisinin olduğu varsayılabilir.

Diğer taraftan, inanç öğrenme alanı öğretim programının büyük ölçüde mezheplerüstü özelliğiyle uyuştugu görülmektedir. Şüphesiz mezheplerüstülük ilk olarak farklı görüşlerin varlığı durumunda, bu farklılıkların dikkate alınmadan, üst yapı üzerinden bakış açısı geliştirmektedir. Bununla birlikte mezheplerüstü bir yaklaşım için temel teolojik argümanlar aynı veya benzer şekilde geliştirilmelidir. Aksi takdirde farklılıkların görece dışarıda bırakılabileceği bir düzlem tesis edilemez. Teolojik arka plandaki bu durum, DKAB dersinin inananlar ölçeğinde, herhangi bir ayrımcılık içermediği anlamına gelmektedir.

YAZAR KATKI ORANI BEYANI/ AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%55	%45
Veri Toplanması:	Data Collection	%55	%45
Veri Analizi	Data Analysis	%55	%45
Makalenin Yazımı	Writingup	%60	%40
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%60	%40

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur/The signed original copy of the document is available in the journal process files archive.

Kaynakça

- Akpınar, Burhan. *Eğitim Programları ve Öğretim*. Ankara: Data Yayınları, 2011.
- Anderson, Lorin W. - Krathwohl, David R. A *Taxonomy for Learning Teaching and Assessing: a Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives*. New York: Longman, 2001.
- Arı, Asım. "Bilişsel Alan Sınıflamasında Yenilenmiş Bloom, SOLO, Fink, Dettmer Taksonomileri ve Uluslararası Alanda Tanınma Durumları". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2013), 259-290.
- Arslan, Hulusi. *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Atalay, Talip. *İlköğretim ve Liselerde Dindarlık*. İstanbul: DEM Yayınları, 2005.
- Atılğan, Hakan vd. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2007.
- Ayas, Mehmet. "'Kader-Kaza' Kavramının Öğretimi ve Kavram Yanılgıları Üzerine Bir İnceleme". *Turkish Academic Research Review* 5/3 (2020), 359-378.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matba'atü'd-Devle, 1. Basım, 1968.
- Baktır, Mehmet. "Câhız'ın Nübüvvet Anlayışı" 10/2 (ts.).
- Barlak, Muzaffer. *Bir Kelam Problemi olarak Nübüvvet (Bâkillânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği)*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. *İslâm'da İnanç Esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 7. Basım, 2009.
- Bilen, Mürüvvet. *Plandan Uygulamaya Öğretim*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2002.
- Bloom, Benjamin S. vd. *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals: Handbook I Cognitive Domain*. Michigan: Longmans, 1956.
- Bulut, İsmail vd. "Öğretmenlere Göre İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programında Yer Alan İnanç Öğrenme Alanı Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 221-238.
- Bulut, Nurgül. *Allah İnanıcı-Ahlak İlişkisi: Din Eğitimi Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2020.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *er-Resâil (Hüccetü'n-nübüvve)*. Mektebetü Lisânü'l-Arab, ts.
- Câsim ve Esved, Muhammed Safa ve Nihad Hammâd. "Mevkivi'l-Mu'tezile mine'n-nübüvve". *Mecelletü't-Terâsi'l-İlmiyyi'l-Arabî* 4 (2015), 241-266.
- Dam, Hasan. "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2013.
- Demir, İlkay. "Benlik, Kimlik, Kişilik". *Gelişim Psikolojisi*. ed. Hatice Ergin - S. Armağan Köseoğlu. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2020.
- Demirel, Özcan. *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010.
- Doğan, Recai. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 8. Ankara: Gezege Yayınları, 2020.
- Eagleton, Terry. *Hayatın Anlamı*. çev. Kutlu Tunca. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Ebû Nasr Muhammed Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Erdem, Eda - Demirel, Özcan. "Program Geliştirmede Yapılandırıcılık Yaklaşımı". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23 (2002), 81-87.
- Erden, Münire. *Eğitimde Program Değerlendirme*. Ankara: Anı Yayıncılık, 1998.
- Erdoğan, İsmail vd. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 5. Ankara: lisans Yayınları, 2020.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne ve usûlü Ehli's-Sünnet*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Ev, Hait. "Yapılandırıcılık: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İçin Tehdit Mi Yoksa Fırsat Mı?" *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*. ed. Recep Kaymakcan vd. İstanbul: DEM Yayınları, 2011.
- Fer, Seval. *Öğretim Tasarımı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2009.
- Gündüz, Turgay. "Gençlik Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2013.
- Hökelekli, Hayati. "Gençlik ve Din". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Mücerradü makâlât*. Kahire: Mektebetü Sekâfetü'd-Diniyye, 2005.
- İpek, Mikail. *Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, 2020.
- İsfahânî, Râğîb. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, ty.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd-i ve'l-adl*. Kahire, ts.
- Kâdî Abdülcebbar. *Mu'tezile'de Din Usûlü (el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn)*. çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1992.

- Kaya, Zeynep. *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2015.
- Kesici, Ahmet. "Eğitimde Postmodern Durum: Yapılandırmacılık". *İnsan ve İnsan* 6/20 (2019), 219-238.
- Keskiner, Emine. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarındaki Kader Öğretisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2018), 50-65.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 4. Basım, 1998.
- Koç, Bozkurt. "Çocuklarda Cennet ve Cehennem Tasavvuru (İlköğretim Okulu Öğrencileri Örneklemi)". *EKEV Akademi Dergisi* 39 (2009), 155-178.
- Koç, Mustafa. "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 373-397.
- Köylü, Mustafa. "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/11 (2004), 137-154.
- Kula, Naci. "Gençlik Döneminde Kimlik ve Din (Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma)". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.
- Lefebvre, Henri. *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Macit, Sadullah. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 7*. İstanbul: FOM Yayıncılık, 2019.
- Macit, Yılmaz. "İnanç Öğrenme Alanları Açısından Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının İncelenmesi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/3 (2014), 117-134.
- Marzano, Robert J. - Kendall, John S. *The New Taxonomy of Educational Objectives*. California: Corwin Press, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Bahrü'l-keîâm*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsîratü'l-edillef fi usûli-dîn*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tevhidin Esasları*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- Okumuşlar, Muhiddin. "Yapılandırmacı Yaklaşım Göre Din Öğretiminin İmkân ve Sınırları". *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*. ed. Recep Kaymakcan vd. İstanbul: DEM Yayınları, 2011.
- Osmanoğlu, Cemil. "Din Eğitiminin Gelişimsel Temeli Olarak İnanç". *Bilimname* 27/2 (2014), 177-206.
- Öcal, Mustafa. "Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma". *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 59-80.
- Özdemir, Safiye. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 6*. Ankara: Dörtel Yayıncılık, 2019.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Usûlü'd-dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn (Mâtürîdiyye Akâidi)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 10. Basım, 2014.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makasid*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Tekin, Mustafa. *Hikmet Sosyolojisi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- Tomlinson, John. *Küreselleşme ve Kültür*. çev. Arzu Eker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi*. İstanbul: Damla Yayınları, 2010.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Tosun, Cemal. "Dua Öğretimi". *Dini Araştırmalar* 2/6 (2000), 1-22.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Usûl-i Selâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 42/12. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Yıldız, Murat. *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Hasan - Sünbül, Ali Murat. *Eğitimde Planlama ve Değerlendirme*. Konya: Mikro Yayıncılık, 2000.
- Yürük, Tuğrul. "İlk ve Ortaöğretimde Din Öğretimi: Din Dersleri". *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl*. ed. Murat Sülün. İstanbul: TYEKBY, 1. Basım, 2018.
- Zengin, Mahmut. "Yapılandırmacı Öğrenme Yaklaşımına Göre Din Eğitiminin İmkânına Dair Bir Değerlendirme". *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*. ed. Mahmut Zengin vd. İstanbul: DEM Yayınları, 2011.
- "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)". T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.

Din-Bilim İlişkisi Tutum Ölçeği

Religion-Science Relationship Attitude Scale

Ahmet Çakmak

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Atatürk University, Faculty of Theology Department of Religious Education
Erzurum, Türkiye
ahmetcakmak@atauni.edu.tr orcid.org/ 0000-0002-4351-156X

Fikrullah Çakmak

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı
Assistant Professor, Atatürk University, Faculty of Theology Department of Kalām
Erzurum, Türkiye
fikrullahcakmak@atauni.edu.tr@atauni.edu.tr orcid.org/ 0000-0002-4559-7117

Hüsnü Aydeniz

Doç. Dr, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk İslam Düşünce Tarihi Anabilim Dalı
Associated Professor, Atatürk University, Faculty of Letters Department of History of Turkish-Islamic Thought
Erzurum, Türkiye
husnuaydeniz@atauni.edu.tr orcid.org/ 0000-0003-0677-3832

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 23 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 09 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 955-970

Cite as/Atıf: Çakmak, Ahmet- Çakmak, Fikrullah- Aydeniz, Hüsnü. "Din-Bilim İlişkisi Tutum Ölçeği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 955-970. <https://doi.org/10.18505/cuid.1078101>

Çakmak, Ahmet- Çakmak, Fikrullah- Aydeniz, Hüsnü. "Religion-Science Relationship Attitude Scale". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (Aralık 2022), 955-970. <https://doi.org/10.18505/cuid.1078101>

*. Araştırma için Atatürk Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurul Başkanlığının 14 Şubat 2022 tarihli 41 sayılı kararı ile etik onayı alınmıştır./Ethical approval was obtained for the study with the decision of Atatürk University Social and Human Sciences Ethics Committee on 14 February 2022 with the number 41.

*. Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir./The authors have no conflict of interest to declare.

*. Bu makale Atatürk Üniversitesi tarafından desteklenen SBA-2021-9772 proje no'lu bilimsel araştırma projesi çerçevesinde hazırlanmıştır/This article was supported by Atatürk University with the project number SBA-2021-9772.

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software./Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ahmet Çakmak, Fikrullah Çakmak, Hüsnü Aydeniz).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Religion-Science Relationship Attitude Scale

Abstract: The purpose of this study is to develop a religion-science relationship attitude scale prepared to determine the approaches of the students studying at the faculties of theology/Islamic sciences towards the religion-science relationship. The relationship between religion and science constitutes one of the most important intersection points of religion, science and philosophy. In the modern period, the debates on the questioning of this relationship have reached quite advanced dimensions with the influence of different elements. In recent years, one of the environments in which this situation has intensified in our country is theology/Islamic sciences faculties. Especially for the students of these faculties, it is important to deal with the issue from different dimensions. However, the studies are mainly carried out in the theoretical dimension and it can be said that the quantitative dimensions are inadequate. In this respect, the article is the first example in the field. Ian G. Barbour's quartet typology, which is one of the most comprehensive studies on the religion-science relationship was used as a basis in the formation of the scale questions. Especially conflict, separation and reconciliation approaches in this typology have been decisive. Three different study groups were formed and a total of 594 students studying at Atatürk University Faculty of Theology were studied. In the development of the scale, exploratory sequential pattern model from mixed method research was used and there are four steps. In the first step, the items were written by the researchers and corrections were made by taking the opinions of the field experts. In the second step, an application was made for item analysis; in the third step, an application was made for exploratory factor analysis (EFA), and in the fourth and final step, confirmatory factor analysis (CFA) was performed. According to the findings obtained from the study, a scale consisting of two sub-dimensions called conflict/separation and dialogue/consensus was developed. The reliability of the scale was analyzed with the internal consistency (cronbach alpha) method, and the cronbach alpha values for each sub-dimension were calculated as .90 for the conflict sub-dimension and .77 for the dialogue consensus sub-dimension. These results indicate that each sub-dimension of the scale is reliable.

Keywords: Religious Education, Philosophy of Religion, Kalām, Religion-Science Relationship, Scale Development

Din-Bilim İlişkisi Tutum Ölçeği

Öz: Çalışmanın amacı, İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin din-bilim ilişkisine yönelik yaklaşımlarının belirlenmesi için hazırlanan bir din-bilim ilişkisi tutum ölçeği geliştirmektir. Din-bilim ilişkisi din, bilim ve felsefesinin en önemli kesişim noktalarından birini oluşturmaktadır. Modern dönemde bu ilişkinin sorgulanmasına dair tartışmalar farklı unsurların etkisiyle oldukça ileri boyutlara ulaşmıştır. Son yıllarda ülkemizde bu durumun yoğunlaştığı çevrelerden biri de İlahiyat/İslami ilimler fakülteleridir. Özellikle Bu fakültelerin öğrencileri açısından meselenin farklı boyutlarıyla ele alınması önem arz etmektedir. Ancak çalışmalar ağırlıklı olarak teorik boyutta yürütülmekte olup, nicel boyutların eksik kaldığı söylenebilir. Bu açıdan makale alanda yapılan ilk örnek konumundadır. Ölçek sorularının oluşturulmasında, din-bilim ilişkisine yönelik ortaya konan en kapsamlı çalışmalardan biri olan Ian G. Barbour'un dörtlü tipolojisi esas alınmıştır. Özellikle bu tipolojideki çatışma, ayrışma ve uzlaşma yaklaşımları belirleyici olmuştur. Üç farklı çalışma grubu oluşturulmuş ve Atatürk Üniversitesi İlahiyat fakültesinde öğrenim görmekte olan toplam 594 öğrenci ile çalışılmıştır. Ölçeğin geliştirilmesinde karma yöntem araştırmalarından keşfedici sıralı desen kullanılmış olup, dört adım bulunmaktadır. İlk adımda araştırmacılar tarafından maddeler yazılmış ve alan uzmanlarının görüşleri alınarak düzeltmeler yapılmıştır. İkinci adımda madde analizi için uygulama yapılmış, üçüncü adımda açılımlı faktör analizi (AFA) için uygulama yapılmış, dördüncü ve son adımda doğrulayıcı faktör analizi (DFA) yapılmıştır. Çalışmadan elde edilen bulgulara göre ölçeğin çatışma/ayrışma ve uzlaşma diye isimlendirilen iki alt boyuttan oluşan bir ölçek geliştirilmiştir. Ölçeğinin güvenilirliği iç tutarlılık (cronbach alpha) yöntemi ile analiz edilmiş ve her bir alt boyutu için cronbach alpha değerleri çatışma alt boyutu için .90, uzlaşma alt boyutu için de .77 olarak hesaplanmıştır. Bu sonuçlar ölçeğin her bir alt boyutunun güvenilir olduğuna işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Felsefesi, Kelam, Din-Bilim ilişkisi, Ölçek Geliştirme

Giriş

İnsanın sahip olduğu nitelikler, onun son derece karmaşık bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu karmaşık yapıya yönelik farklı yaklaşımlar dikkate alındığında, insanın “bilen, yapıp-eden, tavır takınan, değerleri duyan, özgür, tarihsel, ideleştiren, eğiten ve eğitilebilen, devlet kuran, inanan, sanatsal ve dile dayalı ürünler geliştiren ve nihayetinde biyo-psişik bir varlık”¹ olduğu söylenebilir. İster dinlerin ifade ettiği gibi tarihin belirli bir döneminde yeryüzüne gönderilmiş, ister bazı teorilerin iddia ettiği gibi evrimsel bir sürecin sonucunda bulunmuş olduğu noktaya ulaşmış bir varlık olarak tasavvur edilsin, onun dünyada elde ettiği konum kendisini diğer varlıklardan ciddi bir şekilde farklı kılmaktadır. Bu farklılık, pek çok düşünür tarafından benimsenmiş olan varlık

¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015), 95 vd.

hiyerarşisinde ona özel bir konum kazandırmıştır. Hiyerarşide kazandığı üstünlük, farklı alanlarda ortaya koyduğu derinlikli üretim ve analiz yeteneğine dayanmaktadır. Bu yetenek hem inanç alanında hem de teknik alanda önemli başarılarla imza atmasını sağlamıştır. Sosyoloji tarafından sosyal kurumlar olarak nitelendirilen din ve bilim de bu alanların önde gelenlerindedir. Her ne kadar bilimsel alandaki üretimde ortaya koyduğu başarıların ve etkinliklerin insana mal edilmesi daha çok kabul görse de dinlerin gelişen ve dönüşen yapıları dikkate alındığında insanın buradaki etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Bu anlamda araştırmacıların din ve dinî olan ayrımını dikkate almakta yarar bulunmaktadır.²

İnsan hayatının yönlendirilmesinde etkili olan sosyal kurumlar ekseninde belirlenen ilkelerin, daha sağlıklı bir hayatın sürdürülmesi adına birbiriyle uyumlu olmaları arzu edilir. Nitekim aile ile eğitimin, hukuk ise siyasetin yahut başka herhangi kurumun ahengi, her toplumun en temel hedefleri arasında yer alır. Ancak, tarih her zaman ahengin gerçekleştiği bir alan olarak görülmez. Hatta tarihsel olgu ve olayları değerlendiren kimi düşünürlerin uyumdan ziyade çatışmayı temele yerleştiren bir diyalektiği benimsedikleri bilinmektedir.³ Çatışmacı tarih tezleri bütün yönleriyle benimsenmese bile, onların iddialarının bir kısmına katılmamak mümkün görünmemektedir.

Üzerinde beşerî etkinliğin az veya çok söz konusu olduğu din ve bilim kurumlarının insanlık tarihi kadar eski olduğu ifade edilebilir. Tarihsel süreçte, uzunca bir dönem bu iki yapı arasında çok ciddi bir çatışmanın olmadığı, var olan çatışmaların ise sınırlı düzeyde kaldıkları söylenebilir. Bunun farklı nedenleri olmakla birlikte, üç temel husus ön plana çıkar: Birincisi, belirli bir döneme kadar dinî ve bilimsel faaliyetlerin genellikle aynı çatı altında yürütülüyor olmasıdır. Bu durum özellikle sınıfsal bir çatışmanın olmaması sonucunu doğurmuş, birbiriyle çatışan veriler ortaya çıktığında ise ya bilimsel veri kısmen baskılanmış yahut hermenötik, te'vil vb. yöntemlerin kullanılması yoluyla bir dereceye kadar birliktelik sağlanmıştır. İkincisi, bilimsel verilerin uzunca bir süre dinler tarafından dile getirilen iddiaları sıkıntıya sokacak düzeye ulaşamamış olmasıdır. Üçüncüsü ise kesin bilimsel verilerin karşısında duracak kadar sistematik olamamış bazı primitif dinî yapıların bilime boyun eğmesidir.

1. Kuramsal Çerçeve

Tarihî görünümünü kısaca belirtmeye çalıştığımız din-bilim ilişkisinin farklı tarzlarda gerçekleştiği aşikârdır. Bilim tarihçileri ve bilim felsefecilerinin birbiriyle benzer olmayan değerlendirmeler yaptıkları söylenebilir. Bu değerlendirmeler içinde en kapsamlı ve ilgiye mazhar olmuş yaklaşımlardan birinin Ian Graeme Barbour (öl. 2013) tarafından dile getirilen tipoloji olduğu görülmektedir. Konu hakkında yapılan bilimsel çalışmalarda Barbour'a yapılan atıflar bunun göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Barbour *Bilim ve Din: Çatışma, Ayrışma/Bağımsızlık, Uzlaşma*⁴ adlı eserinde din - bilim ilişkisinin çatışma, bağımsızlık, diyalog ve entegrasyon olmak üzere dört farklı şekilde gerçekleşebileceği değerlendirmesinde bulunur. Çatışma tezini savunanlar, din ile bilimin zorunlu olarak karşıt olduklarını ve bu durumun mütemadiyen böyle devam edeceğini iddia etmektedirler. Dinî verilerin literal olarak kabulünün elzem olduğu kanaatinde olan çevreler bilimin sağlıklı ve kesin bilgiler verdiğinin söylenemeyeceğini, bilimsel teorilerin birbirini nakzeden gelişmeler yaşadıklarını ve bilimdeki eleştirelilik ilkesinin de bu bağlamda önemli bir kanıt olarak görülebileceğini dile getirmektedirler. Bu tezin karşıt kutbunda yer alan bir başka grup ise ateist çevrelerdir. Bunlar da bilimin sürekli olarak yeninin peşinde koştuğunu, değişime adapte olmaya çalıştığını ve insani alandaki ilerlemenin bunun kanıtı olduğunu; buna mukabil dinin dogmatik, dolayısıyla statik bir yapıya sahip olduğunu ve bu durumun değişime ayak uydurmanın ötesinde, gelişmenin önünde bir bariyer haline gelmesine neden olacağını iddia ederler.⁵

Ayrışma/bağımsızlık yaklaşımını benimseyenler din ve bilimin hem ilgi alanları hem de metodolojileri itibarıyla birbirlerinden farklı olduklarını dile getirmektedirler. Bu farklılıklar her iki alanın insan hayatında farklı işlevlere sahip olmalarına

² Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre Din - Şeriat Ayrımının Felsefi Temelleri", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 138-140; Ramazan Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 52-53; Bazı alternatif değerlendirmeler için bk. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadioğlu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 21 vd.; Ejder Okumuş, "İslâm, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim", *Tevilat: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2020), 62 vd.

³ Arslan Topakkaya, "Tarihsel Materyalizm ve Diyalektik", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/27 (2009), 65 vd.

⁴ Ian G. Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma, Ayrışma, Uzlaşma*, çev. Nebi Mehdi, Mübariz Cemal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004); Barbour'un tipolojisi hakkındaki bazı değerlendirmeler için bk. Nebi Mehdi, "Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Ian G. Barbour'un Dörtlü Tipolojisi" 23 (2002), 61 vd.; Stefano Bigliardi, "Barbour'un Sınıflandırması ve İslam ve Bilim Hakkındaki Çağdaş Tartışma", çev. Hüsnü Aydeniz, Fatih Topaloğlu, *Din Bilim Okumaları* (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 204-210.

⁵ Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma, Ayrışma, Uzlaşma*, 31; Bk. Cüneyt Coşkun, "Din-Bilim İlişkisi ve Çatışmanın Araçsallığı", *Bilimname* 2019/37 (2019), 1058 vd.; Hasan Özalp, "Din-Bilim Çatışması Üzerine: Kopernik Merkezli Bir Okuma", *Bilimname* 2017/33 (2017), 68 vd.

zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla bunlar karşı karşıya getirilemeyecek, birbirleriyle diyalog kurmaları yahut entegre olmaları beklenemeyecek alanlardır. Bu değerlendirme doğal olarak din ve bilimin otonom alanlar olarak değerlendirilmeleri sonucunu doğurmaktadır. Bu ise kompartımanlaşma dediğimiz yapıyı doğuracaktır. Ayrışma tezini savunanlar düşüncelerini desteklemek amacıyla, yukarıda dile getirdiğimiz şekliyle, bilimin ve dinin temel niteliklerine vurgu yapmaktadırlar. Örneğin bilim, açıklayıcı olma özelliğinin bir paydaşı olan deney-gözlem metoduna yönelmek durumundadır. Din ise değerler üzerine odaklanan, evrene ilişkin derin anlamı sorgulayan ve buna ilişkin nihai anlamlandırmayı esas alan bir boyuta ve hedefe sahiptir. Bu düşünceyi benimseyenler arasında, mutlak otonomluk şeklinde gerçekleşecek olan bir ayırım yerine, din ve bilimin farklı kulvarlarda gitmek kaydıyla hayatın anlamlandırılmasına kendi perspektiflerinden katkı sunarak, zımni bir yardımlaşmayı gerçekleştirebileceğini düşünenler de bulunmaktadır. İster katı ister esnek otonomluk savunulsun, her iki durumda da din ve bilim alanında faaliyet yürütenlerin kendi yetki alanlarını aşmamaları gerekir. Yani, dinî alanda faaliyet yürütenler bilimsel bir iddiada bulduklarında yahut bilim insanları kendi düşüncelerini bir ideoloji veya felsefeye büründürüp tecrübe alanının ötesine geçtiklerinde, çatışma durumu ortaya çıkacaktır.⁶

Din-bilim ilişkisi konusunda diyalog tezini benimseyenler, her iki alanın farklılıklarının bilincinde olmakla birlikte bu iki alanın yöntemlerinin karşılaştırılmasını öne çıkarmaktadırlar. Barbour'un ifadeleriyle

“Tüm bu yazarlar (diyalog fikrini benimseyenler) bilimle dinin yöntemlerinde farklılık olduğunu kabul etmektedirler. Bilim, yukarıda söylenen anlamlarda açık bir biçimde dinden daha nesnelidir. Dinin ortaya koyduğu veri türleri bilimdekilerden tamamen farklıdır ve dini inançları test etme imkânı çok daha sınırlıdır. Din daha çok entelektüel bir sistemdir; çünkü amacı şahsi dönüşüm ve bir yaşam tarzıdır. Fakat tüm bu yazarlar, aynı zamanda iki alan arasında, tutarlılık ve tecrübeye uygunluk kriterinin kullanımı dâhil önemli paralelliklerin bulunduğu konusunda ısrar etmektedirler. Onlara göre, teoloji daha çok kökleri bilimde bulunanlar dâhil yeni kavrayışlara açık olması gereken öz-eleştirel düşünsel bir girişimdir.”⁷

Son olarak entegrasyon tezi ise iki farklı alanı birbirine entegre etme yaklaşımını benimsemektedir. Örneğin, bazı bilim adamları doğada keşfettikleri düzenin kaynağının muğlak bırakılmayacağı gibi bir eğilime sahip olabilmektedir. Aynı şekilde kimi dinî çevreler, bazı dinî sabitelerin daha iyi anlaşılması noktasında bilimsel verilerin dikkate alınması gerektiğini dile getirirler. Entegrasyonun üç farklı versiyonunun bulunduğu söylenebilir. Bunlardan ilki olan doğal teolojide bilimden hareketle keşfedilen düzenin bizleri Tanrı'nın varlığını temellendirmede önemli veriler sağlayacağını düşünür. Doğa teolojisinde, teolojinin temel kaynakları bilimin dışında olsa da yaratılış ve insanın doğasına ilişkin temel yaklaşımlarda bilimsel teoriler, bazı formüllemelerin ortaya konulmasında yardımcı olabilir. Sistematik sentez olarak adlandırılan üçüncü versiyon ise din ve bilimin kapsamlı bir metafizik doktrinin üretilmesine dayanak oluşturabilir. Barbour, böyle bir yaklaşımı sadece bilimi esas alan bir *doğal teoloji* olarak isimlendirmekten ziyade, dinî geleneği de dikkate alma imasına sahip *doğa teolojisi* olarak isimlendirmenin yerinde olacağını savunmaktadır.⁸

2. İlahiyat Fakülteleri ve Din-Bilim İlişkisi

Bu kuramsal çerçeve bağlamında, Türk yükseköğretim sisteminin köklü bileşenlerinden biri olan İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinin yapısına odaklanmak büyük bir önem taşır. 2020 yılı verileri dikkate alındığında, beşi yarı pasif almış iki İlahiyat Fakültesi ve kırk beş İslami ilimler Fakültesi olmak üzere, bu fakültelerin sayısı yüz yediye (yurt dışındaki beş fakülte hariç) ulaşmıştır.⁹ Son yıllarda sayının yükselmesi, beraberinde öğrenci sayılarını da artırmış ve 2019 verileri itibarıyla lisans düzeyinde öğrenim gören öğrenci sayısı yüz on binin üzerine çıkmıştır. Aynı şekilde akademik ve idari personel sayısının da artarak yedi bine ulaştığı ifade edilmektedir. Kuşkusuz bu artış, pek çok alanda olduğu gibi FELSFE fakültelerinin de nitelik bakımından değerlendirmeye tabi tutulmasına ve ihtiyaca yeterince cevap verip vermediğinin sorgulanmasına neden olmaktadır.¹⁰ Bu sorgulamalar çerçevesinde niteliklerin artırılması amacıyla süreç içerisinde ilahiyat fakültelerinin pek çok müdahaleye uğradığı görülmektedir. Ancak normal şartlar altında gerçekleştirilen değişimler yerine anormal durumlarda yapılan müdahalelerin salt

⁶ Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma, Ayrışma, Uzlaşma*, 39-45; konu hakkındaki bir tartışma için bk. Hermen Kroesbergen, “An Absolute Distinction Between Faith and Science: Contrast Without Compartmentalization”, *Zygon* 53/1 (2018), 10 vd.

⁷ Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma, Ayrışma, Uzlaşma*, 50.

⁸ Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma, Ayrışma, Uzlaşma*, 51 vd.

⁹ <https://istatistik.yok.gov.tr/>, ts. (Erişim 08 Şubat 2022).

¹⁰ Muzaffer Üzümcü, “İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme”, *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2020), 188-189.

bilimsel hedeflerden ziyade siyasi veya ideolojik hedefler bağlamında gündeme getirildiğini söylemek mümkündür.¹¹ Bunun yerine bilimsel yaklaşımlar gerçekleştirilecek olan yenilenme sürecinin doğru alacağı açıktır. Bu nedenle sözü edilen nitelikler arasında din-bilim ilişkisine yönelik yaklaşım tarzlarındaki sorunlu yanların tespiti önemlidir. Bunun soyut bir söylemle değil de nicel veriler esas alınarak ortaya konulması açısından çalışma gayemiz olan tutum ölçeğinin geliştirilmesinin bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

İlahiyat Fakültelerinin kuruluş gayesine bakıldığında din - bilim ilişkisi çerçevesinde oluşan felsefi bir temellendirmenin olduğu görülmektedir. 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kuruluşuna dair TBMM'de yapılan müzakerelerde İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu tarafından dile getirilen ifadeler dikkat çekicidir:

“Bir İlahiyat Fakültesi kurulmasından maksat medreseyi diriltmek değildir. Çünkü Fakülte ile medreseyi ayıran çok temelli bir karakter vardır. O da şudur: Medresenin çalışması nassi, apriori, kablettecrübîdir. Fakülteler ilim evleri olduğundan, bunlar mukayeseye, müşahedeye ve en sonunda da mümkün olursa, izaha çalışmaktadır. Yani birincisi sübjektif olduğu kadar, ikincisi objektiftir. O halde hükümetin şayanı dikkat olan isteği şudur: Bütün manasıyla ilim haysiyeti ve ilim karakteri taşıyan bir fakülte meydana getirmek. Öylesine bir fakülte ki, diğer fakültelerden hiç bir surette ayrılığı olmayacaktır. Bizim istediğimiz İslâm İlahiyatı Fakültesidir. Ama medrese değil, ilmi karakter taşıyan İslâm İlahiyat Fakültesi. İslâm dinini; İslâm mezheplerini ilmi surette tedkik edecek bir ilmi fakülte. İlahiyat Fakültesini açmayı büyük bir olay olarak kabul ediyorum kendi hesabıma. Bunun feyizlerini ve nimetlerini daha sonra göreceğiz. Şimdi benim nazarı dikkati celbetmek istediğim nokta şudur: Kısaca tebarüz ettireyim. İlahiyat Fakültesi İslâmiyet'i bütün olarak tetkik etmekle beraber metotlarında, meselelerinde müspet ilimlere dayanmalıdır.”¹²

Başlangıçta dile getirilen bu gerekçelerde zaman zaman bazı değişiklikler olsa da ana yapı itibariyle bir devamın söz konusu olduğu düşünülebilir. Özellikle ilahiyat fakültelerinde yetişen öğrencilerin çok farklı alanlarda istihdam edilir hale gelmesi, kısmi değişiklikleri zorunlu hale getirmiştir. Örneğin, başlangıçta ilahiyat fakültesi mezunları salt bazı dinî gereksinimlerin karşılanması bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde istihdam ediliyorken, günümüzde Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde öğretmen ve idareci; Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde idareci, vaiz, Kur'an kursu öğreticisi, cezaevi vaizi; Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı bünyesinde danışman, üniversitelerin farklı birimlerinde akademisyen vb. pozisyonlarda istihdam edilmektedirler. Kuşkusuz gelişen ve değişen sosyal hayat, bilimsel ilerlemeler ve istihdam alanlarındaki çeşitlenme farklı bilgi ve becerilerin kazandırılmasını zorunlu hale getirmektedir. Örneğin *cami cemaati* olarak isimlendirilen ve ilahiyat mezunu bireylerin muhatap olduğu gruplarda bile elli yıl önceki profil ile şimdiki profil arasında bilişsel, psikolojik ve sosyolojik açıdan ortaya çıkan değişimler oldukça ileri boyutlara ulaşmıştır. Aynı şekilde son yıllarda Diyanet İşleri bünyesindeki değişimlerle birlikte Kur'an kurslarına iştirak eden öğrencilerde yaş, seviye ve beklenti bakımından bir çeşitliliğin olduğu görülmektedir. Bu da burada görevli olan personelin pedagojik açıdan ve din-bilim ilişkisine yaklaşımları hususunda daha donanımlı olması zorunluluğunu beraberinde getirmektedir.¹³

İlahiyat fakültesi mezunlarının en önemli istihdam alanlarından biri de Milli Eğitim Bakanlığı bünyesindeki eğitim kurumlarıdır. Günümüz öğrencilerinin bilgiye erişim, bilgiyi yorumlama ve üretme potansiyelleri geçmişle mukayese edilemeyecek düzeyde yükselmiştir. Bu öğrencilerin din ile ilgili bilgi, düşünce ve inançlara yönelik algı ve değerlendirmeleri yeni duruma istinaden değişiklik göstermektedir. Geçmişte daha çok duygusal açıdan iknayı ve belki de yeterince sorgulanmadan kabulü esas alan davranışçı öğrenme modelinin, istenilen hedeflere günümüzde yeterince başarılı bir şekilde ulaşma konusunda yardımcı olabileceğini düşünmek pek de olası görünmemektedir. Örneğin, günümüz insanı farklı bilimsel olgulara ilişkin verilere ulaşma konusunda hiç olmadığı kadar geniş imkânlarla kavuşmuştur. Bugün her evde yer alan televizyonlarda birden fazla sayıda belgesel kanalıyla karşılaşmak sıradan bir hal almıştır. Bu kanallarda evrim kuramından kuantum teorisine, astrofizik'in inceleme alanlarından dünyanın jeolojik olarak incelenmesine kadar pek çok bilimsel meselenin ele alındığı programlar ortalama bir bilgi seviyesine sahip olan insanların anlayabileceği düzeyde karşımıza çıkmaktadır. Yine, bilimsel meselelerin ele alındığı popüler bilim kitaplarının yaygınlığı ve kolay ulaşılabilirliği dikkat çekici bir düzeydedir. Buna sosyal medyada yer alan verileri de eklediğimizde birikimin büyüklüğü artmaktadır. Bu duruma, radikal bakış açılarının yönlendirdiği toplum kesimleri de dâhil olunca, sorun daha da karmaşıklaşmaktadır.

Günümüz dünyasının, bünyesinde avantaj ve dezavantajları barındıran konularından biri de uzmanlaşma meselesidir. Hayatın her alanında, ilgi duyulan herhangi bir uğraş üzerinde emek veren bireyler, bilgi birikiminin artması nedeniyle daha spesifik

¹¹ Mustafa Öztürk, “İlahiyatın Adı ve Amaçları”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 29 vd.; Çağfer Karadaş, “İlahiyat Lisans Programının Değerlendirilmesi”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 205 vd.

¹² http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=101, ts. (Erişim 08 Şubat 2022).

¹³ Recai Doğan, “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı Nasıl Olmalıdır?”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 368-369.

boyutlara yoğunlaşmaktadır. Bu ayrıntıların keşfedilmesi ve ilerleme açısından son derece büyük faydaların elde edilmesine imkân sağlamaktadır. Ancak böyle bir uzmanlaşma, birbirlerine yakın olsa bile farklı alanlardan yeterince haberdar olamamaya ve konuların bütün yönleriyle irdelenememesine neden olmaktadır. Bu aşamada çözüm olarak disiplinler arası çalışmalar girmektedir. Ancak bunun sağlanabilmesi için farklı disiplinlerin temel konularına vakıf olmak gerekmektedir. Bu nedenle ilahiyat alanında yetişen bireylerin, özellikle akademik çalışmalarda farklı bilimsel etkinlik alanlarında uğraş veren bireylerle sağlıklı bir iletişim kurabilmeleri için, ana hatlarıyla da olsa ilgili alanlar hakkında asgari bilgi seviyesine sahip olmaları zaruretini doğurmaktadır. Örneğin, herhangi bir hastalığın tedavisinde uygulanacak prosedüre ilişkin dinin tavrını merak eden herhangi bir kişinin sorularının cevaplandırılması; ekonomide ortaya çıkan bir gelişmenin dinî ve ahlaki açıdan nasıl değerlendirileceğine ilişkin tartışmaların karşılık bulması; sosyolojik sorunların giderilmesinde dinin işlevselliği vb. meseleler bunu zaruri hale getirmektedir. Dolayısıyla ilahiyat fakültelerinden mezun olan bireylerin, mevcut ihtiyaç ve sorunlara nasıl cevap vereceği ve toplumun farklı kesimleriyle nasıl bir diyaloga gireceğinin belirlenmesinde, din-bilim ilişkisine yönelik vizyonları belirleyici olmaktadır.

Bu noktada karşımıza ilahiyat fakültelerindeki öğretim müfredatlarının ve ortamlarının, yukarıda dile getirilen konulara yönelik olarak öğrencileri hazır hale getirme potansiyellerinin irdelenme zorunluluğu karşımıza çıkmaktadır. Özellikle de bu programlarda yürütülen faaliyetlerin din-bilim ilişkisini anlama ve yorumlama hususunda sağladığı imkânlar üzerinde durulması gerekmektedir.

Burada, yeterli düzeyde akademik çalışma yapılıp yapılmadığı sorusu akla gelmektedir. Teorik düzlemde din-bilim ilişkisinin önemi kavranmış ve akademik alanda yapılan tez çalışmaları 2000'li yıllardan itibaren görünür hale gelmiş olsa da bu sayının yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim 2019 yılı itibarıyla Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığı bünyesindeki tez merkezi kayıtlarında doğrudan din-bilim ilişkisine yönelik yapılan tez sayısı on yedidir. Bu tezlerde genellikle kişi, ekol ve dönem merkezli din-bilim ilişkisi analizleri yapılmıştır.¹⁴ Bazı tezlerde ise din - bilim ilişkisi konu odaklı bir şekilde irdelenmiştir.¹⁵

Bunların dışında din- bilim ilişkisine yönelik farklı grupların yaklaşımlarının ölçüldüğü iki adet tez hazırlandığı görülmektedir. İlki, Mehmet Sain¹⁶, ikincisi ise Zeynep Ergün¹⁷ tarafından hazırlanan yüksek lisans tezleridir. Bunun yanı sıra ilahiyat fakültesi öğrencilerinin din-bilim ilişkisine yönelik tutumlarını belirleyen herhangi bir çalışmaya ulaşılmamış olması nedeniyle böyle bir çalışma tasarlanmıştır. Bu çalışmada, literatürdeki eksikliğin giderilmesi noktasında bir katkı sunmayı hedefleyerek, İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde lisans düzeyinde öğrenim gören öğrencilerin din-bilim ilişkisine bakışlarına yönelik tutum ölçeği geliştirmek amaçlanmıştır.

¹⁴ Bayram Karıcı, *Eleştirel Gerçekçilik Akımında Din-Bilim İlişkisi: Ian G. Barbour, John C. Polkinghorne ve Arthur R. Peacocke Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011); Mustafa Necip Yılmaz, *İkinci Meşrutiyet'in İlk Yıllarında Din-Bilim-Medeniyet Kavramları Arasındaki İlişkiler (1908-1914)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003); Murat Begenir, *Pragmatist Filozoflarda Din-Bilim İlişkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Sema Ermiş, *Ahmet Midhat Efendi'nin Nizâ-i İlm ü Din Eserinde Din Bilim İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Kevser Çelik, *Süreç Din Felsefesinde Din-Bilim İlişkisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Özgür Koca, *Al-Ghazali's Account of Causality and Its Implications to Contemporary Science and Religion Discussion* (İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Zafer Çaylı, *Ahmet Mithat Efendi'nin Din-Bilim İlişkisine Dair Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Serdar Atalay, *John Charlton Polkinghorne'da Din-Bilim İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Nisa Nur Çardaklı, *Din-Bilim İlişkisi Bağlamında Mûcize (Ferîd Vecdî Örneği)* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Haticeül Kübra Özelçi, *Richard Dawkins'e Göre Din-Bilim İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Rıdvan Köse, *Carl Sagan'a Göre Din-Bilim İlişkisi* (Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁵ Şahin Efil, *Din-Bilim İlişkisi Bağlamında Evrenin Birliği ve Çokluğu Sorunu* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004); Şahin Efil, *Din-Bilim İlişkisi Bağlamında Evrenin Yaratılışı* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Demet Dutlu, *Din Bilim İlişkisinde İndirgemecilik Ve Yarattığı Sorunlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Kenan Sevinç, *Kuantum Fiziği Bağlamında Din-Bilim İlişkisi* (Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

¹⁶ Mehmet Sain, *Diyanet Dini İhtisas Eğitim Merkezi Kursiyerlerinin Felsefe ve Din Bilimlerine Yönelik Tutumları İle Dini Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

¹⁷ Zeynep Ergün, *Fen Bilimleri Öğretmen Adaylarının Din-Bilim İlişkisi Tartışmalarına ve Fen Sınıflarında Çoklu Bilme Biçimlerine Yer Verilmesine Yönelik Görüşleri* (Sinop: Sinop Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, 2019).

3. Araştırmanın Yöntemi

3.1. Araştırmanın Deseni:

Ölçek geliştirme çalışmaları karma yöntem araştırmalarından keşfedici sıralı desende gerçekleştirilmektedir. Keşfedici sıralı desen nitel verilerin toplanması ve analizinden sonra nicel aşamanın uygulanması ile devam eden bir araştırma desendir.¹⁸ Ölçek geliştirilmesinin hedeflendiği bu araştırmada öncelikle madde yazımı, sonrasında ise nicel analizler gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın dört adımı bulunmaktadır. İlk adımda maddeler yazılmıştır. İkinci adımda madde analizi için uygulama yapılmış, üçüncü adımda açıklayıcı faktör analizi (AFA) için uygulama yapılmış, dördüncü ve son adımda doğrulayıcı faktör analizi (DFA) yapılmıştır.

3.2. Çalışma grubu

Araştırmanın bütün aşamalarındaki çalışma grupları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan öğrencilerden seçilmiştir. Birinci adımda çalışma grubu bulunmamaktadır. Araştırmanın ikinci adımı olan madde analizi için 118 öğrencinin katılımı sağlanmıştır. Katılımcı öğrencilerin %50'si erkek, %50'si ise kadın öğrencidir. Üçüncü adımda AFA için toplam 320 öğrenciye ulaşılmıştır. Öğrencilerin dağılımı Tablo 1'de gösterilmiştir. Buna göre üçüncü adımdaki öğrencilerin yaklaşık %15'i erkek, %85'i ise kadındır. Sınıflara göre de öğrencilerin dengeli dağıldığı görülmektedir.

Tablo 1: Üçüncü adımdaki (AFA) katılımcıların özelliği

		Sınıf				Toplam	
		Birinci Sınıf	İkinci Sınıf	Üçüncü Sınıf	Dördüncü Sınıf		
Cinsiyet	Erkek	f	13	9	18	7	47
		%	4,1	2,8	5,6	2,2	14,7
	Kadın	f	69	54	66	84	273
		%	21,6	16,9	20,6	26,3	85,3
Toplam		f	82	63	84	91	320
		%	25,6	19,7	26,3	28,4	100,0

Dördüncü adım olan DFA adımında ise toplamda 156 öğrenciye ulaşılmıştır. Buradaki katılımcıların oranları ise %45'i erkek öğrenci, %55 ise kız öğrenciden oluşmaktadır.

3.3. Veri Toplama Aracı ve Veri Analizi

Araştırmanın amacı veri toplama aracı geliştirmeyi hedeflediğinden anket bu çalışmanın veri toplama aracı olarak belirlenmiştir. Ölçek için yazılan maddeler anket formatında öğrencilere dağıtılmıştır.

Birinci adımda; farklı anabilim dallarından bilim insanlarının katılımı ile maddeler yazılmış ve bu maddeler dokuz alan uzmanına, iki ölçme-değerlendirme uzmanına ve iki dil uzmanına sunulmuş; önerileri çerçevesinde taslak anket formu oluşturulmuştur. İkinci adımda, oluşturulan madde havuzu ölçek geliştirme sürecine uygun olarak süreç ilerletilmiştir. Bu aşamada madde analizi için Cronbach alpha kat sayısı dikkate alınmıştır. Üçüncü adımda AFA için SPSS 26 programı ve dördüncü adımda ise DFA için Lisrel 8.8 programları kullanılmıştır. Geliştirilen ölçeğin çeşitli değişkenlere göre farklılaşmasını belirlemek amacıyla ikiden fazla gruplar için ise tek yönlü varyans analizi olan ANOVA kullanılmıştır. Sürekli değişkenlerin analizinde (ölçek alt boyutları arasındaki ilişki) ise pearson corelasyon analizleri kullanılmıştır.

4. Bulgular

Ölçek geliştirme süreci çeşitli işlem adımlarının takip edilmesi önerilmektedir.¹⁹ Elde edilen ölçeğin raporlandırılması da bu aşamalara uygun bir şekilde verilmiştir.

¹⁸ Ali Delice, "Karma Yöntem Desen Seçimi", *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2020), 79.

¹⁹ İsmail Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama SPSS ve LISREL Uygulamalar* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 47.

4.1. Birinci Adım

İlk aşama, soru havuzunun oluşturulması aşamasıdır. Bu aşamada literatür taraması, taramaya dayalı olarak soruların oluşturulması, hazırlanan soruların uzmanlar tarafından incelenmesi, gelen görüşlerden hareketle soruların revizyonu ve son olarak belirlenen soruların dil uzmanlarının incelemesi şeklinde alt aşamalardan müteşekkildir.

Literatür taramasında, daha önce bu yönde bir çalışmanın yapıp yapılmadığı üzerinde durulmuştur. İnceleme sonucunda din-bilim ilişkisinin ölçülmesine ilişkin herhangi bir çalışmanın bulunmadığı görülmüştür. Bununla birlikte, farklı konu ve alanlarda yapılmış olan ve çalışmaya katkı sunacağı düşünülen bazı çalışmalar gözden geçirilmiştir.²⁰ Bunların ışığında, din - bilim ilişkisinin teorik çerçevesini içeren uluslararası ve ulusal yayınlar ele alınmış ve bu ilişkinin çatışma, ayrışma, uzlaşma ve entegrasyon şeklinde dört boyutta ele alındığı görülmüştür. Soru havuzu oluşturulurken, entegrasyon yaklaşımının teorik alt yapısının yeterince güçlü bir şekilde ortaya konamamış olması ve lisans düzeyindeki öğrencilerin konuya hakimiyetlerinde önemli eksiklikler bulunabileceği düşünüldüğünden, bu dört aşamadan ilk üçü üzerine odaklanılmıştır. Bu çerçevede toplam elli altı sorudan oluşan bir havuz elde edilmiştir. Ardından bu sorular din felsefesi, din eğitimi, kelam, tefsir, din psikolojisi, din sosyolojisi, hadis, eğitim bilimi alanlarındaki on bir uzmanın değerlendirmesine sunulmuştur. Uzmanlardan gelen görüşler çerçevesinde sorularda bazı revizyonlar yapılmış ve taslak ölçek formu hazırlanmıştır. Bu aşamada son olarak iki dil uzmanının görüşü alınarak dört sorunun çıkarılmasıyla ölçek elli iki soruluk son şekline kavuşturulmuştur. Bu çerçevede form katılımcıların özelliklerini belirleyen (cinsiyet, sınıf, mezun olduğu lise ve din-bilim ilişkisine yönelik literatür takibini içeren sorunların yanında çatışma alt boyut için 20 soru, ayrışma alt boyutu için 13 soru ve uzlaşma alt boyutu için 15 soru şeklinde bölümlenmiş ve kodlanmıştır (ç1, ç2, ç3, ç4, ç5, ç6, ç7, ç8, ç9, ç10, ç11, ç12, ç13, ç14, ç15, ç16, ç17, ç18, ç19, ç20, a1, a2, a3, a4, a5, a6, a7, a8, a9, a10, a11, a12, a13, u1, u2, u3, u4, u5, u6, u7, u8, u9, u10, u11, u12, u13, u14, u15). Kodlamalarda a ayrışmayı, ç çatışmayı ve u ise uzlaşmayı göstermektedir. Sorular rastgele karıştırılarak uygulama yapılmıştır.

4.2. İkinci Adım

İkinci aşamada ölçek Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans düzeyinde öğrenim gören 118 öğrenciye uygulanmıştır. Bu uygulamanın sonunda yapılan madde analizleri çerçevesinde; ç1, ç2, ç3, ç4, ç5, ç6, ç7, ç8, ç9, ç10, ç11, ç12, ç13, ç14, ç15, ç18, a2, a3, a4, a6, a7, a9, a10, a12, a13, u1, u2, u3, u4, u5, u7, u8, u10, u12, u15 kodlu toplam otuz beş sorunun taslak form içinde kalmasına karar verilmiştir. Bu maddelerden ç2, a3, u5 ve ç4 .30'un altında değer almasına rağmen araştırmacılar tarafından taslak formda olmasına karar verilmiştir. Bununla birlikte ç16, ç17, ç19, ç20, a1, a5, a8, a11, u6, u9, u11, u13, u14 kodlu on üç soru ise .20 altında değer aldığından ölçekten çıkarılmıştır. Ölçeğin güvenilirlik kat sayısı .85 olarak hesaplanmıştır.

4.3. Üçüncü Adım (AFA)

Üçüncü adımda demografik değişkenler (7 madde) ve 35 ölçek maddesi yeniden uygulanmıştır. Toplamda 320 öğrenciye ulaşılmıştır. Bu sayının ölçek geliştirme çalışmalarındaki madde sayısı çarpı beş veya on formülüne uygun olduğu görülmektedir.²¹

Öncelikle ölçeğin örtük yapısını incelemek için AFA yapılmıştır. Verilerin AFA için uygunluğunu değerlendirmek amacıyla KMO ve Barlett testleri yapılmış ve KMO .854 ve Barlett testi ise x^2 1151.4223 ($p < .001$) bulunmuştur. Bu sonuçlar AFA için gerekli örneklem büyüklüğüne ulaşıldığını göstermektedir. Maddelerin faktör yük değeri .30 baraj olarak belirlenmiş ve altındaki maddeler dikkate alınmamıştır. Maddeler arası ilişki olacağı varsayılarak eğik döndürme işlemi gerçekleştirilmiştir. Madde analizi tekrar yapılmış ve a4, u5, ç4, ç9, u4, ç14, a6 ve u2 maddeleri taslak formdan çıkarılmıştır. Sonrasında birden fazla alt boyutta olup da aralarındaki farkın .10'un altında olan maddeler binişik madde kabul edilerek ölçekten çıkarılmıştır. Bu maddeler u1, a3, ç3, a2, ç6, ç12, ç11, ç7, ç1, ç2, u15 ve u7'den oluşmaktadır. Ölçeğe ilişkin istatistiki veriler Tablo 2'de verilmiştir.

²⁰ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010); Alparslan Açıkgeçen, *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008); Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001); Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979); Ziyaüddin Serdar, *İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011); Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012); Gary B. Ferngren (ed.), *Batı Geleneğinde Bilim ve Din*, çev. Ceyda Pekşen vd. (İstanbul: Say Yayınları, 2016); Mevlüt Uyanık (ed.), *Çağdaş İslam Bilimine Giriş* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012); Michael L. Peterson, Raymond J. Vanarragon (ed.), *Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar*, thk. Ferhat Akdemir (Ankara: Elis Yayınları, 2014); Hüseyin Batuhan, *Bilim ve Din Eğitimi* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2006); İlker Belek, *Din, Bilim, Felsefe: Aklın Dogmayla Savaşı* (İstanbul: Yazılama Yayınları, 2017).

²¹ Ölçek geliştirme çalışmalarındaki örneklem grubu için bkz. Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama SPSS ve LISREL Uygulamalar*, 59.

Tablo 2: Madde Faktör Yükleri, Alt Boyutların Açıkladıkları Varyanslar, Özdeğerleri ve Madde Analizleri

	Çatışma - Ayrışma	Uzlaşma	Madde Toplam Korelasyonları
ç13	,811		.661
ç10	,733		.610
ç15	,722		.590
a12	,699		.530
a9	,695		.566
ç18	,695		.566
ç5	,657		.536
a10	,646		.486
ç8	,613		.422
a13	,611		.433
a7	,534		.388
u10		,749	.384
u8		,723	.402
u3		,720	.369
u12		,573	.310
Özdeğer	5.238	1.842	
Açıkladığı varyans	% 34.92	% 12.28	
Toplam varyans	% 47.20		

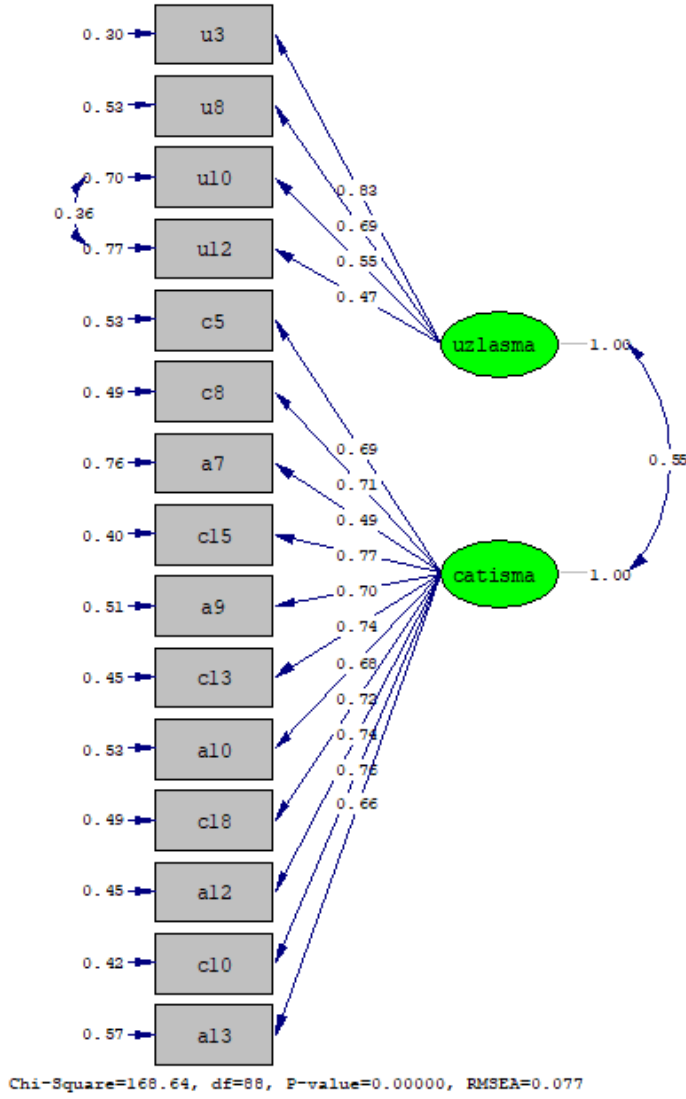
Tablo 2'ye göre maddeler iki alt boyutta toplanmıştır. Madde toplam korelasyonlarının .31 ile .66 arasında değiştiği madde faktör yük değerlerinin ise .53 ile .81 arasında değiştiği görülmektedir. Birinci faktör olan 'ayrışma-çatışma' alt boyutu din-bilim çatışmasının %34.92'sini, ikinci boyut olan 'uzlaşma' alt boyutu ise ölçeğin %12.28'ini açıklamaktadır. Her iki alt boyut toplamda din-bilim ilişkisinin %47.2'sini açıklamaktadır.

Ölçeğin alt boyutlarının maddeleri incelendiğinde, çalışmanın teorik çerçevesi çizilirken dile getirilen uzlaşma, çatışma ve ayrışma şeklindeki üç boyutlu yaklaşım yerine ayrışma ve çatışma sorularının bir boyutta, uzlaşma sorularının ise diğer boyutta yoğunlaştığı görülmüştür. ç13, ç10, ç15, a12, a9, ç18, ç5, a10, ç8, a13, a7 maddeleri ilk boyutu oluşturmakta olup, bu maddelerden yüksek puan alan bireylerin çatışmacı/ayrışmacı bir anlayışa sahip oldukları değerlendirilmiştir. Teoride bu iki yaklaşım her ne kadar birbirinden ayrı olarak değerlendirilse de bu ayrımın öğrencide tam bir karşılığının olmadığı yani çatışma ve ayrışmanın öğrencide aynı anlam dünyasına karşılık geldiği söylenebilir. Çatışma-ayrışma maddeleri incelendiğinde bilim ile dinin sınırlarına göndermede bulunan maddelerden oluştuğu dikkat çekmektedir. Toplumsal, ekonomik, psikolojik sorunların çözümünde ve insan ile evrenin nasıl var olduğu konularında bilime atıfların olduğu maddeler bulunmaktadır.

u10, u8, u3, u12 kodlu maddeler, ölçeğin ikinci boyutu olan uzlaşmayı ifade etmektedir. Doğru bilgiye ulaşmada ve toplumsal sorunların çözümünde din ile bilimin birlikte çalışmasına işaret eden maddeler bulunmaktadır. Bu nedenle bu boyut uzlaşma olarak isimlendirilmiştir.

4.4. Dördüncü Adım (DFA)

Dördüncü adımda dört demografik soruya ek olarak din-bilim ilişkisine yönelik üç soru daha eklenmiş toplamda yedi soru bağımsız değişken olarak sorulmuştur. Bunun yanında doğrulayıcı faktör analizine tabi tutulmak üzere ç5, ç8, ç10, ç13, ç15, ç18, a7, a9, a10, a12, a13, u3, u8, u10, u12 kodlu on beş soru Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans düzeyinde öğrenim gören 159 öğrenciye uygulanmıştır. AFA ile örtük yapısı belirlenen ölçeği doğrulamak için DFA yapılmıştır. Şekil 1 ve 2 incelendiğinde ölçeğin örtük yapısının doğrulandığı söylenebilir. Uyum indekslerinin anlamlı olduğu görülmektedir ($\chi^2=168.67$, $sd=88$, $p=.00$, $\chi^2/ sd=1.91$). Şekil 1 incelendiğinde madde faktör yük değerlerinin .30'dan yüksek olduğu ve .47 ile .82 arasında değiştiği görülmektedir.

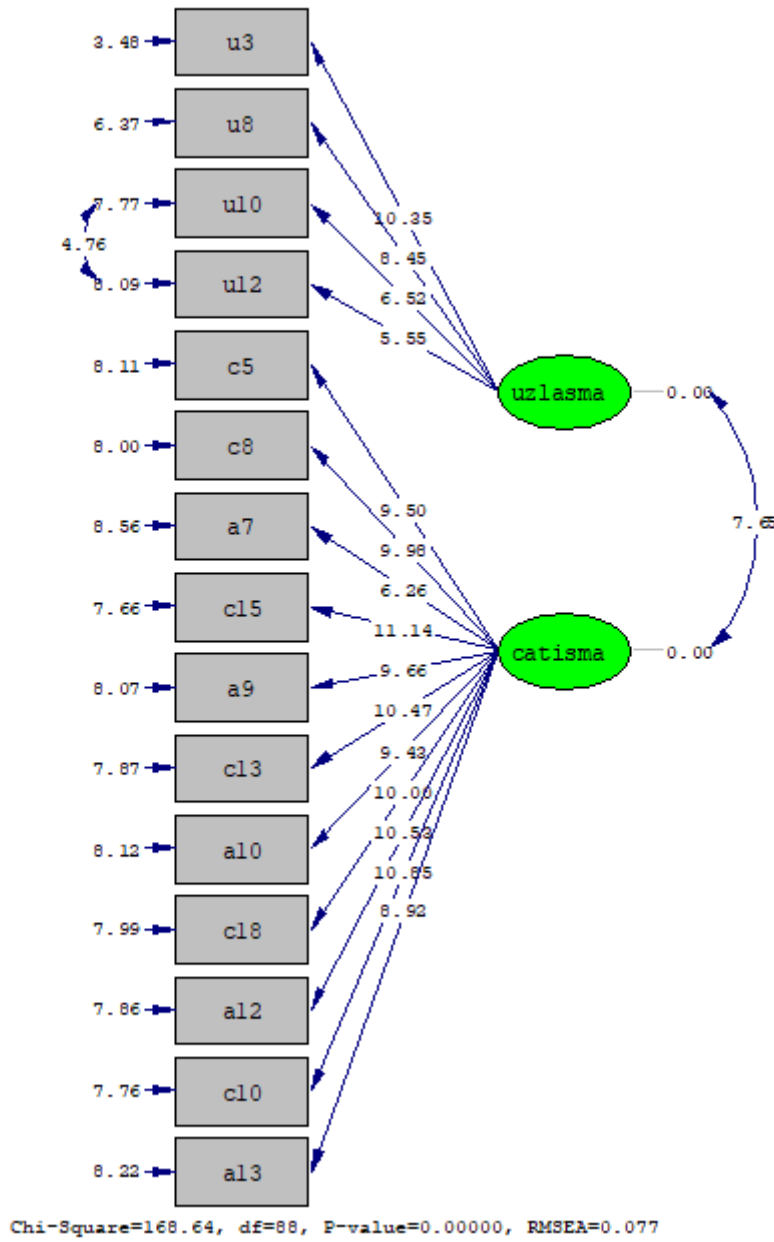


Şekil 1: Ölçeğin birinci düzey DFA sonuçlar

Ölçeğin t değerleri ise Şekil 2’de verilmiştir. Şekil 2 incelendiğinde ölçeğin t değerlerinin istenilen seviyede olduğu; T değerlerinin 5.55 ila 10.85 arasında olduğu görülmektedir. T değerlerinin 2.56’dan büyük olması²² ve herhangi bir okun kırmızı çıkmaması²³ ölçeğin yapısının doğrulandığı şeklinde yorumlanmaktadır.

²² Ömer Faruk Şimşek, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Temel İlkeler ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Ekinoks Yayınları, 2007), 86.

²³ Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama SPSS ve LISREL Uygulamalar*, 98.



Şekil 2: Ölçeğin t değerleri

DFA'da uyum indeksleri önemli bir göstergedir. Model uyum indeksleri GFI ve AGFI .85 kabul edilebilir sınır .90 ise mükemmel uyum sınırındır. CFI, NFI, RFI ve IFI'nın kabul edilebilir değeri .90 ve mükemmel uyum değeri 0.95 olarak kabul edilmektedir. Modelin uyum indeksleri incelendiğinde sırası ile .87 ve .82 diğer değerler ise .96, .93, .92, .96 olarak hesaplanmıştır. Değerlerin neredeyse tamamı iyi uyum göstermiş yalnızca AGFI yeterli değeri alamamıştır. Buna neden olarak örneklem sayısının olduğu söylenebilir. RMSEA değerinin .08'den düşük olması (RMSEA=0.077) ve χ^2 değerinin ise 3'ten az olması ($\chi^2=1.91$) ölçeğin doğrulandığına işaret olarak yorumlanmaktadır.²⁴ Bu değerlerin de belirtilen değerlerden düşük olduğu görülmektedir. Sonuç olarak AFA ile elde edilen yapının DFA ile doğrulandığı söylenebilir.

²⁴ Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama SPSS ve LISREL Uygulamalar*, 190.

Ölçeğin alt boyutları arasındaki ilişki DFA örneklemindeki sonuç Tablo 3'te verilmiştir. Buna göre din-bilim ilişkisine yönelik çatışma ile uzlaşma arasında anlamlı, orta düzeyde ve negatif bir ilişki vardır ($r=-.429$, $p<.05$). Aralarındaki ilişkinin yüksek düzeyde olmaması çoklu bağıntı problemine işaret olarak yorumlanmaktadır. Buradaki ilişkinin orta düzeyde olması boyutlar arasında bu problemin olmadığını göstermektedir. Örneklemden ilahiyat fakültesi öğrencilerinin din-bilim ilişkisinde çatışma düzeyleri arttıkça uzlaşma düzeyleri düşmektedir.

Tablo 3: Alt boyutlar arasındaki ilişki

		Çatışma	Uzlaşma
Çatışma	r	1	-,429**
	p		,000
	N	156	156
Uzlaşma	r	-,429**	1
	p	,000	
	N	156	156

Katılımcıların doğrudan din-bilim ilişkisine yönelik soru sorularak geliştirilen ölçeğe göre farklılaşması analiz edilmiştir. Bu çerçevede katılımcılara “Bilimsel konulara dinin, dinî konulara bilimin karışmaması gerektiğini düşünüyorum.” önermesine katılım durumları sorulmuştur. Önermeye katılıyorum diyenlerin din-bilim ilişkisinde çatışma-ayrışma düşüncesinde olduğu, katılmıyorum diyenlerin ise uzlaşma eğiliminde olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılabilir. Bu değerlendirme çerçevesinde önermeye verilen cevapların ölçeklere göre farklılaşmasını belirlemek için tek yönlü faktör analizi ANOVA yapılmış ve sonuçlar Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: “Bilimsel konulara dinin, dinî konulara bilimin karışmaması gerektiğini düşünüyorum.” önermesine verilen cevaplara göre farklılaşmalar

			N	X	s.s.	sd	F	p	Anlamlı fark
Çatışma	Katılmıyorum	A	101	19,14	8,64	2/153	7.031	.001	A-B, A-C
	Fikrim yok	B	27	25,10	8,22				
	Katılıyorum	C	28	23,74	8,19				
Uzlaşma	Katılmıyorum	A	101	17,66	2,73	2/153	14.606	.000	A-B, A-C
	Fikrim yok	B	27	15,15	2,44				
	Katılıyorum	C	28	15,17	3,11				

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin önermeye katılım cevaplarına göre çatışma-ayrışma ortalama puanları anlamlı şekilde farklılaşmaktadır ($F_{2/153}=7.031$, $p<.05$). ‘Katılıyorum’ ($X=23.74$) cevabını veren öğrencilerin ‘katılmıyorum’ diyenlere ($X=19.14$) göre çatışma-ayrışma ortalama puanları daha yüksektir. Bu sonuçlar çatışma-ayrışma alt boyutunun istenilen şeyi ölçtüğü şeklinde bir değerlendirme yapmaya imkân vermektedir. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin önermeye katılım cevaplarına göre uzlaşma ortalama puanları anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ($F_{2/153}=14.606$, $p<.05$). ‘Katılıyorum’ ($X=15.17$) cevabını veren öğrencilerin ‘katılmıyorum’ diyenlere ($X=17.66$) göre uzlaşma ortalama puanları daha düşüktür. Bu sonuçlar uzlaşma alt boyutunun istenilen şeyi ölçtüğü şeklinde bir değerlendirme yapmaya imkân vermektedir.

4.5. Ölçeğin Güvenirliği

Din-bilim ilişkisine yönelik ölçeğin güvenirliliği iç tutarlılık (cronbach alpha) yöntemi ile analiz edilmiştir. Ölçeğin her bir alt boyutu için cronbach alpha değerleri çatışma alt boyutu için .90, uzlaşma alt boyutu için de .77 olarak hesaplanmıştır. Bu sonuçlar ölçeğin her bir alt boyutunun güvenilir olduğuna işaret etmektedir.

4.6. Ölçeğin Puanlandırılması

Ölçek iki alt boyuttan oluşmaktadır. Bu boyutlardan çatışma alt boyutu 11 maddeden oluşmaktadır. Bir katılımcı bu boyuttan en az 11 en fazla ise 55 puan alabilmektedir. Katılımcının yüksek puan alması din-bilim ilişkisine dair tutumunun çatışmacı ya da ayrışmacı olduğunu göstermektedir. Düşük puan alması ise çatışmacı veya ayrışmacı olmadığını göstermektedir.

Ölçeğin bir diğer boyutu olan uzlaşmacı alt boyutunda ise katılımcıları en fazla 20 puan alabilirler. En düşük ise 4 puan. Yüksek puan alması katılımcının din-bilim ilişkisine yönelik tutumunun uzlaşmacı olduğuna yorumlanırken düşük puan alması ise uzlaşmacı olmadığına yorumlanabilir.

Sonuç ve Öneriler

İnsanlık tarihinin en eski kurumlarından olan din ve bilim arasındaki ilişki daima üzerinde tartışılan bir mesele olmuştur. Bilimin etkinliğinin daha fazla hissedildiği günümüzde bu tartışmalar daha da yoğunlaşmıştır. Söz konusu tartışmaların önemli bir ayağı ilahiyat fakülteleri üzerinden yürütülmektedir. Özellikle ilahiyat fakültelerinin niceliklerinin artması ve bu fakülte mezunlarının toplumun her kesimiyle yoğun bir ilişki içerisinde olması öğrenim gören öğrencilerinin konuya bakışını tespitini zorunlu kılmıştır. Burada nicel verilerin büyük oranda eksik kalması çalışmanın gerekliliğini beraberinde getirmiştir.

Çalışma boyunca istifade edilen ve ilahiyat sahasındaki bazı disiplinlerde gerçekleştirilen nicel çalışmaların oldukça başarılı ve verimli sonuçlar ortaya çıkardığı görülmüştür. Bununla birlikte, özellikle felsefe, kelam, fıkıh vb. alanlarla ilgili konularda bu tür faaliyetlerin büyük oranda eksik kaldığı söylenebilir. Kuşkusuz bunun en önemli gerekçesi, sözü edilen alanlarda nicel çalışma yapmanın zorluğudur. Bu zorluğun aşılması bağlamında disiplinler arası çalışmaların yararlı olduğu görülmüştür. Özellikle din-bilim ilişkisi gibi, neredeyse ilahiyatın bütün alt alanlarını ilgilendiren bir konuda böyle bir çalışmanın yapılması, bazı zorluklar içerse de faydalı sonuçlar elde edilmiştir.

Yapılan ölçek çalışmasında din-bilim ilişkisi bağlamında ortaya konulan tipolojilerin ilahiyat lisans düzeyi öğrencileri nezdinde belli ölçüde bir karşılığının olduğu tespit edilmiştir. Ölçekte yer alan on beş sorunun hem bir bütün olarak hem de alt alanların kendi içerisinde anlamlı sonuçlar vermiş olması bunun en önemli göstergesidir. Teoride yer alan farklı tipolojilerin birebir yansımaları pratikte görülmesi de ayrışma ve çatışmanın bir boyuta, uzlaşmanın ise diğer bir boyuta ayrılması, meselenin daha derinlikli bir şekilde irdelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu anlamda iki sonuca ulaşılabilir: İlki, teorideki bu tipolojilerin farklı düzlemlerde nicel verilerle yeniden ele alınmasının; ikincisi ise örneklem grubunun konuya ilişkin yeterli donanıma sahip olup olmadığının, farklı ölçütlerle incelenmesinin gerekliliğidir. Hem din anlayışlarının sosyal ve psikolojik değişimlerden etkilenmesinin hem de bilimin kümülatif olarak ilerlemesinin, bunun nedeni olduğu söylenebilir.

Bu çalışmanın en önemli çıktısı, ölçeğin farklı örneklem gruplarına uygulanması ve elde edilen verilerden hareketle, başta öğretim programları olmak üzere ilahiyat eğitiminin çeşitli bileşenlerindeki yeniliklere ve değişimlere katkı sunma potansiyelidir. Bu katkı, ilahiyat öğrencilerinin din-bilim ilişkisi hakkında daha verimli bir öğretim sürecine dahil olmaları bağlamında ortaya çıkacaktır. Bilimsel gelişmelerdeki ilerlemenin gittikçe artması bu çalışma üzerine bina edilecek disiplinler arası ve nicel çalışmalara alt yapı oluşturacaktır. Aynı şekilde ölçek din eğitiminin diğer örgün ve yaygın aşamalarındaki farklı gruplara uyarlanabilir bir yapıya sahiptir. Bunun yanında din öğretimi dışındaki farklı öğrenim gruplarının konuya yaklaşımlarını belirlenmesi ölçeğin uyarlanabilir ve yeni ölçeklere ilham verici olduğu düşünülmektedir.

YAZAR KATKI ORANI BEYANI/ AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)	1. Sorumlu Yazar (Contributer Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)	3. Sorumlu Yazar (Responsible Author)
Çalışmanın Tasarlanması Conceiving the Study	%30	%30	%40
Veri Toplanması: Data Collection	%30	%60	%10
Veri Analizi Data Analysis	%60	%20	%20
Makalenin Yazımı Writingup	%30	%40	%30
Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision	%50	%50	%50

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur/The signed original copy of the document is available in the journal process files archive.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Atalay, Serdar. *John Charlton Polkinghorne'da Din-Bilim İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bakar, Osman. *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*. çev. Işık Yanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Barbour, Ian G. *Bilim ve Din: Çatışma, Ayrışma, Uzlaşma*. çev. Nebi Mehdi, Mübariz Cemal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Batuhan, Hüseyin. *Bilim ve Din Eğitimi*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2006.
- Begenir, Murat. *Pragmatist Filozoflarda Din-Bilim İlişkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Belek, İlker. *Din, Bilim, Felsefe: Aklın Dogmayla Savaşı*. İstanbul: Yazılama Yayınları, 2017.
- Bigliardi, Stefano. "Barbour'un Sınıflandırması ve İslam ve Bilim Hakkındaki Çağdaş Tartışma". çev. Hüsnü Aydeniz, Fatih Toplaoğlu. *Din Bilim Okumaları*. 203-230. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Coşkun, Cüneyt. "Din-Bilim İlişkisi ve Çatışmanın Araçsallığı". *Bilimname* 2019/37 (2019), 1057-1084.
- Çardaklı, Nisa Nur. *Din-Bilim İlişkisi Bağlamında Mûcize (Ferîd Vecdî Örneği)*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Çaylı, Zafer. *Ahmet Mithat Efendi'nin Din-Bilim İlişkisine Dair Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Çelik, Kevser. *Süreç Din Felsefesinde Din-Bilim İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Delice, Ali. "Karma Yöntem Desen Seçimi". *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi*. 61-116. Ankara: Anı Yayıncılık, 2020.
- Doğan, Recai. "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Alanı Nasıl Olmalıdır?" *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri*. 351-370. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Dutlu, Demet. *Din Bilim İlişkisinde İndirgemecilik Ve Yarattığı Sorunlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Efil, Şahin. *Din-Bilim İlişkisi Bağlamında Evrenin Birliği ve Çokluğu Sorunu*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Efil, Şahin. *Din-Bilim İlişkisi Bağlamında Evrenin Yaratılışı*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Ergün, Zeynep. *Fen Bilimleri Öğretmen Adaylarının Din-Bilim İlişkisi Tartışmalarına ve Fen Sınıflarında Çoklu Bilme Biçimlerine Yer Verilmesine Yönelik Görüşleri*. Sinop: Sinop Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, 2019.
- Ermış, Sema. *Ahmet Midhat Efendi'nin Nizâ-i İlm ü Din Eserinde Din Bilim İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Ertürk, Ramazan. *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Yarın Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Gary B. Ferngren (ed.). *Batı Geleceğinde Bilim ve Din*. çev. Ceyda Pekşen vd. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Din Felsefesi Dersleri*. çev. Doğan Naci Kadioğlu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Karadaş, Çağfer. "İlahiyat Lisans Programının Değerlendirilmesi". *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri*. 205-263. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Karcı, Bayram. *Eleştirel Gerçekçilik Akımında Din-Bilim İlişkisi: Ian G. Barbour, John C. Polkinghorne ve Arthur R. Peacocke Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Koca, Özgür. *Al-Ghazali's Account of Causality and Its Implications to Contemporary Science and Religion Discussion*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Köse, Rıdvan. *Carl Sagan'a Göre Din-Bilim İlişkisi*. Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kroesbergen, Hermen. "An Absolute Distinction Between Faith and Science: Contrast Without Compartmentalization". *Zygon* 53/1 (2018), 9-28.
- Mehdi, Nebi. "Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Ian G. Barbour'un Dörtlü Tipolojisi" 23 (2002), 59-75.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Mevlüt Uyanık (ed.). *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Michael L. Peterson, Raymond J. Vanarragon (ed.). *Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar*. thk. Ferhat Akdemir. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Okumuş, Ejder. "İslâm, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim". *Tevilat: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2020), 61-95.

- Özalp, Hasan. “Din-Bilim Çatışması Üzerine: Kopernik Merkezli Bir Okuma”. *Bilimname* 2017/33 (2017), 67-88.
- Özcan, Hanifi. “Mâtürîdî’ye Göre Din - Şeriat Ayrımının Felsefi Temelleri”. *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 138-140. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Özelçi, Haticeül Kübra. *Richard Dawkins’e Göre Din-Bilim İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Öztürk, Mustafa. “İlahiyatın Adı ve Amaçları”. *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri*. 29-58. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Sain, Mehmet. *Diyanet Dini İhtisas Eğitim Merkezi Kursiyerlerinin Felsefe ve Din Bilimlerine Yönelik Tutumları İle Dini Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Seçer, İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Serdar, Ziyaüddin. *İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Sevinç, Kenan. *Kuantum Fiziği Bağlamında Din-Bilim İlişkisi*. Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Sezgin, Fuat. *Bilim Tarihi Sohbetleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Şimşek, Ömer Faruk. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Temel İlkeler ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Ekinoks Yayınları, 2007.
- Topakkaya, Arslan. “Tarihsel Materyalizm ve Diyalektik”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/27 (2009), 65-77.
- Üzümcü, Muzaffer. “İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme”. *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2020), 167-192.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001.
- Yılmaz, Mustafa Necip. *İkinci Meşrutiyet’in İlk Yıllarında Din-Bilim-Medeniyet Kavramları Arasındaki İlişkiler (1908-1914)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- <https://istatistik.yok.gov.tr/>, ts. Erişim 08 Şubat 2022
- http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=101, ts. Erişim 08 Şubat 2022

SORU NO	SORULAR	Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Fikrim Yok	Katılıyorum	Kesinlikle Katılıyorum
Ç5	Hayatımla ilgili karar verirken din yerine bilimi esas alırım.	1	2	3	4	5
Ç8	Doğru bilgiye ulaşmada sadece bilimsel kaynakların geçerli olduğunu düşünüyorum.	1	2	3	4	5
A7	Dinin, bilimsel açıklama yapmayacağını düşünüyorum.	1	2	3	4	5
Ç15	Toplumsal sorunları sadece bilimin çözeceğini düşünüyorum.	1	2	3	4	5
A9	Evrenin <u>nasıl</u> var olduğunu dinin açıklayamayacağını düşünüyorum.	1	2	3	4	5
Ç13	Psikolojik sorunların sadece bilimsel yöntemlerle tedavi edilebileceğini düşünüyorum.	1	2	3	4	5
A10	İnsanın <u>nasıl</u> var olduğunu dinin açıklayamayacağını düşünüyorum.	1	2	3	4	5
Ç18	Hukuk kurallarının sadece bilimsel verilere göre hazırlanması gerektiğini düşünüyorum.	1	2	3	4	5
A12	Psikolojik sorunların tedavisinin dinin alanına girmeyeceğini düşünüyorum.	1	2	3	4	5
Ç10	Evrenin varoluşu hakkında sadece bilimsel açıklamaların doğru olduğunu düşünüyorum.	1	2	3	4	5
A13	Ekonomik problemlerin çözümünde din yerine bilimin önerilerinin geçerli olduğunu düşünüyorum.	1	2	3	4	5
U3	Doğru bilgiye ulaşmak için hem dinî hem de bilimsel kaynakların gerekli olduğunu düşünüyorum.	1	2	3	4	5
U8	Toplumsal sorunları din ve bilimin birlikte çözebileceğini düşünüyorum.	1	2	3	4	5
U10	Bilimin, Allah'ın varlığını ispatlamaya yardımcı olduğunu düşünüyorum.	1	2	3	4	5
U12	Dinin anlaşılmasında bilimden yararlanmanın gerektiğini düşünüyorum.	1	2	3	4	5

Batı'nın Kavramlarıyla Müslümanca Din Felsefesi Yapmanın İmkânı: Teizm, Ateizm ve Deizm Kavramlarını İslam Düşüncesiyle İlişkilendirmek Ne Kadar Mümkün?

The Possibility of Making a Muslim Philosophy of Religion with the Concepts of the West: How Possible is it to Relate the Concepts of Theism, Atheism and Deism to Islamic Thought?

Hasan Er

Dr. Öğretim Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

Lecturer, PhD., Ahi Evran University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy

Kırşehir, Türkiye

h.er@ahievran.edu.tr

orcid.org/0000-0001-7412-7635

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 22 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 09 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 971-986

Cite as/Atıf: Er, Hasan. "Batı'nın Kavramlarıyla Müslümanca Din Felsefesi Yapmanın İmkânı: Teizm, Ateizm ve Deizm Kavramlarını İslam Düşüncesiyle İlişkilendirmek Ne Kadar Mümkün?". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 971-986. <https://doi.org/10.18505/cuid.1077353>

Er, Hasan. "The Possibility of Making a Muslim Philosophy of Religion with the Concepts of the West: How Possible is it to Relate the Concepts of Theism, Atheism and Deism to Islamic Thought?". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 971-986. <https://doi.org/10.18505/cuid.1077353>

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software./Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hasan Er).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Possibility of Making a Muslim Philosophy of Religion with the Concepts of the West: How Possible is it to Relate the Concepts of Theism, Atheism and Deism to Islamic Thought?

Abstract: Almost all theses produced in the name of religion in modern thought and later in the West were realized in the form of a reckoning with the thought of the Middle Ages. The deism and atheism of the Enlightenment, which saw all kinds of reference sources other than natural theology, which is directly related to the scientific revolution, rational theology, which is the extension of the rationalist philosophy of modern thought, and reason, were produced because of the reckoning with the understanding of medieval religion. For this reason, the positive or negative discourses produced about religion in the mentioned periods should be understood by considering the tension between these two periods. It is obvious that religious philosophies, produced in a period when the understanding of the geometric universe and philosophies centered on the mind were widely accepted, could not remain indifferent to these developments. For example, deism is, on the one hand, the result of the search for an alternative to the elimination of the medieval church institution, on the other hand, it is the theoretical extension of rationalist discourses that eliminates all sources of reference other than reason.

The same interactive situation is valid for the discourses produced about religion in the contemporary Western thought. However, this time, although the tradition of criticism regarding the understanding of religion of the Middle Ages continues to a certain extent, rational religious philosophies produced within the framework of the claims of modern thought and the Enlightenment that prioritizes reason were also criticized. For example, Nietzsche's (d. 1900) "God is dead" statement and Heidegger's (d. 1976) concept of "onto-theology" are criticisms of the absolute acceptance of the metaphysics of being constructed within the epistemic boundaries of man. Apart from this, Marx's (d. 1883) determination that "religion is opium" is directly related to the social processes of Western thought.

As a matter of fact this interactive situation, which we have expressed in the examples, is quite normal when the Western thought's own adventure is taken into account. However, when the mentioned problem and the solutions produced for these problems are generalized to include other societies and thoughts, a reduction problem is experienced. Nietzsche's statement "God is dead", Heidegger's critique of "onto-theology" and Marx's statement that "religion is the opium" does not seem to be meaningless reactions when their historical context is taken into account. Furthermore, deism is not very strange belief for the society lived in the Middle Ages. However, if these discourses about religion are abstracted from their own climate of thought and accepted as a common problem or solution for all cultures and religions other than the West, confusion of meaning will be inevitable. The allegations in question should be understood within the framework of the theoretical, historical and social background that is the source of the problem, and should not be considered general determination that deny all religions and God. The same is true for the terms deism and atheism, which have a meaning and integrity in the tradition of Western thought and are directly related to the West's own religious and philosophical past. Treating these two terms as if they are the common problem of Islam or any other religion without considering the historical ties will not go beyond being a reduction that does not consider the particular existence conditions of other religions. In addition to the examples we gave, the concept that we want to focus on and which we see as a more chronic example of the insertion of a concept that was formed depending on certain historical or social conditions into the meaning world of another religion is theism. The reason why we define theism as a more chronic problem is that it is accepted as a concept compatible with Islamic belief, unlike the concepts of deism and atheism.

In this study, the drawbacks of direct use of the concepts of deism, atheism and especially theism, produced in the tradition of Western thought, as a specific form of the problematic, which is defined as the transfer of a concept that emerged in certain cultural atmosphere to another cultural atmosphere, will be discussed. First, by reviewing the philosophy of religion studies conducted in Turkey, the fact that three concepts mentioned are directly transferred to the philosophy of religion studies carried out in the Islamic world will be presented as a problem and this situation will be defined as the reduction of Islamic belief to some other concepts. The aim to be achieved by emphasizing such a problem is to remind the importance of understanding the principles of Islamic belief in its own meaning, without reducing it to other meanings. This is because every concept produced within the tradition of Western thought is directly related to its own intellectual and practical history. For this reason, when a solution or criticism that is formed in a different sense or dependent on a certain practical past is brought to Islamic thought, the philosophical and practical past of those concepts will also be transferred. However, every belief should be evaluated by considering its own meaning and history. Evaluating this problem through concepts that Islam directly rejects, such as deism and atheism, is more understandable than the concept of theism. However, when it comes to the concept of theism, problem becomes quite complex. Because in almost all sources, Islam is defined as a theistic religion and this is considered as a necessary pre-supposition for the Islamic belief. However, theism is the understanding of God in modern Western thought, in which Descartes's rationalism and

Newtonian mechanics are accepted as the dominant element. Such an understanding of God, built within the epistemic boundaries of the thinking agent, is incompatible with the Islamic conception of God.

Keywords: Philosophy of Religion, Islamic Thought, Western Metaphysics, Theism, Deism, Atheism.

Bati'nın Kavramlarıyla Müslümanca Din Felsefesi Yapmanın İmkânı: Teizm, Ateizm ve Deizm Kavramlarını İslam Düşüncesiyle İlişkilendirmek Ne Kadar Mümkün

Öz: Modern düşünce ve sonrasında Batı'da din adına üretilmiş tezlerin neredeyse tamamı Orta Çağ düşüncesiyle bir hesaplaşma biçiminde gerçekleşmiştir. Bilimsel devrimle doğrudan bağlantılı olan *doğal teoloji*, Modern düşüncenin rasyonalist felsefe anlayışının uzantısı olan *rasyonel teoloji* ve akıl dışında her türlü başvuru kaynağını kusurlu gören Aydınlanma'nın *deizm* ve *ateizmi*, Orta Çağ din anlayışıyla girilen hesaplaşmanın sonucunda üretilmiştir. Bu sebeple bahsi geçen dönemlerde dine dair üretilen olumlu ya da olumsuz söylemler, bu iki dönem arasındaki gerilim dikkate alınarak anlaşılmalıdır. Geometrik evren anlayışının ve aklı merkeze alan felsefelerin yaygın olarak kabul edildiği bir dönemde üretilen din felsefelerinin de bu gelişmelere kayıtsız kalamayacağı ortadadır. Örneğin deizm, bir taraftan Orta Çağ kilise kurumunun elenmesine yönelik bir alternatif arayışının sonucuyken diğer taraftan da akıl dışındaki bütün referans kaynaklarını eleyen rasyonalist söylemlerin teorik uzantısıdır. Çağdaş Batı düşüncesinde dine dair üretilen söylemler için de aynı etkileşim durumu geçerlidir. Ancak bu sefer, Orta Çağ'ın din anlayışına dair eleştiri geleneği belli oranda devam etse de, bunun yanında ve daha etkili olarak Modern düşünce ve Aydınlanma'nın aklı önceleyen iddiaları çerçevesinde üretilmiş akılcı din felsefeleri eleştirilmiştir. Örneğin Nietzsche'nin (öl. 1900) "*Tanrı öldü*" sözü ve Heidegger'in (öl. 1976) "*onto-teoloji*" kavramı, insanın epistemik sınırlarında inşa edilen varlık metafiziklerinin mutlak kabul edilmesine yönelik eleştirilerdir. Bunun dışında Marx'ın (öl. 1883) "*din afyondur*" tespiti de Batı düşüncesinin geçirdiği toplumsal süreçlerle doğrudan bağlantılıdır.

Aslına bakılırsa örneklerde ifade ettiğimiz bu etkileşim durumu Batı düşüncesinin kendi serüveni dikkate alındığında son derece normaldir. Ancak bahsedilen sorun ve bu sorunlara dair üretilen çözüm biçimleri, başka toplum ve düşünceleri de kapsayacak şekilde genelleştirildiğinde bir indirgeme sorunu yaşanmaktadır. Nietzsche'nin "*Tanrı öldü*" sözü, Heidegger'in "*onto-teoloji*" eleştirisi ve Marx'ın "*din afyondur*" tespiti, kendi tarihsel bağlamları dikkate alındıklarında çok da anlamsız tepkiler olarak gözükmemektedir. Yine *deizm*, Orta Çağ'ı yaşamış bir toplum için çok da yadırganacak bir inanış değildir. Ancak dine dair üretilen bu söylemler kendi düşünce iklimlerinden soyutlanarak Batı dışındaki bütün kültür ve dinler için ortak sorun ya da çözüm biçimleri olarak kabul edilirse bir anlam kargaşası kaçınılmaz olacaktır. Söz konusu iddialar, soruna kaynaklık eden teorik, tarihsel ve toplumsal arka plan çerçevesinde anlaşılmalı, bütün dinleri ve Tanrı'yı inkâr eden genel tespitler olarak değerlendirilmemelidir. Aynı durum Batı düşünce geleneğinde bir anlamı ve bütünlüğü olan, Batı'nın kendi dinî, felsefî geçmişiyile doğrudan bağlantılı *deizm* ve *ateizm* terimleri için de geçerlidir. Bu iki terimin tarihsel bağları dikkate alınmadan İslam'ın ya da başka bir dinin ortak sorunuymuş gibi ele alınması, diğer dinlerin tikel varoluş şartlarını dikkate almayan bir indirgeme olmaktan öteye gitmeyecektir. Verdiğimiz örneklere ek olarak asıl üzerinde durmak istediğimiz ve belli tarihsel ya da toplumsal şartlara bağımlı bir biçimde oluşmuş bir kavramın başka bir dinin anlam dünyasına sokulmasına dair daha kronik bir örnek olarak gördüğümüz kavram ise teizmdir. Teizmi daha kronik bir sorun olarak tanımlamamızın sebebi, deizm ve ateizm kavramlarının aksine İslam inancıyla uyumlu bir kavram olarak kabul edilmesidir.

Bu çalışmada, yukarıda belli bir kültürel atmosferde ortaya çıkmış bir kavramın başka bir kültürel atmosfere taşınması şeklinde tanımlanan sorunsalın spesifik bir biçimi olarak Batı düşünce geleneğinde üretilen *deizm*, *ateizm* ve özellikle de *teizm* kavramlarının İslam inancına dair açıklamalarda doğrudan kullanılmasının sakıncalarından bahsedilecektir. Öncelikli olarak Türkiye'de yapılmış Din Felsefesi çalışmaları gözden geçirilerek bahsi geçen üç kavramın İslam dünyasında icra edilen Din Felsefesi çalışmalarına doğrudan taşındığı gerçeği bir sorun olarak ortaya konacak ve bu durum İslam inancının başka bazı kavramlara indirgenmesi olarak tanımlanacaktır. Böyle bir sorunu vurgulayarak ulaşılmak istenen amaç ise İslam inanç esaslarının başka anlamlara indirgenmeden kendi anlam bütünlüğü içinde anlaşılmasının önemini hatırlatmaktır. Çünkü Batı düşünce geleneği içerisinde üretilmiş her kavram, kendi düşünsel ve pratik geçmişiyile doğrudan bağlantılıdır. Bu sebeple farklı bir anlam dairesi içinde ya da belli bir pratik geçmişe bağımlı biçimde oluşmuş bir çözüm biçimi ya da eleştiri, aynıyla İslam düşüncesine taşındığında, o kavramların barındırdığı felsefî ve pratik geçmiş de taşınmış olacaktır. Oysa her inanç kendi anlam bütünlüğü ve geçmişi dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Bu sorunu *deizm* ve *ateizm* gibi İslam'ın doğrudan reddettiği kavramlar üzerinden değerlendirmek *teizm* kavramına göre daha anlaşılır bir durumdur. Ancak *teizm* kavramı söz konusu olduğunda konu oldukça karmaşık bir hal almaktadır. Çünkü hemen hemen bütün kaynaklarda İslam, *teistik* bir din olarak tanımlanmakta ve bu durum İslam inancı için zorunlu bir ön kabul gibi değerlendirilmektedir. Oysa *teizm*, Descartes (öl. 1650) rasyonalizminin ve Newton (öl. 1727) mekaniğinin hâkim unsur olarak kabul

edildiği Modern Batı düşüncesinin Tanrı anlayışıdır. Düşünen öznenin epistemik sınırlarında inşa edilmiş böyle bir Tanrı anlayışı ise İslam'ın Allah tasavvuruna uygun değildir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İslam Düşüncesi, Batı Metafiziği, Teizm, Deizm, Ateizm.

Giriş

Din Felsefesi araştırmalarında Batı Felsefesi ne derece etkilidir? Böyle bir etki İslam'ın temel dinamiklerini dikkate alan bir Din Felsefesi paradigması kurmaya ne kadar imkân vermektedir? Temel olarak bu iki soru doğrultusunda hareket ettiğimiz bu çalışmada Kur'an'a dayalı bir düşünce dünyasında *Din Felsefesi* ya da *teizm* başlığının yer almasının barındırdığı sakıncalar ifade edilmeye çalışılacaktır. Böyle bir iddiayı zorunlu kılan şey ise Batı'da üretilen dini-felsefi söylemlerin tamamının Batı'nın kendi tarihiyle olan sıkı ve organik bağıdır. Batı'da üretilmiş dini bir söylemi İslam başlığı altında kullanırken, söz konusu ilişki durumunu dikkate almayan her türlü açıklama İslam'ın temel bazı dinamiklerinden uzaklaşmamıza neden olacaktır. Çünkü günümüzde dinî düşünce ve yaşam biçiminin lehinde ya da aleyhinde Batı'da üretilen her iddia, Orta Çağ Batı düşüncesinin dine dair görüşleriyle ve özellikle de modern düşüncenin dinin lehinde veya aleyhindeki görüşleriyle bir hesaplaşma çerçevesinde üretilmiştir.¹

Aslına bakılırsa İslam düşüncesinde Din Felsefesi çalışmaları icra edilirken Batı düşünce geleneğinde üretilen konuların Batı'nın kendi şartları dikkate alınarak çözümlenmesi gerektiği tespiti sıkça dile getirilmektedir. Ancak her ne kadar böyle bir söylem yaygın olarak kullanılsa da yine de biz, İslam üzerine üretilen Din Felsefesi çalışmalarının ciddi bir bölümünün Batı düşünce dünyasının güdümünde gerçekleştirildiği iddiasındayız. Söz konusu durumu ise bir indirgeme olarak nitelemekteyiz.

Bu konuyu değerlendirirken günümüz Batı düşüncesinin oluşumunda etkili olan iki dönem çerçevesinde hareket edilecektir. Söz konusu dönemlerle doğrudan bağlantılı bir biçimde üretilmiş bazı kavramlardan örnekler verilerek, bu kavramlardan *teizmin* İslam düşünce biçimine çok da uygun olmadığı sonucu temellendirilmeye çalışılacaktır. Modern Batı düşüncesindeki Din Felsefesi tartışmalarında dikkate alınması gereken ilk dönem Orta Çağ düşüncesidir. Diğer dönem ise Descartes tarafından temelleri atılan ve Kant'ın (öl. 1804) eleştirel felsefesiyle gücünü kaybetmeye başlayan Modern düşüncedir. İlk olarak, Orta Çağ düşüncesinin Batı'daki din felsefelerine etkisi ve bu minvalde oluşmuş bir Din Felsefesi'nin İslam düşüncesine ne kadar uygulanabilir olduğu konusu ele alınacaktır.

Bu makalede genel anlamda Türkiye'deki Din Felsefesi çalışmalarının söz konusu üç kavramla ilgili bakış açıları dikkate alınmıştır. Bu çalışmaların geneli, her ne kadar Batı'da üretilmiş kavramların İslam'la ilişkilendirmesi noktasında bazı hususlara dikkat edilmesi gerektiğine değinmiş olsalar bile, yine de İslam düşüncesiyle bağlantılı olmayan bazı sorun ve çözüm biçimlerini sanki İslam düşüncesinin zorunlu bir unsuruymuş gibi ele alarak indirgeyici bir tutum sergilemektedirler. İslam nazarından bakıldığında eleştirilen ve İslam inancına uymadığı genel kabul görmüş olan *deizm* ve *ateizm* kavramları, birçok kaynakta İslam düşüncesinin cevap üretmek ya da belli bir duruş sergilemek zorunda olduğu iki inanış biçimi olarak ele alınmaktadır. *Teizm* ise İslam'la uyumlu bir inanış biçimi olarak kabul edilerek İslam *teistik* dinler arasında tasnif edilmektedir.²Oysa başka bir düşünce evreninde üretilmiş sorun ve çözüm biçimlerini evrenselleştirerek genel bir söylem haline getirmek dinlerin kendi tikel özelliklerinin gözden kaçırılmasıyla sonuçlanacaktır. Birçok kaynakta Batı düşünce geleneğinde üretilmiş felsefi söylemlerden yola çıkarak dinleri tek bir potada toplayan genel çözümler üretildiğine tanıklık etmekteyiz.³Bunun yanında Batı düşüncesinin kendi epistemik ve pratik sınırlarında inşa edilmiş din felsefelerine başvurmanın oldukça riskli olduğundan bahseden kaynaklar da

¹ Aynı tepkisel durum Orta Çağ düşüncesi ile Modern düşünce arasında da yaşanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. John Robertson, *Aydınlanma - Kısa Bir Giriş*; çev. Mustafa Kemal Sağlam (Ankara: Pruva Yayınları,2019); Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*; çev. Emre Arslan (Ankara: Doruk Yayınları, 1999).

² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999); Aydın Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı - Teistik Perspektif* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014); Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999); Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997); Emine Gören Bayam, *Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Önbilgisi ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Nebi Mehdiyev, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar Ve Tanrı İnancının Rasyonelliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Yusuf Tan, *Din Felsefesinde Teizm-Ateizm Tartışmalarında Kullanılan Kanıtların Mantıksal Analizi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); İbrahim Yıldız, *Teizm Ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

³ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyat Yayınları, 2004); Latif Tokat, *Din Felsefesi Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2015); Betül Akdemir, *Çağdaş Din Felsefesinde Mistik Tecrübenin Epistemolojik Boyutu: Bağlamsal Yaklaşım Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

mevcuttur.⁴Zaten genel anlamda Batı'nın inanç geçmişini ele alan kaynaklar incelendiğinde bu durum net bir biçimde ortaya çıkmaktadır.⁵

1. Batıda Üretilen Dinî Söylemlerin Tarihsel-Teorik Kökenleri

Orta Çağ düşüncesi söz konusu olduğunda Batı düşüncesinde her zaman negatif bir bakış ön plana çıkmaktadır. Zaten Modern felsefe de geniş ölçüde Orta Çağ düşüncesine karşı geliştirilen eleştirel söylemlerden oluşmaktadır. Din söz konusu olduğunda ise modern düşünce ve sonrasında, genel bakışa paralel olarak Orta Çağ'ın din algısına karşı da olumsuz bir duruş olduğu aşikârdır. Tam da bu nokta Batı'da üretilen bazı dini söylemlerin İslam açısından neden kullanışlı olmadığı konusuna açıklık getirmektedir. Modern felsefenin ve özellikle Aydınlanma filozoflarının dinin yanında ya da karşısında takındıkları tavır, doğrudan Orta Çağ'ın din algısına karşı takınılmış bir tavidir.⁶Bu noktada modern dönemde üretilen dini söylemlerin dinin karşısında ateist bir söylem olmasının ya da inanç merkezli bir söylem olmasının konumuz açısından çok da önemi yoktur. Çünkü bu çalışmada bizim asıl vurgulamak istediğimiz şey, ister ateist ister deist ya da inanç merkezli olsun, modern dönemde üretilmiş her dini söylem Orta Çağ'ın dini görüşlerine karşı gösterilmiş bir refleks olduğu için, bu tür söylemlerin İslam düşüncesine aynıyla taşınmasının sakıncalı bazı sonuçlara sebep olacağıdır.

Örneğin Modern düşüncede, özellikle de Aydınlanma düşüncesinde dinin ya da Tanrı'nın inkârı biçimindeki birçok eleştiri, Orta Çağ'ın din algısı çerçevesinde üretildiği durumu dikkat alınarak değerlendirildiğinde aslında söz konusu inkârın dinin özüne değil de kiliseye karşılık olduğu gerçeğiyle karşılaşırız.⁷Yani modern düşüncede özellikle Aydınlanma düşünürleri tarafından eleştirilen şey evrensel anlamda bir dini düşünce değil kilise tarafından temsil edilen düşünce ve uygulamalardır.⁸ Hatta burada yapılan şey din adına kiliseye karşı verilen mücadele olarak bile adlandırılabilir, başka bir ifadeyle reform hareketleri Hristiyanlığın kiliseye karşı verdiği bir mücadele olarak nitelendirilebilir. Bu tarihsel gerçek dikkate alınmadan, İslam düşüncesi içerisinde Batı reform hareketinin bir benzerini gerçekleştirmeye ya da böyle bir benzerlik kurmaya çalışmak konuyu kendi zemini dışına taşımak olacaktır. Ya da Aydınlanma düşüncesi içerisinde üretilen dinle ilgili söylemleri kendi zemininden çıkarıp söz konusu söylemleri doğrudan İslam inancının eleştirisi için bir malzeme olarak kullanmak konu bütünlüğünden tamamen uzaklaşmak anlamına gelecektir.

Bu noktada verilebilecek bir diğer örnek de modern Batı düşüncesinin ve özellikle de Aydınlanma düşüncesinin yaygın din algısı *deizm*dir.⁹ Doğrudan Orta Çağ'daki kilise baskısına karşı kilise kurumunu aradan çıkararak sorunu çözüme kavuşturmak için üretilmiş¹⁰ meşru bir refleks olarak görebileceğimiz *deizm* de aynı şekilde bahsi geçen tarihi arka plan dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Kilisenin Tanrı adına hayatın her alanına müdahil olduğu bin yıllık bir dönemden sonra, din işleri ile dünya işlerinin arasına kalın bir çizgi çekerek kilisenin kendi alanına çekilmesi, hatta hayatın tamamından elini çekmesi biçiminde bir söylem ve pratiğin üretilmesi¹¹ çok da anlaşılabilir bir durum değildir.¹² Bu durum dinin ya da Tanrı'nın doğrudan kendisine karşı alınmış negatif bir tavır değil tarihsel bir problemin çözümüne dair üretilmiş ve kendi konjonktürü içinde çok da anlamlı olan bir çözümdür. Bu sebeple, kişi ile Tanrı arasındaki her aracı kurumun elenmesi şeklindeki deistik çözüm biçimleri, bu tarihsel geçmiş çerçevesinde ele alınmalıdır. Haliyle kendi tarihsel şartlarında Batı toplumuna özel bir anlamı olan *deizmin*,¹³ bu tarihsel bağlarından dolayı İslam dini içerisinde kendine yer bulması çok da mümkün gözükmemektedir. Bu cümlelerle ulaşmak istediğimiz öncelikli

⁴ Aliye Çınar, *Deizm ve Ateizm Üzerine* (İstanbul: Köprü Yayınları); Aliye Çınar, *Rasyonel Teoloji* (İstanbul: Köprü Yayınları, 2018).

⁵ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999); Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi - İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı*, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu (Ankara: Ayraç Yayınları, 1998); Francis Macdonald Cornford, *Dinden Felsefeye - Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: alBaraka Yayınları, 2020).

⁶ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 384.

⁷ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 388, 389; Abdurrahman Aliy, *Felsefenin Tanrısı - Felsefi Teolojiye Giriş* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 31,32.

⁸ Çınar, *Deizm ve Ateizm Üzerine*, 139.

⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, 180-186; Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 50.

¹⁰ Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 17; Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 52.

¹¹ Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), 64.

¹² Erol Çetin, *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler*, (İstanbul: Hiper Yayınları, 2019), 122.

¹³ Orta Çağ sonrasında Deizm kavramının çıkışı serüveni ve Batı'da yeni bir çözüm biçimi olarak sunulması hakkında bk. Çetin, *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler*, 44.

hedefimiz, *deizmin* İslam'a uygunluğu biçimindeki bir iddiayı elemek değildir ki zaten böyle bir iddia çok da dile getirilmemektedir. Bundan daha öncelikli olarak biz, İslam'a karşı üretilen bazı olumsuz eleştirilerin *deizm* çerçevesinde yapılmasının uygun olmadığına dikkat çekmek istiyoruz. İslam düşünce dünyasına yabancı bir zeminde üretilmiş bir çözüm biçiminin İslam düşüncesindeki bir sorunsala çözüm sunmaya çalışması ciddi bir takım sapmalara neden olacaktır. İslam'ın, Orta Çağ'da kilise kurumunun uygulamalarına karşı üretilen çözüm biçimlerini gerektirecek tarihi bir geçmişe sahip olmadığı ortadadır.¹⁴ Doğrudan kilise kurumuna dönük üretilen bu inanış biçiminin bütün dinlerin bir alternatifi olarak evrensel bir çözüm biçimi haline getirilmesi, diğer dinlerin inanç biçimlerinin ve söylemlerinin kendine özel şartlarının ihmal edilerek konunun mecrasından çıkarılması ve kendi otantik anlamından uzaklaştırılması anlamına gelecektir.

Yine modern Batı düşüncesinde *ateistik* iddia olarak kabul edilen bazı söylemlerin, Batı'nın kendi tarihsel şartlarında oluştuğunu, bu sebeple de bahsi geçen iddiaların aslında genel anlamda dinlerin ve Tanrı'nın inkârı için üretilmediklerini gözlemlemekteyiz. Karl Marx'ın "*din afyondur*" sözü, Fredrich Nietzsche'nin "*Tanrı öldü*" sözü ve Martin Heidegger'in *onto-teoloji* adı altında klasik Batı düşüncesinin dinî söylemlerine bir eleştiri olarak dillendirdiği görüşleri örnek olarak gösterilebilir. Birçok kişi bu söylemlerden yola çıkarak adı geçen üç filozofun görüşlerinin bir çeşit *ateizm* olduğunu iddia edebilmektedir. Burada hedefimiz bu filozofların dine dair görüşlerini incelemek değildir. Ancak her üç filozofun yukarıda ifade edilen görüşlerinin kendi tarihsel şartlarıyla birebir uyumlu olduğunu da gözden kaçırmamak gerekmektedir. Hatta bu filozofların din karşıtı gibi görünen bu iddiaları birçok düşünür tarafından tasvip görmekte, dini inanç lehine bir söylem olarak değerlendirilmekte ve kullanılmaktadır.¹⁵ Çünkü bu görüşler Batı geleneğinin metafizik din algısına karşı yapılmış eleştirileridir¹⁶ ve bu tür eleştiriler bir Müslümanı rahatsız edecek nitelikte olmadığı gibi belli yönlerden İslam düşüncesini destekler mahiyettedir.

Marx'ın "*din afyondur*" sözü 19. yüzyıl Avrupa ekonomi politliğini ve Hristiyanlığın varlıkla olan bağına doğrudan hedef alan bir söylemdir.¹⁷ Bu ifade Avrupa toplumunun 19. Yüzyılda, mevcut Hristiyan inancının söylem ve pratiklerinden de beslenerek gerçekleşen ekonomik dönüşümün olumsuzluklarının bir yönünü göstermek için kullanılmıştır. Marx'a göre mevcut ekonomik yapının, sermaye sahipleri lehine ayakta tutulması için kullanılan aracı kurumlardan biri de dindir. Alt yapı-üst yapı dikotomisine bağlı olarak işleyen bu toplumsal yapı, sermaye sahiplerinin işçi ve köylüyü sömürmesine imkân sağlayan bazı kurumlarca desteklenmektedir. Bu sistemde din, ezilen kesimlerin, kendilerini ezenlere karşı haklarını korumalarını engelleyen bir unsur yani kişilerin beyinlerini uyuşturan bir afyon rolü görmektedir.¹⁸ Aslına bakılırsa bu iddia ilk defa ve sadece Marx tarafından dile getirilmemiştir. Dinin bireyleri ya da toplumu sömürmek için bir araç olarak kullanıldığı iddiasının tarihi oldukça eskidir. İslam geleneği de bu konuda oldukça fazla örneğe sahiptir.¹⁹ Cahiliye dönemi Mekkesinde yapılanın da bu olduğu tarihsel olarak bilinmektedir. Kâbe, Mekke'nin ileri gelenlerinin kendi politik ve ekonomik pozisyonlarını sürdürmek için kullandıkları bir ticarethanedir başka bir şey değildir. Putperest inanışlar bu ekonomik imkânın korunması için söz konusu yöneticilerce sürekli canlı tutulmaya çalışılmaktadır. Tabi ki bu örnekler Marx'ın söylemini meşrulaştırıcı örnekler değildir. Ancak Marx'ın "*din afyondur*" sözü, tarihsel bağlamı dikkate alınmadan teolojik bir tartışmanın parçası kılınarak bütün dinleri hedef alan *ateistik* bir ifade olarak algılanmamalı, dönemin ekonomi-politiği çerçevesinde çözümlenmelidir. Marx'ın içinde bulunduğu toplumun tarihsel geçmişiyle organik bütünlük içinde olan dine dair söylemleri, doğrudan kendi tarihinin bir sorunsalına çözüm arama gayretinin sonucunda oluşmuştur. Bu söylemleri kendi konjonktürel şartlarından soyutlayıp, İslami sosyalizm gibi bir kavram üretmek ya da komünizmi doğrudan bir din düşmanlığı olarak tanımlamak konuyu kendi anlam bütünlüğünden uzaklaştırarak başka boyutlara taşımak olacaktır.

Bunun yanında Nietzsche'nin "*Tanrı öldü*" sözü²⁰ de birçokları tarafından üretildiği zeminin dışına çıkarılarak inanç konusunda olumsuz yargı bildiren bir ifade olarak yorumlanmakta, Nietzsche'nin genel anlamda Tanrı'yı inkâr ettiğini ifade eden *ateistik* bir söylem olarak değerlendirilmektedir. Ancak Nietzsche'nin yazdıklarına bütüncül bir şekilde baktığımızda, bu ifadenin

¹⁴ Çetin, *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler*, 121.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Demirhan (ed.), *Nietzsche ve Din*, (Ankara: Nirengi Kitap, 2012).

¹⁶ Jean-Luc Marion, "The "End of Metaphysics" as a Possibility", *Religion After Metaphysics*, ed. Mark Wrathall (Cambridge: Cambridge University Press), 168.

¹⁷ Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997) 46.; Çınar, *Deizm ve Ateizm Üzerine*, 74.

¹⁸ Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları, 1997) 191, 192.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Henry Laoust, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fırlı, Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999); Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik - Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

²⁰ Frederick Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Kitabevi, 2003), 130.

Modern felsefede üretilen rasyonel-metafizik bir kavram olarak Tanrı söylemine ya da Hristiyan teoloji geleneğine dair bir eleştiri olarak kullanıldığını fark etmekteyiz.²¹ Yani bu ifade ideal anlamda bütün dini söylemlerin ve inançların eleştirisi ya da inkârı değil, sadece öznenin epistemik sınırlarına indirgenmiş bir söylem biçimi olan *rasyonel teolojiye* ve Batı metafizik geleneğine karşı üretilmiş bir eleştiridir.²² Bu ise bırakın bütün inanç sistemlerinin yok sayılması gerektiği fikrini, aksine bir çok inançlı için kendi dini inançlarının lehine bir argüman olarak dahi kullanılabilir bir iddiadır. Yani ilk bakışta *ateistik* bir söylem olarak görünen ancak aslında Nietzsche'nin modern düşünceye ve Aydınlanma felsefesinin hümanist epistemolojisine karşı geliştirdiği bütün felsefi eleştirisinin bir parçası olan "*Tanrı öldü*" ifadesi, Batı'nın felsefi-teolojik geçmişi dikkate alındığında, epistemik sınırlara mahkum edilmiş dini-metafizik söylemlere karşı bir eleştiridir.²³ Nietzsche'nin felsefi eleştirisi; özneyi akılla eşitleyen rasyonel-hümanist düşünceyi, düşünce faaliyetinin epistemik sınırlara sıkıştırılmasını, özne-nesne dikotomisinin sağladığı dolayımın zorunluluğunu ve mekanistik-sistematik felsefi söylemi karşısına almaktadır. Bu felsefi dönüşüm diğer bütün alanlarda olduğu gibi din alanında da etkisini gösterir. Yani Nietzsche'nin "*Tanrı öldü*" sözü, inançla ilgili bir duruş olmaktan ziyade aslında Batı Felsefesi'nin Sokrates'ten beri metafizik yapma biçiminin radikal eleştirisidir.²⁴ Bu sebeple bu söylem Batı düşüncesinin metafizik-dini geçmişi dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Buradan yola yola çıkarak dünyanın bütün dinlerini kapsayan salt *ateistik* bir eleştiri ve söylem üretmek konuyu kendi anlam çerçevesinden uzaklaştırmak olacağı gibi diğer dinler de başka anlam sınırlarına indirgenmiş olacaktır. Nietzsche'nin "*Tanrı'nın türbeleri, mezarları değilse nedir bu kiliseler?*"²⁵ sözleri de onun din eleştirisinin doğrudan Batı Hristiyan teolojisiyle ilişkisini ifade etmektedir:

Heidegger de, *onto-teoloji* eleştirisi Batı düşünce tarihiyle bağı ihmal edilerek anlaşıldığı için Nietzsche'yle aynı kaderi paylaşan başka bir filozoftur. Nietzsche'nin başlattığı radikal eleştiri geleneğini kendi üslubunca devam ettiren Heidegger'in *onto-teoloji* eleştirisi²⁶ bazılarınca *ateistik* bir söylem olarak kabul edilmiş ve bu tez üzerinden hareket ederek din karşıtı bir teori üretilebileceği düşünülmüştür.²⁷ Buna karşın Heidegger'in bu tezinin, dini düşünceye, dini rasyonel düşüncenin sınırlarında ifade etmeye çalışan Batı metafizik geleneğine göre daha yakın olduğu şeklindeki yorumlarla da karşılaşmaktayız.²⁸ Birilerince bütün dinlerin inkârı olarak değerlendirilen onto-teoloji eleştirisi, başka birileri tarafından, dini söyleme Batı metafizik geleneğinin ürettiği rasyonel dini söylemden daha yakın olduğu kabul edilerek söz konusu eleştirinin doğrudan bütün dinlere yönelik olmadığı, Batı geleneğinde üretilen akıl merkezli ya da Heidegger'in ifadesiyle "*varlığın varoluşa indirgendığı*"²⁹ bir felsefe yapma biçimiyle üretilen ve insanın kendi subjektif sınırlarında inşa ettiği metafizik söylemlere karşı olduğu ifade edilmektedir. Burada yapılan şey, tam da Nietzsche'nin yaptığı gibi, Batı metafiziğinin, özellikle de modern felsefe ve Aydınlanma felsefesinin yaygın söylemleri çerçevesinde üretilmiş Hristiyan teolojisinin eleştirisidir³⁰ ve bu sebeple tartışma bu çizgide devam etmelidir.

²¹ Robert Pippin, "Love and Death in Nietzsche", *Religion After Metaphysics*, ed. Mark Wrathall (Cambridge: Cambridge University Press), 8; Çınar, *Deizm ve Ateizm Üzerine*, 75.

²² Gianni Vattimo, "After Onto-theology: Philosophy Between Science and Religion", *Religion After Metaphysics*, ed. Mark Wrathall (Cambridge: Cambridge University Press), 33; Michel Haar, "Nietzsche'nin Arayışı - Nietzsche ve İlahi Olanın Dönüşümü", çev. Ahmet Demirhan, *Nietzsche ve Din*, ed. Ahmet Demirhan (Ankara: Nirengi Kitap, 2012), 197.

²³ Mark Wrathall, "Introduction: Metaphysics and Onto-theology", *Religion After Metaphysics*, ed. Mark Wrathall (Cambridge: Cambridge University Press), 3; Allan Magill, *Aşırılığın Peygamberleri - Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 176.

²⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Yayınları, 2001), 17; Magill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 106.

²⁵ Nietzsche, *Şen Bilim*, 130.

²⁶ Iain D. Thomson, *Heidegger - Ontoteoloji - Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2012) 3; Wrathall, "Introduction: Metaphysics and Onto-theology", 2.

²⁷ Jacques Derrida, "İnanç ve Bilim", çev. Mehmet Emin Özcan, *Din*, ed. Jacques Derrida, Gianni Vattimo (Ankara: Dost Kitabevi yayınları, 2014), 68.

²⁸ Recep Alpyağılı, *Kıta Avrupası Din Felsefesi ve Mistik Gelenekler* (İstanbul: İz yayımları, 2016), 85.

²⁹ Kasım Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2008), 173.

³⁰ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009) 21; Adriaan Peperzak, "Religion After Onto-theology?", *Religion After Metaphysics*, ed. Mark Wrathall (Cambridge: Cambridge University Press), 105.

2. Teizm Eleştirisi

Batı düşüncesinde üretilen *deizm* ya da *ateizm* söylemlerinin, kendi tarihsel şartları dikkate alınmadan başka dinler için doğrudan kullanılması hususunda bu söylenenlerin yeterli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Batı'da üretilen bazı kavramların kendi bağlamlarından koparılarak İslam düşüncesine dâhil edilmesinin sakıncalarıyla ilgili öncelikli olarak üzerinde durmak istediğimiz konu *teizmdir*. Deizm ve ateizm nihayetinde dinin aleyhinde söylemlerdir ve her din doğal olarak hem *deizme* hem de *ateizme* karşı negatif bir duruş sergilemek durumundadır. Ancak Batı geleneğinde üretilen *teistik* söylem türleri için aynı durum geçerli değildir. Yani Batı Felsefesi'nde üretilen *teizm* kavramı birçok Müslüman din felsefecisi tarafından kabul edilmiş hatta İslam'ın *teistik* bir din olduğu yıllardır ders kitaplarında yer almıştır. Ancak bize göre, Batı düşünce geleneğinde üretilen ve sanki dinin lehineymiş gibi görünen bazı iddialar en az *deizm* ve *ateizm* kadar sorunludur. Yani Batı metafizik geleneği içerisinde üretilen ve dinin ve Tanrı inancının lehine gibi gözükken birçok teorinin de, tıpkı *deizm* ve *ateizm* gibi dini düşünceye zarar verdiğini düşünmekteyiz. Batı Felsefesi içinde üretilen ve *rasyonel teoloji* ya da *doğal teoloji* olarak adlandırılan dini söylemin³¹ bugün hala Din Felsefesi çalışmalarına nasıl etki ettiğine ve bu söylem biçiminin alanın uzmanlarınca nasıl İslam düşüncesine uygun hale getirilmeye çalışıldığına dair oldukça fazla örneğe sahibiz.³² Hatta söz konu bakış açısının Batı Felsefesi'nde gücünü kaybetmiş olmasına rağmen Türkiye'de yapılan Din Felsefesi çalışmalarında bu bakış açısının en az eskisi kadar yaygın olduğuna tanıklık etmekteyiz. Ancak biz bu durumu bütün unsurlarıyla değerlendirmeyi hedeflemiyoruz. Bizim bu çalışmada asıl vurgulamak istediğimiz şey, *rasyonel teoloji* ya da *doğal teoloji* kavramlarıyla da eşitleyebileceğimiz³³ ve İslam inanç esaslarına çok da uygun olamayan bir kavram olarak değerlendirdiğimiz *teizmin* İslam'la eşleştirilmesinin eleştirisidir.

Dinin lehine gibi gözükse de ve hemen hemen her platformda mutlak kabul edilmiş bir kavram olarak kullanılsa da *teizm* kavramının tekrardan tartışmaya açılması gerektiğini düşünmekteyiz. *Rasyonel teoloji-doğal teoloji* için yapılan eleştirilerle paralel kabul edilebilecek bu eleştiriyi, doğrudan *teizm* eleştirisi olarak ortaya koyup konunun daha iyi anlaşılmasını ve hiç sorgulanmadan İslam düşüncesiyle uyumlu kabul edilen bu kavramın aslında İslam'ın temel söylem biçimine çok da uygun olmadığını göstermek istiyoruz. Yukarıda da değindiğimiz gibi, *ateizm* ve *deizm* konuları zaten din karşıtı ya da dinde yapısal değişiklik hedefleyen söylemler olduğu için bu kavramların karşısında durulmasının inançlı bir Müslüman açısından anlaşılması zor bir tarafı yoktur. Ancak Tanrı'yı ve peygamberliği kabul eden bir inanç biçimi olarak tanımlanan *teizm* için ise durum farklıdır. Dine karşı olumlu bakışından dolayı *teizm* kavramı Müslümanlar tarafından kabul görmüş, yazılan birçok kaynakta İslam teistik bir din olarak tanımlanmıştır ve tanımlanmaktadır. Oysa İslam'ın *teistik* bir din olarak tanımlanması, her ne kadar *ateizm* ve *deizm* gibi inkâr ve köklü değişiklikler içermese de, başka bazı yönleriyle sakıncalar doğuran bir söylemdir.

Teizm kavramıyla genel hatlarıyla Modern Batı düşüncesi bünyesinde üretilen din anlayışına işaret etmekteyiz.³⁴ Aslında bu eleştiriyi Antik Yunan felsefesinden Modern döneme kadar üretilen Tanrı görüşlerine de yöneltmek mümkündür. Ancak konunun dağılmaması ve bugünkü *rasyonel teoloji* söylemlerinin asıl kaynağı olduğunu düşündüğümüz için çalışmamızın sınırlarını modern felsefeyle belirlemeyi uygun gördük. Bu çalışmayla asıl yapmak istediğimiz şey ise; *teizmin* Tanrı tasavvuru gerçekten İslam'ın Allah inancıyla uygun mu? ya da Allah *teistik* bir kavram mı? gibi bir sorunsalı tartışmaktır.

Modern Batı Felsefesi'nin rasyonalite, nesnellik, mekanizm, determinizm, matematiksellik, bilimsellik gibi üst anlatılarının tamamının bu döneme ait din felsefelerinde belirgin bir biçimde yer aldığını görmekteyiz.³⁵ Yani Modern düşüncede ve Aydınlanma felsefesinde üretilen din felsefeleri, o dönemin felsefe yapma biçimlerinin dine uygulanmış hâlidir. Hatta Modern düşüncede dinin aleyhine üretilen felsefeler dâhi Tanrı inancının olanaksızlığını ortaya koyarken, dönemin rasyonalist yöntemlerini kullanarak yine o zamanın yaygın anlayışına uygun olarak üretilen rasyonel Tanrı düşüncesini inkâr etme yönünde gerçekleşmiştir.³⁶

³¹ David K. Clark, "Faith and Foundationalism", *The Rationality Of Theism*, ed. Paul Copan, Paul K. Moser (New York: Routledge, 2004), 43.

³² Ayrıntılı bilgi için bk; Recep Alpyağılı, *Kıta Avrupası Din Felsefesi ve Mistik Gelenekler*; Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*; Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*; Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*; Tokat, *Din Felsefesi Yazıları*.

³³ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 388.

³⁴ Çınar, *Deizm ve Ateizm Üzerine*, 189.

³⁵ Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 63; Ayrıca bu tür dinî düşünce örnekleri için bk. William Paley, *Natural Theology*, ed. Matthew D. Eddy, David Knight (New York: Oxford University Press, 2006); G. W. F. Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadioğlu (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018); Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. İbrahim Ethem Mesut (Erzurum: Babil Yayınları, 2000).

³⁶ George Marsden, "The Collapse of American Evangelical Academia", *Faith and Rationality Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff (London: University of Notre Dame Press, 1983), 254.

Bu dönemin en belirgin niteliği olan akılla kesinlik ve nesnellığe ulaşılabilceği fikri, din felsefelerine de yansımış, bilimde ve felsefede aranan kesinlik ve nesnellik, Tanrı söz konusu olduğunda da aranır olmuştur. Nesnel, kanıtlanabilir Tanrı anlayışının yaygın olduğu modern dönemde din,³⁷ doğa bilimlerindeki evrensellik ve matematikselliğe dayanan kesinlik fikrinin kendisine dayatıldığı bilimsel bir alan olarak tanımlanmıştır.³⁸ Bu felsefe yapma biçimi, zamanla akıl dini doğrultusunda geliştirilen felsefi bir teoloji olarak karşımıza çıkacaktır.³⁹ Aslına bakılırsa bu, din alanı içinde yapılan bir düşünce faaliyeti değil dinden uzaklaştırılmış ve özgürleştirilmiş bir felsefedir. Çünkü bu felsefelere göre, akıl ve imanın hakikatleri birbirine uygun ve paralel olduğu için imanın ulaştıracağı hakikate rasyonel faaliyetle de ulaşmak mümkündür.⁴⁰ Burada yaşanan indirgeme, Orta Çağ'da yaşanan dini, farklı bir biçimde yeniden inşa ederek rasyonel ve evrensel bir din oluşturma şeklinde gerçekleşmiştir.⁴¹ Mevcut dini bütün yönleriyle rasyonel hale getirme,⁴² dinde yer alan ve rasyonel olmayan bütün unsurların, mesela mitolojik kabul edilen ayet ve anlatıların, elenmesi şeklinde icra edilmiştir.⁴³ Modern felsefenin ürünü olan bu yeni din anlayışına göre Tanrı'nın varlığına sadece akla uygun hale getirilmiş vahiyle ulaşılabilir.⁴⁴ Aklın olduğu yerde vahiy zorunlu değildir, hatta mitolojilerden arındırılmamış mevcut haliyle vahiy sadece bir engeldir.⁴⁵ Aslında bu durum vahyedilmiş din sınırlarında icra edilen teolojinin yerinden edilmesi, bunun yerine vahiyden tamamen, özgürleştirilmiş öznenin epistemik sınırlarında üretilen yeni bir dini söylemin kabul edilmesi anlamına gelmektedir.

Tanrı meselesini bir bilgi ve nesnellik meselesi olarak tanımlayıp Tanrı bilgisine ulaşmanın yolu olarak da akli önceleyerek aslında Tanrı'yı akli bir ilkeye, ilk nedene, kavrama ya da varlığa indirgeyen bu felsefe yapma biçimi, akla yaptığı vurgu nedeniyle *rasyonel teoloji* olarak adlandırılmıştır.⁴⁶ Acaba bir Müslümanın Allah'la girdiği ilişki ve inançları, sadece akıl sınırlarında açıklanabilir mi? Descartes'in, Leibniz'in (öl. 1716) ya da Kant'ın felsefelerine baktığımızda, Tanrı'nın, bu filozofların kendi düşüncelerindeki rasyonel bütünlüğü sağlamak adına düşüncelerinin merkezine koymak zorunda kaldıkları bir kavram olmaktan başka bir rolü olmadığını görürüz.⁴⁷ Her ne kadar nesnel bilgiye ulaşma yolunda akla sınırsız güç yüklemesi nedeniyle modern felsefeyi eleştirmiş olsa da Kant'da da Tanrı kavramı yine ahlakî bir zorunluluk olmanın ötesine geçememiştir.⁴⁸ Bütün bu örneklerde Tanrı, düşünsel bütünlüğün sağlanabilmesi için kullanılması zorunlu olan bir kavram, bir dayanaktır.⁴⁹ Bu ise kişinin kutsal olanla girdiği ilişkiyi açıklama noktasında sınırlı bir tanımlamadır. Descartes'te Tanrı, gerçekliğin garantörüdür⁵⁰ yani Tanrı kavramı gerçeklik dünyasını temellendirmek için temel sağlar.⁵¹ Bu Tanrı istediği dünyayı yaratabilir ancak gerçekliği yaratırken matematiksel tutarlılığı olan bir dünya yaratmak zorundadır.⁵² Söz konusu anlayışta öncelikli sorun Tanrı'nın varlığı değil, dönemin hâkim

³⁷ Oskar Ewald, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, çev. Gürsel Aytaç (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2013), 63.

³⁸ Robert C. Koons, "Science and Theism: Concord, Not Conflict", *The Rationality Of Theism*, ed. Paul Copan, Paul K. Moser (New York: Routledge, 2004), 82,83; Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 379, 381.

³⁹ Örnek olarak bk. Paley, *Natural Theology*.

⁴⁰ Nicholas Wolterstorff, "Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?", *Faith and Rationality Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff (London: University of Notre Dame Press, 1983), 135,144.

⁴¹ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 325, 384.

⁴² J. Macbride Sterrett, *Modernism in Religion* (New York: The Macmillan Company, 1922), 53; Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 18.

⁴³ Francis J. Beckwith, "Theism, Miracles, and the Modern Mind", *The Rationality Of Theism*, ed. Paul Copan, Paul K. Moser (New York: Routledge, 2004), 221; Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 13.

⁴⁴ Eugenio Trias, "Dini Düşünmek", çev. Mehmet Emin Özcan, *Din*, ed. Jacques Derrida, Gianni Vattimo (Ankara: Dost Kitabevi yayınları, 2014),92; Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 160.

⁴⁵ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 326.

⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Çınar, *Rasyonel Teoloji*.

⁴⁷ Atakan Altınörs, *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ve Leibniz* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2016).

⁴⁸ Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 42,43.

⁴⁹ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 93.

⁵⁰ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*,78; Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 70; Tom Sorell, *Descartes - Düşüncenin Ustaları*, çev. Cemal Atilla (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002) 69; Çınar, *Deizm ve Ateizm Üzerine*, 63; Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 70.

⁵¹ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 77.

⁵² Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 84.

bilimsellik anlayışına paralel biçimde, Tanrı'nın yaratmasındaki yetkinliktir. Leibniz'de ise Tanrı kendisi gibi ezeli olan monadları kullanarak bu dünyayı yaratmıştır. Leibniz felsefesinde mantıksal zorunluluk, Tanrı'yla beraber monadların da ezeliğini kabul etmeyi gerektirmektedir. Aksi halde dünyada yaşanan kötülüklerin mantıksal-rasyonel bir açıklaması mümkün olmayacaktır. Tanrı bu dünyayı yaratırken kendisinden bağımsız bir biçimde varolan monadlardan mümkün en iyi dünyayı yaratmıştır. Yani Tanrı mantıksal bütünlük içerisinde üzerine düşeni yapmış, kötülüğü mümkün olduğu kadar az miktarda yaratmıştır. Eğer monadlar imkân verseydi Tanrı daha iyi bir dünya yaratabilirdi.⁵³ Bu açıklamalarıyla Leibniz, Din Felsefesi'nin büyük sorunsalı kötülük problemine rasyonel bir çözüm getirmiştir. Ancak bu açıklamalar rasyonel olarak tutarlı kabul edilse bile, insanı kutsal olana ne kadar yakınlıklaştıracaktır? Ya da Leibniz bu çözümü bulmasaydı Batı'da yaşayan insanlar ateist mi olacaktı? Descartes ve Leibniz örneklerinde olduğu gibi, Tanrı'nın varlığı lehine güçlü felsefeler üretilmiş olsa da Batı'da sekülerizm ve pozitivizm oldukça etkili olmuş ve söz konusu felsefeler sekülerizm ve pozitivizmin yayılmasına engel olamamıştır. Ancak yine de Batı dünyasında Tanrı fikri kaybolmamıştır. Nietzsche'nin ifadesiyle "Tanrı ölmüştür" ancak insanlar yine de ateist olmamışlardır. Çünkü ölen Batı metafizik-felsefi geleneği içerisinde üretilmiş olan Hristiyan teolojisinin Tanrısıdır. Eleştirilen ya da karşısında durulan Tanrı sadece epistemik zorunluluk olan Tanrı'dır. Başka bir ifadeyle bahsi geçen eleştirilerin tamamı, rasyonel sınırlarda inşa edilmiş felsefi bir kavram olarak Tanrı fikrinin inkârına dönüktür, evrensel bir yaratıcı fikrinin inkârına değil.

3. Müslümanca Din Felsefesi Yapmanın İmkânı

Bizim iddiamıza göre Tanrı kavramı *teizmin* kavramıdır, Allah ise başka bir şeydir ve bütün tartışmanın düğümlendiği nokta tam da burasıdır. Tanrı, insanın kendi felsefi-düşünsel sorunlarında kullanmak için epistemik sınırlarında icat ettiği beşeri bir kavramdır. Allah ise insanın epistemik sınırlarının üzerinde olan ve rasyonel kalıpları aşan aşkın bir varlığa işaret eder ki O'nun için varlık demenin bile bir indirgeme olacağı düşünülebilir. Yukarıda Heidegger'den bahsederken onun *onto-teoloji* görüşünün dinlere, modern felsefede üretilen rasyonel Tanrı kavramından daha yakın olduğunu söylemiştik. Biz sorunu bir metafizik algısı ve teolojinin neyle ilgili olduğuna dair bir sorun olarak tanımlıyoruz. Bu sebeple de Heidegger ve Derrida gibi filozoflar tarafından Batı metafizik geleneğine dair yapılan eleştirilerin bize katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz. Çünkü Modern felsefenin *rasyonel teolojik* görüşleri yaygın bir biçimde İslam düşüncesine sokulmuş ve bu etki hala devam etmektedir. Kant'tan beri farklı biçimlerde eleştirilen bu felsefe yapma biçiminin, İslam adına üretilen din felsefelerinde hala etkili olması ise İslam düşüncesinin kendi sorunlarını tespit etmesini zorlaştırmakta ve İslam'ın ve Kur'an'ın hiç de gündeminde olmayan birçok konunun İslam'ın çözüm üretmek zorunda olduğu bir konu gibi algılanmasına sebep olmaktadır.⁵⁴

Öyleyse Batı metafizik geleneğinin ürettiği din felsefeleri olarak tanımlayabileceğimiz teolojinin söylem ve iddiaları dinin (İslam'ın) neresindedir? Metafizik ile teolojinin birbiriyle olan sıkı ilişkisine dayanarak metafiziğe dair üretilen her eleştirinin teoloji için de geçerli olduğunu söyleyebilir, buna bağlı olarak da her türlü teolojinin bir indirgeme olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Günümüzde İslam başlığı altında yapılan, Modern Batı düşüncesinin izlerini taşıyan ve büyük ölçüde Batı dünyasında cereyan eden tartışma ve argümanların aktarımı olan⁵⁵ din felsefeleri de çoğunlukla Batı metafizik geleneğinin aynı indirgeyici üslubunu devam ettirerek İslam'ın inanç esaslarını epistemolojinin sınırları içinde ifade etmeye çalışmaktadır.⁵⁶ Örneğin Batı düşünce tarihinde Tanrı'nın kanıtları konusunda yaygın olarak savunulan görüşler ya da bu kanıtlara dair üretilen eleştiriler gerçekten İslam'ın da içinde olduğu tartışma konuları mıdır? Daha net bir ifadeyle sormak gerekirse, Kur'an'da kanıtlara başvurulmuş mudur? Ya da kanıt ve delil kelimeleri aynı anlamda kullanılabilir mi? Kur'an'da delil olduğu söylenen şeyler ya da diğer başka ayetler, Batı geleneğindeki gibi bir kanıt mı sunarlar yoksa başka bir gerçekliğe mi işaret ederler? Bir ilahiyatçının dinî metafizik üretmek gibi bir görevi ya da ihtiyacı var mıdır? Batılı bir ilahiyatçı, kendisini bu son soruya evet demek zorunda hissedebilir. Çünkü Batı'nın kutsal metin ve peygamberler tarihi algısı Müslümanlarınkinden çok farklıdır. Hatta birçok Hristiyan teolog Hz. İsa'nın tarihsel bir şahsiyet olmadığını, kutsal kitaplarının günümüze çok da sağlıklı bir biçimde ulaşmadığını kabul etmektedir.⁵⁷ Oysa Hz. Muhammed, kendisi hakkında çıkan dedikodulara kadar, vahiyden bağımsız kanallardan teferruatıyla bilinen tarihsel bir şahsiyettir. Bu tür

⁵³ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri*, çev. Oğün Ürek (İstanbul: Biblos Yayınları, 2003) 53; Anthony Kenny, *The God of The Philosophers*, (New York: Clarendon Press, 1992) 115; Çınar, *Rasyonel Teoloji*, 147.

⁵⁴ Ramazan Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Yarı Yayınları, 2002), 90.

⁵⁵ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*. 87.

⁵⁶ Bu tür uygulamalara örnek olarak bk; Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*.

⁵⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*; Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, (İstanbul: İz Yayınları, 2002).

farklar dikkate alındığında Batı geleneğinin kendine has bir teoloji literatürü oluşturmuş olması çok da anlaşılabilir bir durum değildir. Ancak söz konusu geleneğin bu tarihsel şartları dikkate alınmadan, orada üretilen felsefi-teolojik söylemlerin İslam düşüncesine dâhil edilmesinde bir kan uyuşmazlığı oluşacağı ortadadır ve İslam düşüncesi söz konusu uyuşmazlıktan kaynaklı düşünsel-felsefi sıkıntıları yoğun bir biçimde yaşamaktadır.

Bu sebeple Batı düşüncesinin kendi inanç sorunları ve tarihi içinde ürettiği kanıtların İslamî paradigmaya aynıyla taşınması, üzerinde durulması gereken bir konudur. İlk bakışta bir inançlı için kabul edilebilir görünen bu konu birkaç adım sonrasında aslında İslam'ın Allah tasavvuruna uygun olmayan sonuçları dayatmaktadır. Allah'ın kanıtlanabilir olduğunu ifade etmek, Allah'ın epistemik sınırlarda ifade edilebilen rasyonel bir kavrama indirgenerek nesneleşmesi anlamına gelecektir. Epistemik sınırlarda gerçekleştirilen bu kanıtlama edimi ise Tanrı'nın kanıtı olmaktan ziyade aklın ya da öznenin (cogitonun) kendi kendini kanıtlamasıdır.⁵⁸ Aynı zamanda, kanıtlandığı iddia edilen şey sadece yaratıcılık yönü dikkate alınan bir kavram olacak, O'nun Tanrı olmasının olmazsa olmaz diğer bazı özelliklerinin gözden kaçırılmasına sebep olacaktır. Rasyonel bir zorunluluk olmanın ötesinde bir fonksiyonu olmayan böyle bir yaratıcı fikri kabul edildiğinde, sanki sadece yaratmak için var olan bir Tanrı figürü çıkar karşımıza.⁵⁹ Yaratmak Tanrı'nın bir özelliğidir, ancak gerçeklik dünyasının bir temele oturtulabilmesi için rasyonel-epistemik bir zorunluluk ya da varlığı ve ahlakı mümkün kılan bir postüla olarak görülmesi⁶⁰, Tanrı'nın, metafizik spekülasyonun sonuçsuz kalmamak için üretilmiş bir kavram olarak kalmasına neden olacaktır. Bütün bu özellikler aynı zamanda *teistik* Tanrı düşüncesinin temel özellikleridir. Öyleyse İslam'daki Allah inancı yukarıda ifade edilen özelliklerle mi sınırlıdır? Ya da teist Tanrı fikri İslam'daki Allah inancını karşılayabilmekte midir?

İslam'ın Allah inancıyla uyumlu olmadığını düşündüğümüz *teistik* Tanrı kavramı, Batı geleneğinde de sık sık eleştirilmektedir. David Hume (öl. 1776) ve Immanuel Kant'ta gördüğümüz bu eleştirileri⁶¹ radikal bir biçime dönüştüren Soren Kierkegaard (öl. 1855), söz konusu *teistik* Tanrı fikrinin sınırlarını,⁶² yine kendi geleneğiyle bağlantılı bir biçimde ortaya koymuştur.⁶³ Kierkegaard'la zirveye ulaşan bu eleştiri geleneği son dönemde Paul Tillich (öl. 1965), Martin Buber (öl. 1965), John Hick (öl. 2012) gibi din felsefecilerince devam ettirilmektedir.⁶⁴ Bu eleştirilerin Türkiye'de de bazı din felsefecileri tarafından kabul gördüğüne, *rasyonel teoloji* üzerine bir eleştiri geleneğinin oluştuğuna şahitlik etmekteyiz.⁶⁵ Söz konusu akıl merkezli inanç tanımlamalarının eleştirisi fideistik bir söyleme kadar gitmektedir. Ancak *fideizm* ile katı akılcılık kutupları arasında gerçekleşen bu tartışma yine Batı geleneğinin kendi düşünsel çerçevesi içinde şekil almıştır.⁶⁶ Söz konusu tartışmanın ayrıntısına girmeden bizim vurgulamak istediğimiz nokta ise akılcılık ve *fideizm* arasında cereyan eden bu problematiği, aynı iki kutup arasında kalarak İslam inancına dâhil etmenin mümkün olup olmadığıdır. Epistemik sınırlara sıkıştırılmış bir Tanrı fikrinin İslam inancına çok da yakın olmadığını söyledik. Bunun karşısında yine Batı'da üretilmiş din felsefelerinin etkisinde kalarak fideistik bir söylem üretmek de aynı hatanın tekrarı olacaktır. İslam inanç esaslarından bir tanesini, Batı'nın kendi dinamikleriyle ortaya çıkan bir kavramla çözümlenmeye çalışmak bizi bazı sorunlarla karşı karşıya bırakacaktır. Yani Kierkegaard üzerinden bir İslam inanç tanımlaması yapmak İslam'ın paradigmatik bütünlüğünden uzaklaşmak anlamına gelecektir. Kanıtlanabilir teistik bir Tanrı fikri eleştirilecekse

⁵⁸ Ray Billington, *Religion Without God* (London: Routledge, 2002), 39.

⁵⁹ Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff (London: University of Notre Dame Press, 1983), 19.

⁶⁰ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 47.

⁶¹ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Yayınları, 2004) 218-223; Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1993), A626/B654, A627/B655; Stephen T. Davis, "The Ontological Argument", *The Rationality Of Theism*, ed. Paul Copan, Paul K. Moser (New York: Routledge, 2004), 97; William Lane Craig, "The Cosmological Argument", *The Rationality Of Theism*, ed. Paul Copan, Paul K. Moser (New York: Routledge, 2004), 112.

⁶² Kenny, *The God of The Philosophers*, 127.

⁶³ Malcolm Diamond, *Martin Buber - Jewish Existentialist*, (New York: Oxford University Press, 1960), 16; Recep Alpyağılı, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak* (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 69-128.

⁶⁴ Bk. Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.); Martin Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003); Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer (Ankara: Lotus yayınları, 2013); Aliye Çınar, *Varoluşçu Teolojide İnsan ve Anlam*, (İstanbul: Sentez Yayınları, 2015).

⁶⁵ Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, 179; Ayrıca bk. Recep, Alpyağılı, *Türkiyede Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi - Paul Ricoeur Örneği Üzerinden Bir Soruşturma* (İstanbul: İz Yayınları, 2018).

⁶⁶ Çınar, *Deizm ve Ateizm Üzerine*, 185.

eğer, bu eleştiri Batı geleneğindeki *rasyonel teoloji-fideizm* çatışması sınırlarında değil İslam'ın kendi dinamikleri dikkate alınarak yapılmalıdır. Çünkü İslam inancı ne *rasyonel teolojiye* ve kanıtlanabilir *teistik* Tanrı inancına kapı aralar ne de bunun karşısında fideistik bir söyleme zemin sunar.

Aslına bakılırsa Batı'da üretilen ve birbirine karşıt olan her iki çözüm biçimi de, Batı geleneğinde gerçekleşen din olgusu çerçevesinde değerlendirildiğinde çok da tutarsız söylem biçimleri olarak gözükmemektedir. Örneğin, rasyonel din söylemleri Orta Çağ din anlayışına bir cevap olarak değerlendirildiğinde ya da fideistik söylemin, Aydınlanma ve Hegel döneminin rasyonel din tanımlamalarına bir cevap olarak üretildiği dikkate alındığında her iki iddianın da bir haklılık paylarının olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Aynı durumun *deizm* için de geçerli olduğundan yukarıda bahsetmiştik. Söz konusu çözüm biçimlerini zorunlu kılan teolojik, tarihsel ve toplumsal şartlar vardır. Ancak Batı'nın kendi tarihsel gelişiminde bir anlama sahip olan bu teoriler, İslam inanç sistemine sokulmaya çalışıldığında havada kalacaklardır. Çünkü İslam geleneğinin ve düşüncesinin kendine özel biricik, tikel tarihi vardır ve yukarıda bahsi geçen kavramların oluşumunu zorunlu kılacak gelişmeler İslam geleneğinde yaşanmamıştır.

Çalışmamızın son bölümünde şu hakkı iade etmek gerekir ki din üzerine üretilen söylemlerin barındırdıkları farklılık durumunu dikkate almanın ne derece önemli olduğuna dair çalışmalar yapılmıştır. Örneğin bazı çalışmalarda her toplum gibi İslam'ın da kendi özel şartları olduğu olgusu vurgulanmış, Din Felsefesi'ne dair söylemlerin çoğunlukla belli bir kültür atmosferinde gerçekleştiği için farklı Din Felsefeleri'nin olduğu kabul edilmiş, Batı kökenli felsefelerdeki dine dair söylemlerin epistemik sınırlarda icra edilmesi, insanı merkeze koyan ve insanın epistemik faaliyetini bütün doğruluk iddialarının nihai kriteri haline getiren Modern düşüncenin dini, akli bir zemine oturtmaya çalışması eleştirilmiş ve bu geleneğin günümüz Din Felsefeleri'ne etkisi yani Batı Düşüncesi'nin Batılı olmayan düşüncelere etkisi üzerinde durulmuş, bunun yanında “kendimize özgü” bir din felsefesinin imkânları sorgulanmıştır. Ancak yine de bütün dinler için özellikle de *teistik* olma noktasında bulunduğu iddia edilen semâvî dinler için ortak bazı kavramlarla hareket etmenin bir zorunluk olduğu ifade edilmiş, özellikle semâvî dinlerin, kendine özgü bir takım boyutları bulursa da, sorun ve çözümlerinin birbiriyle bağlantılı ele alınmasını engellemeyecek biçimde ilişkili oldukları ifade edilmiş, *teizmi* İslam'la yan yana getirmekte bir sakınca görülmemiş ve İslam'ın teistik bir din olduğu söylemi yerini korumuştur.⁶⁷ Oysa bize göre dinleri belli bir kavram ya da kavramlar aracılığıyla bütüncül bir biçimde ele almak, dinlerin kendine özel yanlarının bütün içinde eritilerek gözden kaçırılmasına sebep olacaktır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, her ne kadar semâvî olsalar da Yahûdî-Hristiyan geleneğinin kendine özel tarihsel şartları ve bu şartlar çerçevesinde oluşmuş sorun ve çözüm önerileri vardır. İki kültür arasındaki asıl uzaklaşma ise daha çok Orta Çağ sonrası Modern düşünce ve Aydınlanma döneminde gerçekleşmiştir. Söz konusu dönemler arasında yaşanan gerilimi dikkate almadan o dönemlerden birinde ortaya çıkmış bir sorunu ya da o soruna dair üretilen çözümü doğrudan İslam'a taşımak bir indirgeme olacaktır.

Sonuç

Günümüzde Din Felsefesi çalışmaları çoğunlukla Batı'nın ürettiği kavram ve tartışmalar çerçevesinde yapılmaktadır. Bunun doğal sonucu olarak Batı'da üretilen kavramlar doğrudan diğer kültürlerde yürütülen Din Felsefesi çalışmalarında yer almaktadır. Bu durum İslam dünyası için de geçerlidir. Oysa Batı düşünce tarihinin kendi tarihsel-teorik geçmişinin bir uzantısı olarak üretilen bir kavram, geçmişle olan bu bağlantısından dolayı İslam düşünce sistemine uygun düşmeyecektir. Çünkü İslam düşüncesinin kendine özel teorik bir atmosferi vardır.

Batı'da din üzerine üretilen söylemler genelde iki döneme karşı oluşturulmuş teoriler olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern düşüncede ve özellikle de Aydınlanma düşüncesinde üretilen din felsefeleri, Orta Çağ Batı düşüncesinin dinî görüşleriyle bir hesaplaşma biçiminde gerçekleşmiştir. Çağdaş dönemde ise bu hesaplaşma daha çok Modern dönemin rasyonalist-mekanist akıl dinine karşı gerçekleştirilmiştir. Bu sebeple Batı düşüncesinin son dört yüzyılında üretilen din felsefeleri bu ilişkiler dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Çünkü bu tartışmaların sonucunda üretilen kavramların tamamının kendi tarihsel bağlamları içinde bir anlamı vardır.

Deizm ve *ateizm* kavramları bu konuda verilebilecek iki örnektir. Her iki kavram da Batı düşüncesinin dinî geçmişiyle girdiği hesaplaşma sonucu üretilmiştir. *Deizm*,⁶⁸ Modern felsefenin, kiliseyi aracı kurum olmaktan çıkararak insan aklını yani hümaniteyi

⁶⁷ Batı düşüncesinde üretilen dinî kavramların kendi tarihsel şartlarıyla bağlantısı ve bu kavramların diğer dinler için de kullanılmasının imkânları konusunda bk. Mehmet Sait Reçber, “Din Felsefesi Üzerine”, *Felsefe Dünyası* 1/55 (2012), 39-51.

⁶⁸ İslam düşüncesinde de Ebu Bekir Râzi gibi deist olarak kabul edilen filozoflar vardır. Ancak Râzi'nin düşüncesinin temelleri daha çok Antik Yunan geleneğindeki maddenin ezeli olduğu ve yoktan yaratılışın olmadığı soyutlamalara dayanmaktadır. Biz ise Orta Çağ ile Modern dönem arasındaki tepkisellik durumunda oluşmuş bir kavram olarak deizm kavramını ele aldık.

belirleyici kılan din anlayışıdır. Her ne kadar İslam inancı açısından kabul edilebilir bir görüş olmasa da *deizm*, Orta Çağ'daki kilise hegemonyası gerçeği dikkate alındığında, kendi içinde meşru bir tepki olarak gözükmektedir. *Ateizm* de Batı düşünce tarihinde kendi özel oluşum koşullarına sahip bir teoridir. *Ateistik* söylemlere baktığımızda da yine bu söylemlerin Batı düşüncesi içinde üretilmiş bazı din anlayışlarına ve pratik uygulamalara karşı üretilmiş olduklarını görmekteyiz. Marx'ın "*din afyondur*" sözü doğrudan Batı ekonomi politiğiyle alakalı bir söylemdir. İlk okunduğunda Tanrı'nın inkârı olarak yorumlanabilecek olan Nietzsche'nin "*Tanrı öldü*" sözü ve yine Heidegger'in *onto-teoloji* eleştirisi, anlam bütünlüğü içinde okuduklarında Modern Batı düşüncesinde üretilen metafiziklere ve bu bağlamda oluşturulmuş akıl dinine karşı yapılmış birer eleştiridir.

Bu iki kavramın yanında asıl üzerinde durulması gerektiğini düşündüğümüz diğer kavram ise *teizmdir*. Çünkü diğer iki kavramdan farklı olarak *teizm*, İslam inancına uygun bir kavram olarak değerlendirilmektedir. Oysa *teizm*, Modern Batı düşüncesinin insanın epistemik sınırları içine hapsedtiği rasyonel Tanrı inancının kavramıdır. Bu sınırlı yapısından dolayı *teizmin* Tanrısı, Descartes, Leibniz, Kant gibi filozofların kendi düşünce sistemlerindeki kavramsal bütünlüğü sağlamak için kullandıkları ya da kullanmak zorunda kaldıkları bir ilke olmaktan öteye gidememektedir. Böyle bir Tanrı fikrinin de İslam'ın Allah inancını karşılamayacağı ortadadır.⁶⁹ Bu durumda yapılması gereken şey, başka bağlamlarda üretilen kavramları, bu durumlarını dikkate almadan doğrudan İslam'la ilişkilendirmekten uzak durmak ve İslam'ın kendi tarihsel ve teorik dinamiklerini dikkate alan Müslümanca bir Din Felsefesi üretmektir.

⁶⁹ Tanrı teriminin bütün dinlerin yaratıcı fikrini karşılayan ortak bir kavram ya da "Allah" lafzında olduğu gibi özel isim olarak kullanılmasının imkânları konusunda bk. Mehmet Sait Reçber, "Tanrı Terimi Üzerine", Felsefe Dünyası 1/31 (2001), 65-79.

Kaynakça

- Akdemir, Betül. *Çağdaş Din Felsefesinde Mistik Tecrübenin Epistemolojik Boyutu: Bağlamsalci Yaklaşım Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Aliy, Abdurrahman. *Felsefenin Tanrısı - Felsefi Teolojiye Giriş*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Alpyağıl, Recep. *Kıta Avrupası Din Felsefesi ve Mistik Gelen-ekler*. İstanbul: İz yayınları, 2016.
- Alpyağıl, Recep. *Türkiyede Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi - Paul Ricoeur Örneği Üzerinden Bir Soruşturma*. İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Alpyağıl, Recep. *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Altınörs, Atakan. *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ve Leibniz*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2016.
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi - İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı*. çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu. Ankara: Ayraç Yayınları, 1998.
- Aydın, Mahmut. *İsa Tanrı mı İnsan mı?*. İstanbul: İz Yayınları, 2002.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Aydın, Mehmet S. *Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bayam, Emine Gören. *Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Önbilgisi ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Beckwith, Francis Joseph. "Theism, Miracles, and the Modern Mind". *The Rationality Of Theism*. ed. Paul Copan, Paul Moser. 221-236. New York: Routledge, 2004.
- Billington, Ray. *Religion Without God*. London: Routledge, 2002.
- Buber, Martin. *Ben ve Sen*. çev. İnci Palsay. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003.
- Buber, Martin. *Tanrı Tutulması*. çev. Abdüllatif Tüzer. Ankara: Lotus yayınları, 2013.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslam'da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Clark, David. "Faith and Foundationalism". *The Rationality Of Theism*. ed. Paul Copan, Paul Moser. 35-54. New York: Routledge, 2004.
- Cornford, Francis Macdonald. *Dinden Felsefeye - Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*. Çev. Özgüç Orhan. İstanbul: al-Baraka Yayınları, 2020.
- Craig, William Lane, "The Cosmological Argument". *The Rationality Of Theism*. ed. Paul Copan, Paul Moser. 112-131. New York: Routledge, 2004.
- Çetin, Erol, *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler*. İstanbul: Hiper Yayınları, 2019.
- Çınar, Aliye. *Deizm ve Ateizm Üzerine*. İstanbul: Köprü Yayınları, 2018.
- Çınar, Aliye. *Rasyonel Teoloji*. İstanbul: Köprü Yayınları, 2018.
- Çınar, Aliye. *Varoluşçu Teolojide İnsan ve Anlam*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2015.
- Davis, Stephen. "The Ontological Argument". *The Rationality Of Theism*. ed. Paul Copan, Paul Moser. 93-111. New York: Routledge, 2004.
- Derrida, Jacques. "İnanç ve Bilim". çev. Mehmet Emin Özcan. *Din*. ed. Jacques Derrida, Gianni Vattimo. 11-75. Ankara: Dost Kitabevi yayınları, 2014.
- Descartes, Rene. *Metot Üzerine Konuşma*. çev. İbrahim Ethem Mesut. Erzurum: Babil Yayınları, 2000.
- Diamond, Malcolm, *Martin Buber - Jewish Existentialist*. New York: Oxford University Press, 1960.
- Ertürk, Ramazan. *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Yarın Yayınları, 2002.
- Ewald, Oskar. *Fransız Aydınlanma Felsefesi*. çev. Gürsel Aytaç. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2013.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*. çev. Mehmet S. Aydın. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Goldmann, Lucien. *Aydınlanma Felsefesi*. çev. Emre Arslan. Ankara: Doruk Yayınları, 1999.
- Haar, Michel. "Nietzsche'nin Arayışı - Nietzsche ve İlahi Olanın Dönüşümü". çev. Ahmet Demirhan. *Nietzsche ve Din*. ed. Ahmet Demirhan. 197-220. Ankara: Nirengi Kitap, 2012.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Din Felsefesi Dersleri*. Çev. Doğan Naci Kadioğlu. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?*. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınları, 2001.
- Horkheimer, Max. *Akil Tutulması*. çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Yayınları, 2004.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1993.
- Kenny, Anthony. *The God of The Philosophers*. New York: Clarendon Press, 1992.
- Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Seleflik - Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Koons, Robert. "Science and Theism: Concord, Not Conflict". *The Rationality Of Theism*. ed. Paul Copan, Paul Moser. 72-90. New York: Routledge, 2004.
- Küçükalp, Kasım. *Batı Metafizizinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2008.
- Laoust, Henry. *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*. çev. E. Ruhi Fırlalı, Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri*. çev. Oğün Ürek. İstanbul: Biblos Yayınları, 2003.
- MacIntyre, Alasdair. *Varoluşçuluk*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Magill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri - Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Marion, Jean-Luc. "The "End of Metaphysics" as a Possibility". *Religion After Metaphysics*. ed. Mark Wrathall. 166-189. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsden, George. "The Collapse of American Evangelical Academia". *Faith and Rationality Reason and Belief in God*. ed. Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff. 219-264. London: University of Notre Dame Press, 1983.
- Marx, Karl. *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*. çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 1997.
- Mehdiyev, Nebi. *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar Ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Nietzsche, Frederick. *Şen Bilim*. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi, 2003.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açından İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Paley, William. *Natural Theology*. Ed. Matthew D. Eddy, David Knight, New York: Oxford University Press, 2006.
- Peperzak, Adriaan. "Religion After Onto-theology?". *Religion After Metaphysics*. ed. Mark Wrathall. 104-122. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, Robert. "Love and Death in Nietzsche". *Religion After Metaphysics*. ed. Mark Wrathall. 7-28. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plantinga, Alvin. "Reason and Belief in God". *Faith and Rationality Reason and Belief in God*. ed. Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff. 16-93. London: University of Notre Dame Press, 1983.
- Reçber, Mehmet Sait. "Din Felsefesi Üzerine". *Felsefe Dünyası*. 1/55 (2012), 39-51.
- Reçber, Mehmet Sait. "Tanrı Terimi Üzerine". *Felsefe Dünyası*. 1/31 (2001), 65-79.
- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyat Yayınları, 2004.
- Robertson, John. *Aydınlanma - Kısa Bir Giriş*. çev. Mustafa Kemal Sağlam. Ankara: Pruva Yayınları, 2019.
- Sorell, Tom. *Descartes - Düşüncenin Ustaları*. çev. Cemal Atila. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002.
- Sterrett, J. Macbride. *Modernism in Religion*. New York: The Macmillan Company, 1922.
- Tan, Yusuf. *Din Felsefesinde Teizm-Ateizm Tartışmalarında Kullanılan Kanutların Mantıksal Analizi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Thomson, Iain D. *Heidegger - Ontoteoloji - Teknoloji ve Eğitim Politikaları*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2012.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Tokat, Latif. *Din Felsefesi Yazıları*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.

Topaloğlu, Aydın. *Ateizm ve Eleştirisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.

Topaloğlu, Aydın. *Filozofların Tanrısı - Teistik Perspektif*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.

Trias, Eugenio. "Dini Düşünmek". çev. Mehmet Emin Özcan. *Din*. ed. Jacques Derrida, Gianni Vattimo. 91-104. Ankara: Dost Kitabevi yayınları, 2014.

Vattimo, Gianni. "After Onto-theology: Philosophy Between Science and Religion." *Religion After Metaphysics*. ed. Mark Wrathall. 29-36. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolterstorff, Nicholas, "Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?". *Faith and Rationality Reason and Belief in God*. ed. Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff. 135-187. London: University of Notre Dame Press, 1983.

Wrathall, Mark, "Introduction: Metaphysics and Onto-theology". *Religion After Metaphysics*. ed. Mark Wrathall. 1-6. Cambridge: Cambridge University Press.

Yıldız, İbrahim. *Teizm Ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Malezya ve Türkiye’de Devlet Üniversitelerinde Yüksek Din Öğretimi: Karşılaştırmalı Bir Çalışma

Higher Religious Education at Public Universities in Malaysia and Turkey: A Comparative Study

Abdurrahman HENDEK

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Sakarya University, Faculty of Theology Department of Religious Education
Sakarya, Türkiye

abdurrahmanhendek@sakarya.edu.tr orcid.org/0000-0003-2832-3445

Asyraf İsyraqi JAMİL

Dr. Öğr. Üyesi Malaya Üniversitesi, İslami Çalışmalar Akademisi, İslam Eğitimi
Assist. Prof. University of Malaya, Academy of Islamic Studies, Islamic Education

isyraqi@um.edu.my orcid.org/0000-0002-7227-3003

Mahmut ZENGİN

Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi
Assoc. Prof. Sakarya University, Faculty of Theology, Religious Education
Sakarya, Türkiye

zengin@sakarya.edu.tr orcid.org/0000-0002-9042-7379

Mohamad Khairi BİN OTHMAN

Doç. Dr. Utara Malezya Üniversitesi, Sanat ve Bilim Koleji, Eğitim ve Modern Diller Okulu
Assoc. Prof. University Utara Malaysia, College of Arts and Sciences, School of Education and Modern Languages
m_khairi@uum.edu.my orcid.org/0000-0002-3283-7804

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 26 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 17 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 987-1002

Cite as/Atıf: Hendek, Abdurrahman - Jamil, Asyraf İsyraqi - Zengin, Mahmut - Othman, Mohamad Khairi Bin. "Higher Religious Education at Public Universities in Malaysia and Turkey: A Comparative Study". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (Aralık 2022), 987-1002. <https://doi.org/10.18505/cuid.1079483>

Hendek, Abdurrahman - Jamil, Asyraf İsyraqi - Zengin, Mahmut - Othman, Mohamad Khairi Bin. "Malezya ve Türkiye’de Devlet Üniversitelerinde Yüksek Din Öğretimi: Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (December 2022), 987-1002. <https://doi.org/10.18505/cuid.1079483>

*. Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir./The authors have no conflict of interest to declare.

*. Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software./Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Abdurrahman Hendek-Asyraf İsyraqi Jamil- Mahmut Zengin-Mohamad Khairi bin Othman).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Higher Religious Education at Public Universities in Malaysia and Turkey: A Comparative Study

Abstract: Higher religious education institutions, like other fields, operate within the universities today. While countries establish and develop their own institutions according to their history, society and state, the experience and knowledge of similar institutions in other countries is vital for the development of the universities. Comparative studies can make significant contributions in this regard. Therefore, this article aims to compare higher religious education at public universities in Malaysia and Turkey in terms of six themes: history, current situation, aims, programme structure, student admission and graduate employability. Malaysia and Turkey represent two strikingly different countries in terms of the state's relationship with religion and the religious composition of society even though they both have a Muslim majority population. This is a qualitative, literature-based study which employs document analysis. Official documents, academic articles and internet sources are used as references to examine and present information about higher religious education in both countries. The findings of the article are as follows: The development of higher religious education in Turkey has been intermittent and is closely related to the politics of religion, as the major political changes have had an impact on higher religious education. In contrast, the development of higher religious education has been steadier in Malaysia. Even though the politics of religion and electoral calculations of political parties have influenced higher Islamic education in Malaysia, this has not at least resulted in their closures or dramatic decreases in their numbers. Currently, higher religious education is thriving in both countries, but more rapidly (at least quantitatively) in Turkey than in Malaysia. Regarding the aims of higher religious education, there are direct references to *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* and raising practising Muslims in Malaysia, where the aims and programme outcomes are determined by a national agency. Historically, the official mission statements of theology faculties in Turkey were more inclined towards modern aims/concepts, partly to legitimise the place of theology in a secular university. However, in recent years, there has been a tendency towards overtly Islamic values and concepts. However, due to the lack of a national agency which defines the aims of theology/Islamic sciences faculties, the official mission and vision statements seem patchy and vague, but the accreditation process might lead to more common and unified aims and programme outcomes. In Turkey, higher religious education officially does not adopt any branch of Islam, as opposed to Malaysia, which might be an opportunity for becoming more accommodative and integrative in a modern society which is marked by plurality and diversity. There are different higher religious education programmes in Malaysia, which has sought to integrate Islamic knowledge with professional one. This has resulted in the introduction of multi and cross-disciplinary programmes and specializations. The graduates of these programmes, in turn, can work in very different professions from security to finance and from judiciary to religious services. Multi and cross-disciplinary programmes are currently unavailable in Turkey, as higher religious education faculties only offer a single programme. Another important difference between the two countries is the process of student admission. While there are different post-secondary education/examination systems in Malaysia, in Turkey there is a national university entrance exam. Despite the different examination systems, in Malaysia students need to have a solid background in Islamic education, Arabic and English in order to enrol on Islamic Studies programmes; whereas in Turkey there are just few questions regarding religious education in the university entrance exam; therefore, no background in religious education, Arabic or English is necessary. Even though this can provide an opportunity for those who do not have any Islamic education background, there are problems that theology/Islamic sciences faculties have to start from the basics, such as teaching how to read the Qur'an. Finally, in both countries the employability of higher religious education graduates seems one of the most pressing issues, but this issue is more prevalent in Turkey than in Malaysia.

Keywords: Religious Education, Religious Studies, Higher Education, Malaysia, Turkey

Malezya ve Türkiye'de Devlet Üniversitelerinde Yüksek Din Öğretimi: Karşılaştırmalı Bir Çalışma

Öz: Yüksek din öğretimi kurumları diğer alanlar gibi günümüzde üniversite bünyesinde faaliyet göstermektedir. Ülkeler tarihsel, kültürel ve devlet yapıları doğrultusunda kendi kurumlarını kurup geliştirmekle birlikte, dünyadaki benzer diğer kurumların tecrübe ve birikimlerinin öğrenilmesi üniversitelerin gelişimi için önem arz etmektedir. Karşılaştırmalı çalışmaların bu konuda dikkate değer katkıları bulunmaktadır. Bu çalışmada, Malezya ve Türkiye'de devlet üniversitelerindeki yüksek din öğretimi tarih, mevcut durum, hedefler, program yapısı, öğrenci kabulü ve mezun istihdam edilebilirliği gibi 6 farklı tema üzerinden karşılaştırılması hedeflenmektedir. Malezya ve Türkiye, nüfuslarının çoğunluğu Müslüman olmakla birlikte, din-devlet ilişkisi ve toplumun dini yapısı açısından birbirinden oldukça farklı iki ülkeyi temsil etmektedirler. Nitel, literatür bazlı olan bu çalışma doküman analizine dayanmaktadır. Her iki ülkedeki yüksek din öğretimini anlamak ve ortaya koymak amacıyla resmi belgeler, akademik makaleler ve internet kaynakları kullanılmıştır. Makalenin bulguları şöyledir: Türkiye'de yüksek din öğretiminin gelişimi kesintili olmuştur ve önemli siyasi değişimler yüksek din eğitimi etkilemiş olduğundan dinî siyaset ile yakından ilişkilidir. Buna karşılık, Malezya'da yüksek din öğretiminin gelişimi daha istikrarlı olmuştur. Siyasi partilerin din siyaseti ve seçim hesapları Malezya'daki yüksek İslami öğretimi etkilemiş olsa da, bu en azından kurumlarının kapanmalarına veya sayılarının dramatik bir

şekilde azaltılmasına yol açmamıştır. Güncel bakıldığında yüksek din öğretimi kurumlarının her iki ülkede de gelişmekte olduğu, ancak Türkiye'de bunun (en azından sayısal olarak) Malezya'dan daha hızlı olduğu anlaşılmaktadır. Yüksek din öğretiminin amaçlarıyla ilgili olarak, amaçların ve program çıktılarının ulusal bir kurum tarafından belirlendiği Malezya'da Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ve dinini icra eden öğrencilerin yetiştirilmesine doğrudan atıflar vardır. Türkiye'de tarihsel olarak, ilahiyat fakültelerinin resmi misyonları, kısmen ilahiyatın laik bir üniversitedeki yerini meşrulaştırmak amacıyla modern amaçlara/kavramlara daha çok yer vermekte idi. Ancak son yıllarda açıkça İslami değer ve kavramlara atıflar yapan amaç ve misyonlar belirlenmektedir. Ancak ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinin amaçlarını belirleyen ulusal bir kurumun olmaması nedeniyle, resmi misyon ve vizyon ifadeleri düzensiz görünmektedir, ancak akreditasyon süreci daha ortak ve bütünlüklü amaç ve program çıktılarının belirlenmesini sağlayabilir. Türkiye'de yüksek din öğretimi, Malezya'nın aksine, resmi olarak İslam'ın herhangi bir mezhebini benimsemekte olup, bu çoğulculuk ve çeşitliliğin olduğu modern bir toplum için daha uyumlu ve bütünleştirici olma fırsatı sunmaktadır. Malezya'da İslami bilgiyi mesleki bilgiyle bütünleştirmeyi amaçlayan farklı yüksek din öğretimi programları vardır. Bu, çok yönlü ve disiplinler arası programların ve uzmanlıkların oluşturulmasını sağlamıştır. Bu programlardan mezun olanlar ise güvenlikten finansa, yargıdan din hizmetlerine kadar çok farklı mesleklerde çalışabilmektedir. Türkiye'deki yüksek din öğretimi fakülteleri ise sadece tek bir program sunmakta olup, çoklu ve disiplinler arası programlar bulunmamaktadır. İki ülke arasındaki bir diğer önemli fark, öğrenci kabul sürecidir. Malezya'da farklı ortaöğretim sonrası eğitim/sınav sistemleri bulunurken, Türkiye'de merkezi bir üniversite giriş sınavı vardır. Farklı sınav sistemlerine rağmen, Malezya'da öğrencilerin İslami ilimler programlarına kaydolabilmeleri için İslam eğitimi, Arapça ve İngilizce konularında sağlam bir altyapıya sahip olmaları gerekmektedir; Türkiye'de ise üniversite sınavında din eğitimi ile ilgili çok az soru bulunmakta; bu nedenle, yüksek din öğretimi için din eğitimi, Arapça veya İngilizce herhangi bir altyapıya gerek bulunmamaktadır. Bu, din eğitimi geçmişi olmayanlar için bir fırsat olsa da, ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinin Kuran okumayı öğretmek gibi en temel işlerden başlaması problemini gündeme getirmektedir. Son olarak, her iki ülkede de yüksek din öğretimi mezunlarının istihdam edilebilirliğinin en acil sorunlardan biri olduğu, ancak bu sorunun Türkiye'de Malezya'dan daha fazla olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Çalışmaları, Yüksek Eğitim, Malezya, Türkiye

Introduction

Looking at the history of higher education, it can be seen that religious education has always had an important and central place in higher education. Today, higher religious education institutions within the university seek to produce knowledge and meet the needs of society. Although higher religious education institutions reflect the basic characteristics of the society within which they were established and developed, they can benefit from the knowledge and experience of different countries. For this reason, comparative studies are important in terms of exploring the experiences of various countries.

This article, therefore, aims to explore higher religious education¹ at public universities in Malaysia and Turkey. Even though Malaysia and Turkey have a Muslim majority population, they also represent two strikingly different cases in terms of state's relationship with religion and the religious composition of society. Malaysia is officially an Islamic state, as "Islam is the religion of the Federation" (Article 3).² In contrast, Turkey is officially a secular (*laik*) state, describing itself as "a democratic, secular and social state" (Article 2).³ Even though Islam remains the religion of the state and Malays are regarded as the original people, Malaysia is a multi-religious country. According to the 2010 census, which is the latest available statistics published by the Malaysian government on the religious composition of Malaysia, 61.3% of the 28.3 million population are Muslims, while 35.3% are non-Muslims, mainly followers of Buddhism, Christianity, Hinduism, and 3.4% comprised of other religions, unknown religions, and no religion.⁴ The vast majority of the population of Turkey, however, has historically remained Muslim, though there are no publicly available official statistics on the religious affiliation of the population. Some organisations, for example, Minority Rights Group International, which is an international human rights non-governmental organisation, estimates that 99% of the population are Muslim; while the religious minorities such as Christians and Jews comprise less than 1% of the population.⁵ In World Values Survey in 2018, 98% of

¹ By higher religious education at public universities, we mean theology and Islamic sciences faculties and programmes at state universities in Turkey and all Islamic Studies faculties and programmes, not only the programmes related to religious education teacher training, at federal government universities in Malaysia.

² https://www.jac.gov.my/spk/images/stories/10_akta/perlembagaan_persekutuan/federal_constitution.pdf

³ https://global.tbmm.gov.tr/docs/constitution_en.pdf

⁴ Department of Statistics Malaysia, "The 2010 Population and Housing Census of Malaysia (Census 2010)" (2015).

⁵ Minority Rights Group International, "Turkey" (2018).

the respondents stated that they are Muslim⁶, but in another survey, 6% stated that they do not have any belief (*dini inancı yok*), which might mean that Muslims constitute around 94% of the population.⁷

In terms of higher religious education, there are some important differences between Malaysia and Turkey. One central difference is that in Malaysia, there are diverse religious education programmes, while in Turkey theology and Islamic sciences faculties only offer a single programme. Moreover, in Turkish religious education literature, comparative studies often tend to focus on the western countries which have a substantial Turkish/Muslim minority, or on Turkic countries with less focus on Muslim majority countries, such as Malaysia, which have a Muslim majority but also a substantial non-Muslim minority.⁸ There is only one article which compares higher religious education in Turkey and Malaysia, but the article only focuses on Arabic education in Malaysia, rather than different aspects of higher religious education in both countries.⁹

A comparison of Malaysia and Turkey, therefore, can help us to discern different paths of higher religious education in two Muslim-majority countries, which also have important differences in terms of state's relationship with religion and religious composition of the society. Other countries could have been chosen for comparison, such as Indonesia, and there is a need for further comparative studies on this issue.

A comparative study can help us in numerous ways. Firstly, it can help us "to be aware ... of other nations' points of view".¹⁰ In other words, through a comparative study, we can explore higher religious education from a *global* perspective, rather than an *ethnocentric* one. Secondly, studying other countries' educational systems can "result in our being better fitted to study and to understand our own".¹¹ In other words, when we study other countries' education systems, we can better reflect upon and understand our own system. This paper, therefore, explores different paths of higher religious education in Malaysia and Turkey both to be aware of other nations' points of view and to understand our own education system better.

Higher religious education can be explored in several ways, as this is a vast area of study. In this article, however, we focus on these themes: history and current situation, aims, programme structure, student admission and graduate employability. There are also other themes such as teacher education, faculty management, internationalisation, international students/academics, gender, teaching, and learning outcomes, and we call for further comparative works focusing on these issues, but the themes the article cover seem enough to offer a wider view of higher religious education in Malaysia and Turkey in one article.

This is a qualitative, literature-based study, employing document analysis. Published and online official documents in Turkish and Malay and English have been used as well as academic studies and internet sources in order to examine and present history, current situation, aims, programme structure, student admission and graduate employability in higher religious education in both countries. There are different models for comparative study of education. Due to space limitations, the article follows one of comparative study models, recommended by Bray et al.¹² In this model there are two locations and one main theme which is higher religious education. This main theme has sub-themes: history and current situation, aims, programme structure, student admission and graduate employability. In each theme, related information about higher religious education in Malaysia and Turkey is presented in sequence. In the last part of the article, there is an exploration of differences and similarities and the discussion of important comparative points such as the problem of graduate employability, diversity of programmes and the impact of politics on higher religious education.

1. Historical Background and Current Situation

Historically, many Malay students have pursued further education in Saudi Arabia and Egypt, due to a lack of Islamic education programmes offered by Malaysian institutes of higher education.¹³ However, with the increase of Islamic religious

⁶ <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV7.jsp?COUNTRY=3460>

⁷ <https://interaktif.konda.com.tr/turkiye-100-kisi-olsaydi>

⁸ Bilal Yorulmaz, "Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme," *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 12/46 (2016), 53; Adem Güneş, "Akademik Dergilerde Yayınlanan Din Eğitimi Konulu Makalelerin Bibliyometrik Analizi (1925-2020)," *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 213.

⁹ Ahmet Turan Arslan, "Malezya'da Din Eğitimi ve Arapça Öğretimi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1997), 27-52.

¹⁰ George Z. F. Bereday, *Comparative Method in Education* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), 6.

¹¹ George Z. F. Bereday, "Sir Michael Sadler's 'Study of Foreign Systems of Education,'" *Comparative Education Review* 7/3 (1964), 310.

¹² Mark Bray et al., "Different Models, Different Emphases, Different Insights," *Comparative Education Research: Approaches and Methods*, ed. Mark Bray et al. (London: Springer, 2014), 418.

¹³ Rosnani Hashim, "The Reformation of Muslim Education in Malaysia: Ensuring Relevance and Overcoming Challenges (Paper Presented at International Symposium of Imam-Hatip (Vocational Religious) Schools in Their Centennial Anniversary, November 23-24, 2013 Istanbul, Turkey)" (2013), 9.

secondary schools around 1950s, along with the return of Malay graduates from the Middle East who could serve as lecturers, higher Islamic education had been gradually established.¹⁴ According to Abu Bakar, higher Islamic education in Malaysia can be presented in three phases: *religious*, *linguistic*, and *pragmatic and liberal*. Each phase has its particular as well as common characteristics, which are educational and national. It seems that this presentation captures well the development of higher religious education in post-colonisation period in Malaysia, as it includes the consideration of national and educational factors. The first phase, which is called *religious* phase,¹⁵ started with the establishment of Malaya Islamic College (*KIM: Kolej Islam Malaya*) which began to offer Islamic education programmes in 1955,¹⁶ even before the establishment of Malaysia. However, KIM was not a university. The emergence of higher religious education at the university level dates back to 1959, when the first Islamic education department in Malaysia, which was Islamic Studies Department (*JPI: Jabatan Pengajian Islam*), was established at the University of Malaya (*UM: Universiti Malaya*) under the Faculty of Art and Social Sciences, as a result of a formal relationship between KIM and UM.¹⁷ This department was later transformed into an academy within the university, which led to the establishment of the Academy of Islamic Studies (*API: Akademi Pengajian Islam*) in 1996.

Moreover, in 1970, the National University of Malaysia (*UKM: Universiti Kebangsaan Malaysia*) established its first Faculty of Islamic Studies (*FPI: Fakulti Pengajian Islam*).¹⁸ The establishment of FPI marked the second phase of the history of higher Islamic education in Malaysia namely the *linguistic* phase.¹⁹ This is because, UKM was the first university in Malaysia in which the Malay language was the medium of instruction. As Malaysia was colonized by British for more than 100 years, the use of Malay language was not common at the educational institutions. Therefore, the introduction of Malay language as the medium of instruction at a higher education institution marked an important step of the reconstruction of national identity and provided an opportunity to study Islam in their own language for the Malays.

The third phase of history of higher Islamic education in Malaysia namely the *pragmatic and liberal* phase started in 1980's when the International Islamic University Malaysia (*UIAM: Universiti Islam Antarabangsa Malaysia*) was established in 1983. The university made English language as the most important medium of instruction to attract international students and lecturers to join the university.²⁰ In addition to public universities, established by the federal government, Islamic colleges and institutes have been also established by the regional state governments, which offer bachelor's degrees in Islamic education, as well as diploma and certificate programmes.

The development of higher Islamic education in Malaysia was finally further strengthened by the introduction of *Islamic civilization* courses in all Malaysian public and private institutions of higher learning. The implementation has eventually led to Islamic education also being taught indirectly in all institutions of higher learning in Malaysia.²¹

While higher religious education has been steadily developed in Malaysia, a more intermittent development took place in Turkey. The history of higher religious education in Turkey can be tentatively presented in four phases. The Republic of Turkey was established in 1923. One of the first laws introduced focussed on education. In 1924, the Unification of Education Act placed all education institutions, public and private alike, under the control of the Ministry of Education. Soon all madrasas were abolished, and a new theology faculty (*ilahiyat fakültesi*) was established at Dar-al Funun in 1924.²² This was the first phase of higher religious education in Turkey, when only one faculty offered higher religious education.²³ The theology faculty was abolished in 1933, when Dar-al Funun was reformed and became Istanbul University.²⁴ In 1949, after 16 years, a new theology faculty was established, this time, at Ankara University.²⁵ In 1959, Higher Islamic Institute in Istanbul was established under the auspices of the Ministry of

¹⁴ Abdul Halim Hj Mat Diah, *Pendidikan Islam Di Malaysia* (Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, 1989), 19.

¹⁵ Ibrahim Abu Bakar, "A History of Islamic Studies in Malaysia," *Oriente Moderno* 19/2 (2000), 371-393.

¹⁶ Mat Diah, *Pendidikan Islam Di Malaysia*, 19.

¹⁷ Mazlan Ibrahim - Kamarudin Salleh, *Islam Pasca Kemerdekaan* (Shah Alam: Karisma Publication, 2008).

¹⁸ Abdul Aziz Abdullah et al., "Snapshot on the Career and Employability of Islamic Studies Graduates in Malaysia," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 9/11 (2019), 864-879.

¹⁹ Abu Bakar, "A History of Islamic Studies in Malaysia."

²⁰ Abu Bakar, "A History of Islamic Studies in Malaysia."

²¹ Mat Diah, *Pendidikan Islam Di Malaysia*, 19.

²² Nevzat Yaşar Aşikoğlu, "Yüksek Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi," *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 215-231.

²³ Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 125.

²⁴ Bayramali Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları," *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem, 2018), 172.

²⁵ Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları," 173.

National Education.²⁶ This marked a new phase of higher religious education in Turkey, which was strengthened with the establishment of a new faculty, the Faculty of Islamic Sciences, in 1971 at Atatürk University.²⁷ The new phase saw diversity in terms of names, programmes, courses and student admission in higher religious education in Turkey, though some argued that these institutes and faculties were not much different from each other.²⁸

The third phase started in 1983 when seven Higher Islamic Institutes and Islamic Sciences Faculty were transformed into theology faculties, offering identical programmes, and admitting Imam-Hatip as well as other secondary school graduates.²⁹ The number of theology faculties increased from 8 to 24 during the 1990s. Some of the theology faculties began to offer *Primary Religious Culture and Ethics Knowledge Teaching Programme (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Programı)* along with *Theology Programme (İlahiyat Programı)* in 1998.³⁰ It means that the theology faculties started to offer two different programmes. One was designed to raise religious education teachers for work as Religious Culture and Ethics Knowledge teachers at primary and lower secondary schools. The other programme was intended as a general theology programme, graduates of which could become religious functionaries, but who needed to attend a one-and-a-half-year post-graduate teacher education programme to become religious education teachers at upper secondary schools and Imam-Hatip schools.³¹

In 2006, *Primary Religious Culture and Ethics Knowledge Teaching Programme* was transferred to the education faculties,³² which left the theology faculties offering only one programme, i.e., the Theology Programme. However, in 2012, the Council of Higher Education transferred this programme back to the theology faculties³³ and then subsequently abolished it altogether in 2014, by not admitting new students to this programme.³⁴

The fourth phase in higher religious education in Turkey started in 2010, when new faculties with a different name were opened. In 2010, the Council of Higher Education started to name new faculties Islamic sciences (*İslami ilimler*) instead of theology (*ilahiyat*), which created a diversity in higher religious education in terms of name, if not in terms of programmes, as the theology and Islamic sciences faculties' programmes are not significantly different.³⁵ Moreover, in 2013, the Council of Higher Education proposed that all theology faculties would be named *Islamic sciences* faculties and that courses related to philosophy would be reduced.³⁶ However, due to criticisms, the Council abandoned the proposal, but the new faculties established since then have, for the most part, been named Islamic sciences. More courses related to the Quran were added to both the programmes of theology and Islamic Sciences faculties by the Council in 2015.³⁷

Currently in Malaysia, there are 20 public universities,³⁸ 12 of which offer religious education programmes. Higher religious education in Malaysia are officially called *Islamic Studies* by the Islamic Studies Programme Standards, published by Malaysian Qualifications Agency.³⁹ Since the universities has some degree of autonomy, the name of the faculties, departments and programmes related to Islamic Studies differ, but they have generally been coined by using several keywords related to the field of Islamic Studies, as mentioned in the Islamic Studies Programme Standards.⁴⁰

Some of the programmes are offered by a faculty or academy specifically established to offer higher Islamic education, such as the Academy of Islamic Studies, University of Malaya,⁴¹ but some programmes are offered by generic faculties. These include the Bachelor of Education (Islamic Studies) which is offered by the Faculty of Social Sciences and Humanities at the University of Technology Malaysia (*UTM: Universiti Teknologi Malaysia*).⁴²

²⁶ Halit Ev, "Yükseköğretimde Din Eğitimi," *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar, 2017), 275.

²⁷ Ev, "Yükseköğretimde Din Eğitimi," 278.

²⁸ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm 2* (İstanbul: Dergah, 2017), 375.

²⁹ Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları," 173.

³⁰ Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, *Türk Yükseköğretiminin Bugünkü Durumu* (Ankara: Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, 1997).

³¹ Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, *Türk Yükseköğretiminin Bugünkü Durumu*.

³² Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, *Öğretmen Yetiştirme ve Eğitim Fakülteleri (1982-2007)* (Ankara: Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, 2007), 66.

³³ Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları," 180.

³⁴ Muhammet Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı* (İstanbul: Dem, 2016), 374.

³⁵ Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları," 187.

³⁶ Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları," 178.

³⁷ Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları," 178.

³⁸ Jabatan Pendidikan Tinggi, "Senarai Institusi/Agensi" (2022).

³⁹ Malaysian Qualifications Agency, *Programme Standards: Islamic Studies* (Petaling Jaya: Malaysian Qualifications Agency, 2013).

⁴⁰ Malaysian Qualifications Agency, *Programme Standards: Islamic Studies*.

⁴¹ <https://apium.um.edu.my>

⁴² <https://humanities.utm.my/programmes/undergraduate/>

In Turkey, there are 127 public universities; more than 100 offer higher religious education.⁴³ As opposed to Malaysia, higher religious education are offered by the faculties specifically established for higher religious education, but in recent years, some multi-disciplinary programmes have emerged. For example, the Islamic Economics and Finance (*İslam Ekonomisi ve Finansı*) 4-year undergraduate (*lisans*) programme is offered by Political Science Department at Sakarya University as of 2021-2022.⁴⁴ The names used by the faculties related to higher religious education are few in Turkey, as compared to Malaysia. The faculties are called either theology (*ilahiyat*) or Islamic sciences (*İslami ilimler*).

2. Aims

In Malaysia, the aims of higher Islamic Studies are defined and determined by the Islamic Studies Programme Standards, which states that “the general aims of Islamic Studies programmes” are as follows:

1. To equip learners with true knowledge of Islam in both theory and practice according to the doctrine of Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah;
2. To ensure that learners are committed to Islamic moral, ethical and spiritual values; and
3. To equip learners with competencies relevant to contemporary times and global environment.⁴⁵

The Standards also state that when universities (and other higher education providers) offer Islamic Studies programmes, they “should subscribe to the ultimate aim of Islamic education” which is, according to the Standards, “to nurture learners to become committed Muslims who practice Islam as the true way of life, observing not only its rituals but also its code of moral conduct and spiritual piety”.⁴⁶ The aim of higher Islamic education is thus clearly defined by a national agency. The twin emphases on *Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah* and *practising Islam* are quite striking, and indicate that the higher Islamic education in Malaysia officially aim at raising practicing and God-conscious Muslims who are officially expected to follow Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah branch of Islam. The courses and the teaching methods in these programmes, therefore, must follow this aim.⁴⁷

In Turkey, no national agency, currently, defines and determines the aims of higher religious education. The Unification of Education Act once defined the aim of theology faculty as raising “higher religious experts” (*yüksek diniyat mütehassısları*)⁴⁸, which was broad and to some extent vague and it did not include any reference to Islam. Currently in Turkey, each theology and Islamic sciences faculties declare their own aims, missions and visions. When the official statements of theology and Islamic sciences faculties are investigated, it emerges that they include references to concepts such as “knowledge, science, problem solving, critical thinking, interpretation, lifelong learning, tolerance, respect, virtue, openness to innovation and universality”.⁴⁹ According to Nazıroğlu these faculties have adopted these concepts, which are produced by “the modern (Western) world” to justify their existence in a secular university, but he argued that “it is very difficult to say that education and research activity [in these faculties] are carried out in the same direction”.⁵⁰ In other words, there has been a mismatch between the official statements and the actual teaching in these faculties.

However, with the establishment of Islamic sciences faculties there has been a tendency in official statements to highlight Islam and Islamic values.⁵¹ For example, one faculty states that, among others, its aim is to raise a “generation” who “embraces, absorbs and lives Islamic consciousness and awareness at the personal level”, as well as including references such as “modern, democracy, human rights and freedom of belief”.⁵²

The problem here is that as there is no national agency that defines and determines the aims of these faculties, according to Osmanoğlu, the aims, missions and visions of theology and Islamic sciences faculties remain *patchy* (*yamalı bohça*) and *vague* (*muğlak*).⁵³ However, in recent years some theology and Islamic sciences faculties have started accreditation process, which is

⁴³ Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, “Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi” (2022).

⁴⁴ <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=97171>

⁴⁵ Malaysian Qualifications Agency, *Programme Standards: Islamic Studies*, 11.

⁴⁶ Malaysian Qualifications Agency, *Programme Standards: Islamic Studies*, 38.

⁴⁷ Malaysian Qualifications Agency, *Programme Standards: Islamic Studies*, 38.

⁴⁸ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, 62.

⁴⁹ Nazıroğlu, “İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları,” 183.

⁵⁰ Nazıroğlu, “İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları,” 183.

⁵¹ Osmanoğlu, *Yüksek Din Öğretimi Kurumlarının Mezun Tasavvuru*, 25.

⁵² <https://iif.aksaray.edu.tr/misyon--vizyon>

⁵³ Osmanoğlu, *Yüksek Din Öğretimi Kurumlarının Mezun Tasavvuru*, 29, 33.

currently overseen by the Islamic Sciences Accreditation Agency (IAA: *İlahiyat Akreditasyon Ajansı*).⁵⁴ The agency has not defined the aims, missions and visions of these faculties but expects the faculties to follow the programme outcomes it has defined according to National Qualifications Framework for Higher Education in Turkey (*Türkiye Yükseköğretim Yeterlilikler Çerçevesi*).⁵⁵ This in turn might help the theology and Islamic sciences faculties to have more common and unified aims in the future. However, this accreditation process is currently voluntary in Turkey, which means that some faculties may choose not to apply to it, while in Malaysia, “the programme standards is compulsory to be complied with in conducting [Islamic Studies] programmes”,⁵⁶ which means that all Islamic Studies programmes in Malaysia must follow the programme standards, which defines the aims and programme outcomes of such programmes.

In Turkey, higher religious education officially do not follow any branch of Islam, but the practice might be much more complex. On the one hand, it can be safely assumed that due to historical and demographic reasons, Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah, and especially its Hanafi branch, is the default position in many of the courses from *fiqh* to hadith, and from tafsir to history of madhabs. On the other hand, in some cases, teaching in theology and Islamic sciences faculties is accommodative and very broad, partly because of the influence of faculty members, who might have different views regarding Islam and especially pluralism within Islam. This complexity in practice sometimes leads to criticisms from conflicting sides: while some accuse theology faculties of raising *Sunni/Hanafi* teachers and imams⁵⁷, others warn their fellow *Ahl al-Sunnah* brothers against sending their children to theology faculties because of, among other issues, *madhablesness* (*mezhepsizlik*) of some academics at these faculties.⁵⁸

3. Programme Structure

In Malaysia, each university has its own programme structure, but higher Islamic education are all required to follow the general framework defined by the Islamic Studies Programme Standards. According to the Standards, students should complete minimum 120 credits to earn a bachelor's degree in higher Islamic Studies. Minimum 30 credits should be allocated to Islamic Studies Fundamental courses, which are the Islamic creed, tafsir, hadith, Arabic language, *fiqh*, *tasawwuf*, Quranic recitation and memorisation, life of Prophet Muhammad, and da’wah.⁵⁹ Moreover, at least 42 credits must be devoted major fields of Islamic Studies, which are defined as 1) Usul al-Din, 2) Shari’ah, 3) History and Civilization, 4) Arabic Language and 5) Applied Sciences.⁶⁰

Islamic Studies can be organised in different ways: as a single major; a single major with specialization, a double major (Islamic Studies can be the first major or the second major) and a major with a minor (Islamic Studies can be the major or the minor).⁶¹ When we look at the Islamic Studies programmes offered by the public universities in Malaysia, it appears that the programmes are diverse and to some extent complex. In order to better understand it, we can look at the programmes offered by the University of Malaya. This university has an academy devoted to Islamic education, which is called the Academy of Islamic Studies. It currently offers 8 bachelor’s Islamic Studies programmes, namely Bachelor of Al-Quran and Al-Hadith, Bachelor of Usuluddin, Bachelor of Shariah, Bachelor of Muamalat Management, Bachelor of Shariah and Law, Bachelor of Islamic Education (Islamic Studies), Bachelor of Islamic Education (Quranic Studies), and Bachelor of Islamic Studies and Science.⁶²

As can be seen, there is not just a single undergraduate programme for Islamic Studies. Even though all these programmes offer Islamic Studies Fundamental courses (30 credits), other credits are devoted to courses related to the major or the specialisation of the programmes. Some of the programmes are designed as a single major (e.g., Bachelor of *Muamalat* Management). Some of them are designed as a major with a specialisation. For example, in Bachelor of Islamic Education (Quranic Studies) students specialise in teaching courses related to al-Qur’an. Some of the programmes are double major (e.g., Bachelor of Shariah and Law, and Bachelor of Islamic Studies and Science), which means that students must complete minimum 162 credits, with the additional major comprising at least 60 credits.⁶³ Graduates of Bachelor of Shariah and Law, then, can work as Shariah lawyers.

⁵⁴ <https://iaa.org.tr/en/>

⁵⁵ <https://iaa.org.tr/belgeler/liste/iaa-lisans-programlari-degerlendirme-olcutleri-turkce/>

⁵⁶ <https://www2.mqa.gov.my/qad/v2/types3new.cfm>

⁵⁷ This issue was raised in European Court of Human Rights judgements on RE in Turkey, see *Hasan and Eylem Zengin v. Turkey* (Application no. 1448/04) and *Mansur Yalçın and Others v. Turkey* (Application no. 21163/11).

⁵⁸ <https://www.ensonhaber.com/gundem/cubbeli-ahmet-cocuklarinizi-imam-hatip-ve-ilahiyata-gondermeyin>

⁵⁹ Malaysian Qualifications Agency, *Programme Standards: Islamic Studies*, 67.

⁶⁰ Malaysian Qualifications Agency, *Programme Standards: Islamic Studies*.

⁶¹ Malaysian Qualifications Agency, *Programme Standards: Islamic Studies*.

⁶² Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, *Struktur Program Sesi Akademik 2021/2022* (Kuala Lumpur: Bahagian Ijazah Dasar APIUM, 2021).

⁶³ Malaysian Qualifications Agency, *Programme Standards: Islamic Studies*, 42–43.

In Turkey, students must complete 240 ECTS credits to gain a bachelor's degree. Compared to Malaysia's 120 credits, this seems an important difference. However, the meaning of *credit* in Malaysia and Turkey is slightly different. In Malaysia, for each credit, students are expected to spend 40 hours of work.⁶⁴ In Turkey, following European Credit Transfer and Accumulation System (ECTS), one credit corresponds to 25 or 30 hours of work.⁶⁵ This means that approximately 4 credits in Turkey corresponds to 3 credits in Malaysia.

In Turkey, basically, each theology/Islamic sciences faculty basically offers just one programme: theology faculties offer a Theology Programme and Islamic sciences faculties offers an Islamic Sciences Programme. There is not substantial difference between these two programmes. Moreover, there is no difference between these programmes in terms of student admission and graduate employability, i.e., both graduates can work in the same vocations without any further qualification. However, there is a difference in terms of academic structure between these faculties. In both faculties, there are three departments: Basic Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences and Islamic History and Arts. The difference occurs between the sub-departments. For example, in theology faculties there are generally eight sub-departments within Philosophy and Religious Sciences Department: Religious Education, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, History of Religions, History of Philosophy, Islamic Philosophy and Logic. This is typically reduced to two sub-departments in Islamic sciences faculties: Islamic Philosophy and Religious Sciences. Reducing it to two sub-departments in the faculty of Islamic sciences is seen as an attempt to reduce the influence of philosophy and religious sciences on Islamic sciences faculties in academic circles. However, even though there are some differences in academic structure, the programmes of both faculties are almost the same.

4. Student Admission

In Malaysia, there is not a university entrance examination at the end of secondary school. Rather, students should get post-secondary education (also known as pre-university education) to enter university and there are different post-secondary systems.⁶⁶ One of them is the Malaysian Higher School Certificate (*STPM: Sijil Tinggi Pelajaran Malaysia*). In this system, students take General Studies (*Pengajian Am*) and at least four other subjects, and examinations are divided into three semesters. For these four subjects, students can choose Islamic subjects, such as Islamic Jurisprudence (*Syariah*), Islamic Theology (*Usuluddin*) and Arabic Language (*Bahasa Arab*).⁶⁷

Another system is Malaysian Higher Religious Certificate (*STAM: Sijil Tinggi Agama Malaysia*), which is issued by the Ministry of Education. This system fully utilises Arabic as the medium of instruction in the examination. The system is aimed at testing students at religious schools before admission to the al-Azhar University of Egypt and to Islamic education at Malaysian higher education institutions.⁶⁸

After the completion of post-secondary education/examination, students can apply to undergraduate programmes through the UPUOnline which is an online application portal for admission to public universities under the Ministry of Higher Education Malaysia, except for the foundation programmes' students who have already applied through the UPUOnline after they completed their secondary education. Each student has the opportunity to list down 12 options of academic programmes. Once the online form is submitted, the form is forwarded to universities which are the providers of the academic programmes based on the ranking of the options.⁶⁹ Each university will then decide whether to accept or reject the application based on the applicant's qualifications. The selection criteria adopted by the university do not only look at the academic background, but also at the co-curricular background of the applicant, as well as other related aspects.

There are general and programme-specific requirements, as well as grade-point minimums for the admission to undergraduate programmes. Moreover, because there are different types of post-secondary education, the requirements also depend on the type of the post-secondary education the applicant obtained. For example, for the admission to the Islamic Studies undergraduate programmes at the Academy of Islamic Studies, University of Malaya, the general requirements for STPM are as follows:

Passed STPM with a minimum CGPA of 3.00; and

Obtained at least Grade B at STPM level in *Syariah/Usuluddin* subjects; and

⁶⁴ Malaysian Qualifications Agency, *Programme Standards: Education* (Petaling Jaya: Malaysian Qualifications Agency, 2016), 84.

⁶⁵ European Commission, "ECTS Users' Guide" (2015), 77.

⁶⁶ For information about different options, see <https://www.malaysia.gov.my/portal/subcategory/105>

⁶⁷ <https://www.mpm.edu.my/en/soalan-lazim/soalan-lazim-stpm/pemilihan-matapelajaran>

⁶⁸ <https://www.malaysia.gov.my/portal/subcategory/138>

⁶⁹ <https://upu.mohe.gov.my>

Obtained at least Grade B at STPM level in Arabic; and

Passed Mathematics at SPM level; and

Obtained at least Level 2 (Band 2) in the Malaysian University English Test (MUET); and

Passed the Malaysian Educators Selection Inventory (MEdSI) test and interview.⁷⁰

For STAM graduate applicants, the requirements are as follows:

Obtained at least the rank of *Jayyid Jiddan* at the STAM level; and

Obtained at least Grade B at SPM level in any two (2) of the following subjects: Arabic/Al-Lughah al-'Arabiah al-Mu'asirah, Al-Quran and Al-Sunnah Education/Maharat al-Quran /Al-Syariah, Syari'ah Islamiah Education/Hifz al-Quran/Usul al-Din, Tasawwur Islam; and

Passed Mathematics at SPM level; and

Obtained at least Level 2 (Band 2) in the Malaysian University English Test (MUET); and

Passed the Malaysian Educators Selection Inventory (MEdSI) test and interview.⁷¹

As can be seen there is an emphasis on four subjects: Arabic, Islamic subjects, English and Mathematics. From these requirements, it is understood that students should have solid background in Arabic and Islamic subjects to be able to be admitted to higher Islamic education programmes, as well as in English and Mathematics as both subjects are believed to indicate the ability of the applicant to understand English references and to possess good quality of thinking and numerical calculating.

Unlike Malaysia, students in Turkey must take the national university entrance examination to enrol at a university. The current system has two parts: Core Proficiency Test (*TYT: Temel Yeterlilik Testi*) and Advanced Proficiency Test (*AYT: Alan Yeterlilik Testi*).

In these two examinations, there are three different routes: social science (*sözel*), which include courses such as Turkish, History, Geography, Religious Culture and Ethics Knowledge and Philosophy, science (*sayısal*), which include courses such as Mathematics, Physics, Chemistry and Biology, and equal weight (*eşit ağırlık*), which focuses on especially Turkish and Mathematics. Students who want to apply to higher religious education programmes should take the social science route. However, in these exams there are limited number of questions related to religious education. There are only five questions (out of 120 questions in total) related to Religious Culture and Ethics Knowledge in TYT and 6 questions (out of 80 in social science route) in AYT.⁷² There is no question about Arabic at all in these exams.

This means that students do not have to have any solid background in religious education or Arabic to apply to higher religious education. Even though most students who enrol at higher religious education come from Imam-Hatip schools which provide students with a background in Islamic education and Arabic, and there is a compulsory Religious Culture and Ethics course in ordinary state schools, the lack of any meaningful number of questions about religious education in university exams mean that students focus more on subjects which have more questions in the national exams and show less interest in religious subjects at ordinary schools,⁷³ and even at Imam-Hatip schools.⁷⁴

In short, the most important difference in terms of student admission is that Islamic education programmes in Malaysia require students to have a solid background in Islamic education, Arabic and English, while in Turkey none of them seems essential, as long as students score enough points in other subjects such as Turkish and History at the university entrance exams.

5. Graduate Employability

As there are different Islamic Studies programmes in Malaysia, there are also different career opportunities. Based on the Academy of Islamic Studies website, each program has determined career opportunities for their graduates.⁷⁵ The list of career opportunities is as follows:

Graduates of Bachelor of Muamalat Management can work as banking executive or financial advisor, as most banks or insurance companies in Malaysia are providing shariah-compliance products and services. Graduates of Bachelor of Islamic Education can work as Islamic religious education teacher at public/government schools. Moreover, graduates can also work as

⁷⁰ <https://apium.um.edu.my/bachelor-of-islamic-education-islamic-studies>

⁷¹ <https://apium.um.edu.my/bachelor-of-islamic-education-islamic-studies>

⁷² ÖSYM Ölçme Seçme ve Yerleştirme Merkezi Başkanlığı, 2021 Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) Kılavuzu (Ankara: ÖSYM, 2021), 48.

⁷³ see Mahmut Zengin - Abdurrahman Hendek, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Din Dersleri: Statü, Programlar ve Çoğulculuk* (İstanbul: Dem, 2021).

⁷⁴ İbrahim Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet* (İstanbul: Dem, 2017), 154.

⁷⁵ <https://apium.um.edu.my>

Islamic religious teacher at private/community religious schools. Graduates of different programmes can work as religious officer, who work in the field of *da'wah* management/training/research, imam, khatib, law enforcement, mosque management and maintenance, *Baitulmal* management, halal management.⁷⁶ Graduates of Bachelor of Islamic Studies and Science can work as science officer, who work at government agencies or institutes under the Ministry of Health Malaysia and the Ministry of Science, Technology and Innovation Malaysia.⁷⁷ Graduates of Bachelor of Shariah and Law can work as Shariah lawyer, who work in cases where the Shariah Court has jurisdiction, such as personal law as well as Islamic family law.⁷⁸ They can also work as Shariah officer, who are responsible for operating the Shariah Court at the district level, acting as a Shariah Subordinate Court Judge, preparing the ground of judgment of appeal cases, making legal reports for publication in the Shariah Law Journal and confirming the application certificate for division of estate under the field prescribed power.⁷⁹

In 2011, there was a total of 71,565 arts and social sciences graduates produced by public universities in Malaysia, and 1,804 of them were graduated from Islamic Studies programmes. Most of the graduates (62.8%) worked in the field of education.⁸⁰ This finding was in line with the initial study at the Academy of Islamic Studies, University of Malaya in 2011 which also found that the teacher employment is one the highest field of employment among graduates at 62.4%. Other fields, including banking and finance, information and communication technology, marketing, graphic design, the judiciary, and research officer were around 17.3%.⁸¹

As there are different higher Islamic Studies programmes in Malaysia and they offer different employment opportunities, not all programmes' graduates have the opportunity to work in their areas of academic qualification. In 2016, only 40% of higher Islamic Studies graduates from Islamic Science University of Malaysia (*USIM: Universiti Sains Islam Malaysia*) have the opportunity to work in their area of academic qualification while the other 60% are not as fortunate, as well as the graduates from Sultan Zainal Abidin University (*UniSZA: Universiti Sultan Zainal Abidin*) in which 36-50% were employed in areas unrelated to their academic qualification. On the other hand, those from USIM who hold a bachelor's in education for Islamic Studies obtained 100% employability.⁸²

As graduate employability already became the main criteria of the *quality* of higher education system,⁸³ this pressing issue in Malaysia has also made the higher Islamic Studies providers to focus more on providing students with the new emerging soft skills.⁸⁴ Even though the orientation of Islamic Studies programmes in Malaysia has been moving to integrate between Islamic knowledge and professional knowledge like Shariah and Law and Islamic Studies and Science,⁸⁵ as well as Quranic Studies with Multimedia and Sunnah Studies with Information Management,⁸⁶ it is insufficient to fulfil the recent demand of the employers who require their employees to acquire technical and digital competencies as well as personal and humanistic soft skills.⁸⁷ In order to maintain the continuity of higher Islamic Studies programmes, it is crucial for the programmes' providers to maintain the rate of employability of their graduates as the higher rate of the graduate employability, the higher number of student quota will be given to the programmes. In this regard, the annual graduate tracer study provided by the Ministry of Higher Education Malaysia will be more helpful to learn the rate of graduate employability of every programme as it is requested for graduates to respond to the study if they want to attend their convocation ceremonies and receive their scrolls.⁸⁸

In Turkey, the vast majority of the theology/Islamic sciences graduates have been employed as either religious functionaries, such as Imams and Qur'an teachers under the auspices of the Presidency of Religious Affairs, or as religious education teachers in state or private schools under the control of the Ministry of National Education. Some graduates stay in higher education for further study to become academics in the faculties.

⁷⁶ <https://www.spa.gov.my/spa/laman-utama/gaji-syarat-lantikan-deskripsi-tugas/ijazah-sarjana-phd/pegawai-hal-ehwal-islam-gred-s41>

⁷⁷ <https://www.spa.gov.my/spa/laman-utama/gaji-syarat-lantikan-deskripsi-tugas/ijazah-sarjana-phd/pegawai-sains-gred-c41>

⁷⁸ <http://www.peguam syariahfaa.com.my/peguam-syarie-malaysia-peranannya/>

⁷⁹ <https://www.spa.gov.my/spa/laman-utama/gaji-syarat-lantikan-deskripsi-tugas/ijazah-sarjana-phd/pegawai-syariah-gred-ls41>

⁸⁰ Mohd Adha Mohd Zain, "Kebolehpasaran Graduan Lepas Pengajian Islam" (2011).

⁸¹ Ruzman Md. Noor - Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Bagaimana Program Pengajian Islam Mapu Membekalkan Graduan Yang Mempunyai Kebolehpasaran: Pendekatan Universiti Malaysia" (2011).

⁸² Abdullah et al., "Snapshot on the Career and Employability of Islamic Studies Graduates in Malaysia."

⁸³ Shukran Abdul Rahman et al., "Ideologies and Structures of Higer Learning Institution Model: Reconstructing the Worldview of Higher Education," *Journal of Islamic Educational Research* 2/2 (2017), 22-35.

⁸⁴ Abdullah et al., "Snapshot on the Career and Employability of Islamic Studies Graduates in Malaysia."

⁸⁵ <https://apium.um.edu.my>

⁸⁶ <https://www.usim.edu.my>

⁸⁷ <https://www.bharian.com.my/bisnes/lain-lain/2021/11/884591/majikan-pilih-pekerja-ada-kemahiran-teknikal-sahsiah>

⁸⁸ <http://graduan.mohe.gov.my/mainpage2.html>

The graduates might be also employed in other areas, such as in Islamic financial sector or in local and national administrations, but the job opportunities in these sectors seem marginal and irregular in comparison to the Presidency of Religious Affairs and the Ministry of National Education which remain the largest employers of the graduates of these faculties.

Regarding higher religious education graduate employability, there seem two recurring problems in Turkey. The first one is how theology/Islamic sciences faculties can raise well-equipped graduates who will work in very different vocations with almost identical programmes.⁸⁹ There is a significant difference not only between the Ministry of National Education and the Presidency of Religious Affairs vocations, but also within them. For example, within Religious Affairs, the graduates can become imam, Qur'an courses teacher (for adults), Qur'an courses teacher (for children aged 4-6), religious counsellor (for families, orphanages, hospitals and prisons). Within the Ministry of National Education, they can become specialist teachers at Imam-Hatip schools, where they teach courses from hadith to tafsir; or they can become Religious Culture and Ethics Knowledge (RCEK) teacher who teach compulsory RCEK which is officially a supra-denominational course,⁹⁰ as well as optional religious courses. In other words, the theology/Islamic sciences faculties should be producing graduates who can work in very distinct vocations.

The second one is related to the number of theology/Islamic sciences faculties and their graduates in recent years. Currently there are more than 100 theology/Islamic sciences faculties. According to the official statistics there are about 115.000 students enrolled in these faculties (as of 2021-2022) and about 27.000 of them are new admissions.⁹¹ This means that theology/Islamic sciences faculties produce around 25,000 graduates every year. However, the Ministry of National Education and the Presidency of Religious Affairs combined cannot employ all these graduates.⁹² Altaş, therefore, argues that the theology/Islamic sciences graduates can therefore form "an army of unskilled [and] unemployed" workforce in the near future.⁹³

Discussion

The history of higher religious education in Malaysia and Turkey shows that its development in Turkey has been intermittent and slow in the first half of the twentieth century. There was even a period when there was no higher religious education programme (between 1933 and 1949). Their numbers increased in the beginning of 1990s, but their quotas were reduced significantly during the February 28th post-modern coup period.⁹⁴ Since 2010, however, the number and quotas of higher religious education faculties soared dramatically. There are currently more than 100 theology and Islamic sciences faculties with more than 115,000 students.⁹⁵ This shows that the development of higher religious education has been closely related to the politics of religion in Turkey, which means that the major political changes have also had an impact on higher religious education. In contrast, the development of higher religious education has been steadier in Malaysia. Even though the politics of religion and electoral calculations of political parties have also influenced religious education, including higher Islamic education in Malaysia,⁹⁶ this has not at least resulted in their closures or their dramatic decreases.

Currently, higher religious education is thriving in both countries, but more rapidly in Turkey than Malaysia. Moreover, in Malaysia, *Islamic and Asian Civilisations* course, which has been restructured in 2019 to a new course named *Appreciation of Ethics and Civilizations*, is compulsory for all undergraduate students.⁹⁷ In Turkey there is no compulsory course related to religion or Islam at the university level, therefore this issue can be discussed widely, taking the similar examples in other countries, as well as the views of academics and students into account.

Regarding the aims of higher religious education, there are direct references to Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah and raising practising Muslims in Malaysia, where the aims and programme outcomes of higher Islamic education are determined by a national agency. Historically, the official mission statements of theology faculties were more inclined towards modern concepts in Turkey, partly to legitimise the place of theology in a secular university of a secular country. However, in recent years, there has been a tendency especially among Islamic sciences faculties towards overtly Islamic values and concepts. Due to the lack of a national agency which defines the aims of theology/Islamic sciences faculties, the official mission and vision statements seem *patchy* and

⁸⁹ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, 487.

⁹⁰ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7, 8. Sınıflar)* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018).

⁹¹ Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi" (2022).

⁹² Nurullah Altaş, *Din Eğitimi* (Ankara: Nobel, 2022), 389.

⁹³ Altaş, *Din Eğitimi*, 389.

⁹⁴ Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları," 177.

⁹⁵ Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi" (2022).

⁹⁶ Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Islamic Education in Malaysia," *Handbook of Islamic Education*, ed. Holger Daun - Reza Arjmand (Dordrecht: Springer, 2018), 1-17.

⁹⁷ <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2019/09/611033/dua-kursus-wajib-baharu-ua>

vague.⁹⁸ According to Nazıroğlu and Ev, theology faculties in Turkey, therefore, have an “aim” problem.⁹⁹ However, the accreditation process in recent years might lead the theology and Islamic sciences faculties to adopt more common and unified aims and programme outcomes, even though the accreditation is currently a voluntary process.

In Turkey, higher religious education officially does not adopt any branch of Islam, as opposed to Malaysia, which might be the result of the secular character of the Republic of Turkey.¹⁰⁰ However, this might be an opportunity for these faculties to be more accommodative and integrative of different understandings of Islam. As modern societies are marked by plurality and diversity,¹⁰¹ higher religious education which does not adopt any branch of religion might be more likely to meet the needs of modern plural societies.

A major difference between Malaysia and Turkey in terms of higher religious education is that there are different Islamic Studies programmes in Malaysia, which was highlighted in the beginning of the article. It seems that in this way, Malaysia has sought to integrate Islamic knowledge/commitment with professional/vocational knowledge. This has resulted in the introduction of cross-disciplinary programmes and specializations such as Shariah and Law, Islamic Studies and Science, Quranic Studies with Multimedia, Sunnah Studies with Information Management, Islamic Defence Management and Security, Muamalat Management, Shariah and Economics, Islamic Governance, Da’wah and Human Development, and so on. The graduates of these programmes, in turn, can work in very different vocations from security to finance and from judiciary to education and religious services.

According to Altaş, the future of theology faculties lies in their transformation towards multi- and inter-disciplinary programmes, as this is important for the sustainability of theology faculties in modern era.¹⁰² However, this is currently lacking in Turkey, as the theology and Islamic sciences faculties only offer a single programme. The establishment of Islamic finance institutes and recently undergraduate degrees can be a move in this direction, but the relationship between theology/Islamic sciences faculties and these institutes and undergraduate programmes remains to be seen.

In Turkey, graduates of theology/Islamic sciences faculties generally work in education and religious services sectors. In recent years, this has been slowly extended to finance sector, but it is difficult to say that the sectors that theology/Islamic sciences graduates can work in are as broad as in Malaysia. This seems partly because of the secular character of the Republic of Turkey, which has strived to confine religion to certain areas, such as official religious services and to some extent education. Despite this limitation, theology/Islamic sciences faculties’ graduates still work in very different vocations in the Ministry of National Education and in the Presidency of Religious Affairs. Whether theology and Islamic sciences faculties raise well-equipped graduates who can work in very different vocations with almost identical programmes remains an important issue.¹⁰³ Therefore, there can (and should) be more discussion about the introduction of multi-programme system in Turkey. Specialisation, double-major and minor programmes which are applied extensively in Malaysia can be helpful, if different programmes will not be introduced in the theology and Islamic sciences faculties. Even though it is possible to do double-major and minor degrees at universities in Turkey, this can be made more systematic and wide-spread for the theology and Islamic sciences students. Double-major programmes such as *theology and early childhood education*, *theology and education*, *theology and law*, *theology and science*, and *theology, counselling and care* can be few examples of the double-major programmes.

Another important difference between Malaysia and Turkey occurs in the process of student admission. There are different post-secondary education/examination systems in Malaysia, while in Turkey there is a national university entrance exam. Despite the different examination systems, in Malaysia, students need to have a solid background in Islamic education, Arabic and English in order to enrol at Islamic Sciences programmes; whereas in Turkey there are just few questions regarding religious education in university entrance exam; therefore, no background in religious education, Arabic or English is necessary. Moreover, because courses such as Turkish and Mathematics have more questions and bring more points, students focus more on these subjects, rather than religious subjects, even at Imam-Hatip schools. The current system offers an opportunity for those who did not have a change to get a proper religious education and Arabic at the secondary level to enrol at theology/Islamic sciences faculties in Turkey. Therefore, the student admission system applied in Turkey is more favourable for students who do not have any Islamic education background than that of Malaysia. Nevertheless, there might be a need to rethink about the university entrance system for

⁹⁸ Osmanoğlu, *Yüksek Din Öğretimi Kurumlarının Mezun Tasavvuru*, 29, 33.

⁹⁹ Nazıroğlu, “İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları,” 182–185; Ev, “Yükseköğretimde Din Eğitimi,” 290–295.

¹⁰⁰ Mahmut Zengin, “How Secular Educational Policies Changed the Content of Religious Education Curricula and Teachers’ Training Programmes in Modern Turkey,” *European Perspectives on Islamic Education and Public Schooling*, ed. Jenny Berglund (Sheffield: Equinox, 2018), 234–269.

¹⁰¹ Cemil Osmanoğlu, *İlahiyat Eğitiminde Çoğulcu Motifler* (İstanbul: Dem, 2021).

¹⁰² Altaş, *Din Eğitimi*, 397–405.

¹⁰³ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, 487; Ev, “Yükseköğretimde Din Eğitimi,” 293.

theology/Islamic sciences programmes, as there are concerns that theology/Islamic sciences faculties have to do the work of Imam-Hatip schools and start from the basics,¹⁰⁴ such as teaching how to read the Qur'an.

Furthermore, in Malaysia, as in Turkey, the quotas of higher religious education programmes are decided by a national agency. In Turkey, this is the Council of Higher Education. In Malaysia, the number of higher religious education programmes graduates remains low, compared to that of Turkey. However, in both countries the employability of higher religious education graduates seems one of the most important issues. In the future, it seems that this issue will be more pressing for Turkey, as there are criticisms that the number of theology and Islamic sciences have grown "uncontrollably"¹⁰⁵, and for a "quality" higher religious education, the number of students admitted should be reduced.¹⁰⁶

Conclusion

In conclusion, in this paper, we compared higher religious education in Malaysia and Turkey in terms of history, current situation, aims, programme structure, student admission and graduate employability. Higher religious education in Malaysia and Turkey can be compared further, for example, in terms of assessment, faculty/university management, and academics and there is a need for further comparative studies on these issues.

The fact that Malaysia is officially an Islamic state have impacted greatly on higher religious education. This can be also said for the secular character of the Republic of Turkey. In both countries, politics play a significant role in higher religious education, but seems more so in Turkey than in Malaysia.

The diversity of religious education programmes, their multi-disciplinarity, and broad employability opportunities they offer seem the strengths of higher religious education in Malaysia. Higher religious education is thriving in Turkey, which shows the strong political and public support for these faculties. Teaching in higher religious education is not officially confined to one branch of Islam in Turkey. This pluralist character can be seen positively, as this can be accommodative and integrative. In Turkey, students do not need to have a background in Arabic or religious education to enrol at the theology/Islamic sciences programmes. This might hinder students from understanding classical sources if they do not get a proper Arabic education in the preparatory year, and that the programmes need to start from basics in case there are students who do not have any background in religious education. However, some can see this as an opportunity, because even students who did not have a chance to get a proper religious education at the secondary level still have a chance to study higher religious education at the university. However, in both countries one of the most pressing issues is graduate employability.

Malaysia and Turkey have developed their higher religious education according to their history, national characteristics, society and state. It would thus be difficult to transfer any particular aspect from one country to another, even when that aspect appears to be successful. However, both countries can still look at each other to explore and investigate higher religious education from a global perspective, rather than an ethnocentric one. This in turn will help both countries to better reflect on their own models, considering both strengths and weaknesses.

YAZAR KATKI ORANI BEYANI/ AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)	1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)	3. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)	4. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%30	%30	%10
Veri Toplanması:	Data Collection	%30	%30	%20
Veri Analizi	Data Analysis	%30	%30	%20
Makalenin Yazımı	Writingup	%35	%25	%20
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%40	%20	%20

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur/The signed original copy of the document is available in the journal process files archive.

¹⁰⁴ Ev, "Yükseköğretimde Din Eğitimi," 294.

¹⁰⁵ Muhammet Fatih Genç, "İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu," *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 158.

¹⁰⁶ Köylü, "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik Mi Nitelik Mi?," 43.

References

- Abdul Rahman, Shukran et al. "Ideologies and Structures of Higher Learning Institution Model: Reconstructing the Worldview of Higher Education." *Journal of Islamic Educational Research* 2/2 (2017), 22–35.
<https://ejournal.um.edu.my/index.php/JIER/article/view/14518/8872>
- Abdullah, Abdul Aziz et al. "Snapshot on the Career and Employability of Islamic Studies Graduates in Malaysia." *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 9/11 (2019), 864–879. <https://doi.org/10.6007/IJARBS/v9-i11/6606>
- Abu Bakar, Ibrahim. "A History of Islamic Studies in Malaysia." *Oriente Moderno* 19/2 (2000), 371–393.
<https://www.jstor.org/stable/25817721>
- Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya. *Struktur Program Sesi Akademik 2021/2022*. Kuala Lumpur: Bahagian Ijazah Dasar APIUM, 2021.
- Altaş, Nurullah. *Din Eğitimi*. Ankara: Nobel, 2022.
- Arslan, Ahmet Turan. "Malezya'da Din Eğitimi ve Arapça Öğretimi." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1997), 27–52. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruifd/issue/17554/183864>
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Yüksek Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi." *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 215–231. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Aşlamacı, İbrahim. *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*. İstanbul: Dem, 2017.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*. İstanbul: Dem, 3rd Ed., 2016.
- Bereday, George Z. F. *Comparative Method in Education*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964.
- Bereday, George Z. F. "Sir Michael Sadler's 'Study of Foreign Systems of Education.'" *Comparative Education Review* 7/3 (1964), 307–314. <http://www.jstor.org/stable/1187111>
- Bray, Mark et al. "Different Models, Different Emphases, Different Insights." *Comparative Education Research: Approaches and Methods*. ed. Mark Bray et al. 417–436. London: Springer, 2014.
- Department of Statistics Malaysia. "The 2010 Population and Housing Census of Malaysia (Census 2010)." 2015. Accessed February 9, 2022.
https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/cthem&menu_id=L0pheU43NWJwRWVSVZklWdzQ4TlhUUT09&bul_id=MDMxdHZjWTK1SjFzTzNkRXZcVZjdz09
- European Commission. "ECTS Users' Guide." 2015. Accessed May 24, 2022. <https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/da7467e6-8450-11e5-b8b7-01aa75ed71a1>
- Ev, Halit. "Yükseköğretimde Din Eğitimi." *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 268–306. İstanbul: Ensar, 8th Ed., 2017.
- Genç, Muhammet Fatih. "İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu." *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 145–166. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tudear/issue/46963/589665>
- Güneş, Adem. "Akademik Dergilerde Yayınlanan Din Eğitimi Konulu Makalelerin Bibliyometrik Analizi (1925-2020)." *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 199–223. <https://doi.org/10.53112/tudear.980143>
- Hamid, Ahmad Fauzi Abdul. "Islamic Education in Malaysia." *Handbook of Islamic Education*. ed. Holger Daun - Reza Arjmand. 1–17. Dordrecht: Springer, 2018.
- Hashim, Rosnani. "The Reformation of Muslim Education in Malaysia: Ensuring Relevance and Overcoming Challenges (Paper Presented at International Symposium of Imam-Hatip (Vocational Religious) Schools in Their Centennial Anniversary, November 23-24, 2013 Istanbul, Turkey)." 2013. Accessed February 9, 2022.
http://irep.iium.edu.my/35224/5/rh_imam_hatip_paper.pdf
- Ibrahim, Mazlan - Salleh, Kamarudin. *Islam Pasca Kemerdekaan*. Shah Alam: Karisma Publication, 2008.
- Jabatan Pendidikan Tinggi. "Senarai Institusi/Agensi." 2022. Accessed February 9, 2022.
<https://upu.mohe.gov.my/index.php/senarai-institusi-agensi-terkini>
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm 2*. İstanbul: Dergah, 2nd Ed., 2017.
- Köylü, Mustafa. "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik Mi Nitelik Mi?" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 21–44. <https://dergipark.org.tr/en/pub/omuifd/issue/20286/215315>
- Malaysian Qualifications Agency. *Programme Standards: Education*. Petaling Jaya: Malaysian Qualifications Agency, 2016.
- Malaysian Qualifications Agency. *Programme Standards: Islamic Studies*. Petaling Jaya: Malaysian Qualifications Agency, 2013.
- Mat Diah, Abdul Halim Hj. *Pendidikan Islam Di Malaysia*. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, 1989.
- Md. Noor, Ruzman - Abd. Rahim, Rahimin Affandi. "Bagaimana Program Pengajian Islam Mapu Membekalkan Graduan Yang Mempunyai Kebolehpasaran: Pendekatan Universiti Malaysia." 2011.

- https://www.academia.edu/23981269/BAGAIMANA_PROGRAM_PENGAJIAN_ISLAM_MAMPU_MEMBESKALKAN_GRADUAN_YANG_MEMPUNYAI_KEBOLEHPASARAN_PENDEKATAN_UNIVERSITI_MALAYA
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7, 8. Sınıflar)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.
- Minority Rights Group International. "Turkey." 2018. Accessed February 9, 2022. <https://minorityrights.org/country/turkey/>
- Mohd Zain, Mohd Adha. "Kebolehpasaran Graduan Lepasan Pengajian Islam." 2011. Accessed February 9, 2022. <https://www.myadha.net/2011/11/kebolehpasaran-graduan-lepasan.html>
- Naziroğlu, Bayramali. "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları." *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 169–208. İstanbul: Dem, 2018.
- Osmanoğlu, Cemil. *İlahiyat Eğitiminde Çoğulcu Motifler*. İstanbul: Dem, 2nd Ed., 2021.
- Osmanoğlu, Cemil. *Yüksek Din Eğitimi Kurumlarının Mezun Tasavvuru*. İstanbul: Dem, 2021.
- ÖSYM, Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi Başkanlığı. *2021 Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) Kılavuzu*. Ankara: ÖSYM, 2021.
- Yorulmaz, Bilal. "Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme." *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 12/46 (2016), 41–62. <https://doi.org/10.14783/od.v12i46.1000010003>
- Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı. *Öğretmen Yetiştirme ve Eğitim Fakülteleri (1982-2007)*. Ankara: Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, 2007.
- Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı. *Türk Yükseköğretiminin Bugünkü Durumu*. Ankara: Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, 1997.
- Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı. "Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi." 2022. Accessed February 9, 2022. <https://istatistik.yok.gov.tr>
- Zengin, Mahmut. "How Secular Educational Policies Changed the Content of Religious Education Curricula and Teachers' Training Programmes in Modern Turkey." *European Perspectives on Islamic Education and Public Schooling*. ed. Jenny Berglund. 234–269. Sheffield: Equinox, 2018.
- Zengin, Mahmut - Hendek, Abdurrahman. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Din Dersleri: Statü, Programlar ve Çoğulculuk*. İstanbul: Dem, 2021.
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.

Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi

The Problem of Evil in Mawlânâ and Theodicy of Contrasts

Fatma Yüce

Doç. Dr., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Sinop University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion

Sinop/Türkiye

fyuce@sinop.edu.tr

orcid.org/0000-0002-8168-5982

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 03 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 21 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1003-1019

Cite as/Atıf: Yüce, Fatma. "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1003-1019.
<https://doi.org/10.18505/cuid.1140099>

Yüce, Fatma. "The Problem of Evil in Mawlânâ and Theodicy of Contrasts". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1003-1019.
<https://doi.org/10.18505/cuid.1140099>

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Fatma Yüce).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Problem of Evil in Mawlânâ and Theodicy of Contrasts

Abstract: The problem of evil and theodicy is one of the most important subjects in the field of Philosophy of Religion. The problem of evil is basically stated as the problem of incompatibility of the existence of God with evil. While the problem of evil is used to justify atheistic claims, theodicy has been developed to strengthen theistic claims against the problem of evil. Mawlânâ, Djalâl al-Dîn Rûmî (1207-1273), who is the important sufi thinker of Turkish-Islamic culture, is generally known for his mystical and literary works. Although Mawlânâ's philosophical views have not been studied sufficiently, it is seen that he presents his important ideas in the philosophical field, especially in the philosophy of religion, in a non-systematic and hidden way in his works. In this study, the problem of evil has been studied in the case of Mawlânâ, within the scope of the evil's types and the problem of evil's types in the literature. In addition, it has been examined whether Mawlânâ discussed the evil as a philosophical problem and contributed to the solution of the problem of evil. There are three types of evil in the literature of Philosophy of Religion: Natural Evil, Metaphysical Evil and Moral Evil. Although Mawlânâ does not clearly define these types of evil, his perception of evil is similar to the three types of evil in the literature. However, Mawlânâ rejects natural evil and in some measure accepts metaphysical evil. What Mawlânâ understands from evil is exactly moral evil. According to Mawlânâ the moral evil results from alienation from God, giving a lot of importance to material things and neglecting spirituality. Thus, he adds a spiritual and divine dimension to the concept of moral evil which takes part in the literature. As it is seen, Mawlânâ does not systematically discuss the types and definitions of evil. By the same token, he does not discuss the problem of evil and does not offer solutions to the problem of evil. Themes related to the problem of evil are found in the examples and the subtext of his couplets. Three basic problems of evil are mentioned in modern debates: The Logical Problem of Evil, The Evidential Problem of Evil and The Existential Problem of Evil. When the problem of evil is evaluated in terms of Mawlânâ's views, the contradiction between God and evil in the logical version of evil is cancelled and the God-evil dilemma (There is either God or evil) becomes a false dilemma by demonstrating a third possibility which both God and evil exist. On the other hand, Mawlânâ's views which emphasize the goodness and the order of the world have the potential to respond to the evidential problem of evil. Mawlânâ has taken a quite different approach to the themes of death and freedom whose contradiction with God and his power is used to justify the existential problem of evil. According to Mawlânâ, the human freedom does not confine the power of God and death which is a new birth and the beginning of a new life, is not evil rather it is good. All in all, there is not the problem of evil, but there is theodicy in the views of Mawlânâ.

In this study, the theodicy used by Mawlânâ, which is related to contrasts, has been called the theodicy of contrasts and has been explained and systematized. There are seven arguments in the theodicy of contrasts: Argument 1: The evil is the part of the natural equilibrium, Argument 2: Since good and evil exist together, the point of view comes into the prominence, Argument 3: The evil is necessary for the understanding of good, Argument 4: There is the evil for the greater good, Argument 5: There are situations which good is in the evil and evil is in the good, Argument 6: The evil is actually good and Argument 7: It is possible for the good-bad duo to merge in the good: Unity. Mawlânâ's understanding of God has been labeled as theist, pantheist and panentheist from time to time. It is known that Mawlânâ defends God as an omnipotent, omniscient and all good within the framework of the understanding of tawhid. At the same time, it is seen that Mawlânâ claims that good and evil merge at the final point. In previous studies on Mawlânâ, it was often emphasized that his conception of God is both immanent and transcendent. There is a theistic tendency in Mawlânâ's attempt to preserve the attributes of God, and a pantheistic tendency in the idea of merging the good-bad duo in the good. It could be argued that Mawlânâ is more likely to be a theist or panentheist than a pantheist due to his emphasis on both a transcendent and an immanent creator. In addition, these two probabilities make it possible to discuss the problem of evil in Mawlânâ. It is known that theodicy related to theme of contrast was developed before Mawlânâ. As a result, although it cannot be said that Mevlânâ made an original contribution to the problem of evil with his theodicy of contrasts in terms of content, it can be claimed that his treatment of the problem is original considering his style and his appeal to metaphors.

Keywords: Philosophy of Religion, The Problem of Evil, Theodicy, Mawlânâ, Contrast.

Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi

Öz: Kötülük problemi ve teodise din felsefesinin en önemli konularından biridir. Kötülük problemi en temelde Tanrı'nın varlığı ile kötülüğü uzlaştıramama sorunu olarak ifade edilmektedir. Kötülük problemi ateistik iddiaları temellendirmek için kullanılırken, teodiseler kötülük problemi karşısında teistik iddiaları güçlendirmek için geliştirilmiştir. Türk-İslam kültürünün önemli sufi düşünürü Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (1207-1273) genellikle tasavvufî ve edebî eserleriyle tanınmaktadır. Her ne kadar Mevlânâ'nın felsefî görüşleri üzerinde yeterince çalışılmasa da onun felsefî alanda özellikle din felsefesi alanında önemli fikirlerini eserlerinde sistematik olmayan ve kapalı bir şekilde sunduğu görülmektedir. Bu çalışmada Mevlânâ örneğinde kötülük problemi literatürde yer

alan kötülük türleri ve kötülük problemi çeşitleri kapsamında incelenmiştir. Ayrıca Mevlânâ'nın felsefi bir problem olarak kötülüğü ele alıp almadığı ve kötülük probleminin çözümüne katkı sağlayıp sağlamadığı araştırılmıştır. Literatürde üç tür kötülük bulunmaktadır: Doğal Kötülük, Metafiziksel Kötülük ve Ahlâkî Kötülük. Her ne kadar Mevlânâ bu kötülük türlerini açık bir şekilde tanımlamasa da onun kötülük algısı literatürdeki üç kötülük türüyle benzerlik arz etmektedir. Bununla birlikte Mevlânâ doğal kötülüğü reddetmekte, metafiziksel kötülüğü ise bir dereceye kadar kabul etmektedir. Mevlânâ'nın kötülükten anladığı ise tam olarak ahlâkî kötülüktür. Mevlânâ'ya göre ahlâkî kötülük, Tanrı'dan uzaklaşma, maddi şeylere aşırı önem verme ve maneviyâtı ihmal etmeden kaynaklanır. Böylece o, literatürde yer alan ahlâkî kötülük kavramına ruhsal ve ilâhi bir boyut katmaktadır. Görüldüğü gibi Mevlânâ sistematik bir şekilde kötülük türlerini ve tanımlarını ele almaz. Benzer bir şekilde o kötülük problemini ve kötülük probleminin yönelik çözüm önerilerini de sistematik bir şekilde ele almaz. Kötülük problemiyle ilgili temalar onun beyitlerindeki örneklerde ve satır aralarında yer almaktadır. Modern tartışmalarda üç temel kötülük probleminden bahsedilir: Mantıksal Kötülük Problemi, Delilci Kötülük Problemi ve Varoluşsal Kötülük Problemi. Kötülük problemi Mevlânâ'nın görüşleri bakımından değerlendirildiğinde mantıksal kötülük versiyonunda Tanrı ile kötülük arasında görülen çelişki iptal olur ve Tanrı-kötülük ikilemi (ya Tanrı vardır ya da kötülük vardır) hem Tanrı'nın hem de kötülüğün var olduğu üçüncü bir ihtimalin kanıtlanmasıyla yanlış ikileme dönüşür. Diğer taraftan Mevlânâ'nın dünyanın iyiliklerine ve düzenine vurgu yaptığı görüşleri ise kötülük probleminin delilci versiyonuna cevap verme potansiyelindedir. Varoluşsal kötülük probleminde Tanrı'yla ve kudretiyle çelişkisi kanıtlanmaya çalışılan ölüm ve özgürlük temalarına da Mevlânâ oldukça farklı bir yaklaşım getirmiştir. Mevlânâ'ya göre insanın özgürlüğü Tanrı'nın gücünü sınırlandırmaz ve yeni bir hayatın başlangıcı yani yeni bir doğum olan ölüm kötülük değil, bilakis iyiliktir. Kısacası Mevlânâ'nın görüşlerinde kötülük denen bir problem yoktur, ancak teodise vardır. Bu çalışmada Mevlânâ'nın kullandığı teodiselerden zıtlıklarla ilgili olanı zıtlıklar teodisesi olarak adlandırılarak açıklanmış ve sistematik hale getirilmiştir. Zıtlıklar teodisesinde yedi argüman vardır: Argüman 1: Kötülük doğal dengenin bir parçasıdır, Argüman 2: İyilik ve kötülük bir arada olduğu için bakış açısı ön plana çıkar, Argüman 3: Kötülük iyinin anlaşılması için gereklidir, Argüman 4: Kötülük daha büyük iyilik için vardır, Argüman 5: İyinin kötünde kötünün iyide olduğu durumlar vardır, Argüman 6: Kötü aslında iyidir ve Argüman 7: Kötü ve iyi ikilisinin iyide birleşmesi mümkündür: Birlik. Mevlânâ'nın Tanrı anlayışı zaman zaman teist, panteist ve panenteist olarak etiketlenmiştir. Mevlânâ'nın her şeye kâdir, her şeyi bilen ve her zaman iyi olan bir varlık olarak Tanrı'yı tevhid anlayışı çerçevesinde savunduğu bilinmektedir. Aynı zamanda Mevlânâ'nın iyi ve kötünün nihâi noktada birleştiğini iddia ettiği görülmektedir. Mevlânâ üzerine yapılan önceki çalışmalarda hem içkin hem de aşkın bir Tanrı tasavvurundan bahsettiği sık sık vurgulanmıştır. Mevlânâ'nın Tanrı'nın sıfatlarını koruma çabasında teistik eğilim, iyi-kötü ikilisinin iyide birleşmesi fikrinde ise panteistik eğilim vardır. Mevlânâ'nın hem aşkın hem de içkin bir yaratıcıya yaptığı vurgu nedeniyle panteistten ziyade teist veya panenteist olma ihtimalinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Ayrıca bu iki ihtimal Mevlânâ'da kötülük problemini tartışmayı da mümkün kılmaktadır. Mevlânâ'dan önce zıtlık temasıyla ilgili teodiseler geliştirildiği bilinmektedir. Netice itibarıyla Mevlânâ'nın zıtlıklar teodisesiyle kötülük probleminin muhteva bakımından özgün bir katkısı olduğu söylenemese de onun bu probleme metaforik üslubu ve söylem tarzı bakımından özgün yaklaştığı iddia edilebilir.

Anahtar kelimeler: Din Felsefesi, Kötülük Problemi, Teodise, Mevlânâ, Zıtlık.

Giriş

Kötülük problemi ve teodise din felsefesinin en önemli konularından biridir. Ateistlerin Tanrı'nın yokluğunun güçlü bir kanıtı olarak öne sürdükleri kötülük problemi kapsamında genellikle sistematik bir şekilde kötülük çeşitleri, kötülük probleminin aldığı şekiller ve kötülük probleminin karşı teistlerin kötülüğün varlığıyla birlikte Tanrı'nın varlığını olumlayan çözüm önerileri olarak teodiseler (ilâhî adalet teorileri) tartışılmaktadır. Mutlak Güçlü, Mutlak Bilge ve Mutlak İyi bir Tanrı tasavvur eden teistik yaklaşıma karşı ateistler, söz konusu özelliklere sahip bir Tanrı olmuş olsaydı, kötülüğün olmayacağı itirazını dile getirmektedirler. Buna mukabil ise teistler bu itirazı kötülüğün kaynağını sorguya açarak kötülüğü anlamlandıran çözüm önerileri ile karşılamaktadırlar. Tartışma genel olarak kötülüğün varlığı ile bir Tanrı'nın var olma olasılığının uyumsuzluğuna yönelik bir şekilde gerçekleşmiş olmakla birlikte, özeldir teistik Tanrı tasavvurunun eleştirisini ve söz konusu Tanrı tasavvurunun kötülüğü ortadan kaldırması gerektiği hipotezini barındırmaktadır. Bu bakımdan âleme müdahale etmeyen aşkın Tanrı anlayışıyla deizm ve âlemle bir olan içkin Tanrı anlayışıyla panteizm kötülük probleminin kendini soyutlamakta ve söz konusu tartışmadan uzaklaşmaktadır. Bu nedenle genellikle kötülük probleminin yönelik öne sürülen çözüm önerileri teistik Tanrı tasavvurunun sıfatlarını da olumlamayı hedeflemektedir ve böylece sorun temelde ateistik ve teistik bir tartışma zemini bulmaktadır.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (1207-1273) eserlerinde kötülük-iyilik zıtlığı bağlamında kötülük meselesini sıklıkla gündeme getirdiği görülmektedir. Bununla birlikte Mevlânâ'nın her şeye kâdir, her şeyi bilen ve her zaman iyi olan bir varlık olarak Tanrı'yı tevhid anlayışı çerçevesinde savunduğu bilinmektedir. Bu bakımdan teist düşünceye yakın duran Mevlânâ'nın iyi ve kötünün nihai

noktada birleştiğini iddia ettiği argümanında panteistik özellikler görülmektedir. Mevlânâ üzerine yapılan önceki çalışmalarda hem içkin hem de aşkın bir Tanrı tasavvurundan bahsetmesi bakımından onun panenteist olduğu da iddia edilmiştir. Tüm bu karmaşık yapı dikkate alındığında Mevlânâ'nın kötülükle Tanrı arasında ateistlerin kurduğu tezatı aşırıp aşmadığı, eğer aşırıysa nasıl ve hangi tanrı tasavvuruyla aşığı ve teistik teodiselere katkı sunup sunmadığı merak uyandırmaktadır.¹ Bu makalede Mevlânâ'nın kötülük problemine yaklaşımı ve bu yaklaşımın felsefi bir nitelik taşıyıp taşımadığı ele alınacaktır. Bu kapsamda “Mevlânâ felsefi bir problem olarak kötülükten bahsetmiş midir?” sorusuna cevap aranacaktır. Bu sorgu çerçevesinde öncelikli olarak Mevlânâ'nın kötülük algısı literatürdeki kavramsallaşma ve kötülük problemi türleri dikkate alınarak belirlenmeye çalışılacak ve bu belirlenim sonrasında Mevlânâ'nın Tanrı'nın varlığı ile kötülüğü uzlaştıran açıklamalarının olup olmadığı ve varsa niteliği irdelenecektir. Böylelikle Mevlânâ'nın teodise geliştirip geliştirmediği, geliştirdiyse var olan teodiselere katkı sunup sunmadığı sorgulanacaktır.

1. Mevlânâ'da Felsefi Bir Problem Olarak Kötülük

Mevlânâ için neyin kötülük olduğu ve neyin kötülük olmadığı tercihi onun kötülük problemine yaklaşımında belirleyici rol üstlenmektedir. Din felsefesi literatüründe kötülük genellikle iki kategoride ele alınmaktadır: Doğal kötülük ve ahlâkî kötülük. Doğal kötülük insanın eylemlerinden bağımsız olarak ortaya çıkan kötülüklerken, ahlâkî kötülük özgürlüğü neticesinde, insanın karakterinde ve eylemlerinde ortaya çıkan kötülüktür.² Mevlânâ'da da literatürde yer alan bu iki tür kötülük bulunmaktadır. Bunlardan ilkinin Mevlânâ kötülük olarak kabul etmez. Önlenebilen, anlamlandırılan ve misyon yüklenen depresyon ve hastalık gibi maddi kötülükler doğal dengenin bir parçası olarak esasında kötü değildir. Ama buradan Mevlânâ'nın kötülüğü tamamıyla reddettiği sonucu çıkarılamaz. Mevlânâ maddi kötülüklerin ademi olduğunu düşünür ama manevi kötülükler onun için giderilmesi gereken kötülüklerdir. Mevlânâ'nın kötülük derken asıl üzerinde durduğu zaten manevi kötülüktür. Bu kötülük türü de literatürdeki ahlâkî kötülüğe tekabül etmektedir. Literatürde yer alan ahlâkî kötülük kavramına Mevlânâ'nın ruhsal ve ilâhi bir boyut kattığı görülmektedir. İnsanın eylemlerine dayalı olarak ortaya çıkan ahlâkî kötülüğün sebebini Mevlânâ, kötülükten münezze olan Tanrı'dan uzaklaşma, maddi şeylere aşırı önem verme ve mâneviyatı ihmal etme olarak görmektedir. Ayrıca Mevlânâ kötüyü Tanrı'dan uzak olan her şey olarak tanımlamaktadır: “Seni dosttan uzaklaştıran her şey kötüdür; onsuz neye yüz tutsan iyi bile olsa fenadır.”³ Bu yaklaşımı ile Mevlânâ ahlâkî kötülüğün anlamını ilâhi ve manevi bir perspektifle yeniden yorumlamıştır. Mevlânâ Tanrı'yı iyilik ve güzellikte sonsuz görürken, insanı da kötülük ve yanlışta sonsuz görmektedir: “Sen cemalde, kemalde sonsuzsun; biz eğrilikte sapıklıkta sonsuz!”⁴ Mevlânâ ahlâkî kötülüğün giderilmesi için insanın Tanrı'nın yardımına ihtiyaç duyduğunu düşünmekte ve bu konuda Tanrı'ya dua etmektedir: “Şu bir avuç aşağılık kişilerin kötülükteki sonsuzluğunu sonsuz lütfunla, cemal ve kemalinle ört.”⁵

Leibniz literatürde yer alan ve yaygın bir şekilde kabul gören ikili tasnife metafizik kötülük kavramını da ekleyerek kötülük türlerini üçe çıkarmıştır. Günahla ilişkili gördüğü ahlâkî kötülükle, acı çekme ile ilişkilendirdiği doğal kötülüğün yanına mükemmel olmayışı barındıran metafizik kötülüğü de ekleyen Leibniz'a göre bu iki tür kötülüğün kökeni de yine metafizik kötülüktür. Leibniz'a göre metafizik kötülük yaratılmışlardaki asli kusurluluktur ve hem insanın eksikliğinden kaynaklanan hem de evrendeki şeylerin

¹ Mevlânâ'nın kötülük problemiyle ilgili akademik niteliğe sahip pek fazla çalışma bulunmamaktadır. Konuyla ilgili “Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Kötülük Problemi” adında iki tane yüksek lisans tezi bulunmakla birlikte herhangi bir doktora tezi bulunmamaktadır. Konuyla doğrudan alakalı 2014 yılında bildiri olarak sunulup 2015 yılında makale olarak yayınlanan “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlâhî Adalet Savunusu” adında bir çalışma ve 2021 yılında “Mevlânâ'nın Kötülük Sorununa Yaklaşımı” adlı bir kitap bölümü bulunmaktadır ve makalede bu eserlerden faydalanılmıştır. Mevlânâ'nın kötülük problemiyle doğrudan ilgili olmamakla birlikte içerisinde bu konuya yer veren ve din felsefesi alanında yazılmış “Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlânâ'da Tanrı” adlı doktora tezi bulunmaktadır. Aynı zamanda Mevlânâ üzerine yazılan ilk doktora çalışmalarından biri olan bu eser “Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana” adıyla kitap olarak basılmıştır. Makalede konuyla ilgili istifa edilen diğer bir çalışma da söz konusu doktora tezinin kitap olarak basılmış versiyonudur. Bk. Erdal Başkan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017); Tuna Tunagöz, “Mevlana'da Kötülük Problemi ve İlâhi Adalet Savunusu”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (31 Ekim 2015), 233-246; Özcan Akdağ, “Mevlânâ'nın Kötülük Sorununa Yaklaşımı”, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I*, ed. Hakan Hemşinli - Yunus Kaplan (Ankara: Elis Yayınları, 2021).

² Michael Peterson vd., *Reason and Religious Belief; An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1991), 93; Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021), 27-34.

³ Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr III*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 3/100.

⁴ Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 2/192.

⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/192.

doğasındaki eksiklikten kaynaklanan metafizik zorluklar kötülüğe neden olmaktadır.⁶ Leibniz'daki metafizik kötülüğe benzer bir kötülük anlayışı Mevlânâ'da da görülmektedir. Mevlânâ da Leibniz gibi hem insandaki hem de eşyadaki eksikliğin ve maddi kökene sahip oluşun kötülüğe neden olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın da Leibniz gibi metafiziksel kötülüğü kabul ettiği ve bu kötülüğün ekseninde ahlâkî ve doğal kötülükleri temellendirdiği söylenebilir. İnsanı maddi varlığında zaafarla ve eksikliklerle tanımlayan Mevlânâ benzer bir şekilde dünyayı da madde kökenli oluşu dolayısıyla eksik, kusurlu, sınırlı ve geçici görmektedir: "Dünya hasta ve mahpus olunca, hastanın fâni olmasına şaşılır mı?"⁷ "Noksanlarda nice fazlalıklar var"⁸ diyen Mevlânâ eksiklik ve noksanlığı aslında tekamül olarak görerek son tahlilde metafiziksel kötülüğü de iyiliğe dönüştürmüş görünmektedir: "Bir yerde yokluk ve noksan oldu mu... bu, bütün sanatların güzelliğine aynadır."⁹

Mevlânâ'nın felsefi bir problem olarak kötülükten bahsedip bahsetmediği meselesi ele alınmadan önce onun kötülük algısı üzerinde durulmuştur. Mevlânâ'nın kötülük algısı tespit edilmeye çalışılırken onun kötülük algısının Din Felsefesi literatüründe yer alan kötülük türleriyle örtüştüğü görülmüştür. Bununla birlikte Mevlânâ'nın kötülük türlerini açık bir şekilde tanımlayıp sistematik hale getirmek yerine literatürde yer alan söz konusu kötülük türlerini çağrıştıran örnekler üzerinden kötülükten bahsettiği görülmüştür. Mevlânâ'nın tıpkı sistematik bir şekilde kötülük türlerinden ve tanımlarından bahsetmediği gibi kötülük probleminden ve kötülük problemine yönelik çözüm önerilerinden de bahsetmediği görülür. Bununla birlikte Mevlânâ'nın kötülük probleminden felsefi arka planıyla hiç bahsetmediği, sistematik olmasa da örnekler üzerinden kötülük problemi için çözüm önerilerinden bahsettiği görülmektedir. Mevlânâ'nın kötülük meselesiyle ilgili yalın, akıcı ve öğretici bir üslup tercih ettiği, meseleyi ele alırken felsefi yöntemi kullanmadığı ve meselenin tarihsel arkaplanına değinmediği görülür. Onun bu tercihi teorik tartışmaları sevmeyen, kelâm ve felsefeye mesafeli bir sûfi olması ile ilişkilendirilmiştir.¹⁰ Mevlânâ'da kötülük meselesi kötülük türleri, kötülük probleminin mahiyeti ve çeşitleri ya da ateist itiraza karşı teistik teodiseler şeklinde ana başlıklara taşınarak değil de Mevlânâ'nın beyitlerinde ve satır aralarında onun yorum, hüküm ve örnekleriyle kendine yer edinmiştir.¹¹ Mevlânâ'nın edebî ve tasavvufî yönü üzerinde çok durulmuş buna mukabil felsefi konulardaki görüşleri -muhtemelen onları metaforlu (mecazî) bir üslûpla dile getirdiği¹² ve bu sebeple tam olarak anlaşılmadığı için- üzerinde pek fazla durulmamıştır. Mevlânâ'nın sadece tasavvufî alanda değil felsefi alanda da etkin olduğu¹³, felsefi konularla ilgilendiği ve bu konularla ilgili derin analizleri - felsefi yöntem ve üslûbu kullanmasa da- kâşifleri için kelimelerin ardındaki manalarda sakladığı görülmektedir.

Modern tartışmalarda mantıksal, delilci ve varoluşsal olmak üzere üç temel kötülük probleminden bahsedilir. Bununla birlikte felsefe literatüründe kötülük probleminin en temel versiyonu mantıksal versiyondur. Bu versiyonda evrendeki kötülükler ile iyi bir Tanrı'nın tezat teşkil ettiği iddia edilir. Kötülük probleminin mantıksal versiyonunu ilk defa formüleştiren Epicurus'tur (M.Ö. 341-270). Bu formülü aktaran Lactantius (260-340) ve onsekizinci yüzyılda geliştirerek daha net bir ifadeye ulaştıran ise David Hume'dur. (1711-1776)¹⁴ Bu kötülük problemine göre Tanrı'nın mutlak gücü ve iyi olması ile kötülüğün var olması mantıksal tutarsızlık oluşturmaktadır. Bu kapsamda Hume öncelikle "Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?" sorusunu sorar ve kötülüğün varlığı karşısında Tanrı'nın güçsüz olduğu sonucunu çıkarır. Daha sonra Tanrı'nın güçsüz oluşu kabul edilmek istenmezse diye "gücü yetiyor da istemiyor mu?" sorusunu sorar bu durumda da Tanrı kötücül bir varlığa dönüşür. Çünkü Hume'a göre Tanrı hem güçlü hem de kötülüğü önlemek istiyor olsaydı kötülüğün olmaması gerekirdi.¹⁵ "Tanrı her şeye gücü yetendir, Tanrı tamamen iyidir ve yine de kötülük vardır" önermeleri arasında tutarsızlık olduğunu belirten John Mackie (1917-1981) de bu önermelerden ikisinin doğru olması durumunda üçüncüsünün yanlış olması gerektiğinden bahseder.¹⁶

Mantıksal kötülük problemine göre iyi bir her şeye gücü yeten Tanrı varsa kötülük olmamalıdır, kötülük varsa Tanrı olmamalıdır. Kötülük probleminin bu versiyonunda 'ya olumlu sıfatlarıyla Tanrı vardır ya da kötülük vardır' ikilemi kurulmaktadır.

⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy*, çev. E. M. Huggard (Oxford: Biblobazaar, ts.), 138-139.

⁷ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 1/104.

⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/308.

⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/257.

¹⁰ Tunagöz, "Mevlana'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu", 236.

¹¹ Tunagöz, "Mevlana'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu", 236.

¹² Nejdî Durak, "Mevlânâ'nın Ahlak Öğretisinde İyi ve Kötü Kavramları", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (01 Aralık 2007), 3-4.

¹³ Başkan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, 11 Bu eser Mevlana'nın Tanrı konusundaki görüşlerini din felsefesi açısından ele almaktadır.

¹⁴ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 13-14.

¹⁵ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995), 209.

¹⁶ J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *The Problem of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams - Robert Merrihew Adams (Oxford, 1990), 25-26.

Bu ikilem ise sadece iki seçeneğin olduğu bir durumda doğru sonuç verebilir. Ama üçüncü bir seçeneğin olduğu durumlarda mantık hatasına dönüşmektedir. Teodiseler oluşturan birçok teist gibi Mevlânâ da hem Tanrı'nın hem de kötülüğün olduğu üçüncü bir alternatifin varlığına inanmakta ve iyi bir her şeye gücü yeten Tanrı'nın kötülüğü neden var ettiğini açıklamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Mevlânâ'nın kötülüğü ateistlerin ele aldığı şekliyle bir problem olarak ele almadığı ve kötülüğü bir realite olarak görüp çözmeye çalıştığı görülmektedir. Mevlânâ felsefi olarak kötülük probleminden, inançsızlığa giden olumsuz versiyonu itibarıyla bahsetmez buna mukabil çözüm üreten olumlu versiyonuyla bahseder. Tanrı ile kötülüğü uzlaştıramayarak inançsızlığa giden süreçten bahsetmeden Tanrı ile kötülüğü birlikte olumlayarak inancı güçlendirme yolunu tercih eder. Bu bakımdan kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığının uzlaştığı teodiseler kurmaktadır. Mevlânâ için hem kötülüğü görmek hem de Tanrı'nın varlığına inanmak gayet normaldir. Bu iki durum arasında herhangi bir çelişki bulunmaz. Dolayısıyla kötülük problemi Mevlânâ açısından değerlendirildiğinde mantıksal kötülük versiyonundaki iddia edilen çelişkinin kabul edilir olmadığı görülür. Bu durumda mantıksal kötülük probleminde kurulan ikilem yanlış bir ikileme dönüşür.

Delilci kötülük probleminde, mantıksal kötülük probleminde olduğu gibi Tanrı ile kötülükler arasında mantıksal bir tutarsızlık iddia edilmez. Bu kötülük probleminde kesin değil muhtemel bir sonuç hedeflenir ve evrendeki kötülüğün oransal olarak fazla olmasından yola çıkılarak tümevarımsal bir yöntemle Tanrı'nın muhtemelen olamayacağı sonucuna ulaşılır. Netice itibarıyla delilci kötülük probleminde âlemdeki kötülüklerin varlığından hareketle Tanrı'nın olmamasının olmasından daha muhtemel olduğu sonucuna giden bir argüman üretilir.¹⁷ Mevlânâ'nın âlemdeki iyiliklere ve düzene vurgu yaptığı görüşlerinde kötülük probleminin delilci versiyonuna cevap verme potansiyeli bulunmaktadır. Mevlânâ'ya göre evrendeki iyilikler kötülüklerden daha fazla ve görünürdür. Evrende esas olan iyiliktir, kötülük ise arızidir: "Onun, asıl peşin ihsan ettiği para, lûtuftur ve vergisidir. Kahırsa, o paranın üstüne konmuş ârızı bir tozdan ibarettir."¹⁸ Mevlânâ Tanrı'nın âlemi bir lûtuftur ve bir ihsan olarak yarattığını dolayısıyla onun yaratılışının zaten iyi olduğunu belirtmektedir. Mevlânâ'ya göre âlemde merhamet gazabı geçmiştir ve lûtuftur önündedir. İyilik ara sıra kesilse de kötülük bazen görünür olsa da bu evrenin bütüncül olarak iyi olduğu gerçeğini değiştirecek yeterlilikte değildir: "Kerem denizi bir itapta, bulunsa bile, kerem kapılarını kapalı bırakır mı?"¹⁹ Âlemde iyiliğin daha fazla olduğunu vurgulayan Mevlânâ, bu durumu net bir şekilde fark edebilmek için bütüne bakmak gerektiğini belirtmektedir: "Bir cüzü, külle ulaşırsa o cüz'ün yanında diken bile, gül gibi baştanbaşa letafet kesilir."²⁰

Hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Yüce Yaratıcı, sınırsız ihtiyaçları olan insanlar için bu âlemi iyiliğinin bir garantisi olarak insanın ihtiyaçlarını giderecek şekilde yaratmıştır. Buna rağmen insanın var olan daha büyük iyilikleri görmek yerine belli amaçlarla yaratılmış az olan kötülüklerle odaklanması ve âlemle ilgili kötücül bir tasvir oluşturması Tanrı'ya haksızlık olacaktır:

"Padişahın hiçbir şeye tamahı yoktur, O, bütün bu devleti halk için düzüp koşmuştur; ne mutlu anlayana!

Dünyanın ve ahiretin devletleri; devleti, dünyayı ve ahireti yaratan kişinin ne işine yarar?

Şu halde Süphan'ın huzurunda gönlünüzü koruyun ki sonra kötü düşünceden utanmayasınız."²¹

Âlem güzel yaratılmıştır ve Tanrı dilerse bu güzel âlem gibi yüzlercesini de yaratabilir. Dolayısıyla Mevlânâ'ya göre Tanrı hem Mutlak İyi hem de Mutlak Güçlüdür: "Öyle kudretli bir Tanrı ile pençeleşiyordu ki bir anda yoktan bu âlem gibi yüz tanesini var eder."²² Teistik Tanrı tasavvurundaki sıfatları kabul ettiği görünen Mevlânâ evrendeki hassas dengeden ve düzenden bahsetmektedir. Onun bu konudaki görüşleri teleolojik delilin argümanlarına benzemektedir: "Bir hikmet sahibi yoksa bu tertip nedir? Bir hikmet sahibi varsa işi nasıl boş ve abes olabilir?"²³ Mevlânâ'nın kötülük problemine karşı teleolojik delili andıran ifadeleri aşağıdaki beyitlerde de oldukça açık görünmektedir:

"Nasıl izhar eder de gökleri yarar, açarım; eğer hakikatleri meydana korsam, nasıl "Bunda bir ayıp, bir noksan gördün mü?" diyebilirim?"²⁴

"Şu göğe defalarca bak. Çünkü Tanrı "Ona bir kere daha dön de bak" buyurdu.

Bu nurani tavana bir kere bakmakla kani olma, defalarca bak, "Bir çatlak görebilir misin?"

¹⁷ Peterson vd., *Reason and Religious Belief; An Introduction to the Philosophy of Religion*, 97-100; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 58-79.

¹⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/202.

¹⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/202.

²⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/241.

²¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/252.

²² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/42.

²³ Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî IV*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 4/241.

²⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/290.

Tanrı, sana “Bu güzel göğe ayıp arayan kişi gibi defalarca bak” dedi.

Gök hususunda böyle olunca ya, bu kara yeri görmek, fark edip anlayarak beğenmek için bilir misin, ne kadar bakmak gerek!

Tortuyu süzmek, sâfi meydana getirmek için aklımızın ne kadar zahmetler çekmesi lâzım.”²⁵

Varoluşsal kötülük problemi genellikle Camus’nün özgürlük ve ölüm temalarıyla incelenmektedir. Tanrı’nın önünde özgürlük probleminden ziyade kötülük problemi olduğunu iddia eden Camus kötülük problemine varoluşsal bir ikilem taşır. Ona göre biz “ya özgür değiliz ve kötülükten her gücü elinde tutan Tanrı sorumludur; ya özgür ve sorumluyuz, ama Tanrı her gücü elinde tutmamaktadır.”²⁶ Kötülükle Tanrı’nın varlığı arasında çelişki gören Camus, benzer bir çelişkiyi insanın özgürlüğü ile Tanrı’nın kudreti arasında görür. Mevlânâ ise Camus’nün aksine hem insanı özgür hem Tanrı’yı güçlü görmektedir. Bununla birlikte ona göre kötülükten Tanrı değil, disharmonik yapısıyla ve özgür iradesiyle insan sorumludur. Mevlânâ’nın bu görüşünün, Tanrı’nın kötülükleri yaratmasında insanın özgürlüğü gibi iyi bir nedeninin olduğunu belirten Plantinga’nın özgür irade savunmasına (free will defence) yakın olduğu görülür.²⁷ Kötülüklerle mukabil daha büyük bir iyilik olarak özgür yaratılan insanın özgürlüğünü kötüyeye kullanarak yaptığı kötülüklerden Tanrı sorumlu tutulamaz. Bu kapsamda ahlâkî kötülüklerden insan sorumludur. Mevlânâ doğal kötülüklerden de Tanrı’yı sorumlu tutmaz. Bunda Mevlânâ’nın doğal kötülükleri kötülük olarak görmemesi ve onları doğal düzenin bir parçası olarak görmesi etkindir.

Mevlânâ kötülükten Tanrı’yı sorumlu tutmaz ama Tanrı’nın kötülüğü yarattığını olumlar. Mevlânâ’ya göre iyilik de kötülük de Tanrı’nın iradesine bağlıdır ama Tanrı ancak iyiliğe razı olur.²⁸ Dolayısıyla Mevlânâ sebep zincirinin feleğe verilmesini eleştirmektedir. Mevlânâ’ya göre kötülüğü Tanrı’dan uzaklaştırmaya çalışırken kötülüğün nedenini felek olarak görmek ve Tanrı’nın kudretini ona atfetmek doğru değildir.

“Bu sebep kelimesinin Türkçesi nedir? Denirse iptir diye cevap ver. Bu ip, bu kuyuda işe yarar.

Çıkrığın dönmesi, ipin sarılıp koyverilmesine sebeptir. Fakat çıkırığı döndüreni görmemek hatadır.

Dünyada bu sebep iplerini, sakın ha, sakın ha... bu başı dönmüş felekten bilme,

Ki felek gibi bomboş ve sersem bir halde kalmayasın; akılsızlıktan çıra gibi yanmayasın!”²⁹

Mevlânâ’ya göre iyilik de kötülük de Tanrı’dandır. Mevlânâ kötülüğün de Tanrı’nın lütfundan ve kemalinden geldiğini güzel ve çirkin olmak üzere iki farklı resim çizen ressam metaforuyla desteklemektedir. Yusuf’un ve hurinin resmini yapan ile çirkin iblislerin resmini yapan aynı ressamdır ve her iki resim türü de ressamın üstatlığını gösterir. Eğer ressam çirkinin resmini yapmasaydı bu onun için bir eksiklik olurdu.³⁰ Ayrıca Mevlânâ iyi ve kötünün Tanrı’nın eseri olduğunu bilmediğini bu nedenle iki ayrı varlık olduğunu da ekler: “Resimler, aynı kalemden çıktıklarını bilselerdi her resim, öbürüyle sütle bal gibi kaynaşır, birleşirdi”³¹ Görüldüğü gibi Mevlânâ’ya göre iyilik Tanrı’nın kanıtı olduğu gibi kötülük de onun kanıtıdır. Mevlânâ’nın bu görüşlerinden hareketle kötülükten kanıt üretmek ve delilci kötülük problemine cevap vermek mümkün görünmektedir. Kötülüğü Tanrı’dan uzaklaştırmak gibi iyi bir hedefle de olsa feleğin öne çıkarılmasını yanlış bulan Mevlânâ, bu düşüncesini kötülüğün de Tanrı’nın ustalığı olduğu düşüncesiyle bütünleştirmektedir. Tanrı’nın kudretini temin etmesi bakımından burada Mevlânâ’da teistik vurgu ve teistik sıfatlara sahip çıkma eğilimi görülmektedir.

Duygusal bir tepkinin hissedildiği varoluşsal kötülük probleminde hayatla birlikte doğal olarak var olan ölüm kötülük olarak görülmektedir. Bu kötülük probleminde Tanrı’nın olmaması gerektiği sadece kötü düzenle izah edilmez, aynı zamanda ölümle de Tanrı’nın tezat olduğu iddia edilir. Camus’ye göre hayat amaçsız ve ölüm kötüdür, dolayısıyla iyi bir Tanrı öldürmemelidir. Öldürmeyi önlemek için bile öldürmemelidir. Netice itibarıyla öldüren bir Tanrı olamaz. Acıyı ve kötülüğü yok edemeyen Tanrı gereksizdir. Tanrı olsaydı ölüm ve kötülük olmazdı. Ölüm Tanrı’nın olmayışından, kötülük ise Tanrı’nın olmayışındadır.³² Buna mukabil Mevlânâ’ya göre ölüm kötülük değil hatta tam tersi iyiliktir. İyi bir Tanrı hayatı bahşetmiştir ve daha güzel bir hayat için ölümle yaşamı nihayetlendirecektir. Tanrı’nın yaşamı var etmesi ve insana varoluş imkânı tanınması zaten onun iyiliğini

²⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/226.

²⁶ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 1997), 63.

²⁷ Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (London: Geroge Allen & Unwin, 1975), 22-31.

²⁸ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 162.

²⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/67.

³⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/195.

³¹ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr I*, çev. Abdülbâkî Gölpinarlı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 1/109.

³² Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel (Ankara: Kuzey Yayınları, 1985), 64, 66, 267, 278; Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi* (Birey Yayıncılık, 1995), 81-84.

göstermektedir. Yaşamın iyilik olarak algılanması gerekmektedir. Yaşama ve bu büyük iyiliğe odaklandıktan sonra ölümün kötü olması düşünülemez. Nitekim Mevlânâ'ya göre ölüm de yeni bir hayatın başlangıcıdır, yeni bir doğumdur:

“Vücut da ana gibi can çocuğuna gebedir. Ölüm, doğmak derdi ve kıyamettir.”³³

“Vücudun canı, ahiret âlemine doğunca artık beyaz, kara ihtilafı kalmaz.”³⁴

Mevlânâ'nın bu görüşleri varoluşsal kötülük problemine varoluşsal iyilik çözümüyle karşılık verme potansiyelindedir. O, var oluşun ve yok oluşun her iki alternatifinin de iyilik olduğundan bahseder. Hayatın iyilik olduğu açıktır. Ölüm de farklı açılardan iyiliktir. Bununla birlikte Camus'nün tersine Mevlânâ öldürmeyi Tanrı'ya hak görmektedir. Mevlânâ'ya göre öldürme yetkisi yaşatma yetkisi elinde olanındır: “Can bağışlayan kişi öldürse de caizdir. O, nâibdir eli Allah elidir.”³⁵ Mevlânâ yaratıcıya öldürme gibi kırmayı da hak olarak görmektedir. Yaratıcı daha iyisini yapmaya kâdir olduğu için ve kırdığını daha iyi bir şekilde yapabildiği için kırma hakkına sahiptir:

“Onun eli, mademki kırıkları sarar, iyileştirir... Şu halde onun kırması şüphe yok ki yapmaktır.

Fakat sen kırsan der ki: “Gel yap bakalım.” Elin ayağın yok ki yapamazsın.

Şu halde kırmak, kırığı sarıp iyileştiren adamın hakkıdır.”³⁶

Mevlânâ'ya göre ölüm gibi kötü görülebilecek diğer eylemler de eğer telafisi daha iyisiyle mümkünse kötü olmaktan çıkar. Mevlânâ, Tanrı'nın aleti kırdığında kırılanı tekrar iyileştirebildiği,³⁷ yerine daha iyisini koyabildiği için yıkmasında, yırtmasında ve yakmasında sorun görmez:

“Yetiştiren, yakmayı da bilir; çünkü yırtık söken, dikmeyi de bilir.”³⁸

“Dikmeyi bilen yırtmayı da bilir. Neyi satarsa yerine daha iyisini alır.

Evi yıkar, hâk ile yeksan eder; fakat bir anda da daha mamur bir hale getirir.”³⁹

Ölümün aslında hayat olduğuna vurgu yapan Mevlânâ'ya göre “ölümün görünüşü ölüm, iç yüzü diriliktir; ölümün görünüşte sonu yoktur, hakikatte ise ebediliktir.”⁴⁰ Mevlânâ gönül gözü ile olayları okuyan insanların ölümü hayat olarak göreceklere bahseder: “Ey âşık! âşıkların hayatı ölümdedir. Gönül gönül vermeden başka bir suretle bulamazsın.”⁴¹ Ölümün kendisine hoş görüldüğünü belirten Mevlânâ'ya göre “ölüm tatlıdır”⁴², seviyecek ve arzu edilecek bir şeydir. Netice itibarıyla Mevlânâ'ya göre ölümden hayat, dirilik ve iyilik vardır:

“Çünkü ölümüm, bana can gibi hoş geliyor; dirilmemle âdeta bir.

Ölümsüzlük ölümü bize helâl olmuştur; azıksızlık azığı, bize rızk ve nimettir.”⁴³

“Çünkü ölümden yüzlerce hayat görür de varlığını pervane gibi yakıp yandırır.

Ölüm isteği, doğru kişilerin boyunlarına bir halkâdir.”⁴⁴

2. Mevlânâ'da Kötülüğün Anlamlandırılması Sürecinde Zıtlıklar Teodisesi

Mevlânâ kötülüğü anlamlandırmış ve kötülükle ilgili çeşitli çözüm önerileri ileri sürmüştür. Çalışmanın kapsamı dolayısıyla burada sadece Mevlânâ'da zıtlıklar teodisesi ele alınacaktır. Zıtlıklar teodisesi Mevlânâ'nın kendi oluşturduğu bir teodise değildir, Mevlânâ'nın görüşlerinden elde edilerek bu makale kapsamında oluşturulmuş bir teodisedir. Mevlânâ'ya atıfla isimlendirilen zıtlıklar teodisesinin kısaca arka plan analizi yapılmak istendiğinde akla öncelikle Herakleitos (M.Ö 535-475) gelmektedir. Zıtlık

³³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevi I*, 1/281.

³⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevi I*, 1/281.

³⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevi I*, 1/18.

³⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevi I*, 1/309.

³⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevi I*, 1/307.

³⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevi I*, 1/311.

³⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevi I*, 1/309.

⁴⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevi I*, 1/312.

⁴¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevi I*, 1/140.

⁴² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevi I*, 1/312.

⁴³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevi I*, 1/311.

⁴⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevi I*, 1/316.

teması ilkçağ Yunan düşüncesinde felsefi bir zeminde ilk olarak Herakleitos tarafından gündeme getirilmiş ve zıtların birliği düşüncesi onun felsefesinin zeminini oluşturmuştur. Her şeyin zıtlık ve çatışmadan doğduğunu iddia eden Herakleitos'a göre "karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar."⁴⁵ Zıtların birliği fikri Mevlânâ'nın görüşlerinden oluşturulan zıtlıklar teodisesinin son argümanında ele alınacaktır. Bununla birlikte burada belirtilmesi gereken önemli bir husus, Herakleitos'un zıtların birliğinin karanlık tarafına vurgu yapmasına mukabil Mevlânâ'nın bu birliğin aydınlık tarafına vurgu yapmasıdır. Genellikle görüşleri dolayısıyla karanlık filozof olarak anılan Herakleitos, kötülüğü kendi varoluşunda anlamlı görürken, Mevlânâ'nın son aşamada kötülüğü iyiliğe kalbederek kötülüğün varlığını anlamsızlaştırdığı görülmektedir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın bu yaklaşımından teodise oluşturulabilmektedir. Mevlânâ'dan önce İbnü'l-Arabî (1165-1240) gibi bazı önemli düşünürler zıtlık temasını benzer bir hüviyette -argümantatif düzeyde teodise oluşturmaksızın- kullanmışlardır. Önceki bu ele alış biçimleri kötülük probleminin çözümü kapsamında çağdaş dönemde kurulan teodiselerdeki kullanımlara da yer yer malzeme sunmakta ve esin kaynağı olabilmektedir. Mesela evrenin yaratılışındaki temel ilkenin karşıtlık ilkesi olduğunu düşünen⁴⁶ ve bu düşünceyle kötülük problemini aşmaya çalışan Murtaza Mutahharî (1920-1979) bu konuya örnek gösterilebilir. Mutahharî'nin bu savunu biçimi burada ele alınacak zıtlıklar teodisesinin ilk argümanına benzerlik göstermektedir. Kısacası zıtlık düşüncesine evrendeki kötülüğü anlama ve çözme konusunda sıklıkla atıf yapılmıştır.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Mevlânâ'ya özel atıfla oluşturulan zıtlıklar teodisesinin muhteva bakımından özgün bir hüviyet taşıdığı kolaylıkla söylenemez. Ancak Mevlânâ'da zıtlıklar teodisesi kendi argümantatif yapısıyla ve Mevlânâ'nadan gelen malzemenin kendine has bir üslup taşınması farklılığıyla anlatım bakımından özgün bir hüviyet taşımaktadır. Mevlânâ'nın zıtlıklar teodisesinde ilk dikkat çeken husus, onun kötülüğü kaçınılmaz ve doğal dengenin bir parçası olarak iyinin yanında görmesi ve ona misyon yüklemesidir. Daha sonra Mevlânâ *bakış açısı* meselesine odaklanır. Ona göre iyilik ve kötülük bir arada olduğu için insanlar kendi zaviyelerinden realiteyi okumaktadır. Kötülüğün iyiliğin anlaşılması için gerekli olduğunu düşünen Mevlânâ, onları daha büyük iyilik için bir vesile olarak görmektedir. Kötünün iyide iyinin kötude olduğu birçok durumdan bahseden Mevlânâ, kötünün aslında iyi olduğu düşüncesine ulaşır. Son aşamada ise Mevlânâ kötü-iyi ikiliğinin aşıldığı ve ikisi arasında birlik olduğu fikrini beyan eder. Mevlânâ'nın beyitlerinde ve satır aralarında yer yer görülen zıtlıklar teodisesini oluşturan bu görüşlerini önermeler halinde sunmak, ifadeleriyle örneklendirmek ve bu teodiseye sistematik bir hüviyet kazandırmak açıklayıcı görünmektedir.

Argüman 1: Kötülük doğal dengenin bir parçasıdır.

Mevlânâ'ya göre âlem ve insan zıtlıklar içinde var olmuştur. Dolayısıyla varlığın temelinde zıtlıklar mevcuttur. Mevlânâ'ya göre "zıtlar, zıtlardan zuhur etmekte"dir.⁴⁷ Mevlânâ iyilik-kötülük dahil tüm dikotomileri yaşamın itici gücü olarak görmektedir. Zıtlıklar evrendeki doğal dengenin bir parçası olduğuna göre, kötülük de doğal dengenin varlığı için kaçınılmazdır. Mevlânâ'da yaşamın kaynağı ve devamı esasında bu zıtlıklara bağlanmaktadır. Mevlânâ "abıhayat, zulmette değil mi?"⁴⁸ sorusunu sorup bu soruya "abıhayat, karanlıkların eşidir, karanlıktadır"⁴⁹ cevabını vererek yaşamın devamı için kötülüğü itici güç olarak tasvir etmektedir. Kötülüğün varlığını yaşamın kaynağı için zaruri gören Mevlânâ evrendeki doğal denge için kötülükle iyiliğin iç içe olması gerektiğine işaret eder. Mevlânâ'ya göre zıtlar yani kötü ve iyi barış içinde bir araya geldiğinde hayat, sağlık yani iyi ortaya çıkmaktadır. Buna mukabil zıtlar arasında savaş çıkarsa bu da ölümü yani kötüyü oluşturacaktır.⁵⁰ Zıddın zıddını yok etmesiyle nasıl ki ölüm ortaya çıkıyorsa, zıtların kalkmasıyla da ebediyet oluşacaktır. Bu dünya hayatının doğal bir parçası olan iyi-kötü ikilemi öte dünya için söz konusu değildir:

"Bu yok olma, bitme, zıddın zıddını yok etmesinden ileri gelir. Zıt olmadı mı ebedilikten başka bir şey olamaz.

O eşsiz, örneksiz Allah, cennetten zıddı giderdi. Orada güneş de yoktur, zıddı olan zemheri de."⁵¹

İyilik ve kötülük evrende olduğu gibi insanda da iç içedir. Âlemde ve eşyada var olan bu çift kutupluluk insanda da görülmektedir. Mevlânâ'ya göre insan iyi ve kötünün bir terkibinden oluşmaktadır: "Balla sirkeden meydana gelen sirkengebin gibi

⁴⁵ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 45.

⁴⁶ Murtaza Mutahhari, *Adl-i İlahi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988), 210.

⁴⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/308.

⁴⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/308.

⁴⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/295.

⁵⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/104.

⁵¹ Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî VI*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 6/7.

ben de nurlu zulmetten meydana geldim"⁵² Ne mutlak manada iyi ne de kötü olup⁵³ hem iyiye hem kötüye meyyal olan insanın bu disharmonik yapısı insanın var olma gücünün temelidir, insanın atılgan ve cesur olmasını sağlar. Bu ikili yapı dolayısıyla "kalp hastalığına yol buldum, faydalı oldum"⁵⁴ diyen Mevlânâ insandaki bu disharmonik yapının insanın lehine bir durum arz ettiğini belirtmektedir. Mevlânâ insandaki zıtları birlikte barındıran disharmonik yapıyı derinlemesine tasvir etmektedir:

"Görüyorsun ya... Bu bir kişide iki iş de var. Gâh balık oluyor, gâh olta!

Yarısı mümin, yarısı kafir. Yarısı hırs, yarısı sabır!"⁵⁵

"Tanrın "içimizde mümin de var, kâfir ve eski putperest de" dedi.

Öküz gibi... yarısı kara, yarısı ay gibi bembeyaz.

Bu yarısını gören onu almaz, öbür tarafını gören almak ister, üstüne düşer."⁵⁶

Bu beyitlerden de anlaşılacağı üzere âlemdeki ve insandaki iyi-kötü ikilisinde iyiyi gören halinden memnun ve mutlu yaşarken kötüyü gören isyana gider. Felsefi bakımdan ateistler tarafından kötüden yola çıkarak temellendirilen kötülük problemi de esasında var olanı bütüncül yapısı içerisinde tüm gerçekliğiyle kavramanın neticesi değil de kötüyü gören bir bakış açısına sahip olunmasının neticesidir. Mevlânâ insandaki zıtlıklardan mürekkep disharmonik yapının doğal sonucu olarak bakış açısı meselesini gündeme getirmektedir.

Argüman 2: İyilik ve kötülük bir arada olduğu için bakış açısı ön plana çıkar.

Felsefe literatüründe yer alan ahlâkî, doğal ve metafiziksel kötülük çeşitleri kötülüğün bireydeki yansımaları tam olarak mesele edinmemekte ve bakış açısına bağlı olarak ortaya çıkan zihinsel ve ruhsal sıkıntılar gibi ara kötülük türlerini tam olarak karşılayamamaktadır. Bu üç kötülük türünün bireyin zihnindeki yansımaları algısal kötülük türü karşılamaktadır. Aslında -son dönemlerde de gittikçe artan bir şekilde- insanlığın en çok muzdarip olduğu bakış açısıyla ilgili bu kötülük türüdür. Algısal kötülük, fiziksel kötülük örneği olarak Covid-19 virüsünden etkilenen veya ahlâkî kötülük örneği olarak aldatılmaktan etkilenen bireyin ruhunda ve zihninde beliren acının durumuyla ilgilenmektedir. Kişilerin çektiği sıkıntıları merkeze alarak geliştirilen algısal kötülük kavramıyla bireyin kötülüğü algılama biçimi ele alınmaktadır. Aynı şeyleri yaşayan insanlardan birinin acıyı daha çok hissetmesi, kötülüğün herkes için aynı şartlarda problem olmadığı, birine problem olanın diğeri için sorun teşkil etmediği hatta bazen tam tersi ödül olduğu gibi gerçekleri açıklama potansiyelindeki algısal kötülük kavramı, bireye göre kötülüğün değişmesine, aynı olayla ilgili farklı tutumların geliştirilmesine, kişinin yaşadığı hayatı ve kişiliği dolayısıyla problemleri daha abartılı görebilme ihtimaline vurgu yapmaktadır.⁵⁷

Mevlânâ'nın literatürde bulunan üç temel kötülük (ahlâkî, doğal/fizikî ve metafizik kötülük) çeşidine değindiği bununla birlikte bu kötülük türlerinin dışında farklı kötülük türlerine de açılım getirdiği görülmektedir. Mevlânâ'nın en çok vurgu yaptığı ara kötülük türü *bakış açısı* vurgusuyla algısal kötülüktür. Mevlânâ'ya göre zıtlıklar içinde hem iyi hem kötü bir arada olduğundan birine iyi görünen diğere kötü görünebilir. Aynı şeyi gören iki farklı algıdaki insanlar olguların farklı taraflarına odaklanabilir. Biri iyi tarafına diğeri ise kötü tarafına odaklandığında olayın nesnel varlığından ziyade kişideki yansımaları ön plana çıkar. Mevlânâ aynı şeyin kişiye göre farklı şekilde algılanmasına çeşitli örnekler verir:

"Sence şimdi gece yarısı ama bence neşe sabahı yaklaştı.

Her sınıklık bence kutlu bir hale geldi. Bütün geceler, gözüme gündüz kesildi.

Nil ırmağı sana kandır ama bence kan değil, sudur ey akıllı kişi.

Sence o demirdir, tunçtur ama Davut peygambere mumdur.

Dağ, sana karşı ağırdır, cansızdır, fakat Davud'un önünde usta bir çalgıcı, bir okuyucudur.

Senin önünde o kırık taşlar susarlar. Fakat Ahmed'in önünde fasih bir hale gelir, hamdü senada bulunurlar.

Senin önünde mescidin sütünü ölüdür, fakat Ahmed'e karşı gönlünü aldırılmış bir âşıktır.

⁵² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/293.

⁵³ Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr IV*, çev. Abdülbâkî Gölpınarlı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 4/238.

⁵⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/293.

⁵⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/46.

⁵⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/47.

⁵⁷ Fatma Yüce, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise: Algısal Kötülük Kavramıyla Yeni Bir Perspektif", *Felsefe Dünyası* 63 (15 Temmuz 2016), 194-195.

Cihanın bütün cüzüleri halkın önünde ölüdür, Tanrı'ya karşı bilgi sahibi ve muti.”⁵⁸

Mevlânâ'ya göre “müminle Mecusi ve Yahudi'nin ayrırılığı, hep bakış, görüş yüzündendir.”⁵⁹ Bakış açısı iyiyi kötü, kötüyü iyi gösterebildiği gibi bakanın değişmesiyle de iyi kötü ya da kötü iyi olabilmektedir. Mesela insan için kötü olan küfür tanrısal bakışla hikmete yani iyiliğe dönüşür: “Küfür bile yaratana nispetle bir hikmettir. Fakat bize nispet edecek olursan bir âfet, bir felâkettir.”⁶⁰ Mevlânâ'da bakış açısıyla birlikte bir de meselelere hikmetle bakmak ve içyüzünü görmek önem arz eder. Olaylar bize kötü gibi görünse de aslında onların iyi olduğunu anlamak gerekir, esasında bu bakış Mevlânâ'ya göre Tanrı'nın hikmetle bakışıdır: “Bize göre her şeyin adı, görünüşüne tâbidir; nasıl görünüyorsa biz, ona öyle deriz. Fakat Tanrı'ya göre içyüzüne, hakikatine tâbidir.”⁶¹ İnsanların kötülüğe, eksikliklere ve ayıplara odaklanmalarını da eleştiren Mevlânâ, kötülük gibi görünen şeylerin aslında iyi olduğundan bahseder:

“Ayıptan başka bir şey görmeyene ayıptır. Fakat gayb âleminin pâk ruhu, hiç ayıp görür mü?

Ayıp cahil mahlûka nispetle ayıptır; makbul Tanrı'ya nispetle değil.”⁶²

Mevlânâ söz konusu kötülükleri ve ayıpları sadece eşyaya atfetmez, insana da atfeder. Ona göre birine iyi görünen kişinin diğerine kötü görünebilme ihtimali vardır: “Nice kişiler vardır ki sana göre melektir, öyle inanırsın sen, fakat başka birine göre de şeytandır...”⁶³ Tanrı'nın isimlerinde de benzer bir göreceliğin olduğundan bahseden Mevlânâ, kâfire göre kahredici olanın mü'mine göre “rahmeti bol”⁶⁴ olduğundan bahseder. Yine Mevlânâ, kul nazarında kötü görünenin Tanrı katında iyi olabileceği ihtimalini hatırlatır:

“Mûsâ'ya göre sopasının adı asâ; Yaratan yanında ejderha idi.

Bu âlemde Ömer'in adı puta tapandı; halbuki tâ “Elest” te onun ismi mümindi.”⁶⁵

“Hâsılı Tanrı indinde sonumuz ne olacaksa hakikatte adımız o olmuştur.”⁶⁶

Mevlânâ kötülüğü anlamlandırma sürecinde iyi ve kötünün bir arada olmasından dolayı ayırt edilmesinin zor olduğundan bahsetmektedir: “...iyi gözle kötü göz karışıktır; kalp akçayı altından ayırt edemez herkes.”⁶⁷ Bununla birlikte iyi bir bakış açısı yakalamanın insanın elinde olduğundan bahsetmektedir. İyi ve kötünün oluşturduğu zıtlıklar âleminde Mevlânâ insana sürekli kötülükte iyiliği görmesini ve darlıkta genişliği yakalamasını tavsiye etmektedir. Mevlânâ'ya göre esasında insanın mutluluğunun formülü de budur. Sürekli ferahlık içerisinde o ferahlıktan bîhaber yaşayan insanın bir sıkıntıyla ferahlığı kendisinin kazanması daha olası ve anlamlıdır. Bu durumda sıkıntı ya da gönül darlığı aslında insan için bir kazançtır. İnsan ferahlık ve genişlik içerisinde elindekini de saçıp savurabiliyorken sıkıntı geldiğinde ferahlığın kıymetini anlayabilmektedir.⁶⁸

Mevlânâ'ya göre insan isterse ve olumlu bakarsa, kötülük iyilik olur. Mevlânâ iyiyi görmenin de aslında kişisel bir tercih olabileceğinden bahseder ve iyiyi insanın kalbine bağlar:

“Gönül dilerse gözler; zehrin, yılanların bulunduğu tarafa gider; gönül dilerse baktığı şeylerden ibret alır.

Gönül dilerse görülen şeylere bakar; gönül dilerse örtülü, gizli şeylere akar.

Gönül dilerse, gözleri külliyyat tarafına sevk eder; gönül dilerse cüziyatta hapseyley.”⁶⁹

“Gönül dilerse el, düşmana bir ejderha kesilir. Gönül dilerse sevgiliye yardımcı olur.”⁷⁰

Mevlânâ'ya göre iyiyi görebilmek ve birçok olayın içerisinde olumlarını fark edebilmek insanın elindedir. Bununla birlikte birçok iyi olayı görmeyip olumsuz ve kötüye odaklanmak kişinin bakış açısıyla kendi kötü zihniyetiyle alakalıdır. Dolayısıyla ona

⁵⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî VI*, 6/71.

⁵⁹ Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî III*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 3/101.

⁶⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/159.

⁶¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/100.

⁶² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/159.

⁶³ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr III*, 3/274.

⁶⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr III*, 3/273.

⁶⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/100.

⁶⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/100.

⁶⁷ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr IV*, 4/190.

⁶⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî III*, 3/305.

⁶⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/285.

⁷⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/285.

göre kötülük âlemde değil, kişinin içinde, kendi yorumunda ya da algısındadır. Kötü düşünen ve kötüyü gören insan kötülüğü kendi zihninde aramalıdır. Zihni kötü olduğu için olayları kötü görmüştür, kötü yorumlamıştır. Bu durumda Mevlânâ'ya göre hata gören kişinin kendisini düzeltmesi gerekir:

“Halbuki bu hata görmesi, aklının zayıflığındandır. Akl-ı Küll içtir, Akl-ı Cüz'i ise deridir.

Kendini tevil et, hadisleri değil; kendi dimağına kötü de, gülbahçesine değil!”⁷¹

Mevlânâ bu çıkarımlarıyla insanları kötü olarak yaftalayanlar ve yargılayanlara da bakış açılarını değiştirmelerini tavsiye etmektedir. İnsanlardaki az olan kötülüğe odaklanmak yerine çok olan iyiliğe odaklanmak Mevlânâ'ya göre hem daha makul hem de gereklidir:

“Birisinde yüzlerce faziletle beraber bir de ayıp bulunsa o ayıp nebatatın sapı mesabesindedir.

Terazide her ikisini de birlikte tartarlar. Çünkü, nebatat ve sap... ikisi de bedenle can gibi bağdaşmıştır.”⁷²

İnsandaki bu temsilin evrendeki temsili kötülük problemini iddia eden ateistlere karşı cevap niteliğindedir. Nasıl ki insanda az olan kötülüğe değil de çok olan iyiliğe odaklanmak gerekiyorsa aynı şekilde evrende de az olan kötülüğe değil, çok olan iyiliğe odaklanmak gerekmektedir. Mevlânâ insanı küçük bir âlem, âlemi küçük bir insan olarak gördüğü için insan ile ilgili çıkarımlarından âlemle ilgili çıkarımlara, âlemle ilgili çıkarımlarından ise insanla ilgili çıkarımlara analogi yoluyla ulaşmak mümkün görünmektedir. Bu durumda insandaki çok olan iyilikleri az olan kusuruna harcatmadan insana değer verip onu sevmeyi başarmak; bir yönüyle âlemdeki çok olan iyiliği, az olan ve anlamı olan kötülüklerle harcatmamayı ve kötülükleri bir amaç çerçevesinde yaratan Tanrı'yı bulup sevebilmeyi mümkün kılacaktır. Var olan iyi hasletlerine rağmen spesifik kötü bir durumdan hareketle iyi insanları kötü olarak nitelendirmek nasıl bir haksızlıksa, var olan birçok iyiliğine rağmen spesifik birkaç kötülükten evreni kötü ve Tanrı'yı kötülüklerin yegâne sorumlusu olarak görmek; hatta bu sebeple onu inkâr etmek yaratıcının sanatına ve iyiliğine yönelik haksızlık olacaktır.

Argüman 3: Kötülük iynin anlaşılması için gereklidir.

Mevlânâ kötünün iyiyle birlikte doğal dengenin bir parçası olduğunu düşünmenin ötesinde kötüyü iynin anlaşılması misyonunu yüklemektedir. Mevlânâ'ya göre doğal denge içerisindeki zıtlıkların kötü tarafı iyi tarafının bilinmesi ve anlaşılması için vardır. İyi ve kötü yan yana gelecek ki, kötünün yanında iyi belirginleşebilir: “Çünkü yakinen zıt, zıddı gösterir. Ondan dolayı bal, sirke ile görünür, (sirkengebin olur)”⁷³ Düzenin ve dengenin bir parçası olan kötülük iynin anlaşılması için gereklidir. Çünkü Mevlânâ'ya göre “her şey zıddıyla meydana çıkar”⁷⁴ ve her şey zıddıyla bilinir. Kötü bilindiğinde ise onun çözümü mümkün olur:

“Zıd olmadıkça zıddı tanınmaz. Yara görülünce onulmaya başlanır.

Hasılı Elest ikliminin kadrini bilesin diye dünya, önce gelmiştir.”⁷⁵

Mevlânâ'ya göre eşya zıddı ile bilindiği için herhangi bir şeyin tarifi için zıddına ihtiyaç vardır: “İyi bilmedikçe kötüyü bilemezsin... ey yiğit, zıt zıddıyla görülebilir.”⁷⁶

İyi iynin anlaşılması için kötünün gerekliliğinden bahseden Mevlânâ, iyi olduğu için kötünün de kaçınılmaz bir şekilde olduğundan bahseder:

“Çünkü hak olmadıkça, bâtil meydana çıkmaz. Ahmak, kalp altını, altın kokusunu duyar da alır.

Alem de sağlam ve geçer akçe olmasaydı kalpı nasıl harcayabilirdin?”⁷⁷

“Doğru olmasaydı yalan olur muydu hiç? O yalan, doğrudan nurlanır.”⁷⁸

Zıtlıkla aslın bilinmesini açıklamak için Mevlânâ, gizli bir hazine olan Tanrı'nın bilinmek istemesi sonucunda bu isteğin yerine gelmesi için âlemi yaratmasından bahsetmektedir. Tanrı'nın bilinmesi zıddı olmadığı için zordur, bununla birlikte nurunun

⁷¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/299.

⁷² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/159.

⁷³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/257.

⁷⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/259.

⁷⁵ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî V*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 5/52.

⁷⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî IV*, 4/110.

⁷⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/224.

⁷⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/225.

ortaya çıkması için karanlıktan ibaret olan ve kötülük barındıran bu âlemi yarattığından bahseder.⁷⁹ Dolayısıyla Mevlânâ'nın âlemdeki kötülüğü net bir şekilde kabul ettiği ve ona Tanrı'nın varlığının görünmesi misyonunu yüklediği görülmektedir. Kötülüğün Tanrı'nın bilinmesi için var olduğunu belirten Mevlânâ'nın düşüncelerini Tanrı'nın varlığına gidecek şekilde okumak ve ateistik bir amaçla kullanılan kötülüğü tam tersi bir amaçla kullanarak kötülükten Tanrı'nın yokluğuna değil de varlığına ulaşmak mümkündür. Görüldüğü gibi Mevlânâ kötülükten çözüme ulaşmakta, hatta kötülüğü çözüm olarak sunmaktadır.

Argüman 4: Kötülük daha büyük iyilik için vardır.

Kötülükten iyilik çıkabileceği ihtimalinin bir adım ilerisinde Mevlânâ kötülüklerin daha büyük iyiliklerin aracı olabileceğinden bahseder. Mevlânâ'ya göre az bir kötülük bazen daha büyük bir iyilik için vesile olabilmektedir. Dolayısıyla bu kabilinden kötülüğe sabredilmeli hatta onlar kötülük olarak görülmemelidir. Mesela insan nefsinin yenme gibi büyük bir mücadeleye girdiğinde iğne yarasına sabredebilmeli: "Kardeş, iğne yarasına sabret ki gâvur nefsin iğnesinden kurtulasın."⁸⁰ Mevlânâ yine bu temayla ilgili doğum sancısını örnek verir. Bir canın dünyaya gelmesi sürecinde doğum gibi büyük bir iyiliği görmeyip doğum sancısının kötülüğüne odaklanmak hakkaniyetli değildir. Doğum gibi büyük bir iyiliğin gerçekleşmesi için doğum sancısı gibi az bir kötülük gerekmektedir:

"Anaları doğum ağrısı tutmasa çocuk doğmaya hiçbir yol bulamaz.

Bu emanet gönüldedir, gönülde gebe. Bu nasihatlerse ebeye benzer.

Ebe "Kadının ağrısı yok, ağrı lâzım, ağrı çocuğa yoldur" der."⁸¹

Mevlânâ tıpkı çocuğun dünyaya gelişi gibi canın da oluşma sürecinde bazı sıkıntıların çekildiğinden bahseder:

"Çünkü bedenlerimiz olan bu su ve toprak, bu balçık, münkirdir. Canların ziyasının hırsızdır.

Ulu Tanrı, ey yiğit; sıcağı soğuğu, zahmeti, derdi bedenlerimize havale etmiştir.

Bütün bunlar, korku, açlık, malların azlığı, bedenimizin hastalığı, hepsi can nakdinin meydana çıkması içindir."⁸²

Mevlânâ çiçeğin dökülmesine mukabil meyvenin oluşumunu da daha büyük iyilik için var olan az miktarda kötülük kabilinden değerlendirmektedir:

"Baharda çiçek dökülünce meyve baş gösterir. Ten de harap olunca can görünür.

Meyve mânadır, çiçek onun sûreti. O çiçek, müjdedir, meyve de nimet!

Çiçek döküldü mü meyve meydana çıkar. O kayboldu mu bu fazlasıyla görünür."⁸³

"Bahçıvan, fidan yücelsin, meyve versin diye muzır dalları budar.

Sanatını bilen bahçıvan, bahçe ve meyve gelişsin diye bahçedeki otları yolar."⁸⁴

Argüman 5: İyinin kötüde, kötünün iyide olduğu durumlar vardır.

Mevlânâ'ya göre yaşam döngüsünün asıl sebebi zıtlıklardır ve bu zıtlıklar hayatın menşeidir. Her şey zıddıyla kâim olduğu ve zıddıyla bilindiği gibi zıddıyla mündemiçtir. Bununla birlikte Mevlânâ iyinin kötünün içinde kötünün iyinin içinde olduğu düşüncesiyle kötünden iyinin iyiden de kötünün çıkabileceği çift yönlü bir ilişkiden bahsetmektedir. Bu çift yönlü ilişkinin olumlu tarafına daha çok vurgu yapmaktadır. Ona göre kötü ve iyinin iç içe olmasının ötesinde kötünün içinde çok hayırlar bulunmaktadır. Mevlânâ'nın ifadesiyle "kötü renkli gecede çok iyilikler vardır."⁸⁵ Mevlânâ'ya göre Tanrı "kalpte ki süveydada daimî bir nur"⁸⁶ yaratmaktadır. Böylelikle Mevlânâ karanlıktan aydınlığın yani kötünden iyinin çıkabileceğini belirtmektedir: "Akıllar, o zulmetle tazelenmiyor mu? Hanendenin bestedeki duraklaması sese kuvvet vermiyor mu?"⁸⁷ Mevlânâ iyinin kötüde, yapılmanın yıkılmada;

⁷⁹ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, 76.

⁸⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/241.

⁸¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/193.

⁸² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/227.

⁸³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/235.

⁸⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/308.

⁸⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/295.

⁸⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/308.

⁸⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/308.

topluluğun dağınıklıkta; düzeltmenin kırılmada; muradın muratsızlıkta ve son olarak da varlığın yoklukta olduğundan bahseder.⁸⁸ Mevlânâ, görünüşte kötü olanın içinde iyinin saklı olduğunu açıkça dile getirmektedir: “Görünüşte senin işini yıkıyorum ama bir dikenini gül bahçesi haline getiriyorum”⁸⁹ Bununla birlikte Mevlânâ'ya göre kötünün içinde gizli iyilikler mevcuttur: “Gizli lûtf kahırlar içindedir; değer biçilmez akikin pislik içinde oluşu gibi.” Mevlânâ bu görüşlerine Tanrı'nın kahrından lûtf çıkacağı görüşünü de ekler: “Onun kahrında lûtuflar gizlidir; onun uğurunda can vermek, adamın canına canlar katar.”⁹⁰ Mevlânâ'ya göre insanın iyiliğinden Tanrı'nın kötülüğü daha kıymetlidir:

“Tanrı'nın kahrı, benim hilminden yüz kat iyidir. Tanrı'dan canını esirgemek, can çekişmektir.

Onun en kötü kahrı iki âlemin de hilminden iyidir. Ne güzeldir âlemlerin rabbi ve ne iyidir onun yardımı.⁹¹

Kötünün içinde iyinin olabileceğini vurgulayan Mevlânâ, iyinin içinde de kötünün olabileceği ihtimalini hatırlatır. Mevlânâ'ya göre dünyada içinde iyilik olmayan kötülük ve kötülük olmayan iyilik yoktur.⁹² Kötüde iyinin iyide kötünün olabileceğini belirten Mevlânâ, insanın kötüdeki iyiliği, zıddın içinde diğer zıddı araması gerektiğine vurgu yapar:

“Kışın yüzü ekşidir ama şefkatlidir... yaz gülümser ama yakar, yandırır!

Darlık geldi mi onda genişlik gör de canlan, alını kırıştırma!”⁹³

Zıtların çift yönlü iç içe oluşuna dikkat çeken Mevlânâ, iyinin kötüde olmasıyla birlikte son olarak iyinin kötüde görünebileceğinden de bahsetmektedir. Mevlânâ'ya göre varlığın aynası yokluktur ve varlık yoklukta görünür:

“Varlığın aynası nedir? Yokluk. Ahmak değilsen yokluğu ihtiyar et.

Varlık, yoklukta görünebilir. Zenginler, yoksula cömertlik edebilirler.”⁹⁴

Argüman 6: Kötü aslında iyidir.

Mevlânâ'nın zıtlıklar üzerinden temellendirdiği iyilik düşüncesinin en uç noktasında kötüden iyinin çıkabileceği, kötünün daha büyük iyiliğe aracılık yaptığı ve iyinin bizzat kötüde bulunduğu argümanları asılır ve kötünün aslında iyi olduğu sonucuna ulaşılır. Böylece Mevlânâ zıddın diğer zıddına dönüşmesi görüşüyle kötülüğün ademiliği fikrine ulaşır. Mevlânâ'ya göre iyi olan bir yaratıcıdan kötü bir şeyin çıkması mümkün olmadığı için kötü gibi görünen şey de aslında iyidir. Kötülüğü görmek maddi çerçeveye takılmakla ilişkilidir, manayı kavrayan insan kötü zannettiği şeyin aslında iyi olduğunu farkedecektir. Çünkü ona göre renklerin aslı, rensizlik, savaşların aslı, barış ve ayrılıkların aslı, buluşmadır.⁹⁵ Görüldüğü gibi Mevlânâ kötünün aslında iyi olduğunu iddia ederek, bu görüşüyle kötülüğün reel varlığını inkâr ediyormuş gibi görünmektedir. Ama aslında o, mutlak manada kötülüğü inkâr etmez ve dünyada kötülüğün ve kötü kişinin kaçınılmaz bir şekilde bulunduğundan da bahseder.⁹⁶ Mevlânâ farklı bir bakış açısıyla kötünün aslında iyi olduğu iddiasını temellendirirken iyiyi eşyanın aslında, kötüyü ise insanın bakışında görmektedir: “O, kırmızı güldür, sen ona kan deme. O, akıl sarhoşudur, sen ona deli adı takma!”⁹⁷ Hatta Mevlânâ insanın vefa olan bir şeyi cefa olarak görebileceğinden de bahsetmektedir.⁹⁸

Argüman 7: Kötü ve iyi ikilisinin iyide birleşmesi mümkündür: Birlik

Mevlânâ kötünün aslında iyi olduğu iddiasını kötü ve iyinin bir olduğu iddiasıyla bütünleştirir. Mevlânâ'nın nihai olarak savunduğu birlik fikri iyi-kötü ikiliğinin ortadan kalkması düşüncesinde de görülmektedir. Mevlânâ'ya göre varlığı anlamak, varlığın özünü kavramak ve varlıkla olmanın daha üst aşamasına çıkmak, kendini gerçekleştirerek kendi benliğinden kurtulan insanın

⁸⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî IV*, 4/189.

⁸⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî IV*, 4/189.

⁹⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî V*, 5/139.

⁹¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî V*, 5/138.

⁹² Mevlânâ, *Fihî Mâ Fihî*, 193.

⁹³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî III*, 3/305.

⁹⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/257.

⁹⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî VI*, 6/7.

⁹⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî IV*, 4/10.

⁹⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/19.

⁹⁸ Tavşancıl kuşunun Mustafa Aleyhisselâm'ın pabucunu kapıp havalanması ve havada pabucu ters çevirmesi, içindeki kara yılanın düşmesiyle ilgili hikayede bu durum anlatılmaktadır. Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî III*, 3/264-266.

Tanrı'yla bütünleşmesiyle mümkün olmaktadır.⁹⁹ Mevlânâ Tanrı'yla insanın birleşmesi fikrine ilâhi aşk teması üzerinden sıklıkla yer vermektedir:

“Ne ben benim, ne sen sensin, ne sen ben'sin
Hem ben benim, hem sen sensin, hem sen ben'sin
Ben seninle o haldeyim ki ey güzel sevgilim!..
Ben sen miyim, yoksa sen ben misin bir türlü kestiremiyorum.”¹⁰⁰

Mevlânâ'ya göre insan Tanrı'yla birleştiğinde iyilik vizyonu hâkim olur. İyi kötü zıtlığı aşılır. Kötülük ayrılıktan ve ikilikten meydana gelir: “Sen, sıkı sıkıya ben'e, yapışmış (yokluğu ve birliğe ulaşmış)sın. Bütün bozuk düzen işler, bütün bu perişanlıklar, ikilikten meydana çıkıyor.”¹⁰¹ Mevlânâ'ya göre tüm zıtlıklar bize zıt görünürler ama aslında onlar zıt değildirler, birdirler. Tüm zıtlıklar diğerinin arkadaşıdır ve son tahlilde bir amaca hizmet ettikleri için birleşirler.¹⁰² Böylece zıtlıkların bir olması ve aynılaşması söz konusu olur: “Kahrıla lûtuf, birbirine eş oldu. Bu ikisinden bir hayır ve şer âlemi doğdu.”¹⁰³

Mevlânâ iyi ve kötünün fâilinin bir ve tek olmasından hareketle nihai noktada zaten iç içe olan iyi ve kötünün birleşeceğinden bahseder. Sevilen şey ile sevilmeyen şeyin aynı olduğundan bahseden Mevlânâ'ya göre sevilmeyen şey olmadan sevilen şeyin anlaşılması mümkün değildir. Mesela sevinç üzüntünün yok oluşudur. Üzüntü olmadan üzüntünün yokluğu olan sevinç anlaşılır. Mevlânâ'nın ifadeleriyle “mahubbat mekruhattan ayrı değildir. Zira mekruhsuz mahub muhaldir. Şadi gamın zevalidir. Gamın zevali ise gamsız muhaldir. Şu halde bunlar, la-yetecezza bir şey olurlar.”¹⁰⁴ Zıtların birleşmesiyle iyi ile kötünün aynılaşması kötülüğü ortadan kaldırır. Zıtlıklar teodisesinin bu aşamasında Mevlânâ düşüncesinde panteistik öğeler dikkat çeker. Mevlânâ'nın zıtlıklar teodisesini kötüyü iyiye kalbederek optimist bir versiyonda tamamladığı görülür. Artık bu aşamada evrene hâkim olan temel durum aşktır, birliktir. Bu aşamada artık “her şey O'dur” söylemi etkin hal alır. Bu ve benzeri nedenlerle Mevlânâ'nın panteist olduğu iddia edilmektedir.¹⁰⁵ Buna mukabil kötülük probleminin zeminini oluşturan teistik sıfatları Mevlânâ'nın felsefi olarak ele alması da kendi özgün üslûbuyla olumlaması onun teist olduğunu düşündürülebilir. Çünkü Mevlânâ her şeye kâdir, her şeyi bilen ve her zaman iyi olan bir varlık olarak Tanrı'yı tevhid anlayışı çerçevesinde savunmakta ve bu Tanrı anlayışı çerçevesinde kötülük probleminde çözüm üretmektedir. Mevlânâ iyi, adil ve her şeyi bilen bir Tanrı'nın yarattığı evrendeki kötülüğü inkâr etmemekle birlikte arızı ve izafi görmektedir.¹⁰⁶ Mevlânâ'ya göre kötülük insan içindir ve insandır. Tanrı'nın birliğini, iyiliğini ve adaletini her fırsatta savunan Mevlânâ kötülüğün atfedildiği felek fikrini de eleştirerek Tanrı'nın kudret sıfatını korumaktadır. Bu iki Tanrı tasavvuru dışında üçüncü bir alternatif olarak Mevlânâ'nın panenteist olduğu¹⁰⁷, panenteizmin kötülük problemini çözmede diğer Tanrı tasavvurlarından daha işlevsel olduğu¹⁰⁸ ve Mevlânâ'nın panenteistik yönünün *Divan-ı Kebir*'de daha belirgin olduğu da belirtilmiştir.¹⁰⁹ Görüldüğü gibi Mevlânâ'nın Tanrı anlayışı farklı ihtimallere açık bir durumdadır. Bu nedenle bu konuda net bir çıkarıma ulaşmak pek kolay değildir.

Sonuç

Mevlânâ'nın kötülük anlayışı ve kötülüğü tanımlama süreci dikkate alındığında onun din felsefesi literatüründe yer alan üç temel kötülük kavramını mesele edindiği ve bunların yanına algısal kötülüğü de ekleyerek hepsini manevi kötülük kavramıyla bütünleştirdiği görülmektedir. Mevlânâ'nın eserlerinde beyitler ve hikayeler arasında kötülük türleri dikkat çeker ama sistematik bir tarzda bu türlerin ele alınıp işlendiği söylenemez. Mevlânâ'da yer yer kötülüğün yokluğuna giden bir söylem görülsede bu söylemin mutlak olduğu iddia edilemez. Yani Mevlânâ kötülüğü mutlak manada inkâr ediyor ya da görmezden geliyor değildir.

⁹⁹ Metin Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi* (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 113-122.

¹⁰⁰ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Rubailer*, çev. Hasan Ali Yücel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 101.

¹⁰¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*, 1/242.

¹⁰² Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, 193.

¹⁰³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*, 2/206.

¹⁰⁴ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, 117.

¹⁰⁵ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan, Mevlana ve Tasavvuf* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2002), 116.

¹⁰⁶ Mevlânâ'da Tanrı'nın iyilik, ilim ve kudret sıfatı ve Mevlânâ'da kötülük problemi için bk. Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, 106-110.

¹⁰⁷ Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I -Tanrı ve Felsefe-* (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 47-48.

¹⁰⁸ Metin Yasa, *Kötülük Sorunu* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 101-110.

¹⁰⁹ Akdağ, “Mevlânâ'nın Kötülük Sorununa Yaklaşımı”, 571.

Bununla birlikte Mevlânâ'nın felsefe literatüründe yer alan üç temel kötülük türünden doğal kötülüğü kötülük olarak görmediği, metafiziksel kötülüğü kısmen onayladığı ve esas kötülük olarak -manevi bir boyutta maddi olanın karşısında konumlandırarak temellendirdiği- ahlâkî kötülüğü gördüğü söylenebilir. Mevlânâ düşüncesinde sadece doğal kötülükler odaklandırdığında kötülüğün ademiliği sonucuna çıkılıyor gibi görülürken, kötülükten ahlâkî kötülük anlaşıldığında ise Mevlânâ'nın ciddi ve önlenmesi gereken bir konu olarak kötülüğe yaklaştığı görülür.

Mevlânâ'nın kötülükle ilgili herhangi net bir tanımlamaya gitmediği gibi felsefi bir problem olarak kötülüğü ele almadığı da görülmektedir. Dinamik, pratik ve iyimser bir felsefe yanlısı olan Mevlânâ kötülüğü anlamlandırarak kötülük problemini işlevsizleştirmektedir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın felsefi anlamda bir kötülük probleminden bahsettiği söylenemez. Mevlânâ ateistik söylem çerçevesinde geliştirilen böyle bir problemi tanımaz ve böyle bir problemle ilgilenmeyi gereksiz görür. Netice itibarıyla Mevlânâ'da âlemin ayrılmaz unsuru olan kötülük bir problem değildir, kötülük aslında iyiliktir ve çözümün bir parçasıdır. Görüldüğü gibi Mevlânâ'da kötülük probleminden ziyade problemin çözümü üzerinde durulmaktadır. Mevlânâ'nın kötülük problemine ve ateistik versiyonlarına değinmeden iyilik vurgusuyla felsefi bir çözüm olarak kötülükten bahsettiği, kötülüğü iyiliğe dönüştürdüğü ve bu kapsamda teodise oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Kısacası Mevlânâ'da kötülük denen bir problem yok, ancak çözüm vardır.

Mevlânâ'da kötülük probleminin olmadığı buna mukabil kötülüğe karşı bir çok teodise bulunduğu söylenebilir. Mevlânâ bunları sistematik bir tarzda kötülük problemine cevap teşkil edecek şekilde felsefi bir yöntem ve üslûpla sunmaz. Bununla birlikte Mevlânâ'nın çözüm önerilerini insanların kötülüğe karşı tavrını güçlendirmek, kötülükle birlikte Tanrı'ya inancı mümkün kılmak gibi gayelerle metaforlu (mecazî) bir üslûp kullanılarak sunduğu görülür. Mevlânâ'nın kötülüğü izah ederken ilk dikkat çektiği kavram zıtlıktır. Bundan dolayı bu çalışmada Mevlânâ'nın zıtlıklar üzerinden geliştirdiği çözüm önerisi zıtlıklar teodisesi olarak adlandırılmıştır. Mevlânâ zıtlıklar üzerinden teodise geliştirmiştir fakat bunu sistematik değil dağınık bir şekilde sunmuştur. Dolayısıyla bu teodisenin sistematik ve anlaşılır hale getirilmesi argümanlar düzeyinde sunulabilmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmada Mevlânâ'nın zıtlıklar teodisesi için yedi temel argüman belirlenmiştir:

Argüman 1: Kötülük doğal dengenin bir parçasıdır.

Argüman 2: İyilik ve kötülük bir arada olduğu için bakış açısı ön plana çıkar.

Argüman 3: Kötülük iyinin anlaşılması için gereklidir.

Argüman 4: Kötülük daha büyük iyilik için vardır.

Argüman 5: İyinin kötüde kötünün iyide olduğu durumlar vardır.

Argüman 6: Kötü aslında iyidir.

Argüman 7: Kötü ve iyi ikilisinin iyide birleşmesi mümkündür: Birlik.

Mevlânâ'nın Tanrı anlayışı için teist, panteist ve panenteist iddialarında bulunulmuştur. Bununla birlikte Mevlânâ'nın öncelikle fark edilen Tanrı'nın sıfatlarını koruma isteğinde teistik eğilim, son aşamada geldiği iyi ile kötü zıtlığının birleşmesi fikrinde ise panteistik eğilim görülmektedir. Bu ikisi arasında ise panenteistik vurgu konumlanmaktadır. Onun hem aşkın hem de içkin bir yaratıcıya vurgu yapması dolayısıyla panteist olmak yerine teist ya da panenteist olabileceği ihtimalinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Mevlânâ'da kötülük probleminden konuşmanın anlamlı olması bakımından da bu iki ihtimal daha güçlü görünmektedir. Bununla birlikte Mevlânâ'nın karmaşık görünen Tanrı anlayışı daha derin analizleri ve başka çalışmaları gerektirmektedir. Mevlânâ'da zıtlıklar teodisesi haricinde ruhsal olgunlaşma teodisesi gibi başka bir çok teodise görmek ve bu teodiseleri sistematik hale getirmek mümkündür. Bu çalışmanın başlattığı çizgi başka teodiselerin ortaya çıkarılıp sistematikleştirildiği yeni çalışmalara zemin hazırlayabilmesi bakımından önemlidir. Mevlânâ'dan önce zıtlık temasıyla birçok teodise geliştirilmiştir. Mevlânâ'da zıtlıklar teodisesi muhteva bakımından özgün bir hüviyet taşımasa da anlatım bakımından taşımaktadır. Zıtlık teması aynı olsa da Mevlânâ'nın zıtlıkları kendine özgü bir tarzda açıkladığı görülmektedir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın zıtlıklar teodisesinin özgün metaforik bir dili ve söylem tarzı vardır.

Kaynakça

- Akdağ, Özcan. “Mevlânâ'nın Kötülük Sorununa Yaklaşımı”. *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I*. ed. Hakan Hemşinli - Yunus Kaplan. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Baykan, Erdal. *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017.
- Camus, Albert. *Başkaldıran İnsan*. çev. Tahsin Yücel. Ankara: Kuzey Yayınları, 1985.
- Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 1997.
- Durak, Nejdet. “Mevlânâ'nın Ahlak Öğretisinde İyi ve Kötü Kavramları”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 6* (01 Aralık 2007), 1-24.
- Gündoğan, Ali Osman. *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. Birey Yayıncılık, 1995.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 1995.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy*. çev. E. M. Huggard. Oxford: Biblobazaar, ts.
- Mackie, J. L. “Evil and Omnipotence”. *The Problem of Evil*. ed. Marilyn McCord Adams - Robert Merrihew Adams. Oxford, 1990.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Dîvân-ı Kebîr I*. çev. Abdülbâkî Gölpinarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Dîvân-ı Kebîr III*. çev. Abdülbâkî Gölpinarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Dîvân-ı Kebîr IV*. çev. Abdülbâkî Gölpinarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Fîhi Mâ Fîh*. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Rubailer*. çev. Hasan Ali Yücel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî I*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî II*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî III*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî IV*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî V*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Şark İslam Klasikleri; Mesnevî VI*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mutahhari, Murtaza. *Adl-i İlahi*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.
- Peterson, Michael vd. *Reason and Religious Belief; An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. London: Geroge Allen & Unwin, 1975.
- Topçu, Nurettin. *İslam ve İnsan, Mevlana ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergah Yayınları, 3. Basım, 2002.
- Tunagöz, Tuna. “Mevlana'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 24/2* (31 Ekim 2015), 233-246.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Yasa, Metin. *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I -Tanrı ve Felsefe-*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Yasa, Metin. *Kötülük Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Yasa, Metin. *Rubailer İşığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*. Ankara: Elis Yayınları, 2010.
- Yüce, Fatma. “Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise: Algusal Kötülük Kavramıyla Yeni Bir Perspektif”. *Felsefe Dünyası 63* (15 Temmuz 2016), 179-202.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Din ve Modernleşme -Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği-

Religion and Modernization in Theology Faculty Students -The Case of Sivas Cumhuriyet University-

Şaban Erdiç

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Assoc. Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Department of Sociology of Religion

Sivas/Türkiye

serdic07@hotmail.com orcid.org/0000-0001-9453-2072

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 05 August/Ağustos 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 09 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1021-1035

Cite as/Atıf: Erdiç, Şaban. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Din ve Modernleşme-Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği-". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1021-1035. <https://doi.org/10.18505/cuid.1156818>

Erdiç, Şaban. "Religion and Modernization in Theology Faculty Students -The Case of Sivas Cumhuriyet University-". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1021-1035. <https://doi.org/10.18505/cuid.1156818>

* Araştırma için Atatürk Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurul Başkanlığının 28 Haziran 2022 tarihli 30 sayılı kararı ile etik onayı alınmıştır./Ethical approval was obtained for the study with the decision of Atatürk University Social and Human Sciences Ethics Committee on 28 June 2022 with the number 30.

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software./Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Şaban Erdiç).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Religion and Modernization in Theology Faculty Students -The Case of Sivas Cumhuriyet University-

Abstract: In the context of the main principles, modernity has affected the relationship of individuals with society in two ways; either by promoting a comprehensive individualization or by paradoxically surrendering individual freedoms to new relations due to the many risks it carries. In the modernization process, religion has been affected not only in the context of traditional and everyday patterns; but also, it has been significantly influenced in terms of its dimensions corresponding to the public space. This study examined the relationship between religion and modernization in the sample of Theology Faculty at Sivas Cumhuriyet University which is an organized and official field of religion. The aim of the research is to understand and explain the aspects of modernization in theology faculties that look at individual identity through some concepts such as religion and world designs, pluralism, perspectives on lifestyles, attitudes towards gender, and consumption. In line with these goals, the article problematizes the relations between the attitudes and behaviors of the participants due to modernization and the religious theory of orthodox Islam, political secularism, globalization, and socioeconomic and cultural environments. Within a qualitative method, the research was planned as a "single event" study. With the help of semi-structured interview questions, the data obtained from a sample group consisting of male and female students from different classes by techniques such as "problem-centered interview", "narrative", "participated observation" were theoretically analyzed from interactionist, ethnomethodological, and phenomenological perspectives. Considering its sources, theology in Turkey was shaped under the intense influence of Jacobin and elitist political secularism during the first three quarters of the Republic. In the last quarter of its century-old history, it can be said that a conservative, Islamist secularism was effective there. In this context, the status accorded to religion by the political institution in its authoritarian structure in Turkey, on the one hand, makes sense in terms of the shape and direction of religion and society relations, on the other hand, it gives an idea about the general situation of theology as an official educational institution and the contents of the roles and functions expected from it. For this reason, it is understood that the future of theology in Turkey will be shaped depending on the politics, religion, human, and society paradigms of the political bureaucracy for now, whether in terms of human resources and public visibility or within the scope of the relations of institutional religion with society. All these are related to the social realities as well as the central position and character of politics in the society in Turkey. Besides, these realities strongly show the close relationship of theology with Turkish modernization. For this reason, in this study, political secularism has been seen as an important component of religion and modernization relations in theology. However, this relationship is not with a one-sided point of view that secularism affects theology; from the perspective that theology also affects the direction and forms of modernization and secularization in Turkey, it is discussed in a mutual way. As a matter of fact, as it can be seen, while theology was functionalized for the construction of the nation-state and a secular society paradigm in most of the history of the republic, it also produced an alternative, Islamic secularization related to a postmodern ethics by approaching the ontological, epistemological, and aesthetic designs of religion and world of environmental movements in more modern periods. Today, theology students, like every student, are faced with fluidizing all the artificial and natural boundaries of modernity and their traditional environments outside their own borders, and at the same time being a member of a wider world without borders. These developments, which clearly point to a change in attitude and attitude towards the secular field, are not only for theology students to reach new values in religion and world relations; it has also been important in the context of their entering into very important conflicts and tensions in the context of their individual identities. Finally, when it was associated with "orthodox Islam", it was seen that this new socialization environment and the tension created by these created a series of alienation in theology in the context of gender, lifestyles, leisure activities, and consumption.

Keywords: Sociology of Religion, Religion and Modernization, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Postmodern Ethics

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Din ve Modernleşme -Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği-

Öz: Modernite, üzerine oturduğu ilkeler bağlamında çok genel olarak bireylerin toplumla ilişkisini ya keskin bir bireyselleşmeyi teşvik etmek ya da taşıdığı pek çok riskten dolayı bireysel özgürlükleri çelişkili bir şekilde yeni bağıntılara teslim etmek yönünde iki türlü etkilemiştir. Modernleşme sürecinde din bu sosyal değişimlerden sadece geleneksel ve gündelik kalıpları bağlamında değil; kamusal alana karşılık gelen boyutları yönüyle de önemli şekilde etkilenmiştir. Bu çalışma Sivas Cumhuriyet Üniversitesi örneğinde örgütlü ve resmî bir din alanı olarak ilahiyat fakültelerinde din ve modernleşme ilişkisini incelemiştir. Araştırmanın amacı bugün ilahiyat fakültelerindeki modernleşmenin bireysel kimliğe bakan yönlerini din ve dünya tasarımları, çoğulculuk, yaşam tarzlarına bakış, toplumsal cinsiyetle ilgi tavırlar, tüketim gibi kimi kavramlar üzerinden anlamak ve açıklamaktır. Bu hedefler doğrultusunda makalede katılımcıların modernleşmeye bağlı tutum ve davranışları ile kitabi İslam'ın din teorisi, politik sekülerizm, küreselleşme, sosyoekonomik ve kültürel çevreleri arasında ne tür ilişkiler olduğu problematize edilmiştir. Nitel bir yöntem

dâhilinde araştırma bir “tekil olay” incelemesi olarak planlanmıştır. Yarı-yapılandırılmış mülakat soruları yardımıyla farklı sınıflardaki erkek ve kız öğrencilerden oluşan bir örneklem gruptan “sorun merkezli görüşme”, “anlatı”, “katılımlı gözlem” gibi tekniklerle elde edilen veriler kuramsal olarak etkileşimci, etnometodolojik ve fenomenolojik perspektiflerden çözümlenmiştir. Kaynaklarına bakıldığında Türkiye’de ilahiyat Cumhuriyet’in ilk üç çeyreği boyunca jakoben, elitist politik sekülerizmin yoğun etkisi altında şekillenmiştir. Yüzyıllık tarihinin son çeyreğinde ise orada önemli ölçüde muhafazakâr, İslamcı bir sekülerizmin etkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Türkiye’de her hâlükârda otoriter yapısı içinde siyaset kurumunun dine tanıdığı statü bir taraftan din ve toplum ilişkilerinin şekli ve yönü bakımından bir anlam ifade ederken diğer taraftan resmî bir eğitim kurumu olarak ilahiyatın genel durumu, kendisinden beklenen rol ve işlevlerinin içerikleri hakkında da fikir verici olmuştur. Bu sebeple ister insan kaynakları ve kamusal görünürlükleri yönünden olsun isterse kurumsal dinin toplumla ilişkileri kapsamında olsun Türkiye’de ilahiyatın geleceğinin şimdilik siyasal bürokrasinin siyaset, din, insan, toplum paradigmalarına bağlı olarak şekilleneceği anlaşılmaktadır. Bütün bunlar Türkiye’de siyasetin toplumdaki merkezi konumu ve karakteri yanında toplumsal gerçekliklerle de ilgili bir durumdur. Öte yandan bu gerçeklikler güçlü bir şekilde ilahiyatın Türk modernleşmesiyle yakından ilişkisini de göstermektedir. Bu sebeple çalışmada politik sekülerizm ilahiyatlardaki din ve modernleşme ilişkilerinin önemli bir bileşeni olarak görülmüştür. Fakat bu ilişki sekülerizmin ilahiyatı etkilediği şekilde tek taraflı bir bakış açısıyla değil; ilahiyatın da Türkiye’deki modernleşme ve sekülerleşmenin yönü ve biçimleri üzerinde etkiler bıraktığı perspektifinden hareketle karşılıklı bir şekilde ele alınmıştır. Nitekim görüldüğü üzere ilahiyatlar cumhuriyet tarihinin büyük bir kısmında ulus- devlet inşası ve seküler bir toplum paradigması için işlevselleştirilmiş iken daha modern dönemlerde çevresel hareketlerin ontolojik, epistemolojik ve estetik din ve dünya tasarımlarına yaklaşarak postmodern bir etikle de ilgili alternatif, İslami bir sekülerleşme de üretmiştir. Bu çalışmada, ilahiyatlarda din ve modernleşme ilişkisinin anlaşılmasına dönük öne çıkarılan diğer bir bileşen buralarda öğrenim gören öğrencilerin sosyoekonomik ve kültürel tabanlarıdır. Önümüzdeki yıllarda Türkiye’de din ve siyaset ilişkilerinin nasıl şekilleneceği ve bundan dolayı toplumdaki farklı kesimlerin ilahiyata ilgiler odağında nasıl tavır alacağı şimdiden birtakım belirsizlikler taşısa da bugün ilahiyatın öğrenci kaynağını neredeyse tamamen alt ve alt-orta sınıfların domine ettiği açıktır. Araştırmada ilahiyatlardaki modernleşme sürecinde bu çevrelerin yaşam koşulları ve biçimleri yanında yaşama disiplinlerinin de önemli etkileri olduğu değerlendirilmiştir. Konu bağlamında modernleşmenin diğer bir bileşeni olarak küreselleşme öne çıkarılmıştır. Bu çerçevede ilahiyat öğrencileri her öğrenci gibi kendi toplumsal ve coğrafi sınırları dışında modernitenin ve kendi geleneksel çevrelerinin sunî ve doğal bütün sınırlarını akışkanlaştırma ve aynı zamanda sınırları olmayan daha geniş bir dünyanın üyesi olmak ile karşı karşıya gelmiştir. Açıkça seküler alana dair bir tutum ve tavır değişikliğini işaret eden bu gelişmeler ilahiyat öğrencilerinin sadece din ve dünya ilişkileri konusunda yeni değerlere ulaşması bakımından değil; aynı zamanda bireysel kimlikleri bağlamında çok önemli çatışma ve gerilimler içine girmeleri bağlamında da önemli olmuştur. Nihayet “kitabî İslam” ile ilişkilendirildiğinde bu yeni toplumsallaşma çevresinin ve bunların yarattığı gerilimin ilahiyatlarda toplumsal cinsiyet, yaşam tarzları, boş zaman faaliyetleri ve tüketim bağlamında bir dizi yabancılaşmalar ortaya çıkardığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din ve Modernleşme, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Postmodern Etik

Giriş

Modernite ve ona bağlı olarak gelişen süreçler pek çok çelişki ile bugün de yoluna devam etmektedir. Aydınlanmanın akılcılaştırma fikri etrafında gelişen bu modernlik paradigması sonuçta bir taraftan bireyin geleneksel ve dinî bağlardan kurtulmasını teşvik ederken diğer taraftan onu bireysel özgürlüklerini kısıtlama pahasına yeni tarz bağımlılıklarla bu kez yeni türden kolektivitelere bağlamıştır. Bu durum biri bireysel kimlikle, diğeri yeni toplumsal kimlikle ilgili farklı sembolik evrenlerde inşa edilmiş iki gerçeklik alanı ortaya çıkarmıştır. Birinci bağlamda modernite bireyin yaşadığı dünyayı rasyonel olarak algılamasını, bireysel özerklik uğruna çalışmasını salık vermiştir. Yanı sıra bu çerçevede modernite 20. yüzyıl boyunca, eğitim için yapılan yatırımların kişinin pazar ve piyasa değerini artırdığına ve iş hayatında onun terfi ve ödüllendirilmesine imkân tanıdığına bireyleri ikna ederek başarı yönelimli bir bireycilik algısı da yaratmıştır. İkinci bağlama gelince insanlar kendilerini geleneksel geçmişlerinden kurtarmaya yarayacak kültürel bir özgeçmiş için daha az imkâna; fakat buna mukabil toplumsal kimlikleri dışsallaştıracak daha fazla gerçekçeye sahiplerdir. Bu sebeple bireyselleşmiş, büyüsü bozulmuş akılcı bir toplumda yaşayan bireyler yabancılaşmışlar ve akıl ile duygu arasındaki zıtlık ve çelişkiyi aşmak için toplumsal bir marjinde kimlik arayışına girmişlerdir. Bir anlamda hayatın yeniden anlamlı kılınması girişimi olan bu gerilimli alan bireyi bâtını-asketik bir temasa yönlendirebildiği gibi aydınlanmadan ilhamını alan seminerlerden astrolojiye, klasik iktidar kaynaklarından alternatif iktidar kaynaklarına, meditasyondan Headlees Way’e birtakım Yeniçağ hareketlerine veya alternatif tıp eğilimleri üzerinden başka toplumsal bir kimliğe

de bağlayabilmiştir. Bu tarz bir kimliklenmenin günümüzde resmî rasyonel kurumlara bile nüfuz etmesi modernliğin birey üzerinde yarattığı söz konusu gerilimi anlamak için önemli veriler içermektedir.¹

Modernleşme sürecinde yaşanan, modernitenin bu kimliklere dair ana akım ayrışma noktalarına paralel olarak dinin de bundan etkilendiği bir gerçektir. Nitekim bireyselliğin özerk karakteri modernleşme ile birlikte dinde özelleşme (privatism) gibi bir eğilim açığa çıkarırken sürecin bağımlılığa yol açan doğası bazen daha radikal/kapalı bazen daha uyumlu/açık dinsel kolektiviteleri farklı bir şekilde yeniden gündeme getirmiştir. Bu modern mecraları bizzat modernitenin ortaya çıktığı Batılı şartlar yanında modernleşmenin kendi sosyolojisi de şekillendirmiştir.

Özsel ve işlevsel tanımlarına² yansıdığı şekilde din, beşeri zihnin kurgusu olmayan; bilakis kutsalın özünden kaynaklı bir anlam çerçevesinde ifade edildiği gibi beşeri tabiatın bir ürünü olarak da anlamlandırılmaktadır. Dinin seküler görüntüleri insanın ve doğanın mahiyetine ilişkin bakış açısında meydana gelen kökten değişimle ilişkilidir.³ Fakat bu bakış açıları yine Batı modernliğinin hegemonik tavrıyla ilişkili olmak yanında şüphesiz toplumların ve hatta oradaki sosyal kategoriler ve grupların her bakımdan kendi soykütükleriyle de yakından ilgilidir. Dolayısıyla dinsel ve seküler olanın karşılaşması bir taraftan medeniyetler arası bir anlam kazanırken diğer taraftan ulusal ve yerel anlamlar ortaya çıkarmaktadır. Bu diyaloji, sekülerliğin her alanda farklı kültürel deneyimlere sahip olduğunu gösterir.⁴ Bu bağlamda Türkiye’de ilahiyat -siyasal iktidarların dinsel ve seküler sınırlarına göre farklı dönemlerde farklı içerikler ve görüntüler sunduğu veya oradaki insan unsurunun gelenekle modernlik arasındaki sıkışmışlığı aşmaya çalışırken yaşadığı gerilimler dikkate alındığında- hem Batı tarzı sekülerizmin hem de buna karşı ulusal ve kültürel tepkiselliğin görülmesi açısından ilginç bir örnektir.

İlahiyatlar 2000’lerin ilk yıllarına kadar ulus-devletin inşası için araçsallaştırılmıştır. Daha yakın dönemlerde ise entelektüel çizgisi yanında politik rolünü de açık edecek şekilde farklı isimlerle sayıları hızlı bir şekilde artan bu yüksek din öğretimi birimleri yeni Müslüman kimliği üzerinden kurgulanan dindar nesil tasarımının güçlü bir temsil alanına dönüştürülerek yeniden üretilmiştir. Öte yandan son dönemlerde din- siyaset ilişkilerinin görece ılımlı bir yol üzerinde ilerlemesi, ekonomik sorunlar ve iktidarın kendisini yeniden tahkim etme hedefleri etrafında politik taraflar arasında kızışan rekabet, dini gruplar için her zamankinden daha farklı bir alan açmıştır. Bu durum, siyasi kozlarının farkında olan dinî grupların ilahiyatın bu yeniden inşası sürecinde ondan hak talep etmeleri sonucunu doğurmuştur. Yakın dönemlerde uzunca gündemde kalan ve bugün de etkileri gözlemlenen müfredattaki felsefe ve din bilimi derslerinin temsili konusundaki tartışmalar, belirtildiği gibi isim arayışları ve çevresel hareketlerin bahse konu talepleri ile değişimin yarattığı yeni ihtiyaçlar ilahiyatın söz konusu yeni değer mekanizması hakkında önemli çıkarımlar sunabilir. Bütün bunların yanında ilahiyatın asli unsuru olarak öğrenci kitlesine bakıldığında onların sosyolojik tabanları arasında -bilgi ve değer bağlamında değil- kayda değer bir farklılaşmanın ortaya çıktığını söylemek henüz erkendir. Fakat yeni gündelik hayatın ürettiği yaşam tarzı tercihleri içinde ilahiyat fakültesi öğrencileri bugün boş zaman faaliyetlerinden giyim kuşama, arkadaşlık ilişkilerinden kitle iletişimiyle ilişkilere kadar geniş bir alanda sosyolojik kökenleriyle modern gelişmelerin kesişim noktalarında yeni bir dinsellik inşa etmeye yönelmişlerdir.

İlahiyatın bugünkü modernleşme bağlam ve diskurunun arka planındaki saiklerin neler olabileceği ile ilgili düşünüldüğünde öncelikle -daha makro bir perspektifle- küreselleşmenin, insanın gelenekle bağını bozması ve buna göre dini göreceleştirilmesi meselesi akla gelmektedir. Gerçekten bu; Ulrich Beck’in *risk toplumu*⁵, Jean Baudrillard’ın *tüketim toplumu*⁶, Zygmunt Bauman’ın *bireyselleşmiş toplum*⁷, Anthony Giddens’in *bireysel kimlik*⁸, Ralph Keyes’in *hakikat sonrası çağ*⁹ kavramsallaştırmaları üzerinden tartıştıkları yeni ilişki ağları içinde toplumsal tutunumun stratejik görünüşleri de olabilir. Burada başka bir sorun daha vardır: Yoksa ilahiyat kendi sosyoekonomik, kültürel, dinî habitusunun taşıdığı semboller eşliğinde gündelik hayatını bir düzene yerleştirirken kendi çevresine özgü bu ortak hafızanın kafa karıştırıcı oyunları ile yüz yüze mi bulunmaktadır?

¹ Jan Berting, *Kimlik Siyaseti*, çev. Hüsamettin İnaç (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021), 209-211.

² John Bird, *Din Sosyolojisi Nedir?*, çev. Abdulvahap Taştan - M. Derviş Dereli (İstanbul: Lotus Yayınları, 2015), 22-28.

³ Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 10-19; Recep Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2004.), 18-19.

⁴ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkan Önal (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 11-14.

⁵ Ulrich Beck, *Risk Toplumu*, çev. Kâzım Özdoğan, Bülent Doğan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011).

⁶ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Nilgün Tütal - Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021).

⁷ Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020).

⁸ Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2019).

⁹ Ralph Keyes, *Hakikat Sonrası Çağ*, çev. Deniz Özçetin (Ankara: Tudem Yayınları, 2021).

Kimlik politikaları ilahiyatın modernleşmesini anlamak için kullanışlı bir kavram olabilir. İlahiyatın kolektif kimlikler üzerinden, ideolojik birtakım motivasyonları da arkasına alarak tasarımıladığı din görüşü, bugün çarpıcı şekilde bireysel kimlik yönelimleriyle bir çatışma içinde görülmektedir. İlahiyat fakültesinde din bu haliyle farklı sembolik evrenlerin çatışma ortamında ve bu sebeple de farklı etik değerler üzerinde inşa edilen bir gerçeklik görüntüsü vermektedir. Bu sistematik ilgiler çalışmanın yol haritasını belirleyen varsayımlar olarak kabul edilebilir. Bu çerçevede çalışmada ilahiyat fakültelerinde din ve modernleşme ilişkisi konu edilmiştir. Örneklem grup olarak Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi seçilmiştir. Konu, din ve toplum ilişkileri bağlamında örgütlü bir din alanı olarak ilahiyatın bir boyutu ile ilgili çözümlenmeler içermektedir. Bu kapsamda ilahiyat fakültelerindeki dinî birikimin modernleşmeyle ilişkisi *bireyselleşme* ve bununla ilişkili kimlikler üzerinden yapılan çözümlenmelerle sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla din-modernleşme ilişkisinin bireyselleşme boyutu dışındaki bileşenleri çalışma kapsamı dışında tutulmuştur.

Bireysellik ilahiyat fakültelerinde kolektif kimliğin üzerine oturduğu sembolik evrenden ve bu nedenle de ontolojik, epistemolojik ve etik arka plandan daha farklı bir evrende inşa edilmektedir. Burası zihniyet ve ideolojilerinde esaslı bir unsur olarak görülen geleneksel dinî kalıpların daha fazla sorgulandığı, bu yöndeki örgütlenme biçimlerinin göreceleştirildiği, grup aidiyetlerinin akışkanlaştırıldığı ve politik iktidarın denetiminden daha uzak tutulmaya çalışıldığı farklı bir dinsel yaşam alanı olarak ayrılmaktadır. Ancak araştırmada bu dinsel yaşama tavrının elbette salt akılcı eyleme dönük davranış örüntüleriyle ilişkisi gözden uzak tutulmadığı gibi bunun bazen açık bazen kapalı bir şekilde kolektivitelerle iç içe yürüdüğü de dikkate alınmıştır. Makale bireyselleşme bağlamında ilahiyat fakültelerindeki din ve modernleşme ilişkisinin hangi yaşam politikaları üzerine inşa edildiğini ve buradaki bilgi stoklarının gündelik hayatla nasıl temas kurduğunu sorunsallaştırmıştır. Bu sebeple din ve modernleşme konusunda öğrencilerin tutumları ile onların sosyolojik ardaanları ve politik sekülerizm arasında ilişkiler kurulmuştur. Bu hipotezler ışığında araştırma ilahiyat fakültelerindeki din ve modernleşme ilişkisinin epistemolojik unsurlarını ve bunların gündelik yaşamdaki çıktılarını anlama ve açıklamayı hedeflemiştir. Çalışmada bulgulara katılımlı gözlem tekniği ve yarı yapılandırılmış mülakat soruları çerçevesinde tesadüfi olarak seçilen katılımcılardan Haziran 2022'de elde edilen verilerle ulaşılmıştır. Metodolojik bakımdan araştırma *tekil olay incelemesi* kapsamında nitel bir planla yürütülmüştür. Verilerin yorumlanmasında ise etkileşimcilik, etnometodoloji ve fenomenolojinin kuramsal perspektiflerinden yararlanılmıştır.

1. Değişen Evrenler Değişmeyen Retorik: İlahiyat Odağında Modernleşme Stratejileri Din ve Gerçeklik

Genel anlamda gündelik hayatla ilgili her yönden bakış açıları, sorulara verilen cevaplar, olaylara karşı tepkiler, yaşam duruşu ve pratiklerin yakın zamanlara geldikçe geleneksel bilgi kalıplarından ayrılarak akılcılaştırma, hümanizma gibi modern paketlerle günümüze evrildiği ve bu bağlamda bilginin yeni bir otoriteye yaslandığı görüşü hâkim bir kabuldür. Öncelikle burada yapılması gereken şey bu değişim sürecinde ilahiyat fakültelerinin din ve modernleşme ilişkileri kapsamındaki bilgi kaynaklarını veya düşünümsel çevresini kabaca tanımlamak, bunların birbirleriyle ilişkilerini kurmaktır.

Çok genel bir ayrımla belirtmek gerekirse ilahiyat kendi yaşam dünyasını inşa ederken biri yakın gündelik ilişkileri içine alan doğrudan etkileşim çevresi diğeri siyasetçi, bürokrat, aydın gibi karar alıcılar vasıtasıyla daha uzak ve kendisini daha dışardan kuşatan dolaylı etkileşim çevresi olmak üzere iki tür bilgi kaynağı içinde değerlendirilebilir. Bu bilgi şemaları hem kendi içinde hem de burada din ve modernleşmenin öznesi olarak değerlendirilmeye alınacak kişilerin bu şemalarla düşünümsel ilişkileri açısından farklı etkileşim ağlarına sahiptir. Fakat altı çizilerek ifade edilmelidir ki mantıksal ve ampirik (görgül) boyutlara sahip bu etkileşimleri aynı zamanda birey ve toplum arasında doğası gereği düalistik, kalıplaşmış, zamansal sürekliliği bulunan ve diyalektik ilişkilerle yeniden inşa edilen genel bir bağlam içinde görmek gerekir. Çünkü toplumsal ve kültürel anlamda bir sekülerleşmenin tek tek bireylerin bilinçlenme stratejileri üzerinde bir karşılığa sahip olmaları kaçınılmazdır.¹⁰

Daha somut bir adımla ilahiyat öğrencileri temelde biri onların sosyoekonomik ve kültürel soykütüğü diğeri modernleşme çabaları bağlamında şekillenen sekülerizmle ilgili bilgi stoklarıyla karşı karşıyadır. İlki çok büyük oranda yerel şartların ve burada da dinin her bakımdan kendi rengini verdiği kimlik etrafında inşa edilmiş bir ideolojiyle bağlantılıdır. İkincisi ise iktidarların Türk modernleşmesinde ilahiyata yüklediği anlamlara göre değişken; ama sonuçta jakoben milliyetçilikten muhafazakârlığa otoriter anlamlar taşımaktadır.

Türk modernleşmesinde din mevcut ideolojinin kendi politik hedeflerini görmesi ve test etmesi için her zaman merkezi bir konumda bulunmuştur. Hatta bunun ötesinde Türkiye'de devletin seküler ve dinsel sınırları belirlemede her zaman kesin bir tekeli

¹⁰ Peter Ludwig Berger vd., *The Homeless Mind* (Middlesex: Pelican Books, 1974).

olmuş ve bunu her dönemde mevcut toplumsal şartların özgünlüğünü dikkate almadan eyleme sokmuştur. Türk ulus-devlet inşası sürecinde sekülerizm, içinde dinin de olduğu ulusal bir kültürün homojenleşmesinin vektörü olmuştur.¹¹ Bu bağlamda çağdaş Türkiye'nin ilahiyat tasarımı sözü edilmekte olan modernite yaklaşımı, macerası ve anlatısından bağımsız şekillenmiş değerlerdir.¹² Tarihsel ve toplumsal hafıza Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte yüksek din eğitimi ve öğretimini seküler bir paradigma ile de olsa zorunlu bir ihtiyaç olarak ortaya çıkarmıştır. İlahiyat fakültesi ismiyle öğretim yapan yüksek eğitim birimi, Osmanlı Döneminde 1900 yılında açılmış olan Darülfünûn-i Şahane bünyesindeki *Ulûm-i Âliye-i Diniye* ve 1908 sonrası Ulûm-i Şer'îye şubeleri deneyimleri üzerine *yüksek diniyat mütehasısları yetiştirmek* amacıyla maarif vekâletine bağlı olarak ilk defa 1924 tarihinde açılmıştır. Cumhuriyetin yeni yol haritası üzerindeki tartışmalar etrafında 1933'de kapatılan ilahiyat fakültesi, bilindiği gibi 1949'da yine ulus-devlet programı içindeki yeni bir güzergâhta Ankara Üniversitesi bünyesinde yeniden açılmıştır.¹³ İlahiyat fakültesi 1959 yılından itibaren çeşitli illerde açılan yüksek İslam enstitüleri ve İslami ilimler fakültesi ile nitelik ve nicelik olarak gelişmiştir. Ancak 1982'de *ilahiyat fakültesi* adıyla bunlar ortak bir isimde birleştirilmiştir.¹⁴ 1990'lar boyunca artan ve 2007'de 24'e ulaşan ilahiyat fakülteleri,¹⁵ üniversite sayısındaki artışa bağlı olarak bu tarihten günümüze farklı isimlerle yaklaşık 5 kat artış göstermiştir.¹⁶

Cumhuriyet boyunca ilahiyatla ilgili tartışmalar ondan beklenen maksada göre şekillenmiş; bunu da dönemin politik ve entelektüel birikimi belirlemiştir. İlahiyat fakültesi, yüksek İslam enstitüsü, İslami ilimler fakültesi, dinî ilimler fakültesi vb. adlar üzerinden bugün de devam eden isim, program ve müfredat tartışmaları esasen sekülerleşmenin Türkiye'de farklı dönemlere ait yansımaları ve gerilimleri ile paralellik göstermiştir. 2000'li yılların başlarına kadar cumhuriyet tarihi boyunca ilahiyatın *ulus* için işlevselleştirildiğine daha önce değinilmişti. Bu süreçte politik ve toplumsal önemli karşılıklarıyla ilahiyat salt bir İslam öğretisi olarak da görülmek istenmiştir. Sosyoloji, psikoloji, dinler tarihi gibi din bilimi alanını bu İslami ilahiyat bakış açısının dışında ya da onu en fazla İslami bilginin yardımcı alanı olarak görme şeklindeki eğilim¹⁷ bugün dönüştürülen aydın profiline katkıyla giderek sivil iktidarın politik tercihinin dönüşmüştür. Fakat burada da ilahiyat dinin genel evrensel iddialarının aksine, yeni siyasetçi ve aydınların zihniyet dünyaları yanı sıra küreselleşme, uluslararası ilişkiler ve pazar kuralları gibi dış faktörlerin etkisinde ulusun ilahiyatından ilahiyatın ulusuna yeni bir ulus -ama bu kez akışkan bir ulus- deneyimi ile yüz yüze gelmiştir. İlahiyatın bu ikircikli görüntüsünün ulaştığı son nokta esasen Yaşın'ın George Yudice'den aktarımı ve üzerine yaptığı değerlendirmelerin vurguladığı gibi 1980'ler ve 90'lar boyunca ideolojik yönelimine bakmaksızın ortaya atılan her meselenin tüketime dönük bir tarzda siyasallaştırıldığı ve geleneksel dönem-kapitalist dönem, Doğu-Batı gibi karşıtlıklar üzerine yerleştirilen bir bakış açısı içinde İslamcılar kültürünün temsilcileri, laik-Batıcıları ise kapitalist ekonominin uşakları olarak görmeye yatkın kültürel ve politik ortama¹⁸ yakından ilişkilidir. Sonuçta hangi durumda olursa olsun Cumhuriyet tarihi boyunca Türkiye'de ilahiyat meselesi modernitenin kurumsal ve sembolik anlamda ortak toplumsal hafızada bıraktığı etkiler altında salt pratik bir siyasal ve toplumsal eyleme koşullandırması yönüyle her zaman seküler görüntüler vermiştir. Dolayısıyla Türkiye'de ilahiyat laikler ve muhafazakârların, yeni durumda da kimlik siyasetlerinin bu şekilde çarpışma alanı olmaya devam ettikçe bağımsız, özgürleştirici potansiyelini açığa çıkarmak yerine politik bir hegemonyaya açık olmaya devam edecek gözükmektedir.

Yukarıda ilahiyatın bilgi kaynaklarına işaret edilirken orada dinin kimlik inşasında -tek yol değil ama- belirleyici bir kurum olarak öne çıktığı sosyoekonomik ve kültürel bir çevreye temas edilmişti. Bu gündelik ilişkilere bakıldığında dinin bu çevredeki bilinç olaylarına temas şekilleri, sembolik etkileri ve ifade tarzları ilahiyatın modernleşmeyle ilişkisinin yönetsel, kuramsal ve etik

¹¹ Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, 15-16; Elif Gençkal Eroler, "Dindar Nesil Yetiştirmek" *Türkiye'nin Eğitim Politikalarında Ulus ve Vatandaş İnşası (2002-2016)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 45-74.

¹² Reşat Kasaba, "Eski İle Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm", çev. Nurettin Elhüseyni, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005), 12-28; Çağlar Keyder, "1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu", çev. Nurettin Elhüseyni, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005), 29-42; Haldun Güllalp, "Türkiye'de Modernleşme Politikaları ve İslamcı Siyaset", çev. Nurettin Elhüseyni, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005), 43-53.

¹³ Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 38-51.

¹⁴ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 209-245.

¹⁵ İbrahim Aşlamacı, "Günümüz Türkiye'sinde Sayılarla Yüksek Din Öğretimi", *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. İbrahim Aşlamacı vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 2/21-37.

¹⁶ <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans> erişim tarihi: 28.09.2022

¹⁷ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 213-217.

¹⁸ Yael Navaro Yaşın, "Kimlik Piyasası -Metalurji, İslamcılık, Laiklik-", çev. Zeynep Yelçe, *Kültür Fragmanları*, ed. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 229.

bağlamını anlamak bakımından bazı ipuçları verebilir. Çünkü anlamın ve sembollerin sıralı bir düzeni olarak kültür, toplumsal etkileşimi belirleyen ve bununla da kalmayıp ona ruh veren kolektif bir hafızadır. Bireyler kültürdeki inançlar, anlamlı simgeler ve değer setlerine göre dünyalarını tanımlar, duygularını ifade eder, yargıda bulunur ve sosyal dizgelerini inşa ederler. Büyük anlatı geleneği üzerinden değerlendirildiğinde bu anlamda kültür, insanların deneyimlerini yorumlamak ve eylemlerini yönlendirmek için kullandıkları anlam yapısıdır; toplumsal yapı da eylemin aldığı biçim, gerçekte mevcut olan toplumsal ilişkiler ağıdır.¹⁹ Bilindiği gibi bu mekanizmanın önemli bir unsuru olarak din toplumla teorik, pratik, sosyal ve ahlakî yönlerden bir anlatım ve ifade biçimi etrafında ilişkiler kurmuştur.²⁰ İlahiyat öğrencilerinin sosyoekonomik ve kültürel çevrelerine bakıldığında burada dinin tipolojik olarak kırsal bir karakterle uyumlu bir şekilde inanç üzerine değil; eylem/ritüel üzerine odaklandığı ifade edilebilir. Bu anlatım şekli emir ve yasaklar dizisi olan normların düzenleyici vasfını öne çıkarmıştır. Bu kurallarda içerilmiş olarak ahlakî zorunluluklar eylemi tahmin edilebilir kılar ve eylemin değerlendirilmesi için bir çerçeve sunar. Bu bakımdan bu kırsal dinî karakter etik ve sorgulayıcı olmayıp hem faydacı hem de kuralcı ve biçimci bir ahlak ortaya koymuştur. Üstelik bu kurallar burada bireye kendi dışından dayatılması ve cemaatin bütününe çıkarlarını temsil eden bir anlam bagajı içinden sunulması yönüyle muhafazakâr bir görüntü yaratmıştır.²¹ Antropoloji bize ritüellerle güç arasında güçlü bir ilişki olduğunu söylerken dinî ritüellerin temelde, kozmik bir varlığın sempatisini kazanma veya onu etkileme çabalarını içerdiğini ifade etmiştir.²² Ancak yine bu disiplin toplumun köklü bir değişimle karşı karşıya gelmesi sebebiyle genellikle bununla baş etmelerine yardım edecek yeni yorumlamalara girişeceğini ve eski uygulamalarla yeni uygulamaların yaratıcı bir şekilde sentezlenebileceğini söylemiştir. Bu süreçte o ayrıca bir toplum ve kültür açısından en sık değişen dünya görüşünün, en az güce sahip olan toplumunki olduğuna vurgu yapmıştır.²³

Bugün ilahiyatın toplumsal tabanına karşılık gelen kırsal çevrelerle kent çeperlerinin sekülerleşme ile birlikte yeni anlam setleri bağlamında hızlı bir dönüşümle iç içe bulunduğu ve hatta orada bu hızın -kitle iletişim araçlarının da etkisiyle- kentsel bir popülizmde görüldüğü gibi oldukça arabesk bir kültür inşa etmekte olduğu söylenebilir. Dolayısıyla geleneksel olarak din bireysel kimlikler üzerindeki belirleyici gücünü, seküler alanda inşa edilen yeni güç alanlarıyla paylaşma eğilimine girmiştir. Bu durum orada -köktenci, bireyci, uzlaşmacı formları göz ardı etmeksizin- yeni danışma çevreleri etrafında ağırlıklı bir şekilde örgütlü dinin zayıflayarak inancın yine senkretik bir üslup içinde çoğulculaşmasına doğru bir eğilim ortaya çıkarmıştır.

Gelinen toplumsal şartlarda ilahiyatın bilgi stokları bağlamında yukarıda tartışılan politik sekülerleşme ve sosyal kökenleri karşısında her iki bilgi kaynağına karşı genel tutumunu anlamaya dönük olarak *kimlik politikaları* üzerinden burada başka bir tartışmaya daha dikkat çekilebilir. Bu tartışma din ve modernleşme ilişkisinde kurucu öznelerin söz konusu bilgi çevreleriyle bütüncü düşünümsel etkileşimlerini anlamak bakımından katkı sağlayabilir. Sermayenin, malların, insanların, imgelerin ve fikirlerin dünya çapında yoğunlaşan akışı olarak görüldüğünde küreselleşme hem geleneksel otorite figürleri hem de ulus-devletlerin ortak bir kimliğe ve dışlayıcı siyasi ittifak yaratma mücadelelerine karşı bireylerde yeni tutumlar geliştirmiştir. Geleneksel otoriteler ve ulus-devletlerin vatandaşlık inşaları hâlâ toplumsal karşılıklarını sürdürmekle birlikte birçok kişi veya grup bunları diğer tüm topluluk ve kimliklerin ikincilleştirilmesi ya da ortadan kaldırılmasını gerektiren öncelikli standartlar olarak kabul etmeyi açıkça reddetmektedir. En azından bugün Batılı olan veya Batılı olmayan kişiler temel haklar nosyonu içinde, birden çok dünyada aynı anda yaşamanın daha az kutuplaşmış biçimlerini elde edebilmek için ihtiyaç duydukları araçları birbirlerine sunma konusunda bir anlayışı *dışarda* bir değer olarak yaygınlaştırmaya her zamankinden daha yakın durmaktadırlar.²⁴ Kitle çağında çeşitli riskler dolayımında bilginin yeni kültürel etkileşimlerle bu şekilde farklı toplumsal temaslara yönelmesi gözlemlere yansıdığı kadarıyla geniş bir tabanda artık bütün kategorileriyle Türkiye açısından da sıra dışı bir durum değildir.

2. Modern Nesilden Dindar Nesle: Arzular, Teo-stratejiler ve İlahiyat

Kavramsallaştırma önemli sorunlarla karşı karşıya ve diğer taraftan tarihsel ve toplumsal şartlara göre ulemanın birbirine zıt yaklaşımları olsa da *kitabî İslam* bağlamında, örneğin Ebû Hanîfe'de din, insanla ilişkili; fakat kutsal yasaların temsil edildiği makrokozmos düzlem ile beşeri âlemin değişken ve bileşik yapısını tanımlayan mikrokozmos arasında ontolojik olarak *tevhit* eksenli

¹⁹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 144-145.

²⁰ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 213-232.

²¹ Eric R. Wolf, *Köylüler*, çev. Abdulkerim Sönmez (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 159-160.

²² Robert H. Lavenda - Emily A. Schultz, *Kültürel Antropoloji*, çev. Dilek İşler - Onur Hayırlı (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018), 101-102.

²³ Lavenda - Schultz, *Kültürel Antropoloji*, 109-110.

²⁴ Lavenda - Schultz, *Kültürel Antropoloji*, 257-269.

bir varlık hiyerarşisi ve etik olarak bu iki düzlem arasındaki dinamik *sorumlulukların* diyalektiği üzerine temellendirilmiştir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe *dini*, bütün peygamberlerin ortaklaşa tebliğ ettikleri esaslar olarak görürken her peygamberin dinindeki helaller ve haramlardan teşekkül etmiş ahkâma *şeriat* demiştir.²⁵ Başka bir ifadeyle Ebû Hanîfe'ye göre din, salt insanî ve toplumsal insanın dışında sorumlu ve şuurlu olarak bağlanması gereken ve bu bağlamda bireysel ve toplumsal alanların düzenlenmesine yönelik değerler taşıyan evrensel ilkeler bütünüdür. Şeriat ise sorumlulukların makrokozmosa göre düzenlendiği beşeri âlemle ilgili bir kavramsallaştırma veya toplumla ilgili dinsel bir yorumdur. Bu durumda o, din ve şeriatı/dünyayı değere dayalı varlık düşüncesinde birbiriyle ilişkili; fakat farklı kozmik düzlemlerin konusu olarak görmüştür. Buna göre o, *dinde fıkıh ve hükümlerde fıkıh* kavramsallaştırmaları üzerinden bu ikincisine; kültürel şartlar etrafında insan ve toplum odaklı, değişken, neshe açık, dinamik, yasaya karşı ahlakî sorumlulukların yerine getirildiği toplumsal düzlem hakkında bilgi anlamını yüklemiştir. Ebû Hanîfe'nin beşeri bir saha olarak aile, ekonomi, hukuk, siyaset gibi toplumsal kurumlara yaklaşımı her zaman yerel toplumsal şartların olgunlaştırdığı yapı içinde ve onların kozmik düzene uygunluğu çerçevesinde olmuştur. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'ye göre bütün bu şeri alanın bir düzen içinde varlığını sürdürebilmesi bir sabiteyi ifade eden dini-itikadi normların doğru şekilde bilinmesi, anlaşılması ve zamana bağlı yeniden yorumlanması ve açıklanmasına bağlıdır. Bu yaklaşım Ebû Hanîfe'yi dini alanın dışında bir dünya, değişken; ama her defasında bilgi temelli yeniden inşa edilen bir toplum anlayışına ulaştırmıştır.²⁶

Bu başlık altında buraya kadar yapılan değerlendirmeler din-toplum, gelenek-modernlik, sosyal değişme, varlık, bilgi, değer gibi kavramlar üzerinden kitabi İslam'ın din ve modernlik algısının ontolojik, epistemolojik, etik dayanakları hakkında genel bir çerçeve çizmiştir. Dolayısıyla bu genel manzara etrafında burada örgütlü bir din alanı olarak ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dine yükledikleri anlamla dünyevi tasarımları ve gündelik rutinleri arasındaki ilişkileri karşılaştırılırken kitabi İslam'ın bu konudaki epistemolojik ve sosyolojik tavrı akılda tutulmalıdır. Gerçi meselenin daha ötede ilahiyat açısından bir aydın sorunu olduğu da²⁷ hesaba katılırsa söz konusu epistemoloji bugün öğrenciler için oldukça sıradan görülebilir. Ancak şimdilik orada dinin modernleşmeyle ilişkisini anlamaya yönelik başka gerçekçi bir yolun da bulunmadığı belirtilmelidir. Tam bu noktada yeniden bir yöntem denetimi yaparak problemin modernite özelinde Batı'ya bakan yüzü yanı sıra İslami epistemoloji, Türk modernleşmesi ve ilahiyatın sosyoekonomik ve kültürel tabanı olmak üzere temelde dört boyutu olduğu ifade edilebilir. Başka bir ifadeyle ilahiyatın modernleşme sürecinde bu bileşenler iç içe görülmektedir. Bu sebeple sorun esasen genel anlamda modern Batı değerleriyle yerel şartların kesişim noktalarında Müslüman toplumların yaşadıkları reddetme veya yabancılaşma tutumları etrafındaki teorik ve pratik düzeyli genel bir uyum ve uyumsuzluk problemidir.²⁸ Türkiye'deki modernleşmenin, modernitenin Batı'daki tarihsel bağlamı ve gelişiminden ayrı düşünülmemeyeceği ifade edilmişti. Nitekim Batı'da modernliğin bireye dayattığı sınırlılıklar ve bunların yarattığı hoşnutsuzlukların -yeri geldiğinde temas edileceği üzere- Türkiye'de din ve modernleşme bağlamında bir karşılığa sahip olduğu her zaman görülmüştür. Ayrıca yukarıda Türk modernleşmesinin ilahiyatla ilişkisine politik sekülerleşme açısından kavramsal düzeyde yaklaşılmıştı. Şimdilik bu notları bir kenara alarak ilahiyat öğrencilerinin din ve modernleşme pratiğine daha yakından bakılabilir. Bu noktada geriye sadece onların içinden geldikleri ve hâlâ güçlü bir şekilde temaslarını sürdürdükleri sosyal tabanları ile okul, kitle iletişimi ve grupların şekillendirdiği farklı bir toplumsallaşma alanının süreçte oynadığı rolü anlamak kalmaktadır.

Türkiye'de toplum bütün çelişkileri içinde siyasetten sanata, iktisattan eğitime, aileden hukuka her alanda yaygın bir modernleşme süreci ile karşı karşıyadır. Konuya Türkiye'de birey açısından bakıldığında ise modernleşmenin küreselleşme bağlamında dolaşıma soktuğu yeni mekanizmalar etrafında²⁹ dinî popüler stratejiler,³⁰ boş zaman faaliyetleri,³¹ İslami kimlik

²⁵ Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-Müteallim", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 10-11.

²⁶ Şaban Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 139-152.

²⁷ Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 111-131.

²⁸ Şaban Erdiç, "Gelenek ve Modernlik İlişkisini Kurmada Bir Rol-Model Olarak Ebû Hanîfe Üzerine Sosyolojik Bir Okuma", *Orta asya'dan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu*, ed. Yakup Koçyiğit, Aaitmammat Kariev (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 404-414; Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 85-110; Alev Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015).

²⁹ Abdullah Özbolat, "Değerleri Küreselleşme Sürecinde Değerlendirmek", *Kültür ve Din*, ed. Mehmet Ali Kirman, Abdullah Özbolat (Adana: Karahan Kitabevi, 2014), 147-165.

³⁰ Vejdî Bilgin, "Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü", *Kültür ve Din*, ed. Mehmet Ali Kirman, Abdullah Özbolat (Adana: Karahan Kitabevi, 2014), 125-146.

³¹ Ayşe Saktanber, "Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz de Öyle İbadet Ediyoruz -Entelektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği-", çev. Zeynep Yelçe, *Kültür Fragmanları*, ed. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 259-277.

arayışları,³² siyasal katılım,³³ toplumsal cinsiyet, çoğulculuk gibi gelenekle modernliğin karşılaşması neticesinde gelişen pek çok sorun alanı bugün artık yeni dinsel atıflarla bireyler tarafından farklı bir epistemolojiye yerleştirilmiştir.³⁴ Türkiye’de özellikle ilahiyatların sosyolojik kökenleriyle doğrudan ilişkili bu genel fotoğrafın ilahiyat fakülteleri öğrencileri üzerinde de kaçınılmaz etkileri olmuş ve orada yeni yüzyıla birlikte din anlayışlarının dönüşümü,³⁵ alınan eğitimle birlikte bireyleşmenin artması, eşitlikçi ve özgürlükçü tavırların gelişimi,³⁶ hayat tarzı konusunda seküler tutumların yaygınlaşması yönünde yeni anlam repertuarlarına yönelinmiştir.³⁷

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin, çevreleri bakımından elbette kendi kategorik özellikleri gereği din ve modernleşme ilişkileri konusunda toplumdan ayrışan yönleri vardır. Fakat onların işaret edilen dönüşümden hem etkilenen hem de onu etkileyen/üreten kişiler olarak Türkiye ölçeğindeki bu süreçle düşünümsel bir etkileşim içinde buldukları tartışılmaz bir gerçektir. Bu genel durum ile öğrencilerin sosyoekonomik ve kültürel çevreleri arasında her zaman bir ilişki gözlemlenebilir. Örneklem grubun da gösterdiği şekilde ilahiyat fakültesinde okuyan öğrenciler sosyoekonomik olarak çok büyük oranda çiftçilik, işçilik, esnaflık, serbest meslekler ve düşük gelire sahip memurlukların içinde yer aldığı alt (KK1, KK3, KK4, KK6, KK8, KK9, KK10, KK11) ve kısmen de alt-orta tabakalara (KK2, KK5, KK7) mensuplardır. Bu sosyoekonomik çevreye göre onlar coğrafi bakımdan ilk toplumsallaşmalarını kırsal çevrelerde (KK2, KK5, KK6, KK8) ve ailelerinin buradan iş gücü fazlası olarak taşındıkları kentlerin kenar mahallelerinde (KK1, KK3, KK4, KK7, KK10, KK11, KK12) gerçekleştirmişlerdir. Her ne kadar yakın dönemlere kadar sosyal ilişkiler bakımından bu iki çevre arasında tipolojik bazı farklar tespit etmek olanaklı idiyse de küreselleşmenin etkileriyle bu kategorinin yaşam dünyaları hiç olmadığı kadar birbirine yakınlaşmıştır. Basit bir emek ve sermaye ilişkisi yürüten bu sosyal çevre; gelir düzeyleri ile her bakımdan yaşadıkları ekonomik baskılar arasında öteki sosyal sınıflara göre dünyaya karşı daha mesafeli, dine karşı duygulu, değişim karşısında kuşkulu, teşebbüs gücüne uzak, kimliklerini verili toplumsal düzenden aldıkları gündelik bir yaşam deneyimine sahiplerdir. Öte yandan bu sosyal çevre bazı istisnalarla birlikte (KK2, KK9) sosyokültürel olarak da çok büyük oranda alt eğitim basamakları içinde bulunmaktadır. Dolayısıyla gözlem ve görüşmelere göre ilahiyatın bu ekonomi ve kültür çevresi modernlik karşısında geleneğin, tercih karşısında takdirin, değişim karşısında mevcudun, yazılı olan karşısında sözlü olanın, başarılı olan karşısında verili olanın danışma çevrelerini daha fazla öne çıkarmış ve modernleşme ile ilişkisini de bu gündelik bilgiler ve yaklaşımlar üzerine inşa etmiştir. Çok genel bağlamda daha yerleşik bu zihniyet dünyasına karşılık ilahiyat çevresinin yeni dönemde modernleşmeyle kurduğu ilişkinin -farklı kimlik politikalarına göre bunun farklılaşabileceği hesaba katılmakla birlikte- bireysel olarak güvensiz, toplumsal olarak kaotik, ekonomik olarak yetersiz, kültürel anlamda yoksun ve gelecek bakımından kaygılı ve belirsiz popülist bir tavır yansıttığı ifade edilebilir.

Türkiye’de geniş halk kitleleri ve ilahiyatın kendi sosyal çevresinden sonra öğrencilere odaklanıldığında genel anlamda onların toplumsal ve bireysel kimlikler konusunda farklı din ve modernleşme tecrübesi inşa etmekte oldukları söylenebilir. Cinsiyet değişkenine bağlı olmaksızın örneğin eril toplumun her defasında yeniden üretiminde onlar toplumsal bir kimlik için geleneksel kodları yeni seküler dayanışma ağları içinde dolaşıma sokmakta fazla tereddüt göstermemişlerdir. Bu durum onların toplum ve kendi çevrelerine en yakın oldukları anlam bagajını ifade etmektedir. Onlar bireysel konfor ve tatminleri önceliklerinde yakın çevrelerine en uzak oldukları alanda bir duruş sergilemişlerdir. Buna karşılık rasyonel eğitim ve yeni sosyalizasyon çevreleri bir taraftan bireyleşmeyi teşvik ederek onların modern değerlerle ilişkilerinde yeni kalıcı değerlere yönelmelerine sebep olurken diğer taraftan aynı anda geleneksel kalıplarla çatışmaya girmelerine neden olmuştur. Dinî gruplarla ilişkiler sınırlı düzeyde kalırken (KK1, KK4,) politik organizasyonlarla ilişkiler (KK7, KK9) seküler ortamlarda yeniden kurulmuş ve boş zaman faaliyetleri olarak arkadaşlık grupları ile sosyal medya daha fazla öne çıkarılmıştır (KK2, KK3, KK5, KK6, KK8, KK9, KK10, KK11). Ancak sonuçta ilahiyat çevresinde

³² Nilüfer Göle, “Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005), 70-81; Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik* (İstanbul: Metis Yayınları, 2020); Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

³³ Şaban Erdiç, “Türkiye’de Siyasal Toplumsallaşma ve Siyasal Katılım”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 73-100.

³⁴ Bahattin Akşit vd., *Türkiye’de Dindarlık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020).

³⁵ Niyazi Akyüz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 123-134.

³⁶ Abdolvahap Taştan vd., “Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 169-192.

³⁷ Mehmet Ali Kirman, “Din ve Eğlence Kültürü ‘KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mezuniyet Gecesi Hakkında Sosyolojik Bir Değerlendirme’”, *Kültür ve Din*, ed. Mehmet Ali Kirman, Abdullah Özbolat (Adana: Karahan Kitabevi, 2014), 97-121; Halil Apaydın, Mehmet Ali Kirman, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eş Seçim Biçimleri Ve Karşı Cinsle Arkadaşlık İlişkileri Üzerine Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım: Kahramanmaraş Örneği”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2004), 97-119.

bireysel kimliğin inşasında ilgi çok daha yaygın bir şekilde bilginin seküler alanda yeniden kurgulanması yönünde gelişim göstermektedir.

Kaynak kişilerin verdikleri cevaplar üzerinden ilahiyatta din neredeyse tamamen ritüeller/pratikler odağında; “insanı ayakta tutan, yokluğunda insanın ruhsal sorunlar yaşayabileceği manevi anlam” (KK1, KK2, KK3), “sığınak, rehber” (KK4, KK5, KK6, KK9, KK10, KK11), “iyiye çağırmak, güzele çağırmak, kendisini ve toplumu iyiye yöneltmeye çalışan sistem” (KK8, KK12), “olağanüstü güçlere inanç, hayatın gerçeği” (KK7) olarak anlam kazanmıştır. Başka dinlere karşı tutum konusunda onlar büyük oranda hümanistik ve çoğulcu bir yaklaşım ortaya koyarken (KK1, KK2, KK6, KK7, KK8, KK9, KK10, KK11, KK12) onlardan birisi (KK12) “etrafımdaki arkadaşlar inançsızlarla dolu, bir sorun olmuyor” demiştir. Buna mukabil diğer din ve inanışlara karşı tolerans içinde olmayan katılımcılar da görülmüştür (KK3, KK4, KK5).

Bu anlam bagajı içinde ilahiyat öğrencileri arasında din, ödev duygusu içinde yapılan eylemler ve kişilerin mutlulukları için işlevselleştirilmiş değerler olarak anlam ifade etmiştir. Bu genel yaklaşım örgütlü ve örgün bir din alanı olarak ilahiyat fakültesi ile ilgili bazı sorunlara işaret etmekle birlikte öğrencilerin din konusunda *kitabî* bir anlatı yerine çok daha fazla içinden geldikleri çevrenin insan, toplum ve evren hakkındaki geleneksel ve popüler anlam setlerini referans aldıklarını göstermiştir. Bu haliyle dine bu çevrede toplumsal kimliğin inşası ve korunması yanı sıra bireysel tatminlerin güvence altına alınmasına yönelik anlamlar yüklenmiştir. Greil ve Davidman’ın kimlik ve din ilişkisi çerçevesinde literatür kapsamında yaptıkları kavramsal tartışmalardan hareketle ifade etmek gerekirse³⁸ bu din yaklaşımı *bilgi yönelimli* olmaktan çok *norm yönelimli*; gündelik hayattaki değerleri realize etmekle ilgili kapsayıcı ve dinamik motivasyonlar sağlayan *içe dönük* ve özle ilgili olmaktan çok toplumsal kabul gibi amaçlara yönelik ve aynı zamanda tartışmasız bir uyumu ifade eden *dışa dönük* bir dindarlık ortaya koymuştur.

Elbette bu dinsel yaklaşımın kendi içinde teorik ve aynı zamanda bir ahlak, ideoloji ve kimliğe bakan yönleri vardır. Ancak bu çevrede dinin, hayatın her alanında birtakım pratikleri yerine getirme, buna göre de birey ve toplum için elverişli hale getirme şeklinde öne çıkarılması tesadüf değildir. İlahiyat öğrencileri, toplumsal kimliklerini inşa ettikleri geleneksel kültür çevresiyle de uyumlu bir şekilde bu dinî kural ve uygulamaları, özde belli bir insan grubunun; yani Müslümanların, genelde ise bütün insanlığın ihtiyaç duyduğu düzenin pürüzsüz işlemlerini teminat altına almanın bir gerçeği ve ifadesi olarak anlamlandırmışlardır. Bu çerçevede onlar işin arka planındaki entelektüel, ahlakî ve teorik orijinalliği geri plana iterek örneğin yakın tarihsel belleğin hatırlatmaları ve dinsel bir ödev sorumluluğuyla yerine göre seküler milliyetçiliğin dışlayıcı siyasetine bir direnç gösterirken bahse konu düzen için yerine göre aynı türden muhafazakâr başka dünyevi otoriter düşünce ve uygulamalara ontolojik anlamlar yüklemiştir. Aynı şekilde buradaki tutum bir aile, gençlik sorunu veya bir ekonomik problem söz konusu olduğunda da kendisini göstermiş ve genel olarak buralardaki düzenin sağlanması için İslam’ın ontolojik ve epistemolojik arka planının çok ötesinde pratik dinsel uygulamalar, konformizm ve ritüalizm bir çözüm yolu olarak öne çıkarılmıştır. Ancak buradan hareketle şu da ifade edilmelidir ki Türkiye’de ilahiyatı sekülerizm karşıtı bir alan olarak tanımlamak pek çok sorunu gölgede bırakabilir. Aksine ilahiyatın bu bağlamda otoriter bir muhafazakârlık üzerinden, karşıt değilse de bir yönüyle ilkinden farklı bir İslami sekülerizm ürettiği de ifade edilmelidir.

Din ve modernleşme konusunda ilahiyatın bakış açısını toptancı bir yaklaşımla değerlendirmenin bir dizi sorunları olacağı açıktır. Yukarıda da değişik vesilelerle dikkat çekildiği üzere *toplumsal kimliğe* konu olan sosyal olaylarda onlar bir düzen için dinsel ritüalizmi -en azından bir söylem olarak- öne çıkarırsalar da bireysel kimliği ilgilendiren durumlarda -dinsel ortodoksi bağlamında- ahlakî gölgeleme ve yabancılaşmayı daha açık bir şekilde göstermektedirler. Nitekim dünyaya karşı tutumlarını katılımcılar “ihtiyacım kadar ilgiliyim” (KK1, KK6,), “hem dünya hem ahiret” (KK4), “cehennem; ama çalışmak da gerekir” (KK3, KK12), “dünya önemli” (KK2, KK5, KK7, KK8, KK9, KK10, KK11,), değerlendirmeleriyle ortaya koymuşlardır. Ancak buradaki kimi asketik, kitabî ve popülist tutumlara karşın onlar genel bir ifadeyle ilahiyatta eğitim gören arkadaşlarını “dünya ilahiyatçılar için çok önemli” (KK1, KK2, KK3), “tam dünyalık, seküler” (KK5), nitelendirmeleri ile değerlendirmişlerdir.

Büyük oranda yukarıdaki şekilci *din* yaklaşımı ve retorığının etkisinde onlar arasında dünyanın dinsel dönüştürülmesi hedefi ile ilgili bir damardan söz etmek her zaman olanaklıdır. Bu yüzden onlar dünyanın rasyonel algılanması ve bireysel özerklikler ile toplumsal kimliklerini yasadıkları bağıntılar ve motivasyon kaynakları arasında çelişkiler yaşamaktadırlar. Bu çelişkileri onlar - bireysel kimlik kategorisinde- dinî ve kültürel çoğulculuğun daha renkli simgeleriyle inşa etmekte oldukları yeni gündelik hayat deneyimleri ve stratejileriyle aşmaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda ilahiyat öğrencileri çoğunlukla giyim-kuşam ve örtünün toplumsal bir ayırışmanın göstergesi olarak kullanılmasına ve politik hedeflerin aracı yapılmasına karşı bir tutum geliştirerek

³⁸ Arthur L. Greil - Lynn Davidman, “Kimlik ve Din”, çev. Abdullah Özbolat, Saffet Kartopu, *Kimlik ve Din*, ed. Abdullah Özbolat, Mustafa Macit (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 6.

toplumla açık/uyumlu kolektiviteler üzerinden ilişki kurma eğilimlerini de açıkça göstermişlerdir (KK1, KK2, KK6, KK7, KK8, KK9, KK10). Onlar hayat tarzları üzerinden kutuplaşmanın, bireysel kimlikleri açısından riskli ve aynı zamanda tehdit edici olduğunu düşünmüşlerdir. Katılımcılar genel olarak ilahiyatta okuyan arkadaşlarının da çok büyük oranda bu tutumu yansıttıklarını ifade etmişlerdir. Buna karşın giyim-kuşam ve hayat tarzlarına saygıyı kendi hayat tarzına saygıya bağlayan veya bunu karşıtlık tavrı içinde kapalı kolektiviteler üzerinden anlamlandıranlar da (KK3, KK4, KK5, KK11, KK12) olmuştur. Bu kategoride bu tutum anlaşılabilir bir durum olabilir. 2000 öncesi seküler otoriterliğin halk ve elitler arasında din ve yaşam tarzları üzerinden yarattığı gerilimin bugünkü siyasal iktidarla yaşıt olan öğrencilerin toplumsallaştıkları siyasal kültürde bir karşılığı vardır. Bu sebeple onları dine yükledikleri pratik ve şekilci anlamla da irtibatlı olarak tepkisel ve daha kapalı kolektiviteler üzerinden bir modernleşme ilişkisine zorlayan politik süreci bu sosyal-psikoloji içinde aramak gerekir. Haddizatında zaman, mekân, sınıf, devlet yanı sıra insanın varoluşsal gerçekliğini yeniden tanımlamayı zorunlu kılan küreselleşmenin³⁹ tarihsel olarak belirlenen toplumsal biçimlerden ve bağlanmalardan *ayrışma*; pratik bilgi, din ve rehber normlar bakımından *geleneksel güvencelerin kaybı*; *yeniden bütünleşme* anlamında *bireyselleşme* ile yarattığı riskler⁴⁰ altında ilahiyat öğrencilerini -en fazla- siyasal bir İslam anlayışıyla irtibatlı kılan nokta da burasıdır. Buna kendi çevrelerinin oldukça dezavantajlı ve her bakımdan manipülasyona açık sosyal konum ve şartları ile postmodern aklın dine tanıdığı serbest dolaşım hakkı da dâhil edildiğinde söz konusu siyasal katılım biçimi daha iyi anlaşılabilir. İlahiyat öğrencilerinin güç ve iktidarla bu şekil etkileşimi, pek çok İslamcı kategoriden farklı olarak bu çevre açısından yeni bir politik deneyimdir. Daha önce bu muhitte İslami ideoloji ile kurulan etkileşim, egemen politik sınıfların sosyoekonomik ve kültürel sömürüsüne karşı direnmenin *toplulukçu* bir aracı olarak işlevselleştirilmişken bugün bu çevrede bahsi geçen politik dayanışma ağının yeni bir hakikat algısı etrafında çoğulcu değerlerle içselleştirilmesine yönelik *toplumcu* ciddi eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede toplumsal, ekonomik ve kültürel anlamda ileri imkânlarla sahip sınıflar karşısında bu düşük gelirli çevrelerin çocukları İslamcı veya sağ kanat ideolojilerle politik ilişkilerini neredeyse tamamen kendi *hayat tarzlarına saygının sosyal ve politik güvence altına alınması motivasyonu* etrafında şekillendirmiş gözükmektedirler. Dolayısıyla yukarıda değinilen *dünyanın dinsel dönüştürülmesi* meselesi ilahiyatlarda bugün daha çok bir kimlik talebi bağlamında anlam ifade etmiştir.

İlahiyat öğrencileri açıkça bugün seküler değerler eşliğinde yeni dönemde dine bireysel çıkarları korumaya dönük yeni bir idealizm yüklemiştir. Bu durum geleneğin modern dönemde yeni bir etik anlayışla metalaşması ve tüketilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla dinin orada sadece özgürlükçü, eşitlikçi, hümanist değerler için değil; aynı zamanda kız-erkek ilişkilerindeki yeni düzeyler dikkate alındığında mahrem postmodern bir etik üzerinde yeniden kurgulanması, dönüştürülmesi, toplumsal cinsiyet ve beden sınırlarının yeniden tayin edilmesi için işlevselleştirildiği görülmüştür. Bu durum dinin orada metalaştırılması ve tüketilmesi anlamını da içermektedir. Nitekim kaynak kişiler ilahiyatta öğrencilerin çok büyük bir kısmının söz konusu ilişkiler bağlamında rahat hareket ettiklerini, bunun için sosyal medyayı etkin kullandıklarını ve bu ilişkileri görünür olmanın bir aracı olarak değerlendirdiklerini, sıradanlaştırdıklarını (KK1, KK3, KK4, KK5, KK6, KK10, KK12,) ifade etmişlerdir. Bununla birlikte onlar kız ve erkekler olarak ayrı sınıflarda eğitim görmelerini eleştirmişlerdir (KK2, KK6, KK9). Bu, ilahiyatın; dolaylı olarak da dinin fiziksel, estetik ve bilişsel mekânlarına bir eleştiri ve aynı zamanda bir eğilimi göstermesi bakımından anlamlıdır.

İlahiyat çevresindeki bu tutum Bauman'ın postmodern etiği değerlendirirken ifade ettiği⁴¹ *yanılsamaların olmadığı modernlik* ile kastettiği yeni ahlakî tavır içinde bir anlama sahiptir. Benliğin yeniden köklendirilmesi veya dünyanın yeniden büyüme hale getirilmesi çabası olarak da anlaşılabilir bu tavır için *hakikat* ancak bir sonraki bildirim ve alternatif kadar olumsal görülmüştür. Dolayısıyla söz konusu tutumun üzerine oturduğu bu yenedünya orada duygulara itibarlarının iade edildiği, yararlı ve amaç açısından açıklanamayan irrasyonel sempati ve bağlılıkların meşrulaştırıldığı, insanların birbirlerine ve kendilerine yaptıkları şeyler için açık ya da gizli işlevlerin aranmadığı, -makullük bir tarafa- açıklanabilirliği olmayan şeyleri yaptıkları, katı ve kapsayıcı ahlakî kodlar olmaksızın yaşadıkları varoluşsal ve epistemolojik bir gerçeklik kazanmıştır.

Yoğun bir kitleleşmenin etkisinde ilahiyat öğrencileri boş zaman faaliyetleri konusunda da öteki akranlarından ve toplumun genel eğilimlerinden farklı bir tutum içinde değildir. Sadece şu farkla ki imgesel bir bolluk içinde onların *zaman* tüketimi kendi sosyoekonomik ve kültürel gerçeklikleri ile sınırlanmışken yeni türden sosyal ilişki ağları modernitenin etnik, dinî, siyasi, sosyal gruplaşma ağlarından farklılaşarak yine sosyal gerçekliklerinin tanıdığı olanaklar çerçevesinde olmuştur. Örneğin onlar sosyal medyanın bütün türevlerini etkin bir şekilde kullanarak kendileri için geniş sosyal mekânlar inşa etmişlerdir. Sanatsal, sportif, turistik imgelem sahaları dışında zamanın çok ağırlıklı bir kısmını sosyolojik anlamda yeni cemaat ya da kabileler denilebilecek

³⁹ Zygmunt Bauman, *Küreselleşme*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016).

⁴⁰ Beck, *Risk Toplumu*, 193.

⁴¹ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 51-52.

eskilerine göre süresiz, yerine göre ansal, daha esnek ve rahat grup ilişkileri içinde tüketmektedirler. Bu tüketim biçimi içinden geldikleri sosyal kökenin *zaman* disiplini dışına taşarak kentleşme ve rasyonel eğitimin etkisiyle belli oranda kitleselleşmiş ve sonuçta farklılaşmıştır. Baudrillard'ın daha modern zamanlar için anlatmak istediği şekliyle⁴² zamanın kullanım değeri burada nesne olarak herkesin kendi keyfine göre şekillendirdiği saatler, günler ve haftalardan oluşan kronometrik bir sermaye anlamında görece özgürleştirilmiş ve bireyselleştirilmiştir.

İlahiyattaki bu genel zaman disiplininin kitabî İslam'ın üretime dönük zaman kavramsallaştırması dışında yeni bir bilgi tasarımı üzerine inşa edilmekte olduğunda kuşku yoktur. İçinden geldikleri toplumsallaşma çevresinin ritüalizme dayalı epistemolojisi ile öğrencilerin muhatap oldukları din ve eğitimin aynı şekilde otoriter ve şekilci karakteri söz konusu zaman algılamasının önemli vektörleri kabul edilebilir. Modernleşmenin bu konuda inşa ettiği yeni değerlerle ilişkili açık bazı gerilimlerden söz edilebilirse de (KK3, KK4) öğrenciler genel olarak yapmakta oldukları boş zaman faaliyetlerini sıradan ve *zamanın ruhu* olarak görmektedirler. Öğrenciler yaptıkları faaliyetleri, buldukları mekânları paylaşarak görünür olmak yanında kişisel bakımları, giyim ve kuşamları ile de tüketim toplumunun sıradan bir üyesi olarak tavırlar ortaya koymuşlardır. Bu yönüyle ilahiyat fakültesi öğrencileri arasında moda eşliğinde ve büyük ölçüde modern bileşenleriyle eğlence ve tüketim de yeni ve kalıcı değerlere bağlanmıştır. Dolayısıyla bütün bunların ilahiyat öğrencileri açısından sadece yeni bir epistemik çevre olmadığı ve aynı zamanda bunun varlık-bilgi-değer bağlamında yeni bir kutsallaşma biçimi ve dinsel tüketim anlamına geldiği de ifade edilmelidir. Gerçekte yapısı itibarıyla sınırları koyan dindir. Fakat post-truth (hakikat-sonrası veya yeni hakikat) çağda -başta ki soruya da cevap olacak şekilde- arzular ve talepler doğrultusunda ilahiyatın bu şekilde dinin sınırlarını belirlemesi küreselleşmenin oradaki etkileri bakımından anlamlı iken yaşanan çelişkiler kültürel özgeçmişin manipülasyonlara açık pratik düşünme kalıpları ile yakından ilgili gözükmektedir. Başka bir ifadeyle toplumun *olana* değil; *olması gerektiğine* inanma, doğrusuyla ilgili bir reflekstir bu.

Sonuç

Bu çalışma ilahiyat fakültelerinde modernleşme ekseninde dinin kavramsal ifadesi ve işlevleri bağlamında dolaylı bazı görüşlere işaret ediyorsa da öncelikle temel bir sorun olarak oradaki modernleşmenin toplumsal bagajları ile bunun topluma yansımalarının bireysel kimliklerde etkilerine odaklanmıştır. Elbette konu farklı örnek olaylar, kavramsallaştırmalar, yöntem ve kuramsal anlayışlar üzerinden değerlendirilebilir. Hatta ilahiyat fakültelerinde din ve modernleşme ilişkisinin daha bütüncül bir anlamının ortaya çıkması için bu gerekli de görülebilir. Ancak ifade edilmelidir ki hangi metodolojik ve kuramsal bakış açıları takip edilirse edilsin konu oldukça karmaşık, farklı disiplinlerin ilgilerini iktiza edecek kadar önemlidir. Konunun İslami bir epistemoloji, özgün kültürel deneyim ve gerçeklikler, Türk modernleşmesi, politik sekülerizm, otoriter muhafazakârlığın ötesinde makro düzeyde modernite ve küreselleşmenin üzerine oturduğu değerlerle irtibatlı olması da bu zorluk ve karmaşanın bir göstergesi kabul edilebilir.

Cumhuriyet ile yaşıt yüzyıllık tarihine bakıldığında ilahiyat çok baskın bir şekilde coğrafi bakımdan kırsal çevreler, sosyoekonomik ve kültürel bakımdan alt ve alt-orta sınıf tabanları içinden gelen öğrencilerin motive ettiği bir eğitim ve öğretim birimi olma vasfını küçük kimi farklarla bugün de sürdürmeye devam etmektedir. Yanı sıra onların din ve modernleşme ilişkileri konusunda ulaştıkları yeni ontolojik, epistemolojik ve etik açılımlara bakıldığında ise sorunun, şüphesiz daha küresel değerlerle ilişkisi yanında bütün bu gelişmelere koşut içerde modernitenin yarattığı hoşnutsuzluklar ile postmodern toplumsal iklimin yarattığı görece daha özgürlükçü, eşitlikçi, hazcı, kuralsız, serbest yaşam tarzları arasında yeni bir dolaşıma sokulduğu görülmektedir. Tartışmasız şekilde ilahiyat fakültelerinde din ve dünya tasavvuru söz konusu sınıfsal karakteristiklerle tarihsel ve modern yaşam tarzlarının periferisinde yeni anlamlar kazanmıştır. Bu modernleşme şekli ilahiyatın dinî, sosyal, kültürel, ekonomik, siyasi bileşenleri ile yakından ilişkilidir ve buralardaki sorunlar değişimin de hızına bağlı olarak ilahiyatı yeni bir yol ayrımına getirmiştir.

Toplumsal kimliğe konu olan boyutu itibarıyla ilahiyat çevresinde din, çok daha fazla geleneksel kalıpları ve retoriği içinde birtakım kişisel ve toplumsal faydalar için anlamlandırılarak doktrindeki ahlakî tavır ve disiplinin dışında birtakım pratiklerle irtibatlandırılmıştır. Kendi sosyolojik kökenleriyle uyumlu; fakat örgütlü ve resmî bir din alanı olması bakımından beklenenin aksine İslami ortodoksinin dışında bir yorumu öne çıkaran bu din tasavvuru toplumsal bir kurum olarak dinin toplumsal geleceği ve çokça dillendirildiği üzere okuldaki eğitim ve öğretimin niteliğiyle ilgili geniş çaplı önemli sorunlara işaret etmiştir. Öte yandan bu ritüalist ve konformist din anlayışının ilahiyat öğrencilerini modern gelişmeler ve ihtiyaçlar karşısında savunmasız bıraktığı ve bu yüzden çok büyük oranda onları İslami doktrin ile değişim ve dünyevi imkânlar arasında gerilime soktuğu açık şekilde görülmüştür.

⁴² Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 195.

Fakat sonuçta onlar bireysel kimlikler söz konusu olduğunda tavırlarını seküler olandan yana koyma konusunda da fazla tereddüt göstermemişlerdir.

Bu görüntüleri bağlamında İslami ortodoksi de dikkate alındığında ilahiyat fakültesinde modernleşme sürecinin oldukça sancılı ve gerilimli bir yol üzerinde ilerlediği ifade edilmelidir. Sorunun çözüm yolları yine ilahiyatın kendi düşünümsel ve etkileşimsel çevresi içinde aranmak zorundadır. Bu çerçevede şimdilik oldukça ciddi engelleri bulursa da İslami epistemolojinin daha entelektüel bir çevrede tartışılması, yorumlanması ve gündelik hayatın geniş bir alanında sosyolojik gerçekliklerle sağlıklı bir şekilde buluşturulması için mevcut sosyal, kültürel ve ekonomik arka planın farklılaşmasına yönelik her türden girişimlerin önü açılmalıdır. Bu sebeple genel olarak toplumda, özel olarak da ilahiyat fakültelerinde dinin çevresel kuşatmalardan uzak tutulması, siyasal angajmanlarından kurtarılması, özgürleşmesinin sağlanması oldukça önemlidir. Daha yakın ve imkân dâhilinde bir yol olarak ilahiyat programlarında felsefe ve din bilimi gerçekçi bir temsile kavuşturulmalıdır. Ayrıca modernite ve onun şartları ile yüzleşilerek o, toplumda ulusal ve dinsel tavır belirlemenin kimliksel karşıtı olarak inşa edilmek yerine özgürlükçü ve sosyolojik gerçeklikle uyumlu din tasavvuru için bir imkân olarak görülmelidir.

Kaynak Kişiler

- KK1: T.A.B., erkek, 24 yaşında, 3. sınıf (görüşme tarihi: 28.06.2022)
KK2: M.E.E., erkek, 23 yaşında, 3. sınıf (görüşme tarihi: 28.06.2022)
KK3: M.E.K., erkek, 22 yaşında, 3. sınıf (görüşme tarihi: 28.06.2022)
KK4: B.A., erkek, 24 yaşında, 4. sınıf (görüşme tarihi: 28.06.2022)
KK5: A.E.K., erkek, 24 yaşında, 4. sınıf (görüşme tarihi: 29.06.2022)
KK6: H.Ö., erkek, 23 yaşında, 4.sınıf (görüşme tarihi: 29.06.2022)
KK7: M.A., kadın, 23 yaşında, 2. sınıf (görüşme tarihi: 29.06.2022)
KK8: B.Ü., kadın, 21 yaşında, 2. sınıf (görüşme tarihi: 29.06.2022)
KK9: R.G., kadın, 21 yaşında, 2. sınıf (görüşme tarihi: 30.06.2022)
KK10: M.A., kadın, 20 yaşında, 2. sınıf (görüşme tarihi: 30.06.2022)
KK11: N.K., kadın, 23 yaşında, 2. sınıf (görüşme tarihi: 30.06.2022)
KK12: İ.B., kadın, 21 yaşında, 2. sınıf (görüşme tarihi: 30.06.2022)

Kaynakça

- Akşit, Bahattin vd. *Türkiye’de Dindarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Akyüz, Niyazi. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 123-134.
- Apaydın, Halil - Kirman, Mehmet Ali. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eş Seçim Biçimleri Ve Karşı Cinsle Arkadaşlık İlişkileri Üzerine Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım: Kahramanmaraş Örneği”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2004), 97-119.
- Aşlamacı, İbrahim. “Günümüz Türkiye’sinde Sayılarla Yüksek Din Öğretimi”. *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. İbrahim Aşlamacı vd. 2/21-37. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Nilgün Tütal - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 17. Basım, 2021.
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 5. Basım, 2020.
- Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*. çev. Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Beck, Ulrich. *Risk Toplumu*. çev. Kâzım Özdoğan, Bülent Doğan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Berger, Peter Ludwig vd. *The Homeless Mind*. Middlesex: Pelican Books, 1974.
- Berting, Jan. *Kimlik Siyaseti*. çev. Hüsamettin İnaç. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2. Basım, 2021.
- Bilgin, Vejdi. “Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü”. *Kültür ve Din*. ed. Mehmet Ali Kirman, Abdullah Özbolat. 125-146. Adana: Karahan Kitabevi, 2014.
- Bird, John. *Din Sosyolojisi Nedir?* çev. Abdulvahap Taştan - M. Derviş Dereli. İstanbul: Lotus Yayınları, 2015.
- Ebû Hanife. “el-Âlim ve'l-Müteallim”. çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Erdiç, Şaban. *Ebû Hanife’de Din ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Erdiç, Şaban. “Gelenek ve Modernlik İlişisini Kurmada Bir Rol-Model Olarak Ebû Hanife Üzerine Sosyolojik Bir Okuma”. *Orta Asya’dan Anadolu’ya İlimin Yolculuğu*. ed. Yakup Koçyiğit, Aiitmam Kariev. 404-414. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Erdiç, Şaban. “Türkiye’de Siyasal Toplumsallaşma ve Siyasal Katılım”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 73-100. <https://doi.org/10.18505/cuid.273932>
- Erkilet, Alev. *Ortadoğu’da Modernleşme ve İslâmî Hareketler*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
- Eroler, Elif Gençkal. “Dindar Nesil Yetiştirmek”. *Türkiye’nin Eğitim Politikalarında Ulus ve Vatandaş İnşası (2002-2016)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel Kimlik*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Göle, Nilüfer. “Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı”. *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba. 70-81. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. çev. Erkan Önal. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Gülalp, Haldun. “Türkiye’de Modernleşme Politikaları ve İslamcı Siyaset”. çev. Nurettin Elhüseyni. *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba. 43-53. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- İlyasoğlu, Aynur. *Örtülü Kimlik*. İstanbul: Metis Yayınları, 6. Basım, 2020.
- Kasaba, Reşat. “Eski İle Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”. çev. Nurettin Elhüseyni. *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba. 12-28. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 3. Basım, 2005.

- Keyder, Çağlar. "1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu". çev. Nurettin Elhüseyni. *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba. 29-42. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Keyes, Ralph. *Hakikat Sonrası Çağ*. çev. Deniz Özçetin. Ankara: Tudem Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Kılıç, Recep. *Dini Anlamak Üzerine*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- Kirman, Mehmet Ali. "Din ve Eğlence Kültürü 'KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mezuniyet Gecesi Hakkında Sosyolojik Bir Değerlendirme'". *Kültür ve Din*. ed. Mehmet Ali Kirman, Abdullah Özbolat. 97-121. Adana: Karahan Kitabevi, 2014.
- Lavenda, Robert H. - Schultz, Emily A. *Kültürel Antropoloji*. çev. Dilek İşler - Onur Hayırlı. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- Northbourne, Lord. *Modern Dünyada Din*. çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2003.
- Özbolat, Abdullah. "Değerleri Küreselleşme Sürecinde Değerlendirmek". *Kültür ve Din*. ed. Mehmet Ali Kirman, Abdullah Özbolat. 147-165. Adana: Karahan Kitabevi, 2014.
- Saktanber, Ayşe. "'Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz de Öyle İbadet Ediyoruz'. Entelektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği". *Kültür Fragmanları*. ed. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber. 259-277. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Taştan, Abdulvahap vd. "Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 169-192.
- Wolf, Eric R. *Köylüler*. çev. Abdulkemim Sönmez. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- Yaşın, Yael Navaro. "Kimlik Piyasası -Metalar, İslamcılık, Laiklik-". çev. Zeynep Yelçe. *Kültür Fragmanları*. ed. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber. 229-258. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Yılmaz, Zehra. *Dişil Dindarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans> erişim tarihi: 28.09.2022.

Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Teleolojiden Teolojiye Geçişliliğin İmkânı

The Possibility of Transition from Teleology to Theology in Kant's Critical Philosophy

Ayşe Hilal AKIN

Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Dr., İstanbul Üniversitesi, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies

İstanbul, Türkiye

aysehakin@gmail.com orcid.org/0000-0001-5514-3832

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 11 August/Ağustos 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 21 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1037-1051

Cite as/Atıf: Akın, Ayşe Hilal. "Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Teleolojiden Teolojiye Geçişliliğin İmkânı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1037-1051. <https://doi.org/10.18505/cuid.1160621>

Akın, Ayşe Hilal. "The Possibility of Transition from Teleology to Theology in Kant's Critical Philosophy". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1037-1051. <https://doi.org/10.18505/cuid.1160621>

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software./Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ayşe Hilal Akın).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Possibility of Transition from Teleology to Theology in Kant's Critical Philosophy

Abstract: In this study, teleological judgments were examined as having a part of the boundless relationship of reason with the universal and unconditional, based on Kant's critical philosophy. To do this, firstly, the distinction between *telos* and *skopos* has been pointed out. The cognitive faculties of the subject as the source of finality in nature and the concepts of purposeless purposefulness were discussed. We emphasized that according to Kant's critical philosophy, the introduction of the concept of *God* as an *internal* principle to natural science would be characterized as false belief. This trespassing, which causes a narrative that goes beyond the limits of our knowledge, was discussed in the context of the processes of acquiring knowledge in Kant's philosophy. In this regard, according to Kant the nature of the transition from *teleological* judgments to *theological* judgments was investigated. At the beginning of the study, the relation of *telos* with infinity was discussed. Afterward, the idea of purposefulness, which organizes itself in nature and eliminates blind randomness, was emphasized. The basis of the teleological principle as the inner principle of natural science was analyzed. The possibility of placing the concept of *God* on this very ground was discussed. It was pointed out that the characteristics of universality and necessity that Kant attributed to purposefulness were not only based on the grounds of experience. At this point, it was stated that to achieve universality, it is necessary to base on an a priori principle at the same time. The possibility that this principle could be an *intention* (Alm. *Absicht*) or a *final end* (Alm. *Endzweck*) was discussed. We focused on the request of the reason, which is applied to the conditioned and the finite, to reach the unconditional. It was stated that for Kant, the reason for the transition from *teleological* judgments to *theological* judgments was the effort to see purposeful regularity in phenomena. It was pointed out that it is a necessary step of the mind to lead this regularity to a higher *telos* and even to a *creator*, to the *first* being. We emphasized that concerning Kant's critical philosophy if the concept of *God* was placed on the ground of natural science and the purposefulness in nature would be explained with this, and this method was used to prove the existence of *God* that would create an internal and non-permanent narrative. It was discussed whether this claim was an illusion. At this point, the task of the imagination performed with *telos* was examined. Evaluations about the concept of *telos* as the common ground of the subjective and the universal were included. As a result, it has been investigated how the search for the constant existing in the human mind can lead him to the existence of a *God* in the chain of causality.

Keywords: Critical Philosophy, Kant, *Telos*, Teleology, Purposiveness.

Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Teleolojiden Teolojiye Geçişliliğin İmkânı¹

Öz: Bu çalışmada, Kant'ın eleştirel felsefesinden hareketle aklın, evrensel ve koşulsuz olanla kurduğu sınırsız ilişkinin bir parçası olarak teleolojik yargılar incelendi. Bunun için öncelikli olarak Kant felsefesinde *telos* ve *skopos* arasındaki ayrıma dikkat çekildi. Doğadaki gayeliliğin kaynağı olarak öznenin bilişsel yetileri ve amaçsız amaçlılık kavramları ele alındı. Kant'ın eleştirel felsefesi içerisinde doğa bilimine, içsel bir ilke olarak *Tanrı* kavramının getirilmesinin, yanlış inanç şeklinde nitelendirileceği hususu üzerinde duruldu. Bilgimizin sınırlarını aşan bir anlatıya sebebiyet veren bu sınırı aşma faaliyeti, Kant felsefesinde bilginin tesisi süreçleri bağlamında ele alındı. Kant'a göre bu bakımdan teleolojik yargılardan teolojik yargılara yapılan geçişin mahiyeti soruşturuldu. *Telosun* sonsuzla olan ilişkisi çalışmanın başında ele alındı. Sonrasında doğa içerisinde kendi kendini örgütleyen ve kör bir rastlantısallığı ortadan kaldıran amaçlılık fikri üzerinde duruldu. Doğa biliminin iç ilkesi olarak teleolojik ilkenin zemini soruşturuldu. Bu zemine *Tanrı* kavramının yerleştirilmesinin imkânı tartışıldı. Kant'ın gayeliliğe yüklediği evrensellik ve zorunluluk hususiyetlerinin yalnızca deneyim zeminleri üzerine dayanmadığına işaret edildi. Bu noktada, evrenselliği yakalamak adına, aynı zamanda a priori bir ilkeyi temel almanın gerekliliği ifade edildi. Bu ilkenin ise *niyet* (Alm. *Absicht*) ya da *son amaç* (Alm. *Endzweck*) olabileceği ihtimali ele alındı. Koşullu ve sonlu olana tatbik olunan aklın koşulsuzla uzanma istemi üzerinde duruldu. Kant'a göre, teleolojik yargılardan teolojik yargılara geçişin sebebinin, fenomenlerde amaçlı düzenliliği görme çabası olduğu ifade edildi. Bu düzenliliği daha yüksek bir *telos* ve hatta *yaratıcı, ilksel* olan bir varlığa götürmenin, aklın zorunlu bir adımı olduğuna işaret edildi. Kant'ın eleştirel felsefesinde, doğa biliminin zeminine bir *Tanrı* kavramının yerleştirilmesi ve doğadaki gayeliliğin de bununla açıklanması halinde *Tanrı'nın* varlığını kanıtlamak için kullanılan bu yöntemin içsel ve kalıcı olmayan bir anlatı oluşturacağı hususu üzerinde duruldu. Bu kabulün bir yanılısıma olup olmayacağı meselesi tartışıldı. Bu noktada muhayyile yetisinin *telos* ile icra ettiği görev üzerinde duruldu. Özel ile evrenselin ortak paydası olarak *telos* kavramına dair değerlendirmelere yer verildi. Sonuç olarak, insan zihninde var olan *sabite* (*constant*) arayışının, onu nedensellik zinciri içerisinde bir *Tanrı'nın* varlığına nasıl götürebileceği soruşturuldu.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel Felsefe, Kant, *Telos*, Teleoloji, Teoloji, Amaçlılık.

¹ Bu makale çalışması, *I. Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Teleolojik Yargı İle Muhayyile Yetisi Arasındaki İlişki* başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir.

Giriş

Kant'ın eleştirel felsefesinde, *telos* hakkında konuşmanın imkânı, onun *muhayyile* ile arasındaki ilişkiyi ele almakla mümkündür. Bu nedenle öncelikli olarak *telos* ve *muhayyile* arasındaki ilişkiye yer verecek, buradan hareketle teolojiye geçişliliğin imkânını sorgulayacağız. Başta bahsetmeyi önemli gördüğümüz bir ayrıma yer vermek istiyoruz: *Skopos-Telos* ayrımı. *Gaye* terimine denk düşen bu iki farklı kavramdan neden *skopos*'un değil de *telos*'un tercih sebebi olduğunu ifade etmeliyiz. Böylelikle Kant'ın bilinçli seçiminin doğuracağı sonuçların bir fragmanına da daha başlangıçta yer vermeyi istiyoruz.

Yargılama Fakültesi adlı eserde, Jean Luc-Nancy'nin kaleme aldığı "Dies Irae"² başlıklı makalesinden hareketle konunun açılımlarını ele alacağız:

İki tane erek kavramı vardır, ya da daha çok, ereğin kendisi iki kavram doğrultusunda sürekli olarak bölünür: *skopos* ve *telos*. *Skopos* görünen, nişan alınan hedefdir, bir nişanlamayı belirler, ona sunulan ve açıkça verilen amaçtır *skopos*; dahası aynı sözcük hem nişan alanı hem de gözeteni, himaye edeni, bir ustanın ya da koruyucunun otoritesine sahip olanı belirtir. Buna karşılık *telos*, bir eylemin ya da bir sürecin tamamlanmasıdır, sonuna kadar gidişidir. (...) *Telos*, aynı zamanda zirveyi, en uç noktayı, en yüksek gücü ya da egemen bir yargılama yetkisini [*jurisdiction*] belirtir.³

Telosta teşekkül eden gayelilik, bir şeyin mümkün en yüksek ereğine atıfta bulunur. Bu nedenle böylesi bir erek anlayışı, bir şeyin varoluşundan ayırt edilemez hale gelir. *Skopos* ise hedefe yönelme ve harekete geçme halidir. Burada tam anlamıyla *telosta* var olan kendiliğindenlik ve tezahür eden varoluşun mütemmim bir cüz'ü olmaklık yoktur. *Telos* ve *skopos* kavramlarının açılması ve bu ayrıma dikkat çekmek, Kant'ın *telosa* dair tasarrufunu anlayabilmek adına önemlidir.

Telos aynı zamanda, *muhayyileden* bağımsız düşünülebilecek bir kavram da değildir. *Skopos*, belirli bir hedefi gözetirken *telosun* yönelimi, aklın ve *muhayyilenin* sınırlarını zorlayan bir nitelik taşır. Kanaatimizce *skopos*, maddî ve mütenâhî bir amacı⁴; *telos* ise, gayr-i maddî ve nâmütenâhî bir *gayeyi* temsil eder. *Telosun* sonsuzluğa uzanma arzusu, "bir sürecin sonuna kadar gidiş hali", bir sona değil, *zirveye*, *en uç noktaya*, *en yüksek güce*, *egemen bir yargılama yetisine*, aslında *evrensel ve koşulsuz olana* dikkat çeker. Bahsedilen bu gayelilik hakkındaki akıl yürütmeler, *telos* ve *muhayyile* melesesini bir arada düşünmemiz gerekliliğini ortaya çıkarır.

Kant'ın, eleştirel dönemi boyunca "Nasıl yargılamalı?" sorusuna aradığı cevaplara bir yöntem önerisi olarak niteleyebileceğimiz teleolojik yargılar, aklın evrensel ve koşulsuz olanla kurduğu ilişkiyi de içermektedir. Biz de, *telos*⁵, *gayelilik*, *son erek*, *koşulsuzluk* gibi temel kavramlar etrafında örülen bu yargılama biçimini, Kant'ın *III. Kritik*'inden hareketle *muhayyile* melesesi ile ilişkilendirerek ele alacağız.

Farklı dönemlerde, çeşitli disiplinlere ait Kant üzerine yapılan araştırmaları incelerken literatürün zenginliğinin, meseleyi ihata etmekte ve çalışmanın başında çerçeveyi belirlemek hususunda bizi zorladığını ifade etmeliyiz. J. F. Lyotard bolluğu, "Sadece çok miktarda demek değildir, kimsenin bütünü kucaklayamaması da demektir" şeklinde tanımlar. Bu durum sanıyoruz ki, Kant üzerine yapılan çalışmaların bolluğu açısından da geçerlidir. Çalışmamız boyunca spesifik olarak temel ilgisi teleolojik yargılar olan

² Kızgınlık Günü, Kıyamet Günü.

³ Jean-Luc Nancy vd., *Yargılama Fakültesi*, çev. Nami Başer (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 49-50.

⁴ Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati*'nda amaç kelimesinin, maddî bir karşılık ifade ettiğini ve bu bakımdan maksada uymadığını ifade eder. Amaç yerine tercih ettiği kelime ise, *gayedir*. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati I* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954); Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati II* (İstanbul: Aşkoğlu Matbaası, 1955); Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati III* (İstanbul: Nebioğlu Matbaası, 1958). Bu çalışmada faydalandığımız yeni edisyonu için bk. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati*, c. I-II-III, yay. haz. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021) 2/67-68.

⁵ *Telos* terimi için Çankı'nın *Büyük Felsefe Lûgati*'ndeki karşılıklar şöyledir; *gaye*, *meâd*, *ümniye*, *hedef*, *matlûb*, *maksat*, *akıbet*. Dil inkılâbından sonra 1942'de neşredilen *Felsefe ve Gramer Terimleri*'nde yer alan kelimenin karşılıkları ile 1952'de Milli Eğitim Bakanlığı'nın hazırladığı *Orta Öğretim Felsefe Terimleri*'nde, kelimeye karşılık olarak uygun görülen terim önerilerine yer verilir. Buna göre Çankı, ilk çalışmada, *gayenin* mukabili olarak; *erek*, *son* ve *vargı* terimlerinin tercih edildiğini aktarır. İkinci çalışmada ise, *erek* yerine Farsça kökenli bir kelime olan *amacın* tercih edildiğini görüyoruz. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati*, 2/64-65. Çankı bu kelimelerden hiçbirini tam manasıyla Fransızca *fin* kelimesinin müradifi olarak görmez. Onun *fin* karşılığında tercih ettiği asıl kelime, *gayedir*. Çankı'ya göre *gaye* kendi içerisinde bir tahdîd barındırır. Aslen *gaye* son haddir. Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati*, 2/68. Çankı eserinde, *téléologie (finalité)* maddesine geldiğinde *gâiyet* terimini kullanır. Öte yandan, dil inkılâbının ardından önerilen *ereklilik*, *erekbilim*, *teleoloji* kavramları arasından da tercihte bulunarak, *erekbilimin* daha uygun olacağını ifade eder. Son olarak lûgatte Çankı'nın, Kant'a referansla *gâiyetin* mütâlaasını yaptığı noktaya değinmek istiyoruz. Çankı, *gâiyetle* ilgili şu soruyu yöneltir: "İlimlerin umumî muhîtlümaarifinde her ilmin belli bir mevkii bulunmalıdır... Gâiyetinki ne olmalıdır? Asıl tabiat ilimlerine veya ilâhiyâta mı nispet olunur? [Kant, *Kritik der praktischen vernunft (Amelî Aklın Tenkidi)*, Bend: 68, nihayeti]." Kanaatimizce *gâiyetin* mevkii hem tabiat hem ilahiyattadır. Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati*, 2/979-980.

araştırmaların, ilahiyat ve felsefe başta olmak üzere, bu fakültelerde yapılan lisansüstü çalışmalarda gözlemlenmektedir. Batılı kaynaklarda çalışmamız açısından önem arz eden eserleri ise şöyle sıralayabiliriz: İleri Rudolf Makkreel'in *Imagination and Interpretation in Kant* adlı eseridir.⁶ Çalışmanın alt başlığı olan, "Yargıgücünün Eleştirisi'nin Hermenötik Alınlanması" makalenin arka planını tesis eden bir okuma olmuştur. Yargılayan özne bağlamında ise, Béatrice Longuenesse'e özel bir parantez açarak, çalışmamızı zenginleştiren bu esere değinmek istiyoruz: *Kant and the Capacity of Judge*.⁷ Bu çalışma, Kant'ın *I. Kritik*'ini merkeze alarak hazırlanmıştır. Yargı meselesini *I. Kritik* özelinde ele alan bu eser, çalışmamızın şekillenmesinde yol gösterici olması bakımından önemi haizdir. *The Cambridge Companion to Kant* serisinde de pek çok esere editör olmuş olan Wood ve Guyer, kaleme aldıkları geniş giriş bölümleriyle Kant'ın metnindeki kapalı noktaları kendi düşünce sistemleri içerisinde tartışmışlardır. Kant'ın eserlerinin yeniden basımını içeren bu seri, aynı zamanda Kant felsefesi üzerine yazılmış makalelerin tematik olarak derlendiği eserleri de ihtiva etmektedir. *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* adlı çalışmayı buna örnek gösterebiliriz.⁸ Araştırma konumuz çerçevesinde, Kant'ın eleştirel dönemi ile sınırlandırarak, teleolojik yargılar ve bunun muhayyile yetisi ile ilişkisini merkeze alan eserleri inceledik. Bunlardan ilki yakın dönem estetik okumalarında, Andrew Bowie'nin *Aesthetics and Subjectivity* adlı eseridir. Eser, Kant'tan Hegel'e estetik algısının dönüşümünü ele alan geniş kapsamlı bir çalışmadır. "Modern philosophy and the emergence of aesthetic theory" başlıklı bölümde, bilgi ve özgürlük kavramlarından başlayarak, nesnenin birliği, güzelin gayesi ve sınırları gibi meseleleri ele alınmıştır.⁹ Eser, Kant'ın, estetik yargıyı yeniden tesis etmesi ile Alman Romantizminin bundan etkilenme süreçlerini de ele alan ve Kant sonrası döneme ışık tutan bir çalışma olması bakımından önemlidir. Yakın tarihli bir diğer önemli çalışma ise Rebecca Kukla'nın editörlüğünde hazırlanan *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy* başlıklı eserdir. Bu çalışma, çeşitli düşünürlerin konuyla ilgili görüşlerinin farklı makalelerde ele alındığı bir derleme niteliği taşımaktadır.¹⁰ Kıta Avrupası ekolünün Kant yorumunun takip edilebileceği, Kant felsefesi üzerine yapılmış çalışmalardan, kendi araştırma konumuz ile ilgili spesifik eserleri inceledik. Bunlardan Türkçeye kazandırılmış olanlarını şöyle sıralayabiliriz: İleri, edisyon bir kitap olan *Yargılama Fakültesi*, Kıta Avrupası felsefesinin tanınmış isimlerinin, yargı meselesinin farklı yönleriyle ilgili görüşlerini kaleme aldıkları makaleleri içermektedir.¹¹ Bir diğer eser, çalışmamız açısından da merkezî öneme sahip olan bir duygulanımı merkeze almış olması bakımından önemlidir. Jean-François Lyotard'ın kaleme aldığı *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği* başlıklı çalışmanın özellikle ikinci bölümü (*Coşkuda kendini ele veren*), çalışmamızın içindeki diyalektiğe dair, *güzel ve yüce* hakkında katkılar sunmuştur.¹² Bahsedeceğimiz son tercüme çalışma, Jean-Loup Thébaud'nun Jean-François Lyotard ile gerçekleştirdiği felsefi müzakerelerin kaydı olan *Hakkıyla* adlı eserdir.¹³ Doğrudan Kant felsefesi ile ilişkili olmayan bu eser, bir ufuk olarak çalışmamızı zenginleştirmiştir.

1. Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Gayeliliğin Kaynağı

III. Kritik'in "Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi" adlı bölümde Kant, doğadaki gayelilik ve bunun kaynağı üzerinde durur. Ancak bu gayeliliğin kaynağı olarak başlangıçta çok da net olmayan bir analogiye yer verir. Kant'a göre, "boş bir akılcılıkla" şeylerin doğasına gaye kavramı, salt bir oyun olarak yerleştirilmiştir. Zira gayelilik, nesnelere ya da bunların deneyim bilgilerinden türetilmez. İnsan zihni, baktığı her şeyin içerisinde, bir gayelilik varmış gibi görür. Kant'a göre insan, doğayı nesnel zeminlerde bilmekten çok, *bendeki* temsillerin bağlantısının öznel bir zemini ile analogik olarak kavrar.¹⁴ Öyleyse bu noktaya kadar nedensellik,

⁶ Rudolf Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

⁷ Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the transcendental analytic of the Critique of Pre Reason* (New Jersey: Princeton University Press, 2000).

⁸ Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

⁹ Andrew Bowie, *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche* (Manchester&New York: Manchester University Press, 2006), 46.

¹⁰ Rebecca Kukla, Introduction: "Placing the Aesthetic in Kant's Critical Epistemology", *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, ed. Rebecca Kukla, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 2.

¹¹ Jean-Luc Nancy vd., *Yargılama Fakültesi*, çev. Nami Başer (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 25.

¹² Jean-François Lyotard, *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*, çev. Emine Sarıkartal (İstanbul: İthaki Yay., 2014).

¹³ Jean-Loup Thébaud, *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal (İstanbul: İthaki Yay., 2014).

¹⁴ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ed. Heiner F. Klemme (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009). Bu esere atıflar, *KUK* kısaltmasını takiben paragraf numaraları köşeli parantez içine alınarak verilecektir. Metin içerisinde ise esere atıflar *III. Kritik* şeklinde yapılacaktır. *KUK*, [5: 360].

kendimizden ödünç alınıp başka varlıklara yüklenir haldedir.¹⁵ Dolayısıyla gayeliliği de karşıdaki nesneye yükleyen, bunu bir kavram ile uyum içinde muhayyile melekesi vasıtasıyla var kılan, öznenin kendisidir. Böylelikle doğadaki gayeliliğin kaynağına, dolaylı olarak *özne/ben* denmiş olur.

“Doğanın gayesi nedir?” diye sorulduğunda ise Kant bu soruyu iki kavram ile yanıtlar: “Doğanın birinci gayesi insanın *mutluluğu*, ikincisi ise *kültürü* olacaktır.”¹⁶ Buradaki mutluluk ve kültür Kant’ın araştırmasının, antropolojiye niyetli, “İnsan nedir?” sorusunu anlamaya dönük faaliyet icra eden bir felsefe olduğunun göstergesidir. Her şeyin kaynağı olan özne ve öznenin algısı doğadaki gaye ve gayelik anlayışına da yansımıştır. Buna göre insan aklı, var olan bilgiye ulaşmanın yanı sıra onu yeniden *inşa edendir* denilebilir.

Gayelik düşüncesi, Kant felsefesinin temelinde yatan çokluktaki (*manifold*) birliğe bizi yöneltendir. Bu düşünce mutlak değil, mümkün olanın çokluğuna zemin hazırlar. Bu sayede Kant, yukarıda bahsettiğimiz ve aslında gayeliliğin kaynağı olarak kendimize attığımız, bilincimizdeki farklı güçleri de birlik altına alır.¹⁷ Öte yandan bu birlikten gelen bütünlük fikrini, refleksiyon faaliyeti ile nesnelere belirlenmesinin bir koşulu olarak nesnelere taşır.¹⁸ Cassirer bu durumun nedenini şu şekilde ifade eder:

(...) doğayı, yalnızca basamaklı bir tarzda genelden özele ve tekile kadar düzenleyen mekanik-nedensel yasaların bir içerik kavramı olarak değil de, tersine onu *hayat formlarının* bir bütünü olarak kavramak istediğimiz her yerde, düşüncemiz bu adımı atar. Çünkü bizzat hayat kavramının kendisi, çoklukta birliğe değil de, tersine birlikte çokluğa; parçadan bütüne değil de, tersine bütünden parçaya doğru giden bir etkinlik tarzını ifade eder.¹⁹

Her bir deneyim parçasını bütünlüğe, bilgimizin sonsuza dek genişlemesine imkân tanıyan gayelik, bütünün sınırları ile aslında insanın sınırlarını kavranır hale getirir. Aynı zamanda bu basamaklı yapı, “Hayatın kaynağı nedir?” sorusunu da izale eder. Bu noktada gaye, öznel bir ilke ya da mutlak bir yapı değil, doğanın kendi içinden gelen bir ilke olarak kendi kendini inşa edendir.

Kant, bir saat örneği üzerinden doğadaki gayelikten ve düzenlilikten çıkan *örgütlü* (Alm. *organisiert*)²⁰ ya da *kendi kendini örgütleyen* (Alm. *sich selbst organisierend*) bir organizmadan bahseder. Bu noktada, doğanın bu örgütlü etkinliğinde onu yönlendiren bir *niyetin* (Alm. *Absicht*) bulunup bulunamayacağı sorusunu zihnimizin bir köşesinde taşıyalım. Ama bu sorunun öncesinde Kant’ın saat analogisinden hareketle doğadaki *mekanik-organik* ayrımına bir göz atalım.

Kant, *III. Kritik*’in “Şeyler, Doğa Ereklere Olarak, Örgütlü Varlıklardır” adlı bölümünde, doğanın *devindirici* değil, *oluşturucu* kuvveti üzerinde durarak, *örgütlü* (Alm. *organisiert*)²¹ ve *kendi kendini örgütleyen* (Alm. *sich selbst organisierend*) varlık olarak *doğa ereğini* (Alm. *Naturzweck*) ele alır. Bunu, mekanik bir saat analogisi üzerinden tasvir eder.²² Öte yandan saat, kendisini saat yapan parçaların bir araya getirilmesinden tutun da harekete geçirilmesine kadar bir dış nedene ihtiyaç duyar. Çünkü örneğin, saat bölümlerinden bir tanesi olan çark, geri kalan parçaların üreticisi ve kurucu nedeni değildir. O halde çark, saatte var olan herhangi bir eksikliği tamamlayamaz ya da bozukluğu düzeltemez. Aynı zamanda bu düzenek kendi kendini de onaramaz. Oysa organik bir yapıda durum bunun tam tersidir. Birbirini destekleyen parçalar dışardan bir etki olmaksızın kendi kendilerine çalışır görünmektedirler. Hatta bu

¹⁵ KUK, [5: 361].

¹⁶ KUK, [5: 430].

¹⁷ KUK, [5: 361].

¹⁸ Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), 443-444.

¹⁹ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, 444.

²⁰ KUK, [5: 374].

²¹ “Örgütlü” terimi, Kant’ın eserlerinde Almanca “organisiert” olarak, “kendi kendini örgütleyen” manasında ise “sich selbst organisierend” şeklinde, İngilizcede “organized” ve “self-organized” olarak ifade edilir. Türkçede ise kelime karşılığını biz direkt bir çeviri olarak “organize” ve “kendi kendini organize eden” şeklinde belirlemek yerine “örgütlü” ve “kendi kendini örgütleyen” kullanımlarını tercih ettik. Öte yandan lügatlerde yer verilen “teşekkül, tanzim, tensik, vb.” karşılıklarını tercih etmememizin sebebi ise bu kavramların yoğun bir şekilde bir başka yapıcıya ya da Tanrı’ya referansta bulunması bakımından kavramın anlaşılmasında karmaşaya sebebiyet verme ihtimalidir. Biz metin boyunca “örgütlü” ve “kendi kendini örgütleyen” terimini, Kant’ın ifade ettiği şekliyle doğaya amacını veren ve bu bakımdan salt makineden ayrılan; öte yandan bu hâssaları taşımayan doğadaki diğer maddelere de hareketini veren ve bu bakımdan oluşturucu kuvvete de sahip olan Kant’ın tabiriyle “kendi kendini yapan” bir örgütlenmedir. KUK, [5: 375]. Doğanın örgütlenişinin Kant’a göre bildiğimiz herhangi bir nedensellik benzerliği bulunmamaktadır. KUK, [5: 376].

²² KUK, [5: 374].

organizma bozulduğu takdirde kendi kendini onarabilmektedir. Dolayısıyla mekanik saat örneğine karşılık Kant, dışsal bir hareket ettirici olmaksızın bu işleyişi örgütlü doğadan bekleyebileceğimizi, bunun “örgütlü ve kendi kendini örgütleyen varlık olarak bir doğa amacı” şeklinde adlandırıldığını ifade eder.²³ Bu bakımdan da işleyiş mekanik değil organik bir yapı arz eder.

Kant'ın yaşadığı dönemde hâkim olan ve Voltaire'in de savunuculuğunu yaptığı evren anlayışı, mekanik bir saat analogisi üzerine kurulmuştur.²⁴ Ancak bu analogi, Kant'ın yukarıda bahsettiğimiz şekilde eleştirdiği değil de, içerik olarak ondan farklılaşan ve onun benimsediği bir benzetmedir. Zira buradaki saat, kendi içinde bir gayelilik taşımaktadır.²⁵ Cassirer, bu *kendinden ereklilik* (Alm. *Selbstzweckheit*) ve ahlak alanı arasındaki ilişkiyi eserinde şu şekilde ele alır:

(...) kendinden ereklilik düşüncesi, kesin olarak ahlâk alanı içinde süjenin istenci düşüncesi ile sınırlanmış kalır. Ama aynı düşünce, objektif varoluş alanında organizma fenomeni için de (tıpkı daha önce sanat yapıtı fenomeni içinde olduğu gibi) bir *simgesel* anlama sahiptir. Çünkü organizmanın tüm parçaları, sanki tek bir merkeze yönelmiş gibidir. Organizmanın oluşumunda bireysel öğeler karşılıklı olarak birbirlerine geçmiş haldedirler ve sanki bir öge öbürünü *istemekle* var olabilmektedir.²⁶

Kant'ın ifadeleriyle, “Örgütlü bir varlık öyleyse salt bir makine değildir, çünkü bunun yalnızca *devindirici* kuvveti vardır; tersine, onun kendi içinde *oluşturucu* kuvveti vardır ve bu öyle bir kuvvettir ki; o varlık bunu, onu taşımayan maddelere iletir.”²⁷ İşte bu noktada doğanın örgütleyici olma özelliği devreye girer. Bu, “doğanın örgütlü ürünü” olarak da adlandırılacak olan varlıktır ki; Kant bu varlığı, yukarıda belirttiğimiz üzere salt makineden ayırır.²⁸ Ancak doğa, bir yandan da bir sanatçı gibi içindeki işleyişi ve *örgütlü* ürünleri dışarıdan yönlendiren bir hüviyete sahip değildir. Özetle, bu sistem içerisinde doğa kendi kendini *örgütler* ve bunu *örgütlü* ürünün her bir türünde, tıpkı bir yaşam döngüsü gibi yapar.²⁹ Böylece kör bir rastlantısallık ya da amaçsızlık fikri ortadan kalkmış olur.

Öyleyse başka şeyler ile bir ilişki olmaksızın kendileri için alındıklarında, örgütlü varlıklar doğada ancak onun amaçları olarak olanaklı görülmesi gereken biricik varlıklardır; bu yüzden ilk olarak pratik bir amaç değil ama bir *doğa ereği* olan bir *ereğin* kavramına nesnel olgusalılık sağlarlar.³⁰

Kant bu yolla, doğanın nesnelere özel bir ilkeye göre yargılama imkânının ortaya çıktığını, başka bir deyişle teleolojik yargılar için bir temelin inşa edildiğini ifade eder. Doğanın *örgütlü* varlığı, kendi kendinin hem *nedeni* hem de *amacıdır*. Bu yönüyle doğanın *örgütlü* bir ürünündeki hiçbir şey *boşuna* ve *amaçsız* değildir. Kant, gayeliliğe yüklediği evrensellik ve zorunluluk hususiyetleri nedeniyle bu perspektifin, yalnızca deneyim zeminleri üzerine dayanmadığına işaret eder. Bu noktada, evrenselliği yakalamak adına, aynı zamanda bir a priori ilkeyi temel almak gerekli görünmektedir.³¹ Bu ilke, yukarıda işaret ettiğimiz *niyet* (Alm. *Absicht*) ya da *son amaç* (Alm. *Endzweck*) olabilir. Kant'ın bu ilkelere hangisine işaret ettiğine aşağıda ayrıntılarıyla yer vereceğiz.

Doğada var olan nedensellik ilkesi, Cassirer'in ifadesiyle “Fenomenlerin zaman içinde birbirlerini izlemelerinin objektifleştirilmesi için vazgeçilmez bir araçtır.”³² Doğadaki koşulluluk, bir öncelik ve sonralığa tâbidir. Dolayısıyla bu nedensellik bağı kırarak, gayeliliğin içine yerleştirileceği bir alan bulmak gibi gözükmektedir. Öte yandan deney de bize, doğada bir gayeli nedensellik olduğu bilgisini sunmaz. Burada da tıpkı Kant'ın estetik yargılar düşüncesinde olduğu gibi *gayesiz gayelilik* söz konusu olacaktır. Zira nedensellikte geriye doğru gidildiğinde, en nihayetinde bir başlangıç noktasına varılır. Elbette bu, nesnelere dayanağı olan bir *son amaç* kavramına bizi ulaştırmaz ancak bu noktada da deneyimi aşan bir kavrayış söz konusudur. Bu kavrayış

²³ KUK, [5: 374].

²⁴ Voltaire, *Candide ya da İyimserlik ve Micromégas*, çev. İpek Ortaer Montanari (İstanbul: İthaki Yay., 2014), 3,19, 22.

²⁵ Bu noktada Kant'ın çağdaşı olan William Paley'nin saat analogisi de akla gelir. Ancak Paley, doğadaki düzen ve gayelilikten hareketle bu analogide bir Tanrı'nın varlığına dair temellendirme yapmaktadır. Karşılaştırmalı bir okuma yapmak için W. Paley'nin teleolojik delile dair kaleme aldığı metne bk. William Paley, “Alemdaki Düzenlilik ve Amaçlılık”, çev. Adem İrmak, *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap* içinde, (haz.) Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yay., 2021), 142-159.

²⁶ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 450.

²⁷ KUK, [5: 375].

²⁸ KUK, [5: 374].

²⁹ KUK, [5: 375].

³⁰ KUK, [5: 376].

³¹ KUK, [5: 376].

³² Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 451.

bizi son amaç gibi bir varlığa ulaştırmasa da teorik bir yöntem öğretisi verir. Buna göre doğa, Kant'a göre salt mekanik bir nedensellikle açıklanamaz. Öyleyse burada erek ile neden ilkesinin birleştirildiği bir sistemden bahsedilebilir.

Cassirer, bu sistemde Kant'ın belirlediği "açıklama türlerine" şöyle işaret eder:

Erek ilkesi ile neden ilkesinin birleştirilmesi, "bir ürünün verili yasalara göre imkânını açıklama (*Explication*) üzerinde belirleyici yargıgücüne değil, tersine sadece aynı ürünün açıklama (*Exposition, Erörterung*) sebebi üzerinde düşünücü (*refleksiyonlu*) yargıgücüne ilişkin olabilir." Demek ki, burada, doğanın *kendinde şey (Ding an sich)* olarak nereden gelip nereye gittiğini söyleyemeyiz; tersine burada fenomenlerin bütününi kendi içinde kapalı (*tam*) ve sistematik düzene sahip birlik olarak kavramak konusunda bize geçişli olmayan (bizce kavranabilir olmayan) kavramlar ve bilgiler olduğunu saptarız.³³

Buradaki temel motivasyon, evrendeki salt gizemliliği çözmek ya da onun kaynağına inmek nev'inden değildir. Kant'ın *I. Kritik*'ten itibaren sürdürdüğü yöntemsel derinleşme çabası; *gayelilik, gayesiz gayelilik ve nedensellik* kavramları arasındaki ayrımlarını korumayı hedefler. Bu noktada ayrımları daha belirgin kılmak adına soruşturmaya açık bir kaç husus üzerinde durmakta fayda vardır. Buna göre; en temel soru, "Doğa bilimi ilkelerini nereden alır?" şeklinde ifade edilebilir.

Kant *III. Kritik*'te yer alan, "Doğa Biliminin İç İlkesi Olarak Teleolojinin İlkesi Üzerine" adlı bölümde her bilimin kendi içindeki sisteminin arkitektonik olarak inşa edilmesi gerekliliği üzerinde durur.³⁴ Zira doğa biliminin temellerinin inşa edildiği bu durumda, var olan sisteme eklenme değil; onu kendi içinde bir bütün olarak kurma söz konusudur. Kant'a göre doğa biliminin zeminine bir *Tanrı* kavramı yerleştirilirse ve doğadaki gayelilik bununla açıklanırsa, hatta bir adım ileri giderek Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için bu yöntem kullanılırsa içsel ve kalıcı olmayan bir anlatı ortaya çıkar.³⁵

Kant, bilimin ilkelerinde *içsel* ve *dışsal* ayırımına gider. Bu ayırmadan hareketle de Tanrı'nın varlığına dair çıkarımlara bir sınır tayin eder. Sınırın temel ölçütü, içsel yani 'yerli bir ilke getirme' meselesine dayanmaktadır:

Bir bilimin ilkeleri ya *içseldir* ve o zaman onlara *yerli* denir (*principia domestica*); ya da yalnızca yerlerini onun dışında bulabilen kavramlar üzerine dayanırlar ve *dışsal* ilkelere (*peregrina*). Bu sonuncuları kapsayan bilimler öğretilerinin temeline yardımcı önermeler (*lemmata*) alırlar; eş deyişle bir başka bilimden bir kavram ve onunla birlikte bir düzenleme zeminini ödünç alırlar.³⁶

Doğa bilimine, *içsel* bir ilke olarak *Tanrı* kavramının getirilmesi, "yanlış inanç" şeklinde tezahür edecektir.³⁷ Zira bu durum, bilgimizin sınırlarını aşan bir anlatıya sebebiyet verirken aynı zamanda bilginin tüm dayanağını da sınır ötesine taşımaktadır. Kant bu bakımdan *teleolojik* yargılardan *teolojik* yargılara yapılan bu geçişin sakıncalı olacağını ifade eder. Buna karşılık, koşullu ve sonlu aklımız, sürekli olarak koşulsuza uzanmak ister. Bu koşulsuza uzanma istemini bir sonraki alt başlıkta ayrıntılarıyla ele alacağız.

2. Teleolojik Yargılardan Teolojik Yargılara Geçiş İstemi

Kant'a göre, *teleolojik* yargılardan *teolojik* yargılara geçişin sebebi, bizim fenomenlerde amaçlı düzenliliği görme çabamızdır.³⁸ Bu düzenliliği daha yüksek bir *telosa* ve hatta *yaratıcı, ilksel* olan bir varlığa götürmemiz, aklımızın zorunlu bir adımıdır. Öte yandan Kant'a göre bu, imkan dâhilinde bir çıkarımdır. Asıl yanılısma ise, kurulan bu bağlantının, aklın zorunlu bir adımı olarak değil de her şeyin temelindeki bir öz telakki edilmesidir.³⁹ Zira bu yanılısma bizi, en kestirme yoldan aklın yanılısamaları sebebiyle bir Tanrı'nın varlığına götürür.

Bu noktada, Kant'ın *I. Kritik*'inin "Transandantal Diyalektik" bölümüne dönecek olursak; o, transandantal eleştiri ve metafiziksel yöntem arasındaki karşıtlık ilişkisini ortaya koyarken özgürlük, ölümsüzlük ideleri gibi, Tanrı idesinin mahiyetini de ortaya koymaya çalışır. Zira Kant'ın "sınır taşlarını devirmek" olarak nitelendirdiği bu aşkınsal yanılısamanın yeri, akıl; zemini ise,

³³ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 460.

³⁴ KUK, [5: 381].

³⁵ KUK, [5: 381].

³⁶ KUK, [5: 381].

³⁷ KUK, [5: 381].

³⁸ KUK, [5: 382].

³⁹ KUK, [5: 381].

transandantal diyalektiktir.⁴⁰ Akıl, zorunlu olarak gördüğü her şeyde bir öz, nedensellik ve temel arar. Kant'a göre bu durum, akıl için kaçınılmaz bir yanılısamadan ibarettir. Oysa ona göre, aklın bu yanılısamasını bizim hakikat olarak kabul etmemiz asıl eleştirilmesi gereken noktadır. Zira bu mutlak hakikat algısı, akıl tarafından *vaz edilmiştir* (Alm. *aufgegeben*); sanılanın aksine *verili/vehbî* (Alm. *gegeben*) değildir. Dolayısıyla transandantal diyalektik ile metafiziksel yöntem arasındaki karşıtlık, deney alanı sınırları içinde kalanlarla bu sınırı aşanlar arasındaki zıtlığa tekabül eder denilebilir.

Yukarıda Kant'a göre sakıncalı olarak görülen faaliyeti, yargı yetisinin kendi kendisine ilke koyması olarak formüle edebiliriz. Oysa olması gereken, yargı yetisinin doğaya ilke koymasıdır. Teleolojik yargı yetisinin ilkesi, belirleyici/determinatif değil; derin-düşünen/reflektif yargı yetisidir. Heimsoeth, teleolojik yargıgücünün, anlama yetisi (*müdrüke*) ve akli birbirinden kesin bir şekilde ayırarak bu alanların duyularüstü birliğini gösterdiğini ifade eder: “Bükümlü⁴¹ bir yargıgücü olan teleolojik yargıgücünde, birbirine karşıt varlık tarzlarını birleştiren bir temel yapı ilkesi (*substrat*), bir ide ortaya çıkar.”⁴² Ancak bu durum Kant'ın sisteminin temelinde, metafizik bir ilkenin olduğu varsayımına işaret etmez. Kant'tan sonraki dönemde ise, bu noktadaki karışıklığın yankıları, metafiziğin seyri cihetinden başka bir yönde ilerleyecektir. Schelling'den Hegel'e metafizik, farklı bir boyut ve anlam kazanacaktır.

Kant'a göre doğa bilimi yasaları, kendi nedenselliklerini, gayelerin kuralına göre yine doğada aramalıdır. Bu nedenle Kant ilkeyi, doğa ereği anlatımıyla sınırlı tutmak ister ve bu durumu “Doğa Biliminin İç İlkesi Olarak Teleolojinin İlkesi Üzerine” adlı bölümde şu şekilde ifade eder:

Buna göre doğa bilimi sınırlarının üzerinden atlamamalı ve böylece kavramına hiçbir deneyimin uygun düşmediği ve onu ilk kez ancak doğa biliminin tamamlanışından sonra göze almaya hakkımızın olduğu bir ilkeyi kendi içine 'yerli' bir ilke olarak getirmeye çalışmamalıdır.⁴³

Kant, teleolojik yargılardan söz ederken doğa bilimine değil de *teolojik* yargılara geçişin bu denli kolay yapılmasından ötürü deneyimin altını çizer. “Derin-düşünen yargı yetisinin, deneyimdeki doğa yasalarının bilgisinden yana ilkeleri, dahası zorunlu ilkeleri vardır ki, bunlar aracılığıyla kavramlara, giderek akıl kavramlarına ulaşması gerekir; çünkü doğayı yalnızca kendi tecrübî yasalarına göre bilebilmek için ne olursa olsun böyle kavramlara gereksinimi vardır.”⁴⁴ Çatışma, bu noktada ortaya çıkar. Kant, bu bağlamda “Doğa Biliminin İç İlkesi Olarak Teleolojinin İlkesi Üzerine” adlı bölümün sonunda bir şeyi tam olarak anlamının formülünü şu şekilde verir: “Bir şeyi tam olarak ancak onu kavramlara göre kendimiz yapabildiğimiz ve ortaya çıkarabildiğimiz düzeye dek anlarız.”⁴⁵ Dolayısıyla Kant'a göre, giderek doğayı akıllı bir varlık olarak düşünmek ya da akıllı bir varlık tarafından yönetilen bir şey olarak düşünmekten kurtulmuş oluruz.⁴⁶ Öyleyse yukarıda yer verdiğimiz derin-düşünen yargı yetisi *oluşturucu* değil *düzenleyici* bir niteliğe sahiptir.⁴⁷ Bu yöntem, doğanın teleolojisinde, sanki ondaki gayelilik amaçlıymış ve aynı zamanda bu amaç doğanın kendisine de yüklenebilmiş gibi konuşmamızı sağlar. Böylece teleoloji, fizik alana çekilerek üzerinde konuşulabilir hale gelir.⁴⁸ Ancak derin-düşünen yargı yetisinin böylesi bir kullanımı birtakım problemlere yol açacaktır. Bu problemleri de Kant, “Teleolojik Yargı Yetisinin Diyalektiği” bölümünde ele alır.

III. Kritik içerisinde, “Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi” bölümünün ardından bahsi geçen *Diyalektik* bölümü gelir. Yukarıda ifade etmiş olduğumuz problemi ele alacak şekilde oldukça temelli bir soru ile başlar: “Yargı yetisinin antinomisi nedir?”⁴⁹ Şüphesiz

⁴⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Jens Timmermann (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.) Bu esere atıflar, *KRV* kısaltmasını takiben, eserin birinci baskısına 'A', ikinci baskısına 'B', harfleri ile işaret edilerek paragraf numaraları köşeli parantez içerisinde verilecektir. Metin içerisinde esere atıf, I. Kritik adlandırmasıyla yapılacaktır. *KRV*, [A 297/ B 354].

⁴¹ Reflektif/ Derin-düşünen

⁴² Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1967), 167.

⁴³ *KUK*, [5: 382].

⁴⁴ *KUK*, [5: 386].

⁴⁵ *KUK*, [5: 383].

⁴⁶ *KUK*, [5: 383].

⁴⁷ *KUK*, [5: 379].

⁴⁸ *KUK*, [5: 383].

⁴⁹ *KUK*, [5: 385].

bu antinominin kaynağı, derin-düşünen yargı yetisinin kendi kendisine 'ilke' olarak hizmet etmesi ile ilişkilendirilecektir.⁵⁰ Burada, "Derin-düşünen yargı yetisi, belirleyen bir yeti midir yoksa doğadaki belli biçimler için onların olanağının zemini olarak doğal düzeneğin ilkesini mi verir?" sorularına cevap aranır. Temel mesele yeniden, Kant'ın felsefesindeki sınır çizme faaliyetine gelir dayanır. Fiziksel ve teleolojik açıklama yolları arasındaki bir antinomi, derin-düşünen yargı yetisinin ilkesinin belirlenimine göre şekillenir. Duyu dünyasının ötesindeki aşkın dünyada ilkesini bulan bir prensip yanlıya götürebilir.⁵¹ Zira bu belirleyen değil, yalnızca derin-düşünen yargı yetisi için bir zemin teşkil eder. Bu da mutlak olarak nitelendirilemeyen ve nesnel olmayan bir durum da iktiza eder. Öte yandan Kant'a göre bir kavrama dogmatik yaklaşım, belirleyen yargı yetisi için; eleştirel yaklaşım ise, derin-düşünen yargı yetisi için yasaya uygun olandır.

III. Kritik'te yer alan, "Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi" başlıklı bölümdeki araştırmanın temelinde, doğanın gayeliliği ve doğadaki örgütlü varlıkların *son nedenler* (Alm. *Endzweck*) kavramına göre yargılanması gerektiği ilkesinin doğruluğu yer almaktadır. Kant'a göre, bu *son nedenler* kavramı aracılığıyla doğanın ötesine gidebilir ve onu nedenler dizisindeki en yüksek nokta ile bağlayabiliriz. Ancak aynı zamanda *son nedenler* kavramının ulaştırdığı noktayı Kant, "doğa bilimindeki yabancı" olarak adlandırır.⁵² *Yabancıdır*; çünkü tecrübî alanda ulaşılabilme imkânı taşımaz ve dolayısıyla kendisini tanıyabilecek ipuçlarına rastlanılamaz. Bu çözümlemeye Kant, bize yardımcı olacak iki ilkedен söz eder: Doğa gayelerinin *idealizmi* ve *realizmi*.⁵³ İlki, doğadaki gayeliliğin *kasıtsız* ya da *amaçsızlığını*, ikincisi ise doğadaki kimi örgütlü varlıkların *amaçlı* olduğunu savunur. Bütün çaba, doğa üzerine kurulan teleolojik yargılarımızı açıklamak ve bu yargıların türediği biricik geçerli zemini belirlemek içindir. Kant, teleolojik yargıların zeminin, teolojik olmaktan kurtulmayacağını da ifade eder.⁵⁴ "Peki bu ön kabulde Kant'a göre teleolojik yargılar, Tanrı'nın varlığını kanıtlar mı?" Bu sorunun cevabına dair kapalılığa aşağıdaki alıntıyı örnek göstereceğiz:

(...) Ama gayelerin kuralına göre bir doğa nedenselliğinin kavramı, özellikle bize deneyimde verilemeyecek türde bir Varlığın, yani doğanın kök-zemini olarak bir Varlığın kavramı, çelişki olmaksızın düşünülebilse de- dogmatik belirlenimler için hiçbir işe yaramayacaktır; çünkü deneyimden türetilmeyeceği ve onun olanağı için gerekli de olmadığı için, nesnel olgusallığı hiçbir şey yoluyla sağlama bağlanamaz. Ama eğer sağlanacak olsa bile, kesinlikle tanrısal sanatın ürünleri olarak belirtilen şeyleri nasıl doğanın ürünleri arasında sayabilirim.⁵⁵

Kant'tan alıntıladığımız yukarıdaki pasajda dikkat çekmek istediğimiz nokta, onun determinatif yargı olarak adlandırdığı yargı türü ile, başka bir deyişle dogmatik bir belirlenimle bir Tanrı ideasına ulaşamayacağıdır. Buna mukabil aynı husus refleksif yargıya dayatılmamış gözükmektedir. Ancak bu noktada da *nesnel-evrensellik* problemi gündeme gelecektir. Bunun için de Kant, deneyimden türetilmeyen bir şeyin nasıl doğanın ürünleri arasında sayıldığını sorar. Ona göre bu türden yargılar, nesnel olgusallığı sağlayamayacaktır.

Öte yandan Kant, eleştiri öncesi döneminin en önemli eserlerinden biri olan 1754 tarihli *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (*Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*) adlı eserinde de bu konuları ele alarak "mekaniksel sebeplerin ancak dünyanın oluşunu ve genel yasalarını belirlemeye gücü olduğunu ve canlı varlıklardaki çeşitliliği açıklamak için *düzenleyici bir kuvvetin tesirini* kabul etmek gerektiğini"⁵⁶ ifade etmiştir. Metnin devamında da bu görüşünü savunmaya devam etmiştir.

Her şeyin ilkel ögesi (*constituent*) olan madde, bu nedenle belirli yasalara bağlıdır ve bu yasalara serbestçe bırakıldığı zaman, maddenin ortaya güzel birleşimler çıkarması kaçınılmazdır. Maddenin, bu kusursuz plandan sapma özgürlüğü yoktur. Madde böylesine yüce akıllı bir amaca bağımlı olduğuna göre, kendisine egemen bir İlk Neden tarafından bu uyumlu ilişkiler içine sokulmuş olmalıdır ve doğa kaos içindeyken bile düzensiz ve düzene aykırı işlemediğinden, salt bu nedenle bir Tanrı vardır.⁵⁷

Kant bu eserinde bir şekilde Tanrı'nın varlığından, yaratıcı ve düzenleyici özelliğinden bahseder. Bu durum onun felsefesindeki farklılaşmanın da en temel göstergesidir. Bu eserde, din savunucusunun bakış açısı ile natüralistin doğa olaylarını

⁵⁰ KUK, [5: 385].

⁵¹ KUK, [5: 389].

⁵² KUK, [5: 390].

⁵³ KUK, [5: 391].

⁵⁴ KUK, [5: 399].

⁵⁵ KUK, [5: 397].

⁵⁶ Immanuel Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, çev. Seçkin Selvi (İstanbul: Say Yay., 2007), 43.

⁵⁷ Kant, *Evrensel Doğa Tarihi*, 47.

anlamlandırış tarzı arasındaki uçuruma işaret eden Kant, eleştiri sonrası dönemde göremeyeceğimiz bazı terimleri burada kullanmayı da ihmal etmez. Bunlardan, onun erken dönemdeki felsefi bakışını yansıtacak olanlardan bazıları şöyledir: *Yüce Akıllı Bir Yaratıcı*, *Yüce Ahlaklı Yaratıcı*, *Yüce Akıl*, *Evrenin Yüce Parçaları*, vb. Bu kavramların hiçbiri, Kant'ın eleştirel dönemine miras kalmayacaktır; Tanrı'nın önünde yer alan yüce sıfatı hariç. Ancak bu sıfat da bir şeyi nitelemekten uzaklaşıp daha sonra başlı başına bir varlığa bürünecektir.

Yüce üzerine Kant'ın yürüttüğü mülâhazaları anlamlandırmanın imkânı, onun eleştiri öncesi felsefesinin temel dinamiklerini bilmekle mümkündür. Bu dönemde Kant için hem doğa hem de onun yaratıcısı olan *Tanrı yücedir*. Oysa eleştirel dönemde *yüce*, öznedere cereyan eden *çoşkudur*. Kanaatimizce Kant'ın felsefesi, her iki döneminde de, *yücede* tezahür eden Tanrı'nın gölgesinde kalmıştır. Zira ne *güzel* ne de *yüce*, sadece onu gören gözde, yani öznededir. *Yücenin* deneyüstü bir durumu da, duygulanım cihetinden söz konusudur. Ancak eleştirel dönemde tecrübî alanda kalma vurgusu oldukça yoğundur. Öte yandan deney verilerinin yetersiz kaldığı noktada, tecrübî olarak verili olanı, muhayyile ve akıl yürütmenin birleştirici gücü ile bütünlemek ve böylece onu aşmaktan da geri durulmaz.⁵⁸

Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı adlı eserinin girişinde Kant, dinî bakış açısıyla kaleme alacaklarının, okurlarının büyük bölümü tarafından eleştiriye tâbî tutulabileceğini öngörür. Ancak ne olursa olsun, yoluna devam ettiğini ve bu sayede de, “Yüce Varlık'ın görkemini en nurlu parlıltı içinde” gördüğünü ifade eder.⁵⁹ Hakiki bir inanan gibi, Tanrı'nın işaretlerini okumaya çalışan ve onun rızasını kazanmaya gayret eden bu tutum, Kant'ın eleştirel felsefesine ne kadar da uzaktır. Burada bir *inanan olarak gören* Kant ile *elindeki balyozla her şeyi yıkip dökken* Kant arasındaki ince çizgiye dikkat çekmeliyiz.

Cassirer'in ifadesiyle, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'nın dayandığı temellerden derece derece uzaklaşma yolundaki ilk adımı Kant, *teleoloji* problemi yönünde atar.⁶⁰ Teleolojik yargıların, çalışmamız açısından önemi de bu noktadan kaynaklanmaktadır. Kant eleştiri öncesi dönemde, yüce akıllı bir amaçtan Tanrı'nın varlığına geçişi şu şekilde ifade eder:

Bütün bu kuramcılar, canlı yaratıkların kökenini bile bu rastlantısal birleşmeye bağlayacak kadar saçmalığı, aşırılığa vardırımlar ve saçmalaktan sonuç çıkarmışlardır. Ben ise, kendi sistemimde, maddeyi belirli kaçınılmaz yasalara bağlıyorum. Maddenin evrensel çözülme ve dağılımından, oldukça doğal biçimde kendini geliştiren güzel ve düzenli bir bütüne varıyorum. (...) Madde böylesine yüce akıllı bir amaca bağımlı olduğuna göre, kendisine egemen bir İlk Neden tarafından bu uyumlu olmalıdır; salt bu nedenle bir Tanrı vardır.⁶¹

Kant'ın eleştiri öncesi döneminde kaleme aldığı bu pasaj bize, Tanrı'nın varlığı hakkında girilen akıl yürütme hususunda önemli ipuçları verir. Buna göre; maddeden hareketle, o maddeye uyum ve ahengini veren bir *İlk Neden*'in varlığına ulaşmak, oldukça makuldür. Ancak eleştirel döneme gelindiğinde Kant, duylulara, algılara dayanan muhayyilenin tasavvurlarına dair yazarken dahi temkinlidir. Bunları hiçbir dilin tam manasıyla anlatamayacağını ifade eder. Zira ona göre bu durum, açık kavramlar ya da kesin yargılar altına yerleştirelemeyenler hakkında konuşmak demektir. Cassirer, Kant'ın geldiği bu noktayı şu şekilde ifade eder:

Hiç kuşku yok ki, Kant için de bizim fenomenlerde anlığımıza uygun ve erekli bir düzen görmeye çalışmamız ve bu düzeni daha yüksek bir ereklige, giderek yaratıcı ve “ilksel” bir anlığa *bağıntılandırmanın*, aklımızın zorunlu olarak attığı bir adımdır. Ama temel yanılğı, bizim böyle bir bağıntılandırmayı, aklımızın attığı zorunlu bir adım olarak görmeyip, onu, var olan her şeyin temelindeki bir öz düşüncesine dönüştürdüğümüz anda başlar.⁶²

Kant'ın eleştiri öncesi dönemi ile eleştirel dönemi arasındaki bu karşılaştırmalara yer vermemizin sebebi, Kant'ın felsefi perspektifindeki nedensellik algısında eleştiri öncesi ve sonrası dönemde nasıl bir kırılmaya uğradığını göstermeye çalışmaktır. Çalışmamızda merkezî olarak ele aldığımız *telos* kavramı, Kant'ın eleştirel döneminde sıklıkla karşımıza çıkarken, bu metinde ise Tanrı'nın varlığının biricik nedeni olarak, bambaşka bir şekilde tezahür etmektedir. *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* adlı eseri ile Kant'ın eleştirel dönemi arasındaki yorum farkı başka bir çalışmanın konusu edilebilir. Biz burada, bu iki dönem arasında, varlığın zemini ile evrendeki düzenliliğin kaynağı arasında bir ayrılığın söz konusu olduğuna işaret etmekle yetineceğiz.

Kant'ın eleştirel dönemine ve *III. Kritik*'inden yaptığımız alıntıya geri dönecek olursak; bir *kök-varlığın* (Alm. *Urwesen*) imkânına dair kabulü tartışan filozof, bunu aslında tinsel olarak kabul etsek bile, bu varsayımın deneyim engeline takılacağını ifade

⁵⁸ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 99.

⁵⁹ Kant, *Evrensel Doğa Tarihi*, 40.

⁶⁰ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 83.

⁶¹ Kant, *Evrensel Doğa Tarihi*, 46-47.

⁶² Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 397.

eder.⁶³ Estetik yargılardan teleolojik yargılara geçişte de, tinsel güçlerin harmonik uyumundan söz edilir. Ancak sınır çizme faaliyetini zihnimizin bir köşesinde durmaksızın işleyen bir mekanizma olarak düşünecek olursak; Kant'ın, telosu bu mekanizma içerisinde farklı bir şekilde yeniden inşa ettiğini görmüş oluruz.

Kant III. Kritik'te, doğadaki nesnel gayeliliği ele alırken, nesnel belirleyen yargı yetisi ile öznel derin-düşünen yargı yetisini birbirinden ayırır. Buna göre, doğadaki şeylerin kendilerini yalnızca belli bir amaçlılık çerçevesinde değerlendirerek, bir neden yoluyla olanaklı olduklarını söylemek, nesne üzerine yapılan bir belirlenimdir. Bu nedenle bu belirlenim, belirleyen yargı yetisi için nesnel bir ilkedir. Diğer taraftan bilgi yetilerinin kendine özgü yapısına göre, bunun için amaçlı olarak çalışan bir müdrikenin nedenselliği ise derin-düşünen yargı yetisi için öznel bir ilkedir. Dolayısıyla burada aklın dayattığı bir ilke söz konusudur. Bu ilke bilgi yetilerinin sınırlarına ve özel koşullarına göre şeyleri belirleyendir.⁶⁴ İşte derin-düşünen yargı yetisinin önermeleri için Kant şunları ifade eder:

Öyleyse geriye mutlak olarak yalnızca öznel koşullar üzerine, yani bilgi yetilerimiz ile uyum içerisinde derin-düşünen yargı yetisinin koşulları üzerine dayanan bir önerme kalır; eğer nesnel olarak ve dogmatik olarak anlatırsak, bu 'Bir Tanrı vardır.' önermesidir; ama biz insanlar için yalnızca sınırlı formüle izin vardır: 'Birçok doğa şeyinin iç olanağına ilişkin bilgimizin temelinde yatması gereken gayeliliği, onu ve genel olarak dünyayı anlayan bir nedenin [bir Tanrı'nın] bir ürünü olarak tasarımılamaktan başka türlü düşünemeyiz ve kavranabilir kılamayız.'⁶⁵

Alıntıladığımız pasajda Kant'a göre; derin-düşünen yargı yetisinin, bir kök-varlığa (Alm. *Urwesen*) dair imgesini tesis eden sâik, öznel bir yapı taşır. Zira bu, ancak en yüksek bir nedenin nedenselliğinden hareketle düşünülebilir. Buradaki öznel vurgusuna mukabil Kant, ilerleyen pasajlarda akıllı bir varlığa (Alm. *Intelligenz*) vurgu yapar.

Kant, doğa nedenselliğinin temelini, akıllı bir varlık (Alm. *Intelligenz*) koyulması fikrini şu şekilde ifade eder: "Derin-düşünen yargı yetimizin ilkesiyle ve buna göre öznel olmasına karşın insan soyuna ayrılmamacasına bağlı olan bir zemin ile yalnızca ve yalnızca bu uyum içindedir."⁶⁶ Öyleyse öznel addedilen bu önerme, tıpkı estetik yargılarda olduğu gibi aslında öznel bir evrensellik taşımaktadır denilebilir. Zira bu ilkeyi çıkaran yeti akıldır ve akıl da tabiatı gereği koşulsuzca uzanmak ister. Dolayısıyla Kant'ın ifadesiyle hem insan soyunun mütemmim bir cüz'ü olan bu zeminin varlığı hem de yine insanı insan yapan aklın karakteri olarak sonsuzluk istemi, Tanrı hakkındaki düşüncelerimizi ve O'nun varlığına dair çıkarsamalarımızı açıklar.

Kant'ın eleştirel felsefesinde tıpkı ahlakî eylemlerin garantörü olarak özgürlüğün postüle edilmesinin gerekliliğine vurgu yapıldığı gibi bir Tanrı'nın varlığının postüle edilmesinin gerekliliğini de ifade etmiştik. Bu noktada ise nihâî varış alanına, muhayyile yetisinin yardımıyla ulaşmaya çalışacağız. Kant'a göre özgürlük, ahlakî eylemlerin nesnel zorunluluğudur. Bunun neticesinde ortaya çıkacak olan koşulsuz nedensellik ise teorik alana aittir. Böyle bir sınır çekmesinin sebebi ise, doğadaki koşulsuz nedenselliğin yol açacağı aşkınlığı ortadan kaldırma çabasıdır. Cassirer, Kant'ın metafizik anlayışı ile ilgili şunları ifade eder:

(...) o metafiziği özel bir alan içinde, yargı gücü eleştirisi içinde araştırma konusu yapmış ve eskiden beri metafiziğe ait görünen temel problemlerin belirlenmesi ve çözümünde, eleştirel felsefeye başvurmuştur. Bu yüzden şundan hiç kuşku duyulmamalıdır ki, Kant öğretisi, burada da "transandantal felsefe" alanından, yani bilgi içeriğinin ve bilgi araçlarının çözümlenmesi genel görevinden sapmamaktadır.⁶⁷

Kant, pasajda Cassirer'in ifade ettiği bu görevden sapmamakla beraber bilginin sınırlarının gelip dayandığı o sonsuzluğu ihata eden bir sistem tesis ediyor gözükmektedir. Bilgideki derinleşme ile ilgili devam eden pasajda Cassirer şu noktalara değinmektedir:

⁶³ KUK, [5: 399]: "Nesnel olarak, öyleyse, idrak eden bir kök-varlığın olduğu önermesini ileri süremeyiz; ama bunu yalnızca en yüksek bir nedenin nedenselliğinden başka hiçbir ilkeye göre düşünülemeden doğanın gayeleri üzerine derin-düşünmesi içindeki yargı yetimizin kullanımı için öznel olarak ileri sürebiliriz." Kant, kök-varlığa dair III. Kritik içerisinde, Spinoza'nın felsefesi üzerinden ifade ettikleri dışında, kendi felsefesi içerisindeki yerine, yukarıdaki pasajda vurgu yapmaktadır. Kök-varlık, içine hapsediği öznellik vurgusuna rağmen sistem içerisinde kendisine, 'idrak eden bir varlık olarak' ihtiyaç duyulur. Kant bu durumu şu şekilde ifade eder: "Yalnızca şu kadarı kesindir ki, eğer en azından kendi doğamız yoluyla anlamamıza izin verilene (aklımızın koşullarına ve sınırlarına göre) yargılayacaksa, mutlak olarak o doğa gayelerinin olanağının temelini, 'idrak eden bir Varlıktan' başka hiçbir şeyi koyamayız ki, derin-düşünen yargı yetimizin ilkesi ile ve buna göre öznel olmasına karşın insan soyuna ayrılmamacasına bağlı olan bir zemin ile, -yalnızca ve yalnızca- bu uyum içindedir." KUK, [5: 401]

⁶⁴ KUK, [5: 398].

⁶⁵ KUK, [5: 400].

⁶⁶ KUK, [5: 401].

⁶⁷ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 473.

(...) Kant'ın “bilgi” kavramı, burada bir uzanım, genişleme ve derinlik içinde etkinlik kazanmaktadır ki, bu etkinlikte, doğal ve tinsel yaşamın bütününe görmek ve bütünü “akıl”ın kendine içkin biricik organizmi olarak kavramak söz konusudur.⁶⁸

Kant'ın, eleştirel felsefesinin başından beri akla çizmeye çalıştığı sınırın sebebi de budur. Akıl, kendi başına, başka hiçbir aracıya ya da veriye ihtiyaç olmaksızın hüküm verebilir. Bu hükümleri verirken genişlemesi, doğru bilgilere ulaştığı yargısını ona verir. Ancak yukarıdaki alıntılarda da ifade edildiği üzere, aklın bu çıkarımları, olmayan bir şeyi, öyleymiş gibi gösterebilir. Bu noktada akla çizilen sınır önemlidir. Zira Kant'a göre, yargı yetisi akla öznel bir ilke verir. Oluşturucu değil düzenleyici olan bu ilke, *bizim insanî yargı yetimiz* için tam olarak nesnel bir ilkeymiş gibi zorunlu olarak geçerlidir.⁶⁹ O nedenle aklın bu ilkelere göre, kurallı ve doğru bir şekilde çalışıyor olması garanti edilmelidir.

3. Teleolojik Yargı ve Tanrı

Bu başlık altında, Kant'ın *I. Kritik*'inden *III. Kritik*'ine kadar gelen süreçte öncelikle, Tanrı ideası hakkındaki görüşlerini özetleyerek ifade etmeye çalışacağız. Bunu yaparken, Tanrı ideasının teleolojik yargılar içerisindeki önemine işaret edeceğiz. Kant'ın, *fiziksel-teolojik* ispat türü ve *ahlakî kanıtlama* meselesi üzerine değerlendirmelerine de yer vereceğiz.

Makalenin temelinde yer alan soru, “Kant'ın eleştirel felsefesinde teleolojiden teolojiye geçişlilik mümkün müdür?” şeklinde ifade edilebilir. Kant'ın, *I. Kritik*'in B basımında, “Kendi kendinin (ruhun) bilgisinden evrenin bilgisine ve bunun aracılığıyla *kök varlığa* ilerleme, öylesine *doğal bir ilerleyiştir* (Alm. *natürlicher Fortschritt*) ki; aklın öncüllerden sonuca mantıksal ilerleyişine benzer görünür”⁷⁰ şeklinde bir ifadesi yer alır. Burada bahsi geçen *doğal ilerleyiş*, Kant tarafından eleştiriye konu olan bir yargı türüdür. İşte bu şekilde, aklın kendi sınırlarını aşarak ulaştığını sandığı alanlara dair, Kant'ın değerlendirmelerine ve *sınırın dışında* bizim ulaşmayı umut ettiklerimize bu alt başlıkta yer vereceğiz.

Bu noktada Kant'ın kullandığı iki farklı *sınır* kavramının altını çizmek önemlidir. Bunlardan ilki *Grenze* olarak karşılanan sınırdır ki; *içi ve dışı olan bir şeyin ayrılması* anlamına gelirken diğeri ise, *Schranke* olarak kavramsallaştırılır ve *limitasyon* manasına gelir. Hatta Kant, *Ding an sich* (kendinde şey)den bahsederken *Schranke* değil, *Grenze* terimini tercih eder. Bu kullanım tercihi, bizim çalışmamız açısından bir *imkân* işaret eder. Kant'ın eleştirel felsefesinde, aşılamaz bir sınır olarak kendi felsefesini ihata eden tecrübi alanla, bu sınırın dışında kalan arasındaki geçişkenlik bizi, muhayyile yetisiyle beraber birtakım soruşturmalara yönlendirmektedir. Filozofun terim tercihi ise (Alm. *Grenze*), bu soruşturmayı destekler mahiyettedir. Daha önce bahsettiğimiz ada metaforunu da bu manada hatırlamakta fayda vardır. Kant, *I. Kritik*'in “Transandantal Yargı Yetisi Öğretisi” başlıklı bölümünde, müdrikenin tüm ülkesini baştan sona ölçtüğünü yani tecrübi olana taalluk ettiğini ifade eder. Ama bu ülke bir adadır ve denizle *sınırlıdır*. Üzerinde bulunduğu toprak parçasından yeni keşifler için yola çıkan bu denizci, Kant tarafından maceraperest olarak tanımlanır. Zira denizcinin açıldığı bu denizler, onu boş umutlara götürür; öte yandan bu durum, denizcinin hiçbir zaman bırakamayacağı ve sonuna dek götürmek isteyeceği bir serüvendir.⁷¹ Kant bölümün devamında bu durumu şu şekilde dile getirir:

Ama onu bütün genişliğinde araştırabilmek ve orada umut edilecek bir şeyler olup olmadığından emin olabilmek için bu denize açılmayı göze almadan önce, ilkin ayrılmak üzere olduğumuz ülkenin haritasına bir göz atmak ve onun kendi içinde kapsadıkları ile yetinip yetinemeyeceğimizi ya da zorunlu olarak yetinmemiz gerekip gerekmediğini soruşturmak yararlı olacaktır - çünkü sonuçta üzerine yerleşebileceğimiz hiçbir toprak olmayabilir; ikinci olarak, giderek hangi hakla bu ülkenin iyeliğini ele geçirerek kendimizi tüm düşmanca istemlere karşı güvenlik içinde tutabiliriz.⁷²

Kant'ın eleştirel felsefesi içerisinde ada metaforunda olduğu gibi sınıra ilişkin kullanım, bir sınırlandırmadan daha öte, onun dışında kalanı hissedebildiğimiz ancak bilgisine vâkıf olamadığımız bir alan şeklinde tezahür eder. Oysa gerek *II. Kritik*'te üzerinde konuştuğumuz ve postula edilen Tanrı gerekse *III. Kritik*'te tezahür eden olarak Tanrısal olanı hissetmek, imkân dâhilindedir. Teleolojik yargı yetisinin eleştirisi, Kant'ın *III. Kritik*'inin ikinci ve son bölümünde yer alır. Bu bölümlerde Kant, *Tanrı*, *özgürlük* ve *ölümsüzlük* gibi idealar; *din* ve *doğa*, *bilgi* ve *inanç*, *duyusal olan* ve *duyular üstü olan* üzerine değerlendirmelerde bulunur. Kant'ın eleştirel felsefesinde, *yargı* hem bir *yeti* hem de bir *düşünme fiili* olarak önemli bir yere sahiptir. Yargı yetisinin, aklın verdiği ilkelerle müdrikenin inşa ettiği nesnel arasında aracılık görevini yerine getirdiğini hatırlayalım.

⁶⁸ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 474.

⁶⁹ KUK, [5: 405].

⁷⁰ KRV, [B 395].

⁷¹ KRV, [A 235/ B 295].

⁷² KRV, [A 237/ B 296].

Yargı yetisi *şeyleri*, diğer bazı *şeylerden* ayırt edip belirli bir bütünlüğün içerisine yerleştiriyordu. İnsan zihninin onları hiyerarşik bir şekilde kavrayışı, *şeyleri* birbirleriyle ilişkilendirerek farklı bütünlüklerin parçası kılıyordu. Bu durum aklın, teleolojik bir sınıflandırma varmışçasına düşünmesinin bir ürünüdür. Bu türlü bir yargı faaliyeti, muhayyile melekесinin -özel bir şekilde- 'miş gibi' yapması neticesinde, bir sistem içinde canlandırmasının sonucu olarak gerçekleşir. Böylelikle muhayyile, *telosun* varlığına, *şeyleri* düzenlilik içerisinde sunarak işaret eden melekedir. Nesneye yönelen öznenin kavrama eylemi, belli bir düzenlilik içerir. Bu nedenle Kant *telosu*, yargının kendisine verdiği *kural* olarak tanımlar. Yargının bu kurallılığı ve tümellik iktizâ etmesi *evrensel* iken, yargının kaynağı olan insan zihni *özneldir*. Özetle; yargıda *evrensel* bir sınıflandırmaya karşılık, *özel* bir zemin vardır. Bu bakımdan *özel* ve *evrenselin* ortak paydası ise *telostur* denilebilir.

Kant'ın eleştirel felsefesinde yargının bölümlenmesinde iki tür yargı çeşidinin varlığından söz etmiştik. Bunlar, *reflektif* ve *determinatif* yargılar idi. Determinatif yargılar, tek tek *şeyleri* bir kavram altına yerleştiren belirleyici yargılardır. Reflektif yargılar ise, tek tek *şeylere* genel yasalar uygulamaksızın varılan yargılardır. Teleolojik yargılar da, bu yönüyle reflektif yargılar altında yer alır. Bu yargılar için başlangıçta, bir gayelik fikrinden hareketle, evrende varmış gibi görünen tüm amaçlılığı onun altında toplamak gibi bir durum söz konusu değildir. Kant, doğadaki bu *mekanik nedenselliği* eleştirir. Ona göre, her şeyi bir amaca matufmuş gibi okumak, *teoloji* için mümkündür.⁷³ Bu türlü bir düşünce ise, Kant'ın felsefi sistemi içerisinde *nesnel* olarak değil ama *özel* olarak değerlendirilebilir. Zira teleolojik zemini, *var olan her şeyin amaçlı olarak işleyen bir neden dışında olanaklı olamayacağı* önermesi üzerine temellendirmek, doğadaki mekanik nedenselliği kabul etmek anlamına gelir.⁷⁴ Kant, *mekanik nedenselliğe* dair eleştirel tutumunu şu şekilde ifade eder:

Ama böyle bir tezin altından kalkamayız. Çünkü doğadaki ereklere aslında amaçlı olarak *gözlemediğimiz* için, tersine yalnızca onun ürünleri üzerine derin-düşünmede bu kavramı yargı yetimiz için bir ipucu olarak düşündüğümüz için, bunlar bize nesne yoluyla verilmezler.⁷⁵

A priori olarak böyle bir nedenselliği kabul etmek olanaksız görünmektedir. Şeylerin, *mümkün* ve *zorunlu* olması da, bu nedensellik zeminine irca edilemez. Kant'a göre bunun zemini, öznedede ve onun bilgi yetilerinin doğasında yatar.⁷⁶ Öyleyse, bilen öznededen bağımsız bir bilgi zemininden bahsedilemez. Ancak *amaç* kavramını büsbütün yadsımak gibi bir tutum da söz konusu değildir. Bir *veçhesiyle amaç*, bir *düşünme formunu* da belirler. Heimsoeth'un, Kant üzerine verdiği derslerden derlenen *Kant'ın Felsefesi* adlı eserinde bu durum şu şekilde ifade edilir:

Organ ve organların görevi kavramlarında, erekçi, teleolojik bir düşünme formu vardır. Fakat bu, bizim, canlıları bir *amaç* kavramı altında toplayabileceğimizi göstermez. Bir *amaç* kavramı altında toplamak, ancak, bir amacın peşinen göz önünde tutulduğu; yapının bu amaca göre yapıldığı teknik alanı için olanaklıdır. Canlılar alanındaki *amaç* kavramı ise, bizim doğanın bu şaşılacak yapıtını, onun parçalarının işlevlerini, bu işlevlerin karışıklığını ve birliğini anlamamıza bir yol hazırlar.⁷⁷

Bu pasajla, başlangıçta ifade etmeye çalıştığımız *ayrıştırma* ve *bütünün bir parçası olarak görme* faaliyeti söz konusudur. Her şey, belirli bir düzenlilik içerisinde algılayan *zihnin ürünüdür*.

Öte yandan, *amacı olmayan bir amaçlılıktan* da söz edilir ki; bu da, doğada gördüğümüz güzellik ve yüceliğin bizim içimizdeki uyuma mütakabiliyetini ifade eder. *Ben'in* idrakinden kaynaklanan bu estetik yargılar, determinatif yargılar değil; reflektif yargılar altında ele alınır. Böylece *amaçsız bir amaçlılıktan* söz edilebilir. Sanat yapıtının kendi iç uyumu ya da doğada karşılaşılan bir durum hakkında hissedilen uyum hissi bizi *amaçsız amaçlılığa* ulaştırır. Dolayısıyla ya bir şeyi yaratmak marifetiyle ya da doğada var olan bir yüceliğin bizdeki tezahürüyle bu estetik ideler, aklın bir kavramı olarak değil; muhayyile yetisinin bir tasavvuru olarak husûle gelirler. Teleolojik yargılar üzerinde de benzer bir tesiri olan muhayyile yetisi Kant'ın eleştirel felsefesinin temel unsurlarındandır.

III. *Kritik'e* gelene kadar Kant, bilgi edinme yollarını tartışmış, nesnenin inşa sürecini belirli basamaklara ayırmış, *saf kategoriler*, *saf aklın ideaları* gibi kavramsallaştırmalarla *bilinebilir olanın* sınırlarını belirlemiştir. Böylelikle bilgi elde etme koşulları çerçevesinde, kendi sistemi içerisinde Tanrı'nın varlığı hakkında bilgi edinilemeyeceğini dile getirmiştir. Oysa onun sisteminde, hem estetik hem de teleolojik yargının doğasındaki *duygulanım* ve muhayyile yetisinin faaliyetleri bu *gidişatı* sekteye uğrattırıyor gözükmektedir. Zira insan, ne salt aklı ne de salt hissî yetilerine göre yargıda bulunur. Dolayısıyla biri, diğerini gerektiren bu sistem içerisinde, kanaatimizce Tanrı'nın varlığına bir yer açılmış olur.

⁷³ KUK, [5: 401], KRV, [A 827, B 855].

⁷⁴ KUK, [5: 399].

⁷⁵ KUK, [5: 399].

⁷⁶ KUK, [5: 402].

⁷⁷ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 149.

Sonuç

Doğadaki nedenselliğe dayalı bir *dünya-nedeni* arayışı, Kant'a göre bizi Tanrı'ya değil, *ahlakî bir dünya yaratıcısına* götürmektedir.⁷⁸ Ahlakî yasanın *son gaye* olarak dayattığı bu pratik çıkarıma uyduğumuz sürece kendimizi bu amaca bağlı sayarız. Buna göre, her insan aklının, belirli bir nedensellik silsilesi içerisinde, şeyleri kategoriler altına alarak bir arada tuttuğu ve böylece *evrensel ve nesnel* geçerliliklerin tayin edildiği ifade edilir.⁷⁹ Bu durum, aklın pratik kullanımı için bir zorunluluktur. Makalenin başından itibaren vurguladığımız, “birlik altına alma” nosyonunu hatırlayacak olursak kanaatimizce bu durum, aklın teorik kullanımı için de geçerlidir.

Kant, metodolojiye dair eserinde yer verdiği son bölümde karşımıza şu çetrefilli soruya cevap arayarak çıkar: “Teoloji -bilimler arasında- hangi konumu hak eder?” Bu soru, doğrudan teleoloji ile ilişkilendirilerek cevaplanmaya çalışılır. Bu noktada bir kez daha tüm sistem, evrendeki gayelilik meselesine, onu öyle görmeyi ve canlandırmayı sağlayan muhayyile yetisine dayanır. Bu tespitin ardından Kant, zihnindeki ikili yapıya yani teleolojinin bir doğa bilimi mi yoksa tanrıbilim mi olduğuna dair incelemeye işaret eder. Ona göre teleoloji her iki *bilim* tarafından da kapsanamaz. Teleoloji, *eleştiriye -yargı yetisinin eleştirisine-* aittir.⁸⁰

Kant, insanın kimi zaman kendisini doğanın *son gayesiymiş* gibi gördüğünü ifade eder. Teleolojinin yargı yetisinin eleştirisine tâbî tutulduğu önemli noktalardan bir tanesi budur. İnsan, doğanın son gayesi midir, yoksa doğadaki gayelilikte bir halka mıdır? Kant bu soruyu, mutluluk ve kültür kavramları bağlamında yanıtlayacaktır: “Doğanın birinci gayesi insanın *mutluluğu*, ikincisi ise *kültürü olacaktır*.”⁸¹ Doğanın birinci gayesinin mutluluk, ikinci gayesinin ise kültürün tesisi addedilmesi, Kant'ta insanın “kendi kendisinin yapıcısı” olması gibi bir duruma bizi götürür. İnsan yaşadığı geleneğin, içine doğduğu toplumun ve yaşam koşullarının mahfazasını parçalayarak insan haline gelir; doğuştan sahip olduğu özgürlüğe yeniden kavuşur.⁸² İnsanın merkezde olduğu bu sistemde dünyanın anlamı da insanın amaçlarına göre tanımlanacaktır. Mutluluk, bu sistem içerisinde hancı bir tutuma yönlendiren değil, insanı doğadaki gayeliliğe ve doğadaki gayeliliğin toplamının insandaki idrakinin karşılığına yönlendiren duygunun adıdır. Zira bu sayede insan, doğadaki gayelilikten öznel koşullar üretme ve kendi önüne amaçlar koyabilme, yani doğayı kendi özgür amaçsallığı ile uyum içinde araç olarak kullanabilme yetkinliği kazanır. İşte bu yetkinlik, mutluluk duygulanımını doğurur.

Sonuç olarak, insan zihninde var olan *sabite (constant)* arayışı, onu nedensellik zinciri içerisinde bir Tanrı'nın varlığına dek götürür. Bu öyle bir *sabite*dir ki, kendisi hiçbir şeye dayanmaksızın, her şeyin kendisine dayandığı yegâne dayanaktır. Çalışmamızda işaret ettiğimiz üzere Kant da eleştirel felsefe öncesinde, her şeyin *ilksel ögesi (constituent)* olan, maddenin *ilk Nedeni* olarak bir Tanrı'nın varlığını kabul eder. Ancak daha sonra bu paradigmasında gerçekleşecek olan dönüşüm, onu farklı bir noktaya iletacaktır. Kanaatimizce gerçekleşen bu farklılaşma, Kant felsefesinde bir Tanrı'nın varlığını inkâr değil; O'nun hakkında bu sistem içerisinde konuşmaktan imtina etme halidir. Zira Kant'a göre Tanrı, fiziğin konusu gibi, somut ve tecrübî bir incelemeye tâbî tutulamaz ya da laboratuvara sokulamaz; dolayısıyla O'nun hakkında bilgi sahibi de olunamaz. Kant'ın epistemoloji anlayışı, tecrübî olanla sıkı sıkıya bir ilişki içerisinde. Aynı zamanda Kant'ın bu epistemoloji anlayışı, onun metafizik anlayışına da yön veren temel sâiktir. Bu çalışma ile biz de, Kant'ın çizdiği sınırlar içerisinde olan ve sınırın dışında kalan hakkında konuşmanın ve bilgi inşa etmenin imkânını farklı yönleriyle ele almaya çalıştık. Doğadaki teleolojiden, bizi kaçınılmaz olarak ulaştırdığı teoloji meselesine dair genel bir çerçeve sunmaya gayret ettik.

⁷⁸ KUK, [5: 470].

⁷⁹ Michael Kraft, “Thinking the Physico-Teleological Proof”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 12/2 (California: Springer, 1981), 71.

⁸⁰ KUK, [5: 416].

⁸¹ KUK, [5: 430].

⁸² David Roberts, “Yüce Teoriler ve Tahayyül Gücü”, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*, (ed.) G. Robinson-J. Rundell, çev. Ertuğrul Başer (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1999), 245.

Kaynakça

- Bowie, Andrew. *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*. Manchester&New York: Manchester University Press, 2006.
- Cassirer, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.
- Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lûgatı*. c. I-II-III. yay. haz. Recep Alpyağıl. İz Yayıncılık, İstanbul, 2021.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Kant Okumaları Birinci Kritik*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.
- Guyer, Paul. *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Heimsoeth, Heinz. *Immanuel Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. ed. Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2010.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. ed. Heiner F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İoanna Kuçuradi, - Ülker Gökberk - Füsün Akatlı. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1980.
- Kant, Immanuel. *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*. çev. Seçkin Selvi. İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Kraft, Michael. "Thinking the Physico-Teleological Proof". *International Journal for Philosophy of Religion* 12/2. California: Springer, 1981.
- Kukla, Rebecca. "Placing the Aesthetic in Kant's Critical Epistemology". *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. ed. Rebecca Kukla. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Longuenesse, Béatrice. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the transcendental analytic of the Critique of Pure Reason*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Liotard, Jean-François. *Coşku: Tarihin Kantçı Kitiği*. çev. Emine Sarıkartal. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Makkreel, Rudolf. *Imagination and Interpretation in Kant*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Nancy, Jean-Luc vd. *Yargılama Fakültesi*. çev. Nami Başer. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.
- Paley, William. "Alemdaki Düzenlilik ve Amaçlılık". çev. Adem İrmak. *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*. haz. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayınları, 2021.
- Roberts, David. "Yüce Teoriler ve Tahayyül Gücü". *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*. ed. G. Robinson-J. Rundell. çev. Ertuğrul Başer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Rundell, J. "Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant". *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık*. çev. Ertuğrul Başer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Thébaud, Jean-Loup. *Hakkıyla*. çev. Emine Sarıkartal. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Voltaire. *Candide ya da İyimserlik ve Micromégas*. çev. İpek Ortaer Montanari. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.

Plotinos: Gnostiklere Reddiye

Plotinus: Against The Gnostics

Hüseyin Aydoğan

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
Assist. Professor, Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion
Sakarya, Türkiye
haydogan@sakarya.edu.tr orcid.org/0000-0001-9125-5663

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 01 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 24 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1053-1069

Cite as/Atıf: Aydoğan, Hüseyin. "Plotinos: Gnostiklere Reddiye". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1053-1069.
<https://doi.org/10.18505/cuid.1139202>

Aydoğan, Hüseyin. "Plotinus: Against The Gnostics". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1053-1069.
<https://doi.org/10.18505/cuid.1139202>

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software./Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hüseyin Aydoğan)

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Plotinus: Against The Gnostics

Abstract: Plotinus (204/5-270) is considered the last representative of the ancient Greek philosophical tradition. The *Enneads* serve as the main source for understanding Plotinus' philosophical architecture. In this work, the philosopher attempted to fully explain his own philosophical doctrine. However, there is a treatise in this work that gives the impression of being outside philosophical architecture. This treatise, entitled *Against the Gnostics* (II.9/33), serves two different purposes for researchers. First, the philosopher's own teaching can be verified by this treatise. Second, Plotinus' objections to the Gnostics can shed light on the heated debates of the time. In this treatise, Plotinus develops a detailed counter-position to the Gnostics and directly refutes them. The main outlines are: The universe is the product of an evil creator and is therefore completely evil; renunciation of earthly life with hatred and contempt for it; the doctrine that salvation from the material world can be granted only to a select group by grace. Plotinus developed both a radical rejection of these questions and solutions on how to understand them. In fact, these topics contain questions of human history that go back to the most ancient roots but have not yet lost their relevance. How did the universe come into being? How does the existence of man in this physical world relate to its nature? Is life in this world good or bad? What awaits man after his earthly life? Is redemption possible? We can say that the answers to these universal questions are given by two different traditions: the tradition of philosophical thought and the tradition of Gnostic thought. Although the aforementioned questions are common questions, we note that the answers given by both traditions are not the same. Here, in the treatise of Plotinus, we find one of the first examples of this historical encounter. In the philosophical tradition, the existence of the universe and the world contains a certain degree of beauty and goodness, having emerged from the fullness of the ideal intelligible realm. From this point of view, it can be said that the life that people lead in this world also has a certain value and beauty. Of course, the perfect life to strive for is the heavenly and divine life. But it is said that people can approach that life by leading a disciplined life through virtues and wisdom in this world as well. At this point, it can be said that the *bios theoretikos*, i.e., the life of contemplation, is a preparation for the final goal of eternal life. The tradition of Gnostic thought gives mostly pessimistic and negative answers to these questions. First of all, in their cosmological mythologies, the existence of the universe is presented with the terrible rupture and fall from the realm of light. The world, on the other hand, comes from the hand of a creator who is himself evil, namely *Demiurge*. It inevitably follows that the world itself is an evil and hateful place. Man's life in this world is not only worthless but also to be despised. The redemption of man is possible only through *gnosis*, which is granted to the chosen. Therefore, according to the tradition of gnostic thought, one can also speak of a division of people into two as the chosen and ordinary. If this is the case, there is no point in following moral principles and living a virtuous life in this world. In Plotinus' critique, such a life is a kind of *antinomianism* that ignores all laws and violates moral rules. Plotinus, one of the last system-building philosophers of the tradition of philosophical thought, also offered a refutation against these teachings of Gnostic thought. For the time in which the philosopher lived and the cultural life he experienced are not unacquainted to the Gnostic teachings. It is even known that some of his early students came from the Gnostic tradition. In his refutation, Plotinus not only answers these questions but also attempts to show the inconsistencies of Gnostic thought. In fact, he shows that some elements of Gnostic thought were taken from the ancient philosophical tradition, especially from Plato. This article aims to analyze this rejection based on the text. First, the basic dynamics of the debate are shown, and then the objections of Plotinus are argued. These arguments are examined from the perspective of various Plotinus scholars. In this context, an attempt is made to show the consistency of Plotinus' objections concerning his own philosophy. From this, a judgment is made about the reasons for which the philosopher wrote the *Against to the Gnostics*. Accordingly, it can be said that Gnostic thought is an inconsistent synthesis of philosophical and esoteric teachings. On the other hand, it can be argued that it cannot provide people with a satisfactory solution for worldly life in minimal common.

Keywords: Philosophy of Religion, Plotinus, Gnostics, *Demiurge*, Universe.

Plotinos: Gnostiklere Reddiye*

Öz: Plotinos (204/5-270), Antik Grek felsefe geleneğinin son büyük temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Eseri *Enneadlar*, Plotinos'un felsefi mimarisinin anlaşılabilmesi için temel kaynak görevi görmektedir. Bu eserinde filozof, kendi felsefi öğretisini tekmlen açıklamaya çalışmıştır. Lakin söz konusu eserde, felsefi mimarinin adeta dışında kalyormuş izlenimi veren bir risale

* Bu makale, 24-26 Haziran 2022 tarihleri arasında yapılan 8. Uluslararası Genç Akademisyenler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Plotinos ve Gnostikler" adlı özet tebliğin içeriği geliştirilerek ve değiştirilerek üretilmiş halidir. / This paper which has now been developed and changed is the final version of an earlier announcement called "Plotinus and the Gnostics", not previously printed, but orally presented at a symposium "8th International Young Academics Symposium" at 24-26 June 2022.

bulunmaktadır. *Gnostiklere Reddiye* (II.9/33) başlıklı bu risale, araştırmacılar için iki farklı görev görmektedir. Birincisi, bu risale üzerinden filozofun kendi öğretisi doğrulanabilmektedir. İkincisi ise Plotinos'un Gnostiklere reddiyesi üzerinden o dönemin harareti tartışmalarına dair pek çok bilgi edinilebilir. Plotinos bu risalesinde, Gnostiklere doğrudan cephe alarak ayrıntılı bir reddiye geliştirmektedir. Ana hatlarıyla bunlar: Evrenin, kötü bir yaratıcının ürünü olduğu ve bundan ötürü de bütünüyle kötü olduğu; insanın içinde olduğu dünyevi yaşamdan istikrahla yüz çevirmesi ve onu takbih etmesi gerektiği; bu maddi âlemde kurtuluşun ancak seçkin bir zümreye lütuf yoluyla verildiği gibi öğretilerdir. Plotinos tüm bunlara hem bir reddiye geliştirmiştir hem de sözü edilen meselelerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair çözümler sunmuştur. Aslına bakılacak olursa bu meseleler, insanlık tarihinin kökleri en eskiye dayanan ama bir o kadar da güncelliğini hala yitirmemiş sorularını ihtiva etmektedir. Evren nasıl var olmuştur? İnsanın bu fiziki dünyada var oluşu, mahiyeti itibarıyla nasıldır? Dünya yaşamı iyi mi yoksa kötü müdür? Dünyada sürdürülen yaşamdan sonra insanı ne beklemektedir? Kurtuluşa ermek mümkün müdür? Bu evrensel geçerlikteki sorulara iki farklı gelenekten cevaplar sunulduğunu söyleyebiliriz: Felsefi düşünce geleneği ve Gnostik düşünce geleneği. Bahsi geçen sorular her ne kadar müşterek sorular olsa da her iki geleneğin verdiği cevapların aynı olmadığını gözlemliyoruz. İşte Plotinos'un risalesinde, bu tarihi karşılaşmanın ilk örneklerinden birini buluyoruz. Felsefe geleneğinde evren ve dünyanın var oluşu, ideal kavranır âlemde taşma sonucu olduğundan ötürü, belirli ölçüde güzellik ve iyilik taşımaktadır. Buradan hareketle insanın bu dünyada sürdürdüğü yaşamın da bir ölçüde değer ve güzellik içerdiği söylenebilir. Elbette hedeflenen mükemmel yaşam, semavi ve ilahi yaşamdır. Ama insanın bu dünyada da erdemler ve bilgelik yoluyla disiplinli bir yaşam sürerek bu hayata yaklaşabileceği ileri sürülmektedir. Bu noktada *bios theoretikos* yani temaşa yaşamının, nihai gaye olan sonsuz yaşama bir hazırlayıcı olduğu söylenebilir. Gnostik düşünce geleneği ise bu sorulara ağırlıklı olarak kötümser ve olumsuz cevap vermektedir. Öncelikle kendi kozmolojik mitolojilerinde evrenin var oluşu, Işık Krallığından korkunçluklarla dolu kopuş ve düşüş süreci ile takdim edilmektedir. Dünya ise, zaten bizzat kendisi kötü olan bir yaratıcının yani Demiurgos'un elinden çıkmıştır. Bunun zorunlu sonucu olarak dünya, kendinde kötü ve nefret uyandırıcı bir yerdir. İnsanın bu dünyadaki yaşamı, değersiz olduğu kadar aynı zamanda onu hor görmeyi de gerektirir. İnsanların kurtuluşu, ancak seçilmiş kimselere lütfedilen gnosis yoluyla mümkün olabilir. Dolayısıyla Gnostik düşünce geleneğine göre insanların, seçilmişler ve sıradanlar olmak üzere ikiye ayrıldığından da söz edebiliriz. Hal böyle olduğunda bu dünyada ahlaki kaideleri gözetmenin ve erdemli bir yaşam sürmenin anlamı kalmamaktadır. Plotinos'un eleştirisiyle, böyle bir yaşam tüm yasaları görmezden gelen, ahlaki kuralları çiğneyen bir tür ibahadır. İşte felsefi düşünce geleneğinin sistem kurucu son filozoflarından Plotinos da Gnostik düşüncenin bu öğretilerine karşı bir reddiye sunmuştur. Çünkü filozofun içinde yaşadığı dönem ve tanık olduğu kültür yaşantısı, Gnostik öğretilere yabancı değildir. Hatta ilk dönem öğrencilerinin, bir kısmının Gnostik gelenekten olduğu dahi bilinmektedir. Plotinos reddiyesinde bu sorulara cevap vermekle kalmayıp Gnostik düşüncenin tutarsızlıklarını da göstermeye çalışmaktadır. Nitekim kimi Gnostik düşünce unsurlarının, köken itibarıyla antik felsefe geleneğinden özellikle de Platon'dan alınarak oluşturulduğunu sunmaktadır. İşte bu makalede metin esaslı olarak söz konusu reddiye üzerine bir inceleme yapılması planlanmaktadır. Öncelikle tartışmanın temel dinamikleri gösterilip, ardından Plotinos'un itirazları argümanlaştırılmıştır. Bu argümanlara çeşitli Plotinos araştırmacılarının perspektifinden ışık tutulmuştur. Bu bağlamda, Plotinos'un itirazlarının kendi felsefi sistemi açısından tutarlılığı da gösterilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak filozofun hangi nedenlerle *Gnostiklere Reddiye*'yi kaleme aldığı üzerine bir hüküm çıkartılmıştır. Buna göre Gnostik düşüncenin, felsefi ve ezoterik öğretilerden oluşturulmuş tutarsız bir sentez olduğu söylenebilir. Diğer taraftan insanlara, asgari müşterekte dünya yaşamına dair tatmin edici bir çözüm sunamayacağı da belirtilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Plotinos, Gnostikler, Demiurgos, Evren.

Giriş

Antik Felsefe geleneğinin son büyük filozofu Plotinos'un (204/5-270) kurduğu felsefi sistem kadar yaşam öyküsü de oldukça etkileyicidir. Öğrencisi Porphyrios tarafından kaleme alınan bir tür biyografi veya bazı araştırmacılar tarafından *hagiografi* olarak tespit edilen bu yaşam öyküsü, filozofa dair nitelikli bilgiler içermektedir. Bu eserde Gnostikler meselesi dikkat çekici bir şekilde karşımıza çıkar ve meselenin ne olabileceğine dair okurda merak uyandırır. Üstelik *Enneadlar*'da *Gnostiklere Reddiye* adıyla görece bazı traktatlardan daha uzun müstakil bir felsefi risale vardır. İşte bu çalışmanın amacı, Plotinos ve Gnostikler meselesini hem felsefi hem de tarihi olarak mercek altına almaktır.

Öncelikle bu çalışma, Gnostisizm üzerine bir soruşturma yürütmeyi hedeflememektedir. Söz konusu tarihi ekol, kökeni yahut gelişimi ile bu makalenin sınırları dışında kalmaktadır.¹ Çalışmanın kapsamı, Türkçede neredeyse sadece yaşam öyküsünden ve az sayıdaki bazı ikincil kaynaklar² üzerinden bilinen Gnostikler meselesini ilk defa metin temelli ve bütüncül olarak etüt etmekten ibarettir. Elbette Gnostiklere dair bazı fikirlere ve tartışmalara yer verilecektir ama odak noktası mümkün olduğunca Plotinos'un Gnostiklere reddiyesinde sabit kalacaktır. Çalışma, iki ana hat üzerinden yürütülecektir. İlki, Plotinos'un ilgili metin özelinde Gnostiklere dair düşünceleri ve onlarla temel münakaşa noktaları; ikincisi ise Plotinos'un yaşadığı dönemde Gnostiklerle olan mücadelesine dair bazı felsefi tartışmalara yer vermek olacaktır. İkinci hat üzerinde, önemli bazı Plotinos uzmanlarının perspektifleri de göz önünde bulundurulacaktır.

1. Plotinos ve Gnostikler Meselesi

Plotinos'un Gnostiklere olan muhalif tavrı kabaca şu şekilde özetlenebilir: Gnostikler, o dönemde evrenin tüm her şeyiyle birlikte son tahlilde güzel/iyi oluşunu reddetmekte ve dolayısıyla dünya ve dünyevi yaşamın kötü oluşunu kabul etmektedirler; toplumsal düzenin iyileştirilmesine sırt çevirmişler ve erdemli yaşamın imkânına kayıtsız kalmışlardır.³ Fakat Plotinos'un *Enneadlar*'da, Gnostikler sözcüğünü hiç kullanmadığı, sadece iki yerde *gnosis* sözcüğüne değindiği belirtilmelidir. *Gnostiklere Reddiye*[GR] başlıklı ana metinde dahi Gnostikler sözcüğünü kullanmaz. Gnostiklerden sadece 'onlar' diye bahseder veya cümleyi edilgin yapıda kurar. Bu başlığın, metne uygun görülmesi, Porphyrios'un ilavesidir ve bunu, Plotinos araştırmalarında *Vita Plotini*[VP] olarak bilinen *Yaşam Öyküsü*'nün 16. Pasajında belirtir. Bu pasajda Porphyrios, Plotinos'un, Hıristiyan ve Pagan Gnostiklerin öğretileriyle mücadele ettiğini ve adını kendisinin vermiş olduğu bu metinden sonra mücadeleyi öğrencileri olarak kendisinin ve Amelios'un devraldığını yazar. İlginçtir, Porphyrios, Mani ve Maniheistlerin zehirli öğretilerini resimleyerek gizlediklerini ve insanların ruhlarını yiktıklarını söylemektedir.⁴ Öğrencilerin reddiyelerinden Zerdüştlük karşıtı bulgular edinildiği için o dönemde Gnostiklerin bir kısmını, bunların oluşturduğu çıkarımında bulunulabilir. Porphyrios'a göre, Zerdüştlük metinlerini apokrif,

¹ Konuyla ilgili bk. Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi: Demiurg Düşüncesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997), 121-165. Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Bilal Baş-Selma Baş (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 13-57. Harun Işık, "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı, Tarihsel Gelişimi", *Gnostik Akımlar Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hulusi Arslan vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 29-43.

² Kazanç tarafından sunulmuş "Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirleri" adlı önemli bildiri de ağırlık noktası, Yeni Eflatunculuk üzerinden ele alınmıştır. Elbette Plotinos üzerinden bazı tartışmalar yürütülmektedir, ama özellikle Bir ve sudur öğretisi ile sınırlı kalmıştır. Çalışmada Gnostisizmin, Yeni Eflatunculuk üzerine etkisi olduğu ima edilmektedir. Buna Plotinos özelinde katılmak zor görünüyör; Gnostiklerin Plotinos düşüncesine etkide bulunduğu veya dahası Plotinos'un bir Gnostik olduğu iddiaları kuvvetli delillerle gösterilmelidir. Çalışmada sunulan benzerlik delillerinden ilki, her iki öğretilerde de mevcut olan Bir'e sıfat yüklenememesi; ikincisi, sudur benzerliği; üçüncüsü ise, Bir'den taşan madde meselesidir. Şimdi ilk delildeki öğretinin asıl kaynağı Platon (ör. *Timaios* 40d; *Devlet* 504e-509c; *Kratylos* 400d-401a) ve Philon'dur ("...benim özüm: olmaktır, ama adlandırılabilir olmak değil"; "Tanrı yalnızca kavranamaz olandır" bk. Josef Hochstaffl, *Negative Theologie: Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München: Kösel Verlag, 1976, 34). Sunulan ikinci benzerlik, sudur meselesidir. Bir'den, Tanrı'dan yahut Gnostik Işık Tanrısından ortaya çıkma şeklinde izah edilecek bir sürecin-*proodos*'un birbirleriyle benzerlik taşıması gayet doğaldır ve beklenilirdir. Ama Plotinos, kendi sudur öğretisini de haddizatında bunları 'ilk dile getiren ben değilim; büyük Platon ve Parmenides'tir; ben sadece onları şerh ediyorum' diyerek ifade etmektedir (*En.5.1.8.1-15*). Kaldı ki Plotinos, Gnostiklerin bu sudur öğretisini Platon'dan aldıkları halde sanki ilk kendileri icat etmişçesine davranmalarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu mesele, çalışma içinde etraflıca incelenecektir. Üçüncü benzerlik ise, Bir'den taşan madde meselesidir. Ancak bu, Plotinos'a pek uygun bir ibare değildir. Plotinos düşüncesinde Madde, Bir'den sudur edemez; madde, Bir'in ışımamasının uzanamadığı karanlık ve kötü bir sahadır. Madde, formdan uzak, hatta form almaya iştiahta dahi bulunmayan ham bir yokluktur denebilir. Kazanç, çalışmasında (s.90; s.136) 'Plotinos, felsefesini dış dünyaya ilişkin tüm değerleri yok sayma ilkesi üzerine bina etmiştir' demektir. Bu, aşırıya kaçan bir iddia gibi görülebilir. Çünkü Plotinos öğretisini Nous ve Bir'in teması üzerine bina ederken dış dünyayı bütünüyle yok saymamıştır. bk. Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 50. Örneğin insan, bu dünyanın güzelliklerini idrak edebilmeli ki, Nous'daki asli güzelliğe iştiahtı duyabilsin (*En.2.9.16*). Plotinosçu insan, müziği ve aşkı bu görülür âlemden tecrübe ederek yükselmelidir. Plotinos'un erdem öğretisi, bu dünyadan adım atılacak bir merhaleler silsilesini tazammun eder. Duyu algıları hiç kuşkusuz geçicidir, yanıltıcıdır ama yine de oradan başlanmalıdır. Çünkü filozofun kendi sözleriyle 'algılarımız bize ulak olarak hizmet eder; Nous-Akıl ise kral olarak üzerimizde hüküm sürer' (*En.5.3.3.62-65*). Mezkur çalışma için bk. Fethi Kerim Kazanç, "Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirleri", *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu: Bildiriler* (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 85-138.

³ Mehmet Murat Karakaya, "Plotinos'un Siyaset Teorisi", *Beytülhikme* 10/1 (2020), 170-171.

⁴ Mehmet Alıcı, *İşğin Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi* (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 170, 200.

düzmece, asılsız olarak kanıtlamaya çalışmalarındaki gerekçe, bu öğretiyi savunan bazı temsilcilerin halkı kandırarak pek çok taraftar toplamış olmalarıdır.⁵ Bu arada GR'ye, Porphyrios'un teklif ettiği bir başlık daha vardır: *Kozmosun Yarattıcısı Demiurgos'un Kötü ve Kozmosun Kötü Olduğunu Söyleyenlere Reddiye*. Bu alternatif başlık bile meselenin özüne dair fikir verebilir.⁶

Plotinos'un İskenderiye geçmişi ve İskenderiye'nin, döneminin çok canlı bir felsefe/kültür yaşantısına sahip olduğu bilindiğinden ötürü, filozofun Gnostiklerin öğretilerine bizzat tanık olduğu söylenebilir. Bu noktada Kirchner'in tespiti şöyledir: "Gnosis antik doğu düşüncesi, Yeni-Platonculuk ise antik batı düşünce geleneğinin evrensel insanlık ideası altında yeniden doğuşudur. Bunların arasından mezkûr ideanın, her iki geleneğin kendine özgü unsurlarından arınmış halde Kilise[Hıristiyanlık] yükselir. Antik dünyadaki doğu-batı karşıtlığı, Hıristiyanlığın sönümlemesinden önce, Gnostikler ve Yeni-Platonculuk arasındaki mücadelede son kez sahneye çıkar."⁷ Kirchner, bu karşılaşmada Doğu'nun verdiği ilk reaksiyonun, Helenistik geleneğin gurur ve övünçle kendilerini dayandırdıkları Grek mirasının özgünlüğüne karşı çıkmak olduğunu söyler. Özellikle Gnostikler, bu karşı çıkışı ileriye taşıyarak Platon ve Pythagoras'ın öğretilerinin kökenini, kadim doğu hikemiyatı ve vahiy metinlerine dayandırmışlar; filozofları da, o külliyatı adeta sahiplenmekle itham etmişlerdir. Kirchner, Gnostiklerin bu iddialarındaki emin tavrın ve hatta büyüklemenin gücünü, *gnosis* dedikleri doğrudan/dolayısız tanrısal aydınlanmanın sahipliğine dayandırmaktadır.⁸

Floramo, *gnosisi*, doğrudan gözlemlenmeye başlayan konuşma ve diyalektik vasıtasıyla elde edilen bir bilgi olup, görünmeyen gerçeklikler dünyasına ait bilginin ise akıl gözüyle müşahedesini sağlayan sistematik bir doğal yetenek olarak açıklar. Floramo, kavramsal açıklamanın yanında *gnosisin*, Gnostik terimiyle ilişkili olarak daha kapsamlı bir anlam taşıdığını, Tanrının bir hediyesi olan ve içinde onu elde edeni kurtarabilecek gücü taşıyan meta-rasyonel bir bilgi formu anlamı kazandığını ekler. Dolayısıyla *gnosis*, kişiyi, kozmik gizemlerin anahtarına sahip ve *axis mundiye*⁹ dair muammaları çözmeye yetili kılmaktadır. *Gnosis* tüm sırların, gizemlerin, kadim büyük soruların bilgisi olup aynı zamanda bilen kişiyi de kurtaran, onu *erdiren* bir bilgidir. Floramo'ya göre, "bilgi [*gnosis*] sahibi bir kimse yukarılardandır. O çağrıldığında duyar, çağrıya cevap verir, kendisini çağırana döner ve ona yükselir. Hangi şekilde çağrıldığını da bilir. Bu bilgiye sahip olan böylelikle nereden geldiğini, nereye gittiğini bilir."¹⁰ Alıcı ise, daha dikkat çekici bir ifadeyle Gnostisizmi, birçok dini anlayış ve kültü yorumlayarak buluşturan fakat bununla birlikte hiçbir dini düşünce ve geleneğe de ait olmayan bir *üst söylem dili* olarak takdim eder.¹¹

Belki de vahiy ile felsefe arasında günümüze kadar uzanan muhtelif görüş, tartışma yüklü mirasın en erken örneklerine – elbette Philon'dan sonra- örtük biçimde Plotinos'un bu metninde rastlanmaktadır. Bu meyanda Kirchner'in tespit ettiği polemikte, taraflar şöyledir:

"Bir tarafta ilke olarak vahiy, diğer tarafta özgür düşünce; birinde sonsuz kudretler dizgesini belirlemeye yönelik hayalî başına buyruklu, diğerinde bu belirlemeyi üstlenen katı diyalektik hâkimdir. İlkinde dünya, *düşüşü* müteakiben ortaya çıkan ve yine zamanı geldiğinde çökmeye mahkûm bir doğum olarak belirlenmişken, ikincilerde tanrısal gücün zorunlu ve sonsuz suduru olarak belirlenmiştir. Gnostiklerde görüngüler âlemi, kötü ruhun nefret edilen ikametgâhı olarak, diğerlerinde ise en yüksek güzelliğin temsili, ahenkli bütünlük, tanrısal yaşamın her köşesine sindiği bir yer olarak tasavvur edilir. İlkinde talihli kişilerin, daha ulvi bir davetle seçilmesi, cennetvâri bir dünyaya buyur edilmesi ve tanrısal temaşanın o kimseleri dünyevi anlayışın ve dünya yasalarının sınırları üzerine çıkarması söz konusuyken, ikincilerde akıl ve ahlaka tam bağlılığın yol gösterdiği özgürlük ve Birle birleşme¹² söz konusudur. İlkinde Tanrı/sallık, saf ışık olarak sunulup ondan ortaya çıkanlar da aether/esir ile dolu ışık âleminin teşekkül parçaları şeklinde açıklanır. Tanrısallığın karşısında sonsuz kudreti ile madde yer alır. Dolayısıyla duyulur âlemin yaratılışı, bu karanlık maddî âlemde kaybolmuş ve bu kaybolmuşluğu ile birçok ışık varlığını kendiyile birlikte aşağı sürüklemiş ışık ruhu ile gerçekleşir. Aşağıya inen bir

⁵ Porphyrios, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiye*ni 35 (Kasım/2017), 128.

⁶ Porphyrios, "Plotinus'un", 138.

⁷ Carl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin* (Halle: H. W. Schmidt, 1854), 200.

⁸ Kirchner, *Die Philosophie*, 201.

⁹ Eliade'ye göre *axis mundi*, gök ile yeri birbirine bağlayan, farklı âlemler arasında geçit kuran ve pek çok uygarlıkta kendine mahsus kùltler oluşturmuş simge. Eliade'nin derinlikli araştırmasına göre, *axis mundi*, bir hiyerofani olarak ağaç, kutsal şehir yahut tapınak formunda ortaya çıkabilmektedir. Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 29, 296.

¹⁰ Floramo, *Gnostisizm*, 98-99.

¹¹ Alıcı, *Işığın Elçisi*, 15-16.

¹² Plotinos'da, Bir ile birleşme ve mistik tecrübeyle ilgili kapsamlı bir analiz için bk. Hüseyin Aydoğan, "Plotinos Düşüncesinde Mistik Tecrübe", *İlahiyat Alanında Teori ve Araştırmalar*, ed. Nurten Kırtter (İzmir: Serüven Yayınevi, 2022), 41-42.

Aeonun¹³ sihirli kurtarıcı sayesinde ruha, geri dönüş yolu açılır ve Zerdüştilikteki gibi ya zıtlıkların birbirinden tamamen sonsuza kadar ayrışmasıyla yahut tanrısal *apokatastasis*¹⁴ ile sonuçlanır. Yeni-Platonculukta ise kesin bilgiye dayalı bir sistem vardır. Öncelikle onun kılavuzları düşünürlerdir, peygambersi kâhinler¹⁵ değil. Onlar hidayete erdirmeyi değil ikna etmeyi amaçlar; kurdukları ancak bir okuldur, *kült* değil. Hayal gücüne dayalı başına buyrukluktan izler yoktur öğretilerinde. Dünyaya aşkın âlem, saf kavramdır-noetiktir; dolayısıyla ışık âleminin yerine idealar âlemi hüküm sürer. Tanrı/sallık, nihayetinde saf düşünmenin en yüksek düzeydeki soyutlamasından ibarettir. İnsanın yazgısını mükemmelleştirmek kendi elindedir. Duyulur âlemin korkutuculuğu yahut baştan çıkarıcılığı irade gücüyle alt edilebilir ve her şeye rağmen derin tefekkür ve temaşa ile bu hayatta tanrısal yaşam sürülebilir.¹⁶

Kalligas, benzer soruşturmayı ele aldığı makalesinde Plotinos ile Gnostikler arasında üç öğretilerde benzerlik tespit eder. Bunlardan ilki, en üst ve aşkın ilkenin, her iki öğretilerde tanımlanamaz ve dile getirilemez oluşudur. Her iki öğretilerde, negatif teolojiye ait unsurlara rastlanmakla birlikte O'ndan ancak Tanrı yahut Baba olarak bahsedildiğinin altını çizer. İkincisi ise, Gnostik *Pleroma*'nın,¹⁷ Platoncu/Plotinosçu idealar âlemi ile benzerlik taşımasıdır. Üçüncüsü Gnostik *Sophia*'nın, Plotinosçu Evren-Ruhu ile eş değer olması meselesidir. Her iki eş unsur da, bir taraftan tutkulu bir şekilde Baba'yı temaşa etmek diğer taraftan maddi evrenin değişim ve dönüşümleriyle meşgul olmaktan ötürü ikircikli bir tutum sergilemektedir. Fakat Kalligas çalışmasında, görünüşteki yüzeysel bazı benzerliklerin, her iki öğretinin daha derinden ayrıştığı temel metafizik doktrinlerinin anlaşılmasının önüne geçmemesi ihtarında bulunur.¹⁸

Floramo'nunki gibi kapsamlı bir Gnostisizm tarihi sunan metnin, bu çatışmada Plotinos'a yer vermemesi beklenemez. Floramo, filozofun, bu dünyaya sanki güzel değilmiş veya maddi varlıkların en mükemmeli değilmiş gibi yaklaşımlarından ötürü ve dolayısıyla kozmosun mükemmelliğini kabul etmeyişlerinden ötürü Gnostikleri eleştirdiğini belirtmektedir.¹⁹ Floramo ikinci olarak, kötülüğün kaynağı meselesini gösterir. Gnostikler, kozmosu; cahil, kibirli bir yaratıcının ürünü, kötünün bir enkarnasyonu olarak görmektedirler. Plotinos'a göre, bu düşünceleriyle Gnostikler, apaçık bir tenakuz içerisindedirler. Eğer kötülük bu âleme, Nous ve Evren-Ruhu ile taşınıyorsa o halde, kutsalın kendi bağrından, ilahi mükemmelliğin dünyası *pleromadan* kaynaklanmaktadır.²⁰ Çünkü geriye kötülüğün dayandırılabilceği başka bir seçenek kalmamaktadır.

Sinnige, hazırladığı şemaya göre, Plotinos'un Gnostiklere benzeyen fakat onlara eleştiri getirdiği görüşlerini 4 noktada özetler. İlki, Gnostik mitolojideki *Sophia*'nın inisi öğretisidir. Plotinos buna, Ruhun tanrısal vazife ve metafizik yasalarla uyumlu - yani doğayı canlandırma ve düzenlemesi- öğretisiyle karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla yaratma, ancak Ruhun yukarıda kalmasıyla mümkündür. İkinci öğreti, söz konusu inisin bir düşünüş/kopuş veya günah/cürüm olduğu anlatısıdır. Plotinos buna, bir düşünüşün

¹³ *Aeon*: Gnostik mitolojide, Yüce-Tanrının etrafında yer alan ve düşünmesiyle tezahür eden, sayısına dair 7, 9, 365, sonsuz gibi çeşitli rivayetlerin olduğu ışık âlemlerinin her biri. Gündüz, "Gnostik Mitolojide", 134.

¹⁴ *Apokatastasis*: Kuşçu'ya göre, "Valentinyan anlayışta ruhsal olan her şey, gnosisle biçimlendiğinde ve mükemmelleştiğinde, dünyanın sonu gelir. Restorasyon anlamına gelen *apokatastasis* terimi, Valentinyan anlayışta eskatolojik bir kavramdır ve kökeni Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki *Endzeit* düşüncesine dayanır. Restorasyon, Mesih'in getirdiği gnosıs aracılığıyla mümkündür. Gnosıs, kişinin asli koşulunun restore edilmesidir ve günahın nedeni olan maddi doğayı yok etmelerine imkân verir. Gnosisle o, maddeyi tüketerek, çokluktan birliğe doğru kendini arındırır (Hakikat İncili 25:10-20). Bilgiye sahip olan özgür bir insandır ve özgür insan günah işlemez ve günah işleyen kişi, günahın kölesidir (Philip İncili 83: 18-21)." Emir Kuşçu, "Gnostik Hıristiyan Bir Akım Olarak Valentinyanizm", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 121.

¹⁵ *Peygambersi Kâhin* karşılığı ile hem Mesih, hem Nag Hammadi yazmalarındaki mevcut pek çok apokaliptik vahiy metni, hem de Tanrı ile insan arasında iletişim kuran bilici ve görücüler kastediliyor. Aydın'a göre, Gnostik kurtuluş, gnosıs merkezinde anlaşılmalı ve şöyle gerçekleşmektedir: "Sonunda, şeytanların/kötü ruhların yaptıklarının farkına varan ve insanın acınacak durumu karşısında harekete geçen Yüce Tanrı, onu kurtarmak için Oğlunu gönderir. Tebliğde bulunur ve insanlara şifa dağıtır ancak, asıl görevi, uzay boyunca şeytani güçlerin ileri karakolu oldukları gezegenlerin birinden diğerine geçerken, ihtiyaç duyulacak olan kutsal parolayı *Seçilmiş'e* vermektir. Babaya ulaşmaya kadar geçilecek olan bir dizi safhada ona yol göstermek için önden gider." bk. Fuat Aydın, "Sır Dinlerinde Kurtuluş: Orfizim-Mitrazizm-Gnostisizm", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 197.

¹⁶ Kirchner, *Die Philosophie*, 207-208.

¹⁷ *Pleroma*: Maddi alemden mutlak olarak arınık ve uzak yüce Tanrının âlemi, mutlak doluluk, mükemmellik. Maddi âlem, dış karakter *Sophia*'nın Babayı bilmek isteme cürmünden ötürü buradan kovulması ve düşüşüyle belirginlik kazanır. bk. Kuşçu, "Gnostik Hıristiyan", 104-105. Valentinyan Ptolemaeos'a göre *Pleroma*, Derinlik yahut Ata-Baba ile onun kendini düşünmesiyle ondan ilk sadır olan Sessizlik yahut Ennoia adlı iki *Aeon* çiftinden ortaya çıkmıştır. bk. Paul Kalligas, "Plotinus against the Gnostics", *Hermathena* 169 (2000), 122.

¹⁸ Kalligas, "Plotinus", 119-120.

¹⁹ Floramo, *Gnostisizm*, 122-123

²⁰ Floramo, *Gnostisizm*, 124-125.

olamayacağı iddiasıyla karşı çıkmaktadır; çünkü düşünüş kabul edilirse, Ruhun Nous'u temaşa ederek yaratması kesintiye uğrayacaktır. Plotinos bunun günah da olmayacağını, bilakis Ruhların Bir'den ayrılmasının sebebi olarak onların kendi benlik iddialarını ve böbürlenmelerini göstermektedir. Bu durum, Ruhun hem bu hem de öbür âlem arasında amfibik bir öze sahip varoluşunu ortaya koymaktadır. Asli günah olarak kabul edilecek olursa Ruhun yalnızca bu dünyadaki varoluşa hapsolmesi gerekecektir. Üçüncü öğreti, Gnostik mitolojinin farklı versiyonuna odaklanarak Sophia'nın düşmediği yahut aşağıya inmediği, yalnızca karanlığı aydınlattığını sunmaktadır. Plotinos bunu alaycı bir üslupla karşılamakta, karanlığın yahut maddenin Ruhtan önce var olduğu şeklinde anlaşılabilir örtük bir anlatıya müsaade etmemektedir. Dördüncü öğreti, Gnostik mitolojinin başka bir versiyonu olan Sophia'nın, kavranır âlemi hatırlama yoluyla yarattığına dayanmaktadır. Bu görüş, Plotinosçu Evren-Ruhunun, Evreni yaratma öğretisiyle yakınlık taşımaktadır. Üstelik onun üst âlemden düşerek yaratması şeklindeki diğer Gnostik mitlerle karşılaştırıldığında daha kabul edilebilir durmaktadır. Fakat Sinnige ilave olarak, Plotinos'un tek izahının bu olmadığını; özellikle temaşa ile yaratma öğretisini geliştirerek Gnostiklerden ayrıştığını vurgulamaktadır.²¹

Kirchner, Plotinos'un, Gnostik *pleromayı* dolduran sonu gelmez tanrılar/tanrısallar dizgesinin lüzumsuzluğundan yakındığını belirtir. Bu âleme aşkın güçler olarak Evren-Ruhu, Nous ve nihai mercii olarak İyi yeterlidir. Bilhassa sonsuz mükemmel tanrısal Nous'da, potansiyel ve aktüel, temaşa eden ve planlayan, dingin ve hareket eden akıl olarak ayırım yapmak veya düşünen akli, Nous'dan, düşündüğünü düşünen olarak ayırmak; Ruh ile Nous arasına *logos* yerleştirerek onun Nous'la bağıni tamamen kesmek ve yerine Nous'un bir suretini koyarak bağlantıyı onun üzerinden sağlamak ancak gülünç olabilir ve üstelik bu sonsuza kadar çoğaltılabilir. Bütün bu sayısız hipostazlar, ikili varlık düzeni, karşıtlıklar ve geri dönüşler teorisi, üstün güçlerin doğuş ve batışları gibi evreler aşkın âlemi, duyulur âlemin çokluğuna indirgemekten başka şeye yaramazlar.²² Kalligas da buna işaret ederek Logos'un Plotinos'a göre yalnızca daha düşük bir alt seviyede faaliyet gösterebileceğini, onun da Ruhun buyruklarını maddî âleme taşımak olduğunu söyler.²³

"Onlar, güya Ruh, kanatlarını kaybetmesinin sonucunda görünür âlemi yaratmış ama Evren-Ruhu bu kayba maruz kalmamış diye iddiada bulunuyorlar. Evren-Ruhunun yanlış yola saptığından ve düştüğü hatadan ötürü evreni yarattığından söz edeceklerse o zaman şunların cevaplarını vermeliler: düşülen bu hatanın, sapmanın sebebi nedir? Ne zaman olmuştur? Ezelden beri mi? Eğer iddiaları böyleyse o zaman Ruh, hata ve düşkünlük hali içinde kalacaktır. Yok değil, bir başlangıç noktasının olduğunu söyleyeceklerse sorarız: Niçin o zamanda da, daha önce değil? Fakat buna karşın biz, yaratıcı Ruhun aşağıya düşmüşlüğüne karşı çıkıyoruz, bizim iddiamız, onun aşağıya düşemeyeceği üzerinedir. Aşağıya düşmüş olsaydı bu, onun yukarı âlemi unutmuş olduğu anlamına gelecektir ki, o zaman nasıl bu dünyaya hünerli bir yaratıcılık yapabilir? O, ancak yukarı âlemden seyrettiklerine dayanarak yaratabilir. Yukarı âlemi hatırlamakla yaratıyorsa hiçbir şekilde aşağıya düşmüş olamaz. Eğer hatırlaması bulanık ve belirsizse, neden bulanık olmayan görüşü gerçekleştirebileceği yukarıda kalmasın da düşsün? Yahut hâlâ bir hatırlamaya sahipse, onu tekrar yükselme kararını aldırılmakta engelleyen ne? Ruh, dünyayı yaratmış olmaktan nasıl bir fayda bekleyebilir? Şayet bundan saygınlık ve onur kazandığı söylenecekse gülünç olacak ve adeta dünyevi heykeltıraşla bir tutulmuş gibi olacaktır. Onun tasarlayarak/ölçüp biçerek yarattığı söylenecek olursa, bu yaratma özüne ait olmayacak ve gücü de yaratıcı olmayacaktır; dolayısıyla bu evreni nasıl meydana getirebilecektir? Veya bu evreni ne zaman yok etmesi beklenecektir? Eğer yaratmaktan pişmanlık duyuyorsa neyi bekliyor yok etmek için? Öyle değil bundan ıstırap duymuyorsa, artık daha fazla acı çekeceği de söylenemez çünkü zamanla ona karşı alışıp sevgi besler olmuştur. Şayet tekil ruhların geri dönüşünü beklediği söylenecek olursa, o halde evvelce bedenlenmek suretiyle bu dünyanın kötü oluşunu tecrübe etmiş ruhların hala yeniden bedenlenmek suretiyle aşağı inmelerine çoktan son vermesi gerekmez miydi? Dolayısıyla karşıtlıklar barındırmasından ötürü, evrenin kötülükle yaratılmış olduğu söylenemez. Çünkü bu, ondan yukarıdaki kavranır âlemin salt bir kopyası/sureti değil de onun aynısı olmasını beklemek olur ki bu da ona çok fazla değer atfetmek manasına gelir. Çünkü yukarı âlemin, bu evrenden başka daha güzel bir kopyasını düşünmek muhaldir. Yeryüzündekinden başka hangi ateş, yukarı âlemin ateşinden daha iyi bir kopya olabilir. Dünyamızdan başka hangi dünya, yukarı âlemin bir benzeri olabilir?"²⁴

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki; Plotinos, Ruhun daha yüksek âlemden koparak hatta bile-isteye oradaki ikametinden yüz çevirerek düştüğü ve bunun sonucunda görünür âlemi yarattığı fikrine karşıdır. Eğer Ruhun düşerek Nous'la irtibatı kesilecek olursa, bu görünür âlem, keyfi bir şekilde yaratılmış olacak, aslî kökenle iltisakı kurulamayacaktır. Aksi halde keyfi yaratmadan başka bir sonuç türetilmeyeceği için onun dünyevi bir sanatçı ile eş tutulması söz konusu olacaktır. Plotinos yeniden sorar:

²¹ Theo Gerard Sinnige, *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism* (Dordrecht: Springer Science, 1999), 72.

²² Kirchner, *Die Philosophie*, 202.

²³ Kalligas, "Plotinus", 123.

²⁴ *En.2.9.4.1-43(HÇ); En.2.9.4.1-28(AÇ). Enneadların dipnot biçimlendirmesi şöyledir: Ennead'ın numarası, felsefi risalenin numarası, risaledeki bölümün numarası ve son olarak bölümdeki satır numarası. Çeviri için esas alınan kaynaklar Almanca Harder çevirisi: HÇ ve İngilizce Armstrong çevirisi: AÇ. Bunlar sırasıyla: Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*, çev. Richard Harder (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020) ve Plotinus, *The Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1989).*

“[Gnostikler], Ruhun yabancı âlemde ‘geçici konaklaması-sürgünü’, ‘izlenimleri’ ve ‘pişmanlık duyması’ gibi ileri sürdükleri varlık formlarına[hipostazlara]²⁵ nasıl açıklama getirebilecekler? Eğer onlara göre, ruhun serüveni bir pişmanlık hali ile tasvir edilecekse ve izlenimleri de henüz varolanı bizzat temaşa etmeye güç yetiremediğinden varolanın kopyalarından ibaretse, bu açıklamalar, onların kendi okullarına kullanmayı önerecekleri hileli yeni terimlerden başka anlama gelmeyecektir. Çünkü onlar, sanki eski Grek okullarıyla ve terimleriyle bağları yokmuşçasına aldatıcı yeni bir düzen tezgâhlıyorlar. Hâlbuki Grekler, bütün bunları gayet iyi etüt etmişler ve herhangi bir kavram karmaşasına yahut ağdalı üsluba meylettiksizin açıklamışlardır. Örneğin Ruhun mağaradan adım adım, tedricen daha hakiki bir temaşaya doğru yükselen ilerleyişi böyledir. Aslında onlar, öğretilerini ekseriyetle Platon’dan alıyorlar ama sırf kendi felsefelerini bina etmek için Platon’u eğip büküyorlar ve hakikati görmezden geliyorlar. Yeraltındaki ölümler diyarında yargılamaya ve cezalandırma sahnesi, yine oradaki ırmaklar bahsi, bir bedenden diğerine geçiş gibi meselelerin hepsinin kaynağı Platon. Bunun dışında onlar, kavranır âleme çokluk atfederek orada varolanı, Nous’u, bunlardan farklı müstakil bir hipostaz olarak yaratıcıyı ve dahi ruhu kabul etmekle aslında onları Timaios’daki cümlelere borçlanıyorlar. Çünkü orada şöyle denir: Nous, nasıl ilk-köken hayat sahibi olanlarda meskün idealleri görüyorsa işte yaratıcı[Demiurgos] da tüm aslı köken örnekleri kendinde tutacak şekilde bu görünür âlemi akla uygun şekilde tasarlar. Fakat onlar, bu ibareleri anlamamışlar ve tüm varolanı, dinginliğinde mahfuz tutarak kaim kılan Nous’u ayırtmışlardır. Dolayısıyla ilk Nous’dan tamamen başka, temaşa eden Nous ve planlayarak tasarlayan[diskursif düşünen] üçüncü Nous çıkarmışlardır. Üstelik Ruh, onların düşüncelerinde planlayandan[diskursif düşünenenden] çok, yaratan bir rol üstlenmiştir. Onlar zannediyorlar ki bu üçüncüsü, Platoncu anlamda yaratıcı olmalıdır, oysa bilgileri yaratıcı olandan ne kadar uzak. Üstelik yaratılışın gerçekleşmesi ve birçok konuya dair kanaatlerinin hepsini kolayca Platon’un altına süpürerek bu adamın da öğretilerini bozup saptırıyorlar. Sanki bu kavranır âlem meselesi, Platon yahut eskilerin değerli düşünürleri tarafından hiç düşünülmemiş de bunlar icat etmişler!”²⁶

Görülebileceği üzere Plotinos’un Gnostiklerle arasındaki temel problem, aslında bir tür Eski Grek mirasını savunmak üzerinedir.²⁷ Bu, ilk önemli bulgu olarak saptanabilir. Ruhun ölümsüzlüğü, kavranır âlem, Tanrı, Ruhun bedenle birlikteliğini kalıcı kılmaktan kaçınma ve Ruhun bedenden kurtuluşunu oluş âleminde varlık âlemine yükselişle açıklama gibi meselelerin Platon ve daha eski Grek filozofları tarafından zaten ele alındığını savunmaktadır. Dolayısıyla Plotinos, Gnostiklerin bunları, adeta kendilerine ait düşüncelermişçesine sunmalarını eleştirmektedir. İkinci bulgu da şöyle belirginleştirilebilir: Plotinos; Gnostiklerin, düşüncelerini ileri sürerken Grek mirasını kendi deyişleriyle “çamura çekerek”²⁸ yola çıktıklarını iddia etmektedir. Bu nedenle onların öğretilerini yer yer değiştirmek, dönüştürmek suretiyle hatta bazen görmezden gelerek eski düşünürlerin şânına hâlel getirmekte olduklarını söylemektedir. Örneğin Song, Plotinos’a *gnostik* yakıştırmasında bulunanların iddialarını çürüten önemli makalesinde, İgal’e dayanarak Gnostik yaratılış mitosunun, *bütünüyle tam tersine çevrilmiş Timaios anlatısı* olduğunu vurgulamaktadır.²⁹ Gnostiklerin bunu kendilerine daha fazla dinleyici toplamak için yapıyor olmaları, Plotinos’un gücüne gitmektedir. Plotinos eskilerin öğretilerinin, olduğu gibi mutlak kabul edilmesi gerektiğini söylemez. Bu öğretilerin aslının muhafaza edilmesini, eğer kabul edilmeyen yahut eleştirilen noktalar olacaksa da bunların açıkça gösterilmesi ve karşı delillerin koyulması gerektiğini; dolayısıyla ayırttıkları noktalarda kendi Gnostik düşüncelerinin daha doğru ve tutarlı olduğuna bizleri ikna etmelerini söyler. Fakat sırf dinleyicilerin gönlünü fethetmek için bu eski mirası aşağılamaları, yok saymaları, küçük düşürmeleri filozofun tepkisini çekmektedir. Plotinos, eskilerin kavranır âleme dair söylediklerinin hâlâ geçerliliğini ve doğruluğunu muhafaza ettiğini, insanlara hakikate dair engin bir öğretim sunduğunu ifade ederek; günümüzde toplumun her yerine sinmiş olan güncel düzenbazlıklardan³⁰ gözleri boyanmamış kimselerin, bu kadim öğretilerden hala en yüksek ve anlaşılır şekilde nasibini alabileceğini vurgular.³¹

Nous ile Evren-Ruhu arasında kurulan ‘en iyi benzerliğe dayalı suret’ izahı, dünyanın kötü bir yer olduğu iddiasının önünü kesmeye yöneliktir. Çünkü Plotinos’a göre, bizim evrenimizden başka daha iyi bir evrenin olması mümkün değildir. Gerson

²⁵ Armstrong’un çevirisindeki dipnota göre, bu üç kavram, *Coptic Gnostik* fragmanların 5. bölümünde mevcuttur. Mısır’da Nag-Hammadi yakınlarında deri rulolar halinde bulunduğu yerin adıyla Nag Hammadi Papirüsleri olarak bilinen bu yazmalar, Kıptice yazılmış 47 fragmandan oluşmaktadır. 1. ve 2. yüzyılda yazıldığı düşünülen bu fragmanların 4. yüzyılın ilk yarısında derlendiği farz edilmektedir. 1945 yılında o yöre nin çiftçileri tarafından bulunan bu yazmaların ilk dönem Gnostik Hristiyanlara ait olduğu kabul görmektedir. Bu yazmalardan belki de en ünlüsü ve tartışma uyandırıcı Thomas İncilidir. Buna dair inceleme için bk. Mehmet Alici, “Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni”, *Milal ve Nihal* 7/3 (2010), 148-150.

²⁶ *En.2.9.6.1-33(HÇ); En.2.9.6.1-28(AÇ)*.

²⁷ Kalligas, “Plotinus”, 122.

²⁸ *En.2.9.6.55-57(HÇ); En.2.9.6.45-46(AÇ)*.

²⁹ Euseb Song, “Was Plotinus a Gnostic?”, *The Journal of Greco-Roman Studies* 30 (2007), 166.

³⁰ Bu ifadeyi Harder, *der Betrug-göz boyama, hilekarlık; Armstrong, delusion-aldatma; Gerson edisyonu ise fast-talking trickery-çenebazlık* olarak karşılamıştır.

³¹ *En.2.9.6.66-70(HÇ); En.2.9.6.54-57(AÇ)*.

edisonundaki dipnota göre, Gnostikler, bu âlemi, kavranır âlemin kötü bir taklidi olarak sunmaktadırlar.³² Fakat Plotinosçu bu izah, oldukça retorik, bir o kadar da güncelliğini yitirmeyecek soruyla tehlikeye düşebilir: Şayet evren iyi bir yer, o halde zenginlik ve yoksulluk, dahası bunlara neden olan adaletsizlik niye var? Plotinos'un kötülüğün kaynağı ve sebebine dair çoğu açıklamalarını içeren yeni bir çalışma mevcut olduğu için,³³ şimdilik bu sorunun, Gnostiklerle mücadele kapsamındaki cevaplarıyla ilgilenmeyeceğiz. Filozof, bu bahiste tartışmayı erdem üzerinden açar ve bilge kişinin, gelir eşitsizliği, zenginliğin sağladığı fayda yahut nüfuzlu olmanın sade yurttaşlıktan daha fazla rağbet görmesi gibi meselelerle ilgilenmeyeceğini belirtir. "Bilge kişi, bu tartışmaları seve seve başkalarına bırakır, çünkü o biliyordur, bu yeryüzünde iki türden hayat yaşanır. Ya bilgece, ya kitlelere mensup şekilde. Bilgenin yaşamı, en üstün vâriyettir ve yukarıya yöneliktir. Fakat sıradan insanların yaşamı iki katmanlıdır. Yüksek olanı, erdemi ve ilkeli yaşamı hedeflerken; kalabalık yığın daha soylu olanların lüzumlu ihtiyaçlarına koşulmakla yetinir."³⁴ Filozofa göre, dünya sahnesi, bir spor müsabakası gibidir; o nedenle galibi kadar mağlubunun da olması gayet tabiidir. Ölüm yahut tutkularını dizginleyememekten ötürü sefil olma gibi hallere, kişinin ancak ruhu maruz kalır; ölümsüz kısmı aklı değil. Dolayısıyla ölüm gelip bizi bulduğunda, bu, zaten istemekte olduğumuza kavuşmaktan başka anlama gelmeyecektir.

Plotinos'un dünya ve evrene dair yaptığı açıklamalar, kavranır âlemlerle kurduğu benzerlik üzerindedir. Bu dünyaya için ahenk, güzellik, iyilik vesaire tüm olgular onun kavranır âlemdeki aslı kaynağından neşet etmektedir. Çünkü en nihayetinde o, üstün âlemin bir kopyası/suretidir. Peki, dünyayı hemahenk şekilde temsil eden, benzer kopyası olan nedir? Devlet. Çünkü devlette nasıl yasaya rıza ile ödüllendirme ve cezalandırma varsa, bu, dünya hayatı için de geçerlidir. Dünya hayatı, temelde bir ödüllendirme yahut cezalandırmanın sonucudur. Devletin verdiği âdil hükme nasıl rıza gösteriliyorsa dünya hayatına da rıza gösterilmesi gerekir. Plotinos "nasıl bir devletin yurttaşı olmaya kimse zorlamıyorsa, dünya hayatının yurttaşı kalmaya da seni kimse zorlamıyor"³⁵ der. Bu ibare aslında intihara bir gönderme içermektedir. Fakat VP'den, Plotinos'un intihara asla olumlu bakmadığı, hatta öğrencisi Porphyrios'u intihardan vaz geçirdiği bilinmektedir.³⁶

2. Plotinos'un Gnostik Anlatılara İtirazı

GR'nin ilerleyen kısmında Plotinos'un saçma olarak nitelendirdiği bir ifade vardır. Önce bu iddianın içeriğine yer vermek, iddia sahiplerinin kimler olabileceğinin izini sürmek açısından önemlidir:

"Onlar şunu iddia ediyorlar: Ruh ve *kesin bilgelik* [Sophia] birlikte aşağıya düşmüş ve ardından diğer ruhların da *kesin bilgelik*in âzâları olarak aşağıya inmeleri gerekliymiş. Dolayısıyla ruhlar böylece bedenlenmiş. Ancak bu açıklamayı yapan kendileri değilmiş gibi ardından şöyle diyorlar: Ruhların inmesine sebep olan İlk-Ruh, kendi açısından düşme anlamında bizatihi aşağıya inmemiş de göyü sadece karanlığı aydınlatmış; böylelikle maddede ondan bir suret oluşmuş. Böylece onlar, bu dünyada madde yahut maddî olan veya adına her ne diyorlarsa -çünkü onlar bu ikisi arasında bir ayrım yapıyorlar; daha doğrusu kanaatlerini rahatça karanlıkta bırakmak/gizleyebilmek için yağınla terim icat ediyorlar- suretin sureti şeklinde bir öğreti oluşturuyorlar ve buradan da Yaratıcı [Demurgos] adını verdikleri şeye kapı aralıyorlar. Şöyle ki, Onu, anasından koparak aşağıya düşmek ve dünyayı da böylece kendisinden çıkmakla tasarlıyorlar. Dahası bunu en dibe, suretin sonuncu suretine kadar türeterek sürdürüyorlar. Bu öğretiler ne kadar alçaltıcı ve hakikati örtücü!"³⁷

Armstrong ve Gerson gibi önemli Plotinos uzmanları, burada yerilen düşüncelerin, Süryani Tatianus'un (120-180) *Oratio ad Graecos* eserinin 1.3 pasajlarına ve Lyonlu Irenaeus'un (130-202) *Adversus Haereses* eserinin 1.2.2, 1.4.1, 1.7.1, 1.5.1 pasajlarında geçen

³² Plotinus, *The Enneads*, çev. Lloyd P. Gerson vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 218.

³³ Plotinus, "Kötünün Doğası ve Kökeni Üzerine", çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiye*ni 37 (Aralık/2018), 153-177. Plotinos'un kötülük üzerine görüşleri şu argümanlarla sunulur: 1-Varlıktan-Farklı-Olan Var-Olmayanın bir kipi olarak Yokluk'a temas etmiş olma hali yani fiziki dünyada bulunanlar; 2- Varlık'ın bulaca bir kopyası olarak maddi dünyada farklı var olanların ölçüden, belirlilikten, sınırdan, suret ve biçimden noksanlıkları; 3- Her şeyi kabul eden ama hiçbir şey verme kuvvesi bulunmayan, İyi'den mutlak yoksun madde; 4- İnsandaki akleden kuvvenin bakışını Varlık'a değil Oluş'a vakfetmesi; 5- Oluşu ve dolayısıyla Çokluk'u mümkün kılan Madde'nin kendisiyle temas eden her şeyi kendine derç ederek adeta ona yapışarak yozaştırması; 6- İyi'nin aralarında hiçbir müşterek unsur barındırmayan mutlak ilkesel zıddı; 7- Kendisinden -dir yüklemi ile bahsedilemeyecek şekilde yokluk hali yani ancak değil-dir olabilir. Çünkü her var olan, "bir şey olarak... (var)-dır" önermesiyle ifadesini bulur.

³⁴ En.2.9.9.1-14(HÇ); En.2.9.9.1-12(AÇ).

³⁵ En.2.9.9.21-22(HÇ); En.2.9.9.18-19(AÇ).

³⁶ Konuya dair yetkin bir inceleme için bk. Mehmet Murat Karakaya, "Antik Yunan ve Roma Felsefeleri Ekseninde Plotinos Felsefesinde İntihar", *Beytülhikme* 8/1 (2018), 339-355.

³⁷ En.2.9.10.23-42(HÇ); En.2.9.10.19-34(AÇ).

ifadeler olduğunda hemfikirler. Her ikisi de ilk dönem kilise babalarından ve apoloğlarından hatta sonuncusunun Aziz olduğu belirtilmelidir. Armstrong çevirisindeki dipnota göre burada, günümüze en bilindik formuyla Hıristiyan-Gnostik Valentinus'un (100-160) sistemiyle ulaşılmış Gnostik mit söz konusu edilmektedir. Bu mite göre, Ana yani Bilgelik/Sophia-Achamoth, daha yüksek bilgeliğin düşüşünü takip eden olaylar silsilesinden sonra ortaya çıkmaktadır. Demiurgos, bunun ardılı olarak maddi âlemin daha düşük ve acemi yaratıcısı olmaktadır. Armstrong, Valentinus'un bu figürlerinin, Irenaeus'un eserinden de izlenebileceğini belirtir. Armstrong, öğretilerini doğduğu Mısır'da yaydıktan sonra Roma'ya giderek yerleşmiş olan Valentinus'un çok sayıda müritlerinin olduğunu, bunların Plotinos'un okuluna devam edip etmediğine dair kesin bilgimizin olmadığını, ancak Plotinos'un ilk öğrencilerinin kısmen çeşitli fraksiyonlardaki Gnostikler olduğunu VP'den bildiğimizi belirtir. Dolayısıyla Valentinus'un eski Gnostik metinlerden devşirdiği bilgelik-Sophia öğretisini yorumlayarak sonraki Gnostik akımları yahut yukarıdaki mezkur iki apoloğu etkilediği söylenebilir. Plotinos'un bu pasajından, Valentinus'un Mısır-Suriye gnostisizmine mahsus *aeonlar* düzeni ve Zerdüştiliğe mahsus düalist bir düşüş öğretisi sistemi geliştirdiği anlaşılmaktadır. Bu öğretilerdeki unsurlar, İlk-Ruhun, ışık varlığının düşmüş gibi anlatılması, ardından diğer ruhları da indirmesi, karanlığı aydınlatması ama sonra yeniden asli vatanına dönmesi yahut en başından beri sanki hiç inmemiş gibi anlatılması şeklindeki açıklamalardır. Plotinos'un Sophia'nın âzâları olarak belirttiği ve Sophia'nın düşmesiyle, beraberinde aşağıya sürüklediği diğer varlıklar nelerdir? Bunlar, çoğunlukla Sâbiî gnostisizmine ait unsurlar olarak açıklanabilir. Yahudi-Hıristiyan gnostisizmine özgü Sophia'nın, Sabiilikteki karşılığı *Ruha* olarak bilinmektedir. Ancak Sâbiilikte düşen yalnızca *Ruha* değildir; onunla birlikte düşen *Yuşamin*, *Abatur*, *Ptahil* gibi başka ışık varlıkları da vardır.³⁸ Theiler'e göre, bu Gnostik unsurlar, yani en üst hipostazların çoğaltılması denebilecek varlıkların taaddüdü doktrini, Plotinos'un en önemli itiraz noktasıdır.³⁹ Filozofun, Gnostiklere, hipostazların çoğaltılması bağlamında karşı çıktığı bu doktrin, onun aslında Aristotelesçi fiziksel sebeplik ilkesi olan 'Bir'den ancak Bir çıkar' öğretisine hâlâ bağlı kaldığını ve kendi südür nazariyesinin de sadeliğini, yalınlığını gösterir.⁴⁰

Plotinos, Ruh ile maddi âlem-karanlık arasında kurulan ilişkiye dair iki Gnostik açıklamayı da makul bulmamaktadır. İlki, Ruhun maddeye doğru inerek onu aydınlatması, ikincisi ise maddi âlemin Ruhun düşmesiyle ortaya çıkmasıdır. İlk açıklama maddenin, karanlığın kendine ait Ruhu dahi önceleyen varlığının, mevcudiyetinin olmasını şart koşar ki, bunu Plotinos kabul etmeyecektir. İkincisi ise Ruhun ahlaki zayıflık yahut günahkâr mahiyete sahip olduğunu öne sürmelidir ki, bu, doğadaki her türlü yaratıcı kudreti Ruha atfeden Plotinos için kabul edilemez.⁴¹ Bu nedenle filozof, mezkur Gnostik öğretilere karşı uzun bir reddiye geliştirir:

"Eğer Ruhun aşağı düşmediği, karanlığı aydınlattığı öne sürülecekse onun aşağıya yöneldiğini söylemek de doğru olmayacaktır. Çünkü yalnızca kendinden çıkan ışıkla aydınlatıyorsa, o zaman onun aşağıya indiğini söylemeye ne gerek var? Sanki şöyle anlaşılıyor: karanlık en aşağıda derinlerde bir yerde bulunuyor; ruh mekânsal olarak ona iniyor ve iyice yaklaştıktan sonra ancak o zaman karanlığı aydınlatabiliyor. Bu aydınlatma esnasında, Ruh kararlı halinde kaim kalabiliyor da bunun için herhangi bir yardıma ihtiyaç duymuyorsa, neden sadece Ruh, karanlığı aydınlatıyor da Ruhtan daha üstün güçler [Nous] bu karanlığı aydınlatamamış oluyor? Ruh, Evreni yalnızca tasarlayıcı düşünceyle kavrayabilecek ve bu kavraması esnasında onu aydınlatabilecek kudretteyse neden Evreni sadece aydınlatmakla kalıyor da aynı zamanda yaratmıyor, neden önce 'suretlerin' ortaya çıkmasını beklemesi gerekiyor? [...] Eğer Ruh, yaratmak için tasarlayıcı düşünceye güç aktarmıyorsa yaratma nasıl gerçekleşiyor? Bu kurguyu bıraktık diyelim, yine de şu soru geçerliliğini koruyor: yaratma nasıl gerçekleşiyor? Fakat onlar keyiflerine göre konuşarak diyecekler ki, ilk önce bu, daha sonra şu yaratılmıştır. O zaman sorarız: Neden ilk ateş yaratılmıştır?"⁴²

Plotinos burada iki düşüncenin lalettayin karıştırılarak yeni bir öğreti olarak sunulmasını eleştirmektedir. Bu iki düşünce, Gnostik öğretilerin *aktif mücadele dönemi* denilen ikinci evresine denk düşmektedir: İlki, Ruhun, aşağıya inerek madde ve karanlıktan kendi suretini aydınlatarak yaratması ve buna Evren denilmesi; ikincisi ise yine Ruhun, tasarlayıcı düşünce ile evreni düşünmede yaratması. İkinci görüş, Platon'dan bilindik Demiurgos mitinin bir tazammunudur. Fakat ilki, Gnostik metinlerde sıkça karşılaşılan dışı figür Sophia'nın Baba-Tanrı'yı unutmaması ve ondan kopması, ardından kendi yalnızlığından sıkılarak, eş bulmak için gölgeden ibaret kaotik karanlığa yönelmesi meselesidir. Sophia, aşağısındaki karanlık âleme baktığında orada kendi suretini görmekte ve öncesinde yalnızca gölgeden ibaret olan karanlık âlem, şahsiyet kazanıp somutlaşmaktadır. Dolayısıyla maddenin varlık kazanması

³⁸ Gündüz, "Gnostik Mitolojide", 130-132.

³⁹ Willy Theiler, "Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken", *Entretiens von Vandœuvres-Genève* 3 (1955), 82.

⁴⁰ *Bir'den Bir çıkar ilkesi* odağında yetkin bir çalışma için bk. Muhammed Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'da Südürün Mantığı: Sebeplik-Südür İlişkisi Hakkında Bir İnceleme", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 1060-1061.

⁴¹ John Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (London: Cambridge University Press, 1967), 117.

⁴² *En.2.9.11.1-43(HÇ); En.2.9.11.1-30(AÇ)*.

dişil figür Sophia'nın bilgisizliği, cehaletiyle gerçekleşmektedir.⁴³ Sâbii gnostisizmindeyse *Kara Suları* merak etmelerinden ötürü düşen varlıklar daha fazla olduğu için her biri, Işık-Âlemi ile Karanlık-Âlemi arasında birbirinden farklı dünyalar kurarlar. Fakat her hâlükârda düşüş, Sophia ile başlatılmakta ve kötülük ona tahmil edilmektedir. Bu anlatı, Gnostisizmin genelde kadına karşı olumsuz bir tutum sergilemesinin de arkasında yatan nedendir. Bundan ötürü Maniheizm başta olmak üzere Gnostik doktrinlerde evlenmeye ve cinsel birleşmeye karşı yaptırım uygulanır. Gündüz'ün tespitine göre, Gnostik metinlerde Havva, ilk insan-Âdem'i kandıran ve maddi âlemin yaratıcısı Demiurgos'la cinsel birleşmeye giren varlık olarak gösterilir.⁴⁴

Rist'e göre, yaratıcı Ruhun, formsuzluktan ve kötülükten ibaret maddi âlemi, aşağıya inerek değil bilakis kendinden yukarıdakini -Nous'u- temaşa etmesinin sonucunda yaratması, Plotinos için daha muteberdir. Aksi halde Ruhun aşağıya inerek yaratmasının tek gayesi, yaratma sonrasında Ruhun bundan ün ve şan devşireceği beklentisi olacaktır ki, bu Ruhü küçük düşürücüdür. Gnostikler karşısında Plotinos'un mevzii, Evren-Ruhunun bütünüyle yukarıda kalarak herhangi bir fiziki teması olmaksızın maddeyi aydınlatması yönündedir.⁴⁵ Ayrıca aydınlatma dediğimiz evre, mahiyeti itibariyle ya doğal ya da doğal olmayan olmalıdır. Doğal olacaksa sonsuz olmalı ve aydınlatmak için kendinden bağımsız bir maddi dayanağa gereksinim duymamalıdır. Doğal olmayacaksa, bu sefer sadece oluş âlemi değil, Varlık ve Form âlemi de kötü olmalıdır. Plotinos, her iki görüşü de yetersiz bulmaktadır. Evren-Ruhuna uygun aydınlatma, ancak sonsuz ve doğal olmakla kabul edilebilir; tek şart, maddenin yahut karanlığın zamansal ve ontolojik olarak Ruhü önceleyen varlığı bulunmamalıdır.⁴⁶

Gnostiklerde sadece Sophia'nın kopuşu üzerinden yer verilen düşüş motifi, farklı mitlerle de anlatılmaktadır. Bunlardan bir başkası Ruhun düşüşü, diğeryse üstün güçlere sahip ilahi elçilerin karanlıkla mücadele için Işık-Kralı tarafından gönderilmesi anlatıdır. Fakat hepsindeki ortak nokta, düşüşle birlikte Ruhun kirlenmesidir. Ruh, düşmeden önce ışık âleminde yaşayan tertemiz bir bakire ve çift cinsiyetli figür olarak temsil edilir. Fakat düşüşten sonra "tıpkı bakır içerisindeki gümüş gibi ruh; kemik ve et, deri ve kan, nefes... pislik olan cesedin maddi yapısı ve kabalığı içerisinde, (cesedin) nefes bağıyla bağlanmıştır."⁴⁷ Demiurgos düşüncesi bu evrede, merkezî bir gnostik motif olarak karşımıza çıkar. Maniheizm ve Sabiilik menşeli Gnostik metinler dışında Demiurgos, neredeyse bütünüyle günahkâr, kötü, cahil, kör tanrı, şeytan, şehvetperest, lanetli gibi sıfatlarla olumsuz olarak tarif edilir.⁴⁸ Demiurgos, kötü varlıkların yardımıyla Âdem'in bedenini yaratır fakat can veremez; kırk gün hareketsiz yatan Âdem, ışık âleminde yüce yaratıcının ruhu göndermesiyle canlanır. Plotinos'un eleştirdiği çelişkili anlatıların bir başka veçhesi de budur. Çünkü Demiurgos, Sophia'nın karanlık âlemde yansıyan suretinin şahılaşması olarak da tarif edilmektedir.⁴⁹ *John'un Apokrif Kitabı*'nda ise Demiurgos, Sophia tarafından ışık âleminde bencilce yaratılır ama çok çirkin canavar görünümünde olduğundan annesi tarafından karanlık âleme saklanır ve böylece kötü âlemin ilk yöneticisi olur.

Plotinos'un bunlara itirazı, Grek ve Şarkî öğretilerin keyfi şekilde mezcedilerek ortaya yeni bir halita çıkartılmasındadır. Filozof, antik felsefi geleneğin korunmasına çabalamaktadır. Vurgulandığı üzere, Plotinos'un *GR*'de dayandığı nokta, kötülük meselesi üzerinde düğümlenmektedir. Kuşkusuz bundaki etkenler, Gnostiklerin, kötülüğe cevherî bir varoluş atfetmeleri; Demiurgos'u kötülüğün yaratıcısı olarak sunmaları; bedeninin kötülüğünü, kötü varlık Demiurgos'un karanlık âleme ait maddeyi kullanarak oluşturmasına dayandırmalarıdır. Plotinos, bu ifadeleri açıkça küstahlık olarak niteler: "Bu dünyayı yeren yahut takbih eden kimse, hem yaptığının farkında değil, hem küstahlığının nerelere uzandığından haberi yok."⁵⁰ Plotinos, böyle söylemesinin nedenini de açıklar:

"Onlar [Gnostikler], Varlığın, Bir'den çıkarak İki, Üç vd. hiyerarşik sıralı düzenini bilmiyorlar. Bir'den sonrakilerin giderek daha kusurlu oluşunu bir ayıplama ve yerme konusu haline getiriyorlar. Hâlbuki onların her birine kusurlu doğaları ölçüsünce anlayışla rıza göstermek ve her birini mümkün olduğunca Bir'e kavuşmayı arzulamakla tasavvur etmek gerekir. Çünkü kendi öğretilerince vaz'ettikleri kozmik kürelerde cereyan eden korkunçluklarla dolu trajediler tablosunu, hakikate uygun olarak 'kozmetik şeyler güzel ve zarif eyler' ilkesince düzenlemeleri gerekir. Çünkü

⁴³ Gündüz, "Gnostik Mitolojide", 129.

⁴⁴ Gündüz, "Gnostik Mitolojide", 132-133.

⁴⁵ Rist, *Plotinus*, 114.

⁴⁶ Rist, *Plotinus*, 117.

⁴⁷ Gündüz, "Gnostik Mitolojide", 137.

⁴⁸ Gündüz, "Gnostik Mitolojide", 159-161.

⁴⁹ Gündüz, "Gnostik Mitolojide", 150-151.

⁵⁰ *En.2.9.13.1-2(HÇ); En.2.9.13.1-3(AÇ)*.

düşünmede tecrübesiz insanları ve eğitime dayalı gnosis dair hiçbir şey duymamış olan kimseleri korkutmaktan başka şeye yaramayan bu korkunçluklar tablosunun kozmik küreler arasında ne yeri var?"⁵¹

Plotinos'un burada, ilk kez *gnosis* sözcüğünü kullandığı fark ediliyor. Karşı çıktığı kozmik kürelerdeki korkunçluklar meselesi, Armstrong'un dipnotuna göre *Archonlar*'dır. Ona göre kozmik küreler ve hâkimleri archonlar, Gnostik anlatıda Ruhun yolculuğuna, aşılmaz güçlükte engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla Ruhun, hakiki yurduna dönüşü için her archona uygun gelen formülün bilinmesi mecburiyeti vardır. Filozofun belirli argümantasyon dizgesinde getirmiş olduğu reddiye, tam burada en yüksek irtifasına ulaşır:

"Onlar, yukarıdaki âlemin saflığına ve duruluğuna hâlel getirmek suretiyle en ağır kötülüğü yapıyorlar: yukarı âlemlere münacât ve istimat formülleri⁵² yazıyorlar. Üstelik bunu, sadece Evren-Ruhunu etkileme maksatlı değil, daha yüksek Varlıklar için de kaleme alıyorlar. Büyü sözlerini, sihir formüllerini ve akıl çelme lafızlarını ezberlemek ve ezberden söylemek suretiyle yukarı âlemleri büyülemeyi; üstün güçleri, bu sözlere itaat ettirmeyi ve bunların yardımıyla oraların yöneltilebileceğini iddia ediyorlar. Eğer birisi buna uygun gelecek formülleri tekmiyen bilir de bir takım melodileri, yakarmaları okuyacak olursa yahut bazı sesleri tıslayarak yahut ışıkla çıkartacak veya daha başka üfürük pratikleri icra edecek olursa üstün âlemin sihir gücüne ermiş olacaktır. Şunu hiç akletmezler: bedensel-maddi doğaya tâbi olmayan üzerinde, ses ve fısıltularla nasıl etkide bulunulabilir?"⁵³

Plotinos'un yaşadığı dönemde, buna benzer uygulamaların yaygın olduğu VP 10. bölümden biliniyor. Filozof, hem İskenderiyeli Olympus'un yıldızların gücünü kullanmak suretiyle yaptığı büyüye hedef olmuş, fakat başarısızlıkla sonuçlanmış; hem de Mısırlı kâhin tarafından Roma'daki İsis mabedinde ruh çağırma ritüeline maruz kalmıştır.⁵⁴ Diğer taraftan Porphyrios'un, Plotinos'un felsefeden ayıklamış olduğu teurjik arınma ve sihir uygulamalarını, Yeni-Platonculuğa sokan ilk kişi olduğu biliniyor.⁵⁵ Geç Yeni-Platonculuk'da özellikle Iamblichos'la birlikte neredeyse merkezi önem kazanacak teurji⁵⁶ ve büyü meselesi, bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

Plotinos, Gnostiklerin hastalıklardan arınma ve sağaltım teknikleriyle de ilgilendiklerini bildirmektedir. Plotinos, filozofların yaptığı gibi hastalıkları ölçülülük ve düzenli bir yaşamla değil de *daemonik* varlıklarla özdeşleştirip sonrasında bu varlıkları bir takım sözler ve konuşmalar yardımıyla bedenden kovdukları iddialarına karşı çıkmaktadır. Bunlar, halk kitleleri arasında revaç ve itibar görmekte ve büyü yapanın, mucizevi güçlerinin olduğuna dair inanış baş göstermektedir. Plotinos hastalıklara, bedenin zorlanması, bitap düşme, aşırı veya zayıf beslenme yahut hava değişimlerinden başka sebepler aramanın akıllıca olmadığını düşünmektedir:

"Bedeni yarmak veya bir madde vermek suretiyle hastalığa neden olan şeyi, bedenin alt kısımlarına kaydırmaya ve oradan boşaltmaya çalışıyorlar. Uzun süreli aç kalmak ve kan aldırma ile tedavi olunacağını düşünüyorlar. Demek ki, kötü ruh, aç bırakmakla yahut maddenin tesiriyle ya tedricen etkisini azaltıyor, ya kimi durumlarda tek seferde kaybolup gidiyor veya bazen de bedenin içinde kalmaya devam ediyordur. Eğer direndiği durumlarda, o içerde kaldığı sürece nasıl iyileşmiş olmaktan bahsedilebilir? Bir seferde çıkıp gidiyorsa neden böyle oluyor? Nedir onu buna zorlayan? Belki de o, hastalıktan besleniyordur. O halde hastalığa, kötü ruhtan farklı bir şey sebep oluyor. Dahası kötü ruh, hiçbir sebebi olmaksızın insana giriyorsa, neden sürekli hasta kalınmıyor? Sadece belirli sebeplerle hasta olunuyorsa hangi ihtiyaçtan ötürü kötü ruh, insanı hastalandırıyor? Çünkü tek başına o sebepler, vücutta ateşin yükselmesine yeterli gelmekte. Dolayısıyla hastalık ortaya çıktığı anda, sanki hep bu âni kolluyormuş gibi yan neden olarak kötü ruhun da orada peydahlandığını söylemek gülünç olacaktır."⁵⁷

Gnostiklerin bu ve benzeri öğretileri, dinleyicilerin ruhları üzerinde kötü etki bırakmakta ve onları, dünyayı ve üzerindeki hakir görmeye sevk etmektedir. Plotinos'a göre hayatta en yüksek gayeye ermek için insanın önünde iki yol açılmıştır. İlki bu gayenin bedensel hazlar olduğu; ikincisiyse asalet ve erdem yoludur. Bu son yol, Tanrı tarafından belirlenmiş ve yine Tanrı'ya yönelmeyi içerir. Plotinos'a göre, Epiküros tanrısal öngörüğü reddetmiş ve hazları tatminin peşinden gidilmesini öğütlemiştir. Fakat Gnostiklerin öğretisi, hem bu öngörünün bizatihi kendisini hem de öngörünün yüce Malikini takbih etmede küstahça tutum içermektedir:

"Onlar, bu dünyanın yasalarını ve insanlığın birikimine dayanan erdemleri, ayaklar altına alıp; çağlar boyu ahlaken iktisap ettiklerimizle dalga geçiriyorlar. -Neymiş, bu dünya hayatında soyluca hiçbir şey gösterilemezmiş.- İnsanın doğuştan haiz olduğu ve uzun talim-terbiyelerden sonra

⁵¹ En.2.9.13.3-14(HÇ); En.2.9.13.3-11(AÇ).

⁵² Harder: *Beschwörungen*; Armstrong: *magic chants*; Gerson: *charms*.

⁵³ En.2.9.14.1-12(HÇ); En.2.9.14.1-9(AÇ).

⁵⁴ Porphyrios, "Plotinos'un Hayatı", 124.

⁵⁵ Clemens Zintzen, "Die Wertung von Mystik und Magie in der Neuplatonischen Philosophie", *Rheinisches Museum für Philologie* 108/1 (1965), 89.

⁵⁶ Teurji: Tanrı üzerine düşünüş yahut bilgiden çok, ona ulaşmayı hedefleyen ritüeller ve uygulamalar. Zintzen, "Die Wertung", 74.

⁵⁷ En.2.9.14.29-46(HÇ); En.2.9.14.21-34(AÇ).

olgunlaştırmaya çalıştığı adalet ve doğruluk duygusunu ve bu meyanda insanı soylu kimse yapabilecek tüm meziyetleri yerle bir ediyorlar. Geriye, sadece hazları ve kişinin yalnızca kendi keyfini bağlayan unsurları bırakıyorlar. Çünkü dünyadaki hiçbir şey, onların gözünde değerli değil; tek hedefledikleri, izledikleri şey var: Gnosis.[...]Tek bildikleri, ‘Tanrı’ya bak[Tanrıya yönel]’ demek. Buna nasıl ulaşılacağına dair hiçbir şey söylemediklerinde bu söz neye yarar? Zira bazıları diyor ki, hazlarından feragat etmeksizin, onları dizginlemeksizin Tanrı’ya pekâlâ bakabilir; her türden tutkulara bulanmış olsan da onlardan kurtulmayı denemeksizin yine de Tanrı’yı zikredebilirsin.[...] Hâlbuki hâlis ve sahih erdem olmaksızın Tanrı’dan bahsetmek yalnızca boş laftır.⁵⁸[...] Bir şeye sevgi besleyen birisinin, sevdiği o şeyin yakınlarına, onunla özel yakınlığı olanlara da dostça, içten yaklaşması gerekir. Tıpkı çocukları seven birisinin babalarını da sevmesi gibi. Zira Ruh ve ruha dair her şeyin kaynağı, onun babası konumundaki yukarı âlemdir.[...] Tanrısal öngörünün bu dünyaya ve hatta tekil nesnelere kadar erişmekte oluşunu reddetmeleri, düpedüz inançsızlık, Tanrı’yı inkârdır. Onlar, aynı zamanda tanrısal öngörünün yalnız kendilerine lütufta bulunduğunu iddia ediyorlar.[...]Duyulur âlemi yeterince seyreylememiş birisinin kavranır âlemi temaşa etmesi beklenemez. Duyulur seslerin tonlarındaki uyumu fark etmeyip bunlardan hiç etkilenmemiş bir musikişinas, nasıl olur da kavranır âlemin uyum ve ahengini takdir edebilir?[...] Fakat onlar ne bu âlemin güzelliklerini görebildiler ne de öbür âlemin güzelliğini.”⁵⁹

Plotinos’un dediklerinden anlaşılıyor ki, dünya yaşamında iyi ile kötü eyleyen arasında ayırım yapılmayacaksa; ilki her zaman değer, itibar görüp teşvik edilmeyecekse tanrısal öngörünün dünya ile insan ile ne ilgisi olabilir? Tanrısal öngörünün kimlerin yanında olacağı, kimleri gözeteceği tamamen muallakta kalmakta ve böylece bu öngörü zâid olmaktadır. Fakat Gnostikler, burada da çelişki içerisindedirler. Çünkü bir taraftan ahlaki aldırmaçlık içerisinde kalırken bir taraftan da tanrısal öngörünün olduğunu ama onun, yalnızca kendilerini gözettğini iddia etmektedirler. Kirchner onların güya bu ayrıcalıklarının, *gnosis*e sahip ve bundan ötürü seçilmiş olduklarına inanmalarından ileri geldiğini belirtmektedir. Oysa böyle bir tanrısal öngörü düşünülemez. Çünkü Tanrının, kutlu olanları, diğerlerinden ayırt etmesi için kalan ruhları tanınması ve dolayısıyla tüm dünya ile bihakkin ilgilenmesi gereklidir ki, ancak böyle olduğunda bu imtiyazlılar, diğerlerinden seçilmiş, ayıklanmış kalabilirdi.⁶⁰ Üstelik onların, bu dünyadan bir an evvel kurtulmayı ağızlarından düşürmedikleri için kendilerini bekleyen yeni bir dünya olduğunu düşünmeleri de haksızcadır. Çünkü kendileri için hazırlanmış o dünya, iddialarına göre görünen dünyanın asli örneği [*logos*] olarak tanzim edilmiş. O zaman hor gördükleri, nefret ettikleri dünyanın, *idea* halinin kime ne faydası var?⁶¹

Plotinos’un, Gnostiklerin kendilerini, ‘yerleri Tanrı’nın yanı’ olarak sunmalarına karşı çıktığı bir kısım vardır. Bu kısımda Plotinos, söz konusu iddianın, ancak rüyada uçma mesabesinde kalabileceğini söyler. Lakin filozof yine de tanrılaşmaya giden yolun, insan ruhunda her zaman açık kalacağını da felsefi hakikate uygunca teslim eder. Tam burada dikkat çekici bir ibare kullanır:

“Ruha bu yolu, ancak akıl açar [bu, ancak aklın kılavuzluğundadır]; aklın üzerine çıkmayı, aklı aşmayı istemek, ancak akıldışıya inkıraz-cöküş demektir. Bazı akılsız insanlar, şöyle laflar kulaklarına çalındığında hemen inanveriyorlar: ‘Sen sadece diğer insanların değil Tanrıların dahi üstündesin. Sen Tanrı’nın oğlusun; saygı duyduğun insanlar hatta soylu ailelerin evlatları dahi böyle değil. Fakat sen göklerden bile üstün ve daha fazlasısın. Seni endişelendirecek ne olabilir?’ Bu lafları duyan en bayağı kimseler, safatacî hatiplerin hilesinin farkına varmadan kendilerinin binlerce arşın uzunlukta olduğunu zannediyorlar, sanki bin sayısı çok büyük bir nicelikmiş gibi. [Hâlbuki ne elifi, ne de mertegi biliyorlar].”⁶²

Şimdi alıntıda tek tırnak içerisindeki ibareleri, Plotinos kendi metninde aktarıyor. Demek ki bu ifadelere o çağda fazlasıyla tanık olunabiliyor. Kalligas çalışmasında, burada eleştirilen öğretilerin, gnostisizmin üç insan soyu mitini hedef aldığını belirtmektedir. Şöyle ki, insanlık Âdem’in üç oğlundan türemektedir: Kabil, Habil ve Şid. *Sarcicler* yahut bedensel-dünyeviler olarak bilinen ilk soy, lanetlenmiş ve asla kurtulamayacak olanlardır. İkinci soy, ruhani olanlardır ki, onların tanrısal âlemin dış kısmında bulunan orta-ara katmana kadar yükselebilmeye imkânları bulunmaktadır. Üçüncü soy, *pneumatikler* denilen Baba’nın tanrısal ışığını kendilerinde taşıyan kurtulmuş soydur.⁶³ Kalligas, bu mitin Plotinos’daki karşılığının sırasıyla; ‘geniş yığınlar’, ‘erdemli gözetenler’ ve ‘bilgeler’ olduğunu, dahası kendi öğretisinde ‘müzisyen’, ‘âşık’ ve ‘filozof’ olarak üç insan tipolojisi ile uyuştuğunu ancak bunların asla Gnostiklerdeki gibi Tanrısal irade tarafından önceden keskin şekilde ayrılarak belirlenmiş varoluş tarzı olmadığını söylemektedir. Aksine tüm bunlar, insanın bedensel-dünyevi meşguliyetinden kurtularak tedricen felsefe yoluyla mükemmelliğe ulaşmaya giden sürecinin müteakip farklı evreleridir.⁶⁴

⁵⁸ En.2.9.15.

⁵⁹ En.2.9.16.

⁶⁰ Kirchner, *Die Philosophie*, 205.

⁶¹ Kirchner, *Die Philosophie*, 206.

⁶² En.2.9.9.63-78(HÇ); En.2.9.9.53-65(AÇ).

⁶³ Kalligas, “Plotinus”, 123.

⁶⁴ Kalligas, “Plotinus”, 124.

Plotinos, GR'nin son bölümünde maddi varoluşun mahiyetine dair literatürde oldukça ünlü bir analogiye yer verir:

“Onların öğretileri insanlara, en başından nefret duyarak bedenlerini terk etmelerini söyler; bizim öğretimimiz ise ruhun bedende tutuklu olduğunu öğütler. Bu, tıpkı aynı güzel evde oturan iki kişinin durumu gibidir. Fakat ilki, sürekli evin yapılışını ve mimarını eleştirip küçümser. Ancak yine onda oturmaya devam eder. Diğeriyse eleştirip küçümsemez, bilakis mimarın o büyük sanatını över ve bu arada bir daha artık evde oturmaya ihtiyaç duymayacağı yere taşınacağı gün için hazırlık yapar, o vaktin gelmesini bekler. Dolayısıyla ilk kişiyi, evinin duvarlarının ruhsuz taşlar ve sütunlardan oluştuğundan ve mevcut evin bize yaraşır hakiki konut olmadığından sürekli yakınmasından ötürü daha bilge yahut taşınma yolculuğuna daha hazır biriymiş gibi takdim etmek ne derece doğrudur? Oysa o kişi bilmez ki, kendisini diğerinden ayıran şey, zorunluluğa tahammül gösteremeyişidir; eğer gizliden taşların güzelliğinden memnun olduğu halde, zahiren homurdanıyormuş gibi yapmıyorsa. Çünkü bizim tahammül edişimiz, bedene sahip olduğumuz müddetçe meskenlerde konaklamak zorunda kalışımıza dayanır.[...] Bizler bu dünyada, söz konusu etkilenimlere, cesaretle/erdemle karşı koyabiliriz; böylelikle onlar giderek etkilerini yitireceklerdir. Akli titizliğimiz/ölçülülüğümüz ne kadar güçlenirse, onların üzerimizdeki nüfuzu, dayanıklılığımız sayesinde azalacaktır. Zamanla etkilenimsiz/soğukkanlı kalmayı başararak Evren-Ruhuna ve yıldızların ruhuna benzerlik kazanırız. Bu benzerliğe iyice yaklaştıkça tıpkı Onlar gibi kendimizle amaçları [kendiyi erek olmak]. Biz buna, doğal istidatımız ve talim-terbiye ile doğru donanımlar kazandıktan sonra ancak temaşa yaşamında erişebiliriz, fakat onlar buna [sanki] en başından beri maliktirler.[...] İşte bu sebeple Gnostikler de, yıldızların, küreleri dışından dünyayı seyredebileceklerini kabul etmek istemezler; çünkü onlar, yıldızların ruhlarının, dışarısında bulunduğunu görmezler.”⁶⁵

Burada GR'de temel izleklerden birisi olan etik muhteviyatın ayırt ediciliği belirginleşiyor. Plotinos, ahlaklı ve kanaatkâr yaşam dışında bir yol önermiş olsaydı, onun Gnostiklere yaklaşabileceği dahi söylenebilirdi. Çünkü Ruhun Bir'e ulaşması için etik yaşamın dışında kalan tek yol, Gnostik elitizme/seçilmişliğe ve gnosis'e çıkmaktadır. Ama buradan, Plotinos'un felsefe yoluyla talim-terbiye disiplininden kopmadığı görülüyor. Dolayısıyla buna eşlik eden arındırıcı erdemlerin kesinkes kabulünün, onun Gnostiklere olan muhalif tavrını berkittiği söylenebilir. Mezkûr gnostik elitizme dair Kalligas'ın daha ayrıntılı çözümlemesi bulunmaktadır. Kalligas'a göre bu *kurtarıcı bilgi*, Grek felsefe geleneğinin yabancı olduğu insanlık tarihinin gidişatına olağanüstü, kâhince bir figürün müdahalesini tazammun etmektedir. Dolayısıyla bu kurtarıcı figür, hiçbir şekilde tutarlı, düzenli ve sistemli bir geleneğin parçası olamaz. Kalligas, *tarihten uzaklaşma* olarak tespit ettiği bu Gnostik *kurtarıcı* fikrinin, bütünüyle tarih-dışı bir figür olduğunu belirtir. Gnostikler buradan aldıkları motivasyonla, tarihin akışı içinde aktarılagelen felsefi mirası hor görmekte; bu geleneğin Platon gibi büyük düşünürlerini dahi, kendilerine verilen Gnostik özel bilginin kühüne vâkif olamayışıyla aşağılamaktadırlar. Plotinos'un gözünde bu düşüncüler, Gnostiklerin bencilliğinin, küstahlığının, kibirlerinin ve türedi olduklarının delilidir.⁶⁶

Song, Plotinos'un son açıklamalarından ilginç iki noktaya dikkat çeker: Bunlardan ilki Gnostiklerin, dünya ve dünya yaşantısından tüm nefret etmelerinin yanında, bu dünyaya dair aslında içten içe bir sevgi deneyimi taşıdıkları; ikincisi ise Gnostiklerin kaçınılmaz olana rıza gösteremeyişleri, onu mülayemetle [*praos*] karşılayamayışlarıdır.⁶⁷ Song, çalışmasında Jonas'a dayanarak bir ikileme daha dikkat çekmektedir: Gnostiklere özgü iki farklı yaşam alternatifi. Bunlardan ilki, her şeyden soyutlanmış asketik bir yaşam; ikincisiyse her türlü ahlaki normu hiçe sayan *libertenizm* yani ibahadır.⁶⁸ Çelişki, aslında bu iki aşırı ucun arasındaki gerilimden ortaya çıkmaktadır. Gnostik ibaha, bu noktada Gnostik *antinomianizmin* [yasa karşıtlığının] doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu iki ucun arasında tutulacak itidalli yol, Plotinos'un öğütlediği üzere erdem yolu, ahlaki kaideleri hayata geçirmedir. Kalligas da aynı hususu vurgulayarak erdemli yaşamın Plotinos için, sonsuz âlemin felsefi teması esnasında ortaya çıkan zorunlu bir refakatçi [concomitant] anlamına geldiğini belirtir.⁶⁹ Yani bir kimsenin aslî yaşamı temaşa ettiği halde dünyevi yaşamında erdemliliği gözetmemesi mümkün değildir. Bu erdemlilik hali, o temasının zorunlu ve doğal yan ürünüdür.

Diğer taraftan Plotinosçu bu dünyadan kaçış öğretisi, daha önce de işaret edildiği üzere kökünü Platon'da bulmaktadır, Gnostiklerde değil. Plotinos için, bu dünyadan kaçış yahut bu dünyaya olumsuz tavır, aslında *oluşa* gömülmüşlükten kurtularak *Varlığa* yani idealara yükselişi tazammun etmektedir. Kalligas, Gnostiklerin sadece maddi âlemin güzelliklerini reddetmekle kalmadıklarını, aynı zamanda yaşamda tutulacak ahlaki-pratik yola da Stoacı anlamda kayıtsız [*adiaphora*] kaldıklarını söylemektedir. Kalligas burada Irenaeus'un, ilk dönem Hristiyan-Gnostik heretiklerinden olan Simon Magus'a dair anekdotuna yer verir: ‘İnsanlar, ancak Tanrının lütfu ile kurtuluşa erebilirler; doğru eylemleriyle değil. Dolayısıyla onların eylemlerindeki doğruluk, doğayla değil ancak [tanrısız] anlaşma ile belirlenir.’ Dünyaya karşı alınacak akli tavır, yalnızca ondan yüz çevirme ve istikrah

⁶⁵ En.2.9.18.

⁶⁶ Kalligas, “Plotinus”, 125-126.

⁶⁷ Song, “War Plotin Gnostiker?”, 170.

⁶⁸ Song, “War Plotin Gnostiker?”, 179.

⁶⁹ Kalligas, “Plotinus”, 127.

olmalıdır; aksi halde ahlaki yaşamı dikkate alan davranışlarımızda gösterilecek ihtimam ve katılım, bütünüyle tiksinti uyandıran dünyaya daha fazla bağlanmayı sağlayacak ve asli hedefimiz olan ondan kurtulmayı geciktirecektir.⁷⁰

Sonuç

Plotinos'un GR'sini soruşturduğumuz bu çalışmada, temel problematiğin insan ve dünyadaki varoluşu olduğunu söyleyebiliriz. Burada, karşımıza en temelde iki perspektifin çıktığını belirtebiliriz. Pek çok din ve ezoterik düşüncenin bir halitəsi olarak Gnostik gelenek ve Antik Yunan'dan itibaren düşünce okullarıyla ve çoğunlukla yazılı metinlerle aktarılagelen felsefi gelenek. Her iki gelenekte de insan, evren, insanın dünyadaki varoluşu ve kurtuluşu üzerine geliştirilen öğretiler, merkezi ortak noktalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususlar, insanlık tarihinin en eski ve bir o kadar da güncelliğini koruyan sorularına cevap aramaktadır. Dünyanın nasıl oluştuğu ve dolayısıyla iyi bir yer olup olmadığı, insanın dünya üzerindeki varoluşunun değerli olup olmadığı ve bunu müteakiben buradan kurtuluşun ne şekilde mümkün olabileceği soruları, her iki öğretilerde de karşılık bulmaktadır. Felsefi geleneğin en azından Plotinos'a kadarki evresinde, bu sorulara her ne kadar bütünüyle iyimser olmasa da ekseriyetle itidal çerçevesinde olumlu yanıt verdiğini gözlemliyoruz. Gnostik geleneğin ise, ağırlıklı olarak kötümser diyebileceğimiz bir çerçevede olumsuz açıklamalar sunduğunu söyleyebiliriz. Bu meyanda felsefi geleneğe göre, dünya yaşamı yaşanabilecek en iyi yaşam olmasa da her şeye rağmen yaşamaya değerdir, çünkü bir kez bu dünyada mukim olunmuştur. Çünkü yaşamak, can taşımak-ruhlu olmak demektir ve o nedenle semavi cisimlerin yaşamı kadar mükemmel olamayacaksa da bir değere sahiptir. En nihayetinde görünür bu maddi âlem, kavranır âlemin bir yansımasıdır. İnsanın başta *teoria* yaşamını hedeflemekle birlikte bu dünyadaki yaşamını erdemleri gözeterek sürdürmesi tavsiye edilir. Bu sonlu ve oluşa tâbi olduğundan ötürü gelip geçici dünya yaşamının nihai ereği, erdemler yoluyla bileşik olmaktan arınmak ve kendini tanrısal temaşa yaşamına vakfetmektir. Gnostik gelenekte ise öncelikle bu dünyanın yaratıcısının/mimarının kötü olduğu fikri egemendir. Dolayısıyla böyle kötü mimarın elinden çıkan bu dünya da kusurlu ve kötü bir yerdir. Dünya yaşamı, değersiz ve kötü olmakla birlikte insanda nefret ve tiksinti uyandıran bir kuruluşa sahiptir. Hal böyle olduğunda dünya yaşamını erdemleri gözeterek sürdürmenin bir anlamı kalmayacaktır. Dünya yaşamına ve dünyanın var edicisine dair sürekli bir takbih ve tahkir hâkimdir. Plotinos'un deyişle daima sızlanarak sürdürülen bu yaşam, değerli bir yaşam değildir ve yaşamaya da değer değildir. Gnostiklerin kurtuluş öğretilerinde sunulan mahiyeti belirsiz ışık krallığına gnosis yoluyla ererek kurtulmanın, tüm insanlığa asgari müşterekte öğreteceği bir şey yoktur. Çünkü insanlık, seçilmişler ve sıradanlar olarak en başından ikiye ayrılmıştır. Elbette felsefi gelenekte de belki Schopenhauer'a (1788-1860) kadar sürdürülecek seçkinlik ve sıradanlık ayrımı bulunmaktadır. Ancak bu ayrışmada dikkat edilmesi gereken kritik nokta, seçilmişlik değil *seçkinlik*dir. Seçkinlik; ölçülülük, aklıbaşındalık, bilgelik vb. erdemler yoluyla elde edilebilecek bir irtifadır; fakat seçilmişlik elde edilen değil lütfedilen, imtiyazla sunulan bir durumdur. Dolayısıyla burada tavsiye edilen disiplinli bir yaşam değil tam olarak ibahadır. İşte Plotinos da, felsefi geleneğe derinden bağlı bir filozof olarak Gnostik öğretilere çeşitli argümanlarla karşı çıkmaktadır.

Plotinos öncelikle bu görünür âlemin, Evren-Ruhunun Nous'tan düşerek yahut koparak yaratılmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre, bu görünür âlem ve dünya, Evren-Ruhunun Nous'u temasının bir ürünüdür. Dolayısıyla Nous'daki aslı güzellikle irtibatı kopmadan yaratıldığı için o âlemin mümkün en güzel ve en iyi suretidir. Dolayısıyla Gnostiklerdeki gibi maddi âlemin kerih görülmesi, ondan tiksinti duyulması dolayısıyla yaratıcısının da takbih edilmesi düşünülemez. Metin içinde yer verilen 'aynı evde iki sakin' analojisinden de anlaşılacağı üzere Plotinosçu insan, dünyevi varoluşun kusurluluğunun bilincinde olan, fakat bundan sürekli yakınmak ve sızlanmaksızın ona rıza gösteren, ahlaki bir yaşam sürerek aşkın âleme taşınma hazırlığı yapan kimsedir. Dolayısıyla Gnostiklerde olduğu gibi bu dünyanın güzelliklerine, doğru ve dürüst yaşamına kayıtsız kalması düşünülemez. İnsanın kurtuluşu, yine kendi irade ve çabasının bir sonucu olarak iktisap edilmesi gereken bir durumdur; Gnostiklerdeki gibi yalnızca seçilmiş bir zümrenin harici bir kurtarıcı tarafından kurtarılması kabul edilemez.

Her şeyin var edici gücü olan Bir'den yahut Tanrı'dan sudur edenler, Nous ve Ruh olarak âlemin düzeni için yeterlidir. Farklı Gnostik mitlerdeki gibi çok sayıdaki ışık varlıkları yahut aeonlar ve onlar arasında gerçekleştiği anlatılan mitolojik korkunçluklar silsilesi, Varlığın ve varoluşun ahenkli nizamına gölge düşürmekte ve insanların basitlik ve sadelik kavrayışını bozguna uğratmaktadır. Yine kurtuluş için bu ışık varlıklarından ve onda meskûn güçlerden muhtelif yakarma yahut büyü formülleri ile medet ummak da tasavvur edilemez, çünkü maddî şeylerin gayri-maddî doğaya sahip olanlar üstünde etkisinin olacağını beklemek muhaldir. Bu bağlamda eski felsefe geleneğinin düşünürlerinin öğretileri, hem daha anlaşılır hem de hâlâ yol göstericidir. Gnostiklerin bu öğretilerden keyfi olarak bazı unsurları alıp, onları kendi öğretileriyle harmanlayarak yeni bir öğretiymiş gibi

⁷⁰ Kalligas, "Plotinus", 126-127.

insanlara sunması kabul edilebilir değildir. Plotinos'un buradaki tutumu, kendinden önceki felsefi ekollerin mirasını, aslına sadık bir şekilde savunmak ve Gnostiklerin, o filozofları ve öğretilerini küçük görerek aşağılamalarına karşı çıkmak şeklindedir.

Son olarak Plotinos ile Gnostikler arasındaki tartışmanın, insanlık tarihindeki özgür felsefi düşünüş ile ezoterik yahut batını düşünüş arasında vuku bulan bir yüzleşme olduğu belirtilmelidir. Plotinos'un da yaşadığı miladi 3. yüzyıl bu tartışmaların en sık sahneye çıktığı dönemlerden birisidir. İlginçtir bu ve buna yakın yüzyılların bir tür *adversus* yüzyılı olduğu da ayrıca söylenebilir. Bir tarafta eski hükmünü ve insanlar üzerindeki tatmin ediciliğini yitirmeye yüz tutmuş felsefe geleneği, diğer tarafta ise kehanete ve vahye dayalı olduğu iddiasıyla ortaya çıkan batını öğelerle yüklü doğu öğretileri vardır. Hıristiyanlık da bu tartışmalarda çoğu zaman sahne almıştır. Özellikle metin içerisinde değinilen Irenaeus'un *Adversus Haereses*'i bunlardan biridir. Elbette bu tek taraflı olmamıştır; Porphyrios'un da *Adversus Christianos* adlı hala kısmen geçerliliğini sürdüren iddialar (özellikle Matta 11: 25) taşıyan Hıristiyanlığa reddiyesi vardır. Dolayısıyla Plotinos'un bu risalesinin, döneminin mevcut tartışmalarını ve taraflarını sunması bakımından oldukça mühim bir yeri vardır. Bu, felsefi düşünüş bakımından olduğu kadar aynı zamanda din ve inançlar tarihine ait bir belge vesikası görevi de görmektedir. Eldeki çalışmanın, Türkçede ilk kez, bütüncül, metin temelli olarak mezkûr tarihi tartışmanın mahiyetinin ortaya konmasına yardımcı olacağı söylenebilir.

Kaynakça

- Alicı, Mehmet. "Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni". *Milel ve Nihal* 7/3 (2010), 145-165.
- Alicı, Mehmet. *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Aydın, Fuat. "Sır Dinlerinde Kurtuluş: Orfizm, Mitraizm, Gnostisizm". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 189-198.
- Aydoğan, Hüseyin. "Plotinos Düşüncesinde Mistik Tecrübe". *İlahiyat Alanında Teori ve Araştırmalar*. ed. Nurten Kımtır. 23-49. İzmir: Serüven Yayınevi, 2022.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Floramio, Giovanni. *Gnostisizm Tarihi*. çev. Bilal Baş-Selma Baş. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Gündüz, Şinasi. "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997), 121-165.
- Hochstaffl, Josef. *Negative Theologie: Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*. München: Kösel Verlag, 1976.
- Işık, Harun. "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi". *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. ed. Hulusi Arslan vd. 29-43. Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012.
- Kalligas, Paul. "Plotinus against the Gnostics". *Hermathena* 169 (2000), 115-128.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Plotinos'un Siyaset Teorisi". *Beytülhikme* 10/1 (2020), 157-178. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1553>
- Karakaya, Mehmet Murat. "Antik Yunan ve Roma Felsefeleri Ekseninde Plotinos Felsefesinde İntihar". *Beytülhikme* 8/1 (2018), 339-355.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirleri". *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu: Bildiriler*. 85-138. Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012.
- Kılıç, Cevdet. "Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı". *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 39-56.
- Kılıç, Muhammed Fatih. "İbn Sîna'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 1057-1073. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.339150>
- Kirchner, Carl Hermann. *Die Philosophie des Plotin*. Halle: H. W. Schmidt, 1854.
- Kuşçu, Emir. "Gnostik Hıristiyan Bir Akım Olarak Valentinyanizm". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 95-126.
- Platon. *Timaios*. çev. Erol Günay - Lütfi Ak. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- Platon. *Devlet*. çev. S. Eyüboğlu - M. A. Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 20. Basım, 2010.
- Platon. *Kratylos*. *Diyaloglar* (iç.). çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 7. Basım, 2010.
- Platon. *Phaidros*. çev. Hamdi Akverdi. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*. 2 Cilt. çev. Richard Harder. haz. Richard Harder vd. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Arthur Hilary Armstrong. 7 Cilt. Cambridge MA: Harvard University Press, 1989.
- Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George B. Stones vd. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Plotinus. "Kötünün Doğası ve Kökeni Üzerine". çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiyeni* 37 (Aralık/2018), 153-177.
- Porphyrios. "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında". çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiyeni* 35 (Kasım/2017), 113-150.
- Rist, John Michael. *Plotinus: The Road to Reality*. London: Cambridge University Press, 1967.
- Sinnige, Theo Gerard. *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*. Dordrecht: Springer Science, 1999.
- Song, Euree. "War Plotin Gnostiker?". *The Journal of Greco-Roman Studies* 30 (2007), 166.
- Theiler, Willy. "Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken". *Entretiens von Vandœuvres-Genève* 3 (1955), 62-91.
- Zintzen, Clemens. "Die Wertung von Mystik und Magie in der Neuplatonischen Philosophie". *Rheinisches Museum für Philologie* 108/1 (1965), 71-100.

Son Zamanlarda Gündeme Gelen İnanç Problemlerine Dair Din Eğitimi Açısından Bir Değerlendirme

An Assessment of the Faith Problems that Have Been Raised Recently in Terms of Religious Education

Yunus Emre Sayan

Dr., Öğretmen, Selçuklu Mahmut Sami Ramazanoğlu AİHL
PhD., Teacher, Selçuklu Mahmut Sami Ramazanoğlu AİHL
Konya, Türkiye
ysayan@gmail.com
orcid.org/0000-0002-1653-335X

Mehmet Emin Günel

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi,
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Assoc. Professor, Necmettin Erbakan University,
Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Kalâm
Konya, Türkiye
mgunel@erbakan.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5662-8492

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 01 July/ Temmuz Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 09 December/Aralık 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1071-1089

Cite as/Atıf: Sayan, Yunus Emre – Günel, Mehmet Emin. “Son Zamanlarda Gündeme Gelen İnanç Problemlerine Dair Din Eğitimi Açısından Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1071-1089. <https://doi.org/10.18505/cuid.1151780>

Sayan, Yunus Emre – Günel, Mehmet Emin. “An Assessment of the Faith Problems that Have Been Raised Recently in Terms of Religious Education”. *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (Aralık 2022), 1071-1089. <https://doi.org/10.18505/cuid.1151780>

*. Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir./The authors have no conflict of interest to declare.

*. Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Yunus Emre Saylan – Mehmet Emin Günel).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

An Assessment of the Faith Problems that Have Been Raised Recently in Terms of Religious Education

Abstract: Acceptance or rejection of the existence of Allah is a phenomenon that completely affects a person's view of life. Societies would like their faith to be maintained by the next generation for the continuation of their peace and order. It is difficult for a parent who believes in Allah to communicate and have a healthy dialogue with his/her children who have become atheists. Considering the results of recent field research, it has been stated that the sense of religion has weakened, especially the tendency to doubt the existence of a single and life-interfering God has increased due to the spread of secularism, reaching and /or being exposed to different views and thoughts through enriched communication tools. At this point, the deviations of belief in the existence of Allah, such as atheism and deism, which are claimed to be increasing, worry the members of a society that is committed to their religious and cultural values. The problems of belief in Allah are seen either in the form of atheism, which completely denies his existence, or deism, which does not foresee his intervention in life with the acceptance of his existence, or agnosticism, which defends his obscurity due to the confusion experienced in this regard or the nature of the subject. As a member of a religious society, the emergence of many individual and social consequences of a young person's rejection of God, the source of belief, is inevitable. For example, the cultural connection arising from religion will be decoupled between him, his family, and society. Moral behaviors and values that shape the structure of society and are mostly derived from religion may lose their value with the denial of God. A person who falls into this situation might sink into many social and psychological depressions such as loneliness, lack of belonging, and meaninglessness because he breaks his connection with both society and his nature. In particular, the unity of meaning that emerges with the existence of God will leave its place to an indescribable void with its denial. The denial brought about by this emptiness and the thought that there is no life after death, and therefore no reckoning, may make a selfish, individualistic lifestyle reasonable, in which one only thinks about his own desires. In particular, the denial of God by an individual in societies whose lives are largely based on religious values will reveal these consequences more and more severely. Because every value that makes his life meaningful up to a certain time is depreciated. While identifying and responding to the claims of denial ideologies that pave the way for the increase of suspicions towards the Islamic belief principles or the rejection of them is in the field of Kalam, the determination of the problems stemming from the correct method and methodology to be followed during the process and the solution proposals for them are in the field of Religious Education. From this point of view, the problems of denial require consideration of the approaches of two important areas: the determination of the principles of the true faith and the wise method to be followed at the stages of transferring these principles. In Islam, the principles of faith are accepted as religious rules that have not changed in all of the prophets who have lived in different cultures and environments throughout the ages. When we look at the first verses of the Qur'an, it will be seen that the principles of faith are the issues that should be raised first in the process of conveying the message of religion. The fact that these principles are transferred to the addressee by observing certain methods may be considered an indication that the method followed in the transmission of religious principles within the scope of religious education is at least as valuable as the principles. When the principles of faith sent by Allah, who created the ingrain, come together with this disposition, the contentment/tranquility of the heart, which is one of the goals of religion, will be achieved. The transmission of these principles of faith which came from Allah to the interlocutors is carried out as a result of humane behavior, such as the communiqué of the Prophet and/or other invitees. This study aims to identify the problems of belief in the existence of Allah, which are on the agenda in today's Türkiye, and to examine the approach of educators to them within a theoretical framework. The research in the literature was scanned and the current situation was photographed through the documentation method, and solution suggestions to the identified questions and problems were tried to put forward. Although there are many reasons for the belief problems that have emerged recently, the role of family, educators, and learning environments stand out more decisively among them. It is aimed to draw attention, especially to the aspects of the problem arising from the family, educational environments, and the methods and styles of educators within this study. The necessity of complying with the prophetic teaching methods followed by the prophets in conveying the principles of Islamic belief has been discussed in this context in terms of determining the main principles of the prophetic method and ignoring them

in matters of faith. It has been tried to develop suggestions for the solution to these problems by making determinations of each problem area.

Keywords: Religious Education, Kalâm, Atheism, Deism, Family, Teacher.

Son Zamanlarda Gündeme Gelen İnanç Problemlerine Dair Din Eğitimi Açısından Bir Değerlendirme

Öz: Allah'ın varlığını kabul veya red insanın hayata bakışını tümünden etkileyen bir olgudur. Toplumlar huzur ve düzenlerinin devamı için sahip oldukları inancın kendilerinden sonraki nesil tarafından da sürdürülmesini istemektedirler. Allah'a iman eden bir ebeveynin ateist olmuş çocuklarıyla iletişimi ve sağlıklı diyalogu güçtür. Son dönemde yapılan alan araştırmalarının ulaştığı sonuçlar dikkate alındığında, sekülerizmin yaygınlaşması, zenginleşen iletişim araçları yoluyla farklı görüş ve düşüncelere ulaşma ve/veya maruz kalma gibi gerekçelerle, din duygusunun zayıfladığı özellikle de tek ve hayata müdahale eden bir tanrının varlığına kuşkuyla bakma eğilimlerinin çoğaldığı ifade edilmektedir. Bu noktada artışa geçtiği iddia edilen ateizm, deizm gibi Tanrı'nın varlığına yönelik inanç sapmaları dini ve kültürel değerlerine bağlı bir toplumun fertlerini kaygılandırmaktadır. Allah'a yönelik inanç problemleri ya onun varlığını tümünden reddeden ateizm veya varlığını kabulde birlikte hayata müdahalesini öngörmeyen deizm ya da bu konuda yaşanan kafa karışıklığı veya konunun mahiyetinden dolayı bilinmezliğini savunan agnostisizm şeklinde görülmektedir. İnançlı bir toplumun ferdi olan gencin, inancın kaynağı olan tanrıyı reddetmesinin bireysel ve toplumsal birçok sonuçlarının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Örneğin kendisiyle ailesi ve toplumu arasında dinden kaynaklanan kültür bağı kopmuş olacaktır. Toplumun yapısını şekillendiren ve çoğunlukla din kaynaklı olan ahlaki davranışlar ve değerler, tanrının inkârıyla birlikte değerini kaybedebilecektir. Bu duruma düşen kişi hem toplumla hem de fitratıyla olan bağı koparmasından dolayı yalnızlık, aidyetsizlik, anlamsızlık gibi sosyal ve psikolojik birçok buhranla karşı karşıya kalabilecektir. Özellikle tanrının varlığıyla ortaya çıkan anlam bütünlüğü onun inkârıyla yerini tarifsiz bir boşluğa bırakacaktır. Bu boşluğun getirdiği; tanrının inkârı, ölümden sonra hayat ve dolayısıyla hesabın olmadığı düşüncesi, kişinin sadece kendi arzularını düşündüğü bencil, bireyci bir yaşam tarzını kişiye makul gösterebilecektir. Özellikle yaşamları büyük oranda dini değerlere dayalı olan toplumlardaki bir ferdin tanrıyı inkârı, bu sonuçları daha fazla ve daha ağır ortaya çıkartacaktır. Çünkü onun hayatını da belirli bir zamana kadar anlamlı kılan her değer kıymetten düşmüş olmaktadır. İslam inanç ilkelerine yönelik kuşkuların artmasına veya bu ilkelerin reddedilmesine zemin hazırlayan inkâr ideolojilerinin iddialarını tespit ederek cevap vermek, Kelamın ilgi sahasında yer alırken; süreç esnasında takip edilecek doğru yöntem ve metodoloji kaynaklı sorunların tespiti ve bunlara yönelik çözüm önerileri ise Din Eğitiminin ilgi alanında bulunmaktadır. Bu açıdan inkâr problemleri; sahih inanç ilkelerin tespiti ve bu ilkelerin aktarılması aşamalarında takip edilecek hikmetli yöntem olmak üzere iki önemli alanın yaklaşımlarının dikkate alınmasını gerektirmektedir. İslam'da inanç ilkeleri, çağlar boyunca farklı kültür ve ortamlarda yaşayan peygamberlerin tamamında değişime uğramamış olan dini asıllar olarak kabul edilmektedir. Kur'an'ın indirilen ilk ayetlerine bakıldığında dinin tebliğ sürecinde ilk gündeme gelmesi gereken meselelerin inanç ilkeleri olduğu görülecektir. Bu ilkelerin belli yöntemler gözetilerek muhataba aktarıldığı gerçeği, Din eğitiminin kapsamında yer alan dini ilkelerin aktarımında takip edilen yöntemin de en az ilkeler kadar değer taşıdığı bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Fitratı yaratan Allah tarafından gönderilen inanç ilkeleri, bu fitratla bir araya geldiğinde dinin hedeflerinden olan itmi'nân/kalp sükûneti elde edilmiş olacaktır. Allah'tan gelmiş olan bu inanç ilkelerinin muhataplara ulaştırılması ise Peygamber ve/veya diğer davetçilerin tebliği gibi insani bir davranış neticesinde gerçekleştirilmektedir. Bu çalışma, günümüz Türkiye'sinde gündeme gelen Allah'ın varlığına yönelik inanç problemlerini tespit ederek eğitimcilerin bu problemlere yaklaşımını teorik çerçevede ele almayı amaçlamaktadır. Dokümantasyon yöntemiyle alanyazındaki araştırmalar taranarak mevcut durumun fotoğrafı çekilmiş, tespit edilen soru ve sorunlara çözüm önerileri ortaya konmaya çalışılmıştır. Son zamanlarda ortaya çıkan inanç problemlerinin birçok sebebi olsa da bunlar arasında ailenin, eğitimcilerin ve öğrenme ortamlarının rolü daha çok öne çıkmaktadır. Bu çalışmada özellikle problemin aile, eğitim ortamları ve eğitimcilerin yöntem ve üsluplarından kaynaklanan yönlerine dikkat çekilmesi amaçlanmıştır. İslam inanç esaslarının aktarılmasında peygamberlerin takip ettiği nebevî öğretim metotlarına uymanın gerekliliği; bu bağlamda nebevî metodun ana ilkelerinin tespiti ve bunların inanç konularında göz ardı edilmesi açılarından ele

alınmıştır. Her bir sorun alanına ait tespitler yapılarak bu sorunların çözümüne yönelik öneriler geliştirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Kelam, Ateizm, Deizm, Aile, Öğretmen.

Giriş

Tarih boyunca tartışılan insan davranışlarının kaynağı probleminde ön plana çıkan vicdan, din, kalp gibi cevaplar, davranışın temelinde sahih olsun veya olmasın inanç ilkelerinin yattığı tezini güçlendirmektedir. İster seküler ister dindar toplumlara ait olsun, bireylerin sergilemiş oldukları günlük birçok davranışların, benimsemiş oldukları ilkelerden/inanç esaslarından kaynaklandığı bilinmektedir.¹ Örneğin, başkasının malına zarar verme fiilinden kaçınan bireyler seküler bir zihin yapısına sahipse zarar vermeme konusunda dünyevî ceza kaynaklı veya başka bir sebeple sahip olduğu ilkeden hareket etmektedir. Aynı konuda dindar kimse ise yaptığı yanlışın uhrevî cezası olduğunu bildiren inanç esasının etkisi altındadır.

Din eğitiminin kapsamında yer alan dini ilkelerin aktarımında takip edilen yöntem en az ilkeler kadar değer taşımaktadır. Fıtratı yaratan Allah tarafından gönderilen inanç ilkeleri, bu fıtratla bir araya geldiğinde dinin hedeflerinden olan itmi'nân/kalp sükûneti elde edilmiş olacaktır.² Allah'tan gelmiş olan bu inanç ilkelerinin muhataplara ulaştırılması ise peygamber ve/veya diğer davetçilerin tebliği gibi insani bir davranış neticesinde gerçekleştirilmektedir. Bu süreçte takip edilen yöntem inanç ilkeleri kadar değerlidir. Peygamberin insani duygu ve refleksin etkisiyle tebliğ esnasında yaptığı bazı yanlış tercihler ilahi vahyin müdahalesiyle değiştirilmekteydi. Örneğin iman etmek için ısrarlı bir şekilde olağanüstü olaylar gösterilmesini talep eden muhatapların bu isteklerinin yerine getirilmesiyle iman edeceklerini zanneden Hz. Peygamberi, Kur'ân uyarmaktadır.³

İslam dini, inanç ilkeleri üzerine kurulmuştur. Dini literatürde inanç ilkelerine, ağacın kökü anlamına gelen “*el-asl*” kavramı kullanılmaktadır. İbadet ve uygulamalar gibi dinin diğer emirleri, bu asla dayanan furûât/dallar mesabesinde kabul edilmektedir. Bu sebeple hakikate davet için gönderilen peygamberler, aslı oluşturan inanç ilkeleri, muhatapların kalplerine yerleşinceye kadar furûât denilen diğer meselelere öncelikle değinmemektedirler. Çünkü İslam eğitim sisteminde davranışları yönlendiren merkez kalptir. Dönmek fiilinden türetilmiş olan kalbin rotasının tayinini İslam inanç esasları icra eder. Kalbin düzgünlüğü ve/veya bozukluğu davranışlarla kendisini gösterir. Bu açılardan insanı yönlendiren inanç ilkelerinin sahih bir şekilde kabulü oldukça önemli görünmektedir.

13 yıl boyunca, Mekke’de inen sureler hemen hemen hiçbir fer’i meseleye değinmeksizin üç temel inanç ilkesini yerleştirmeyi amaç edinmiştir. En temel problemlerden fâizin ve zinânın yasaklanması, hırsızlığın cezalandırılması gibi konular inanç ilkelerinin yerleşmesi için uzun bir sürenin sonrasına tehir edilmiştir. Topluma yönelik analizleriyle bilinen Hz. Aişe’nin dikkat çektiği gibi inanç ilkelerinin kalbe yerleşme sürecinden önce insanların müptelası oldukları alışkanlıklarını terk etmeleri istenmiş olsaydı, İslam’ı kabul etmiş birçok kişi baştan buna yanaşmayacak ve dine karşı mesafeli olacaktı. Tarih boyunca İslam peygamberlerinin aynı inanç ilkelerine davet ettiği gerçeği ve indirilen son kitapta aynı ilkelere yer verilmiş olması bu ilkelerin göz önünde bulundurulmasının ayrı bir gerekçesidir.

İnançlı bir toplumun ferdi olan gencin, inancın kaynağı olan Tanrı’yı reddetmesinin, bireysel ve toplumsal birçok sonuçları ortaya çıkartması kaçınılmazdır. Her şeyden önce kendisiyle ailesi ve toplumu arasında birçok açıdan dinden kaynaklanan kültür bağı kopmuş olacaktır. Toplumun yapısını şekillendiren ve çoğunlukla din kaynaklı olan ahlaki davranışlar ve değerler Tanrı’nın inkârıyla birlikte değerini kaybedebilecektir. Bu duruma düşen kişi hem toplumla hem de fıtratıyla olan bağı koparmasından dolayı yalnızlık, aidiyetsizlik, anlamsızlık gibi sosyal ve psikolojik birçok buhranla karşı karşıya kalabilecektir. Özellikle Tanrı’nın varlığıyla ortaya çıkan anlam bütünlüğü onun inkârıyla yerini tarifsiz bir boşluğa bırakacaktır. Bu boşluğun getirdiği, Tanrı’nın inkârı, ölümden sonra hayat ve dolayısıyla hesabın olmadığı düşüncesi, kişinin sadece kendi arzularını düşündüğü bencil, bireyci bir yaşam tarzını kişiye makul gösterebilecektir. Özellikle yaşamları büyük oranda dini değerlere dayalı

¹ İsmail Sağlam, “Çocuklarda Davranışların Şekillenmesinde Etkili Olan Faktörlere Teorik Bir Yaklaşım”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 209-223; Harun Çağlayan, “Ahlâki Davranış Açısından İnanç ve Görev Ahlakı”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (15) (2016), 93-107.

² er-Ra’d 13/28. Âyetin ilgili kısmının meâli şöyledir: “... Bilesiniz ki kalpler ancak Allah’ı zikrederek huzura kavuşur.”

³ el-En’âm 6/35.

olan toplumlardaki bir ferdin Tanrı'yı inkârı, bu sonuçları daha fazla ve daha ağır hissettirebilecektir. Çünkü onun hayatını da belirli bir zamana kadar anlamlı kılan her değer kıymetten düşmüştür.

2014'te bir çalıştayda⁴ liseli gençler arasında inanç sapmaları olduğu Türkiye gündemine gelmiş, Diyanet Aylık Dergi, Ağustos 2017 sayısında "Deizm, Ateizm, Nihilizm Kısacasında İnsanlık" başlığıyla bir dosya olarak konuyu ele almış ve alanyazında da son yıllarda özellikle gençler arasında bu sapmaların yaygınlaştığı belirtilmektedir.⁵ İnanç sapmalarının, kişinin inancını temellendirecek şekilde bir arayışının sonucu ulaştığı bilinçli bir tercihinin mi yoksa tepkiselliğin, popülaritenin şehvetiyle farklılık psikolojisi içerisinde kendini tanımladığı bir ayrıcalık ve değer kazanma yahut da dinin gereklerini yerine getirmekten kaçış ve dünyevileşmenin rehabetine matuf bir iradenin sonucu mu olduğu bilinmemektedir. Bu durumun tam olarak tespitine yönelik akademik bir çalışma bulunmamasıyla beraber⁶ kamuoyu araştırmalarında kişilerin farklı dünya görüşlerine müntesip olduklarına dair beyanlar bulunmaktadır.⁷ Bu beyanlar dikkate alındığında, sekülerizmin yaygınlaşması, iletişim araçlarının farklı görüş ve düşüncelere daha rahat ulaştıracak ve/veya maruz bırakacak düzeyde zenginleşmesi gibi gerekçelerle dini duygunun zayıfladığı özellikle de tek ve hayata müdahale eden bir Tanrı'nın varlığına kuşkuyla bakma eğilimlerinin çoğaldığı ifade edilmektedir.

Alanyazında yapılan çalışmalarda, Dorman, gençler arasında deizmin revaç bulmasında anlaşılın ve yaşanmaya çalışılan din anlayışlarının ve din adına söylenenlerin mevcut akla ters gelmesini, özel tv'lerdeki metotsuz ve yanlış bilgi aktarımının etkisini ve sistemsiz baskıları öne sürerken;⁸ Ulutaş'ın, güçlü propagandayla sunulan çağdaş Batı kaynaklı fikir akımlarının daha cazibeli oluşu, felsefenin İslam kültürüne girişiyle gelen deistik teoloji anlayışı ve uzun süreli sadece dini ilimler ele alınarak verilen tek dünyalı eğitim sistemi vb. gerekçelerin tespiti üzerinde durduğu görülmektedir.⁹ Özarslan ise sapmalarda, özgürlük düşüncesine, din-bilim ilişkisinin sağlam zemine oturtulamamasına, yenilenmemiş din diline, din ve değerlerinin istismarına, dini metinlerdeki sorunlara işaret etmektedir.¹⁰ Bu çalışmada ise özellikle nebevi metodun ana ilkelerinin tespiti ve bunların inanç konularında göz ardı edilmesi açılarından konu ele alınarak; problemlerden çözüme değil, doğru örneklikten problemlere doğru bir yol takip edilecektir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in dine davet sürecinde dikkat ettiği Kur'an'ın uyarılarıyla şekillendirilen metod ve yönteminin ana ilkelerinden bazılarının,¹¹ günümüzde peygamberin misyonunu temsil eden öğreticilerde olmayışının tespiti ve bu durumun yol açtığı muhtemel sorunlar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Nitel araştırma desenine göre tasarlanan çalışmada, "doküman analizi" yöntemi kullanılmıştır. Doküman analizi tekniğinden yararlanılarak yapılan araştırmalarda daha önce ortaya konan basılı veya dijital belgeler

⁴ İKDAM Eğitim Derneği, 2018 "Gençlik ve İnanç Çalıştayı Sonuç Bildirisi" (Erişim 06 Temmuz 2022).

⁵ Emre Dorman, "Modern Çağda Deizmin Popülerleşmesi ve Sebepleri", *Diyanet Aylık Dergi* 320 (2017), 14-18; Selim Özarslan, "Ülkemizde Ateizme Yönelme Sebepleri", *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 1020.

⁶ Hasan Peker, "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 26; Abdullah İnce, "Gençliğin 'İnanç Problemlerinin' Gerçekliği: Eleştirel Bir Okuma", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 908-934.

⁷ Bu konuda zaman zaman kurum ve kuruluşlar tarafından araştırmalar kamuoyu ile paylaşılmaktadır. Bkz. Sabancı Üniversitesi ISSP Türkiye Araştırması 2008-2009, "Türkiye'de Dindarlık: Uluslar arası Bir Karşılaştırma" https://research.sabanciuniv.edu/id/eprint/14014/1/Rapor_Dindarlik%20C4%B1k.pdf; DİB, 2014 "Türkiye'de Dini Hayat Araştırması" <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/turkiyede-dini-hayat-arastirmasi/141424>; Optimar, 2016 "Din-inanç anketi" <https://t24.com.tr/haber/optimar-dan-din-inanc-anketi-yuzde-89-allah-in-varligina-ve-biriligine-inaniyor,821459>; İKDAM Eğitim Derneği, 2018 "Gençlik ve İnanç Çalıştayı"; KONDA, 2010-2018 "Toplumsal Değişim Raporu", <https://tr.sputniknews.com/20190103/kondanin-toplumsal-degisim-raporu-yayinlandi-1036915063.html>; PEW Araştırma Merkezi, "Spring 2019 Global Attitudes Survey", https://www.pewresearch.org/global/wp-content/uploads/sites/2/2020/07/PG_2020.07.20_Global-Religion_TOPLINE.pdf; MAK Danışmanlık, 2019 "Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı" <https://www.makdanismanlik.org/wp-content/uploads/2019/03/MAK-DANI%20C5%9EMANLIK-T%20C3%9CRK%20C4%BOYEDE-TOPLUMUN-D%20C4%B0NE-VE-D%20C4%B0N%20C4%B0-DE%20C4%9EERLERE-BAKI%20C5%9EI-ARA%20C5%9ETIRMASI.pdf>; KONDA, "TR100_2022: Türkiye 100 Kişi Olsaydı" <https://interaktif.konda.com.tr/turkiye-100-kisi-olsaydi#navislide>.

⁸ Dorman, "Modern Çağda Deizmin Popülerleşmesi ve Sebepleri", 15.

⁹ Yasin Ulutaş, "Deizme Götüren Sebepler", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (30 Haziran 2021), 501-513.

¹⁰ Özarslan, "Ülkemizde Ateizme Yönelme Sebepleri", 1020-1203.

¹¹ Muhammed Nebî el-Ömerî, "Hz. Peygamber'in Sahâbeye İnanç Esaslarını Öğretmede İzlediği Metod", çev. Kılıç Aslan Mavil, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (31 Temmuz 2017), 452-492.

sistematiik olarak incelenerek çalışma konusuyla ilgili veriler toplanır ve yorumlanır.¹² Bu çalışmada da konunun multidisipliner yönü de göz önünde bulundurularak araştırma problemi doğrultusunda literatür taraması yapılmış; kitaplar, tezler, bilimsel makaleler ve sempozyum bildirimleri araştırmanın amacına yönelik taranarak nitel veriler toplanmış ve içerik olarak analiz edilmiştir.

Bu çalışmanın amacı, son zamanlarda çeşitli sosyal ve psikolojik sebeplerle bireylerde ortaya çıkan ve artış gösterdiği ifade edilen inanç problemleri ve buna yol açan muhtemel çevresel faktörlerin en önemlilerini tespit ederek bunların çözümüne yönelik bazı öneriler ortaya koymaktır. Araştırmamızın problem sorusu, “Yapılan çeşitli araştırmalarda ortaya konulduğu üzere bireylerin kendileri ile dinler arasında mesafe koymalarının, maneviyattan uzaklaşmalarının muhtemel sebepleri nelerdir?” olup, bu soru çerçevesinde bireylerin aile, okul ve sosyal mecralarda maruz kaldıkları muhtemel olumsuzluklar ele alınacaktır.

1. Son Dönemde Öne Çıkan İnanç Problemlerinden Bazıları

Allah’a yönelik son zamanlarda ortaya çıkan inanç problemleri ya onun varlığını tümenden reddeden *ateizm* veya varlığını kabulde birlikte hayata müdahalesini öngörmeyen *deizm* ya da bu konuda yaşanan kafa karışıklığı veya konunun mahiyetinden dolayı bilinmezliğini savunan *agnostisizm* şeklinde görülmektedir. Dini ve kültürel değerlerine bağlı bir toplum için inanç sapmaları kabul edilen bu düşünceler hakkında detaya girilmeden, makale sınırlarını aşmayacak şekilde bir bilgilendirme yapılarak, bu problemlerin artmasına yol açan muhtemel bazı gerekçelere dikkat çekilecektir.

1.1. Ateizm

Etimolojik olarak ateizm’in kökleri eski Yunancaya dayanmaktadır. Kelimeye kaynaklık eden kök, Yunanca tanrı anlamına gelen “theos” kelimesi olup, “theism”, tanrı inancına sahip olma durumunu ifade eder.¹³ Olmayan veya değil anlamında olumsuzluk belirten, “a” ön ekiyle, teizm (tanrı yahut tanrılara inanma) kelimesinin birleşmesi (a-teizm),¹⁴ tanrı inancına sahip olmama durumunu ifade eden “atheism”in kavramlaştırılmasına köken olmaktadır.¹⁵ Ateizm, din ile ilgili bir kavram değil; tanrı ile ilgili bir kavram olup Tanrı’ya veya tanrılara inanmamaktır. Ateizm (atheism), teorik olarak Tanrı’nın varlığını inkâr eden,¹⁶ tanrı inancına karşı tepkisel bir düşünceye sahip olan dünya görüşünün adıdır.¹⁷ Bu dünya görüşüne sahip olanlara *ateist* denmektedir. Tüm tanrı anlayışlarını (panteizm, deizm vd.) reddeden, tanrıların tamamını hayal ürünü gören ateizm, Türkçede tanrıtanımazlık¹⁸ şeklinde kullanılmaktadır.¹⁹

Farklı türleri olması hasebiyle ateizmin net tanımı yapılamamaktadır. Diğer yandan ideolojik hale getirilerek materyalist ve sosyalist politikada kullanılmasından dolayı ateizmin tanımını yapmak daha da zorlaşmıştır.²⁰ Evrenle bağlantılı konularda natüralist ve materyalist olanlar, tanrı ve din inkârları sebebiyle de ateist olarak anılmaktadır.²¹ Ateizm düşüncesi Türkiye’de özellikle Tanzimat’la başlamış ve aydın olmanın ayırıcı niteliği olarak özellikle aydınlar arasında revaç bulmuştur.²² Ateizm, tarihi seyirde alan genişleterek yeni disiplinleri de kullanarak birçok alanda kendi haklılığını doğrulamak üzere temellendirmelerde bulunmaya fırsat bulmuştur.²³

¹² Bilgen Kıral, “Nitel bir veri analizi yöntemi olarak doküman analizi”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 173-177.

¹³ John H. Hick, *Philosophy of Religion* (New Jersey: Prentice Hall, 1990), 5.

¹⁴ Hamza Andreas Tzortzis, *Hakikatin İzinde*, çev. Bilal Tonyalı (İstanbul: Ekin Yayınları, 2019), 33.

¹⁵ Hick, *Philosophy of Religion*, 5.

¹⁶ Kenan Gürsoy, “İlhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/96.

¹⁷ Aydın Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 11.

¹⁸ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017), 122.

¹⁹ Gürsoy, “İlhâd”, 22/96.

²⁰ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 12-13.

²¹ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 123.

²² Özarslan, “Ülkemizde Ateizme Yönelme Sebepleri”, 1013.

²³ Ferhat Akdemir, “Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18-19 (2005), 361-362.

Ateizm beşli tasnifte incelenebilmektedir. Bunlar mutlak ateizm, teorik ateizm, pratik ateizm, ilgisizlerin ateizmi ve ideolojik ateizmdir. Mutlak ateizm, insanın doğuştan Tanrı kavramına sahip olmadığını iddia eden akımdır. Kur’ân’da defalarca tekrarlanan, batmak üzere olan gemidekilerin her şeyden soyutlanarak bir olan Allah’a dua etmeye yöneldiklerini haber veren ayetlerde olduğu gibi sıkıntılı zamanlarda insanların Tanrı’ya sığınma durumları,²⁴ Kur’ân’ın mutlak ateizmi makul görmediğine ve mutlak ateizmin imkânsızlığına dair sunulan delillerdendir.²⁵ Kur’ân’da tekrarlanan bu olaylara binaen insanın doğuştan tanrı kavramına sahip olmaması pratikte zor görünmektedir. Doğuştan insanın bir tanrı inancına sahip olup olmadığının objektif bir tespitinin zorluğu da ayrı bir sorundur.²⁶

Ateizm denilince akla gelen, tanrı inancına ağır eleştirilerde bulunan, Tanrı’nın varlığını reddetmek şeklinde tanımlanan yaklaşıma teorik ateizm denilmektedir. Bu ateizm türünde tanrının varlığının inkâr edilmesine ek olarak; vahiy, peygamberlik, ahiret hayatı gibi inanç öğeleri de reddedilmektedir. Ateistler yaratıcının varlığı hakkındaki delilleri eleştirmeye çalışmaktadırlar. Ancak ateistler genellikle savunma durumunda kalmış ve kendilerine özgü güçlü tezler ileri sürememişlerdir.²⁷ Tanrı yokmuş gibi yaşamayı merkeze alan ateizm türü ise pratik ateizm olarak anılmaktadır.²⁸ Tanrı yokmuş gibi yaşamaktan kastedilirse, yaratıcının yok sayıldığı bir değerler sistemine göre yaşamaktır.²⁹ Pratik ateizm uygulamada dini, yaşantıya yansıtma şeklinde bir tür tepkisellik üzerine kuruludur.

İnsanların yaratıcının varlığı hakkında düşünmeye ilgisiz davranması gibi bir tutum içine girdikleri ateizm ise ilgisizlerin ateizmi olmaktadır.³⁰ Gerçekliği maddede arayan, maddenin çeşitli formlarının birleşmesiyle yaşamın ve bilincin meydana geldiğini savunan görüşe materyalizm denilmektedir.³¹ Felsefi bir tutum olan ateizm, ideolojik olarak kullanılarak politik bir ürün olabilmektedir. Bu tip ateizm ise ideolojik (materyalist) ateizm olarak anılmaktadır. Bilimsel ateizm adıyla da sunulan ideolojik ateizm sosyalist yönetimlerde komünist partilerin propaganda aracı olarak da kullanılmıştır.³² Son dönemde ateistler, teist olmayan, Tanrı’nın varlığını kabul etmeyen anlamında *none-teist* ifadesini kullanmaktadırlar.

1.2. Deizm

Latince “Tanrı” anlamına gelen deus kelimesinden türetilmiş olup³³ Yunancada “Tanrı” anlamında theos’tan gelen teizm terimiyle sözlük olarak aynı anlama sahiptir.³⁴ Fakat sözlük anlamlarının ötesinde içerikleri birbirine muhalif çok ciddi unsurlar taşır.³⁵ Deizm, evrenin başlatıcısı olarak bir tanrıyı kabul etmekle beraber evrene her zaman müdahale eden bir tanrı yaklaşımını kabul etmeyen bir anlayıştır.³⁶ Deist yaklaşımda dünya, kendi yasalarıyla işlemek üzere bırakılmıştır. İlahi herhangi bir bilgi akışını reddeden bu anlayışta, bütün bilgi alanlarına dolaysız biçimde akıl, mantık ve gözlem yoluyla ulaşılabilir. Bu anlayışı benimseyen kimselere *deist* denir. Deizm, evrene müdahil yaratıcı inancı olan teizmden, Tanrı’yı doğayla bütünleştiren panteizmden ve Tanrı’nın varlığını inkârâ yönelen ateizmden ayrı bir konumda bulunmaktadır.³⁷

Yeniçağ’a giriş sürecinde Batı medeniyetine has tarihî şartların ve Hıristiyanlıkta yaşanan teolojik buhranın bir ürünü olan³⁸ deizmin tarihçesi İngiliz deizminin öncesi, sonrası ve modern/günümüz deizmi şeklinde üç kategori üzerinden incelenebilmektedir. İngiliz deizmi öncesinde deizm ismiyle olmasa da peygamberlik

²⁴ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 25-31.

²⁵ Yûnus 10/22-23.

²⁶ Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 29.

²⁷ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 25-27.

²⁸ David Berman, *A History of Atheism in Britain* (London: Routledge, 2013), 2.

²⁹ Jules Girardi, “Çağdaş Ateizmin Problemi”, çev. Murtaza Korlaelçi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 394.

³⁰ Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 28-29.

³¹ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2007), 28-29.

³² Topaloğlu, *Ateizm Çıkmazı*, 30.

³³ Mossner Ernes Campbell, “Deism”, *The Encyclopedia of Philosophy* (London: Collier-Macmillan Ltd., 1967), 326.

³⁴ Hüsammettin Erdem, “Deizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/109.

³⁵ Peker, “Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine”, 20.

³⁶ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 157.

³⁷ İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışır (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 100.

³⁸ Erdem, “Deizm”, 9/110.

müessesesini inkâr eden yaklaşımlar bulunmaktaydı. İngiliz deizmi sonrasında ise deizm farklı coğrafyalarda farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Modern dönem öncesinde Hıristiyan deizm ve rasyonel deizm şeklinde ikiye ayrılan deizm, günümüz dünyasında monodeizm, polydeizm, pandeizm, ruhsal deizm, Hıristiyan deizm, bilimsel deizm, hümanistik deizm gibi kategorilere ayrılmıştır.³⁹ Tarihsel süreç incelendiğinde deizmin İslam toplumunda Batı dünyasına nazaran kendine pek yer edemediği görülmektedir.⁴⁰

Deizm, Avrupa'ya İngiltere üzerinden yayılmıştır. Bu durumun sonuçlarından biri de Fransız aydınlanmasıdır. Fransız deizmi de diğer deizm tiplerinde olduğu gibi kilisenin savunduğu dinin parçası olmamayı yeğlemiştir. Böylelikle müdahale etmeyen bir yaratıcı tasavvuruna yönelmişlerdir. Deizmin, İngiltere'de yeni bir dini, Fransa'da dinsizliği, Almanya'da ise rasyonalizmi inşa ettiği de söylenebilmektedir. Amerikan deizmi, toplumsal faydaya odaklı, doğal dine vurgu yapan ve kozmopolit bir tutum olarak görülmektedir. Amerikan deistler, Hıristiyanlığın getirdiği sorumluluklara insanların saadetlerini sağlamakta artık ihtiyaç olmadığını düşünmektedirler. Toplumun saadetinin aklın kullanımıyla sağlanabileceği görüşündedirler. Amerika'nın temelleri deizm merkezli atılmıştır. Deizm, Avrupa'da entelektüel çevrelere has bir olguyken, Amerika'da aristokrat elitler arasında yaygınlaşmıştır.⁴¹

Modern deizmin yaratıcı tasavvuru önceki asırlardaki klasik deizminden farklıdır. Klasik deistlerdeki kilise karşıtı tutumla birlikte, kendini Hıristiyanlığın parçası olarak da gören tutum ve tanrı tasavvuru bulunurken, modern deizmde Hıristiyanlıktaki vasıflardan soyutlanmış, dualara cevap vermeyen bir tanrı tasavvuru bulunmaktadır. Modern deizmde inanılan tanrı, doğanın tanrısıdır. Klasik deizmde deizm doğal bir din iken, modern deizmde ise deizmin din olduğu reddedilmektedir. Modern deistler de tek bir yapı halinde bulunmamaktadır. Dinlere düşmanca yaklaşım sergileyenler olduğu gibi bundan kaçınanlar da bulunmaktadır.⁴²

Deizm, Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte nübüvvet kurumunu kabul etmeyen felsefi düşüncedir. Yaratıcı-âlem ilişkisi konusundaki müdahil olmayan bir yaratıcı yaklaşımıyla da İslam'daki âleme müdahale eden yaratıcı inancıyla ters düşmektedir.⁴³ Deistler farklı fikirler öne sürseler de yaygın olarak savunulan görüşlerinde yaratıcı, evreni ve doğa kanunlarını kendi müdahalesine gerek duymayacak şekilde yaratmıştır. Tanrı-âlem ilişkisini saatçi-saat ilişkisi gibi kurgulayan bu anlayışta ilk sebep olan Tanrı, evrene müdahale etmemektedir.⁴⁴ Deizmin vahyi, risaleti, mucizeyi, dini inkâr eden bir tutum olduğu da görülmektedir.⁴⁵ Deizmin türlerine bakıldığında farklı inkâr ve kabul tutumları dikkat çekmektedir. Bu durum deizmin tanımını, incelenmesini ve eleştirisini yapmakta bir takım zorluklar oluşturmaktadır.

Kur'ân'ın ele aldığı en büyük inanç problemi şirk problemidir. Bu anlayışta kâinatın ve mahlûkatın yaratıcısı olan bir Tanrı'nın varlığı kabul edilmekle beraber O'nun yeryüzüne bir kitap ve bir peygamber göndererek insan hayatına müdahale edilmesi reddedilmektedir.⁴⁶ Şirk anlayışı bu açıdan çağdaş deizm anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Şirk anlayışı, tanrısal özelliklerin canlı-cansız kimi varlıklara aktarılması açısından ise deizmden ayrılmaktadır. Bu sebeple Kur'ân'ın muhatap aldığı insanların büyük bir çoğunluğunda düzeltmeye çalıştığı şirk inancı günümüz deizm anlayışına oldukça benzemektedir. Bu anlamda deizmin reddettiği peygamber ve dinlerin gerekli olmayışı dolayısıyla Allah'ın hayata müdahale etmemesi anlayışı, müşriklerin şahsında Kur'ân'ın üzerinde en çok durduğu inanç problemlerindedir. Bu açıdan deizmin, Kur'ân'ın görüşlerini birçok delille reddedip tutarsızlığını ispatladığı bir inanç modeli olduğu söylenebilir.

1.3. Agnostisizm

İnsan aklının tanrı ve evren hakkındaki mutlak gerçeği bilemeyeceğini ileri süren felsefi bir akımdır. Eski Yunancada olumsuzluk öneki “an” ile aynı dilde, “bilen, bilgisi olan” anlamına gelen “gnostikos” sözcüklerinin

³⁹ Hasan Yaşar, “Deizmin Mahiyeti ve Tarihi”, *Modern Bir Akıl Sıpması: Deizm*, tsh. Enes İnce (İstanbul: Dirayet Kitaplığı, 2019), 12-20.

⁴⁰ Erol Çetin, *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler* (İstanbul: Hiperyayın, 2019), 41.

⁴¹ Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hurafe Deizm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 221, 227, 233, 235, 237.

⁴² Baloğlu, *Son Hurafe Deizm*, 244-248.

⁴³ Erdem, “Deizm”, 9/110.

⁴⁴ Selçuk Kütük, *Deizm* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019), 19.

⁴⁵ İbrahim Coşkun, “Günümüzde Deizm, Ateizm ve Nihilizmi Doğuran Sebepler”, *Modern Çağın İnanç Sorunları*, ed. Fatih Kurt (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 52.

⁴⁶ Peker, “Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine”, 20.

birleşiminden, kabaca “bilgisi olmayan” anlamına gelir. Bu anlayışı benimseyen kişiye *agnostik* denir.⁴⁷ Bilinmezcilik anlamına gelen Agnostisizm, felsefe ve dinin kapsamında kalan varlıkların nihai doğaları veya doğmaların gerçekliği konusunda kesin bilgiye varmanın imkânsızlığını öngörerek bu konularda konuşmamayı savunmaktadır. Agnostisizm, Tanrı'nın varlığını kabul eden teistler ve onun varlığını kökten reddeden ateistlerin aksine, Tanrı'nın varlığı veya yokluğunun kesin olarak bilinmeyeceği düşüncesinden hareketle bu konuda tarafsız kalmayı tercih etmektedir. Bu düşünceyi benimseyenlere göre bilimsel yöntemlerle doğrulanmadığı müddetçe metafizik hakikatlerin bilinmezliği gerçeği ortadan kalkmayacaktır.

Tanrı'nın varlığı veya yokluğu konusunda tarafsızlığın, pratik hayatta sürdürülmesi oldukça güçtür. Bu sebeple bir agnostik ya Tanrı'nın varlığını kabul eden bir deist veya O'nun varlığını inkâr eden bir ateist gibi hayatını sürdürecektir. Tanrı veya metafizik olaylar hakkındaki bilinmezci bir düşünceyi savunan agnostisizm, teizmden daha çok ateizme yakın olmakta ve ateizmin yaygınlaşması sürecine katkı sağlamaktadır. Agnostisizm, Tanrı'nın varlığı meselesinde, ilk bakışta ateizme göre daha insafli bir tutuma sahip görünse de, teizmden ateizme geçişi yumuşatan ve inkârın yaratacağı travmaları hafifleterek ateizme geçişi kolaylaştırabilmektedir. Güncel anlamıyla tipik bir agnostik olmak, Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak için özel bir çaba içine girmeyen, ancak hayatını da Tanrı'nın varlığı kabulüne göre düzenlemeyen bir kişi olmak demektir.⁴⁸

2. İnanç Problemlerinin Oluşmasında Rolü Olduğu Düşünülen Sebepler

Bu bölümde, aileden, eğitim ortamlarından, Sivil Toplum Kuruluşlarından (STK) ve sosyal mecralardan kaynaklı sebeplere işaret edilecektir.

2.1. Aileden Kaynaklanan Sebepler

Kişinin karakter oluşumunun en uzun devam ettiği dönemi ailesi içinde geçer.⁴⁹ Gençlik ve yetişkinlik gibi yaşamın ilerleyen dönemlerinde ortaya çıkan çatışmaların, sorunların büyük bir kısmının çocukluk yıllarında geçirilen yaşantıların bir sonucu olduğu ifade edilmektedir.⁵⁰ Çocukların, ilk dini bilgilerini ailelerinden aldıkları gibi inanç eğitim ve öğretimlerinin temelleri de ilk olarak aileleriyle başlar. Hz. Peygamber'in terbiye örnekleri arasında çocuğun kulağına okunan ezan ve kamet ilk inanç telkinleri sayılır.⁵¹ Bu dönemde verilen dini bilgi ve yöntemi, çocuğun gerek çocukluk döneminde dinle kuracağı gerekse sonraki süreçlerde sürdüreceği dini hayatında büyük önem taşımaktadır.⁵²

Anne babalar bu noktada çocukları üzerinde otorite sağlamak ve bu otoriteyi güçlendirmek için çocukların fitri yapılarında bulunan tanrı inancından destek almakta ve dini terimleri de kullanabilmektedirler.⁵³ Ebeveynin haksız olduğunu düşünen bir çocuğun dini terimler kullanılarak susturulup bastırılması, çocuğun iç dünyasında kendisine yapılan haksızlığın sorumlusu olarak dini temsil ettiğini düşündüğü Tanrı'yı suçlama şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu durum şu iki sebepten kaynaklanabilir: İlki, haksız ebeveynlerin, yanlışlarını kendilerine gösterecek olan çocuklarını susturmak için, ne olursa olsun evlatların anne babaya cevap vermelerinin Allah'a isyân olarak görüldüğü bir dini ilkenin varlığını iddia ederek, bilinçli olarak dini istismar etmeleri şeklinde olabilir. Diğeri ise din açısından anne babanın evlatlarına istedikleri gibi davranabilme yetkilerinin olduğunu zannetme şeklinde ortaya çıkan, yanlış dini bilgilerin etkisiyle davranış sergilemelerinden kaynaklanabilir. Ayrıca dini söylem ile eylem tutarsızlığı da ailenin olumsuz etkileri arasında sayılabilir. Çocuğuna yalanın günah olduğunu öğreten ve yalan söylememesini öğütleyen bir babanın, evde olduğu halde çocuğundan herhangi bir sebeple eve

⁴⁷ İlhan Kutluer, “Lâedriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/42.

⁴⁸ Kutluer, “Lâedriyye”, 27/43.

⁴⁹ Abdurrahman Dodurgalı, *Kur'an'ı Kerim'e Göre Çocuk Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1984), 16.

⁵⁰ Mualla Öztürk, “Din Eğitimi ve Çocuk Ruh Sağlığı”. *Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri (23-25 Nisan 1981)*. (Ankara: Gelişim Matbaası, 1981), 78; Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Şelale Başar (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997), 13-16.

⁵¹ Ramazan Altıntaş, “Aile ve Okulda İnanç Eğitimi”, *Mehir Dergisi* 3 (1999), 57.

⁵² Geniş bilgi için bkz. Şeref Göküş, “II. Meşrutiyet Dönemi İslamcı Çizgi'deki Süreli Yayınlarda Aile ve Çocuk Eğitimi”, *Artuklu Akademi* 7/1 (26 Haziran 2020), 109.

⁵³ Sağlam, “Çocuklarda Davranışların Şekillenmesinde Etkili Olan Faktörlere Teorik Bir Yaklaşım”; Osman Taştekin, “İnanç Öğretiminin Psiko-Pedagojik Temelleri”, *Diyanet Aylık Dergi* 1 (2003), 109-128.

gelen bir tanıdığına “evde yok” demesini istemesi; namaz kılmayan bir anne-babanın çocuğundan namaz kılmasını istemesi gibi anne babanın tutarsız durumları, çocuklarda olumsuz bir etki oluşturacaktır. Yapılan araştırmalar, “dine önem verilen, dini yaşayan ailedeki çocukların dine önem vermeyen ve dini yaşantısı olmayan ailelere oranla yetişkinlik dönemlerinde daha dindar görüldüğünü ortaya koymaktadır.⁵⁴

2.2. Eğitim Ortamından Kaynaklanan Sebepler

Eğitim ortamından kaynaklı sorunlar çok boyutlu olmakla birlikte en çok öne çıktığı düşünülen öğretmen ve etkinlikler bağlamında konu ele alınacaktır.

2.2.1. Öğretmen

Eğitim ortamının en önemli aktörlerinden birisi şüphesiz öğretmendir. Fransız filozof J.J. Rousseau, “çocuk zekâsının gidişini, algılama ve kavrama gücünü çok iyi tanıyan ve yakından izleyen bir eğitimcinin, onların dünyalarına özgü bir "Akâid (inanç)" kitabı yazmasını çok isterim”, diyerek⁵⁵ öğrencilerin inanç dünyalarını oluşturmada, nitelikli eğitimcinin rolüne işaret eder.

Eğitimdeki sorunlardan biri de hiç şüphesiz eğitimcilerden kaynaklı sorunlardır. Eğitimci kaynaklı pek çok sorun sıralanabilir. Bu çalışmada öne çıktığı ve diğerlerine de kaynaklık ettiği düşünülen iki temel soruna dikkat çekilecektir:

1. *Alan Bilgisi Eksikliği:* Eğitimcilerin inanç eğitimi, resmi olarak yüksek din öğretimi kurumlarında verilmektedir. Çeşitli sebeplerle burada alınan eğitimler eksik ve yüzeysel kalabilmektedir. Alan bilgisi eksikliği probleminin ortaya çıkmasına, eğitimcilerin görev atamalarından sonra alanlarında kendilerini geliştirmeye yönelik resmi ve ölçülebilir bir uygulamanın olmaması, zaman içinde ortaya çıkan bilgi eksikliği, öğrenilen bilgilerin unutulması veya karıştırılması gibi sorunlar kaynaklık edebilmektedir. Bu durumda eğitimciler, bilgi aktarmada veya öğrencinin zihninde oluşan sorulara cevap vermede güçlük çekebileceklerdir.⁵⁶ Alan bilgisi eksikliği her iki durumda da yanlışlar yapılmasına neden olmaktadır. Bu süreçte öğretmenler, ya sorusu olan öğrenciyi ciddiye almadan geçiştirmekte ya da öğrenciyeye yanlış bilgilendirmede bulunabilmektedirler. Kendisine aktarılan bilgilerle, sorularına verilen cevapların dine ait olduğunu düşünen öğrenciler, bu yanlış cevapların sorumluluğunu, doğrudan dine ve onun sahibi gördükleri Tanrı'ya fatura etmektedirler. Zira öğrenciler verilen cevapların veya bilgilerin öğretmenlerinden kaynaklanabilecek yanlışlar olduğunu fark edebilecek bilişsel dönemde değildirler. Çoğunlukla ailelerinden ve eğitim ortamlarından çekindikleri için iç dünyalarında meydana gelen bu tatsızlığı dile getirmekten kaçınmaktadırlar. Bu deneyimlerin tekrarı zamanla öğrencilerin iç dünyalarında dine karşı düzeltilmesi güç bir olumsuz kanaat oluşmasına yol açabilmektedir. Çoğu zaman öğrenci tarafından ailede ve eğitim ortamında dile getirildiğinde ise neredeyse artık çözümü zor bir aşamaya gelmiştir.

Nitekim araştırmacılara, öğrenciyken sordukları sorulara öğretmenleri tarafından ciddiye alınmadan doğru düzgün cevap alamadıkları için kızıp dine karşı ilgilerinin söndüğünü,⁵⁷ hatta hayatı anlamlandırmada sorunlar yaşayıp yaşamını sonlandırmayı düşündüğünü⁵⁸ ifade eden bireylerin beyanları, bu tehlikeye işaret etmektedir. Bu problemin ortaya çıkma aşamalarında eğitimcinin son derece iyi niyetli olması da sürecin olumsuz ilerlemesine engel olmayacaktır. Eğitimcilerin gelişen süreçte kendilerini yenileyememeleri, kullandıkları eğitim-öğretim metotlarının güncel olmaması da bunda rol oynamaktadır. Sahada çalışan din eğitimcilerinin de bu noktada tespitlerinin dikkate alınması,⁵⁹ özellikle inanç öğretimine yönelik usul ve yöntemlerin geliştirilmesi, inancın inşasında daha fazla role sahip olduğu düşünülen soru-cevap, beyin fırtınası ve örnek olay yöntemlerinin tercih edilmesi alan bilgisi eksikliğine yönelik problemlerin aşılmasında yarar sağlayacaktır. Ayrıca öğretmen merkezli genellikle düz anlatımın tercih edildiği klasik yönetime göre daha etkili olduğu düşünülen kıyas, bilinenden bilinmeyene akıl yürütme, analogi (benzetişim) yöntemiyle, soyut kavramların somutlaştırılarak

⁵⁴ Daniel N. McIntosh - Bernard Spilka, “Religion and the Family”, *Handbook Of Family Religious Education*, ed. Blake J. Neff and Donald Ratclif (Alabama: Religious Education Press, 1995), 36-60.

⁵⁵ J.J. Rousseau, *Emile*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, Selahattin Güzey (İstanbul: Türkiye Yayınevi, ts.), 154.

⁵⁶ Michael Fullan, *Change Theory A Force for School Improvement* (Victoria: Centre for Strategic Education, 2006).

⁵⁷ Sümeyra Bilecik, “Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017), 20.

⁵⁸ Altıntaş, “Aile ve Okulda İnanç Eğitimi”, 59.

⁵⁹ İKDAM Eğitim Derneği, 2018 “Gençlik ve İnanç Çalıştayı Sonuç Bildirisi”.

öğretilmeye çalışılması, empati kurdurma, drama, altı şapka, istasyon gibi tekniklerin kullanılmasının da önemli olduğu değerlendirilmektedir.

2. *Temsil Eksikliği*: Tepkiselliklerin en önemlisinden bir tanesi dinin asla tasvip etmediği davranışların, dini temsil iddiasında bulunan bireyler tarafından dine aitmiş gibi vurgulanmasıdır. Bu durumun iki açıdan problem oluşturması söz konusudur: Dini temsil etme iddiasında bulunan birey, bu meselede ya dindeki sahih inancı bilmemekle cehalet sergilemektedir ya da doğru dini bilgiye sahip olmasına rağmen dünyevi menfaatleri veya başkaca sebeplerle doğru olana aykırı davranış ortaya koymaktadır. Bu iki durumdan habersiz olan muhataplar ise maruz kaldıkları muamelenin doğrudan dinden kaynaklandığı zannıyla dinin kendisini yargılamakta ve dinle aralarına mesafe koymaktadırlar.

Öğrenciler, aktarılan dini bilgilerle o dini bilgileri aktaran kişileri ilişkilendirmektedirler. Bu sebeple din eğitimcileri isteseler de istemeseler de muhataplar tarafından dini temsil makamında görülmektedirler. Onların kişisel yanlışlıkları ve/veya anlattıkları dini değerlere aykırı tutumları dolayısıyla anlattıklarıyla yaşadıkları arasındaki tutarsızlıkları, öğrencilerle din arasında bağın zedelenmesine sebep olacaktır. Temsilcisi tarafından temsil edilemeyen bir dinin, kendilerine henüz yeni aktarılan kişiler üzerine olumlu bir etki bırakmasını beklemek makul görünmemektedir. Sürekli yalanın haramlığından bahseden ve buna dair birçok nas/dini referans aktaran bir eğitimcinin yalanlarına şahit olan öğrencilerin, dinden etkilenerek yalandan uzaklaşmalarının beklenmesi güç bir sonuçtur. Yine öfke esnasında öfkeye nasıl hâkim olunabileceğini öğreten dini referansları sürekli hatırlatan bir öğretmenin basit bir tahrik karşısında öfkesine yenilip yanlışlar yaptığında bu dini referanslardan faydalanmaması, dersin inandırıcılığını olumsuz etkileyebilecektir. Allah yolunda cömert olmanın faziletine dair vurgularıyla dikkat çeken bir eğitimcinin ikramına şahit olunmaması aynı şekilde dini referansları uygulanabilirlikten uzaklaştırmaktadır. Bu durumlar öğrenci zihninde dinin yaşanabilirliğine dair olumsuzlukların yer etmesine kaynaklık edebilecektir. Bu sorun, aynı zamanda anlattığı bilgilerin muhatapları üzerinde olumlu etkisini göremeyen ve bunun genellikle kendilerinden kaynaklanabileceği gerçeğiyle yüzleşmek istemeyen din eğitimcilerinin dini duygularını zayıflatarak alanda verimliliğini de azaltabilecektir.

Eğitimcilerin, gönül diline ihtiyaç duyan dini değer aktarımını diğer derslerle aynı bağlamda değerlendirerek; beklenen davranışları sergilemeyen, yaşadığı inanç problemleri sebebiyle sağlıklı eylemlerde bulun(a)mayan bir öğrencinin halini salt bir disiplin problemi olarak görmeleri bazı sorunların ortaya çıkmasına sebep olabilecektir. Bu durumdaki bir öğrencinin disipline sevk edilmesi ve/veya idarenin de bu konuda yanlış müdahale ile bu tür öğrencilere disiplin kurallarını katı bir şekilde uygulaması, yaşadığı manevi boşluk sebebiyle uyumsuz davranışlar sergileyen bir öğrenciye sadece eğitim kurallarını ihlal ettiği düşünülerek ceza verilmesi onun dünyasında ciddi sorunlara neden olabilecektir.

2.2.2. Etkinlikler

Dini değerlerin kazanılmasında teşvik amaçlı ödüllerin bir değer taşımasına rağmen bu değerleri salt maddi kazanımlara indirgemek, sürecin kazandıracağı bütün maneviyatın kaybolmasına yol açabilmektedir. Örneğin yapılan bir ayet-hadis yarışmasında amaç, ayet ve hadise karşı ilgi ve onların mesajlarının yarışma yoluyla dolaylı yoldan öğretilmesiyken, yarışmaların amacından saparak maddi kazanımların merkeze alındığı bir hüviyete bürünmesi, öğrenciyi asıl amaçtan koparacaktır. Doğrudan maneviyatla bağlantılı olan tefsir ve hadis gibi alanların manevi yönlerinden daha çok maddi kazanımlarla ilişkilendirilmiş olması, bu alanları, öğrencinin gönlünde yer etmesi gereken ulvi-manevi değerden uzaklaştırabilecektir.

Etkinliklerin gücünü zayıflatarak, dini değerlerin inşasında hedeflenen olumlu etkisini giderebilecek yaklaşımlar arasında şunlar sayılabilir: Öğrencinin sadece altın hediyesi gibi maddi kazanıma odaklanması; etkinliklerin, gerçekleştirilmesinde öğrencilerin elde edecekleri kazanımlardan daha çok idare veya okul düzeyinde kişiye ya da kuruma prestij sağlayacak şekilde planlanması, idarecilerin üstlerine karşı yükselmede dosyalarında bir kazanıma dönüştürülmesinden ibaret görülmesi; eğitimcilerin, bu organize ile gerek okul idaresine gerekse meslektaşlarına karşı prestije dönüştürme yarışına girmesi.

Yerinde ve zamanında yapıldığında teşvik değeri taşıyan yarışmaların/etkinliklerin öğrencileri usandıracak ve etkinlik içeriklerini içselleştirmelerine imkân vermeyecek miktarda fazlaştırılması da bu yönde başka bir olumsuzluk olarak görülebilir. Katılımcı yanında sürekli izlemek zorunda kalan öğrencilerde de dozu ayarlanmamış bu etkinlikler karşısında usanma ve bıkmaya hali ortaya çıkabilecektir.

2.3. STK'lerden Kaynaklanan Sebepler

Din eğitimi veren fakat eğitimi destekleme amacını aşan dernek, vakıf gibi bazı STK'ların, mensuplarının sayısını artırma öncelikli yaklaşımları da olumsuz etkenlerden biri olabilir. STK'ların kendini ve amaçlarını öne çıkarıp, ehliyetsiz eğitimcilerle dini eğitim verme çalışmaları, aidiyet duygusunu temin etmek için (ırk, cemaat, sendika, siyaset, vakıf bazlı) kutuplaştırıcı bir dil tercih etmeleri de dini temsil konumundaki bu yapıların yanlışlarının dine mal edilerek gençlerin dini anlayışlarında olumsuz etki oluşturabilecektir.⁶⁰

2.4. Sosyal Medyadan Kaynaklanan Sebepler

Sosyal mecraların bireyleri dini konularla zamansız ve yersiz muhatap kılması, usul ve yöntem bilen hocaların yerine hiçbir duygu taşımayan sosyal medya mecralarının yer alması yine bu alanda görülen sorun alanlarından kabul edilebilir.⁶¹ Evliliği, hayatı, yaşamı, tecrübeyi bilmeyen bir lise öğrencisinin peygamberin evlatlığının boşanmış eşyle evlenmesi gibi sosyal ve bireysel birçok hikmete dayanan sosyal bir olayı anlamak durumunda kalması buna örnek gösterilebilir.

3 İnanç ilkelerinin Aktarımında Öne Çıkan Dini Yöntemler

3.1. Tedrîcîlik

Hz. Peygamber'in tebliğ metodunun Kur'an tarafından oluşturulduğu hem kendisinden hem de Hz. Peygamber'in hayatını en iyi bilen sahabeden aktarılan rivayetlerde ortaya çıkmaktadır. Tebliğdeki Kur'anî metotlardan biri de, muhatapların seviyelerini, hazır bulunuşluklarını ve etkisi altında kaldıkları alışkanlıkları dikkate alan *tadrîcî* metottur. Köken olarak Arapça "derece" kelimesinden türeyen, "bir kimseyi bir şeye aşamalı biçimde yaklaştırmak ve alıştırmak" anlamına gelen tadrîcîlik,⁶² hem yaş/zaman bakımından muhatapın farklılığına hem de muhataba aktarılan konuların parça-bütün ilişkisine ve aralarındaki öncelik-sonralık aşamalılığına riayet eden bir nebevî yöntemdir.

Tedrîcîlik, insanlara bir rahmet⁶³ bir hidayet ve bir şifa⁶⁴ olarak inen Kur'an'ın *kolaylık ve esneklik* prensibi ile *evrensellik*⁶⁵ özelliğinin bir gereği, İslam'ın ideal bir ümmet oluşturma amacını taşıyan *gayeci* özelliğinin tabii bir sonucudur.⁶⁶ Kur'an'ın kullandığı metot ve ilkelerin dikkate alınması, Allah'ın yarattığı kulları en iyi bilen olmasının bir sonucudur.⁶⁷

Sosyolojik tespitleri ile tanınan Hz. Aîşe'nin dikkat çektiği gibi Kur'an muhataplarının inancı tercih etmelerinde nebevî tadrîcî metodun etkisi son derece belirleyicidir. Hz. Aîşe'den aktarılan bu rivayette⁶⁸ işaret edildiği gibi ilk inen âyetler, davranışı yönlendiren inanç ilkelerinden önce insanların müptelası oldukları bazı alışkanlıkların terkinin önceleseydi, Hz. Aîşe'nin bu rivayeti aktardığı günlerde İslam'ı kabul etmiş olanların birçoğu bu dine hiç girmeyeceklerdi. Çünkü dinin güzelliğini anlama fırsatını elde etmeden önce kendilerinden, çok sevdikleri, bağımlısı oldukları bir davranışın terki istenmekteydi. Onların bu davranışı terk etmelerini sağlayacak, motivasyon oluşturacak öncelikli meseleler olan tevhit inancı, Allah inancı, ahiret inancı gibi bilgilerden yoksunlardı. Bir insan çok sevdiği, yapmaya devam ettiği bir davranışın gerekçesiz kötülenmesinden hoşlanmayacak, bu konuda da ısrarcı davranan muhatabından ve onun davet ettiği ortamdan uzaklaşabilecektir.

⁶⁰ Hüseyin Kasım Koca, "Türkiye'deki Sivil Toplum Kuruluşları: Dini Hizmet Bağlamında Eğitimsel Bir Değerlendirme", *Genç Mütefekkirlere Dergisi* 2/2 (15 Aralık 2021), 273.

⁶¹ Hüseyin Kasım Koca, "İmam Hatip Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanımındaki Dini Eğilimleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (25 Kasım 2021); Osman Varsak, "Sosyal Medyanın Dinî Yaşantıya Etkileri: Bursa İl Merkezindeki Lise Öğrencileri Örneği", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5 / 1 (Haziran 2022): 87-108, 22.

⁶² Talip Türcan, "Tadrîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/265.

⁶³ el-En'am 6/157; el-A'râf 7/52.

⁶⁴ el-İsrâ 17/82.

⁶⁵ Muhsin Demirci, "Kur'an'ın Nüzûl Sürecinde Tedrîcîlik", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (2002), 197.

⁶⁶ Şaban Kondi, *Kur'an'da Tedrîcîlik* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 27-29.

⁶⁷ el-Mülk 67/14.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi'u's-Şâhîh, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), *el-Câmi'u's-sahîh*, "Fezailü'l-Kurân", 6.

Böyle bir davranış sergilemesi de doğal, insani bir reflekstir. Bu ilke hem Kur'an'ın kullandığı metotta hem de Kur'an'ın toplum üzerindeki yansımalarını değerlendirmeye önem veren Hz. Aişe'nin tespitinde altı çizilerek ortaya konmuştur. Tedrici metotta ilahi emirler zaman içinde peyderpey hazmettirilerek sunulduğu için daima iyi sonuçlar alınmıştır.⁶⁹

Son dönemde yapılan akademik araştırmalarda, günümüz gençlerinin dine mesafeli oldukları ve dinden uzaklaştıklarına dair tespitler yapılmaktadır. Kanaatimizce, Hz. Aişe'nin "bu gerçekleşseydi, insanlar dinden uzaklaşırdı" dediği gerçek, bugün yaşanmaktadır. Bu bazen dini bilgileri aktaran kesimlerin tederçilik metodunu göz ardı etmesi şeklinde bazen de muhatapların sosyal mecralar aracılığıyla yersiz ve zamansız dini meselelerle muhatap olması şeklinde kendini göstermektedir. Örneğin, niçin ibadet etmesi gerektiği konusunda yeterli bilgiye ve motivasyona sahip olmayan birine ısrarla bir ibadetin telkin edilmesi, o kişinin bu ibadete karşı olumsuz tavırlar geliştirmesine yol açabilecektir. Allah ve âhret günü gibi öncelikli iman esasları konusunda yeterli bilgi ve eğitime sahip olmadığı için kalbi itminana ulaşmamış birine, değerini ve önemini imandan alan namaz ibadetinin ısrarla telkini, muhatapın bu ibadetin gerçek değerini görmesini engelleyecektir. Neticede kişi, zorlandığında kılacak, imkân bulduğunda ise bu ibadeti yapmayacaktır. Bu konuda çözümü, ikna yaşında/aşamasında olan birine sözlü ya da fiili şiddet unsurlarıyla zor/güç kullanmakta bulan bir anlayış, muhatapta dine karşı birçok olumsuz tepkinin oluşmasına sebep olacaktır. Oysa anlatıcısı namaza motive eden iman ya da inanç esasları, muhatapta henüz mevcut değildir. Burada empatinin de kullanılmadığı açıktır.

Lise çağında iman esasları konusunda yeterli bilgiye ve altyapıya sahip olmayan bir gencin, sahih bilgiye sahip olmayan ve/veya din aleyhtarı propagandalar yürüten sosyal mecralarda yer alan, arka planı özel bilgi gerektiren ve önceden indirilmiş dini esasları kabule dayanan bir sosyal olguyla muhatap olması, gencin dine ve onun peygamberine kuşkuyla bakmasına sebep olabilecektir. Oysa yeterli bilgiye ve uygun yaşa ulaştıktan sonra bu olayı anlaması ve kabulü, daha makul zemine kavuşabilir. Ateist sitelerinde dini ret için en çok kullanılan argümanlardan biri olan Hz. Peygamber'in, evlatlığı Hz. Zeyd'in boşadığı karısı Hz. Zeynep'le evlenmesi bu konudaki örneklerden biridir. Bağlamından kopuk bir şekilde meseleye ilk muhatap olan biri için bu durum, birçok eşi olan birinin geliniyle evlenme arzu ve isteği gibi görülebilecektir. Bu kimse, kendisine saygı duyulması istenen bir peygamber olduğunda; zihinler, bu olayı saygın bir kişilik olan peygambere yakıştıramamaktadır. Bu bakış açısı, yadırgamaya ve zihinlerde peygamberin kişiliğine karşı olumsuz tavırlar geliştirmeye yol açabilecektir.

Oysa olay hakkında gerçek bilgiye sahip olunduğunda durum bambaşka bir şekle evrilecektir: Hz. Peygamber 25 yıl kendinden 15 yaş büyük dul bir hanımla evli kalmıştır. Diğer evlilikleri Hz. Peygamber'in yaşlılık döneminde ve belli sosyal gerekçeler sebebiyle gerçekleşmiştir. Bu evlilik ise o günkü toplumda herkesçe benimsenen evlatlık müessesinin yaratılıştan gelen ve kan bağıyla oluşan evlatlık gibi görülme düşüncesini ve uygulamasını kaldırmaya matuftur. Toplumun bütün hücrelerine sirayet etmiş bu sosyal olgunun ortadan tümünden kaldırılması, saygın kişiliği Müslümanlarca kabul edilen peygamberin bir uygulaması ile sağlanmıştır. Üstelik toplumun kınamasından çekinen Hz. Peygamber'in isteksiz davrandığı bu evliliğin, Allah tarafından gerçekleştirildiği Kur'an tarafından açıkça bildirilmektedir.⁷⁰ Konusu itibariyle yer veremediğimiz sosyolojik ve psikolojik pek çok gerekçeler dikkate alındığında meselenin bambaşka bir mecrada anlaşılması söz konusu olacaktır. 15 yaşlarında bir genç, yaşı itibariyle bu konunun enstrümanları olan evlatlık, ileri yaşta evlilik, sosyal olgu, sosyo-psikolojik etmenler gibi çok yönlü belirleyicileri kavramaktan uzaktır.

3.2. Hikmetli Üslup

Allah, peygamberlerine gönderdiği mesajın muhtevası kadar, bu mesajın insanlara nasıl ulaştırılacağı konusunda isabetli ve etkili davet metodunun bilgisini de vermiştir. Bunlardan birisi de hikmetli üsluptur. Hikmeti öğreten peygamberler gönderen,⁷¹ hakîm bir kitap indiren,⁷² hikmetli haberler bildiren,⁷³ ve kendisi de Hakîm⁷⁴

⁶⁹ Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed* (Konya: Esra Yayınları, 1994), 180.

⁷⁰ el-Ahzâb 33/37.

⁷¹ Âl-i İmrân 3/164.

⁷² Yâsîn 36/2; Yûnus 10/1.

⁷³ el-Kamer 54/5.

⁷⁴ İbrâhîm 14/4.

olan Allah, davetinin de hikmetle yapılmasını⁷⁵ tavsiye etmektedir. Allah yolun(d)a davet, yerli yerince yapılmalı ve mutlaka hikmet, basiret ve ilme dayanmalıdır.⁷⁶

Hikmet, aklın, ilmin ve tecrübenin doğruladığı bir hareket tarzı olması yanında aynı zamanda kendisinden beklenen hedefi en az külfetle ve en kısa zamanda gerçekleştiren vesiledir. Her zaman ve zeminde, her şartta, isabetli söz ve davranışta bulunmayı ifade eder. İnsanları Allah'ın yoluna basiret üzere, yani düşünmeksizin taklit yoluyla değil, delile dayanarak, idraklerine hitap ederek daveti⁷⁷ içerir.⁷⁸

Hikmetli üslup, bir doktorun hastasını muayenesinde hastalığın komplikasyonlarıyla uğraşmayıp hastalığın kendisine odaklandığı gibi önceliklere önem vermeyi gerekli kılar. Bu noktada bir eğitimci önce usulden, inanç konularından başlar, ibadet ve ahlâka ait konularla devam eder. Yine hikmetli üslup, duruma ve muhataplarına göre farklılığı gerektirir. Her insan özeldir ve bu özelliğin gereği davet ulaştırılırken de muhatapın farklılığı göz önünde bulundurulmalıdır.⁷⁹ Hz. Aişe validemiz, “Rasûlullâh (sav) bize insanlara akılları nispetinde konuşmamızı emretti” demiştir.⁸⁰

Kur'ân, davetçi peygamberlerin ve onların farklı inançlara sahip muhataplarının söylem ve isteklerinin doğrudan etkisinde kalmayan bir yöntem vurgusu yapmaktadır. İnanç konularının tebliğinde tercih edilen bu yöntem, insani duyguları ve onun söz ve söylemlerinin arka planında yatan gerçek yönlendirici maksatlarını en iyi bilen Allah tarafından şekillendirilmiştir. Hz. Yunus'un kavmine yaptığı daveti, kendince yeterli görüp ümidini keserek kavmini terk etmesi olayında olduğu gibi insanlığı her açıdan en üst seviyede temsil eden peygamberlerin bile bazı meselelerde duygularıyla hareket edip yanlış yaptıkları Kur'ân'da vurgulanmaktadır.⁸¹ Hz. Peygamberin de Kur'ân karşısında kendisini bir talebe olarak görmesi ve Kur'ân'ın emirlerini tartışmasız ilk yerine getiren kişi olması⁸² peygamberlerin takip ettikleri yöntemin ilahi oluşunun ayrı bir delilidir.⁸³ İman ilkelerinde tavizsiz ve değişmeyen bir yöntem ve ilkeyle daveti sürdüren ilahi yöntem ibadet, muamelat gibi konuların kabul ve icrasını, toplumun olgunlaşmasını gözeterek uzun bir sürece yaymıştır. Önemli yasaklardan olan faiz, peygamberliğin ancak son yılında yasaklanacak zemine kavuştuğu için o yıla ertelenmiştir.⁸⁴

Davette yöntemin önemine şu ayetin açık bir delil olduğunu görmekteyiz: “Allah'tan bir merhamet sayesinde Sen onlara yumuşaklıkla muamele ettin. Şayet Sen onlara karşı kaba ve katı kalpli olsaydın/davransaydın, etrafından dağılıp giderlerdi...”⁸⁵ Hz. Peygamber'in davet esnasında takındığı tavırlara işaret eden bu ayet, muhatapların iman etme sürecinde davetçinin sahip olduğu ahlaki özelliklerin ne kadar önemli olduğunun bir kanıtıdır. Bu ayette, peygamber etrafında toplanmış olan Müslümanların neden davete icabet ettiklerinin gerekçeleri anlatılmaktadır. Bu gerekçeler, peygamberin daveti esnasında sahip olduğu kişilik özellikleridir. Muhataplarına yumuşak davranması, onların daveti kabulünde önemli bir role sahipken katı kalpli veya kaba olması da daveti olumsuz etkileyecektir.

Faraziye mahiyetinde Peygamberimizde olduğunda muhatapların dinden uzaklaşmalarına yol açacağı bildirilen ahlaki davranışların, bugün peygamberin davetçi misyonunu temsil eden birçok kimsede bulunduğu görülmektedir. Muhataplarına sert ve kaba davranan ve dini, menfaat karşılığında aktaran davetçilerin bu davranışı, yumuşak huylu ve herhangi bir menfaat beklemeden tebliğlerini gerçekleştiren peygamberlerin tutumuna aykırıdır. Bu yanlış ve menfaatçi din davetine muhatap olan bireyler dinden, dolayısıyla da bu dinin ilahından uzaklaşabilecektir.

⁷⁵ en-Nahl 16/125.

⁷⁶ Selman Kuzu, *Kur'an'a Göre Hikmet Kavramı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 281.

⁷⁷ Yûsuf 12/108 .

⁷⁸ Kuzu, *Kur'an'a Göre Hikmet Kavramı*, 281.

⁷⁹ Kuzu, *Kur'an'a Göre Hikmet Kavramı*, 281.

⁸⁰ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts), "Edeb", 23.

⁸¹ es-Sâffât 37/140.

⁸² Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'u't-Turâsi'l-Arabî, ts), "Salatü'l-Müsâfirîn", 139.

⁸³ ez-Zümer 39/12.

⁸⁴ Durmuş Arslan, *Metodolojik Yönden Kur'an'ın Tedriciliği*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999),154.

⁸⁵ Âl-i İmrân 3/159.

3.3. Temsil

Temsil kabiliyeti, Müslüman olmanın ilk şartı ve en önemli şiarı olan şehâdetin/tanıklığın gereğince hareket etmektir. Bu anlamda şehadet, iyi bir temsil ortaya koyma iddiasıdır. “Birinin veya bir topluluğun adına davranma” anlamına gelen temsil,⁸⁶ her Müslümanın aynı zamanda hayatını şekillendirmesi gereken dininin bir temsilcisi olduğunu ifade eder. Bir din, bir inanç konusunda olumlu bir temsil, muhatapları cezbederken olumsuz bir temsilin insanları uzaklaştıracağında şüphe yoktur. Dediklerini yapmayan bir insanın söyledikleri değil; yaptıkları dikkate alınır. Cennet için dünyevi menfaatlerden vaz geçilmesi gerektiğini söyleyen bir davetçinin, basit menfaatleri uğruna Allah’ın emirlerini çiğnemesi, sözünün dolayısıyla davetinin değerini ve tesirini ortadan kaldıracaktır.

“İmamın dediğini yap, yaptığını yapma!” sözünde kendisini gösteren tutum, davetçilerin kötü temsilinin edebi bir ifadesi olarak kullanılmaktadır. Çalışmamız bağlamında eğitim ortamlarında olan din dersi öğretmenlerinin sürekli vurguladıkları dini ilkelere aykırı davranışlarının öğrenciler tarafından müşahade edilmesi, öğrencilerin hem öğretmenlerine hem de onların anlattıklarına karşı soğumalarının psikolojik ve sosyolojik doğal bir sonucu olacaktır.

Davetçisini bile etkilemeyen bir dinin, henüz müntesibi olmayan birileri üzerinde etki oluşturması çok kolay olmayacaktır. Örnek davetçiler olan peygamberlerin söylemleri ve eylemleri arasındaki tavizsiz uyum, düşmanlarının bile onlara bu konuda dil uzatmalarına engel olduğu gibi onları peygamberlere ve davalarına derinden saygı duymalarına mecbur bıraktığını kaynaklarımız aktarmaktadır.⁸⁷

Sonuç ve Değerlendirme

Bir tanrının varlığına iman veya onu inkârın, bir tanrı inancına dayanan tüm dinlerin en öncelikli meselesi olduğu tartışılmaz bir hakikattir. Diğer inanç ilkeleri, ibadetler ve bütün ahlaki normlar tanrının varlığını kabulden sonra bir anlam kazanacaktır. Bu sebeple tanrının varlığı veya yokluğu konusunda şüphe krizine girmiş bir bireyin bu problemine bir çözüm bulunmadan diğer dini vecibelerin gereğini ondan istemek hem tutarsız hem de olanaksızdır. Örneğin, Allah’ın varlığı konusunda şüphe yaşayan bir öğrenciden kutsal kitabın metnine değer atfederek onu okumasını ve ezberlemesini istemek mantıken çelişkili ve tutarsız olacaktır. Bu sebeple bütün dini problemlerin çözümüne yönelik çalışmalarda dikkat edilmesi gereken şey, öncelikle sahih bir tanrı tasavvurunun inşâ edilmesidir. Bir başka ifadeyle, Tanrı’nın varlığının ve sahip olduğu niteliklerinin hurafelerden arındırılmış bir şekilde ortaya konularak muhataplara sunulmasıdır.

Son dönemde yapılan alan araştırmalarının ulaştığı sonuçlar dikkate alındığında, sekülerizmin yaygınlaşması, zenginleşen iletişim araçları yoluyla farklı görüş ve düşüncelere ulaşma ve/veya maruz kalma gibi gerekçelerle, din duygusunun zayıfladığı özellikle de tek ve hayata müdahale eden bir Tanrı’nın varlığına kuşkuyla bakma eğilimlerinin çoğaldığı ifade edilmektedir. İslam inanç esaslarının aktarılmasında peygamberlerin takip ettiği nebevi öğretim metotlarına uyulması; bu bağlamda nebevi metodun ana ilkelerinin tespiti ve bunların inanç konularında dikkate alınması bu alanda karşılaşılan birçok problemin çözümüne katkı sağlayabilecektir.

Nebevi metotları değerlendirdiğimizde günümüz (din) eğitimcilerinde yoksunluğu sorunlara sebep olacağı değerlendirilen üç temel ilke dikkat çekmektedir. Bunlar: (1) nebevi metodun en önemli özelliklerinden, zaman ve mekânsal olarak bir konunun gereği olan öncelikli bilişsel süreci tamamladıktan sonra diğerine geçmeyi, bir başka ifadeyle aşamalılığı ifade eden *tadrîcîlik*; (2) yapısı itibarıyla salt kuru bir bilgi aktarımı olmayan dini bilginin, eğitimci tarafından öncelikle uygulanmasını gerekli kılan *olumlu temsil*; (3) muhtevasıyla insanları kuşatan dini söylemden muhatapları uzaklaştırabilecek kişisel ahlaki zaafardan uzak ve dini öğretilerin gereğince ahlaklanmayı ifade eden müspet kişiliğin uyguladığı *hikmetli bir üslup*.

Problemlerin Çözümüne Dair Öneriler

Garaudy’nin ifade ettiği⁸⁸ “her sorun, ortaya çıktığı düzlemde ve kararlarıyla olabilecek etkileyecek olan herkesin katılımıyla çözülür” ilkesinden hareketle konuya taraf olanların yapabileceklerine dair şunlar söylenebilir.

Ailelerin Eğitimi: Tespitlerimiz arasında yer alan *bilgi eksikliği*, dini duyguların *bilinçli istismarı* ve eylem-söylem *tutarsızlığı* kaynaklı ailelerin yanlış tavırlarıyla ilgili olarak;

⁸⁶ TDK, “Temsil” (Erişim 28 Temmuz 2022).

⁸⁷ Ömerî, “Hz. Peygamber’in Sahâbeye İnanç Esaslarını Öğretmede İzlediği Metot”, 459.

⁸⁸ Roger Garaudy, *Hâtıralar*, çev. İbrahim Demirci-İshak Yetiş (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 291.

1. Anne babanın özelde tanrı tasavvuru genelde de din hakkında yanlışlardan arındırılmış gerçek bilgiyle eğitilmeleri ve gençlerin soru(n)larını çözmeye yönelik takip edecekleri yöntemle ilgili bilgilenmeleri önem arz etmektedir. Ebeveynlerin hem konuyla ilgili sağlıklı bilgilenmeleri hem de gençlerle sağlıklı dini iletişim noktasında rehberliğe yönelik kendi okumaları yanında resmi ve sivil kurumların organizasyonlarında anne babaları bilinçlendirici konferans, seminer çalışmalarını yapabilir.

2. Ailelere, dini istismar etmelerinin çocuklarının dini düşünceden uzaklaşmasına ve beraberinde birçok yanlış davranışlara sürüklenmelerine yol açabileceğine dair gerekli bilgilendirmeler yapılmalıdır. Anne babanın otoritelerini sağlamlaştırmak için dini araçsallaştırmalarının kısa vadede küçük menfaatler elde etme arzusuyla çocuklarının geleceğinde asla razı olmayacakları zararlara, travmalara sebep olabileceği, ailelere somut örneklerle aktarılmalıdır. Her sağlıklı ebeveyn böyle bir durum karşısında basit menfaatler yerine çocuklarının huzurlu bir geleceğe sahip olma seçeneğini tercih edecektir. Ağlayan çocuğu için ekranları, susturucu olarak kullanan anne babaların kısa süreli elde ettikleri sessizlik menfaati, uzun vadede bu çocukların maruz kaldığı olumsuzluklarla kıyaslandığında ne kadar büyük bir yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde Tanrı'nın gücünün, azabının da bir dönem için susturucu olarak kullanılması, o gün için anne babalara rahatlamış bir ortam sağlamış gibi görünebilir. Bireyin kişisel özellikleri olgunlaşp kararlarını daha çok kendisinin verdiği çağlarda/yaşlarda, eksik ve yanlış aktarılmış bu tanrı tasavvuru sebebiyle birey, hayatını şekillendirecek ve hayatına anlam katacak en önemli şeye/yüce bir Tanrı'nın varlığına kuşkuyla bakacak veya onu kendisiyle çatışmaya giren bir varlık; duygu ve isteklerini bastırmak için cezalandırmasına başvurulmuş bir otorite olarak görülebilecektir. Bu da kul ile rabbi arasındaki en önemli bağlardan biri olan sevgi bağının zedelenmesine neden olacaktır.

Bu konuda bilinçlendirilmiş ve çocuklarının başlarına gelebilecek olumsuzluklar hakkında uyarılmış ebeveynlerin, çocukların bütün hayatlarını etkileyecek böyle bir olumsuzluğa razı olmayacakları ve bu sebeple de Tanrı'nın gücü ve cezalandırması gibi özelliklerini günlük basit çıkarları için silah olarak kullanma konusunda daha hassas davranacakları değerlendirilmektedir.

3. Ailelerin, hayatın her alanında olduğu gibi dini söylem ve eylemlerinde de tutarlılıkları, aile fertlerinin dini bilinçlerinin artmasına pozitif katkı sağlayacaktır.⁸⁹ Selçuk'un dikkat çektiği gibi, "Çocuğun küçük yaşlardan itibaren aile içinde dindarlığı veya dine karşı kayıtsızlığı, küçüklerin ilk din dersi öğretmenlerinin aile fertlerinin olması" sebebiyledir.⁹⁰ Zira ilk çocukluk döneminde, dini yaşayış taklit ve model alma yoluyla başlar, çocuğun çevresinin etkisi ve bireysel kabiliyetlerine göre de dinî kişiliği şekillenir.⁹¹ Bu dönemde ailenin dini temsili, rol model olma anlamında önem taşır.

Eğitimcilerin Eğitimi: Eğitimciler noktasında problemin sahipsiz bilgi ve yöntem olmak üzere iki temel alandan kaynaklandığı değerlendirilmektedir. Bunun çözümü noktasında ilk olarak, kelam ilminin gereği olan başta sahipsiz tanrı tasavvuru olmak üzere inanç konularının güncel, anlaşılır, öğrenme çağına/bilişsel düzeye uygun öncelikli konuların gözetilerek, ihtilaflardan, mezhepler arası tartışmalardan arındırılmış bir şekilde aktarılması gerekmektedir. Çünkü tanrı tasavvurunun değişim ve gelişimini izlemek büyük oranda inanç gelişiminin şekli hakkında bilgi verecektir. Nitekim dini ilişkinin mahiyetini dolayısıyla inanç gelişiminin ana eksenini büyük oranda tanrı tasavvuru belirlemektedir.⁹²

Eğitimcilerin eğitiminin yapıldığı yüksek din öğretimi kurumlarında disiplinler arası yaklaşımla kelam, din eğitimi bilim dallarında "inanç pedagojisi" olarak bir ders planlanabilir ve bu alanda öğretime esas olan inanç konularına ve kazanımlarına yönelik stratejiler geliştirilerek uygulama birliği sağlanabilir.

Günümüz inanç problemleri, yeni inanç akımlarıyla ilgili uzman kişilerce belirli periyotlarla toplantılar, dönem başı/sonu seminerler yapılması, öğrencilerden gelen soru(n)ların değerlendirilerek ortak bir dil geliştirilmesi fayda sağlayacaktır. Buradan elde edilen tecrübe ve ulaşılan neticeler ışığında, inanç esaslarının öğretime yönelik öğrencilere rehberlik edecek nitelikli ders kitapları hazırlanabilir ve sürece katkı sağlayacak yeteri kadar ek materyaller geliştirilebilir.

⁸⁹ Antoine Vergote, "Çocuklukta Din", çev. Erdoğlan Fırat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (1978), 316.

⁹⁰ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: TDV Yayınları, 1990), 150.

⁹¹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 255.

⁹² Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 180; Cemil Osmanoğlu, "Din Eğitiminin Gelişimsel Temeli Olarak İnanç", *Bilimname* XXVII/2 (2014), 183.

Yukarıda da işaret edildiği gibi sonuç elde etmede, bir bilginin aktarılma yolu ve yöntemi, en az o bilginin kendisi kadar değer taşımaktadır. Bu sebeple ikinci olarak da, din eğitimi ile bağlantılı olan bu konuda alanında uzman din eğitimcilerinin, bilginin gereği olan tedricilik, zengin içerikli hikmetli üslup ve temsilin eğitimdeki önemi gibi nebevi yöntemler konusunda sahadaki (din) eğitimcilerini bilinçlendirmesi sağlanmalıdır.

Farklı inanç akımlarıyla ilgili sınıf ve benzeri kalabalık ortamlarda sorulan soruları dersin tümünü kapsayacak şekilde ele almadan, bu soru sahib(ler)iyle sınıf dışında, özel görüşmeler yapılarak çözüm arayışına girilmelidir. Böylelikle soruların arka planına, derinliğine dair ön sorularla muhatapın tanınması öncelenmelidir. Daha sonra sorunun gerçek kaynağı tespit edilerek sorunun mahiyetine uygun cevapların; muhataba etki edecek yönlendirmelerin, sağlıklı rehberlik edeceği düşünülen gerekli kaynak tavsiyelerinin yapılmasının ve cevaplamada güçlük yaşanan konularla ilgili zümreler arası istişarenin daha etkili olacağı değerlendirilmektedir.

Öğretici yetkin olmadığı konularda, kendisine yöneltilmiş soru(n)lara, muhatapların nezdinde eksiklik algısı oluşturmamak için yanlış veya genel cevap vererek meseleyi geçiştirmeye çalışmamalıdır. Bunun yerine muhataba; “bilmiyorum/araştıralım/konuşalım” demesi ve konunun zaman geçirmeden araştırılarak geri dönüş yapılması daha faydalı olacaktır.

Eğitim ortamlarında, dini değerlerin kalplerde yer edinebilmesi için maddi karşılıklarının, teşvik amacını aşacak ölçüsüzlükte maddi kazanımlarla ilişkilendirilmemesi ve etkinliklerin bireyleri usandırmayacak bir şekilde planlanması yararlı olacaktır.

Kurumsal olarak, MEB, Diyanet, üniversiteler ve STK’lar ebeveynleri bilinçlendirici seminerler, konferanslar, TV programları, cami vaazları gibi örgün ve yaygın eğitimin farklı enstrümanlarıyla aile kaynaklı problemlerin birçoğunun ortadan kalkmasına katkı sağlayabilirler. Ayrıca konuyla ilgili belgeseller, kısa filmler, yaşanmış ihtida öyküleri, kılavuz kitaplar, broşürler vb. farklı materyaller hazırlanabilir.

Sahadaki durumun, eğitimcilerin karşılaştıkları güçlüklerin, öğrencilerin tanrı tasavvurlarındaki değişim ve soru(n)ların tespitine yönelik belirli periyotlarla nicel ve nitel araştırmalar yapılabilir. Ancak bu sayede alınan/alınması gereken önlemlerin neler olduğu/olacağı doğru ve tutarlı bir şekilde tespit edilebilir. Ayrıca öğrencilerin soru(n)larına verilebilecek muhtelif cevaplarla ilgili ortak bir dil gelişimine matuf online interaktif bir sitenin hazırlanarak güncel tutulması, vaktinin çoğunu sosyal medyada geçiren bireylerle daha kolay irtibat kurulmasına katkı sağlayabilir.

YAZAR KATKI ORANI BEYANI/ AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (<i>Showina Author Contributions in the Article as Percent</i>)		1. Sorumlu Yazar (<i>Responsible Author</i>)	2. Katkı Sunan Yazar (<i>Contributor Author</i>)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%60	%40
Veri Toplanması:	Data Collection	%65	%35
Veri Analizi	Data Analysis	%65	%35
Makalenin Yazımı	Writingup	%60	%40
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%80	%20

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur/The signed original copy of the document is available in the journal process files archive.

Kaynakça

- Adler, Alfred. *İnsanı Tanıma Sanatı*. çev. Şelale Başar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Akdemir, Ferhat. “Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18-19 (2005).
- Altıntaş, Ramazan. “Aile ve Okulda İnanç Eğitimi”. *Mehir Dergisi* 3 (1999), 55-59.
- Arslan, Durmuş. *Metodolojik Yönden Kur’an’ın Tedriciliği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *Son Hurafe Deizm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Berman, David. *A History of Atheism in Britain*. London: Routledge, 2013.
- Bilecik, Sümeýra. “Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017), 7-38.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-şâhih*. thk. Muhammed Zühýr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2007.
- Coşkun, İbrahim. “Günümüzde Deizm, Ateizm ve Nihilizmi Doğuran Sebepler”. *Modern Çağın İnanç Sorunları*. ed. Fatih Kurt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Çağlayan, Harun. “Ahlâkî Davranış Açısından İnanç ve Görev Ahlakı”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (15) (2016), 93-107.
- Çetin, Erol. *Deizm Eleştirisi ve Yapılması Gerekenler*. İstanbul: Hiperyayın, 2019.
- Demirci, Muhsin. “Kur’an’ın Nüzûl Sürecinde Tedricilik”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 175-198.
- Dodurgalı, Abdurrahman. *Kur’an’ı Kerim’e Göre Çocuk Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1984.
- Dorman, Emre. “Modern Çağda Deizmin Popülerleşmesi ve Sebepleri”. *Diyanet Aylık Dergi* 320 (2017), 14-18.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.
- Erdem, Hüsamettin. “Deizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ernes Campbell, Mossner. “Deism”. *The Encyclopedia of Philosophy*. London: Collier-Macmillan Ltd., 1967.
- Frolov, İvan. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Aziz Çalışır. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.
- Fullan, Michael. *Change Theory A Force for School Improvement*. Victoria: Centre for Strategic Education, 2006. <http://michaelfullan.ca/wp-content/uploads/2016/06/13396072630.pdf>
- Garaudy, Roger. *Hâtıralar*. çev. İbrahim Demirci-İshak Yetiş. Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Girardi, Jules. “Çağdaş Ateizmin Problemi”. çev. Murtaza Korlaelçi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 365-398.
- Göküş, Şeref. “II. Meşrutiyet Dönemi İslamcı Çizgideki Süreli Yayınlarda Aile ve Çocuk Eğitimi”. *Artuklu Akademi* 7/1 (26 Haziran 2020), 99-124. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.689988>
- Gürsoy, Kenan. “İlhâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/96-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hick, John H. *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice Hall, 1990.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- İK DAM Eğitim Derneği. 2018 “Gençlik ve İnanç Çalıştayı Sonuç Bildirisi”. Erişim 06 Temmuz 2022. <https://www.ikdam.org/genclik-ve-inanc-calistayi-sonuc-bildirisi/>
- İnce, Abdullah. “Gençliğin ‘İnanç Problemlerinin’ Gerçekliği: Eleştirel Bir Okuma”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 908-934.
- Kıral, Bilgen. “Nitel bir veri analizi yöntemi olarak doküman analizi”. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 170-189.
- Koca, Hüseyin Kasım. “İmam Hatip Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanımındaki Dini Eğilimleri”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. <https://doi.org/10.34085/buifd.1004453>
- Koca, Hüseyin Kasım. “Türkiye’deki Sivil Toplum Kuruluşları: Dini Hizmet Bağlamında Eğitimsel Bir Değerlendirme”. *Genç Müttefekkirler Dergisi* 2/2 (15 Aralık 2021), 258-287.
- Kondi, Şaban. *Kur’an’da Tedricilik*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Kutluer, İlhan. “Lâedriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/41-42. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kuzu, Selman. *Kur’an’a Göre Hikmet Kavramı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Kütük, Selçuk. *Deizm*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019.
- McIntosh, Daniel N. - Spilka, Bernard. “Religion and the Family”. *Handbook Of Family Religious Education*. ed. Blake J. Neff and Donald Ratclif. 36-60. Alabama: Religious Education Press, 1995.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Osmanoğlu, Cemil. “Din Eğitiminin Gelişimsel Temeli Olarak İnanç”. *Bilimname* XXVII/2 (2014), 177-206.
- Ömerî, Muhammed Nebî el-. “Hz. Peygamber'in Sahâbeye İnanç Esaslarını Öğretmede İzlediği Metot”. çev. Kılıç Aslan Mavil. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (31 Temmuz 2017), 452-492. <https://doi.org/10.18317/kader.318462>
- Özarlan, Selim. “Ülkemizde Ateizme Yönelme Sebepleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 1011-1025.
- Özbek, Abdullah. *Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed*. Konya: Esra Yayınları, III., 1994.
- Öztürk, Mualla. “Din Eğitimi ve Çocuk Ruh Sağlığı”. *Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri*, (23-25 Nisan 1981). Ankara: Gelişim Matbaası, 1981.
- Peker, Hasan. “Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 13-42.
- Rousseau, J.J. *Emile*. çev. Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, Selahattin Güzey. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1961.
- Sağlam, İsmail. “Çocuklarda Davranışların Şekillenmesinde Etkili Olan Faktörlere Teorik Bir Yaklaşım”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 209-223.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: TDV Yayınları, 1990.
- Taştekin, Osman. “İnanç Öğretiminin Psiko-Pedagojik Temelleri”. *Diyanet Aylık Dergi* 1 (2003), 109-128.
- TDK (Türk Dil Kurumu). “temsil”. Erişim 28 Temmuz 2022. <https://sozluk.gov.tr/?q=&aranan=>
- Topaloğlu, Aydın. *Ateizm Çıkmazı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Türcan, Talip. “Tedric”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/265-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2011. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tedric>
- Tzortzis, Hamza Andreas. *Hakikatin İzinde*. çev. Bilal Tonyalı. İstanbul: Ekin Yayınları, 2019.
- Ulutaş, Yasin. “Deizme Götüren Sebepler”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (30 Haziran 2021), 501-513. <https://doi.org/10.32709/akusosbil.843291>
- Varsak, Osman. “Sosyal Medyanın Dinî Yaşantıya Etkileri: Bursa İl Merkezindeki Lise Öğrencileri Örneği”, *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5 / 1 (Haziran 2022): 87-108.
- Vergote, Antoine. “Çocuklukta Din”. çev. Erdoğan Fırat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (1978), 315-329.
- Vergote, Antoine. *Din İnanç ve İnançsızlık*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017.
- Yaşar, Hasan. “Deizmin Mahiyeti ve Tarihçesi”. *Modern Bir Akıl Sapması: Deizm*. thk. tsh. Enes İnce. İstanbul: Dirayet Kitaplığı, 2019.
- Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

26/3 (December/Aralık 2022), 1091—1109

Orta Çağ Batı Yahudi Felsefi Düşüncesinde İbn Sînâ'nın Etkisi ve İbn Sînâcılık

Avicenna's Impact on Medieval Western Jewish Philosophy and Avicennism

Mehmet Ata Az

Doç. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Din Felsefesi Anabilim Dalı

Assoc. Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University Islamic Sciences Faculty

Department of Philosophy of Religion

Ankara, Türkiye

mehmetataaz@gmail.com orcid.org/0000-0002-8844-8875

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 03 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 25 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1091—1109

Cite as/Atıf: Az, Ata Mehmet. "Orta Çağ Batı Yahudi Felsefi Düşüncesinde İbn Sînâ'nın Etkisi ve İbn Sînâcılık". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1091-1109. <https://doi.org/10.18505/cuid.1139957>

Az, Ata Mehmet. "Avicenna's Impact on Medieval Western Jewish Philosophy and Avicennism". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1091- 1109. <https://doi.org/10.18505/cuid.1139957>

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayınca: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mehmet Ata Az).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Avicenna's Impact on Medieval Western Jewish Philosophy and Avicennaism

Abstract: The translation process from Arabic to Hebrew, which started in the XIth century and accelerated in the first quarter of the XIIth century, continued until the end of the XVIth century. In this period, the philosophical and theological works of prominent Muslim philosophers such as Fârâbî, Avicenna, Ghazâlî, and Averroes were translated directly or through intermediary languages into Hebrew. In this translation process, Jewish scholars and translators who knew Arabic, on the one hand, translated the works they chose from different fields into Hebrew; on the other hand, they played a facilitating role in meeting the Jewish scholars with the heritage of Islamic thought with the Hebrew works they wrote using Arabic works. Because of the limited number of works translated into Hebrew, the prevalence and influence of Avicenna's philosophical views among Jewish scholars are more limited than that of the Latin translation process, yet his impact on Jewish scholars on different philosophical issues is undisputed. It would not be correct to limit Avicenna's influence and prevalence among Jewish scholars to only the translation of his works into Hebrew, mentioning his name directly in the works of Jewish thinkers and quoting directly from his related works. Considering the similarity of views, concepts, and styles between Jewish thinkers and Avicenna on philosophical and theological issues, it can be argued that a movement called Jewish Avicennaism emerged. However, this movement is not as strong and widespread as Latin Avicennaism. Avicenna's influence among Jewish thinkers was in the form of criticism and rejection as well as adopting the philosopher's views to their philosophical system, similar to those of the Latin thinkers. In this study, I will discuss Avicenna's role in and contribution to the development of Jewish philosophical and theological thought between the XII-XIVth centuries, a topic that has not been sufficiently addressed in Turkish. After giving general information about the translation process of Avicenna's works into Hebrew, I will try to find the answer to why all or at least essential works of Avicenna were not translated into Hebrew. Then, I will try to determine the impact of Avicenna's intellectual legacy on Jewish thinkers by dividing them into three different periods through concrete examples. The study revealed that although Jewish scholars defend similar teachings to Avicenna's views, they do not mention Avicenna's name and works in their works due to different reasons and concerns, making it difficult to determine the source of their opinions. In addition, the wrong attribution of some Avicenna's philosophical teachings to Aristotle, negatively affected the recognition and spread of the philosopher's views. Based on these, it is not correct to conclude that his philosophical views were not known, adopted or influenced by Jewish thinkers. On the contrary, when the course of Avicenna's thoughts among Jewish thinkers is examined, it can be said that there are two types of Avicenna understanding in general. The first of these is those who read Avicenna's works and adopt his philosophical views and make direct references to his work. Quoting Avicenna's views directly in their works revealed that the views among Jewish thinkers, whose belonging is unknown, belong to Avicenna. Secondly, they are Jewish thinkers with eclecticist approaches, who quote and use some of Avicenna's views on issues that they see as compatible and consistent with their philosophical views. They used the arguments and doctrines of Avicenna, whose views they partially knew, as an alternative or starting point against the opinions of the scholars they wanted to criticize or reject.

Keywords: Philosophy of Religion, Avicenna, Jewish thought, Translation, Necessary Existent, Soul, Creation.

Orta Çağ Batı Yahudi Felsefi Düşüncesinde İbn Sînâ'nın Etkisi ve İbn Sînâcılık

Özet: XI. yüzyılda başlayan özellikle de XII. yüzyılın ilk çeyreğinde hızlanan Arapçadan İbraniceye tercüme süreci XVI. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Bu süreçte Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi önde gelen Müslüman filozofların felsefe ve teolojiye dair eserleri doğrudan ya da aracı diller üzerinden İbraniceye tercüme edilmiştir. Bu tercüme sürecinde Arapça bilen Yahudi düşünür ve mütercimler bir yandan farklı alanlardan seçtikleri eserleri İbraniceye tercüme ederken, diğer yandan da Arapça eserlerden yararlanarak yazdıkları İbranice eserleriyle Yahudi düşünürlerin İslam düşünce mirasıyla tanışmalarında kolaylaştırıcı rol oynamışlardır. Sınırlı sayıda eseri İbraniceye tercüme edilmesi nedeniyle İbn Sînâ'nın felsefi görüşlerinin Yahudi düşünürleri arasındaki yaygınlığı ve etkisi, Latinceye tercüme süreci ve Latin düşünürleri üzerindeki etkisine nazaran daha sınırlı olsa da onun farklı felsefi meselelerde Yahudi düşünürler üzerindeki etkisi tartışmasıdır. İbn Sînâ'nın etkisi ve Yahudi düşünürler arasındaki yaygınlığını, sadece eserlerinin İbraniceye tercümesi, Yahudi düşünürlerin eserlerinde doğrudan isminin zikredilmesi ve ilgili eserlerinden doğrudan alıntı yapılmasıyla sınırlandırmak doğru olmayacaktır. Yahudi düşünürler ile İbn Sînâ'nın felsefi ve teolojik meselelerdeki/problemlerdeki görüş, kavram ve üslup benzerlikleri esas alındığında Latin düşünürleri arasındaki bir Latin İbn Sînâcılığı kadar güçlü ve yaygın bir akım olmasa da Yahudi İbn Sînâcılığı denilebilecek bir akımdan bahsedilebilir. Yahudi düşünürler ile İbn Sînâ'nın felsefi ve teolojik meselelerdeki/problemlerdeki görüş, kavram ve üslup benzerlikleri esas alındığında Latin düşünürleri arasındaki bir Latin İbn Sînâcılığı kadar güçlü ve yaygın bir akım olmasa da Yahudi İbn Sînâcılığı denilebilecek bir akımdan bahsedilebilir. İbn Sînâ'nın Yahudi düşünürler arasındaki etkisi, Latin düşünürlerindeki benzer şekilde filozofun görüşlerini benimseme ve kendi felsefi sistemine uyarlama şeklinde olduğu kadar eleştirme ve reddetme şeklinde de olmuştur. Biz

bu çalışmamızda, Türkçede genelde ihmal edilmiş, yeteri kadar ele alınmamış olan İbn Sînâ'nın XII. - XIV. yüzyıllar arasında Yahudi düşüncesinin gelişiminde nasıl bir rol oynadığı, onları hangi felsefi ve teolojik meselelerde etkilediği hususunu ele alacağız. Bunu yapabilmek için İbn Sînâ'nın eserlerinin İbraniceye tercüme sürecine dair genel bilgi verdikten sonra İbn Sînâ'nın eserlerinin tamamının ya da en azından önemli eserlerinin neden İbraniceye tercüme edilmediği sorusunun yanıtını bulmaya çalışacağız. Daha sonra da İbn Sînâ'nın düşünsel mirasının Yahudi düşünürler üzerindeki etkisini, üç farklı döneme ayırarak somut örnekler üzerinden tespit etmeye çalışacağız. Bu çalışmayla, Yahudi düşünürlerin İbn Sînâ'nın görüşlerine benzer öğretileri savunmalarına rağmen farklı gerekçe ve kaygılardan dolayı eserlerinde İbn Sînâ'nın adını ve eserlerini zikretmemelerinin görüşlerinin kaynağının tespitini güçleştirdiğini fark ettik. Ayrıca İbn Sînâ'nın ismiyle özdeşleşen bazı felsefi öğretilerin yanlış şekilde Aristoteles'e atfedilmesinin de filozofun görüşlerinin aidiyeti bilinerek yaygınlaşmasını olumsuz yönde etkilemiştir. Bu nedenlerden dolayı İbn Sînâ'nın felsefi görüşlerinin Yahudi düşünürleri arasında yaygınlaşması ve kendisine atfen bilinmesini sınırlandırmıştır. Bu olumsuz etkenler ve filozofun eserlerinin çok azının İbraniceye tercüme edilmesinden hareketle, felsefi görüşlerinin Yahudi düşünürlerce bilinmediği, benimsenmediği ya da onları etkilemediği şeklinde bir sonuca varmak doğru değildir. Aksine İbn Sînâ'nın Yahudi düşünürleri arasındaki düşüncelerinin seyri irdelendiğinde genel anlamda iki tür İbn Sînâcı anlayışın olduğu söylenebilir. Bunların ilki, İbn Sînâ'nın eserlerini okuyan ve felsefi görüşlerini benimseyenler, eserlerinde İbn Sînâ'nın adını zikrederek ilgili eserine doğrudan referansta bulunlardır. Bu düşünürler eserlerinde İbn Sînâ'nın adını zikrederek ilgili eserine doğrudan referansta bulunarak alıntılanmışlardır. Kaleme aldıkları eserlerinde doğrudan İbn Sînâ'nın görüşlerini kaynağından filozofun ismini zikrederek alıntılanmaları, Yahudi düşünürler arasında aidiyeti bilinmeyen veya yanlış bilinen görüşlerin aslında İbn Sînâ'ya aidiyetlerinin ortaya çıkmasını sağlamışlardır. İkincisi de İbn Sînâ'nın görüşlerinin bazılarını, kendi felsefi görüşleriyle uyumlu ve tutarlı gördükleri meselelerde alıntılan ve kullanan eklektikçi yaklaşımlara sahip Yahudi düşünürlerdir. Bu düşünürler, filozofun görüşlerini doğrudan alıntılanmak, ismini zikretmek ve onun görüşlerinin müdafiliğini yapmaktan ziyade dolayı kaynaklardan İbn Sînâ'nın doktrinlerinden haberdar olmuşlardır. Bu tür düşünürlerin görüşlerini kısmen bildikleri İbn Sînâ'nın argümanlarını ve doktrinlerini eleştirmek ya da reddetmek istedikleri düşünürlerin görüşlerine karşı bir alternatif ya da hareket noktası olarak kullanmışlardır.

Anahtar Kavramlar: Din Felsefesi, İbn Sînâcılık, Yahudi düşüncesi, Tercüme, Vâcibu'l-vucûd, Nefs, Yaratma.

Giriş

Orta Çağ'da, başta Arapça olmak üzere Latince ve Yunancadan felsefe, bilim ve siyasete dair birçok eser doğrudan ya da dolaylı yollarla İbraniceye tercüme edilmiştir. İspanya, İtalya gibi Güney Avrupa'da XI. yüzyılda başlayan ancak özellikle de XII. yüzyılın ilk çeyreğinde hızlanan XVI. yüzyılın sonlarına kadar devam eden Arapçadan İbraniceye tercüme süreci yaklaşık dört asır sürmüştür. Uzun denilebilecek bu süreçte felsefe, tabîyyât, astronomi, riyaziyyat, tıp vb. farklı alanlarda olmak üzere İslam düşüncesi ile Yahudi düşüncesi arasında etkileşim gerçekleşmiştir. Bu tercüme sürecinde Arapça bilen Yahudi düşünür ve mütercimler bir yandan farklı alanlardan seçtikleri eserleri İbraniceye tercüme ederken, diğer yandan da Arapça eserlerden yararlanarak yazdıkları İbranice eserleriyle Arapça bilmeyen Yahudi düşünürlerin İslam düşünce mirasıyla tanışmalarında rol oynamışlardır. Bu dönemde daha önceden Arapçadan Latinceye tercüme edilen Müslüman filozofların bazı eserleri de Latince'den İbraniceye tercüme edilmiştir. Arapça bilen Yahudi düşünürler ya da mütercimler, Yahudiler için Arapçadan belirli bir metni İbraniceye tercüme edecekleri zaman Arapça metni İbranice harflerle yeniden yazarak (Judeo-Arabic) öncelikle harf çevirisini (transliterasyon) yapmışlardır.¹ Dolayısıyla belirli bir felsefi eserin bu yöntemle İbraniceye tercüme edilmesi, aslında söz konusu çalışmanın Yahudi düşünürler arasında talep gördüğü şeklinde yorumlanabilir.

İbn Sînâ'nın eserlerinin İbraniceye tercümesi ve görüşlerinin Yahudi düşünürler arasındaki yaygınlığı ve etkisi Latinceye tercüme süreci ve Latin düşünürleri üzerindeki etkisine nazaran daha sınırlı olmuştur.² Ancak aşağıda daha ayrıntılı şekilde ele alacağımız üzere her ne kadar İbn Sînâ'nın felsefeye dair eserlerinin çok azı doğrudan İbraniceye tercüme edilmiş olsa da filozofun Yahudi düşünürler arasında bilindiği ve felsefi öğretilerinin tesisinde önemli bir etkide bulunduğu söylenebilir. Zira İbn Sînâ'nın etkisi ve Yahudi düşünürler arasındaki yaygınlığını, sadece eserlerinin İbraniceye tercümesi, Yahudi düşünürlerin eserlerinde doğrudan isminin zikredilmesi ve ilgili eserlerinden doğrudan alıntı yapılmasıyla sınırlandırmak doğru olmayacaktır. Yahudi düşünürler ile İbn Sînâ'nın felsefi ve teolojik meselelerdeki/problemlerdeki görüş, kavram ve üslup benzerlikleri esas alındığında

¹ Gad Freudenthal - Mauro Zonta, "Avicenna Among Medieval Jews the Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West", *Arabic Sciences and Philosophy* 22/2 (2012), 233-34.

² Mehmet Ata Az, "İbn Sînâ'nın Eserlerinin Latinceye Tercüme Süreci ve Latin İbn Sînâcılığı (Avicennaism)", *Felsefe Dünyası* 2/74 (2021), 27-57.

Latin düşünürleri arasındaki bir Latin İbn Sînâcılığı kadar güçlü ve yaygın bir akım olmasa da Yahudi İbn Sînâcılığı denilebilecek bir akımdan bahsedilebilir. İbn Sînâ'nın Yahudi düşünürler arasındaki etkisi, Latin düşünürlerindeki benzer şekilde filozofun görüşlerini benimseme ve kendi felsefi sistemine uyarlama şeklinde olduğu kadar eleştirme ve reddetme şeklinde de olmuştur. Freudenthal ve Zonta'nın ifadesiyle Yahudi düşünürleri arasındaki İbn Sînâ'nın etkisi İbn Sînâ'nın şahsının ve eserlerinin ön plana çıkarılmadığı bir İbn Sînâci etki şeklinde yorumlanabilir.³

XI. yüzyılın ikinci yarısından XII. yüzyılın ikinci yarısına kadar ki dönemde Arapça eserleri okuyabilen Solomon b. Gabriol (İbn Cebriol, ö.1058), Moşe b. Ezra (ö.1138) ve Yehuda (Judah) ha-Levi (ö.1141) gibi Yahudi düşünürler, İbn Sînâ'nın eserlerinden doğrudan alıntı yapmışlardır. Ancak eserlerinde İbn Sînâ'nın adını veya ilgili eserini zikretmemeleri nedeniyle bu asırdaki etkinin aleni olmadığı söylenebilir. XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İbn Sînâ'nın Yahudi düşünürler üzerindeki etkisi daha belirgin ve takip edilebilir yapıdadır. Bunun muhtemel nedenlerinden biri Yahudi düşünürleri arasında etkisi hızla artan ancak bazı görüşleri Yahudiliğin teoloji ve inanç esaslarıyla bağdaşmayan Aristoteles ve İbn Rüşd'ün yorumuna karşı İbn Sînâ'nın alternatif bir Aristotelesçilik yorumu sunmasıdır. Todros Todrosi (d.1313), Samuel ibn Tibbon (ö.1232), Moşe ha-Levî (ö. XII. yy sonu) ve Yehuda Nathan (XIV. yy) gibi düşünürler, İbn Sînâ'nın eserlerini ve görüşlerini İbn Rüşd'ün yorumlarına alternatif olarak İbraniceye tercüme etmiş ve İbn Rüşd'ülüğe karşı İbn Sînâcılığı savunmuşlardır. Bu dönemden itibaren İbn Sînâ'nın ismi eserlerde zikredilmekte, eserlerinden doğrudan alıntılar yapılmaktadır. Bu dönemde Yahudi düşünürler, İbn Sînâ'nın farklı meselelerdeki görüşlerini doğrudan Arapça eserlerini okuyarak veya dolaylı şekilde Gazzâlî'nin *Makâsîdu'l-felâsife* eseri gibi dolaylı kaynaklar üzerinden alıntılanmışlardır. Ancak bazı eserlerde ya filozofun ismini zikretmemişlerdir ya da görüşlerini yanlış kişiye atfetmişlerdir; bu duruma Abraham İbn Davud⁴ (Avendauth, ö.1180) ile Musa b. Meymûn (ö.1204) örnek olarak gösterilebilir. XIII. yüzyıl ile birlikte bu gidişatın kısmen değiştiği söylenebilir. Bu dönemden itibaren Samuel b. Tibbon, Hayyim İsrailî (ö. 1320) ve Moşe ha-Levî gibi Yahudi düşünürler eserlerinde, İbn Sînâ'nın görüşlerini doğrudan ismini zikrederek ve ilgili eserine referansta bulunarak tartışmışlardır. XIII. yüzyılın ikinci yarısında Musa b. Meymûn'un *Delâletu'l-hâirîn* eserine şerh yazan Shem-Tov İbn Falakuera şerhte, İbn Sînâ'ya ait olmakla birlikte yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen veya isimsiz alıntılanan görüşlerin İbn Sînâ'ya aidiyetini tespit etmiştir. Benzer şekilde XIV. yüzyılda Musa b. Meymûn'un *Delâletu'l-hâirîn* eserine şerh yazan diğer bir Yahudi düşünür Moşe Narboni de (ö.1362) şerhinde İbn Sînâ'ya ait olan isimsiz alıntıları tespit ederek İbn Sînâ'ya aidiyetlerini ortaya koymuştur.⁵

XII. - XV. yüzyılları arasında İbn Sînâ'nın felsefi doktrinlerinin Yahudi düşünürlerince öğrenilmesini ve yayılmasını sağlayan altı farklı tür eser/kaynaktan bahsedilebilir. Bunların ilki, sınırlı da olsa filozofun Arapçadan İbraniceye tercüme edilen eserleri; *en-Necât* eseri gibi. İkincisi, Müslüman düşünürler tarafından kaleme alınan, sonradan Arapçadan İbraniceye tercüme edilen ve İbn Sînâ'nın görüşlerini içeren ancak İbn Sînâ'nın ismini zikreden veya zikretmeyen ikincil kaynak eserlerdir; Gazzâlî'nin *Makâsîdu'l-felâsife* ve İbn Rüşd'ün *Tehâfutu't-tehâfut* eserleri gibi. Üçüncüsü, İbn Sînâ'nın eserlerini doğrudan Arapçasından okuyarak İbranice kaleme aldıkları eserlerinde İbn Sînâ'nın adını zikrederek (Moşe ha-Levî, Samuel bin Tibbon ve Hayyim İsrailî gibi) veya zikretmeden (Musa bin Meymûn gibi) tartışan Yahudi düşünürlerin eserleri; Abraham b. Ezra, Samuel b. Tibbon, Yehuda Nathan gibi. Dördüncüsü, Yahudi düşünürlerce Arapça yazılan, İbn Sînâ'nın görüşlerini onun ismini zikretmeden veya ilgili eserine referansta bulunmadan görüşlerini alıntılanarak tartışan, sonradan da İbraniceye tercüme edilen eserler; Abraham b. Davud'un *el-Akide el-rafi'a* eseri ve Musa b. Meymûn'un *Delâletu'l-hâirîn* eserleri gibi. Beşincisi, Yahudi düşünürlerin eserlerine yazılan İbranice şerhler olup şerhte İbn Sînâ'nın görüşlerinin aidiyetini ilgili eserine referansta bulunarak tespit eden çalışmalar; İbn Falakuera ile Moses Narboni'nin Musa b. Meymûn *Delâletu'l-hâirîn* eserine yazdıkları şerhler gibi. Altıncısı da İbn Sînâ'nın eseri etkisi altında yazılan ve sonradan Latince İbraniceye tercüme edilen eserler; İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Nefs* eserinin etkisi altında kaleme alınan Dominicus Gundissalinus'un *Tractatus De Anima* adlı eseri gibi. Bu eserler sayesinde İbn Sînâ'nın görüşlerinin Yahudi düşünürler

³ Gad Freudenthal - Mauro Zonta, "Avicenna Among Medieval Jews the Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West", 217.

⁴ Abraham bin Davud'un, Dominicus Gundissalinus ile birlikte İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Nefs* eseri başta olmak üzere önemli felsefi eserleri tercüme eden Avendauth (İbn Daud) ile aynı kişi olup olmadığı tartışmalıdır.

⁵ Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed. Vol. 1/cii*; 152; Mauro Zonta, "Maimonides' Knowledge of Avicenna. Some Tentative Conclusions About a Debated Question", 221; Herbert Alan Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works* (New York: Oxford Univ. Press, 2004), 102-105 n.146; 115-121, 252; Freudenthal - Zonta, "Avicenna Among Medieval Jews the Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West", 224.

tarafından öğrenildiği ve onlar arasında yayıldığı söylenebilir.⁶ Filozofun etkisinin mahiyetine göre Yahudi düşünürler arasında iki tip *İbn Sînâcî* düşünürün olduğu söylenebilir. Bunların ilki, İbn Sînâ'ya bağlı olan ve onun görüşlerini benimseyen Samuel b. Tibbon, Moşe ha-Levî gibi *İbn Sînâcî* Yahudi düşünürler; ikincisi de doğrudan filozofun eserlerine ulaşan veya doğrudan okuma imkânı olmamakla birlikte dolaylı kaynaklar üzerinden İbn Sînâ'nın bazı görüşlerini kısmen benimseyerek kendi felsefi sistemleri bağlamında yeniden yorumlayan Abraham b. Davud, Yahuda Halevî ve Musa bin Meymûn gibi *eklektik* bir sistem benimseyen Yahudi düşünürlerdir.⁷

Biz bu çalışmamızda, yeteri kadar ele alınmamış olan İslam düşüncesinin Yahudi düşüncesine etkisi meselesinin sadece bir yönünü, İbn Sînâ'nın felsefesinin Yahudi düşüncesinin oluşumu ve gelişiminde nasıl bir rol oynadığı, Yahudi düşünürleri üzerindeki etkisini ele almaya çalışacağız. İbn Sînâ'nın Yahudi düşüncesine etkisine dair Batı'da önemli çalışmalar yapılmakla birlikte ülkemizde yok denilecek kadar az çalışma yapılmıştır.⁸ Batı'da yapılan çalışmalara Dag Nikolaus Hasse, Mauro Zonta, Gabriella Berzin, James Robinson ve Amos Bertolacci gibi araştırmacıların çalışmaları örnek verilebilir.⁹ Türkçede ise filozofun Yahudi düşüncesine etkisine dair çalışmanın yapılmadığını söyleyebiliriz. Müslüman düşünürlerin Yahudi düşüncesine etkisi üzerinde yapılan çalışmalarda, Yahudi düşüncesinin oluşumunda en önemli etkiye sahip Müslüman düşünür olarak İbn Rüşd ön plana çıkarılmıştır. Özellikle de İspanya, İtalya ve Provence/Fransa gibi Yahudilerin yaşadığı bölgelerde İbn Rüşd'ün şerhlerinin ve eserlerinin neredeyse tamamının İbraniceye tercüme edildiği göz önünde bulundurulduğunda bunun haklı bir tespit olduğu söylenebilir. Ancak İbn Rüşd kadar olmazsa da İbn Sînâ'nın da Yahudi düşünürleri üzerinde bir etkiye bulunduğu su götürmez bir gerçek olmakla birlikte, bu etkinin mahiyeti ve ölçüsü tartışma konusudur. Zira, 'etki'den kastın ne olduğunun, bunun sınırlarının tam olarak tespiti bir sorun olarak durmaktadır, özellikle de Yahudi düşünürleri eserlerinde İbn Sînâ'nın ismini ve alıntı yaptıkları eser(ler)i, dini, siyasi, kişisel vb. farklı gerekçelerden dolayı zikretmemeleri, İbn Sînâ'nın hangi düşünürü hangi konuda ne ölçüde etkilediğini tespit etmedeki zorluk bu soruya cevabı zorlaştırmaktadır. 'Etki'nin anlamını, İbn Sînâ'nın eser(ler)inin İbraniceye tercüme edilip edilmediği ile sınırlandırmak doğru olmayacağı gibi filozofa yapılan doğrudan referanslar ile sınırlandırmak da yeterli olmayacaktır. Çünkü İbn Sînâ'nın eserleri İbraniceye tercüme edilmemiş olsa bile bazı Yahudi düşünürler Abraham b. Davud gibi İbn Sînâ'nın eserlerini ya doğrudan Arapça nüshasından okuyarak ya Musa b. Meymûn'da olduğu üzere *Makâsîdu'l-felâsife* gibi dolaylı kaynaklar üzerinden ya

⁶ Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, ed. Aragno Quiviger (London : Turin: Warburg Institute; N. Aragno), 13-17.

⁷ Mauro Zonta, "The Role of Avicenna and of Islamic 'Avicennism', The 14th-Century Jewish Debate Around Philosophy And Religion", *Oriente Moderno* 19 (80)/3 (2000), 651; Steven Harvey, "Avicenna's Influence on Jewish Thought: Some Reflections", *Avicenna and his legacy: a golden age of science and philosophy*, ed. Y. Tzvi Langermann, Cultural encounters in late antiquity and the Middle Ages, v. 8 (Turnhout: Brepols, 2009), 327-340.

⁸ İbn Sînâ'nın Yahudi düşüncesine etkisine dair doğrudan çalışmalara örnek olarak: Atilla Arkan, "İbn Sînâ'nın İbn Meymun Üzerinde Etkileri", *İbn Sînâ'nın İbn Meymun Üzerinde Etkileri* (Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2018), 345-351; Mehmet Aydın, *Fârâbî-İbn Sînâ'da Sistemi Işığında İbn Meymûn'un Din Felsefesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniv. S.B.E., İzmir 2003; Adnan Küçükali, *İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Fârâbî ve İbn Sina ile Karşılaştırmalı Olarak)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE., Erzurum 2005; Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2007 gibi çalışmalar örnek verilebilir.

⁹ Türkçe'de İbn Sînâ'nın Yahudi düşüncesine etkisine dair doğrudan çalışma bulunmamaktadır. Bekir Karlığa'nın İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri eseri, filozofun eserlerinin sadece kronolojik olarak İbraniceye tercüme sürecine dair bilgi vermektedir. Ancak Batıda İslam düşüncesinin Yahudi felsefesi ve düşünürleri üzerindeki etkisine dair daha fazla çalışmalar yapılmıştır: Freudenthal - Zonta, "Avicenna Among Medieval Jews the Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West"; Mauro Zonta, "The Role of Avicenna and of Islamic 'Avicennism' in The 14th-Century Jewish Debate Around Philosophy And Religion", *Oriente Moderno* 19 (80)/3 (2000), 647-660; Gabriella Berzin, *Avicenna in medieval Hebrew translation: Todros Todrosi's translation of Kitâb al-Najât, on psychology and metaphysics* (Leiden; Boston: Brill, 2015); Mauro Zonta, "Possible Hebrew Quotations of the Metaphysical Section of Avicenna's Oriental Philosophy and Their Historical Meaning", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse - Amos Bertolacci (Berlin/Boston: DE GRUYTER, 2011), 177-196; Mauro Zonta, "Avicenna's Metaphysics in the Medieval Hebrew Philosophical Tradition", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, ed. Dag Nikolaus Hasse - Amos Bertolacci (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018), 153-158; Berzin Gabriella, *The medieval Hebrew version of psychology in Avicenna's Salvation (al-Najât)* (Harvard University., Ph.D., 2010); Dag Nikolaus Hasse - Amos Bertolacci (ed.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018); Dag Nikolaus Hasse - Amos Bertolacci (ed.), *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's "Metaphysics"* (Berlin/Boston: De Gruyter); James Robinson, "Al-Farabi, Avicenna, and Averroes in Hebrew: Remarks on the Indirect Transmission of Arabic-Islamic Philosophy in Medieval Judaism", *The Muslim, Christian, and Jewish Heritage: Philosophical and Theological Explorations in the Abrahamic Traditions*, ed. Irfan Omar - Richard Taylor C. (Milwaukee: Marquette University Press, 2012), 59-87.

da daha önceden yapılan Latince çevirileri üzerinden okuyarak filozofun görüşlerinden haberdar olmuşlardır.¹⁰ Bundan dolayı İbn Sînâ'nın eserlerinin ve görüşlerinin Yahudi düşünürleri üzerindeki etkisinin mahiyetini belirlemeye çalışırken ilkin, İbn Sînâ'nın hangi eserlerinin İbraniceye tercüme edildiğini; ikinci aşamada eserlerinin tamamının neden tercüme edilmediğini ve bunun muhtemel nedenlerini tespit etmeye çalışacağız. Daha sonra da İbn Sînâ'nın Yahudi filozoflara etkisini XII.-XIII. ve XIV. yüzyıllarda Yahudi düşünürleri arasındaki seyrini aşamalı olarak somut meseleler üzerinden belirlemeye çalışacağız.

1. İbn Sînâ'nın Felsefi Eserlerin İbraniceye Tercüme Süreci ve Tercüme Edilen Eserler

1.1. Tercüme Edilen Eserler

XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tıbbıya dair eserleri İbraniceye tercüme edilen İbn Sînâ'nın felsefe ve metafiziğe dair eserlerinin bir kısmı -Latince tercümelere nazaran- XIV. yüzyıl gibi daha geç dönemde İbraniceye tercüme edilmiştir. Bilindiği kadarıyla İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* külliyyatının *İlâhiyyât* bölümü gibi özellikle metafizik/felsefi görüşlerini içeren hiçbir bölümü İbraniceye tercüme edilmemiştir. *eş-Şifâ*'nın sadece küçük üç bölümü, ilimlerin sayımına dair¹¹ bölümü XIII. yüzyılın ortalarında muhtemelen Samuel bin Tibbon tarafından; aritmetik ile ilgili olan kısım Benveniste b. Labi (ö.1411) tarafından 1395 yılında Zaragoza şehrinde; geometri ile ilgili olan kısım ise 1400 yılında İspanya'da İbraniceye tercüme edilmiştir. Tercüme edilen her iki kısmın da bilindiği kadar nüshalar fazla çoğaltılmamış, ancak iki nüshası günümüze kadar muhafaza edilebilmiştir. İbn Davud ile Yehuda Halevî'nin çalışmaları dışında İbn Sînâ'nın bu iki çalışmasına referansta bulunan ya da bu eserlerdeki konu veya üslup benzerliğini çağrıştıran eserlerin olmaması bu iki eserin Yahudi düşünürlerce çok fazla bilinmediğine işaret etmektedir. Bundan dolayı Yahudi düşünürleri arasında bilinen *eş-Şifâ* eserinin Latince (*Liber de philosophia prima sive Scientia divina / Sufficientia*) olduğu gibi İbranice bir eser başlığı bulunmamaktaydı, İbranice isim yerine Arapça ismiyle bilinmekteydi. Aynı şekilde *en-Necât* eserinin sadece II. ve III. bölümleri, metafizik ve tabiiyyât ile ilgili bölümleri -mantıkla ilgili bölüm hariç- Todros Todrosi tarafından 1334-40 yıllarında *Hatsalat ha-nefeş* (Nefsin Kurtuluşu) adıyla Provence/Fransa şehrinde tercüme edilmiştir. Todrosi'nin *en-Necât* eserinin mantık bölümünü tercüme etmemesinin muhtemel nedeni, *Likkutim* eserinde *eş-Şifâ* külliyyatının *Mantiğa Giriş* (el-Medhal) bölümünün 1. Makalesinin 4 faslını tercüme etmiş olması ve eserinde kullanması nedeniyle ihtiyaç duymamasıdır. Ancak XIV. yüzyılın ortası gibi geç bir dönemde tercüme edilen *en-Necât* eserinin İbn Sînâ'nın felsefi öğretilerinin Yahudi düşünürler arasında yaygınlaşması ve bilinmesinde önemli bir rol oynadığı söylenemez. Bunlar dışında, *Risâle fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtika* ve *ahvâlihâ* risalesinin XIV. yüzyıldan ve *Risâle fi'n-Nefs* risalesinin ise XV. yüzyıldan kalma İbranice tercümelerinin günümüze kadar muhafaza edilebilmiş olması, risalelerin Yahudi düşünürlerce bilindiği ve nefis konusunda risalelerden yararlanılmış olabileceği şeklinde yorumlanabilir.¹²

Ayrıca İbraniceye tercüme edilmemekle birlikte erken dönemden itibaren Arapça bilen Yahudi düşünürlerin çalışmalarında kullandıkları bazı eserlerden de bahsedilebilir. Bunlardan biri İbn Sînâ'nın az bilinen *Risale fi'n-Nefs* eseridir.¹³ Eser her ne kadar İbraniceye tercüme edilmemiş olsa da Yahudi düşünürlerin eserlerindeki benzer pasajların varlığı Arapça nüshasının mevcut olduğu ve eserden yararlandığı görüşünü desteklemektedir. Mesela Yehuda Halevi (ö.1141) *Sefer ha-Kuzarî* (el-Kitâbu'l-Hazerî / Hazar Kitabı, 1140) eserinin V. Bölümünde nefsin mahiyeti ve kuvvelerini ele aldığı kısımda *Risale fi'n-Nefs* risalesinden nefsin kuvvelerinin ispatı, nefsin kuvvelerinin tasnifi ve kuvvelerin dört elementin birleşimiyle meydana gelmediklerine dair -özellikle de I-II ve III makaleleri- bölümlerden önemli alıntılar yapmıştır. Halevi'nin 1141 yılında yazdığı kitapta risaleden alıntılar yapması, risalenin bu

¹⁰ Freudenthal - Zonta, "Avicenna Among Medieval Jews the Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West", 218-219.

¹¹ *Risâle fi Aksâmu'l 'ulûm*, Arapça nüshası İbranice tercümesi ile birlikte günümüze kadar muhafaza edilebilmiştir; bk. Oxford, Bodleian Library, Pococke 181/4, fols. 63b-154a. Harry A. Wolfson, "The Classification of Sciences in Medieval Jewish Philosophy", *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. Isadore Twersky - George H. Williams (Cambridge: Mass.: Harvard Univ. Press, 1973), 495

¹² Freudenthal - Zonta, "Avicenna Among Medieval Jews the Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West", 235. İbranice nüshalar: St. Petersburg, Evr. Ar. I 3048 - İbranice nüsha: St. Petersburg, Russian National Library, Evr. Ar. II 2373.

¹³ İbn Sînâ, *A Compendium on the Soul*, çev. Edward Abbott van Dyck (Ankara: Gece Kitaplığı, 2019), 17-26. Risale fi'n-Nefs, ilk defa Sameul Landauer tarafından Almanca özet tercümesi Arapçasıyla birlikte notlandırılarak basılmıştır. "Research into Faculties of the Soul", Z.d.D.M.G. Vol.29, 1875.

tarihten önce de elde mevcut olduğu anlamına gelmektedir.¹⁴ İbn Davud, 1161 yılında kaleme aldığı *Kitâbü'l-'akideti'r-rafi'a* (ha-Emuna ha-Rama/Yüce İnanç) Salomon b. Labi tarafından 1370 yılında ha-Emuna ha-Rama adıyla, Sameul Matut tarafından ise ha-Emuna ha-Nisea adıyla olmak üzere İbraniceye iki defa tercüme edilmiştir. İbn Davud eserde her ne kadar İbn Sînâ'nın adını zikretmezse de ondan nefsin mahiyeti, bedenle ilişkisi ve aklın mahiyeti ve işlevi, semâvî akıllar konusunda *en-Necât* ve *eş-Şifâ*'nın *Kitâbu'n-Nefs* bölümünden alıntılar yapmıştır. Eserinde tartıştığı mantık, tabiiyyât ve metafizik meselelerin genel tasnifinde *eş-Şifâ* eseriyle ciddi benzerlikler bulunmaktadır. Eserin I. Bölüm VI. Makalesinde nefsin beş iç kuvvesine benzer bir taksimata gitmekle birlikte filozofun adını ve ilgili eserin ismini zikretmeden alıntılar yapmıştır.¹⁵ Dolayısıyla her ne kadar İbn Sînâ'nın eserleri İbraniceye tercüme edilmemiş ve Yahudi düşünürler eserlerinde filozofun ismini doğrudan zikretmemiş olsalar da bu, Yahudi düşünürlerin Arapça nüshalara ulaşamadığı, eserlerinde filozofun görüşlerinden haberdar olmadıkları veya eserlerinde görüşlerini alıntılanmadıkları anlamına gelmemektedir.

İbn Sînâ'nın İbraniceye tercüme edilmemekle birlikte önemli etkiye bulunduğu hatta büyük ölçüde benzeri denilebilecek çalışmanın kaleme alındığı eseri *Hayy b. Yakzân*'dır. Abrahma b. Ezra, tahmini 1140 yılında *Hayy ben Mekitz* adında benzer bir eser yazmıştır. Eserin içeriği, İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzan* eseriyle benzerlikler taşımaktadır. Eserde İbn Sînâ'ya benzer şekilde nefsin mahiyeti, fiziksel dünyadaki konumu, hakikat arayışı, öz-farkındalık ve nefsin kemale eriş süreci gibi meseleleri ele almıştır.¹⁶ İbn Sînâ'nın eserinin Yahudi düşünürlerce örnek alınarak veya benzeri yazılan diğer bir çalışması *Risâletü't-Tayr* eseridir.¹⁷ Her iki eserin İbn Sînâ'ya atıfta bulunmadan Yahudi düşünürlerce benimsenmesi, doğal olarak filozofun görüşlerinin bilinmesi ve yaygınlaşmasına dolaylı şekilde katkıda bulunmuştur.

1. 2. İbn Sînâ'nın Felsefeye Dair Eserlerinin İbraniceye Neden Tercüme Edilmediği Problemi

Filozofun, tıp eserleri dışında kalan felsefeye/metafiziğe dair eserlerinin neden İbraniceye tercüme edilmediği temel bir sorudur. Zira *eş-Şifâ* külliyyatının üç bölümü -ilimlerin sayımı, aritmetik ve geometriye dair kısımları- *en-Necât* eserinin II. ve III. bölümleri -metafizik ve tabiiyyât- ile *el-Kanûn* başta olmak üzere tıp eserleri İbraniceye tercüme edilmiştir. Ancak filozofun tercüme edilen sınırlı sayıdaki eserlerinden, Yahudi düşünürlerin eserlerinde filozofa doğrudan yaptıkları atıflardan, filozofun ismi ve ilgili eserini zikretmeden yaptıkları alıntılardan ve filozofların görüşleri arasındaki benzerliklerden hareketle İbn Sînâ'nın özellikle de *eş-Şifâ* ile *en-Necât* eserleri ile *Risale fi'n-Nefs* ve *Kitâbu'n-Nefs* çalışmalarının Arapça nüshalarının XIV. yüzyılda İspanya, İtalya ve Provença/Fransa'da Yahudi düşünürler tarafından bilindiği ve ulaşılabilir olduğu söylenebilir. Ancak felsefi görüşlerine dair bilgi sahibi olunan filozofun elde bulunan ve okunan Arapça nüshaların daha geniş kitleye ulaşabilmesi -Arapça bilmeyenlerin de faydalanabilmesi- için neden İbraniceye tercüme edilmediği; görüşlerine dair kısmi bilgiye sahip olunan filozofun diğer felsefi görüşlerinin neden merak edilip tercüme edilmediği sorusu gündeme gelmektedir. Özellikle de varlığından haberdar oldukları felsefi görüşlerini içeren *eş-Şifâ* külliyyatının -bilhassa metafizik meseleleri tartıştığı- *eş-Şifâ: el-İlâhiyât* bölümünün tercüme edilmesi beklenirdi. Aynı coğrafyayı ve düşünsel ortamı paylaştıkları Latin düşünürleri İbn Sînâ'ya ve eserlerine ilgi gösterirken; bu eserlerin tercümesinde Yahudi mütercimler önemli bir rol üstlenirken -Abraham b. Davud gibi- İbn Sînâ'nın eserlerinin İbraniceye tercüme edilmemesi ciddi bir soru işareti olarak öne çıkmaktadır. Acaba *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*'ın Latinceye tercümesini Dominicus Gundissalinus ile birlikte üstlenen İbn Davud, Latince tercümesine ek olarak İbranice tercümesini neden yapmamıştır. XIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren diğer bir Müslüman düşünür olan İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhleri başta olmak üzere eserlerinin büyük bir kısmının İbraniceye tercüme edilmesi, sorunun genel anlamda Müslüman düşünürlerden ziyade İbn Sînâ'nın eserlerine ve görüşlerine

¹⁴ Judah Halevi, *The Kuzari: Kitab al Khazari: An Argument for the Faith of Israel* (New York: Schocken Books, 1964), 259-268. Benzerlikler için ayrıca bk. Harry Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts", *The Harvard Theological Review* 28/2 (1935), 69-133. Nüshaya dair bilgi: St. Petersburg, Russian National Library, Evr. Ar. II 2373.

¹⁵ Resianne Fontaine, *In Defence of Judaism: Abraham Ibn Daud: Sources and Structures of ha-Emunah ha-Ramah* (Assen/Maastricht: Netherlands: Van Gorcum, 1990, 26), bk. Index. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), 195-196; eserin Türkçe tercümesi ve karşılaştırma için bkz. Herbert A. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 218-220..

¹⁶ Aaron W. Hughes, "Parallelism between Avicenna's Hayy ibn Yaqzan and Ibn Ezra's Hay ben Meqitz", *A history of Jewish-Muslim Relations: from the Origins to the Present Day*, ed. Abdelwahab Meddeb, 2013, 853-855; Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital: (Mythos Series)* (Princeton N.J.: Princeton University Press, 1990), 123-160.

¹⁷ Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, 165-203.

münhasır olduğu düşüncesini desteklemektedir. İbn Sînâ'nın hiçbir eserinin bir bütün olarak İbraniceye tercüme edilmemiş olması, okunması gereken önemli eserler arasında zikredilmemesi, ilk dönemde bazı Yahudi düşünürlerin İbn Sînâ'nın görüşlerini eserlerinde filozofun ismini zikretmeden alıntılanması vb. hususlar göz önünde bulundurulduğunda Yahudi düşünürlerinin İbn Sînâ'ya karşı kayda geçmemiş olumsuz bir tavırlarının (sansür) olup olmadığı, tıpkı Latin dünyasında kilisenin hangi eserlerin okunmaması gerektiğine benzer adı konmamış/gizli bir yasağın -1210 ile 1277 Yasaklamaları gibi- olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir.

Dönemin tarihsel, coğrafi, dinî ve kültürel şartlarından hareketle İbn Sînâ'nın eserlerinin neden tercüme edilmediğine dair bazı muhtemel nedenlerin varlığından bahsedilebilir. Bunların ilki, Arapçadan Latinceye tercüme sürecinde önemli bir rol oynayan Yahudi düşünürlerin İbn Sînâ'nın eserlerini doğrudan Arapçadan veya tercüme ettikleri Latinceye okuma imkânına sahip olmalarıdır. Buna verilebilecek en somut örnek, Dominicus Gundissalinus ile birlikte tercüme faaliyetinde bulunan Abraham b. Davud'un, İbn Sînâ'nın eserlerini doğrudan Arapçadan okuması ve eserlerinde kaynak olarak kullanmasıdır. Ancak Yahudi düşünürlerin Arapça bilmeleri nedeniyle İbn Sînâ'nın eserlerini tercüme ihtiyacı duymadıklarına dair gerekçe, doğuda yaşayan ve Arapça bilen Yahudiler için geçerli iken Batıda yaşayan Yahudilerin çoğunluğu için geçerli olmayabilir. İkincisi, Yahudi filozof Jacob Anatoli (ö.1256) ile XIII. yüzyılın erken dönemlerinde başlayan ve sonrasında Moşe b. Tibbon (ö.1274) ile ivme kazanarak devam eden İbn Rüşd'ün Aristoteles eserlerine yazdığı şerhlerin ve eserlerinin tercüme edilmesidir. Aristoteles'in görüşlerine duyulan ilgi İbn Rüşd'ün şerhlerine olan ilgiyi artırmıştır. Bunun en somut örneği, Musa b. Meymûn'un *Delâletu'l-hâirîn* eserinde görülebilir. İbn Rüşd'ün şerhlerinin Yahudi düşünürler arasında yaygınlaşması, hatta şerhlerine şerhler yazılacak kadar -Levi ben Gerson'un (ö. 1344) şerhi gibi- benimsenmesi İbn Sînâ'nın eserlerinin tercümesini ilgiyi azaltmış olabilir. Ancak erken dönemden itibaren İbraniceye tercüme edilen İbn Rüşd'ün şerhlerinin İbn Sînâ'yı ikincil plana ittiği düşüncesi haklı olmakla birlikte yeterli bir neden olmadığı açıktır. Zira benzer durum Latin düşüncesi için geçerli olmakla birlikte İbn Sînâ'nın eserlerinin Latinceye tercüme sürecini engellememiş aksine sadece İbn Rüşd'e nazaran ikincil kaynak olarak kullanılmasına neden olmuştur. Üçüncüsü, İbn Sînâ'nın Yahudi teolojisi/metafizikliğiyle bağdaşmayacak âlemin ezeliyeti, sudur nazariyesi, ruhani haşr, insanın ebeveynler olmadan diğer canlı türlerinde olduğu gibi eş zamanlı olarak var olabileceği¹⁸ vb. görüşleri benimsemesidir. Bu görüşlerin bazıları Samuel b. Tibbon, Hayyim İsraili gibi düşünürler tarafından benimsenmiştir. Ancak bu gerekçenin çok güçlü bir iddia olduğu söylenemez, zira Samuel b. Tibbon ve Hayyim İsraili gibi düşünürler bu görüşlerin bazılarını benimsemişlerdir. Aynı şekilde İbn Rüşd'ün Aristoteles'ten hareketle şerhlerinde -heyulânî aklın birliği vb.- Yahudi inancıyla bağdaşmayacak görüşleri benimsemesi, İbn Rüşd'ün eserlerinin tercümesine dair ilgiyi menfi yönde etkilemekle birlikte engellememiştir.

Dördüncü ise Musa b. Meymûn'un 1199 yılında Samuel bin Tibbon'a yazdığı mektupta görülebilir. Mektupta Musa b. Meymûn, Yunan, İslam veya Yahudi düşüncelerinden hangi filozofun okunması, eserlerinin çalışılması gerektiği hususunda, Aristoteles'in eserlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için Afrodisiyalı İskender, Themistius ve İbn Rüşd'ün isimlerini tavsiye niteliğinde zikretmiştir. İbn Meymûn'un, mektubunda İbn Sînâ ile ilgili olarak "... Her ne kadar Ali bin Sînâ'nın eseri titiz ve mahirane bir araştırma olsa da Ebû Nasr Fârâbî'nin eserleri gibi değildir. Bununla birlikte onun eserleri faydalıdır ve görüşleri/sözleri incelenmesi gereken filozoflardan biridir, ve onun eserlerini araştırmalısın..."¹⁹ şeklinde tespitte bulunmuştur. Ayrıca mektupta İbn Sînâ'nın eserlerinin Fârâbî'nin eserleri kadar faydalı olmazsa da yine de okunabileceğine dair İbn Sînâ'ya nazaran Fârâbî'yi önceleyen tespiti, Yahudi mütercimlerin İbn Sînâ'nın eserlerinin tercümesini geciktirmiş veya ihmal edilmesine neden olmuş olabilir. İbn Meymûn'un İbn Sînâ'yı ikinci planda bırakarak Fârâbî'yi öncesine ek olarak *Delâletu'l-hâirîn* eserinde Müslüman düşünürler arasında en fazla Fârâbî'ye referansta bulunması, mektuptaki kanaatini destekler mahiyettedir. Ancak Harvey'in İbn Sînâ'nın eserlerinin tercümesini engelleyen en önemli gerekçe olarak mektupta İbn Sînâ'ya ilişkin tespitleri göstermesinin aksine mektupta İbn Sînâ'nın eserlerine ve felsefesine dair kullanılan üslubun ve yapılan tespitin, İbn Sînâ'nın görüşlerinin Latin düşünürler üzerindeki etkisine benzer bir etkinin Yahudi düşünürleri üzerinde yaşanmasını engellediğini düşünmek abartı görünmektedir.²⁰ Çünkü mektuptaki tek bir cümlenin -ki tamamen olumsuz ya da aleni yasaklayıcı ifade/üslup içermeyen- iki düşünce geleneği arasındaki etkileşimde ve tercüme sürecinde

¹⁸ İbn Tufayl, İbn Sînâ, *Hayy Ibn Yakzan*, çev. Ö. Özburun Özburun - Şehabettin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000) 314.; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: ilâhiyyât II*, ed. Muhammed Yusuf Musa vd. (Kahire: el-Hayâtü'l-'Amme, 1960), II/9.4, 405; I/9.1, 374. "el-Adhaviyye fi'l-Me'âd", 1-46.

¹⁹ Alexander Marx, "Text by and about Maimonides", *The Jewish Quarterly Review* 35/4 (1935), 380; Mektubun Türkçe çevirisi için bkz. Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, 2017, 97-98.

²⁰ Steven Harvey, "Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?", *The Jewish Quarterly Review* 83/1/2 (Temmuz 1992), 51-70; Özcan Akdağ, "Fârâbî'nin İbn Meymûn'a Etkisi: Metin Karşılaştırma", *Bilimname*, (30 Ekim 2020), 367.

önemli bir filozofun eserlerinin tercümesini herkesi bağlayacak şekilde uzun süreli bir etki bırakması gerçekçi gelmemektedir. İbn Meymûn'un tavsiyesi, bireysel bazda etkide bulunmakla birlikte Endülüs ve Ortadoğu gibi farklı coğrafyalarda ve dönemlerde yaşayan bütün Yahudi düşünürleri bağlayacak kadar yaygın bir etkiye sahip olduğunu iddia etmek abartılı olacaktır. Zira İbn Meymûn'un astrolojiye dair -putperestliği andırması ve faydasızlığı nedeniyle- yasaklayıcı mektubu -ki mektubunda İbn Sînâ'nın *Risâle fi İbtâli Ahkâmî'n-Nucûm* risalesinden yararlanarak filozofa benzer şekilde yıldızlara bakarak dünyadaki gelecek olayların tahmininin imkansızlığını savunur²¹ ile diğer mektuplarında Yahya İbn el-Bitrik (ö.940), Ebû'l-Farac b. Tayyib ve Yahya b. Adî gibi düşünürlerin eserlerinden uzak durulması gerektiğine dair uyarılarının da uzun vadeli bir etki yaratmaması bu iddiamızı desteklemektedir. Özellikle de mektubun muhatabı olan Samuel bin Tibbon'un İbn Meymûn'un ifadelerini bir uyarı ya da "geri durma/sakınılması gereken" şeklinde anlamak ve yorumlamak yerine, aksine okunması gereken şekilde bir tavsiye olarak anlaması, İbn Sînâ'nın eserlerini -özellikle de astronomi ve kozmoloji meselelerinde- okuyup felsefi meselelerde doğrudan İbn Sînâ'nın ismini zikrederek alıntılması ve yeri geldiğinde takdir etmesi bu iddiayı zayıflatmaktadır. Diğer bir Yahudi düşünür Shem Tov İbn Falakuera (ö.1295) da Musa bin Meymûn'un ifadelerini olumsuz şekilde yorumlamanın aksine *Delâletu'l-hâirîn* eserine yazdığı şerhte İbn Meymûn'un görüşlerini önemli ölçüde İbn Sînâ'ya borçlu olduğunu tespit etmiş ve kendi eserlerinde muhtelif hususlarda İbn Sînâ'dan alıntılar yapmıştır.²² Yine de Yahudi düşünürleri üzerinde güçlü bir etkiye sahip olan İbn Meymûn'un ifadeleri, en azından -kesin olmamakla birlikte- İbn Sînâ'nın eserlerinin İbraniceye tercümesinde engelleyici rol oynayan muhtemel nedenler arasında sayılabilir.

Tüm bu muhtemel nedenler bir bütün olarak ele alındığında hiçbirinin tek başına İbn Sînâ'nın eserlerinin tercümesini veya görüşlerine olabilecek ilgiyi engelleyecek kadar güçlü ve etkili olduğu söylenemez. Bununla birlikte Yahudi düşünürler arasında Aristoteles'in doğa bilimleri ve felsefesine olan ilgisinin -her ne kadar İbn Sînâ sonrasına denk gelse de- İbn Rüşd'ün şerhlerine yönelimi güçlendirmesi ve zamanla İbn Rüşd'ün Aristoteles temelli felsefesinin İbn Sînâ'nın görüşlerini ikinci planda bıraktığı ve filozofun eserlerinin tercümesini dolaylı da olsa ikinci planda bıraktığı söylenebilir. Bunun bir yansıması olarak Yahudi düşünürleri arasında güçlü bir etkiye sahip İbn Meymûn'un eserlerinde Aristoteles'in görüşlerini tercih etmesi ve İbn Sînâ'nın bazı görüşlerini bile Aristoteles'e nispet ederek aktarması, ona itimat eden Yahudi düşünürlerin de Aristoteles ve İbn Rüşd çizgisini takip etmesine zemin hazırlamış olabilir. İbn Sînâ'nın yeni yeni tanınmaya başladığı bu dönemde İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhleriyle sahneye çıkması, eserleri henüz tercüme edilmemiş olan İbn Sînâ'nın eserlerinin tercümesinin ve görüşlerinin benimsenmesinin iyice ihmal edilmesine neden olmuş olabilir. Benzer bir etki, Latin İbn Sînâcılığı'nda da görülmüştü; XII. yüzyılın ikinci çeyreğinin sonlarına doğru İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyât* Latinceye tercüme edildikten kısa bir süre sonra İbn Rüşd'ün şerhlerinin tercüme edilmeye başlanması ve İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumunun daha fazla tercih edilmesi İbn Sînâ'nın görüşlerinin ikinci plana itilmesine ve Latin İbn Rüşdçülüğünün Latin İbn Sînâcılığını gölgede bırakmasına neden olmuştu. Ayrıca eserlerinde İbn Rüşd'ün, İbn Sînâ'nın bazı felsefi görüşlerini eleştirmesi ve onu Aristoteles'i yanlış anlamakla itham etmesi, İbn Rüşd'ü takip eden Yahudi düşünürlerin de İbn Sînâ'ya mesafe koymalarına neden olmuş olabilir.²³ Ayrıca bu iddialar dışında İbn Sînâ'nın bazı metafiziksel görüşlerinin Yahudi düşünürlerce kendilerine mal etmek adına görüşlerin aidiyetlerini gizlemiş olabileceği, söz konusu görüşleri kendi özgün görüşleri olarak eserlerinde tartışmayı tercih etmiş olabileceği iddiası ile İbn Sînâ'nın eserlerinin Latinceye tercüme sürecinde olduğu üzere eserlerin İbraniceye tercümesini finanse edecek bir finansmanın ve hangi eserlerin tercüme edileceğini belirleyen enstitü gibi merkezi bir mercinin olmaması da muhtemel gerekçeler arasında zikredilebilir.

1. 3. İbn Sînâ'nın Yahudi Düşünürlerce Bilinmesinin Yolları ve Etkisi

İbn Sînâ'nın felsefi görüşlerinin Yahudi düşünürler arasında öğrenilmesine ve yaygınlaşmasına doğrudan ya da dolaylı şekilde katkıda bulunan farklı eserler olmuştur. Bu eserlerin yazılması, tercüme edilmesi ve yayılmasının dönemsel olarak tasnif edilmesi, etkinin gelişimini daha iyi takip etmememize imkân tanıyacaktır. Bunun için İbn Sînâ'nın görüşlerinin XII. - XIV. yüzyıllar arasında hangi Yahudi düşünürü, hangi eser(ler)inde ve hangi mesele(ler)de etkilediğini ana hatlarıyla belirlemeye çalışacağız.

²¹ Leon D. Stitskin, "From the Pages of Tradition: Maimonides' Unbending Opposition to Astrology: Maimonides' Letter to the Jews of Marseilles in 1194", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 13/1 (1972), 133-140; İbn Sînâ, *Risâle fi İbtâli Ahkâmî'n-Nucûm*, *Resâilu İbn Sînâ* II, nşr. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1953).

²² Steven Harvey, "Did Maimonides' Letter to Samuel Bin Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?", *The Jewish Quarterly Review* 83/1/2 (Temmuz 1992), 42 vd.

²³ Freudenthal - Zonta, "Avicenna Among Medieval Jews the Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West", 217-87.

1.3.1. XII. Yüzyıl

Dominicus Gundissalinus'un Abraham b. Davud ile birlikte Toledo'da 1160-1166 (1152-66) tarihleri arasında Arapçadan Latinceye tercüme ettiği *eş-Şifâ* külliyyatının *Kitâbü'n-Nefs* eserinin etkisi altında kaleme aldığı *Liber/Tractatus De Anima* (Nefs Kitabı) eseri *Sefer ha-Nefeş* adıyla bilinmeyen bir mütercim tarafından XIII. yüzyılın ortalarında İbraniceye tercüme edilmiştir. Gundissalinus eserinde nefsin varlığı, mahiyeti, kaynağı ve ölümden sonraki durumu, ölümsüzlüğü olmak üzere nefse dair alıntılardığı görüşleri 10 soru başlığında harmanlayarak tasnif etmiştir.²⁴ Bu sorulara verdiği yanıtlar Aristoteles'in nefis doktrininin ziyade İbn Sînâ'nın nefis anlayışına daha yakındır. Eserin, nefsin mahiyeti, kuvveleri, ölümsüzlüğü vb. hususlarını ele aldığı I.-VIII. Bölümleri ile akli, hayvani ve nebati nefsin kuvveleri ile aklın yetkinleşmesine göre kat ettiği aşamaları ve işlevlerini izah ettiği IX. ve X. bölümlerinde *Kitâbü'n-Nefs*'in I ve V. makalelerinden önemli alıntılar yapmıştır. Gundissalinus, nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu ve beden olmaksızın işlevde bulunabildiği, kendi varlığının bilincinde olduğu ve ölümden sonraki durumunu ele aldığı II. ve IV. bölümde İbn Sînâ'nın "uçan adam" nazariyesi dahil bölümün büyük bir kısmını alıntılarla kendi ifadeleriyle yeniden dillendirmiştir.²⁵ Gundissalinus, *Kitâbü'n-Nefs* eserinde ayrıntılı şekilde yer alan İbn Sînâ'nın psikoloji ve nefse dair görüşleri sistematik bir şekilde özetlemesi Yahudi düşünürlerin İbn Sînâ'nın nefis ve psikolojiye dair görüşlerini bilmelerine ve dolaylı da olsa benimsemelerine imkân sağlamıştır.

Gerşon ben Solomon'un (ö.1280?) XIII. yüzyılın son çeyreğinde felsefe ansiklopedisi olarak nitelenebilecek *Şa'ar ha-Shamayim* (Göklerin Kapısı) eserinde, tercüme edilen *Tractatus De Anima* eserinin VIII. Bölümünden önemli alıntılar yapmıştır, ancak İbn Sînâ'ya ait olan alıntıları yanlış bir şekilde Aristoteles'e isnat etmiştir. Söz konusu bu yanlış nispete rağmen İbn Sînâ'nın nefsin bedeninin ölümünden sonra cevher olarak varlığını idame ettirdiği görüşünün yayılmasını sağlamıştır.²⁶ Gerşon, eserinde, insanî nefsin mahiyetini ele aldığı bölümünde İbn Meymûn ve İbn Rüşd'ün nefse dair görüşleri dışında özellikle de İbn Sînâ'nın nefis anlayışından -uçan adam nazariyesini olduğu gibi alarak- önemli alıntılar yapmıştır.²⁷ Gerşon'un eseri, Orta Çağda İbn Sînâ'nın görüşlerinin Yahudi düşünürler arasında tanınmasına ve benimsenmesine katkıda bulunmuştur.

Yahudi düşünürlerden Yehuda Halevi, *Sefer ha-Kuzarî* (el-Kitâbu'l-Hazerî / Hazar Kitabı, 1140) eseri, 1167 yılında Samuel b. Tibbon tarafından İbraniceye tercüme edilmiş ve kısa sürede eser çoğaltılarak üzerine şerhler yazılan önemli bir eser olmuştur. Hallavi, eserinin V. Bölümünde nefsin mahiyeti ve kuvvelerini (dış ve iç duyular tasnifi) ele aldığı kısımda *Risale fi'n-Nefs* risalesinden -özellikle de nefsin mahiyeti ve kuvvelerinin ispatını ele aldığı I. Makale, nefsin kuvvelerinin tasnifini ve işlevlerini ele aldığı II. Makale ve nefsin kuvvelerinin dört elementin karışımından meydana gelmediği meselesini ele aldığı III. Makale- önemli alıntılar yapmıştır.²⁸ Halevi, insan aklının kemale ererek Faal Akıl ile ittisal etmesi ve Tanrı ile iletişime girmesi doktrinini eleştirerek reddetmiştir. Tanrı ile iletişimin ancak Tanrı'nın ihsanıyla mümkün olabileceğini, bireysel akılla gerçekleştiremeyeceğini iddia etmiştir.²⁹ Halevi'nin 1141 yılında yazdığı kitapta *Risale fi'n-Nefs*'ten alıntılar yapması, eserin Arapça nüshasının bu tarihten önce elde mevcut olduğu şeklinde yorumlanabilir. Ancak Halevi'nin eserinde filozofun adını ve ilgili eserini zikretmemesi bu iddiayı bir tahminden öteye geçmemesine neden olmaktadır.

Yahudilikten İslam'a geçen Ebû'l-Berakât (ö.1152), İbn Sînâ felsefesiyle önemli ölçüde ilgilenmiş filozofun görüşlerini eleştirdiği felsefi yönü ağır basan *Kitâbu'l-Mu'teber* eserini kalem almıştır. Eserinde *eş-Şifâ: el-İlâhiyât* ve *İşarât ve't-tenbihât* eserlerinden önemli ölçüde alıntılar yapmış; nefsin mahiyeti, gerçekliği, bedenle ilişkisi ve özellikle de nefsin öz-farkındalığı ve

²⁴ Eserin İngilizce tercümesi için bk. J. T. Muckle, "The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus", *Mediaeval Studies* 2 (Ocak 1940), 23-103.

²⁵ İbn Sînâ, Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ, I.1, V; Gundissalvi, The Treatise De anima of Dominicus Gundissalinus, *Mediaeval Studies* 2/ (Ocak 1940), 24-5, 29.

²⁶ Alexander Fidora vd. (ed.), "The Medieval Hebrew Translations of Dominicus Gundissalinus", *Latin into Hebrew: Texts and Studies* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2013), 23.

²⁷ James T. Robinson, "Gershom ben Solomon's Sha'ar Ha-Shamayim: Its Sources and use of Sources", *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, ed. Steven Harvey (Dordrecht: Springer Netherlands, 2000), 248-274.

²⁸ İbn Sînâ, *A Compendium on the Soul*, 17-26. Benzerlikler için ayrıca bk. Harry Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts", 69-133.

²⁹ Judah Halevi, *The Kuzari: Kitab al Khazari: An Argument for the Faith of Israel* (New York: Schocken Books, 1964), 259-269; Freudenthal - Zonta, "Avicenna Among Medieval Jews the Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West", 230.

bireysel akletme hususlarında İbn Sînâ'nın görüşlerinden etkilenmiştir. Ebû'l-Berakât, İbn Sînâ'ya benzer şekilde bedenle birleşmeden önce nefsin bireysel bir kimliğe sahip olmadığını, bireysel nefslerin kaynağı olan külli nefsin var olamayacağını, bedenın yaratılmasıyla birlikte nefslerin de yaratıldığı, bedenle birleştikten sonra bireysel kimlik kazandığını savunmuştur. Bazı meselelerde de İbn Sînâ'nın temellendirmelerini yetersiz bularak eleştirmiştir. Mesela nefslerin küllî nefsten kaynaklanmadıkları aksine nefslerin sonradan yaratıldığına dair İbn Sînâ'nın mücerret mahiyetlerde kesret olamayacağı argümanını zayıf bularak nefslerin bedenle birleşmelerinden bireysel kimlik kazandıkları argümanından hareketle temellendirmiştir.³⁰ Aynı şekilde Ebû'l-Berâkât, İbn Sînâ'nın nefslere mevcudiyet kazandıran ve kemâle ermelerinde aracı olan faal akıl anlayışını reddetmiştir.³¹

1.3.2. XIII. Yüzyıl

İbn Sînâ'nın görüşlerinin Yahudi düşüncesine geçişine aracılık eden önemli diğer bir eser, Musa b. Meymûn'un (ö.1204) *Delâletü'l-hâirîn* eseridir. Eser, ilkin İbn Tibbon tarafından 1204 yılında, daha sonra da kısa bir süre sonra Yehuda el-Harizî tarafından Arapçadan İbraniceye tercüme edilmiştir. Yahudi düşünürler arasında en fazla okunan bu çalışmada İbn Meymûn her ne kadar doğrudan İbn Sînâ'nın ismini veya eser(ler)inin adını zikretmese de eserde İbn Sînâ'nın felsefî görüşlerinin etkisi barizdir. Eserde İbn Sînâ'nın vacibu'l-vucûd doktrini başta olmak üzere varlık-mahiyet ayırımı, mümkün ve zorunlu varlık tasnifi, haşr, tenzihî dil, sıfatların atfı vb. birçok hususta İbn Sînâ'dan önemli ölçüde alıntılar yapılmıştır.³² İbn Meymûn'un İbn Sînâ'nın görüşlerine ve eserlerine dair fikir sahibi olduğu ve ondan etkilendiğinin en önemli delillerinden biri, yukarıda bahsi geçen Samuel b. Tibbon'a yazdığı ve Fârâbî, İbn Sînâ gibi birkaç Müslüman düşünürle dair kanaatini paylaştığı mektuptur. Mektupta her ne kadar Fârâbî'yi ön plana çıkararak, İbn Sînâ'yı ikinci planda bırakan tespitler bulunsa da mektuptaki bu ifadelerden hareketle onun İbn Sînâ'nın eserlerine (en azından bazı eserlerine) doğrudan ya da ikincil kaynaklar üzerinden aşına olduğu, tartışılan konuları, argümanları, üslubu bildiği ve İbn Sînâ'nın görüşlerine dair bir kanaat sahibi olduğu anlaşılmaktadır. İbn Meymûn mektubunda İbn Sînâ'nın görüşlerine dair değerlendirme yapacak kadar aşına olmasına rağmen *Delâletü'l-hâirîn* eserinde İbn Sînâ'ya olumlu/olumsuz atıfta bulunmaması ise düşündürücüdür.

Eserinde İbn Meymûn, İbn Sînâ *Vacibu'l-vucûd*'un basitliği anlayışına benzer şekilde Tanrı'da varlık-mahiyet ayırımı yapılamayacağını, varlığının mahiyetiyle özdeş olduğunu, mümkün varlıklarda ise varlığın mahiyete sonradan iliştiğini belirtmektedir. Ancak mümkün varlıkların vücudunun mahiyetlerine sonradan eklendiği görüşü, vücûdun bir araz olduğu şeklinde İbn Meymûn tarafından yanlış anlaşılmıştır.³³ Tanrı'nın zatına atfedilen sıfatların Vacibu'l-vucûd'un zatında kesrete neden olmadığı, mahiyetinde ayrı ve farklı olan cüzlere referansta bulunmadığı,³⁴ Tanrı hakkında konuşurken menfi bir dil kullanılması gerektiği³⁵ İbn Sînâ'ya benzer şekilde Tanrı'nın zorunluluğundan ve varlığının mahiyetiyle özdeş olmasından hareketle temellendirilmiştir. Ölüm sonrası hayat, nübüvvet, ilk Muharrik,³⁶ sudur³⁷ vb. felsefî ve teolojik meselelerde İbn Sînâ'yı andıran izahlar yapmıştır. Tanrı'nın bilinebilirliği meselesinde İbn Meymûn, İbn Sînâ'ya benzer şekilde bilinememeci bir tavrı benimseyerek, Tanrı'nın mahiyetinin hiçbir şekilde idrak edilemeyeceğini, ancak âleme dönük olan fiilleri üzerinden kısmen bilinebileceğini savunmuştur. Ancak her iki düşünür Tanrı'nın bilinebilirliği meselesinde temel bir farklılık söz konusudur. İbn Sînâ varlık kavramını dereceli anlamda (teşkiku'l-vücud) müsterek olduğunu savunurken, İbn Meymun ise "varlık" lafzının sesteşlik (lafz-ı iştiraki)

³⁰ el-Bağdadî, *Kitâbu'l-Muteber*, 6.17-19, 376-80; İbn Sînâ, *en-Necât fî'l-mantık ve'l-ilâhiyyât. I-II*, ed. Abdurrahman Umeyra (Beirut: Daru'l-Cîl., 1992), II.11, 31-32; Sînâ, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, V.3, 223-24; Yıldırım, "Ebû'l-Berakât el-Bağdadî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi", 193-198. Yıldırım, *Ebû'l-Berakât ve Meşşâi Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi*, 64-102.

³¹ el-Bağdadî, *Kitâbu'l-Muteber*, 6.23, 411; Yıldırım, "Ebû'l-Berakât el-Bağdadî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi", 199-200.

³² Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed. Vol. 1*, çev. Shelomoh Pines (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1963), 1/52 s.119; 1/52, 378; ; 1.57, 132; 1.58, 135; 1.55, 128; 15, 137, xciii; İbn Sînâ, *en-Necât. I-II*, 80-81.

³³ Maimonides, *The Guide of the Perplexed. Vol. 1/57, 132; 1/59, 139; İbn Sînâ, eş-Şifâ: İlâhiyyât I*, ed. George C. Enawati vd. (Kahire: el-Hayâtü'l-'Amme, thz), I, 1.7, 43; II, 8.4, 345-46; II, 8.5, 350.

³⁴ Maimonides, *The Guide of the Perplexed. Vol. 1/ 59, 137-39; 52, 119.*

³⁵ Maimonides, *The Guide of the Perplexed. Vol. 1/ 59, 138, 135; 1.55, 128; Adnan Küçükali, "İbn Sina'nın Selbi Yorumlama Metodu", Atatürk Üniversitesi SBE Dergisi 13:1 (2009), 65-6.*

³⁶ Maimonides, *The Guide of the Perplexed. Vol. 1/ 69, 166, 1/72, 2/1.*

³⁷ Maimonides, *The Guide of the Perplexed. Vol. 2/ 352, 624-626.*

anlamında müşterek olduğunu savunmaktadır. Bu farklılık, her iki düşünürün Tanrı'nın bilmenin imkânı kadar mahiyetini de etkilemektedir.³⁸ İbn Meymûn'un, Tanrı'yı birliği ve basitliğinden hareketle akıl ile özdeşleştirmesi anlayışı İbn Sînâ'nın *akıl* ('akl), *akledilen* (ma'kûl) ve *akleden* ('âkil) tanımlarını çağrıştırmaktadır.³⁹ İbn Meymûn benzer şekilde faal akıllı, Tanrı'dan insanlara doğru sudur eden, insani aklın kendisiyle ittisal ederek akletmesini ve kemâle ermesini sağlayan bir ilahi akıl olarak tanımlamıştır.⁴⁰ İbn Sînâ'nın mükemmelleşerek müstefâd akıl seviyesine ulaşan aklın faal akıl ile ittisale girmesi görüşüne benzer şekilde, akli yetkinliğini tamamlayarak faal akılla ittisal aşamasında gelen kişinin faal akıldan saf bilgiyi elde edebileceğini,⁴¹ peygamberin de faal akılla ittisal ederek ilahi saf bilgiyi aldığını⁴² savunmuştur. Musa b. Meymûn *Sefer ha-Madda'* (İlim Kitabı, 1178-80) eserin 1. bölümünde Tanrı'nın varlığının mahiyetini izah ederken İbn Sînâ'ya atıfta bulunmadan filozofun vacibu'l-vucûd anlayışından hareketle zorunluluğunu temellendirmiştir. Haşr ve ahiret anlayışını ele aldığı *Maamar be-Thiyat ha-Metîm* (Haşr Risalesi, 1191) eserinde İbn Sînâ'nın *el-Adhaviyye fi'l-Me'âd* risalesine filozofun ismini zikrederek haşrin mahiyeti ve nefsin bedeninin ölümünden sonra varlığını idame ettirmesi meselesinde İbn Sînâ'ya benzer şekilde beden olmaksızın nefsin varlığını idame ettireceğini savunmakla birlikte filozofun nefsin ölümsüzlüğü anlayışını reddetmiştir.⁴³ Hudusçu anlayışı benimseyerek kısmen İbn Sînâ'dan farklılaşmakla birlikte⁴⁴ İbn Meymûn, Tanrı'nın İlk Hareket ettirici olmadığını, aksine Tanrı'nın yarattığı aracı bir varlık olan aklın, Tanrı ile diğer akıllar, felekler ve semavî cisimler arasında aracı bir işlev görmesini;⁴⁵ semavi akılların Tanrı'dan sudur ettiğini, ay-altı âlemin maddesinin faal akıldan sudur edişini İbn Sînâ'nın izahlarını takip ederek temellendirmiştir.⁴⁶ Tanrı'nın ilminin mahiyeti meselesinde Tanrı'nın ilminde değişim olmadığı, her şeyi ihata ettiği hususunda İbn Sînâ ile hem fikir olmakla birlikte tikelleri külli şekilde bilmesinde filozoftan farklılaşmaktadır. İbn Meymun, Gazzâlî'nin eleştirilerine benzer eleştirilerde bulunarak Tanrı'nın tikelleri bildiğini savunmuştur.⁴⁷

Moşe Narboni (ö.1362) *Delâletu'l-hâirîn* eserine yazdığı şerhte, İbn Meymûn'un, Aristoteles'in eserinden değil, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* ve *en-Necât* eserlerinden felsefi ve teolojik meselelerde alıntılar yaptığı tespitinde bulunmuştur.⁴⁸ Mesela, İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışının en belirleyici kavramı olan vâcibu'l-vucûd ayırımını İbn Meymûn *Delâletu'l-hâirîn* eserinde Aristoteles'e atfederek benimsemiştir. Bunun muhtemel nedeni, İbn Meymûn'un İbn Sînâ'nın görüşlerini Aristoteles'in görüşlerinden farklılaştıramaması ya da filozofun görüşlerini İbn Sînâ'nın sistemi bağlamında yorumlamasıdır. Farklı düşünen Davidson ise bunun nedeninin, İbn Meymûn'un İbn Sînâ'nın özellikle de *İlâhiyyât* ve *en-Necât* eserlerini doğrudan okuma imkanına sahip olmayıp Gazzâlî'nin *Makâsidu'l-felâsife* eseri aracılığıyla İbn Sînâ'nın görüşlerinden haberdar olmasına bağlamıştır. Özellikle de *Makâsidu'l-felâsife* eserinin *Danışnâme-*

³⁸ Maimonides, *The Guide of the Perplexed*. Vol. 1, 1/1/34, 74; Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs, 2016), 189-190.

³⁹ Maimonides, *The Guide of the Perplexed*. Vol. 1/68 s.165; İbn Musa b. Meymûn, *İlim Kitabı - Sefer ha-Mada Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*, çev. Yasin Meral - Mukadder Sipahioğlu - Safiye M. Özkaldı - Rümeyza Bektaş - Büşra Şahin (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022) 50; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlâhiyyât II*, 9.4, 403-04; *en-Necât II*, XV.99-100.

⁴⁰ Maimonides, *The Guide of the Perplexed*. Vol. 2/12 280; 1/1 23; 2/2 24; İbn Sînâ, *en-Necât*, VI.6, 14-5; *eş-Şifâ: Tabiiyyât* VI.5, 208-09.

⁴¹ Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*. Vol. 2, çev. Shelomoh Pines (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1963), Vol.2/3/51, 620-21; İbn Sînâ, *en-Necât*, VI.6, 14-5.

⁴² Maimonides, *The Guide of the Perplexed*. Vol. 2/38, 377; 2/37 369; 2/45 395-403; 2/58, 376; *eş-Şifâ: Tabiiyyât* VI.5, 208-09; *en-Necât II*, VI.6, 166.

⁴³ İbn Meymun'un *Haşr Risalesi*'nin Arapça harfleriyle neşri ve İbn Sînâ'nın görüşleriyle benzerliği için bk. Yasin Meral, "İbn Meymun'un Haşir Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/2 (2020), 245-314, özellikle 21 ve 23. dipnotlar, risalenin Arapça neşri: 291-314. *İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-Me'âd", Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2013), 11, 17, 23, 46; Aydın, Mehmet, İbn Meymun'un Düşüncesinde Ölümsüzlük*, DEÜ İlahiyat Fak. Dergisi, XX, İzmir, 2004, 61.

⁴⁴ Maimonides, *The Guide of the Perplexed*. Vol. 2/13; 52; 2/22, 317-322

⁴⁵ Maimonides, *The Guide of the Perplexed*. Vol. 1/69, 169; 2/4, 258-59.

⁴⁶ Maimonides, *The Guide of the Perplexed*. Vol. 2/11, 275-76.

⁴⁷ Maimonides, *The Guide of the Perplexed*. Vol. 1/1-31, 67; Karaman, Hüseyin, İbn Meymun'da Tanrı - Âlem İlişkisi (Rize: Karadeniz Basın Yayın, 2007), 136; Atilla Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı (İstanbul: Değişim Yayınları, 2007), 40-70; Adnan Küçükali, İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Fârâbi ve İbn Sina ile Karşılaştırmalı Olarak), Yayınlanmamış Doktora Tezi (Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE., 2005), 170.

⁴⁸ Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*. Vol. 1/cii; 1.52; Mauro Zonta, "Maimonides' Knowledge of Avicenna. Some Tentative Conclusions About a Debated Question", 221.

i Alaî – bu eser de *en-Necât* ile benzerliği esas alındığında- eserinden hareketle kaleme alınmış olma ihtimali bu iddiayı desteklemektedir. Bu da İbn Meymûn'un İbn Sînâ'nın metafizik görüşlerini Aristoteles'in görüşlerinden farklılaştırılmamasına neden olmuştur. Ayrıca Gazzâlî'nin eserinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ismini zikretmeden genel bir ifadeyle filozoflara nispetle ele alması, söz konusu doktrinlerin doğrudan felsefenin ustası olarak kabul edilen Aristoteles'e atfen anlaşılmasına neden olmuştur. İbn Meymûn'un, her iki filozofun görüşlerini farklılaştırmasını sağlayacak şekilde İbn Sînâ'nın eserlerine doğrudan ulaşma imkanının olmaması bu tür bir yanlış nispete zemin hazırlamış olabilir.⁴⁹ Bu yanlış anlaşılımların büyük bir kısmı Falakura ve Moşe Narboni'nin *Delâletu'l-hâirîn* eserine yazdıkları şerhler aracılığıyla tespit edilip tashih edilmiştir.

Rasyonalist ve İbn Sînâcı olarak tanımlanabilecek Samuel b. Tibbon, *Ma'mar yikkavu ha-mayim* (Suyun Toplanmasına Dair Risale, 1231) eserinde Tekvin Yarattığı: I.9'daki suyun neden yeryüzüne yayılmadığı/tamamen yeryüzünü kaplamadığı sorusunu bilimsel olarak izah etmeye çalışırken Aristoteles ve İbn Rüşd'ün izahlarını yetersiz bulmuştur. Zira Aristoteles ve Şârihi İbn Rüşd'ün 4 element teorisine göre suyun yeryüzünü tamamen kaplaması gerekmektedir. Bu soru üzerine 20 yıla yakın kafa yorduğu ve nihayetinde İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* külliyyatının *Meteoroloji* bölümündeki açıklamasını bilimsel açıdan daha makul bulup ilgili pasajı eserinde alıntılararak benimsemiştir.⁵⁰ Ayrıca İbn Sînâ'nın *el-Me'âdin ve'l-Âsâru'l-ulviyye / eş-Şifâ* (Mineroloji ve Meteoroloji) minerallere dair bölümü yorumlayarak eserine dâhil etmiştir. İbn Tibbon, dört elementin birbirine dönüşümü ve aralarındaki ilişkiye dair element teorisini temellendirirken İbn Sînâ'nın *el-Kevn ve'l-Fesâd / eş-Şifâ* eserinden birebir alıntı yaparak izah etmiştir.⁵¹ İbn Tibbon eserinde, dört element teorisinin bir gereği olarak insanın nasıl var olduğu sorununu ele alırken, Aristoteles ve İbn Rüşd'ün basit varlıkların ata/ebeveyn olmadan eş zamanlı şekilde var olabileceklerini ancak insan gibi daha üstün varlıkların ise ebeveyne bağlı olarak var olabilecekleri anlayışına karşı İbn Sînâ'nın Tanrı'nın semâvî akıllar ve faal aklın aracılığıyla insan dahil bütün varlıkların ata/ebeveyn olmaksızın var olabilecekleri görüşünü alıntılararak benimsemiştir.⁵² Samuel İbn Tibbon'un oğlu Moşe ben Samuel (ö.1283), *Fizikle İlgili Sorulara Cevaplar* eserinde İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* külliyyatının *Tabîyyât*'in III. Bölümü olan *el-Kevn ve'l-Fesâd* (Oluş ve Bozulmuş Üstüne), II. bölümü olan *es-Semâ ve'l-âlem* (Sema ve âlem Üzerine) ve IV. Bölüm olan *el-Efâlu ve'l-infi'âlât* fenlerinden alıntılar yapmakla beraber genel anlamda tabîyyât meselelerinde İbn Rüşd'ün görüşlerini İbn Sînâ'ya tercih etmiştir. Ay-altı âlemde İbn Sînâ'nın dögüsel ve yalın hareket anlayışını eleştirmiş, elementin diğer bir elemente dairesel dönüşümünün nedenlerine dair görüşünü “çok tuhaf” olduğu gerekçesiyle reddederek İbn Rüşd'ün görüşünü benimsemiştir.⁵³

Tercüme edildiği andan itibaren İbn Sînâ'nın görüşlerinin bilinmesine dolaylı şekilde katkıda bulunan diğer bir eser, Gazzâlî'nin *Makâsîdu'l-felâsife* adlı çalışmasıdır. 1292 yılında *Sefer Tikun ha-Deot* adıyla Yahudi İbn Rüşdçi Isaac Albalag tarafından İbraniceye tercüme edilmiştir. *Makâsîdu'l-felâsife* eserinin diğer bir İbranice tercümesi ise Yehuda ben Solomon Nathan tarafından yapılmıştır. Nathan, tercümesinde *Makâsîd* eserindeki bazı görüşlerinin aslında İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât* ve *en-Necât* eserlerindeki metafizik ve tabîyyât meseleleriyle önemli ölçüde benzerlikler taşıdığı tespit etmiş ve *Makâsîd* eserinde muğlak olan bazı hususları İbn Sînâ'ya referansla izah etmiştir. Nathan'ın tercümesinde İbn Sînâ'ya ait görüşleri tespit edip notlandırarak izah etmesi, XIV. yüzyılda İbn Sînâ'nın Yahudi düşünürler arasında görüşlerinin bilinmesine ve yayılmasına katkıda bulunmuştur. Kısa süre içinde tercüme edilen bu nüshalar çoğaltılmış ve üzerine 20'ye yakın şerh yazılmıştır. Gazzâlî'nin *Makâsîd* eserinin İbraniceye tercüme edilmesi, sonrasında esere 20'ye yakın şerh yazılacak kadar benimsenmesi dolaylı olarak İbn Sînâ'nın felsefî görüşlerinin Yahudi düşünürleri arasında bilinmesine ve yayılmasına imkân tanımıştır. Zira eserinin tercümesiyle birlikte eserde kullandığı

⁴⁹ Herbert Alan Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works* (New York: Oxford Univ. Press, 2004), 102-105 n.146; 115-121, 252; Freudenthal - Zonta, “Avicenna Among Medieval Jews the Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West”, 224.

⁵⁰ Freudenthal, “Samuel Ibn Tibbon's Avicennian Theory of an Eternal World”, *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism* 8 (2008), 48-50.

⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Oluş ve Bozulmuş*, çev. Muammer Iskenderoglu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), III.14, 102 (prg.256).

⁵² Freudenthal, “Samuel Ibn Tibbon's Avicennian Theory of an Eternal World”, 66-67; Sînâ, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, V.5,261; İbn Sînâ, *en-Necât fî'l-mantık ve'l-ilâhiyyât. I-II*, XV, 42; Avicenna - Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology*, XV, 67; İbn Tufayl, İbn Sînâ, *Hayy Ibn Yakzan*, 314.

⁵³ Eserin İngilizce tercümesi için bk. Kahana-Smilansky, “Moses Ibn Tibbon's Answers to Queries on Physics: Sources and Problems”, *Aleph* 12/2 (2012), 214-216, 217; *Tabîyyât* II.2, 14, II.3, 16, 24; *Tabîyyât* IV.2, 202-204.

üslup ve meseleleri ele alış şekliyle nedeniyle Gazzâlî uzun bir süre İbn Sînâcı olarak kabul edilmiştir.⁵⁴ Gazzâlî'nin diğer bir önemli çalışması olan *Tehâfütü'l-Felâsife* eseri İbraniceye XV. yüzyılın ilk çeyreği gibi geç bir tarihte tercüme edilmesi nedeniyle *Makâsîd* kadar İbn Sînâ'nın görüşlerini aktarmada etkili olduğu söylenemez.

İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât* eserine *Şerhu'l usûl ve'l-cumâl min muhimmâti'l-ilm ve'l-amel* (1273) adlı şerh yazan İbn Kemmûne'nin (ö.1284),⁵⁵ şerhinde felsefe ve kozmolojiye dair meselelerde İbn Sînâcı olduğu söylenebilir. *Makâle fi tankîh el-abhâs fi ahbar el-mîl* 'es-selas eserinde vacibu'l-vücûd – mümkinu'l-vücûd ayırımı, nübüvvet, nefsin ölümsüzlüğü, imkân ve nedensellik delilleri gibi konularda İbn Sînâ'nın görüşlerini benimsemiştir. Tanrı'nın birliği ve basitliğini İbn Sînâ'nın tevhid anlayışı bağlamında rasyonel zeminde izah etmiştir. İbn Kemmûne, nübüvveti temellendirirken İbn Sînâ'nın peygamberin sezgi, kâmil ve yetkin akli melekelerle sahip olduğunu kabul ederek açıklamıştır. Nefsin akli yönünü izah ederken önemli ölçüde İbn Sînâ'nın nefsi natıka anlayışından yararlanmışır.⁵⁶ Nefsin mahiyeti, gerçekliği ve akletmesine dair birden fazla risale yazan Kemmûne, bunların ancak üç tanesi günümüze kadar muhafaza edilebilmiştir. Bunlardan *Makâle fi'l-tasdik bi-enne nefsu'l-insân bâkiye ebeden* (İnsan Nefsinin Ebedi Olduğunun Tasdikine Dair) adlı risalesinde her ne kadar genel anlamda nefsin mahiyeti ve psikoloji konularında önemli ölçüde İbn Sînâ'dan etkilenmiş olsa da risalenin ikinci başlığı olan Nefsin Varlığının İspatı ile beşinci başlığı olan İnsan Nefsinin Kadimliği kısmında nefsin ne zaman yaratıldığı ve bedene ittisal ettiği hususunda filozofan farklılaşarak nefsin beden doğumundan hemen önce yaratılmayıp nefsin kadim olduğunu ileri sürmüştür. Filozofa benzer şekilde nefsin bir bedenden başka bir bedene geçiş yapması anlamındaki reenknasyonunu reddetmiştir. İnsanın rasyonel nefsinin basit olması hasebiyle mürekkep varlıklar gibi hadis olamayacağını iddia etmiştir.⁵⁷

Shem Tov İbn Falakuera (ö.1295), İbn Meymûn'un *Delâletu'l-hâirin* eserine yazdığı ayrıntılı şerh olan *More ha-More* (Rehber Rehber, 1280) çalışmasında İbn Meymûn'un görüşlerindeki İbn Sînâ'nın izini sürerek tespit etmiş ve *eş-Şifâ* ve *en-Necât* eserlerine referansta bulunmuştur. Ayrıca İbn Meymûn'un eserinin şerhinde İbn Sînâ'nın *es-Semâ' ve'l-âlem / eş-Şifâ* ve *en-Necât* eserlerinden yararlanmışır. Falakuera'nın en önemli katkısı, eserlerinde doğrudan İbn Sînâ'nın ismini zikrederek ve ilgili eserine referansta bulunarak Yahudi düşünürlerince *Delâletu'l-hâirin* gibi eserleri aracılığıyla görüşlerine aşına olunan ama aidiyeti yanlış bilinen ya da bilinmeyen görüşlerin aslında İbn Sînâ'ya ait olduğunu eserlerinde ortaya koymasındır.⁵⁸ İbn Falakuera *De'ot ha-Filosofim* (Filozofların Görüşleri, 1270) eserinde metafizik ilmi, akıl, nefis vb. meseleleri tartışırken doğrudan İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyât ve en-Necât* eserlerinden en az 40 alıntı yapmıştır. Mesela eserin 8. Bölümünde akıl melekesinin mahiyetini ele alırken *Risâle fi'l-'Akl* eserinden alıntı yapmıştır. *De'ot ha-Filosofim* 6. Bölümünde ve İbn Meymûn'un *Delâletu'l-hâirin* eserine yazdığı şerhte *Kitâbu'n-Nefs*'ten (en-Necât) alıntılar yapmıştır.⁵⁹ Eserin 8.2 bölümünde, İbn Sînâ'nın *Risâle fi'n Nefs* risalesinin bir kısmını İbraniceye tercüme etmiştir.⁶⁰ İbrani harflerle Arapça yazdığı *Re'şit Hohma* (Hikmetin/Bilgeliliğin Başlangıcı, 1250) eserinde, ilimlerin tasnifi meselesinde İbn Sînâ'dan alıntılar yapmıştır.⁶¹ *Sefer ha-Ma'alot* (Mertebeler Kitabı) eserinde, *en-Necât* eserinin mantıkla ilgili kısımlardan alıntı yapmakla

⁵⁴ Zonta, "The Role of Avicenna and of Islamic 'Avicennism' in The 14th-Century Jewish Debate Around Philosophy And Religion", 657-658; Harvey, "Why Did Fourteenth-Century Jews turn to Alghazali's Account", 366-76; Özcan Akdağ, "XIII. Yüzyıl Avrupa'sında Gazzâlî İmajı", *Bilimname* 34 (2017), 499-510.

⁵⁵ Reza Pourjavady - Sabine Schmidtke, *A Jewish philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla İbn Kammûna (d. 683/1284) and his writings* (Leiden ; Boston: Brill, 2006), Intr.59 vd.

⁵⁶ İbn Kammûnah, *İbn Kammûna's Examination of the Three Faiths: A Thirteenth-Century Essay in the Comparative Study of Religion*, çev. Moshe Perlmann (Berkeley: University of California Press, 1971), 4-9-28; İbn Kemmune, *The Arabic Treatise on Immortality of the Soul*, çev. Leon Nemoy (New Haven: Yale University Library, 1944).

⁵⁷ Arapça metin için bkz. İbn Kemmune, *The Arabic Treatise on Immortality of the Soul*. Nüshaya online olarak ulaşmak için bk. www.muslimphilosophy.com/ip/kumnah.pdf; Pourjavady - Schmidtke, *A Jewish philosopher of Baghdad*, Intr.23-4. Risalenin İngilizce tercümesi için bkz. İbn Kemmune, "The Arabic Treatise on Immortality of the Soul", *Ignace Goldziher Memorial Volume* (Jerusalem, 1958), II/83-99.

⁵⁸ Zonta, "Avicenna's Metaphysics in the Medieval Hebrew Philosophical Tradition", 153-157.

⁵⁹ Steven Harvey (ed.), "Shem-Tov İbn Falaquera's De'ot ha-Filosofim: Its Sources and Use of Sources", *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: proceedings of the Bar-Ilan University conference*, Amsterdam studies in Jewish thought, v. 7 (Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 2000), 232.

⁶⁰ Zonta, "The Role of Avicenna and of Islamic 'Avicennism' in The 14th-Century Jewish Debate Around Philosophy And Religion", 648.

⁶¹ Mauro Zonta, "The Reception of Al-Fârâbî's and İbn Sînâ's Classifications of the Mathematical and Natural Sciences in the Hebrew Medieval Philosophical Literature 1", *Medieval Encounters* 1/3 (1995), 358-382.

beraber İbn Sînâ'nın ismini zikretmemiştir.⁶² *Sefer ha-Mevakkeş* (Araştırmanın Kitabı, 1263) eserinde *en-Necât* eserinin mantık bölümünden tasavvur ve tasdik kavramı/ayırımına dair alıntılar yapmıştır. *Sefer ha-Nefeş* (Nefs Üzerine) eserinde İbn Sînâ'nın nefsin mahiyeti, melekeleri vb. hususlara dair görüşlerini *eş-Şifâ* ve *en-Necât* eserlerinin ilgili bölümlerinden alıntılar yaparak ele almıştır.⁶³

XIII. yüzyıl İspanyol Yahudisi Musa bin el-Lâvî el-İşbilî, İbn Sînâ'ya yakın bir üslupla metafizik ve teolojik meseleleri ele aldığı *Makâle ilâhiyye* eserinde diğer Yahudi düşünürlerin aksine doğrudan İbn Sînâ'nın ismini zikrederek filozofun *en-Necât* eserindeki vacibu'l-vucûd anlayışını ve temellendirişini⁶⁴ alıntılamaştır. İbn Rüşd'e karşı İbn Sînâ'nın vacibu'l-vucûd'un İlk Muharrik'ten farklı olduğu, özdeş olmadıkları anlayışını savunmuştur. Eserde Musa bin el-Lâvî, Yahudi düşünürler arasında İbn Rüşd'ün artan etkisine ve görüşlerine karşı İbn Sînâ'nın ismini zikrederek görüşlerini alternatif olarak kullanmış, Yahudi düşünürler tarafından bilinmekle birlikte İbn Sînâ'ya aidiyeti bilinmeyen doktrinlerin aslında İbn Sînâ'ya ait olduğunu tespit etmiş ve filozoftan 'Ebu 'Alî İbn Sînâ' şeklinde ismini zikrederek ve ilgili eserine referansta bulunarak alıntılar yapmıştır.⁶⁵

1.3.3. XIV. Yüzyıl

İbn Sînâ'nın ismini zikrederek görüşlerini benimseyen diğer bir Yahudi düşünür, Hayyim İsraili'dir (ö. 1320). Günümüze kadar muhafaza edilebilen tek eseri olan *Ma'amar Gan Eden* (Eden Bahçesine Dair Risale) eserinde İbn Sînâ'nın *el-Me'âdin ve'l-Âsâru'l-ulviyye / eş-Şifâ* (Mineroloji ve Meteoroloji) eserine referansta bulunarak filozofun adını da "Büyük bilge Ebû Alî İbn Sînâ" şeklinde zikretmiştir. Eserde, İbn Sînâ'nın âlemin oluşumuna dair nazariyesinin Tevrat'ın *a nova* (hiddus) doktriniyle uyumlu olduğu tespitinde bulunmuştur. İbn Sînâ'nın sudur nazariyesini benimseyerek Vacibu'l-vucûd'dan faal akla kadar 9 felek ile izah ettiği teorisini ve izahlarını makul bulmuştur. Hayyim'e göre İbn Sînâ'nın, Vacibu'l-vucûd'un İlk Muharrik'ten farklı olduğu, Tanrı'nın İlk Muharrik'in nedeni olduğu anlayışının doğru olduğunu belirtmiştir. Suyun yeryüzünde toplanması meselesinde Hayyim, İbn Sînâ'nın tabiatçı izahının Tora'ya yakın olması hasebiyle makul ve kabul edilebilir izah olarak tanımlamıştır. *el-Me'âdin ve'l-Âsâru'l-Ulviyye* bölümündeki ekvator bölgesindeki şartların yaşam için en uygun olduğu anlayışını referansta bulunarak burada yaşayanların mizacının ideal olduğunu belirtmiştir. Ona göre, aksi fikirde olan İbn Rüşd'ün ise İbn Sînâ gibi hem doğa bilimleri hem de astronomi alanında uzmanlığı olmaması nedeniyle bu konuda yanılmıştır.⁶⁶

İbn Sînâcı diyebileceğimiz Todros Todrosi (Todros ben Meşullam ben David, d.XIV. yy.?), İbn Sînâ'nın *en-Necât* eserinin II. ve III. Bölümlerini, metafizik ve tabiiyyât bölümlerini -Mantık hariç- *Hatsalat ha-Nefeş* adıyla 1330-40 yılları arasında İbranceye tercüme etmiştir. Zonta'nın eserinde tespit ettiği üzere Todrosi, İbranceye tercüme ettiği *'Uyûnu'l-mesâil* eserinin kenarlarına metni izah eden açıklamalar düşmüştür. Açıklamalarını Gazzâlî'nin *Makâsîdu'l-felâsife* eseri dışında İbn Sînâ'nın *en-Necât* eseri ile *İşârât ve't-tenbihât* eserinden sudur, Vacibu'l-Vucûd gibi meselelerle ilgili alıntılarla desteklemiştir. Felsefi derleme denilebilecek eseri *Likkutim* (1334) eserinin ilk bölümü olan *Mantik* bölümünde *eş-Şifâ*'nın *Mantik* bölümünün (el-Medhal) 1. Makalesinin neredeyse 4 faslını tercüme ederek alıntılamaştır. Alıntıdan hareketle mantık ilminin konusunu, kısımlarını, yararını ve diğer ilimlerle ilişkisini temellendirmiştir. Todrosi, İbn Sînâ'nın mantığa dair görüşlerini alıntılama ile yetinmemiş aynı şekilde İbn Sînâ'nın mantığa dair görüşlerini benimseyen Gazzâlî'nin *Miyâru'l-'ilm ve Makâsîdu'l-felâsife* eserindeki mantıksal tanımlamalarından da alıntılar yapmıştır. Onun tespiti Gazzâlî'nin bu tanımlamalar konusunda İbn Sînâ'dan beslendiğidir. Ayrıca *Kitâbu'l-Kıyâs* kitabından bazı paragrafları alıntılarla İbn Sînâ'nın kıyasın türlerini tasnif edişini benimseyerek, bunları *el-İşârât ve't-tenbihât*'ın mantık bölümünden yaptığı bazı alıntılarla tamamlamıştır. Bu yönüyle Todrosi'nin, Yahudi düşünürler arasında İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Organon*'a yazdığı şerhlere alternatif olarak İbn Sînâ'nın mantık ve kıyas görüşlerini benimseyen ve alıntılaman ilk kişi olduğu söylenebilir. Todrosi, yapmış olduğu alıntıları da İbn Sînâ'nın adını ve ilgili eserini överek referansta bulunmuştur.⁶⁷

⁶² Freudenthal - Zonta, "Avicenna Among Medieval Jews the Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West", 261-62; Gabriella Elgrably-Berzin, "Shem Tov ben Joseph Bin Falaquera and Todros Todrosi: Two Translators of a Similar Text", *Avicenna in Medieval Hebrew Translation* (Brill, 2015), 132.

⁶³ Eserin İngilizce tercümesi için bk. Shem Tov Ben Ibn Falaquera, *Falaquera's Book of the Seeker (Sefer ha-Mavakkash)*, çev. M. Herschel Levine (New York: Yeshiva University Press, 1976); Gabriella, *The medieval Hebrew version of psychology in Avicenna's Salvation (al-Najât)*, 140-149.

⁶⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*. III.2,77-84.

⁶⁵ Zonta, "The Role of Avicenna and of Islamic 'Avicennism' in The 14th-Century Jewish Debate Around Philosophy And Religion", 651-652.

⁶⁶ Freudenthal, "The Medieval Hebrew Reception of Avicenna's Account of the Formation and Perseverance of Dry Land", 304-305.

⁶⁷ Zonta, "The Role of Avicenna and of Islamic 'Avicennism' in The 14th-Century Jewish Debate Around Philosophy And Religion", 653-655.

Sonuç

İbn Sînâ'nın felsefi eserleri ve görüşlerinin Arapça bilen ve okuyan Yahudi düşünürler arasındaki gelişimini takip etmek ve etkisini belirlemek -özellikle de Endülüs bölgesinde yaşayan Yahudi düşünürler esas alındığında zordur. Zira Yahudi düşünürlerin İbn Sînâ'nın görüşlerine benzer öğretileri savunmalarına rağmen farklı gerekçe ve kaygılardan dolayı eserlerinde İbn Sînâ'nın adını ve eserlerini zikretmemeleri görüşlerinin kaynağının tespitini güçleştirmektedir. İbn Sînâ'nın ismiyle özdeşleşen bazı felsefi öğretilerin yanlış şekilde Aristoteles'e atfedilmesi, filozofun görüşlerinin aidiyeti bilinerek yaygınlaşmasını olumsuz yönde etkilemiştir. Bu nedenlerden dolayı İbn Sînâ'nın felsefi görüşlerinin Yahudi düşünürleri arasında yaygınlaşması ve kendisine atfen bilinmesini sınırlandırmıştır. Ancak İbn Sînâ'nın eserlerinin çok azının İbraniceye tercüme edilmesi nedeniyle, felsefi görüşlerinin Yahudi düşünürlerce bilinmediği, benimsenmediği ya da onları etkilemediği şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira Falakuera, Moşe Narboni vb. düşünürlerin eserlerinde işaret ettikleri üzere, filozofun görüşleri aidiyeti bilinmeden ve kendisine/eserlerine atf yapılmadan da Yahudi düşünürler arasında bilinmiş ve benimsenmiştir.

İbn Sînâ'nın Yahudi düşünürleri arasındaki düşüncelerinin seyri irdelendiğinde genel anlamda iki tür İbn Sînâcı anlayışın olduğu söylenebilir. Bunların ilki, İbn Sînâ'nın eserlerini okuyan ve felsefi görüşlerini - vakıf oldukları ölçüde- benimseyenlerdir; bunlar eserlerinde İbn Sînâ'nın adını zikrederek ilgili eserine doğrudan referansta bulunarak alıntılanmışlardır; Shem-Tov ibn Falakuera, Samuel ibn Tibbon, Moşe ha-Levî, Hayyim İsraili gibi Yahudi düşünürler buna örnek verilebilir. Ayrıca bu düşünürler kaleme aldıkları eserlerinde (Falakuera ve Moşe Narboni'nin Musa ibn Meymûn'un eserine yazdıkları şerh gibi) doğrudan İbn Sînâ'nın görüşlerini kaynağından filozofun ismini zikrederek alıntılanmaları neticesinde, Yahudi düşünürler arasında bilinmekle birlikte aidiyeti bilinmeyen veya yanlış bilinen görüşlerin aslında İbn Sînâ'ya aidiyetlerinin ortaya çıkmasını sağlamışlardır. İkincisi ise özellikle de XIV. yüzyılda daha çok Provence ve İspanya'da ortaya çıkan, İbn Sînâ'nın görüşlerinin bazılarını, kendi felsefi görüşleriyle uyumlu ve tutarlı gördükleri meselelerde alıntılan ve kullanan eklektikçi yaklaşımlara sahip Yahudi düşünürlerdir. Bu düşünürler, filozofun görüşlerini doğrudan alıntılanmak, ismini zikretmek ve onun görüşlerinin müdafiliğini yapmaktan ziyade dolaylı kaynaklardan İbn Sînâ'nın doktrinlerinden haberdar olmuşlardır. Bu tür düşünürlerin görüşlerini kısmen bildikleri İbn Sînâ'nın argümanlarını ve doktrinlerini eleştirmek ya da reddetmek istedikleri düşünürlerin -İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi- görüşlerine karşı bir alternatif ya da hareket noktası olarak kullanmışlardır; Yehuda Halevi ve Musa b. Meymûn gibi Yahudi düşünürler buna örnek verilebilir.

Kaynakça

- Adnan Küçükali, "İbn Sina'nın Selbî Yorumlama Metodu", *Atatürk Üniversitesi S.B.E. Dergisi* 13/1. (2009), 65-6.
- Adnan Küçükali, İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Fârâbî ve İbn Sina ile Karşılaştırmalı Olarak), Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi S.B.E., 2005.
- Akdağ, Özcan. "Fârâbî'nin İbn Meymun'a Etkisi: Metin Karşılaştırma". *Bilimname* 43. (2020), 365-379
- Akdağ, Özcan. "XIII. Yüzyıl Avrupa'sında Gazâlî İmajı". *Bilimname* 34 (2017), 499-510.
- Arkan, Atilla. "İbn Sînâ'nın İbn Meymun Üzerinde Etkileri". *İbn Sînâ'nın İbn Meymun Üzerinde Etkileri*. 345-351. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2018.
- Atilla Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.
- Avicenna - Rahman, Fazlur. *Avicenna's Psychology: An English translation of Kitâb al-Najât, book II, chapter VI, with historico-philosophical notes and textual improvements on the Cairo edition*. Westport, Conn: Hyperion Press, 1981.
- Aydın, Mehmet, "İbn Meymun'un Düşüncesinde Ölümsüzlük". *DEÜ İlahiyat Fak. Dergisi* XX (2004), 53-74.
- Az, Mehmet Ata. "İbn Sînâ'nın Eserlerinin Latinceye Tercüme Süreci ve Latin İbn Sînâcılığı (Avicennaism)". *Felsefe Dünyası* 2/74 (2021), 27-57.
- Bağdadî, Ebu'l-Berekât. el-. *Kitâbu'l-Muteber*. Haydarabad, ts.
- Berzin, Gabriella. *Avicenna in medieval Hebrew translation: Toğros Toğrosi's translation of Kitâb al-Najât, on psychology and metaphysics*. Leiden; Boston: Brill, 2015.
- Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recital: (Mythos Series)*. Princeton University Press, 1990.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Davidson, Herbert Alan. *Moses Maimonides: The Man and His Works*. New York: Oxford Univ. Press, 2004.
- Elgrably-Berzin, Gabriella. "Shem Tov ben Joseph Ibn Falaquera and Toğros Toğrosi: Two Translators of a Similar Text". *Avicenna in Medieval Hebrew Translation*. 131-156.
- Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs, 2016.
- Fidora, Alexander vd. (ed.). "The Medieval Hebrew Translations of Dominicus Gundissalinus". *Latin into Hebrew: Texts and Studies*. (2013) 19-45.
- Fontaine, Resianne. *In Defence of Judaism: Abraham Ibn Daud: Sources and Structures of ha-Emunah ha-Ramah*. Assen/Maastricht: Netherlands: Van Gorcum, 1990.
- Freudenthal, Gad. "Samuel Ibn Tibbon's Avicennian Theory of an Eternal World". *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism* 8 (2008), 41-129.
- Freudenthal, Gad. "The Medieval Hebrew Reception of Avicenna's Account of the Formation and Perseverance of Dry Land: Between Bold Naturalism and Fideist Literalism". *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*. ed. Dag Nikolaus Hasse - Amos Bertolacci. 269-312. De Gruyter, 2018.
- Freudenthal, Gad - Zonta, Mauro. "Avicenna Among Medieval Jews the Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West". *Arabic Sciences and Philosophy* 22/2 (2012), 217-287.
- Gabriella, Berzin. *The medieval Hebrew version of psychology in Avicenna's Salvation (al-Najât)*. Harvard University., Ph.D., 2010.
- Gundissalvi, Dominicus. *The Treatise De anima of Dominicus Gundissalinus*. ed. J.T. Muckle, 1940.
- Halevi, Judah. *The Kuzari: Kitab al Khazari: An Argument for the Faith of Israel*. New York: Schocken Books, 1964.
- Harvey, Steven. "Avicenna's Influence on Jewish Thought: Some Reflections". *Avicenna and his legacy: a golden age of science and philosophy*. ed. Y. Tzvi Langermann. 327-340. Cultural encounters in late antiquity and the Middle Ages, v. 8. Turnhout: Brepols, 2009.
- Harvey, Steven. "Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?" *The Jewish Quarterly Review* 83/1/2 (Temmuz 1992), 51. <https://doi.org/10.2307/1455108>

- Harvey, Steven (ed.). "Shem-Tov ibn Falaquera's De'ot ha-Filosofim: Its Sources and Use of Sources". *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: proceedings of the Bar-Ilan University conference*. 211-247. Amsterdam studies in Jewish thought, v. 7. Dordrecht ; Boston: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Harvey, Steven. "Why Did Fourteenth-Century Jews turn to Alghazali's Account". *Jewish Quarterly Review* 91 (2001), 359-376.
- Hasse, Dag Nikolaus. *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. ed. Aragno Quiviger. London : Turin: Warburg Institute ; N. Aragno, 2000.
- Hasse, Dag Nikolaus - Amos Bertolacci (ed.). *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's "Metaphysics"*. Berlin ; Boston: De Gruyter, 2012.
- Hasse, Dag Nikolaus - Amos Bertolacci (ed.). *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*. De Gruyter, 2018.
- Hughes, Aaron W. "Parallelism between Avicenna's Hayy ibn Yaqzan and Ibn Ezra's Hay ben Meqitz". *A history of Jewish-Muslim Relations: from the Origins to the Present Day*. ed. Abdelwahab Meddeb. 853-855, 2013.
- Ibn Falaquera, Shem Tov Ben. *Falaquera's Book of the Seeker (Sefer ha-Mavakkash)*. çev. M. Herschel Levine. New York: Yeshiva University Press, 1976.
- Ibn Kammūnah, Sa'd ibn Maṣṣūr. *Ibn Kammūna's Examination of the three faiths: a thirteenth-century essay in the comparative study of religion*. çev. Moshe Perlmann. Berkeley: University of California Press, 1971.
- Ibn Kemmune, Sa'd ibn Mansūr. *The Arabic Treatise on Immortality of the Soul*. çev. Leon Nemoy. New Haven: Yale University Library, 1944.
- Ibn Tufayl, Muhammad ibn `Abd al-Malik, İbn Sînâ. *Hayy Ibn Yakzan*. çev. Ö. Özburun Özburun - Şehabettin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- İbn Kemmune. "The Arabic Treatise on Immortality of the Soul". *Ignace Goldziher Memorial Volume*. II/83-99. Jarusalem, 1958.
- İbn Sînâ. *A Compendium on the Soul*. çev. Edward Abbott van Dyck. Ankara: Gece Kitaplığı, 2019.
- İbn Sînâ. *Ahvâlu'n-Nefs*. ed. Ahmed Fuad el-Ahvani. Kahire, 1952.
- İbn Sînâ. "el-Adhaviyye fi'l-Me'âd". *Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sina, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî*. ed. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2013.
- İbn Sînâ. *en-Necât fi'l-mantık ve'l-îlâhiyyât. I-II*. ed. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Daru'l-Cil., 1992.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: İlâhiyyât I*. ed. George C. Enawati vd. I-II Cilt. Kahire: el-Hayâtu'l-'Amme, 1960.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: İlâhiyyât II*. ed. Muhammed Yusuf Musa vd. I-II Cilt. Kahire: el-Hayâtu'l-'Amme, 1960.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Oluş ve Bozuluş*. çev. Muammer Iskenderoglu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Sînâ, Risâle fi İbtâlî Ahkâmî'n-Nucûm, *Resâilu İbn Sînâ II*, nşr. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1953)
- Kahana-Smilansky. "Moses Ibn Tibbon's Answers to Queries on Physics: Sources and Problems". *Aleph* 12/2 (2012), 209-241.
- Karaman, Hüseyin, İbn Meymun'da Tanrı – Âlem ilişkisi, Rize: Karadeniz Basın Yayın, 2007.
- Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Vol. 1. çev. Shelomoh Pines. Chicago: Univ. of Chicago Press, Nachdr., 1963.
- Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Vol. 2. çev. Shelomoh Pines. Chicago: Univ. of Chicago Press, Nachdr., 1963.
- Marx, Alexander. "Text by and about Maimonides". *The Jewish Quarterly Review* 35/4 (1935), 371-428.
- Meral, Yasin. "İbn Meymun'un Haşır Risalesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/2 (2020), 245-314.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, 2017.
- Muckle, J. T. "The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus". *Mediaeval Studies* 2 (Ocak 1940), 23-103.
<https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306523>
- Musa b. Meymûn. *İlim Kitabı - Sefer ha-Mada Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*. çev. Yasin Meral - Mukadder Sipahioğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Pourjavady, Reza - Schmidtke, Sabine. *A Jewish philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla Ibn Kammūna (d. 683/1284) and his writings*. Leiden ; Boston: Brill, 2006.

- Robinson, James. "James Robinson, "Al-Farabi, Avicenna, and Averroes in Hebrew: Remarks on the Indirect Transmission of Arabic-Islamic Philosophy in Medieval Judaism". *The Muslim, Christian, and Jewish Heritage: Philosophical and Theological Explorations in the Abrahamic Traditions*. ed. Irfan Omar - Richard Taylor C. 59-87. Milwaukee: Marquette University Press, 2012.
- Robinson, James T. "Gershom ben Solomon's Sha'ar Ha-Shamayim: Its Sources and use of Sources". *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*. ed. Steven Harvey. 248-274. Dordrecht: Springer Netherlands, 2000.
- Sînâ, İbn. *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*. ed. Fazlur Rahman. London: University of Durham, 1959.
- Stitskin, Leon D. "From the Pages of Tradition: Maimonides' Unbending Opposition to Astrology: Maimonides' Letter to the Jews of Marseilles in 1194". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 13/1 (1972), 131-142.
- Wolfson, Harry. "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts". *The Harvard Theological Review* 28/2 (1935), 69-133.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi". *Bilimname*, 187-219.
- Yıldırım, Ömer Ali. *Ebü'l-Berekât ve Meşşâî Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi*. İstanbul: Litera, 2018.
- Zonta, Mauro. "Avicenna's Metaphysics in the Medieval Hebrew Philosophical Tradition". *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*. ed. Dag Nikolaus Hasse - Amos Bertolacci. 153-158. De Gruyter, 2018.
- Zonta, Mauro. "Maimonides' Knowledge of Avicenna. Some Tentative Conclusions About a Debated Question". *The Trias of Maimonides / Die Trias des Maimonides*. ed. Georges Tamer. Berlin, Boston: DE GRUYTER, 2005.
- Zonta, Mauro. "Possible Hebrew Quotations of the Metaphysical Section of Avicenna's Oriental Philosophy and Their Historical Meaning". *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. ed. Dag Nikolaus Hasse - Amos Bertolacci. 177-196. Berlin, Boston: De Gruyter, 2011.
- Zonta, Mauro. "The Reception of Al-Fārābī's and Ibn Sīnā's Classifications of the Mathematical and Natural Sciences in the Hebrew Medieval Philosophical Literature 1". *Medieval Encounters* 1/3 (1995), 358-382.
- Zonta, Mauro. "The Role of Avicenna and of Islamic 'Avicennism' in The 14th-Century Jewish Debate Around Philosophy And Religion". *Oriente Moderno* 19 (80)/3 (2000), 647-660.

Çocukluk Çağı Travmaları ile Tanrı İmajı Arasındaki İlişkide Öz Şefkatin Aracı Rolü

The Mediating Role of Self Compassion in the Relationship Between Childhood Traumas and God Image

Ferdi Kırac

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü
Assistant Professor, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Art and Science, Department of Psychology,

Niğde, Türkiye

ferdikirac@ohu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9787-5193

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 19 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 21 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1111-1126

Cite as/Atıf: Kırac, Ferdi. "Çocukluk Çağı Travmaları ile Tanrı İmajı Arasındaki İlişkide Öz Şefkatin Aracı Rolü". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1111-1126. <https://doi.org/10.18505/cuid.1145126>

Kırac, Ferdi. "The Mediating Role of Self Compassion in the Relationship Between Childhood Traumas and God Image". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1111-1126. <https://doi.org/10.18505/cuid.1145126>

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software./Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ferdi Kırac).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Mediating Role of Self Compassion in the Relationship Between Childhood Traumas and God Image

Abstract: Previous research has demonstrated that a positive subjective relationship with God was associated with better mental health outcomes. On the other hand, it has been known that childhood traumas are the strongest risk factors for almost all common mental disorders. For that reason, investigating the relationship between childhood traumas and God image and the factors that mediate this relationship is crucial for the clinical works conducted with the religious clients who report a history of childhood trauma. Based on the Freud's projection theory, the early researchers investigating the psychological factors underlying the formation of God image proposed that image of parents might mediate the god image. Their studies revealed inconclusive results. As an alternative to the projection theory, some researchers suggested that the God image was self-referenced. Their research showed that high self-esteem was positively related to image of a loving God and negatively related to image of a rejecting God. The studies comparing these two explanations found that God image was more self-referenced than parent referenced. The attachment theory provides a theoretical framework to integrate these two positions. Studies based on the attachment theory revealed that secure attachment was associated with a loving God image while the insecure attachment was related to a distant and controlling God image. The childhood traumas which are the focus of this study are the experiences that are likely to destroy early attachment pattern and lead to an insecure attachment style in which the self, others and in turn God are perceived in a negative way. Majority of the studies examining the link between childhood traumas and God image demonstrated that the individuals exposed to childhood traumas perceived God as distant, cruel, cold, punishing, unjust and frightening in their adulthood. However, the research investigating the impact of childhood traumas on the adult survivors' God image has mainly focused on Western Judeo-Christian samples. Despite the prevalence of childhood traumas in Muslim communities, Muslim samples are underrepresented. In addition, it was thought that the self-esteem was the most important factor that mediates the relationship between childhood traumas and positive psychological outputs. Many studies supported that childhood traumas were associated with low self-esteem. However, recently, some criticisms were raised to the concept of self-esteem which has some negative consequences like narcissism, self-centeredness, lack of interest and prejudice towards others. Instead, the concept of self-compassion was proposed. The concept of self-compassion includes a nonjudgmental and warm attitude towards oneself in the face of pain and suffering, and evaluating negative life events as being a part of shared human experience. The studies investigating the relationship between childhood traumas and God image have mainly focused on attachment styles and self-esteem as explanatory factors but ignored the concept of self-compassion. For that reason, in this study, we investigated the relationship between childhood traumas and God image and the mediating role of self-compassion in a sample of Muslim Turkish university students. The data was collected through online questionnaires. Five hundred two participants who were reached through the convenience sampling method, completed Childhood Trauma Questionnaire-Short Form, God Perception Scale and Self-Compassion Scale Short Form. With PROCESS v3.5 macro extension in IBM SPSS 22, a bootstrapping procedure with 5000 resamples was performed to test mediation models. Findings revealed that all childhood trauma forms predicted negative God image. In addition, all childhood trauma forms predicted low self-compassion level. Finally, mediation analysis showed that self-compassion partially mediated the relationship between all forms of childhood trauma and God image. The results were discussed in the light of existing literature. Many studies have shown that self-compassion-based interventions are highly effective with the clients exposed to traumatic experiences. Based on the findings of the present study, it was emphasized that self-compassion-based interventions would contribute to a more positive God image which is one of the important coping resources after stressful life events for religious individuals.

Keywords: Psychology of Religion, Childhood Traumas, Child Abuse, Child Neglect, God Image, Self-Compassion, Muslims.

Çocukluk Çağı Travmaları ile Tanrı İmajı Arasındaki İlişkide Öz Şefkatin Aracı Rolü

Öz: Araştırmalar, tanrıyla kurulan kişisel adanmaya dayalı olumlu bir ilişkinin, olumlu ruh sağlığı çıktıları ile ilişkili olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan, çocukluk çağı travmalarının, birçok yetişkin ruh sağlığı problemi için en önemli risk faktörü olduğu bilinmektedir. Bu nedenle, çocukluk çağı travmaları ile tanrı imajı arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkiye aracılık eden değişkenleri tespit etmek, travma geçmişi bildiren ve tanrı inancı olan danışanlarla yürütülen klinik çalışmalar için önemlidir. Tanrı imajı oluşumunun altında yatan psikolojik süreçleri inceleyen ilk dönem araştırmalar, Freud'un yansıtma kuramından hareketle, ebeveyn imajının tanrı imajına aracılık edebileceğini öne sürmüşlerdir. Bu araştırmalar birbiri ile çelişen sonuçlar elde etmişlerdir. Yansıtma kuramına alternatif olarak, bazı araştırmacılar, tanrı imajının benlik ile ilişkili olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu araştırmalar, yüksek benlik saygısının seven, düşük benlik saygısının ise reddeden bir tanrı imajı ile ilişkili olduğunu göstermişlerdir. Bu iki açıklamayı karşılaştıran çalışmalar, tanrı imajının ebeveyn imajından çok benlik referanslı olduğunu ortaya koymuşlardır. Bağlanma kuramı ise benlik referanslı ve ebeveyn referanslı açıklamaları bütünlüştiren kuramsal bir çerçeve sunmuştur. Bağlanma kuramı temelinde yapılan araştırmalar, güvenli bağlanma ile seven, güvensiz bağlanma ile uzak ve kontrol eden tanrı imajı arasında ilişki olduğunu

ortaya koymuştur. Bu araştırmanın odağı olan çocukluk çağı travmaları, bireyin erken dönem bağlanma örüntüsüne zarar verebilen ve dolayısı ile bireyin kendisini, diğer insanları ve bir bağlanma figürü olarak tanrıyı daha olumsuz algılamasına yol açabilen yaşantılardır. Çocukluk çağı travmalarının tanrı imajı ile ilişkisini inceleyen araştırmaların çoğunluğu, çocukluk döneminde travmatik deneyimlere maruz kalan katılımcıların, tanrıyı uzak, acımasız, soğuk, cezalandırıcı, adaletsiz ve korkutucu olarak algılama düzeylerinin daha yüksek olduğu gösterilmiştir. Ancak, bu araştırmaların çoğunluğunun batılı ülkelerde Hıristiyan-Yahudi örneklerle yapıldığı, Müslüman toplumlarda çocukluk çağı travmaları yaygın olmasına rağmen, konuyla ilgili araştırmaların sınırlı olduğu da görülmektedir. Yine, çocukluk çağı travmaları ile olumsuz psikolojik çıktılar arasındaki ilişkiye aracılık eden en önemli değişkenlerden birinin benlik saygısı olduğu düşünülmüştür. Çocukluk çağı travmalarının, düşük benlik saygısı ile ilişkili olduğu birçok araştırma tarafından desteklenmiştir. Fakat son dönemlerde, benlik saygısının narsizm, ben merkezlik, diğerlerine karşı ilgi yoksunluğu ve önyargı gibi sonuçlara neden olduğu düşünülerek yerine öz şefkat kavramı önerilmiştir. Öz şefkat, yaşamdaki acı ve zorluklar karşısında kişinin kendisini karşı yargısız bir tutum sergilemesi ve bu acı verici olayları, insan olmanın bir parçası olarak görmesini içermektedir. Çocukluk çağı travmaları ile tanrı imajı ilişkisini inceleyen araştırmaların, açıklayıcı psikolojik faktörler olarak, genellikle bağlanma stilleri ve benlik saygısına odaklandığı, öz şefkat değişkenini ele almadığı gözlenmektedir. Bu nedenle, bu çalışmada çocukluk çağı travmaları ile tanrı imajı arasındaki ilişkide öz şefkatin aracı rolü Müslüman bir örnekte incelenmiştir. Araştırmanın verileri online anket tekniği kullanılarak toplanmıştır. Uygunluk örnekleme yöntemi ile erişim sağlanan 502 üniversite öğrencisine Çocukluk Çağı Travma Ölçeği-Kısa Formu, Öz-Şefkat Ölçeği Kısa Formu ve Tanrı Algısı Ölçeği uygulanmıştır. Aracılık analizleri, IBM SPSS 22, PROCESS v3.5 macro uzantısı kullanılarak 5000 bootstrap örnekleme üzerinden gerçekleştirilmiştir. Araştırma bulguları tüm çocukluk çağı travmaları alt boyutlarının tanrı imajını olumsuz olarak yordadığını göstermiştir. Ayrıca çocukluk çağı travmalarının tüm alt boyutlarının düşük öz şefkat düzeyini yordadığı görülmüştür. Aracılık analizleri sonucunda ise her bir çocukluk çağı travmaları alt boyutunun tanrı imajı ile ilişkisinde öz şefkatin kısmi aracılık etkisi olduğunu gözlenmiştir. Bulgular ilgili alanyazın ışığında tartışılmıştır. Birçok araştırma, travmatik deneyimlere maruz kalan danışanlarla yürütülen klinik çalışmalarda, öz şefkat temelli müdahalelerin oldukça etkili olduğunu göstermektedir. Mevcut araştırma buğuları çerçevesinde, çocukluk döneminde travmatik deneyimlere maruz kalan ve dini inancı olan danışanlarla yürütülecek çalışmalarda, öz şefkat temelli müdahalelerin, stresli olaylar karşısında en önemli baş etme kaynağı olduğu bilinen olumlu tanrı imajını destekleyebileceği vurgusu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Çocukluk Çağı Travmaları, Çocuk İhmali, Çocuk İstismarı, Tanrı İmajı, Öz Şefkat, Müslümanlar.

Giriş

Dindarlık ve psikolojik sağlık ilişkisine dair yapılan araştırmalar birbiri ile çelişkili sonuçlar ortaya koymakla birlikte, bu çalışmaların çoğu, dindarlığın psikolojik sağlık üzerinde olumlu etkilerinin olumsuz etkilerinden daha fazla olduğunu göstermektedir (Bonelli – Koenig, 2013; Post - Wade, 2009). Bu konuda yapılan araştırmaların gözden geçirme çalışmalarından birinde, dindarlığın psikopatolojiye neden olduğu varsayımının desteklenmediği, dindarlık ve psikolojik işlevsellik arasında pozitif ilişki rapor eden araştırmaların daha fazla olduğu sonucuna varılmıştır (Bergin, 1983). Dini bağlılık ve ruh sağlığı ilişkisini inceleyen 50 araştırmayı gözden geçiren diğer bir çalışmada, araştırmaların %72'sinin pozitif, %16'sının negatif ilişki bulduğu, %12'sinin ise bu yapılar arasında herhangi bir ilişki olmadığını rapor ettiği bildirilmiştir (Larson vd., 1992). Yine 850 araştırma ile yapılan bir sistematik gözden geçirme çalışması sonucunda dindarlık ve yaşam doyumu bağını inceleyen çalışmaların %80'inin pozitif ilişki bulduğu, çalışmaların üçte ikisine yakınının dindarlık düzeyi yüksek olan bireylerde daha düşük düzeyde depresyon ve kaygı belirtileri gözlemlendiği rapor edilmiştir (Koenig – Larson, 2001).

Dindarlık ve psikolojik sağlık ilişkisine dair yapılan araştırmalarda rapor edilen birbiri ile çelişkili bulgulara, dindarlığın çok boyutlu bir yapı olması ve bu yapıya bağlı olarak araştırmalarda farklı dindarlık tanımlarının kullanılmasının neden olabileceğine dikkat çekilmiştir (Bergin, 1983). Bu durum, bazı araştırmacıları, dindarlık ve ruh sağlığı ilişkisini ele alan araştırmalarda kullanılan birbirinden farklı dindarlık ve ruh sağlığı tanımlamalarını dikkate alarak bir değerlendirme yapmaya itmiştir. Bu amaç doğrultusunda 34 araştırma ile yapılan bir meta-analiz çalışmasında, dindarlığın psikolojik sağlık ile olumlu bir ilişki gösterdiği ancak kurumsal dindarlık ve ideolojik dindarlık tanımlarını kullanan araştırmalarda, dindarlık-ruh sağlığı ilişkisinin çok zayıf (bazılarında negatif), kişisel adanmaya dayalı dindarlık tanımları yapan araştırmalarda ise ilişkinin çok daha güçlü olduğu gözlenmiştir. Bu bulgular çerçevesinde, psikolojik sağlık açısından, bireyin tanrıyla öznel ilişkisi gibi dinsel yaşantının kişisel adanma boyutlarının daha önemli olduğu vurgulanmıştır (Hackney – Sanders, 2003).

Tanrı temsilleri ile psikolojik işlevsellik arasındaki ilişkiyi inceleyen 112 araştırma ile yapılan bir meta-analiz çalışması ise olumlu tanrı temsilleri ile psikolojik iyi oluş arasında, olumsuz tanrı temsilleri ile psikolojik sıkıntı arasında güçlü ilişkiler olduğunu göstermiştir. Ayrıca bu çalışmada, olumsuz tanrı temsilleri olan bireylerin, kendilerini ve diğerlerini daha olumsuz algıladıkları,

olumsuz duygu yaşamaya daha eğilimli oldukları görülmüştür. Dahası, tanrı temsilleri ile psikolojik işlevsellik ilişkisine dair elde edilen etki büyüklüklerinin, alanyazında rapor edilen dindarlık ve ruh sağlığı ilişkisine dair araştırmaların rapor ettiği etki büyüklüklerinden çok daha güçlü olduğu gözlenmiştir. Bu bulgu çerçevesinde, psikolojik sağlık bağlamında, dindarlığın davranışsal ve global boyutlarından çok, bireyin tanrı ile öznel ilişkisine odaklanılmasının daha önemli olduğu ve olumlu tanrı temsillerinin, sıkıntı veren durumlarla baş etme sürecinde önemli bir kaynak sağladığı vurgulanmıştır (Stulp vd., 2019).

Din ve maneviyat psikolojisi alanyazınında, bireyin tanrı ile olan ilişkisini ifade etmek için tanrı temsilleri, tanrı kavramı ve tanrı imajı gibi kavramların kullanıldığı ve çoğu zaman bu kavramların birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramsal karmaşaya netlik kazandırmak için bazı araştırmacılar, tanrı kavramını, inanılan dinin tanrıya dair önermeleri çerçevesinde bireyin geliştirdiği inançlar olarak tanımlarken, tanrı imajını, bireyin, inandığı tanrı ile kişisel ve duygusal ilişkisini belirleyen zihinsel temsiller olarak tanımlamışlardır. Bu araştırmacılara göre, tanrı kavramı, ideal olarak, tanrının insandan ne beklediğine, insanın tanrıya dair nasıl düşünmesi ve nasıl bir tutum içinde olması gerektiğine dair, doktrinel söylem çerçevesinde gelişen inançlardır. Tanrı imajı ise ilişkisel bir kavram olarak, içsel çalışan modellerdir (Davis - Moriarty, 2013).

Tanrı imajının altında yatan psikolojik süreçlere dair temel olarak iki kuramsal yaklaşım olduğu ve araştırmaların bu iki kuramsal çerçeve etrafında yürütüldüğü görülmektedir. Bunlardan birincisi “ebeveyn referanslı” (parent referenced) açıklamalardır. Başlarda Freud’un psikanalitik yansıtma kuramından (Freud, 1938), sonraları ise nesne ilişkileri kuramından (Rizzuto, 1979) ilham alarak yürütülen araştırmalar genel olarak tutarsız sonuçlara ulaşmışlardır. Araştırmaların bazıları, tanrı imajının baba imajı ile (Siegmann, 1961), bazıları ise anne imajı ile (Nelson - Jones, 1957) ilişkili olduğuna dair kanıtlar sunmuştur. Bazı araştırmalar ise tanrı imajı ile nesne ilişkileri gelişimi düzeyi arasında pozitif bir ilişki olduğunu göstermiştir (Brokaw - Edwards, 1994) Bu araştırmalar, tanrı imajının oluşumunda, hangi ebeveynin daha belirleyici olduğu konusunda tutarsız sonuçlar üretse de, tanrı imajının oluşumunda erken dönem ebeveyn ilişkilerinin önemli bir rolü olduğunu göstermektedir.

Tanrı imajının oluşumuyla ilgili diğer yaklaşım ise benlik referanslı (self-referenced) açıklamalardır. Bu çizgide yürütülen araştırmalar, yüksek benlik saygısının seven, olumlu bir tanrı imajı ile, düşük benlik saygısının ise reddeden, kontrol eden, olumsuz bir tanrı imajı ile ilişkili olduğunu göstermiştir (Benson - Spilka, 1973; Spilka vd., 1975). Ebeveyn referanslı ve benlik referanslı tanrı imajı açıklamalarını karşılaştıran çalışmalar da olmuştur. Bu araştırmalar, benlik saygısının, ebeveyn imajına göre, tanrı imajını daha güçlü bir şekilde yordadığını ortaya koymuşlardır (Buri - Mueller, 1993; Reinert - Edwards, 2014).

Bağlanma kuramı, ebeveyn referanslı ve benlik referanslı açıklamaları entegre eden kuramsal bir çerçeve sunmaktadır. Bağlanma kuramına göre, erken dönem, çocuk-bakım veren ilişkisine bağlı olarak, çocuk, kendisi ve diğerlerine dair içsel çalışan modeller geliştirmektedir (Bowlby, 1979). Bu varsayımdan hareketle, tanrı bir bağlanma figürü olarak tanımlanmış ve iki hipotez öne sürülmüştür: Uyuşma hipotezi ve telâfi hipotezi. Uyuşma (correspondence) hipotezine göre, çocuğun bakım verene bağlanma stili güvenli ise tanrıyla bağlanması da güvenli, bağlanma güvensiz ise tanrıya bağlanma da güvensiz olacaktır. Telâfi (compensation) hipotezine göre ise bakım verene bağlanma güvensiz ise, birey güvenlik ve sevilme, sıcaklık arama gibi duygusal ihtiyaçlarını tanrıya bağlanarak telâfi edecektir (Kirkpatrick, 1992; a.m.f., 2005). Bu bağlamda yapılan araştırmalar, güvenli bağlanma stili ile seven tanrı imajı arasında, güvensiz bağlanma stili ile uzak ve kontrol eden tanrı imajı arasında ilişki olduğunu göstererek, uyuşma hipotezini desteklemiştir (Granqvist vd., 2012; Kirkpatrick - Shaver, 1992). Yetişkin bağlanmaları üzerine yapılan bazı araştırmalar ise telâfi hipotezini destekleyen bulgular elde etmiştir (Granqvist - Hagekull, 2000).

Tanrı imajının oluşum sürecinde etkili olan psikolojik faktörleri inceleyen araştırmalar dikkate alındığında, erken dönem çocuk-ebeveyn ilişkisini ve benlik algısını olumsuz yönde etkileyen yaşantıların, bireyin yetişkinlik yıllarında tanrı ile olan ilişkisini etkileyebileceği tahmin edilebilmektedir. Bu araştırmanın odağı olan çocukluk çağı travmaları, başka bir deyişle çocukluk döneminde maruz kalınan ihmal ve istismar yaşantıları, bireyin erken dönem bağlanma örüntüsüne zarar verebilen ve dolayısı ile bireyin kendisini, diğer insanları ve bir bağlanma figürü olarak tanrıyı daha olumsuz algılamasına yol açabilen yaşantılardır. Bu yaşantılar, birçok yetişkin ruh sağlığı problemi için en önemli risk faktörüdür (Cicchetti, 2016; Kessler vd., 2010) ve dünya genelinde pandemik düzeyde yaygındır (Stoltenborgh vd., 2015). Müslüman toplumlarda da çocukluk çağında travmatik yaşantılarına maruz kalma oranının oldukça yüksek olduğu gözlenmektedir. Örneğin, Müslüman Arap ülkelerinde yaşayan çocukların travmatik deneyimlere maruz kalma oranlarının, duygusal istismar için %12.3-42, fiziksel istismar için %7.6-20 ve cinsel istismar için %7-27 arasında olduğu rapor edilmiştir (Al-Fayez vd., 2010). Ülkemizde yapılan araştırmalar, çocukluk çağı istismar ve ihmal yaşantısı oranlarının bu rakamlarla benzerlik gösterdiğini, klinik örneklerde ise yaygınlığın çok daha yüksek olduğunu göstermektedir (Çelik - Çiçek, 2018). Tanrıyla olumlu bir öznel ilişkinin, stres yaratan olayların olumsuz etkileri karşısında, tanrı inancı olan birey için en önemli baş etme kaynaklarından biri olduğu düşünüldüğünde (Pargament vd., 2000), çocukluk çağı örülenme yaşantılarının, bireyin tanrı imajı üzerindeki etkisini ve bu etkiye aracılık eden değişkenleri tespit etmek önem kazanmaktadır.

Çocukluk çağında maruz kalınan travmatik yaşantıların, yetişkinlik döneminde, bireyin dindarlığını ve tanrı ile ilişkisini etkileyip etkilemediğini araştıran ve çoğunluğu batı kültürlerinde, Hıristiyan örneklerle yapılan araştırmalar mevcuttur. Bu konuda yapılan 34 araştırma ile gerçekleştirilen bir gözden geçirme çalışmasında, araştırmaların ezici çoğunluğunda, çocukluk çağı travmalarına maruz kalan bireylerin dinden ve dini pratiklerden uzaklaştıkları görülmüştür. Araştırmaların çok azında ise, çocukluk çağı travmaları ile yüksek dindarlık düzeyi arasında ilişki olduğu gözlenmiştir (Walker vd., 2009). Çocukluk çağı travmalarının dindarlık üzerinde olumsuz etkisini gösteren bir çalışmada, çocukluk döneminde cinsel istismara maruz kalan kişilerin, istismara maruz kalmayan ya da cinsel ilişki içermeyen cinsel tacize maruz kalan kişilerle kıyaslandığında, hiçbir dine tabi olmama ve dini pratiklerini yerine getirmeme eğiliminin yüksek olduğu bulunmuştur (Finkelhor vd., 1989). Bazı araştırmalar ise cinsel istismar sonrası bazı kadınların, dini inançlarından uzaklaşmak yerine, dini inançlarının, yaşadıkları bu olumsuz deneyimi anlamlandırma, istismardan dolayı kendilerini suçlamaktan vazgeçme ve yaşamda anlam ve amaç keşfetme noktasında kendilerine yardımcı olduğunu belirttiklerini aktarmışlardır (Valentine - Feinauer, 1993).

Çocukluk çağı travmalarının, travmaya maruz kalan bireylerin yetişkinlik dönemi tanrı imajını olumsuz yönde etkilediği bilinmektedir. Çocukluk döneminde travmatik deneyimlere maruz kalan katılımcıların, tanrıyı uzak, acımasız, soğuk, cezalandırıcı, adaletsiz, korkutucu ve sevgi vermeyen olarak algılama düzeylerinin daha yüksek olduğu gösterilmiştir (Hall, 1995; Kam, 2018; Kane vd., 1993; Lawson vd., 1998; Pritt, 1998; Rossetti, 1995). Ancak, alanyazında, araştırmaların çoğunluğunun, çocukluk çağı travmalarından cinsel istismara odaklandığı gözlenmektedir. Çok az sayıda araştırma, tüm travma formlarını dikkate alarak, bireylerin tanrı imajını incelemiştir. Bu araştırmalardan birinde, klinik olmayan bir örnekte, tüm çocukluk çağı travma alt boyutlarının, negatif tanrı imajı ile ilişkili olduğu gösterilmiştir (Waldron vd., 2018). Bu araştırmaların neredeyse hepsi batılı ülkelerde, Hıristiyan-Yahudi örneklerle gerçekleştirilmiş çalışmalardır. Çocukluk çağı travmaları ve tanrı imajı ilişkisini Müslüman örneklerle doğrudan inceleyen araştırmalara rastlanmamıştır.

Çocukluk çağı travmaları ile olumsuz psikolojik çıktılar arasındaki ilişkiye aracılık eden en önemli değişkenlerden birinin benlik saygısı olduğu düşünülmüştür. Çocukluk çağı travmalarının, düşük benlik saygısı ile ilişkili olduğu birçok araştırma tarafından desteklenmiştir (Brodski - Hutz, 2012; Dembo vd., 1987; Karakuş, 2012; Oates vd., 1985; Toth vd., 2000; Waldron vd., 2018).

Son yıllarda, benlik saygısının psikolojik sağlık ölçütü olarak temel yapılardan birisi olarak ele alınmasına bazı eleştiriler getirilmiş ve benlik saygısındaki bazı olumsuz özellikleri içermeyen öz şefkat kavramı önem kazanmaya başlamıştır. Benlik saygısı ile yapılan araştırma bulgularından hareketle, benlik saygısının değişime dirençli olduğu ve benlik değerine aşırı vurgu, narsizm, ben merkezlik, diğerlerine ilgi gösterme yoksunluğu gibi bazı olumsuz sonuçları beraberinde getirdiği vurgulanmıştır. Benlik saygısı, diğerleri ile kendini karşılaştırıp, diğerlerinin kötü özelliklerine odaklanma ve dolayısı ile onları daha olumsuz değerlendirme gibi eğilimler içerdiği için, benlik saygısını yüksek tutma arzusunun önyargıya neden olduğu bildirilmiştir (Neff, 2003a).

Uzak doğu düşüncesinden, özellikle Budizm'den esinlenilerek geliştirilen öz şefkat kavramı, benlik saygısının tüm pozitif sonuçlarını içermekle birlikte, olumsuz sonuçlarını gidermektedir. Çünkü, öz-şefkat, benlik saygısı gibi, kendisini ve diğerlerini performans üzerinden değerlendirmeyi, ideal standartlar ile karşılaştırarak yargılamayı içermemektedir (Neff, 2003a). Öz şefkat düzeyi yüksek bir birey, yaşamda karşılaştığı başarısızlıklar, yetersizlikler, zorluklar ve acılar karşısında, kendisine yargısız, eleştirel olmayan bir tutum ile yaklaşmaktadır (öz sevecenlik-self kindness). Ayrıca, başına gelen acı veren, başarısızlık hissi yaratan durumların, sadece kendisine has olmayıp, insan olmanın bir parçası olarak görme eğilimindedir (ortak insanlık-common humanity). Dahası, yaşadığı olumsuzluklar karşısında hissettikleri ve düşündükleri ile özdeşim kurmak, kendiliğinin, kendilik değerinin ölçütü olarak görmek yerine, bunları bilinçli farkındalıkta tutmaktadır (bilinçli farkındalık-mindfulness) (Neff, 2003b). Öz şefkatin birçok olumlu psikolojik çıktı ile ilişkili olduğu gözlenmiştir. Öz şefkat ile ruh sağlığı ilişkisini inceleyen 14 araştırmanın meta-analizini yapan bir çalışmada, yüksek öz şefkat düzeyi ile düşük psikolojik belirti arasında bir ilişki olduğu ve bu ilişkinin etki büyüklüğünün oldukça güçlü olduğu bildirilmiştir (MacBeth - Gumley, 2012).

Çocukluk çağı travmalarının ve güvensiz bağlanma stiline düşük öz şefkatle ilişkili olduğu da gözlenmiştir (Miron vd., 2014; Neff - McGehee, 2010; Tanaka vd., 2011). Öte taraftan, birçok araştırma, travmatik deneyimlere maruz kalan danışanlarda, öz şefkat temelli müdahalelerin oldukça etkili olduğunu göstermektedir (Beaumont vd., 2012; Kearney vd., 2013). Kişiyi, yaşadığı ıstıraba, yargısız, sevecen bir tutumla yaklaşmaya teşvik etmenin, olumsuz duygusal deneyimlere karşı dayanabilme ve daha uyumlu stratejiler geliştirebilme yeteneğini geliştirdiği öne sürülmüştür (Barnard - Curry, 2011).

Çocukluk çağında maruz kalınan travmatik yaşantılar, yetişkin ruh sağlığı problemleri için en önemli risk faktörlerinden biridir (Cicchetti, 2016; Kessler vd., 2010). Öte taraftan, dini inancı olan bireyin tanrı ile olumlu ilişkisinin, stresli olaylarla baş etmede, bireyin kullanabileceği önemli baş etme stratejilerinden biri olduğu bilinmektedir. (Pargament vd., 2000; Stulp vd., 2019).

Ancak, çocukluk çağı travmaları, bireyin tanrı imajını da olumsuz yönde etkileyerek, dinsel bir baş etme stratejisi olarak, olumlu tanrı temsillerinin kullanılma olasılığını azaltmaktadır. Bu nedenle, çocukluk çağı travmaları ile tanrı imajı ilişkisine aracılık eden psikolojik süreçleri ortaya çıkarmak, dini inancı olan bireylerle gerçekleştirilen psikolojik müdahale süreci açısından önemlidir. İlgili alanyazın gözden geçirildiğinde, bu konuda yapılan araştırmaların çoğunluğunun Hıristiyan batı kültüründe yürütüldüğü, özellikle cinsel istismar ve ensest mağduru bireylerin dini yaşantısını incelediği görülmektedir. Müslüman kültürlerde ise bağlanma stilleri ve tanrı tasavvuru ilişkisini inceleyen sınırlı sayıda araştırma olmakla birlikte (Kış, 2018; Korkmaz, 2012) konunun ihmal edildiği gözlenmektedir. Ayrıca, çocukluk çağı travmaları ile tanrı imajı ilişkisini inceleyen araştırmaların, açıklayıcı psikolojik faktörler olarak, genellikle bağlanma stilleri ve benlik saygısına odaklandığı, öz şefkat değişkenini ele almadığı gözlenmektedir.

Bu nedenle, bu çalışmada, çocukluk ve ergenlik yıllarında maruz kalınan cinsel istismar, fiziksel istismar, duygusal istismar, duygusal ihmal ve fiziksel ihmal gibi travmatik yaşantıların tanrı imajı ile ilişkisi ve bu ilişkide öz şefkatın aracı rolü, Müslüman bir üniversite öğrencisi örneğinde incelenecektir. Belirtilen bu amaç doğrultusunda, araştırmanın hipotezleri şöyledir:

H1: Çocukluk çağı travmalarının tanrı imajı üzerinde olumsuz yönde bir etkisi olacaktır.

H2: Çocukluk çağı travmalarının tanrı imajı üzerindeki olumsuz etkisine düşük öz şefkat düzeyi aracılık edecektir.

1.Yöntem

1.1.Katılımcılar

Bu araştırmasının örneklemini, hepsi İslam dinine ve Allah'a inandığını belirten üniversite öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmaya, Ankara, Mardin, Kahramanmaraş, Kastamonu, Kayseri illerinde bulunan üniversitelerde eğitim gören, yaşları 18 ile 30 arasında değişen toplam 502 üniversite öğrencisi gönüllü olarak katılmıştır. Katılımcıların yaş ortalaması 22.2'dir (S = 2.91). Katılımcıların 285'i kadın (% 56,8) ve 217'si erkektir (% 43.2). Katılımcıların % 53'ü aylık geliri 2500 TL ve altı olan ailelerden, % 36.6'sı aylık geliri 2500-5000 TL arası olan ailelerden ve %10.4'ü aylık geliri 5000 TL ve üstü olan ailelerden gelmektedir.

1.2.Veri Toplama Araçları

1.2.1.Çocukluk Çağı Travmaları Ölçeği- Kısa Form (CTQ-SF):

CTQ-SF, bireyin, 18 yaş öncesinde maruz kaldığı travmatik yaşantıları geriye dönük olarak değerlendirebilmesi için, Bernstein vd. (2003) tarafından geliştirilmiştir. Orijinal ölçek, 28 maddeden oluşan 5'li Likert tipi bir ölçektir (1 = Hiçbir zaman, 5= Çok sık olarak) ve beş faktörden oluşmaktadır: Duygusal istismar, fiziksel istismar, cinsel istismar, duygusal ihmal ve fiziksel ihmal. Ölçeğin Türkçe'ye uyarlama çalışmasını Şar vd. (2012) yapmıştır. Türkçe form, orijinal formda olduğu gibi beş faktör yapısı göstermiştir. Ölçekten alınan yüksek toplam puanlar, çocukluk çağı travmalarının yüksek düzeyde olduğunu göstermektedir. Şar vd. (2012), ölçeğin Cronbach's alpha katsayısının .93, test tekrar test güvenilirlik katsayısının .90 olduğunu rapor etmişlerdir. Bu çalışmada ölçeğin iç tutarlılık katsayısı .91 olarak hesaplanmıştır. Ayrıca iç tutarlılık katsayısı, duygusal istismar alt boyutu için .77, fiziksel istismar için .85, cinsel istismar için .91, duygusal ihmal için .85 ve fiziksel ihmal için .62 olarak hesaplanmıştır.

1.2.2.Öz Şefkat Ölçeği Kısa Formu (ÖŞÖ-K)

ÖŞÖ-K orijinal olarak Raes vd. (2011) tarafından geliştirilmiş, 12 maddeden oluşan 5'li Likert tipi bir ölçektir (1 =Hemen hemen hiçbir zaman, 5 = Hemen hemen her zaman). Orijinal ölçek 6 faktörden oluşmaktadır: Öz- sevecenlik (self-kindness), öz-yargı (self-judgement), ortak insanlık (common humanity), yalıtılmışlık (isolation), bilinçlilik (mindfulness), aşırı-özdeşim (over-identification). Ölçeğin Türkiye kültüründe, güvenilirlik ve geçerlik çalışmasını Yıldırım ve Sarı (2018) yapmıştır. Ölçeğin Türkçe formu 11 maddeden oluşmaktadır. Türkçe form tek faktörlü bir yapı göstermiştir. Ölçekten alınan toplam puanların yüksek olması, bireyin öz şefkat düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir. Yıldırım ve Sarı (2018), ölçek için .75 iç tutarlılık katsayısı rapor etmişlerdir. Bu çalışmada ölçeğin iç tutarlılık katsayısı .83'tür.

1.2.3.Tanrı Algısı Ölçeği (TAÖ)

Bireyin tanrıya dair algılarını ve duygularını ölçmek için Güler (2007) tarafından geliştirilen TAÖ, 22 maddeden oluşan 5'li Likert tipi bir ölçektir (1 = Hiç yansıtmıyor, 5 = Tamamen yansıtmıyor). Ölçekten alınan toplam yüksek puanlar, kişinin, tanrıyı koşulsuz seven, şefkatli davranan, affedici, yakın ve gözetken olarak algıladığını, aynı zamanda kişinin tanrıya karşı duygularının

sevgi, güven, mutluluk olduğunu ifade etmektedir. Düşük puanlar ise kişinin tanrıyla, korkutucu, cezalandırıcı, umursamaz ve uzak olarak algıladığını, tanrıya karşı duygularının korku, suçluluk ve sıkıntı olduğunu ifade etmektedir. Güler (2007), ölçeğin iç tutarlılık katsayısını .83 olarak rapor etmiştir. Bu araştırmada ölçeğin iç tutarlılık katsayısı .93'tür.

1.3.İşlem

Mardin Artuklu Üniversitesi Etik Kurulu'ndan (01.04.2019 tarih ve 2019/1-1 sayılı) etik onay alındıktan sonra, araştırmanın verileri online anket tekniği kullanılarak toplanmıştır. Anket formlarının ilk sayfasına, çalışmanın amacı, gönüllü katılım, gizlilik ve araştırmaya katılma kriterlerine dair açıklamaları içeren bilgilendirilmiş onam formu konulmuştur. Araştırmada, tanrı imajı ile 18 yaş öncesi maruz kalınan travmatik yaşantılar arasındaki ilişki ele alındığından, 18 ve üstü bir yaşta olmak, İslam dinine ve Allah'a inanmak, araştırmaya katılma kriteri olarak belirlenmiştir. Uygunluk örnekleme (convenience sampling) yönteminin kullanıldığı araştırmada, örneklemin temsil gücünü artırabilmek için, çevrimiçi formlar Ankara Üniversitesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kastamonu Üniversitesi ve Kayseri Erciyes Üniversitesi'nde eğitim gören tanıdık öğrencilere gönderilmiştir. Bu öğrencilerden anketleri sınıf gruplarına dağıtmaları, dağıttıkları arkadaşlarından da kendi arkadaşlarına dağıtmaları istenmiştir. Bu yolla 502 öğrenciye ulaşılmıştır. Aracılık analizleri, IBM Spss 22, PROCESS v3.5 macro uzantısı kullanılarak 5000 bootstrap örnekleme üzerinden gerçekleştirilmiştir. Aracılık analizlerinin anlamlılığını belirlemede, % 95'lik güven aralığının sıfır içermemesi kriteri esas alınmıştır (Hayes, 2018). Tüm aracılık analizlerinde, yaş, cinsiyet ve ekonomik düzey değişkenlerinin etkisi kontrol edilmiştir.

2.Bulgular

2.1.Değişkenler Arası İlişkilere Dair Bulgular

Araştırmaya dahil edilen değişkenler arası korelasyon katsayıları, değişkenlerin ortalama ve standart sapma değerleri Tablo 1'de sunulmuştur. Tablo 1'de görüldüğü gibi, çocukluk çağı travmalarının tüm alt boyutları, tanrı imajı ile negatif yönlü ve anlamlı ilişkiler göstermiştir. İlişkilerin büyüklüğüne bakıldığında, en güçlü ilişkilerin duygusal istismar ve duygusal ihmal alt boyutları ile tanrı imajı arasındaki ilişkiler olduğu gözlenmektedir. Benzer şekilde, çocukluk çağı travmalarının, fiziksel ihmal hariç, tüm alt boyutları öz şefkat düzeyi ile negatif yönlü ve anlamlı ilişkiler göstermiştir. İlişkilerin, duygusal istismar ve duygusal ihmal durumunda daha güçlü olduğu görülmüştür. Öz şefkat ile tanrı imajı arasında ise pozitif yönlü anlamlı bir ilişki vardır.

Tablo 1: Değişkenler Arası Korelasyon Katsayıları, Değişkenlerin Ortalama ve Standart Sapmaları

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1.ÇÇT-total	-									
2.Duygusal istismar	.83**	-								
3.Fiziksel istismar	.63**	.56**	-							
4.Cinsel istismar	.54**	.44**	.37**	-						
5.Duygusal ihmal	.85**	.58**	.39**	.27**	-					
6.Fiziksel ihmal	.65**	.39**	.42**	.27**	.52**	-				
7.Tanrı imajı	-.28**	-.23**	-.18**	-.15**	-.27**	-.19**	-			
8.Öz şefkat	-.31**	-.31**	-.09*	-.16**	-.31**	-.08	.25**	-		
9.Yaş	.07	-.03	.12*	.08	.02	.22**	.11*	.16**	-	
10.Gelir düzeyi	-.12*	-.10*	-.09	-.07	-.06	-.17**	-.10*	-.01	-.09*	-
Ort.	40.98	8.68	6.42	6.75	11.83	5.89	81.27	28.01	22.20	2.66
Std. Sapma	13.69	3.90	3.02	3.82	4.95	2.24	19.51	5.27	2.91	1.36
Min-Maks.	25-107	5-24	5-22	5-25	5-25	4-16	29-110	14-43	18-30	1-6

Not 1. ÇÇT-total = Çocukluk Çağı Travma Ölçeği toplam puanı

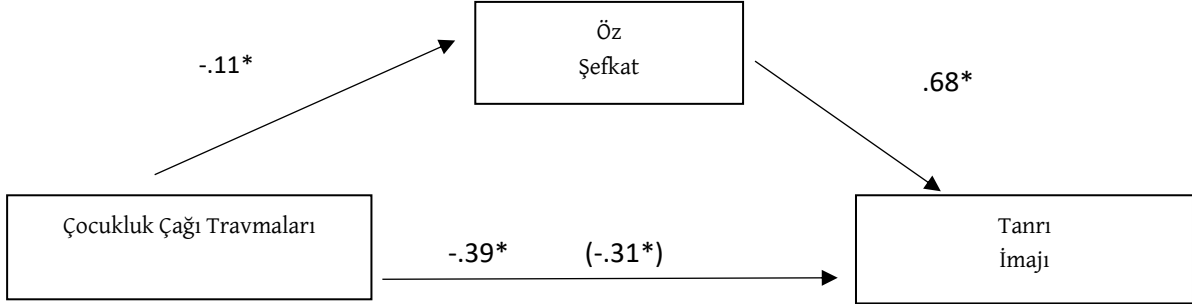
Not 2. *p<.05, **p<.001

Demografik değişkenlerden yaş değişkeni ile tanrı imajı arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki gözlenirken, gelir düzeyi ile tanrı imajı arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki gözlenmiştir. Yaş değişkeni öz şefkat ile pozitif yönlü anlamlı bir ilişki gösterirken, gelir düzeyi ile öz şefkat arasında anlamlı bir ilişki gözlenmemiştir.

2.2. Aracılık Analizleri

Öncelikle tüm çocukluk çağı travmalarına maruz kalma düzeyi ile tanrı imajı arasındaki ilişkide öz şefkatin aracı rolünü tahmin etmek için, demografik değişkenler kontrol edilerek, 5000 alt örneklem bootstrapping prosedürü uygulanmıştır. Modele ait tahminler Şekil 1'de sunulmuştur.

Şekil 1: Çocukluk Çağı Örselenme Yaşantıları ile Tanrı İmajı Arasında Öz Şefkatin Aracı Rolü



Model: $N = (502)$ $R^2 = .15$, $F(5,496) = 17.59$, $p < .001$

Not 1. Şekilde standardize edilmemiş yol katsayıları sunulmuştur.

Not 2. Çocukluk çağı travmalarından tanrı imajına giden yolda, parantez içinde verilen değer doğrudan (direct) etkiyi, parantez dışındaki değer toplam etkiyi göstermektedir.

Not 3. * $p < .001$

Şekil 1'de görüldüğü gibi, çocukluk çağı travmaları, aracı değişken olan öz şefkati negatif yönde anlamlı bir şekilde yordamaktadır ($B = -.11$, $SH = .02$, %95 GA [-.15, -.08]). Aracı değişken olan öz şefkat ise bağımlı değişken tanrı imajını pozitif yönde anlamlı olarak yordamaktadır ($B = .68$, $SH = .16$, %95 GA [.36, .99]). Bağımsız değişken olan çocukluk çağı travmaları bağımlı değişken olan tanrı imajını negatif yönde anlamlı bir şekilde yordamaktadır. Başka bir deyişle, toplam etki anlamlıdır ($B = -.39$, $SH = .06$, %95 GA [-.51, -.27]). Aracı değişken olan öz şefkat modele dahil edildiğinde, çocukluk çağı travmaları hala tanrı imajını negatif yönde anlamlı bir şekilde yordamaktadır ($B = -.31$, $SH = .06$, %95 GA [-.43, -.19]). Ancak ilişkinin gücü azalmaktadır. Bu bulgular öz şefkatin aracılık etkisi olduğunu göstermektedir. 5000 alt örneklem bootstrapping analizi de, aracılık etkisinin anlamlı olduğunu göstermiştir ($B = -.08$, $SH = .02$, %95 GA [-.13, -.04]). Özetle, çocukluk çağı travmaları, tanrı imajını olumsuz yönde etkilemektedir ve bu etkinin bir kısmı düşük öz şefkat düzeyi üzerinden gerçekleşmektedir.

Her bir çocukluk çağı travma boyutu ile tanrı imajı arasındaki ilişkide öz şefkatin aracı rolünü incelemek için, çocukluk çağı travmalarının beş alt boyutu için ayrı ayrı beş aracılık modeli test edilmiştir. Analiz sonuçları Şekil 2 de sunulmuştur.

Şekil 2 A'da görüldüğü gibi, bağımsız değişken duygusal istismar, aracı değişken öz şefkati negatif yönde anlamlı bir şekilde yordamaktadır ($B = -.42$, $SH = .06$, %95 GA [-.54, -.31]). Aracı değişken öz şefkat, bağımlı değişken tanrı imajını pozitif yönde anlamlı olarak yordamaktadır ($B = .75$, $SH = .16$, %95 GA [.42, 1.07]). Duygusal istismarın tanrı imajı üzerindeki toplam etkisi negatif yönde anlamlıdır ($B = -1.03$, $SH = .22$, %95 GA [-1.45, -.61]). Aracı değişken modele dahil edildiğinde, duygusal istismarın tanrı imajı üzerindeki doğrudan etkisi negatif ve anlamlıdır. ($B = -.71$, $SH = .22$, %95 GA [-1.15, -.28]). Ancak ilişkinin gücü azalmaktadır. Duygusal istismarın, öz şefkat üzerinden tanrı imajı üzerindeki dolaylı etkisi negatif yönde ve anlamlıdır ($B = -.32$, $SH = .09$, %95 GA [-.50, -.16]).

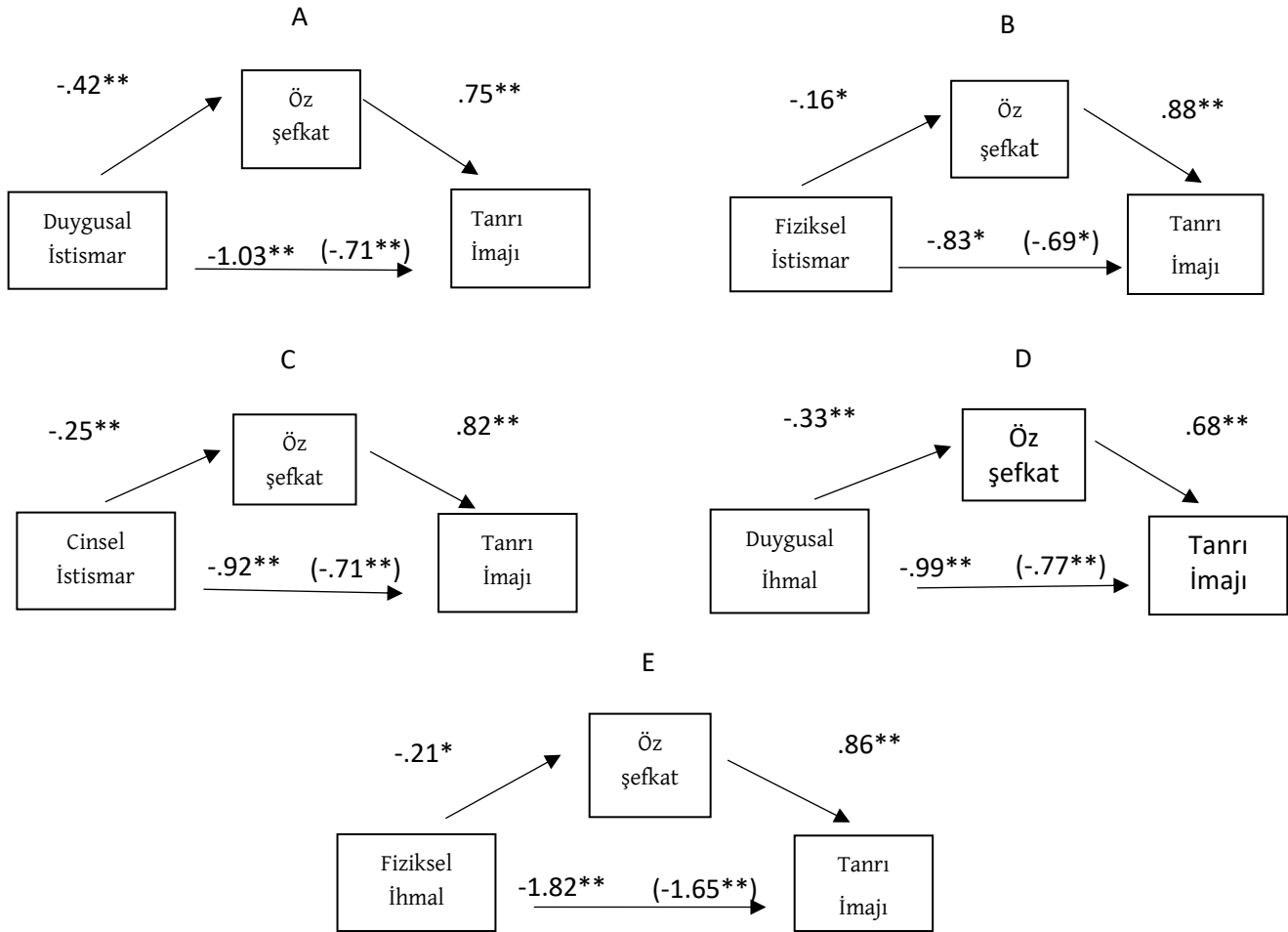
Şekil 2 B'de görüldüğü gibi, bağımsız değişken fiziksel istismar, aracı değişken öz şefkati negatif yönde anlamlı bir şekilde yordamaktadır ($B = -.16$, $SH = .08$, %95 GA [-.31, -.01]). Aracı değişken öz şefkat, bağımlı değişken tanrı imajını pozitif yönde anlamlı olarak yordamaktadır ($B = .88$, $SH = .16$, %95 GA [.57, 1.19]). Fiziksel istismarın tanrı imajı üzerindeki toplam etkisi negatif yönde ve anlamlıdır ($B = -.83$, $SH = .28$, %95 GA [-1.38, -.27]). Aracı değişken modele dahil edildiğinde, fiziksel istismarın tanrı imajı üzerindeki doğrudan etkisi negatif ve anlamlıdır. ($B = -.69$, $SH = .28$, %95 GA [-1.23, -.15]). Ancak ilişkinin gücü azalmaktadır. Fiziksel istismarın, öz şefkat üzerinden tanrı imajı üzerindeki dolaylı etkisi negatif yönde ve anlamlıdır ($B = -.14$, $SH = .07$, %95 GA [-.29, -.02]).

Şekil 2 C'de görüldüğü gibi, bağımsız değişken cinsel istismar, aracı değişken öz şefkati negatif yönde anlamlı bir şekilde yordamaktadır ($B = -.25$, $SH = .06$, %95 GA [-.37, -.14]). Aracı değişken öz şefkat, bağımlı değişken tanrı imajını pozitif yönde anlamlı olarak yordamaktadır ($B = .82$, $SH = .16$, %95 GA [.50, 1.13]). Cinsel istismarın tanrı imajı üzerindeki toplam etkisi negatif yönde anlamlıdır ($B = -.92$, $SH = .22$, %95 GA [-1.35, -.48]). Aracı değişken modele dahil edildiğinde, cinsel istismarın tanrı imajı üzerindeki

doğrudan etkisi negatif ve anlamlıdır. ($B = -.71$, $SH = .22$, %95 GA [-1.14, -.28]). Ancak ilişkinin gücü azalmaktadır. Cinsel istismarın, öz şefkat üzerinden tanrı imajı üzerindeki dolaylı etkisi negatif yönde ve anlamlıdır ($B = -.21$, $SH = .06$, %95 GA [-.35, -.09]).

Şekil 2 D'de görüldüğü gibi, bağımsız değişken duygusal ihmal, aracı değişken öz şefkati negatif yönde anlamlı bir şekilde yordamaktadır ($B = -.33$, $SH = .05$, %95 GA [-.42, -.25]). Aracı değişken öz şefkat, bağımlı değişken tanrı imajını pozitif yönde anlamlı olarak yordamaktadır ($B = .68$, $SH = .16$, %95 GA [.36, 1.01]). Duygusal ihmalin tanrı imajı üzerindeki toplam etkisi negatif yönde ve anlamlıdır ($B = -.99$, $SH = .17$, %95 GA [-1.33, -.67]). Aracı değişken modele dahil edildiğinde, duygusal ihmalin tanrı imajı üzerindeki doğrudan etkisi negatif ve anlamlıdır. ($B = -.77$, $SH = .17$, %95 GA [-1.11, -.43]). Ancak ilişkinin gücü azalmaktadır. Duygusal ihmalin, öz şefkat üzerinden tanrı imajı üzerindeki dolaylı etkisi negatif yönde ve anlamlıdır ($B = -.23$, $SH = .06$, %95 GA [-.37, -.11]).

Şekil 2: Çocukluk Çağı Travmalarının Alt Boyutları ile Tanrı İmajı Arasında Öz Şefkatin Aracı Rolü



Model A: $N = (502)$ $R^2 = .13$, $F(5,496) = 14.43$, $p < .001$

Model B: $N = (502)$ $R^2 = .12$, $F(5,496) = 13.53$, $p < .001$

Model C: $N = (502)$ $R^2 = .13$, $F(5,496) = 14.47$, $p < .001$

Model D: $N = (502)$ $R^2 = .14$, $F(5,496) = 16.54$, $p < .001$

Model E: $N = (502)$ $R^2 = .14$, $F(5,496) = 16.34$, $p < .001$

Not 1. Şekilde standardize edilmemiş yol katsayıları sunulmuştur.

Not 2. Çocukluk çağı travmalarının alt boyutlarından tanrı imajına giden yollarda, parantez içinde verilen değerler doğrudan (direct) etkiyi, parantez dışındaki değerler toplam etkiyi göstermektedir.

Not 3. * $p < .05$, ** $p < .001$

Şekil 2 E'de görüldüğü gibi, bağımsız değişken fiziksel ihmal, aracı değişken öz şefkati negatif yönde anlamlı bir şekilde yordamaktadır ($B = -.21, SH = .11, \%95 GA [-.42, -.01]$). Aracı değişken öz şefkat, bağımlı değişken tanrı imajını pozitif yönde anlamlı olarak yordamaktadır ($B = .86, SH = .16, \%95 GA [.55, 1.16]$). Fiziksel ihmalin tanrı imajı üzerindeki toplam etkisi negatif yönde ve anlamlıdır ($B = -1.82, SH = .39, \%95 GA [-2.59, -1.06]$). Aracı değişken modele dahil edildiğinde, fiziksel ihmalin tanrı imajı üzerindeki doğrudan etkisi negatif ve anlamlıdır. ($B = -1.65, SH = .40, \%95 GA [-2.39, -.90]$). Ancak ilişkinin gücü azalmaktadır. Fiziksel ihmalin, öz şefkat üzerinden tanrı imajı üzerindeki dolaylı etkisi negatif yönde ve anlamlıdır ($B = -.18, SH = .10, \%95 GA [-.39, -.01]$).

3.Tartışma

Bu araştırmada, istismar ve ihmal biçiminde maruz kalınan çocukluk çağı travmaları ile tanrı imajı arasındaki ilişkide öz şefkatin aracı rolü incelenmiştir. Bu doğrultuda, çocukluk çağı travmaları ile yetişkinlik dönemi tanrı imajı arasındaki ilişkide öz şefkatin aracılı rol oynadığı görülmüştür.

Araştırma bulguları en genel anlamda çocukluk döneminde maruz kalınan istismar ve ihmal yaşantılarının, yetişkinlikte, bireyin tanrı imajı üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip olduğunu göstermiştir. Başka bir deyişle, çocukluk yıllarında ihmal ve istismar formlarından herhangi birine ya da birkaçına maruz kalma düzeyi yüksek bireylerin, yetişkinlik dönemlerinde tanrıyı sevgisiz, uzak, korkutucu ve cezalandırıcı olarak algılama ve tanrıya karşı kaygı, korku, güvensizlik gibi olumsuz duygular deneyimleme düzeylerinin daha yüksek olduğu gözlenmiştir. Müslüman örneklerden elde edilen bu bulgu, çocukluk çağı travmalarının bireyin tanrı ile algılanan öznel ilişkisi üzerindeki olumsuz etkilerini gösteren, batılı ülkelerde, Hıristiyan-Yahudi örneklemelerde elde edilen bulgularla paralellik göstermektedir (Hall, 1995; Kam, 2018; Kane vd., 1993; Lawson vd., 1998; Pritt, 1998; Rossetti, 1995; Waldron vd., 2018).

Bu bulgunun, bağlanma kuramı temelinde öne sürülen uyuşma hipotezini (Kirkpatrick, 2005) ve bu hipotezi test eden batılı ülkelerde yapılan araştırma bulgularını destekler nitelikte olduğu da söylenebilir. Bu çerçevede yapılan araştırmalar, güvenli bağlanma stili ile seven tanrı imajı arasında, güvensiz bağlanma stili ile uzak ve kontrol eden tanrı imajı arasında ilişki olduğunu göstermektedir (Granqvist vd., 2012; Kirkpatrick - Shaver, 1992). Bu bağlamda, çocukluk çağı travmalarının, erken dönem bağlanma örüntüsüne zarar vererek, çocuğun kendisine ve diğerlerine dair olumsuz zihinsel temsiller geliştirmesine neden olduğu ve bunun neticesinde, yetişkinlik döneminde bu olumsuz temsillerin tanrıya da yansıtıldığı söylenebilir.

Bu araştırmanın temel bulgusu, çocukluk travmaları ile tanrı imajı arasında öz-şefkatin kısmi aracı rolünün gözlenmiş olmasıdır. Başka bir deyişle, çocukluk döneminde deneyimlenen ihmal ve istismar yaşantıları düşük öz şefkat düzeyine neden olmakta ve çocukluk çağı travmalarının, yetişkin bireyin tanrı imajı üzerindeki uzun vadeli olumsuz etkisinin bir kısmı düşük öz şefkat üzerinden gerçekleşmektedir. Bu bulgu, çocukluk çağı travmalarının, düşük öz şefkatle ilişkili olduğunu gösteren araştırma bulgularını teyit etmektedir (Miron vd., 2014; Neff - McGehee, 2010; Tanaka vd., 2011). Başka bir deyişle, çocukluk yıllarında ihmal ve istismara maruz kalan yetişkinlerin, yaşadıkları travmatik deneyimler karşısında kendilerini yargılama, eleştirme, bu deneyimleri kabullenmekte zorlanma, bu deneyimler karşısında hissettikleri ve düşündükleri ile özdeşim kurma ve kendilik değerini bu çerçevede tanımlama düzeylerinin daha yüksek olduğu gözlenmiştir. Düşük öz şefkat düzeyi ise olumsuz tanrı imajını yordamıştır. Bu bulgunun, tanrı imajının altında yatan psikolojik süreçleri açıklamak için ortaya atılan ve kendilik değerlendirmelerinin, bireyin tanrı ile ilişkisini değerlendirmede referans noktası olarak alındığını ileri süren kendilik referanslı açıklamalara (Benson - Spilka, 1973; Spilka vd., 1975) destek sunduğu söylenebilir. Ancak, öz şefkatin aracılık etkisinin kısmi (partial) olduğu düşünüldüğünde, çocukluk çağı travmalarına maruz kalan yetişkinlerin tanrı imajının sadece kendilik referanslı olarak açıklanamayacağı, tanrı imajının oluşumunda başka faktörlerin de sürece dahil olduğu söylenebilir ki bu faktörlerin tespit edilmesi ileride yapılacak araştırmaların konusudur.

Çocukluk çağı travmaları dünya genelinde olduğu gibi Müslüman toplumlarda da pandemik düzeyde yaygındır (Al-Fayez vd., 2010; Çelik - Çiçek, 2018; Stoltenborgh vd., 2015) ve birçok yetişkin ruh sağlığı problemi için en önemli risk faktörüdür (Cicchetti, 2016; Kessler vd., 2010). Öte taraftan, din ve psikolojik sağlık ilişkisine dair alanyazın, dindarlığın, ruh sağlığı üzerinde olumlu etkilerinin daha fazla olduğunu göstermektedir (Bergin, 1983; Bonelli - Koenig, 2013; Koenig - Larson, 2001; Larson vd., 1992; Post - Wade, 2009). Ancak, bazı araştırmacılar, dindarlığın psikolojik işlevsellik üzerinde olumlu etkisi olan boyutunun, global ve davranışsal dindarlık boyutu değil, tanrıyla kurulan öznel ilişki gibi kişisel adanma boyutu olduğu, olumlu tanrı imajının psikolojik iyi oluşla, olumsuz tanrı imajının ise psikolojik sıkıntı ile çok daha güçlü bir ilişki gösterdiği sonucuna varmışlardır (Hackney - Sanders, 2003; Stulp vd., 2019). Benzer bir şekilde, bazı araştırmalar, tanrı ile olumlu, öznel bir ilişkisinin, stresli olaylarla baş etmede, bireyin kullanabileceği önemli baş etme stratejilerinden biri olduğunu göstermiştir (Pargament vd., 2000). Bu bağlamda, mevcut

araştırmanın bulguları, çocukluk çağında ihmal ve istismar yaşantılarına maruz kalan tanrı inancı olan yetişkinlerin, bu olumsuz yaşantıların yarattığı stres ve ruh sağlığı problemleri ile baş etmede önemli bir kaynağı yitirdiklerini ima etmektedir.

Bu bağlamda mevcut araştırmanın bulguları çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantıları rapor eden ve dini inancı olan danışanlarla gerçekleştirilen psikolojik müdahaleler açısından bazı imalar içermektedir. Bir çok araştırma, travmatik deneyimlere maruz kalan danışanlarla yürütülen klinik çalışmalarda, öz şefkat temelli müdahalelerin oldukça etkili olduğunu göstermektedir (Barnard - Curry, 2011; Beaumont vd., 2012; Kearney vd., 2013). Dolayısı ile öz şefkat temelli müdahalelerin, bireyin öz şefkat kapasitesini geliştireceği ve bunun sonucu olarak da olumlu bir tanrı imajını destekleyeceği öngörülebilir. Olumlu tanrı imajının, stresli olaylarla baş etmede en önemli kaynaklarından biri olduğu dikkate alındığında (Hackney - Sanders, 2003; Pargament vd., 2000; Stulp vd., 2019), seven, şefkatli, yakın, dikkate alan, güven veren, yargılamayan bir tanrıya bağlanmanın, çocukluk dönemi travmatik yaşantılarının olası olumsuz sonuçlarının azaltılmasına dolaylı olarak katkı sunacağı söylenebilir.

Bazı durumlarda, özellikle, din ile ilişkili travmatik yaşantılar sonrasında, dinsel çatışma (religious struggle), danışanın en temel çatışması halini alabilmekte ve sunulan problemlerle (presenting problems) doğrudan ilişkili olabilmektedir. Din ile ilişkili travmatik yaşantılar, ihmal ve istismarın, dini otoritesi ya da dinsel kimliği belirgin bir kişi tarafından gerçekleştirilmesi, istismarın dinsel metin ya da ilahi varlık tarafından onaylanan bir ceza olarak sunulması, istismarın açığa vurulması durumunda, kişinin, tanrı tarafından cezalandırılacağına vurgulanması gibi durumları kapsamaktadır. Din ile ilişkili travmatik yaşantılara maruz kalan kişilerin, din ile ilişkili olmayan ve ihmal ve istismar rapor etmeyenlere göre daha yüksek düzeyde depresyon, kaygı, öfke, psikotizm, fobik kaygı, paranoid düşünce ve somatizasyon sergilediği gözlenmektedir. Din ile ilişkili travmatik yaşantıların psikolojik etkilerinin daha fazla olmasının sebeplerinden birinin, bu yaşantıların, kişinin tanrı ile ilişkisine daha çok zarar vermesi ve dolayısı ile tanrının, travmatik yaşantıların etkisi ile baş etmede bir kaynak olarak kullanılmaması olduğu düşünülmektedir (Bottoms vd., 2003).

Mevcut araştırma, bir sınırlılık olarak, travmatik yaşantıların din ile ilişkili olup olmadığını ele almamakla birlikte, dinsel çatışmanın danışanın getirdiği problemlerin merkezinde olduğu bu gibi durumlarda, öz şefkat temelli müdahalelerin yanı sıra, danışanın çarpıtılmış tanrı temsillerini değerlendirmenin ve müdahale sürecinde ele alınmanın başa çıkmada önemli olabileceğini ima etmektedir. Amerikan Psikologlar Topluluğu (American Psychological Association, 1992), danışan dindarlığını ve maneviyatını, çeşitliliğin (diversity) bir parçası olarak değerlendirip vaka formülasyonu ve müdahale sürecine dahil edilmesi konusunda psikologlara etik bir sorumluluk yüklemektedir. Danışanın tanrıyla ilişkisinin seküler ve manevi odaklı müdahale sürecinde hangi durumlarda, nasıl değerlendirileceğine dair yönergeler ve müdahale yöntemleri alanyazında mevcuttur (Rasar vd., 2013; Richards - Bergin, 2005; Ross, 2016; Walker vd., 2009). Araştırmamızın korelasyonel doğası dikkate alındığında, müdahale sürecinde danışanın çarpık tanrı imgelerinin ele alınması ve sorgulanması, olumlu tanrı imajını destekleyebileceği gibi, danışanın öz şefkat kapasitesinin gelişmesine de katkı sunabileceği öngörülebilir.

Son olarak, bazı araştırmacılar, travma geçmişi olan ve dinsel çatışma yaşayan danışanların, tabi olduğu dinsel grubun din adamlarına yönlendirilebileceğini belirtmişlerdir. Aynı araştırmacılar, din adamlarının bir çoğunun, travma kaynaklı dinsel çatışmaları ele alma konusunda eğitim almadıkları için, danışana faydadan çok zarar verilebileceği riskine de dikkat çekmişlerdir. Bu nedenle, danışanı doğrudan din adamlarına yönlendirmek yerine, gerekli gördüğü durumlarda ruh sağlığı uzmanının din adamları ile iletişime geçmesinin bir alternatif olduğunu vurgulamışlardır (Walker vd., 2009). Pastoral psikoloji eğitiminin yaygın olduğu batılı ülkelere kıyasla, travma kaynaklı dinsel çatışmalar için danışanı din adamlarına yönlendirmek, bu konuda eğitim almadıkları için, ülkemizde danışana zarar verme riskini artırmaktadır. Din adamları, görevlerinin doğası gereği, tanrı imajına değil, tanrı kavramına odaklanmaktadır. Tanrıyla öznel ilişkisi bağlamında travma kaynaklı çatışma yaşayan bir danışana, tanrı hakkında doktrinel önermeler sunmanın, bazı durumlarda dinsel çatışmayı daha da derinleştirme riski taşıyabileceği söylenebilir.

Hıristiyan örneklemeler ile yapılan araştırma bulgularına paralel olarak, mevcut araştırma, çocukluk çağı travmalarının, bireyin tanrı ile öznel ilişkisi üzerinde olumsuz etkisini Müslüman bir örnekte ortaya koyan özgün bir araştırma niteliğindedir. Ayrıca, bilindiği kadarıyla çocukluk çağı travmalarının tanrı imajı üzerindeki olumsuz etkisine aracılık eden faktörlerden öz şefkatin aracı rolünü ortaya koyan ilk araştırmadır ve ilgili alana önemli bir katkı sağlamaktadır. Ancak çalışmanın bazı sınırlılıkları vardır.

Birincisi, araştırmada geriye dönük öz bildirim dayalı ölçekler kullanılmıştır. Geriye dönük öz bildirim dayalı veriler, hatırlama problemleri, sosyal beğenirlik gibi faktörler nedeni ile yanlılık içerebilmektedir. Bazı araştırmalar, yatılı tedavi gören Türk danışanlarda, yarı yapılandırılmış mülakatların, öz bildirim ölçeklerine göre, çocukluk dönemi ihmal ve istismar yaşantılarını tarama noktasında daha geçerli olduğunu ortaya koymaktadır (Yargıç vd., 2012). Bu nedenle, bu konuda ileride yapılacak çalışmaların nitel ya da karma yöntemler kullanması, konuyla ilgili daha geçerli sonuçlara ulaşmaya olanak verecektir. Ayrıca veriler klinik olmayan ve üniversite öğrencilerinden oluşan bir örneklemden elde edilmiştir. Bu nedenle, bulguların her yaş grubuna

genellenebilirliği d Őst r. Farklı yaş grupları ve özellikle klinik örneklemlerle yapılacak çalışmalar, karşılaştırmalara olanak sağlayarak, konu hakkında daha güvenilir veriler sunacaktır. Bir diğer metodolojik sınırlılık ise, pandemi sürecinden dolayı verilerin rastgele örnekleme yöntemlerinden biri ile toplanmamıŐ olmasıdır. Örneklemin temsil gücünü arttırmak için farklı coğrafi bölgelerden katılımcılara ulaŐım sağlansa da, pandemi sürecinden dolayı, verilerin  evrimi i toplanması, dinsel anlayış açıdan heterojen bir örnekleme garanti etmemektedir.

Son olarak, araştırmanın bir sınırlılığı da, araştırmaya  z Őfkat dışında, çocukluk  ağı travmalarının tanrı imajı ile olan ilişkisine aracılık etmesi muhtemel diğer bazı değişkenlerin dahil edilmemiş olmasıdır. İhmal ve istismar eden kişinin cinsiyeti, dindarlığı, örseleyici yaşantılar sırasında ya da sonrasında verilen sosyal destek gibi faktörler, çocukluk  ağı örseleyici yaşantıları ile tanrı imajı arasındaki ilişkiyi anlamada olası aracı ya da düzenleyici değişkenler arasında sayılabilir. Bu faktörlerin ileride yapılacak çalışmalar tarafından dikkate alınması önemlidir.

Kaynakça

- Al-Fayez, Ghenaïm vd. "Prevalence of Physical, Psychological, and Sexual Abuse Among a Nationwide Sample of Arab High School Students: Association with Family Characteristics, Anxiety, Depression, Self-Esteem, and Quality Of Life". *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 47/1 (Kasım 2010), 53-66. <https://doi.org/10.1007/s00127-010-0311-2>.
- American Psychological Association. "Ethical Principles of Psychologists and Code of Conduct". *American Psychologist*, 47/12 (1992), 1597-1611. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.47.12.1597>
- Barnard, Laura K. - Curry, John. F. "Self-compassion: Conceptualizations, Correlates, & Interventions". *Review of General Psychology* 15/4 (Aralık 2011), 289-303. <https://doi.org/10.1037/a0025754>
- Beaumont, Elaine vd. (2012). "Being Kinder to Myself: A Prospective Comparative Study, Exploring Post-trauma Therapy Outcome Measures, for Two Groups of Clients, Receiving Either Cognitive Behaviour Therapy or Cognitive Behaviour Therapy and Compassionate Mind Training". *Counselling Psychology Review* 27/1 (Mart 2012), 31-43. <https://psycnet.apa.org/record/2012-08620-003>
- Benson, Peter - Spilka, Bernard. "God Image as a Function of Self-Esteem and Locus Of Control". *Journal for the Scientific Study of Religion* 12/3 (Eylül 1973), 297-310. <https://doi.org/10.2307/1384430>
- Bergin, Allen. E. "Religiosity and mental health: A Critical Reevaluation and Meta- Analysis". *Professional Psychology: Research and Practice* 14/2 (1983), 170-184. <https://doi.org/10.1037/0735-7028.14.2.170>
- Bernstein, David. P. vd. "Development and Validation of a Brief Screening Version of the Childhood Trauma Questionnaire". *Child Abuse & Neglect* 27/2 (Şubat 2003), 169-190. [https://doi.org/10.1016/s0145-2134\(02\)00541-0](https://doi.org/10.1016/s0145-2134(02)00541-0)
- Bonelli, Raphael M. - Koenig, Harold G. "Mental Disorders, Religion and Spirituality 1990 to 2010: A Systematic Evidence-Based Review". *Journal of Religion and Health* 52/2 (Haziran, 2013), 657-673. <https://doi.org/10.1007/s10943-013-9691-4>
- Bottoms, Bette L. vd. "Religion-related Child Physical Abuse: Characteristics and Psychological Outcomes". *Journal of Aggression, Maltreatment, and Trauma* 8 (Eylül, 2003), 87-114. https://doi.org/10.1300/J146v08n01_04
- Bowlby, John. *The Making and Breaking of Affectional Bonds*. London: Tavistock, 1979.
- Brodski, Sally Karina - Hutz, Claudio S. "The Repercussions of Emotional Abuse and Parenting Styles on Self Esteem, Subjective Well-Being: A Retrospective Study with University Students in Brazil". *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma* 21 (Nisan 2012), 256-276. <https://doi.org/10.1080/10926771.2012.666335>
- Brokaw, Beth Fletcher - Edwards, Keith J. "The Relationship of God Image to Level of Object Relations Development". *Journal of Psychology and Theology* 22/4, (Aralık 1994), 352-371. <https://doi.org/10.1177/009164719402200420>
- Buri, John R. - Mueller, Rebecca A. "Psychoanalytic Theory and Loving God Concepts: Parent Referencing versus Self-Referencing". *The Journal of Psychology* 127/1 (Ocak 1993), 17-27. <https://doi.org/10.1080/00223980.1993.9915539>
- Cicchetti, Dante. "Socioemotional, Personality, and Biological Development: Illustrations from a Multilevel Developmental Psychopathology Perspective on Child Maltreatment". *Annual Review of Psychology* 67 (2016), 187-211. <http://dx.doi.org/10.1146>
- Çelik, Fatma Gül Helvacı - Çiçek, Hocaoğlu. "Çocukluk Çağı Travmaları: Bir Gözden Geçirme". *Sakarya Tıp Dergisi* 8/4 (2018), 695-711. <https://doi.org/10.31832/smj.454535>
- Davis, Edward. B. vd. "God Images and God Concepts: Definitions, Development, and Dynamics". *Psychology of Religion and Spirituality* 5/1 (2013), 51-60. <https://doi.org/10.1037/a0029289>
- Dembo, Richard vd. "Physical Abuse, Sexual Victimization and Illicit Drug Use: A Structural Analysis Among High Risk Adolescents". *Journal of Adolescence* 10/1 (Mart 1987), 13-34. [https://doi.org/10.1016/s0140-1971\(87\)80030-1](https://doi.org/10.1016/s0140-1971(87)80030-1)
- Finkelhor, David vd. "Sexual Abuse and its Relationship to Later Sexual Satisfaction, Marital Status, Religion, and Attitudes". *Journal of Interpersonal Violence* 4/4 (Aralık 1989), 379-399. <https://doi.org/10.1177/088626089004004001>
- Freud, Sigmund. *Totem and Taboo. The Basic Writings of Sigmund Freud*. çev. Abraham Arden Brill. New York: Modern Library, 1938.
- Granqvist, Pehr - Hagekull, Berit. "Religiosity, Adult Attachment, and Why "Singles" are more Religious". *International Journal for the Psychology of Religion* 10 (Kasım 2000), 111-123. https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1002_04

- Granqvist, Pehr vd. "Experimental Findings on God as an Attachment Figure: Normative Processes and Moderating Effects of Internal Working Models". *Journal of Personality and Social Psychology* 103/5 (Teemmuz 2012), 804-818. <https://doi.org/10.1037/a0029344>
- Güler, Özlem. "Tanrı Algısı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2007), 123-133. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000932
- Hackney, Charles H. - Sanders, Glenn S. "Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies". *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/1 (Şubat 2003), 43-55. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.t01-1-00160>
- Hall, Terese A. "Spiritual Effects of Childhood Sexual Abuse in Adult Christian Women". *Journal of Psychology and Theology* 23/2 (Haziran 1995), 129-134. https://doi.org/10.1177/0091647195023_00205
- Hayes, Andrew F. *Introduction to Mediation, Moderation, and Conditional Process Analysis: A Regression Based Approach*. New York: Guilford Press, 2018.
- Kam, Christopher. "Integrating Divine Attachment Theory and the Enneagram to Help Clients of Abuse Heal in their Images of Self, Others, and God". *Pastoral Psychology* 67/4 (2018), 341-356. <https://doi.org/10.1007/s11089-018-0817-1>
- Kane, Donna vd. "Perceptions of God by Survivors of Childhood Sexual Abuse: An Exploratory Study in an Underresearched Area". *Journal of Psychology and Theology* 21 (Eylül 1993), 228-237. <https://doi.org/10.1177/009164719302100306>
- Karakuş, Özlem. "Relation Between Childhood Abuse and Self Esteem in Adolescence". *International Journal of Human Sciences* 9/2 (Ağustos, 2012), 753-763. <https://www.j-humansciences.com/ojs/index.php/IJHS/article/view/2348>
- Kearney, David J. vd. "Loving-Kindness Meditation for Posttraumatic Stress Disorder: A Pilot Study". *Journal of Traumatic Stress* 26/4 (Ağustos, 2013), 426-434. <https://doi.org/10.1002/jts.21832>
- Kessler, Ronald C. vd. "Childhood Adversities and Adult Psychopathology in the WHO World Mental Health Surveys". *The British Journal of Psychiatry* 197/5 (Kasım, 2010), 378-385. <https://doi.org/10.1192/bjp.bp.110.080499>
- Kış, Betül. *Müslümanlarda Bağlanma ve Tanrı Algısı*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kirkpatrick, Lee A. "An Attachment-Theory Approach to the Psychology of Religion". *International Journal for the Psychology of Religion* 2/1 (1992), 3-28. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0201_2
- Kirkpatrick, Lee A. *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. New York, NY: Guilford Press, 2005.
- Kirkpatrick, Lee A. - Shaver, Philip R. "An Attachment Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief". *Personality and Social Psychology Bulletin* 18/3 (Haziran 1992), 266-275. <https://doi.org/10.1177/0146167292183002>
- Koenig, Harold G. - Larson, David B. "Religion and Mental Health: Evidence for an Association". *International Review of Psychiatry* 13/2 (2001), 67-78. <https://doi.org/10.1080/09540260124661>
- Korkmaz, Nuran Erdoğruca. *Bağlanma, İnsan-tanrı İlişkisi ve Psikolojik İyi Olma Hali*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Larson, David B. vd. "Associations Between Dimensions of Religious Commitment and Mental Health Reported in the American Journal of Psychiatry and Archives of General Psychiatry". *American Journal of Psychiatry* 149/4 (Nisan 1992), 557-559. <https://doi.org/10.1176/ajp.149.4.557>
- Lawson, Ronald vd. "The Long Term Impact of Child Abuse on Religious Behavior and Spirituality in Men". *Child Abuse and Neglect* 22/5 (Mayıs 1998), 369-380. [https://doi.org/10.1016/S0145-2134\(98\)00003-9](https://doi.org/10.1016/S0145-2134(98)00003-9)
- Miron, Lynsey R. vd. "Childhood Abuse and Problematic Alcohol Use in College Females: The Role of Self-Compassion". *Self and Identity* 13/3 (2014), 364-379. <https://doi.org/10.1080/15298868.2013.836131>
- MacBeth, Angus - Gumley, Andrew. "Exploring Compassion: A Meta-Analysis of the Association between Self-Compassion and Psychopathology". *Clinical Psychology Review* 32/6 (Ağustos 2012), 545-552. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2012.06.003>
- Neff, Kristin. "Self-Compassion: An Alternative Conceptualization of a Healthy Attitude Toward Oneself". *Self and Identity* 2/2 (2003a), 85-101. <https://doi.org/10.1080/15298860309032>
- Neff, Kristin D. "The Development and Validation of a Scale to Measure Self-Compassion". *Self and Identity* 2 (2003b), 223-250. <https://doi.org/10.1080/15298860309027>

- Neff, Kristin D - McGehee, Pittman. "Self-Compassion and Psychological Resilience among Adolescents and Young Adults". *Self and Identity* 9/3 (2010), 225-240. <https://doi.org/10.1080/15298860902979307>
- Nelson, Marven O. - Jones, Edward Morris. "An Application of the Q-Technique to the Study of Religious Concepts". *Psychological Reports* 3 (1957), 293-297. <https://doi.org/10.2466/pr0.1957.3.3.293>
- Oates, R. Kim vd. "Self-Esteem of Abused Children". *Child Abuse and Neglect* 9/2 (1985), 159- 163. [https://doi.org/10.1016/0145-2134\(85\)90007-9](https://doi.org/10.1016/0145-2134(85)90007-9)
- Pargament, Kenneth vd. "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (Nisan 2000), 519-543. [https://doi.org/10.1002/\(sici\)1097-4679\(200004\)56:4<519::aid-jclp6>3.0.co;2-1](https://doi.org/10.1002/(sici)1097-4679(200004)56:4<519::aid-jclp6>3.0.co;2-1)
- Post, Brian C. - Wade, Nathaniel G. "Religion and Spirituality: A Practice-Friendly Review of Research". *Journal of Clinical Psychology* 65/2 (2009), 131-146. <https://doi.org/10.1002/jclp.20563>
- Pritt, Ann F. "Spiritual Correlates of Reported Sexual Abuse Among Mormon Women". *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/2 (1998), 273-285. <https://doi.org/10.2307/1387527>
- Raes, Filip vd. "Construction and Factorial Validation of a Short form of the Self-Compassion Scale". *Clinical Psychology & Psychotherapy* 18/3, (2011), 250-255. <https://doi.org/10.1002/cpp.702>
- Rasar, Jacquelline D. vd. (2013). "The Efficacy of a Manualized Group Treatment Protocol for Changing God Image, Attachment to God, Religious Coping, and Love of God, Others, and Self. *Journal of Psychology and Theology* 41/4 (Aralık 2013), 167-280. <https://doi.org/10.1177/009164711304100401>
- Reinert, Duane F. - Edwards, Carla E. "Attachment Theory and Concepts of God: Parent Referencing versus Self-Referencing". *SAGE Open* (Aralık 2014), 1-9. <https://doi.org/10.1177/2158244014560547>
- Richards, P. Scott - Bergin, Allen E. *A Spiritual Strategy for Counseling and Psychotherapy*. Washington, DC: American Psychological Association, 2005.
- Rizzuto, Ana-Marie. *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Ross, Colin A. "Talking about God with Trauma Survivors". *American Journal of Psychotherapy* 70/4 (Aralık 2016), 429- 437. <https://doi.org/10.1176/appi.psychotherapy.2016.70.4.429>
- Rossetti, Stephen J. "The Impact of Child Sexual Abuse on Attitudes toward God and the Catholic Church". *Child Abuse & Neglect* 19/12 (Aralık 1995), 1469-1481. [https://doi.org/10.1016/0145-2134\(95\)00100-1](https://doi.org/10.1016/0145-2134(95)00100-1)
- Siegmann, Aron Wolfe. "An Empirical Investigation of the Psychoanalytic Theory of Religious Behavior". *Journal for the Scientific Study of Religion* 1 (1961), 74-78. <https://doi.org/10.2307/1385177>
- Stoltenborgh, Marije vd. "The Prevalence of Child Maltreatment across the Globe: Review of a Series of Meta-Analyses". *Child Abuse Review* 24/1 (Ocak-Şubat 2015), 37-50. <https://doi.org/10.1002/car.2353>
- Spilka, Bernard vd. "Parents, Self, and God: A Test of Competing Theories of Individual-Religion Relationships". *Review of Religious Research* 16/3 (Ocak 1975), 154-165. <https://doi.org/10.2307/3510353>
- Stulp, Henk P. vd. "God Representations and Aspects of Psychological Functioning: A Meta-Analysis". *Cogent Psychology* 6/1 (Ağustos 2019). <https://doi.org/10.1080/23311908.2019.1647926>
- Şar, Vedat vd. "Çocukluk Çağı Ruhsal Travma Ölçeğinin Türkçe Uyarlamasının Geçerlilik ve Güvenilirliği". *Türkiye Klinikleri Journal of Medical Sciences* 32/4 (2012), 1054-1063. <https://doi.org/10.5336/medsci.2011-26947>
- Tanaka, Masako vd. "The Linkages among Childhood Maltreatment, Adolescent Mental Health, and Self-Compassion in Child Welfare Adolescents". *Child Abuse & Neglect* 35/10 (2011), 887-898. <https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2011.07.003>
- Toth, Sheree L. vd. "Narrative Representations of Caregivers and Self in Maltreated Pre-schoolers". *Attachment and Human Development* 2/3, (2000), 271-305. <https://doi.org/10.1080/14616730010000849>
- Valentine, Lanae - Feinauer, Leslie L. "Resilience Factors Associated with Female Survivors of Childhood Sexual Abuse". *The American Journal of Family Therapy* 21/3 (1993), 216-224. <https://doi.org/10.1080/01926189308250920>
- Waldron, Jonathan vd. "Religiosity and Interpersonal Problems Explain Individual Differences in Self Esteem among Young Adults with Child Maltreatment Experiences". *Child Abuse & Neglect* 80 (2018), 277-284. <https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2018.03.023>

Walker, Donald vd. "Changes in Personal Religion/Spirituality during and after Childhood Abuse: A Review and Synthesis". *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 1/2 (2009), 130–145. <https://doi.org/10.1037/a0016211>

Yargıç, İlhan vd. "The Relation of Childhood Trauma with Suicide Attempt and Self Mutilation". *Anatolian Journal of Psychiatry* 13/4 (2012), 277–284. <https://alpha-psychiatry.com/en/the-relation-of-childhood-trauma-with-suicide-attempt-and-self-mutilation-16298>

Yıldırım, Musa - Sarı, Tuğba. "Öz-Şefkat Ölçeği Kısa Formunun Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/4 (2018), 2502-2517.

<https://doi.org/10.17240/aibuefd.2018.18.41844-452171>

Molla Sadrâ'nın İdealar İspatlaması

Mulla Sadrâ's Proof of Ideas

Fevzi Yiğit

Doçent, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Associate Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Department of Islamic Philosophy

Sivas, Türkiye

fevziyigit@cumhuriyet.edu.tr orcid.org/0000-0001-9420-5186

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 02 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 03 December/Aralık 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1127-1141

Cite as/Atıf: Yiğit, Fevzi. "Molla Sadrâ'nın İdealar İspatlaması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1127-1141. <https://doi.org/10.18505/cuid.1139767>

Yiğit, Fevzi. "Mulla Sadrâ's Proof of Ideas". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1127-1141. <https://doi.org/10.18505/cuid.1139767>

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software./Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Fevzi Yiğit).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0.lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Mulla Sadrâ's Proof of Ideas

Abstract: One of the most controversial issues in the history of philosophy is the theory of ideas. Mulla Sadrâ states that he is the person who truly understands the ideas in the process from Plato to himself, and even, that he is alone in this regard. Sadrâ says that he achieved this success thanks to his discovery and inspiration, as well as his being-centered philosophical system. He attributes the difficulty in knowing the ideas to the inability of the mind to comprehend pure and luminous beings. Just as strong lights dazzle the human eye or distant objects do not appear clearly, the human mind perceives ideas as vague and universal concepts. Ideas are universal, but not in the logical sense. For ideas are abstract luminous beings, not things that come out of a mental abstraction and generalization process. For this reason, divine help and intuition are needed in order to understand them. Based on the principle that the like can be known through the like, people who have melted their entire existence in the pure mind and perceive the ideas as the talisman of every species, the strong sustainer and ruler of the species. Although the ideas are not universals that are the product of the mind, they give power and light to the mind in creating logical universals. In that case, it is obvious that in the absence of ideas, it is not possible to talk about real knowledge. In other words, knowing something mentally means that it is at the ideal level of being. Otherwise, neither the fixed existence nor the knowledge of the thing can be mentioned. According to him, the issue of existence must be resolved in order to understand the ideas. It does not seem possible to grasp the solution of the problem of ideas without understanding the unity, organization and nobility of existence. Accordingly, while the idea of unity of existence solves the problem of getting a share, the idea of *tashkîk* makes it possible to distinguish between ideas and their individuals. The nobility of existence allows the multi-structure of the ideal realm to be performed in unity. Sadrâ finds Avicenna's attitude on the subject of ideas strange because he did not take into account *Esûlûjyâ* and the proofs developed accordingly. Also, he does not have the knowledge of the discovery of ideas. Sadrâ sees Suhrawardî as the philosopher who comes closest to the truth on the subject. While proving the ideas, Sadrâ does not hesitate to use the proofs developed by the defenders of the idea like Suhrawardî, but he states that only he has reached the truth of them. According to Sadrâ, it is certain that the natural world is a product of the mind, so the existing ones must have prototypes in the abstract world. This situation is based on the ontological principle of priority and posteriority. That is, what is simple and abstract must come first. For the composite and material is the thing that comes into existence later. This is another expression of the rule of *imkân al-ashraf*. When the mind examines something existing in the realm of possibility, it judges that its higher possibilities must have existed before. Another proof is the principle of "The Supreme does not exist for the lower one." In that case, Ideas do not exist for the corporeal species and their individuals below them. For this situation requires that the things that are taken as ideas and models to be more honorable and superior than the ideas. On the contrary, the forms of corporeal species are the mold and shadow of these intellectual and luminous forms. When the ideas are identified with both the knowledge of God and the divine names, they do not have their own existence, or any aspect that can cause multiplicity. In the creation of the universe, while the ideas correspond to the minds and are passive towards God, they are active compared to the beings below them. At this point, it should be said that ideas are often confused with qualities obtained by mental abstraction. In Sadrâ's philosophy, quiddities are nothing but forms of existence. It can be said that within the framework of Sadrâ's understanding of emanation, existence is divided into two as common/exclusive and ideas, and these two combine to create beings. In this respect, it is seen that Sadrâ places the ideas in the position of form and the common being in the position of matter.

Keywords: Islamic Philosophy, Mulla Sadrâ, Ibn Sînâ, Suhrawardî, Ideas.

Molla Sadrâ'nın İdealar İspatlaması

Öz: Felsefe tarihinin en tartışmalı konularından birisi idealarlardır. Molla Sadrâ, Eflâtun'dan kendisine kadarki süreçte ideaları gerçek anlamda anlayan kişinin kendisi olduğunu ve hatta bu konuda yalnız kaldığını dile getirir. Sadrâ bu başarısını hem keşif ve ilham hem de varlık merkezli felsefi sistemi sayesinde elde ettiğini söyler. O, ideaların bilinmesindeki zorluğu, zihnin salt ve nûranî varlıkları idrak etmesindeki yetersizliğe bağlar. Tıpkı güçlü ışıkların insan gözünü alması veya uzaktaki nesnelerin net gözükmemesi gibi insan zihni ideaları belirsiz ve küllî şeyler olarak algılar. İdealar küllîdir lakin mantıktaki anlamıyla değil. Çünkü idealar zihinsel bir soyutlama ve genelleme işleminin sonucunda hâsıl olan şeyler değil mücerret nûranî varlıklardır. Bu sebeple onların idrakinde ilâhî yardım ve sezgiye ihtiyaç duyulur. Benzerin benzeri bilebileceği kaidelerden hareketle bütün varlığını saf akılda eritmiş insanlar, ideaları her türün tılsımı, türün kaim kılıcı ve yöneticisi olarak idrak ederler. İdealar zihnin ürünü küllîler olmasa da zihnin mantıki küllîleri oluşturmasında ona güç ve ışık verirler. Şu hâlde ideaların mevcut olmaması durumunda gerçek bilgiden bahsedilemeyeceği aşikardır. Başka bir deyişle aklen bir şeyin bilinmesi demek onun ideal varlık seviyesinde bulunması demektir. Aksi durumda ne şeyin sabit varlığından ne de bilgisinden bahsedilebilir. Ona göre ideaların anlaşılması için varlık meselesinin

çözüme kavuşturulması gerekir. Varlığın birliği, teşkîkî ve asaleti düşünceleri anlaşılmadan idealar probleminin çözümünü kavramak mümkün görünmemektedir. Buna göre varlığın birliği düşüncesi, pay alma sorununu hallederken teşkîk fikri idealar ile fertleri arasındaki ayrımın yapılmasını mümkün kılar. Varlığın asaleti ise ideal âlemin çoklu yapısının birliğe icrasına imkân tanır. Sadrâ idealar konusunda İbn Sînâ'nın tavrını yadırgar çünkü o, bu konuda *Esûlûcyâ'yı* ve buna bağlı olarak geliştirilen burhanları dikkate almamıştır. Ayrıca o, ideaların keşfi bilgisine de sahip değildir. Sadrâ konuyla ilgili olarak doğruya en çok yaklaşan filozof olarak Sühreverdî'yi görür. Sadrâ ideaları ispat ederken Sühreverdî gibi idea savunucularının geliştirmiş oldukları burhanları kullanmaktan çekinmez lakin bunların hakikatine ancak kendisinin erdiğini dile getirir. Sadrâ'ya göre tabiat âleminin aklın bir ürünü olduğu kesindir öyleyse mevcutların mücerret âlemde birer prototiplerinin olması gerekir. Bu durum ontolojik öncelik ve sonralık prensibine dayanır. Yani varlığı basit ve mücerret olan önce olmalıdır. Çünkü bileşik ve maddi olan sonradan meydana gelir. Bu, imkânü'l-eşref kaidelerinin bir başka ifadesidir. Akıl imkân âleminde mevcut bir şeyi tetkik ettiğinde, onun daha üst imkânlarının daha önceden var olması gerektiğine hükmeder. Diğer bir delil "Yüce olan aşağıda olan için var olmaz." ilkesidir. Şu hâlde idealar aşağılarında yer alan cismanî türler ve fertleri için var oluyor değildir. Çünkü bu durum kendileri için idea ve model alınan şeylerin, idealardan daha şerefli ve daha üstün olmasını gerektirir. Aksine cismanî türlerin sûretleri bu aklî ve nûrlu sûretlerin kalıbı ve gölgesidir. İdealar hem Tanrı'nın bilgisi hem de ilâhî isimlerle özdeş kılındığında bunların kendilerinde varlıkları, benlikleri ve çokluğa neden olabilecek herhangi bir yönleri yoktur. Âlemin meydana gelmesinde idealar akıllara karşılık gelip Tanrı'ya karşı edilgen iken kendilerinden aşağıda bulunan mevcutlara göre etkendirler. İşte bu noktada genellikle ideaların zihinsel soyutlamayla elde edilen mahiyetler ile karıştırıldığı söylenmelidir. Sadrâ felsefesinde mahiyetler varlığın oluş biçimlerinden başka bir şey değildir. Sadrâ'nın sudûr anlayışı çerçevesinde varlığın yaygın/münbasit ve idealar şeklinde ikiye ayrıldığı ve bu ikisinin birleşerek mevcutları meydana getirdiği söylenebilir. Bu açıdan Sadrâ'nın ideaları sûret, yaygın varlığı ise madde konumuna yerleştirdiği görülür.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Molla Sadrâ, İbn Sînâ, Sühreverdî, İdealar.

Giriş

Bu makalede Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) ideaları (el-müsülû'l-Eflâtuniyye) ispatlaması konu edilecektir. Makalenin amacı Sadrâ felsefesinin anlaşılmasına katkı sağlamaktır. Makalede yöntem olarak mümkün olduğunca Sadrâ'nın kendi anlatımları esas alınacak ve buna bağlı olarak gerekli değerlendirmeler yapılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla Sadrâ öncesi dönem, onun ele aldığı kadarıyla incelenecek, Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Sühreverdî (ö. 587/1191) hakkında yaptığı değerlendirmeler kısaca aktarılacaktır. Bu noktada onun İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) a'yân-ı sâbite düşüncesi -bunların ideaların karşılığı olduğunu söylemek dışında- karşısında sessiz kaldığı görülmektedir. Konuyla ilgili olarak Mehmet Sait Kavşut'un doktora tezinden ürettiği yeni yayınlanan bir makaleden bahsetmek gerekir. Makalede mesele derinlemesine incelenmediği gibi Sadrâ'nın delilleri yeteri kadar ortaya konmamıştır. Hatta Sadrâ'nın konuyla ilgili olarak Sühreverdî'yi takip ettiği sonucu çıkartılmıştır ki buna tamamen katılmak mümkün gözükmemektedir.¹ Gerek bu durum gerekse konunun felsefe tarihinde işgal ettiği yer makalemizin ehemmiyetini artırmaktadır. Yine konunun karşılaştırmalı çalışmalara açık olduğu belirtilmelidir.

Konuyu ilgi çekici kılan asıl şey Molla Sadrâ felsefesidir. Çünkü o, bir taraftan varlığın asaletini savunurken diğer taraftan ideaları kabul etmektedir. Bu durum onun felsefesinde önemli bir gerilim ve güçlük olarak karşımızda durmaktadır. Fârâbî'nin bu güçlükle yüzleştiği ve kendince bir çözüm önerisi getirdiği söylenebilir ancak her halükârda onun çözümü daha çok yüzeyseldir. Bu noktada Molla Sadrâ'nın hem Sühreverdî'nin İşrâk felsefesinden hem de İbnü'l-Arabî'nin varlık felsefesinden faydalanarak Fârâbî'nin idealine sahip çıktığı ve meseleyi olabildiğince çözmeye çalıştığı söylenebilir.

İdealar tartışmasının temelinde yüce aşığı, soyut somut, gayb şahadet ve değişen değişmeyen varlık/âlem ayrımları vardır. Sadrâ'nın temel iddiası şudur: Yüce ve aşağı âlem ayrımı izafidir zira varlık birdir ve âlemler arasındaki fark sadece mertbe ve derece yönündendir. Görünür âlem ideal olanın izdüşümü, yansıması ve gölgesidir.² Buna göre Sadrâ açık bir biçimde Eflâtuncu felsefeyi kabul etmektedir. Ancak nedensellik açısından söylemek gerekirse Sadrâ'ya göre âlem, Tanrı'nın eylemlerinden başka bir şey değildir.³ Nedenselliğe dair bu tavır yeni ve etkili bir tavır sayılabilir.

¹ Muhammet Sait Kavşut, "Molla Sadrâ'nın Platonik İdealar Savunması", *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/1 (2022), 1-13.

² Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-erba'a*, thk. Maksud Muhammedî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1380), 2/66.

³ Toshihiko Izutsu, "Mîr Dâmâd ve Metafizikçi", çev. Mehmet Nesim Doru, *Eskiye* 30 (Bahar 2015), 180.

Molla Sadrâ bu tavrı geliştirirken kadim filozoflardan faydalandığını gizlemez. Onlar idealar âlemini ontolojik olarak el-Hakku'l-Evvel'in en yakınına yerleştirirler; dolayısıyla onu yenilenme ve değişimden uzak tutarlar; Tanrı katında mücerret halde hazır bulunan bu şeylere "ayrık idealar" adını verirler.⁴ Bugün kullandığımız şekliyle idealar veya ilâhî örnekler isimlendirmesi Sokrates (ö. MÖ 399) ve öğrencisi Eflâtun'a (ö. MÖ 347) aittir.⁵ Eflâtuncu bilgi anlayışı ideaların temasına ya da ruhsal ve mistik sezgisine dayanır. Dolayısıyla düşünce ideaların gerçek bilgisini veremese de onların varlıklarına dair burhanı verir.⁶ Nitekim Sadrâ ideaların gerçek bilgisini ilâhî destek ve ilhamla elde ettiğini; bunun yanında ideaları limmî burhanla da ispatladığını iddia eder. O, *Sühreverdî'ye katılarak ideaları cismanî her bir türün ve berzaha ait her bir tılsımın kendisini kâim kılan ve yöneten akıllı ve nâru olarak tanımlar.*⁷ Başka bir deyişle cismanî her bir türün ibdâ' âleminde asıl ve ilke olan tam ve kâmil bir ferdi vardır. Bu fert türün en yetkin ve en tam örneği olduğu için madde ve mahalle ihtiyaç duymaz ve türün fertleri bu tam ve kâmil ferdin malûlleri ve eserleridir.⁸ Sadrâ'nın konuyla ilgili düşüncelerine katıldığı antik filozoflar; örnek alınan örnek alandan, misal getirilen aslın misal getirilen tâliden, yansıyanın yansımadan ve tecelli edenin tecelliyi kabul edenden daha üstün olduğunu düşünürler.⁹

Antik filozoflar ideaları sadece düşünsel olarak değil aynı zamanda ontolojik olarak tecrübe etmiştir. Örneğin Sadrâ, Eflâtun'dan şu alıntıyı yapar: "Ben soyutlandığım sırada nûranî felekleri gördüm." Yine Hermes'in ise şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Ruhânî bir zât, bana birçok bilgi verdi. Ben ona "-Sen kimsin?" dedim. O da '-Ben, senin tam olan tabiatınım.' dedi."¹⁰ Keşfi olarak ideaların bilgisinde bir sorun görünme de felsefi izah yönünden idealara dair bazı güçlükler ortaya çıkmıştır. Eflâtun'un idealar hakkında karşılaştığı güçlüklerin başında idealar ile görünürler arasındaki bağlantının keyfiyeti gelir.¹¹ Bu noktada Sadrâ, Eflâtun'un Demiurgus'un idealara bakarak âlemi yarattığı yönündeki fikrini eleştirir. Çünkü Tanrı'nın âlemi yaratmasında idealara ihtiyacı varsa onların oluşmasında da başka idealara ihtiyaç duyması ve bunun sonsuzca ilerlemesi gerekir. Oysaki Tanrı'nın var kılmada idealara ihtiyacı yoktur.¹²

Sadrâ'nın diğer bir eleştirisi Aristoteles'e (ö. MÖ 322) yöneliktir. Ona göre Aristoteles Eflâtun'u yanlış anlamıştır.¹³ Öte taraftan Sadrâ, Aristoteles'in *Metafizik* kitabında ideaları eleştiren görüşleriyle ona ait olduğunu zannettiği *Esûlûcyâ* kitabında yer alan görüşlerin "arası bulunmayacak görüşler" olduğunu bildiği için bu noktada kendince teviller yapmıştır. Onun Aristoteles hakkındaki zannı *Esûlûcyâ*'daki görüşlerinin baskın ve hâkim olduğu yönündedir. Bu durumda o, Fârâbî'nin de etkisinde kalarak Aristoteles'in idealara karşı koyuşunu ya sembolik ve mecazlı anlatımı reddetmesine ya da halkın ve sultanların takdirini kazanma isteğine bağlar.¹⁴

Sadrâ idealar teorisi hakkında ileri sürülen görüşlerle ilgili olarak hocası Mîr Dâmâd'dan (ö. 1041/1631) alıp¹⁵ geliştirdiği görülen beşli bir tasnif yapar: 1) Aristoteles ve öğrencileri ideaları, Tanrı'nın zâtıyla kâim husûlî ve ayrıntılı ilmî sûretler olarak

⁴ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/48-49.

⁵ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye f'l-menâhici's-sülûkiyye*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Kum: Müessesetü Bustân-ı Kitap, 1392), 256.

⁶ Toshihiko Izutsu, "Mîr Dâmâd ve Metafizigi", 182.

⁷ Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî, *el-Mebde' ve'l-me'âd fî Hikmeti'l-müte'âliyye*, thk. Muhammed Zebihî - Cafer Şah Nazarî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1381), 1/313.

⁸ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/57.

⁹ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 264.

¹⁰ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/46.

¹¹ Fevzi Yiğit, "Aristoteles'ten Hareketle İbn Sînâ'nın Ontolojik Açından İdealar Eleştirisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11, (Eylül 2019), 282.

¹² Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/59.

¹³ Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/312.

¹⁴ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/59.

¹⁵ İdealar şu anlamlarda kullanılmıştır: 1. Zamanda mevcut olan tabiatlar, emir âlemindeki fertlere işaret eden şeyler ve yaratılış âleminin gerisinde olanlar, 2. Fertlerin varlıklarına yani a'yânlara karışmış ve seçilemez olan şeyler. 3. Allah'ın ilminde sabit mevcut muallak sûretler. 4. Berzah ve misal âlemi. bk. Mîr Dâmâd. *Kitâbü'l-kabasât*. thk. Toshihiko Izutsu vd. (Tahran: Tahran University Publications, 1988), 159-160. Eflâtun'da ideaların/formların şu anlamlarda kullandığı görülür: bilginin nesnelere, gerçek olan varlıklar, yetkinlik standartları, tümeller ve nedenler. bk. Robert Craigie Cross-Anthony Douglas Woozley, "Bilgi, İnanç ve Formlar", *İdealar Kuramı Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, çev. Ahmet Cevizci (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999), 64-66.

yorumlamıştır. Ontolojik olarak bunların kendi zâtlarına nispeti imkân iken onları kâim kılan Tanrı'ya nispetleri ise zorunluluktur. Bu görüş aslında Fârâbî'nin görüşüdür. 2) Allame Devvânî (ö. 908/1502) gibi bazı düşünürler ideaları misal âlemiyle özdeşleştirmiştir.¹⁶ Buna göre idealar misal âleminde mevcut misale ait miktarların görüntülerinden ibarettir. Şu hâlde idealar ayrı varlıklar ile cismanî mevcutlar arasında aracılık görevi görmektedir. Sadrâ bu görüşü ideaları miktar sahibi nesnelere, konum sahibi bağıl görüntülere dönüştürdüğü için eleştirmiştir. Çünkü sayılan şeyler kötü nefislerin kendileri nedeniyle acı duyduğu karanlık öğelerdir. Oysa idealar iç açıcı, güzel, beyaz saklı inciler gibidir.¹⁷ 3) İbn Sînâ ve taraftarları ideaları özdeşlikleri cihetiyle türsel tabiatlarla eşleştirmiştir.¹⁸ 4) Sühreverdî ve takipçileri onları yatay düzlemde vaki akıllarla yani türlerin ilkeleriyle eşleştirmiştir.¹⁹ 5) Beşinci görüşe göre idealar, Tanrı katında hazır olması yönünden şahsî maddî sûretler iken ilmî nispetler olmaları açısından ise küllî bir sübuta sahiptirler. Çünkü bu açıdan onlar maddî, zamansal ve mekânsal perdelerle perdelenmiş değildir. Sadrâ'ya göre bu görüş, Tanrı'da şahsî ve hissî çoğalmaya neden olacağı için geçersizdir. Sadrâ bu beş görüşün Eflâtun'un görüşünü tam olarak karşılamadığını dile getirir.²⁰ Sadrâ'nın görüşüne gelince o, Sühreverdî'nin görüşüne yakınlaşmış ancak varlığın asaleti düşüncesi muvacehesince -Aristoteles'in de dile getirdiği üzere- ideaları dış dünyadan ontolojik olarak koparmaya karşı çıkmıştır. Bu anlamda onun Eflâtun ile Aristoteles'in arasını telif ettiği söylenebilir.

1. Molla Sadrâ'nın İdealar Hakkında Bazı Filozofların Görüşlerini Değerlendirmesi

1.1. Fârâbî'nin Görüşlerini Değerlendirmesi

Sadrâ'ya göre Fârâbî, *Kitâbü'l-cem'î beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn* adlı eserinde idealardan kastın ilmî sûretler olduğunu ve bunların husûlî olarak Bâri' Teâlâ tarafından elde edildiğini düşünür.²¹ Sadrâ, Fârâbî'nin bu görüşünün ismi geçen kitabında yaptığı Eflâtun ve Hermes'e dair anlatılarla uyumsuzluk içerisinde olduğunu dile getirir.²² Görüldüğü üzere Fârâbî *Esâlûcyâ* kitabını Aristoteles'e nispet ettiğinden dolayı -ki aynı hatayı Molla Sadrâ da tekrarlamıştır- Aristoteles'in görüşlerinde uyumsuzluk olduğu sonucuna ulaşmıştır. Fârâbî'ye göre bu durum üç şekilde yorumlanabilir: 1. Aristoteles açık bir çelişkiye düşmüştür. 2. Bu görüşlerden bir tanesi ona ait değildir. 3. Bu iki görüş aslında aynı olmakla birlikte görünürde çelişki vardır ve bunlardan birinin tevil edilmesi gerekir. Fârâbî üçüncü şıkkı seçmektedir. O, bunu şöyle tevil eder: Birinci olarak Tanrısal varlık mertebesinin her türlü varlık seviyesinden üstün ve ayrı olduğunu kabul etmek gerekir. Bu durumda O'nun en üstün ve en şerefli olduğu söylenmelidir. Öyleyse herhangi bir sıfatın Tanrı'ya uygulanması durumunda bunun üstünlük ve şeref kaydıyla yapılması gerekir. İdealar için de benzer bir durum geçerlidir.²³ İkinci olarak âlemi icat edenin onun sûretlerini önce zâtında değişmez ve bozulmaz biçimde bulundurması gerekir. Aksi durumda âlemin işleri rastlantı ve şansa kalmış olur. Üçüncü olarak bu sûretleri kendi başlarına mevcut ve kâim benzerler olarak alamayız. Çünkü bu durumda sonsuz ve paralel âlemler oluşur.²⁴

Fârâbî, ikinci bir tevil yaparak Aristoteles'in idealara karşı geliştirdiği olumsuz tavrı dilin yetersizliklerine bağlar. Ona göre Aristoteles, lafızları doğal ve mantikî olmaları yönünden birbirinden ayırt etmiş, isim ve kavramlar koyarken ayrı kavramlar kullanmıştır ancak bunun mümkün olmadığı durumlarda soyut ve ilâhî manalar için somut ve dünyevî kavramlar kullanmak zorunda kalmıştır. Öyleyse metafizik sahada kullanılan doğal ve tabii kavramları tevil ederek anlamalı ve bunların daha yüce ve şerefli varlıkları temsil etmek için vazedildiği unutmamalıdır. İşte Eflâtun da Tanrısal âlem, akıl ve nefis gibi âlemlerin sıra düzenli bir şekilde şeref ve üstünlük yönünden üstten aşağıya doğru sıralandığını ifade ettiği zaman mekânsal bir manayı kastetmemiştir.²⁵ Hâsılı Fârâbî varlığın mertebeli yapısını ideaları kanıtlamaya yönelik olarak yorumlamıştır. Buna göre mertebeler arasında mekânsal

¹⁶ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/66; Sadruddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, *Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefi-yi Sadri'l-müte'ellihîn* (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1389), 1/361. Bu eser *Risâletü'ş-şevâhid* olarak kısaltılacaktır.

¹⁷ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 258-259.

¹⁸ Sadrâ, *Risâletü'ş-şevâhid*, 1/36.

¹⁹ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/66.

²⁰ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 258-260; Sadrâ, *Risâletü'ş-şevâhid*, 1/361.

²¹ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 257-259.

²² Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 259.

²³ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *Kitâbü'l-cem'î beyne ra'yeyi'l-hakîmeyn* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 105-106.

²⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-cem'î*, 106-107.

²⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-cem'î*, 107.

değil ontolojik bir sıralanma söz konusudur. Örneğin akıl mevcutların en üstünü, en latifi ve en arınmışıdır. Nefis ise akıl ile tabiat arasında aracıdır.²⁶

Kanaatimizce Molla Sadrâ, Fârâbî'nin idealini sahiplenerek Aristoteles ile Eflâtun felsefesini cem etmeye çalışmış, Fârâbî'nin Aristoteles'in görüşünü aşan Yeni-Eflâtuncu yorumlarını felsefesine temel edinmiş, konuyla ilgili olarak İbn Sînâ'yı eleştirmesine rağmen Fârâbî'ye doğrudan eleştiride bulunmamıştır.

1.2. İbn Sînâ'nın Görüşlerini Değerlendirmesi

İbn Sînâ'nın varlığı ve dış dünyanın nesnel gerçekliğini kabul ettiğini görmekteyiz. Bu açıdan onun gerçekliği izah biçimi olarak nedenselliği yatay ve dikey düzlemde asıl kabul ettiği söylenmelidir.²⁷ Bu durumda âlemi izah etmek için idealara çok fazla ihtiyaç kalmamaktadır.

İbn Sînâ, ideaların çıkış kaynağı olarak iki şeyi gösterir: Birincisi, zihinsel soyutlamayla elde edilen sûret ve matematiksel şeylerin gerçekte de soyut olduğunun düşünülmesidir.²⁸ İkincisi ise sûretlerin sayıca çok; tür ve tabiatça bir olmasının yanlış anlaşılmasıyla türün sûretinin de bir olması gerektiğinin sanılmasıdır.²⁹ O, ideaları reddetmek için iki delil sunar: Birinci delili şudur: Eğer sûretler tikellerde olmasaydı tikelleri bilemezdik. İkincisi şu soru üzerine kurulur: Ayrık ve tikel sûretlerin tanım ve tabiatı aynı mıdır? Ayrıysa idealar ispatlanamaz. Aynıysa o zaman idealara ihtiyaç kalmamaktadır. Sûretler tikellerde tikellerin tabiatı ve tanımı gereği bulunup onlara dışarıdan geliyorsa bu durumda idealar maddî olur.³⁰ Anlaşılan İbn Sînâ'nın eleştirileri duyusal ve ayrık sûretlerin aynılığı ve farklılığı etrafında şekillenir.³¹ Farklılık ayrık sûretlerin ispatının önünü kapatırken aynılık ise ayrık sûretlerin maddî olmasını gerektirmektedir. Ayrıca duyulur sûretler ispatlanmak için ayrık sûretlere ihtiyaç duyacak olurlarsa bu teselsüle neden olacaktır.³²

Sadrâ'ya göre İbn Sînâ, *Metafizik* kitabında felsefenin gelişim sürecini anlatırken Eflâtun'u "aklın yaptığı soyutlama ile varlıktaki soyutlama arasındaki farkı bilmemekle", "bir şey eklenmemesi şartıyla alınan mâhiyet" ile "birleşmenin yokluğu şart koşularak alınan mâhiyetin" arasını ayıramamakla, "sayısal birin manası ile varlıksal birin manası arasındaki farkı görememekle" ve "İnsan daima var olur." cümlesinde ifade edilen mananın "Tek bir insanlık, aynıyla bakıdır." cümlesinde ifade edilen anlamla aynı olmadığını bilememekle itham etmiştir.³³ Sadrâ, Eflâtun'un böyle basit hatalar yapamayacağını dile getirir ve İbn Sînâ'yı bu yönde eleştirir.³⁴ *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye* adlı eserinde ise Eflâtun'un İbn Sina'nın bahsettiği şekilde aklî itibarları ayırt edemeyecek bir filozof olmadığını ve yine Eflâtun'un "küllî tabînin dış dünyada mevcut olmadığını ve akılda ise ancak bîlaraz mevcut olduğunu" bildiğini söyler. Çünkü mevcut olan varlıktır ve o kendi başına bireyselleşir. Yani mutlak ile mücerret mâhiyet arasındaki fark, birincinin ikincinin hilafına hariçte arazlarla birlikte bulunmasıdır. Zira mücerret mâhiyet çeşidi ne bizzat ne de bîlaraz hariçte bulunmaz; o sadece akılda bulunur.³⁵

Sadrâ'ya göre, İbn Sînâ ve takipçileri mutlak mâhiyet ile mücerret (bi şartı la şey) mâhiyeti, türsel birlik ile şahsî birliği, bir şeyin tecerrüdü ile -ki bu merteye, aklın şeyi "zâtına eklentilerin dâhil olmadığını" mülâhaza ettiği mertebedir- bu şeyin dış dünyadaki varlığının arazlardan tecerrüdünü birbirine karıştırmıştır. Buna göre dış dünyada eklentilerden soyutlanmış mâhiyetlerin varlığıyla -ki bunların varlıklarına dayanarak- maddî araz ve eklentileriyle şahıslarının varlığının aynı olduğuna,

²⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-cem*, 108.

²⁷ Hasan Özalp, "Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fail Neden: İbn Sina Örneği", *İslâmî Araştırmalar* 24/3 (2013), 158.

²⁸ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 2/55-56; Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yöneltilmiş Eleştiriler* (Konya: İdeal Ofset, 2009), 238.

²⁹ Yiğit, "Aristoteles'ten Hareketle İbn Sînâ'nın Ontolojik Açısından İdealar Eleştirisi", 278-279; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yöneltilmiş Eleştiriler*, 260.

³⁰ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yöneltilmiş Eleştiriler*, 261.

³¹ Bu ayrım İbn Sînâ'nın bilgi probleminde de bir güçlük olarak yansımıştır. Bk. Aygün Akyol, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2006/2), 128-129.

³² Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/ 70-71; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yöneltilmiş Eleştiriler*, 268.

³³ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/63, 64.

³⁴ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/44.

³⁵ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 259.

bunların ayanda varlıklarının çoğaldığına, tanım ve türde ise birleştiklerine hükmetmişlerdir.³⁶ Hasan Akkanat'a göre de İbn Sînâ cins anlamında hayvanlık tümelini hem türlerin hem de tekilerin maddesi ve mukavvimi olarak kabul eder. Yani tümellik ile tümel tabiat birbirinden ayrıdır. Tümellik tekilerin akla gelmesiyle oluşan bir şeydir.³⁷

Sonuç olarak Sadrâ, İbn Sînâ'yı meseleyi burhan ve keşif üzere çözemediği ve *Esûlücyâ* kitabını dikkate almadığı için eleştirmiştir.³⁸ Onun İbn Sînâ eleştirisinde Sühreverdî'nin katkısı olduğu aşikardır.

1.3. Sühreverdî'nin Görüşlerini Değerlendirmesi

Sadrâ'ya göre görüşleriyle idealar hakkında isabet oranı en yüksek İslâm filozofu Sühreverdî'dir. Sühreverdî ideaları yatay akıllar adını verdiği hükümran nûrlarla eşleştirmiştir. Bunlardan, basit cisimler ve nefis sahibi canlılar sudûr eder.³⁹ Şu hâlde her bir cismanî türün aklî bir nûru vardır ve o; türün ilkesi, efendisi, rabbi, tılsımının sahibi, bireylerine inayet edeni ve idarecisidir.⁴⁰

Sühreverdî nazarında basit veya bileşik, felekî veya unsurî olsun cismanî türlerin sayısınca hükümran akıllar (nûrlar) vardır. Temelde bunlar ikiye ayrılır: Dikey boyutta vaki olan ayırık akıllar ve cismânî türlerin (heykellerin) ilkeleri olan hükümran akıllar. Bu nûrlar, dikey boyuttaki ayırık akılların kendi aralarındaki müşahedeler ve onların işrâkı cihetiyle meydana gelir. Yatay tabakadaki akıllar, illetlerini müşahede etmeleriyle misal âlemini meydana getirirken işraklarıyla aşağılarında olanları yani hissî âlemi meydana getirir. Şu hâlde her bir mevcut yatay ve dikey boyutta kesişen bir aklın ürünüdür.⁴¹

Sühreverdî idealar hakkında şu üç kanıtı belirtir:

1. Bitkilerde beslenme, büyüme ve üreme gibi özellikleri gerçekleştirip zâtî özellikleri koruyan bir şeyin olması gerekir ki bu, o türün ilkesidir. Bu işleri mizacın veya bedenin yapması mümkün değildir. Bunları ancak zâtını ve gayrını müdrük mücerret bir güç yapabilir ki o da yatay düzlemdeki hükümran akıldır.⁴²

2. Türler rastlantısal ve tesadüfi olarak meydana gelmemektedir çünkü bir tür başka bir türü meydana getiremez. Bireylerin geçici olmasına ve tabiatın sürekli değişmesine rağmen türlerin sabit kalması her bir türün -kendî başına kâim, soyut ve nûranî- bir sahibinin olması gerektiğini gösterir. O, türü idare eden, ona itina gösteren ve onu koruyan küllîdir. Bu, nûranî küllî bir cevherdir ve kendisine başkasının katılmadığı hususi bir zâtı vardır.⁴³

3. Mümkün varlıklar el-İmkânü'l-eşref ve'l-eħass kaidesine göre var olur. Buna göre en aşağı seviyedeki mümkün var olduğunda en yüksek seviyedeki mümkünün ondan daha önce var olması gerekir.⁴⁴

Sühreverdî, Meşâilîğin idealar eleştirisinin temelde "bir şeyin misalini, o şeyin kendisinin yerine koymak" şeklindeki bir hataya dayandığını dile getirir.⁴⁵ Oysaki misal olunan ile misali her yönden benzer olmak durumunda değildir. Meşâilîlerin de kabul ettiği gibi zihindeki tümel insanlık kavramıyla tikel bir insan her yönden özde değildir. Ayrıca varlıkta zorunluluk ve İmkân nasıl ki hem ayırımın hem de özdeşliğin sebebi olabiliyorsa idealar ve heykelleri arasında da benzer bir ilişki olabilir. Ayrıca feleklerin, yüce akıllara benzemek için hareket ettiğini kabul eden İbn Sînâ ve taraftarlarının iş idealara gelince karşı çıkması açık bir çelişkidir.⁴⁶

³⁶ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 258.

³⁷ Hasan Akkanat, "Aleksander'dan İbn Sînâ'ya İntikal Eden Büyük Problem: Tümellerin Önceliği ve Sonralığı", *İslâmî Araştırmalar* 31/2 (2020), 313-314.

³⁸ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 270.

³⁹ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 258.

⁴⁰ Sadrâ, *Risâletü'l-Şevâhid* 1/361; Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri* (Kayseri: Laçın, 2003), 71-72.

⁴¹ Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/312; Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Hikmetü'l-İşrâk ve ta'likatü Sadrül-mütellihîn, İlahiyyât*, thk. Necefku Habibi (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1396), 4/127.

⁴² Ebü'l-Fütüh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *Kitabü'l-Meşâri ve'l-Mutârahât (İlahiyyât)*, ed. Henry Corbin (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993), 2/455; Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/50.

⁴³ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/52-53; Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 267.

⁴⁴ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/53-54; Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 268.

⁴⁵ Ebü'l-Fütüh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", *Mecmû'âtü Musannefâti Şeyhi İşrâk*, nşr. Henry Corbin (Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulum-i İnsânî ve Mutâla'ât-ı Ferhengi, 1373), 92.

⁴⁶ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yöneltiliği Eleştiriler*, 269, 271.

Sadrâ'ya göre Sühreverdî'nin konuyla ilgili görüşleri ve dile getirdiği sözleri son derece güçlü ve derin olsa da bazı eksiklikler taşımaktadır:

1. Meselenin iyice anlaşılması için yeterli açıklamalar yapılmamıştır. Şöyle ki, ideaların cisimlerin mi, türün mü, ferдин sûretinin mi yoksa ferдин maddesinin mi ideası olduğu tam olarak açıklanmamıştır? Anlaşılan bunlar maddî cisimler türünden şeylerdir. Fars filozoflarının her bir türün ilkesini bu türün ismiyle isimlendirmesi de bunu destekler. Hatta türünün sahibini takdis ederek dini kuralların içine dâhil etmeleri ve onu "hom ized/ağacın rabbi" diye isimlendirmeleri bunda ne kadar ileri gittiklerini gösterir. Bütün türler için durum böyledir. Onlar, suyun cisminin melekûtteki sahibi için "hordad", ağaçlarınkine "mordad" ve ateşinkine "ordibeheşt" demişlerdir.⁴⁷ Oysaki Sühreverdî, cismi miktar olarak kabul ettiği için madde ve sûret ayrımı yapmaz. Ayrıca cisim türün gölgesi olduğu için türün ideası olması söz konusu değildir. Dolayısıyla Sadrâ'nın bu eleştirisinin zayıf olduğu dile getirilmelidir.

2. Nûranî ve basit bir zât iki ayağı, iki kanadı ve diğer organlarıyla birlikte bir hayvanın ideası nasıl olur? İdea ile ondan pay alan arasındaki benzerlik, her ne kadar bütün yönlerden şart koşulmasa da ikisinden her birinden cevher olanın cevher olana, araz olanın araz olana karşılık gelmesi şeklinde kurgulanmamış mıdır?

3. Sühreverdî'ye göre türlerin ilkeleri nûr ve zuhur cinsinden hakikatlerdir; cisimler ise ya berzaktır ya da zulmânî heyettir. Şu hâlde nûrlar ve nûranî heyetler ile berzahlar ve zulmânî heyetler arasında hangi münasebet vardır? Hem nasıl oluyor da aklî ve nefî olan, duyulur olan unsurî ve felekî şeylerin soyut nûrlarının tamamı olabiliyor? Cisimlerin ilkeleri olan yatay tabakadaki aklî nûrların etkileri, zâtları farklı mâhiyetler olduğuna göre birlik nasıl sağlanmaktadır?⁴⁸ Sadrâ'ya göre bütün bu sıkıntılar varlığın birliği, teşkiki ve asaleti noktasında Sühreverdî'nin takındığı olumsuz tutumdan kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce malulün illetinin gölgesi olduğu, nûrun cisim olmaması sebebiyle tam olduğu ve nûrların birliği fikrinin teşkik fikrini doğurduğu gibi -Sadrâ'nın da kabul ettiği- prensipler dikkate alınınca Sadrâ'nın bu eleştirisinde çok da haklı olmadığı görülür.

2. Molla Sadrâ'nın İdealar İspatlaması

Sadrâ varlığın hakikatini ve ideaları işrâkî bir hazır bulunuşluk ve aynî bir şahitlikle bildiğini iddia eder.⁴⁹ Varlık birdir ve dolayısıyla duyulur ve akledilir evren arasında sağlam bir birlik mevcuttur. Sadrâ'ya göre felekî veya unsurî bütün tabî her bir türün ibdâ' âleminde aklî bir ferdi vardır ve o, bu türün hakikatidir. Şu hâlde türsel hakikatler "ilâhî ayrık sûretler" olarak Tanrı'nın ilminde bulunurlar. Bu aklî sûretler yenilenen ve oluşuma tâbi bu dünyadaki gölgelerin asılları olduğundan aynı zamanda onların fâili, gayesi ve sûretidir. Çünkü bu asıllar bilfiil akıldır diğerleri ise kuvve ve imkândan hâli değildir.⁵⁰

Sadrâ'ya göre zihindeki cevher sûreti, mâhiyetiyle cevher iken bizzat bir niteliktir. Aklî cevherler ve türlerin tabiatlarının hakikat sahibi olması nedeniyle insan zihnine, mufârik cevherler ve nûranî ideaların ışığı düşer. İşte hissedilir cevherler bu nûranî ideaların birer gölgesidir. Nefis onları huzûrî ve şuhûdî olarak bilir ancak nefse ilişen engeller ve ideal varlıkların şiddet ve kemâlî onların idrakine mâni olur. Hatta bu durum bazen onların diğer zihinsel tümeller gibi olduğu düşüncesine bile neden olur.⁵¹

İdealar küllîdir lakin mantıkî anlamda küllî değildir. Çünkü bunlar zihinsel çıkarımların bir ürünü değil ayrı ve kutsal varlıklardır. Onların küllî oluşu, feyizlerinin türsel tılsımının bütün şahıslara olan nispetinin eşit olması itibariyledir. Oysaki mantıktaki küllînin dış dünyada varlığı yoktur. Ayrıca mantıkî küllîler kendi başlarına kâim, zâtlarını idrak eden ve aşağılarında yer alanların fâilleri değildir. Dolayısıyla "Türün ilkesi bu türün küllî sûretidir." denilince mantıkî küllî kastedilmez.⁵² Ayrıca yukarıda bahsedildiği üzere, aklın dikey ve yatay olmak üzere ikiye ayrıldığı ve dikey akılların yatay olanlardan daha üstün olduğu söylenmelidir. Çünkü ikinciler cisimlere iner ve yaklaşır.⁵³

⁴⁷ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/54-55.

⁴⁸ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/55-56; Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 260.

⁴⁹ Molla Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd., (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 78-80.

⁵⁰ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *Hudûsü'l-âlem*, thk. Hüseyin Museviyân (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ 1378), 139-140.

⁵¹ Sadrâ, *Risâletü's-şevâhid* 1/374.

⁵² Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/54; Sadrâ, *Hikmetü'l-işrâk ve ta'lîkatü Sadrül-mütellihîn*, 4/131; Sadrâ, *Risâletü's-şevâhid*, 1/419.

⁵³ Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/313.

Fazlur Rahman'a göre Sadrâ, orijinal bir yorumla ayrı akılları Tanrı'nın sıfatlarıyla eşleştirir. Bunlar idealar ve a'yân ile özdeş olsa da varlığın nesnel gerçekliğini bölecek biçimde kendilerinde varlıkları yoktur. Şu hâlde varlıkları cihetinden bunlar Tanrı'da kaybolurken âleme nazaran ilke ve asıl konumundadır. Yani Tanrısal seviyede varlıktan başka bir şey yoktur.⁵⁴

Sadrâ, Sühreverdî'yi takiple "O'na ancak güzel kelimeler yükselir." âyetindeki kelimeleri mü'minin ruhu olarak tevیل etmiştir. Âyetin "Onları da Allah'a amel-i sâlih yükseltir."⁵⁵ kısmındaki salih amelleri ise akîl bilgiler olarak yorumlamıştır.⁵⁶ Sadrâ'ya göre teolojik açıdan idealar, mevcudatın Allah'ın ilminde değişmekten ve başkalaşmaktan uzak kalan sûretlerini temsil etmektedir ki Kur'ân buna "ilâhî kelimeler" demektedir.⁵⁷

İlâhî kelimeler varlık feyzini cisimlere ulaştıran nûrânî zâtlar, akîl ve ruhanî âlemden akan sürekli feyizlerdir. Onlar mısdaqları açısından basit, soyut, varlığı ilim ve idrakin aynı olan ruhanî varlıklardır. Başka bir ifadeyle onlar ışıklarının güneşle birleşmesi gibi el-Hakk'ul-Evvel'e bitişen kutsî akıllar ve yüce ruhlardır. Yani bunlar Bâri Teâlâ ile âlem arasında nûrânî vesilelerdir.⁵⁸ Şu âyette onlara işaret edilmiştir: "Rabbinin kelimeleri, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun kelimelerini değiştirecek kimse yoktur."⁵⁹ Mukaddes nefisler Allah'ın tam ve yüce kelimeleri, semavi varlıkları idare edenler orta kelimeleri ve yeryüzü nefisleri ise aşağı kelimeleridir. Güneş ay ve yıldızlar nûrların gölgesi ve tılsımlarıdır. Güneş aklın misalidir, ay felekî nefsin misalidir. Diğer gezenler ise yeryüzü nefislerinin misalleridir.⁶⁰

Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi adına Sadrâ'nın varlık tasnifi hakkındaki görüşlerine kısaca değinmek istiyoruz.

2.1. Varlık Tasnifi ve İdealar

Sadrâ'ya göre varlığın üç mertebesi vardır: Birincisi kayıtsız ve bağlantısız mutlak varlıktır ki o, bu özelliğiyle her şeyin ilkesidir. İkincisi nefis, akıl ve insan gibi kayıtlı ve bağlantılı varlıktır. Bu seviyede mutlak olan kendisini açığa vurma imkânına ve araçlarına kavuşur. Üçüncüsü, her şeyi kuşatan ve her yere yayılan varlıktır. Bu künhüne erilmesi zor bir yayılmadır; küllî veya genel değildir, tıpkı "Rahmetim, her şeyi kuşatmıştır."⁶¹ âyetinde denildiği gibi her şeye şamildir.⁶²

Anlaşılan mutlak varlık diğer iki varlık mertebesini meydana getirir. İki ve üçüncü varlık mertebeleri ise birleşerek mevcutları oluşturur. Bu noktada ikinci varlık mertebesinin idealara karşılık geldiği söylenebilir.⁶³ Filozofların var kılınan/ca'l mâhiyet değil varlık olduğu söylemi veya "a'yân-ı sâbitenin varlık kokusu almadığına" dair sözlerinden kasıtları mevcutlarda asıl olanın varlık olduğu, tâli olanın ise varlığın bir tür yansıması, bağlı ve öykünmesi olan mâhiyet olduğudur.⁶⁴

Fazlur Rahman üçlü bir bölümeleme yaparak mâhiyetlerin basit bir var kılma ile Tanrı tarafından yaratıldığı fikrini Yeni Eflâtunculara, bileşik bir yaratmayla yani varlığın mâhiyete gelip çatması yoluyla Tanrı tarafından yaratıldığı fikrini Meşşâîlere dayandırır. Mâhiyetlerin yaratılmadığını ancak zihin tarafından kavrandığı fikrini ise Sadrâ'nın fikri olarak aktarır.⁶⁵ Bunların yaratılmamasından maksat sudûr edenin varlık olduğu ve ideaların sudûrun bir sonucu olarak akla karşılık geldiğidir.

Akıl soyut da olsa hüviyet ve sûretlere bürünür ki bunlara nûrânî idealar ve ilâhî isimler denir. Bunlar ebedî olarak fâillerine dâhildir ve onların gayeleri, Bâri'nin cemalini seyretmektir. Onlar bir an olsun kendi zâtlarına bakmazlar çünkü orada bilkuve bilfiil

⁵⁴ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadrâ* (New York: State University of New York Press, 1975), 29-30.

⁵⁵ Fâtır Sûresi, 35/10.

⁵⁶ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/77-78.

⁵⁷ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/45.

⁵⁸ Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî, *İlâhî Tecelliler -el-Mezâhirü'l-ilâhîyye-*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022), 57-58.

⁵⁹ En'âm Sûresi, 6/115.

⁶⁰ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Mefâtihü'l-gayb*, thk. Necefkulu Habibî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1384), 2/732.

⁶¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Â'râf Sûresi, 7/156.

⁶² Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, 19; Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı (İkâzü'n-nâimîn)*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 21-22; Seccâd Haydar Rizvî, "Mistisizm ve Felsefe: İbn Arâbî ve Molla Sadrâ", *İslam Felsefesine Giriş*, çev. Cüneyd Kaya, ed. Peter Adamson-Richard Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 261.

⁶³ Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir*, 46.

⁶⁴ Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/318. Salih Aydın, *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 279.

⁶⁵ Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az (Ankara: Otto, 2015), 185.

olandan, eksik tam olandan ayırt olunmaz. Onların zâtları İlk Sevgilinin zâtında yok olup gitmiştir. Onlarla sevgilileri arasında fark olmadığından kendilerini göremezler.⁶⁶ Onlar Allah'ın ilminde daim ve onun varlığıyla mevcuttur. Yoksa onun karşısında bir mevcudiyete sahip değildirler çünkü aksi bir durum kadimlerin çoğalmasına neden olur.⁶⁷ Hâsılı akıllar Tanrı'ya karşı edilgenken aşâğılarında yer alanlara karşı etkindir. Buna göre akıl; nefis ve cismi netice verir. Böylece aklî, nefsanî ve duyulur âlemler meydana çıkar.⁶⁸

Bazen idealar ile misal âlemindeki muallak sûretler birbirine karıştırılmaktadır. Bu karışıklığın sebebi antik filozofların ve sonraki takipçilerinin hem misal âlemi görüşünü hem de ideaları birlikte kabul etmesidir. Bu ikisi arasında önemli farklar vardır. Şöyle ki Eflâtun'un bahsettiği idealar akıl ve nûr âleminde sabit olan şeylerdir. Misal âlemini oluşturan ve bir tür ara konuma sahip olan muallak silüetler ise bir kısmı zulmanî bir kısmı ise nûranî şeylerdir. Zulmanî olanlarıyla bedbahtlar azap çekerken nûranî olanlarıyla ise mutlu kimseler nimetlenir. Nûranî olanlar gizli inci emsali taze, beyaz, güzel, değerli ve hoş sûretlerdir.⁶⁹

2.2. Molla Sadrâ'nın İdealar İspatlanmasında Kullandığı Deliller ve İlkeler

Öncelikle Sadrâ'ya göre büyük filozoflar ve evliyanın uluları, şeylerin makul sûretlerinin soyut ve zâtlarıyla kâim olduklarına hükmetmişlerdir. Asıl akledilirler ve marifete konu olan şeyler, bunlardır. Çünkü bilgi varlık demektir; dolayısıyla gerçekten var olanlar zâtlarıyla kâim gerçeklerdir; yoksa hayal ürünü şeyler değildir.⁷⁰

Kanaatimizce Sadrâ'nın, *Mefâtihi'l-gayb* adlı eserinde zikrettiği şu dokuz delil ideaların ispatı için de geçerlidir:

1. Makul, üstün ve şerefli olan mahsus ve aşâğı olandan önce gelir. Öyleyse her hissedilir tür akledilir olanın varlığına delalet eder. Başka bir deyişle bir şey; nefis ve akıl âleminde mevcut olmadan maddî âlemde mevcut olamaz. Yani görünür evrende mevcut olan her şey kuvvet, kemâl, heyet, cemal ve hakikat itibarıyla yüce âlemdekilerin gölgesi ve heykelidir.⁷¹ Bu el-*imkânü'l-eşref* kaidesi olarak bilinir ve Sühreverdî'den alınmıştır.

2. Hissedilirler mümkün olan şeyler iken akledilirler ise varlığı zorunlu olanlardır. Zorunlu mümkünden öncedir. Bu sonuca hem mantıktan hem de eşyanın tabiatından hareketle varılabilir. Bu delil de el-*imkânü'l-eşref* kaidesine döndürülebilir.

3. Dış dünyadaki insan ürünü şeyler nasıl ki önce zihin ve akıllarda meydana geliyor sonra da dış dünyada oluşuyor ise bu, bütün mevcutlar için geçerlidir. Yani cehalet, gaflet ve rastlantıdan bir şey meydana gelmez. Örneğin bir bina, ustanın zihninde şekillenmeden dış dünyada varlığa bürünemez. Filozoflar bu duruma ilâhî inayet ismini verirler. İnayet, mevcudatın bütün sûretlerinin ayrıntılı olarak Evvel'in zâtında bulunmasıdır.

4. Makul olan hissedilir olana göre daha basittir. Basit olan ise bileşik olandan daha öncedir. İlk ilkeler ve idealar basit varlıklardır. Duyulur âlemdeki şahıslar bileşik mevcutlardır. Örneğin duyulur bileşik tikel bir insan ferdi yaygın/münbasit varlığın ve makul insanın bir cüzüdüdür.⁷² Bu delil "Varlığı basit olan, her şeyi oluşturur." kaidesine dayanır.

5. Hissedilir evren yokluğa karışır, sayı ve miktara bulaşır. Yetkin mevcutlar cevherlerinin yetkinliği dolayısıyla bir mahalle muhtaç değildir.⁷³ Bu delil varlığın teşkîkî niteliği düşüncesine dayanır.

6. Varlığı tam olan idea, şahısla türü kalıcı kılar. Hissedilir ise varlığı nakıs olan ve kendisini kabul edecek bir taşıyıcıya muhtaç olandır. Bu, tam fâile yakın olanın gücünün daha şiddetli ve fazla olduğu kaidesine dayanır.

7. Her şeyin hakikati ve zâtı, eklentiler ve arazlardan daha öncedir. Akledilir her mevcut hissedilirlerden öncedir. Görüldüğü üzere bu akıl yürütme innî burhan türündendir.

8. Akledilir olan salt nûrdur; onunla şeyler keşfolunur ve bilinir çünkü makul olan latif ve öz âlemindeydir. Bu, varlığı; eş değeri olan nûrla tanıtmaktadır. Varlık ve nûrun bilgisi bedihidir.

⁶⁶ Sadrâ, *Hudûsü'l-âlem*, 140-141.

⁶⁷ Sadrâ, *Hudûsü'l-âlem*, 181-182.

⁶⁸ Sadrâ, *Hikmetü'l-işrâk ve ta'likatü Sadrül-mütellihîn*, 4/424; Ahmet Piriç, *Molla Sadrâ Kozmolojisi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 148-149.

⁶⁹ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/49.

⁷⁰ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/66.

⁷¹ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/72-73.

⁷² Sadrâ, *Hudûsü'l-âlem*, 177-178.

⁷³ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/57.

9. Duyuların idraki akıl ile tamam olurken aklın idrakinde duyulara ihtiyaç yoktur. Duyulurun varlığı akledilirin varlığıyla tamam olurken tersi geçerli değildir. Tabiri caizse duyulurun varlığı akledilirin varlığında dürüldür.⁷⁴ Bu altıncı delile benzemektedir.

Yukarıda zikri geçen bazı deliller teşkiye dayanır. Buna göre Zorunlu Varlık'tan veya Nûrların Nûrundan uzaklaştıkça varlığın gücü, tamlığı, mükemmelliği ve zorunluluğu azalır. Bu durum, Sadrâ'ya göre, bir hadiste "Bu ateş, cehennem ateşinden olup yetmiş suyla yıkanmış sonra dünyaya inmiştir." şeklinde ifade edilmiştir. Türsel sûretine tâbi olan cisimsel ateşin sıcaklığı, Allah'ın kahir ateşinin, nefis mertebesinde gazap sûretinde inmesi gibi birçok mertebeden indikten sonra meydana gelir.⁷⁵ Mevcutlar kendi zâtlarında bizzat değil şiddet zayıflık, kemâl eksiklik, öncelik ve sonralık yönünden bilaraz ve varlıkları takip eden manalar vasıtasıyla farklılaşırlar.⁷⁶ Mevcutlar cismâni âlem ve onun eklentilerinden soyutlanınca saf akıl olmaya doğru yönelirler.⁷⁷ Bu yönelim ideal hallerine ulaşınca kadar devam eder.

Sadrâ, yukarıda Sühreverdî'den aktardığımız diğer bir delili kullanır. Buna göre her türün kendi bireyini sonuç vermesi, bunların ibdâ' âleminde sûretlerinin korunduğunu gösterir. Her cismanî tür için kendi başına kâim soyut nûranî bir cevher vardır. Bu cevher onu korur, yönetir ve gözetir. Öyleyse bu cevher madde veya nefis olamaz. Çünkü nefis, nefis olmağında tabiat gibi değişkendir. Nefis aklî olanı müşahedesi dolayısıyla o küllî hakikatin bir yansımasıdır. Bu şey, küllî tabii de olamaz çünkü o bizzat değil bilaraz mevcuttur. Başka bir deyişle akledilir küllîde bütün fertlerin toplandığı ve onun hepsine yüklendiği görülür.⁷⁸

Diğer bir delil "Yüce olan aşağıda olan için var olmaz." ilkesidir. Şu hâlde idealar altlarında yer alan cismanî türler ve fertleri için var oluyor değildir. Çünkü bu durum kendileri için idea ve kalıp alınan şeylerin, idealardan daha şerefli ve daha üstün olmasını gerektirir. Aksine cismanî türlerin sûretleri bu aklî ve nûrlu sahiplerin kalıbı ve gölgesidir.⁷⁹ Şu hâlde zâtlarıyla kâim olan küllî şeyler zihinsel soyutlamaların bir eseri değildir.⁸⁰

Diğer bir delil Fars filozofları, antik Yunanlılar ve Eflâtun'un görüşlerine dayanır ki onlar ideaları cismanî tabiatın sürekli değişmesi gerçeğinden hareketle oluşturmuşlardır. Öncelikle tabiat; zâtî sabit olan aklî bir cevher ile zâtî yenilenen heyûlâni cevherden oluşur. Buna göre türün tabiatını basit bir kılışla harekete geçiren, hareketliyi kâim kılan, türü ortaya çıkaran, onu kendisi olmakta koruyan, ona varlığını veren, onu iki an içerisinde başka bir şey olmaktan muhafaza eden, tabii türü mükemmelleştiren ve son olarak madde ve eklentilerinden ayırık, sabit bir şeyin olması gerekir. Bu şey heyûlâ olamayacağına göre aklî bir cevherdir. Türlerin ilkeleri olan ayırık sûretler yani akıllar tam ve kâmil olduklarından diğer fertler gibi bir mahalle ihtiyaç duymazlar. Fertler ise cevherlerindeki eksiklik nedeniyle madde ve arazlara muhtaçtır.⁸¹ Görüldüğü üzere bu delil İbn Sînâ'nın itirazlarına bir tür cevap mâhiyetindedir.

2.3. İdealara Yöneltilebilecek İtirazlar ve Cevaplar

İdealara yöneltilebilecek felsefi itirazların bilgi ve varlık cihetinden yapıldığını söyleyebiliriz. Birinci yönden ideaların idrak edilememesindeki zorluktan bahsedilebilir. Yukarıda geçtiği üzere çok az insanın onları olduğu gibi müşahade ettiği nakledilmektedir. Bu durumun sebebi nedir? Sadrâ bu soruya iki yönden cevap vermektedir: Birincisi insan zihninin, mâhiyete bulaşmamış mevcutları ve apaçık nûranî varlıkları idrak etmekte zorlanmasıdır. Bu nedenle zihin onları küllî ve belirsiz şeyler - tabiri caizse bir tür gölge ve yansıma- olarak idrak etmektedir. İkincisi idrak edilen şey yönündendir. Bu açıdan varlığı güçlü, şiddetli, yetkin ve tam olanlar çok zor idrak edilmektedir. Bu iki duruma parlak ışıkların gözleri alması veya çok yakın ve çok uzaktaki şeylerin tam olarak görülememesi örnek olarak verilebilir.⁸² Şu hâlde ideaların idraki ve bilinmesi zihne değil insanın varlıksal tekâmülüne bağlıdır, diyebiliriz.

⁷⁴ Sadrâ, *Mefâtihi'l-gayb*, 2/712-715.

⁷⁵ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/73-74.

⁷⁶ Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 1/318.

⁷⁷ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak, Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 220.

⁷⁸ Sadrâ, *Hikmetü'l-işrâk ve ta'likatü Sadrül-mütellihin*, 4/130; Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 261-262.

⁷⁹ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/59.

⁸⁰ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/68; Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 256.

⁸¹ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 260-263.

⁸² Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/65.

İdeaların varlıksal yönleri açısından sorulabilecek en güç sorulardan birisi şudur: Bireylerden ayrı bir insanlık varsa ve bir şeyi bir şeye hamletmek iki şeyin varlıkta birleşmesi demekse şu hâlde idea nasıl oluyor da Zeyd, Amr ve diğerlerine yüklenebilmektedir? Sadrâ bu soruya “ideanın ayrı varlık olması yönüyle çokluğa yüklenmediği” şeklinde bir cevap verir. Başka bir deyişle onun bireylerle birleşme ciheti ayrı varlığın ayrıklığına ait bir yönde (nahv) değildir bilakis yüklenme ve birleşmenin sağlandığı ortak nokta hepsinin ortak bir köken ve müşterek bir manaya sahip olmasıdır. Yani ortak köken ve müşterek mana yüklenme ve birleşmenin caiz olmasının nedenidir ki bu da şeylerin varlık yönleridir.⁸³ İdeanın küllî, yüklenmenin gerçekleştiği bireyin ise cüz'î olması varlığa eklenen ve bireyin hissedilir anlamda şahılaşmasını sağlayan eklentilerle olur. Şu hâlde eklentilerin yok olması hissedilir olmayan aklî ideaların yok olmasını gerektirmez. Yani küllî karşısında cüz'î olanın yok olması küllî olanın kalıcı olmasına engel değildir.⁸⁴

Çokça sorulan ve güçlük derecesi fazla olan diğer bir soru şudur: Eğer organlar hayvanın hüviyetinin parçası ise nasıl oluyor da zâtî nûranî ve basit oluyor? Diğer bir ifadeyle türün ilkesi, türün nûru ve mâhiyetinin hakikati iken türe ait bedenler/heykeller berzah ve zulmânî heyetlerdir. Öyleyse bu ikisi arasında ne gibi bir münasebet vardır? Sadrâ'ya göre varlık mâhiyet ayrımında varlık esas alınmayınca, varlığın teşkikî vasfı anlaşılmayınca ve türsel sûretler benimsemeyince problem çözülememektedir.⁸⁵ Ayrıca ideaları benimseyenler kendi başına bağımsız şahsiyeti olan şeylerin ideaları olduğunu ve buna göre bir hayvanın organlarının ayrı ayrı ideası olmadığını söylerler. Şu hâlde bağımsız cismanî türlerin her birinin kutsî âlemde kendisine uygun düşen bir ideası vardır. Soyut nûrlar cisimlerin ilkeleri olduğu gibi sevgi ve izzet gibi heyetlere de sahip olurlar. Bunların cismanî âlemde gölgesi vaki olduğunda cisimleri, güzel kokularıyla birlikte misk ve tatlarıyla birlikte şeker olurlar. Yine insanlık, atlık ve bu ikisinin dışındaki diğer türsel sûretler, soyut nûrlardaki tenasübe bağlı olarak organlarının farklılığına, çizgilerin ayrılığına ve konumlarına göre var olurlar.⁸⁶

Sadrâ *Esûlûcîyâ'yı* tarayarak orada geçen güçlükleri ve çözüm önerilerini toparlamaya çalışmıştır: Bu güçlüklerden ilki, varlığın mertebeli yapısı ve varlığın teşkiki fikrini anlamamaktan kaynaklanır. Yani ikili evren görüşünün mutlaklaştırılması bazı kafa karışıklıklarına neden olmaktadır. Oysaki Sadrâ'ya göre yukarı, üstün ve asıl olan âlem emir âlemidir. Görünür evren ve ona bağlı varlık mertebeleri soyut âlemin feyziyle mevcut olan heykelleridir.⁸⁷

Sadrâ'nın dile getirdiği ikinci güçlük; çokluk ve birlik meselesiyle ilgilidir. Buna göre görünür evrendeki çokluk ideal âlemde bire indirgenir. Çünkü ilk ve ilke olan Bâri' bütün yönlerden tektir; dolayısıyla âlemin ibdâ'sı da tektir. Ancak Mübdî'nin birliği yaratılanın birliğini gerektirmez. Aksi durumda yaratılan ile Yaratan bir olur ki bu muhaldir. Oysaki yaratılanın çoklu bir birliğe sahip olması gerekir. Buna karşın Hakk'ın birliği mutlaklıdır.⁸⁸

Sadrâ “bu âlemdeki mevcutların aşağı seviyede olması yanında bunların akıldan mahrum olmaları yönündeki” soru ve itirazlara, “onların var olmaları yönünden üstün ve şerefli olduklarını” söyleyerek cevap verir. Ayrıca bütün hayvanlar insandaki gibi olmasa da bir tür akla/zekâyâ sahiptir. Örneğin her hayvandaki düşünce ve fikir başka başkadır; yani hayvanlarda bir tür zihni faaliyet bulunmaktadır. Dahası Sadrâ'ya göre bitkiler de bir zekâyâ sahiptir. Şu hâlde akıl teşkike tâbidir dolayısıyla bazı akıllar daha şerefli, nûrlu ve parlakken ilk akıllara yakın olanlar onlardan daha üstündür. Bu yüzden bazı akıllar ilahî ve nâtik iken bazıları böyle değildir. İlk akıl bir şey düşününce tek bir şey düşünür ki bu da türsel akıl ve hayattır.⁸⁹

Sonuç

Sadrâ'nın genel olarak idealar hakkında ikili bir tavır sergilediği görülür. Sadrâ'nın birinci tavrı kelimelerin isimler öğretisini, Sühreverdî'nin türlerin ilkesi görüşünü, tasavvufçuların a'yân-ı sâbite teorisini ve Meşşâîlerin türsel küllî anlayışını idealar ile eşleştirmek yönündedir. Onun ikinci tavrı, Eflâtun'u anlama ve meselenin künhüne erme noktasında yalnız kaldığı şeklindedir. Başka bir ifadeyle o, kendisine kadar meseleyi olması gerektiği biçimde anlayan ve anlatan birisinin olmadığını dile getirir. Sadrâ konuyla ilgili kendi başarısını hem keşif ve ilhama hem de varlık merkezli aklî araştırmalarına bağlar.

⁸³ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 257.

⁸⁴ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 257.

⁸⁵ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 269.

⁸⁶ Sadrâ, *Esfârü'l-erba'a*, 2/53-54.

⁸⁷ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 273.

⁸⁸ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 273-274.

⁸⁹ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 273-276.

Konuyla ilgili olarak felsefi birikim ve gelenek açısından Sadrâ'nın amacının, Eflâtun ve Aristoteles arasını birleştirmeye çalışmak -ki bir anlamda bu, kalp ile rasyonel düşüncenin uyumunu sembolize eder- olduğu söylenebilir. Dolayısıyla o, kendisinden önce bu amaca sahip olan Fârâbî'yi de takip eder. Konuyla ilgili olarak İbn Sînâ'yı eleştiren Sadrâ, doğruya en yaklaşan filozof olarak Sühreverdî'yi görür ancak onun da bazı noktalarda yetersiz kaldığını dile getirir. Ona göre Sühreverdî varlığın mahiyet karşısında asaletini kabul etseydi tam olarak isabet edecekti. Çünkü mahiyetin asaleti düşüncesi -Aristoteles ve İbn Sînâ'nın da eleştirdiği üzere- iki âlem arasında kopukluğa neden olmaktadır.

Sadrâ, Eflâtun'un idealar/müsül öğretisini metafizik açıdan ispat etmeye çalışır. Sadrâ ideaları basit, soyut ve aşkın varlıklar olarak kabul eder. Şöyle ki o, varlığı mutlak, mukayyet ve münbasit olmak üzere üçe ayırır ve kanaatimizce ikincisini idealarla eşleştirir. Buna göre mukayyet varlıklar insan, felek ve akıl gibi mevcutlardır. Şu hâlde idealar mevcutların tam formlarını ve türü kalıcı kılan örneklerini temsil eder. Buna göre türün tabiatını ortaya çıkararak, basit bir kılışla türü harekete geçiren, kâim kılan, koruyan, mükemmelleştiren, madde ve eklentilerinden ayırık sabit bir şeyin olması gerekir. İşte o şey ideadır. Sadrâ'nın idealar görüşü, makul olanın mahsus olandan önce olduğu ve sudûr öğretisiyle eş güdümlü olarak oluşur. İdeaların en güçlü delili üstün ve değerli olanın aşağı ve değersiz olandan önce geldiği düşüncesidir (el-İmkânü'l-eşref). O, teolojik olarak ideaları Rabbin kelimeleriyle eşleştirir.

Aslında Sadrâ'nın varlık felsefesi bilindik anlamda idealar görüşüne yatkın değildir. İlginç bir şekilde o, varlık üzere felsefe yapan Aristoteles ve İbn Sînâ'nın çizgisinden uzaklaşır. Onların bu konudaki tavırlarını gerçek anlamda varlığın hakikati ve birliği görüşlerine ulaşamamalarına bağlar. Ona göre ideaların anlaşılması için varlık meselesinin iyice anlaşılması gerekir. Öyleyse varlığın birliği, teşkîk ve asaleti düşünceleri idealar probleminin çözümünü bize verecektir. Varlığın birliği fikri pay alma sorununu hallederken teşkîk düşüncesi idealar ile fertler arasında ayırım yapılmasını mümkün kılar. Varlığın asaleti ise ideal âlemin çoklu yapısının birliğe icrasına imkân tanır. Bu anlamda onun Eflâtun'u İbnü'l-Arabî üzerinden belki de daha fazla olarak Sühreverdî üzerinden okuduğunu söyleyebiliriz.

Sadrâ'ya göre idealar ile ilgili olarak kafa karışıklığına neden olan en önemli şey "varlığın zihinsel bir soyutlamanın ürünü olduğu" kabulüdür. Karışıklığın nedeni zihnin dış dünyadaki varlığın kopyasını ve bir tür karartısını kendinde yaratmasıdır. Bu durumda zihnin insanı yanıltmadığının nihai güvencesi, varlığın şuhûdî ve huzûrî tecrübesidir. Bunun bir tür sezgi ve keşif olarak tanıtılması zihinsel uyanış yönüyledir. Zihnin böyle bir uyanışı yaşaması durumunda ister duyulur ister ideal seviyede olsun varlığın küllî, cüz'î, umumî ve hususî olmadığı anlaşılır. Böylece ideal olan ile olmayan arasındaki ayırımın mutlak bir ayırım olmadığı fark edilir ve pay alma problemi çözüme kavuşmuş olur.

Hâsılı Sadrâ varlığın birliği prensibi gereği ideal gerçeklerin görünür evrenle iç içe olduğunu ileri sürerek idealar tartışmasına yeni bir açılım kazandırmıştır. Ona göre mutlak olan saf varlık, meydana çıkarken kendini farklı biçimlerde gösterir ve sonuçta mâhiyetleri yani varoluş kiplerini netice verir. Sadrâ, görünür evreni kendinde mutlak gerçek sanarak onun ulvî âlemin bir tür heykeli olduğunu anlayamayanları ve berzahlardan habersiz olanları tenkit etmiştir. Onların bu tutumunun sebebi, bir tür hissî bakış ve duyulur olana hapsolmaktır.

Kaynakça

- Akkanat, Hasan. "Aleksander'dan İbn Sînâ'ya İntikal Eden Büyük Problem: Tümelilerin Önceliği ve Sonralığı". *İslâmî Araştırmalar* 31/2 (2020), 298-314.
- Aydın, Salih. *Molla Sadrâ'da Mahiyet Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Akyol, Aygün. "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2006/2), 111-130.
- Cihan, Ahmet Kamil. *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2003.
- Robert Craigie Cross-Anthony Douglas Wozzley. "Bilgi, İnanç ve Formlar". *İdealar Kuramı Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*. çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *Kitâbü'l-cem'i beyne ra'yeti'l-hakîmeyn*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- Fazlur Rahman. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. çev. Ömer Ali Yıldırım – Mehmet Ata Az. Ankara: Otto, 2015.
- Fazlur Rahman. *The Philosophy of Mullâ Şadrâ*. New York: State University of New York Press, 1975.
- Izutsu, Toshihiko. "Mîr Dâmâd ve Metafizikî". çev. Mehmet Nesim Doru. *Eskiye* 30 (Bahar 2015), 175-184.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak, Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Kavşut, Muhammet Sait. "Molla Sadrâ'nın Platonik İdealar Savunması". *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/1 (2022), 1-13.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Mîr Dâmâd. *Kitâbü'l-kabasât*. thk. Toshihiko Izutsu-A. Mûsavî Behbahânî-I. Dibajî. Tahran: Tahran University Publications, 1988.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Hikmetü'l-işrâk ve ta'likatü Sadrül-mütellihîn, İlahiyyât*. thk. Necefkulu Habibi. 4 cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1396.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-erba'a*. thk. Maksud Muhammedî. 9 cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1380.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Hudûsü'l- 'âlem*. thk. Hüseyin Museviyân. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1378.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *İlâhî Tecelliler (el-Mezâhirü'l-ilâhiyye)*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Kitâbü'l-Meşâ'ir*. çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın-Fevzi Yiğit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Baskı, 2021.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Kalbin Uyanışı (İkâzü'n-nâimîn)*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *el-Mebde' ve'l-me'ad fî Hikmeti'l-müte'âliye*. thk. Muhammed Zebihî - Cafer Şah Nazarî. 2 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1381.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Mefâtihi'l-gayb*. thk. Necefkulu Habibi. 2 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1384.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Şerhu hidâyetü'l-Esriyye fî ilâhiyyât*. thk. Maksut Muhammedî. 2 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1393.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. *Şerhu ve ta'likatü Sadrü'l-müte'ellihîn ilâhiyyâti's-Şifâ'*. thk. Necefkulu Habibi. 2 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1382.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî. "eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye", *Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefi-yi Sadrü'l-müte'ellihîn*. 3 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, 1389.
- Özalp, Hasan. "Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fail Neden: İbn Sina Örneği". *İslâmî Araştırmalar* 24/3 (2013), 146-159.
- Pirinç, Ahmet. *Molla Sadrâ Kozmolojisi*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Rizvî, Seccâd Haydar. "Mistisizm ve Felsefe: İbn Arâbî ve Molla Sadrâ". *İslam Felsefesine Giriş*. çev. Cüneyd Kaya. ed. Peter Adamson-Richard Taylor. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. "Hikmetü'l-İşrâk", *Mecmû'âtü Musannefâti Şeyhi İşrâk*. nşr. Henry Corbin. Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulum-i İnsâni ve Mutâla'ât-ı Ferhengi, 1373.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. *Kitabü'l-Meşâri ve'l-Mutârahât (İlahiyyât)*. ed. Henry Corbin. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yönelttiği Eleştiriler*. Konya: İdeal Ofset, 2009.
- Yiğit, Fevzi. "Aristoteles'ten Hareketle İbn Sînâ'nın Ontolojik Açından İdealar Eleştirisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019), 257-286.

İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Akademik Motivasyonları ve Algıladıkları Okul İklimi İlişkisi: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği

*The Relationship between Academic Motivation and Perceived School Climate the Students of the Faculty of Islamic Sciences' Students:
The Case of Selçuk University Faculty of Islamic Sciences*

Sümevra Bilecik Karacan

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Sciences
Konya/Türkiye

sumeyrabilecik@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8351-6923

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 21 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 25 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1143-1160

Cite as/Atıf: Bilecik Karacan, Sümevra. "İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Akademik Motivasyonları ve Algıladıkları Okul İklimi İlişkisi: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1143-1160. <https://doi.org/10.18505/cuid.1146517>

Bilecik Karacan, Sümevra. "The Relationship between Academic Motivation and Perceived School Climate the Students of the Faculty of Islamic Sciences' Students: The Case of Selçuk University Faculty of Islamic Sciences". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1143-1160. <https://doi.org/10.18505/cuid.1146517>

*. Araştırma için Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 03 Mart 2022 tarihli 1-1 sayılı kararı ile etik onayı alınmıştır./Ethical approval was obtained for the study with the decision of Selçuk University Faculty of Islamic Sciences Scientific Research and Publication Ethics Committee on 03 March 2022 with the number 1-1.

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Sümevra Bilecik Karacan).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Relationship between Academic Motivation and Perceived School Climate the Students of the Faculty of Islamic Sciences' Students: The Case of Selçuk University Faculty of Islamic Sciences

Abstract: Academic motivation and school climate perception are two factors affecting the learning process and outcomes of individuals. Although the factors affecting the motivation of individuals are different from each other, it is already known that the motivation realized by internal or external factors increases the quality of learning. Similarly, although the school climate, which includes the values, norms, and communication of individuals in the institution, varies for each institution, the positive or negative effects of the perceived school climate on learners do not change. Academic motivation and perceived school climate are issues affecting all individuals at every stage of education. Although there are various studies conducted on the academic motivation and school climate of undergraduate students in the literature, there is no study on the sampling of higher religious education students. In the present study, the academic motivation and perceived school climate levels of the students who were studying in higher religious education institutions and the relationship between them were tested. It was also aimed to determine the reasons for choosing the faculty, the profession they wanted to pursue after graduation, their belief that they could get a job after graduation, and whether there was a significant difference between academic motivations and school climate perceptions. The correlational survey model, which is one of the quantitative research methods, was preferred for this purpose. The sampling of the study consisted of 425 students who were studying at the Faculty of Islamic Sciences at Selçuk University in the 2021-2022 academic year. The "Academic Motivation Scale" and "School Climate Scale for University Students" were used as the data collection tools.. According to the findings, the academic motivation levels of the students in the sampling group ($\bar{x}=4.42$) were found to be above the average. The average scores received by the students in the School Climate Scale for University Students ($\bar{x}=3.67$) also indicated the existence of an open-positive setting in the learning environment. A positive and moderately significant relationship was detected between the academic motivations and school climate perceptions of the students in the sampling group ($r=.340$ $p=.000<.05$). A significant difference was detected between the reason for choosing the faculty, the profession they wanted to pursue after graduation, their belief that they could get a job after graduation, which were the variables of the study, and their academic motivation and school setting levels.

Keywords: Religious Education, Higher Religious Education, Students of the Faculty of Islamic Sciences, Academic Motivation, School Climate.

İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Akademik Motivasyonları ve Algıladıkları Okul İklimi İlişkisi: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği

Öz: Akademik motivasyon ve okul iklimi algısı, bireylerin öğrenme süreci ve sonucu üzerinde etkili olan iki unsurdur. Bireylerin motivasyonlarını etkileyen faktörler birbirinden farklı olsa da içsel ya da dışsal etkenlerle gerçekleşen motivasyonun öğrenmenin niteliğini artırdığı bilinmektedir. Benzer şekilde, her eğitim kurumunun değerleri, normları ve kurum içerisindeki bireylerin birbiriyle olan iletişimi gibi unsurları kapsayan okul iklimi, her kurum için değişkenlik gösterse de algılanan okul ikliminin öğrenenler üzerinde pozitif veya negatif yönde etkili olması değişmemektedir. Akademik motivasyon ve algılanan okul iklimi, eğitim kademesinin her aşamasındaki tüm bireyleri etkileyen hususlardır. Literatürde lisans öğrencilerinin akademik motivasyon ve okul iklimi üzerine çeşitli araştırmalar yapılmış olsa da yüksek din öğretimi öğrencileri örnekleminde yapılan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu araştırmada, yüksek din öğretimi kurumlarında öğrenim görmekte olan öğrencilerin, akademik motivasyonları ve algıladıkları okul iklimi düzeyleri ile bunlar arasındaki ilişkinin test edilmesi, bunun yanı sıra öğrencilerin fakülteyi tercih nedeni, mezun olduktan sonra yönelmek istedikleri meslek ve mezun olduktan sonra görev alabileceklerine yönelik inanç durumları ile akademik motivasyonları ve okul iklimi algıları arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığının tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli tercih edilmiştir. Araştırmanın örneklemini 2021-2022 yılında Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan 425 öğrenci oluşturmaktadır. Veri toplama aracı olarak "Akademik Motivasyon Ölçeği" ve "Üniversite Öğrencilerine Yönelik Okul İklimi Ölçeği" kullanılmıştır. Verilerin analizinde SPSS 25 programından faydalanılmıştır. Araştırma sonucunda elde edilen bulgulara göre; örneklem grubundaki öğrencilerin akademik motivasyon düzeyleri ($\bar{x}=4,42$) ortalamasının üzerindedir. Okul iklimi algıları ölçeğinden aldıkları ortalama puanlar da ($\bar{x}=3,67$) öğrenme ortamında açık-pozitif bir iklimin varlığına işaret etmektedir. Örneklem grubundaki öğrencilerin akademik motivasyonları ve okul iklimi algıları arasında pozitif yönde, orta düzeyde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($r=.340$ $p=.000<.05$). Araştırmanın değişkenleri olan öğrencilerin fakülteyi tercih nedeni, mezun olduktan sonra yönelmek istedikleri meslek ve mezun olduktan sonra görev alabileceklerine yönelik inanç durumları ile akademik motivasyon ve okul iklimi düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, İslami İlimler Fakültesi Öğrencileri, Akademik Motivasyon, Okul İklimi.

Giriş

Motivasyon, insan yaşamındaki tüm faaliyetlerin başlatılması ve sürdürülmesinde etkili bir unsurken öğrenmeyle ilgili durumlarda öğretim sürecine katılım, bilgiyi edinme ve değerlendirmeye yönelik isteğin artması gibi şekillerde öğrenmenin niteliğini artırmaktadır. Akademik motivasyon bireyin bilgi edinme sürecindeki merak, keşfetme gibi duygularını harekete geçirerek öğrenmeden elde edilen tatmin gibi psikolojik süreçleri etkilemektedir. Bunun yanı sıra yüksek bir motivasyon ve öğrenme arzusuyla edinilen bilgilerin kalıcılığı artmaktadır, böylelikle akademik motivasyonun yalnızca öğrenme sürecini değil sonucunu da etkilediği söylenebilir.

Öğrenme sürecinin verimliliği ile sonucunu etkileyen hususlardan bir diğeri de okul iklimidir. Öğrenme ortamında algılanan güven, iş birliği, kurumdaki norm, değer ve beklentiler ile öğrenme ortamını oluşturan bireyler arasındaki koordinasyon ve saygı olumlu, açık, pozitif bir okul iklimi olarak tanımlanmaktadır. Pozitif ve açık okul ikliminin olduğu ortamlarda öğrenenlerin ve çalışanların olumsuz davranışları azalırken akademik başarı ve motivasyon artmaktadır. Kapalı, negatif veya olumsuz olarak tanımlanan okul ikliminde ise motivasyon ve başarının yanı sıra hem öğrenci hem de çalışanların sorumluluk, öz disiplin gibi becerilerinde de düşüş gözlenmektedir. Bu tür ortamlar, doğal olarak öğrenme sürecini ve sonucunu olumsuz yönde etkilemektedir.

Öğrenme süreç ve sonucu üzerinde etkili iki unsur olan akademik motivasyon ve okul ikliminin öğrenmenin her kademesinde her yaş grubundaki bireyleri etkilediği bilinmektedir. Literatürde, üniversite öğrencilerinin akademik motivasyon düzeyleri, okul iklimi algıları ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalar bulunmasına rağmen yüksek din öğretimi veren fakültelerde öğrenim görmekte olan öğrencilere yönelik bir çalışma bulunmamaktadır. Bireyleri din öğretimi hizmetleri alanında öğrenim görmeye sevk eden motivasyon kaynakları diğer fakültelerden farklılık gösterebileceği gibi, yüksek din öğretimi kurumlarının kendi iç dinamiğiyle oluşan okul iklimi ve öğrencilerin okul iklimi algılarının da farklı olabileceği düşünülmektedir. Buradan yola çıkılarak bu araştırmada, yüksek din öğretimi görmekte olan öğrencilerin akademik motivasyon ve algıladıkları okul iklimi düzeyleri konu edilmiştir ve aşağıda yer alan problemlere cevap aramak amaçlanmıştır:

Örneklem grubundaki İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin;

1. Akademik motivasyonları ne düzeydedir?
2. Okul iklimi algıları ne düzeydedir?
3. Akademik motivasyon düzeyleri ile okul iklimi algıları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
4. Fakülteyi tercih etme nedenlerine göre; akademik motivasyonları ve okul iklimi algıları anlamlı bir farklılık göstermekte midir?
5. Mezun olduktan sonra seçmek istedikleri meslek ile akademik motivasyonları ve okul iklimi algıları arasında bir farklılık var mıdır?
6. Mezun olduktan sonra görev alabileceklerine yönelik inançları ile akademik motivasyonları ve okul iklimi algıları arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?

Yukarıdaki problemler doğrultusunda nicel yöntemle yapılan bu çalışmada ilişkisel tarama modeli kullanılmış ve örnekleme katılan öğrencilerin akademik motivasyon ve okul iklimi düzeyleri ve bunlar arasındaki ilişki ile İslami İlimler Fakültesi'ni tercih nedenleri, mezun olduktan sonra yönelmek istedikleri meslek ve mezun olduktan sonra görev alabileceklerine yönelik inanç değişkenlerinin akademik motivasyon ve okul iklimine göre farklılaşp farklılaşmadığı tespit edilmiştir. Gerekli istatistiksel analizler yapılarak elde edilen bulgular ve ilişkili çalışmalar yorumlanarak birtakım sonuçlara ulaşılmıştır. Çalışmanın veri toplama aşaması, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanlığı Bilimsel Etik ve Değerlendirme Kurulu'nun 8.03.2022 tarih, E-49313121-900-249258 sayılı kararıyla bilimsel etik onayıyla başlatılmıştır. Araştırma, örneklem grubundaki öğrenciler, veri toplamada kullanılan ölçme araçları ve 2021-2022 eğitim öğretim yılıyla sınırlandırılmıştır. Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi örnekleminde yapılan çalışmayla öğrencilerin motivasyon düzeyleri ve algıladıkları okul ikliminin yüksek din öğretimi süreci ve sonucu üzerindeki etkilerini tespit etmek suretiyle alana katkı sağlanacağı düşünülmektedir.

1. Akademik Motivasyon

Motivasyon, amaçlı bir faaliyeti başlatmaya ve sürdürmeye yarayan, bireyi harekete geçiren gerilim ve süreç olarak tanımlanmaktadır.¹ Alderman'a göre, motivasyon üç psikolojik işleve sahiptir. Bunlardan ilki; insanı harekete geçirme, öğrencileri öğrenmeye yönlendirme, ikincisi; bir hareketin diğerine tercih edilme nedenini sunma ve son olarak; davranışların sürekliliğini, insanların hedeflerine doğru ısrarla hareket etmesini düzenlemedir.² Motivasyon kavramına yönelik tanım ve işlevler açısından düşünüldüğünde motivasyon, bireyin davranışlarında organizmayı harekete geçiren ihtiyaçlar, arzular, amaçlar gibi içselleştirilmiş durumları ifade etmekte ve amaca dönük fiziksel ve zihinsel faaliyetleri gerektirmektedir.³ Bu yönüyle motivasyonun hem davranışın ortaya çıkmasında hem de sürdürülmesinde etkin olan önemli bir güç olduğu görülmektedir.

Akademik motivasyon öğrenenlerin yeni bir şeyler öğrenmeye, öğrenmeyle ilgili tutum ve davranışlar geliştirerek akademik bir çalışmayı sürdürmeye yönelik güdülenmesidir.⁴ Akademik motivasyon öğrenmeye yönelik davranışların yönünü, şiddetini, kararlılığını etkilemesi bakımından eğitimde amaçlara ulaşmada ihmal edilemeyecek bir öneme sahiptir. Akbaba, motive olmuş öğrencilerin okula karşı olumlu tutum geliştirdiklerini, zor görevleri yerine getirmede ısrarcı olduklarını ve bilgiyi derinlemesine işlemede başarı gösterdiklerini belirtirken, motivasyon eksikliği bulunan öğrencilerin ise olumsuz davranış gösterme olasılığının arttığına, sınıf yönetimini zorlaştırdığına ve öğretmenlerin mesleki sorunlarla karşılaşmak suretiyle iş doyumunu azalttığına değinmektedir.⁵ Benzer şekilde Schunk vd. de öğrenmeye motive olan öğrencilerin, öğretim sürecine aktif olarak katılma, öğrenme nesnesini zihinsel olarak organize etme ve tekrar etme, not alma, soru sorma gibi etkinliklere katılmaya eğilimli iken, motive olmayan öğrencilerin, öğrenme çabalarında zayıflık, dikkatsizlik görüldüğünü ve bu öğrencilerin konuyu anlamadıklarında ya da öğrenebileceklerine inanmadıklarında yardım isteyemediklerini, endişeli ve kaygılı bir duygu durumuna girdiklerini ifade etmektedir.⁶ Söz konusu faktörlerin öğrencilerin akademik başarısı üzerinde etkili olacağı da açıkça görülmektedir. Bu durumda öğrencilerin motivasyon kaynaklarını veya motivasyonsuzluk nedenlerinin tespit edilmesinin öğretim sürecinin niteliğini artıracığı söylenebilir.

Bireylerin aynı hedefe veya aynı öğrenme nesnesine yönelik motivasyonlarının şiddeti farklı olabileceği gibi motivasyon biçimleri de kaynağı bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Bu motivasyon biçimlerinden biri içsel motivasyondur. Bir şeye katılımın ondan elde edilen zevk, memnuniyet ve tatmin duygusu nedeniyle sağlanmasına yönelik dürtü içsel motivasyon olarak tanımlanmaktadır. İçsel motivasyon sağlandığında bireyler kendi ilgi alanlarındaki faaliyetlerde bulunup bunu özgür seçimleri ve yaşadığı olumlu duygularla sürdürürken dışarıdan gelecek herhangi bir maddi teşvik, onay gereği duymamaktadırlar. Derse katılım gösteren bir öğrencinin bunu konuya olan ilgisinden veya öğrenmenin kendisinde meydana getirdiği tatmin duygusundan dolayı yapması içsel motivasyona örnek gösterilebilir. Yahut bir kitabı onu okurken aldığı keyiften dolayı okuyan çocukta içsel motivasyon etkin olmaktadır.⁷ Ryan ve Deci, insan doğasının, meraklı ve keşfetmeye yatkın yönünün bilişsel, fiziksel ve sosyal gelişimde kritik bir rol oynayan içsel motivasyonel bir eğilimi beraberinde getirdiğini belirtmektedir.⁸ Bu durumda, öğretim sürecinde bu merak ve keşfetme duygusunu harekete geçirmenin içsel motivasyonu artıracığı düşünülebilir.

1 Dale H. Schunk vd., *Motivation in Education Theory, Research and Applications* (Harlow: Pearson Higher Education, 2014), 4.

2 M. Kay Alderman, *Motivation for Achievement: Possibilities for Teaching and Learning* (Mahwah, N.J.: Erlbaum, 2004), 18.

3 Hasan Bacanlı- Özlem Şahinkaya, "The Adaptation Study of Academic Motivation Scale into Turkish", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 12 (2011), 562.

4 Makbule Hürmet Çetinel- Sinan Gürcüoğlu, "Pandemi Döneminde Üniversite Öğrencilerinin Akademik Motivasyon Düzeylerinin İncelenmesi", *Optimum Ekonomi ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 9/1 (Ocak 2022), 3.

5 Sırrı Akbaba, "Eğitimde Motivasyon", *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 343-344.

6 Schunk vd., *Motivation in Education Theory, Research and Applications*, 5-6.

7 Robert J. Vallerand vd., "The Academic Motivation Scale: A Measure of Intrinsic, Extrinsic and Amotivation in Education", *Educational and Psychological Measurement* 52 (1992), 1004; Edward L. Deci vd., "Motivation and Education: The Self-Determination Perspective", *Educational Psychologist* 26/3-4 (Haziran 1991), 328.

8 Richard M. Ryan - Edward L. Deci, "Intrinsic and Extrinsic Motivations: Classic Definitions and New Directions", *Contemporary Educational Psychology* 25/1 (Ocak 2000), 56.

İçsel motivasyon bilmeye yönelik, başarmaya yönelik ve deneyim yaşamaya yönelik olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bilmeye yönelik içsel motivasyon; bir şeyi öğrenirken, araştırırken ve anlamaya çalışırken yaşanan tatmin duygusu nedeniyle ortaya çıkan ve epistemik ihtiyaçların giderilmesine yönelik motivasyon türüdür. Başarmaya yönelik içsel motivasyon; bir şey başarıldığında veya bir ürün ortaya konulduğunda yaşanan tatmin duygusundan kaynaklanmaktadır. Deneyim yaşamaya yönelik içsel motivasyon ise yaşanan deneyimin ortaya çıkardığı duygu ve keyifle oluşan motivasyondur. Bu motivasyon türü, kitap okumayı heyecan verici metinlerden elde edilen yoğun duygular veya bilişsel zevkin verdiği uyarılmayı deneyimlemek için tercih eden bireylerin örnekliğinden açıklanabilir.⁹

Motivasyon biçimlerinden bir diğeri de dışsal motivasyondur. İçsel motivasyonun aksine eylemin kendisinden duyulan zevk ve tatmin duygusu ile bireysel ilgi ve merak yerine sonucundan elde edilen fayda ve dışarıdan gelecek onay, ödül, takdir gibi pekiştireçlere odaklı bir motivasyon türüdür. Dış düzenleme, içe yansıyan dışsal motivasyon, belirlenmiş dışsal motivasyon ve bütünleşmiş dışsal motivasyon olmak üzere dört kategoride incelenmektedir. Dış düzenleme, bir öğrencinin ailesi zorladığı için ders çalışması durumunda olduğu gibi dışarıdan gelen güç ve baskıyla eylemi gerçekleştirmeye yönelmesidir. İçe yansıyan dışsal motivasyon ise iyi bir öğrencinin sınavdan önce çalışması gerektiği için ders çalışması örneğindeki gibi bireyi davranışları gerçekleştirmeye iten sebeplerin içselleştirilmesinin söz konusu olduğu motivasyon biçimidir. Belirlenmiş dışsal motivasyon, kişi dışsal olumlu etkenler nedeniyle davranışa değer vermesiyle oluşan güdülenmedir. Bir öğrencinin başarılı olmanın sınavlar açısından önemli olduğuna inandığı için çalışması örneği üzerinden düşünülecek olursa, buradaki motivasyon dışsaldır çünkü çalışma eylemi ilginç ve zevk verici olduğundan değil, başarılı olmanın sınavda yüksek puan almak bakımından önemli olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan içsel motivasyondan ayrılır. Bütünleşmiş dışsal motivasyon ise dışsal motivasyonun en gelişmiş biçimi olarak betimlenmektedir. İyi bir sporcunun aynı zamanda ahlaklı bir birey olduğu yargısıyla hareket eden bireyin bu davranışında belirli bir düzey özdeşim kurma mevcut olsa da davranışlara yönelik standartlar ve gerçekleştirilme sebebi halen dış etkenlere bağlı olduğundan dışsal motivasyonlar içerisinde sınıflandırılmaktadır.¹⁰

Motivasyon sınıflamasında üçüncü grup ise motivasyonsuzluktur. Kişinin davranışları kasıtlılıktan ve kişisel nedensellik duygusundan yoksun olup birey bir aktiviteye değer vermiyorsa, onu yapmak için kendini yeterli hissetmiyorsa ya da istediği sonucu vereceğine inanmıyorsa motivasyonsuzluk ortaya çıkmaktadır.¹¹ Bu durumda, bireyin 'neden okula gitmek zorundayım' gibi davranışın nedenselliğine ilişkin soruları yanıtız kalmaktadır. Öğrenme süreci bakımından içsel motivasyon yüksek kaliteli öğrenmeyi sağladığından daha önemli görülse de insanların içsel olarak motive olması çocukluktan yetişkinliğe doğru azalmaktadır. Çünkü bireylerin merak eden ve keşfetmeye eğilimli doğası sorumluluk üstlenmesini gerektiren toplumsal talepler ve roller nedeniyle giderek kısıtlanmaktadır. Okullarda da ilerleyen sınıfla birlikte içsel motivasyonun zayıfladığı belirtilmektedir.¹²

Öğrenme sürecinde öğrencilerin motivasyonlarını etkileyen faktörlerin göz önünde bulundurularak öğrenmeye motive edilmesi başarı ve verimi etkileyen bir unsurdur. Bu bakımdan çevresel faktörlerin de motivasyonu harekete geçirecek biçimde düzenlenmesi önem arz etmektedir. Bu faktörlerden biri de okul iklimidir.

2. Okul İklimi

Örgütsel iklim, üyelerinin kolektif algılarına dayanan, örgüt ve üyeleri için önemli olan rutin uygulamalardan doğan, üyelerinin davranış ve tutumlarını etkileyen, değerlendirmeye dayalı değil tanımlayıcı bir terimdir.¹³ Okul da öğrenci, öğretmen ve yönetici gibi aktörlerden oluşan bir eğitim örgütü olarak kabul edileceğinden örgütsel iklim kuramlarından yola çıkılarak okul iklimi ve eğitim sürecine etkisi üzerine çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Okul iklimi, okulu oluşturan tüm üyeler tarafından kabul edilen etkileşim tarzı haline gelen, kurumun hedefleri doğrultusunda şekillenen ve yazılı olmayan ortak inanç, değer ve tutumları ifade

9 Vallerand vd., "The Academic Motivation Scale: A Measure of Intrinsic, Extrinsic and Amotivation in Education", 1005-1006.

10 Vallerand vd., "The Academic Motivation Scale: A Measure of Intrinsic, Extrinsic and Amotivation in Education", 1006; Deci vd., "Motivation and Education", 329-330.

11 Vallerand vd., "The Academic Motivation Scale: A Measure of Intrinsic, Extrinsic and Amotivation in Education", 1007.

12 Ryan - Deci, "Intrinsic and Extrinsic Motivations", 60.

13 Wayne K. Hoy vd., "Organizational Climate and Student Achievement: A Parsimonious and Longitudinal View", *Journal of School Leadership* 8/4 (Temmuz 1998), 337.

etmektedir.¹⁴ Okul iklimi okulu oluşturan bireylerin tutum, duygu ve davranışlarıyla meydana geldiği gibi okul sistemi içerisindeki bireylerin davranışını da etkiler.¹⁵ Bu bağlamda okul iklimi ile onu oluşturan bireyler okul iklimini hem etkileyen hem de ondan etkilenen bir konumda bulunmaktadır ve bu açıdan her bir okul iklimi kendine özgüdür. Hoy vd. bunu; “birey için kişilik ne ise okul için iklim odur” şeklinde özetlemektedir.¹⁶

Okul atmosferinde algılanan güven, bağlılık ve iş birliği öğretmen, yönetici, öğrenci, veli ve okuldaki diğer personel olmak üzere okulun tüm üyelerini etkileyerek akademik başarı ve sosyal ilişkilerin bütünü kapsayan bir tesir meydana getirmektedir.¹⁷ Akademik başarının artmasında ve okuldaki disiplin sorunlarının azalmasında da okul iklimi önemli bir yer tutmaktadır.¹⁸ Okul iklimi, olumlu-olumsuz, açık-kapalı, pozitif-negatif gibi sıfatlarla değerlendirilmektedir ve okulun başarılı ve eğitimin etkili olabilmesi için okul ikliminin olumlu, açık, pozitif olması gerekmektedir.¹⁹

Olumlu bir iklime sahip okullarda bazı niteliklerin bulunması beklenmektedir. Bunlardan biri; olumlu bir okul ikliminde, okuldaki norm, değer ve beklentiler bireylerin sosyal, duygusal ve fiziksel güvenliğini ve sağlığını destekleyecek biçimde oluşturulur. İnsanlar birbirine saygı duyarlar. Öğrenciler, aileler ve eğitimciler ortak bir okul vizyonunu geliştirmek ve ona katkıda bulunmak için iş birliği içinde çalışırlar. Eğitimciler öğrenmeden elde edilecek fayda ve doyumunu ön plana çıkaran tutumları model alır ve uygularlar. Okul içerisindeki her birey okulun işleyişine katkıda bulunur.²⁰ Okula devam eden çocuk ve gençlerin ve ebeveynlerinin hayallerini ve isteklerini besler ve öğretmenlerin yaratıcılığını harekete geçirir. Ayrıca olumlu bir okul ikliminde öğrenciler kendi eylemlerinin sorumluluğunu almaya gönüllüdürler ve öz disiplin becerileri gelişmiştir.²¹ Öğrencilerin zorbalık ve şiddet içeren davranışlarına daha az rastlanmaktadır ve açık iklime sahip okullarda, akademik başarı ve motivasyon yüksektir.²²

Kapalı bir okul iklimi ise açık iklime sahip okulların tam tersi nitelikleri haizdir. Müdür ve öğretmenler rutinin dışına çıkarak eğitimde özgün ve yaratıcı uygulamalar denemekten kaçınırlar ve gereksiz meşguliyetlerle vakit geçirme eğilimindedirler. Bu tip okullarda idareciler etkisiz ve pasif bir liderlik sergilerler. Bu durum da öğretmenlerin hayal kırıklığı ve ilgisizliğini artırır. Kapalı okul ortamlarında öğretmen ve personelin mesleki doyumları zayıftır.²³ Kapalı okul ikliminin açık okul ikliminin zıddı özellikler sergilediği düşünüldüğünde bu tür okullarda, öğrencilerin kendilerini rahat, güvende hissetme, yaratıcı ve iş birliğine dayalı öğrenme eylemlerine gönüllülük, sorumluluk sahibi olma ve öz disiplini sağlama gibi konularda daha yetersiz olabilecekleri ayrıca akademik başarı ve motivasyonun da kapalı okul ikliminden olumsuz yönde etkileneneği söylenebilir.

14 Wayne N Welsh, “The Effects of School Climate on School Disorder”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 567/1 (2000), 89; Weihua Fan vd., “A Multilevel Analysis of Student Perceptions of School Climate: The Effect of Social and Academic Risk Factors: Student Perceptions of School Climate”, *Psychology in the Schools* 48/6 (Temmuz 2011), 632; Mary M. Mitchell vd., “Student and Teacher Perceptions of School Climate: A Multilevel Exploration of Patterns of Discrepancy”, *Journal of School Health* 80/6 (Haziran 2010), 272.

15 Temel Çalık vd., “School Climate in Creating Safe School: A Conceptual Analysis”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 1/4 (Aralık 2011), 77.

16 Hoy vd., “Organizational Climate and Student Achievement”, 337.

17 Neslin İhtiyaroglu- Ayşe Ottekin Demirbolat, “Analysis Of Relationships between School Climate, Teacher Effectiveness And Students’ School Commitment”, *International Online Journal of Educational Sciences* 8/4 (2016), 259.

18 Mitchell vd., “Student and Teacher Perceptions of School Climate”, 272.

19 Yunus Emre Sayan- Mustafa Tavukçuoğlu, “Yüksek Din Öğrenimi Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algılarının Akademik Özyeterlik ve Akademik Başarıyla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (Aralık 2020), 838.

20 John Larmer vd., *Setting the Standard for Project Based Learning: A Proven Approach to Rigorous Classroom Instruction* (Alexandria, VA: ASCD, 2015), 2-3.

21 H. Jerome Freiberg, *School Climate* (Hoboken: Routledge Falmer, 1999), 12-13.

22 İhtiyaroglu- Ottekin Demirbolat, “Analysis Of Relationships between School Climate, Teacher Effectiveness And Students’ School Commitment”, 259.

23 Hoy vd., “Organizational Climate and Student Achievement”, 338.

3. Yöntem

3.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada, nicel araştırma yöntemlerinden, örnekleme katılan öğrencilerin akademik motivasyon düzeyleri ile okul iklimi algı düzeyleri arasındaki ilişki incelemeye konu edildiği için ilişkisel tarama modeli tercih edilmiştir.

3.2. Evren ve Örneklem

Araştırma evrenini 2021-2022 eğitim öğretim yılında Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan 719 öğrenci oluşturmaktadır. Evrendeki öğrencilerin tümüne ulaşmada yaşanabilecek zorluklar gözetilerek çalışmada, çok aşamalı örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Bu örneklem seçim tekniğine göre; öncelikle küme örnekleme tekniğinden faydalanılarak her sınıf düzeyi birer küme kabul edilmiş ve bu kümeler içerisinde de ikinci bir örnekleme tekniği olarak basit tesadüfi örneklem tekniğiyle rastgele öğrenciler seçilmiştir. Bu seçim yöntemi sonucunda çalışmanın örneklemini 425 öğrenci oluşturmaktadır. Örneklemi oluşturan öğrencilere ait bazı demografik bilgiler Tablo-1.de gösterilmektedir.

Tablo 1: Örneklemin demografik özellikleri

Değişken		N	%
Cinsiyet	Kız	314	73,9
	Erkek	111	26,1
Sınıf Düzeyi	1	86	20,2
	2	115	27,1
	3	135	31,8
	4	89	20,9
Öğretim Türü	1	230	54,1
	2	195	45,9
GANO	0-2.00	28	6,6
	2.00-3.00	205	48,2
	3.00-4.00	192	45,2
Mezun olunan lise	Düz lise/Anadolu Lisesi	78	18,4
	İHL/AİHL	299	70,4
	Meslek Lisesi	20	4,7
	Diğer	28	6,6
(Konya'da) kaldıkları yer	Ailemle beraber yaşıyorum	209	49,2
	Yurtta kalıyorum	191	45,2
	Öğrenci evinde kalıyorum	19	4,5
	Diğer	5	1,2

3.3. Veri Toplama Araçları

Çalışmanın verileri, Vallerand tarafından geliştirilip Karataş ve Erden tarafından Türkçeye uyarlanan 'Akademik Motivasyon Ölçeği' ile Terzi tarafından geliştirilen 'Üniversite Öğrencilerine Yönelik Okul İklimi Ölçeği' aracılığıyla toplanmıştır.

Akademik Motivasyon Ölçeği: Çalışmada kullanılan ve Vallerend ve arkadaşları tarafından geliştirilen Akademik Motivasyon Ölçeği, 28 madde, üç boyut ve bu üç boyut altındaki yedi alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçek boyutları motivasyonsuzluk 4 madde, dışsal motivasyon 12 madde (dışsal motivasyonun üç alt boyutu; dışa bağlı düzenleme, içe yansıtma düzenlemesi, tanımlanmış düzenleme) ve içsel motivasyon 12 maddedir (içsel motivasyonun üç alt boyutu ise bilmek, başarı ve dürtüdür). Ancak ölçeğin Türkçe'ye uyarlama çalışmaları sırasında yapılan faktör analizinde, orijinal ölçekte içsel motivasyon boyutuna ait olan 27. Maddenin dışsal motivasyonun alt boyutlarından birinde çıkması nedeniyle bu madde ölçekten çıkarılmış ve Türkçeye uyarlanan ölçeğin 27 maddenin son hali oluşturulmuştur. Bu uyarlama neticesinde orijinal dilinde 12 madde olan içsel motivasyon boyutu Türkçeye uyarlanmış ölçme aracında 11 maddeden müteşekkildir.²⁴ Ölçeğin yedili likert tipindeki derecelendirmesi; “Hiç Uymuyor” (1), “Az Uyuyor” (2, 3), “Kısmen Uyuyor” (4), “Çok Uyuyor” (5, 6), “Tam Uyuyor” (7) şeklindedir. Ölçekte motivasyonsuzluk boyutunun Cronbach Alpha katsayısı .84, korelasyon katsayısı .38; dışsal motivasyon boyutunun Cronbach Alpha katsayısı .83, korelasyon katsayısı .53; içsel motivasyon boyutunun Cronbach Alpha katsayısı .87, korelasyon katsayısı .68 iken ölçeğin bütününde Cronbach Alpha katsayısı .97 ile ölçeğin güvenilirlik düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir.²⁵

Üniversite Öğrencilerine Yönelik Okul İklimi Ölçeği: Terzi'nin geliştirdiği ölçek; okula bağlılık, iletişim ve öğrenme ortamı olmak üzere üç boyut 17 maddeden oluşmaktadır. Okula bağlılık alt boyutu beş, iletişim boyutu ve öğrenme ortamı alt boyutları ise altışar maddedir. Okula bağlılık boyutunda Cronbach Alpha katsayısı, .75, iletişim boyutunda .86, öğrenme ortamı boyutunda .81, ölçeğin genelinde ise .90 olarak hesaplanmıştır. Madde toplam korelasyonları ise .34 ile .60 arasında değişmektedir.²⁶ Ölçek beşli likert tipinde; “Hiçbir Zaman” (1), “Nadiren” (2), “Bazen” (3), “Çoğunlukla” (4), “Her Zaman” (5) şeklinde düzenlenmiştir. Ölçeğin madde ortalamalarından 1,00-2,60 arası okul ikliminin negatif (kapalı), 2,61-3,40 orta düzey, 3,41-5,00 arası puanlar ise pozitif (açık) bir okul ikliminin olduğunu göstermektedir.²⁷

3.4. Veri Analizi

Araştırma kapsamında toplanan veriler SPSS 25.0 programıyla analiz edilmiştir. Yapılacak testlerin türüne karar vermek için veri setinin normal dağılım gösterip göstermediği incelenmiştir. Akademik motivasyon ölçeğine ait çarpıklık değeri -0,392, basıklık değeri 0,144 iken okul iklimi ölçeğine ait çarpıklık değeri -0,677, basıklık değeri 0,680'dır. Çarpıklık ve basıklık değerlerinin ± 1 aralığında olması normal dağılımı göstermektedir.²⁸ Söz konusu analiz neticesinde verilerin normal dağılım gösterdiği tespit edilmiş ve bu yüzden çalışmada parametrik testler tercih edilmiştir.

4. Bulgular ve Yorumları

Araştırmanın ilk problemi olan; Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin akademik motivasyonlarının hangi düzeyde olduğunu test etmek üzere öğrencilerin akademik motivasyon ölçeği ve boyutlarından aldıkları ortalama puanlar incelenmiştir. Puan ortalamaları aşağıdaki gibidir:

Tablo 2: Akademik motivasyon ölçeği puanlarına ilişkin betimsel istatistikler

	N	Ortalama	Standart Sapma
Motivasyonsuzluk	425	2,25	1,48
Dışsal Motivasyon	425	4,65	1,19
İçsel Motivasyon	425	4,96	1,23

24 Hakan Karataş- Münire Erden, “Akademik Motivasyon Ölçeğinin Dilsel Eşdeğerlik, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *e-Journal of New World Sciences Academy* 7/4 (2012), 993.

25 Karataş- Erden, “Akademik Motivasyon Ölçeğinin Dilsel Eşdeğerlik, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, 995-997.

26 Ali Rıza Terzi, “Üniversite Öğrencilerine Yönelik Okul İklimi Ölçeğinin Geliştirilmesi”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 4/4 (Kasım 2015), 113.

27 Terzi, “Üniversite Öğrencilerine Yönelik Okul İklimi Ölçeğinin Geliştirilmesi”, 115.

28 Soleman H. Abu-Bader, *Using Statistical Methods in Social Science Research: With a Complete SPSS Guide* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 140.

Toplam	425	4,42	,82
--------	-----	------	-----

Akademik motivasyon ölçeği 7'li likert tipinde bir ölçme aracıdır. Buna göre; her bir öğrencinin ölçekten alabileceği maksimum ortalama puan 7'dir. Çalışmaya katılan 425 öğrencinin akademik motivasyon ortalama puanları 4,42 olarak bulunmuştur. Bu durumda örneklem grubundaki öğrencilerinin ortalamasının üzerinde bir akademik motivasyon düzeyine sahip oldukları söylenebilir. Akademik motivasyon ölçeğinin boyutlarından alınan puanlara bakıldığında, içsel motivasyonun 4,96 ile en yüksek ortalama puanına sahip olduğu, bunu 4,65 ile dışsal motivasyonun takip ettiği ve en düşük ortalamasının 2,25 ile motivasyonsuzluk boyutunda olduğu görülmektedir. İçsel motivasyon, bireyin merak, ilgi, keşfetme ve öğrenmeye yönelik arzusu gibi içsel nedenlerden öğrenmeyi harekete geçiren bir unsur olduğundan öğrenmenin niteliğini artırmaktadır. Örneklem grubundaki öğrencilerin içsel motivasyonlarının ortalamasının üzerinde olması öğrenmeyi ödül, pekiştirici gibi dış etkenlerden bağımsız kılması bakımından önemli bir sonuçtur. Benzer şekilde motivasyonsuzluk boyutunun en düşük puana sahip olması öğrencilerin içsel veya dışsal sebeplerle akademik motivasyonlarının güçlü olmasına işaret etmektedir.

Örneklem grubuna katılan öğrencilerin okul iklimi ve boyutlarından aldıkları ortalama puanlar ise şöyledir:

Tablo 3: Okul iklimi ölçeği puanlarına ilişkin betimsel istatistikler

	N	Ortalama	Standart Sapma
Okula Bağlılık	425	3,75	,93
İletişim	425	3,61	,84
Öğrenme Ortamı	425	3,66	,80
Okul İklimi Ölçeği Toplam	425	3,67	,75

Okul iklimi ölçeğinde 3,41 ile 5,00 arası puanlar açık (pozitif) bir okul ikliminin varlığına işaret etmektedir. Öğrencilerin hem okul iklimi ölçeği boyutlarında hem de ölçeğin toplamında aldıkları puanlara bakıldığında okul iklimi algılarının (3,67) olumlu yönde olduğu görülmektedir. Okul iklimi ölçeğinin boyutlarından alınan puanlara bakıldığında okula bağlılık boyutu ortalaması 3,75 en yüksek ortalamayla ilk sıradayken bunu 3,66 ortalamayla öğrenme ortamı boyutu takip etmektedir. Okul iklimi ölçeği boyutları içerisinde en düşük ortalama 3,61 puan ile iletişim boyutu olmuştur. Ancak tüm boyutlardan alınan ortalama puanlar pozitif bir okul ikliminin varlığını göstermektedir.

Örnekleme katılan İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin akademik motivasyon düzeyi ile okul iklimi algısı arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığı da basit doğrusal korelasyon ile test edilmiştir ve buna dair sonuç aşağıdaki gibidir:

Tablo 4: Akademik motivasyon ve okul iklimi ile alt boyutları arasındaki ilişkiye dair istatistikler

	Okula Bağlılık	İletişim	Öğrenme Ortamı	Okul İklimi Toplam	Motivasyonsuzluk	Dışsal Motivasyon	İçsel Motivasyon	Akademik Motivasyon Toplam
Okul İklimi	Okula Bağlılık	1						
	İletişim	,558**	1					
	Öğrenme Ortamı	,665**	,719**	1				
	Okul İklimi Toplam	,841**	,875**	,908**	1			
Akademik Motivasyon	Motivasyonsuzluk	-,577**	-,453**	-,514**	-,586**	1		
	Dışsal Motivasyon	,285**	,211**	,209**	,267**	-,192**	1	

İçsel Motivasyon	,541**	,429**	,421**	,529**	-,514**	,468**	1
Akademik Motivasyon Toplam	,361**	,278**	,256**	,340**	-,172**	,882**	,777**

*p<.05 **p<.01

Akademik motivasyon ile okul iklimi algısı arasında pozitif ve orta düzeyde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($r=,340$ $p=,000<,05$). Ölçeklerin alt boyutlarındaki korelasyona bakıldığında ise Okul iklimi Ölçeğinin alt boyutları arasında en düşük korelasyon ($r=,558$ $p=,000<,05$) okula bağlılık ve iletişim arasında iken en yüksek korelasyon ($r=,719$ $p=,000<,05$) ise iletişim ve öğrenme ortamı boyutları arasındadır ve yüksek düzeyde anlamlı bir ilişkiyi göstermektedir. Akademik Motivasyon Ölçeği boyutları içerisinde en düşük korelasyon ($r= -,192$ $p=,000<,05$) motivasyonsuzluk ve dışsal motivasyon arasında, düşük düzeyde negatif yönde ve anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. AMÖ boyutları arasında en yüksek korelasyon ise ($r= -,514$ $p=,000<,05$) motivasyonsuzluk ile içsel motivasyon arasında orta düzeyde negatif yöndedir. Okul iklimi ve akademik motivasyon boyutları arasındaki ilişkiye bakıldığında ise en düşük korelasyonun ($r=,209$ $p=,000<,05$) öğrenme ortamı ve dışsal motivasyon arasında anlamlı fakat düşük düzeyde olduğu görülmektedir. En yüksek korelasyon motivasyonsuzluk ve okula bağlılık boyutları arasında ($r= -,577$ $p=,000<,05$) negatif yönde orta düzeyde anlamlı bir ilişkiyle sağlanmıştır. Bu sonuç, motivasyonun bulunmaması halinde okula bağlılığın da mevcut olma olasılığının düştüğüyle yorumlanabilir.

Araştırmanın diğer bir problemi olan; 'Öğrencilerin fakülteyi tercih etme nedenlerine göre akademik motivasyonları ve okul iklimi algıları anlamlı bir farklılık göstermekte midir?' sorusuna yönelik olarak öncelikle fakülteyi tercih nedeni ile akademik motivasyon arasında bir farklılık olup olmadığı incelenmiştir. Buna yönelik betimsel analiz ve One Way-Anova analizi sonucu aşağıdaki gibidir:

Tablo 5: Öğrencilerin İslami İlimler Fakültesi'ni tercih nedenine göre Akademik Motivasyon düzeylerine ilişkin istatistik

Değişken	N	%	AMÖ Ort.	F	p	Tukey
Mesleğe olan ilgim	115	27,1	4,53			
Üniversiteye giriş sınavında puanımın bu bölüme yetmesi	50	11,8	4,30			
Anne babamın tavsiye/yönlendirmesi	40	9,4	4,06	2,644	,016	3-1 ve
İslami İlimler Fakültesi'ni Tercih Nedeni						4
İş bulma/atanma imkanının yüksek olması	67	15,8	4,57			
Bu alanın benim kişilik özelliklerime uygun olması	76	17,9	4,31			
Ailem bu şehirde yaşadığı için	56	13,2	4,54			
Diğer	21	4,9	4,39			

Çalışmaya katılan öğrencilerin İslami İlimler Fakültesi'ni tercih nedenleri arasında en yüksek oranda (%27,1) mesleğe olan ilgi seçeneğinin (N=115) bulunduğu, bunu %17,9 oranla bu alanın benim kişilik özelliklerime uygun olması (N=76) seçeneğinin izlediği görülmektedir. En düşük oranda ise (%4,9) diğer (N=21) seçeneğinin ardından %9,4 oranla anne babamın tavsiye/yönlendirmesi (N=40) seçeneği bulunmaktadır. Buradan yola çıkılarak öğrencilerin fakülteyi daha çok kendi istekleriyle ve beklentileriyle örtüştüğünden tercih ettikleri söylenebilir. Fakülteyi tercih nedenlerine göre akademik motivasyon ölçeğinden aldıkları puanlar arasında en yüksek olan, iş bulma/atanma imkanının yüksek olması (4,57) nedeniyle fakülteye gelen öğrencilere aitken en düşük puan ise anne babasının tavsiye veya yönlendirmesiyle (4,06) fakülteyi tercih eden öğrencilerindir. Her iki seçenek

de dışsal motivasyonu harekete geçiren unsurlar olarak görünse de anne babanın arzusuna yönelik tercihin öğrencilerin kendi gerekçelendirmelerine dayanmaması nedeniyle motivasyonu düşürdüğü söylenebilir. Değişkenler arasındaki farklılığa bakıldığında öğrencilerin İslami İlimler Fakültesi'ni tercih nedeni ile akademik motivasyon ölçeğinden aldıkları puan arasında anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir ($p=,016<,05$). Farklılığın kaynağını tespit etmek için yapılan Tukey testinde ise farklılığın, anne babanın tavsiye/yönlendirmesi ile mesleğe olan ilgi ve iş bulma-atanma imkanının yüksek olması grupları arasında olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmanın dördüncü problemi içerisinde öğrencilerin İslami İlimler Fakültesi'ni tercih nedenleri ile algıladıkları okul iklimi düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık var mıdır? sorusu da yer almaktadır. Bu soruya ilişkin analiz sonuçları şöyledir:

Tablo 6: Öğrencilerin İslami İlimler Fakültesi'ni tercih nedenine göre Akademik Motivasyon düzeylerine ilişkin istatistik

Değişken	N	%	Oİ Ort.	F	p	Tukey	
İslami İlimler Fakültesi'ni Tercih Nedeni	Mesleğe olan ilgim	115	27,1	3,96	12,031	,000	1 ve 2,3,4,7
	Üniversiteye giriş sınavında puanımın bu bölüme yetmesi	50	11,8	3,33			2 ve 1, 5,6
	Anne babamın tavsiye/yönlendirmesi	40	9,4	3,19			3 ve 1,5,6
	İş bulma/atanma imkanının yüksek olması	67	15,8	3,55			4 ve 1
	Bu alanın benim kişilik özelliklerime uygun olması	76	17,9	3,87			5 ve 2,3,7
	Ailem bu şehirde yaşadığı için	56	13,2	3,79			6 ve 2,3,7
	Diğer	21	4,9	3,67			7 ve 1,5,6

Örnekleme katılan öğrencilerin fakülteyi tercih nedenlerine göre okul iklimi ölçeğinden aldıkları puan ortalamalarına bakıldığında en yüksek ortalamanın (3,96) mesleğe olan ilgim seçeneğini işaretleyen öğrencilere, en düşük ortalamanın ise (3,19) anne babasının tavsiye/yönlendirmesiyle fakülteyi tercih ettiğini belirten öğrencilere ait olduğu görülmektedir. Hem akademik motivasyon ölçeğinde hem de okul iklimi ölçeğinde anne babamın tavsiye yönlendirmesi seçeneğini işaretleyen öğrencilerin en düşük ortalamalara sahip olması, kendi tercihleri dışında bir nedenle fakülteyi tercih etmenin olumsuz etkisine işaret etmektedir. Öğrencilerin İslami İlimler Fakültesi'ni tercih nedenleri ile okul iklimi ölçeğinden aldıkları puanlar arasında anlamlı bir farklılık görülmektedir ($p=,000<,0,5$). Gruplara göre farklılığın kaynağı Tablo-6'da görülmektedir.

Bu çalışmada yer alan; 'öğrencilerin mezun olduktan sonra seçmek istedikleri meslek ile akademik motivasyonları ve okul iklimi algıları arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?' şeklindeki problem durumunu tespit etmek amacıyla öncelikli olarak öğrencilerin seçmek istedikleri meslek ile akademik motivasyon ölçeğinden aldıkları puanlar arasındaki farklılığı tespit etmek için ANOVA testi uygulanmıştır. Söz konusu analiz sonuçları Tablo-7'de gösterilmektedir.

Tablo 7: Öğrencilerin mezun olduktan sonra yönelmek istedikleri mesleklere göre akademik motivasyon düzeylerine ilişkin istatistikler

Değişken	N	%	AMÖ Ort.	F	p	Tukey
Öğretmenlik	222	52,2	4,48			1 ve 4,5
DİB'na bağlı din hizmetleri (Müftü, imam, müezzin,	79	18,6	4,46			

		vaiz/vaize, Kur'an kursu öğreticisi)					2 ve 4,5
Mezun olduktan sonra yönelmek istedikleri meslek	Akademisyenlik/Lisansüstü çalışma	76	17,9	4,64	11,144	,000	3 ve 4,5
	Çalışmayı düşünmüyorum	15	3,5	3,56			
	Mezuniyet alanım dışında çalışmak istiyorum	33	7,8	3,82			
							5 ve 1,2,3

Yüksek din öğretimi öğrencileri Selçuk Üniversitesi örneklemini içerisindeki öğrencilerin %52,2 (N=222) gibi yüksek bir oranla öğretmenlik mesleğine yönelmek istedikleri, bunu sırasıyla din görevliliği ve akademisyenliğin takip ettiği görülmektedir. Örneklemden öğrencilerin %7,8'i (N=33) fakülte alanı dışında görev almayı tercih ederken öğrencilerin %3,5'i (N=15) de herhangi bir mesleğe yönelmeyi tercih etmemektedir. Yönelmek istenilen mesleklere göre akademik motivasyon ölçeğinden alınan puanlara bakıldığında en yüksek ortalamanın akademisyenliğe/lisansüstü çalışmaya yönelmeyi (4,64) düşünen öğrencilere ait olduğu görülmektedir. Bu sonuç, lisansüstü çalışma ve bu alandaki hizmetlerde görev almak, yoğun ilgi, öğrenme isteği ve motivasyon gerektirdiğinden olağan karşılanmaktadır. En düşük akademik motivasyona ise 'çalışmayı düşünmüyorum' (3,56) seçeneğini işaretleyen öğrencilerde rastlanmaktadır. Akademik motivasyonun, herhangi bir mesleğe hazırlanmanın yanı sıra bilgi edinme, kendini geliştirme arzusu gibi nedenlerle de ilişkili olduğu düşünülebilir ancak çalışmadan elde edilen bu bulgu, öğrencilerin motivasyon düzeylerini sonuç odaklı bir düşünce biçiminin etkilediğini göstermektedir yahut bu bulgu, yüksek din öğretiminin istihdam alanları içerisindeki bir mesleğe belirgin bir yönelim göstermenin motivasyonu olumlu yönde etkilediğinin göstergesi de kabul edilebilir.

Öğrencilerin mezun olduktan sonra seçmek istedikleri meslek ile akademik motivasyonları arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır ($p=,000<,05$). Bu farklılık, öğretmenlik, Diyanet İşleri Başkanlığı'na (DİB) bağlı din görevliliği ve akademisyenlik tercih edenler ile çalışmayı düşünmeyenler ve mezuniyet alanı dışında çalışmak isteyenler arasında ortaya çıkmıştır. Hem meslek seçimine göre akademik motivasyon ölçeğinden alınan puanlar hem de ortalama puanlar arasındaki farka ilişkin bulgular, yüksek din öğretimi sırasında yönelmek istenilen mesleğe ilişkin tercihin akademik motivasyonu etkileyen bir husus olduğunu düşündürmektedir.

Öğrencilerin mezun olduktan sonra seçmek istedikleri meslek ile okul iklimi algıları arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığına yönelik istatistikler ise şöyledir:

Tablo 8: Öğrencilerin mezun olduktan sonra yönelmek istedikleri mesleklere göre okul iklimi düzeylerine ilişkin istatistikler

Değişken	N	%	Oİ Ort.	F	p	Tukey	
Mezun olduktan sonra yönelmek istedikleri meslek	Öğretmenlik	222	52,2	3,73	13,567	,000	1 ve 5
	DİB'e bağlı din hizmetleri (Müftü, imam, müezzin, vaiz/vaize, Kur'an kursu öğreticisi)	79	18,6	3,73			2 ve 5
	Akademisyenlik/Lisansüstü çalışma	76	17,9	3,86			3 ve 5
	Çalışmayı düşünmüyorum	15	3,5	3,43			
	Mezuniyet alanım dışında çalışmak istiyorum	33	7,8	2,84			5 ve 1,2,3

Öğrencilerin mezun olduktan sonra yönelmek istedikleri mesleklere göre okul iklimi ölçeğinden aldıkları puanlara bakıldığında en yüksek ortalamanın (3,86) akademisyenlik/lisansüstü çalışmaya yönelmek istediğini belirten öğrencilere ait olduğu,

en düşük ortalama ise (2,84) mezuniyet alanı dışında çalışmak isteyen öğrencilerdir. Mezuniyet alanım dışında çalışmak istiyorum seçeneğini tercih eden öğrencilerin okul iklimi de diğer gruplar gibi pozitif değil orta düzeydedir. Hem öğrenme arzu ve motivasyonu yüksek hem de öğrenme ortamı, okula bağlılık, iletişim gibi okul ikliminin alt boyutlarına ilişkin algıları yüksek olan öğrencilerin akademisyenlik ve lisansüstü çalışmaya yönelmeyi tercih etmesinden yola çıkılarak, geleceğe yönelik hedef ve arzuların motivasyon ve algılanan iklim üzerinde belirgin bir tesiri olduğu söylenebilir.

Örneklem grubunun mezun olduktan sonra yönelmek istedikleri meslek ile okul iklimi algıları arasında anlamlı bir farklılık vardır ($p=,000<,05$). Bu anlamlı farklılığın, mezuniyet alanı dışında çalışmak isteyenlerle öğretmenlik, DİB'e bağlı din hizmetlerinde görev almak isteyen ve akademisyenlik tercih eden öğrenci grupları arasından doğduğu tespit edilmiştir.

Araştırmada cevap aranan problemlerden bir diğeri; 'öğrencilerin mezun olduktan sonra görev alabileceklerine yönelik inançlarına göre akademik motivasyonları ve okul iklimi algıları anlamlı bir farklılık göstermekte midir?' sorusudur. Öncelikle öğrencilerin mezun olduktan sonra görev alabileceklerine yönelik düşünceleri ile akademik motivasyonları arasındaki farklılık analiz edilmiştir.

Tablo 9: Öğrencilerin mezun olduktan sonra görev alabileceklerine yönelik inançları ile akademik motivasyon düzeyleri arasındaki farka ilişkin istatistikler

Değişken	N	%	AMÖ Ort.	F	p	Tukey	
Mezun olduktan sonra görev alabileceğine yönelik inanç	Evet	212	49,9	4,59	7,993	,000	1 ve 2,3,4
	Emin değilim	188	44,2	4,30			
	Hayır	17	4,0	4,04			
	Çalışmayı düşünmüyorum	8	1,9	3,72			

Araştırmaya katılan öğrencilerin, 'mezun olduktan sonra görev alabileceğinizi düşünüyor musunuz?' Sorusuna verdikleri cevaplara ilişkin betimsel analize bakıldığında; öğrencilerin %49,9'u (N=212) mezun olduktan sonra görev alabileceğini düşünmekteyken, %4'ü (N=17) görev alamayacağına inanmaktadır. Öğrencilerin %44,2'sinin (N=188) görev alıp alamayacağı yönünde şüphe duyduklarına ilişkin bulgu da dikkat çekmektedir.

Mezun olduktan sonra görev alabileceğine yönelik inançlarına göre akademik motivasyon ölçeği ortalaması en yüksek grubu (4,59), görev alabileceğine inanan öğrenciler, en düşük ortalamaya sahip grubu ise öncelikle çalışmayı düşünmeyenler (3,72) ve ardından görev alabileceğine inanmayan öğrenciler (4,04) oluşturmaktadır. Mezuniyet sonrasında bir göreve atanma inancı öğrencilerin motivasyonunu arttıran bir unsurdur. Bu durum üzerinde gerek öğretmenlik alan bilgisi sınavlarında gerekse din hizmetleri sınavlarında fakülte'deki derslerin içeriğiyle karşılaşılmasının etkili olduğu düşünülebilir.

Mezun olduktan sonra görev alabileceklerine yönelik inanç durumları ile akademik motivasyon düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık vardır ($p=,000<,05$). Bu farklılık görev alabileceğine inanan öğrencilerin ortalamasıyla emin olmayan, görev alacağına inanmayan ve çalışmayı düşünmeyen öğrenciler arasındaki farktan kaynaklanmaktadır.

Araştırma problemi içerisinde mezun olduktan sonra görev alabileceğine yönelik inanç ile okul iklimi algıları arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığı da yer almaktadır. Buna ilişkin istatistikler Tablo-10'daki gibidir.

Tablo 10: Öğrencilerin mezun olduktan sonra görev alabileceklerine yönelik inançları ile akademik motivasyon düzeyleri arasındaki farka ilişkin istatistikler

Değişken	N	%	Oİ Ort.	F	p	Tukey	
Mezun olduktan sonra görev	Evet	212	49,9	3,89	13,644	,000	1 ve 2,3
	Emin değilim	188	44,2	3,48			
	Hayır	17	4,0	3,17			

alabileceğine yönelik inanç	Çalışmayı düşünmüyorum	8	1,9	3,58
-----------------------------	-------------------------------	----------	------------	-------------

Görev alabileceklerine yönelik inançlarına göre okul iklimi algısı en yüksek olan grubun mezuniyet sonrası mezuniyet alanında görev alabileceğine inanan öğrencilere ait olduğu görülmektedir (3,89). En düşük puana sahip grup ise (3,17) mezun olduktan sonra görev alabileceğine inanyor musunuz sorusuna hayır cevabını veren öğrencilerden oluşmaktadır.

Mezun olduktan sonra görev alabileceklerine yönelik inanç durumları ile akademik motivasyon düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık vardır ($p=,000<,05$). Bu farklılığın kaynağı mezun olduktan sonra görev alabileceğine inanan öğrencilerle bundan emin olmayan ve görev alabileceğine inanmayan öğrenciler arasındadır. Yüksek din öğretimi görmekte olan öğrencilerin mezun olduktan sonra yönelmek istedikleri meslek kadar bu meslek alanında görev alabileceğine inanıp inanmamalarına ilişkin durumları da onların akademik motivasyon düzeylerini ve okul iklimine yönelik algılarını etkilemektedir. Bu durum, yüksek din öğretiminden beklentilerin meslek sahibi olma ve istihdama odaklı oluşuna işaret sayılabilir.

Tartışma ve Sonuç

Çalışmada örnekleme katılan öğrencilerin akademik motivasyon ölçeği ve boyutlarından aldıkları ortalama puanlar incelenmiş, bunun neticesinde akademik motivasyon düzeylerinin ortalamasının üzerinde olduğu ($\bar{x}=4,42$) tespit edilmiştir. Bu ortalama Balıkesir Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi'nde 330 öğrenci örnekleminde yapılan çalışmada elde edilen puanla aynıdır ($\bar{x}=4,42$).²⁹ Özbek'in Spor Bilimleri Fakültesi'nde öğrenim gören 343 öğrencinin katıldığı çalışmada ise öğrencilerin akademik motivasyon puan ortalamaları, 4,95 bulunmuştur.³⁰ Ancak bu çalışmada elde edilen sonuçlardan daha yüksek ortalamaların bulunduğu araştırma sonuçlarına da rastlanmaktadır. Bu çalışmalardan birinde, Uşak Üniversitesi'nin farklı fakültelerinden öğrencilerin dahil olduğu örnekleme akademik motivasyon ortalamaları 5,17 bulunurken,³¹ diğer bir çalışmada Balıkesir Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi pedagojik formasyon öğrencilerinin akademik motivasyon düzeyleri 5,25 olarak tespit edilmiştir.³² Üniversite öğrencilerinin akademik motivasyonlarına dair yapılan çalışmaların hepsinde, öğrencilerin akademik motivasyon düzeylerinin ortalamasının üzerinde olması dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, bu araştırmanın sonuçları benzer çalışmalarla uyum göstermektedir.

Araştırmanın ikinci problemi olan; "örneklem grubundaki öğrencilerin okul iklimi algıları ne düzeydedir?" Sorusuna yönelik yapılan analizlerde ise okul iklimi algılarının ($\bar{x}=3,67$) açık (pozitif) olduğu tespit edilmiştir. Sayan ve Tavukçuoğlu altı farklı üniversitenin İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinden seçtikleri örnekleme yaptıkları çalışmada Yüksek Din Öğrenimi Öğrencilerinin okul iklimi algılarının 3,12 puan ortalamasıyla orta düzeyde olduğu sonucuna ulaşmışlardır.³³ Benzer şekilde üniversite öğrencilerinin okul iklimi algıları üzerine yapılan çalışmaların hepsinde okul iklimi orta düzeyde bulunmuştur.³⁴ Bu sonuç, örneklem grubumuzdaki öğrencilerin okul iklimi algılarının diğer yüksek din öğretimi öğrencileri ve farklı fakültelerdeki öğrencilere oranla daha olumlu olduğunu göstermektedir. Pozitif bir okul ikliminin oluşumunda etkili olan öğrenme ortamı ve iletişim gibi hususların, eğitim öğretim olanakları ve öğrenci-akademisyen ilişkisi vb. değişkenlerle açıklanabildiği düşünüldüğünde açık bir okul iklimi yaratmada etkin olarak faktörlerin örneklem grubunda diğer çalışmalara kıyasla daha baskın olduğu söylenebilir.

29 Ali Rıza Terzi- Nihat Uyangör, "The Relation between Prospective Teachers' Perceptions of Academic Motivation and the School Climate They Perceive", *Journal of Current Researches on Social Sciences* 7/4 (2017), 190.

30 Oğuz Özbek, "Akademik Motivasyon ve Okul İmajı İlişkisi", *Spor ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 6/2 (Ocak 2019), 155.

31 Makbule Hürmet Çetinel- Sinan Gürcüoğlu, "Pandemi Döneminde Üniversite Öğrencilerinin Akademik Motivasyon Düzeylerinin İncelenmesi", *Optimum Ekonomi ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 9/1 (Ocak 2022), 6.

32 Hande Çelik, "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Motivasyonları ve Okul İklimi İlişkisi", *The Journal of Academic Social Sciences* 48/48 (Ocak 2017), 427.

33 Sayan- Tavukçuoğlu, "Yüksek Din Öğrenimi Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algılarının Akademik Özyeterlik ve Akademik Başarıyla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", 845.

34 Çelik, "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Motivasyonları ve Okul İklimi İlişkisi", 427; Terzi- Uyangör, "The Relation between Prospective Teachers' Perceptions of Academic Motivation and the School Climate They Perceive", 190; Aslı Gündoğan- Seval Koçak, "Öğretmen Adaylarının Okul İklimi Algıları ile Akademik Öz-Yeterlik İnançları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Sakarya University Journal of Education* (Aralık 2017), 645.

Örneklem grubunda yer alan öğrencilerin akademik motivasyon ile okul iklimi algıları arasındaki ilişkide motivasyonsuzluk alt boyutu ile okul ikliminin tüm boyutları arasında negatif yönde orta düzeyde anlamlı bir ilişkinin varlığı tespit edilmiştir. Terzi ve Uyangör'ün araştırmasında da motivasyonsuzluk ile iletişim ve okula bağlılık arasında negatif yönde orta düzeyde bir ilişki bulunurken, öğrenme ortamı açısından negatif yönde düşük düzeyde bir ilişki tespit edilmiştir.³⁵ Bu sonuç, araştırmamızla uyumludur.

Araştırma problem durumuyla ilgili olarak öğrencilerin fakülteyi tercih etme nedenleri ile akademik motivasyonları arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığı incelenmiştir. Bunun için öğrencilerin fakülteyi tercih nedenlerine ilişkin betimsel analizlere de yer verilmiş ve burada, öğrencilerin en yüksek oranda mesleğe olan ilgim (%27,1) ve bunu takiben bu alanın benim kişilik özelliklerime uygun olması (%17,9) seçeneğini tercih etmiş oldukları görülmüştür. Bu sonuç, örneklem grubundaki öğrencilerin kendi istek ve arzuları doğrultusunda yüksek din öğretimine yönelim gösterdiklerine işaret etmektedir. Öğrencilerin yüksek din öğretimi kurumlarını kendi istek ve arzularıyla tercih edip etmediklerine yönelik inceleme pek çok araştırmada yapılmış ve benzer sonuçlar elde edilmiştir. Sayan'ın altı farklı üniversitede yüksek din öğretimi görmekte olan öğrenciler örneğinde yaptığı çalışmada öğrencilerin %67,3'ü,³⁶ Taştekin'in üç üniversitenin İlahiyat Fakültesi örneğinde yaptığı çalışmada da öğrencilerin %73,4'ü,³⁷ Uçar'ın İnönü Üniversitesi örneğinde yaptığı çalışmasında da öğrencilerin %86,3'ü İlahiyat Fakültesi'ni isteyerek seçtiklerini belirtmişlerdir.³⁸ Algur ve Özasma'nın farklı seçeneklerle fakülteye yönelim nedenlerini incelediği çalışmada ise "alana olan ilgi ve istek" (%35) ve "din eğitimi almak" (%21,4) en çok tercih edilen seçenekler olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁹ Kirman ve Demir'in çalışmasında ise mezuniyet sonrası iş imkanları (%33,9) öğrencilerin İlahiyat Fakültesi'ni tercih etmesinde en etkili faktör olarak tespit edilirken,⁴⁰ çalışmamızda benzer bir seçenek olan iş bulma/atanma imkanının yüksek olması (%15,8) daha az tercih edilmiştir. Söz konusu araştırmaların pek çoğunda sınav puanının uygun olması, çevre etkisi, atanma imkanının yüksek olması gibi etkenlerden daha çok, öğrencilerin alanla ilgili öğrenmeye ve din eğitimi alanındaki mesleklere yönelik ilgi ve isteklerinin ilk sıralarda bulunması yüksek din öğretiminin niteliği ve geleceği açısından ümit vaad etmektedir. Söz konusu sonuç, öğrencilerin içsel motivasyonlarla yüksek din öğretimine yönelmeleri bakımından da olumlu yorumlanabilir. Öğrencilerin fakülteyi tercih nedenleri ile akademik motivasyonları arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Aynı şekilde fakülteyi tercih nedenleri ile okul iklimi arasında da anlamlı bir farklılık vardır. Yüksek öğretim öğrencilerinin akademik motivasyonları ve okul iklimi düzeyleri ile öğrenim gördükleri fakülteyi tercih nedenleri arasındaki ilişkiyi inceleyen herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak bu çalışmada elde edilen, anne babamın tavsiye/yönlendirmesi seçeneğini işaretleyen öğrencilerin hem akademik motivasyon hem de okul iklimi ölçeğinde en düşük puan ortalamasına sahip olması, öğrencilerin kendi tercihleri dışında bir nedenle fakülte tercihi yapmasının olumsuz etkisine işaret ettiği söylenebilir. Üniversite tercihi konusunda, öğrenciler kimi zaman anne babaların yönlendirmesine ihtiyaç duysalar da bu yönlendirmenin, bireyin ilgi ve ihtiyaçlarının gözetilerek yapılmasının önem arz ettiğini göstermektedir. Bütün yüksek öğretim alanlarında olduğu gibi yüksek din öğretiminde de öğrencinin ilgi, istek ve merakı öğrenme-öğretme sürecinin verimliliğini arttıracak bir husus olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Araştırmada öğrencilerin mezun olduklarında yönelmek istedikleri meslek ile akademik motivasyonları arasındaki ilişki incelenmiştir. Bilindiği üzere, yüksek din öğretimi mezunu öğrenciler, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Okulları meslek dersleri öğretmenliği, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı alanlarda din hizmetleri gibi geniş bir alanda istihdam edilmektedir. Bu istihdam alanlardan birine yönelimin akademik motivasyon düzeyini etkileyip etkilemediğine yönelik analizler sonucunda, öğrencilerin mezun olduktan sonra seçmek istedikleri meslek ile akademik motivasyonları arasında anlamlı bir farklılık bulunmuş

35 Terzi- Uyangör, "The Relation between Prospective Teachers' Perceptions of Academic Motivation and the School Climate They Perceive", 192.

36 Yunus Emre Sayan, *Yüksek Din Öğrenimi Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algıları Üzerine Bir Araştırma* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 217.

37 Osman Taştekin, "Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları -Şırnak, Erzincan ve Iğdır Örneği-", *Usul İslam Araştırmaları* 19/19 (Haziran 2013), 162.

38 Recep Uçar, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2017), 143.

39 Hüseyin Algur- Halil İbrahim Özasma, "Öğrencilerin Gözüyle Yüksek Din Öğretimi (Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği)", *Dini Araştırmalar* 23/59 (Aralık 2020), 408.

40 Mehmet Ali Kirman- Rıdvan Demir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği", *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 8.

ayrıca akademisyenlik/lisansüstü çalışma yapmak isteyen öğrencilerin en yüksek akademik motivasyona sahip grup oldukları tespit edilmiştir. Aynı şekilde örneklem grubundaki öğrencilerin mezun olduktan sonra yönelmek istedikleri meslek ile okul iklimi algıları arasında da anlamlı bir farklılık bulunmuş olup, en yüksek okul iklimi algısına sahip öğrencileri mezun olduktan sonra akademisyenliğe ve/veya lisansüstü çalışmaya yönelecek öğrencilerin oluşturduğu görülmüştür. Buradan yola çıkılarak söz konusu sonucun, akademisyenlik ve lisansüstü çalışmaya yönelen öğrencilerin, bu çalışma ve meslek için gerekli olduğu düşünülen yüksek motivasyon ve olumlu bir öğrenme iklimi algısı gibi şartları taşımalarının beklentileriyle uyumlu olduğu söylenebilir. Literatürde, akademik motivasyon ve okul iklimi algısı ile yüksek öğretim öğrencilerinin meslek yönelimleri arasındaki ilişkiyi inceleyen herhangi bir araştırma bulunmamakla birlikte çalışmadan elde edilen betimsel veriler karşılaştırıldığında; Erdoğan'ın, Sayan'ın ve Korkmaz'ın çalışmalarında da yüksek din öğretimi öğrencilerinin öncelikli olarak tercih ettikleri meslek grubunun öğretmenlik olduğu dikkat çekmektedir.⁴¹ Yüksek din öğretimi öğrencilerinin imamlık, vâiz/vâizelik, Kur'an kursu öğreticiliği gibi Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı din hizmetlerine daha az yönelim göstermelerinin nedenlerinin araştırılması gerekmektedir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin mezun olduktan sonra görev alabileceklerine yönelik inanç durumlarına göre akademik motivasyon ve okul iklimi ölçeğinden aldıkları puan ve bunlar arasındaki fark da incelenmiştir. İlgili soruya ilişkin betimsel analiz sonucunda öğrencilerin yaklaşık olarak yarısı (%49,9) görev alabileceğini düşünmekteyken, bunu takiben büyük oranda öğrencinin (%44,2) 'emin değilim' seçeneğini işaretledikleri buna karşın yalnızca %4'ünün görev alabileceğine inanmadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte görev alabileceğine inanan öğrenciler hem akademik motivasyon ölçeğinden ($\bar{x}=4,59$) hem de okul iklimi ölçeğinden ($\bar{x}=3,89$) en yüksek puanı alan grup olmuştur. Her iki ölçekle mezun olduktan sonra görev alabileceklerine yönelik inançları arasında anlamlı farklılık ortaya çıkmıştır. Mezun olduktan sonra görev alabileceğine inananların akademik motivasyonu ve okul iklimi algısının yüksek olmasından hareketle, öğrencilerin fakülteadaki motivasyon ve olumlu algılarının mesleğe ve alana duydukları ilginin yanı sıra istihdam beklentisi yönünde de etkilendiği düşünülebilir.

İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin akademik motivasyonları ve algıladıkları okul iklimi ilişkisini tespit etmeyi amaçlayan çalışmanın genel sonuçlarına bakıldığında, öğrencilerin akademik motivasyon düzeylerinin ortalamasının üzerinde olduğu, buldukları fakültenin okul iklimini ise açık (pozitif) olarak tanımladıkları görülmektedir. Bu durum, eğitim öğretimin sürecini ve sonucunu olumlu etkileyecek dolayısıyla yüksek din öğretiminde niteliği arttıracak bir unsur olarak görülmektedir. Öğrencilerin İslami İlimler Fakültesi'ni tercih etme nedenleri, mezun olduktan sonra yönelmek istedikleri meslek ve mezun olduktan sonra görev alabileceklerine yönelik inanç durumları değişkenleriyle akademik motivasyon ve okul iklimi algıları arasında anlamlı farklılıklara rastlanmıştır. Buna ilişkin olarak betimsel analizler de incelendiğinde, öğrencilerin tercih nedeni daha çok içsel motivasyon odaklı olduğunda ve öğrenciler mezun olduktan sonra görev alabileceklerine inandıklarında hem motivasyon düzeylerinin yükseldiği hem de okul iklimini daha pozitif algıladıkları görülmüştür. Öğrencilerin bölüm seçiminde ilgi, yetenek ve isteklerinin ebeveynler ve eğitimciler tarafından gözetilmesi gerektiği bir kez daha doğrulanmıştır. Bu sonuç, yüksek din öğretimi özelinde incelendiğinde, din eğitimi ve öğretiminde sevgi ve ilginin önemli olduğu düşünülmelidir. Ayrıca öğretim sürecinde de ilgi, sevgi ve motivasyonu artıracak nitelikte destekleyici faaliyetler öğretim üyeleri tarafından yürütülmelidir. Yüksek din öğretimi öğrencilerinin yaklaşık yarısına yakının mezun olduktan sonra görev alınamayacaklarından emin olmadıkları tespit edilmiştir. Öğrencilerin mezuniyet sonrası istihdam beklentileri ve bunu etkileyen faktörlerin de ayrı araştırmalarla incelenmesi gerektiği düşünülmektedir.

41 İrfan Erdoğan, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları ile Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişki", *Eskiye* 45 (Eylül 2021), 806; Sayan, Yüksek Din Öğrenimi Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algıları Üzerine Bir Araştırma, 220; Mehmet Korkmaz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Bilimname* 18 (2010), 192.

Kaynakça

- Abu-Bader, Soleman H. *Using Statistical Methods in Social Science Research: With a Complete SPSS Guide*. Oxford: Oxford University Press, 3. Basım, 2021.
- Akbaba, Sırrı. "Eğitimde Motivasyon". *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 343-361.
- Alderman, M. Kay. *Motivation for Achievement: Possibilities for Teaching and Learning*. Mahwah, N.J.: Erlbaum, 2. Basım, 2004.
- Algur, Hüseyin- Özasma, Halil İbrahim. "Öğrencilerin Gözüyle Yüksek Din Öğretimi (Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği)". *Dini Araştırmalar* 23/59 (Aralık 2020), 397-424. <https://doi.org/10.15745/da.805862>
- Bacanlı, Hasan- Sahinkaya, Ozlem. "The Adaptation Study of Academic Motivation Scale into Turkish". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 12 (2011), 562-567. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2011.02.068>
- Çalık, Temel vd. "School Climate in Creating Safe School: A Conceptual Analysis". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 1/4 (Aralık 2011), 73-84. <https://doi.org/10.14527/C1S4M8>
- Çelik, Hande. "Üniversite Öğrencilerinin Akademik Motivasyonları ve Okul İklimi İlişkisi". *The Journal of Academic Social Sciences* 48/48 (Ocak 2017), 422-434. <https://doi.org/10.16992/ASOS.12434>
- Çetinel, Makbule Hürmet- Gürcüoğlu, Sinan. "Pandemi Döneminde Üniversite Öğrencilerinin Akademik Motivasyon Düzeylerinin İncelenmesi". *Optimum Ekonomi ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 9/1 (Ocak 2022), 1-14. <https://doi.org/10.17541/optimum.960301>
- Deci, Edward L. vd. "Motivation and Education: The Self-Determination Perspective". *Educational Psychologist* 26/3-4 (Haziran 1991), 325-346. <https://doi.org/10.1080/00461520.1991.9653137>
- Erdoğan, İrfan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları ile Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişki". *Eskiyeni* 45 (Eylül 2021), 797-818. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.954088>
- Fan, Weihua vd. "A Multilevel Analysis of Student Perceptions of School Climate: The Effect of Social and Academic Risk Factors: Student Perceptions of School Climate". *Psychology in the Schools* 48/6 (Temmuz 2011), 632-647. <https://doi.org/10.1002/pits.20579>
- Freiberg, H. Jerome. *School Climate*. Hoboken: Routledge Falmer, 1999.
- Gündoğan, Aslı- Koçak, Seval. "Öğretmen Adaylarının Okul İklimi Algıları ile Akademik Öz-Yeterlik İnançları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Sakarya University Journal of Education* (Aralık 2017), 639-657. <https://doi.org/10.19126/suje.333266>
- Hakan Karataş- Erden, Münire. "Akademik Motivasyon Ölçeğinin Dilsel Eşdeğerlik, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *e-Journal of New World Sciences Academy* 7/4 (2012), 983-1003.
- Hoy, Wayne K. vd. "Organizational Climate and Student Achievement: A Parsimonious and Longitudinal View". *Journal of School Leadership* 8/4 (Temmuz 1998), 336-359. <https://doi.org/10.1177/105268469800800401>
- İhtiyaroğlu, Neslin- Ottekin Demirbolat, Ayşe. "Analysis Of Relationships between School Climate, Teacher Effectiveness And Students' School Commitment". *International Online Journal of Educational Sciences* 8/4 (2016), 255-270. <https://doi.org/10.15345/iojes.2016.04.020>
- Kirman, Mehmet Ali- Demir, Rıdvan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği". *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 1-21.
- Korkmaz, Mehmet. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Bilimname* 18 (2010), 167-204.
- Larmer, John vd. *Setting the Standard for Project Based Learning: A Proven Approach to Rigorous Classroom Instruction*. Alexandria, VA: ASCD, 2015.
- Mitchell, Mary M. vd. "Student and Teacher Perceptions of School Climate: A Multilevel Exploration of Patterns of Discrepancy". *Journal of School Health* 80/6 (Haziran 2010), 271-279. <https://doi.org/10.1111/j.1746-1561.2010.00501.x>
- Özbek, Oğuz. "Akademik Motivasyon ve Okul İmajı İlişkisi". *Spor ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 6/2 (Ocak 2019), 150-162. <https://doi.org/10.33468/sbsebd.93>
- Ryan, Richard M.- Deci, Edward L. "Intrinsic and Extrinsic Motivations: Classic Definitions and New Directions". *Contemporary Educational Psychology* 25/1 (Ocak 2000), 54-67. <https://doi.org/10.1006/ceps.1999.1020>

- Sayan, Yunus Emre. *Yüksek Din Öğrenimi Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algıları Üzerine Bir Araştırma*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sayan, Yunus Emre- Tavukçuoğlu, Mustafa. "Yüksek Din Öğrenimi Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algılarının Akademik Özyeterlik ve Akademik Başarıyla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (Aralık 2020), 833-855. <https://doi.org/10.18505/cuid.778173>
- Schunk, Dale H. vd. *Motivation in Education Theory, Research and Applications*. Harlow: Pearson Higher Education, 2014.
- Taştekin, Osman. "Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları -Şırnak, Erzincan ve Iğdır Örneği-". *Usul İslam Araştırmaları* 19/19 (Haziran 2013), 139-184.
- Terzi, Ali Rıza. "Üniversite Öğrencilerine Yönelik Okul İklimi Ölçeğinin Geliştirilmesi". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 4/4 (Kasım 2015), 111-117.
- Terzi, Ali Rıza- Uyangör, Nihat. "The Relation Between Prospective Teachers' Perceptions of Academic Motivation and the School Climate They Perceive". *Journal of Current Researches on Social Sciences* 7/4 (2017), 185-196.
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2017), 105-178.
- Vallerand, Robert J. vd. "The Academic Motivation Scale: A Measure of Intrinsic, Extrinsic and Amotivation in Education". *Educational and Psychological Measurement* 52 (1992), 1003-1017.
- Welsh, Wayne N. "The Effects of School Climate on School Disorder". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 567/1 (2000), 88-107.

Şehrezûrî Düşüncesinde Nefsin Kuvvelerinin Ahlâkî Tekâmüle Tesiri

The Effects of the Powers of the Nafs on Moral Perfection in the Thought of al-Shahrazûrî

Asiye Aykıt

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi

İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Assist. Professor, Istanbul Medeniyet University Faculty of Islamic Studies

Department of Islamic Philosophy

İstanbul, Türkiye

asiye.aykit@medeniyet.edu.tr orcid.org/0000-0001-9142-9184

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 05 August/Ağustos 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 05 December/Aralık 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1161-1179

Cite as/Atıf: Aykıt, Asiye. “Şehrezûrî Düşüncesinde Nefsin Kuvvelerinin Ahlâkî Tekâmüle Tesiri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1161-1179. <https://doi.org/10.18505/cuid.1156721>

Aykıt, Asiye. “The Effects of the Powers of the Nafs on Moral Perfection in the Thought of al-Shahrazûrî”. *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1161-1179. <https://doi.org/10.18505/cuid.1156721>

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Asiye Aykıt).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Effects of the Powers of the Nafs on Moral Perfection in the Thought of al-Shahrazûrî

Abstract: The issue of reaching moral perfection in Islamic thought is handled together with the theory of knowledge. The subject of soul (*nafs*) and powers, which includes the physical and metaphysical aspects of human being, forms the basis of the theory of knowledge and morality based on it. The aim of this article is to examine the views of Shams al-Din al-Shahrazûrî (d. 687/1288), one of the most important names of the Ishrâqî school (Illuminationist thought), about the soul and its powers at the center of the idea of moral evolution. In the author's system about powers, the animal soul realizes perception and movement based on the senses. This realization, which takes place at a minor level, enables humans and animals to maintain their daily lives. In order for an action to have moral value, such partial knowledge must reach the level of universal knowledge by the *nâtiq* soul.

The theory of imagination and memory, which is examined within the inner cognitive powers of the animal power, is also at the focus of the criticism of the Ishrâqî thought to the Peripatetic understanding of knowledge. In our study, on the one hand, al-Shahrazûrî's theory of powers and the idea of moral evolution are examined; on the other hand, criticisms of the Peripatetic school are also discussed on these issues. Thus, another aim of our study is to examine, al-Shahrazûrî's understanding of morality in the context of his contributions to Ishrâqî thought, similarities and differences with Peripatetic philosophy.

Al-Shahrazûrî follows his teacher al-Suhrawardî in his theory of knowledge and thought of perfection, which he explains in connection with the powers of the soul. However, he made his teacher's thoughts more systematic on the subject of powers and enriched them with different examples. The interlocutor of both authors in terms of powers is Avicenna who is the founder of the system in this field in Islamic thought. The most detailed explanation about the division of the inner powers of perception by five in the form of common sense, imagination, delusion, imagination and memory belongs to Avicenna. Al-Fârâbî's division for these powers is similar to that of al-Shahrazûrî. Although al-Shahrazûrî clearly mentions the Peripatetic school in his explanations and criticisms, it is determined that his addressee is Avicenna. As was the case in al-Suhrawardî, al-Shahrazûrî who first discussed and explained the five-point classification according to the Avicennan system, then criticizes this system and bases on three basic powers as common sense, imagination and *zākira* (memory). He places these powers at the base of his moral philosophy in harmony with his own ontology and epistemology.

The most basic criticism of Avicenna about powers is on the function of imagination and memory to store images and meanings. Al-Shahrazûrî does not accept the function of both powers in the sense of storing power, but combines the functions of these senses in imagination. Al-Shahrazûrî's criticisms of Avicenna's classification on powers are mainly directed towards his theory of knowledge and form the basis for explaining his own Ishrâqî theory of knowledge. The reason why he reduces the inner senses to three basic powers and shows different actions as functions of a single force is basically denying the existence of powers that store images or judgments within the powers of the soul. This attitude, which we see in al-Suhrawardî, allows to explain the Ishrâqî theory of knowledge. According to Avicenna, since cognition is the formation of the forms of sensible objects in the mind, these forms must be preserved in the mind when they disappear. However, for al-Suhrawardî, cognition takes place in luminous realms depending on the relation between the subject and the truths of sensory objects. The truths of these objects took place in the *'âlam al-mithal* (imaginal world). In this case, there is no need for a bodily force to reserve this kind of knowledge. Such a theory of knowledge also deeply influences the idea of moral evolution. What is essential for human beings in perfection is to lead a life oriented towards luminous realms where knowledge will be realized. This attitude places the idea of isolation, which is based on asceticism and contemplation, at the center of moral evolution. In the process of knowledge required for competence, the inferential experience is important, but in the last stage, the main thing should be the experience of pleasure.

Al-Shahrazûrî describes a person who has achieved moral competence at the highest level as "*ârif* (sage)". *Ârif* is a person who attains the knowledge of the realm of light by fulfilling asceticism and contemplation in the most perfect manner, and is at the peak of moral competence. In al-Shahrazûrî's thought, the sage should use the methods of reasoning, however, in the last stage, he should deepen in the methods of asceticism and observation and emphasize intuitive knowledge. In these thoughts, al-Shahrazûrî is based on the Ishrâqî method by synthesizing the Peripatetic method, which emphasizes the mental experience, and the Sufi method, which emphasizes the experience of pleasure. Al-Shahrazûrî, who followed Suhrawardî in this regard, made his teacher's thoughts more systematic on the subject of powers and strengthened them with different examples. With this attitude, he deepened the mystical character of Ishrâqî philosophy within the framework of the idea of moral evolution.

Keywords: Islamic Philosophy, Morality, Perfection, Nafs, Power, al-Shahrazûrî.

Şehrezûrî Düşüncesinde Nefsin Kuvvelerinin Ahlâkî Tekâmüle Tesiri

Öz: İslam düşüncesinde ahlâkî kemale ulaşma meselesi bilgi teorisiyle birlikte ele alınmaktadır. İnsanın fizik ve metafizik yönlerini içine alan nefis ve kuvveleri konusu bilgi teorisinin ve buna dayalı olarak ahlâkın temelini oluşturmaktadır. Bu makalenin amacı

İşrâkî ekolün en önemli isimlerinden Şemseddin eş-Şehrezûrî'nin (ö. 687/1288) nefis ve kuvveleri hakkındaki görüşlerini ahlâkî tekâmül fikrinin merkezinde incelemektir. Müellifin kuvveler sisteminde hayvânî nefis, duyulara dayalı idrak ve hareketi gerçekleştirmektedir. Cüz'î seviyede gerçekleşen bu idrak insan ve hayvanın günlük hayatını idame ettirmesini sağlamaktadır. Eylemin ahlaki değer taşıması için bu tür cüz'î bilgilerin nâtık nefis tarafından küllî bilgi seviyesine ulaşması gerekmektedir.

Hayvânî kuvvenin iç idrak güçleri içerisinde incelenen mütehayyile ve hafıza teorisi aynı zamanda İşrâkî düşüncenin Meşşâî bilgi anlayışına eleştirilerinin de odak noktasında bulunmaktadır. Çalışmamızda bir taraftan Şehrezûrî'nin kuvveler teorisiyle birlikte ahlâkî tekâmül fikri incelenirken diğer taraftan da bu hususlarda Meşşâî ekole eleştirileri de tartışılmaktadır. Böylelikle çalışmamızın bir diğer hedefi Şehrezûrî'nin ahlâk anlayışını; İşrâkî düşünceye katkıları, Meşşâî felsefeyle benzerlikleri ve farklılıkları bağlamında incelemektir.

Şehrezûrî'nin kuvveleriyle irtibatlı olarak açıkladığı bilgi teorisi ve tekâmül düşüncesinde hocası Sühreverdî'yi takip etmektedir. Bununla birlikte kuvveler konusunda hocasının düşüncelerini daha sistematik hale getirmiş, farklı örneklerle zenginleştirmiştir. Her iki müellifin kuvveler hususunda muhatapları, İslam düşüncesinde bu alan da sistem kurucu olan İbn Sînâ'ya yöneliktir. İç idrak güçlerinin *hiss-i müsterek*, *hayâl*, *vehim*, *mütehayyile* ve *hafıza* şeklinde beşli taksimi hakkında en tafsilatlı açıklama İbn Sînâ'ya aittir. Fârâbî'nin bu kuvvelere yönelik taksimi Şehrezûrî ile benzerlik arz etmektedir. Şehrezûrî'nin açıklama ve eleştirilerinde Meşşâîler'i açıkça zikretmesine rağmen yapılan karşılaştırmalarda muhatabının İbn Sînâ olduğu tespit edilmektedir. Sühreverdî'de olduğu gibi önce İbn Sînâ sistemine göre beşli tasnifi ele alıp açıklayan Şehrezûrî daha sonra bu sistemi tenkit ederek *ortak duyu*, *mütehayyile* ve *zâkire* şeklinde üç temel kuvveyi esas alır. Bu kuvveleri kendi ontoloji ve epistemolojisiyle uyumlu bir şekilde ahlâk felsefesinin temeline yerleştirir.

Kuvveler konusunda İbn Sînâ'ya yönelik en temel eleştiri hayâl ve hafıza gücünün sûret ve manaları depolama işlevine dairdir. Şehrezûrî her iki kuvvenin de depolayan güç anlamındaki fonksiyonunu kabul etmemekte, bu duyuların fonksiyonlarını mütehayyilede birleştirmektedir. Şehrezûrî'nin İbn Sînâ'nın kuvveler konusundaki tasnifine yönelik eleştirileri temelde onun bilgi teorisine yöneliktir ve kendi İşrâkî bilgi teorisini açıklamaya zemin oluşturmaktadır. İç duyuları üç temel kuvveye indirilmesinin ve farklı fiilleri tek bir kuvvenin fonksiyonları olarak göstermesinin sebebi en temelde nefsin kuvveleri içerisinde suretleri yahut hükümleri depolayan kuvvelerin varlığını reddetmektir. Sühreverdî'de de gördüğümüz bu tavır İşrâkî bilgi teorisini açıklamaya imkân tanımaktadır. İbn Sînâ'ya göre idrak, duyulur nesnelerin suretlerinin zihinde meydana gelmesi olduğu için bu suretlerin ortadan kalktığında zihinde mahfuz olmaları gerekmektedir. Ancak Sühreverdî için idrak özne ile duyuusal nesnelerin hakikatleri arasındaki izafete bağlı olarak nûrânî âlemlerde gerçekleşmektedir. Bu nesnelerin hakikatleri ise misal elemine yer almaktadır. Bu durumda bedensel bir kuvvede mahfuz olmasını gerektirecek bir durum kalmamaktadır. Bu tür bir bilgi teorisi ahlaki tekâmül fikrini de derinden etkilemektedir. Tekâmülde insan için esas olan bilginin gerçekleşeceği nuranî âlemlere dönük bir hayat sürmektir. Bu tavır ise riyâzet ve müşâhedeyi esas alan tecrid düşüncesini ahlaki tekâmülün merkezine yerleştirmektedir. Yetkinlik için gerekli olan bilgilenme sürecinde bahsî/istidlali tecrübe de önemli olmakla birlikte son aşamada esas olan zevkî tecrübe olmalıdır.

Ahlâkî yetkinliği en üst seviyede gerçekleştirmiş olan kişiyi Şehrezûrî "ârif" olarak nitelemektedir. Ârif, riyâzet ve müşâhedeyi en kâmil bir biçimde yerine getirerek nurlar âleminin bilgisine nail olan, ahlâkî yetkinliğin zirvesindeki insandır. Şehrezûrî'nin düşüncesinde ârif, bahsî hikmetle kuvvelerini aklın tedbirine açık hale getirmekte, son aşamada riyâzet ve müşâhede yöntemlerinde derinleşerek zevkî tecrübeyi esas almaktadır. Bu düşüncelerinde Şehrezûrî, bahsî tecrübeyi öne çıkaran Meşşâî yöntemle, zevkî tecrübeyi öne çıkaran tasavvufî yöntemi sentezleyerek İşrâkî yöntemi benimsemektedir. Bu hususta Sühreverdî'yi takip eden Şehrezûrî, kuvveler konusunda hocasının düşüncelerini daha sistematik hale getirmiş, farklı örneklerle tahkim etmiştir. Bu tavırla, ahlâkî tekâmül düşüncesi çerçevesinde İşrâkî felsefenin mistik karakterini daha da öne çıkarmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Ahlâk, Tekâmül, Nefis, Kuvve, Şehrezûrî.

Giriş

İslam ahlâk felsefesi alanında yazılan eserlerde nefis ve kuvveleri meselesi önemli bir yeri haizdir. Ahlâkî kemali elde etme fikri insanın bilme süreciyle irtibatlı olarak nefsin kuvveleri zemininde hiyerarşik olarak incelenmektedir. Ahlâkî tekâmülü elde etme sürecinde İşrâkî düşüncenin ahlâk anlayışına dair pek çok mesele henüz çalışılmamıştır. Bu hususta mevcut çalışmalarla birlikte tafsilatlı araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Bu alandaki çalışmalar daha ziyade İşrâkî düşüncenin kurucusu olan Sühreverdî (ö. 587/1191) üzerine yoğunlaşmaktadır. Sühreverdî'den sonra bu ekolün en önemli şarihi olan Şehrezûrî hakkında ise

sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır.¹ İştirâkî düşüncenin ahlâk anlayışı üzerine yapılan çalışmalar da oldukça azdır.² İnsani tekâmülün merkezinde yer alan bilme sürecinde esas olan nefis ve kuvveleri meselesi hem Meşşâî hem de İştirâkî ahlâk anlayışının temelinde yer almaktadır. Çalışmamız bu husustaki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Şehrezûrî'nin Meşşâî felsefeye eleştirileri, İştirâkî düşünceye katkıları³ da konu bağlamında incelenecektir.

İslam felsefesinde insanın fizik ve metafizik yönlerini içine alan nefis ve kuvveleri meselesi bilgi teorisinin temelini oluşturmaktadır. Ahlâkî kemâle ulaşmayı da sağlayacak olan hakikatin bilgisine ulaşma fikri, nefsin kuvveleri merkezinde incelenmektedir. Araştırmamızda öncelikle nefsin tanımı ve bedenle ilişkisi kuvvelere zemin oluşturmak maksadıyla ele alınacaktır. Daha sonra kuvvelerin bilme sürecine ve ahlâkî tekâmüle tesiri incelenecektir. Son aşamada Şehrezûrî felsefesinde ahlâkî yetkinliğin zirvesini ifade eden ârif düşüncesi ele alınacaktır.

1. Nefsin Tanımı

Şehrezûrî nefsi, “mekânî ve yönü olmayan, bütün cismani özelliklerinden soyutlanmış ruhani, latif bir varlık” olarak tanımlamaktadır.⁴ Müellif nefis fizik ve metafizik âlemler arasında “mutavassıt güç” olarak ifade eder. Buna göre nefis, ulvi âlemlerle süfli âlem arasında yer almakta, aynı zamanda her iki âlemi de idrak edebilecek özelliklere sahip bulunmaktadır. Kendisine süfli âlemlere ait zulmet ve bulanıklık bulaşmadığı takdirde yüksek nurlarla aydınlanarak ulvi âlemleri idrak edebilecektir.⁵ Nefis her iki âleme dönük özellikleri itibariyle ahlâkî tekâmüle ulaştıracak olan bilme sürecinde merkezi bir konumda bulunmaktadır.

Nur ve zulmet ontolojisiyle iribatlı olarak Şehrezûrî nefsi hakikati itibariyle soyut nur olarak ifade eder. Beden ise zulmet ve karanlığa karşılık gelmektedir.⁶ “Soyut bir nur olması hasebiyle nefis, zatı ile kaim, mücerred bir cevherdir.”⁷ Platoncu nefis tanımını⁸ çağrıştıran bu ifadeler nefsin mahiyeti itibariyle bedenden farklı, bedene hulûl ve imtizâç etmeyen yapısına işaret etmektedir.

Nefsin bedenle birleşmesinin sebebi ise onu tedbir etmek ve yönetmektir. Şehrezûrî, nefsi maddi bir varlık olan beden üzerinde tasarrufta bulunan onun yetkinliğini sağlayan nûrânî bir cevher olarak ifade etmektedir. Bedeni tedbir etmesi anlamında

¹ Bunlardan tespit edebildiğimiz bazı çalışmalar şunlardır: Şecere'nin tercümelere hakkında iki tez çalışması bulunmaktadır: Ramazan Yıldırım, *Şehrezûrî'nin Tabiat Felsefesinde Nefs Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Kemal Sözen, *Şehrezûrî'nin el-Şecere el-İlahiyye İsimli Eseri ve Türkçe Tercümesi Semeret el-Şecere* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989). Şehrezûrî'nin Eserleri hakkında bir başka çalışma Michael Privot tarafından kaleme alınmıştır: Michael Privot, “Şehrezûrî el-İştirâkî'nin Çalışmalarının Tipolojisi Üzerine Bazı Notlar”, çev. Aygün Akyol, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012). Şehrezûrî'nin İslam düşüncesindeki yerini inceleyen Burhan Köroğlu, çalışmanın sonunda Şehrezûrî'nin eserlerini bibliyografik açıdan incelemiştir: Burhan Köroğlu, “İştirâkî Filozof Şemseddin Muhammed İbn Mahmûd eş-Şehrezûrî'nin Felsefi Sistemi ve İslam Düşüncesi İçindeki Yeri”, *Kelam Araştırmaları* 12/1 (2014). Şehrezûrî hakkında tespit edilen diğer çalışmalar şunlardır: Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017); Ömer Faruk Altıparmak, *Şehrezûrî'de Tasavvuf-Felsefe İlişkisi* (Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999).

² Şehrezûrî'nin ahlak anlayışı hakkında tespit edebildiğimiz bir doktora tezi ve iki makale yer almaktadır: Fatih Aydın, *Şehrezûrî'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); “Şehrezûrî Düşüncesinde İnsani Nefsin Yetkinliği, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014); “İslam Ahlâk Düşüncesinde Erdemler: Şehrezûrî Örneği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017).

³ Şehrezûrî'nin İştirâkî düşünceye katkıları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1998), 120-121; Hüseyin Ziyai, “İştirâkî Gelenek”, çev. Tuncay Başoğlu-Şamil Öcal, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leamen (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), 2/125; Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı: İbn Kemmune'nin Bilgi Teorisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004), 21. Henry Corbin, Şehrezûrî'nin bazı görüşlerinin Şifî düşünce üzerinde de tesirli olduğunu iddia etmektedir: Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986), 214.

⁴ Şemseddin Muhammed eş-Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz ve'l-emsâli'l-lâhûtiyye*, Müstensih, Abdurrahman b. Ahmed (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1205), 78a-b.

⁵ Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 2a; *Şeceretü'l-İlahiyye fi ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, thk. Necip Görgün (İstanbul: Elif Yayınları, 2004), 2/511.

⁶ Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 4; *Şerhu Hikmeti'l-İştirâk* (Tahran: Müessesesi-i Mutalâât:1372), 480.

⁷ Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 46a.

⁸ Eflatun, *Timaios*, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 45. Kadim filozofların farklı nefis tanımları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, *Şehrezûrî'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, 36.

nefse “isfehbed/komutan nur”⁹ denilmektedir. Nefis, nurlar hiyerarşisinde müdebbir nurlar arasında yer almakta, kâhir nurlardan yetkinlik itibariyle ayrılmaktadır. Bununla birlikte kahir nurlardan gelen feyizle bedeni tedbir etmektedir.

Nefsin mücerred bir cevher olması hasebiyle saf nur oluşu düşüncesinin kökenleri İsrâkî ontolojinin temelini oluşturan Suhreverdî’ye dayanmaktadır. Sühreverdî, nefsin saf nur oluşunu zatını idrak eden olmasına bağlamaktadır.¹⁰ Bu hususta Şehrezûrî de “her saf nurun kendini aydınlatıp kavradığını”¹¹ ifade eder. Genel kozmoloji anlayışındaki “nur” kavramıyla uyumlu olarak her iki düşünürün de bu ifadesi nefsin iki yönüne dikkat çekmektedir. Birincisi, nefsin kendinde zâhir olması, ikincisi ise kendini bilen olmasıdır. Burada nefsin müdrük oluşu en temelde “nûr” oluşuna dayandırılmaktadır. Nefsin hakikati de bu idrake dayalı olarak açıklanmaktadır.

“Nûr zuhûrdur” ifadesini sürekli tekrar eden Şehrezûrî, bu görüşüyle nûrun ontolojik açıdan “varlık verme”, epistemolojik açıdan da “zâhir olma” yönüne işaret etmektedir. Bu bakış açısıyla saf bir nûr olan nefis öncelikle *hem hakikati bakımından aydınlık ve belirgin, hem de özüyle başka şeyleri aydınlık ve belirgin (muzhir) kılandır. Yani nurluluk ve nurlandırma onun hakikatidir.*¹² Zâhir olması aynı zamanda başka şeyleri de muzhir kılmasını sağlamaktadır. Bu yönü bedene olan etkisi ve tasarrufu açısından da önemlidir.

Soyut nûr olan nefsin apaçık olması aynı zamanda *kendini bilmesi* neticesini de beraberinde getirir. Burada insanın kendisi veya kavrayan yönü cisimli bir organ değildir. Zira bedensel organlarımızı devamlı düşünmememize rağmen insanda öz bilinç sürekli olarak bulunur. Hiçbir zaman kendinden habersiz (gâib) olamaz.¹³ İnsan benlik bilincinin her zaman farkında değildir. Bazen bir şeyi idrak ettiği halde idrak ettiği şeyin farkında olmaz. Bu durum idrak edilen şeyin letafeti, inceliği ve zuhurunun şiddetinden kaynaklanmaktadır.¹⁴ Nurlar âleminde geldiği için nefsin kendini bilmesi diğer nurlarla irtibatını, en son aşamada Nuru’l-Envâr’ı idrakini sağlamaktadır. Bu ise ahlâkî tekâmülde en üst gayedir.¹⁵ Nefsin bedenden bağımsız olarak zâtını idraki aynı zamanda cisimden bağımsız olarak var olduğunun da en açık delilidir. Dolayısıyla nefsin zâtı cisimsel varlığından farklı nûrânî bir cevherdir.

2. Nefis-Beden ilişkisi

Şehrezûrî’nin düşüncesinde nefis-beden ilişkisi bir tür yöneten-yönetilen ilişkisidir. Müdebbir nur olan nefsin yönetici olmasının sebebi nurluluk yönüyle varlık hiyerarşisi açısından bedenden üstün olmasıdır. Bu yönüyle nefis beden var oluşunun ilkesini oluşturmaktadır. Bununla birlikte beden de nefsin, insan ferdi olarak tahakkuk etmesi için gereklidir. Ancak bu ilişkide beden nefse tabi olmak durumundadır. Şehrezûrî’nin ontoloji düşüncesinin zemininde yer alan nur ve zulmet teorisi, nefis ve beden düalizminin de temelini oluşturmaktadır.¹⁶ Evrendeki bu ikili sistem, farklı yapılarda olmalarına rağmen nefis ve beden bir arada olmasını gerektirmektedir.

Nefis bedenle bir arada bulunmakla birlikte onunla imtizaç etmemektedir. Bedenden üstün, özünde nûr olan nefis, daha üstün nurları kavramak için bu âlemde bedene ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla nefsin bedenle alakası beden nefsin aleti olması cihetiyle ve akli yetkinlikleri elde etmesi itibariyledir.¹⁷ Nefis, akli yetkinlikleri elde etmek için bedeni kullanmaktadır. Bedenin nefis cevherinin hakikatine müdahalesi olmayıp aradaki ilişki sadece izafi bir bağdan(a'laka) ibarettir.¹⁸ Bedenin nefse nispeti, aynanın aynaya bakana nispeti gibidir. Bu durumda beden nefsin aynası gibi olup içinde bulunduğumuz cismani âlemde nefis birçok bilgiyi beden vasıtasıyla idrak etmektedir. Çünkü miktar, renk ve şekil, beden görme duyusuyla idrak olunmaktadır. Ancak nefsin idraki

⁹ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*, 481, 403; *Şeceretü’l-ilâhiyye*, 3/456,463.

¹⁰ Sühreverdî Maktul, *Hikmetü’l-İsrâk*, thk. Henry Corbin (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 2001/1380), 110.

¹¹ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*, 294.

¹² Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*, 293; *Kitâbu’r-Rumûz*, (Şehit Ali Paşa, 1205), 96a.

¹³ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*, 291-292.

¹⁴ Şehrezûrî, *Kitâbu’r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 22a.

¹⁵ Kendini bilmenin hakikatin bilgisine ulaşmanın merkezine yerleştirilmesi düşüncesi Platon ve Sokrat’ın düşüncesinde de yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. John Walbridge, *The Wisdom of the Mystic East* (New York: State University of New York Press, 2001), 8. Kendini bilme hususunda Sühreverdî’de benzer ifadeler yer verir: Sühreverdî, *Hikmetü’l-İsrâk*, 336.

¹⁶ Şehrezûrî’nin nur ve zulmet teorisiyle irtibatlı olarak kozmoloji anlayışı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, 118-130.

¹⁷ Şehrezûrî, *Kitâbu’r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 37b.

¹⁸ Şehrezûrî, *Kitâbu’r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 44b.

ve idare alanı, sınırlı olan beden aynası ile idrak ettiklerinden daha geniştir.¹⁹ Dolayısıyla nefsin bedenle birlikte bulunmasının amacı onu tedbir etmek, bedensel yetileri kullanarak nûrânî hakikatleri kavramaktır. Bu hakikatleri kavramak amacıyla var olan aynı zamanda nûrânî bir heyet olan nefsin nesnelere âleminde bireysel olarak var olabilmek için bedene ihtiyacı bulunmaktadır.

Nefis-beden ilişkisinde Şehrezûrî için önemli bir soru gündeme gelmektedir. İlk ortaya çıktıklarında nefis ve beden birlikte mi yahut biri diğerinden daha önce mi yaratılmıştır? Bu soruyla birlikte Şehrezûrî nefsin bedenden önce bireysel yahut küllî bir varlığa sahip olup olmadığını da tartışmaktadırlar.

Şehrezûrî, insan bedeninin nesnelere dünyasını oluşturan varlıklar içerisinde en tam karışıma(mizaca) sahip olduğunu ifade eder. Bu tamlik sebebiyle karışım kahir nurlardan bir kemal gerektirir ki bu da soyut nâtık nefistir. Yani insan bedenini oluşturan karışım/mizaç ilk yaratılıştaki belli bir kıvama ulaştığında ona, kâhir nurlardan biri olan düşünen nûrun ilkesi Cebrail'den bir nûr gelir ki bu insânî nefistir. Bedenin onu alma yatkınlığı tamamlanır tamamlanmaz nefis bedende ortaya çıkmaktadır. İnsani karışıma hâsıl olan bu ışık, beşerî bedenleri yöneten, insan bedenini tedbir eden nâtık nefistir, bedeninin komutanıdır(isfehbedü'n-nâsût).²⁰ Bu durumda nefsin bedenden önce var olması mümkün değildir. Ancak bu durum, bedeninin nefsin illeti olduğunu göstermez. Zira Şehrezûrî nefsin ontolojik olarak bedenden üstün olduğunu her fırsatta tekrar etmektedir. Önceliğin olması aynı zamanda üstünlük anlamına gelmemektedir.

Nefsin bedenle birlikte ferdiyet kazandığını vurgulayarak da bu tür bir önceliğin olamayacağını Sühreverdî şu şekilde ifade etmektedir: “İnsani nefis, bedenden önce var değildir. Çünkü herkesin kendini bilen ve başka nefislere gizli olan bütün hallerinden haberdar olan nurani idrake sahip bir zatı vardır. Bu da nefsin sayıca bir tane olmamasını gerektirir.... İnsan nefsi sayıca bir tane olursa birinin idrak ettiğini herkes idrak eder, bunun yanlışlığı açıktır.... Şu halde nefisler sayıca çok, türce tektir.”²¹ Burada Şehrezûrî nefislerin tek olmadığını, bedenlerle birlikte ferdiyet kazandığını ve çok olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla her nefis bir bedene hastır, bu durumda bedenden önce var olması mümkün değildir.

Bedenle birleşen nefsin ilişkisi işrâkî düşüncede aşk ve şevk ilişkisi olarak ifade edilmiştir. Şehrezûrî de nefisle beden arasındaki bu aşk ve şevk ilişkisini kozmoloji düşüncesiyle irtibatlı olarak yorumlar. Nefis ontolojik açıdan nurluluğu sebebiyle hiyerarşik olarak bedenden daha üstündür. Bu üstünlük sebebiyle bedeninin ona muhabbeti, nefsin de bedene hükümranlığı söz konusudur.²² Nurlar hiyerarşisindeki kahr-muhabbet ilişkisiyle uyumlu olarak nefis bedene hâkimiyetle birlikte sevgi duyar, beden ise nefsin tedbirine muhabbet ve ihtiyaçla yönelir. Nefisle beden arasındaki ilişki bedeninin nefse muhabbeti, nefsin de bedene hâkimiyetine dayalı tedbiri şeklinde gerçekleştiğinde itidal hali mümkün olacaktır. Şehrezûrî düşüncesinde ahlâkî kemali elde etme noktasında bu ilişki oldukça önemlidir.

Nefis-beden ilişkisinde Şehrezûrî için bir başka soru daha gündeme gelmektedir. Bedenden önce var olmayan nefis, beden yok olduktan sonra varlığını devam ettirebilecek midir? Şehrezûrî nefsin bir kez var olduktan sonra ilkesi gereği beden olmasa bile yok olmayacağını ifade eder: “Eğer yönetici nurlar yokluğu kabul etseydi, karanlık heyetler nedeniyle yok olurlardı. O halde yönetici nurlar beden ait ilgilerden ayrıldıktan sonra değil, onlarla birlikte bulduklarında yok olmaya daha yakındırlar. Soyut nurlar karanlıklardan kurtulduğunda, kendilerinin illeti olan hâkim nurun devamlılığı nedeniyle var olmaya devam ederler. Bedenin ölümü ise ancak yönetici nurun etkilerini kabul etme yeteneğinin kendisine bağlı olduğu mizacının bozulup ortadan kalkmasıyla gerçekleşir.”²³ Şehrezûrî ontoloji fikriyle paralel olarak karanlık berzaktan ayrılan nefsin devamlılığını, ilkesinin devamlılığı üzerinden açıklamıştır.

¹⁹ Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 45a-b.

²⁰ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 480. Sühreverdî *Hikmetü'l-İsrâk*'te bedeninin nefisten önce yaratılması ile ilgili şunları söyler: “Kâhir nurların birinden, devamlı hareketi sebebiyle bazı mizaçlar yani yatkınlıklar için biçim veya hey'et gibi birtakım şeyler meydana gelmektedir. Fâil tam olmakla birlikte fiil, alıcının yatkınlığına bağlı olur. Ölçülüğü oranında alıcı kendine uygun gelen bir biçim veya heyeti kabul eder. Kâhir nurlardan biri olan düşünen nûrun ilkesinden (Cebrâil) insânî mizaçta soyut bir nûr meydana gelir ki bu da isfehbed nûr adını verdiği müdebbir nûr, yani nefistir”. Bu görüşüyle Sühreverdî de nefsin bedenden önce var olmadığını düşünmektedir: Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 200.

²¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 201; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 441; *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 402-403. Kutbuddin Şîrâzî de nefsin ortaya çıkması mizaca bağlı olduğu için, öncesinde var olmasını mümkün olmadığını vurgular. Nefis mizaçla birlikte insânî nefis haline gelmekte bireyselleşmekte ve kemale ermektedir. Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, çev. Hüseyin Ziyâî Terbetî (Tahran: Müessesesi-i Mutâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1372), 458; Fatma Turğay, *İsrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 233.

²² Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 374; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 147-148; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 342-343.

²³ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 534; *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 3/459,460; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 222.

Bedenin potansiyel yapısı nefsin varlığı için kaynak olsa da bedenin bozulması, nefsin bozulmasını gerektirmemektedir. Şehrezûrî bu hususta marangoz örneğini vermektedir. Kürsünün varlığının nedeni marangozdur. Ancak marangozun ölmesi kürsünün de yokluğunu gerektirmez. ²⁴Şehrezûrî'nin mead düşüncesinde bedenden sonra varlığını devam ettiren nefis şayet yetkinliğini elde etmişse nurlar âlemine yükselecektir. Kemale ulaşamayan nefislerin durumu ise, ilki kadar net değildir. Bu tür nefisler maddeye olan bağlılığından dolayı işledikleri kötü fiiller nedeniyle nurlar âlemine yükselememekte ve karanlıklar âleminde kalmaktadır. Maddeyle olan irtibatları beraberinde tenasüh konusunu gündeme getirmektedir. ²⁵Tenasüh konusu İshrâkî düşüncenin en çok tartışılan konuları arasında yer almaktadır.

3. Nefsin Kuvveleri

Şehrezûrî nefsin ulvî ve süflî âlem arasında yer aldığını, her iki âleme ait özellikleri bünyesinde barındırdığını ifade etmektedir. Nefis bedene dönük yüzüyle onu tedbir etmekte, nurlar âlemine dönük yüzüyle ise, kahir nurları temaşa etmektedir. Saf mücerred nur olan nefis kuvveden fiile çıkarak kemale ulaşmak için bedenle birleşmiştir. Bu maksatla işfehbed nûr bedeni tedbiri etmektedir. Tedbir için gerekli olan bedendeki tasarrufu ise kuvveleri aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Şehrezûrî'nin ifadesiyle nefisteki her bir güç yönetici (işfehbed) nur olan nefsin gölgesi, beden ise nefsin tılsımıdır. Kuvveler kabiliyetleri ve yetkinliklerine göre hiyerarşik olarak sıralanmaktadır. Şehrezûrî İslam filozoflarının benimsediği klasik Aristocu taksime riayet ederek nefsi nebâtî, hayvânî ve insânî olmak üzere üç kısımda ele alır. Platon'a ait akıl, öfke ve arzu güçlerini bu tasnif içerisinde değerlendirir. ²⁶Bu üçlü tasnif İbn Sînâ'nın da *Şifâ/Nefs* isimli eserinin *Kitâbu'n-Nefs* kısmı başta olmak üzere *Kitâbu'n-Necât* ve *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta esas aldığı sınıflamadır. Şehrezûrî kuvveleri en temelde İbn Sînâ sistemine göre açıklamış, kendi epistemolojisine uymayan kısımları eleştirmiş ve tartışma konusu yapmıştır. ²⁷ Nefsin kuvvelerindeki bu hiyerarşi ahlâkî yetkinliğe ulaşma sürecini de içinde barındırmaktadır. Şehrezûrî'nin kuvveler konusunda getirdiği eleştiriler hocası Sühreverdî ile paralel gözükmektedir. *Hikmetü'l-İshrâk* şerhinde kuvveler meselesinde Şehrezûrî Sühreverdî'nin görüşlerini daha sistematik hale getirir. Şerhe başlarken önce kuvveleri tanımlayıp açıklar, farklı örneklerle Meşşailer'e yönelik itirazları kuvvetlendirir. Kavramları açıklayıp belirginleştirir. Hocasının görüşlerini kendi sistemi içerisinde geliştirip zenginleştiren Şehrezûrî'nin ele aldığı farklı örnekler ve açıklamalara konu işlenirken temas edilecektir.

3.1. Nebâtî Nefis

Mücerred nur olan nefisten bedene bedensel güçler feyz etmektedir. Beden hazırlıklı olduğunda bir takım yetkinlikler hiyerarşik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yetkinliklerden ilki nebâtî nefis olarak görünmektedir. Nebâtî nefis, beslenme(ğaziyye), büyüme(nâmiyye) ve üreme(müvellide)yi sağlayan nefsin bedendeki ilk yetkinliğidir. ²⁸Bu kuvvelerin idrak noktasında herhangi bir tesiri bulunmamaktadır. Ancak bedenin hayatta kalabilmesi ve temel fonksiyonlarını yerine getirebilmesi bu kuvveler sayesinde mümkün olmaktadır.

3.2. Hayvânî Nefis

Hayvânî nefis, nefsin bitkisel yetilere ek olarak duylara dayalı idrak(müdrîke) ve hareketi(muharrike) sağlayan kuvvesidir. İnsanın ve hayvanın günlük hayatını idame ettirmesini sağlayan bu seviyedeki idrak, nefsin ilk idraki olduğu için bu açıdan ilk yetkinliktir. Şehrezûrî hayvânî kuvveyi klasik İbn Sînâci tasnife tabi olarak müdrîke ve muharrike şeklinde temelde iki kuvveye

²⁴ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 3/459,460.

²⁵ Şehrezûrî'nin mead düşüncesi ayrı bir başlık altında ele alınması gereken bir husustur. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Akyol, *Şehrezûrî Metafizigi*, 199-222. Turğay, *İshrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, 272-284. İbn Sina ve Farabi'nin mead düşüncesi ile karşılaştırmak için bk. Hasan Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012).

²⁶ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/9, 534, 425-27. Nefsin kuvveleriyle ilgili Aristo ve Platon'un tasnifleri ve Şehrezûrî'ye etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, *Şehrezûrî'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, 37. Michael Privot, Şehrezûrî'nin *Kütübü'r-Rumuz*'da nefis ve kuvveleri meselesinde özellikle Yeni Platoncu bakış açısını öne çıkardığı düşünmektedir: Privot, "Şehrezûrî el-İshrâkî'nin Çalışmaları", 232.

²⁷ İbn Sînâ'nın nefsin kuvvelerini bu üçlü tasnife göre ele aldığı yerler şunlardır: İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât/İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005),107-119; *Kitâbu'n-Necât*, thk. Macid Fahri (Beirut: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1985), 197-202; *Kitabü'ş-Şifâ: Nefs*, Hazırlayan: Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 105-120.

²⁸ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/9,427,445,489-500; a.mlf. *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 492, 493.

ayırmaktadır.²⁹ Bitkiden farklı olarak zorunlu ve tabii olmayan hareketin meydana gelmesi öncesinde bir algıyı gerektirmektedir. Bu sebeple hareket ettirici kuvvelerden önce algı güçlerini incelemek gerekmektedir.

3.2.1. Müdrîke Gücü

İdrak güçleri iç (dâhili) ve dış (harici) güçler olarak iki temel kuvveye ayrılır. Dış idrak güçleri beş duyu ile sınırlıdır. İç idrak güçlerini ise Şehrezûrî, Meşşâî felsefeyle uyumlu olarak *Şeceretü'l-îlâhiyye*'de beş tane olduğunu ifade edip açıklamaktadır. Bu güçler idrak sırasına göre ortak duyu (hiss-i müşterek), hayâl, vehim, mütehayyile ve hafızadır.³⁰ Ancak *Hikmetü'l-îşrâk* şerhinde bu güçlerin beş ile sınırlandırılmasını eleştirerek üç kuvveyi esas alır. Bunlar, ortak duyu, mütehayyile ve zâkire kuvveleridir. Araştırmamızda öncelikle Şehrezûrî'nin beş dâhili kuvve incelenecek, ardından bu sisteme getirdiği eleştiriler tartışılacaktır. Şehrezûrî eleştirilerinde Meşşâîler'i açıkça zikretmesine rağmen hedef aldığı sistem İbn Sînâ sistemidir. Bu hususta Fârâbî'nin de Şehrezûrî'nin üçlü tasnifine benzer şekilde duyu, mütehayyile, akıl üçlemesini esas aldığını görmekteyiz.³¹ Meşşâî nefis teorisinin beşli taksimi en tafsilatlı haliyle İbn Sînâ sisteminde görülmektedir. Bu sebeple Sühreverdî ve Şehrezûrî'nin eleştirilerinde muhataplarının İbn Sînâ olduğunu düşünmekteyiz.³²

3.2.1.1 Ortak Duyu

“Tüm duyulur suretleri (müsülû mahsûsât)kendisinde toplayan ve müşâhede yoluyla idrak eden kuvvedir”.³³ Beynin ön boşluğunda bulunur ve duyu sinirlerinin de ilkesidir. Duyulurların sûretlerini algılayan bu kuvvedir. Dış duyular, sûretleri algılayamazlar, muhafaza edemezler. Bundan dolayı birden çok sûreti bir arada bulundurup hüküm vermeleri söz konusu değildir. Beş duyu adeta nesnenin fotoğrafını çekmektedir. Bunları birleştirerek hüküm verme görevi ortak duyuya aittir. Bir şey hakkında “bu beyaz ve tatlıdır” şeklinde iki farklı hükmü aynı anda verebilmek bu kuvveye mümkündür. Zira bir şey hakkında hüküm vermek için birden çok sûretin aynı anda hazır olması gerekir. Dış duyu tek bir şeyle özelleşmiş olduğu için bunda yeterli değildir. İşte tüm bu sûretlerin toplandığı yer ortak duyudur.³⁴

3.2.1.2 Hayâl Gücü

“Ortak duyunun deposu olup, (hissî) sûretler duyulardan ve hiss-i müşterekten kaybolduktan sonra onları muhafaza eden kuvvedir.” Hiss-i müşteregin deposudur. Beynin ön boşluğunun arkasındadır.³⁵ Şehrezûrî, sûretleri “kabul eden” kuvve ile onları “koruyan” kuvvenin farklı olduğunu ifade eder. Tıpkı suyun kolay şekil almakla birlikte onu koruyamaması gibi ortak duyu da kendisinde toplanan sûretleri koruyamaz. Dolayısıyla sûretler duyulardan ve ortak duyudan kaybolda da hayâl gücünde muhafaza edilmektedir. Bir insanı bir kez gördüğümüzde onun sûreti hayâlde saklı kalır, tekrar gördüğümüzde hatırlamamız bu şekilde mümkün olmaktadır.³⁶

²⁹ İbn Sînâ'da hayvânî kuvvenin idrak güçleri ve tekâmüldeki tesiri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 97-125.

³⁰ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-îlâhiyye*, 2/443-507; *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 52a-57b. Sühreverdî de *Meşârî*'de beş kuvveden bahsederken *Hikmetü'l-îşrâk*'te üç kuvveyi ele almaktadır. Karşılaştırma yapmak amacıyla kuvveleri açıklarken Sühreverdî'nin ifadelerine de yer verilecektir.

³¹ İbn Sînâ'nın iç duyuları beşli tasnifi için bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 200-202. Farabî'nin dâhilî duyularla ilgili tasnifi hakkında bk. Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık 2018), 133-135,137; *Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 101-102.

³² İç duyulara yönelik farklı bir eleştiri Fahreddin er-Râzî tarafından yapılmıştır. Burada da eleştiriler İbn Sînâ'nın taksimine yöneliktir. Râzî'nin eleştirilerinde Sühreverdî ile benzer tartışmalar yer almaktadır. Ancak onu değerlendirmeleri farklı bir epistemolojik sisteme dayandığı için burada sadece işaret etmekle yetineceğiz. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. M. Zahir Tiryaki, “Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018).

³³ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-îlâhiyye*, 2/489; Sühreverdî Maktul, *Heyâkilü'n-nûr*, thk. Henry Corbin (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî), 2001, 87.

³⁴ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-îlâhiyye*, 2/491

³⁵ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-îlâhiyye*, 2/493; Sühreverdî Maktul, *Elvâh-i imâdî*, thk. Henry Corbin (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî), 2001, 131.

³⁶ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-îlâhiyye*, 2/493-494.

Şehrezûrî bu bilgileri kaleme aldıktan sonra bunların Meşşâîler'in görüşleri olduğunu ifade edip onları iki hususta eleştirir. Birincisi hiss-i müşterek ve hayâlin yani kabul eden ve depolayan gücün iki farklı kuvve olması düşüncesidir. Bu düşünce en temelde İbn Sînâ sistemine yönelik bir eleştiridir. İbn Sînâ hiss-i müşteregin sûretleri kabul etme, hayâlin ise depolama özelliği bulunduğunu ikisinin farklı kuvveler olduğunu belirtmektedir.³⁷ Şehrezûrî ise muhafaza etmek için bir kuvvenin aynı zamanda ve öncelikle kabul edebilir olması gerektiğini belirterek her iki özelliğin de tek bir kuvvede bulunmasının zorunlu olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla kabul ve muhafaza eden tek bir kuvvedir.³⁸ İkinci eleştiri ise Sühreverdî ile başlayan İşrâkî düşüncenin bilgi teorisinin temelinde yer alan sûretlerin insana ait bir kuvvede depolanması³⁹ hususundadır. İbn Sînâ'nın hayali ortak duyudan farklı bir kuvve olarak ele alınmasının sebebi, cismani suretlerin dış duyuların idrak alanı dışında kalarak duyulardan yok olduklarında dahi mahfuz olabilecekleri bir gücün olmasının gerektiğini düşünmesidir. Şehrezuri bu fikre suretlerin depolanması fikrini en başta reddederek karşı çıkmaktadır. Şayet sûretler insana ait bir kuvvede muhafaza edilseydi onları istediğimiz zaman hatırlayabilmemiz gerekirdi. Ancak bazen bir şeyi hatırlamak isteriz fakat hatırlayamayız. Ayrıca insan birlerce yıldızı, dağları, denizleri nasıl insana ait bedensel bir kuvvede muhafaza edebilir? Dolayısıyla muhafaza eden kuvve insana ait değildir, hayâlî sûretler ve vehmi manaların asıl depolandığı yer feleklerdir. Müdebbir nefis hatırlarken sûretleri buradan hatırlamaktadır. Meşşâîler hayâlin sûretlerin deposu olması fikrine dayalı olarak idraki, "müdrekin sûretinin müdrikte hâsıl olmasıdır" şeklinde tanımlamaktadır. Hâlbuki idrak huzûrî olmalıdır. Şehrezûrî Meşşâîler'in bu husustaki yanlıgısını tecerrüd ve riyâzetten uzak olmaları, dünyevi lezzetlere dalmaları şeklinde ifade eder.⁴⁰

Şehrezûrî bu açıklamalarında Sühreverdî'nin hayal gücü ile ilgili fikirlerini kabul etmiş gözükmektedir. Sühreverdî'nin açıklamalarını daha sistematik hale getiren Şehrezûrî farklı örneklerle meseleyi derinleştirir. Burada hatırlamanın zikir âleminde gerçekleşeceği düşüncesine Platon'dan deliller getirerek iddiayı kadim gelenekle destekler.⁴¹ Sühreverdî'nin epistemoloji görüşünü takip eden Şehrezûrî'ye göre idrakte esas olan huzûrî-ışrâkî idraktır. Yani idrak o anda, nûrânî âlemlerde bulunan sûretlerin idrak edenin nefisine yansması ile birlikte gerçekleşmektedir. Nûrânî âlemlerde idraki gerçekleştiren ise müdebbir nefistir. Oradan nefsin kuvvelerine yansmaktadır. Bu tür bir idrak ve buna dayalı ahlâkî tekâmül için tecrüd ile birlikte nûrânî feyizlere hazır olma hali çok önemlidir.

3.2.1.3. Vehim Gücü

"Dış duyulardan gelen duyulardan (mahsûsât) duyulur olmayan cüz'î manaları algılayan kuvvedir".⁴² Koyunun kurttan kaçınmasını gerektiren manayı algılaması buna örnektir.⁴³ Bu kuvve duyulardan gelen verilere göre hareket eden cisimde tabiat olmuş bir güçtür. Beyinde bulunan cisimsel bir güç olduğu için idrak ettiği anlamları maddeden bağımsız düşünemez. Bu sebeple insanda akli bilgiye konu olan şeylerde (ma'kûlât) akılla çatışabilir. Bununla ilgili Şehrezûrî şu örneği verir: "Bir kişi gece vakti bir odada ölmüş birinin yanında kalsa, akıl ona güven verirken; vehim onu korkutur ve oradan kaçmasını söyler."⁴⁴ Vehim kuvvesi hayvanın, duyularının bilgisine göre algılamasını ve buna göre yaşamını sürdürmesini sağlayan önemli bir kuvvedir. İnsan için ise cüz'î bilgiler vermesi sebebiyle pratik hayatta önemlidir. Ancak bu seviyede kalan insan sürekli duyuların bilgisiyle meşgul olur, ma'kulât bilgisine ulaşamaz ve zihni vesveselerle dolu olur, ahlâkî faziletlerden uzak kalır.

Şehrezûrî'nin bu kuvveye yönelik eleştirisi şu şekildedir. Sûretleri idrak eden ile sûretler üzerine hüküm veren cüz'î manaları idrak eden kuvve aynı kuvvedir. Zira hüküm verebilmek için öncelikle sûretlerin idrakinin gerçekleşmesi gerekmektedir. Dolayısıyla

³⁷ İbn Sînâ bu iki kuvvenin farklı kuvveler oluşuna su örneğini erir. Su iz alır ama saklayamaz. Bunun gibi algılayan ve saklayan kuvveler farklı olmalıdır: İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ: Nefs*, 111.

³⁸ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/495. Sühreverdî de bu sûretlerin hayâlde tutulması şeklinde Meşşâîler'in düşüncesinin yanlış olduğunu ifade etmektedir: Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 209.

³⁹ Hayalin ortak duyudaki suretleri depolayan kuvve olmasıyla ilgili İbn Sînâ'nın görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ: Nefs*, 298.

⁴⁰ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/495, 496. İbn Sînâ'nın bilgi tanımını Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'in mantık bölümünde değerlendirmiştir: Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 15.

⁴¹ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 505.

⁴² Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/496; *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 505; Sühreverdî, *Heyâkulu'n-nûr*, 87,88.

⁴³ Tanım ve örnek İbn Sînâ'nın açıklamaları ile örtüşmektedir: İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ: Nefs*, 112.

⁴⁴ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/497.

vehim ve hayâl tek bir kuvvedir. Şehrezûrî'nin iç idrak güçlerine yönelik eleştirileri Sühreverdî'nin eleştirilerini destekler mahiyettedir. Burada her iki müellifin de eleştirisi temelde, vehim kuvvesini nefsin kuvveleri içerisinde önemli bir yere yerleştiren İbn Sînâ'ya yöneliktir. Vehim kuvvesi Farabî'de de geçmemektedir.⁴⁵ Algı güçleri olan kuvvelerin algılanan âlemlerle paralel ele alındığını göz önünde bulundurduğumuzda, her bir filozofun nefsin kuvveleri hakkındaki tasnifleri onların ontolojik tasavvurlarını yansıtması açısından da önemlidir.

3.2.1.4. Mütéhayyile Gücü

Hayâl ve hafızadaki sûret ve manaları tafsil ve terkip eden kuvvedir. Yani duyulardan gelen sûretleri ve manaları düzenler ve onlardan yeni sûretler ve manalar ortaya çıkarır. Duyulardan gelen verilere dayanmakla birlikte bazen onlardan bağımsız yeni sonuçlara da ulaşabilir. Mesela iki kanatlı uçan insan hayâl edebilir. Kendine özgü yeni bilgiler üreten bu kuvve sanatlar ve zanaatleri ortaya koyan güçtür.⁴⁶ Uyanırken de uyurken de hareket halindedir, yani fonksiyonlarını yerine getirmeye devam eder. Bu kuvve akıl tarafından kullanılırsa müfekkire, vehim tarafından kullanılırsa mütéhayyile olarak isimlendirilir.⁴⁷

Şehrezûrî vehim ve mütéhayyilenin tek bir kuvve olduğunu ifade ederek İbn Sînâ'ya eleştiri getirmektedir. Hayâl gücünün duyusal sûretlerin deposu anlamındaki işlevini kabul etmeyen Şehrezûrî, vehim ve mütéhayyileyi de tek bir kuvve olarak ifade eder. Bu hususta gelebilecek itirazları *Hikmetü'l-İşrak* şerhinde ve *Şeceretü'l-ilâhiyye*'de tartışır. Vehim yetisinin mütéhayyile gücünün kendisi olduğunu ifade eder. Mütéhayyile hem duyusal sûretleri tafsil ve terkip eden hem de bunlar hakkında hüküm veren kuvvedir. Farklı fiilleri tek bir kuvvenin gerçekleştirilmesi yönündeki itiraza ortak duyuyu örnek vererek cevap verir. Ortak duyu tek bir kuvvedir. Ancak beş duyu ile algılanan bütün duyuları algılayabilmektedir.⁴⁸ Zaten tahayyül gücünde düzenlenen sûretlere göre vehim hüküm vermektedir. Dolayısıyla her iki görevi de tek bir kuvve yapabilir gözükmektedir.

Tahayyül ve vehim kuvvelerinin tek bir yeti olduğuna bir başka itiraz “mütéhayyile düzenleme işlemi yapar ancak algılayamaz” şeklindedir.⁴⁹ Şehrezûrî buna, algılayamayan bir yetinin tafsil ve terkip yapmasının mümkün olmadığına işaret ederek cevap verir.⁵⁰ Ona göre bu bir çelişkidir, zira düzenleme işlemi belli bir bilince göre gerçekleşir ki bu da belli bir algıyı gerektirir. Bu durumda mütéhayyile ve vehim kuvveleri tek bir kuvve olmaktadır. Böylelikle İbn Sînâ sistemindeki hayâl, vehim ve mütéhayyile kuvvelerinin hepsinin işlevi mütéhayyilede toplanmaktadır. İç idrak güçleri Sühreverdî'de olduğu gibi hiss-i müşterek, mütéhayyile ve hafıza şeklinde üçle sınırlandırılmış olmaktadır.

Şehrezûrî'nin buraya kadarki açıklama ve itirazları Sühreverdî'nin açıklamaları ile örtüşmektedir. Burada Sühreverdî'nin görüşlerini destekler mahiyette bedensel bir kuvvenin birden çok fiili yapabilmesinin mümkün olacağını söyleyerek daha tafsilatlı açıklamalar yapar: “Çok sayıda fiilin tek bir yetiden sudurunun imkânsız olması tamamen soyut olup hiçbir maddi bağı olmamasından kaynaklanmaktadır. Mesela insani nefis ameli ve nazari olmak üzere iki kuvveye ayrılmıştır. Ancak mütéhayyile gücü bedensel bir güç olduğu için birden çok fonksiyonu icra etmesi mümkündür. Ortak duyunun birden çok duyuluru algılaması da böyledir.⁵¹ Bir kuvve tamamen soyut ise ondan birden çok fiilin ortaya çıkması mümkün olmaz. Ancak bedensel bir kuvvede bu gerçekleşebilir.

⁴⁵ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/498. Vehim gücünü İbn Sînâ ve Gazzali müstakil bir kuvve olarak incelerken Farabî bunu kabul etmemektedir: Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, 133-135,137. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2003), 147. İbn Sînâ'nın vehim gücü hakkındaki açıklamaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 36-44.

⁴⁶ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/497; Şerhu *Hikmetü'l-İşrâk*, 506; *Elvâh-ı imâdî*, 131.

⁴⁷ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/498; Şerhu *Hikmetü'l-İşrâk*, 506.

⁴⁸ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 507; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 210.

⁴⁹ Sûretleri terkip eden kuvve ile algılayan kuvvenin farklı olması hususunda İbn Sînâ'nın görüşleri için bk. İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ: Nefs*, 298. İbn Sînâ ortak duyu, mütéhayyile ve vehim kuvvelerinin farklı kuvveler olduğunu izah etmek üzere *Kitâbu'n-Necât*, ta müstakil bir başlık açarak meseleyi açıklamıştır: İbn Sînâ *Kitâbu'n-Necât*, 206-209.

⁵⁰ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 507; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 210.

⁵¹ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 507; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 210.

3.2.1.5. Hafıza/Zâkire Gücü

“Duyulurlarla irtibatlı olarak vehim tarafından verilen cüz’î hükümleri koruyan kuvvedir”. Beynin arka boşluğunda bulunur. Müttehâyyilenin tasarrufunun tamamı da burada muhafaza edilmektedir. Duyulardan gelen sûretlerin deposu hayâl gücü iken vehme ait hükümlerin deposu da hâfıza gücüdür.⁵² İbn Sîna bu güce kendinde bulunan hükümleri muhafaza ettiği için *hâfıza*, o şeyleri sabit kılma istidadındaki hızlılığından dolayı ve yok olduklarında onları geri çağırarak tasavvur etmesinden dolayı *hatırlama* (*mütezekkire*) denildiğini ifade etmektedir.⁵³

Şehrezûrî bu güce dair eleştirisinde hatırlamanın soyut nur olan nefsin, semâvî nefislerle ilişki kurması neticesinde gerçekleştiğini, hatırlanan şeyin bedensel bir yetide muhafazasının mümkün olmadığını ispat etmeye çalışır. Buna birinci delili şudur: “İnsan bir şeyi unuttur ve ne kadar çabalasa da hatırlayamaz, sonra bir anda hatırlar. Bu durum o şeyin bedensel güçlerin birinde korunmuş olmadığını göstermektedir. Eğer korunmuş olsaydı o şey, hatırlamayı talep ederek çokça gayret gösteren, müdebbir nur olan nefisten gizli kalmazdı”. İkinci delil de şu şekildedir: “Unutulan şey bedensel yetilerin birinde saklanmış ve bir engel onu hatırlamaya mani olmuş da değildir. Çünkü arayan insânî nefistir yani soyut müdebbir nurdur. Cisimsel bir şey değildir ki, herhangi bir engel, bedendeki yetilerinin birinde saklı olan durumu hatırlamasına mani olsun. Kendi özünde algılayıcı olan bir şeyin, talep ettiği de kendinde saklı bulunan bir şeyden habersiz olması mümkün değildir.”⁵⁴ Şehrezûrî bedensel kuvvelerinden birinde saklı olan bir şeyin, özünde algılayıcı müdebbir nur olan nefis tarafından hatırlanamamasını mümkün görmemektedir.

Şehrezûrî, hatırlamanın felekler âleminde olduğunu, nefis-i nâtıkanın hatırlamayı bu âlemlerde gerçekleştirdiğini ifade eder.⁵⁵ Zikir âlemi, semâvî nefislerin hâkimiyet alanıdır, onlar hiçbir şekilde unutmadıkları için nefis onlarla irtibat kurduğunda hatırlama gerçekleşir. Hatırlama hafızadan değil, semavî nefislerden intikal etmektedir. Bu bakış açısıyla hafıza manaların deposu, hayâl gücü de sûretlerin deposu değildir. Şehrezûrî, sûretlerin semavî âlemlerdeki varlıklarını kabul etmekte, ancak bu sûretlerin ve manaların insanın hafızasında muhafazasını doğru bulmamaktadır. Dolayısıyla hatırlama müdebbir nefsin semâvî nefislerle irtibatı neticesinde gerçekleşmektedir. Şehrezûrî hatırlamayı semâvî âlemlerle irtibatlı olarak açıklamakla birlikte insanda müdebbir nefsin kontrolüyle bu âlemlere yönelimini sağlayan bir istidadın varlığını da kabul etmektedir: “Hatırlama felekler âleminde olsa da bununla birlikte hatırlama yetisinin bağlı olduğu bir kuvvenin bulunması da mümkündür”. Bu anlamda sûretlerin deposu olarak *hâfıza* gücünden ziyade, yönelimi sağlayan *isti’dat* anlamında *hatırlama* gücünü kabul etmektedir. Burada asıl fail yine müdebbir nefistir, hatırlamanın gerçekleştiği âlem de semâvî âlemlerdir. Bu âlemlere yönelerek feleklerde muhafaza edilen sûretleri hatırlayan güç ise *zâkire* gücüdür.⁵⁶ Şehrezûrî, hatırlamanın tamamen iptal edilmediğini belirtir. Geçersiz olan şey, beyin arka kısmında vehmî anlamları saklayan yetidir. Ona göre Sühreverdî’nin hatırlama gücüne getirdiği eleştiride kasdettiği husus şudur: Orada bir yeti vardır ve ona ilişkin şey, hatırlama yatkınlığı ve felekler âleminde olan gizli biçim ve anlamların geri dönüşüdür. Burada insana düşen bedensel meşguliyetlerinden uzaklaşıp bu âlemlere yönelimi sağlamaktır. O zaman semavi âlemlerdeki manalara muttali olup ahlâkî yetkinliğe ulaşmak mümkün olabilmektedir.⁵⁷ Şehrezûrî hafıza teorisiyle aynı zamanda insanı hakikate ve gerçek mutluluğa ulaştıracak olan yetkinliğin tecrîd ile ancak mümkün olabileceğine dikkat çekmektedir. Bu ifadeleriyle Şehrezûrî hocasının açıklamalarını geliştirerek tahkim etmektedir.

Nefis ile beden arasındaki ilişkiyi açıklamak, hatırlama hakkındaki düşüncelerine zemin oluşturmak üzere Şehrezûrî son olarak aracı bir varlık olarak cisimsel bir ruhtan bahseder. Ruh, tamamen soyut bir nur olan nefis ile cismani bir varlık olan beden arasında aracı bir varlıktır. Nefsin bedende birlikte gerçekleştireceği his(duyumsama) ve hareket faaliyetleri ruh vasıtasıyla gerçekleşmektedir. “Ruh, nefsin bedende tasarrufunu sağlayan ince(latif), cisimsel bir cevherdir.” Müdebbir nur olan nefis, bedende

⁵² Şehrezûrî, *Şeceretü’l-ilâhiyye*, 2/500-501. Vehmî idraklerin deposunun(hizâne) hafıza olarak isimlendirilmesi düşüncesi İbn Sînâ’da yer almaktadır: İbn Sînâ, *Kitabü’ş-Şifâ: Nefs*, 301.

⁵³ İbn Sînâ, *Kitabü’ş-Şifâ: Nefs*, 301.

⁵⁴ Şehrezûrî, *Şeceretü’l-ilâhiyye*, 2/501; *Şerhu Hikmeti’l-işrâk*, 418; Sühreverdî, *Hikmetü’l-işrâk*, 208. Seyyid Hüseyin Nasr, *İşrâkî hatırlama teorisini şu şekilde eleştirmektedir: “Sühreverdî ve işrâkîler ruhun düştüğü acınacak durumu ve yitirip de yeniden ulaşmaya çalıştığı yurdu bir kez daha hatırlaması için geçmesi gereken hatırlama sürecini göstermeğe duydukları ilgiyi psikolojik melekeleri saymak noktasında göstermemişlerdir. Seyyid Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 94.*

⁵⁵ Şehrezûrî, *Şeceretü’l-ilâhiyye*, 2/501; *Şerhu Hikmeti’l-işrâk*, 504; Sühreverdî, *Hikmetü’l-işrâk*, 209.

⁵⁶ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-işrâk* 508; Sühreverdî, *Hikmetü’l-işrâk*, 211. Hatırlama gücüne dair benzer eleştiriler Şîrâzî’de de geçmektedir: Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-işrâk*, 448-449.

⁵⁷ Sühreverdî’nin hatırlama teorisine getirdiği eleştiriler hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Halide Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 55-60.

bu aracı varlık sayesinde fonksiyonlarını icra etmektedir. “Ruh, temel sıvıların(ahlat), sınırlı bir oran üzere inceliğinden(letafet) meydana gelen ince ve sıcak bir cisimdir. Vücuttaki organlar da bu sıvıların yoğunluğundan meydana gelmektedir. Bu ruh, hareket ve idraki sağlayan tüm kuvvelerin taşıyıcısıdır. Ruhun kaynağı kalptir.”⁵⁸ O, kalbin sol boşluğundan yayılır, yayılması esnasında ona *hayvânî ruh* denilir. O, karaciğere ulaşır ve bitkisel fiillerin kaynağı olur, o zaman da *tabîî ruh* adını alır. Atardamarlar vasıtasıyla beyine çıkar ve hayvânî fiiller ondan neşet eder, bu haline *nefsanî ruh* denilir. Latif bir cisim olan ruh belli bir kıvama geldiğinde nefis ilk olarak bununla bileşir. Ruh, kalpten çıkar, beyine karaciğere ve tüm organlara ulaşır. Nefis tüm uzuvları bunun aracılığıyla yönetir. Nebâtî kuvveler ve idrak kuvvelerini bu şekilde tedbir etmektedir.⁵⁹

Latif, şeffaf bir buhar olan ruhun kaynağı kalbin sol boşluğudur. Ruh kalpten beyine çıkar, burada soğuyarak kalp boşluğuna geri döner. Bu esnada mizacı itidal bulur, şeffaflığı azalır, onda ayna benzeri bir parlaklık oluşur. Yine onda görüntü oluşabilecek bir yarı saydamlık vardır. İşte nuru kabul eden, görüntüleri ve (cisimsel ve hayâli) sûretleri tutabilen bu yarı saydam halidir. Işığı tutar, ışık kaynağının ve ışık alıcısının görüntüsüne sahne olur. Ruh, unsurî cisimler içerisinde nurun yansımaya her yönden uyum sağlayabilen tek türdür.⁶⁰

Bedendeki tüm algı ve hareketler; ruhun beyine çıkarak soğuması, mutedil bir hale gelmesi neticesinde, nefisten gelen işrâkla duyumsama ve hareket yetisini alarak bütün organlara geri dönmesiyle gerçekleşmektedir. Nefsin bedendeki işrâkı ve tasarrufu bu şekilde mümkün olmaktadır. Latif cismanî bir cevher olan ruh, aynı zamanda cismânî ya da misâlî sûretlerin de mazharı/aynasıdır. Hafıza kuvvesini kabul etmeyen Sühreverdi ve Şehrezûrî gibi işrâkî âlimler, sûret ve manaların nûrânî feleklerde bulunduğunu ifade etmektedirler. Bununla birlikte bu sûret ve manaların yansıdığı bir cismanî ayna olarak ruhu bedensel bir yeti olarak kabul etmektedirler. Böylelikle ruh hayâldeki ve hafızadaki sûretlerin ve hükümlerin yansıdığı bir yeti olarak işrâkî filozofların hatırlama teorisine getirdikleri çözümün temelinde yer almaktadır.

Şehrezûrî'nin hayâl, mütehayyile ve vehim gücünü tek bir güçte birleştirerek bunları mütehayyile gücünün farklı fiilleri olarak göstermesi basit bir isimlendirme farkı olarak düşünülmemelidir. Onun buradaki asıl amacı nefsin güçlerinin zihin dışındaki hakikatle ilişkisini karşılıklı biçimde kurma, bu güçlerin bedenle ve nefisle ilişkisini doğru konumlandırma amacına yöneliktir.⁶¹ Bu durumda misâl âleminin cisim âlemi ile nurlar âlemi arasındaki ilişkiyi sağlaması gibi mütehayyile de, nefsin bedenle ve misâl âlemi ile ilişkisini sağlayan kuvve durumunda bulunmaktadır. Zira mütehayyileye yansıyan sûretlerin asılları her iki âlemin ortasında bulunan misâl âleminde bulunmakta ve korunmaktadır.

Şehrezûrî mütehayyile gücünü tek bir güç olarak ifade ettikten sonra onun müdebbir nur olan nefis-i nâtıkının aydınlatması ile nasıl işlevsel hale geldiğini açıklar. Şehrezûrî düşüncesinde sûretler nûrânî âlemlerdedir, onlar öncelikle isfehbed nur olan nâtık nefse yansır, nefisten de bedendeki kuvvelere yansır, idrak bu şekilde gerçekleşir. Aynadaki sûretlerin aynaya yerleşik olamaması gibi hayâldeki sûretler de buraya yerleşik değildir. Aynadaki sûretler asıl sûretlerin mazharıdır, hayâldeki sûretler de misâlî surelerin yansımasıdır. Asılları misâl âleminde bulunmaktadır, mahalleri yoktur, zatiyla kaimdirler.⁶² Hayâl bu sûretlerin insandaki mazharıdır. Sûretleri misâl âleminde idrak eden nâtık nefistir, oradan beden aynasına ve kuvvelere yansımaktadır. Bilgi, sûretlere dayalı, huzûrî, işrâkî bir bilgidir. Bu haliyle duyularla akıl arasında aracı kuvve olan mütehayyile gücü, aynı zamanda bedenle nefis arasında da bir köprüdür.

Şehrezûrî mütehayyilenin sadece cüzî manaları idrak edebileceğini vurgulayarak küllî manaların ancak nâtık nefis tarafından algılanabileceğine dikkat çeker. Ancak akıl tarafından kontrol edilmezse çok farklı, karışık (müşevveş) sonuçlara intikal edebilir. Ahlâkî tekâmül açısından düşündüğümüzde tüm bu kuvvelerin görevi küllî idraki sağlayacak olan nefis-i nâtıkaya hizmet etmektir. Bunun için bedensel irtibatları olabildiğince azaltmak gerekmektedir. Onun bütün amacı insanî nefsin bedenle ilişkisini en alt düzeye indirerek kendi âlemi olan nurlar âlemine yönelmesini sağlamaktır. Sûretlerin ve manaların insan zihninde saklanmayıp feleklerde bulunması düşüncesi de bu bilgiye ulaşmak için sürekli huzurda olmayı gerektirmektedir. Bu düşünce de ahlâkî tekâmül açısından tecrîdi öne çıkarmaktadır.

⁵⁸ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/503; *Şerhu Hikmeti'l-ışrâk*, 496-99; Sühreverdi, *Hikmetü'l-ışrâk*, 206.

⁵⁹ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/503-504.

⁶⁰ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/503; Sühreverdi, *Hikmetü'l-ışrâk*, 206,207. Ruh hakkında benzer açıklamalar Şîrâzî'de de yer almaktadır: Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-ışrâk*, 442,43.

⁶¹ Turğay, *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, 252-253.

⁶² Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/509.

Şehrezûrî'nin İbn Sînâ'nın kuvveler konusundaki tasnifine yönelik eleştirileri temelde onun bilgi teorisine yöneliktir ve kendi İshrâkî bilgi teorisini açıklamaya zemin oluşturmaktadır. İç duyuları üç temel kuvveye indirilmesinin ve farklı fiilleri tek bir kuvvenin fonksiyonları olarak göstermesinin sebebi en temelde nefsin kuvveleri içerisinde suretleri yahut hükümleri depolayan kuvvelerin varlığını reddetmektir. Sühreverdî'de de gördüğümüz bu tavır İshrâkî bilgi teorisini açıklamaya imkân tanımaktadır. İbn Sînâ'ya göre idrak, duyulur nesnelere suretlerinin zihinde meydana gelmesi olduğu için bu suretlerin ortadan kalktığında zihinde mahfuz olmaları gerekmektedir. Ancak Sühreverdî için idrak özne ile duyusal nesnelere hakikatleri arasındaki izafete bağlı olarak nûrânî âlemlerde gerçekleşmektedir.⁶³ Bu nesnelere hakikatleri ise misal elemine yer almaktadır. Bu durumda bedensel bir kuvvede mahfuz olmasını gerektirecek bir durum kalmamaktadır. Bu tür bir bilgi teorisi ahlaki tekâmül fikrini de derinden etkilemektedir. Tekâmülde insan için esas olan bilginin gerçekleşeceği nûrânî âlemlere dönük bir hayat sürmektir. Bu tavır ise tecrid düşüncesini ahlaki tekâmülün merkezine yerleştirmektedir. Şehrezûrî'nin nefsin kuvvelerini açıklarken Meşşâiler'e yaptığı eleştirilerinin en sonunda, sürekli olarak onları dünyevi olana dalıp tecridten uzak kalmakla suçlamasının sebebi de budur.

3.2.2. Muharrike

Muharrike gücü idrak güçlerinde oluşan algıya göre insanı harekete geçiren kuvvedir. Bu gücün bir yönü insanı eyleme teşvik eden, motivasyonu sağlayan iradedir ki buna *bâise* (nüzüüyye) *gücü* denilir. İkincisi ise, bu iradeye göre beden hareketini koordine eden *fâile* (yapıcı) *gücüdür*. Baise gücü; duyu, mütehayyile ve nefsin algılarına göre hareket eden nüzüû bir yetidir, iki kısma ayrılır: Faydalı şeyleri talep etmek için insanı harekete geçiren sevk edici *şehvânî kuvve*; üstünlük isteğiyle uygun olmayan bir şeyi uzaklaştırmaya ve ondan kaçmaya götüren *gazabî kuvve*.⁶⁴ Sevk edici kuvve, yapıcı olan fâile kuvvesine hizmet etmektedir. Fâile gücü, sınırlarda ve kaslarda yayılmış olarak bulunur. Kasların kasılması ve gevşemesi sûretiyle fiilini icra eder.⁶⁵ Dolayısıyla bâise gücünden gelen motivasyona göre fâile gücü bedeni harekete geçirmekte ve fiil gerçekleşmektedir.

Nefsin ve güçlerinin yönelimi idrak durumuna göre gerçekleşmektedir. Hayvânî kuvvenin algı gücünü ifade eden mütehayyile de bedeni şehvet ve gazap kuvveleri ile irtibatlı olarak harekete geçirmektedir. Mahsus sûretler hakkında hüküm veren mütehayyile gücü, bu idrake göre yapma yahut uzak durma şeklinde şehvet ve gazap güçleri aracılığıyla bedeni fiile yönlendirmektedir. Benzer şekilde bâis güçler insânî nefsin idrakine göre de bedeni harekete geçirebilmektedir. Hayvânî nefiste cüz'î bilgiye dayalı bir motivasyon ve irade söz konusu iken; insânî nefis seviyesinde küllî idrake dayalı bir irade ve hareket söz konusu olmaktadır.⁶⁶ Ahlâkî eylem de bu durumda ortaya çıkmaktadır.

3.3. İnsânî Nefis

Şehrezûrî düşüncesinde nebâtî nefisten insânî nefse kadar uzanan hiyerarşik sitem, aynı zamanda ahlâkî tekâmül aşamalarını da içinde barındırmaktadır. Nefsin kuvvelerinin faaliyetleri insânî nefsin İshrâkîyle mümkün olmaktadır. İnsanın hayatta kalmasını ve türünün devamını sağlayan nebâtî kuvveleri ile günlük ihtiyacı karşılayacak seviyede duyusal idraki sağlayan hayvânî kuvvesi, insânî nefis hizmetinde hareket etme seviyesine geldiğinde ahlâkî eylem söz konusu olmaktadır. Meşşâî felsefede olduğu gibi İshrâkî düşüncede de ahlâkî yetkinlik hakikatin bilgisine ulaşma serüveni içerisinde oluşmaktadır.⁶⁷ İshrâkî filozoflar insânî nefisle ilgili açıklamaları bağlamında nazarî düşünceye dayalı yetkinleşme sürecine arınma ve tecrîde bağlı olarak zevkî hikmeti de dahil etmişlerdir.

Nefsin hayvânî kuvvesinden gelen cüz'î hükümler, küllî hükümlere ulaşmak için bir zemin oluşturmaktadır. İnsanda küllî bilgiye ulaşmayı sağlayan nâtık nefistir. Şehrezûrî nâtık nefsi; *iradeyle hareket eden tümelleri idrak eden tabii cismin ilk yetkinliği* şeklinde tanımlamaktadır. Nûrânî âlemlere ait küllî idrak bu seviyede gerçekleşmektedir. Nâtık nefis insanın "ben" dediğinde işaret ettiği cisimden farklı (nûrânî) bir cevherdir. Şehrezûrî soyut bir cevher olduğuna işaret edecek şekilde nefsin mizaç olarak ifade edilmesinin yani cisimle sınırlandırılmasının doğru olmadığını vurgular. Nefis, cisme ait keyfiyetlerden uzak bölünmeyi kabul

⁶³ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 39-40; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, 15.

⁶⁴ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlâhiyye*, 2/ 505.

⁶⁵ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-İlâhiyye*, 2/506.

⁶⁶ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 491; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, 204. Şehrezûrî ahlâkî yetkinliğin gerçekleşmesi için, öfke ve şehvet kuvvelerinin aklın tedbiriyile mutedil hale gelmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ahlâkî kemal kişinin itidali elde etmesiyle mümkündür: Aygün Akyol, "Şehrezûrî ve Adalet Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008), 97-101.

⁶⁷ Şehrezûrî'nin bilgi teorisi bağlamında İshrâkî düşünceye katkıları hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Burhan Köroğlu, "İshrâkî Filozof Şemseddin Şehrezûrî", 95-97.

etmeyen bu yönüyle de küllîleri idrak edebilen bir cevherdir. Maddeden mücerred bir nurdur, bu yönüyle de bedeni tedbir etmektedir.⁶⁸ Nefis, nûrânî bir cevher olması sebebiyle özü itibarıyla görünürdür, zahir olmak için başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Kendi dışında varlıkların bilinmesi nefis ile mümkündür.⁶⁹

Nûrânî bir cevher olan nâtik nefis küllî idrake dayalı olarak bedeni tedbir etmektedir. Dolayısıyla insânî nefsin temel fonksiyonları *idrak ve hareket* olup buna bağlı *nazarî* ve *amelî* iki kuvvesi bulunmaktadır. Bunlardan idrak ile ilgili olanı *nazarî akıl*, hareketle ilgili olanı ise *amelî akıl* olarak ifade edilmektedir. Şehrezûrî her ikisine de akıl denildiğini belirtir.⁷⁰ İlk kuvve nefsin düşünülürleri kavrayan, nûrânî âlemlere bakan aklî yönüdür. Diğeri ise, nefsin bedende tasarrufta bulunan, bedene bakan aklî yönüdür.

Şehrezûrî nâtik nefsin nazarî yönünün kutsî âleme dönük olduğunu ifade eder. Küllî bilgi bu kuvve ile elde edilmektedir. Bedene dönük olan amelî yönü ise, nazarî kuvvenin kontrolüyle bedene hâkim olmalıdır. Ahlâkî davranış ancak o zaman ortaya çıkabilecektir. Beden nefse hâkim olursa yani hayvânî kuvvenin(müteheyyilenin) kontrolüyle amelî akıl bedeni harekete geçirirse ahlâkî reziletler ortaya çıkacaktır.⁷¹ Nazarî akıl nurlar âlemine dönük olduğu için amelî akla etki ederek bedeni tedbir etmelidir. Aksi durumda cisimsel âlemlerle irtibatlı olan algı güçleri ile sınırlı olarak beden hareket ederse ahlâkî zaafı ortaya çıkmaktadır. Şayet nazarî akıl nurlar âlemini müşâhede ederek amelî aklı, o da bedeni aydınlatırsa da ahlâkî faziletler ortaya çıkacaktır.

i. Nazarî Akıl: Şehrezûrî nazarî akıl nefsin kudsi âlemlere dönük, küllî sûretleri kavrayan yönü olarak ifade etmektedir. Nefsin nûrânî âlemlerle irtibatı, nazarî aklın bu âlemleri müşâhede ve bedene işrâkıyla sağlanmaktadır. Bedenin tedbiri bu şekilde gerçekleşirse ahlâkî açıdan kemale ulaşmak mümkün hale gelmektedir.⁷² Nazarî akıl hem tasavvur ve tasdik akıl yürütme gibi zihinsel işlevleri yerine getiren hem de Rabbânî, hakikî bilgileri elde eden akıldır.⁷³

ii. Amelî Akıl: Nazarî aklın idrak ettiği bilginin gerektirdiği şekilde bedeni, cüz'î fiilleri yapmak üzere harekete geçiren kuvvesidir. Artık bu seviyede küllî idrake dayalı bir hareket söz konusu olmaktadır. Amelî akıl, idrak güçlerini kullanarak insan için faydalı olan şeyleri, sanatları icra eder. Amelî akıl, faydasına ve yararına ilişkin konuları nazarî aklın aydınlatmasıyla kavrar ve bedeni ona göre harekete geçirir. Amelî aklın diğer kuvvelerle ilişkisi ise şöyledir: Arzu (nüzûiyeye) gücüne nispeti sayesinde, gülme, utanma, ağlama fiilleri gerçekleşir. İç duylara olan nispeti sayesinde yararlı şeyleri ve zanaatleri ortaya koyar. Nazarî kuvveye nispeti sayesinde ise burhânî yolla adaletin güzelliği, zulmün kötülüğü gibi fiilleri bilir.⁷⁴

Sühreverdî nefsin tek olduğunu itibarları ve nispetleri bulunduğunu ifade eder. Buna göre nefsin kutsal olan âlemlere dönük, tümel sûretleri kavrayan yönü nazarî akıl, bedene bakan ve onu yöneten yönü ise amelî akıldır. Amelî aklın nurlar âlemine dönük olan nazarî aklın işrâkıyla bedensel kuvveleri tedbir etmesi gerekmektedir. Şayet amelî akıl bedensel yetilerin kontrolü altında kalırsa nurlar âleminden uzaklaşıp karanlıklara gömülür ve mutsuz olur. Ahlâkî kemali elde edemez.

Şehrezûrî hangi kuvve ile hangi düzeyde gerçekleşirse gerçekleşsin idraki gerçekleştirenin temelde insânî nefis olduğunu ifade etmektedir. İster duyum ister tahayyül seviyesinde olsun idrak eden cisimde tabiat olmuş bu güçler⁷⁵ değil, insânî nefistir. Bedende tabiat olmuş güçlerin tamamı insânî nefsin idrak gücünün gölgesidir, sanemidir. Kuvvelere yansıyan sûretler insânî nefsin bu kuvvelere işrâkıyla bilinebilmektedir. Yani kuvveler ayna gibidir, kendilerine yansıyan sûretler ancak insânî nefsin işrâkıyla bilinebilir. Dolayısıyla hakikatte bilen insânî nefsin kendisidir. Mesela insânî nefsin görme gücüne işrâkıyla, göze yansıyan nesnelere sûreti değil gören gözün karşısındaki görülen şey bizzat huzûrî işrâki bir bilmeye nefis tarafından idrak edilir. Aynı şekilde nefsin, tahayyül esnasında da mütehayyileye yansıyan sûretlere işrâkıyla idrak gerçekleşir. Böylelikle nefis, huzûrî işrâki bir şekilde dıştaki sûretlerin mütehayyileye yansıyan misâllerini idrak eder. Böylelikle kuvvelerde farklı seviyelerde gerçekleşen bilgiyi bilen gerçekte insânî nefistir.

⁶⁸ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/511; *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 13b, 22a.

⁶⁹ Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 20b.

⁷⁰ Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 61a. Şehrezûrî'nin nazarî-amelî akıl tasnifi Aristo'dan itibaren takip edilen bir tasniftir, İbn Sînâ da bu tasnifi benimsemiştir: İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 356.

⁷¹ Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 61b. Şehrezûrî'nin nefsin kuvvelerine bağlı olarak açıkladığı erdemler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, "İslam Ahlâk Düşüncesinde Erdemler", 3106-3109.

⁷² Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 61b.

⁷³ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 2/522.

⁷⁴ Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 61b.

⁷⁵ Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*, 116.

Şehrezûrî, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'teki insani nefsin gerçek anlamda idraki sağlayan kuvve olması yönündeki açıklamalarına ilave olarak bu idrakin gerçekleşmesinin yöntemini açıklar. Buna göre natik nefsin nurani âlemlerdeki idraki gerçekleştirilebilmesinin ön şartı dünyevi meşgalelerden uzak kalmaktır. Zira bedensel hallerle uğraşan natik nefis, sürekli hissi ve hayali güçlerle meşgul olur, bu da onu uhrevi olandan uzaklaştırır.⁷⁶ Dolayısıyla nurânî âlemlerde gerçekleşecek olan idrakin sağlanması için natik nefsin tecrid ve müşahedeye ihtiyacı vardır. Bu şekilde hakiki bilgiyi elde eden natik nefis kuvveleri ve bedeni tedbir edebilecek ve ahlaki eylem ancak böyle meydana gelebilecektir. Böylelikle Şehrezûrî ahlaki kemalin temelini tecride dayalı bir yaşamla birlikte müdebbir nefis tarafından gerçekleştirilen nûrânî âlemlere dönük idraki koymaktadır. Bunu sağlayan kişiyi de *ârif* olarak ifade etmektedir.

3.4. İnsânî Nefsin Kemâl Hali: Ârif

Şehrezûrî nâtik nefsin nazarî ve amelî açıdan yetkinleşerek hayvânî kuvveleri kontrol altına almasının ahlâkî kemal için zorunlu olduğunu ifade etmektedir. İnsani nefsin küllî idrake ulaşabilmesi için aklın olabildiğince bedensel istek ve arzularından uzak durması gerekmektedir. Bunun için dünyevi alakalardan uzaklaşmayı sağlayan riyâzet yöntemi esas olmalıdır. Kişi riyâzet yöntemiyle şehvî ve gazabî kuvvelerini kontrol etmeyi öğrenmeli, ardından müşâhede ve mükâsefe yöntemleriyle de nûrânî hakikatlere ulaşmalıdır. Şehrezûrî amelî aklı riyâzet ve mücahede ile nazarî aklı müşâhede ve mükâsefe yöntemleri⁷⁷ ile yetkinleştirerek ahlâkî tekâmülün en üst seviyede gerçekleştiren kişiyi “ârif” olarak ifade etmektedir. Kişi bu makama ulaştığında Nurların Nuru'na nispetle nûrânî perdeleri sanki şeffaflaşmış gibi görmeye başlar.⁷⁸ Bu insânî nefsin ahlâkî yetkinlik açısından zirvesidir.⁷⁹

Şehrezûrî ârifin keşfi tecrübesini ifade edecek şekilde *zevk* kelimesini kullanmaktadır. Zevk; “bir takım hakikatleri herhangi bir delile, tam ve eksik tanıma dayanmaksızın elde etme” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tür bir bilginin bahsî bir çaba ile değil, Allah'ın insanların kalplerine attığı nur sebebiyle elde edildiğini ifade etmektedir. Buna ulaşmanın yolu ise riyâzet hayatı neticesinde nurlar âlemini müşâhede ve mükâsefe etmektir.⁸⁰ Şayet insan cismani alakalarını azaltmazsa bu durumda nefsin nuru onun üzerinden kalkar, zulmani kuvvetler onu kuşatır, cisimden başka varlık ve zuhur onun için görünmez olur.⁸¹ Şehrezûrî tecrid ile nûrânî hakikatlerin bilgisine ulaşmayı ve ahlâkî yetkinliği elde etmeyi en büyük mutluluk olarak ifade etmektedir.⁸²

Ârif, tecridi sağlayabildiği ölçüde nurânî müşâhede ve mükâsefeyi gerçekleştirebilecektir. Şehrezûrî bu tür bir tecrübi bilgiyi merkeze alırken bahsî bilgiyi yok saymamakta ancak yetersiz görmektedir. İnsan hakikatin bilgisine ulaşma sürecinde cismani âlemlerle irtibat kurmak, burada elde edeceği bilgilerden yola çıkarak küllî bilgilere yönelmek için istidlali bilgiye de önem vermelidir. Ancak son aşamada nurlar âleminin feyizlerine muhatap olabilmek için tecride bağlı müşâhede ihtiyacı vardır. Şehrezûrî, *Nuzhetü'l-ervâh* isimli eserinde üstadı Sühreverdî'yi zevkî ve bahsî hikmeti şahsında cem edebilmiş Rabbanî üstad olarak takdim eder.

⁷⁶ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-işrâk*, 510.

⁷⁷ Şehrezûrî düşüncesinde “riyâzet, mücahede, mükâsefe, müşâhede” kavramlarının ayrıntılı tahlili için bk. Aydın, “Şehrezûrî Düşüncesinde İnsânî Nefs”, 785-790.

⁷⁸ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 3/542. İbn Sînâ da *İşârât*'ın son kısmında ârifi şu şekilde tanımlamaktadır: “Hakkında nurun sürekli kendisinde parlamasını dileyerek ceberut kudsiyetine yönelen kişi”: İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 182.

⁷⁹ Âriflerin de idrak edebildikleri nûrânî âlemlerle paralel olarak mertebeleri bulunmaktadır. Âriflerin “kâmil, mutavassıt, nakıs” olmak üzere tasnifi hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 3/542. Şehrezûrî Nuru'l-Envâr'ın bilgisine mazhar olan en üst mertebedeki âriflerin “peygamberler” olduğunu ifade etmektedir. Onlar bahsî bir çabaya gerek duymaksızın bizzat nûrânî hakikatlerin zirvesine ulaşabilmekte, doğrudan bilgi alabilmektedir. Aldıkları hakikatleri de insanlara yasalar şeklinde vaz' edebilecek üstün kabiliyetlere sahiptirler: Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 3/544. Peygamberlerin, hakikatin bilgisine vahiy ile doğrudan ulaşabilmelerini ve aldıkları hakikatleri insanlara yasalar şeklinde aktarabilmelerini sağlayan üstün mütehayyile kabiliyetleri bulunmaktadır. Bu konuda en tafsilatlı bilgiyi Farabî'nin eserlerinde görmekteyiz. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Asiye Aykt, “Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Peygamberin Yasa Koyuculuğunun Temelinde Mütehayyile Gücü”, *Dini Araştırmalar* 24/60 (Haziran 2021).

⁸⁰ Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 3/428. Ayrıca müşâhede yöntemi Yunan, Mısır, Hint ve Pers bilgelerinin, Platon, Hermes, Empedokles, Pisagor gibi filozofların da esas aldıkları bir yöntemdir. İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 115.

⁸¹ Şehrezûrî, *Kitâbu'r-Rumûz* (Şehit Ali Paşa, 1205), 30a.

⁸² Şehrezûrî, *Şeceretü'l-ilâhiyye*, 3/544,550. İşrâkî düşünürlerden İbn Kemmine hissi meşguliyetler azaldığında insanın gaybi bilgilere daha kolay muttali olabileceğini ifade etmektedir. Buna örnek olarak yakaza ve uyku halinde insanın bir takım bilgilere mazhar olabileceği ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Müfit Selim Saruhan, “İbn Kemmine ve Nefs Hakkındaki Görüşleri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 296.

Zevkî hikmet konusunda nefsin zulmani âlemlerle meşgul olmaktan uzaklaştırmış, ruhani âlemlerin müşâhedesini isteyerek tefekkür ve mücahede ile kendini terbiye etmiştir.⁸³

İşrâkî felsefe ahlâkî yetkinliğin zirvesi olarak ifade ettiği “ârif” düşüncesiyle Yeni Platonculuğa dayanan akılla birlikte sezgiyi merkeze alan bir metodu benimsemiştir. Burhanî yöntemi benimseyen Meşşâî filozofların aksine zevkî yöntemi takip eden İşrâkîler, mutasavvıflarda olduğu gibi heyecana dayanan taşkınlığı, cebbeyi ve sarhoşluğu da hoş görmezler.⁸⁴ İşrâkî felsefe ahlâkî tekâmül söz konusu olduğunda rasyonel ahlâktan beslenmekle birlikte tasavvufî terbiye metodlarını da esas alan bir yöntem takip etmektedir. Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ta olgunlaştırdığı bu metod, işrâk yolunun sâlikinin başlangıç aşamasında felsefe yöntemini kullanmasını ancak daha sonra nûrânî hakikatlere ulaşmak için tecerrüde nefsi terbiye etmesini gerektirmektedir.⁸⁵

Sonuç

Şehrezûrî ahlâkî yetkinliğe ulaşmayı hakikatin bilgisine ulaşma süreci ile birlikte ele almaktadır. İnsanın fizikten metafiziğe uzanan bilme süreci, hiyerarşik bir yapıya sahip olan nefsin kuvveleri ile gerçekleşmektedir. Hayvânî nefis, duylulara dayalı idrak ve hareketi gerçekleştirerek insanın günlük hayatını idame ettirmesini mümkün kılacak temel bilinci sağlamaktadır. Cüz'î seviyede gerçekleşen bu idrak ahlâkî eylem açısından bir değer taşımamaktadır. Ancak insânî nefsin son aşaması olan nâtık nefis için veri sağlayan *cüz'î bilgiler*, akıl tarafından *küllî bilgiye*, Şehrezûrî'nin ifadesiyle *nuranî işrâka* vesile olmaktadır. İnsan için ahlâkî eylem açısından esas olan bu dünyadaki hissi idrakin ötesine geçerek küllî-nûrânî idrak seviyesine ulaşmaktır.

Yetkinleşme sürecinde hayvânî nefsin en üst bilgi seviyesini oluşturan mütehayyile kuvvesinden gelen cüz'î bilgiler, aklın soyutlama yaparak küllî bilgiye ulaşmasına vesile olmaktadır. Mütehayyileden gelen anlamlar nâtık nefis tarafından küllî hükümlere dönüştüğünde erdemli davranış ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte nâtık nefsin hayvânî nefisten gelen verileri dikkate almakla birlikte kâmil olarak fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için bedensel bağlardan uzaklaşması gerekmektedir. İnsan açısından hem nesnel dünyada yaşayıp hayatta kalmak için bedensel güçlere ihtiyaç olması hem de küllî idrake ulaşmak için onlardan uzak durma zarureti büyük bir gerilimdir. Ahlâkî eylem de tam burada tercih durumunda kalan insan için söz konusu olmaktadır.

Şehrezûrî'nin, hocası Sühreverdî ile paralel olarak nefsin kuvvelerine dair açıklamaları bu hususta sistem kurucu olan İbn Sînâ'ya yöneliktir. İç idrak güçlerinin *hiss-i müşterek*, *hayâl*, *vehim*, *mütehayyile* ve *hâfıza* şeklinde beşli taksimi hakkında en tafsilatlı açıklama İbn Sînâ'ya aittir. Fârâbî'nin bu kuvvelere yönelik taksimi Şehrezûrî ile benzerlik arz etmektedir. Şehrezûrî'nin açıklama ve eleştirilerinde Meşşâîler'i açıkça zikretmesine rağmen yapılan karşılaştırmalarda muhatabının İbn Sînâ olduğu tespit edilmektedir. Sühreverdî'de olduğu gibi önce İbn Sînâ sistemine göre beşli tasnifi ele alıp açıklayan Şehrezûrî daha sonra bu sistemi tenkit ederek *ortak duyu*, *mütehayyile* ve *zâkire* şeklinde üç temel kuvveyi esas alır. Bu kuvveleri kendi ontoloji ve epistemolojisiyle uyumlu bir şekilde ahlâkî felsefesinin temeline yerleştirir.

Kuvveler hususunda İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinin ilki hayâl, vehim ve mütehayyile gücünün tek bir güç olmasının gerekliliğidir. Dış duylardan ortak duyuya gelen veriler, aynı kuvvede korunmalı, algılanmalı ve düzenlenmelidir. Veriyi kendisinde bulundurmayan bir yeti aynı zamanda algılayamayacak, algı olmadığı takdirde de veriler üzerinde tasarrufta bulunamayacaktır. Bu düşünce üç ayrı kuvvenin fonksiyonunu mütehayyilede birleştirmek demektir. Son aşamada Meşşâî sistemdeki bu üç kuvve Şehrezûrî düşüncesinde mütehayyile kuvvesinin farklı fiilleri haline gelmektedir.

Mütehayyile gücü üzerindeki bu temel değişiklik beraberinde İbn Sînâ sistemine ikinci eleştiriyi gündeme getirmektedir. Hayâl ve hafıza gücünün sûret ve manaları depolaması düşüncesini Şehrezûrî kabul etmemektedir. Bu sûret ve manaların asılları nûrânî bir âlem olan misâl âleminde muhafaza edilmektedir. İnsani bir yetide muhafazası mümkün değildir, öyle olsaydı istediğimiz manayı dilediğimiz zaman hatırlayabilirdik ancak durum böyle değildir. Bu minvalde deliller öne sürerek Şehrezûrî depolayan güç anlamındaki hayâl ve hafızayı reddetmektedir. Hatırlama hadisesi insânî nefis tarafından karşılıklı hazır bulunuşlukla birlikte bu suretlerin hakikatlerinin bulunduğu nûrânî âlemlerde gerçekleşmektedir. Burada idrak edilen suretler insânî nefisten, mütehayyile başta olmak üzere bedensel kuvvelere işrâk etmektedir. Nesnelere görüntüsünün aynaya yansımaları gibi nûrânî suretler de mütehayyileye yansımaktadır. Mütehayyile tıpkı ayna gibi bu suretlerin mazharıdır, mekânı değildir.

Şehrezûrî'nin İbn Sînâ'nın kuvveler konusundaki tasnifine dair eleştirileri temelde onun bilgi teorisine yöneliktir ve kendi İşrâkî bilgi teorisini açıklamaya zemin oluşturmaktadır. İç duyluları üç temel kuvveye indirilmesinin ve farklı fiilleri tek bir kuvvenin

⁸³ Şehrezûrî, *Nuzhetü'l-Ervâh*, (Eleştirmeli Metin-Çeviri) çev. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 864.

⁸⁴ Ahmet Kamil Cihan, *İbn Sînâ ve Gazzali'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 25.

⁸⁵ Rifat Okudan, “Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî Maktûl'ün Tasavvufî Görüşleri”, *EKEV Akademi Dergisi* 9/22 (2005), 118.

fonksiyonları olarak göstermesinin sebebi en temelde nefsin kuvveleri içerisinde sûretleri yahut hükümleri depolayan kuvvelerin varlığını reddetmektir. Sühreverdî'de de gördüğümüz bu tavır İshrâkî bilgi teorisini ve buna bağlı olarak ahlâk düşüncesini açıklamaya imkân tanımaktadır.

Şehrezûrî'nin hâfıza teorisi nefsin kuvvelerine bağlı olarak elde edilecek ahlâkî tekâmül fikrine son noktayı koymaktadır. Manaların asıllarının nûrânî âlemlerde muhafaza edilmesi, insanî nefse ve oradan da kuvvelere İshrâk etmesi düşüncesi sürekli huzurda olmayı gerekli kılmaktadır. Yani bilginin manevi âlemlerden feyzedebilmesi için insanın olabildiğince dünyevi alakalardan uzak bir yaşam sürmesi gerekmektedir. Bu durum ahlâkî yetkinliğin temeline tecrîd düşüncesini yerleştirmektedir. Yetkinlik için gerekli olan bilgilenme sürecinde bahsî/istidlali tecrübe de önemli olmakla birlikte son aşamada esas olan zevkî tecrübe olmalıdır. Riyâzet, müşâhede ve mükâşefeye dayalı bir arınma süreci ahlâkî yetkinliğin temeline yerleşmiş olmaktadır. Şehrezûrî bu noktada Meşşâî filozofları bahsî bilgi ile sınırlı kaldıkları düşüncesiyle eleştirir.

Ahlâkî yetkinliği en üst seviyede gerçekleştirmiş olan kişiyi Şehrezûrî "ârif" olarak nitelemektedir. Ârif, riyâzet ve müşâhedeyi en kâmil bir biçimde yerine getirerek nurlar âleminin bilgisine nail olan, ahlâkî yetkinliğin zirvesindeki insandır. Bu tür bir ârif tasavvuru İbn Sînâ'nın ârif düşüncesini hatırlatmaktadır. Ancak Şehrezûrî'nin düşüncesinde ârif, bahsî hikmetle kuvvelerini aklın tedbirine açık hale getirmekle birlikte son aşamada riyâzet ve müşâhede yöntemlerinde derinleşerek zevkî tecrübeyi öne çıkarmaktadır. Bu düşüncelerinde Şehrezûrî, bahsî tecrübeyi öne çıkaran Meşşâî yöntemle, zevkî tecrübeyi öne çıkaran tasavvufî yöntemi sentezleyerek İshrâkî yöntemi esas almaktadır. Böylelikle nefsin kuvveleriyle irtibatlı olarak açıkladığı bilgi teorisi ve tekâmül düşüncesinde hocası Sühreverdî'yi takip etmektedir. Bununla birlikte kuvveler konusunda hocasının düşüncelerini daha sistematik hale getirmiş, farklı örneklerle zenginleştirmiştir. Bu tavrıyla Şehrezûrî, ahlâkî tekâmül düşüncesi çerçevesinde İshrâkî felsefenin mistik karakterini daha da derinleştirmiştir.

Kaynakça

- Akyol, Aygün. *Şehrezûrî Metafiziği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Akyol, Aygün. “Şehrezûrî ve Adalet Anlayışı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/1 (2008), 97-111. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.100782>
- Altıparmak, Ömer Faruk. *Şehrezûrî’de Tasavvuf-Felsefe İlişkisi*. Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Alper, Ömer Mahir. *Aklın Hazzi: İbn Kemmune’nin Bilgi Teorisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004.
- Aydın, Fatih. “Şehrezûrî Düşüncesinde İnsani nefsin Yetkinliği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/4 (2014), 781-796. <https://doi.org/10.15869/itobiad.25464>
- Aydın, Fatih. *Şehrezûrî’nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Aydın, Fatih. “İslam Ahlâk Düşüncesinde Erdemler: Şehrezûrî Örneği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 6/5 (2017), 3100-3121.
- Aykıt, Asiye. “Fârâbî’nin Siyaset Felsefesinde Peygamberin Yasa Koyuculuğunun Temelinde Mütehayyile Gücü”. *Dini Araştırmalar*, 24/60 (Haziran 2021), 35-60. <https://doi.org/10.15745/da.915911>
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: A.Ü.İ.F.Y, 1998.
- Cihan, Ahmet Kamil. *Sühreverdî’nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2003.
- Cihan, Ahmet Kamil. *İbn Sînâ ve Gazzalî’de Bilgi Problemi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.
- Eflatun, *Timaios*. çev. Erol Güneş, Lütfi Ay. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *el-Medinetü’l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü’l-medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve’t-tenbihât/İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbu’n-Necât*, thk. Macid Fahri. Beyrut: Dârü’l-Âfâkî’l-Cedîde, 1985.
- İbn Sînâ. *Kitabü’ş-Şifâ: Nefs*. Hazırlayan: Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- Koroğlu, Burhan. “İşrâkî Filozof Şemseddîn Muhammed İbn Mahmûd eş-Şehrezûrî’nin Felsefi Sistemi ve İslam Düşüncesi İçindeki Yeri”. *Kelam Araştırmaları*. 12/1 (2014), 91-108.
- Kutluer, İlhan. *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Okudan, Rıfat. “Şeyhu’l-İşrâk Sühreverdî Maktûl’ün Tasavvufî Görüşleri”. *EKEV Akademi Dergisi*. 9/22 (2005), 111-126.
- Özalp, Hasan. “Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina’nın Görüşlerinin Karşılaştırılması”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16/1 (2012), 245-288.
- Privot, Michael. “Şehrezûrî el-İşrâkî’nin Çalışmalarının Tipolojisi Üzerine Bazı Notlar”. çev. Aygün Akyol. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11/21 (2012), 231-240.
- Saruhan, Müfit Selim. “İbn Kemmüne ve Nefs Hakkındaki Görüşleri”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 6/15 (2005), 289-300.
- Sözen, Kemal. *Şehrezûrî’nin el-Şeceret el-İlahiyye İsimli Eseri ve Türkçe Tercümesi Semeret el-Şecere*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Sühreverdî Maktul. *Elvâh-ı imâdî*. thk. Henry Corbin. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 2001/1380. (Mecmua-i Musannefat-ı Şeyh-i İşrâkî II içinde).
- Sühreverdî Maktul. *Hikmetü’l-İşrâk*. thk. Henry Corbin. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 2001/1380. (Mecmua-i Musannefat-ı Şeyh-i İşrâkî I içinde).
- Sühreverdî Maktul. *Heyâkulu’n-nûr*, thk. Henry Corbin. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 2001/1380. (Mecmua-i Musannefat-ı Şeyh-i İşrâkî II içinde).

- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Kitâbur-Rumûz ve'l-emsâli'l-lâhûtiyye*. Müstensih, Abdurrahman b. Ahmed. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1205.
- Şehrezûrî, eş-Şeceretü'l-ilâhiyye fî ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye, thk. Necip Görgün. İstanbul: Elif Yayınları, 2004.
- Şehrezûrî, Şerhu Hikmeti'l-işrâk. Tahran: Müessesese-i Mutalaât, 1372.
- Şehrezûrî, Hikmetü'l-işrâk Şerhi. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Şehrezûrî, Nuzhetü'l-ervâh. Eleştirmeli Metin-Çeviri: Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şîrâzî, Kutbuddin. Şerhu Hikmeti'l-işrâk, çev. Hüseyin Ziyâî Terbetî. Tahran: Müessesese-i Mutâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1372.
- Tiryaki, M. Zahit. "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*. 4/2(2018), 73-115. doi: dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.4.2.M0051
- Turğay, Fatma. *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Walbridge, John. *The Wisdom of the Mystic East Suhrawardi and Platonic Orientalism*. New York: State University of New York Press, 2001.
- Yenen, Halide. *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Yıldırım, Ramazan. *Şehrezûrî'nin Tabiat Felsefesinde Nefs Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Ziyai, Hüseyin. "İşrâkî Gelenek". çev. Tuncay Başoğlu-Şamil Öcal, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leamen. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.

Spinoza Etiğinde Upuygun Bir Fikir Olarak “Ahlaki Farkındalık”: Bilinç mi, Vicdan mı?

”Moral Awareness” as an Adequate Idea in Spinoza’s Ethics: Conscious or Conscience?

Enes Dağ

Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,
Türk İslam Düşünce Tarihi Anabilim Dalı
Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Science,
Department of History of Turkish Islamic Thought
Ankara, Türkiye
edag@ybu.edu.tr orcid.org/0000-0003-3339-2242

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 30 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 04 December/Aralık 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1181-1196

Cite as/Atıf: Dağ, Enes. “Spinoza Etiğinde Upuygun Bir Fikir Olarak “Ahlaki Farkındalık”: Bilinç mi, Vicdan mı?”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1181-1196. <https://doi.org/10.18505/cuid.1150883>

Dağ, Enes. “Moral Awareness’ as an Adequate Idea in Spinoza’s Ethics: Conscious or Conscience?”. *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1181-1196. <https://doi.org/10.18505/cuid.1150883>

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software./Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited./Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Enes Dağ).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

“Moral Awareness” as an Adequate Idea in Spinoza’s Ethics: Conscious or Conscience?

Abstract: As in classic Latin philosophical and theological texts, there is no semantic distinction between the concepts of *conscientia* and *conscius* in Spinoza’s texts, and it is seen that one is used interchangeably. However, in traditional philosophy the concept of *conscientia* is used as an “inner voice” or “conscience” meaning “moral sensitivity” or “moral awareness” and expresses both rational and irrational processes. On the other hand, the concept of *conscius* is used in the sense of “consciousness” and expresses a mental or psychological reflexive activity based on rational processes in the same tradition. This study first and foremost claims that “moral awareness” is formed as a result of reflexive thinking, which is a mental action, based on Spinoza’s use of the two concepts in the same meaning. Where consciousness is understood as a reflexive activity based on the relationship between ideas, it is argued that “moral awareness” occurs in the mind as an idea formed as a result of the relationship between ideas. Secondly, it is determined that Spinoza establish a kind of “moral consciousness” theory based on the awareness in question, rather than a “conscience theory”. The main focus of these claims and determinations is that “good” and “evil”, which are the basic concepts of Spinoza’s ethics, arise from the idea of “joy” and “sadness” that occur as affects in the mind. Here, “joy” or “sadness” are considered as the primary ideas that occur in the mind as a result of the affection of the body, and “good” or “bad” as secondary ideas formed by the mind as a result of contemplation on these primary ideas. In the article, the theory of “moral consciousness” is constructed based on the “ideas of ideas”, which are the secondary ideas in question. Within this framework, I claim that “morality” in Spinoza’s thought is a part of consciousness, and a kind of mental action that takes place in the mind as an “idea”. To justify this claim, Spinoza’s concepts of “consciousness” and “morality” need to be clarified. Accordingly, in Spinoza, “consciousness”, basically expresses a reflexive thought depending on the ideas and affects that occur as a result of the affections of the body. When a person experiences the outside world, s/he perceives the effects of the external bodies that s/he encounters through her/his own body, and these perceptions are expressed as her/his “affections of the body”. Each affection simultaneously corresponds to an idea in the mind. When the mind reflects on these ideas, it forms other ideas, and these ideas that the mind reaches are expressed as the “ideas of ideas”, which includes the awareness of the previous idea. Spinoza’s concept of “consciousness” is based on this “ideas of ideas”. Secondly, “morality” in Spinoza is “the desire to do good generated in us by our living according to the guidance of reason”. Here, the guidance of reason means that “morality” is an “adequate idea” in the mind, and on this basis, the desire to do good means that “morality” is an active and rational desire. Desire is what drives a person to act to do something. Desire is both the conscious appetite or willings of man and his/her “essence”. For this reason, morality is to direct the human essence to the good on the ground of necessity. “Good” are the joys that man is conscious of or aware of. Therefore, morality itself is based on consciousness, and the expression “moral consciousness” is precisely the manifest or conceptual expression of such a consciousness. In this sense, in the article, “moral consciousness” has been put forward as being conscious of one’s own striving to exist (*conatus*) and appetites (*desire*), and to act with the determination of desires that express one’s own “essence”. This consciousness has been determined as the scope of seeing that the real and fundamental thing is to realize the “knowledge of causes” for a person who experiences the “effect of consequences” and thus falls into an “illusion” by assuming that he/she is free. The scope in question is that man understands him/herself as a part of Nature and realizes the ontological necessity to which he/she is subject, with “adequate ideas”. The possibility of attaining the “joys” that cause “good” rather than the “sadness” that causes “evil” is tied to such a comprehension condition. Therefore, “moral consciousness” basically refers to one’s consciousness of one’s ideas, affects, actions, and more holistically, of himself. One of the highest perfections that “moral consciousness” brings man is the state or affect of “self-esteem”. The affect of “self-esteem” is formed by the idea of being aware of one’s own power to act and seeing that the joys caused by the actions one performs are caused by oneself. In this direction, in the article, “moral consciousness” is put forward as a reflexive idea that is based on “self-consciousness” and in its final stage “self-esteem”. Thus, “moral consciousness” has been identified as the greatest possibility for a person to strengthen his/her own weakness as much as possible.

Keywords: Moral Philosophy, Philosophy of Mind, Spinoza, Consciousness, Conscience, Awareness, Moral Consciousness, Good - Evil, Joy - Sadness.

Spinoza Etiğinde Upuygun Bir Fikir Olarak “Ahlaki Farkındalık”: Bilinç mi, Vicdan mı?

Öz: Klasik Latince felsefi ve teolojik metinlerde olduğu gibi, Spinoza metinlerinde de *conscientia* ve *conscius* kavramları arasında anlamsal herhangi bir ayırma rastlanmayıp birinin diğerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Ancak geleneksel felsefede *conscientia* kavramı “ahlaki duyarlılık” ya da “farkındalık” anlamına gelen bir “iç ses” ya da “vicdan” olarak kullanılmakta ve hem rasyonel hem de irrasyonel süreçleri ifade etmektedir. Diğer yandan aynı felsefi gelenekte *conscius* kavramı ise “bilinç” anlamında kullanılmakta ve rasyonel süreçlere dayalı zihinsel ya da psikolojik bir düşününsel faaliyeti ifade etmektedir. Bu çalışma, öncelikle

Spinoza'nın iki kavramı aynı anlamda kullanmasından hareketle "ahlaki duyarlılık"ın da zihinsel bir eylem olan refleksif düşünce neticesinde oluştuğunu iddia etmektedir. Çalışmada bilincin fikirler arası ilişkiye dayanan düşünümsele bir faaliyet olarak anlaşıldığı yerde, "ahlaki farkındalık"ın zihinde fikirler arası ilişki neticesinde yeni bir fikir olarak meydana geldiği savunulmaktadır. İkinci olarak çalışmada Spinoza'nın bir "vicdan teorisi"nden ziyade, söz konusu farkındalıktan hareketle bir tür "ahlaki bilinç" teorisi geliştirdiği tespit edilmektedir. Bu iddia ve tespitlerin ana odağını ise Spinoza etiğinin temel kavramları olan "iyi" ve "kötü"nin zihinde birer duygu olarak meydana gelen "sevinç" ve "keder" fikrinden doğması oluşturmaktadır. Burada "sevinç" veya "keder" bedeninin etkilenişleri neticesinde zihinde meydana gelen "birincil fikirler"; "iyi" veya "kötü" ise zihnin bu birincil fikirler üzerine tefekkürü neticesinde oluşturduğu "ikincil fikirler" olarak ele alınmaktadır. Makalede "ahlaki bilinç" teorisi, bu tarz ikincil fikirler olan "fikrin fikri"ne dayandırılarak oluşturulmaktadır. Temel insicamı bu çerçevede oluşturulan makalede, Spinoza düşüncesinde "ahlak"ın bir tür zihinsel eylem olan bilincin bir parçası olduğu ve zihinde bir "fikir" olarak yer aldığı iddia edilmektedir. Bu iddianın temellendirilmesi için Spinoza'nın "bilinç" ve "ahlak" kavramlarının aydınlatılması gerekir. Buna göre Spinoza'da "bilinç", ana hatlarıyla, bedeninin etkilenişleri neticesinde meydana gelen fikirlere ve duygulara bağlı refleksif bir düşünceyi ifade etmektedir. İnsan dış dünya ile deneyim kurduğunda, karşılaştığı dışsal bedenlerin etkilerini kendi bedeni üzerinden algılar ve bu algılar "bedenin etkilenişleri" olarak ifade edilir. Her etkileniş eş zamanlı olarak zihinde bir fikre tekabül eder. Zihin bu fikir üzerine düşündüğünde bir başka fikre daha ulaşır ve zihnin ulaştığı bu fikir önceki fikrin farkındalığını içeren "fikrin fikri" olarak ifade edilir. Spinozacı "bilinç" kavramı bu "fikrin fikri"ne dayanır. İkinci olarak Spinoza'da "ahlak", "akıl rehberliğinde yaşadığımız için içimizde meydana gelen iyiyi gerçekleştirme arzusu"dur. Burada aklın rehberliği "ahlak"ın zihinde "upuygun bir fikir", bu temelden beslenen iyiyi gerçekleştirme arzusu ise "ahlak"ın etkin ve rasyonel bir arzu olduğunu ifade eder. İnsanı eylemeye, bir şey yapmaya yönlendiren de arzudur. Arzu, hem insanın bilincinde olduğu istek ya da iştahlarıdır hem de onun "öz"üdür. Bu sebeple ahlak, insani özü, zorunluluğun zemininde iyiyi yönlendirmektir. "iyi" ise insanın bilincinde ya da farkında olduğu sevinçlerdir. O nedenle ahlakın kendisi bir bilinç üzerine kuruludur ve "ahlaki bilinç" ifadesi tam da böylesi bir bilincin dışı vurumu ya da kavramsal ifadesidir. Bu bağlamda makalede "ahlaki bilinç", insanın kendisinin, varolma çabasının (conatus) ve iştahlarının bilincinde (arzu) olması ve kendi "öz"ünü ifade eden arzularının belirlenimiyle eyleme geçmesi olarak ortaya konulmaktadır. Bu bilinç, "sonuçların etki"sini yaşayan ve böylece özgür olduğunu zannederek bir "yanılsama" içine giren insanın, asıl ve temel olanın "nedenlerin bilgisi"ni idrak etmek olduğunu görebilme ufku olarak belirlenmektedir. Söz konusu ufuk, insanın kendisini Doğanın bir parçası olarak görmesi ve tâbi olduğu ontolojik zorunluluğu "upuygun fikirler"le idrak etmesidir. İnsanın "kötü"ye yol açan "keder"lerden, "iyi"ye neden olan "sevinç"lere ulaşmasının imkânı da böylesi bir idrak koşuluna bağlanmaktadır. Dolayısıyla "ahlaki bilinç", en temelde kişinin fikirlerine, duygularına, eylemlerine, daha bütüncül bir ifadeyle kendisine dair bilincini ifade eder. "Ahlaki bilinç"ın insanı ulaştırdığı en üst yetkinliklerden biri de "kendinden memnuniyet" hali ya da duygusudur. "Kendinden memnuniyet" duygusu, insanın kendi eyleme gücünün farkında olarak, gerçekleştirdiği eylemler neticesinde neden olduğu sevinçlerin kendisinden kaynaklandığını görebilme fikriyle oluşur. Bu doğrultuda makalede "ahlaki bilinç", temelinde "kendilik bilinci", nihai aşamasında da "kendinden memnuniyet" olan düşünümsele bir fikir olarak ortaya konulmaktadır. Böylece söz konusu "bilinç", insanın kendi zayıflığını mümkün merteye güçlendirmesinin en büyük imkânı olarak saptanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak Felsefesi, Zihin Felsefesi, Spinoza, Bilinç, Vicdan, Farkındalık, Ahlaki Bilinç, İyi-Kötü, Sevinç - Keder.

Giriş

Türkçede "vicdan" olarak geçen kavramın Latince karşılığı *conscientia*, İngilizce karşılığı ise "*conscience*"dir. Aynı şekilde Türkçede "bilinç" ya da "şuur" olarak geçen kavram ise Latince *conscius*, İngilizcede ise *conscious* olarak karşılır. Ancak bu ayırım 17. yüzyıl sonrasına dayanacak kadar yenidir. Bununla birlikte bu kavramların tarihsel arka planına bakıldığında, onların geçmişten günümüze süregelen bir anlamsal tartışmanın odağında olduğu görülür.

Klasik Latince *conscius* ile *conscientia* kavramları, aralarında herhangi bir anlamsal ayırıma gidilmeksizin kullanılmıştır. Ancak bu iki kavram, bazen psikolojik, zihinsel ya da fenomenal bir içeriği, bazen ise ahlaki bir duyarlılığı ifade etmiştir. Bu iki kavramın, söz konusu iki anlamdan hangisini ifade etmek üzere kullanıldığına dair yapılacak semantik bir ayırımın, metnin bağlamına göre yapıldığı ifade edilmektedir. İki kavramdan birisinin ilk bakışta hangi anlamda kullanıldığına yönelik belirsizliğin, sonraki süreçte diğer ulus dillerinde de neredeyse 17. yüzyılın sonuna dek sürdüğü söylenebilir. Ancak yüzyılın sonuna doğru İngilizce pek çok felsefi terimle birlikte *consciousness* (bilinçlilik) kelimesinin de Ralph Cudworth tarafından "*True Intellectual System of the Universe*" (1678) eserinde adeta icat edildiği kabul edilmektedir. Ayrıca bunun hemen ardından Spinoza ile aynı yılda doğan J. Locke'un (1632) "*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*" (1690) eserinde "*self-conscious*" (kendilik bilinci) gibi bir kavramdan söz etmesinin, İngilizcede *conscious* kavramını *conscience* kavramına olan tüm referanslarından kopardığı belirtilmektedir. Böylelikle artık 17. yüzyılın sonlarından itibaren, sonraki gelişmelerle de birlikte Latince *conscius* kelimesi İngilizcede *conscious* olarak

karşılanmış ve tamamen “psikolojik” ya da “zihinsel” bir süreci veya refleksif bir zihinsel eylemi ifade etmek için kullanılmıştır. Benzer şekilde Latince *conscientia* kavramına ise İngilizce (ve hatta Fransızca) *conscience* karşılığı verilerek bu kavram daha çok “ahlaki duyarlılık” ya da insan eylemlerini müspet bir şekilde düzenleyen “bir iç ses” ya da “vicdan” anlamıyla kullanılmıştır.¹

Bir 17. yüzyıl filozofu olan Spinoza’ya bakıldığında, onun da klasik Latince geleneğine uyarak *conscius* ve *conscientia* kavramları arasında herhangi bir ayırım gözetmeksizin birini diğerinin yerine kullandığı açıkça görülmektedir. Ancak Spinoza *conscius* kavramına nazaran *conscientia* kavramını daha nadir kullanmakta ve hatta insan eylemlerine, duygularına ve davranışlarına dair pasajlarda bile, yani ahlaki içeriği ön plana çıkan metinlerde dahi daha çok *conscius* kavramını tercih ettiği göze çarpmaktadır. Örneğin Spinoza, “zihin hem açık ve seçik hem de bulanık fikirlere sahip olduğu sürece, kendi varlığını belirsiz bir süreliğine devam ettirmeye çabalar ve sahip olduğu bu çabanın da bilincinde [*conscia*] olur”² derken *conscius* kavramını kullanmaktadır. Aynı önermenin kanıtında “zihin bedeninin etkilenişlerinin fikirleri sayesinde kendi bilincine [*sui sit conscia/conscious of itself*] ulaştığı için kendi çabasının da bilincinde [*sui conatus conscia/conscious of its striving*] olur”³ dediğinde de yine *conscius* kavramını tercih etmektedir. Aynı önermeyi daha da açıklığa kavuşturmak için düştüğü notta (*scholium*) ise söz konusu iki kavramı aynı anlamda ve birlikte kullanır: “[...] iştah ve arzu arasında hiçbir fark yoktur, ancak arzu genellikle kendi iştahının bilincinde [*conscii*] olan insan ile ilişkilendirilir; o nedenle arzu, bilincine [*conscientia*] varılan iştah olarak tanımlanır”⁴ Bu örnek Spinoza’nın *conscius* ve *conscientia* kavramlarını birbirinin muadili (*exchangeable*) olarak kullandığını göstermek açısından oldukça önemlidir.

Bununla birlikte, öncelikle şunu ifade edelim ki, Spinoza’da eylemlerimizin düzenleyicisi olan ya da insanı iyi olana yönlendiren “bir iç ses” düşüncesi yahut bir “vicdan teorisi” yoktur. Spinoza *conscientia* kavramını asla “vicdan” anlamında kullanmamıştır. Spinoza *Ethica*’nın üç yerinde *conscientiae morsus* kavramını kullanır ve bu üç kullanımda da “*conscientia*” kelimesi “*morsus*” kelimesiyle birlikte geçmektedir. Bu kavram (*conscientia morsus*), “vicdan azabı” anlamında kullanılmakta ve özellikle olumsuz, yani edilgin duygulardan bahsedilirken gündeme getirilmektedir. Söz konusu kavramın kullanımı, en iyi ifadesini Spinoza’nın duyguları tek tek tanımladığı *Ethica*’nın III. Bölümünün sonunda yer alan duygu tanımlarının XVII. sinde bulmaktadır: “Vicdan azabı [*conscientia morsus*] umduğumuzdan daha kötü sonuçlanan geçmiş bir şeyin fikrine eşlik eden kederdir”⁵ Bu kavram, *Ethica*’nın İngilizce çevirilerinde “*remorse*” olarak geçmekte ve kelimenin tam anlamıyla bizim Türkçede de anladığımız şekliyle bir tür “pişmanlık” duygusunu ifade etmektedir.

Bu sebeplerden dolayı, Spinoza’nın nadiren de olsa kullandığı ve kullanırken de zaman zaman *conscius* kavramının geçtiği pasajlara referans verdiği müstakil *conscientia* kavramı, “vicdan” anlamında olmayıp daha çok “bilinç” ya da “şuur” anlamındadır. Ancak Spinoza her iki kavramı hem psikolojik ya da zihinsel süreçler için hem “ahlaki duyarlılık”ı ya da “ahlaki farkındalık”ı ifade etmek için kullanır. Bu çalışmanın temel iddialarından bir tanesi de Spinoza’nın “ahlaki duyarlılık” olarak ifade ettiği farkındalığın (*awareness*) ya da bilincin (*consciousness*) psikolojik bir süreç ya da zihinsel bir eylem olduğunu ortaya koymaktır. Tespit edebildiğim kadariyle Spinoza, iki farklı anlamı aynı anlammış gibi, iki farklı kavramı da tek kavrammış gibi kullanmaktadır. Ancak geleneksel felsefede *conscius* kavramı “bilinç” anlamına gelmekte ve tamamen zihinsel, düşününsel bir süreci ifade etmekten, *conscientia*

¹ Bu konudaki detaylı açıklamalar için bk. Etienne Balibar, *Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness*, (London: Verso, 2013), 203-208; Larry M. Jorgensen, “Seventeenth-Century Theories of Consciousness”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 02.03.2022); Charlton T. Lewis – Charles Short, “Conscientia”-“Conscius”, *A New Latin Dictionary*, ed. E. A. Andrews (Oxford-New York: Harper & Brothers Publishers-Clarendon Press, 1891), 426.

² Spinoza, “Ethics”, *The Collected Works of Spinoza*, haz. ve çev. Edwin Curley (New Jersey: Princeton University Press, 1985), IIP9, 1/499. Anılan künyeye dayanan *Ethica* referansları standart haline gelmiş kısaltma sembolleri kullanılarak gösterilmektedir. Bu kısaltmalarda Roma rakamları bölümleri; “P” önermeleri; “Dem.” önerme kanıtlamalarını; “S” scholiumları (açıklayıcı notlar); “C” önerme sonuçlarını; “CD” önerme sonuçlarının kanıtlamalarını; “L” lemmaları; “Def.” tanımları; “Ax.” aksiyomları; “Post.” Postulatları; “Apx” -kendilerinden hemen sonra kullanılan Roma rakamlarıyla birlikte- Ekleri; “Def.Aff.” -kendilerinden hemen sonra kullanılan Roma rakamlarıyla birlikte- duyguların tanımlarını; “Exp.” Açıklamaları, “Pref.” Önsözleri ifade etmektedir. Örneğin “IIP4” *Ethica*’nın üçüncü bölümünün dördüncü önermesini, “IV Apx.6” *Ethica*’nın dördüncü bölümün altıncı ekini, “IIIDef.Aff.IExp.” *Ethica*’nın üçüncü bölümünün birinci duygu tanımının açıklamasını ifade etmektedir.

³ IIP9Dem., 499, 500; *Lat.IIP9Dem.*, 177 Metin boyunca bazı kavramların önce Latinceyi sonra İngilizceleri parantez içinde belirtilmektedir. Kavramların İngilizcesi Curley’in anılan çevirisinden alınmakta, Latinceyi ise “Leen Spruit - Pina Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza’s Ethics, Latin Transcription and Notes*, (Leiden-Boston: Brill, 2011)” künyeli esere dayanmaktadır. Latince metin için yukarıda anılan kısaltmalar kullanılmakta ve ibarelerin başında “*Lat.*” kısaltmasına yer verilmektedir.

⁴ IIP9S, 500; *Lat.IIP9Dem.*, 178.

⁵ IIIDef.Aff.XVII, 535; *Lat.IIIDef.Aff.*17, 221. “*Conscientia morsus*” kavramının aynı anlamdaki diğer iki kullanımı için bk. IIP18S2, 505; IVP47S, 573.

kavramı ise "vicdan" ya da "ahlaki duyarlılık" anlamını karşılamakta ve düşünümsel bir süreçten ziyade rasyonel olmayan durumları da içeren ve bazen içgüdüsel davranmayı da ifade eden bir tür "iç ses" anlamıyla kullanılmıştır.

Bu çalışmada Spinoza'nın iki kavramı aynı anlamda kullandığı durumlarda, söz konusu olan "ahlaki duyarlılık" olduğunda bile, bu duyarlılığı ya da farkındalığı rasyonel ve zihinsel bir eylem ya da düşünümsel bir faaliyet olarak ele aldığı iddia edilmektedir. Dolayısıyla bu makalede, beden etkilenişleri neticesinde meydana gelen fikirlere ve duygulara bağlı refleksif bir düşünce olarak ortaya konulacak "ahlaki farkındalık", "vicdan" anlamını yansıtan bir tür *moral conscience* olmayıp ondan ziyade, bilişsel zihin durumlarının davranışsal tezahürlerini ifade eden *moral consciousness* anlamındadır. Bu sebeple söz konusu farkındalık aşağıda "ahlaki bilinç" olarak incelenecektir.

Bununla birlikte, Spinoza'nın kendisi "ahlaki bilinç" kavramını kullanmış değildir. Ancak burada söz konusu ettiğim "ahlaki bilinç" ifadesinde geçen "bilinç" ya da "şuur", Spinoza'nın kullandığı gibi *conscius* ve *conscientia* arasında bir ayırıma gidilmeksizin, ikisinin eş anlamıyla kullanıldığı bir içeriği ifade etmektedir. Ayrıca aşağıda detaylandırılacağı üzere Spinoza'nın "irade" ve "akıl" arasında bir ayırım yapmayıp ikisini bir ve aynı olarak görmesi, onun söz konusu *conscius* ve *conscientia* arasında herhangi bir ayırım yapmamasına dayanmaktadır. Spinoza her ne kadar "ahlaki bilinç" kavramını kullanmamış olsa bile, onun ortaya koyduğu haliyle etik, bir tür bilinçlenme ve bu bilinç ya da şuur ile eylemleri icra etme ve anlamlandırma etiğidir. Dolayısıyla "ahlaki bilinç", tam anlamıyla bilinçli ya da şuurulu zihin durumlarının ahlaki anlamda insanı "iyi olan"a yönlendirmesi ve insan davranışlarına bilincin eşlik etmesi anlamında olup, son tahlilde bir tür insani yetkinliğe işaret etmektedir. Ancak bu kavramın anlaşılması için öncelikle "bilinç" ve "ahlak"ın Spinoza tarafından ele alınmış biçiminin tespit edilmesi gerekir. Bu doğrultuda aşağıda ana hatlarıyla önce "bilinç", sonra "ahlak" incelenecek ve nihayet "ahlaki bilinç" ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Bilinç

Spinoza sisteminde insan, her biri Tanrı'nın sonsuz iki sıfatının dolaylı *modus*larından⁶ olan zihin ve bedenden oluşur. Ancak zihin ve bedenden birinin diğerine bir üstünlüğü yoktur ve ikisi arasında nedensel bir bağa rastlanmaz.⁷ Zihin ve beden aynı tanrısal özü açığa koymak bakımından "özdeş" olarak görülürken aynı özün farklı sıfatlar altında kavranması itibarıyla de "paralel" bir ontolojik ilişkiye sahip olarak nitelenirler.⁸ Paralelizm bedende olan biten her hareketin benzerinin zihinde bir harekete tekabül ettiğini ya da ona denk düştüğünü ifade eder. Ancak bu benzerlik zihin ve bedenin farklı yapısal özelliklerinden dolayı her ikisinde farklı şekillerde meydana gelen hareketlerin birbiriyle örtüşmesi anlamındadır. Diğer bir ifadeyle, bir etki sonucu bedende meydana gelen hareket, onu oluşturan parçaların birbiriyle olan ilişkisini, oranlarındaki değişimi ifade ederken, bu etkinin zihinde yol açtığı hareket ise fikirlerin oluşma faaliyetidir. Kısacası, bedende meydana gelen fizyolojik değişimler aynı zamanda zihinde doğan psikolojik süreçlere tekabül eder. Zihinde oluşan fikirler, eş zamanlı meydana gelen fizyolojik ve psikolojik süreçlerin tekabülyeti ya da örtüşmesi neticesinde gerçekleşir. Böylece zihin, kendi bedenini bu fikirler üzerinden bilir.⁹

Beden dışsal cisimlerle deneyim kurduğunda dışsal cisimlerden etkiler alır ve bu etkiler bedenin bir hal veya durumdan bir başka hale ya da duruma geçmesine neden olur. Bu hal değişimi, dışsal nesnelere etki alış-verişi sonucu olduğu gibi, bedenin kendi içsel yapısını oluşturan parçaların birbiriyle ilişkileri sonucunda da meydana gelir. Bedenin bu hal ya da durum değişimlerine Spinoza "bedenin etkilenişleri/duygulanışları" (*affectio/affection*) der.¹⁰ Zihinde fikirlerin doğmasına yol açan da bedenin bu etkilenişleridir. Zira insan zihninin özünü, yapısını oluşturan ilk şey, fiili olarak varolan bedene dair fikirlere¹¹ Zihin bu etkilenişler sayesinde bedende olan-biteni bir fikir olarak "upuygun"/"yeterli"/"birebir" (*adequate ideas*) ya da "upuygun-

⁶ Spinoza *Ethica*'nın özellikle I. Bölümünü Tanrı, sıfat ve *modus*lara ayırır. Bu konuda detaylı bir okuma için bk. Musa Kazım Arıcan, *Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, (Ankara: Hece, 2015); Eylem Canaslan, *Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi*, (Ankara: Dost, 2019).

⁷ IIP2D, 494.

⁸ Bu konuda detaylı bir okuma için bk. Enes Dağ, "Zihnin Bedeni, Bedenin Zihni: Spinozacı Paralelizmin Ontolojisi", *İnsanın İnanç ve Mekânın İnşası-II: Değerler ve Kavramlar Uluslararası ve Disiplinlerarası Ruh Sempozyumu Bildiriler ve Özetler Kitabı*, ed. O. Murat Deniz Şevket Yavuz (Çanakkale: ÇOMÜ, 2021).

⁹ IIP19, 466.

¹⁰ IIP19, 466; *Lat.*IIP19, 141.

¹¹ IIP13, 457; IIP10Dem., 500.

olmayan”/“yetersiz”/“bölük-pörçük”/“bulanık” (*inadequate ideas*) şekilde kavrar.¹² İnsan zihni bedeninin bir etkilenişine dair bir fikre ulaştığında, bu fikir bir “duygu”ya neden olur. Çünkü bedeninin aldığı her etki onu bir yetkinlik düzeyinden bir başka yetkinlik düzeyine çıkarır ya da düşürür.¹³ Bedenin bu yetkinlik düzeyindeki farklılık, zihinde “arzu”, “sevinç” ve “keder” duygularının doğmasına yol açar. Spinozacı sistemde, insanın sahip olduğu ve olacağı diğer tüm duygular da bu üç temel duygudan türer.¹⁴ Zihin, bedeninin etkilenişlerini “upuygun”, “birebir” ya da “yeterli” olarak bildikçe, meydana gelen duygular “etkin arzu” veya “etkin sevinç” olur.¹⁵ Ancak zihin söz konusu etkilenişlere dair “yetersiz” ya da “bulanık” bir fikre sahipse zihinde her zaman edilginliği ifade eden “keder” duyguları oluşur.¹⁶ Dolayısıyla zihin, bedeninin etkilenişlerini “en yakın neden”leriyle upuygun bir şekilde bildikçe kendisinde “etkin duygular”, “uzak/kısmî neden”leriyle yetersiz ve bölük-pörçük bir biçimde bildikçe de kendisinde “edilgin duygular” meydana gelir. Pekiyi bu tabloda “bilinç” nerededir? Hangi aşamada “bilinç” meydana gelir?

İnsan zihni bedeninin etkilenişleri sayesinde yalnızca bedeni tanımaz, fakat aynı zamanda “kendi”sini de tanır.¹⁷ İnsan zihni, bedeninin etki alış-verişi ya da kurduğu deneyim sonucunda meydana gelen etkilenişlere bağlı olarak bir fikre ulaşır. Fakat aynı zihin bedeninin etkilenişlerine dair bir fikre ulaştığını da bilir ya da fark eder. Spinoza bedeninin etkilenişlerine dair ilk kavrayışa “fikir” (*idea*), bu kavrayışın farkındalığına da “fikrin fikri” (*idea of idea*) der.¹⁸ Spinoza’nın “fikrin fikri” kavramı, bedeninin etkilenişlerine dair bir fikre ulaşan insan zihninin bu fikre ulaştığına dair bir başka fikri oluşturması, hatta bu ikinci fikre dair bir farkındalıkla üçüncü bir kavrayışı, yani “fikrin fikrinin fikri”ne ulaşması ve böylece sonsuza gidecek şekilde oluşma imkanı olan fikir katmanlarına dair farkındalığın temelini ifade eder. Bu, tıpkı bir şeyi bilen bir kimsenin bildiğini bilmesi, bildiğini bildiğini de bilmesi vb. gibidir. Burada zihin için ilk fikir, bedene dair bir bilgiyi, ikinci fikir (fikrin fikri) ise bu bilgiye dair bir farkındalığı ya da reflexif faaliyeti ifade eder. O nedenle Spinoza’da “fikrin fikri” kavramı “bilinç”in temelidir. Bu, “bilinç”in bilgi temelinden hareketle oluştuğu, bilincin bilginin üst formu olduğunu ifade eder. Buradaki üstünlük, elbette bilginin “upuygun”/“yeterli” (*adequate*) ya da “yetersizliği” (*inadequate*) değil, aksine hangi türden bilgi olduğuna bakılmaksızın bilincin “bilginin bilgisi”ni ifade etmesi anlamındadır.

Burada bilincin formunu belirleyen ana unsur her zaman ve en temelde “bedenin etkilenişleri”, yani bedendir. O nedenle Spinoza’da bilinç, yalnızca zihinsel bir tefekkür ya da düşünümsel bir faaliyet değil, aksine bedeninin bilgisi ile inşa olan ya da oluşan bir kavrayışı ifade eder. Diğer bir deyişle, beden olmaksızın bir bilinçten söz etmek, fiili olarak varlığını sürdüren belli bir insan için mümkün değildir. Zihnin reflexif düşünme sürecinde, yani “fikrin fikri”ni oluşturma faaliyetinde, onun bedeni bilme imkanına bağlı olarak bilinçte derece farkları meydana gelir. Spinoza’da bir duygu, bedeninin en az bir etkilenişinin fikri olduğu için, söz konusu zihnin bedeni bilme imkanına göre farklı içeriklerde oluşan bilinç dereceleriyle birlikte, duygular da etkin ya da edilgin bir biçimde oluşurlar. Tüm bu süreçte “kendilik bilinci” (*self-consciousness*), varolma çabası, bedeninin etkilenişlerini, ona dair fikirleri, bu fikirlerden türeyen ikincil fikirleri, iştah ve duyguları doğuran nedenleri bilme sırasına, düzeyine ve niteliğine göre daha az ya da daha çok oluşan bir “öz-farkındalığı” (*self-awareness*) ifade eder.¹⁹

Spinoza sisteminde bilincin temelini, metafiziksel dayanağını yukarıda ele alınan “fikrin fikri” kuramı oluşturur. Bununla birlikte bilincin biri “epistemolojik”, diğeri “ahlaki” olan iki yönünün bu temelden doğduğu görülür. Bilincin epistemolojik yönü, fikirlerin niteliğine ya da içeriğine göre oluşan ve cehaletten bilgeliğe doğru yükselen bilgi basamaklarına göre gündeme gelen “bilincin derece farkları”nın ortaya konulmasıdır. Bilincin ahlaki yönü ise bu makalenin araştırma konusunu teşkil eden ve aşağıda “ahlaki bilinç” olarak ortaya konulan yönüdür. “Ahlaki bilinç”, Spinoza’nın *conscius* ile *conscientiayı* ve “irade” ile “akıl”ı herhangi bir ayırımı gitmeden özdeş olarak kabul etmesinden ve “iyi” ya da “kötü”ye dair bilgiyi duyguların bilincine bağlamasından hareketle gerekçelendirilmektedir. En temelde “ahlaki bilinç”in zihinde “fikrin fikri”ne bağlı olarak meydana gelen farkındalığa, duygulara ve bu duyguların neden olduğu davranışlara yönelik bir “bilinç”i ifade ettiği ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma bilincin metafiziksel temelini ve epistemolojik boyutuna yönelik detaylı bir soruşturmayı başka çalışmalara bırakarak bilincin ahlaki

¹² IIP29C, 471. Metin boyunca “upuygun”, “yeterli”, “birebir”, “açık-seçik” kavramları kendi arasında, “upuygun olmayan”, “yetersiz”, “bulanık”, “bölük-pörçük” kavramları da kendi arasında eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

¹³ IIIDef.3, 493.

¹⁴ IIP11S, 501.

¹⁵ IIP58+Dem., 529; IIP59, 529.

¹⁶ IIP59Dem., 529.

¹⁷ IIP22, 506; IIP23, 507.

¹⁸ IIP21S, 467, 468.

¹⁹ IIP23+Dem., 468.

boyutuna anılan çerçevede odaklanmaktadır. Bu odağın belirgin kılınması için, öncelikle Spinoza'nın "ahlak"tan ne anladığının da anlaşılması gerekir.

2. Ahlak

Ahlak felsefesi ya da etik, Spinozacı sistemin nihai varış noktasını ya da amaçlanan tekâmül aşamasını ifade eder. Bu sistemde hem ontoloji hem epistemoloji insana daha iyi bir yaşam teklifi sunma iddiasının temel zeminini oluşturur. Diğer bir deyişle Spinoza düşüncesinde insan, varlık ve bilgi noktasında felsefi soruşturmanın konusu olmaktan çok, varolan ve bilen olarak davranışları ya da eylemleri itibarıyla ele alınması, çözümlenmesi ve açıklığa kavuşturulması gereken bir konudur.²⁰ Spinoza için "iyi yaşama" fikri, önceden tayin edilen kurallara uymayı ve duyguların akılla ortadan kaldırılması gerektiğini vazedilen bir ahlak teklifi değildir. Ondan ziyade "iyi yaşam", etkin-edilgin halleriyle (*affections*), yeterli-yetersiz fikirleriyle, güçlü ve zayıf yönleriyle en temelde insan doğasının yine insan için açıklığa kavuşturulmasıyla mümkün olur. "İyi yaşam", kendi doğasını tanıyan insanın, elinden geldiğince gücünü arttırması, bedeninin kurduğu deneyimleri "neden"leriyle idrak etmesi ve bunu gerçekleştirdikçe etkin olması, kavrama gücünü (*intellect*) "hayal"den (*imagination*), "hata" (*error*) ve "yanlış"tan (*falsity*) arındırıp düzeltmesi/geliştirmesi (*emendation*) ve böylece kendi iyiliği ve yararı peşinde koşması, bunu yaparken de aynı amaç için çabalayan insanlarla bir ortaklık inşa etmesi sonucunda elde edilir.²¹ Daha kısa bir ifadeyle, "iyi yaşam" insanın zayıf ve güçlü yanlarının farkında olması ve mümkün merteye gücünü arttırmaya çabalamasıdır. Spinoza, diğer felsefelerden aşına olduğumuz gibi, insanın zayıf yönlerinin bir kenara atılması gerektiğini söyleyen ve pratikte uygulanması güç olan teorik bir vaaz vermez. Aksine o, insani zayıflıkların farkında olan ve insanın kendisinden çok daha güçlü olan dışsal tesirlerin ne denli belirlenimi altında olduğunu bilen ve fakat buna rağmen insanın kendisini mümkün merteye zayıflıklardan ve dışsal tesirlerden kurtarabilmesi için ona rasyonel çareler üreten fikirler ortaya koyar.²² Elbette bir zayıflığı güçlendirmenin yolu, onu görmezden gelmek ya da küçümsemek değil, bilakis onu olabildiğince tüm nedenleriyle tanımaktır.

Bu temelden hareketle Spinoza için ahlak (*pietatem/morality*), "aklın kılavuzluğunda yaşadığımız için, içimizde doğan iyiyi gerçekleştirme arzusu"²³ olarak tanımlanır. İnsanın aklın kılavuzluğunda yaşaması, onun kendi doğasını tanıması ve bu doğanın yasalarına göre eylemesidir. İnsanın kendi doğasının yasalarına göre hareket etmesini Spinoza aynı zamanda "erdem" (*virtus/virtue*) olarak da ifade eder. Ona göre erdem, kendi doğasının yasalarına göre eyleyen ve -aynı anlama gelecek şekilde- aklın rehberliği doğrultusunda hareket eden insanın en temelde kendi varlığını koruma ve yaşamını iyileştirme gücü ya da çabasıdır.²⁴

Kendi varlığını koruma çabası, yani "*conatus*", insanın diğer tüm varolanlar gibi kendisi için yararlı olanı araması ve zararlı olandan da kaçmasını ifade eder.²⁵ Spinoza'ya göre her insanın kendi yararına olanı araması hem erdemin hem de ahlakın temelidir.²⁶ Çünkü aklın rehberliğinde yaşayan ve kendi doğasının yasalarına göre hareket eden insanların amaçları ve yararları ortaktır. Kendileri için faydalı olanın arayışında olan insanlar birbirlerine zarar vermedikleri gibi, her biri kendisi için istediğini diğer insanlar için de doğal olarak istemektedir. Çünkü akıl, insanları ortaklaştırır ve herkeste ortak bir sevgi, ortak bir yarar ve her biri için aynı yetkinlik imkânı sunar. Bu, tekil olarak varlığını koruma ve yaşamını iyi bir şekilde sürdürme noktasında daha zayıf olan insanın, kendi gücünü diğerlerinin gücüyle birleştirerek daha güçlü hale gelmesini ifade eder.²⁷ Böylece insanların her biri aklın rehberliğinde yaşadıkları için, sürekli içlerinden, doğaları gereği "iyi" olanı gerçekleştirme arzusu doğar. Bu ise son tahlilde insanların "ortak ahlak"ını oluşturur. Dolayısıyla Spinoza sisteminde "ahlak", hem insani çabanın (*conatus*) temeli, hem de aklın rehberliğinde olduğu müddetçe bu çabanın yükselebileceği en üstün formu ifade eder.

²⁰ Benzer bir okuma için bk. Eylem Canaslan, "Proto-Demokratik Bir Perspektiften Felsefi Pedagoji ya da Anlama Yetisinin Düzeltilmesi", *Spinoza ile Karşılaşmalar*, Der. Güçlü Ateşoğlu-Eylem Canaslan (İstanbul: Ayrıntı, 2015), 68.

²¹ IIP17S, 465; IVP19Dem., 556, 557; IVP45C2S, 572; IVP73S, 587; VP39S, 614.

²² IVP3, 548; IVP18S, 555-556; IVP35, 563; VP20S, 605; Spinoza, "Treatise on the Emendation of the Intellect", *The Collected Works of Spinoza*, haz. ve çev. Edwin Curley (New Jersey: Princeton University Press, 1985), 1/11.

²³ IV37S1, 565.

²⁴ IVDef.8, 547; IVP18S, 555.

²⁵ IIIIP6-P7, 498-499.

²⁶ IVP18S, 556.

²⁷ IVP18S, 556.

Yukarıda kısaca özetlemeye çalışılan Spinoza'nın genel ahlak teorisi, onun “*conatus*”, “ahlak”, “erdem”, “iyi”, “kötü”, “insan doğası”, “duygu” vb. pek çok kavramın detaylı bir incelenmesiyle açıklığa kavuşur.²⁸ Ancak bu çalışma Spinoza'nın genel ahlak teorisinin ana unsurlarını ortaya koyma amacında değildir. Onun yerine ahlakın bilinç temeline dair bir soruşturmasını amaçlamaktadır. Bu da aşağıda ele alınacağı üzere, “ahlak”ın insan zihninde upuygun bir fikir olarak varolduğuna ve insanın bu fikre dair oluşturduğu ikinci bir fikirle (bilinç) eylemlerini değerlendirdiğine, onlara yönelik duygular oluşturduğuna dair bir temellendirmeyi içermektedir.

3. Ahlaki Bilinç

Bilincin metafiziksel dayanağını ve epistemolojik boyutunu özellikle *Ethica*'nın II. Bölümü'nde ortaya koyan Spinoza, III. Bölüm'de insan duygularının incelenmesiyle de birlikte, bilincin artık insan davranışlarının çözümlenmesi ve anlaşılması noktasında önemini ve temelini IV. ve V. bölümlerde ortaya koyar. İnsan doğasından hareketle davranışlarının analizini ve “en iyi”ye doğru yönelimini konu edinen Spinoza'nın “ahlak teorisi” için bilinç, tutkuları yenen, yani edilgin duyguları tamamen bertaraf eden ve davranışları bütünüyle rasyonel bir forma sokup onlara rehberlik eden bir içerikte değildir. Söz konusu teoride, kişinin kendiliğinin (*self-hood*) ve ona dair bilincin oluşmasında en az “sezgi” ve “akıl” kadar, “duygu” ve “hayal”in de önemli bir rolü vardır.²⁹ Çünkü “insan zihninin özü upuygun fikirlerden oluştuğu kadar upuygun olmayan fikirlerden de meydana gelir”³⁰ o nedenle insan yalnızca mükemmellikleriyle değil, aynı zamanda zayıflıklarıyla da Spinozacı etiğin nesnesidir.

Spinoza, “daha iyi bir yaşam” olanağı ya da “hayat tarzı” imkânı için, insan doğasının zihinsel ve bedensel yapısının kendisine tanıtılması gerektiğini düşünür. Bunun için de öncelikle insanların içinde bulunduğu büyük bir “yanılgı”dan kurtarılması gerekir. O “yanılgı”, insanların irade-özgürlüğüne (*free-will*) sahip olduklarını zannetme illüzyonudur. Spinoza'ya göre, insanlar kendilerini özgür zannederler, çünkü isteklerinin ve iştahlarının bilincindedirler (*conscious*), ancak kendilerini bunları istemeye ve irade etmeye yönlendiren nedenleri düşünmezler, hatta bu nedenlerden tamamen bihaberdirler.³¹ İnsanların istek, irade veya eylemlerinin belirlenimlerinden ya da nedenlerinden bihaberken bu istek ya da iradelerinin bilincinde olduğunu zannetmesini Spinoza bir “yanılsama” (*illusion*) olarak görür. Bu “yanılsama” ya da “yanılgı”, insanın kendisini tüm belirlenimlerden ya da nedenlerden muaf ya da azade olarak görme “hata”sından kaynaklanır.³² Ancak insan Doğanın bir parçasıdır ve onun genel düzenine tabidir, ondan bağımsız kendi eylemlerinin doğrudan belirleyicisi ya da özgür nedeni değildir.³³

Spinoza'nın “irade-özgürlüğü”nü reddetmesi, en temelde onun “irade”yi “akıl”dan bağımsız bir yeti ya da güç olarak görmemesine dayanır. Ona göre “irade ve akıl bir ve aynı şeydir”³⁴ ve “zihinde isteme (*willing*) ya da istememe (*not willing*) ile ilgili mutlak bir yeti yoktur, ondan ziyade zihin her nedenin bir başka neden tarafından belirlendiği bir nedenler silsilesi ile şunu ya da bunu istemeye belirlenmek zorundadır”³⁵ Dolayısıyla zihinde “irade”, “akıl”dan bağımsız bir yeti değildir ve “akıl” Doğadaki

²⁸ Spinoza'nın ahlak teorisinin ana kavramlarına dair detaylı bir inceleme için bk. Don Garrett, “Spinoza's Ethical Theory”, *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett (New York, Cambridge University Press 1996). Türkçede yayımlanmış, özellikle Spinoza'nın *Treatise on The Emanation of the Intellect (Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme)* eserindeki ahlaka dair görüşlerinin ana hatlarına odaklanmış bir çalışma için bk. Nurten Gökalg, “Descartes ve Spinoza Düşüncesinde Gerçek İyi Kavramı”, *Felsefe Dünyası* 2/40 (Aralık 2004). Ayrıca Spinoza'nın ahlak kuramını bireyden topluma, teklikten çokluğa doğru bir yayılımla ve bu yayılımı da *conatus* temeliyle ele alan bir diğer Türkçe çalışma için bk. Gaye Çankaya Eksen, “Spinoza'da Etik-Siyaset İlişkisi Üzerine”, *Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında*, haz. Cemal Bâli Akal (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009). Spinoza'nın “iyi” ve “kötü” kavramlarını *conatus* kavramıyla ilişkisi bakımından inceleyen benzer bir başka Türkçe çalışma için de bk. Feyza Şule Güngör, “Spinoza'da İyi ve Kötünün Conatus (En İyi Şekilde Varlıkta Kalmakta İsrar) Bağlamında Değerlendirilmesi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* Güz/20 (Aralık 2015).

²⁹ Genevieve Lloyd, *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and the Ethics*, (London: Routledge, 1996), 137.

³⁰ IIP9Dem., 499.

³¹ IApp, 440; IIP35S, 473; IIP2S, 496; IVPref., 545; Spinoza, “Letters”, Letter 58, *The Collected Works of Spinoza*, haz. ve çev. Edwin Curley (New Jersey, Princeton University Press, 2016), 2/428.

³² IIP35S, 473. Spinoza'nın “özgürlük teorisi”yle ilgili geniş açıklamalar için bk. Enes Dağ, “Spinoza'da Bir Yanılsama Olarak ‘İrade Özgürlüğü’ ve İnsan Eylemliliğinin Doğası: Belirlenmişlik Zemininde Ahlaki ‘Yükümlülük’”, *Özgür İrade? Hukuk, Nörobilim, Psikoloji ve Ötesi* ed. Ozan Erözden vd. (İstanbul: Zoe, 2021).

³³ IVP4, 548.

³⁴ IIP49C, 485.

³⁵ IIP48Dem., 483.

zorunluluğa ve belirlenime tâbi olan bedeninin fikri olan zihnin idrak etme (*understanding*) yetisidir. Bununla birlikte geleneksel felsefede *conscientia* ile *conscius* kavramları arasında yapılan ayırım "irade" ile "akıl" arasında yapılan ayırma dayanmaktadır. Bu ayırım *conscientia*'yı "irade" ile *conscius*'u "akıl" ile ilişkilendirdiği için, söz konusu gelenekte felsefe, "pratik felsefe" ve "teorik felsefe" olarak ortaya konulmuştur. Ancak Spinoza'da bu ayırımların hiçbirine rastlanılmaz.³⁶

Dolayısıyla insanın kendi "iştah", "istek" ve eylemlerine dair bilinci, en temelde kendisinin Doğanın bir parçası olduğunu, onda hüküm süren zorunluluğa tabi olduğunu ve hem varlık hem eylem itibarıyla belirlendiğini idrak etmesidir. İnsanın bu zorunluluğu ve belirlenimi aklın rehberliği doğrultusunda idrak etmesi, kendi varolma çabasının ve iştahının bilincinde olması hem onun "kendilik bilinci"ne (*self-consciousness*) ulaşmasını hem de davranış ve eylemlerini ya da karşılaştığı tüm şeyleri nedenleriyle birlikte anlamasını sağlar. Bu, insanın sözü edilen "yanılgı"dan kurtulmasının tek imkanıdır. Dolayısıyla insanın kendisini tanıması ve diğer varolanlarla birlikte tâbi olduğu ontolojik zorunluluğu idrak etmesi bir bilinç durumunu gerektirir.

Spinoza'ya göre insan, kendi bedeninin etkilenişlerinin fikirleri sayesinde hem varolma çabasının (*conatus*) bilincinde olur hem iştahlarının bilincinde olur hem de kendisinin bilincinde olur.³⁷ Bu üç bilinçlilik durumu insanın "kendilik bilinci"ni oluşturur.³⁸ İnsanın kendi varlığını koruma çabası hem zihne hem bedene atfedildiğinde "iştah" olarak isimlendirilir ve insan bu iştahla kendi varlığını korumak için sürekli eylemde bulunur. Ancak "iştah" ile eylemde bulunan bir insan, kendi iradesini özgürmüş gibi görerek bir "yanılsama" içinde, başına gelen şeylerin nedenlerini bilmeksizin sürekli ve yalnızca sonuçları tecrübe ederek yaşar. Bu "yanılsama"dan kurtulmanın imkânı ise, insan iştahına bilincin eşlik etmesidir. Bilincin iştaha eşlik etmesine Spinoza "arzu" der ve "arzu" insanın kendi varlığını koruması için onu sürekli eylemde bulunmaya yönlendiren "öz"ü olarak anlaşılır.³⁹ İnsanın kendi özünün bu yönlendirmesi altında harekete geçmesi, onun kendi varlığını korumasını ve varlığının Doğadaki zorunluluğa tabi olduğunu idrak etmesini sağlar. Bu, aynı zamanda insani kavrayışın yanılsamadan farkındalığa, bilinçsizlikten bilinçliliğe doğru bir tekamülüdür. "Ahlaki bilinç" de burada başlar. Çünkü her şeyden önce "ahlaki bilinç", insanın söz konusu üç bilinçlilik durumuna sahip olması, tâbi olduğu ontolojik zorunluluğu idrak etmesi ve bu farkındalıkla eylemde bulunmasıdır.

Dolayısıyla "ahlaki bilinç" in ilk temeli, insanın "kendilik bilinci" ve "yanılsama"lardan kurtulma farkındalığıdır. Bu ise "ahlak"ın zihinde "upuygun bir fikir" ve "belirlenime tabi bir arzu" olarak bulunmasına dayanır. Ahlakın tanımındaki "aklın rehberliği" zihnin upuygun fikirlere sahip olduğunu, "iyiyi gerçekleştirme arzusu" ise insanın "yanılsama"lardan kurtularak tabi olduğu nedensel belirlenimleri idrak etme ve eylemlerini bu doğrultuda etkin bir şekilde gerçekleştirme farkındalığını gösterir. Böylece insan kendi bilincine varan, bağlı olduğu ontolojik zorunluluğu ve Doğadaki belirlenimleri idrak eden ve buna göre arzulan, buna göre eyleyen bir farkındalığa ulaşır.

Spinoza'nın amacı insan doğasına ve eylemlerine bir açıklık getirerek, insanı yalnızca başına gelen şeylerin sonucunu yaşayan değil, her şeyden önce yaşadığı şeyleri ve onu bir eylemi gerçekleştirmeye iten etki ya da duyguları nedenleriyle idrak eden bir konuma getirmektir. O nedenle, en temelde, insan doğasının kendisine dair bilincini, bu bilinci oluşturan ana zemin ile bu bilincin yol açtığı sonuçların nedenleriyle birlikte bilinmesi olarak anlamak gerekir. İnsan doğası psikolojik ve fizyolojik süreçleriyle bilindiğinde artık "iyi", "kötü", "erdem", "erdemsizlik", "bilgelik", "cehalet" vb. pek çok kavram da açıklığa kavuşur. Böylece "daha iyi bir yaşam için en doğru yol"un hangisi olduğu insan için belirgin hale gelmiş olur.

Yukarıdaki temelden hareketle "ahlaki bilinç", kendi duygu ve fikirlerinin farkında olan bir insanın, davranışlarını "en iyi"ye, "en faydalı" olana yönlendirmesini ifade eden bir tür kendini tanıma etiği olarak görülmelidir. Bu ise bedenini bilen bir insanın zihninde oluşan fikirler üzerine refleksif bir faaliyette bulunmasını, yani tefekkür etmesini ifade eder. Aşağıda insanın kendi doğasını tanıma olanağının ya da farkındalığının oluşumu olarak ortaya konulan söz konusu "ahlaki bilinç", zihinsel bir fikir (*idea*) olarak gerekçelendirilmeye çalışılacaktır.

Spinoza, "iyi ve kötüye dair bilgimiz, bilincinde [*conscii/conscious*] olduğumuz sevinç veya keder duygusundan başka bir şey değildir"⁴⁰ demektedir ve bunu şu şekilde gerekçelendirmektedir:

İyi ya da kötü dediğimiz, varlığımızı korumamızda faydalı ya da zararlı olan, eyleme gücümüzü arttıran ya da azaltan, ona yardımcı olan veya kısıtlayan şeydir. O nedenle bir şeyin bizde sevinç ya da keder yarattığını anladığımızda o şeye iyi ya da kötü deriz. Demek ki iyi ve kötü

³⁶ Benzer tespitler için bk. Balibar, *Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness*, 214.

³⁷ IIP9Dem.+S, 499, 500.

³⁸ Benzer bir okuma için bk. Balibar, *Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness*, 210.

³⁹ IIP9S, 500; IIPDef.Aff.I, 531.

⁴⁰ IVP8, 550; Lat.IVP8, 237.

hakkındaki bilgimiz, sevinç ya da keder duygusunun zorunlu sonucu olan sevinç ya da keder fikrinden başka bir şey değildir. Ama nasıl zihin bedenle birleşmişse, bu fikir de o şekilde bu duyguyla birleşmiştir; yani bu fikir duygunun kendisinden ya da bedeninin etkilenişine dair fikirden gerçek anlamda ayırt edilemez; sadece kavramsal olarak ayırt edilir. O halde iyi ve kötü hakkındaki bilgimiz, bilincinde [*conscii/conscious*] olduğumuz sürece bu duygulardan başka bir şey değildir.⁴¹

Spinoza'nın bu ifadelerini şu şekilde çözümlemek mümkündür: İnsan zihninde meydana gelen “sevinç” ya da “keder” duygusu, insan bedeninin kendi dışında varolan bedenlerle ya da cisimlerle yaşadığı deneyim veya etki alış-verişi neticesinde, kendi içsel yapısında meydana gelen değişimler sonucu içinde bulunduğu durumu ya da hali ifade eder. İnsan bedeni, çoğu zaman daha fazla eylemi daha yetkin bir şekilde yerine getirecek bir güce ya da imkana sahiptir.⁴² Çünkü herhangi bir beden için uzamlı olmak, yani yer kaplama niteliğine sahip olmak, durmadan, biteviye hareket ve sükuneti, bünyesinde taşıdığı komplekslik oranınca daima olabilecek en üst derecede açığa çıkarmayı gerektirir. Bu aynı zamanda bedeninin varolma gücünü sürdürme çabasıdır (*conatus*). Beden bu çabayı sürdürürken içsel ya da dışsal deneyimlerle aldığı etkiler neticesinde bir fikre ulaşır (yani bedeninin etkilenişi zihinde bir fikre tekabül eder); bu fikir bedeninin söz konusu gücünün arttığını açığa çıkarıyorsa bir “sevinç” duygusu, azalttığını ya da engellediğini ifade ediyorsa bir “keder” duygusu doğurur.⁴³

Burada “sevinç” de “keder” de bir duygu olmaktan hemen önce birer fikirdir. Zihin bu fikirler neticesinde bedeninin eyleme gücünü arttırmış ve onda sevinç duygusu yaratmış olan söz konusu şeye dair “ikinci bir fikir” oluşturur ve böylece bu şeyi (daha doğrusu bu şeyin kendisi üzerindeki etkisini) “iyi” olarak değerlendirir. Aynı şekilde bedeninin eyleme gücünü kısıtlayan yahut engelleyen ve onda keder duygusunun oluşmasına sebep olan şeye dair de “ikinci bir fikir”e ulaşır ve bu şeye (yani bu şeyin kendisi üzerindeki etkisine) “kötü” der. Bedenin kurduğu etkileşim neticesinde kendi varolma gücü ve çabası artıyorsa ya da en azından sekteye uğramıyorsa zihinde oluşan ilk fikir “sevinç fikri”dir (ki sevinç duygusu denilen duygu da bu fikrin neticesidir). Zihnin, sevinç yaratan bir şeyi sırf varolma gücü ve çabasına katkıda bulunuyor diye “iyi” olarak kavraması, onda “ikinci bir fikir”in doğmasına neden olur. Dolayısıyla “iyi fikri”, “sevinç fikri”nden, yani onu doğuran bir fikirden meydana gelmektedir. Yukarıda bilincin temelini “fikrin fikri” olduğu ele alınmıştı. Bu temelden bakıldığında, burada sevinç “fikri”, iyi ise “fikrin fikri” haline gelmektedir. Dolayısıyla artık “iyi”, “bilincinde olduğumuz sevinç” olarak ifade edilmektedir.

Tam tersi durum elbette keder duygusu için de geçerlidir. İnsanın varolma gücünü engelleyen şey onda bir “keder fikri”nin doğmasına neden olur (burada yinelemekte fayda vardır ki, her duygu bir fikirden doğar, dolayısıyla “keder duygusu” bu duyguya neden olan şeye dair oluşturulan fikrin ürünü ya da neticesidir). Zihin, varolma gücünü azaltan ve bu çabasını engelleyen, dolayısıyla da kendisinde keder oluşturan şeye dair yeni bir kavrayışa ulaşır ve söz konusu şeyi “kötü” olarak değerlendirir.⁴⁴ Zihnin bu değerlendirmesinde, yani düşünme eyleminde “kötü fikri”, “keder fikri”nden doğan “ikinci bir fikir”, yani “fikrin fikri”dir. Netice itibarıyla artık “kötü”, “bilincinde olduğumuz keder duygusundan başka bir şey değildir”. Burası “ahlaki bilinç”in ikinci göstergesidir.

Bu “ahlaki bilinç”le insan, yukarıda sözü edilen ve “kendilik bilinci”ni oluşturan üç tür bilinçlilik durumuna yeni bir bilinci daha ekleyerek kendisinin daha çok farkına varır. Diğer bir deyişle, çabanın bilincine, iştahın bilincine ve kendiliğin bilincine yeni bir bilinç daha eklenir: “Duygusal bilinç”⁴⁵ Bu bilinç, insanın duygularına dair farkındalığı üzerine yükselen “kendilik bilinci”nin bir parçasını oluşturur. Duygusal bilinç, insanın yalnızca kendisinin değil, aynı zamanda hemcinslerinin de yararını gözetmesini ifade eder. Spinoza etiğinin toplumsal veçhesine bir kapı aralayan bu tarz bir bilinç, insanın başkasının sevincine neden olurken kendisine sevinçle baktığına ve başkasının kederine neden olurken de kendisine kederle baktığına işaret eder.⁴⁶ Spinoza bunu şöyle gerekçelendirir:

Başkalarını sevinç veya keder ile etkilediğini tasavvur eden [*imagines*] kişi, tam da bu nedenle sevinç duyacak veya kederlenecektir. Ama insan kendisini eylemde bulunmaya yönlendiren etkilenişler sayesinde kendisinin bilincine varır; o halde başkalarında sevinç duygusuna neden olan bir şey yaptığını tasavvur eden biri, neden olarak kendi bilincine vararak bundan sevinç duyar, yani kendisine sevinçle bakar veya tam tersi.⁴⁷

⁴¹ IVP8Dem., 550, 551; Lat.IVP8Dem., 237.

⁴² IIP14Dem., 462, 463.

⁴³ IIP11S, 501.

⁴⁴ IVP64Dem., 583.

⁴⁵ Bu kavramlaştırma ve tespiti Spinoza'nın IVP8Dem. ve IIP30Dem.'deki ifadelerine dayanarak oluşturuyorum.

⁴⁶ IIP30, 510

⁴⁷ IIP30Dem., 510, 511.

Arzunun "upuygun"/"yeterli" ya da "yetersiz fikirler"le insanı eyleme yönlendirmesi neticesinde insanın yaşayacağı tüm duygular insana ya "keder" ya da "sevinç" getirir. Dolayısıyla insanın tüm duyguları onda "keder fikri"ne ya da "sevinç fikri"ne göre "kötü" ya da "iyi" kavramlarının oluşmasına neden olur. Olumlu açıdan bakıldığında, insan sevinç duydukça ve diğer insanlara sevinç yaşattıkça hem "kendisi"nin hem "iyi"nin bilincinde olur. "Ahlak" da zaten bu iki bilince sahip olan insanın "kendisi"nde doğan "iyi"yi arama ve gerçekleştirme rasyonel arzudur. Dolayısıyla Spinoza'nın IVP8Dem. ve IIP30Dem.'deki ifadelerini yalnızca "sevinç" ve "keder" olarak değil, tüm duyguları hesaba katarak okumak gerekir.⁴⁸ Tüm duyguların "arzu", "sevinç" ve "keder" in birer türü olduğu düşünüldüğünde⁴⁹, "iyi" yalnızca insanın bilincinde olduğu "sevinç" değil, aynı zamanda "sevinç" getiren diğer tüm duygulardır ve "kötü" yalnızca insanın bilincinde olduğu "keder" değil, aynı zamanda "keder" getiren diğer tüm duygulardır. Ayrıca insanın "kötü"ye neden olan "keder" duygularının bilincinde olması da insana sevinç yaşatır. Dolayısıyla insan yalnızca sevinç duygusuyla değil, fakat sevinç getiren diğer tüm duygular sayesinde kendi bilincine varır ve kendisine sevinçle bakar.

"Ahlaki bilinc", insanın ulaşabileceği en üstün gücüyle kendi varolma, eylemde ve etkide bulunma imkanını iyileştirme ve geliştirme farkındalığıdır. Bu ise insan doğasının "upuygun"/"yeterli" bir şekilde duygusal ve fikirsiz olarak bilinmesini zorunlu kılar. Dolayısıyla "ahlaki bilinc", en temelde bilgi ile ilişkilidir ve bu bilgi "upuygun olmayan"/"yetersiz" ya da "bulanık fikirler" in bilgisi değil, aksine "upuygun"/"yeterli" ya da "açık-seçik fikirler" in bilgisidir. Çünkü ahlak, aklın kılavuzluğunda iyiyi arzulamak olduğu için, sevincin bilinci olan bir "iyi", edilgin bir sevinci değil, etkin bir sevinci ifade eder. Aynı şekilde aklın kılavuzluğunda "iyi"yi arzulayan bir insan, bu kılavuzluk doğrultusunda "iyi olmayan"ın, yani "kötü" olanın da farkındadır. Dolayısıyla "keder" her ne kadar bir edilginliği ifade etse de "kötü"nün bilgisi her zaman "keder" in bilincini gerektirir, bu da insanın kedere dair "upuygun"/"yeterli" ya da "açık-seçik fikirler" e sahip olduğunu ifade eder. Zira kedere sahip olmak başka, kederin bilgisine sahip olmak başkadır; ilki edilginliği, ikincisi ise etkinliği ifade eder. "Arzu", her ne kadar sevinç ve keder gibi bir duygu olsa da tüm sevinç ve kederlerin temelinde arzu vardır. Çünkü arzu, insanı bir şey yapmaya yönlendiren özüdür.⁵⁰ İnsan, özü tarafından bir şey yapmaya yönlendirildiğinde ya da belirlendiğinde, kendi bedeni diğer beden ya da cisimler (dış dünya) ile etkileşim kurar ve bu etkileşim neticesinde insan zihninde "sevinç" ve "keder" duyguları meydana gelir. Dolayısıyla etkin ya da edilgin "sevinç" ve "keder"lerin temelinde, etkin ya da edilgin "arzu" lar vardır. "Ahlaki bilinc" için insanın "etkin arzu" lara sahip olması gerekir. "Etkin arzu" lar ise "etkin sevinç" lere ve bu sevinçlerin bilincini ifade eden "iyi" lere yol açtığı gibi, "edilgin keder"lerin ve onların bilincini ifade eden "kötü"lerin anlaşılmasını da sağlar. Bir arzunun etkinliğini ya da edilginliğini belirleyen ölçüt ise, o arzunun akıldan mı, yoksa hayalden mi doğduğudur. İnsan, aklıdan doğan arzular sayesinde doğrudan "iyi"nin peşine düşer ve kötüden sakınır. Spinoza bu süreci şu şekilde ifade eder:

Çünkü akıldan kaynaklanan bir arzu, sadece edilgin olmayan bir sevinçten, yani aşırısı olmayan bir sevinç duygusundan doğabilir. Ama bu duygu kederden doğamaz, o nedenle akıldan doğan söz konusu arzu, kötünün bilgisinden değil, iyinin bilgisinden doğar. Dolayısıyla biz aklın rehberliğinde doğrudan iyiyi isteriz ve bunu istediğimiz sürece de kötüden kaçırırız.⁵¹

Dolayısıyla "ahlaki bilinc", arzuları aklın rehberliğine koymak, "kötü"ye yol açan kederlerden uzak durmak ve mümkün mertebe "iyi"ye yol açan sevinçleri etkin bir şekilde çoğaltmaktır. Bu hem bireysel ahlak açısından hem de ortak yaşama açısından önemlidir. Çünkü "dürüst yaşama biçimi" olarak erdem, hem varlığı koruma çabası ve iyi yaşama arzudur hem de insanın kendisi için istediği faydalı şeyleri diğer insanlar için de aklın buyrukları doğrultusunda istemesidir. Bunun en temelinde insanın özü olan arzu yer almaktadır. Bu arzu gereği herkes kendi doğasının yasalarına göre iyi olduğuna hükmettiği şeye zorunlu olarak yönelir ve kötü olduğuna hükmettiği şeyden ise zorunlu olarak kaçırır.⁵²

"Sevinçten doğan bir arzu [...] kederden doğan bir arzudan daha güçlü"⁵³ olduğu için, sevincin doğurduğu "iyi"nin bilincinde olan bir insan, elinden geldiğince varolma gücünü arttırmaya ve "daha iyi yaşama"ya sürekli çaba sarfeder. Bu çaba, kedere neden olan "kötü" şeylerin ortadan kalkmasıyla daha da desteklenir. Çünkü "kötünün bilgisi, bilincinde [*conscii*] olduğumuz kederin kendisidir", dolayısıyla da "upuygun olmayan bir bilgidir".⁵⁴ Diğer bir deyişle bir şey (insan, nesne vb.) bizi kederlendiriyor ve bu bizim o şeyi "kötü" olarak değerlendirmemize yol açıyorsa, bunun sebebi bizim söz konusu şeye dair "upuygun olmayan fikirler" e

⁴⁸ Benzer bir vurgu için bk. Balibar, *Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness*, 215.

⁴⁹ IIP11S, 501.

⁵⁰ IIPDef.Aff.1, 531.

⁵¹ IVP63CDem., 582.

⁵² IVP18, 555.

⁵³ IVP18, 555.

⁵⁴ IVP64Dem., 583; *Lat.IVP64Dem.*, s. 277.

ya da “yetersiz bilgiler”e sahip olmamızdan kaynaklanır. Söz konusu şeyi apaçık bir kavrayışla ya da “yeterli bilgi”yle bilmek, belki o şeyi “kötü” olmaktan ya da “keder” nesnesi olmaktan çıkarmayacaktır. Ancak söz konusu şeyi tam bir bilgi ile bilen insan onun kötülüğünü ve kederini daha fazla hafifletecek bir imkana sahip olur. Zira nedeni bilinmeyen bir kederden, en yakın nedeni ile “upuygun/yeterli/birebir fikirler”le bilinen bir keder daha bertaraf edilebilir bir niteliktedir. O nedenle, “keder, insanın daha az yetkin olduğu bir duruma geçiş”⁵⁵ olduğu için ve insanı farklı derecelerde de olsa sürekli edilgin hallere soktuğu için asla insanın özünü açıklanamaz. Tam tersine keder, insanın kendi özünün belirleniminden kaynaklanan gücünü ortaya çıkarmasını olabildiğince engeller. Bu sebeple, “zihin kederin bilgisine sahiptir” denildiğinde, bu, zihnin çok düşük derecede bir bilince sahip olduğunu gösterir. Çünkü keder zihnin kavrayışı önünde bir engel olduğu için, sevinç doğuran şeylere dair bilgi ancak zihnin bilincini artırır.

Zihin ne zaman keder duyduğu ve kötü olarak addettiği şeylere dair kavrayışını netleştirirse, insanların, nesnelere ve olayların kendi üzerindeki etkilerini “sonuç”u itibarıyla değil, etkileri doğuran “neden”leriyle birlikte idrak ederse, o zaman daha güçlü, daha artmış ve apaçık olan bir bilince ulaşır. Böylesi bir durumda zihin, sevinç yol açan şeylerin yanı sıra, kedere yol açan şeylere dair de yeterli bilgilere sahip olur. Bu sebeplerden dolayı, “ahlaki bilinç”, aynı zamanda kedere yol açan şeylere dair daha “upuygun/yeterli fikirler”e ulaşmak ve böylelikle kötü fikirleri bertaraf etmektir. Çünkü “insan zihni sadece upuygun fikirlere sahip olsaydı, asla kötü kavramını oluşturamazdı”⁵⁶. Bu durumda “iyi”nin de bir değeri ya da etkisi olmazdı. Dolayısıyla insan zihni hem “iyi”nin hem “kötü”nün kavramını oluşturduğu gibi hem “sevinç” hem de “keder” duygusuna sahip olur. Bunun temelinde, insan zihninin, fiili olarak varolan bedeninin fikri olduğu sürece, hem “upuygun/yeterli fikirler”e hem “bulanık fikirler”e sahip bir yapıda olması yatar.⁵⁷

Dolayısıyla rasyonel arzunun belirleniminde olan ve upuygun fikirlerle “iyi”nin ve “sevinç”in arayışında olan bir insan için ahlak, bu “iyi”nin ve “sevinç”in gerçekleşmesidir. “Ahlaki bilinç” ise,

- i. bulanık fikirlerden kurtulup upuygun fikirlere sahip olma,
- ii. “kötü”ye yol açan kederleri berrak bir kavrayışla bertaraf etme,
- iii. insani özün yönlendirmesi altında “iyi”ye yol açan sevinçleri arttırma

iv. ve bu sayede yetkinlik ya da mükemmellik seviyesini mümkün mertebe daha ileriye taşıma çabası ve bu çabayı besleyen zihinsel bir farkındalıktır.

Böylece “ahlaki bilinç”, en temelde varlığı koruma çabası, devamında karşıtlarından ya da engellerinden “upuygun/yeterli fikirleri”, “iyi”yi ve “sevinç”i çıkarabilme şuuru ve en zirvede ise varlığı mümkün olan “en iyi yaşama biçimi”ne ulaştırabilme bilgisidir. O nedenle Spinoza, Lloyd’un ifadesiyle, özellikle *Ethica*’nın dördüncü bölümü boyunca sürekli “etik bilinç” ile “varlığı koruma çabası” arasında bir ilişki kurmaya çalışır. Kişi bu bilince eriştiğinde, artık etkin sevinç duygularını ve rasyonel arzularını “iyi” ve “kötü”nün ya da umut ve korkunun bilgisi dolayısıyla gerçekleştirmek istemez.⁵⁸ Artık karşıtların farkındalığı ile “doğrudan doğruya, iyi olanı arzular” ve artık “keder”, “kötü” ve “bulanık fikirler” onun kendi yararını gözetme, varlığını koruma ve yaşamını daha iyiye doğru yönlendirme noktasında birer engel teşkil etmezler.⁵⁹ Burada Spinoza’nın diğer felsefecilerden farkı, onun karşıtların bilgisinden söz ederken, bir karşıtı tamamen yok edilebilir olarak görmeyip kişinin kendi yararını koruma ilkesi uyarınca zararlı olanın farkında olup yararlı olanla yaşamını, varlığını sürdürebileceği düşüncesidir. Spinoza’da insan asla tamamen “kötü”yü ortadan kaldıramaz, bütünüyle “keder”i bertaraf edemez ve büsbütün “yetersiz fikirler”den kurtulamaz. “Ahlaki bilinç”, varlığı korumak, yaşamak ve mutlu olmak için zararlı ve yararlı olanın bilgisine sahip olmak, zararlı olandan mümkün mertebe kurtulmaya çabalamak ve yararlı olanı daha çok ve daha uzun süreli elde etmektir.

3.1. Kendinden Memnuniyet

“Ahlaki bilinç”in insanı ulaştırdığı en üst yetkinliklerden biri de “kendinden memnuniyet” ya da “kendinden memnun olma” (*acquiescentia in se ipso*) duygusudur. Spinoza’nın “*acquiescentia in se ipso*” kavramını Descartes’ten aldığı görülmektedir. Descartes’in Türkçeye “*Duygular ya da Ruh Halleri*” olarak çevrilen Fransızca eseri “*Les Passions de l’âme*”de “*satisfaction de soi-même*” olarak geçen söz konusu kavram, aynı eserin Latince versiyonu olan “*Passiones Animae*”de “*de satisfactione*” (*kişisel tatmin*) kavramının eş anlamlısı

⁵⁵ IVP64Dem., 583; IIIIDef.Aff.III, 531.

⁵⁶ IVP64C, 583.

⁵⁷ IIIIP9Dem., 499.

⁵⁸ Lloyd, *R.P.G. to Spinoza*, 99.

⁵⁹ IVP67Dem., 584.

olarak "*acquiescentia in se ipso*" şeklinde geçmektedir.⁶⁰ Spinoza bu kavramla, etkin duygulara sahip olan bir insanın yaşadığı üstün bir sevinç duygusunu ifade eder.

Spinoza "kendinden memnuniyet"i "içsel bir neden fikrinin eşlik ettiği sevinç"⁶¹ ve aynı anlama gelecek şekilde "kişinin kendisi ve eyleme gücü (*power of acting*) üzerine tefekkür etmesinden doğan sevinç"⁶² olarak tanımlar. "Kendinden memnuniyet", kişinin kendi eyleme gücünü idrak etmesinden doğan farkındalığın oluşturduğu bir duygudur. Bu üst duyguyu "ahlaki bilinç" ile ilişkilendiren nokta, "ahlaki bilinç" in "iyi" ve "kötü"ye dair duygusal bir bilinci (sevinç ve keder bilinci) ifade etmesi ve duygusal bilincin nihai aşamasının ise kişinin kendisine dair memnuniyetinin olmasıdır.⁶³ Diğer bir deyişle, bir yandan kişinin "iyi"ye ve "kötü"ye dair bilgisi, onun sevinç duygusuna dair bilincidir (ki kederin bilinci de insana sevinç yaşatır), diğer yandan "kendinden memnuniyet" de sevincin en üstün formlarından biridir. Dolayısıyla "ahlaki bilinç"le hedeflenen, "kendinden memnuniyet" duygusuyla kazanılır veya amaç hâsıl olur. O nedenle, insanın nihai çabası bu duyguya ulaşmaktır. Spinoza'nın ifadesiyle "Kendinden memnuniyet, gerçek anlamda umut edebileceğimiz en üstün şeydir. Çünkü hiç kimse varlığını bundan daha üstün bir amaç uğruna korumaya çabalamaz."⁶⁴

"Ahlaki bilinç"le birlikte "kendinden memnuniyet" duygusunda en temelde kişinin kendisine yönelik bir farkındalık, daha doğrusu bir "kendilik bilinci" (*self-consciousness*) vardır. Zira "kendinden memnuniyet" duygusundaki sevince eşlik eden o "içsel neden" kişinin kendisidir. Bu duygu "kişinin neden olarak kendisini görme fikrine eşlik eden sevinç" olarak ifade edildiğinde, bu, her şeyden önce kişinin kendisine dair bir bilinci olduğunu gösterir. Çünkü kendisini bilmeyen kendisi üzerine tefekkür de edemez, bir neden olarak da kendisini göremez. Dolayısıyla burada kişinin bir sevincin "neden"ini idrak etmesi bir "fikir", bu nedenin "kendisi" olduğunu idrak etmesi ikinci bir fikir, yani "fikrin fikri" olarak düşünülebilir. Kişinin bir sevincin nedeni olarak kendisini görmesi, kendisi üzerine yaptığı tefekkür sonucunda ortaya çıkar. Bu da kişinin kendisine dair bilincini ifade eder. Söz konusu "kendinden memnuniyet" duygusu da kişinin kendisine dair bu bilinci, bu tefekkürü sayesinde zihninde meydana gelen sevinç duygusu, dolayısıyla da "iyi"nin bilgisidir.

Buradan hareketle "ahlaki bilinç", temelinde "kendilik bilinci", nihai aşamasında da "kendinden memnuniyet" olan bir fikir olarak temellendirilir. Bununla birlikte kişinin kendisine dair bilinci ve memnuniyeti, onun kendi duygularını rasyonel bir düzene sokması ve edilgin duyguların üstesinden gelmesini de sağlar. Bu doğrultuda "kendinden memnuniyet", bir "kibir" duygusu olmadığı gibi bir tür "kendini aşağılama" duygusu da değildir.⁶⁵ Zira aşırı derecede kibirlenen ve aşırı derecede kendini aşağılayan bir insan hem "kendisini bilmeyen" (*sui ignorantia/ignorance of one's self*) hem de "zihinsel/ruhsal acizliği" (*animi impotentiam/impotence-weakness of mind*) sahip olan bir insandır.⁶⁶ Aslında "ahlak"ın upuygun bir fikir anlamının yanı sıra, tanımındaki "arzu" anlamına odaklanıldığında onu bir duygu olarak da düşünmek mümkündür. Spinoza'nın IIIIDef.3'teki duygu tanımı, duygunun da bir fikir olduğunu ifade ettiği için bu yorumu rahatlıkla yapmak mümkündür. "Ahlak" etkin bir duygu olarak düşünüldüğünde, "ahlaki bilinç" ile "duygusal bilinç" özdeş hale gelir. Buradan hareketle, "duygusal bilinç" in nihai aşamasını ifade eden "kendinden memnuniyet" duygusu ile "ahlaki bilinç" arasında bir başka bağlantı daha kurulmuş olur. Böylece "ahlak" bir duygu olarak "kendinden memnuniyet" duygusu ile en üstün formuna kavuşur. Dolayısıyla "kendinden memnuniyet" duyan insan bedeninin etkilenişlerini elinden geldiğince sebepleriyle bilen, zihninde oluşan fikirleri berrak bir kavrayışla sağaltan/tekâmül ettiren (*emendatione/improving*), kendisini edilgin duyguların hışmından kurtaran ve kendisinin bilincinde olan bir insandır. Her şeyden önce insanın kendisinden memnun olması için kendisini bilmesi gerekir; çünkü kendisini bilmeyen kendisinden memnun olamaz. Kendisinden memnun olan kişi, erdeme uygun yaşayan kişidir. Zira erdemin başlıca temeli, insanın aklını kılavuz alarak kendi doğasının yasalarına göre hareket etmesi ve kendi varlığını korumasıdır.⁶⁷ Kendisini bilmeyen insan erdemlerin temelini

⁶⁰ Renatus Descartes, *Passiones sive Affectus Animae - Duygular ya da Ruh Halleri*, (Latince-Türkçe metin bir arada), çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa, 2015), Articulus CXC, 312.

⁶¹ IIP30S, 511

⁶² IIIIDef.Aff.XXV, 536.

⁶³ IVP8+Dem., 550.

⁶⁴ IVP52S, 575.

⁶⁵ IIP26S, 508; IIIIDef.Aff.XXVI, 536; IIIIDef.Aff.XXVIIIExp., 537.

⁶⁶ IVP55, IVP56+Dem., 576, 577; IVP55, Lat.IVP56+Dem., 269, 270.

⁶⁷ IVP35C1, 563; IVP56Dem., 576, 577.

(*foundation of virtues*), dolayısıyla da erdemlerin kendisini bilemez. Aklın kılavuzluğunda hareket eden bir insan doğal olarak aklın kılavuzluğunda hareket ettiğini bildiği için, onun bu farkındalığı ya da bilinci kendisinde bir “memnuniyet” duygusu oluşturur. Kendisini bilmeyen, yani kendisinden bihaber olan bir insan hiçbir şekilde aklın kılavuzluğundan yararlanamaz ve tam da bu sebeple erdemli bir şekilde davranamaz.⁶⁸ Dolayısıyla “ahlaki bilinç”in bir türü olan “kendinden memnuniyet”, erdeme uygun davranan, aklın kılavuzluğunda erdemleri bilen ve sürekli olarak hem kendisi hem de başkaları için iyi olanın gerçekleşmesini arzulayan insanın ulaştığı bir mutluluk ya da tatmin olma düzeyidir.

“Kendilik bilinci” ve “kendinden memnuniyet” olan “ahlaki bilinç”, böylece bir rasyonel yaşama biçimini veya erdemli ve özgür bir şekilde varlığı olabilecek en iyi şekilde sürdürme çabasını ifade eder. Dahası, “ahlaki bilinç”, aklın rehberliğinde “ölçülü” ya da “mutedil” bir yaşamın gereğidir. Zira kendisini bilen ve kendisinden memnun olan kişi ne kendisini küçük görme acizetine ne de kendisiyle kibirlenme gafletine düşer. Bilakis böylesi bir yetkinliğe ulaşan kişi, kendi gücünün farkında olan ve her biri kendi özünü ifade eden arzularını anlama yetisinin upuygun kavrayışı doğrultusunda yönlendiren kişidir. O, gücünün ve sınırlarının farkında olan ve kendisini Doğanın zorunlu düzeninin bir parçası olarak gören, dolayısıyla değiştiremeyeceği şeyler için kederlenmeyen ve tâbi olduğu zorunluluğun kendisi üzerindeki her bir etkisini elinden geldiğince nedenleriyle idrak eden insandır. Böyle bir insan bu şekilde düşünüp eyledikçe hem kendisine hem de diğer insanlara sevinç getiren, erdemün gücünü, özgürlüğün niteliğini arttıran ve iyi ve faydalı şeyler yapan bir insan olur. Spinoza “ahlaki bilinç”i ve onun en üstün formlarından biri olan “kendinden memnuniyet”i adeta bir tür “ödev ahlakı” olarak sunar.

Fakat insanın gücü çok sınırlıdır ve dışsal nedenlerin gücü tarafından sürekli baskılanır. Dolayısıyla, dışımızdaki şeyleri kendimizle uyumlu hale getirecek öyle mutlak bir gücümüz yoktur. Yine de fayda ilkemizin gerektirdiğinin aksine başımıza gelen şeyleri sükûnetle karşılayacağız, tabii eğer ödevlerimizi [*officio/duty*] yerine getirdiğimiz, sahip olduğumuz gücün böyle şeylerden kaçınabilmemizi sağlayacak bir nitelikte olmadığını ve düzenine uymak zorunda olduğumuz tüm Doğanın bir parçasını teşkil ettiğimiz bilincindeyse [*conscii*]. Bu noktayı açık ve seçik bir şekilde anlarsak, anlama ile tanımlanan o parçamız, yani en iyi kısmımız bundan çok büyük derecede bir memnuniyete [*acquiescentia*] ulaşacak ve bu doyumunu [*acquiescet*] sürdürmeye çabalayacaktır. Çünkü anladığımız sürece, ne zorunlu olanın dışında bir şey isteriz ne de doğru olanın dışında bir şeyle mutlak doyuma [*acquiescere*] ulaşırız. Dolayısıyla, bunları doğru bir şekilde anladığımız ölçüde, bizim daha iyi kısmımızın çabası, tüm Doğanın düzeniyle uyusacaktır.⁶⁹

Spinoza’nın burada örtük bir şekilde ifade ettiği “ödevleri yerine getirme bilinci” (*conscii officio/conscious of duty*) tam da bu başlıkta incelenen “ahlaki bilinç”e karşılık gelmektedir. İnsan bu bilinç ya da şuur gereği, şeyleri en iyi şekilde kavrar ve hem kendisi hem de diğer insanlar için iyi olanı arzular. Bu bilinç, insanın anlayışındaki (*understanding*) artışa paralel olarak geliştikçe, insanın kendisine, Doğaya, Tanrı’ya ve diğer şeylere dair farkındalığını da arttırır. Bu bilgi sayesinde bir insan olarak kendimizi bu ontolojik zeminde konumlandırabilir ve anlayabiliriz. Bu bilinç, son tahlilde bilginin en üstün formu olan üçüncü tür, yani “sezgisel bilgi” ile ulaşabileceği en üst aşamaya yükselir. İnsan bu bilgiye eriştiği oranda, yani insan zihni bu bilgiyi kesb ettiği oranda kendisini Doğanın bir parçası olarak görür, Doğanın zorunlu düzenine tabi olduğunu idrak eder. Böylece insan ne zorunlu olanın dışında bir şey ister ne de doğru ve gerçek olanın dışında kalan bir şey onu “memnuniyet”e ulaştırır. İnsanı mükemmel ve mutlu kılan onu yetkinleştiren de bilincin en üst seviyeye kendisi sayesinde ulaştığı “sezgisel bilgi”dir.

Sezgisel bilgi, birinci bilme türü olan hayal gücüne dayalı bilgiden ve ikinci bilme türü olan rasyonel bilgiden sonra gelen bilmenin üçüncü veya en üst türüdür. Sezgisel bilgi, rasyonel bilgi temelinden hareketle, “Tanrı’nın belli sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin upuygun bir fikirden şeylerin özüne ilişkin upuygun bilgiye doğru uzanan”⁷⁰ bir bilme derecesidir. Sezgisel bilgi, en temelde varolan her şeyin nasıl Tanrı’da içerildiğini (*immanence*) ve şeylerin Tanrı’nın ebedi doğasından zorunlulukla nasıl türediğini kavrayabilme ufkudur. O nedenle sezgisel bilgi, bir tür tümdengelimsel kavrayışı ifade eder. İnsan zihninin bu tür bir kavrayışa ulaşması, onun kendisinin, diğer şeylerin ve Tanrı’nın bilincinde olmasını ifade eder. Zihnin sezgisel bilgisi, aynı zamanda zihnin hayal ve hafıza gibi bedensel güçlerden bağımsız olarak ve yalnızca anlama yetisi itibarıyla Tanrı’nın sonsuz aklının bir parçası olduğunu idrak etmesidir.⁷¹ Spinoza insanları söz konusu bu bilgiye erişme ve ödevlerini yerine getirme bilincinin derecesine göre iki uç noktaya yerleştirir. Bu uç noktaların birisinde tam anlamıyla “ahlaki bilinç”e sahip bilge insanlar, diğerinde ise bu bilinçten yoksun cahil ve zayıf ruhlu insanlar vardır.⁷²

⁶⁸ IVP24, 558; IVP56Dem., 576, 577.

⁶⁹ IVApp.XXXII, 593, 594; Lat.IVApp.32, s. 289.

⁷⁰ IIP40S2, 478.

⁷¹ VP39S, 614.

⁷² VP42S, 616, 617.

Sonuç

Geleneksel felsefede *conscientia* kavramı, insanın eylemlerine eşlik eden bir "iç ses" anlamında ve "ahlaki duyarlılık" ya da "vicdan" olarak kullanılıp genellikle "irade" ile ilişkilendirilir. Aynı felsefi gelenekte *conscius* kavramı zihnin refleksif eylemi neticesinde fikirler üreten potansiyeli anlamında "bilinç" ya da "şuur" karşılığıyla özellikle "anlama yetisi" (*intellect*) ya da "akıl" (*reason*) ile irtibatlandırılır. Dolayısıyla *conscientia* ile *conscius* ve "irade" ile "akıl" ayırımı geleneksel felsefenin neredeyse yüzyıllar süren "pratik felsefe" ve "teorik felsefe" olarak ayrılmasına neden olmuştur. Spinoza'da ise artık ne *conscientia* ile *conscius* arasında bir farklılık ne "irade" ile "akıl" arasında bir ayırım ne de felsefenin "pratik felsefe" ve "teorik felsefe" olarak sınıflandırılmasının belirgin çizgisi vardır. Spinoza'nın, bu çalışmanın konusu olan *conscientia* ile *conscius* arasında bir ayırım yapmadan birini diğerinin muadili olarak kullanması, yalnızca klasik Latince dil ve anlam geleneğinden süregelen bir eş kullanım değil, aynı zamanda kendi felsefi projesinin de bir parçasını teşkil etmektedir.

Spinoza'nın *conscientia* ile *conscius* kavramlarına dair ortak semantik kullanımına dayanan genel "bilinç teorisi", hem metafiziksel hem epistemolojik hem de ahlaki bir içeriğe sahiptir. Metafiziksel içerik temel kabul edildiğinde, bu "bilinç teorisi"nin biri epistemolojik diğeri ahlaki olan iki yönü söz konusudur. Bilincin ahlaki yönüne ya da ahlakın bilinç temeline dair bir soruşturmayı amaçlayan bu çalışmada, söz konusu yön, "ahlaki bilinç" olarak kavramsallaştırılmış ve "ahlak"ın zihinde "upuygun bir fikir" ve "belirlenime tabi bir arzu" olarak bulunduğu dair bir tespit üzerinden gerekçelendirilmiştir.

Bu doğrultuda "ahlaki bilinç", ilk olarak insanın "kendilik bilinci"ne erişmesi, bağlı veya tabi olduğu ontolojik zorunluluğu idrak etmesi, Doğadaki nedensel belirlenimleri "upuygun" veya "yeterli fikirler"le bilmesi ve kendi eylemlerinin özgür nedeni olduğuna dair "yanılsama"lardan kurtulma farkındalığı olarak ortaya konulmuştur. İkinci olarak "iyi"nin sevincin bilinci, "kötü"nin kederin bilinci olmasından hareketle, insanın duygularına dair bir bilince sahip olduğu vurgulanmış ve bu da "duygusal bilinç" olarak kavramsallaştırılmıştır. Ayrıca "duygusal bilinç" in insanın "kendilik bilinci"ni nasıl arttırdığı irdelenmiş ve insanın ahlaki anlamda iyi olan, duygusal anlamda sevinç getiren eylemlere "duygusal bilinç" sayesinde ulaştığı sonucuna varılmıştır. Üçüncü olarak "ahlaki bilinç" in insanın "kötü"ye yol açan kederleri bertaraf edip "iyi"ye yol açan sevinçleri çoğaltmasının imkân ve ufku olduğu tespit edilmiştir. Dördüncü ve son olarak temeli "kendilik bilinci" olan "ahlaki bilinç" in nihai aşamasının "kendinden memnuniyet" duygusu olduğu sonucuna ulaşılmış ve insanın bu duygu sayesinde kendi üzerine tefekkür edip eylemlerinin nedeni olarak kendisini görebildiği düşüncesi aydınlığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede, genel olarak insanın varolma, eylemde bulunma ve daha iyi bir hayat yaşama imkanının edilginliklerden uzak etkin ve sevinç getiren duygulara bağlı olduğu belirtilmiş ve "ahlaki bilinç" in insana bu olanağı sağladığı ileri sürülmüştür. Böylece "ahlaki bilinç", kendisinin farkına varan, kendisinden memnun olan, kendisi gibi diğer tüm varolanları da Tanrı ile ilişkisi bakımından kavrayan, Doğadaki zorunluluğu idrak eden ve bu sayede keder duygularını olabildiğince bertaraf eden insanın ontolojik bilinci, epistemolojik kavrayışı ve ahlaki huzuru ya da sevinci olarak ortaya konulmuştur.

Kaynakça

- Arıcan, M. Kazım. *Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*. Ankara: Hece, 2015.
- Balibar, Etienne. *Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness*. London: Verso, 2013.
- Canaslan, Eylem. *Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi*. Ankara: Dost, 2019.
- Canaslan, Eylem. “Proto-Demokratik Bir Perspektiften Felsefi Pedagoji ya da Anlama Yetisinin Düzeltilmesi”. *Spinoza ile Karşılaşmalar*. Der. Güçlü Ateşoğlu-Eylem Canaslan. 56-76. İstanbul: Ayrıntı, 2015.
- Dağ, Enes. “Zihnin Bedeni, Bedenin Zihni: Spinozacı Paralelizmin Ontolojisi”. *İnsanın İncanın ve Mekânın İnşası-II: Değerler ve Kavramlar Uluslararası ve Disiplinlerarası Ruh Sempozyumu Bildiriler ve Özetler Kitabı*. ed. O. Murat Deniz - Şevket Yavuz. 509-524. Çanakkale: ÇOMÜ, 1. Baskı, 2021.
- Dağ, Enes. “Spinoza’da Bir Yanılsama Olarak ‘İrade Özgürlüğü’ ve İnsan Eylemliliğinin Doğası: Belirlenmişlik Zemininde Ahlaki ‘Yükümlülük’”. *Özgür İrade? Hukuk, Nörobilim, Psikoloji ve Ötesi*. ed. Ozan Erözden vd. 264-282. İstanbul: Zoe, 2021.
- Descartes, Renatus. *Passiones sive Affectus Animae - Duygular ya da Ruh Halleri*. (Latince-Türkçe metin bir arada). çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa, 2015.
- Eksen Çankaya, Gaye. “Spinoza’da Etik-Siyaset İlişkisi Üzerine”. *Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında*. haz. Cemal Bâli Akal. 17-27. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009.
- Garett, Don. “Spinoza’s Ethical Theory”. *The Cambridge Companion to Spinoza*. ed. Don Garrett. 267-314. New York, Cambridge University Press 1996.
- Gökalp, Nurten. “Descartes ve Spinoza Düşüncesinde Gerçek İyi Kavramı”, *Felsefe Dünyası* 2/40 (Aralık 2004), 18-40.
- Güngör, Feyza Şule. “Spinoza’da İyi ve Kötünün Conatus (En İyi Şekilde Varlıkta Kalmakta İsrar) Bağlamında Değerlendirilmesi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* Güz/20 (Aralık 2015), 131-142.
- Jorgensen, Larry M. “Seventeenth-Century Theories of Consciousness”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Erişim Tarihi: 02.03.2022.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/consciousness-17th/>
- Lewis, Charlton T. – Short, Charles. *A New Latin Dictionary*. ed. E. A. Andrews, Oxford-New York: Harper & Brothers Publishers-Clarendon Press, 1891.
- Lloyd, Genevieve. *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and the Ethics*. London: Routledge, 1996.
- Spinoza. “Ethics”. *The Collected Works of Spinoza*. haz. ve çev. Edwin Curley. 1. Cilt. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- Spinoza. “Treatise on the Emendation of the Intellect”. *The Collected Works of Spinoza*. haz. ve çev. Edwin Curley. 1. Cilt. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- Spinoza. “Letters”. *The Collected Works of Spinoza*. haz. ve çev. Edwin Curley. 2. Cilt. New Jersey: Princeton University Press, 2016.
- Spruit, Leen - Totaro, Pina. *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*. Latin Transcription and Notes. Leiden-Boston: Brill, 2011.

Hangi Dine İnanmaya Hakkım Var? İnanma İradesi Üzerine Bir Sorgulama

In Which Religion Do I Have the Right to Believe? An Analysis of the Will-to-Believe Argument

Betül Akdemir Süleyman

Dr., Bağımsız Araştırmacı

PhD., Independent Researcher

beakdemir@gmail.com

orcid.org/0000-0002-2196-4744

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 15 August/Ağustos 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 04 December/Aralık 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1197-1213

Cite as/Atıf: Akdemir Süleyman, Betül. "Hangi Dine İnanmaya Hakkım Var? İnanma İradesi Üzerine Bir Sorgulama". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1197-1213. <https://doi.org/10.18505/cuid.1162524>

Akdemir Süleyman, Betül. "In Which Religion Do I Have the Right to Believe? An Analysis of the Will-to-Believe Argument". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1197-1213. <https://doi.org/10.18505/cuid.1162524>

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software./Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Betül Akdemir).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

In Which Religion Do I Have the Right to Believe? An Analysis of the Will-to-Believe Argument

Abstract: The ethics of belief involves an inquiry into what beliefs are legitimate to hold, including religious beliefs. Whatever the criteria determined in such an investigation, adopting a belief that does not meet this criterion is seen as illegitimate and it is considered an ethical violation. English mathematician W. K. Clifford (d. 1879) defines “sufficient evidence” as a criterion in his famous essay, “The Ethics of Belief”. Clifford’s evidence-centered argument becomes one of the most frequent references in the evidentialist objection against theism. It turns out that this argument is not functional in the face of the diversity of beliefs. In this context, different suggestions are presented about what the ethics of belief could be. American philosopher William James (d. 1810), one of the founding names of pragmatism, offers a new proposal. In his classic work, “The Will to Believe”, James claims that Clifford is wrong in seeking the requirement of evidence for all beliefs. Because it is not possible to prove beliefs from the passionate nature of human beings, especially religious beliefs. Following this distinction, James proposes a new criterion for religious beliefs: a religious belief can be vivid or dead, forced or avoidable; and momentous or trivial. If a religious belief is vivid, forced, and momentous, it is necessary to have the courage to believe in it instead of suspending it. James’ proposal is often valued as a strong counter-challenge or defense of religious beliefs. However, this argument also has aspects that are open to criticism. One of them is that the will to believe argument concurrently accepts conflicting religious beliefs or, in other words, confronts the issue of religious diversity. According to J. Hick, for example, this argument inevitably results in religious pluralism, even though James does not want to. Contrary to Hick, S. F. Aikin claims that the will to believe does not result in religious pluralism. According to Aikin, who draws attention to the relationship of argument with pragmatism, James obscures religious beliefs and removes them from being claims about truth. Therefore, there is no contradiction in the classical sense. So, which of the objections is valid? Does the will-to-believe argument result in religious pluralism by legitimizing more than one religious belief at the same time, or does it make a purely pragmatic proposition by devaluing religious beliefs? Which religion do I have the right to believe in according to the will to believe? The aim of this article is to provide an answer to the mentioned question. In the article, unlike the current evaluations, it is argued that the argument is closely related to James’s theory of knowledge, radical empiricism, not pragmatism as it is usually made. For this purpose, after showing the relationship between the arguments of Clifford and James, the argument will be re-examined in this context and it will be revealed that James has two steps regarding religious beliefs: to make religious beliefs independent from factual beliefs; leaving theism to accept a monistic vision of God and basing religion on mystical experience, which is an emotional experience. As details emerge, it will become clear that James defends a natural religion that excludes traditional religions in his philosophical system and that he defends the beliefs of a humanized religion. With an individual definition of religion based on emotion, James on the one hand ensures the commonality of religious feeling, on the other hand, he makes religion independent from the field of facts. Therefore, with this study, it will be seen that the argument of the will to believe does not aim to legitimize believing in traditional religions, and diversity is not a fundamental problem.

Keyword: Philosophy of Religion, The Ethics of Belief, The Will to Believe, Clifford, James.

Hangi Dine İnanmaya Hakkım Var? İnanma İradesi Üzerine Bir Sorgulama

Öz: İnanç ahlakı, dini inançlar da dahil olmak üzere hangi inançları benimsemenin meşru olduğuna dair bir soruşturmayı içerir. Böyle bir soruşturmada belirlenen ölçüt her ne olursa, bu ölçütü sağlamayan bir inancı benimsemek doğru görülmez ve etik ihlali olarak kabul edilir. Şüphesiz bu konuda akla gelen ilk isimlerden biri İngiliz matematikçi W. K. Clifford’dır (ö. 1879). Clifford “İnanç Ahlakı” adını verdiği meşhur makalesinde “yeterli delili” ölçüt olarak belirler. Buna göre yeterli delil şartını sağlayan inançlara inanma hakkı varken, bu şartı sağlamayan inançları benimsemek “her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır”. Clifford’ın delil merkezli bu argümanı, teizm aleyhine katı delilci itirazın en sık başvurduğu referanslardan biri haline gelir. Bu itirazda teist, Tanrı varlığı lehine yeterli delili olmadığı halde inancını askıya almak yerine inanmayı tercih ederek yanlış yapmakla veya inanç ahlakının gereklerini yerine getirmemekle suçlanır. Diğer taraftan zamanla bu argümanın inançların çeşitliliği karşısında işlevsel olmadığı da ortaya çıkar. Bu bağlamda inanç ahlakının ne olacağına ilişkin farklı öneriler sunulur. Bunlardan biri pragmatizmin kurucu isimleri arasında yer alan Amerikalı filozof William James’e (ö. 1810) aittir. James “İnanma İradesi” başlıklı çalışmasında Clifford’ı karşısına alarak inançlar arasında nitelik bakımından bir ayırım yapar. James’e göre, Clifford bütün inançlar için delil şartını aramakla hatalıdır. Zira başta dini inançlar olmak üzere insanın tutkusal doğasıyla ilgili inançların zaten delillendirilmesi olanaklı değildir. James bu ayırımın ardından dini inançlar için yeni bir ölçüt önerir: bir dini inanç canlı-ölü, zorunlu-kaçınılabılır, önemli ve önemsiz olabilir. Eğer dini inanç bu nitelik çiftlerinden canlı, zorunlu ve önemli niteliklerine sahipse bu inancı askıya almak yerine ona inanma cesaretini göstermek gerekir. Diğer bir deyişle söz konusu ölçütleri sağlayan bir dini inancı benimsemek, her zaman, her yerde ve herkes için meşrudur. Clifford’ın katı tavrı karşısında James’in önerisi genellikle güçlü bir karşı meydan okuma veya dini

inançların bir savunusu olarak değerli bulunur. Ancak bunun yanında bu argümanın da eleştiriye açık yönleri vardır. Bunlardan biri inanma iradesi argümanının çelişen dini inançları aynı anda geçerli sayması veya başka bir deyişle dini çeşitlilik meselesiyle karşı karşıya kalmasıdır. Örneğin J. Hick'e göre, her ne kadar James istemese de bu argüman kaçınılmaz olarak dini çoğulculukla sonuçlanır. S. F. Aikin ise Hick'in aksine inanma iradesinin dini çoğulculukla sonuçlanmadığını iddia eder. Argümanın pragmatizmle ilişkisine dikkat çeken Aikin'e göre James dini inançları belirsizleştirip, onları hakikatle ilgili birer iddia olmaktan çıkarmıştır. Dolayısıyla ortada klasik anlamda bir çelişki yoktur. Peki itirazlardan hangisi geçerlidir? İnanma iradesi argümanı aynı anda birden fazla dini inancı meşrulaştırarak dini çoğulculukla mı sonuçlanmakta yoksa dini inançları değersizleştirerek bütünüyle pragmatik bir öneride mi bulunmaktadır? İnanma iradesine göre hangi dine inanmaya hakkım vardır? Bu makalenin amacı bahsi geçen soruya bir cevap vermektir. Makalede mevcut değerlendirmelerden farklı olarak argümanın genelde yapıldığı gibi pragmatizmle değil James'in bilgi teorisi olan radikal deneyimcilikle yakından ilişkili olduğu ileri sürülerek bu bağlamda yeniden ele alınacaktır. Bu amaçla Clifford ve James'in argümanları arasındaki ilişkinin gösterilmesinin ardından, inanma iradesi, radikal deneyimcilikle ilişkilendirilecek ve bu bağlamda James'in dini inançlarla ilgili iki hamlesi olduğu iddia edilecektir: Dini inançları olgusal inançlardan bağımsızlaştırmak; monist bir Tanrı tasavvurunu kabul edip teizmden ayrılarak dini duygusal bir tecrübe olan mistik tecrübeye dayandırmak. Detayların belirginleşmesiyle James'in felsefi dizgesinde geleneksel dinleri dışarıda bırakan doğal bir din savunusu yaptığı ve insanlaştırılmış bir dinin inançlarını savunduğu belirginleşecektir. James duyguya dayalı bireysel bir din tanımıyla bir yandan dini duygunun ortaklığını sağlamaktayken diğer yandan dini olgular alanından bağımsızlaştırmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmayla inanma iradesi argümanının geleneksel dinlere inanmayı meşrulaştırma amacında olmadığı gibi çeşitliliğin de asli bir sorun olmadığı, ayrıca James'in düşüncelerine bütünlüklü bakıldığında kendi sistemi içerisinde tutarlı olduğu ortaya çıkacaktır. Makalenin sonuç kısmında inanç ahlakıyla ilgili meselede dini inançların epistemolojik değerine ilişkin tartışmalara dönülmediği sürece, doğal olmayan yani vahye dayalı müşahhas bir Tanrı'ya ve geleneksel dini inançlara inanmayı meşrulaştırma çabalarının indirgemelerle sonuçlandığı vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İnanç Ahlakı, İnanma İradesi, Clifford, James.

Giriş

Bugün inanç ahlakı denince akla gelen ilk iki isim William K. Clifford (ö. 1879) ve William James'tir (ö. 1910). Bilindiği üzere Clifford "İnanç Ahlakı" ("The Ethics of Belief" 1877) başlıklı meşhur makalesinde yeterli delille temellendirilmeyen doğru bir inançla ilgili ahlaki normu sorgular.¹ Başka bir deyişle, "bir kişinin yeterli delil olmasa da doğru bir inancı benimseme ve ona dayanarak eyleme hakkı var mıdır" sorusunu gündeme getirir. Bu bağlamda o, yalnızca özne ve nesne arasındaki bilişsel bağla değil, aynı zamanda öznenin bu bağla ilgili tavrına ve inanç oluşturma normatif yönüne dikkat çeker. Clifford, "yetersiz delille dayanarak inanmak her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır" ilkesinde belirginleşen çözümünde, delil yokluğunda doğru bir inancı benimseme hakkını her koşulda yasaklar.

Her ne kadar James Clifford'ın aşırıya kaçtığını düşünse de onun dile getirdiği bu ilke öylesine etkili olur ki dini inançların rasyonelliğini "yeterli delil" şartını sağlamadığı için reddeden delilci itirazın mottosuna dönüşür.² İlkede geçen "herkes" ifadesi adeta "teist"leri işaret eder şekilde kullanılır. Tanrı'nın varlığına dair yeterli delilleri olmayan, ama buna rağmen inanan ve inanç ahlakı ilkesini çiğneyerek kaba tabirle "ahlaksız" olmakla suçlanan, ya da Flew'un analojisiyle aslında kendi iddialarını savunamadıkları için "suçlu" olanlar teistler; buna karşılık yeterli delil olmadığı için inançlarını askıya alarak "ahlaklı" olan veya kendilerinin bir iddiası olmaması bakımından "masum olan"³ ateistlerdir. Dolayısıyla dini inançlar delille dayanmayan, irrasyonel, anlamsız ve bizim için de değersiz inançlarken, teistler de yeterli delil yokken inanmaya hakları olmadıkları halde Tanrı'nın varlığına inanarak epistemik yükümlülüklerini yerine getirmeyen hem kendilerine hem de insanlığa karşı suç işleyen, yani kötülüğe taraf olan insanlardır. Clifford'ın argümanı ve bu argümanın savunuculuğunu yapan katı delilciliğin zaman içerisinde belirginleşen problemleri dolayısıyla en azından bu problemler çözülmeden artık savunulamaz olduğu kabul edilen bir gerçektir. Ancak diğer taraftan bugün dünya nüfusunun neredeyse %85'inin kendisini dindar olarak tanımladığı ve inanç-eylem arasındaki yakın ilişki dikkate alındığında sorunun hala güncel olduğunu, genelde bir inancı özelde ise dini inancı benimseme konusunda yükümlülüğün ne olduğu meselesinin önemini koruduğunu söyleyebiliriz.

¹ William K. Clifford, "İnanç Ahlakı", çev. Ferit Uslu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006), 125-136.

² Alvin Plantinga, "Reformed Epistemology", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L Quinn - Charles Taliaferro (Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 2004), 675.

³ Burada kastedilen negatif ateizmdir.

Bu bağlamda Clifford'inkine alternatif olan James'in önerisi dikkate değerdir. James, inanç ahlakı konusunda yeni bir argüman geliştirir. "İnanma iradesi" adını verdiği bu argümanda, Clifford'ın ana ilkesinin, yeterli delile dayanma şartının, tüm inançlar ve özellikle de dini inançlar için geçerli bir ölçüt oluşunu reddederek delillendirmeye alternatif bu anlamda rasyonel olmayan yeni bir ölçüt sunar. İnsanın "tutkusal doğasını" dikkate alarak belirlediği bu ölçüt, delile dayanmayan inançlar arasında "hakiki" seçeneklerin olduğu düşüncesini içerir. James'e göre delile dayanmayan bir inancın hakiki olması durumunda doğru tavır veya inanç ahlakı onu askıya almak yerine "eylemde bulunma riskini" göze almaktır. Böylece Clifford'ın katı tavrının aksine hakiki seçenekler arasında yer aldığı iddia ettiği dini inancı delil şartından bağımsızlaştırıp, ona has ölçütlerle meşrulaştıran yeni bir yaklaşım sunar. James'in inançların doğası üzerine dikkat çektiği hususlar, bütün inançların aynı ölçüte tabi tutmanın geçersizliği, buradan hareketle de dini inançları benimseme hakkını göstermesi, özellikle dönemin katı havası dikkate alındığında dini inançlar lehine önemli bir adım hatta "güçlü bir meydan okuma"⁴ ve teizmin pragmatik bir savunusu⁵ olarak kabul edilir.

Clifford'a karşı en etkili karşı çıkışların başında gelen James'in inanç ahlakı konusundaki düşünceleri sadece yukarıda bahsi geçen makalesi bağlamında değil onun felsefi dizgesi bağlamında genellikle de pragmatizmle ilişkili olarak değerlendirilir. James, J. S. Peirce (ö. 1914) ve J. Dewey'le (ö. 1952) birlikte pragmatizmin üç kurucu isminden biridir. İnanma iradesi argümanını sunmasından yaklaşık iki yıl sonra "Philosophical Conceptions and Practical Results"⁶ başlıklı sunumunda en temelde "bir önermenin sonuçlarına göre anlamlı olduğu" düşüncesine dayanan pragmatizmi kabul ettiğini açıklar. Düşüncelerinin detayları ise 1907'de yayınlanan *Pragmatizm*⁷ kitabında açıklık kazanır. İnanma iradesi üzerine yapılan çalışmalarda genel olarak pragmatizmin onun inanç ahlakındaki pozisyonu için belirleyici olduğu düşünülür. Örneğin Yaylı ve Tanış konuya ilişkin tezlerini bu yönde ele alarak Clifford'ın argümanında özellikle "delil" ile kastedilenin belirsizliği ve ölçütlerin katılığı karşısında James'in önerisinin pragmatik yönden sunduklarını detaylandırır.⁸ Diğer taraftan eleştiriler de yine bu bağlam üzerinden yöneltilir. Örneğin B. Russell, James'i hem teizme inanma hakkını savunması hem de çelişen hakikat iddialarını aynı anda meşru sayması bakımından eleştirir.⁹ Zira pragmatik doğruluk kuramı çerçevesinde aynı anda tüm dinlerin önermeleri hakiki seçenek olabilmektedir. Benzer şekilde J. Hick de James'in argümanının her ne kadar kendisi bunu hedeflemese de dini çoğulculukla sonuçlandığını ifade eder.¹⁰ Bunun yanında pragmatizmden kaynaklı olarak dini inançları bağlamla sınırladığı ve bu sınırlama dolayısıyla da doğruya erişme olanağını kapattığı,¹¹ dinin inançlar için delilin neden gerekli olmadığını gösteremediği,¹² öne çıkan eleştiriler arasındadır. Başta çeşitlilik meselesi olmak üzere bahsi geçen eleştiriler inanma iradesinin karşısında duran temel sorunlar olarak görünmektedir. Ancak diğer taraftan Robert B. Talisse ve Scott F. Aikin'in 2005 yılında kaleme aldıkları "Why Pragmatists Cannot Be Pluralists" başlıklı makaleleriyle bugün hala güncel olan bir tartışmanın kapısını aralarlar.¹³ Pragmatizmin çoğulculukla çeliştiğini iddia etmelerinin ardından Aikin *Evidentialism and the Will to Believe*'de bu iddiayı James'in argümanı ile ilişkilendirir ve pragmatizminin metafizik bir çoğulculuk içermemesinden hareketle argümanın eleştirilerin aksine çoğulculukla sonuçlanmadığının altını çizer. Aikin'e göre argümanın çoğulcu olmaması dinlerin hakikat iddiası olmaktan azledilmesi yani bir tür değersizleştirmeyle olur ve bunun anlamı James'in aslında delilci itirazı aşacak bir öneri geliştirmedeği veya başka bir deyişle dini inançları savunma amacıyla başarısız olduğudur.¹⁴ Peki bahsi geçen değerlendirme ve eleştiriler dikkate alındığında inanma iradesi argümanına göre dini çeşitlilik meselesi karşısında hangi dine inanmaya hakkım vardır? Ya da başka bir deyişle her dine inanmam aynı derecede meşru mudur?

⁴ Michael Peterson vd., *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 131.

⁵ Wallace Matson, *The Existence of God* (New York: Ithaca, 1965), 213.

⁶ William James, "Philosophical Conceptions and Practical Results", *University Chronicle* 1/4 (1898), 287-310.

⁷ William James, *Pragmatizm: Bazı Eski Düşünme Tarzları İçin Yeni Bir Ad*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

⁸ Gülşen Yaylı, *William Kingdon Clifford ve Wiliam James Bağlamında Dini İnancın Rasyonelliği* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Abdulkadir Tanış, *Pragmatik İman Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2017).

⁹ Bertrand Russell, *Philosophical Essays* (Routledge: Taylor and Francis, 2009), 87.

¹⁰ John Hick, *Faith and Knowledge* (London: Palgrave Macmillan UK, 1988), 43-44.

¹¹ Abdulkadir Tanış, "İnanma İradesi: William James' in İmanın Pragmatik Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar* 19/48 (2016), 197-198.

¹² Scott Aikin, *Evidentialism and the Will to Believe* (London; New York: Bloomsbury Academic, 2014), 84.

¹³ Robert B. Talisse - Scott F. Aikin, "Why Pragmatists Cannot Be Pluralists", *Indiana University Press* 41/1 (2005), 101-118.

¹⁴ Aikin, *Evidentialism and the Will to Believe*, 174.

Bu makalede yukarıdaki soru temelinde James'in bilgi teorisi olan radikal deneyimciliğin onun dini inancın mahiyetine ilişkin görüşlerinde pragmatizme kıyasla daha derinden belirleyici olduğu iddia edilecek, inanma iradesi argümanı bu bağlamda yeniden ele alınacaktır. Her ne kadar Aikin dikkat çektiği noktada haklı olsa da James'in çalışmalarına bütünlüklü bakıldığında Aikin de dahil olmak üzere mevcut eleştiri ve değerlendirmelerin önemli bir noktayı gözden kaçırdıkları ortaya çıkmaktadır. "İnanma İradesi" makalesi, sunumundan yaklaşık bir yıl sonra *Will To Believe: And Other Essay in Popular Philosophy* (1896) içinde yayımlanır. Bu çalışma iki açıdan önemlidir. İlk olarak James eserin önsözünde belki de ilk defa kendi bilgi kuramı olan radikal deneyimciliği (*radical empiricism*) ve onun temel ilkelerini açıklar. İkincisi, yine önsözde ilk dört makalenin doğrudan inanma iradesiyle ilişkili olduğunu ifade eder. Bu bakımdan eğer inanma iradesi argümanı makalenin sınırlarının dışına çıkılarak ele alınacaksa en az pragmatizm kadar hatta ona öncelikli olarak radikal deneyimcilikle birlikte ele almak makuldür. Ayrıca bilgi kuramının detaylarını ele aldığı eseri *Essay in Radical Empiricism*'in yayın tarihi yine *Pragmatizm*'den öncedir (1904-5). Dahası Gifford'a daha sonra *Dini Deneyimin Çeşitleri*¹⁵ başlığı altında yayımlanacak o meşhur seminerlerini vermesi için aldığı davete, dine ilişkin "son vasiyetini" vermek istediği cevabını yazdığına tarih yine 1897'dir.¹⁶ Bu çerçevede İnanma İradesi'nin sunulduğu tarihlerde James'in felsefi dizgesinin özellikle de bilgi, doğruluk ve dinle ilgili düşüncelerinin, detayları daha sonra açıklık kazanacak olsalar da mevcut olduğu söylenebilir. Bu bağlamda inanma iradesi argümanını radikal deneyimcilikle birlikte yeniden yorumlayan bu makale girişle birlikte üç bölümden oluşmaktadır. İlk olarak inanç ahlakı tartışmasına giriş yapmak adına Clifford'ın önerisinin ana iddialarına yer verilecek ve ardından James'in argümanı bu iddialar bağlamında serimlenecektir. Argümanın açıklamasından sonra inanma iradesinin çelişik inançlara izin vermesi ve çoğulculuğa yol açması gibi eleştirilere değinilecektir. Çalışmanın son kısmında, James'in önerisi bilgi kuramı üzerinden yeniden ele alınarak, bu bağlamda argümanın Clifford'ın argümanından ayrıldığı noktaya dikkat çekilerek James'in stratejisinin iki adımı olduğu öne sürülecektir. Bu iki adımın açıklanmasıyla, onun dini inançları radikal deneyimcilik temelinde "doğal bir din"le ilişkili olarak tanımladığı, bu tanımlamayla pragmatizmin çoğulcu veya indirgemeci pozisyonundan ayrıldığı ve dolayısıyla kendi sistemi içerisinde tutarlı olduğu açığa çıkacaktır. Yani James argümanını epistemolojisinden kaynaklanan belirli bir tasarı içerisinde yürütmüş ve en nihayetinde geleneksel dini bertaraf ederek buna iman etmenin önünü kapamıştır. Dolayısıyla aslında onun sisteminde dini çeşitlilik bir mesele değildir. Aksine geleneksel anlamda dini öğretiler kurtulması gereken ikinci elden dogmatik yorumlardır. Böylece James'in dini inançları savunduğu farz edilen önerisinin bilimle uyumlu olgular alanından bütünüyle bağımsız uygulamalarda temellenen doğal bir din tasarısıyla ilişkilendiği ve bu bakımdan da teist inançlara veya geleneksel dinlere pek de hoş görülmesi olmadığı açığa çıkacaktır. Ulaşılan bu sonucun ardından inanç ahlakı tartışmasının meta-epistemolojik bir tartışma yapılmadan mevcut haliyle geleneksel dinlere açık olmadığına ilişkin değerlendirmeyle makale sonuca erdirilecektir.

1. İnanç Ahlakı

Clifford "İnanç Ahlakı"nı ilk olarak The Metaphysical Society'de mucizeler üzerine yapılan seminerde sunar (1876).¹⁷ İlginç bir yöntem kullanarak, bu tür bir olaya tanıklığın mucizeye inanmayı haklılaştırmadığını mucizelere doğrudan değinmeden öne sürer. Verdiği örneklerinden biri oldukça meşhurdur. Bir gemi taciri üzerinden anlatılan bu örnekte, bir tacir, mülteci taşıyan gemisiyle ilgili aklına gelen "gemisinin bakıma ihtiyacı olabileceği" düşüncesini kısa sürede birtakım gerekçelerle savuşturduğu ve geminin yola çıktığı anlatılır. Clifford önce geminin yolculuk esnasında batması ve yolcuların ölmesi durumunda tacirin bundan suçlu olup olmadığını sorar: "Peki bu adam hakkında ne söylemeliyiz?"¹⁸ Gemi sahibi insanların ölümden dolayı suçlu mudur? Clifford'a göre tacir hakkında söyleyebileceğimiz şey "elbette, onun o insanların ölümünden gerçekten suçlu olduğu"dur.¹⁹ Ardından senaryoyu değiştirip geminin batmaması durumunda bu adam hakkında ne söyleyeceğimizi sorar ve şans eseri gemi batmasa da bunun onun suçunu azaltmayacağını altını çizer. Tacir, gemisinin sağlığına içtenlikle inansa da onun "elindeki gibi delillerle inanmaya ... hiçbir hakkı yoktu"²⁰ ve o, gemi batsa da batmasa da inancını yeterince temellendirmeden inandığı için suçludur. Yani tacirin suçlu olması, inancını benimsemedeki tavrıyla ilgilidir. Ardından o meşhur ilkesini dile getirir: "yetersiz delile dayanarak inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır."²¹ Böylece Clifford araştırma neticesinde delillerin olası gösterdiğini ya da

¹⁵ William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017).

¹⁶ David C. Lamberth, *William James and the Metaphysics of Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 99.

¹⁷ Catherine Marshall vd., *The Metaphysical Society (1869-1880): Intellectual Life in Mid-Victorian England* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

¹⁸ Clifford, "İnanç Ahlakı", 129.

¹⁹ Clifford, "İnanç Ahlakı", 129.

²⁰ Clifford, "İnanç Ahlakı", 129.

²¹ Clifford, "İnanç Ahlakı", 135.

yeterli delil olmasa da en olası olana inanma hakkının olduğunu savunan selefi Locke'tan farklılaşır.²² İnanma hakkı delil araştırması yaparak şüpheden kurtulmaya çalışmanın değil, ancak ve ancak delile, rasyonel, meşru inançlara ulaşmandır. Başka bir deyişle yalnızca bilgi seviyesine yükselen inançları benimseme hakkı vardır. Delil yokluğunda yapılması gereken inancın askıya alınmasıdır. Sonuç olarak inançları delillendirme epistemik bir yükümlülükken, inanmanın meşru olduğu inançlar gerekçelendirilmiş doğru inançlardır. Bu bağlamda Clifford'a göre (sunumun mucizelerle ilgili olduğu da hatırlandığında) örneğin saf bir Müslüman Hz. Peygamber'in insanlara yardım etmesi, bilge olması, toplumun ilerlemesine katkı sağlaması gibi ahlaki karakterinden hareketle, yani yetersiz delile dayanarak, onun "sözde kehanetlerine" iman etmede hatalıdır.²³ Dolayısıyla Clifford için Peygamberin kendisi de dinin hakikiliği için delil olamaz. Bunu kabul eden bir Müslüman yalnızca kendisine karşı değil, tüm insanlığa karşı suç işler.

Clifford'ın iddiasının detayları incelendiğinde, düşünce çizgisi ortaya çıkar. Öncelikle o, eylemle ilişkisi olmayan veya eyleme etkisi olmayan bir inancın epistemik değerini kabul etmez. İnanç, eylemlerimizin bir nevi yönetici ilkesidir. "Aslında kişinin eylemleri üzerinde hiçbir etkisi olmayan bir inancın bir inanç olduğunu ileri sürmek bile doğru değildir."²⁴ Doğrusu Clifford'ın sınırlaması yeterince açık değildir. Çünkü hangi inançların eylemle ilgili olduğunu belirlemek ya da tersinden söylenirse eylemle ilgili olmayan inançların neler olduğunu açığa çıkarmak pek de kolay değildir. Bu durumun farkında olan Clifford, bir inancı tek başına değerlendirmem gerektiğini belirtir. Bir inanç kendi başına önemsiz veya etkisiz görünse de aslında önceki inançlar kümesine eklenince kümenin tamamına etki eder. "Bir inanç her zaman görüldüğünden daha fazlasını elde etmemizi sağlar; kendisine benzeyen daha önceki inançlarımızı kuvvetlendirir ve başkalarını zayıflatır; en derin düşüncelerimize adım adım gizli bir sıra düzeni kurar."²⁵ Dolayısıyla inanç kümesinde değişiklik ortaya çıkaracak her bir inanç aynı değeri hak eder. Bu bağlamda Clifford'ın bu konuda oldukça hassas olduğu yani ana amacının "yanlış bir eylemin ortaya çıkmamasını" sağlamak olduğu söylenebilir.²⁶

Clifford'un ikinci varsayımı bilgi ve doğru inancın aynı epistemik değere sahip olmadığıdır. Doğru inanç rastlantısal veya şüpheli olabilen inançlardır ve bilgi sayılmazlar. Bilindiği gibi Descartes başta olmak üzere, modern epistemolojinin en temel kaygısı kesinliktir. Clifford'ın tutumu da bunu hatırlatır. Clifford'ın vurguladığı husus verdiği örnekte şuna karşılık gelir. Gemi sahibi gemisinin yolculuğa çıkabileceğine inanır. Ancak aslında gemisinin yolculuğu kazasız tamamlanmasına olanak sağlayan bir donanıma sahip olup olmadığına ilişkin şüpheleri vardır. Bu şüpheler onun inancının bilgi seviyesine yükselmediğini gösterir. Şans eseri doğruluğa karşılık gelen nokta, geminin denizin ortasında batmaması durumunda "geminin yolculuğa çıkabileceği" inancının doğrulanmasıdır. Ancak bu inanç da yeterli delile değil, yolculuk tamamlandıktan sonra belli olan ve şans eseri bir doğruluktur. Gemi sahibi gemisinin yolculuğa çıkabileceği inancını gerekçelendirmediği veya diğer bir deyişle delillendiremediği için inancı bilgi seviyesine ulaşmamıştır. Bilgi seviyesine ulaşmamış inançların doğruluğunun şüpheli olması ayrıca doğruluğunun rasyonel bir zemine dayanmamasının Clifford için anlamı, inanç kümesine irrasyonel bir inancın eklenmesi ve böylece yanlış eylemlere yol açmasıdır. Delillendirilemeyen bir inanç eylem için yanlış bir zemindir. Bu bakımdan yanlış zemin, yanlış eylem doğurur. Clifford'ın üçüncü varsayımı da bu noktada ortaya çıkar. İnsan inanç yetisine sahip olması bakımından insanlığa karşı sorumludur. Eğer kişi inançlarını delillendirmeksizin inanmayı tercih ederse hem kendine hem de topluma karşı ahlaki görevini ihlal eder. Kendi dürüstlüğüne kaybettiği gibi hem kendisine hem de topluma karşı ebediyen değişmeyecek suçunu işler. Kısa ifade edilecek olursa, Clifford'ın argümanın ana planı şöyledir:

- i. Bilgi ve doğru inanç aynı epistemik seviyede değildir.
- ii. Doğru inancın bilgi sayılması (doğrulanması) delillendirilmesine bağlıdır.
- iii. İnançlar eylemlerin zeminini oluşturur.
- iv. Bilgi seviyesine ulaşmayan doğru bir inanç yanlış bir zemin oluşturur.
- v. Yanlış bir zemin yanlış bir eylem ortaya çıkarır.

²² John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 492-493.

²³ William K. Clifford, "The Ethics of Belief", *The Ethics of Belief and Other Essays*, ed. Timothy J. Madigan (New York: Prometheus Books, 1999), 80 akt. Nikolaj Nottelmann - Patrick Fessenbecker, "Honesty and Inquiry: WK Clifford's Ethics of Belief", *British Journal for the History of Philosophy* 28/4 (2020), 801.

²⁴ Clifford, "İnanç Ahlakı", 131.

²⁵ Clifford, "İnanç Ahlakı", 132.

²⁶ Aikin, Clifford'ın Darwin'i okuduktan sonra dinin bilime engel olduğuna; Nottelmann ve Fessenbecker, yanlış eylemin yalnızca kişinin kendisini değil türün tamamını ilgilendiren bir mesele olduğuna kanaat getirdiğini belirtirler. Bu bağdamda Clifford'ın "topluma karşı suç işleme"deki hassasiyeti ve dini inançlara karşıtlığı anlaşılabilir. Bk. Aikin, *Evidentialism and the Will to Believe*, 10; Nottelmann - Fessenbecker, "Honesty and Inquiry", 797-818.

Clifford'ın argümanı iki şekilde karşılık bulur. Bunlardan ilki, “inanma” eyleminin iradi bir eylem olmadığı iddiasıyla “inanç ahlakının” tutarsız ve argümanın da geçersiz olduğu savunusudur. Jonathan Adler bir inancı benimsemenin onun doğru olduğunu kabul etmek anlamına geldiğini söyler. Yani “yağmur yağdığını” görürken “yağmur yağıyor, ama ben inanmıyorum” veya “yağmur yağdığına dair yeterli delilim yok” demenin saçma olduğunu öne sürer.²⁷ Aynı şekilde Grant da inançlarımızın bizim iradi tercihlerimizle ilgili olmadığı için inanmanın deontolojik bir değerlendirmesinin olamayacağını iddia eder. Yani bu iddiaya göre bir inanç doğru veya yanlış olabilirken, doğru bir inanç zaten doğruluğu belirlenmiş bir inançtır. Bilgi söz konusu olduğunda da bilgiyi kabul etme veya reddetme gibi bir hakkımız yoktur.²⁸

Bu itiraz geleneksel bilgi tanımında gerekçelendirmenin mahiyetiyle ilgili Clifford'dan farklı bir pozisyonun kabul edilmesine dayanır. Clifford'ın dikkat çektiği nokta Descartes'in idrak ve irade arasında yaptığı ayrımı akla getirir. Onaylama veya askıya almayı iradeyle ilişkilendiren Descartes eğer bu ayrım olmasaydı mevcut bilgilerimizden veya bildiğimizi zannettiğimiz şeylerden şüphe etmenin olanaklı olmadığını altını çizer. Tıpkı Clifford gibi Descartes'e göre aldanmanın büyük bir kısmı “henüz tam bilgiye” sahip olmadan hükmetmekten ileri gelir.²⁹ Bu bağlamda Clifford'ın bu noktada Descartes'i takip ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Dahası Alston'ın da dediği gibi, epistemik gerekçelendirme kişinin inancını kendini iyi hissetmesi veya öyle görmesi gibi ahlaki veya sağduyulu gerekçelendirmelere dayandırmasından farklıdır. Epistemik gerekçelendirme “doğruyu elde etme ve yanlışlıktan kaçınma” ile ilgilidir.³⁰ Clifford'ın argümanına dikkat edildiğinde bu bağlamda iki nokta öne çıkar: 1. Gemi sahibinin suçlu olma nedeni yeterli araştırmayı yapmamasıdır; 2. Şüphesini bastırarak bir sonuca varmasıdır. Bu itibarla Clifford inancın içeriği söz konusu olduğunda iradenin etkin olmadığını farkındadır. Onun düşüncesinde bilgi edinmenin irade ile ilişkilendiği yer “gerekçelendirme” aşamasıdır. Dolayısıyla inanç ahlakının olanağı bilgi ve inancı ayıran gerekçelendirmede veya bilginin dereceleri olduğu düşüncesinde konumlanır. Deneyimci geleneği takip eden Clifford, inancın kesinliğinin kendiliğinden ve apaçık olduğunu düşünmez. Locke'un dediği gibi, inancın doğruluğunun kanıtlarla yani aracı idelerle zihne gösterilmesi gerekir.³¹ İşte bu delilleri bulma yükümlülüğü öznenin sorumluluğundadır. Eğer bilginin “gerekçelendirilmiş doğru inanç” tanımı kabul edilecekse Adler ve Grant'a kıyasla Clifford haklı görünmektedir. Her inancın doğru olmadığı özellikle algıya dayalı inançlarda yanlış payının yüksek olduğu reddedilmeyecek bir olgudur. Adler'in yağmur örneği dikkate alındığında, yağmur yağdığını gördüğümde yağmur yağdığına inanırım. Ancak Clifford bu inancın doğruluğundan emin olmak için gerekli ek süreçte öznenin etkin olduğunu düşünür. Zira o sırada rüya görüyor, bir illüzyon gösterisini izliyor olabilirim veya yukarıdan yağmura benzer şekilde su dökülüyor olabilir. Dolayısıyla yağmur yağdığı inancı ilk aşamada şüpheli ve olasılıklı bir inançtır. Söz konusu şüphelerin giderilmesi ve kesinliğe ulaşmak öznenin araştırmasına bağlıdır. Bu anlamda inanç ahlaki gerekli soruşturmanın yapılması ya da şüphelerin giderilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla Clifford bilgiye ulaşmak için gerekçeler aramak konusunda Locke ile hem fikirdir.³² Bir rüyada, gösteride veya aldatmaca içinde olmadığımı dair deliller elde ettiğimde “yağmur yağıyor” inancını askıya almam için bir sebep yoktur. Bu cihetle anlaşıldığı kadarıyla Clifford'ın karşı olduğu, bir şeye “kolayca inanma alışkanlığının muhafaza ederek inanmak”, “değersiz nedenlere dayanarak inanmak”, “inanmak istediği için inanmak”, “rahatlatıcı veya hoşnut ettiği için inanmak”, “şüphelerini bastırarak inanmak” “hazır bulunan inançları soruşturmadan inanmak”, “bir din adamına güvenerek inanmak”, “üzerine düşünmeye zaman ayırmadan inanmak”tır.³³ İşte Clifford için delillendirmeye eşitlenen gerekçelendirme tüm bu inanma biçimlerinin dışında inancın kesinliğini bize temin ederek, inancın nesnellliğini yani öznenin bağımsızca doğruluğuna rasyonel yani güvenilir bir temel sağlar. Dahası yağmurun yağdığı inancının yanlış olması hayatın geri kalanı için hayati bir değişiklik yapmayabilir ama gemi örneği hatırladığında Clifford'ın “soruşturma”ya dikkat çekmede pek de haksız sayılmaz.

Dolayısıyla inanç ahlaki bilginin tanımında yer alan doğru inancı bilgi seviyesine yükseltecek yeterli delil veya gerekçenin ne olduğu ile ilgili bir tartışma değildir. Gettier probleminden sonra bu konunun ne kadar zorlayıcı olduğu da açıktır. Ancak diğer taraftan inanç ahlakını bu tartışmalara hiç girmeden doğru inanç ve bilgi arasındaki ayrımı veya bilginin dereceleri olduğu düşüncesini koruyarak ele almak olanaklıdır. Yani gerekçe veya delil şartı neye göre belirlenmiş olursa olsun, doğru inanç ve bilgi arasında nesnellikle ilgili yapılan ayrım kabul edildiği sürece bu soruşturma yapılabilir. Doğru inanç veya “henüz tam olmayan bilgi” olduğunda ne yapmak gerekir sorusu hala geçerli bir sorudur. Bu bağlamda Clifford'ın argümanına ikinci karşılık inanç ahlakının

²⁷ Jonathan Adler, *Beliefs Own Ethics* (Cambridge, MA: MIT Press., 2002), 3.

²⁸ C. K. Grant, *Belief and Action: Inaugural Lecture of the Professor of Philosophy* (Durham: University of Durham, 1960), 11-23.

²⁹ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 70-71.

³⁰ William P. Alston, “Religious Experience and Religious Belief”, *Noûs* 16/1 (1982), 4.

³¹ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 363.

³² Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 492.

³³ Clifford, “İnanç Ahlakı”, 129-136.

çözülmesi gereken felsefi bir problem olduğunu kabul ederek, alternatif çözüm arama girişimleridir. James'in "İnanma İradesi" de bunların başında gelmektedir.

2. İnanma İradesi

James "İnanma İradesi" başlıklı çalışmasını ilkin Yale ve Brown üniversitelerinde sunar. Ardından bu çalışma *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1896) başlıklı kitabın bir bölümü olarak basılır. Buna ilaveten ölmeden önce yarım bıraktığı *Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç* adlı kitabına eklenmesi notuyla geride bıraktığı "İnanç ve İnanma Hakkı" makalesinde aynı konuyu ele alır.³⁴ Kendi deyimiyle onun amacı "dini inançları benimseme hakkının bir savunusunu" yapmaktır.³⁵ Yaptığı bu savunu döneminin "katı" şartları dikkate alındığında oldukça dikkat çekicidir. James, materyalist bir doğa ve pozitivist bir bilgi anlayışı içerisinde dini inanca yer açmaya çalışmaktadır.³⁶ Bu öneri, ilk bakışta James'in delillendirme şartını sağlama bakımından inançlar arasında bir ayırım olduğu düşüncesinde Clifford ile hem fikir olduğu izlenimi oluşturur (i. Bilgi ve doğru inanç aynı epistemik seviyede değildir). Ona göre, aklın karşı koyamadığı, aksini düşünse bile reddedemediği inançlar vardır. Onların doğruluğu insanın iradesinden bağımsız olarak olgu tarafından belirlenir.³⁷ Örneğin, cüzdanımda 100 lira varken ben her ne kadar 1.000.000 lira olduğunu düşünsem veya inanmak istesem de olgunun kendisi bu inancı doğrulamaya olanak sağlamaz. Diğer yanda ise Clifford'ın deyimiyle delillendirilemeyen yani bu bağlamda olgulara dayandırılmayan dini inançlar vardır. İşte bu noktada Clifford'dan ayrılarak, önce dini inancın zaten doğası gereği olgularla kanıtlanan inanç türü olmadığını öne sürer. Dini inanç delil gerektirmese de irade için gerçek/canlı bir seçenektir. Yani James, inanç ve eylem arasındaki ilişkide Clifford'a katılır (iii. İnançlar eylemlerin zeminini oluşturur).³⁸ Ancak şu noktaya dikkat çeker. Öyle inançlar vardır ki bu inançları benimsemek de bir tür eylemdir. Örneğin dini bir inancı askıya almak, eylemlere o inanç doğru değilmişçesine ya da sanki dindar değilmişçesine davranma şeklinde yansır. Bu bakımdan James bazı inançlar söz konusu olduğunda eylemden bütünüyle bağımsız ve tarafsız bir tavrın olanaklı olmadığını düşünür.³⁹ Bu nedenle dini inançlar için "delillendirmeyi" şart koşturmak yersizdir. Bunun yerine o, delile dayanmayan inançların yapısına uygun bir ölçüt önerisinde bulunur. Bu öneriye göre dini inançların da arasında yer aldığı bu tür inançlar söz konusu olduğunda onlar arasında "hakiki" olan ile olmayan ayırımı yapmak gerekir. Eğer dini bir inanç gerçek bir hipotez/inanç ise onu "askıya almak" doğru tavır değildir. Böyle bir durumda inanma iradesini göstermek yani olasılığa dayanmaya cesaret etmek ve en iyiyi yapmak gerekir.⁴⁰ Zira James'e göre "inancı askıya almak" bir anlamda dünyanın yetkinleşmesine katkıda bulunma şansın varken bundan kaçınmak yani dünyanın mükemmelliğine katkı sağlamaktan geri durmak demektir.⁴¹ Dolayısıyla, Clifford'ın ilkesi tüm inançlar için geçerli değildir (iv. Bilgi seviyesine ulaşmayan doğru bir inanç yanlış bir zemin oluşturur.). Peki delile başvurmaksızın inançların hakiki olup olmadığı neye göre belirlenir?

James bu noktada Clifford'ınkinden oldukça farklı ölçütler sunar. Hakiki bir seçeneğin üç ölçütü vardır: canlı-ölü; zorunlu-kaçınılabılır; önemli ve önemsiz olması. Canlı bir seçenek ya da inanç, kişinin mevcut inanç kümesiyle ilişkili veya bu bağlamda anlam ifade eden bir inançtır. James'in örneğini uyarlayarak söylemek gerekirse, "ya bir Budist ya da bir Caynist olun" ifadesi bir Müslüman için cansız/ölü bir seçenektir. Bu önermenin onun anlam dünyasıyla herhangi bir bağı yoktur ve dolayısıyla onun iradesini harekete geçirecek canlı bir inanç değildir. Zorunlu-kaçınılabılır ise, bir inancın kaçınılabılır olması durumuyla ilgilidir. Yine onun örneği üzerinden gidilecek olursa "beni sevin ya da nefret edin" karar verilmesi zorunlu olan bir inanç değildir. Bundan kaçınılabılır. Ancak diğer taraftan "Hakikati ya kabul edin ya da reddedin" denildiğinde bir anlamda kaçınılmaz olarak iki seçenektir birini benimsemek gerekir. Bu konuda tarafsız kalmak olanaklı değildir. Önemli-önemsiz inançlara gelince, bu inançlar nadir bir fırsatı içeren durumlarla ilgilidir. Makaledeki örnek bir araştırmacının Kuzey Kutbu seferine davet edilmesidir. Bu davet onun için

³⁴ William James, *Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç: Felsefenin Bazı Problemleri*, çev. Aylin Sarıdere (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 141-148.

³⁵ William James, "İnanma İradesi", çev. Deniz Kanit, *Felsefe Logos: İnanç* 45 (2012), 63.

³⁶ Clifford'ın aksine James Evrim'i, metafizik bir teori olduğunu söyleyerek reddeder. Bk. William James, "Great Men, Great Thoughts, and the Environment", ed. Ralph Barton Perry (Nebraska: University of Nebraska Press, 1996), 49-76.

³⁷ James, "İnanma İradesi", 65.

³⁸ Hatta James'in sisteminin "eylem" merkezinde geliştiği söylenebilir: "hem düşünce hem de duygu davranış uğruna vardır". Bk. William James, "Reflex Action and Theism", *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, ed. William James (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 113-114.

³⁹ William James, "Is Life Worth Living?", *The Will To Believe: And Other Essay in Popular Philosophy*, ed. William James (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 55.

⁴⁰ James, "Is Life Worth Living?", 62.

⁴¹ James, *Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç*, 146-147.

belki de hayatının en önemli olaylarından biridir ve tavrı sonucu doğrudan etkileyecektir.⁴² Bu bağlamda eğer bir inanç, canlı, zorunlu ve önemli bir inançsa kişi kendi inanma iradesini göstererek tercihte bulunma hakkına sahiptir, hatta yapması gereken budur. Böylece James, Clifford'ın doğrulamayı delillendirmeye eşitlemesine karşı farklı bir yol önererek ondan ayrılmış olur (Doğru inancın bilgi sayılması (doğrulanması) delillendirilmesine bağlıdır.). Kişi herhangi rasyonel bir delil olmaksızın, tamamen kendi arzu, amaç ve ihtiyaçlarına göre hakiki bir seçeneği yani canlı, kaçınılmaz ve önemli bir inancı lehte veya aleyhte karar verecektir. James'e göre, iradenin gösterilmesine bağlı bu tür bir inanca dayanarak eylemek meşrudur. Hatta zaten neredeyse (kaçınılmaz olduğu ve hem onaylama hem de reddin pratik bir sorun olduğu kabulü dikkate alınır) aksi mümkün değildir. Böylece James, Clifford'dan oldukça farklı bir sonuca ulaşır (vi. (Delillendirilmemiş) yanlış bir zemin yanlış bir eylem ortaya çıkarır.) Dini bir inancın bir kişi için canlı, zorunlu ve önemli bir seçenek olması onu benimsemek için yeterli ve uygun bir zemindir. Bir kişinin bu tür bir inancı benimseme hakkı vardır ve inancına dayanarak eylemesi meşrudur. Bu sonuçla James, amacına ulaşmış olur. Geldiği noktada sunduğu ölçütler doğrultusunda Clifford'dın adeta din karşıtı katı tavrına karşı müminleri insanlığa karşı suçlu olma hükmünden aklar.

Dikkat edilecek olursa, yukarıda bahsi geçen ölçütlerdeki nitelikler inancın kendisi içeriği itibariyle karar vermeyi olanaklı kılmadığından inancın öznenen bağımsız durumuyla ilgili değildir. Bu özelliklerin belirleyicisi bütünüyle öznedir. Bu da James'in inancın doğrulanması konusunda Clifford'dan ayrıldığı noktadır ve ilk bakışta pragmatist yöntemi akla getirir. Pragmatizmin oldukça kolay bir yöntem olduğunu düşünen James'e göre o şöyle tanımlanabilir: "... netliğe kavuşmak için nesnenin pratik biçimde hangi kavranabilir sonuçları barındırabileceğini düşünmek" veya bir inancın doğru olmasının "pratikte neyi değiştirdiğini" sormaktır.⁴³ Türer'in ifadeleriyle pragmatizmde "... doğru fikirlere sahip olmak, organizma ile çevre arasındaki ilişkiyi devam ettirmek ya da eylemde bulunmak için paha biçilemeyen araçlara sahip olmak anlamına gelir."⁴⁴ Böyle bir doğruluk tanımı inançların kişiye bağlı olması anlamına gelmektedir. Nitekim yukarıdaki ölçütlerde bu husus barizdir. Bir P inancı, A şahsı için canlı, kaçınılmaz veya önemli olabilirken, aynı inanç B şahsı için ölü, kaçınılabılır ve önemsiz olabilir. Yani P inancının A ve B'den bağımsız doğruluğu yerine doğrulama A ve B'ye göre gerçekleşir. "Ya Caynist ol ya Hristiyan" ifadesi bir bağlamda Caynist olmayı hakiki bir tercihe dönüştürürken diğer bağlamda Hristiyan olmayı dönüştürür. İlaveten "canlı", "kaçınılmaz" ve "önemli" olma özellikleri aslında inancın ortaya çıkaracağı "fark" veya pratikteki sonucuyla ilişkilidir. Bir Caynist olma düşüncesi Müslüman bir ülkede yaşayan birisini harekete geçirmez zira onun kendisi için kavranabilir sonuçları yoktur. Yani diğer bir deyişle bu inancın onun hayatında değiştireceği bir şey yoktur. Bu bakımdan kaçınılmaz veya nadir bir fırsat değildir. James'in dini inancı doğrulanmasının delillendirme yerine öznel bir seçime hasretmesinin bir anlamı Tanış'ın da dikkat çektiği üzere inançların bağlamsallaştırılmasıdır. Nitekim kişinin "anlam dünyası" veya arka planı hakiki seçeneklerin sınırını belirler.⁴⁵ Bu arka planda kendisine yer bulmayan inançlar ise bir anlamda kişinin erişimine kapalıdır. Tanış'ın eleştirilerinden biri de bu noktaya ilgilidir. Bu tarz bir sınırlandırmanın doğruya erişimi sınırlandırma anlamına geldiğini düşünür.⁴⁶

Argümana yöneltilen belki de en şiddetli eleştiri ise dini çeşitlilik konusundadır. Russell, James'i hem teizmi savunmak hem de farklı dinleri meşrulaştırarak kaotik bir çoğulculuğa izin vermekle suçlar. Ona göre, Clifford'ın dini inancı tamamen dışarıda bırakmasına karşın James'in pozisyonu çeşitliliğe ya da başka bir deyişle Hakikat'e dair çelişik iddiaların aynı anda geçerli olmasına izin vererek dini dogmatizme yol açar.⁴⁷ Benzer şekilde Hick çevresel yatkınlıkların veya rastlantısal durumların çeşitli dinleri aynı anda meşrulaştırılmasıyla dini çeşitliliğin argümanın karşısında çözüm bekleyen ana mesele olduğunu ileri sürer.⁴⁸ Yani bir kişi için kendi anlam dünyası inançların sınırlandırmada rol oynasa da aynı anda pek çok dinin anlamlı olduğu bir çerçeve düşünülebilir. Örneğin annesi Hristiyan babası Budist olan ve Müslümanlara ait bir okula devam eden bir genç için her üç inanç da aynı anda hakiki bir seçenektir ve eleştirilerde dile getirildiği üzere her üç dinin Hakikat'e ilişkin tasavvurları birbirinden farklıdır. Bu da aynı anda çelişen inançların meşrulaştırılması anlamına gelir ki çelişki bir argümanın gücü önündeki en ciddi engellerden biridir. Ancak diğer taraftan tam bu noktada Aikin'in dikkat çektiği husus oldukça önemlidir. Pragmatizmin çoğulcu bir pozisyon olmadığını savunan Aikin'e göre, James'in argümanında dini çeşitlilik bir sorun değildir. Çünkü ona göre James dinin özünü tanımlamadığı gibi dini

⁴² James, "İnanma İradesi", 64.

⁴³ James, *Pragmatizm*, 24-25.

⁴⁴ Celal Türer, "Pragmatizm'in Doğruluk Evi", *Bilimname: Düşünce Platformu 2/VII* (2009), 177.

⁴⁵ Tanış, "İnanma İradesi", 197-198.

⁴⁶ Tanış, "İnanma İradesi", 197-198.

⁴⁷ Russell, *Philosophical Essays*, 87.

⁴⁸ Hick, *Faith and Knowledge*, 43-44.

iddiaları içeriklerinden boşaltmıştır. Başka bir deyişle bu dizgede dinler; ne Hakikat'e dair doğru tasavvurlardır ve dolayısıyla aynı anda çelişen iddialar yoktur, ne de aynı Hakikat'ten kaynaklanan farklı ifadelerdir ve dolayısıyla bu anlamda dini çoğulculuktan bahsedilemez.⁴⁹ Aikin bu bağlamda “dini inançları tanınmaz hale getiren” James’in önerisinin ne dinler ne de dindarlar için kabul edilemez bir öneri olduğunu ve onun delilcilik karşısında dini inançların savunmada başarısız olduğunu öne sürer.⁵⁰ Peki bu çerçevede argümana ilişkin ne söylenebilir? Argüman teizmin bir savunusu mudur, yoksa dini çoğulculuğun bir temellendirmesi midir, yoksa dini çeşitliliğe yol açan zayıf bir argüman mıdır? Başka bir deyişle her üç dinin de hakiki seçenek olduğu bir durumda “hangisine inanma hakkım var” sorusuna James ne cevap verirdi? Acaba “teizme inan” mı derdi? Yoksa Aikin’in dikkat çektiği gibi her üç dinin iddialarının artık kendinde bir değeri olmaması hasebiyle pragmatik ilkeyi kullanarak “pratikteki sonuçlarına göre yani hayatına maksimum katkı yapana inan” mı derdi? Ya da üçüncü bir cevabı olur muydu?

3. Radikal Deneyimcilik ve Dini İnançların Doğası

Çalışmanın buraya kadar olan kısmında inanma iradesi argümanın çeşitlilikle ilgili meseleyle ilgili iki farklı değerlendirmesi olduğu ortaya çıktı: argümanın dini çeşitlilik problemiyle karşı karşıya olduğu; James’in dini inancı belirsizleştirdiği iddiasıyla argüman için çeşitliliğin bir problem olmadığı. Yine ortaya çıktığı gibi bahsi geçen değerlendirmeler argümanı daha ziyade James’in pragmatizmiyle ilişkilendirirler. Bu noktada çeşitlilikle ilgili mesele ya bu iki görüşten hangisinin daha güçlü olduğu ya da yeni bir değerlendirmeyle ele alınabilir. Bu kısımda, inanma iradesi argümanı James’in radikal deneyimcilikle ilgili düşünceleriyle birlikte ele alınarak, mevcut değerlendirmelerin dışına çıkılacaktır. Bu bağlamda öncelikle argümanın neden radikal deneyimcilikle ilişkilendirildiğini belirginleştirmek gerekir.

Psikoloji alanında uzun yıllar çalışan James, özellikle de bilinçle ilgili çalışmalarından yararlanarak deneyimciliğin karşı karşıya kaldığı sorunları aşacak yeni bir bilgi teorisi geliştirir. *The Will to Believe* (1896) başlıklı kitabın girişinde “radikal deneyimcilik” olarak adlandırdığı kuramını daha sonraki *Essay in Radical Empiricism* (1904-5), *The Meaning of Truth* (1909) ve *A Pluralistic Universe* (1909) gibi diğer kitaplarında detaylandırır. Pragmatizmden daha temelde yer alan radikal deneyimcilik onu pragmatizmde Peirce’ten farklılaştırır.⁵¹ “İnanma İradesi” makalesi de dahil olmak üzere *The Will to Believe* kitabının bölümleri bütünlüklü olarak ele alındığında bu epistemolojik arka plandan yazıldığı açık hale gelir. Zaten James bu kitabın önsözünde makaleleri bir araya getiren ortak felsefi tutumun radikal deneyimcilik olduğunu açıkça ifade eder.⁵² Bu arka planda “İnanma İradesi” ve “İnanç ve İnanma Hakkı”nda, ilk izlenimin aksine, inancın hem tanımında hem de inançlar arasındaki ayrımında Clifford’dan ayrıldığı ve Aikin’in iddiasının aksine, daha sonraki çalışmalarında açığa çıktığı üzere dinin özünü de dini inancı da tanımladığı ortaya çıkar. Bu bağlamda James’in stratejisi iki aşamalıdır: 1. Dini inanç ve olguya dayalı inanç ayrımını, dini inancı gerçeklik hakkında bir inanç olmaktan çıkararak yapmak. 2a. Sistemiyle uyumlu monist bir Tanrı tasavvuruyla teizmden ayrılmak. 2b. Dini, deneyime kaynaklık eden duysal gerçekliğin duysal tecrübesi olarak tanımladığı mistik tecrübeye dayandırarak yeniden tanımlamak ve onu bütünüyle bireysel ve duysal alanla sınırlandırmak. Bu iki hamleyle hem dinin hakikiliği iddiasını hem teistik Tanrı tasavvurunu hem de tecrübeye dayalı öğretisel bir din fikrini felsefesinin dışında bırakır ve bir anlamda bilimle uyumlu doğal bir din savunusu yapar. Bu stratejinin detayları ise şöyledir.

İlk olarak, radikal deneyimciliğin bir ilkesi ve bir hipotezi vardır: İlkesi, deneyimden kaynaklanmayan hiçbir şeyi kabul etmemek ve yine deneyimden kaynaklanan hiçbir şeyi de reddetmemekken,⁵³ hipotezi tüm çokluğun ve çeşitliliğin gerisinde birliğin olduğunu yani monizmi kabul etmektir.⁵⁴ Kabul ettiği ilkeyle James aleyhtarı olduğu idealistlere karşı deneyimcilerin saflarında yerini alarak daha baştan gerçekliği deneyimlenebilir olanla sınırlar.⁵⁵ Hipotezi ise onun teorisini radikalleştiren kısımdır. James birliği zemine alarak oldukça özgün bir bilgi teorisi geliştirir. Locke gibi o da idelerin deneyime bağlı olduğunu, deneyimden

⁴⁹ Aikin, *Evidentialism and the Will to Believe*, 174-181.

⁵⁰ Aikin, *Evidentialism and the Will to Believe*, 191.

⁵¹ James, *Pragmatizm*'in önsözünde, radikal deneyimciliği reddederek pragmatist olunabileceğini belirtir. Dikkat çektiği bu noktada haklıdır. Lakin kanaatimce onu pragmatizm yorumunda diğerlerinden ayrıldığı hususlar, bilgi teorisinden kaynaklanmaktadır. Bk. James, *Pragmatizm*, x.

⁵² William James, “Preface”, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), vii.

⁵³ William James, “A World of Pure Experience”, *Essay in Radical Empiricism*, ed. Ralph Barton Perry (Nebraska: University of Nebraska Press, 1996), 19-20.

⁵⁴ James, “Preface”, vii-viii.

⁵⁵ William James, “The Experience of Activity”, *Essay in Radical Empiricism*, ed. Perry Ralph Barton (Nebraska: University of Nebraska Press, 1996), 62.

türetildiğini kabul eder. Ancak ondan farklı olarak “saf tecrübe” (pure experience) adını verdiği duyumsamaya bağlı, bir tür bilince içkin bir düzeyi temele alır. Bu düzey deneyim alanındaki olayların sürekli, çoklu, çeşitli ve değişken olma özelliklerinin akışına karşılık gelen algı düzeyidir.⁵⁶ Yani saf tecrübe bir tür algı çokluğunun birliğidir. Nesnelere inşasını içeren bilinçli tecrübe ise saf tecrübenin belirli ilişkilerle bir araya getirilip kavramsallaştırılmasıdır. Duyusal ile düşünsel arasındaki bu ayrımla birlikte nesnenin inşasından bahsederek Kant etkisini üzerinde taşıyan James, Kant’tan farklı olarak herhangi *a priori* ilke kabul etmez. Ona göre saf tecrübenin düşünsel alandaki temsilini belirleyen yani bu çokluğu düzenli bir bütüne çeviren ilke tamamen psikolojiktir. Bu bakımdan saf tecrübedeki malzemelerin düzenlenişinde akıl değil, “İnanç Ahlakı”nda da vurguladığı “tutkusal” yani psikolojik doğa etkindir. Her bireyin kendi ilgi, amaç ve ihtiyaçlarına göre, kendisinde olanaklar çokluğu olan saf tecrübe “biçim” kazanarak bilinçli deneyim dünyasına dönüşür.⁵⁷ Burada ilgi ve ihtiyaç bir anlamda çokluk ve çeşitlilikte dikkatin yönelimi belirleyerek çokluğun daralmasını, öznellesmesini sağlar.⁵⁸ Zira James eğer insanın ilgi ve ihtiyaçları olmasaydı kendinde bir düzen içermeyen saf deneyim dünyasının bilinçte temsili olanaklı olmayacağını yani duyusal deneyimin akışında sadece algılayan olarak kalacağını düşünür. Bu husus James’in inanç ahlakı argümanında “canlı” olmayı neden belirli bir arka planla ilişkilendirdiğini de anlaşılır kılar.

Diğer taraftan düşünsel temsili öznel bir inşa kabul etmek, Descartesci düşüncenin özelliği fikrinden ayrılmak demektir: Rasyonellik artık “ikincil ve arızidir”.⁵⁹ Çünkü anlam arayışının kaynağı bütünüyle pratik ihtiyaçlardır: Belirsizliğin anksiyete yol açtığı yerde insan anlama ulaştığında rahatlar.⁶⁰ Yani James’e göre düşünsel bir temsil veya kavramın asli bir değeri yoktur. “Bir şeyi sınıflandırmanın her yolu, onu belirli bir amaç için ele almanın bir yoludur. Kavramlar, 'türler' teleolojik araçlardır.”⁶¹ “Hiçbir soyut kavram, kavrayıcıya özel bir ilgi gösterilmesi dışında somut bir gerçekliğin geçerli bir ikamesi olamaz. Teorik akılcılığın ilgisi, özdeşleşmenin rahatlaması, insan amaçlarından yalnızca biridir.”⁶² Düşünce “... gerçeğin tamlığı için çok sefil ve yetersiz bir ikame ... Hayatın korkunç bir kısaltmasıdır.”⁶³

Bu noktada Tanış’ın inançların bağlamla sınırlandırıldığı eleştirisi hatırlandığında bu eleştirinin James’in düşüncesinde bir karşılığının olmadığı açıktır. Çünkü böyle bir çerçevede evrensel veya genel-geçer bir inançtan bahsetmek zaten olanaklı olmaz: “... inançlar yalnızca bağlamsal olabilir”.⁶⁴ Yani James olgusal olanların evrenselliğini veya bir nesnellliğini kabul edip yalnızca dini olanları bağlamla sınırlamaz. Aksine kendi döneminin katı şartları içerisinde bilimciliğin mutlakçı tavrından ayrılır. Adeta kendi döneminin ilerisine giderek bilimcilerin iddialarının aksine öznelliğin bilimsel faaliyetlerin zemininde yer aldığını vurgular. Ona göre, bilimsel araştırmalarla bir sınıflandırma yapılırsa ve buna uymayanlar tuhafıklar veya istisna olarak kabul edilir.⁶⁵ İstisnalar oradadır ama gizemli veya sıra dışı olarak görmezden gelinir.⁶⁶ Dahası bir sınıflandırma bir kez yapılmış ondan artık kurtulmak çok zordur.⁶⁷ Alternatif iki kavram veya model söz konusu olduğunda ise öznel talebi daha iyi karşılayan daha rasyonel kabul edilir.⁶⁸ Bu bakımdan Clifford ve James’in deneyimcilikle ilgili ayrıldıkları nokta aslında inanç ahlakındaki pozisyonu doğrudan etkiler.⁶⁹ Zira James’e göre “Nesnel kanıt ve kesinlik kendileriyle oynanacak çok güzel ideallerdir”.⁷⁰ İrادی doğa yani “korku, umut, önyargı ve

⁵⁶ William James, “Does Consciousness Exist?”, *Essays in Radical Empiricism*, ed. Ralph Barton Perry (Nebraska: University of Nebraska Press, 1996), 7. Ayrıca bk. Betül Akdemir-Süleyman, “Saf Deneyim Dünyası: William James’in Radikal Deneyimciliği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/60 (21 Haziran 2021), 77-102.

⁵⁷ James, “Reflex Action and Theism”, 118.

⁵⁸ James, “Great Men, Great Thoughts, and the Environment”, 219.

⁵⁹ William James, “The Sentiment of Rationality”, *The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy*, ed. William James (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 70.

⁶⁰ James, “Reflex Action and Theism”, 114.

⁶¹ James, “The Sentiment of Rationality”, 75.

⁶² James, “The Sentiment of Rationality”, 75.

⁶³ James, “The Sentiment of Rationality”, 75.

⁶⁴ William James, “How Two Minds Can Know One Thing”, *Essays in Radical Empiricism*, ed. Ralph Barton Perry (Nebraska: University of Nebraska Press, 1996), 51-52.

⁶⁵ William James, “What Psychical Research Has Accomplished”, *The Will To Believe: And Other Essay in Popular Philosophy*, ed. William James (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 300.

⁶⁶ James, “What Psychical Research Has Accomplished”, 300-301.

⁶⁷ James, “What Psychical Research Has Accomplished”, 299.

⁶⁸ James, “The Sentiment of Rationality”, 75.

⁶⁹ Radikal deneyimcilikle, deneyimcilik arasındaki fark belirginleştirilmediğinde, Aikin’in yaptığı gibi James’in belirsizlik savunusunun tüm deneyimler için geçerli olduğu söylenebilir. Oysa James, Clifford’ı aksi yönde eleştirir. Aikin, *Evidentialism and the Will to Believe*, 120-121.

⁷⁰ James, “İnanma İradesi”, 70.

tutku, öykünme ve partizanlık, toplumsal sınıf baskısı” vb. etkenler her tür inanmada ana belirleyicidir.⁷¹ James, Clifford’ı bu hususla ilgili eleştirir: Clifford’ın hatası da dünyanın bireysel deneyimden yani onunla ilişkilendirilmeden önce tamamlanmış, bitmiş olduğuna; duyusal deneyiminin dünyanın niteliklerini güvenilir bir şekilde bize sunduğuna, buna dayanan bilimsel hipotezlerin de bu bakımdan nesnel olduğuna inanmasıdır. Bu düşünceyle Clifford, inancı doğrulamayı öznenin bağımsız bir dış dünyaya dayandırmak yani delillendirmek olarak anlar.⁷² Oysa ona göre dini olan veya olmayan her türlü inanç psikolojik bir süreçle oluşturulması ve dolayısıyla evrensel olmaması bakımından aynıdır. Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir. Eğer tüm inançlar oluşturulması bakımından aynıysa, James neden inançlar arasında olguya dayanan ve dayanmayan ayrımı yapıyor? Başka bir deyişle dini inançları diğer inançlardan ayıran özellik nedir?

Bu soru James’in dini inançlarla ilgili tavrını ortaya çıkarır. Russell’in haklı olarak dikkat çektiği gibi James, “İnanma İradesi” makalesinde tüm inançları birer “hipotez” olarak adlandırır.⁷³ Bu hipotezleri farklılaştıran iki cihet vardır. 1. Hipotezler içerikleri bakımından farklılaşırlar. Olgunun kendisini açıklamayı konu edinen ve edinmeyenler olarak. 2. Doğrulama yöntemleri bakımından deneysel yöntemi kullanan ve kullanmayanlar olarak. Bilimsel önermeler doğrudan olgunun kendisini konu edinirler. Dolayısıyla önermenin konusu arzuyu bir dereceye kadar sınırlandırır. Ancak en nihayetinde Russell’dan farklı olarak James için yukarıda değinildiği gibi olguyu açıklayan önermeler yapılan şeylerdir. Bunlar bir kez oluşturulduklarında artık sonsuzun olanağını sınırlayarak ölü hale gelirler. Bu bağlamda moleküllere, enerjinin korunumuna, demokrasiye inanmanın nedeni salt olgusal nedenler değil bunların insanın anlam arayışını tatmin edecek tarzda sunulmuş olması veya prestijidir.⁷⁴ İkincisi olgusal hipotezler, deney ve gözlem yahut delillendirme yoluyla kısmen özneye daha dışsal yöntemlerle doğrulanır. Bu itibarla James delil aramayı veya bilimsel faaliyeti yersiz bulmaz. Bu faaliyetin kendisi de en nihayetinde öznenin tutkusal doğasıyla derinden ilişkili olsa da olguları konu edinen, eksik de olsa onlar hakkında bize bilgi veren aslında bilimdir.

Diğer taraftan dini inanç doğrudan olguları konu edinmez. Bu tür inançlar, mevcut olanı veya olguyu kişisel bir hayat içerisinden anlamının özel bir yoluyla ilgilidirler. James insanın, özgür bir neden olarak iradesini harekete geçirmenin, iyiyi tercih etme motivasyonunu ve bu tercihinin bütünde iyiyi tamamlamaya matuf olduğuna inanmasını sağlamanın mekanik bir evren tasavvurunda olanaklı olmadığını derinden farkındadır. James’e göre materyalizm bunları görmezden gelip evreni bütünüyle kişisel olmadığını savunduğunda insanlığı pesimizle baş başa bırakır.⁷⁵ İşte ona göre mekanik evreni bireysel bir evrene dönüştürmenin yegâne yolu Tanrı’nın varlığını kabul etmektir. Bu kabul “Tek bir hamlede dünyanın ölüsünü insanın ilişki kurabileceği yaşayan bir Sen haline” getirir.⁷⁶ “Gerçeklik ... yaşamaya katılır, tomurcuklanır ve filizlenir, değişir ve yaratır”.⁷⁷ Yani Tanrı’nın varlığını postüla etmek, doğal dünyanın sınırlarını genişletir; insana olgu dünyasının ardında olan görünmeyen bir manevi düzen ile tamamlanma hakkı verir. Başka bir deyişle Materyalizmin pesimizmi karşısında Tanrı’nın varlığı, “belli korkuları bırakabilirsiniz çünkü belli sonuçları umabilirsiniz” demektir.⁷⁸ Zira James ancak bu şekilde duyusal olan karşısında bir kısıtlamanın olmadığı yani özgür olarak hayat yaşamaya değer görüldüğünü düşünür.⁷⁹ Görüldüğü üzere James’in Tanrı kavramının oldukça özel bir işlevi vardır: Tanrı’nın varlığı, mekanik bir evren tasavvurunu genişleterek bireysel hayata yer açar. Ancak bu noktada şöyle bir soru akla gelir: Tanrı’nın varlığı inancının dinin ana ilkesi olduğu kabul edilse bile her dinin Tanrı tasavvuru aynı olmadığı gibi, bilinen anlamda bir Tanrı kavramını barındırmayan dinler de vardır. Bu bağlamda James bir tür teizm savunusu mu yapmaktadır? Yoksa en nihayetinde mekanik düzenin sınırlarını genişleten tüm dinleri bir şekilde geçerli mi saymaktadır?

Eğer James dini nasıl tanımladığını açıklamasaydı, yukarıdaki sorular belirsiz kalacak ve kendisine yöneltilen eleştiriler geçerli olacaktı. Ancak James’in dini inançla ilgili düşünceleri takip edildiğinde kendi sisteminde *monist bir Tanrı tasavvuruna* ve *mistik tecrübeyle dayalı bir din* anlayışına yer verdiği, yalnızca bu tür bir Tanrı’nın varlığına inanmanın tüm insanlar için canlı, kaçınılmaz ve önemli bir inanç olduğu düşüncesini savunduğu açığa çıkar. James, klasik din nosyonundan teorik kısmını bırakarak pratikle ilgili kısmını yani doğal dünyanın sınırlarını insanın farklı bir düzene inanma ihtiyacını karşılmasına olanak sağlayacak kadarını alarak sistemine dahil eder. Daha *Will to Believe*’in önsözünde dinler tarihine baktığımızda dinlerin kötü hipotezlerinin hayatta kalamadığını, bunların insanların zihninden silindiğinin bir gerçek olduğunu ve buna rağmen dinin hayatta kalmayı başarmış kısmı

⁷¹ James, “İnanma İradesi”, 67.

⁷² James, *Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç*, 141-142; a. mlf. “The Sentiment of Rationality”, 65.

⁷³ Russell, *Philosophical Essays*, 79-80.

⁷⁴ James, “İnanma İradesi”, 67.

⁷⁵ James, “What Psychological Research Has Accomplished”, 323-324.

⁷⁶ James, “Reflex Action and Theism”, 121-122.

⁷⁷ James, “A Pluralistic Universe”, 117-118.

⁷⁸ James, *Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç*, 46.

⁷⁹ James, “Is Life Worth Living?”, 52.

sahiplenilmeyi hak ettiği ifade eder.⁸⁰ Bu bağlamda panteizm, deizm veya ateizme karşılık teizm, kişisel ilişki kurulabilecek bir Tanrı, herkesin ilişkiye geçebileceği bir “Sen” tasavvurunu içermesi bakımından dikkate değerdir. James, her ne kadar teizmi Tanrı’yı sonsuz, mutlak, değişmez vb. sıfatlarla niteleyerek yarattıklarından bütünüyle farklı bir Tanrı tasavvuruyla insan ve Tanrı arasında kapanmaz bir mesafe oluşturmak, insanı kendisine yabancılaştırmakla eleştirse de, yaşamı canlı kılan, harekete geçme isteği sağlayan bir nevi tutkuya kaynaklık eden Tanrı’nın sıfatlarını sahiplenerek yeni bir monist tasavvur sunar.⁸¹ Buna göre, Tanrı’nın iki temel özelliği vardır: Tanrı evrendeki “en derin güç” ve “zihinsel bir kişilik”tir.⁸² Bu iki nitelik James’in amacı gereği yeterlidir. Zira yaratan bir Tanrı’dan farklı olarak yalnızca “en derin güç” veya “zihin” olan bir Tanrı kavramı kabul etmek doğayı mekanik ve sonlu olmaktan kurtarmaya yeter.⁸³ Böylece James monizmle hem mevcut “sorunlardan” (‘kötülük sorunu’, ‘özgürlük sorunu’ vb.), ve “metafizik gizemlerden ve paradokslardan” kurtulduğunu; hem de “entelektüel bir ekonomisi” bakımından daha basit yani güçlü bir tasavvura ulaştığını öne sürer.⁸⁴ Dikkat çektiği üzere, her ne kadar James teizmin müşahhas Tanrı tasavvurundan farklılaşsa da en temelde evrenle ilişkili bir Tanrı tasavvurunu kabul eder. Peki böyle bir Tanrı tasavvurunun dinin kaynağında yer aldığı ya da Erdem’in dediği gibi vahye kapı araladığı söylenebilir mi?⁸⁵ Başka bir deyişle bu tasavvurla birlikte dinlerin çeşitliliğinden bahsetmek olanaklı mıdır?

Yukarıdaki sorunun cevabı onun dini nasıl temellendirdiğini ortaya çıkarmaya bağlıdır. Bu temellendirme bir kez daha radikal deneyimciliğe dayanır. James’e göre dinin kaynağında mistik tecrübe vardır. Bu bağlamda mistik tecrübenin nasıl tanımlandığı dinin tanımını doğrudan belirler. Ona göre mistik tecrübe (bilince içkin ama bilinç altında konumlandığı anlaşılan) “saf tecrübe”nin bütünlüğünün dolaysız bir deneyimdir.⁸⁶ Yani duyuşsal deneyimden kaynaklanan ve düşünsel temsillere kaynaklık eden saf tecrübenin düşünsel olmayan duyuşsal bir farkındalığıdır. James’in mistik tecrübeyi duyuşsal bir tecrübe olarak tanımlamasının iki sonucu vardır: 1. Tecrübenin “bilişsel” bir içeriği yoktur. 2. Tecrübenin ifadesi olanaklı olmadığı gibi, tecrübenin bir başkası için herhangi bir otoritesi olamaz. Dolayısıyla dine kaynaklık eden bütünüyle içsel bir bilinç düzeyinin tecrübesi olan mistik tecrübe psikolojik ve bireyseldir.⁸⁷ Bu noktada şöyle bir itiraz gelebilir: James bir yandan açıkça Tanrı’nın varlığını reddetmezken, diğer yandan *Dinsel Deneyimin Çeşitliliği*’nde yer yer “unseen order” kavramını kullanır. Bu bakımdan mistik tecrübenin bireysel olmayan bir yönünün olduğu hala savunulabilir. Bu itiraz James’in bu noktayı muğlak bırakması bakımından yerindedir. Ancak konuya şu noktalardan bakıldığında, itirazın geçerli olması için ek gerekçeler gerektirdiği ortaya çıkar. Birincisi James çalışmalarında Tanrı’nın varlığı ile ilgili bir tartışmaya girmez ki nitekim böyle bir tartışmaya girmek kendi felsefesi bakımından geçersizdir. İkincisi Tanrı’nın varlığını kabul etmesi ile tecrübenin konusunun Tanrı veya doğa üstü bir varlık olduğunu söylemek iki farklı şeydir. Üçüncüsü James “unseen order” kavramını bizim bilincinde olduğumuz düzeyin gerisinde farklı bir düzenin olduğunu ifade ederken kullanır. Nitekim bu düzenin varlığını kabul etmek zaten onun felsefesinin ayırt edici özelliğidir. Ancak bu düzenin Tanrısal bir düzen olduğuna ilişkin bir şey demez. Dahası eğer bu düzenin Tanrısal bir düzen olduğunu ima ettiği kabul edilse bile bireyin bu düzenle temas etmesine olanak sağlayacak bir yeti veya gücünden bahsetmesi gerekirdi. Başka bir deyişle başta ruh olmak üzere her türlü doğa üstü veya aşkın/sal ilkeyi reddeden James’in çerçevesinde bilinç bir akıştır ve bilinç altı da algı düzeyidir. Nitekim onun felsefi dizgesinde bireyin kendisine aşkın olanla temas etmesini sağlayan, örneğin ortaçağdaki “akıl (nous)” gibi, bir yetisi yoktur. Eğer bilinç altı Tanrı’nın kendisiyle özdeşleştirdiği düşünülürse de bu düşüncenin açık ifadelerini görmek gerekirdi. Bu noktada Lapoujade’in James’te “dinsel inancının temelini tanırtanımaz olduğu” düşüncesine katılmamak elde değildir velev ki James isterseniz tecrübeye neden olanın Tanrı olduğunu düşünün demiş olsun.⁸⁸ Ayrıca James tecrübeyi bireysel olanla sınırlandırma noktasında oldukça hassastır. Ona göre, tarihte ortaya çıkmış Hristiyanlık, İslamiyet, Yahudilik, Budizm gibi mevcut dinler de bu tecrübenin yorumlanmasından kaynaklanan ikinci el yorumlardır ve geçersiz bir şekilde öğretiyi dönüştürülmeleri bakımından saçmadırlar. Hatta evrenle doğru bir ilişkinin ilk adımı geleneksel bir din ve Tanrı tasavvuruna yani “dogmatik

⁸⁰ James, “Preface”, xii.

⁸¹ Aikin, *Evidentialism and the Will to Believe*, 166-167; James, “Reflex Action and Theism”, 134.

⁸² James, “Reflex Action and Theism”, 121-122.

⁸³ James, “A Pluralistic Universe”, 640-641.

⁸⁴ William James, “The Meaning of Truth”, *Writings: 1902-1910*, ed. Bruce Kuklick (New York: Literary Classics of the United States, 1996), 890-892.

⁸⁵ Ömer Faruk Erdem, “William James’ te inancın Rasyonelliği”, *Beytulhikme* 11/3 (2021), 1367.

⁸⁶ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 391-392.

⁸⁷ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 391-442.

⁸⁸ David Lapoujade, *William James: Ampirizm ve Pragmatizm*, çev. Nusret Polat (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009), 120. Ayrıca bk. Ellen Kappy Suckiel, *Cennet Savunucusu: William James’in Din Felsefesi*, çev. Celal Türer (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 113-124.

teolojilere” isyan etmek, korkulan bir Tanrı’ya teslim olmayı bırakmaktır.⁸⁹ Tecrübe bireysel olsa da yine iki açıdan önemlidir: Doğal dünyanın sınırlarının olguya sınırlı olmadığını ve görünmeyen düzenin⁹⁰ hissini içermesi; mevcut dünya deneyimini duygusal bir anlamla canlandırması, olgu dünyasını yaşamaya değer bir dünyaya çevirerek eyleme geçirmesi yani pratik etkileri bakımından. Felsefenin görevi doğal din dışında bilimsel olanla uyumlu olmayan bu öğretilerden kurutulmuş, insanlık arasında ortak bir din (belki hümanizm) düşüncesini sağlamaktır.⁹¹

Dikkat edileceği üzere mistik tecrübeye dayalı dinin özü düşünsel değil duygusaldır. Düşünsel olanın bağlamsal çeşitliliğe karşın duyguların ortak ve evrensel olması James’e bir yandan dini öğretilerin çeşitliliğine kıyasla din duygusunun ortak olmasını diğer yandan doğal dinin özünü deneyim alanıyla sınırlamasını ve mevcut dinleri ikinci el yorumlara dönüştürerek onlardan bağımsızlaşması imkanını sağlar. Yerel/tarihsel/geleneksel dinlere inanmak, bağlamdan bağlama değişebilirse de bir Sen olan Tanrı da duygusal bir din de tüm bağlamlar için anlamlı, canlı, kaçınılmaz ve önemlidir. Nitekim doğal dinin hem deneyimlenebilir olması hem de kişi üzerindeki olumlu etkisi adeta onun doğal kanıtıdır. Bu bakımdan her türlü dini inancın geçerli olduğu düşüncesini yani dini çoğulculuğu dini tecrübeyle temellendiren Hick’in aksine, James’te tecrübe çoğulculuğu temellendirilmede rol oynamaz.⁹² Başka bir deyişle, mistik tecrübe ne dinin hakikiliğine inanmaya ne de mevcut doğa üstü dinlerden birini benimsemeye bir temel değildir. Dolayısıyla Clifford’ın katı da olsa daha açık argümanına karşın James’in teizmi veya dini çeşitliliği savunuyor gibi duran argümanının, bilgi teorisiyle birlikte ele alındığında bilimle uyumu doğal bir din tasarısıyla sınırlı olduğu ortaya çıkmaktadır. İlaveten Aikin’in iddia ettiğinin aksine James pragmatizmden kaynaklı olacak şekilde dini inançları belirsizleştirmez. Aksine özellikle büyük dünya dinleri başta olmak üzere her türlü doğa üstüne dayalı dinden kurtulmayı gerektirecek doğal bir din temellendirmesi yapar. Dolayısıyla inanma iradesi argümanına bu çerçevede bakıldığında dini çeşitliliğinin bir problem olmamasının ana nedeni bu değil, James’in duygusal bir tecrübeye dayalı dolayısıyla tüm insanlara açık, hayata anlam katan doğal dini kabul etmesidir.

Sonuç

Görüldüğü üzere, Clifford ve James arasındaki esas farklılık onların bilgi tanımlamalarında. Deneyimci olan Clifford olguların bilgisini vermesi bakımından bilimi esas alarak dini değersiz ve gereksiz görür. Buna karşılık James deneyimciliği radikal bir şekilde yeniden yorumlayarak rasyonellik ve bilim eleştirisi yapar. Zira değerden bütünüyle yalıtılmış mekanik bir evren tasavvurunda bireye yer kalmadığının, Tanrı’nın olmadığı bir evrende iyi olmaya çalışmanın ve bu çabanın bütünde de tamamlanacağını umut etmenin bir yolu yoktur. Bu nedenle çoğu zaman ifade edildiği gibi James, dini inançlara inanma hakkının bir savunucusu olarak karşımıza çıkar. Ancak bu çalışmada ortaya çıktığı üzere, bunu yaparken kendi bilgi teorisinin sınırlarının dışına çıkmaz. Yani James en nihayetinde bir deneyimcidir ve deneyimden kaynaklanmayan töz, cevher, ruh, gibi ideleri kabul etmez. O sadece Kant gibi, Tanrı’yı *ad hoc* kabul eder. Dahası her ne kadar bilimsel bilgiyi kesin olmamakla eleştirir de en nihayetinde bilginin kaynağı deneyim alanı, yöntemi ise bilimsel yöntemdir. Aslında o bu tavriyle dini inançları doğruluk değerlendirmesinden bütünüyle dışlayan mantıksal pozitivistleri hatırlatır. Onun farkı dine duygusal alanda yer açması ve dini bireyin hayatta kalma mücadelesinde olumlu bir etki sağlaması bakımından değerli bulmasıdır. Başka bir deyişle James geleneksel teolojinin yüklerinden kurtularak, Tanrı idesini ve dini insanileştirir veya doğallaştırır. Doğal dünyanın sakinlerine umut kaynağı olan, hayatta kalma tecrübesinde ona arkadaşlık eden bir Tanrı tasavvuru ve duygusal bir deneyim olan mistik tecrübe bunu sağlamak için yeterlidir. Artık bilimin alanından geri çekilmiş bu tarz bir doğal din ve bilim arasında herhangi bir çatışmaya yer yoktur. Bu bakımdan geleneksel dinleri kabul eden bir dini çeşitlilik James için bir mesele değil, insanlığın önündeki bir engel, kurtulması gereken bir durumdur. Bu bağlamda James’e “hangi dine inanmaya hakkım var” diye bir soru sorulduğu düşünüldüğünde, onun “ya monist bir Tanrı’nın varlığına inanmaya hakkın var” ya da “mistik deneyiminden türettiğin bir Gerçeklik’e (buna sen ister Tanrı ister Buda ister Yehova diye adlandır) inanma hakkın var” şeklinde bir cevap vermesi oldukça muhtemeldir.

Son olarak, inanç ahlakına ilişkin tartışmanın epistemolojiden bağımsız olmadığı açıktır. Her ne kadar modern dönem filozoflarıyla felsefenin odağı haline gelen rasyonellik vurgusu, bugün yoksa ve felsefenin odağı *a priori* olanla ilgili eleştirilerden sonra değişmişse de en nihayetinde değişmeyen mesele dini inançların epistemik değerine ilişkindir. Burada da iki nokta devreye girmektedir. Dinin mahiyeti ve dini inançların bu mahiyet bakımından anlam ve değeri. Tekrar epistemoloji tartışmalarına, dini

⁸⁹ James, “Is Life Worth Living?”, 44-50.

⁹⁰ Saf tecrübe düzeyinin algı düzeyi olduğu ve James’in her türlü metafizik ilkeyi reddettiği dikkatten kaçmamalıdır. Yani mistik tecrübe Tanrı’yla birleşme değildir. James’in bu tanımlaması, mistik tecrübenin Kıta felsefesinde estetik tecrübe gibi yorumlanmasını çağırıştırılmaktadır. bk. Akdemir-Süleyman, “William James’in Mistik Tecrübe Tahlili Fenomenolojik mi Yoksa Felsefe miydi?”, 213-236.

⁹¹ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 460-468.

⁹² Rahim Acar, *Dini Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 66-67.

kökeni ve kaynağı meselelerine geri dönüp bunlarla hesaplaşılmadıkça, bu çerçeveyi aşmak yani Clifford ve James ikileminin ötesinde geleneksel dini inançları benimseme hakkını meşrulaştırmak oldukça zordur. Zira hakiki bir din tanımının yapılamadığı felsefi paradigmada bireyin Hakikat'in doğru tasavvuruna göre eylemesi düşüncesine yani bir dini benimseme ve buna göre bireysel yetkinliğin gerçekleştirecek şekilde eyleme hakkı yoktur. Çünkü Tanrı artık ya akli temellendirmeyle kabul edilen felsefi bir neden, ya da insanın hayatta kalma mücadelesinde inanma ihtiyacını karşılamada adeta insanın bu ihtiyaçlarına göre özellikler atfettiği bir ideyken; din de doğaüstünden yalıtılmış işlevleri bakımından değerli doğal bir dindir. Bu bağlamda hangi dine inanmaya hakkım olduğu sorusunun hala bir cevap beklediğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Kaynakça

- Acar, Rahim. *Dini Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Adler, Jonathan. *Belief's Own Ethics*. Cambridge, MA: MIT Press., 2002.
- Aikin, Scott. *Evidentialism and the Will to Believe*. London: Bloomsbury Academic, 2014.
- Akdemir-Süleyman, Betül. "Saf Deneyim Dünyası: William James'in Radikal Deneyimciliği". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/60 (21 Haziran 2021), 77-102.
- Akdemir-Süleyman, Betül. "William James'in Mistik Tecrübe Tahlili Fenomenolojik mi Yoksa Felsefe miydi?" *Eskiyeni* 43 (2021), 213-236.
- Alston, William P. "Religious Experience and Religious Belief". *Noûs* 16/1 (1982), 3-12.
- Clifford, William K. "İnanç Ahlakı". çev. Ferit Uslu. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006), 125-136.
- Clifford, William K. "The Ethics of Belief". *The Ethics of Belief and Other Essays*. ed. Timothy J. Madigan. New York: Prometheus Books, 1999.
- Descartes, Rene. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 12. Basım, 2010.
- Erdem, Ömer Faruk. "William James' te İnançın Rasyonelliği". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 11/3 (2021), 1355-1375.
- Grant, C. K. *Belief and Action: Inaugural Lecture of the Professor of Philosophy*. Durham: University of Durham, 1960.
- Hick, John. *Faith and Knowledge*. London: Palgrave Macmillan UK, 2. Basım, 1988.
- James, William. "A Pluralistic Universe". *William James : Writings 1902-1910*. ed. Bruce Kuklick. New York: Literary Classics of the United States, 1996.
- James, William. "A World of Pure Experience". *Essay in Radikal Empiricism*. ed. Ralp Barton Perry. 19-36. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1996.
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- James, William. "Does Consciousness Exist?" *Essays in Radical Empiricism*. ed. Ralp Barton Perry. 6-16. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1996.
- James, William. *Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç: Felsefenin Bazı Problemleri*. çev. Aylin Sarıdere. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- James, William. "Great Men, Great Thoughts, and the Environment". ed. Ralp Barton Perry. 49-76. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1996.
- James, William. "How Two Minds Can Know One Thing". *Essays in Radical Empiricism*. ed. Ralp Barton Perry. 49-53. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1996.
- James, William. "Is Life Worth Living?" *The Will To Believe: And Other Essay in Popular Philosophy*. ed. William James. 32-62. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- James, William. "İnanma İradesi". çev. Deniz Kandı. *Felsefe Logos: İnanç* 45 (2012), 63-71.
- James, William. "Philosophical Conceptions and Practical Results". *University Chronicle* 1/4 (1898), 287-310.
- James, William. *Pragmatizm: Bazı Eski Düşünme Tarzları İçin Yeni Bir Ad*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- James, William. "Preface". *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. vii-xiv. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- James, William. "Reflex Action and Theism". *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. ed. William James. 111-144. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- James, William. "The Experience of Activity". *Essay in Radical Empiricism*. ed. Perry Ralp Barton. 61-74. Nebraska: University of Nebraska Press, 1996.
- James, William. "The Meaning of Truth". *Writings: 1902-1910*. ed. Bruce Kuklick. 821-908. New York: Literary Classics of the United States, 1996.

- James, William. "The Sentiment of Rationality". *The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy*. ed. William James. 63-110. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- James, William. "What Psychical Research Has Accomplished". *The Will To Believe: And Other Essay in Popular Philosophy*. ed. William James. 299-328. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Lamberth, David C. *William James and the Metaphysics of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Lapoujade, David. *William James: Ampirizm ve Pragmatizm*. çev. Nusret Polat. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Marshall, Catherine vd. *The Metaphysical Society (1869-1880): Intellectual Life in Mid-Victorian England*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Matson, Wallace. *The Existence of God*. New York: Ithaca, 1965.
- Nottelmann, Nikolaj - Fessenbecker, Patrick. "Honesty and Inquiry: WK Clifford's Ethics of Belief". *British Journal for the History of Philosophy* 28/4 (2020), 797-818.
- Peterson, Michael vd. *Din Felsefesi: Seçme Metinler*. çev. Rahim Acar vd. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Plantinga, Alvin. "Reformed Epistemology". *A Companion to Philosophy of Religion*. ed. Philip L Quinn - Charles Taliaferro. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 2004.
- Russell, Bertrand. *Philosophical Essays*. Routledge: Taylor and Francis, 2009.
- Suckiel, Ellen Kappy. *Cennet Savunucusu: William James'in Din Felsefesi*. çev. Celal Türer. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Talisse, Robert B. - Aikin, Scott F. "Why Pragmatists Cannot Be Pluralists". *Indiana University Press* 41/1 (2005), 101-118.
- Taniş, Abdulkadir. "İnanma İradesi: William James'in İmanın Pragmatik Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 19/48 (2016), 179-202.
- Taniş, Abdulkadir. *Pragmatik İman Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017.
- Türer, Celal. "Pragmatizm'in Doğruluk Evi". *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/VII (2009), 165-185.
- Yaylı, Gülşen. *William Kingdon Clifford ve Wiliam James Bağlamında Dini İnançın Rasyonelliği*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2021.

Kartezyen Döngü ve Descartes'ın Epistemolojisinde Tanrı'nın Önemi

The Cartesian Circle and Significance of the Concept of God in Descartes's Epistemology

Nur Betül Atakul

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi Bilim Dalı

Assist. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology

Department of Religious Studies/Philosophy of Religion

Ankara, Türkiye

nbatakul@ybu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3946-9909

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 15 August/Ağustos 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 22 December/Aralık 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1215-1233

Cite as/Atıf: Atakul, Betül Nur. "Kartezyen Döngü ve Descartes'ın Epistemolojisinde Tanrı'nın Önemi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1215-1233. <https://doi.org/10.18505/cuid.1162077>

Atakul, Betül Nur. "The Cartesian Circle and Significance of the Concept of God in Descartes's Epistemology". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1215-1233. <https://doi.org/10.18505/cuid.1162077>

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software./Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Nur Betül Atakul).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Cartesian Circle and Significance of the Concept of God in Descartes's Epistemology

Abstract: The Cartesian circle has been a controversial issue since *Meditations* was published. The objection is that the accuracy of the premises of the argument used by Descartes to prove the existence of God in the Fifth Meditation depends on the existence and truthfulness of God proved through them. Therefore, the argument is circular. After proving that God exists, Descartes states that the correctness of all clear and distinct perceptions depends on knowing God. Thus, according to those who make the Cartesian circle accusation, he rendered the epistemological status of all the clear and distinct perceptions which he previously used to reach to God's proof suspicious. Mersenne and Arnauld, who evaluated the work at Descartes' request and raised objections to the arguments in the book, were the first to voice this accusation. According to Mersenne, in his argument Descartes based all clear and distinct knowledge on God's explicit knowledge. However, according to the proof, although he did not have God's explicit knowledge, he accepted the Cogito and the nature of the thinking self as indubitable truths. As for Arnauld, he also argues that Descartes' argument is circular. Unlike Mersenne, he does not restrain what is meant by clear and distinct perceptions, like Mersenne, to the proposition "I think (therefore) I am". He makes his objection in a way that covers all clear and distinct perceptions. According to him, we cannot have a clear and distinct knowledge of God unless we are sure of the correctness of what we perceive clearly and distinctly. Descartes answers these objections by saying that clear and distinct perceptions, the truth of which depends on the knowledge of God, are those that must be remembered, that is, those that obtained by derivation. The clear and distinct perceptions used for proof are already present in our minds, hence they are distinct from the clear and distinct perceptions that are remembered. From this, we can deduce that the clear and distinct perceptions we refer to when we first proved that God exists do not need God's assurance, since our mind finds them present at that time. Even if we then forget the arguments for proof or they lose their clarity and distinctness for us, our epistemological certainty is ensured since we firstly produced the proof and then reached the conclusion of God's assurance. Thus, only some of the clear and distinct perceptions need divine assurance to be remembered. However, clear and distinct perceptions are not doubtful simply because of the way that they are obtained does not always remain present to us. Especially when it comes to mathematical truths, there is also the possibility of evil genius that renders the soundness of cognition doubtful, and this possibility raises doubts about the first acquisition processes of these perceptions. Descartes did not address this issue in his reply but limits the divine assurance only for remembering. For this reason, his answer is not convincing enough. The charge of the Cartesian circle can be dismissed by showing that the premises of the argument used to prove the existence of God do not depend on the existence of God and his non-illusory nature. So, we need to reconsider the doubt process in order to determine which of the clear and distinct perceptions obtained in this process do not need divine assurance. The rule of reasonable doubt, expressed in the Second Meditation as "Anything which admits of the slightest doubt, I will set aside just as if I had found it to be wholly false" (*Meditations*, AT VII: 24; CSM II: 16) is suspended for the first time with the attainment of the Cogito which leaves no room for the slightest doubt. The proposition "I exist" is self-evident and unshakable even by the possibility of an evil creator who has created my cognitive faculties to err. From this Descartes derives the truth rule: "I can determine from now on that all the things that we grasp very clearly and distinctly are all true" (*Meditations*, AT VII: 35; CSM II: 24). Accordingly, we can stop doubting the clear and distinct perceptions that we have as surely as the Cogito. It also means that we do not need divine assurance for the acceptance of such truths. One of such truths is the causal adequacy principle or principle of causality, which Descartes refers to regarding the proof of God in the Third Meditation. This principle, like other principles of reason, has been given to us by 'natural light'. The principles through which we think, thus doubting, affirming, and rejecting in Cartesian terms, are not subject to divine assurance, nor are they threatened by evil genius from the very beginning. Otherwise, we cannot raise reasonable suspicions concerning a malicious power that may cause us to be wrong, or to reach conclusions obtained with the principle of causality, such as "the thinker exists as long as he thinks", as in the Cogito. Until the Fifth Meditation, from clear and distinct perceptions Descartes accepts the Cogito, the truth rule, and the principle of causal adequacy without recourse to divine assurance. What remains is the inquiry concerning whether the mathematical truths that appear with the triangle example in the ontological argument need such a guarantee, and if so, whether this will render the ontological argument circular. According to the rule of reasonable doubt, our clear and distinct perceptions, which cannot be accepted without appealing to divine assurance, i.e., without eliminating the argument of evil genius, are what we have about arithmetic and geometry. The content of our thoughts on these is not subject to internal doubt in terms of being independent of us, that is, in terms of complying with the truth rule. But they are open to the possibility of evil genius as an external element of doubt. So, to be sure of their correctness, I need to make sure that the one who created the faculties I use to acquire them is not deceiving. However, this is not sufficient for the circularity accusation, because the God proof used by Descartes is not based on the correctness of such perceptions, but on the fact that the content of the perceptions is independent of me. The definition of the triangle applied for the ontological argument and the co-existence of the mountain-valley ideas point out that some ideas have essences independent of me. Since the idea of God has an unchanging nature,

its existence is proven. Thus, we can conclude that there is no circularity in the arguments that Descartes uses to prove the existence of God.

Keywords: Philosophy of Religion, Epistemology, Descartes, Circular Reasoning, Cartesian Circle, Doubt, Cogito, God, Theistic Proofs.

Kartezyen Döngü ve Descartes'ın Epistemolojisinde Tanrı'nın Önemi

Öz: Kartezyen döngü, *Meditasyonlar* yayımlandığı zamandan beri tartışılmalı bir meseledir. İddiaya göre, Descartes'ın Beşinci Meditasyonda Tanrı'nın varlığını ispat etmek için kullandığı argümanın öncüllerinin doğruluğu, kendileri aracılığıyla ispatlanan Tanrı'nın varlığı ve doğruluğuna bağlıdır. Bu sebeple argüman döngüselidir. Descartes, Tanrı ispatının ardından tüm açık ve seçik algıların doğruluğunun Tanrı'nın bilinmesine bağlı olduğunu ifade eder. Böylece Kartezyen döngü suçlamasını yapanlara göre o, ispata ulaşmak için kullandığı açık ve seçik algıların hepsinin ispattan önceki epistemolojik durumlarını şüpheli hale getirmiştir. Eseri Descartes'ın talebiyle değerlendirip, kitaptaki argümanlara itirazlar yönelten Mersenne ve Arnauld bu suçlamayı ilk dile getirenlerdir. Mersenne'e göre Descartes, argümanın bir neticesi olarak açık ve seçik bilgilerin tümünü Tanrı'nın varlığının açık bilgisine dayandırmıştır oysa o, daha evvel Cogito'yu ve düşünen benin doğasını şüphe edilemez hakikatler olarak kabul ederken Tanrı'nın açık bilgisine sahip değildir. Arnauld'a gelince o da Descartes'ın argümanında döngüsellik olduğunu savunur. Açık ve seçik algılarla kastedileni Mersenne gibi yalnızca "Düşünüyorum (o halde) varım" önermesiyle sınırlandırmaz. İtirazını tüm açık ve seçik algıları kapsayacak şekilde yapar. Ona göre açık ve seçik algıladıklarımızın doğruluğundan emin olmadan, Tanrı'nın açık ve seçik bilgisine sahip olamayız. Descartes bu itirazları, doğrulukları Tanrı'nın bilinmesine bağlı olan açık ve seçik algıların, hatırlanması gerekenler yani üretim yoluyla elde edilenler olduğunu söyleyerek cevaplar. İspat için kullanılan açık ve seçik algılar zihnimizde hali hazırda mevcuttur, bunlar hatırlanan açık ve seçik algılardan ayrıdır. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz, Tanrı'nın var olduğunu ilk defa ispatladığımız sırada başvurduğumuz açık ve seçik algılar, zihnimiz onları, o esnada mevcut bulunduğu için Tanrı'nın teminatına muhtaç değildir. Sonrasında bu ispatlama esnasında kullanılan argümanları unutsak ya da onlar bizim için açık ve seçikliklerini yitirseler dahi, bu ilk ispatı yapıp da Tanrı'nın teminatı sonucuna ulaştığımız için epistemolojik kesinliğimizin devamlılığı sağlanmış olur. Buradan açık ve seçik algıların sadece bazılarının hatırlanmak bakımından tanrısal teminata muhtaç olduğu anlaşılır. Ancak açık ve seçik algılar sadece elde edilme yolları zihinde her zaman canlı kalmadığı için şüpheli değildir. Özellikle matematiksel doğrular söz konusu olduğunda bilme yetilerinin sağlamlığını şüpheye düşüren kötü deha ihtimali de mevcuttur ve bu ihtimal bu algıların ilk elde edilme süreçleri için de şüpheyi gündeme getirir. Descartes cevabında bu konuya değinmemiş, tanrısal teminatı sadece hatırlamaya hasretmiştir. Bu sebeple cevabı yeterince ikna edici değildir. Kartezyen döngü suçlaması, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için kullanılan argümanın öncüllerinin Tanrı'nın varlığına ve yanıltıcı olmayan doğasına bağlı olmadığı gösterilerek bertaraf edilebilir. Bunun için şüphe sürecini, bu süreçte elde edilen açık ve seçik algılardan hangisinin tanrısal teminata ihtiyacı olmadığını tespit etmek için yeniden ele almamız gerekir. İkinci Meditasyonda "en ufak bir şüpheye müsaade eden herhangi bir şeyi tamamen yanıltmış gibi bir kenara bırakacağım" (*Meditasyonlar*, AT VII: 24; CSM II: 16) şeklinde ifade edilen makul şüphe kuralı, en ufak bir şüpheye mahal vermeyen Cogito'nun elde edilmesiyle ilk defa askıya alınır. "Benim, varım" önermesi kendiliğinden apaçıktır ve doğruluğu kötü bir yaratıcının bilişsel yetilerini yanılacak şekilde yaratma ihtimaliyle bile sarsılmaz. Descartes buradan doğruluk kuralını elde eder: "çok açık ve seçik olarak kavradığımız tüm şeylerin hepsinin doğru olduğunu şimdiden belirleyebilirim" (*Meditasyonlar*, AT VII: 35; CSM II: 24). Buna göre Cogito kadar emin olduğumuz açık ve seçik algılardan şüphe etmeyi bırakabiliriz. Bu aynı zamanda bu tip hakikatlerin kabulü için tanrısal teminata muhtaç olmadığımız anlamına gelir. Bunlardan biri de Descartes'ın Üçüncü Meditasyondaki Tanrı ispatı için başvurduğu nedensel yeterlilik ilkesi ya da nedensellik ilkesidir. Bu ilke, diğer akıl ilkeleri gibi 'doğal ışık' tarafından bize verilmiştir. Kendileri aracılığıyla düşündüğümüz, dolayısıyla Kartezyen terimlerle şüphe ettiğimiz, onayladığımız, reddettiğimiz ilkelerin doğruluğu tanrısal teminata bağlı olmadığı gibi baştan beri kötü deha tarafından tehdit de edilmemişlerdir. Aksi durumda yanılmamıza *sebep olabilecek* kötücül bir güç için makul şüpheler ortaya koymamız yahut Cogito'daki gibi "düşünen düşündüğü sürece vardır" benzeri, nedensellik ilkesiyle elde edilen sonuçlara ulaşabilmemiz mümkün değildir. Beşinci Meditasyona kadar Descartes açık ve seçik algılardan Cogito'yu, doğruluk kuralını ve nedensel yeterlilik ilkesini tanrısal teminata başvurmadan kabul etmektedir. Geriye ontolojik argümanda üçgen örneğiyle karşımıza çıkan matematiksel doğruların böyle bir garantiye ihtiyaç duyup duymadığı, eğer duyuyorsa bunun ontolojik argümanı döngüsel hale getirip getirmeyeceği soruları kalır. Makul şüphe kuralı gereği, tanrısal teminata başvurmadan yani kötü deha argümanını ortadan kaldırmadan kabul edilemeyecek açık ve seçik algılarımızsa aritmetik ve geometriye dair sahip olduklarımızdır. Bunlara dair düşüncelerimizin içeriği bizden bağımsız olmakla, yani doğruluk kuralına uymak bakımından dahili şüpheye konu değildir. Ancak harici bir şüphe unsuru olarak kötü deha ihtimaline açıktırlar. Yani onların doğruluğundan emin olmak için kendilerini elde etmek için kullandığım yetileri yaratanın yanıltıcı olmadığından emin olmam gerekir. Ancak bu döngüsellik suçlaması için yeterli değildir çünkü Descartes'ın kullandığı Tanrı ispatı bu tür algıların doğruluğuna değil, algı

içeriklerinin benden bağımsız olmasına dayanır. Ontolojik argüman için başvuru üçgenin tanımı ve dağ-vadi idelerinin birlikteliği, bazı idelerin benden bağımsız özerlerinin olduğuna işaret eder. Tanrı idesinin değişmez bir doğasının var olmasından hareketle onun varlığı ispat edilir. Böylece Descartes'ın Tanrı'nın varlığını ispat için kullandığı argümanlarda döngüsellik olmadığı gösterilmiş olur.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Epistemoloji, Descartes, Döngüsel Akıl Yürütme, Kartezyen Döngü, Şüphe, Cogito, Tanrı, Tanrı İspatları.

Giriş

Bu makalede, Descartes'ın *Meditasyonlar* eserinin Tanrı ispatlarında var olduğu iddia edilen ve literatürde 'Kartezyen döngü' olarak ele alınan hatalı akıl yürütme iddiasını ve Descartes'a bu konuda yöneltilen itirazın hatalı olduğunu göstermek için teklif ettiğimiz muhtemel çözümü ele alacağız. Bunun için Kartezyen döngünün, *Meditasyonlar*'daki akıl yürütmeyi gösterecek şekilde genel bir tanımını yaptıktan sonra, Descartes'a yöneltilen ilk itirazların neler olduğunu ve filozofun bunlara verdiği cevapları ifade edeceğiz. Descartes'ın Tanrı'yı ispatlarken ve onun aldatıcı olamayacağını nedenlerini ortaya koyarken başvurduğu öncüllerin doğruluğunun, Tanrı'nın varlığının ve dürüstlüğüne bağlı olmadığını göstermeye çalışacak; döngüsellik iddiasını reddeden yorumcuların görüşlerinden eleştirel bir okumayla istifade edeceğiz. Böylece Kartezyen felsefede Tanrı'nın başat rolünü anlamak için gereken pek çok temel kavram ve argümanı Kartezyen döngü tartışmasının çerçevesinde okurun değerlendirmesine sunmayı umuyoruz. Çünkü bu sorunun çözüme kavuşturulması Kartezyen felsefenin en temel kavramlarının netliğe kavuşturulmasına bağlıdır.

Descartes'ın *Meditasyonlar*'da Tanrı'nın varlığını ispatlarken döngüsel akıl yürütme hatasına düşüp düşmediği tartışması, eser yazıldığından bu yana gündemdedir. Bu sebeple Kartezyen felsefeyi konu edinen literatürde, bu tartışmayı merkezine alan pek çok çalışmaya rastlanmaktadır. Bu çalışmaların tümünü bu metin bağlamında değerlendirmeye almak bize ne mümkün ne de gerekli görünmektedir. Dolayısıyla bu çalışma özelinde istifade edeceğimiz yazıları seçmemiz gerekti ancak böyle yüklü bir literatür içerisinde en uygunları bulmak kolay olmadı. Seçimimizi literatürde en sık başvuru ve konunun çözümüne başarılı bir biçimde katkı sunduğunu düşündüğümüz eserlerden yana yaptık. Bununla birlikte, itiraf etmeli ki tartışmaya katkı sunabilecek başka çalışmalar da mevcuttur. Burada özellikle Kartezyen döngü meselesinde psikolojik yorumu benimseyen Loeb'in "The Cartesian Circle"¹ ve Della Rocca'nın "Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology Without God"² makalelerini okuyucunun ilgisine sunmak isteriz. Loeb'in çalışması Kartezyen Döngü probleminde epistemik ve psikolojik yorumların tanıtımı ve psikolojik yorumun iyi argümanite edilmiş bir savunusunu sunması açısından önemlidir. Bu makaleyi kendi çözümümüz epistemik yoruma dahil edilebileceği ve epistemik-psikolojik yorum tartışmasına bu makale bağlamında değinmek istemediğimiz için kullanmadık. Della Rocca'nın çalışması ise oldukça kışkırtıcıdır; o da epistemik ve psikolojik yorum tartışmasına değinmiş, bizim çalışmamızın ve genel kanaatin tersi istikamette Kartezyen döngü problemini Descartes'ın epistemolojisinde Tanrı'ya başvurmanın ya da tanrısal teminatın doğrudan gerekmediği sonucuna ulaşmak için kullanmıştır.

Türkçe çalışmalarda, Loeb'in yukarıda ifade ettiğimiz çalışmasının çevirisinden başka Kartezyen döngüyle ilgili müstakil bir çalışmaya rastlamadık. Ancak Kartezyen felsefeyle, bilhassa epistemolojisi cihetinden ilgilenen bazı yüksek lisans tezlerinde ve makalelerde döngüsellik meselesi, Descartes'ın cevabı nispetinde konu edilmiştir. Cottingham'ın birazdan değineceğimiz iki çalışmasının tercümesi, tartışmaya dair başvuru eserlerdendir. Kartezyen döngüyü ele alan, tespit edebildiğimiz ilk makale Vehbi Eralp'in 1939 yılında *Felsefe Semineri Dergisi*'nde yayımladığı "Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri"³ başlıklı çalışmadır. Yazar burada, Descartes'ın bu ithama cevabına atıfla, çözümün Cogito da dahil görüyle (*hads*) kavrananların açıklığının ilk ilkelerden türetilenlerden (*tali*) ayırt edilmesiyle sağlanacağını ifade etmiştir. Eralp'in dikkat çektiği bir diğer husus Descartes'ın ezeli ve ebedi hakikatlere dair fikridir.⁴ Filozof, sadece varlıkların değil mahiyetlerin de -ki burada çelişmezlik ilkesi gibi prensipler de dahil olmak üzere tüm ezeli doğrular kastedilmektedir, Tanrı tarafından yaratılmak bakımından ontolojik olarak Tanrı'ya bağlı olduğunu

¹ Louis E. Loeb, "The Cartesian Circle", *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham (New York: Cambridge University Press, 2005), 200-235. Türkçesi için bkz. Louis E. Loeb, "Kartezyen Kısırdöngü", *Cogito* 10 (1997), 83-103.

² Michael Della Rocca, "Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology Without God", *Philosophy and Phenomenological Research* 70/1 (Ocak, 2005), 1-33.

³ H. Vehbi Eralp, "Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri", *Felsefe Semineri Dergisi* 1/1 (1939), 87-152.

⁴ Eralp, "Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri", 141.

vurgulamaktadır. Ancak Kartezyen döngü meselesi insanın bilmesi cihetiyle açık ve seçik algıların tanrısal teminata muhtaç olmalarından hareketle tartışılır. Epistemolojik açıdan Cogito gibi görüyle kavrananlar için Tanrı'nın varlığına dayanmak gerekmesi de ontolojik olarak tüm hakikatler Tanrı'nın varlığına bağlıdır.⁵ Eralp'in bu makalesinden haberdar olmamızı sağlayan daha yakın tarihli, Öktem'e ait "Descartes'de Bilginin Kesinliği Problemi"⁶ ve "Descartes'in Epistemolojisinde Tanrı'nın Yeri"⁷ başlıklı iki çalışma da meseleyi Eralp'in çözümüne paralel bir biçimde ele almaktadır. Benzer şekilde Oral da tezinde döngüsellik tartışmalarına getirilen çözümü göstermek amacıyla Eralp'in eserinden istifade etmiştir.⁸ John Cottingham'ın dilimize çevrilen *Akıcılık*⁹ ve çalışmamızda aslına başvurarak kullandığımız *Descartes Sözlüğü*¹⁰ eserleri de Kartezyen döngü meselesinin Türkçe çalışmalarda ele alınmasına katkı sunmuştur. Bu çalışmalara, ilgili mesele bağlamında değinen iki yüksek lisans çalışması vardır: *Descartes Felsefesinde Cogito-Tanrı İlişkisi*¹¹ ve *Descartes'in Bilgi Kuramı*.¹² Bunlardan ilki, yapılan diğer çalışmalardan döngüsellik ithamına katılmasıyla, hatta bu problemin daha geniş bir sahaya yayıldığını savunmasıyla ayrılır.¹³ Sağman, Valin'in analizinden hareketle doğal ışıktan kaynaklanan nedensel ilkenin de tanrısal teminata ihtiyaç duyduğunu savunur. Biz çalışmamızda bunun aksini iddia edecek, nedensel ilkenin tanrısal teminata ihtiyaç duymayan açık ve seçik algılardan olduğunu göstermeye çalışacağız.

1. Kartezyen Döngü

Kartezyen döngü iddiası Descartes'ın başyapıtı *Meditasyonlar* yayımladığı zamandan beri tartışılmalı bir meseledir. Descartes'a yöneltilen suçlama, *Meditasyonlar*'da Tanrı'nın varlığını kanıtladığı argümanın döngüsel olduğu şeklindedir. Buradan anlaşıldığı üzere, iddiaya göre argümanın öncüllerinden birinin doğruluğu, sonucun doğruluğuna bağlıdır. *Meditasyonlar*'ı Descartes'ın talebiyle değerlendiren ve kitaptaki argümanlara itirazlar yönelten dönemin önemli teolog ve filozoflarından, ikinci ve dördüncü grup İtirazların yazarları Mersenne ve Arnauld bu suçlamayı ilk dile getirenlerdir. Descartes her ikisinin de itirazlarına cevap vermeye ve iddianın yanlışlığını ortaya koymaya çalışsa da onun metinleriyle ilgilenen pek çok düşünür bu cevaplardan tatmin olmamış, bir kısım da Descartes'ın cevabını anlaşılır kılmak ve döngüsellik iddiasını reddetmek için daha incelikli cevaplar vermek üzere yeni çalışmalara girişmiştir. Böylece iddia ilgili literatür içerisinde, Descartes felsefesinin pek çok temel kavram ve meselesini de içererek tartışılmaya devam edegelmiştir.

Descartes *Meditasyonlar*'ın başındaki mektupta Tanrı'nın bilinmesinin insan zihninin muktedir olduğu ve pek çok başka şeyden önce ve daha kolaylıkla icra edeceği bir bilme olduğunu ifade eder: "Tanrı hakkında bilinebilecek her şey, kendi zihnimizden başka kaynağı olmayan akıl yürütme yoluyla kanıtlanabilir. Dolayısıyla benim için bunun nasıl olacağını, Tanrı'nın bu alemdeki diğer şeylerden nasıl daha kolay ve daha kesin biçimde bilinebileceğini araştırmanın son derece münasip olduğunu düşündüm."¹⁴ (*İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*, AT VII: 2; CSM II: 3-4). Tanrı'nın bilinmesi bu bağlamda elbette salt teolojik kaygıların giderilmesine

⁵ Eralp, "Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri", 142, krş. s. 114 dip. 1.

⁶ Ülker Öktem, "Descartes'de Bilginin Kesinliği Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (1999), 311-332.

⁷ Ülker Öktem, "Descartes'in Epistemolojisinde Tanrı'nın Yeri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 40/3-4 (2000), 29-35.

⁸ Seher Oral, *Descartes'in Epistemolojisinin Metafizik Temelleri* (Mardin, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 78.

⁹ John Cottingham, *Akıcılık*, çev. Bülent Gözkân (İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2015), 54-56.

¹⁰ John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, çev. Aliye Kovanlıkaya vd. (Ankara: Doruk Yayınları, 2002).

¹¹ Sümeyya Sağman, *Descartes Felsefesinde Cogito-Tanrı İlişkisi* (İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 63-64, 74-76, 88.

¹² Ebru Aktel, *Descartes'in Bilgi Kuramı* (Kocaeli, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 58-59.

¹³ Sümeyya Sağman, *Descartes Felsefesinde Cogito-Tanrı İlişkisi*, 76.

¹⁴ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes Volume 2*, çev. John Cottingham vd. (Cambridge University Press, 1985), 3-4. Descartes'ın metinleri için Cambridge yayınlarından çıkan üç ciltlik *The Philosophical Writings of Descartes*'tan istifade edilmiştir. İlgili cildin ilk geçtiği yerde eser künyesi dipnotta verilecek, yapılan diğer atıflar sadece metin içerisinde parantezle gösterilecek, dipnotta yerleştirilmeyecektir. Eserlerin orijinallerine başvurmayı kolaylaştırmak için parantez içi atıflarda önce Descartes'ın eserinin adı ifade edilecek, ardından Adam ve Tannery editörlüğünde çıkan edisyona referans verilecek, eser AT kısaltmasının yanında roma rakamlarıyla cilt numarası ve ardından sayfa numarasıyla verilecektir. Cambridge edisyonu CSM şeklinde kısaltılacak, aynı şekilde cilt ve sayfa numaraları belirtilecektir. Metinde *Yöntem Üzerinde Konuşma*, "Yöntem", *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar* ise "Meditasyonlar" şeklinde kısaltılmıştır. Çalışmadaki alıntılar yazar tarafından tercüme edilmiştir.

hizmet etmeyecek, Descartes'ın kesin ve apaçık bilgiye ulaşmayı hedefleyen epistemolojisine sağlam bir metafizik temel teşkil edecektir. Mükemmel ve sonsuz varlık olarak Tanrı'nın her gerçek ve doğrunun sebebi olması, açık ve seçik bir şekilde algıladıklarımızın ondan kaynaklanması, bu sebeple de kaçınılmaz bir şekilde yanlış ya da bulanık algıların sebebinin Tanrı değil yokluk olması¹⁵ (*Yöntem Üzerine Konuşma*, AT VI: 38; CSM I: 130), ontolojik olarak Tanrı'nın başatlığını gösterir. Epistemoloji veçhesinden ise aklın bize dikte ettiği “açık ve seçik olarak algılananların doğru olduğu” kuralı, yine bu ontolojik hakikat temeline dayanmaktadır: aklın dayandığı hakikat temeli ancak mükemmel varlık olan Tanrı'dadır (*Yöntem*, AT VI: 40; CSM I: 131).¹⁶ *Yöntem*'deki bu iddialar, *Meditasyonlar*'da belirginleşir ve daha yetkinleştirilmiş bir akıl yürütmeye dayandırılır: bilgimizin doğruluğu ve kesinliği Tanrı'ya bağlıdır (*Meditasyonlar*, AT VII: 71; CSM II: 49). Elbette bu bağımlılığı gerekçelendirmek için Descartes'ın Tanrı'nın varlığını ve aldatıcı olmadığını yani mükemmel varlık olduğunu da ispat etmesi gerekmektedir (*Meditasyonlar*, AT VII: 36; CSM II: 25).

Descartes *Meditasyonlar*'a “bu alemdeki diğer şeylerden daha kolay ve daha kesin biçimde” bilinebilecek olan Tanrı'nın varlığını ya da sıfatlarını ispatlayarak değil, doğruluğundan emin olmadığı tüm hükümleri askıya almasıyla sonuçlanan hiperbolik şüpheyile başlar.¹⁷ Kesin bilgiyi elde etmek için girişilecek bu yorucu hükmü askıya alma işleminin ilk mahsulü ve şüphenin giderilmesinde başvuru şüphe götürmez ilk argüman Tanrı idesine yahut da herhangi bir Tanrı ispatına başvurularak geliştirilmez; ilk etapta kendisinden şüphe edilmeyecek kadar apaçık ve yadsınamaz olarak tespit edilen, “Benim, varım” görüşü (*intuition*) yani bilinen adıyla ‘Cogito’dur. Arşimed’in yerküreyi yerinden oynatmak için ihtiyaç duyduğu sağlam nokta gibi, içinden çıkılmaz gibi resmedilen şüphe halini yok etmek için gereken bu sağlam dayanak noktası İkinci Meditasyonun başında ortaya konur.

Kartezyen döngü suçlamasında, suçlamanın haklı olabilmesi için varlığı argümanın sonucuna bağlı olanların neler olduğunu tespit edebilmemiz önemlidir. Bu sebeple kendisiyle ben bilincinin tesis edildiği Cogito'ya ulaşana dek Descartes'ın izlediği akıl yürütmeyi ve bunun ardından ortaya koyduğu doğruluk kuralını hatırlamamız gerekmektedir.¹⁸ Descartes'ın izlediği yol malumdur: önce tüm eski kanılar, hepsinin yanlışlığının ispatlanabilir olması sebebiyle değil, hepsinin şüpheyile konu olması gerekçesiyle terk edilir (*Meditasyonlar*, AT VII: 18, 21-22; CSM II: 12, 15). Eski kanılar içerisinde elbette açık ve seçik algılardan elde edilmiş olduğu tespit edilecek sarsılmaz bilgiler de vardır ancak kaynağı net bir şekilde belirlenmeden, kapalı ve karmaşık olanlardan ayırt edilmeden bunları şüpheden bağımsız görmek mümkün değildir. Descartes'ın şüpheyile konu ettikleri bu bağlamda tüm kanılarımız yani bilinebileceklerimize dair en geniş kümeymiş gibi görünür. Bu küme içerisinde şüpheyile konu olanlar ilkin bize en kesin biliyormuşuz gibi görünenler yani duyular yoluyla öğrenilenlerdir; hepimiz duyularımızın ara sıra bizi yanılttığına şahit olmuşuzdur, bu yanıltmalar farkında olmadığımız başka yanıltmaların da işaretçisi olabilir. Bu sebeple bizi bir defa yanıltana, yanılgının sebebinin ortadan kaldıracak güçlü bir yöntem geliştirmeden itimat etmememiz gerekir. Ardından şüphe dışımızdakilerden içimize, kendimize dair tecrübemize yönlendirilir. Burada da tıpkı dışımızdaki varlıkların bilgisine dair emniyetimize benzer şekilde duyu verileriyle tanıdığımız bedenli bir varlık söz konusudur. Bilgisayar başında oturan, elleri ve gözleri olan, bunlarla kitapların altını çizerek okuyan, notlar çıkaran bir varlık olduğundan şüphe etmek için deli olmam gerekmez mi? Descartes burada Cogito'daki kadar güçlü olmamakla birlikte kendilik bilincinden, velev ki bu duyusal tecrübeden kaynaklansın, şüphe etmemin garip bir durum hatta delilik olduğunu kabul eder (*Meditasyonlar*, AT VII: 18-19; CSM II: 13). Ancak kendimizi tecrübe ederken de yanılgı peşimizi bırakmamaktadır: uykudayken ve rüya görürken, yatağında bir o yana bir bu yana döndüğüm halde kendimi bilgisayar başında çalışırken görebilirim ve uyanıklığı uykudan ayırt edecek sağlam bir yöntem bulmadığım müddetçe kendime dair tecrübi bilgimin tümü hakkındaki hükümlerim de askıya alınmaya mahkumdur.

¹⁵ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, çev. John Cottingham vd. (New York: Cambridge University Press, 1985), 130. René Descartes, *Œuvres de Descartes Discours de la Méthode & Essais*, ed. Charles Adam, Paul Tannery (Paris: Léopold Cerf, 1902), 38. Krş. René Descartes, *Discours de la méthode. Texte et commentaire par Etienne Gilson* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, ts.), 360. Krş. “Dördüncü Meditasyon” (*Meditasyonlar*, AT VII: 60-61; CSM II: 42).

¹⁶ Krş. Eralp, “Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri”, 142.

¹⁷ Bu başlık altında Descartes'ın Tanrı ispatı ve onun aldatıcı olmayan mükemmel doğasına dair argümanlarının bir dökümünü vermeye çalışacağız. Bu noktada metni yorum yapmaktan kaçınarak takip edeceğiz. Bunun sebebi Kartezyen döngü iddiasının nasıl ortaya çıktığını daha açık biçimde ortaya koymaktır, döngünün olmadığını göstermeye çalışırken kendi okumamıza yer vereceğiz.

¹⁸ Burada Cogito ve doğruluk kuralını Kartezyen döngü iddiasını izah edecek ölçülerde yani oldukça az detaylı bir şekilde ele alacağız, metnin ilerleyen bölümlerinde her iki hususu da yeniden değerlendireceğiz.

Bu noktada *Meditasyonlar*'da bilinebilirlerin doğası ve bunların sebebiyle ilgili önemli bir uyarının yapıldığını görürüz: cisimli doğaya dair şeyleri uykuda da görsem, cismin kaynağı sadece hayali olamaz, mevcut şeylerdir. Bunlar uzam, şekil, nicelik, büyüklük, sayı, yer ve sürenin ölçüsü gibi yalın ve evrenselidir (*Meditasyonlar*, AT VII: 20; CSM II: 14). Bu noktada Descartes bileşik şeylerin doğasıyla ilgilenen fizik, astronomi ve tıp gibi ilimlerin şüpheli olduğunu; buna karşılık basit ve en genel şeylerle ilgilenen aritmetik ve geometri gibi ilimlerin duyulardan bağımsız, buradan zımnen çıkan sonuca göre uyku ve uyanıklık halinde sonuçları değişmez olduğunu tespit eder. Peki bu durumda onların kesin ve şüphe götürmez olduğunu iddia edebilir miyiz? Doğruluğundan şüphe edilebilir olma ihtimali duyular yoluyla elde edilenlerden ibaret değildir, henüz mümkün şüphe ihtimallerinin tümünü elemiş sayılmayız; aritmetik ve geometrinin nesnelere duyulardan elde edilmekten kaynaklanan şüpheye konu olmasa da haklarında yanılıyor olmam tehlikesi mevcuttur. Descartes yanılmanın sebebini yine yanılabilir şekilde olan doğaya bağlar ancak bu sefer denkleme yeni bir eleman ekler: beni yanılabilir bir doğayla donatan kudretli varlık.

Şüphe sürecinin son ve en güçlü elemanı beni sürekli yanılacak şekilde yaratmadığından emin olamadığım Tanrı'dır. Kendimde bulduğum her şeye gücü yeten yaratıcı varlık fikri, tüm melekelemin yanlış çalışma ihtimalini gündeme getirir. Öyle ki en açık, en emin olduğunu sandığımız bilgilerimiz bile, bu yaratıcının bizi baştan böyle programlaması neticesinde hakikatten uzak olabilir. Bu tıpkı bazı kimselerin kesin ve mükemmel bilgiye sahip olduğunu sandığı zamanlarda yanılmasına benzer. O halde, beni belli bir doğayla donatan varlığın "iki ile üçü topladığımda, karenin kenarlarını saydığım da veya daha basit bir konuda benzer biçimde her zaman yanılmamı" sağlamadığından nasıl emin olabilirim? Elbette bu endişem ciddi bir itirazı beraberinde getirecektir: Tanrıyı her şeye gücü yeten yaratıcı olarak tasavvur ettiğim gibi onu en yüce iyi varlık olarak da düşünürüm, dolayısıyla bu endişem yersiz gibi görünebilir. Ancak Descartes mümkün tüm şüpheleri ortaya koyarken Tanrı'nın tasavvur ettiğimiz gibi olmayabileceği ihtimalini göz ardı edemeyeceğimizi savunur. Çünkü, bazen yanılabilir bir doğamız olduğunu tecrübeyle bilmemizden dolayı Tanrı'nın bizi yanılabilir bir doğayla yarattığından da kuşku duymak için sağlam bir gerekçe bulunur (*Meditasyonlar*, AT VII: 21; CSM II: 14). Böyle bir varlık geleneksel Tanrı tasavvuruna aykırı, güçlü ancak aldatıcı bir varlıktır. Mahza hayr olmaktan çok uzak, kötücül bir deha¹⁹ olarak düşünölmeye müsaittir. Bu ihtimalin karşısında elbette şüphe duymadan benimseyebileceğim, kesin ve sarsılmaz bilginin imkanını savunmam, son derece güçlü bir argümanla mümkün olabilir. Tanrının varlığı ispatlanmadığı ve onun beni neden aldatmayacağı açıklığa kavuşturulmadığı sürece, onun aldatıcı bir varlık olabilme ihtimalini göz önünde bulundurmam gerekmektedir.

En uç noktaya dek götürülen ve en ufak bir şüphe ihtimalini dahi göz ardı etmeyen bu süreci nihayete erdirmek için gerekli olan sabite, aslında gözümüzün önünde durmakta, tüm şüphe sürecinde bize eşlik etmektedir. Descartes, hem doğamdaki yani bilme melekelemindeki eksikliğin hem de en güçlü dış ayartıcıların tasallutuna rağmen ayakta kalmayı başaran tek ve kuşku götürmez hakikatin "Benim, varım" (*Ego sum, ego existo*) önermesi olduğunu ifade eder. Bu son derece vazih bir argümandır. Duyu yoluyla algıladığımı düşündüğüm yerden göğe, kokudan sese, renkten biçime her şey, onlarda tikel duyuların ötesinde kavradığım uzam, şekil, sayı gibi basit ve genel hususiyetler; insan dendiğinde Skolastiklerin kastettiği en yaygın tanımlar, ruha dair söylene gelenler, kendim olarak tanıdığım şu beden, sahip olduğum Tanrı tasavvuru birer yanılığdan ibaret olabilir. Ancak tüm bunlar karşısında afallayan, tereddüt eden, aldanan ben, bilgimin doğruluk değerinden bağımsız olarak varımdır. Var olduğumdan şüphe etmemin imkânsız olduğuna dair bu argüman her şeye gücü yeten kötü dehanın bile önüne geçemeyeceği kuvvettedir, çünkü onun beni aldatması da ancak var olmama bağlıdır.²⁰

Bu noktaya gelene kadar *Meditasyonlar*'da "Benim, varım" önermesinden başka reddedilemez ve şüpheyle askıya alınmaz bir hükümden bahsedilmemiştir. Bu bilinçten çıkarılabilecek tek şeyse benim düşünen bir şey, "yani şüphe eden, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, hatta hayal eden ve hisseden bir şey" olduğumdur (*Meditasyonlar*, AT VII: 28; CSM II: 19). Şüphe ediyor oluşumdan şüphe edemeyeceğim gibi, bir şeyi anladığımdan, tasavvur ve hayal ettiğimden, bir şey için arzu duyduğumdan ya da ondan kaçındığımdan, duysal olarak algıladığımdan da şüphe edemem. Bunlar düşünülenler olarak

¹⁹ Bu argüman Türkçe literatürde 'kötü cin argümanı' olarak bilinmektedir, 'genium malignum/malin génie' ifadesi ile kastedilen son derece kudretli, kötücül bir akıl, bir tür hilekâr zeka olduğu için 'kötü deha' olarak karşılamayı daha uygun buluyoruz.

²⁰ Ben bilincinin ifadesi olan ve şüpheden tamamen uzak olan "Düşünüyorum (o halde) varım" veya "Benim, varım" önermelerinin bir kıyasın sonucu değil dolaysız bir tecrübe, bir görüş olduğunu açık bir şekilde ortaya koyan çalışmalar için bk. *Benedictus Spinoza, Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, çev. Coşkun Şenkaya (Ankara: Dost Kitabevi, 2014), 27-28. Karl Jaspers, Hans Pollnow, "La pensée de Descartes et la philosophie", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 123/5/8 (1937), 44-45. Aliye Karabük Kovanlıkaya, "Hâlâ Düşünüyorum", *Kaygı* 20 (2013), 19-30. Öktem, "Descartes'da Bilginin Kesinliği Problemi", 315, dip. 14. Her ne kadar literatürde Cogito'nun çıkarımsal mı sezgisel mi olduğuna dair tartışmalar mevcut olsa da Descartes'a göre onun türetim neticesinde elde edilen bir sonuç olmadığı açıktır. Krş. Anthony Kenny, *Descartes a Study of His Philosophy* (New York: Random House, 1968) 40-45.

düşünme fiiline, benim doğama aittirler, benim şüphesiz varlığımla beraberdirler. Düşüncenin biçimleri arasında, düşünülmeleri cihetiyle bir fark yoktur, hepsi aynı şekilde benden türemiştir (*Meditasyonlar*, AT VII: 40; CSM II: 27-28) ve bu sebeple onlar da benimle, bana bağımlı bir biçimde vardır. Cogito, kesinlik arayışında önemli bir mihenk taşıdır. Descartes, bu tür bir kendilik kavrayışının, açık ve seçik olarak algılananların tümüne uygulanabilecek bir kurala dönüştürülmesi konusunda elini çabuk tutar ve “doğruluk kuralı” olarak adlandırılacak meşhur kıtasını dile getirir: “Dolayısıyla, bana öyle geliyor ki, genel bir kural olarak, çok açık ve seçik olarak kavradığımız tüm şeylerin hepsinin doğru olduğunu şimdiden belirleyebilirim.” (*Meditasyonlar*, AT VII: 35; CSM II: 24).²¹

Dikkat çekici olan, kendilik bilinci bu yalınlıkta ve reddedilemez bir şekilde kavrandığında hızlıca ortaya konabilen bu kuralın daha önce şüphe nesnesi kılınan başka kesin ve apaçık kabul edilmiş doğrulara da uygulanıp uygulanmayacağı sorudur. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi yer, gök, yıldızlar ve duyularım yoluyla algıladıklarımın tümü aslında açık ve seçik olarak gördüğümü sandığım şeylerdir. Tikel varlıklara dair duyu verisinin sağladığı bilişten daha kuvvetli olduğunu daha evvelce de vurguladığımız aritmetik ve geometriye dair yalın bilgilerimiz ise esasında doğruluk kuralına uygundur ancak Cogito kadar güçlü olmamasının bir nedeni vardır, o da yanıltıcı Tanrı ya da kötü deha ihtimalinin bertaraf edilmemiş olmasıdır. Ulaştığımız noktada epistemolojik kesinliğin sadece “Düşünüyorum (o halde) varım” görüşüne ve bundan ayrılmaz olan düşüncemin düşünülenlerinin de aynı kesinlikle var olduklarına münhasır olduğunu ifade edebiliriz. Tanrı beni, bana en açık ve kesin gelen şeyler konusunda yanılacak bir şekilde yaratmış olsa dahi düşündüğüm sürece var olduğum gerçeğini, şu anda var olduğum bir hakikat olduğu için ileride bir gün beni hiçbir zaman var olmamış kılamayacağını ve şu anda açık olarak algıladığım şeylerin de benim onları kavradığımdan farklı olmalarını, mesela iki ve üçün toplamının beşten eksik ya da fazla olmasını sağlayamaz (*Meditasyonlar*, AT VII: 35-36; CSM II: 25).²² Aritmetik ve geometriye dair yalın bilgilerin ise açık ve seçik bir şekilde kavranmakla birlikte henüz şüpheden masun olmadığını söylememiz gerekir.

Elbette Descartes için bu noktada durmak ve eldekiyle yetinmek yani bir tür solipsizme takılı kalmak tatmin edici olmayacaktır. Onun esas amacı kesin bilginin nasıl elde edileceğini bulup, bunu bilimin tecrübi kısmı da dahil her alanında işletmektir. Bu sebeple düşünülene dair bir başka araştırmaya girişerek kendinden kaynaklanmasının mümkün olmadığı tek düşünülene ele almaya geçer, böylece Tanrı ispatının yolunu açar. Sahip olduğumuz düşüncelerin temsil ettiği şeyler cihetiyle birbirinden farklı olup olmadıklarına dair bu araştırma, bir tür nedensellik kuramı sayesinde nesnel gerçeklik bakımından tüm diğer varlıklardan daha gerçek olan Tanrı fikrine yoğunlaşır. Bu ilk ispattaki akıl yürütme oldukça meşhurdur: Descartes Tanrı'nın var olup olmadığını ve varsa aldatici olup olmadığını araştırmak için ona dair düşüncesinden hareket eder. Bunun için, bu düşüncüyü başka düşüncelerle, bu sefer düşüncelerin nesnelere yani temsil ettikleri şeyler cihetiyle karşılaştırır. Bu elbette ki düşüncelerin kökenlerine dair bir soruşturmaya gerektirir, çünkü düşünceler birbirleriyle nesnelere cihetinden kıyaslandıklarında bazılarının diğerlerine göre daha fazla nesnel gerçekliğe sahip oldukları görülür. Mesela tözleri temsil eden düşünceler arazları ve kipleri temsil edenlere göre “daha yüksek bir varlık ve mükemmellik derecesinden pay almaktadırlar” (*Meditasyonlar*, AT VII: 40-41; CSM II: 28). Benzer şekilde ezeli, sınırsız, değişmez, alim-i mutlak, kadir-i mutlak ve kendisinden başka her şeyin yaratıcısı olarak tasavvur edilen Tanrı da zihnimde sınırlı şeylere dair temsiller olarak var bulduğum düşüncelerime kıyasla daha fazla nesnel gerçeklik içermektedir. Buradaki derece farkı, temsil edilen şeylerin de birbirlerine göre farklı olan nesnel gerçekliklerinden kaynaklanmaktadır ki bu Descartes'ın ‘doğal ışık’ tarafından bize ayân kılınan bir nedensellik tezine başvurmasına sebep olur. Buna göre sebebin gerçekliği, sonuca kıyasla daha az olamaz, en az sonucu kadar gerçekliğe sahip olmalıdır. ‘Nedensel yeterlilik ilkesi’ olarak adlandırabileceğimiz bu prensibe göre sebep sonuçla aynı dereceden ya da daha fazla mükemmelliğe sahip olmalıdır (*Meditasyonlar*, AT VII: 41; CSM II:

²¹ Krş. *Yöntem*, AT VI: 38; CSM I: 130; *Meditasyonlar*, Beşinci Meditasyon ve İkinci Grup Cevaplar, AT VII: 70, 145; CSM II: 48, 104.

²² Bu pasaj oldukça kafa karıştırıcıdır, Alquié'nin de altını çizdiği gibi metinden Cogito ile başka türden kesinlikler aynı düzeye yerleştiriliyor gibi bir anlam çıkabilir. Okuyucu, özellikle aritmetiğe dair son ifadeden hareketle, Tanrı'nın dahi gerçekliğine halel getiremeyeceği böyle bir önermenin, neden Cogito kadar yüksek bir kesinliğe ve şüpheden korunmuşluğa sahip olmadığını merak edebilir. “Benim, varım” görüşüne ayrıcalık vermeden tüm açık ideler kabul mü edilmelidir? Bu, ikinci Meditasyonda gösterilmiş Cogito'ya atfedilen kesinlik ve aritmetiğin doğrularının aldatici Tanrı şüphesi tarafından aynı kesinliğe sahip olmadığıyla çelişen bir ifade değil midir? Burada var olduğumuza dair kendilik bilincimiz ile aritmetik ve geometriye dair bilgimiz arasındaki epistemolojik farka değinmeden sadece Descartes'ın kastının, açık ve seçik bir şekilde algıladığım düşüncenin içeriği her ne idiyse Tanrı'nın bunda bir değişiklik yapamayacağı olduğunu belirtmekle yetineceğiz. Tıpkı bir kez var olduğumda Tanrı'nın bunu aksine çevirip beni hiç var olmamış kılamayacağı gibi o, bir kez açık ve seçik algıladığım bir şeyi de daha farklı algılanmış kılamaz. René Descartes, *Descartes Œuvres Philosophiques (1638-1642) Tome 2*, ed. Ferdinand Alquié (Paris: Editions Garnier Frères, 1967), 432.

28).²³ Nesnel gerçeklik ve nedensellik meselesinin tartışılması, pek çok düşüncemin benim dışımda bir sebebi olmadığını, kendimden kaynaklanabileceklerini var sayabilecekken bazı düşüncelerimin sebebinin benim dışımda olması gerektiği sonucuna ulaştırır. Descartes düşüncelerini gruplar halinde inceleyip neredeyse tamamının sebebinin kendisi olabileceğini gösterdikten sonra geriye tek bir düşüncenin, Tanrı idesinin kaldığını ifade eder; Tanrı idesinin içerdiği olumlu nitelikler, kusurlu doğarla kıyaslandığında, nedensel yeterlilik ilkesi uyarınca böyle bir idenin kaynağının kendim olamayacağı sonucuna ulaşıyorum (*Meditasyonlar*, AT VII: 46; CSM II: 31-32). Bendeki Tanrı idesinin kaynağı ben olamam, bu idenin kaynağı olabilecek yegâne yetkin varlık yani Tanrı bana bu ideyi vermiştir. Yine nedensel yeterlilik ilkesi gereği Tanrı idemin kaynağı en az bu idede içerilen kadar mükemmel bir varlık olmalıdır savı, Tanrı'nın en yüksek nesnel gerçekliğe sahip varlık olarak var olduğunu da göstermeye yeter (*Meditasyonlar*, AT VII: 50; CSM II: 34).²⁴ Görüldüğü üzere ilk ispat nedensel yeterlilik ilkesinden hareketle elde edilmiştir. Metnin ilerisinde bu ilkenin döngü iddiasını bertaraf etmedeki katkısı tartışılacaktır.

Bu noktada konuyu Kartezyen döngü meselesine bağlayabilmek için son yapmamız gereken, Descartes'in Tanrı'nın aldatıcı olmadığını nasıl gösterdiğini ve kötü deha hipotezini ne şekilde bertaraf ettiğini açıklamak, Beşinci Meditasyondaki Tanrı ispatının bir tanıtımını yapıp, ispatın epistemolojik telmihlerini ele almak yani Tanrı'nın açık ve seçik algıların doğruluğunun garantörü olduğu tezine değinmektir. İlki için çok detaylı bir kanıt geliştirmeye gerek yoktur, aldatıcı olmak kusurlu olmak anlamına geleceği için, birinci ispatla açıklığa kavuşturulan Tanrı'nın mükemmel doğası onda olabileceğini varsaydığımız tüm aldatıcılık ihtimalini ortadan kaldıracaktır (*Meditasyonlar*, AT VII: 52, 53, 62; CSM II: 35, 37, 43). Hal böyle olunca Tanrı'nın epistemolojik garantörlüğü hususunu da temellendirecek argümanda önemli bir mesafe kat edilmiş olur: Tanrı hatanın sebebi olamaz. Burada Descartes'in daha önce *Yöntem*'de başvurduğu Augustinuscu temaya yeniden rastlarız: doğruluk varlıkla kaimdir, dolayısıyla nihai sebebi Tanrı'dadır. Öyleyse hata tüm mükemmelliklerin kaynağı olan Tanrı'dan kaynaklanamaz, onun sebebi varlık değil yokluktur. Buradan zorunlu olarak her açık ve seçik algının hakiki ve pozitif bir şey olması gerektiği, sebebininse Tanrı olduğu sonucu çıkar (*Meditasyonlar*, AT VII: CSM II: 38 ve 43; *Yöntem*, CSM I: 130-131). Ancak Tanrı'nın bilinenlerin doğruluğunu garanti altına alması Beşinci Meditasyondaki Tanrı ispatıyla beraber düşünüldüğünde bazı açmazları içerisinde barındırır gibi görünmektedir.

Tanrı'nın varlığına dair Beşinci Meditasyonda öne sürülen ispat, sadece bu metni okuyarak konuyu değerlendirecek biri için oldukça kafa karıştırıcıdır. Burada maddi varlıklara dair bilebileceklerim araştırılırken, öncelikle Birinci Meditasyonda duyu yoluyla bilgisini edindiklerime kıyasla kesinlik içerdiği fark edilen ancak kötü deha hipotezi sebebiyle doğruluğu garanti edilemediği için şüpheye konu edilmesi gerektiği söylenen aritmetik ve geometri nesnelere yeniden dönülür. Açık seçik algıladıklarımın tüm dikkatimi verdiğimde algıladığım pek çok ide vardır ki bunlar kendilerine has doğru ve değişmez doğalara sahipler (*Meditasyonlar*, AT VII: 63-64; CSM II: 44). Mesela bir üçgeni tasavvur ettiğimde böyle bir şekil düşüncemden başka hiçbir yerde olmasa bile onun belli bir doğası veya özü olduğunu fark ederim; üçgen şekli değişmez, ezelidir ve üç açısının iki dik açısı eşit olması gibi, kanıtlanabilir özellikleri zihnimle bağlı olmadığı için benim tarafımdan icat edildiğini de iddia edemem. (*Meditasyonlar*, AT VII: 64; CSM II: 45) Bu değişmez doğaları ve zorunlu özellikleri gözlemediğim başka ideler de vardır. Descartes burada sadece soyut matematiksel, zihni varlıklarla yetinmemiş reel varlıklardan da özellikle örnekler eklemiştir: mesela yine düşüncemden başka hiçbir yerde olmasa da dağ idesi, vadi idesinden ayrı düşünülemez. Tanrı idesinde de en az bu ideler kadar kesinliğe sahip özellikler tespit ederim. Descartes buradan hareketle bir tür ontolojik argüman geliştirmenin yolunu arar ve Tanrı idesinin sadece kendisine zorunlu olarak ait doğası ya da özü sebebiyle, varlığını kanıtlamak için başka bir argüman sunduğunu iddia eder. Elbette bu tip bir ispat yani kavramdan hareketle varlığa gidebilme sadece tek bir varlık için, Tanrı için mümkündür. Mesela dağ ve vadi kavramlarının doğaları sebebiyle vadisiz bir dağ düşünemeyişim, dağın reel varlığını kanıtlamak için yeterli olmayacaktır. Ancak Tanrı söz konusu olduğunda o, zorunlu doğası gereği 'var olması zorunlu yegâne varlık' olarak tasarlanmaktadır: "Tanrı'yı var olmaktan ayrı düşünemediğimden, varoluşun ondan ayrılamayacağı ve onun gerçekten var olduğu sonucu çıkar. Bu benim düşüncemin yaptığı bir şey, herhangi bir şeye bir zorunluluk dayatması değildir; tam tersine şeyin kendi zorunluluğu, yani Tanrının varoluşu benim düşüncemi bu şekilde belirlemektedir" (*Meditasyonlar*, AT VII: 66; CSM II: 46). Görüldüğü gibi buradaki ispat düşünülenin içeriğinin yani doğasının benden bağımsız olmasına dayanır, söz konusu olan benim tarafımdan icat edilen ve dolayısıyla başka türlü de olabilecek bir öz değildir. Böylece Tanrı kavramında açık ve seçik olarak kavranan öz, değişmez doğa iddiası, başka açık ve seçik

²³ John Cottingham, *A Descartes Dictionary* (Massachusetts: Blackwell Publishing, 1993), 24. 'Nedensel yeterlilik ilkesi' literatürde farklı kavramsallaştırmalarla ifade edilmiştir. Nedensellik ilkesinin bir türü olan bu ilke İngilizcede 'causal adequacy principle' ve 'containment principle' gibi kullanımlarla kavramsallaştırılmaktadır. Nedensellik ilkesiyle nedensel yeterlilik ilkesinin muadil olduğuna dair gerekçelendirme için bkz. Broughton, "Skepticism and the Cartesian Circle", *Canadian Journal of Philosophy* 14/4 (1984), 612-613.

²⁴ Krş. *İlkeler*, 1. Bölüm, 17-24, CSM I: 198-201.

kavranan özlere kıyasla temellendirilir. Bu noktada Tanrı idesi ile üçgen idesi arasında, doğalarına dair bildiklerimin kesinliğine beni ikna etmek bakımından bir ortaklık vardır, bu da onların doğruluk kuralına uygunluklarıdır: “açık ve seçik algıladıklarım benim için tamamen ikna edicidir” (*Meditasyonlar*, AT VII: 68; CSM II: 47). Peki doğruluk kuralına uygun olmaları, aritmetik ve geometrinin kavram ve kurallarına dair bildiklerimin Tanrı'ya dair bildiklerimle aynı güçte olduğunu savunmam için yeterli sebep olabilir mi? Hatta daha da ileri gidip, bu hakikatlerin Tanrı'ya dair bilgimden daha açık olduğunu, dolayısıyla ispattaki sıralamaya da uygun düşecek biçimde ona bir önceliğinin olduğunu iddia edebilir miyiz? Descartes'ın bu sorulara verdiği cevaplar çok ehemmiyetlidir. Ona göre Tanrı idesi ilk bakışta matematiksel bir bilgi kadar kolay bilinemez gibi görünse bile kesinlik bakımından bu ikincisinden daha da güçlüdür. Tanrı'nın zorunlu ve ebedi varoluşu en doğal ve en açık şekilde kavrayabileceğim hakikattir ancak önyargılar, duyum ve muhayyile yetilerinin bulanıklaştırdığı düşüncelerim nedeniyle bu hakikate ulaşmak daha uzun bir vakit gerektirir. Fakat o bir kez algılanıp kavrandığında hem kendisinden mutlak surette emin olduğum bir hakikattir hem de diğer şeylerin kesinliği ona bağlıdır (*Meditasyonlar*, AT VII: 69-70; CSM II: 48).

Şimdi de Descartes'ın tüm kesin bilgilerin kaynağı olarak Tanrı'yı kabul etmesine dair gerekçelerini ifade etmek gerekir. Dördüncü Meditasyonda hatanın sebeplerini tespiti çalışırken altını çizdiği husus önemlidir: hatanın kaynağı Tanrı değildir dediğimizde iki şeyi birden kastetmiş oluruz. Bunlardan ilki kötü deha hipotezinin geçerli gerekçeler sunularak kabul edilemez ilan edilmiş olmasıdır. Bundan çıkan ikincisi de Tanrı'nın bilme melekelemleri hata yapacak şekilde yaratmadığıdır. Tanrı hata yapmamı arzu etmemişse de kusurlu bir varlık olduğum, ara sıra da olsa hata yapmamdan anlaşılabilir. Bazen hatalı yargılara ulaşıyorsam bunun nedeni bilme ve isteme melekelemlerimin hataya açık olması değildir. Bunlar arasında kimi zaman meydana gelen uyumsuzluk, irademin idrak yetimden çok daha geniş menzilli olmasından kaynaklanır (*Meditasyonlar*, AT VII: 58; CSM II: 40). Hatadan kaçınmanın yolu ise idrak yetim aracılığıyla yeterli açıklığa ve seçikliğe sahip bir şey algılamadığımda onunla ilgili yargıya varmaktan vazgeçmemdir. İdrak yetim aracılığıyla açık ve seçik algılayamadığım yerde hataya düşerim, tesadüfen kapalı algımı benimseyip hükme vardığımda bu doğruya tekabül etmiş de yanılmış sayılırım (*Meditasyonlar*, AT VII: 60; CSM II: 41). Buradaki akıl yürütmeyi Beşinci Meditasyonla birlikte ele aldığımızda yukarıda ifade ettiğimiz tüm diğer şeylerin kesinliğinin Tanrı'yı bilmeme bağlı olması açıklığa kavuşur. Yanılmaya meyilli yaradılışım gereği açık ve seçik olarak algıladıklarımı bile unutabilir, başka kapalı algılarla karıştırıp haklarında yanlış hükümler vermeye sebep olabilirim. Beni kesin ve sağlam bilgi elde edebileceğime dair emniyette tutan yegâne dayanak olan Tanrı'nın var olduğunu, yetilerim dahil her şeyin ona bağlı olduğunu ve onun aldatıcı olmadığını bilmemdir. Bu sayede açık ve seçik olarak algılamış ve algılamakta olduğum şeylerin kesinliğinden şüpheye düşmem (*Meditasyonlar*, AT VII: 70; CSM II: 48).

Yukarıdaki akıl yürütmelerin her biri Kartezyen döngü suçlamasının sebeplerine dair temel unsurları barındırmaktadır. Tekrar edecek olursak Descartes Tanrı kavramından hareketle, onda zorunlu olarak varolmanın içerilmesi sebebiyle Tanrı'nın varlığını ispatlayıp tüm açık ve seçik algıların doğruluğunu Tanrı'nın bilinmesine bağlamadan önce, doğruluğundan şüphe edilemeyecek iki temel yani açık ve seçik kazıye tespit etmiş ve “Benim, varım” önermesinin ve doğruluk kuralının şüphe götürmez apaçıklıklarını ilan etmiştir. Bununla birlikte üçgen ve dağ-vadi kavramlarının sahip oldukları zorunlu doğalar da açık ve seçik algılananlar olarak zikredilmiştir. Ve tüm bu açık ve seçik algılar Tanrı'nın varlığını ispat için kullanıldıktan sonra, açık ve seçik algıdan şüphe edilmemesi için Tanrı'nın varolduğunu ve aldatıcı olmadığını bilmesi şart koşulmuştur. Dolayısıyla Tanrı'nın var olduğunu bilmeden açık ve seçik algıların doğruluğuna itimat etmem mümkün değildir. Buradan anlaşılacak argümanın sonucuna yani Tanrı'nın varlığının bilinmesine ileten açık ve seçik algıları muhtevî önermelerin kesinliği yine Tanrı'nın bilinmesine bağlanmıştır. Descartes'a yönelik döngüsellik iddiasını Doney şöyle özetler:

Descartes, kendisine en kesin görünen inançlardan bile şüphe etmenin önüne geçmek için onu aldatmayacak bir Yaratıcının varlığının kanıtlanmasını gerekli görür. Ancak Tanrı'nın varlığı ve dürüstlüğünün kanıtlanması için doğru olarak kabul edemeyeceği[ni ifade ettiği] şeylerin, en azından kendisine en açık görünen şeylerden bazılarının, doğru olduğunu varsayması gerekir. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için açık ve seçik algılara güvenmelidir, ancak açık ve seçik algılara güvenmek Kötü deha değil Tanrı'nın tüm bu algıların kaynağı olduğunu bilmeden mümkün değildir.²⁵

Meditasyonlar'a yüzeysel bir okumayla başvurduğumuzda bu iddia haksız görünmemektedir, en azından ciddi bir değerlendirmeyi hak eder. Ancak aşağıda göstermeye çalışacağımız gibi Descartes'ın basit bir mantık hatası yaptığını kabul etmekten daha iyi alternatiflerimiz vardır. Kartezyen döngü iddiasının reddi için yapılan çalışma, sadece filozofu aslında işlemediği yüz kızartıcı bir suçtan aklamak bakımından kıymetli değildir. Böyle bir çaba aynı zamanda oldukça öğreticidir; eğer başarılı olunursa neticesinde Descartes epistemolojisiyle ilgili temel kavramların ve en önemli akıl yürütmelerin daha iyi anlaşıldığı görülür.

²⁵ Willis Doney, “The Cartesian Circle”, *Journal of the History of Ideas* 16/3 (1955), 324.

1.1. Meditasyonlar'a İlk İtiraz Edenlerin Kartezyen Döngüye Dair Eleştirileri ve Descartes'in Cevapları

Descartes'in Tanrı'nın varlığını ispatlarken döngüsellik hatasına düştüğüne dair ilk itirazlar *Meditasyonlar*'ın ilk eleştirmenlerinden gelir. İkinci ve dördüncü grup itirazlarda Descartes'a Tanrı'nın varlığını açık ve seçik biçimde bilmeden başka hiçbir şeyin açık ve seçik olarak bilinemeyeceğini iddia ettiği ancak Tanrı'ya dair açık ve seçik bilgisinden önce başka şeylere dair açık ve seçik bilgi sahibi olduğunu ifade ettiği hatırlatılır. İtirazların sahipleri Descartes'in, ciddi bir mantık hatası yaptığını düşünmektedirler. Öncüllerin varlığı ve sıhhati sonucun varlığı ve sıhhatine bağlanmıştır. Bu ilk itirazları ve Descartes'in onlara vermiş olduğu cevapları detaylı bir şekilde ele almak yerinde olacaktır. İkinci grup itirazlarda Mersenne,²⁶ Descartes'in ciddi bir mantık hatası yaptığını şöyle savunur:

[H]enüz Tanrı'nın varlığından emin olmadığınızda, hiçbir şeyden emin olamayacağınızı ve Tanrı'nın varlığına dair açık ve seçik bilgiye erişene dek hiçbir şeyi açıkça ve seçikçe bilemeyeceğinizi söylediniz. Buradan, kendi ifadenizle var olan bir Tanrı'nın açık bilgisine dayanması sebebiyle henüz düşünen bir şey olduğunuzu da açık ve seçik bir şekilde bilemeyeceğiniz sonucu çıkar; [oysa] bunu [Tanrı'nın var olduğunu], ne olduğunuzu açık bir şekilde bildiğiniz sonucuna ulaştığınız bölümde henüz ispat etmemiştiniz. (*Meditasyonlar*, İkinci Grup İtirazlar, AT VII: 124-125; CSM II: 89)

Arnauld'a gelince o da Descartes'in argümanında döngüsellik olduğunu savunur ancak açık ve seçik algılarla kastedileni yalnızca "Düşünüyorum (o halde) varım" önermesine hasretmez, itirazını tüm açık ve seçik algıları kapsayacak şekilde yapar:

Bir başka endişem daha var, o da yazarın 'açık ve seçik algıladıklarımın doğruluğundan emin olmamın tek sebebi Tanrı'nın varolmasıdır' derken döngüsel bir akıl yürütme yapmaktan nasıl kaçınabileceğidir. Şöyle ki, Tanrı'nın varolduğundan bunu açık ve seçik algıladığımız için emin olabiliyoruz. Bunun için de Tanrı'nın varolduğundan emin olmadan önce açık ve seçik algıladığımız her şeyin doğru olduğundan emin olmamız gerekmektedir. (*Meditasyonlar*, Dördüncü Grup İtirazlar, AT VII: 214; CSM II: 150)

Mersenne itirazında açık ve seçik algıyı, Descartes'in kendilik bilincine dair söyledikleriyle yani "benim, varım" ve "ben düşünen bir şeyim" algılarıyla sınırlandırmıştır. Descartes'in ikinci itirazlardaki iddiaya cevabı da bu minval üzeredir. Mersenne, insanın düşünen bir şey olduğuna dair görüşünü bir tür bilgi (*cognitio*) olarak zikreder ve zımnen "ben düşünen bir şeyim" (*res cogitans*) yargısının, açık ve seçik algı yoluyla elde edildiğini, oysa bunun Descartes'in akıl yürütmesi gereğince tanrısal teminata muhtaç olduğunu söyler. O halde, kişilik bilinci ve bu bilincin neye tekabül ettiğinin tefriki ancak Tanrı'nın varlığı ve aldatıcı olmadığı ispatlandığında elde edilebilecek bir bilgidir. Böyle değerlendirildiğinde, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanılan Cogito'nun doğruluğu Tanrı'nın teminatını gerektirir ve bu sebeple döngüsellik kaçınılmazdır. Descartes cevabında iki hususa dikkat çeker: Tanrı'nın teminatı, türetimsel bir hakikatin hangi öncüllerden elde edildiğini hatırlamamız gereken durumlarda sağlanması zorunlu bir koşuldur ve ben bilinci türetimsel değildir, mantıkçıların evveliyat dedikleri türden bir ilk bilgidir, kendiliğinden apaçık, basit bir görüdür (*Meditasyonlar*, AT VII: 140; CSM II: 100). Cevabın ilk kısmında Descartes, açık ve seçik algının mevcut/hazır olduğu durumlarda kesinliğin teminatı olarak Tanrı'nın gösterilmesinin gerekmediğini ifade eder. Beşinci Meditasyon'da bunu şu şekilde açıklamıştır:

Bir şeyi çok açık ve seçik algıladığım sürece onun doğru olduğuna inanacak bir doğaya sahibimdir. Ancak doğam aynı zamanda zihnî bakışımı bir şeye sabitleyemeyecek ve bu sebeple de o şeyi açıkça algılamaya devam edemeyecek şekildedir; ve sıklıkla ben artık onu elde etmek için kullandığım argümanlara hali hazırda sahip değilken, eskiden ulaşılmış bir hüküm hatırlanır. O vakit, Tanrı'dan haberdar olmazsam, başka argümanlar ortaya çıkıp kolaylıkla kanımı alt üst edebilir; ve bu sebeple hiçbir şey hakkında doğru ve kesin bilgi sahibi olamam, yalnızca değişken ve istikrarsız kanılar edinebilirim. (...) Ancak şimdi Tanrı'nın var olduğunu algıladım ve her şeyin ona bağlı olduğunu ve onun aldatıcı olmadığını anladım ve bundan açık ve seçik algıladığım her şeyin zorunlu olduğu sonucunu çıkardım. Bundan dolayı, bunun doğru olduğu sonucuna varmamı sağlayan argümanlar artık zihnimde mevcut değilken, onu açık ve seçik bir şekilde algılamış olduğumu hatırladığım müddetçe ondan şüphe etmemi sağlayacak karşı argüman olamaz, aksine onun doğru ve kesin bilgisine sahibimdir (*Meditasyonlar*, AT VII: 70; CSM II: 48).²⁷

²⁶ Meditasyonların ilk iki baskısında "İkinci Grup İtirazlar" (*Objectiones Secundae*) başlığıyla yayımlanmış, 1641 baskısında itirazların sahipleri bir grup anonim teolog ve filozof olarak anılmıştır. Bu itirazlar Descartes'in dostu ve ilim çevreleriyle ve yayıncılarla irtibatını sağlamadaki en büyük yardımcısı Mersenne tarafından toplanmıştır ve aslında içeriğin çoğu doğrudan Mersenne'in kendi fikirlerinden müteşekkildir. Bk. *Descartes, The Philosophical Writings of Descartes Volume 2*, 64. René Descartes, *Descartes Œuvres Philosophiques (1638-1642) Tome 2*, ed. Ferdinand Alquié (Paris: Editions Garnier Frères, 1967), 541.

²⁷ Krş. İkinci Grup Cevaplar, AT VII: 145-146; CSM II: 104.

Bir sonraki başlıkta daha detaylı bir şekilde ele alacağımız gibi Descartes'ın açık ve seçik algıyla tam olarak ne kastettiğini belirlemek gerçekten güçtür.²⁸ Metinler arasında çelişkili yorumlara mahal verecek birtakım uyumsuzluklar vardır. Ancak burada kastedilen açık ve seçik algılananların, zihnî bakışımı üzerinde sabitleyemediğim algılar, yani sürekli olmamak, çetrefil bir şekilde edinilmek gibi sebeplerden dolayı hatırlanması gerekenler olduğu açıktır. Buradan da Descartes'ın cevabında dikkat çektiği ikinci hususa ilerleyebiliriz. Ben bilincinin açık ve seçik algılar arasında diğerlerine nazaran ayrıcalıklı bir yeri olduğu,²⁹ açık ve seçik algıların ne olduğundan daha az tartışmalıdır. Descartes düşünen bir şey olarak doğamızın ne olduğuna dair “Düşünüyorum (o halde) varım” önermesini dile getirdiğimizde, bunun düşünceden kıyas yoluyla çıkan varlık sonucu gibi algılanmaması gerektiğinin, zihnin kendinden apaçık, basit bir görüsü olduğunun altını çizer. Böylece bu önerme; hatırlanması, yani tanrısal bir teminatla garanti altına alınması gereken önermelerden ayrılmış ve döngüsellik suçlamasının ilki savuşturulmuş olur.

Descartes *Meditasyonlar*'a yöneltilen eleştirilerden en çok Dördüncü Grup İtirazları takdir etmişse de³⁰ Arnauld'a döngüsellik suçlaması konusunda verdiği cevap oldukça acelecidir. Konuyla ilgili daha önce İkinci Grup İtirazlarda verdiği cevabın yeterli olduğunu söyler ve açıkça algıladığımızla, açıkça algıladığımızı hatırladığımız arasında teminat bakımından fark olduğunu yineler (*Meditasyonlar*, AT VII: 245-246; CSM II: 171). Ona göre Tanrı'nın varlığını ispatlarken bizi sonuca götüren argümanlar zihnimizde hali hazırda mevcuttur. Hatırlanan argümanlar üzerine bina edilmediğinden, Tanrı vardır sonucuna ulaşmak için önce Tanrı'yı ispatlamış olmamız gerekmez, yani bu döngüsel bir akıl yürütme değildir. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz, Tanrı'nın var olduğunu ilk defa ispatladığımız sırada başvurduğumuz açık ve seçik algılar, zihnimiz onları o esnada karşısında mevcut bulduğu için Tanrı'nın teminatına muhtaç değildir. Sonrasında bu ispatlama esnasında kullanılan argümanları unutsak yani bizim için açık ve seçikliklerini yitirseler dahi, bu ilk ispatı yapıp da Tanrı'nın teminatı sonucuna ulaştığımız için epistemolojik kesinliğimizin devamlılığı sağlanmış olur.³¹ Görüldüğü gibi iki cevap arasında kapalı kalan bir husus vardır: açık ve seçik algıların sadece bazıları, yani “benim, varım” önermesi gibi türetim neticesi elde edilmemiş olanlar mı tanrısal teminat gerektirmez yoksa bu, zihnimde hali hazırda mevcut olan tüm açık ve seçik algılar için mi geçerlidir?

Descartes'ın cevapları, döngüsel akıl yürütme suçlamasını düşüncesinin sağlamlığına ciddi bir tehdit olarak görmediğini göstermektedir.³² Hatta işi suçlamaların argümanlarının dikkatlice okunmamasından kaynaklandığını iddia edecek kadar ileriye götürür. Akıl yürütmesindeki hatanın doğası ve sebebi ona pek çok kez gösterilmesine rağmen, Descartes tezini benzer şekillerde savunmaya devam etmiştir.³³ Ancak konuyla ilgili metinler her zaman açık değildir, hatta kimi yerlerde ek yorumlar yapılmadığında ve başka metinlere başvurulmadığında birbiriyle çelişir gibi görünmektedir. Bu sebeple Kartezyen döngü tartışması eleştiriler ve çözüm önerileriyle halen devam etmektedir. Konuyu daha iyi anlamak ve en azından kendimiz için ikna edici olabilecek bir sonuca varmak için konunun nasıl tartışıldığına biraz daha yakından bakmak faydalı olacaktır.

2. Kartezyen Döngü İddiasının Çürütülmesi

Yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi Kartezyen döngü iddiasının sebeplerinin tespiti *Meditasyonlar*'ın en deneyimsiz okuyucuları için bile son derece kolaydır. Mersenne ya da Arnauld'nun iddia ettiklerini hiç görmemiş olsa da okuyucu, metinde bir akıl yürütme hatasının ihtimalini sezer. Bazen bu ihtimali oldukça da kuvvetli bulur. Metni Descartes'ın talep ettiği gibi duyu ve önyargılarını bir kenara bırakıp onunla düşünmeden, yani tüm argümanları onunla test edip sonuçlarını takip etmeye gayret etmeksizin (*Meditasyonlar*, AT VII: 9; CSM II: 8) okuyanlar için açık ve seçik algıların kâh aman vermez bir şüpheyle sarsıldıklarını kâh

²⁸ Peter Markie, “The Cogito and Its Importance”, *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, Cambridge Companions (New York: Cambridge University Press, 1992). 161.

²⁹ Alan Gewirth, “The Cartesian Circle”, *The Philosophical Review* 50/4 (Haziran 1941), 382.

³⁰ Geneviève Rodis-Lewis, “Descartes' Life and the Development of his Philosophy”, *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham (New York: Cambridge University Press, 2005).

³¹ Gary Hatfield, “The Cartesian Circle”, *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, ed. Stephen Gaukroger, Blackwell Guides to Great Works (Massachusetts: Blackwell Publishing, 2006).

³² Doney, “The Cartesian Circle”, 324. Mersenne ve Arnauld dışında Gilson'un işaret ettiği gibi Gassendi de *Disquisitio metaphysica: seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa* adlı eserinde Descartes'a karşı döngüsel akıl yürütme suçlamasını yinelemiştir. Akt. René Descartes, *Discours de la méthode. Texte et commentaire par Etienne Gilson*, 360.

³³ Alan Gewirth, “The Cartesian Circle”, *The Philosophical Review* 50/4 (Haziran 1941), 368-369.

kesinliklerinin tespiti ve aklın onları kabul etmekten başka seçeneği olmadığını okumak, bu ihtimali bir hakikat olarak kabul etmeyi kolaylaştırır. Ancak Descartes'ın bu kadar incelikten yoksun ve bariz bir şekilde tespit edilecek bir mantık hatasına düştüğünü kabul etmek de hiç kolay değildir.³⁴ Onun, Kartezyen döngü iddiaları karşısındaki soğuk kanlılığı ve Tanrı'nın varlığı ve doğası hakkındaki ispatlarını terk etmeyip onları tadil etmeye de girişmemesi, hatalı bir akıl yürütme yapmadığından emin olduğunu gösterir. Ancak onun itirazlara verdiği cevaplarla yetinildiğinde, okuyucusu için benzer bir emniyetin oluştuğunu söylemek güçtür. Döngüsellik iddiası yalnızca açık ve seçik algıların zihne kendilerini sundukları anda şüpheden masun oldukları, ancak zihinde canlı bir şekilde kalamayıp soldukları için tanrısal bir teminata başvurmak gerektiği iddia edilerek izale edilemez. Zira metne baktığımızda açık ve seçik algıların şüpheyne konu olmaları, sadece hatırlama sorunu bağlamında ele alınmamıştır (*Yöntem*, AT VI: 38; *Meditasyonlar*, AT VII: 36; CSM II: 25).³⁵ Açık ve seçik algıların zihnimizin bakışı onların üzerindeyken, yani canlı bir şekilde algılandıkları esnada şüpheyne konu olduğu pek çok durum zikredilmektedir ve bu durumlarda şüphenin ortadan kaldırılabilmesi için Descartes'ın teklif ettiği en bilinen -ve elbette sorunun da kaynağı olan- çözüm Tanrı'nın aldatıcı olamayacağını gösterilmesidir. Ancak onun bazı açık ve seçik algılar için şüphe ihtimalini daha erken bertaraf ettiği gösterilebilirse döngü iddiaları geçersiz kılınabilir. O halde, bu iddiayı reddetmek için Tanrı'nın varlığının ve yanıtıcı olmadığının yani dürüstlüğünün ispatından önce, bu ispatta kullanılan önermelerin şüpheyne konu olmaları ve kesinlikleri meselesi üzerinde biraz daha düşünmek gerekmektedir.

2.1. Makul Şüphe ve Doğruluk Kuralı

Meditasyonlar'da kesinlik arayışı, bildiğimizi sandıklarımız konusunda şüphenin kaçınılmazlığının iddia edilmesi ile kimi durumlarda kesinliğin reddedilemezliğinin ilanı arasında yadırgatıcı bir salınımla sürer. Elbette hiperbolik şüphenin kesintiye uğradığı Cogito'ya ulaşılan kısım, bu salınımla duraksadığı ilk aşama olarak tespit edilebilir. Buradaki temel mesele ben bilincine dair algının şüpheyne geçici olarak kesintiye uğratmadaki başarısından ziyade topyekûn ortadan kaldırıp kaldıramadığıyla ilgilidir. Çünkü bazı yorumcuların tercih ettiği gibi Tanrı ispatı ve teminat konusu gündeme gelene dek şüphe halinin sürdüğü, yani kesinliğe ulaşmada engel teşkil etmeye devam ettiği söylenebilir.³⁶ Bu sebeple akıl yürütmeyi yekpare bir bütün olarak ele almak yerine, onun farklı aşamalarını oluşturan farklı argümanların birbirine ilişkilendirilmesiyle ilerlediğini göz önünde bulundurmak gerekir. Bunun için, Cogito'yu; üçgenin iç açılarının iki dik açının toplamına eşit olması gibi zihni varlıkların özelliklerini ve iki artı üçün beş etmesi gibi matematiksel önermeleri; çelişmezlik ilkesinin yanı sıra olmuş olanın olmamış kılınamayacağı ve nedensellik ilkesi gibi aklın yasalarına dayanan temel kaziyeleri ve elbette doğruluk kuralını şüpheyne konu olmaları bakımından ayrı ayrı ele almamız uygun olacaktır. Bunları ele alırken de Descartes'ın belli koşullar altında farklı açık ve seçik algılar için, iki farklı kurala göre şüphe ya da kesinlikten yana rey kullandığını ifade edeceğiz. Bunlardan ilkinin 'makul şüphe kuralı' olarak, diğerini de literatürde anılan adıyla 'doğruluk kuralı' olarak zikredeceğiz.

Meditasyonlar'ın ilk ve geçici kuralı olan makul şüphe kuralı bize şöyle der: "eskiden doğru olduğuna inandığım şeylerin hiçbiri şüpheden uygun bir şekilde kaçınmaz (...) eğer herhangi bir kesinlik elde etmek istiyorsam, bundan sonra eski inançlarımdan da tıpkı bariz yanlışları onaylamaktan kaçındığım gibi kaçınmam gerekir" (*Meditasyonlar*, AT VII: 21-22; CSM II: 15). Descartes, Birinci Meditasyonda en kesin şekilde bildiklerimden bile şüphe etmem için geçerli nedenlerim olduğunu iddia eder. Yedinci itiraz grubunun yazarı Bourdin ise, Descartes'ın şüphe etmek için sağlam ve iyi muhakeme edilmiş gerekçeler olarak sunduğu duyuların bizi kimi zaman yanılttığı gerçeğini, bazen rüya görürken uyanık olduğumuzu sanmamızı ya da delilik sebebiyle sanrılara kapılma ihtimalimizi yeterli görmez. Bunların, böyle uç bir şüphe sürecini başlatmak için şüphe kabul etmeyen gerekçeler olduğunu reddeder ve böyle bir şüpheden tanrısal teminatla nasıl hızla dönüldüğünü de anlayamadığını müstehzi bir dille ifade eder (*Meditasyonlar*, AT VII: 468-470; CSM II: 315-316). Descartes bu itiraza cevap verirken önemli bir hususun altını çizer: şüphe ve kesinlik konusunda araştırmasını yürütürken o; bunları nesnelere için özellikler olarak ele almaz, düşüncelerin temsil ettikleri nesnelere ilişki açısından ele alır. Eğer şüphe ve kesinlik şeylere için doğalar olarak araştırılırsa, onlarda şüpheli bir şey bir kez tespit edildikten sonra, bir daha onlara kesinlik atfedilemez (*Meditasyonlar*, AT VII: 473; CSM II: 318-319). Oysa konuyu düşüncenin nesnesiyle uygunluğuna odaklanarak ele alırsak, şüphe ihtimali ortaya çıktığında askıya alınan kesinlik, ihtimal bertaraf edildiğinde yeniden iade edilebilir. Kartezyen döngü iddiası zımnen şüphenin sürekli değilse de çelişkili bir şekilde Tanrı ispatı yapılarına kadar

³⁴ Alan Gewirth, "The Cartesian Circle", 387. Janet Broughton, "Skepticism and the Cartesian Circle", 593.

³⁵ Harry G. Frankfurt, "Descartes' Validation of Reason", *American Philosophical Quarterly* 2/2 (1965), 149.

³⁶ Alan Gewirth, "The Cartesian Circle", 395; Alan Gewirth, "The Cartesian Circle Reconsidered", *The Journal of Philosophy* 67/19 (1970), 672; Frankfurt, "Descartes' Validation of Reason", 151; Peter Markie, "The Cogito and Its Importance", *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, Cambridge Companions (New York: Cambridge University Press, 1992), 152.

giderilemeyeceğini savunur. O halde, iddianın reddi için Descartes'ın makul şüphe kuralını uygulamaktan vazgeçtiği aşamanın, Tanrı ispatlarından önce geldiğini meşru bir şekilde göstermek gerekmektedir.

Makul şüphe kuralı ikinci Meditasyonda biraz farklı bir şekilde hatırlatılır: “en ufak bir şüpheye müsaade eden herhangi bir şeyi tamamen yanılmış gibi bir kenara bırakacağım” (*Meditasyonlar*, AT VII: 24; CSM II: 16). Aslında bu ifadeden bile makul şüphe kuralının bazı durumlarda iptalinin yakın olduğu anlaşılabilir. Kuralın ilk zikredildiği Birinci Meditasyonda Descartes, eskiden inanılanların hepsinin onaylanması askıya alınmalı derken, burada en ufak bir şüphe ihtimali barındıranlar kaydını düşmüştür. Buna göre şüphe edilemez kesinlikte bir şeyler bulursa, bunları onaylamaya hazır olduğunu zımnen söylemiş olur. Ardından gelen Arşimed metaforu da bu iddiayı perçinler ve takiben şüpheyi yerinden etme için dayanak kılınacak şimdilik tek ve kesin ilk hakikat olarak Cogito ortaya konur. Metnin bu kısmı, hiperbolik şüphenin en ileriye götürülmüş hali olan kötü deha argümanına ilk meydan okumadır: kötü deha istediği gibi beni aldatsın, aldandığıma göre varım demektir (*Meditasyonlar*, AT VII: 25; CSM II: 17). Buradaki asıl meselemiz ise Cogito'nun bu noktadan itibaren tanrısal teminata ihtiyacı olmayan, açık ve seçik bir algı olarak kabul edilip edilmeyeceğidir. Biz Cogito'nun tanrısal teminata ihtiyacının olmadığını iddia edeceğiz. Bunu gerekçelendirmek için önce Descartes'a göre, şüphe ve kesinliğe dair araştırmanın düşünce ve nesnesi arasındaki ilişkiye dair bir araştırma olduğunu hatırlatalım. Burada şüphe ihtimalinin azalması düşüncemle nesnesinin ilişkisinin uygunluğuna bağlıdır. Birinci Meditasyonlardaki makul şüphelerin dökümü, aranan uygunluk ilişkisinin başka ek koşullar sağlanmadığı müddetçe dışındaki nesnelere dair duyularımızdan hareketle tespit edilemeyeceği ve hatta kötü deha hipotezi gibi doğama dair dıştan gelebilecek müdahalelerin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini gösterir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, düşüncemle nesnesi arasındaki ilişkinin sıhhatine dair araştırma, dışsal faktörlere başvurulmadan yapılabilirse yani mümkünse bu ilişkide dolayısızlığa işaret edilebilirse, güvenilirliği artacaktır. Cogito ve ardından gelen doğanın ne olduğu soruşturması düşünce ile nesnesi arasındaki en sarsılmaz ilişkiyi gösterir, çünkü burada düşünceyle nesnesi arasındaki ilişki dışarıdan değil içeriden kurulmuştur, dolayısızdır. Ben bilincinin yalın ifadesi olan “benim, varım” önermesi düşüncemle nesnesinin arasındaki en doğrudan ilişkiye işaret eder. Bununla ne kastettiğimizi biraz daha açık kılmamız gerekir. “Benim, varım” derken kastedilen ben, doğası düşünmek olan varlıktır ve bu da “şüphelenen, idrak eden, onaylayan, reddeden, isteyen, istemeyen ve aynı zamanda tahayyül eden ve duysal algıları olan bir varlık” olmak demektir (*Meditasyonlar*, AT VII: 28; CSM II: 19). Burada benim düşünen doğanın veçhelerine dair sıralananlar, düşünme türlerimin nesnelere olan uygunluklarını dışarıdan soruşturmaz. İdeler sadece düşünmenin biçimleri olarak ele alındıklarında nesnelere ilişkileri dolayısızdır, dolayısıyla yalın olamazlar (*Meditasyonlar*, AT VII 37; CSM II 26). Başka kelimelerle ifade edecek olursak düşünce fiilinin konusu olarak kavranırlar, bu bağlamda bir kuş idesi ile Anka idesi arasında benim tarafımdan düşünülmüş olmak bakımından fark yoktur. Kovanlıkaya'nın ifade ettiği gibi Descartes'ın şeffaf düşünce anlayışı gereği “bilincine varan da, bilincine varılan da, bilincine varma fiili de düşüncedir/düşünmedir”.³⁷ Bu anlamda düşünen, düşünülen ve düşünce birdir; o halde düşünce ile nesnesi arasındaki en dolayısız ilişki Cogito'yla ifade edilmiş olur. Buradan hareketle düşünen bir varlık olarak var olduğum hakikatının dolaysız olarak kavranmasının yani ben bilincinin Tanrı ispatlanmadan da teminatlı olduğu görülür. Onun doğruluğunun kabulü için Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi gerekmez.

Broughton “benim, varım” algısının kötü deha hipotezi geçerliliğini korusa yani tanrısal teminat sağlanamasa bile doğru olacağını ifade eder.³⁸ Bu özellikle Mersenne'in itirazı söz konusu olduğunda, Kartezyen döngü iddiasını reddetmek için önemli bir tespittir. Marion da Kartezyen döngü iddiasının çözümünü benzer bir gerekçelendirmeye gösterir. Basit doğalar arasındaki belli bir hiyerarşiye dayanan düzen göz ardı edilip de “düşünüyorum (o halde) varım”, bilmiyorum, şüphe ediyorum, istiyorum gibi entelektüel basit doğalar, maddi basit doğalarla karıştırıldığında böyle sorunlar açığa çıkmaktadır.³⁹ Onun iddiası da ilk Meditasyondaki ünlü aldatıcı Tanrı şüphesinin sadece uzam, şekil, ölçü, mekan ve aritmetik ve geometrinin kavramlarına atıfta bulunması ve entelektüel basit doğalardan hiç bahsedilmemesi nedeniyle döngüsellik suçlamasının haksız olduğudur.⁴⁰ Ancak araştırmayı burada kesmemek için önemli bir sebebimiz vardır. Descartes'ın algıların doğruluğu için tanrısal teminatın gerekliliğini Beşinci Meditasyondan önce zikrettiği, doğru kabul edilmesi gereken tek açık ve seçik algılar, entelektüel doğalar değildir. Hatta o,

³⁷ Aliye Karabük Kovanlıkaya, “Hâlâ Düşünüyorum”, 27.

³⁸ Broughton, “Skepticism and the Cartesian Circle” 606.

³⁹ Jean-Luc Marion, “Cartesian metaphysics: the simple natures”, *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham (Cambridge University Press, 1992), 128.

⁴⁰ Marion, “Cartesian metaphysics: the simple natures”, not 18, 138.

bunların tespiti için tanrısal teminattan bağımsız bir doğruluk kuralı da ortaya atmıştır: “çok açık ve seçik olarak kavradığımız tüm şeylerin hepsinin doğru olduğunu şimdiden belirleyebilirim.” (*Meditasyonlar*, AT VII: 35; CSM II: 24).

Carriero'nun işaret ettiği gibi Descartes bu kuralı Cogito'yu takip eden bir sürecin mahsulü olarak belirlemiştir. Hatta doğruluk kuralı ben bilincinden yani reflektif bir pozisyonun bilmemize ilerlediği için yani onun doğasını ortaya koyduğundan daha üst düzey bir tezdır.⁴¹ Ben bilincinin kesinliği, şüpheye yer bırakmayan bir kesinlik olduğundan doğruluk kuralına ulaşmıştır. Burada kastedilen aslında şudur: “Cogito-benzeri bir [zihinsel] durumda olduğumda doğruluğu elde etmem benim için aşikardır”.⁴² Buradaki Cogito-benzeri ifadesi önemlidir, doğruluk kuralının makul şüphe kuralını tedavülden kaldırmak üzere hangi açık seçik algılara uygulanabileceğinin sınırını belirler. Carriero'ya göre zihnimizin Cogito-benzeri durumda olduğu her açık ve seçik algıda doğruluk kuralı geçerlidir. Onun geçerli olmadığı durumlar algının türüyle değil, Cogito-benzeri durumun zamansal sınırlarıyla kayıtlıdır. Bu noktada şüphenin yeniden gündeme gelmesi zihnin aynı açıklığı sürekli sürdürememesinden, tecrübenin tazeliğini yitirmesindedir. Öyle ki açık ve seçik algı zihnin gözünün önünden çekilip de hatırlanacak bir şey haline geldiğinde sanki üçüncü şahsın zihinsel durumuna atıfta bulunulur.⁴³

2.2. Kötü Deha Hipotezinden Etkilenmeyen Açık ve Seçik Algılar

Cogito ve takip eden doğruluk kuralı kötü deha hipotezinden etkilenmeyen açık ve seçik algıları tespit etmek için kriter olarak kullanılabilir. “Benim, varım” algısı gibi nesnesiyle doğrudan ilişkili algılar ve bu ilişkinin dışarıdan denetlenmesi gerekmeyen durumlardaki açık ve seçik algılarımız için şüphe kuralını işletmek yanlış olacaktır. Bu tür algılar Tanrı ispatında kullanıldıklarında döngüsel akıl yürütmeye de düşülmemiş olur. Şimdi elimizdeki bu kriteri kullanarak diğer açık ve seçik algıların tanrısal teminat öncesi doğruluk durumunu da değerlendirmeye geçebiliriz.

Doğruluk kuralının uygulandığı açık ve seçik algılarda Cogito-benzeri bir zihinsel durum bulunması gerektiği koşulunu öne sürerken Carriero haklıdır. Ancak onun bu durumu tüm açık ve seçik algılara tatbik edilebilir görmesi⁴⁴ ikna edici değildir. Çünkü o, kötü deha hipotezinin doğruluk kuralı ortaya konduktan sonra tekrar gündeme getirilmesini izah etmek için sadece hafızanın yetersizliğine başvurmaktadır. Bu noktada Descartes'ın cevaplarına daha yakın bir tutum benimsemiş gibi görünse de bu cevapların ikna edici olmaması sorunuyla o da karşı karşıyadır. Her ikisine de yöneltebileceğimiz itiraz, gerekçesini metinden alır: Cogito-benzeri bir zihni durumda doğruluk kuralının uygulanmasını vazettikten sonra Descartes, kötü deha hipotezinin matematiğin kavramları konusunda hala geçerli olduğunu söylemektedir (*Meditasyonlar*, AT VII: 35-36; CSM II 24-25). Metinde buradaki şüphenin sadece hatırlama sorunundan kaynaklandığına dair bir ifadeye rastlanmaz, aksine tıpkı Birinci Meditasyondaki gibi kötü dehanın “bana en kesin gelen hususlarda bile yanılabilir bir doğa” vermesi şüphesi yinelenir. Aritmetiğin doğruları söz konusu olduğunda ontolojik Tanrı ispatının da temel noktalarından biri olan bir hususu yeniden hatırlamamız gerekir. Aritmetik ve geometriyle ilgili çok yalın bir şeyi düşünürken bile düşüncemden bağımsız bir içerikle meşgul oluyordum. Düşüncenin nesnesi ister sadece benim zihnimde olsun, isterse gerçek bir varlığa sahip olsun onu ben icat etmemiş, zihnimde olduğu şekliyle bulmuşumdur (*Meditasyonlar*, AT VII: 63-64; CSM II: 44). Matematiksel kavramların ezeli ve değişmez doğası benden bağımsız olduğu için onları algıladığımda Cogito-benzeri bir zihin durumuna sahip olamam. Burada kesin bir bilgim olduğunu iddia etmek için tanrısal teminata muhtaç olduğum açıktır. Bu yorumumuza gelebilecek bir itiraz şu şekildedir: o halde matematiğin kavramları bağlamında Kartezyen döngü geçerlidir, çünkü Descartes'ın ontolojik argümanını kurarken verdiği iki örnekten biri üçgenin özelliklerine dairdir. Bu itirazın geçerli olmadığını, Descartes'ın ispatın bu kısmında matematiksel kavram ve önermelerin doğruluk kuralına uygun olduğunu kabul etmeden, onları sadece düşünülene dair özelliklerin bana kendini dayatması konusunda bir örnek olarak zikrettiğini hatırlatarak gösterebiliriz. Dağ ve vadi örneğinin de burada zikredilmesi bizim tezimizi güçlendirmektedir. Çelişkiye düşmeden bunların zihnimdeki özelliklerini inkâr edemem. Buradaki öncüller bu kavramlara dair bilgimizin kesinliğinden değil, düşüncede düşünülene dair özelliklerin bana dayatılmasından hareketle kurulmuştur. Dolayısıyla döngüsellik iddiasını reddetmek mümkündür. Bu noktada aritmetik ve geometrinin kavram ve ilkelerinin şüphe götürmezliğinin onlara dair sahip olduğum ideler cihetiyle yani dahili olarak mevcut olduğunu vurgulamak gerekir. Dahili şüphe götürmezlik ise Cogito-benzeri bir zihinsel duruma sahip değildir çünkü harici

⁴¹ John Carriero, “The Cartesian Circle and the Foundations of Knowledge”, *A Companion to Descartes*, Blackwell companions to philosophy 38 (Massachusetts: Blackwell Publishing, 2008), 307.

⁴² Carriero, “The Cartesian Circle and the Foundations of Knowledge”, 309.

⁴³ Carriero, “The Cartesian Circle and the Foundations of Knowledge”, 309-310.

⁴⁴ Carriero, “The Cartesian Circle and the Foundations of Knowledge”, 305-306.

şüphe yani kötü deha ihtimaline karşı savunmasız olma bunlar söz konusu olduğunda tanrısal teminat sağlanmadığı müddetçe mümkündür.⁴⁵

Buraya kadar Cogito'nun ve onun bir devamı olarak üretilen doğruluk kuralının tanrısal teminata muhtaç olmadan doğru kabul edilebileceğini ve her ne kadar açık ve seçik algılar olsalar da matematiksel önermelerin doğru kabul edilmesinin Tanrı'nın aldatıcı olmadığını kabulüyle mümkün olduğunu göstermeye; yanı sıra açık ve seçik algılar arasındaki bu ayrımın döngüsellik iddiasını reddetmemizi engellemediğini ispata çalıştık. Son olarak açık ve seçik algılar arasında sayılan akıl ilkelerinin, özellikle nedensel yeterlilik ya da nedensellik ilkesinin, tanrısal teminattan önceki durumunu incelemek istiyoruz. Üçüncü Meditasyonda Descartes'ın yeniden Cogito'ya döndüğü paragraf incelememizin önemli ayaklarından birini oluşturmaktadır: “kim beni aldatırsa aldatırsın, bir şey olduğumu düşündüğüm sürece beni yok durumuna düşüremez; yahut da gelecekte beni var olmamış kılamaz; veya üç ve ikiyi topladığımda beşten çok ya da az olmasını ya da açık bir çelişki gördüğüm bu türden herhangi bir şeyi ortaya çıkarmayı başaramaz.” (*Meditasyonlar*, AT VII: 36; CSM II: 25). Burada yapılabilecek ilk itiraz, pasajda matematiksel kavramlarla alakalı beyan ettiğimizle çelişir görünen bir ifadenin olmasıdır. Ancak Tanrı'nın iki ve üçün toplamının beş olduğunu kavradığımızda bununla çelişen bir sonuç ortaya çıkarmayacak olması, beni matematiksel kavram ve önermeleri olduklarından farklı görmeme sebep olacak bir yapıda yaratmasıyla bir değildir. Dikkatlice okunduğunda bu ifadenin akıl ilkeleri bağlamında anlaşılması gerektiği görülecektir. Tıpkı bir önceki örnekte, yani beni varken yok yapamayacağı konusunda olduğu gibi Tanrı iki ile üçü topladığımda da çelişen sonuçlar elde etmemi sağlayamaz. Buradaki örnekler akıl ilkelerinin kötü deha hipotezine karşı korunaklı olduklarını göstermeye hizmet eder. Akıl ilkeleri 'doğal ışık' tarafından bize verilmiştir (*Meditasyonlar*, AT VII: 38-39; CSM II: 27). Kendileri aracılığıyla düşündüğümüz, dolayısıyla Kartezyen terimlerle şüphe ettiğimiz, onayladığımız, reddettiğimiz ilkelere. Bu bağlamda bunların doğruluğu tanrısal teminata bağlı olmadığı gibi baştan beri kötü deha tarafından tehdit edilmemişlerdir. Aksi durumda yanılmamıza *sebep olabilecek* kötücül bir güç için makul şüpheler ortaya koymamız yahut Cogito'daki gibi “düşünen düşündüğü sürece vardır” gibi nedensellik ilkesiyle elde edilen sonuçlara ulaşabilmemiz mümkün değildir.

Akıl ilkeleri içerisinde nedensellik ilkesi konumuz açısından özel bir yere sahiptir çünkü her iki Tanrı ispatı için de bu ilkenin işletilmesi gerekmektedir. İlk argümanda “Hiçlikten hiç çıkar” ve “sebep en az sonucu kadar ya da daha fazla nesnel hakikate sahip olmalıdır” gibi temel kaziyeler sayesinde idelerimiz nesnelere cihetiyle ele alınmış ve Tanrı idesinin kaynağının biz olamayacağımız gösterilmiştir. Ontolojik argümandaysa bazı idelerimizin temel özelliklerinin *nedenin* biz olamayacağımız tespit edildikten sonra, zorunlu ve ezeli oldukları gösterilen doğalarıyla varlıkları arasında bir ilişki kurulabilmiş, buradan daha önce aktardığımız gibi zorunlu varlığın hakikaten var olması gerektiği sonucuna ulaşılabilmiştir. Görüldüğü gibi genel olarak aklın çalışma prensipleri ve özelde nedensellik ilkesi olmadan sadece Tanrı ispatlarının değil, herhangi bir akıl yürütmenin yapılabilmesi imkansızdır.⁴⁶

Sonuç

Özetleyecek olursak Kartezyen döngü suçlaması, açık ve seçik algılar arasında, bunların doğruluğundan emin olmak için tanrısal teminata muhtaç olup olmadığımızı dair bir ayrım yapıldığında reddedilebilir. Tıpkı Cogito gibi, Cogito neticesinde elde edilen doğruluk kuralı ve nedensellik ilkesi başta olmak üzere akıl ilkeleri, doğruluklarına Tanrı'nın teminatını gerektirmeden ikna olabileceğimiz açık ve seçik algılardır. Her birinde idrak yetisi Cogito-benzeri bir zihinsel durumdadır, kesinlik için başka bir şartın sağlanması gerekmez. Makul şüphe kuralı gereği, tanrısal teminata başvurulmadan yani kötü deha argümanı ortadan kaldırılmadan, şüpheye yer bırakmayacak şekilde kabul edilemeyecek açık ve seçik algılarımızsa aritmetik ve geometriye dair sahip olduklarımızdır. Çünkü bunlara dair düşüncelerimizin içeriği bizden bağımsız olmakla, yani dahili şüpheye konu olmamakla birlikte harici bir şüphe unsuru olarak kötü deha ihtimaliyle maluldürler. Dikkat edilirse Descartes'ın kullandığı Tanrı ispatları bu tip algıların doğruluğuna dayandırılmaz. İlk başlıkta aktardığımız Tanrı ispatlarının öncülleri Cogito-benzeri zihinsel durumlardan elde edilen açık ve seçik algılardan elde edildiğinden, bu ispatlar neticesinde harici şüpheye konu olan algıların güvenceye alınması döngüsel bir akıl yürütmeye sebep olmaz.

Ulaştığımız sonuçtan hareketle tanrısal teminatın önemine ve bu sayede Descartes'ın epistemolojisinde Tanrı'nın yerine değinerek tartışmayı nihayetlendirmek istiyoruz. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Descartes'a göre Tanrı hem ontolojik olarak her

⁴⁵ Broughton, “Skepticism and the Cartesian Circle”, 611.

⁴⁶ Broughton, “Skepticism and the Cartesian Circle”, 612-613. Broughton ilk Tanrı ispatının da temelini teşkil eden nedensel yeterlilik ilkesinin kötü deha şüphesinden etkilenmediğini gösterirken haklı olarak kuşkucu bir kişinin hem bu ilkeyi reddedip hem de kötü deha hipotezini ortaya atamayacağını, aksi durumda seçik algılardan şüphe edilebileceğine kimseyi ikna edemeyeceğini ifade eder.

hakiki olanın ve doğrunun kaynağıdır, aynı zamanda da sürdürücüsüdür hem de ontolojik kaynak olmasıyla irtibatlı biçimde epistemolojik olarak, açık ve seçik algılananların doğruluğunun da teminatıdır. Dikkat edilecek olursa, teminata ihtiyaç duymaksızın emniyetle kabul ettiğimiz açık ve seçik algılar “bilgimizin genişletilmesine” hizmet etmek konusunda oldukça kısıtlı bir alana sahiptir. Son derece temel olan bu algılardan hareket ederek bilginin genişletilmesi yani bilimsel etkinliğin sürdürülmesi ancak harici teminata muhtaç olan açık ve seçik algıların da birinciler kadar şüpheye dayanıklı olduklarının gösterilmesiyle mümkün olacaktır. Descartes'ın tanrısal teminatının, kötü deha hipotezi ve şüpheye dair tüm gerekçeleri ortadan kaldırmanın yanı sıra kesin bilginin elde edilmesini sağladığını ve bilimin önünü açtığını unutmamak gerekir. Tanrısal teminat ispat edilmeden Cogito ve aklın çalışma ilkeleri düşüncelerinin nesnelere yoksundur; düşünen, düşünülen ve düşünce özdeşliğinden öteye gidilip matematiksel ve maddi varlıkların doğruluğuna dair bir teminat sağlanmazsa mutlak bir solipsizme hapsolunur. Bundan kaçınmak için Descartes, Tanrı'nın varlığını ve epistemolojik garantörlüğünü göstermiş, böylece hem bilişsel yetelerimizin sağlamlığı hem de duyu nesnelere matematiksel kavramlara kadar düşüncelerimizin içeriklerinin doğruluğunu sağlam temellere bağlamıştır.

Descartes'a göre bir kez Tanrı'nın varlığı ispatlanıp, kemal sıfatları gösterildiğinde, kesin bilim yapmak için gerekli olan metafizik temel sağlanmış olur. Descartes için güvenilir ve sistematik bir bilgi bütünü olan bilimin (*mathesis universalis*, evrensel bilim) yöntemi birdir. Bu yöntem, güvenilirliği tanrısal teminatla sağlanmış olarak tüm bilimlerin içerisinde en güvenilirleri olan matematik ve geometriden gelmektedir. Descartes'a göre tanrısal teminat elde edildiğinde bu yöntem tüm bilim dallarına tatbik olunabilir hatta olunmalıdır. Böylece Birinci Meditasyonda bileşik varlıkları konu aldığı için şüpheli kabul edilen fizik, astronomi ve tıp gibi bilimlerin her birinde kesinliğin elde edilmesi mümkün hale gelir. Özellikle bileşiklere, yani maddi varlıklara dair çalışmaların önünün açılması ilahi iyiliğin epistemolojik sonucudur ancak bu başka bir çalışmanın konusu edilmelidir.

Kaynakça

- Aktel, Ebru. *Descartes'in Bilgi Kuramı*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Broughton, Janet. "Skepticism and the Cartesian Circle". *Canadian Journal of Philosophy* 14/4 (1984), 593-615.
- Carriero, John. "The Cartesian Circle and the Foundations of Knowledge". *A Companion to Descartes*. 302-318. Blackwell Companions to Philosophy 38. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2008.
- Cottingham, John. *A Descartes Dictionary*. Massachusetts: Blackwell Publishing, 1993.
- Cottingham, John. "The Role of God in Descartes's Philosophy". *A Companion to Descartes*. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2008.
- Cottingham, John. *Akılçılık*. çev. Bülent Gözkân. İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2015.
- Cottingham, John. *Descartes Sözlüğü*. çev. Aliye Kovanlıkaya vd. Ankara: Doruk Yayınları, 2002.
- Della Rocca, Michael. "Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology Without God". *Philosophy and Phenomenological Research* 70/1 (Ocak, 2005), 1-33.
- Descartes, René. *Descartes Œuvres Philosophiques (1638-1642) Tome 2*. ed. Ferdinand Alquie. 3 Cilt. Paris: Editions Garnier Frères, 1967.
- Descartes, René. *Discours de la méthode. Texte et commentaire par Etienne Gilson*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 6. Basım, 1925.
- Descartes, René. *Œuvres de Descartes Discours de la Méthode & Essais*. ed. Charles Adam, Paul Tannery. 12 Cilt. Paris: Léopold Cerf, 1902.
- Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes Volume 1*. çev. John Cottingham vd. 3 Cilt. New York: Cambridge University Press, 21. Basım, 1985.
- Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes Volume 2*. çev. John Cottingham vd. Cambridge University Press, 1985.
- Doney, Willis. "The Cartesian Circle". *Journal of the History of Ideas* 16/3 (1955), 324-338. <https://doi.org/10.2307/2707635>
- Eralp, H. Vehbi. "Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri". *Felsefe Semineri Dergisi* 1/1 (1939), 87-152.
- Frankfurt, Harry G. "Descartes' Validation of Reason". *American Philosophical Quarterly* 2/2 (1965), 149-156.
- Gewirth, Alan. "The Cartesian Circle". *The Philosophical Review* 50/4 (Haziran 1941), 368-395.
- Gewirth, Alan. "The Cartesian Circle Reconsidered". *The Journal of Philosophy* 67/19 (1970), 668-685. <https://doi.org/10.2307/2024587>
- Hatfield, Gary. "The Cartesian Circle". *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. ed. Stephen Gaukroger. Blackwell Guides to Great Works. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2006.
- Jaspers, Karl, Pollnow, Hans. "La pensée de Descartes et la philosophie". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 123/5/8 (1937), 39-148.
- Karabük Kovanlıkaya, Aliye. "Hâlâ Düşünüyorum". *Kaygı* 20 (2013).
- Kenny, Anthony. *Descartes a Study of His Philosophy*. New York: Random House, 1968.
- Loeb, E. Louis. "The Cartesian Circle". *The Cambridge Companion to Descartes*. ed. John Cottingham. New York: Cambridge University Press, 10. Basım, 1992.
- Loeb, Louis E. "Kartezyen Kısırdöngü". *Cogito* 10 (1997), 83-103.
- Marion, Jean-Luc. "Cartesian metaphysics: the simple natures". *The Cambridge Companion to Descartes*. ed. John Cottingham. Cambridge University Press, 1992.
- Markie, Peter. "The Cogito and Its Importance". *The Cambridge Companion to Descartes*. ed. John Cottingham. New York: Cambridge University Press, 10. Basım, 1992.
- Oral, Seher. *Descartes'in Epistemolojisinin Metafizik Temelleri*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Öktem, Ülker. "Descartes'da Bilginin Kesinliği Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (1999), 311-332. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000426
- Öktem, Ülker. "Descartes'in Epistemolojisinde Tanrı'nın Yeri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 40/3-4 (2000), 29-35.
- Rodis-Lewis, Geneviève. "Descartes' Life and the Development of his Philosophy". *The Cambridge Companion to Descartes*. ed. John Cottingham. New York: Cambridge University Press, 10. Basım, 2005.

Sağman, Sümeyya. *Descartes Felsefesinde Cogito-Tanrı İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Spinoza, Benedictus. *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*. çev. Coşkun Şenkaya. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.

Molla Sadra ve Nefis Konusunda Pre-Sokratikleri Savunusu

Mulla Sadra and His Defense of the Ancients on the Soul

Sümeyye Parıldar

Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Dr., Istanbul University, Faculty of Theology

Department of Islamic Philosophy

İstanbul, Türkiye

sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr

orcid.org/0000-0002-8697-1662

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 06 August/Ağustos 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 05 December/Aralık 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/ Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1235-1251

Cite as/Atıf: Parıldar, Sümeyye. “Molla Sadra ve Nefis Konusunda Pre-Sokratikleri Savunusu”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1235-1251. <https://doi.org/10.18505/cuid.1158642>

Parıldar, Sümeyye. “Mulla Sadra and His Defense of the Ancients on the Soul”. *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1235-1251. <https://doi.org/10.18505/cuid.1158642>

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Sümeyye Parıldar).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Mulla Sadrā and His Defense of the Ancients on the Soul

Abstract: Mulla Sadrā refers to ancient Greek philosophers in his writings quite often, especially when the subject matter is the soul. In this article, I will address how Mulla Sadra reiterates Avicenna's summary and analyses of ancient theories of the soul as discussed in Safar 4, Bab 5, and Fasl 5 of, al-Hikmat al-Muta'aliya fi asfār al-'aqliyyat al-arba'a. The source of these discussions, when the structure and basic contents are considered, is Aristotle's De Anima Book I. Before defining the soul, Aristotle discusses what kind of a science, a science on the soul should be, and afterwards, he evaluates previous theories on the soul as those defining the soul through movement, perception, and life. We observe that this evaluation on previous theories play a preparatory role for his own definition of the soul as perfection and actualization. In a similar manner, in Safar 4, Bab 5, and Fasl 5 of Asfār al-'aqliyyat al-arba'a, Mulla Sadrā reinterprets and discusses Ancient theories in such a way that the discussion leads us to a theory similar to Mulla Sadrā's. In the presentation of this chapter, we find out that the soul is immaterial and modulated (tashkiki) reality and is represented as a unity which is in a constant movement in its substance. The soul is matter in its origin, yet turns into an immaterial reality through substantial movement. In direct disagreement with Aristotelian philosophy, for Mulla Sadrā, movement in substance is possible as well as it is essential in understanding the reality of the soul. When Mulla Sadrā evaluates the ancient discussions and the criticisms by Avicenna, he finds that the discussion focuses on the source of mobility yet the soul is supposed to be defined as the source of immobility equally. Next in the discussion on movement, he focuses on the necessity of accepting the principle of substantial movement.

According to Mulla Sadrā, Avicenna (following Aristotle's presentation and interpretation) is misleading in his evaluation and criticisms of the ancient theories on the soul mainly because he follows a literalist reading. On the contrary, sources for Ancients' knowledge is perennial wisdom, and their words on the soul have deeper meanings than what is understood at the first reading. When read with more trustful lenses, it will be manifested that the soul is an immaterial reality for them as well. For example, when they talk about the soul as a sphere, Mulla Sadrā thinks that they want to direct attention to the perfection. When fire is mentioned, the dynamic reality of the soul is brought to light. Mulla Sadrā, adds the principle of gradation (tashkik) to his presentation and talks about modulation of fire from material fire to the immaterial light (nūr). The lowest level of fire is related to the changes in nature of the soul, the soul responsible of irascible and concupiscent establishes the next level. Once the soul is under total control, then it completes the passage to its incorporeality and becomes light. So this chapter is important in its structure because it allows us to read into how Sadrā's historical reiteration is influenced by his own theoretical framework on the one hand. On the other hand, thanks to the long lineage of De Anima commentary literature, we can compare Sadrā with Aristotelian readings in this chapter.

The interpretative reading of Mulla Sadrā, in opposition to the literalist reading of Avicenna on the ancient theories, also leans on a history of other philosophers before him. In this regard, a lineage of historiography might be traced back to Āmirī, Qādi Sa'īd, and Shahrastāni. What the article comes to conclude is that a particular presentation found in Aristotles' De Anima- Book I is molded in Mulla Sadrā's hands with a more interpretative version of pre-Socratic theories to such an extent to support Mulla Sadra's own theories on the soul.

Keywords: Mulla Sadra, Medieval and Ancient Theories of Psychology, Receptions of Ancient theories of soul in medieval Islam

Molla Sadra ve Nefis Konusunda Pre-Sokratikler Savunusu

Öz: Molla Sadrā, pek çok eserinde sıkça Antik Yunan filozoflarına atıfta bulunur ve Nefis bahsi bunların önde gelenlerindedir. Bu makalede, Molla Sadrā'nın en önemli eseri, el-Ḥikmetü'l-müte'āliye fi esfāri'l-'aqliyyeti'l-erba'a kitabından 4. sefer 5. bab 6 faslında Molla Sadrā'nın Antiklerin nefse dair görüşlerini, İbn Sînâ'nın Şifâ Kitabındaki özeti esas alarak aktarması problematize edilmiştir. İbn Sînâ ve Molla Sadrā'nın Antiklere dair aktardıkları tartışmanın şekil ve ana içerikler açısından kaynağı Aristo'nun De Animasının birinci kitabıdır. Aristo, nefsin tanımını vermeden önce nefsin ilminin niteliği ve çerçevesini ele almış sonra da kendisinden önceki teorileri hareket, idrak ve yaşam üzerinden nefsi tanımlayan gruplar olarak analiz etmiştir. Aristo'nun temel olarak kendisinin bilfiil oluş ve yetkinlik olarak inşa edeceği tanıma hazırlık olarak bu analize yer verdiği görülür. Benzer biçimde, ana tema, kavram ve soruları incelendiğinde 4. sefer 5. bab 6 faslında Molla Sadrā'nın da kendi nefis görüşünü destekler şekilde antik teorileri yorumladığı gözlemlenir. Molla Sadrā'nın buradaki sunumunda artık nefis, gayri cismani bir gerçekliktir ve cevherinde hareket etmekte olan bir birlik olarak sunulmaktadır. Nefsi, başlangıcı itibari ile maddesel ve bekâsi itibariyle gayri cismani, sürekli cevherinde hareket eden ve teşkiki bir gerçeklik olarak gören Molla Sadrā için de hareket, nefis tartışmalarının merkezindedir. Aristocu sistemin aksine onun için cevherde hareket mümkündür ve nefsin maddesel ve maddeyi aşan gerçekliği ile teşkikini mümkün kılan da cevheri hareket

ilkesidir. Harekete dair tartışmalarda Molla Sadrâ, nefsin hareket kadar hareketsizlik için de ilke olmasının gerekliliğine işaret eder. Sonraki aşamada, nefsin cevherde hareketini kabul etmenin gerekliliğini ortaya koyar.

Molla Sadrâ'ya göre İbn Sînâ'nın (Aristo'ya paralel olan) değerlendirme ve eleştirilerinde Antiklere maddeci nefis teorileri atfetmeleri hatalıdır. Aristocu değerlendirme, Antiklerin unsurlar ve ilkelere dair ifadelerinin literal okumasına dayanmaktadır. Antikler, hikmetli sözlere sahiptir ve nefse dair ifadelerinde de yüzeyde görünenin ötesinde anlamlar taşıyan sembolik bir dil ile konuşurlar. Doğru yorum ile okunduğunda, onlar için de aslında nefsin gayri cismani bir gerçeklik olduğu te'viline ulaşılır. Mesela nefsin küre olarak incelenmesi, bir şekilden ziyade kemâl-yetkinlik yönüne işaret eder. Nefsin ateş olarak tanımında onun dinamik yapısı ele alınır. Molla Sadrâ, burada teşkik ilkesini ateşe uyarlar ve ateş için maddesel ateşten nur olmaya giden bir dereceli ilerleme silsilesi tasvir eder. En alt aşamada ateş, cevheri hallerin tabiattaki değişimlerinden sorumlu olup; şehvet ve öfkedeki nefis onun bir sonraki aşamasıdır. Kontrol altına alınan bir sonraki aşamada ise ateşlikten nurluğa dönüşür. Böylece Esfâr'ın bu bölümü, hem Molla Sadrâ'nın nefis görüşünün tarihsel okumasını nasıl etkilediğini incelemek ve hem de De Anima geleneğinden gelen yazım geleneği ile onun yorumunu karşılaştırabilmek imkânı vermesi açısından önemlidir.

Bu bölüme odaklanan nazar, aynı zamanda İbn Sînâ'nın daha literalist okuması karşısında daha yorumcu bir okuma sunan Molla Sadrâ'nın, antiklere dair geliştirdiği bu okumada kendisine paralel başka filozoflara dayandığını da gözlemleyecektir. Bunu takiben Âmiri, Kadi Said ve Şehristânî'ye doğru takibi yapılabilecek bir tarih yazımının izleri sürülebilmektedir. Listelenen düşünürler için Eflatun, Pisagor gibi filozoflar, nebevi nurdan (mişkâtü'n-nübüvve) nasiplenmişlerdir. Bu silsiledeki isimler gibi Molla Sadrâ da gerçek filozof ile sahte filozofu ayırır. Sühreverdî gibi Molla Sadrâ da tam bu ayırım sebebi ile sahip oldukları bilginin doğru insanların elinde bulunmasına dikkat ettikleri için bu kadim düşünürlerin sembolik bir dil kullandıklarını dile getirir. De Anima'nın birinci kitabında Antik düşünürlerle dair listelenen görüşler hem De Anima yazımı paralelinde nefsin tanımı hem de bir tarih yorumu olarak Antik düşünürlerin alımlanmasına dair analize imkan veren bir pencere açmıştır. Bu makalede bu zaviye ele alınmış ve Aristocu De Anima birinci kitabından aktarılan bir pre-sokratiklere dair sunumun Molla Sadrâ'nın elinde hem kendi tarihsel okumasının farklılaşan bir yansıması ve hem de kendi felsefî görüşünü destekler bir alternatif sunuma dönüştüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Molla Sadrâ, Antikçağ ve Ortaçağ Nefis Teorileri, Antik Nefis teorilerinin Ortaçağ İslam Dünyasında Alımlanmaları

Giriş

Molla Sadrâ (öl. 1045/1636), muhtelif metinlerinde sık sık Aristo, Eflatun ve onların öncesindeki filozoflara atıf yapmaktadır. Mesela evrenin kaynağı ve sonu, evrenin hâdis oluşu ya da ezililik bunlar arasındadır. Yine içe bakış ve ben şuuru ile Pisagor-Eflatuncu nefsin bedenden ayrı oluşu önemle yer verdiği ve farklı metinlerinde tekrar ettiği hususlar arasındadır. Nefsin tabiatı, düşüğü, bedenden önce varlığı ve tenasühün imkânı gibi konularda da Molla Sadrâ'nın tartışmasını kurarken işaret ettiği kaynaklar arasında Pre-Sokratikler yer alır. Yine insanın küçük evren olduğu düşüncesinde de Molla Sadrâ'nın kaynaklarının arasında Antik düşünce yer alır.¹ Onun en yoğun biçimde Pre-sokratiklere atıf yaptığı konulardan biri de nefis bahsidir. Bu makalede *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-âqliyyeti'l-erba'a* (bundan sonra *Esfâr*) kitabında 4.sefer 5. bab 6 fasıl odaklı olarak nefis bahsi ile ilgili okuma ve yorumlarına yer vereceğim.²

Molla Sadrâ'nın antikler ile irtibatına dair müstakil incelemelerden biri Hans Daiber tarafından ortaya konmuştur. Daiber, Molla Sadrâ'nın bu düşünürleri önemsedini ve onlara dair görüşleri özel bir yorumla ele aldığına değinir.³ Antiklerin Molla

¹ Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fi esrâri's-ulûmi'l-kemâliyye* (Tahran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 1391), 49-51.

² Bu çalışmaya dair ilk sorular gündemime 2018 yılında yaptığım bir sunum vesilesi ile gelmişti. 'A Comparison of the Psychology of Mulla Sadra with the Ancient Discussions of the Soul', Revision and Perversion of Aristotelian Psychology in the Arabic, Hebrew and Byzantine Traditions, 16-17 November 2018, Joint Workshop with Representation and Reality (Gothenburg) and the Warburg Institute, Warburg Institute, London. Bu çalışmada ise Aristo'nun De Animasının birinci kitabındaki tartışmaları felsefe tarihine dair klasik kaynaklarda yer verilen tartışmalar eşliğinde tekrar tasarladım. Umarım burada ortaya konan çalışma, daha sonraki aşamalarda İslam filozoflarının kendisinden önceki düşünürlerle dair çeşitli ve zengin okumalarına dair daha fazla çalışmanın ihtiyacına bir işaret vesilesi olacaktır.

³ Hans Daiber, *From the Greeks to the Arabs, Volume 2: Islamic Philosophy (Leiden, Netherlands: Brill, 2021)*, 664, 665.

Sadrâ'nın kavramlarının oluşumunda da etkili olduğu iddiasını hızlı bir ilişkilendirme ile uzun bir analiz sunmaksızın ortaya koyar. Buna göre Molla Sadrâ'nın âlemin oluşumuna dair fikirleri ve yaratmaya dair kavramlarında antiklerin doğrudan etkileri olmuştur.⁴

Muhammet Sait Kavşut ise kudemanın hem Molla Sadrâ'nın fikir dünyasını oluşturan çerçevede önemli olduklarını detaylı olarak ortaya koyar hem de nefsin neliği ve ölüm sonrası durumuna dair detaylı analizler sunar.⁵ Onun tezi, Molla Sadrâ'yı kudemaya bağlayan geleneğe dair de detaylı analizler içeren metin bir kaynak olma özelliği taşır. Ancak Kavşut'un detaylı analizinde bu makalede odaklanılan *Esfâr* kitabındaki fasla özel olarak değinilmemiştir.

Hem Kavşut hem de Daiber, Sadrâ'nın özel yaklaşımın ardında Şehristânî'nin (öl.548/1153) etkisini görürler. Buna yakın bir iddiaya daha genel bir analiz içerisinde Eşref Altaş da yer vermektedir.⁶ Yine Daiber kaynak olarak Ebü'l-Hasan el-Âmirî'yi (ö. 381/992) de eklerken Kavşut da dolaylı bir kaynak olarak Âmirî ve Kadi Said'i (öl. 462/1070) Şehristânî'nin yanında zikrederler.⁷ Mahmut Erol Kılıç ise hâlidî hikmet anlayışı ve Sühreverdî (öl.587/1191) felsefesinden büyük oranda etkilenmesi ile Molla Sadrâ ile antik filozoflar arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedir.⁸ Genel olarak bu bağlantıya dair erken sayılabilecek kısa bir metin de Carl Ernst tarafından kaleme alınmıştır. Burada, Kavşut'un daha sonraki detaylı analizine paralel ve fakat atıf sayı ve yerlerine dair tablolar ile Molla Sadrâ sisteminde antikler ve diğer felsefe ekollerinin yeri tasavvuf ekollerinin etkisine bakılarak ele alınmıştır.⁹ Bu çalışmada ise Molla Sadrâ'nın Antik filozoflara oldukça sık atıf yaptığı ortaya konulmuştur.

Molla Sadrâ kudemadan Yunanlılar özelinde bahsederken listesinde yer alan filozof listesi yer yer farklılık içeriyor olsa da büyük oranda Şehristânî'nin ilk filozoflar listesine paraleldir ve Aristo ile beraber, Aristo öncesi Yunan filozoflarını içermektedir. Şehristânî'ye göre hikmetin sütunları olarak isimlendirilen filozoflar, Thales, Anaksagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pythagoras, Sokrat ve Eflatun'dur.¹⁰ Molla Sadrâ yine sadece Yunanca bir isim sahibi olduğu için fikirleri övülen kişiler olduğuna da işaret eder ve bu kişilerin cahilane taklidini eleştirir. O zaman kudema Yunan özelinde kullanıldığında genellikle olumlu bir anlam taşır ve hikmet denilen hakikat bilgisinden nasiplenmiş bir gruba delalet eder. Molla Sadrâ'nın bu bakışımın önde gelen kaynaklarından Şehristânî onları şöyle tarif eder:

“Hikmet ise ya kendisiyle amel edilmesini veya bilinmesini gerektirir... İlmîni nübüvvet mişkâtından alıp peygamberlere saygı duyan ve onların kemal derecelerine inananlar haricinde, bütün felsefecilere göre şeriat ve din mensuplarının getirdiği her şey, belirttiğimiz üzere takdir edilerek ortaya konulmuş hususlardır. ... Bir kısmı Yunan filozoflarıdır. İki kısma ayrılan bu grup içinde öncekiler (evâil) diye anılanlar, hikmetin sütunlarıdır.”¹¹

Filozofların babaları olarak atıf yapılan Thales, Anaksagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pisagor, Sokrat ve Eflatun'un kendi aralarında ve onlar üzerine yapılan takip eden yorumlardaki ele alınışlarında gözlemlenen anlaşmazlıklar ve görüş farklılıkları, Molla Sadrâ'ya göre yanlış anlamalardan, bazen de dil seviyesindeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Mesela görünen ilk

⁴ Daiber, *From the Greeks to the Arabs*, 672.

⁵ Muhammet Sait Kavşut, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmi Düşüncesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

⁶ Daiber, *From the Greeks to the Arabs*, 665, 666; Kavşut, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmi Düşüncesi*, 61; Eşref Altaş, “Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 31 (2014), 46, 47. Kadı Said'in ilgili kitabına dair: Emrullah Bulut, “Kadim Dünyadan Endülüs'e Bir Bilim ve Kültür Tarihi Klasiği: Tabakatü'l-ümem”, *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, ed. Müstakim Arıcı, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), içinde, 119-148.

⁷ Daiber, *From the Greeks to the Arabs*, 668-670; Kavşut, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmi Düşüncesi*, 61.

⁸ Mahmut Erol Kılıç, *Hermesler Hermesi: İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010), 174; Sibel Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, (Ankara: Ütopya Yayınları, 2. basım, 2015), 337; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak, Mecmua-i musannefat-ı Şeyhi'l-İşrak*, tsh. Henry Eugénie Corbin (Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 1373), 11-12,156-157; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 296-297; Eyüp Bekiryazıcı, “Hermetizmin Sühreverdî'nin Felsefesine Geçiş Yolu Olarak Harran”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu 28-30 Nisan 2006*, 2 (2006),167-175.

⁹ Carl W. Ernst, “Sufism and Philosophy in Mulla Sadra”, *World Congress on The Philosophy of Mulla Sadra (Mecmua-yı Makalât-ı Hümayiş-i Cihani-yi Bızorgdaşt Hekim Molla Sadrâ)* (Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1999).

¹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 4.basım, 2017), 299.

¹¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 296-7.

anlamıyla bakıldığında kudema tenasühü savunur görünürler. Ancak *hikmetin sütunları* olan¹² bu hükemanın yani Molla Sadrâ'nın listelemesi ile, Eflatun, Sokrat, Pisagor, Empedokles, Anaximenes ve *Filozofların babası* lakabı ile anılan Hermes'in, tenasühe dair olumlu yargı içerir görüntüsü veren ifadeleri aslında bu dünyada yaptıklarının insanda neden olduğu değişimin sonraki âlemde görünürlüğüne işaret etmektedir. Bu anlamda görünür boyuttaki niza ya da uzlaşmazlık gerçekte sadece lafzidir.¹³

Bu makalede kudemadan bahsedilirken Aristo'nun ve İbn Sînâ'nın sunumları yanında Molla Sadrâ'nın analizi esas alınmış, bu bağlamda Sokrat, Eflatun ve Aristo'nun kendi fikirlerine değinilmemiştir. Molla Sadrâ ve kudemayı ele alışına dönersek, Molla Sadrâ, nefis ile ilgili anlayışların sonuçlarını diğer felsefi meselelerde de izlemektedir. Böylece âlemin başlangıcı ve haşir ve tenasüh bahsinde de benzer atıflara yer vermektedir. Aslında, İbn Bâcce'nin (ö.533/1139) de nefis bilgisinin esas oluşuna dair ifadesi burada hatırlanabilir: "Nefis ilmi matematik ve doğa ilimlerinden her açıdan üstündür. Bütün ilimler nefis ilmine muhtaçtır ve nefis bilinmeden ve başka bölümlerde açıklandığı gibi mahiyeti tam öğrenilmeden, ilimlerin ilkelerini öğrenmemiz mümkün değildir."¹⁴

Bu durumdan beklenmesi gereken bir paralellikle, nefisle ilgili yaklaşımın izdüşümünün farklı alanlardaki neticesine de rastlanılabilir. Aristo sonrası düşünceden bu izdüşüme dair ilginç bir örnek, Galen (MS.129) üzerinden verilebilir. Molla Sadrâ'ya göre Galen'in nefse dair yanlış bilgileri, yine onun âlemin oluşumuna dair yanlış fikir sahibi olmasına sebep olmuştur. Buna göre, Galen, nefis hakkında bilgisiz idi ve bu yüzden yeniden yaratma hakkında yanıldı.¹⁵ Elinizdeki makalede, Molla Sadrâ'nın kadim filozoflar olarak işaret ettiği Aristo öncesi filozofların nefse dair görüşlerini ne şekilde savunduğu mesele edinilmiştir. Molla Sadrâ'nın sunumunun içeriği büyük oranda Aristo'nun *De Anima*'sının birinci kitabını yansıtmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak Aristo ve Molla Sadrâ'nın kadim filozofların nefis görüşlerine dair sunumları ele alınacak ve daha sonra Molla Sadrâ'nın bu hususta aldığı konumun kendi nefis görüşü ile açıklanabilir olup olmadığını test etmek amacı ile Molla Sadrâ'nın nefis görüşü değerlendirilecektir. Neticede Molla Sadrâ'nın aslında kendi sistemini yansıtır bir çerçeve sağlaması açısından kadim filozofların görüşünü verimli bir zemin haline dönüştürdüğü görülecektir.

1. Pre-sokratiklere Göre Nefsin Neliği

Esfâr'da 4.sefer 5. bab 6 fasıl, Aristo'nun *De Anima* birinci kitabına paralel olarak nefsin neye göre tanımlanacağı meselesi, kudema üzerinden ele alınır. Buradaki anlatımın çerçevesi, Sadrâ öncesinde İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *Şifâ* kitabının Nefse dair kitabında da devam ettirilmiştir. Burada, Sadrâ'nın Aristocu sunuma dair İbn Sînâ'nın özetini büyük oranda aktardığı söylenmelidir. Zaten fasılın ilk cümlesi de "Şeyh Şifâ'da (kudemanın nefsin durumuna dair sözleri) onları zikretti¹⁶ ve tenkid etti. Biz de burada onların sözlerinin rumuzlu olduklarına hükmedecek ve elimizden geldiğince doğru anlamları ile yorumlayacağız" şeklindedir.¹⁷

Aristo, metninde yer yer daha dağınık olan sunum burada İbn Sînâ tarafından daha belirgin tasnifler ile verilmektedir. Kadimlerin düşüncesinin sunumuna dair ifadelerde hem Molla Sadrâ'nın tercihi hem de açıklık sebebi ile İbn Sînâ esas alınacak ve farklılığa sebep olan hususlarda Aristo ya da Molla Sadrâ'ya dair detaylara temas edilecektir. Aristo'nun metninde kurulan ve İbn Sînâ'nın devam ettirdiği çerçeve, Molla Sadrâ tarafından devam ettirilirken, öncekilerden farklı olarak Molla Sadrâ'da onların rumuzlu anlatımlarının detayları ele alınmaya çalışılır. Zira Sadrâ'ya göre filozofların rumuzlu anlatımları çokları tarafından yanlış anlaşılmıştır.

"Peygamberlerin sözlerinden sonra Vasîsi olan imamların ve hükemanın/filozofların sözlerini şahit getirmekten maksat, insanlar içinde bir grup sahte filozof olduğunu göstermektir ki onlar ismi dışında felsefeyi bilmezler, sırlarını anlamazlar ve farkında olmaksızın sapar/saptırırlar."¹⁸

¹² Muhammet Kavşut, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmi Düşüncesi*, 63. Hikmetin sütunlarına dair ayrıca bkz. Hikmet Yaman, "Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mahiyeti ve Dini Muhtevası Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/1 (2010), 195-212.

¹³ Molla Sadra, *Mezâhir*, 91.

¹⁴ İbn Bâcce, *Kitabü'n-nefs*, çev. Burhan Köroğlu (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 48.

¹⁵ Molla Sadra, *Mezâhir*, 86.

¹⁶ *Şifâ* Külliyyatının *Nefis* kitabında birinci makalenin birinci faslında Nefsin kanıtlanmasından sonra ikinci fasıl, Aristo'nun birinci kitabına paralel olarak kudemanın fikirlerini ele almaktadır.

¹⁷ Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, *Hikmetü'l-müteâliye fî'l-esfârî'l-akliyyeti'l-erba'a*, 8., ed. Ali Akbar Rashad (Tahran: SIPRI, 1383), 8.286 (çeviri bana ait).

¹⁸ Molla Sadra, *İlahi Tecelliler (el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fî esrârî'l-ulûmî'l-kemâliyye)*, çev. Fevzi Yiğit, (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022).

Aslında Molla Sadrâ'nın sıkça ve farklı eserlerdeki atıflarına bakıldığında, onun, Aristo ve İbn Sînâ düşüncesine büyük oranda saygı duyduğu ve olumlu yaklaştığı açıktır. Ancak bahis, antik düşünürlere dair onların ortaya koydukları yanlış yorum olduğunda, Molla Sadrâ, onları da eleştirmektedir. *Mezâhir* kitabında geçen ifadelerinde ise felsefi konuları anlamamak açısından yanlış yorumun ortaya konulduğu eleştirisi Aristo ve İbn Sînâ için geçerli değildir ve yine hakikati göremeyen sahte felsefeciler arasında bu ikisini de görmediği açıktır. Öyle ise bu tarz yorum düzeltmeleri Aristo ve İbn Sînâ gibi usta felsefeciler söz konusu olduğunda daha çok o ikisini hedef almaktan ziyade daha alt düzeyde felsefe ile uğraşan kişilerin yanlışları ve yanlışlıklarını engellemeyi amaçlamaktadır. Molla Sadrâ'dan önce antiklerin sembolik anlatım üsluplarına işaret eden isimler bulunmuştur. Mesela Sühreverdî'nin ifadesi ile "Öncekilerin sözlerinde mecâzî anlatımlar bulunmaktadır..."¹⁹ Empedokles, Pisagor, Sokrat ve Aristo'dan bahsettikten sonra Âmirî de bu dört filozofun anlatılarının herkesin anlayamayacağı boyutlarına işaret eder. Ona göre "... bu kitaplar semboller ve bilmecelele doludur. Bu eserleri yazarlar, onları kasıtlı olarak anlaşılmasız kılmışlardır." Zira ehil olmayanların bu hikmete ulaşmaları engellenmelidir ve belirli gayretler ile insan kemalinde ilerledikten sonra bu bilgilere ulaşabilmelidir ve son olarak ilmin talibinin gevşemesi bu şekilde gayreti teşvik eden araçlarla engellenmelidir.²⁰

Esfâr kitabında 4.sefer 5. bab 6 fasla tekrar dönebiliriz. Aristo'nun sunumunda nefsin tanımı ile ilgili dört yaklaşım vardır. Buna göre nefsin i) hareket üzerinden, ii) duyular üzerinden, iii) hareket ve duyuların karışımı üzerinden ve iv) yaşam dikkate alınarak tanımlandığı görünmektedir:

"Şöyle diyoruz: Öncekiler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Çünkü onlar nefsin cevherine ulaştırılan yollar hakkında ihtilaf etmişlerdi. Nefsin bilgisine onların bir kısmı hareket açısından, bir kısmı idrak açısından yaklaşır, bir kısmı iki yaklaşım arasını cem eder, bir kısmı ise ayrıntılandırılmamış bir şekilde hayat açısından yaklaşır."²¹

Her ne kadar bu dört yaklaşıma yer verse de Aristo'nun sunumunda ilk başlarda hareket ve duyumsama ilk iki kategori olarak sunulmaktadır.²² İlerleyen bölümlerde ise "Herkes nefsi üç şeyle tanımlamaktadır: Hareket, duyum, cismani olmama" şeklinde eklemeye bulunur.²³ Hareket esaslı yaklaşım (I) bir ilk hareket ettiren ilkenin varlığının gerekliliğine odaklanır ve nefis hareketin ilkesi olarak açıklanır.²⁴ Hareketi esas alan yaklaşımda nefis ilk hareket ettiricidir.²⁵ Hareketin ilkesi olan nefis, böylece kendinde hareket edebilen bir cevher olur ve bu durumda onun varlığının devamlılığı da kendinde mevcut kabul edilir.²⁶ Hareket esaslı yaklaşıma mensup olup nefsin bedensel olduğunu düşünenler, göksel isimlerin devamlı ve sürekli varlığını da bir delil olarak verebilirler. Zira göksel isimler sürekli hareket ettikleri için oluş ve bozuluşa konu olmazlar.²⁷ Diğer taraftan bu görüşü savunan ve bu hareket ilkesinin bedende olmadığını söyleyenler de bulunmaktadır. Atomcu açıklama ile bu görüşü birleştiren bir gruba göre de nefis, bölümlenme kabul etmeyen parçacıklardır. Hayvan, nefes aracılığı ile bu parçacıkları içine alır ve canlılığı kazanır. Böylece hareket edebilir hale gelir.²⁸ Öyleyse bu görüşe göre nefis hareketin ilkesi olmak cihetinden, hareketin ilkesi ise parçalanmayı kabul etmeyen parçalar üzerinden değerlendirilir.

Bir grup filozof ise nefis ve hareket ilkesini ayırıştırır. Onlara göre toz parçaları/atom ya da bedene giren şeyin kendisi nefis değildir, aksine onları hareket ettiren nefistir. Bu durumda da onların taşıdığı bu ilke sebebi ile ve onların bedene girmesi ile canlılık ortaya çıkar.²⁹ Hareket ilkesi yaklaşımı, nefsin bir ateş olduğu iddiası olarak da varlık kazanır. Buna göre ateş, hareketin kaynağı,

¹⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak: İşrak Felsefesi*, çev. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 424

²⁰ Âmirî, *Kitabu'l-Emed ale'l-Ebed*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), 56.

²¹ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ: Nefs*, haz. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara : TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 74.

²² Aristo, *DA* 403b23-28. Aristo, *Ruh Üzerine* (Bundan sonra *DA*), çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan, 2018).

²³ Aristo, *DA* 405b11 vd.; Aristo, *Fi'n-Nefs*, haz. Abdurrahman Bedevi, (Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısriyye, 1954), 12.

²⁴ Molla Sadra, *Esfâr*, 8. 287; İbn Sînâ, *Nefs*, 74.

²⁵ krş. Aristo, *DA* 403b330-31.

²⁶ Aristo, *Nefs*, 8, 10, 11.

²⁷ Molla Sadra, *Esfâr*, 2.287; İbn Sînâ, *Nefs*, s.74; Aristo, *Nefs*, s.11.

²⁸ İbn Sînâ, *Nefs*, 76; Molla Sadra, *Esfâr*, 2.287, Aristo, *Nefs*, 8.

²⁹ İbn Sînâ, *Nefs*, 74; Molla Sadra, *Esfâr*, 2.287.

hareket de canlılık anlamına gelmektedir.³⁰ Anaxagoras'a göre ise akıl, tüm hareketin ilkesidir.³¹ Akla işaret etme noktasında Demokritos ve Anaxagoras'a bir arada işaret eden Aristo, hareketin ilkesi olmak ile nefsi özdeşleştiren Demokritos'un yanında Anaxagoras'ı bu ikisini birbirine karıştırmaması sebebi ile daha üstün tutar.³² Özetle, hareket esasına göre nefis ele alındığında nefsin bedensiz olmayan cevher, kendinde hareket eden beden ve kendinde hareket eden, bölünmez parçalardan biri, dairesel olan ve ateş olduğu ortaya atılmıştır.

Duyuları esas alan yaklaşıma (II) gelince, bu görüşü savunanların bir kısmına göre, bir nefsin kendinden başkasını bilmesi, o nesneden önce gelmesi veya onun ilke/sebepe (mebde') olması ile alakalıdır. İlke oluşu fikri ise kozmolojik açıklamaların paralelinde nefsin ele alınması sonucunu doğurur. Nefis bir ilke ise, bazısına göre bu sudur, yine diğer gruplara göre nefis, hava, ateş ya da buhara benzer bir cisimdir.³³ İlke tartışması eşzamanlı olarak bilgi tartışmasını da içermekte idi. Bilgi, bu düşünürlerin tamamına göre, bu ortak ontolojiye, yani temel ilkenin aynı olmasına bağlı idi. Böylece temel ilke nefiste bulunduğuna göre, nefis de her şeyi bilebilir kabul edildi. Mesela, temel ilkeyi sayı olarak kabul edenlere göre, nefis de sayı idi. Benzerin benzeri bildiğini kabul eden bir gruptan olan Empedokles, nefsin unsurların tamamından oluştuğunu iddia etti.

Hareket ve idrak cihetini bir arada ele alan (III) grupta ise nefsin hem sayı hem de hareket ettirici olduğu iddia edildi.³⁴ "Nefsin bilgisine yaklaşımda idrak ile hareketi cem edenler ise şöyle söyleyen gibidirler: Nefis zâtı gereği hareketli bir sayıdır. Nefis sayıdır; çünkü nefis idrak eder. Nefis zâtı gereği hareketlidir, çünkü ilksel bir hareket ettiricidir."³⁵ Klasik anlatıda nefsi yaşam üzerinden açıklayanlar (IV), yaşamın sürekliliğini neyin sağladığını takip ederler. Bir grup sıcaklığın, diğer bir grup nefese benzemesi sebebi ile serinliğin, diğer bir grup ise kanın, yaşam için gerekliliği sebebi ile nefis olduğunu düşünmektedirler. Bir başka grup mizacı nefis olarak ele alırken, benzeri bir görüşe göre nefis, unsurların birbirleri ile irtibatları veya birleşimi ile açıklanır. Bu kategoride listelenen bir diğer gruba göre her şey Tanrılar ile dolu kabul edilir. Bu ilahilik, bazı eşyada tabiat, bazısında nefis ve diğer bazısında ise akıl olarak ortaya çıkmaktadır.

Molla Sadrâ bu özeti aktardıktan sonra İbn Sînâ'nın bu görüşlerin hepsini reddettiğini ifade eder. İlginç olan ise Molla Sadrâ'nın, bu filozofların yanlış anlaşıldığını düşünmesi ve İbn Sînâ'nın özetini takiben bu kadim filozofları savunmaya başlamasıdır. Molla Sadrâ'ya göre İbn Sînâ eleştirileri, kudemanın görüşlerini yüzeysel anlamlarını esas alarak ortaya konmuştur. Öncelikli okuma hatası, kudemanın görüşlerinin tamamının materyalist ve mekanik birer teori olarak anlaşılması ile ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucunda şu ifade edilmelidir ki Molla Sadrâ'nın kadim filozofları savunusu da bu durumda maddeci bir nefis anlayışının savunusu olamaz. Molla Sadrâ için nefis, üst derece bir cevherdir, maddesel durumlar ile yani birer unsur olarak ateş, hava, su, toprak ile ya da karışımlar ile nefsin tanımlanması doğru olmaz.³⁶ O kudemanın da kendi nefis anlayışı ile uyumsuz olmayan birer yaklaşımları olduğunu düşünmektedir. Ona göre kudema da nefsin üstün bir cevher olduğunu iddia eder ve onların teorilerinde görünen 'unsurlar, mizaç' gibi görünüşte maddesel olarak işaret edilen kavramların hakikatleri maddesel olanın ötesidir.³⁷

2. Molla Sadrâ'nın Kadim Nefis Teorilerini Ele Alışı

Aristo'nun her konuyu tartışmaya açma veya bir disiplinin neliğini anlatma aşamasında farklı bir üslubu vardır. O kendisinden önceki görüşlere yer verir. Ele alacağı konuyu nasıl tanımladığını, bu sunumuna yeni bir çerçeve vererek ortaya koyar. Aristo bunların sonrasında ise mevcut disiplinde yeniden tanımlanan o konunun nasıl ele alınacağını anlatır.³⁸ Bu yüzden *De*

³⁰ İbn Sînâ, *Nefs*, 74; Molla Sadra, *Esfâr*, 8.288.

³¹ Aristo, *DA* 405a8 vd.

³² Aristo, *Nefs*, 8, 10, 11.

³³ Molla Sadra, *Esfâr*, 8.288.

³⁴ Molla Sadra, *Esfâr*, 8.213.

³⁵ İbn Sînâ, *Nefs*, 76.

³⁶ Molla Sadra, *Esfâr*, 8.290.

³⁷ Molla Sadra, *Mezâhir*, 52.

³⁸ İbn Sînâ'nın bilgi teorisine dair detaylı bir analiz için bkz. Strobino, Riccardo, 2021, *Avicenna's Theory of Science, Logic, Metaphysics, Epistemology*, Oakland, California: University of California Press. Aristo'nun *De Anima* girişinde yer verdiği bilgi teorisi ve nefis araştırmasının nasıl bir bilim olması gerektiğine dair tartışma için Polansky, (Cambridge: Cambridge University Press) 2007, 34-45.

Anima'nın hemen girişinde bilimsel yöntemlere dair bir bölümün bulunması rastlantısal değildir. Benzer bir analizi ve nefse dair sorunun muhtelif felsefe dalları ile irtibatı ve ilgili delillerin türüne dair detaylı bir analizi İbn Bâcce de ele almıştır. Ancak bu şekilde bir analizin Aristocu çerçevede konuyu ele alan çoğu kitapta devam ettirilmediği ve elimizdeki makalede esas alınan İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'nın yazımında da kısa bir özetle atlanıldığına işaret edilmelidir.³⁹ Aristo'nun metninde, birinci kitabın başında ve sonunda okuyucu, Aristo öncesi görüşlerin tek tek ele alınması sonrası, nefis tanımı ve bu yeni çerçevede tanımlanmış kavramın nasıl ele alınacağını tartışmaya hazır hale gelir. Aslına bakılırsa ve Aristo'nun birinci kitabı dikkatli okunarak ikinci ve üçüncü kitaplardaki iddiaları karşılaştırılırsa, önceki görüşler mutlak olarak ve tek tek ele alındığında reddedilmemektedirler. Ancak Aristo için bu görüşler ana çerçeve yani nefsin bir formel neden olduğu fikrini ortaya koymadıkları için⁴⁰ ve büyük oranda nefsi bir cevher ve buna ek olarak maddesel bir cevher olarak ele almaya çalıştıkları için⁴¹ ve daha da önemlisi potansiyellik ve aktüellik bağlamında tartışmaları ele almamıza imkan sunmadıkları için sorunludurlar. Bu bağlamda Aristo için kudemanın ne düşündüklerinden ziyade kendi özgün teorisini ortaya koymada oynayacakları rol, Aristo'nun kendi teorisine bir zemin oluşturmak açısından daha fazla dikkate değerdir. Nitekim modern çalışmalar da Aristo'nun yer yer kendi görüşlerini sunan çerçeveyi koruyacak şekilde, kadimlerin görüşlerini sunumunda filozofların görüşlerinde değişiklikler yaptığını, yanlış sınıflandırmalarda bulunduğu ve yer yer filozofların görüşlerindeki detayları göz ardı ettiğine⁴² işaret etmektedirler. Polansky de Cherniss'e paralel bir yaklaşımla bu defa Aristo'nun birinci kitabında Sokratik diyaloglara benzer bir sahneleme olduğunu düşünür. Sokratik diyaloglardaki karakterler üzerinden nasıl 'o nedir?' sorusu ve muhtelif cevapları detaylandırılıyor ise, benzer biçimde birinci kitapta da kudemanın fikirleri üzerinden 'nefis nedir?' sorusu araştırılmaktadır.⁴³ Bütün cisimler hareket içinde olabilirler ancak Aristo açısından nefis tartışmasının salt fizik ilminin sınırlarında ve diğer isimlerle aynı şekilde analiz edilmesi mümkün değildir. İşte bu sebeple ilk kitap, bir taraftan ilimler ve metod tartışması bir diğer taraftan kudemanın görüşlerinin incelemesinden oluşur. En nihayetinde bu kitapta nefsin ilim olarak yeri, metodu ve nefsin tanımına dair temeller atılmış olacaktır. Nefis ise beden bir ilkesi olacaktır ve onun hareketini sağlayacaktır. Nefis kendinde incelendiğinde ise bir büyüklük değildir ve onu kendinde hareket eden olarak düşünmek yanlıştır.⁴⁴ Bu noktada şu husus da öne çıkarılır: Aristo için DA, nefsin kendinde nefis olması cihetinden araştırılmasından ziyade, nefisli beden durumunun araştırıldığı bir metindir.⁴⁵

İbn Sînâ üzerinden gelen Aristocu aktarımı ele alan Molla Sadrâ da bu defa kendi nefis teorisi bağlamında bu sunumu tekrar ele almaktadır. Hareket bahsi ile kudemanın iddialarını ele almaya başlayan Molla Sadrâ, nefsin kendi kendini hareket ettiren ilk hareket ettirici olduğu iddiasının doğruluğunu savunur. Oysa Aristo'da nefis bedensel olmadığı için hareketli de olamaz: "Ruhun hareket edemeyeceği bunlardan belli!"⁴⁶ Onun eleştirilerinin temel sebeplerinden biri kudemanın nefsin kendisini de hareketli kabul etmeleridir.⁴⁷ Oysa Molla Sadrâ için burada tabiat, nefis ve hareket eden nefis sahibi cisim bir bütündür ve bunlar bir *birlik* oluştururlar.⁴⁸ Nefis, hareketin olduğu kadar, duyumsamanın, vehmin ve akletmenin de ilkesidir.⁴⁹ Burada aslında hareket ile ilgili tartışmanın satır aralarında Molla Sadrâ'nın kendi nefis görüşünü, yani maddesel olarak başlayan ve cevherde hareket ile gayri cismânilige dönüşebilen birlik durumunu tekrar gündeme getirmektedir. Bu teori için de hareket, cevherde hareket olarak merkezde yer almaktadır. Yine kendi nefis anlayışının diğer bir unsuru olan nefsin birliği ve tüm kuvvelerden oluştuğu ilkeleri de

³⁹ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 48vd.

⁴⁰ Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore: The Johns Hopkins Press) 1935, 289, 295, 303.

⁴¹ İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 60.

⁴² Cherniss, *Aristotle's Criticism*, 293. Mesela Cherniss'e göre Empedokles'i kendi sunumuna uygun bir çerçevede sunmuştur ve yine Alchameon'un kozmolojik olmayan görüşlerini o şekilde ele almaktadır (Cherniss, *Aristotle's Criticism*, 299). Yine bir noktada DA 404b16-27'ye işaret ederek, Eflatun'un dahi unsurlar üzerinden açıklamasını sunan filozoflar arasında listelenmesini eleştirir (Cherniss *Aristotle's Criticism*, 295).

⁴³ Ronald Polansky, *Aristotle's De Anima*, 33-35.

⁴⁴ Polansky, *Aristotle's De Anima*, 39.

⁴⁵ DA 408b19 vd.

⁴⁶ DA 408b30.

⁴⁷ Polansky, *Aristotle's De Anima*, 84-85.

⁴⁸ Molla Sadra, *Esfâr*, 8.290-2.

⁴⁹ Molla Sadra, *Esfâr*, 8.293.

inceleme içerisinde değerlendirilmiştir. Üçüncü olarak da başlangıcı itibarıyla maddesel olarak ele alınan nefsin hareketli olması Molla Sadrâ sistemi için sorun teşkil etmez.

Hareket merkezli iddiaların bir kısmı ‘nefsin kendi zatını hareket ettiren ve ölmeyen’ olduğunu ifade ederler ve Molla Sadrâ için bu iddia da doğrudur. Bölünemeyen son parça oluş üzerinden nefsi tanımlayanlar ise Molla Sadrâ’ya göre göksel ve maddesel olmayan-misali varlıklara işaret etmektedirler. Yine bu sebeple onların bir kısmı nefsi eş zamanlı olarak küre olarak tanımlarlar. Küre, dairesel tamamlanmış/yetkin hareketi ve terkiplerindeki birlik ile nefsi tanımlamaktadır.⁵⁰ Nefes ve buhar benzeri bir varlık oluşu üzerinden nefsi tanımlayanlar da yine göksel varlıklardaki temizliği ve inceliği (safa ve letafeti) animsattıkları için canlılardaki hayvânî buharlığı, ruhu temsil etmesi açısından nefis tanımında kullanılırlar.⁵¹ Maddesel bir kavram olarak algılanması alışkanlık olan kavramları Molla Sadrâ ya misâlî (yani ne maddesel ne de aklî olan), ya göksel/maddesel olmayan varlıklar olarak açıklamaya çalışır. Ancak burada dikkat edilmelidir ki, Molla Sadrâ için bu ikisi maddesel olmamak anlamlarını da taşır. Zira Aristo ve İbn Sînâ açısından göksel oluş Molla Sadrâ’nın ele aldığı gibi değildir, aksine maddesellik iması taşır. Bu fikir akışını takiben, okuyucu da öngörecektir ki, nefis ateş üzerinden tanımlandığında da kastedilen, dört unsurdan olan maddesel ateş olamaz. Ateşten murat aslında daimi hareket halinde olma durumudur. Buradaki ilginç bir diğer analiz de *ateşin aşamalarına* dair sunulur. Molla Sadrâ’ya göre ateş için de derecelenmeden (teşkîk) bahsetmek gereklidir ve en alt aşamada ateş, cevheri hallerin tabiattaki değişimlerinden sorumludur; şehvet ve öfkenin kontrolünden sorumlu olan ateş, onun bir sonraki aşamasıdır. Muhtelif riyazetlerle kontrol altına alınan hali ile ise o, ateşlikten nurluğa dönüşümünü tamamlamıştır.⁵² Ateş hakkındaki iddialar da, Molla Sadrâ’nın nefsin teşkiki teorisini tekrar gündeme getirmesine imkân vermiştir.

İkinci grupta ise bilgi (idrak) ile ilgili durumlar üzerinden nefis konuşulmaktadır. Molla Sadrâ onlardan idrak ekolu olarak bahsetmektedir.⁵³ Burada bilinenin benzer ya da tam tersi benzemeyen (zıt) olması üzerinden devam eden bir tartışma öne çıkmaktadır. Bilinenin neliğine odaklanılınca da tartışma aynı zamanda şeylerin neliği tartışmasını, yani varolanların ilkeleri tartışmasında ortaya atılan iddiaları içeren bir duruma gelir. Bu açıdan bakıldığında bilgi ile ilgili tartışmaların önemli bir kısmında aynı zamanda varolanların ilkeleri de zikredilmektedir. Molla Sadrâ, nefsi ateş, hava, toprak ya da su olarak tanımlayanlar olduğunu söyler. Aristo ise kendi sunumunda nefsin neliği tartışmasında toprak üzerinden açıklama yapılmadığına özel vurgu yapmıştır: “O halde her öge kendine bir yandaş bulmuş, toprak hariç; kimse onu ileri sürmemiş -birisinin ruhun bütün öğelerden olduğunu ya da bütün öğeler olduğunu söylemişse, o başka.”⁵⁴ Molla Sadrâ’nın sunumunda ise bu husus göz ardı edilmiştir. Molla Sadrâ yine burada zikredilen unsurları maddesel olmayan bir şekilde açıklamak ister: burada kasıt isimler ve onlardan ortaya çıkan etkilerin yönetilmesine dair yakın ilke olsa gerektir.⁵⁵ Tek tek her unsura dair açıklamanın da bağımsız yorumlaması yapılabilir. Mesela nefsin hava ile açıklanmasında anlaşılması gereken, yönelme durumu (şevk) ve muhabbet olmalıdır. Hatta Molla Sadrâ bu yaklaşım ile âleme dair açıklamalarının merkezinde ‘aşk’ olan arifleri ilişkilendirir. Su ile nefsin açıklanması ise suyun hayata işaret etmesi ile ilgilidir. Enbiya Suresinin 30. ayetinde geçen “*her canlıyı sudan yarattığımızı*” ifadesi de ona göre hayat, nefis ve su arasındaki irtibatı ortaya koymaktadır. Yine akıl veya kendisinden varlığın sudur ettiği akıl da kastedilmiş olabilir.⁵⁶

“Akıl nasıl nefsin canlılığı ise nefis de cismin canlılığıdır. Bu yüzden öncekilerden bazıları (evâil) akl-ı küllü ilk unsur olarak yorumladılar ve onun da su olduğunu düşündüler. Belki de burada ilk unsur derken kasıtları Allah Teâlâ’dan feyz olan ve bütün mevcudata muhtelif derecede ondan taşan varlık idi.”⁵⁷

⁵⁰ Molla Sadra, *Esfâr*, 8.295; Molla Sadra, *Mezâhir*, 52.

⁵¹ Molla Sadra, *Esfâr*, 8.296.

⁵² Molla Sadra, *Esfâr*, 8.296-297.

⁵³ Molla Sadra, *Esfâr*, 8.297.

⁵⁴ Aristo, *DA* 403a44-47.

⁵⁵ Molla Sadra, *Esfâr*, 8.297.

⁵⁶ Molla Sadra, *Esfâr*, 8.297.

⁵⁷ Molla Sadra, *Esfâr*, 8.298 (çeviri bana ait).

Molla Sadrâ'nın kendi yorumunda muhtemel kaynaklarından olan Şehristânî ise su ile ilgili tartışmaları Levh-i Mahfuz olarak yorumlar.⁵⁸ Molla Sadrâ'nın âlemin oluşumuna dair tartışmalarda unsurları nasıl ele aldığını inceleyen Kavşut, Şehristânî'nin Sadrâ'nın antiklerdeki su ile ilgili yorumlamalarına kaynak olduğuna işaret eder. Şehristânî su ile kastedilenin Levh-i Mahfuz'a benzediğini söylerken Molla Sadrâ, suya işaret eden antiklerin suyun hayat kaynağı oluşundan etkilendiklerini düşünür. Ona göre antikler tarafından akl-ı küll, her şeyi açıklayan ilk unsur olarak yorumlanmıştır. "Belki de" der Molla Sadrâ "onların burada ilk unsur ile kast ettikleri sudur sırasındaki ilk feyzolan varlıktır."⁵⁹ Yine Molla Sadrâ'nın bu izde, bu defa Hud suresi 7. ayete işaret ederek su ile munbasit varlık (kendisinden varlığın sudur ettiği akıl) arasında irtibat kurması da Kavşut'a göre Şehristânî etkisinin göstergesidir.⁶⁰

Toprak olarak nefsin tanımlanmasına da açıklama getiren Molla Sadrâ'ya göre bilginin oluşmasına hazırlık ve kabiliyet durumuna toprak ile işaret edilir ve aslında bu kabiliyet durumu anlamında toprak nefis için kullanılır. Sayılara işaret eden iddialar, ilkesel Bir'i kastetmektedirler.

"Onların sözünün tevili ilk ilkenin hakiki bir olması şeklindedir. Nasıl sayı olan bir diğer sayıların ilkesi ise (buradaki) bir de her şeyin ilkesidir. Ancak bu cismani niceliksel sayılardaki ilke oluş (mebdeiyet), iki oluş, üç oluş veya on oluş bu birlerin her biri için zatlarından kaynaklanan birer durum (zati) değildir. ... İlk ilke Allah Teâla'nın aksine, O'nun ilke oluşu ise zatının aynıdır. İlk Akılın ikincil oluşu da aynı şekilde (zatından kaynaklıdır). Böylece akli veya nefsanî ilkelere atfedilen sayılar varlıktaki mertebelerinin düzen sırasına daırdır."⁶¹

Benzerin benzeri bilebileceğini iddia edenler, Molla Sadrâ'ya göre aynı zamanda bi'l-fiil bilinenin müdrikin benzeri olduğunu söylerler ve haklıdır. Burada bilende potansiyel olan, bilinen sayesinde aktif hale gelmektedir.⁶² Sadrâ için bu tartışma her idrak türünün kendisine has bilinen türü olduğunu ifade etmek için bir vesile teşkil eder. Bu anlamda, mesela akledilir olan (ma'kul) olan akıl ile bilinir. Daha önemli bir husus ise akıl ve ma'kulun, duyum ve duyumsananın birliğidir ki birlik benzerlikten daha kuvvetli bir irtibat türüdür.

Hem hareket hem de idrak üzerinden nefsi açıklayanlara gelince, Sadrâ'ya göre onların da yorumlanarak anlaşılması gerekmektedir ve onların sözlerinin ilk anlamları ile değerlendirilmemelidir. Hayat üzerinden nefsin açıklamasını yapanların bir kısmı (doğal sıcaklık) sıcaklıktan bahsederler. Aslında bu sıcaklık, hayvani ve ruhsal bir durum olarak anlaşılmalıdır. Bu sıcaklık ise basittir, yani bir bileşik değildir. Soğukluk üzerinden gelen açıklamada ise kasıt belki de mizacın korunması ve bedenin hastalıklardan uzak kalmasıdır. Kan üzerinden nefsin açıklaması ise kanın tüm bedende dolaşıyor olması ve canlılığın bedende dağılımı ile irtibatlı görünür olmasından olabilir. Buradaki kullanım Molla Sadrâ'ya göre nefsin gerçekliğinden ziyade nefis kelimesinin iştirak ile kullanımına örnek teşkil etmelidir.⁶³ Nefsi bileşiktir (te'lif) diyerek tanımlayanlar onun failini kastediyor olmalıdırlar.⁶⁴ Onu tanrısal olmakla eş ifade edenler ise ilahi olanda yok olmayı, fenayı kastederler.⁶⁵ Bu son hususta Molla Sadrâ'nın dikkatli bir üslup ile konuyu ele almaya çalıştığı dikkat çekmektedir: Her şey tanrıdır diyen için ise hiçbir tevilin mümkün olmadığını açık bir şekilde ifade eder.⁶⁶

3. İbn Sînâ Tarafından Getirilen Eleştiriler

Molla Sadrâ'nın, Antiklerin nefse dair görüşlerini, kendi yorumunu ve onların görüşüne dair savunusunu aktardığı kısımda, yazımında şaşırtıcı bir durum ortaya çıkar. Zira Molla Sadrâ, sözlerinin ilk anlamları ile yorumlanarak yanlış anlaşıldığını düşündüğü

58 Şehristânî, Milet ve Nihal, 301: "Sanki Miletli Thales düşüncelerini bu nebevî mişkattan almış gibi görünmektedir. Thales'in bütün suretlerin kaynağı olarak belirlediği ilk unsur ilahi kitaplarda geçen Levh-i Mahfuz'a çok benzemektedir. Çünkü bilinenlerle ilgili hükümlerin hepsi, mevcutların suretlerinin bütünü ve kainatla ilgili haberler Levh-i Mahfuz'da kaydedilmiş bulunmaktadır." Molla Sadra, *Esfâr*, 8.301.

59 Molla Sadra, *Esfâr*, 8.298 (çeviri bana ait).

60 Kavşut, 70.

61 Molla Sadra, *Esfâr*, 8.298-9 (çeviri bana ait).

62 Molla Sadra, *Esfâr*, 8.299.

63 Molla Sadra, *Esfâr*, 8.300.

64 Molla Sadra, *Esfâr*, 8.300.

65 Molla Sadra, *Esfâr*, 8.301.

66 Molla Sadra, *Esfâr*, 8.301.

filozofları, önce İbn Sînâ'nın dilinden ele alır ve daha sonra onun eleştirilerini listeler. Bunların ardından İbn Sînâ'nın getirdiği her bir eleştiriye, doğrudan İbn Sînâ'yı karşısına alarak cevap vermeye çalışır. Bu cevaplandırma kısmında iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi, Aristo'nun *De Anima*'sındaki alt kavram ve tartışmalar Molla Sadrâ'nın ele alışında hala canlıdır. İkinci olarak Molla Sadrâ'nın Aristo ve İbn Sînâ'nın antik filozoflarının görüşlerini eleştirisinde ve Pre-Sokratikler savunusunda bir saik de onun kendi görüşlerini vurgulamak olmuştur. Bu inşası ile Molla Sadrâ, antik filozofların nefis görüşlerini doğru anlatımı ile sunmaktan ziyade kendi alternatif nefis teorilerine alan açmaya çalışmıştır. Temanın ana başlıklarının Aristo tarafından tasnifinde hareket, idrak ve hayat kavramlarının olduğu hatırlanır ise, burada Molla Sadrâ'nın nefsin nasıl bir cevher olduğuna dair görüşü, nefsin idrakine dair görüşü ve daha önemlisi nefis ve hareket ilişkisine dair belirginleştirmek istediği hususlar olduğu öngörülebilir.

Molla Sadrâ sistemine aşına olan bir kişi ise, varlığın teşkiki ve cevherde hareket⁶⁷ görüşünün onun varlığın asaletini merkeze alan hikmet-i mütealiye sistemindeki nefis teorisinde de hareket ve idrakin merkezde yer almasını bekleyecektir. Sonuç olarak kendi sistemi ve nefis teorisinin en ayırıcı hususlarını teşkil eden bu konularda Molla Sadrâ, antik filozofların görüşlerinden kendi sisteminin inceliklerini ortaya koyarken da istifade etmektedir.

Önce, İbn Sînâ'nın eleştirilerini kısaca özetlemeli: Bunlara İbn Sînâ Şifâ külliyyatının Nefis Kitabında, ikinci fasılda yer verir.⁶⁸ Nefse hareket açısından yaklaşanlar onun kendinde hareket ettiğini düşünmüş ve bir kısmı bu yönü ile göksel isimlere benzetmiş ve nefsin ölümsüz olduğu sonucunu çıkarmıştır. Yine ateş ile daimi hareket arasında irtibat kuranlar da bu sırada anılmaktadır⁶⁹ Nefsi idrak cihetinden ele alanlar için ise bazen benzerin benzeri, bazen benzerin zıddını idraki olarak ele alınan nefsin bir ilke olması gerektiği ve bunu takiben ateş, hava, toprak veya su ilkelerinden biri olduğu iddiası anlamlıdır. Hem idrak yaklaşımında bir ilke olarak hem de idrak ile hareketi mecz eden yaklaşımda sayı da İbn Sînâ tarafından nefsin tanımında zikredilir. Hayat ile nefsin bir arada ele alındığı yaklaşımda sıcaklık, soğukluk, nefes ve kan, bunun yanında onun mizaç ile özdeşliği ve telif oluşu da zikredilir.⁷⁰ Molla Sadrâ ve İbn Sînâ'nın şirk olarak ve bayağı bir fikir olarak zikrettiği diğer bir görüşte ise her şeyde ilahilik görülür.

İbn Sînâ'ya göre hareket ile ilgili fikirlerdeki problemlerin başında, hareketi açıklarken durma ve durağanlığı açıklayamamaları gelmektedir. Eğer nefis kendinde hareket sahibi ise onun kendiliği sabit kaldığı müddetçe duramaması gerekir. Yine ilk hareket ettirenin dışında hiçbir şey zatından hareket verici olamaz. Bu da nefsin zatında hareket ilkesi olmasına engeldir. Gayri cismani olması da bu yaklaşımda nefsin açıklanmasını zorlaştırır:

"Nefsin cisim olması gerekmez. Hareket ettiren gibi, hareket etmesi sebebiyle mekânda hareket ettiren bir hareket ettirici, şüphesiz cisimdir. Şayet nefis için bir hareket ve intikal söz konusu olsaydı, bedenden ayrılması, sonra ona dönmesi mümkün olurdu. Bu kimseler nefsi, bazı cisimlere konulan ve çalkalandığında cismin hareket ettiği bir cıva gibi kabul ederler ve hareketin ihtiyari bir hareket olmasını reddederler."⁷¹

Hareket ile irtibatlı olarak tartışılan tanecikler ve unsûrî ilkenin birliği de İbn Sînâ tarafından detaylı açıklamaların başka metinlerde aktarıldığı ifade edilerek detaylı bir analiz olmaksızın reddedilir.⁷² İbn Sînâ, hareketin türlerinden herhangi biri olması bağlamında nefsin hareketini değerlendirirken aslında Molla Sadrâ sistemi ile temelde çatışacak bir hususa, dönüşüm olarak hareket ve niceliksel hareket üzerinden işaret eder:

"Niceliksel hareket ise, nefse en uzak şeydir. Sonra bir şey nicelik açısından zatiyle hareketli olmaz, bilakis kendisine dâhil olan bir şey ya da zatındaki bir dönüşüm sebebiyle hareketli olur. [...] Dönüşüm yoluyla [olan yani niteliksel] hareket ise, ya nefsin nefis oluşunda bir harekettir. Bu durumda nefis, hareket ettirdiğinde nefis değildir ya da nefsin nefis oluşunda değil de arazlardan herhangi birinde bir harekettir. Bunların ilki, nefsin

⁶⁷ Molla Sadrâ'nın cevheri hareket görüşüne göre Aristocu sistemde kabul edildiği gibi yalnızca arazlarda değil, cevherde de hareket gerçekleşmektedir. Hatta cevheri hareket arazlarda gerçekleşen dönüşümlerin ardındaki temel sebeptir. Molla Sadrâ'nın bu görüşü kozmolojisini olduğu kadar ve belki daha da fazla insan ve bilgi teorisini de şekillendirmiştir. Molla Sadrâ'nın cevherde hareket teorisine dair daha fazla bilgi için bkz. Abuzer Dişkaya, "Cevherî Hareket Teorisi" *Metafizik*, c.2, Hz. Ömer Türker, 863-884, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021. Yine Molla Sadra'nın bilgi anlayışına dair bkz. Sedat Baran, "İbn Sînâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma'küller", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6 / 1 (Haziran 2020): 291-312.

⁶⁸ İbn Sînâ, *Nefs*, 74-93.

⁶⁹ İbn Sînâ, *Nefs*, 74.

⁷⁰ İbn Sînâ, *Nefs*, 76.

⁷¹ İbn Sînâ, *Nefs*, 80.

⁷² İbn Sînâ, *Nefs*, 80.

hareket etmesinin, hareket ettirmesi tarzından olmaması, aksine mekânda hareketli olduğu vakit mekanda duruyor olmasıdır. Bunların ikincisi, arazlardaki dönüşümün gayesinin o arazın meydana gelişi olmasıdır. Araz meydana geldiğinde dönüşüm durmuştur.”⁷³

Molla Sadrâ'nın daha sonra aktaracağı açıklamalarında da belirginleşeceği üzere cevheri hareket ve varlığın teşkiki ilkelerinin savunulması üzerinden İbn Sînâ'nın buradaki ifadeleri reddedilecektir. Molla Sadrâ için arazlardaki hareket dahi özünde cevheri hareket sebebiyledir. Bu cevheri hareket ise cismin zati birliğini bozmamaktadır.

İdrak eleştirisinde eğer idrak edende idrak edilenin ilkesi var kabul edilirse, o zaman nefis de ilkenin ilkesi ve kendi zatının ilkesi olur. Diğer taraftan kendisinde olmayı yani zıtları bilmek üzerinden idrak tarif edilirse de benzer sıkıntılar ortaya çıkar. Nefsin idrak üzerinden açıklanmasında, benzerin benzeri bilmesi ya da zıtların bilinmesinin kabul edilmesi unsurları tekrar açıklamanın temel parçası kılınır. Oysa İbn Sînâ için, unsurlar bilgi ve varlıkla ilgili açıklayıcı olamazlar. Unsurlar bu cihetten ilke olarak sunulamazlar. Nefis tartışması ona göre bu daha geniş çerçevedeki sorunun sadece uygulamalarından biridir.⁷⁴ Zıtlık, Aristocu sistemde maddesellekle irtibatlıdır, zira zıtlıklar arası hareket niteliksel değişimdir.⁷⁵ Bu cihetten İbn Sînâ da bu tartışmayı maddesel bir teori olarak ele almaktadır.

Sayının bir ilke olarak sunulması da nefsin birliği ve farklı nefis türleri arasındaki irtibat ya da nefis ile parçaları arasındaki irtibat ile ben bilgisi ile ötekinin bilgisi üzerinden eleştirilir. Sayı, bu iddianın sahiplerince sadece bir ilke değildir. Onlar, aynı zamanda “her şeyin mahiyetinin ve tanımının da sayı olduğunu” iddia ederler. İbn Sînâ bu iddiayı hem nefis tartışmaları hem de metafizik tartışmalar bağlamında reddeder.⁷⁶ Açıklamanın mizaç ve kan üzerinden yapılması benzer biçimde reddedilir. İbn Sînâ'ya göre: “Nefsin bedenle alakasının olması için bir şeyin [yani mizacın] gerekli olduğu inkâr edilmiyor. Fakat bu, bu şeyin nefis olmasını zorunlu kılmaz.”⁷⁷

Te'lif ya da belirli oranlarda unsurların birleşmesi (diğer isimleri ile *insicam* veya *uyum*) zıtların belirli bir uyum içinde bir arada olmalarıdır. Bu fikre getirdiği eleştirisinde de İbn Sînâ, belirli bir oranın nasıl idrakin ya da hareketin sebebi olacağına açıklanamayacağını ifade eder.⁷⁸ Yine dairesel hareket fikri nefsi cisimleştirdiği için reddedilir.⁷⁹ Mizaç görüşü ise mizacın oluşumunun doğrudan nefsin varlığına işaret etmesi şeklinde anlaşıldığında reddedilmelidir. Maddesel durum İbn Sînâ için tek başına nefsin ortaya çıkmasını sağlayan ilke olamaz.⁸⁰ Bu anlamda oran, mizaç üzerinden salt maddesel durumların, nefsin aktifliği ve fâilliğini açıklayamayacağını biraz ileri bir okuma olarak İbn Sînâ'nın metninden çıkarabiliriz. Bu reddiyeler, nefste bu unsurların varlığını inkârdan ziyade onun neliğini açıklamada yetersizliği üzerine kuruludur. Şifâ'nın ilgili bölümünü esas aldığımızda tartışmada İbn Sînâ için hareketin nefse atfedilmemesi, cevherde hareketin olmaması ve nefsin cevherliğine dair konular öne çıkmaktadır.

4. Molla Sadrâ'nın İbn Sînâ'nın Eleştirilerine Cevapları

Molla Sadrâ, İbn Sînâ'nın eleştirilerine yer verir ve her bir eleştiriye cevaplandırmaya çalışır. Bunlardan öncelikli olan ve en uzun ele alınan husus, Molla Sadrâ'nın sistemi açısından da merkezi önemi olan hareket, hareketin nerede olduğu ile kaynağının ne olduğu ile ilgili tartışmalardır. Molla Sadrâ nefsin hareketini zatından kaynaklanan ve iradeli olan olarak ikiye ayırır. Nefsin hareketin mekânı oluşuna dair ifadeler, iradi ve mekansal hareketle ilgili anlaşıldığında nefsin hareket kadar hareketsizliği açıklaması durumunda soruna yol açar. Ona göre burada hareket nefsin zatında yer alan ve hayatiyetine dair hareketidir, yani burada nefsin durmaksızın aktif olduğu tüm hareketler kastedilmektedir. Bu durumda hareketin yanında hareketsizliğin de aynı ilke ile açıklanması ihtiyacı doğmaz.

⁷³ İbn Sînâ, *Nefs*, 77. Dört tür harekete dair Aristo, *DA* 406a12 vd.

⁷⁴ İbn Sînâ, *Nefs*, 79-80.

⁷⁵ Cherniss, *Aristotle's Criticism*, 302.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Nefs*, 80.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Nefs*, 86.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Nefs*, 86.

⁷⁹ İbn Sînâ, *Nefs*, 86.

⁸⁰ İbn Sînâ, *Nefs*, 86.

“Bu hareketlenme ile kastedilen, dönüşümsel ve tabii hareketlerle ortaya çıkan durumlardır. (Gıdalanma, büyüme vs. bunlar hayvan bedeninden bir an bile yok olmazlar. Onun zıddı ise ölümdür ki onda nefsin bedenle bitişikliği sona erer (taalluku). Bu hayat için zorunlu olan hareket için nefsin fail olması zatidir. Ancak iradi hareketler için onun fail olması ise arazi ve dış sebeplerin iştiraki ile olan bir durumdur. Sonuçta bu hareketlenme zorunludur, beden canlı olduğu müddetçe nefesten kesilmez ve nefis nefis ve beden de beden olduğu müddetçe sükûn/hareketsizliği ortaya çıkmaz.”⁸¹

Böylesi bir hareketin durması demek zaten o nefsin yaşamının sona ermesi, ölmesi demektir. Hareketle ilgili diğer bir tartışma kendinde hareket eden bir ilk hareket ettirici olarak nefsin ele alınmasıyla ortaya çıkar.⁸² Molla Sadrâ'nın Aristo ve İbn Sînâ sistemlerinden ayrışmanın sebebi, onun nefis teorisinde cevherde hareketin esas olmasıdır. Ona göre hareket hem arazlarda hem de cevherde mümkündür. Üçüncü bahis ise bu konunun bir uygulaması olarak görünür. Molla Sadrâ, İbn Sînâ'nın 'hareket ya mekân ya kemiyet ya keyfiyet ya da başkasında olur' sözünü kategorilerin dışında da hareketin olabileceğini ekleyerek revize etmektedir. Onun bu noktadaki eleştirisi ve cevabı kısa ve etkilidir:

“Onun... sözü, iddia edilen şudur ki bu hareket zikredilen kısımlardan biri değildir. Çünkü o cevher ve iştidâfi harekettir. Cevheri iştidâdın nefisine dair delil yoktur. Şeyhin, onun reddine dair sözünün zayıflığı ve vehmi ise daha önce paylaşılmıştı.”⁸³

Hareket ile ilgili asıl açılım, dördüncü cevapta ortaya çıkar. İbn Sînâ dönüşüm (istihal) olarak ortaya çıkan hareketin nasıl olacağını açıklarken dönüşümün cevherde olamayacağını söyler; Molla Sadrâ'ya göre İbn Sînâ bu noktada hatalıdır. Bu, cevherde değişimi sadece tek seferde olacak şekilde kabul etmenin doğurduğu bir hatadır. Farklı yoğunluk ve derecelerde cevherin hareket etmesi mümkündür. Tek seferde ve tam değişim varlığa geliş ve yok oluşu anlamına gelmekte iken, burada bahsi geçen tedrici değişimde zat korunur. Bir, zamanda olan, şahsi varlığı olan bir durum cevherinde dereceli olarak değişmektedir. Molla Sadrâ bu bağlamda cevherdeki değişimin keyfiyetteki değişimden farklı olmadığını vurgular. Bu nokta ile önceki cevabını bir arada düşünmek mümkündür: İbn Sînâ sadece belirli kategorilerde değişim olacağını kabul edip, cevherde hareketi reddederek nefse dair pek çok gerçekliği açıklama imkânını kaçırmıştır.

Beşinci itirazda İbn Sînâ idrak ekolüne değinin ve bilen ile bilinenin benzerliği ve zıt oluşları bahsini ele alır. Sadrâ bilmenin, bilende mevcut olan suret olduğunu ve nefsin bu suretin kendinde bulunmasının fail illeti olduğunu açık olduğunu ifade eder.⁸⁴ Ancak burada aklın aşamaları da gözetilmelidir. Heyulani akıl, akli suretlerin kabulü açısından hazır olma durumudur. Aklın heyulânî akıldan bilfiil ve sonraki akil aşamalarına tecerrüdü konusunda İbn Sînâ da Molla Sadrâ'ya göre kendisiyle uyumlu düşünülmektedir.⁸⁵ Tecerrüd süreci, dışarıda olanın makulleştirilmesi sürecidir de: “Akli yeti, dış duyuyla algılanır olanı (mahsus) öyle bir şekilde işler ki onu akledilir haline getirir.”⁸⁶

Buraya kadar verilen incelemede Molla Sadrâ'nın belirli bir bakışla kudemayı yorumladığı görülmüş oldu. Aynı zamanda kadimlerin görüşleri vesilesi ile Molla Sadrâ kendi sistemi ile Aristo ve bu fasıl esas alınırsa İbn Sînâ sistemi ile asıl farklılık noktalarını ön plana çıkarmayı hedefledi. Bu cihetten çatışma konularının odağında cevheri hareket yer aldı.

Aslında Molla Sadrâ'ya benzer biçimde Aristo ve İbn Sînâ da kudemanın görüşlerine dair analizlerini, kendi teorilerini belirginleştirici olarak kullanırlar. Bu anlamda her üç düşünür için de nefis gayri cismani bir özdür. Ancak Aristo ve İbn Sînâ için bu iddianın belirginleştirici öteki kutbunda kudema yer alır. Molla Sadrâ için ise rumuzları açıldığında kudemanın da gayri cismani bir öz olarak nefse değindiği ortaya çıkacaktır.

İbn Sînâ'nın sunumunda maddesel durumlara dayanan açıklamalar tümüyle reddedilmez. Onlar nefsin gerçekliğini bir yönde yansıtırken, onun bütünlüğü, gerçekliği ve ona dair zorunlu durumları kapsama cihetinden eksiktir. Yani unsurlar, beden, mizaç ya da telif ve oranla ilgili açıklamalar kısmi olarak yine de anlamlıdır. Ancak nefsin gerçekliğini tamamıyla bunlara indirgeyerek anlatmak yanıltıcıdır. Bedensel olan ile irtibat ve kendinde gayri cismani oluşu açısından nefse dair tartışmalarda ortaya çıkan bulmacayı Aristo sistemi 'nefsi canlılığın (organizmanın) formu kılarak, tabii olanın organik bedeninin ilk yetkinliği

⁸¹ Molla Sadra, *Esfâr*, 8/302. (çeviri bana ait).

⁸² Molla Sadra, *Esfâr*, 8/303.

⁸³ Molla Sadra, *Esfâr*, 8/303. (çeviri bana ait).

⁸⁴ Molla Sadra, *Esfâr*, 8/305.

⁸⁵ Molla Sadra, *Esfâr*, 8/306. (çeviri bana ait).

⁸⁶ Benzerin benzeri bilmesi fikrinin duyulur ve akledilirlere uyarlanmasına dair ayrıca bkz. Molla Sadra, *Mezâhir*, 74, Heyulânî aklın insanın gelişimi içerisindeki açıklaması için bkz. Molla Sadra, *Mezâhir*, 77.

yaparak' çözüme kavuşturduğunu düşünür.⁸⁷ Aristo ve İbn Sînâ için nefsin gayri cismani oluşu hareketle ilgili mühim bir husustur ve sonuçta nefis hareket eden bir hareket ettirici olamaz. Bu özellikle Aristo'nun birinci kitabının gizli gayelerinden biridir. Oysa Molla Sadrâ sisteminde en büyük farklılıklardan biri de bu husus olacaktır.

Şimdi Molla Sadrâ'nın kadimlerin yorumunu, onun nefis anlayışının teorik arka planına değinerek makalenin son parçalarını da birleştirmeye başlayabilirim. İnsan nefsi, başlangıcı itibarıyla cismani ve sonu itibarı ile ise gayri cismanidir.⁸⁸ Molla Sadrâ sisteminde maddesel ve gayri cismani olmaklık, aslında tamamen birbirlerinden kopuk iki alan veya öz değildir. Varlığın birlik ve çokluk ilkesi oluşu ve teşkil⁸⁹ anlayışları nefis teorisinde de önemlidir. Nefis de varlığın aşamalarından biridir ve o da bir varolan olarak varlıkta farklı aşamalarda bir seyir halindedir.⁹⁰ Bu anlamda dinamik varlık anlayışı ve cevherde hareket ilkesi nefis teorisine de uygulanır. Son olarak Molla Sadrâ için nefsin birliği İbn Sînâci sistemdeki birlik fikrinden daha kuvvetlidir ve sonucunda nefsin idrak sürecinde sadece bir kabul edici olduğu reddedilir. Nefis hem kabul eden hem de kabulü ile birlikte dönüşen ve değişen, idrak ettiklerini kendinde oluşturan aktif bir gerçekliktir. Molla Sadrâ bunu, nefsin tüm yetilerinden ibaret olması ilkesi ile açıklar.⁹¹ Yani nefsin birliği ilkesi Molla Sadrâ sisteminde nefsin hem bizzat koşan hem düşünen hem de tüm bedensel ve akli süreçlerin aktif unsuru olduğu ve diğer taraftan tüm bunlarla birlikte dönüşen ve cevherinde hareket eden olduğu kabul edilir.

Böylece, Aristo ve İbn Sînâ'nın pre-sokratiklere dair tasvirde, onların teorilerinin büyük oranda materyalist yorumları ile sunduğu ve buna karşı Molla Sadrâ'nın daha yorumlayıcı bir okumayı ortaya koyduğu görülmektedir. Molla Sadrâ ise nefsin cevherde hareketi ve birliğini anlatmakta bu tartışmayı vesile olarak almaktadır. Ancak henüz elinizdeki metnin cevaplamadığı bir soru vardır. Molla Sadrâ'nın kudemanın fikirlerinin materyalist fikirler olarak yorumlanışını reddetmesi sadece onun nefis tartışmasındaki tercihleri ile mi açıklanmalıdır?

O, kudemadan hikmet ehli insanlar olarak ve Allah'ın varlığını kabul eden kimseler olarak bahseder. Yine Eflatun ve Pisagor⁹² gibi isimlerin insan nefsinin beden ile irtibatına dair düşüncelerini, insanın ahiretteki hayatına işaret olarak değerlendirmektedir. Molla Sadrâ, nefis ve bedenin haşrini inkâr edenlerin hikmetten nasip almamış insanlar olduklarını söyleyerek şiddetli biçimde eleştirdikten sonra⁹³ bu yorumuna yer vermektedir. Yunanlıların eski filozoflarına bu olumlu yaklaşım Molla Sadrâ

⁸⁷ Cherniss, *Aristotle's Criticism*, 326.

⁸⁸ Molla Sadra, *Mezâhir*, 76-78;

⁸⁹ Molla Sadra'nın derecelenmiş varlık anlayışı için bk. Molla Sadra, *Kitâb al-mashâ'ir - Metaphysical Penetrations: A Parallel English-Arabic Text*, çev. S. H. Nasr, ed. Ibrahim Kalın, (Provo, UH., 2014); Fevzi Yiğit, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkil Niteliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/41(2020), 57-80.

⁹⁰ Molla Sadra'nın insan anlayışına dair muhtelif bahisler *Esfâr* kitabının sekiz ve dokuzuncu ciltlerinde detaylı olarak anlatılmıştır. Ayrıca bkz. Hâşim Abû al-Hasan'Ali Hasan, *al-Insân 'inda Şadr al-Dîn al-Shirâzi* (Cairo: Maktabat al-Thaqâfah al-Dîniyah,2009), Parıldar, 'Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti', *İnsan nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, (İlem Yayınları: İstanbul, 2019).

⁹¹ Molla Sadra, *Esfâr*, 261-273; Molla Sadra'nın psikolojik monizmi için bk. Sümeyye Parıldar, "Mulla Sadra on the 'mental': A Monist Approach to Mental Existence", *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, 2015, no.6,160-181.

⁹² Sahibu'l-aded olarak anılan ve Vesaya'z-zehbiyye şeklinde bilinen risalenin sahibi' (Molla Sadra, *Mezâhir*, 89) Pisagor'un metnine dair ayrıca bk. Karlığa, Bekir, "Türk-İslam Kaynaklarında Pisagor'un Altın Mısraları", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, 22-23 (1981), 263-279. Altın risaleden bir kesit için: Şehrezûrî, *Nüzhëtü'l-ervâh ve ravzâtü'l-efrâh fi târîhi'l-hükemâ ve'l-felâsife*, çev. Eşref Altaş, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 486-521. Şehrezûrî hakkında bkz. Eşref Altaş, "Şemseddin eş-Şehrezûrî ve *Nüzhëtü'l-ervâh ve ravdâtü'l-efrâh* Adlı Eseri", *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*. ed. Müstakim Arıcı, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 307-342.

⁹³ Molla Sadra, *Mezâhir*, 89.

ile sınırlı değildir. Aksine ondan önce uzun bir geleneğin etkisine dayanmaktadır. Kadı Said, Âmirî⁹⁴, Şehristânî⁹⁵, Sühreverdî⁹⁶ gibi filozoflar, pre-sokratik düşünürlerin bilgilerinin kıymetini, *nübüvvet nurundan* hisse almış olmaları ile ilişkilendirir. Bu yaklaşımların bir devamı olarak Molla Sadrâ da kudemanın ilmini kıymetli bir kaynak olarak ele alır ve onların, mesela, metafizik ilmini nübüvvet nurundan aldıklarını söyler.⁹⁷ Bu açıdan sorulan son soruya şu cevap eklenmelidir: Molla Sadrâ hem kendi sistemine dair cevabını resmetmektedir hem de gelenekten miras aldığı tarihsel okumayı yansıtmaktadır.

Sonuç

Sonuç itibari ile *Esfâr'ın* 4.sefer 5. bab 6. faslı özelinde Molla Sadrâ, önce Aristo öncesi filozofların görüşlerini ve onların doğru yorumunu listeler sonra İbn Sînâ'nın eleştirilerini açıklar ve her bir eleştiriye cevaplandırır. Sadrâ böylece bu bölümde hem antik filozofların nasıl yorumlanacağını anlattığı kısımda hem de İbn Sînâ'nın eleştirilerini cevaplandığı kısımda iki aşamada antik filozofları savunmaktadır. Antiklere dair onun değindiği yanlış yorumlama hususu, onun zamanında iki farklı okumanın bulunduğu işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında ise Molla Sadrâ bu iki okuma arasında kendi tercihini belirgin kılmak istemektedir. Öyle görünüyor ki, o, daha önemlisi, antiklerin görüşlerini, kendi görüşünün bir oranda yansıtması olarak kullanmıştır.

Yine bu iki filozofun kudemanın görüşünü nasıl bir ölçüt içerisinde incelediklerini karşılaştırmak gerekir. Bu cihetten Molla Sadrâ ve İbn Sînâ'nın yorum içeriklerinden ziyade nefis ile ilgili esas aldıkları tanıma odaklanmak gerekir. Molla Sadrâ nefis ile ilgili olumlu gördüğü herhangi bir önermeye dair te'vil edilebilecek her hususu değerlendirmeye alırken; İbn Sînâ, Aristo'nun *De Animasının* 1. kitabındaki kurucu tavrındaki katı tanımlayıcı çerçeveyi esas alır. Nefsin tanımını bizlere sunacak ve tüm canlılarda ortak olan durumları tarif edecek durumda olmayan, herhangi bir tek noktada dahi eksik olsa tanıma tamamen vermeyen tüm hususlara dair kudemayı eleştiri oklarına hedef alır. Bu açıdan bakıldığında *Şifâ* katı nefis tanımı, *Esfâr* ise zayıflatılmış nefis tanımını ölçüt olarak almıştır. İbn Sînâ ve Aristo'nun yorumu literalist/lafızcı iken Molla Sadrâ'nın yorumu da yer yer lafzın limitlerini zorlayıcı biçimde yorumlayıcıdır. Yine Molla Sadrâ ve Aristo'nun bu arka plana yer verme durumuna bakıldığında her ikisi için de kudemanın teorilerinin inşâ bir biçimde kullanıldığı da gözlemlenmektedir, bu bağlamda her iki filozof için de bu teorilerin aktarımı kendi teorik çerçevelerinin inşasını ortaya koymalarında rol oynamaktadır.

Yine Aristo, İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'nın tartışmaların tarihini kendi teorilerinin nasıl inşâ bir parçası kıldıklarına dair bu fasıl ilginç bir örneklik sunar. Her üç filozof da genel içerikleri aynı olsa da kendi dönem ve teorik kaygılarını öne çıkaran vurgular ile konuyu işlerler. Aristo'da detaylandırılmış ve İbn Sînâ tarafından üzerinde durulmamış bazı bahisler Molla Sadrâ tarafından tekrar canlı biçimde gündeme getirilir. Ancak Molla Sadrâ'nın gündeme getirdiği sorun başlıkları aynı görünse de konuyu işleyiş biçimine bakıldığında gündeme getirmedeki maksadın yine kendi inşası olduğu ve artık gayenin, onun kendi gündemindeki cevheri hareket ve nefsin dinamik yapısının kanıtlanması olduğu ortaya çıkar. Böylece filozoflar için kavram tarihi de statik bir yapıda var olmaz, dinamik bir inşanın parçası olarak onların elinde yeni biçimler kazanır.

⁹⁴ Âmirî'nin kudemaya dair tarihi kaynaklık olması ile ilgili bk. Yaman, "Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mahiyeti ve Dini Muhtevası Üzerine", 202 vd. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed*, 46, 34.

⁹⁵ Ö. M. Alper, "Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya", *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 7/1 (2008), 9-36; Ahmet Çapku, "Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'inde Felsefe ve Filozoflar", *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, ed. Müstakim Arıcı, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), içinde, 149-171; Eşref Altaş, "Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 31 (2014), 7-56; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 296-299. Anaksagoras ve Tales'in Allah'ın ezeli olduğunu, başlangıcı ve sonu olmadığını savunduğunu ve alemi yaratan olduğunu savunduğu üzerine bkz. Şehrezûrî, *Nüzhütü'l-ervâh*, 522. Thales'in mişkâtü'n-nübüvve ile irtibatlandırılması ile ilgili bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 300-301. Anaksagoras'ın yaratma fikri ile irtibatlandırılması Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 302, Anaksimenes'in mişkâtü'n-nübüvve ile irtibatlandırılması Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 304. Empedokles'in yaratma fikri ile irtibatlandırılması Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 305. Pisagor'un yaratma fikri ile irtibatlandırılması bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 310.

⁹⁶ Kılıç *Hermesler Hermes*, 168-175; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, 416-430.

⁹⁷ Molla Sadra, *Şerh ve Talikatü Sadru'l-Müteellihin ber İlahiyat-ı Şifâ şeyhü'r-reis Ebû Ali Hüseyin İbn Sînâ*, tash. Necefkuli Habibi. (Tahran : Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra (Sadra Islamic Philosophy Research Institute), 1382hş.), 99.

Kaynakça

- Aristo. *Ruh Üzerine* (DA). çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan, 2018.
- Aristo. *Fi'n-Nefs*. thk. Abdurrahman Bedevi. Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısriyye, 1954.
- el-Âmirî, Ebû'l-Hasen. *Kitâbü'l-Emed ale'l-ebed Sonsuzluk Peşinde*. çev. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Alper, Ö.M. “Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. 7/1 (2008), 9-36.
- Altaş, Eşref. “Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Darulfunun İlahiyat]. 31 (2014), 7-56.
- Altaş, Eşref, “Şemseddin eş-Şehrezûrî ve Nüzhetü'l-ervâh ve ravnâdütü'l-efrâh Adlı Eseri”. *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*. ed. Müstakim Arıcı. 307-342. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Baran, Sedat . "İbn Sînâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefi Ma'küller". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi*. 6/1 (Haziran 2020): 291-312
- Bekiryazıcı, Eyüp. “Hermetizmin Sühreverdî'nin Felsefesine Geçiş Yolu Olarak Harran”. *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu* 28-30 Nisan 2006. 2 (2006),167-175.
- Bulut, Emrullah. “Kadim Dünyadan Endülüs'e Bir Bilim e Kültür Tarihi Klasiği: Tabakatü'l-ümem”, *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*. ed. Müstakim Arıcı, 119-148, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Çapku, Ahmet, “Şehristânî'nin el-Milel ve'n-nihal'inde Felsefe ve Filozoflar”, *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*. ed. Müstakim Arıcı. 149-171, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Cherniss, Harold. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1935.
- Daiber, Hans. *From the Greeks to the Arabs, Volume 2: Islamic Philosophy*. Leiden, Netherlands: Brill, 2021.
- Dişkaya, Abuzer. "Cevherî Hareket Teorisi" *Metafizik*. haz. Ömer Türker. 2/863-884. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Ernst, Carl W. “Sufism and Philosophy in Mulla Sadra”. *World Congress on The Philosophy of Mulla Sadra (Mecmua-ı Makalât-ı Hümayiş-i Cihani-yi Bızorgdaşt Hekim Molla Sadrâ)*. Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1999.
- Hasan, Hâşim Abû al- Hasan 'Alî. *al-İnsân 'inda Şadr al-Dîn al-Shîrâzî*. Cairo: Maktabat al-Thaqâfah al-Dînîyah, 2009.
- İbn Bâcce. *Kitabü'n-Nefs*. çev. Burhan Köroğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Karlığa, Bekir. “Türk-İslam Kaynaklarında Pisagor'un Altın Mısraları”. *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arşivi Dergisi*. 22-23/263-2791981.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Hermesler Hermes: İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010.
- Kavşut, Muhammet Sait. *El-Hikmetü'l-Müteâliye, Molla Sadrâ'nın Felsefi Kelami Düşüncesi*. Ankara Üniversitesi, 2018, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (Molla Sadrâ). *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fi esrâri's-ulûmi'l-kemâliyye*. Tahran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 1391.
- Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (Molla Sadrâ). *İlahi Tecelliler (el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fi esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye)*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022.
- Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (Molla Sadrâ). *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-'aqliyyeti'l-erba'a (Esfâr)*. 8., ed. Ali Akbar Rashad, Tahran: SIPRI, 1383.
- Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (Molla Sadrâ). *Şerh ve Talikatü Sadru'l-Müteellihin ber ilahiyat-ı şifâ şeyhü'r-reis Ebû Ali Hüseyin İbn Sînâ*. tash. Necefkuli Habibi. Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra (Sadra Islamic Philosophy Research Institute), 1382hş.
- Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (Molla Sadrâ). *Kitâb al-mashâ'ir - Metaphysical Penetrations: A Parallel English-Arabic Text*. çev. S. H. Nasr, ed. Ibrahim Kalın. Provo, UH., 2014.
- Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (İbn Sînâ). *Kitabu's-Şifâ: Nefs*. haz. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara : TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.

- Sühreverdî. *Hikmetü'l-işrâk: İşrak Felsefesi. Mecmua-i musannefat-ı Şeyh-i-ışrak*. tsh. Henry Eugenie Corbin. Tahran: Pejûheşgah-ı Ulumu İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 1373.
- Sühreverdî. *Hikmetü'l-işrâk*. çev., Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şehrezûrî. *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh fi târîhi'l-hükemâ ve'l-felâsife*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Strobino, Riccardo. *Avicenna's Theory of Science, Logic, Metaphysics, Epistemology*. Oakland, California: University of California Press, 2021.
- Özbudun, Sibel. *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2. basım, 2015.
- Polansky, Ronald. *Aristotle's De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Parıldar, Sümeyye. "Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti". *İnsan nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer. İlem Yayınları: İstanbul, 2019.
- Parıldar, Sümeyye. "Mulla Sadra on the 'mental': A Monist Approach to Mental Existence". *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. 2015, no.6,160-181.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4.basım, 2017.
- Yaman, Hikmet. "Mişkat-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mahiyeti ve Dini Muhtevası Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 51/1 (2010), 195-212.
- Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşhik Niteliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 22/41 (2020). 57-80.

Turkey and Islam Drawings by Second-Generation Turkish Children in Nottingham

Nottingham'daki 2. Nesil Türk Çocuklarının Çizimlerinde Türkiye ve İslam

Fatma Kurttekin

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD,
Assistant Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Religious Education

Sivas/Türkiye

fkurttekin@cumhuriyet.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5083-4746

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 03 August/Ağustos 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 06 April/Nisan 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1253-1277

Cite as/Atıf: Kurttekin, Fatma. "Turkey and Islam Drawings by Second-Generation Turkish Children in Nottingham". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1253-1279. <https://doi.org/10.18505/cuid.1154777>

Kurttekin, Fatma. "Nottingham'daki 2. Nesil Türk Çocuklarının Çizimlerinde Türkiye ve İslam". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1253-1277. <https://doi.org/10.18505/cuid.1154777>

*. This research was approved by Sivas Cumhuriyet University Ethics Committee with the number E-60263016-050.06.04-102781 on 2.12.2021./ Bu araştırma Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Etik Kurulu'nun E-60263016-050.06.04-102781. Sayılı yazısı ve 2.12.2021 tarihli kararı ile onaylanmıştır.

Plagiarism/İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Ethical Statement/Etik Beyan: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Fatma Kurttekin).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Turkey and Islam Drawings by Second-Generation Turkish Children in Nottingham

Abstract: This study examines how children between the ages of 6 and 11, living in Nottingham, UK, understand the facts of religion and homeland through Turkey and Islam in their drawings. Art-based research method was used in the research. The obtained data was examined using semiotic method. In drawings, the values, symbols, and concepts children link with Turkey and Islam and the effect of the Turkish Language and Turkish Culture (TLTC) textbooks presented in the Turkish weekend school on this link were analyzed. 14 girl and 16 boy students participated in the study. The first collection of the drawings was made in 2017 within the scope of the researcher's doctoral study, and the second one was obtained in 2021. Since not all of them had the same material, the colors in the drawings were excluded from the evaluation scope. The drawings which were not clear enough to understand and not related to the theme of the research were also excluded. Therefore, the drawings of eight children in 2017 and 18 children in 2021 were evaluated. The drawings about Turkey and Islam were sorted by year, gender, and age variables. After that, the objects and scenes associated with the subject were encoded in the drawings. Gender and age as the sub-themes were constructed under the year as the main theme. In the end of the research, it was observed that by the age the number of the signs and symbols and clarity of the drawings increased. However, there was a differentiation in the signs, symbols, and intensities reflected in the drawings based on year, gender, and age. Yet, it was pointed out that Turkey was mostly associated with the flag and Islam with a mosque. In addition, it was determined that the themes reflected in the drawings show parallelism with the subjects in the TLTC programs and textbooks. In this regard, it is important to briefly mention subjects covering Islam and Turkey in the curriculums and the books used in 2017 and 2021. In 2017, the textbooks (Turkish Language and Turkish Culture Course for Turkish Children Abroad (1st -10th Classes/ TLTCCTCA) used in the Turkish weekend school were discontinued after the coup attempt in 2016. However, the TLTCCTCA curriculum continued to be used until 2018. When we look at the unit titles in the curriculum, 1st-3rd. Classes "Faith in Allah", 4th-5th. Classes "Faith-Islam-Morality", 6th-7th. Classes "Islamic beliefs and values", 8th-10th. Classes "Religion, culture and civilization" units contain topics and learning outcomes that are directly related to religion. It is also found topics and learning outcomes on the country's history offering knowledge about war, victories, bereavements, and Atatürk's role of foundation of Turkish Republic. By 2018, a new curriculum and textbooks consisting of 8 levels were published. One of the issues that attracts attention with the changing programs is the development of religious and national consciousness, which tries to be realized through values education by preventing ideological conflicts. In particular, the contents on the themes of "Gateway to the past, Let's go see it, Holidays and Celebrations" aim to strengthen the connection with the elements of cultural and religious identity, which are also seen in the drawings of the children. Considering the children's drawings, it is understood that in addition to their experiences, social institutions and the concept of Turkey and Islamic facts in the society in which they live, can feed positive or negative emotions and associations. As the age and level of knowledge increased, there was a noticeable increase in the logical flow and elements for concepts related to the subject. The drawings of the girls in 2017 and 2021 were about positive emotions and values related to Turkey without differentiation, while the drawings of the boys in 2017 clearly showed the impact of the events of that date. It can be said that the fear/anxiety and life difficulties that can be seen in the drawings of boys in 2017 have decreased by 2021, and the visibility of positive warm feelings, which include love, longing, pride, and excitement, has increased. Although more detailed elements and information about Islam are included in the drawings of girls when it comes to Islam, the mosque has been the most prominent element without gender, year, and age difference. National and religious values, such as flags and prayers, are depicted as elements that constitute courage, unity, and solidarity against the situations that cause anxiety and fear such as war. The images and embedded videos used in the textbooks might have played a role in emphasizing on these elements. This situation might be a result of the developmental characteristics of 6-11-year-old boys, as well as the stimuli exposed at the time of drawings and themes such as "Gateway to the past" focusing on history in TLTC textbooks.

Keywords: Religious Education, Children's Drawings, Turkey, Islam, Turkish Weekend School.

Nottingham'daki 2. Nesil Türk Çocuklarının Çizimlerinde Türkiye ve İslam

Öz: Bu çalışmada 6-11 yaşları arasında Nottingham/İngiltere'de yaşayan çocuklarının çizimlerinde İslam ve Türkiye algısı üzerinden din ve vatan kavram algıları incelenmiştir. Çalışmada sanat temelli araştırma yöntemi kullanılmıştır. Elde edilen veriler göstergebilimsel yöntemle incelenmiştir. Yapılan çizimlerde çocukların İslam ve Türkiye olgularını hangi değer, sembol ve kavramlarla ilişkilendirdiği ve bu ilişkilendirmede haftasonu Türk okulunda sunulan Türkçe ve Türk Kültürü (TTK) ders kitaplarının etkisi analiz edilmiştir. 14 kız ve 16 erkek öğrenci bu çalışmaya katılmıştır. Çizimlerin ilki 2017 yılında araştırmacının doktora çalışması kapsamında, ikincisi 2021 yılında elde edilmiştir. Çocukları hepsinin aynı malzemeye sahip olmamasından dolayı çizimlerde kullanılan renkler değerlendirme kapsamı dışında tutulmuştur. Anlaşılması oldukça zor ve konuyla alakasız çizimler de

kapsam dışı bırakılmıştır. Nihayetinde 2017 yılında 8, 2021 yılında 18 çocuğun resmi çalışmada değerlendirilmiştir. Türkiye ve İslam ile ilgili resimler birbirlerinden yıl, cinsiyet ve yaş değişkenlerine göre ayrılmıştır. Devamında resimlerde konuyla ilişkilendirilen nesnelere ve sahneler kodlanmıştır. Ana tema olarak belirlenen yılın altında cinsiyet ve yaş alt temalar olarak alınmıştır. Araştırma sonucunda yaşla birlikte simge, sembollerin sayısı ve çizimlerdeki netliğin arttığı gözlenmiştir. Bununla birlikte yıl, yaş ve cinsiyete dayalı olarak çizimlere yansıyan simge, sembol ve yoğunluklarda farklılaşma söz konusu olmuştur. Ancak Türkiye ile bayrak, İslam ile cami en çok bağdaştırılan öğeler olarak dikkat çekmiştir. Ayrıca resimlere yansıyan temaların, TTK programları ve kitaplarındaki konularla paralellik gösterdiği saptanmıştır. Bu bağlamda 2017 ve 2021 yıllarında kullanılan kitaplar ve programlardaki Türkiye ve İslam ile ilgili konulara kısaca değinmek önem arz etmektedir. 2017 yılında haftasonu Türk okulunda kullanılan (Yurt Dışındaki Türk Çocukları İçin Türkçe ve Türk Kültürü Dersi (1-10. Sınıflar/ YDTÇTTK) ders kitapları 2016 yılındaki darbe girişiminden sonra kaldırılmıştır. Ancak YDTÇTTK öğretim programının kullanımı 2018 yılına kadar devam etmiştir. Öğretim programındaki ünite başlıklarına baktığımızda 1-3.sınıflarda "Allah inancı", 4-5.sınıflarda "İman-İslam-Ahlak", 6-7.sınıfta "İslam inanç ve değerleri", 8-10.sınıflarda "Din kültür ve medeniyet" üniteleri doğrudan din ile alakalı konu ve kazanımları içermektedir. Ayrıca ülke tarihi ile ilgili savaşlar, zaferler, yığılıklar ve Atatürk'ün Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundaki rolü hakkında bilgi veren konular ve öğrenme çıktıları da mevcuttur. 2018 yılına gelindiğinde ise yeni bir öğretim programı ve 8 seviyeden oluşan ders kitapları yayınlanmıştır. Değişen programlarla birlikte dikkat çeken hususlardan biri ideolojik çatışmaların önüne geçilerek değerler eğitimiyle gerçekleştirilmeye çalışan dini ve milli bilinç gelişimidir. Bu minvalde "Bayramlar ve kutlamalar, Geçmişe açılan kapı, Gezelim görelim ile Sanat ve edebiyat" temalarındaki içerikler, çocukların çizimlerinde de görülen kültürel ve dini kimlik unsurları ile bağının güçlenmesi hedeflenmiştir. Çocukların resimlerine bakıldığında ailelerinin, kendi tecrübelerinin yanında sosyal kurumların ve yaşadıkları toplumda Türkiye ve İslam olgularına yönelik tasavvurun olumlu ya da olumsuz duygu ve çağrışımları besleyebilmektedir. Yaş ve bilgi seviyesi arttıkça konuyla ilgili kavramlara yönelik mantıksal akış, şema ve öğelerde dikkat çeken bir artış olmuştur. Kızların 2017 ve 2021 yılındaki resimleri farklılaşma olmadan Türkiye ile ilgili olumlu duygu ve değerlerle ilgiliyken erkeklerin çizdikleri 2017 yılındaki resimlerde o tarihte yaşanan olayların etkisi net bir şekilde görülmektedir. 2017 yılında erkek çocukların resimlerinde görülebilen korku/endişe, yaşam zorluğunun 2021 azaldığı ve sevgi, özlem, gurur ve heyecan içeren pozitif sıcak duyguların görünürlüğünün arttığı söylenebilir. İslam söz konusu olduğunda kızların resimlerinde İslam'a ait daha detaylı unsur ve bilgilere yer verildiği görülse de yıl ve yaş farkı olmadan en çok öne çıkan unsur cami olmuştur. Savaş gibi kaygı, korku oluşturan durumlar karşısında bayrak, namaz gibi milli ve dini değerler cesaret, birlik ve dayanışmayı oluşturan öğeler olarak resmedilmiştir. Ders kitaplarında kullanılan görseller ve gömülü videolar bu unsurların vurgulanmasında rol oynamış olabilir. Bu durum 6-11 yaş arası erkek çocukların gelişimsel özelliklerinden, çizim anında maruz kalınan uyaranlardan ve TLTC ders kitaplarında "Geçmişe açılan kapı" gibi tarihe odaklanan temalardan da kaynaklanmış olabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Çocuk resimleri, Türkiye, İslam, Haftasonu Türk Okulu.

Introduction

This article builds on theories of cognitive development and social identity to explore definition of Turkey and Islam through the drawings of 2nd generation Turkish children. One of the subjects that theories of development and social identity focus on is children's identification of phenomena such as homeland, nation, and religion. While development theories explain children's perceptions of these concepts with age-related cognitive development¹, social identity theories² focus on social situations and the

¹ David Elkind, "The Origins of Religion in The Child", *Review of Religious Research*, (1970), 35-42; Ronald Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence* (Routledge, 2022); Ernest Harms, "The Development of Religious Experience in Children", *American Journal of Sociology* 50/2 (1944), 112-122; Jean Piaget - Anne-Marie Weil, "The Development in Children of The Idea of The Homeland and of Relations with Other Countries", *International Social Science Bulletin* 3/3 (1951), 561-578.

² Henri Tajfel, *Human Groups and Social Categories* (Cambridge University Press, 1981).

child's interaction with the groups³. The similarity and differences of symbols in children's drawings indicate that gender⁴, age⁵, environment⁶, school ethos⁷, and social and cultural experiences⁸ are continuously interwoven factors⁹.

It is a fact that with age, muscle control and hand-eye coordination increase in parallel with the clarity of the drawings and semantic details. Read¹⁰, Kellogg¹¹ and Lowenfeld¹² also highlight that there is a development from simplicity to more information with age in children's drawings. The well-known theory amongst them belongs to Lowenfeld. He developed his 5-stage 'development in the mind and originality' theory based on the Piagetian approach. 6-year-old children, according to Lowenfeld's theory, are in the 'Pre-decontamination stage' where the effect of the fantasy world continues. In the 7-9 age range, known as 'Schematic stages', perceptions and judgments become visible and legible in pictures. 'The Birth of realism (Gang era)' is between 9-12 years old. It was found that the visibility of gender differences in drawings begins around age 11¹³. In this period, it was observed that the themes of love and hate in the paintings of girls are generally heart, bride-groom, and boys draw elements such as football, weapons, and war with themes such as courage and power¹⁴. Since the study group is in the age range of 6-11 years, the related part of the theory was just mentioned.

1. Scope and Problem of the Research

Drawing is among the most frequently used data collection tools in child-centered research¹⁵ because drawings that transform feelings and thoughts into icons, symbols, figures, and colours are one of the means to understand and know individuals¹⁶.

³ Gordon Willard Allport, *The Individual and His Religion; A Psychological Interpretation* (Macmillan, 1950).

⁴ William K. Kay - Liz Ray, "Concepts of God: The Salience of Gender and Age", *Journal of Empirical Theology* 17/2 (2004), 238-251; Kevin L. Ladd vd., "Children's God Concepts: Influences of Denomination, Age, and Gender", *The International Journal for The Psychology of Religion* 8/1 (1998), 49-56; Brent Wilson - Marjorie Wilson, "Themes and Structures in The Graphic Narratives of American, Australian, Egyptian, and Finnish Children: Tales from Four Cultures", *Journal of Cultural Research in Art Education* 1/1 (1983), 63.

⁵ Eleese V. Brown, "Developmental Characteristics of Figure Drawings Made by Boys and Girls Ages Five Through Eleven", *Perceptual and Motor Skills* 70/1 (1990), 279-288; Paul Connolly vd., *Too Young to Notice? The Cultural and Political Awareness of 3-6 Year Olds in Northern Ireland.*, (Community Relations Council, 2002); Lawrence Kohlberg - Richard Kramer, "Continuities and Discontinuities in Childhood and Adult Moral Development", *Human Development* 12/2 (1969), 93-120.

⁶ Frances E. Aboud - Maria Amato, "Developmental and Socialization Influences on Intergroup Bias", *Blackwell Handbook of Social Psychology: Intergroup processes* 4 (2001); June King McFee - Rogena Degge, *Art, Culture, and Environment: A Catalyst for Teaching* (Hunt Publishing, 1980).

⁷ Fionnuala Waldron - Susan Pike, "What Does It Mean to Be Irish? Children's Construction of National Identity", *Irish Educational Studies* 25/2 (2006), 231-251.

⁸ Bruce Carrington - Geoffrey Short, "Who Counts; Who Cares? Scottish Children's Notions of National Identity", *Educational Studies* 22/2 (1996), 203-224; Marcello Frixione, "Art, The Brain, and Family Resemblances: Some Considerations on Neuroaesthetics", *Philosophical Psychology* 24/5 (2011), 699-715.

⁹ Clive Ashwin, "Drawing, Design and Semiotics", *Journal of Drawing, Design and Semiotics* 1/2 (1984), 42-52; Maureen V. Cox vd., "Children's Human Figure Drawings in The UK and Japan: The Effects of Age, Sex and Culture", *British Journal of Developmental Psychology* 19/2 (2001), 275-292; Rachel A. Takriti vd., "Children's Understanding of Religion: Interviews with Arab-Muslim, Asian-Muslim, Christian and Hindu Children Aged 5-11 Years", *Mental Health, Religion & Culture* 9/1 (2006), 29-42.

¹⁰ Herbert Read, *Education Through Art* (Pantheon, 1948).

¹¹ Rhoda Kellogg, *Analyzing Children's Art* (National Press Books, 1969).

¹² Viktor Lowenfeld - W. Lambert Brittain, *Creative and Mental Growth* (Macmillan Reference, 1982).

¹³ Harry W. Gardiner, "Human Figure Drawings as Indicators of Value Development Among Thai Children", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 5/1 (1974), 124-130; Marvin Klepsch - Laura Logie, *Children Draw and Tell: An Introduction to The Projective Uses of Children's Human Figure Drawing* (Routledge, 2014); Judith Rubenstein vd., "A Cross-Cultural Comparison of Children's Drawings of Same-And Mixed-Sex Peer Interaction", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 18/2 (1987), 234-250.

¹⁴ S. Buyurgan - U. Buyurgan, *Sanat Eğitimi ve Öğretimi [Art Education]* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012).

¹⁵ Gail Fury vd., "Children's Representations of Attachment Relationships in Family Drawings", *Child development* 68/6 (1997), 1154-1164; Linda J. Harrison vd., "Children's Drawings Provide a New Perspective on Teacher-Child Relationship Quality and School Adjustment", *Early Childhood Research Quarterly* 22/1 (2007), 55-71.

¹⁶ Rollo May, *The Courage to Create* (WW Norton & Company, 1994); Raelynn P. Rein - Rachel Rein, *How to Develop Your Child's Gifts and Talents During the Elementary Years* (McGraw-Hill/Contemporary, 1999); Kathy Ring, "What Mothers Do: Everyday Routines and Rituals and Their Impact upon Young Children's Use of Drawing for Meaning Making", *International Journal of Early Years Education* 14/1 (Mart 2006), 63-84.

Yet, few studies have been conducted on the drawings of Turkish immigrant children¹⁷. Moreover, there was not any study that examined children's perceptions of homeland (Turkey) and religion (Islam) among them. From this point of view, the research is vital in exhibiting the attitudes, perceptions, and feelings of children who have grown up and gained an identity in a different religious culture, whose one or both parents are Turk/Muslim. In this context, Turkish children who realize religious development and socialization in British society and culture living in Nottingham were selected with the purposive sampling method for the research. The research subject is how and with which objects these children identify the perception of Turkey and Islam in their drawings. Depending on this main problem, the answers to the following questions are sought:

-What are the perceptions of Turkish/Muslim children living in Nottingham about Turkey? Is there a difference depending on age and gender?

-What are the perceptions of Turkish/Muslim children living in Nottingham about Islam? Is there a difference depending on age and gender?

1.1. Migration and Education Phenomenon

According to Article 62 of the Constitution, the responsibility of taking the necessary regulations and measures to educate Turkish citizens abroad and their children lies within the Ministry of National Education (MNE/MEB). In this duty area outlined in Article 59 of the MNE Basic Law, the opportunity to develop their bond with Turkish culture and values is offered to the younger generation in addition to teaching the Turkish language in Turkish weekend schools. In this regard, it is essential to briefly examine subjects covering Islam and Turkey in the books used in these schools in 2017 and 2021.

In 2017, the textbooks (Turkish Language and Turkish Culture Course for Turkish Children Abroad (1st -10th Classes/ TLTCCTCA) used in the school were discontinued after the coup attempt in 2016. However, the TLTCCTCA curriculum continued to be used until 2018. When we look at the unit titles in the curriculum, 1st-3rd. Classes "Faith in Allah", 4th-5th. Classes "Faith-Islam-Morality", 6th-7th. Classes "Islamic beliefs and values", 8th-10th. Classes "Religion, culture and civilization" units contain topics and learning outcomes that are directly related to religious education. In this regard, the distribution of learning outcomes related to the subject included in the program, which is intended to contribute to the integration on the axis of love for the motherland and national consciousness, as follows:

¹⁷ Suzan Duygu Bedir Erişti, 'The Perceptions of Turkish Students Living in Different Cultural Environments about Turkish Culture in Their Pictorial Representation', *Australian Art Education* 34/2 (2011), 26-58; Ariane Gernhardt et al., 'Self-and Family-Conceptions of Turkish Migrant, Native German, and Native Turkish Children: A Comparison of Children's Drawings', *International Journal of Intercultural Relations* 40 (2014), 154-166; Yasemin Güleç, 'Muslim and Christian Peer Images in Turkish-German Muslim Children's Human Figure Drawings', *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry* 12/2 (2021b), 133-172; Yasemin Güleç, 'The Concept of Heaven in Drawings by French Muslim Children', *Pastoral Psychology* 70/5 (2021c), 507-524; Yasemin Güleç, 'Depictions of God in the Drawings of German-Muslim Children', *Journal of Religion in Europe* 14/1-2 (2021a), 106-132; Halise Kader Zengin, 'Almanya'daki Müslüman Çocuklarda Allah Kavramının Gelişimi: Âdem ve Havva Kıssası-Yaratılışı, Cennetten Çıkarılışları-Bağlamında 1-4., 6. Sınıf Çocukları Üzerine Bir Araştırma [A Research on the Children in the Classes 1-4, 6 on the Development of the Concept of Allah in the Moslem Children Living in Germany; the Story of Adam and Eve - Creation and Their Expulsion from Heaven]', *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 213-248.

Table 1. The Subjects and Learning Outcomes of TLCTCA¹⁸

	Subjects	Learning Outcomes
1st, 2nd and 3rd. Classes	2. Unit: My homeland	S/He knows and loves his homeland. Recognizes the Turkish flag. Pays tribute to the Turkish flag and the National Anthem. Realizes Atatürk's love for the motherland.
	3. Unit: A bunch of our culture	Realizing the importance of greeting, uses appropriate greeting expressions when necessary. Recognizes our national and religious holidays and realizes the social and cultural functions of holidays and celebrations. Willing to participate in national and religious holidays events. Behaves in accordance with our cultural practices and etiquette when eating.
	5. Unit: Belief in Allah	Becomes aware that Allah has created everything. Mentions Basmala, kalima-i tawhid and Islamic confession of faith. Notices the religious expressions in daily life and the religious symbols around. Realizes the value that Muhammad gives to children. Exhibits the words and behaviors required by good morals. Memorizes the Surahs of Fatiha and Ihlas with the prayer of Subhaneke and tells their meanings.
4th and 5th. Classes	1. Unit: Let's get to know our Turkey	Recognizes the basic characteristics of Turkey and shows it on the map. Specifies the main cities in Turkey and their symbols. Realizes the historical and natural beauties of Turkey.
	2. Unit: Atatürk and Republic	Recognizes the life of Atatürk. Realizes the role of Atatürk in the victory of the National Struggle and the proclamation of the Republic
	3. Unit: Our living culture	Explains the importance of celebrating national and religious holidays. Recognizes our main traditions and values and explains their place and importance in our culture. Willing to promote our cultural values in the country where s/he lives. Realizes the importance given by Atatürk to Turkish culture.
	4. Unit: My country of residence and Turkey	Makes suggestions for maintaining strong relations with his relatives in the country where s/he lives and in Turkey. Notices the elements reflecting the Turkish culture in the country where s/he lives. Recognizes the form of government, official language, capital and flag of the Republic of Turkey.'
	5. Unit: Faith, Islam, morality	Specifies what the principles of faith are in the Islamic religion and explains their importance. Recognizes the life of Muhammad. Makes inferences about his exemplary behaviors based on Muhammad's attitude towards events. Indicates the importance of religious months, days and nights, as well as the worship in these time periods. Realizes the importance of cleanliness in the Islamic religion. Recognizes religious concepts. Explains why and how one should pray. Avoids the behavior that Islam wants her/him to avoid. Memorizes the prayers of Tahiyat, Salavat, Rabbena with Surah al-Kevser and tells their meaning.
6th and 7th. Classes	1. Unit: Our life sources	Recognizes the main mountains and plains in Turkey and shows them on the map. Recognizes the main streams, lakes and seas in Turkey and shows them on the map. Realizes the importance of the straits in Turkey. Notices the climatic features of Turkey and the main agricultural products.
	2. Unit: From the Ottoman Empire to the Republic of Turkey	Explains the importance of the conquest of Istanbul in terms of Turkish and world history. Realizes the effects of Ottoman and Western culture on each other. Realizes the reasons for the entry of the Ottoman Empire into the First World War and the consequences of this war from the point of view of the Ottoman State. Realizes the importance of the Dardanelles Wars and the role of Mustafa Kemal in these wars. Realizes the importance of the National Struggle, he explains the role of Mustafa Kemal in this process.

¹⁸ MEB, Millî Eğitim Bakanlığı, *Yurt Dışındaki Türk Çocukları İçin Türkçe ve Türk Kültürü Dersi Öğretim Programı (1-10. Sınıflar)* [Turkish Language and Turkish Culture Course for Turkish Children Abroad Curriculum 1st-10th Classes] (Ankara, 2006), 31-49.

		<p>Explains the principles and revolutions of Atatürk with what the republic and democracy have brought to Turkish society.</p> <p>Recognizes those who serve Turkish culture.</p>
	3.Unit: Colors from our culture	<p>Explains the importance of celebrating national and religious holidays.</p> <p>Gives examples of the richness of Turkish cuisine.</p> <p>Is willing to promote our cultural values in the country where s/he lives.</p> <p>Images containing Turkish cultural values are used.</p> <p>In order to promote Turkish culture, an exhibition is organized for other students, teachers and administrators at the school.</p> <p>Practices in holidays and celebrations in the inhabited country are also included.</p>
	4.Unit: Turkey and Turks	<p>Explains the place and importance of Turkey on the world.</p> <p>Recognizes Turkey's neighbors and shows them on the map.</p> <p>Shows the countries where our citizens live outside of Turkey on the map.</p> <p>Realizes that the Turks have spread over a large area of the world.</p> <p>Realizes the importance of the Turkish population on Earth.</p>
	5. Unit: Islamic beliefs and values	<p>Specifies the conditions of Islam and explains their importance.</p> <p>Explains the importance of worship from the point of view of the individual and society by specifying the worship in the Islam.</p> <p>Realizes the importance of repentance and forgiveness in Islam.</p> <p>Recognizes the Qur'an with its basic characteristics.</p> <p>Realizes the importance of the hereafter faith in making sense of life.</p> <p>Understands the importance of good morals and is willing to exhibit moral behaviors.</p> <p>Avoids the behavior that Islam wants her/him to avoid.</p> <p>Realizing the principles of the Islamic religion related to family life, becomes willing to fulfill her/his responsibilities in the family.</p> <p>Memorizes Surah Felak and Kunut prayers and tells their meanings.</p>
8th.-10th. Classes	1.Unit: Population and economy in Turkey	<p>Explains the population and settlement characteristics of Turkey.</p> <p>Recognizes the important tourism regions and historical monuments in Turkey and realizes the contribution of tourism to the country's economy. In the statement, it was said that faith tourism is mentioned in the context of learning outcomes.</p>
	2. Unit Journey in modern Turkish history	<p>Realizes the cultural values that have reached until now from the first Turkish states established in Central Asia.</p> <p>Recognizes the acceptance of Islam by the Turks and the first Turkish Islamic states and realizes the contribution of these states to Turkish Islamic culture.</p>
	3.Unit: Traces from our culture	<p>Realizes the importance of holidays, celebrations and ceremonies in social solidarity in Turkish culture.</p> <p>Recognizes our main traditions, ceremonies and realizes their place and importance in our culture.</p> <p>Recognizes Turkish elders who serve Turkish culture.</p>
	5.Unit: Religion, culture and Civilization	<p>Recognizes divine religions.</p> <p>Noticing some Sufi interpretations common in our culture, gives examples of the understanding of Sufism aimed at living together and being tolerant.</p> <p>Tolerates different cultures, religions and beliefs.</p> <p>Gives examples of Muhammad's understanding of tolerance.</p> <p>Realizing the importance of morality in the life of the individual and society, exhibits moral attitudes and behaviors.</p> <p>Memorizes Surah Nas and Ayat al-Kursi and tells their meaning.</p>

The experience-based learning approach through religion, which will enable the individual to establish a connection with the sacred, draws attention in classes 1st-7th. In the 8th-10th classes learning outcomes and the book, the deepening content is explained with an inter-religious and supra-sectarian approach, similarities and differences with other divine religions, and differences in religious understanding within Islam on common ground without marginalization. The distribution and progress of subjects are parallel to the content of Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) courses in primary education institutions in Turkey. However, these children, who do not realize their religious development and socialization in Turkish-Islamic culture, are often confronted with cognitive goals and intense knowledge, as if they have the necessary readiness, points out that there are problems in the practice of the principles of relevance to the student, clarity-intelligibility, proximodistal in the programs. MNE

curricula mainly carries out its activities with a constructivist learning approach. Based on the constructivist approach, books must respond to students' differences and needs. However, various studies found that books need to be improved in terms of quality and above the level of the target age group¹⁹.

By 2018, a new curriculum and textbooks consisting of 8 levels were published. Although the new TLTC books prepared in accordance with the 2018 program allow for 3-D navigation and experiences in z-book format, it can be said that some videos embedded in the 2-d codes do not correspond to the level of the target audience both in length and in content. One of the issues that attract attention with the changing programs is the development of religious and national consciousness, which tries to be realized through values education by preventing ideological conflicts. This goal was stated in the TLTC curriculum as follows:

“... To transfer the basic elements of Turkish culture to Turkish children... ensuring that they recognize and love our national, spiritual, moral, historical, cultural and social values, strengthening their national feelings and thoughts...”²⁰.

In this approach, one element that guides a person's self and life is that they have a set of values that have meaning. Love and respect are one of these basic values, especially love and respect for the motherland and its culture. The learning outcomes and topics related to Turkey and Islam in the new TLTC educational programs and textbooks prepared in accordance with these goals are as follows:

Table 2. Themes in TLTC²¹

Level/ Themes	1	2	3	4	5	6	7	8
Me and my family	-	My mother tongue Turkish, Friendliness	Relatives, Our elders, Respect, Love	Relatives, Solidarity, Family tree	Family history, Solidarity, Migration, Homeland	Abroad, Compatriot, Homeland and help	Traditions, Beliefs, Responsibility	-
Environment, differences and cohabitation	Living together, Consensus	Consensus	Consensus, Universal values, Sharing, Respect	Consensus	Consensus, Equality, Respect, Harmony	Fairness, Consensus, Equality, Migration, Collaboration, Respect, Harmony	Consensus, Peace, Equality, Migration, Collaboration, Respect, Responsibility, Harmony	Fairness, Peace, Equality, Universal values, Collaboration, Sharing, Love, Respect, Responsibility, Harmony
Holidays and celebrations	Birthday	Wedding, Customs and traditions	29th October, 19th May	23rd April	29th October, 19th May, 23rd April, 30th August, 15th July Democracy and National Unity Day, National antem of Turkey: İstiklal Marşı	Religious holidays: Eid al- Adha	Religious Holidays Eid al- Adha Fitr	Nowruz, Ashure/Noah's pudding Hıdırellez/ Celebration of spring

¹⁹ Vedat Ekmekçi - Adnan Karadüz, “Yurt Dışında Yaşayan İki Dilli Çocuklar İçin Hazırlanan Türkçe ve Türk Kültürü Dersi Kitabına Eleştirel Bir Bakış [A Critical View on Turkish Language and Culture Course Book That Was Prepared for Bilingual Children Living Abroad]”, *Electronic Turkish Studies* 10/15 (2015), 361-378; Nilgün Çelik, “Yurt Dışındaki Türk Çocuklarına Türkçe Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları Üzerine Bir Değerlendirme [An Evaluation on Course Books Used in Turkish Teaching of Turkish Children Living Abroad]”, *Uluslararası Türkoloji Araştırmaları ve İncelemeleri dergisi* 2/1 (2017), 21-33; B. Arıcı - H. A. Kırkkılıç, “Yurt Dışında Görev Yapan Türkçe ve Türk Kültürü Öğretmenlerinin Türkçe ve Türk Kültürü Derslerine İlişkin Görüşleri [Turkish and Turkish Culture Teachers' Views About Turkish and Turkish Culture Lessons Abroad]”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/41 (2017), 480-500.

²⁰ MEB, *Türkçe ve Türk Kültürü Dersi Öğretim Programı (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ve 8. Seviyeler) [Turkish and Turkish Culture Teaching Programme 1-8 level]* (Ankara, 2018), 2.

²¹ MEB, *Türkçe ve Türk Kültürü Dersi Öğretim Programı (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ve 8. Seviyeler) [Turkish and Turkish Culture Teaching Programme 1-8 level]*, 4-6.

Gateway to the past	Historical heroes		Establishment of the Republic of Turkey	Historical heroes, Establishment of the Republic of Turkey	Freedom, Historical heroes, Turks and Turkish culture through the eyes of European characters in history	Historical heroes, Regions where Turks settled in the past	Acceptance of Islam by Turks, Islam and the culture of coexistence, Historical heroes	The Culture of coexistence in the Ottoman society, Historical heroes
Let's go see it	Holiday, Turkey, Natural beauty of Turkey, Cuisine	Our cities, Holiday, Turkish cuisine, Turkey, Natural beauty of Turkey	Countries of the world and Turkey, Our cities, Turkish cuisine, Natural beauty of Turkey, Local dishes		Our cities, Historical and touristic places, Turkey	Regions, Geographical features, Cultural places, Turkey	Geographical features, Turkey	Culturel places, Tourism, Turkey
Human and nature	-	-	Clothes	-	Food cultures	Food cultures, Historical cultural eating habits	Personal responsibilities, Recycling in Turkish culture	-
Games and fun	-	-	-	-	-	-	-	-
Art and literature	-	-	-	Mosque, Public house, Madrasa, Architectural Works, Palace, Tomb	Examples of Turkish architecture in the world	-	Contribution of Turks to world heritage	-

In the TLTC curriculum, it is stated to be prepared “considering the universal values of the 21st century such as respect, reliability, responsiveness, citizenship awareness, and communication, cooperation, critical thinking, problem-solving, and cross-cultural skills.”²² In this sense, closeness and commitment to religious and national values are processed at all levels on the themes of “Holidays and celebrations, Gateway to the past, Let’s go see it”, and “Art and literature”. The theme of Environment, differences, and cohabitation is built on the fact that s/he knows her/himself and the society in which s/he lives and can show a positive, respectful attitude to the diversity that s/he realizes. Topics are organized in a spiral approach from simple to complex in the context of the student relativity principle. Unlike the other levels, at level one, through the used materials, preparatory books, teacher’s books, and workbooks are included in addition to the textbook. Teachers, preparation, and workbooks were not included in the scope of the research.

Each chapter of the book consists of 4 categories as listening, reading, speaking, and writing. Alternative applications and activities such as “read and mark, read and repeat, read and match, listen and repeat, listen and write, speak, select and write, look and write” are included under each category. The themes of the books are shaped with the aim of strengthening the love of homeland and nation, increasing solidarity and togetherness, and creating a common consciousness in the context of the basic values that will make the student proud of his history and identity.²³

The main vision of the courses is to bring these children together in a common denominator regardless of their family’s religious identity, level of religiosity, political point of view, and ethnicity. Language and culture also constitute this denominator. However, the overlooked point is that the intricate structure of religion and culture cannot be clearly said whether it derives its

²² MEB, *Türkçe ve Türk Kültürü Dersi Öğretim Programı (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ve 8. Seviyeler)* [Turkish and Turkish Culture Teaching Programme 1-8 level], 1-2.

²³ MEB, Millî Eğitim Bakanlığı, *Yurt Dışındaki Türk Çocukları İçin Türkçe ve Türk Kültürü Dersi Öğretim Programı (1-10. Sınıflar)* [Turkish Language and Turkish Culture Course for Turkish Children Abroad Curriculum 1st-10th Classes] (Ankara, 2006), 31-49; MEB, *Türkçe ve Türk Kültürü Dersi Öğretim Programı (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ve 8. Seviyeler)* [Turkish and Turkish Culture Teaching Programme 1-8 level], 4-9.

source from religion or culture in all respects. From this point, sometimes the source of these elements fed by religion can be ignored by deciphering the meaning of being a moral individual that every family cares about as universal values in its value structure.

For the first time in the TLTC books, the expression of Islam is mentioned in the level 3 “Let’s go see it” theme²⁴. Direct topics related to Islam are limited to level 6 “Religious holidays: Eid al-Adha²⁵, Acceptance of Islam by Turks²⁶, level 7 “Religious holidays: Eid al-Fitr²⁷”, level 8 “Nowruz, our kandils²⁸” and “Islam and the culture of coexistence” in level 7²⁹ and 8³⁰. It is possible to find examples of activities and explanations about the importance of good morals in Islam and important personalities such as Yunus Emre, Mevlâna and Hacı Bektaş Veli³¹; religious concepts and expressions used in daily life; the conditions of Islam, the adequacy and scope of which must be discussed in the 6 themes discussed in each book. In this sense, religious acculturation through education of prominent values such as respect³², tolerance³³, love³⁴, justice³⁵, courage³⁶, peace³⁷, responsibility³⁸, honesty³⁹, hospitality⁴⁰ and

²⁴ Mustafa Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3] (Ankara: MEB Yayınları, 2019), 78.

²⁵ Yusuf Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6] (Ankara: MEB Yayınları, 2019), 65–84.

²⁶ Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6], 114.

²⁷ Mehmet Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7* [Turkish and Turkish Culture 7] (Ankara: MEB Yayınları, 2019), 38–42.

²⁸ Halit Karatay, *Türkçe ve Türk Kültürü 8* [Turkish and Turkish Culture 8] (Ankara: MEB Yayınları, 2019), 113–119, 128–140.

²⁹ Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7* [Turkish and Turkish Culture 7], 73–88.

³⁰ Karatay, *Türkçe ve Türk Kültürü 8* [Turkish and Turkish Culture 8], 54–60.

³¹ Gökhan Arı, *Türkçe ve Türk Kültürü 4* [Turkish and Turkish Culture 4] (Ankara: MEB Yayınları, 2019), 89–102.

³² Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 23, 34, 39, 43, 105; Arı, *Türkçe ve Türk Kültürü 4* [Turkish and Turkish Culture 4], 71, 101; Kemalettin Deniz, *Türkçe ve Türk Kültürü 5* [Turkish and Turkish Culture 5] (Ankara: MEB Yayınları, 2019), 33,46, 97,99, 109; Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6], 34, 36, 42, 145, 154; Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7* [Turkish and Turkish Culture 7], 37, 39, 82, 147, 153; Karatay, *Türkçe ve Türk Kültürü 8* [Turkish and Turkish Culture 8], 39, 56–57, 58, 62, 81–82, 88, 126, 149, 161, 165.

³³ Deniz, *Türkçe ve Türk Kültürü 5* [Turkish and Turkish Culture 5], 30, 35–37; Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7* [Turkish and Turkish Culture 7], 116.

³⁴ Mustafa Sidekli, *Türkçe ve Türk Kültürü 1* [Turkish and Turkish Culture 1] (Ankara: MEB Yayınları, 2019), 40–41,72; Ülker Şen, *Türkçe ve Türk Kültürü 2* [Turkish and Turkish Culture 2] (Ankara: MEB Yayınları, 2019), 17; Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 23–24, 34, 37, 43, 46, 55, 71–72; Arı, *Türkçe ve Türk Kültürü 4* [Turkish and Turkish Culture 4], 23, 35, 62, 71, 92, 96–97,99, 101.

³⁵ Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 105; Arı, *Türkçe ve Türk Kültürü 4* [Turkish and Turkish Culture 4], 101; Deniz, *Türkçe ve Türk Kültürü 5* [Turkish and Turkish Culture 5], 33; Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6], 46; Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7* [Turkish and Turkish Culture 7], 82, 116; Karatay, *Türkçe ve Türk Kültürü 8* [Turkish and Turkish Culture 8], 54–60, 160, 168.

³⁶ Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 67, 97; Deniz, *Türkçe ve Türk Kültürü 5* [Turkish and Turkish Culture 5], 64–65, 70–73; Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6], 117, 130–131; Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7* [Turkish and Turkish Culture 7], 82; Karatay, *Türkçe ve Türk Kültürü 8* [Turkish and Turkish Culture 8], 64–65,169,220.

³⁷ Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 105; Arı, *Türkçe ve Türk Kültürü 4* [Turkish and Turkish Culture 4], 46,92; Deniz, *Türkçe ve Türk Kültürü 5* [Turkish and Turkish Culture 5], 64–65; Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6], 42, 69; Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7* [Turkish and Turkish Culture 7], 21–22, 36–39, 122; Karatay, *Türkçe ve Türk Kültürü 8* [Turkish and Turkish Culture 8], 64, 71, 79–80.

³⁸ Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6], 42, 151; Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7* [Turkish and Turkish Culture 7], 14, 47,82–83, 116.

³⁹ Deniz, *Türkçe ve Türk Kültürü 5* [Turkish and Turkish Culture 5], 104, 107; Karatay, *Türkçe ve Türk Kültürü 8* [Turkish and Turkish Culture 8], 169.

⁴⁰ Sidekli, *Türkçe ve Türk Kültürü 1* [Turkish and Turkish Culture 1], 34–35; Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 23, 107; Arı, *Türkçe ve Türk Kültürü 4* [Turkish and Turkish Culture 4], 76; Deniz, *Türkçe ve Türk Kültürü 5* [Turkish and Turkish Culture 5], 50, 99, 103, 107, 111; Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6], 73, 75–76; Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7* [Turkish and Turkish Culture 7], 76, 82; Karatay, *Türkçe ve Türk Kültürü 8* [Turkish and Turkish Culture 8], 29.

cooperation⁴¹ as well as cultural practices⁴² such as naming the new born by whispering adhan into her/his ear⁴³. The most basic elements, such as the flag⁴⁴ and the mosque⁴⁵, are covered in books and events of different levels.

2. Method and Data Collection

In accordance with the problem of this research, an art based research method was applied.⁴⁶

“Art based research can be defined as the systematic use of the artistic process, the actual making of artistic expressions in all of the different forms of the arts, as a primary way of understanding and examining experience by both researchers and the people that they involve in their studies.”⁴⁷

A semiotic method was used in the interpretation of the drawings. “Semiotics is the science of non-linguistic forms of communication which examines everything that is symbolic and meaningful. Considering that art is a communication language, the illustrations were analyzed by “signifier and signified” relations in semiotics. Themes are the signifiers, while the emotions that are being pointed out by them are the signified.”⁴⁸

The first of the drawings was obtained in 2017 within the scope of the researcher's doctoral study⁴⁹, the second one was obtained in 2021. To collect the data, the researcher contacted the families living in Nottingham via social media platforms and email and asked for help. On 13.11.2021, after informing the parents about the research, it was stated that the children were free to make drawings about Turkey and Islam separately or on a single piece of paper. It is mentioned that participation in the study was voluntary. On 20.11.2021, children were asked by their parents on a voluntary basis, ‘What comes to mind when you are told about Turkey? What comes to mind when you are told about Islam? Could you make me a drawing out of it?’. Due to the fact that not all of them had the same material, the colours in the drawings were excluded from the evaluation scope. The drawings which are not clear enough to understand and not related to the theme of the research are excluded. Therefore, in 2017, the drawings of 4 out of 5 girls and 5 boys while in 2021 the drawings of 10 out of 11 boys and 8 out of 9 girls were evaluated. The drawings about Turkey and Islam were sorted by year, gender, and age variables. After that, the objects and scenes associated with the subject were encoded in the drawings. Gender and age as the sub-themes were constructed under the year as the main theme. In order to increase the reliability of the research, the relationship of the codes with each other and the themes were repeatedly reviewed. Although interviews were not conducted with children about their drawings, the dialogue with the families of the participating group allowed the researcher to interpret the experiences and data in terms of cognitive as well as relational theory in the context of the Turkish Language and Turkish Culture (TLTC) courses. The collected drawings were expressed as gender (Boy) and age (8) below the relevant year, i.e. ‘Boy, 8’.

⁴¹ Şen, *Türkçe ve Türk Kültürü 2* [Turkish and Turkish Culture 2], 57; Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 20, 41; Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6], 42,46,79; Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7* [Turkish and Turkish Culture 7], 82, 88, 112–116, 118,120–122, 125–126.

⁴² Durmuş, *Türkçe ve Türk Kültürü 2*, 109, 122; Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 23, 40, 126; Arı, *Türkçe ve Türk Kültürü 4*, 11, 29–32, 35; Deniz, *Türkçe ve Türk Kültürü 5*, 50, 97–99, 106–107, 114, 115; Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6], 49, 51, 54–56, 64–65, 69–76; Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7*, 24–28, 77–78, 84–86, 116, 118–120, 154.

⁴³ Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7* [Turkish and Turkish Culture 7], 13–19.

⁴⁴ Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 68, 71, 73, 75,88; Arı, *Türkçe ve Türk Kültürü 4* [Turkish and Turkish Culture 4], 28, 37, 57–58; Deniz, *Türkçe ve Türk Kültürü 5* [Turkish and Turkish Culture 5], 61,64–70; Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6], 88, 129–131, 142; Karatay, *Türkçe ve Türk Kültürü 8* [Turkish and Turkish Culture 8], 13, 43,116.

⁴⁵ Şen, *Türkçe ve Türk Kültürü 2* [Turkish and Turkish Culture 2], 102, 105; Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 78–79, 80–93, 103; Arı, *Türkçe ve Türk Kültürü 4* [Turkish and Turkish Culture 4], 100–101, 105–106, 118; Deniz, *Türkçe ve Türk Kültürü 5* [Turkish and Turkish Culture 5], 85, 108, 134; Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6], 48,54–56, 65, 74–75, 96, 129, 131; Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7* [Turkish and Turkish Culture 7], 40–41, 45, 72, 75, 79–82, 85, 88, 111–112, 127, 129, 134–136, back cover page; Karatay, *Türkçe ve Türk Kültürü 8* [Turkish and Turkish Culture 8], 96, 135, 159, 172–173.

⁴⁶ John W. Creswell - Cheryl N. Poth, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* (Sage Publications, 2016).

⁴⁷ J. Gary Knowles - Ardra L. Cole, *Handbook of the Arts in Qualitative Research: Perspectives, Methodologies, Examples, and Issues* (Sage, 2008), 29.

⁴⁸ Pierre Guiraud, *Göstergebilim [Semiotic]*, çev. Mehmet Yalçın, (İmge Kitabevi, Ankara, 1994).

⁴⁹ Fatma Kurttekin, *Religious Education of Children in Mixed Marriage Families: The British Case* (Çizgi Kitabevi, 2020).

3. Analysis of the Children's Drawings

As can be seen below, Turkey was associated with people and flags in the children's drawings. Although smiling human figures are encountered in drawings, it is noteworthy that some people are expressionless and lack basic organs such as the nose, eyes, and mouth. Almost all of the scenes reflected in the drawings on Turkey were related to war and its effects, such as conflict and assault, and a few were about holiday memories of happy people with their loved ones. It can be said that in these scenes reflected in the drawings, rather than the TLTC lessons, the sounds, and images of the 2016 coup attempt, which caused widespread repercussions and concerns both in the local and international press, were influential⁵⁰. In terms of gender, in 2017, boys between the ages of 9 and 11 drew violence scenes that disrupt individual and social peace through slogans, political elements⁵¹, and terror groups. In the literature, it is indicated that mass media can be the source of violence in the drawings⁵². Because there was no book to use in the classrooms, which could have an impact on the children's perception. However, it is found subjects and learning outcomes on the country's history offering knowledge about war, victories, bereavements and Atatürk's role of foundation of Turkish Republic in the TLCTCA curriculum (see Table 1, 4th and 5th classes 2.Unit, 6th and 7th classes 2.Unit). The influence of roles assigned to the concept of gender in these drawings may also have played a role⁵³ because the security/survival motive that drives people is among the important issues that Freud and Maslow⁵⁴ expressed. In particular, the figure of a person/people that stands out in the drawings (see Figures 1 and 2) about Turkey can mean that no matter how bad the conditions seem, one person's opinion would be enough to start a change and become a symbol of hope (see Table 1, 4th and 5th classes 2. Unit, 6th and 7th classes 2.Unit). Observing the TLTC courses (see Table 1, 1st, 2nd and 3rd classes 1 unit, 4th and 5th classes 2.Unit, 8th Class 3.Unit) and the proud nature of every Turkish citizen to their history and who has a love for the motherland, the children carried the independence/freedom, love of homeland/nation/flag and sense of responsibility to their drawings through the myth of heroism as can be seen in Figure 1 and below.

Example 1.⁵⁵



This perception, which can also be seen in the boys' drawing in 2021 (see Figure 7), was stated at different levels (see Example 1) as: "...the state that was defeated in World War I entered the process of collapse, and then the Turkish nation started the war of liberation under the leadership of Mustafa Kemal Atatürk."⁵⁶. "The Turkish people won the war of independence under the leadership of Atatürk."⁵⁷. Atatürk's leadership and bravery that shaped Turkish history is described in a Gateway to the past in level 8⁵⁸, with quotations from world leaders as follows: "Atatürk's death is not only a loss for the country, but for Europe is the greatest loss, he who saved Turkey in the war and who revived a new the Turkish nation after the war."⁵⁹. "He is a unique leader who fit the future of a nation he raised in his 57-year life and changed the course of world history"⁵⁹.

⁵⁰ Rengim Sine Nazlı- Gülşah Sarı, "Kitle İletişim Araçlarının Çocukların Algısına Etkisi: 15 Temmuz Örneği [The Effect of the Mass Media on the Perception of Children: 15 July Case]", *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, (31 Mayıs 2019); Waldron- Pike, "What Does It Mean To Be Irish? Children's Construction of National Identity".

⁵¹ Connolly et al., *Too Young to Notice? The Cultural and Political Awareness of 3-6 Year Olds in Northern Ireland*.

⁵² Wilson - Wilson, "Themes and Structures in the Graphic Narratives of American, Australian, Egyptian, and Finnish Children: Tales from Four Cultures", 73.

⁵³ Jan Heystek - Jacky Lumby, "Identity and Diversity: A Case Study of Leaders in A South African Primary School", *Education as Change* 15/2 (2011), 331-343.

⁵⁴ Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row, 1954).

⁵⁵ Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6 [Turkish and Turkish Culture 6]*, 107.

⁵⁶ Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6 [Turkish and Turkish Culture 6]*, 119.

⁵⁷ Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3 [Turkish and Turkish Culture 3]*, 69.

⁵⁸ Karatay, *Türkçe ve Türk Kültürü 8 [Turkish and Turkish Culture 8]*, 157-176.

⁵⁹ Karatay, *Türkçe ve Türk Kültürü 8 [Turkish and Turkish Culture 8]*, 163-165.

Figure 1. (Boy, 11)⁶⁰

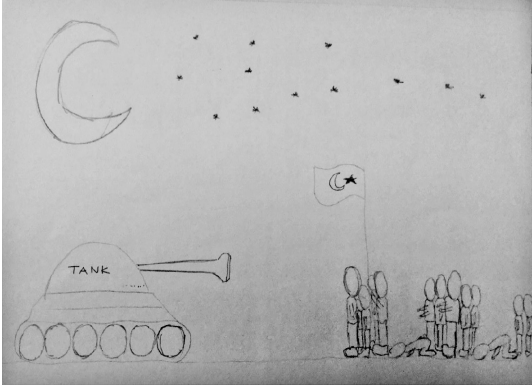


Figure 2. (Boy, 9)

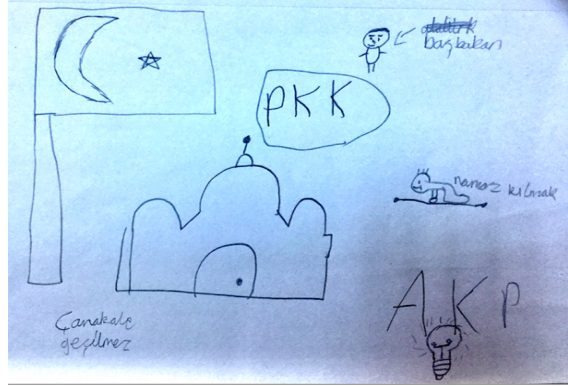


Figure 3. (Girl, 9)⁶¹



The gender difference can be clearly distinguished in the drawings part with the development speed. As a matter of fact, while the boys emphasized values such as courage, strength, independence, freedom and solidarity with the theme of violence, fear, anxiety and war (see Figure 1 and 2), the girls reflected their warm feelings both in the general drawing and in the drawn figures (see Figure 3). It can be said that the differentiation between the gender during the birth of realism has an effect on it, which Lowenfeld pointed out⁶². These warm feelings, such as love and friendship, conveyed through holiday memories, can be interpreted as the children's happiness and peace of mind to be in Turkey.

In the drawings about Islam, the most prominent elements without gender and age difference are mosques and worship (see Figure 4 and 5). The most basic reason for this could be the love and awareness that is intended to develop towards religious values and places both in TLTC courses (see Table 1, 1st, 2nd, and 3rd classes 5. Unit, 6th and 7th classes 5 unit) and during visits to Turkey. Mosques, which connect the past, the present, and individuals, allowing generations to learn naturally about their identity, are one of the most important structures of Turkish-Islamic culture. These precious architectural structures, which the children rarely encounter in the society they live in, were transferred from the curriculum (see Table 1, 6th and 7th classes 5 unit, 4th and 5th classes 5 Unit, 6th and 7th classes 5 unit, 8th class 5 Unit) to their minds and then to their drawings⁶³.

⁶⁰ Kurttekin, *Religious Education of Children in Mixed Marriage Families: The British Case*, 146.

⁶¹ Kurttekin, *Religious Education of Children in Mixed Marriage Families: The British Case*, 146.

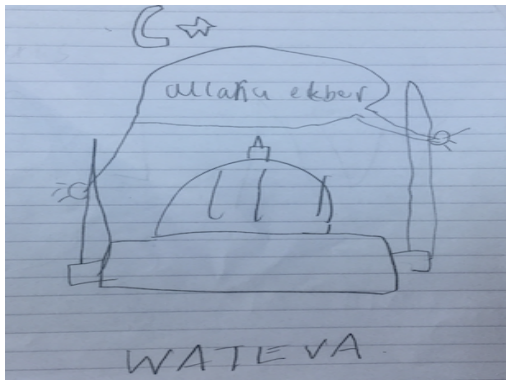
⁶² Lowenfeld - Brittain, *Creative and Mental Growth*.

⁶³ MEB, Millî Eğitim Bakanlığı, *Yurt Dışındaki Türk Çocukları İçin Türkçe ve Türk Kültürü Dersi Öğretim Programı (1-10. Sınıflar)* [Turkish Language and Turkish Culture Course for Turkish Children Abroad Curriculum 1st-10th Classes], 34,39,44.

Figure 4. (Boy, 11)⁶⁴Figure 5. (Girl, 9)⁶⁵

Considering the drawings, the children's conceptions of Turkey and Islam in the concrete operational stage between the ages of 6 and 11 are usually related to one or more elements, and a narrative and logical flow is not very common.⁶⁶

Figure 6. (Boy, 9)



Drawings can also be a voice for children's feelings that they cannot always express or are afraid of. As a matter of fact, the "wateva (Whatever)" written under the mosque and prayer in the adjacent Figure 6 contains a sad story in it. In a conversation with his parents, it was mentioned that the child who drew the picture was subjected to peer bullying due to his Turkish and partly Muslim identity. Therefore, the negative emotional attitude created by the offending behaviour of his closest friend to the child's family structure has also found a place in the drawing⁶⁷.

The scenes, places, and events mainly reflected in drawings of 2017 are related to the war and the moment of the war (see Table 1). Flags,

on the other hand, can be considered as an indicator of love and devotion to the motherland. In the provided drawings, students painted Turkey with independence and freedom; on the other hand, they depicted Islam with moral feelings, thoughts, and concepts, which are among the conditions of religion, on the axis of prayer hall. In addition, it can be interpreted that these drawings reflect the intricate organic connection of homeland, nation, culture, and religion, as well as human dignity and a pro-social idealistic attitude. Although the sense of commitment, loyalty, solidarity, and unity of these citizens who are far from their countries has been shaken by some events, they carry the vibe they feel in their families and Turkish weekend schools to their drawings and their inner worlds. Somehow, these drawings are a summary of the judgments, thoughts, and feelings that individuals most associate with the concept in question. It is a reflection of what children experience.

⁶⁴ Kurttekin, *Religious Education of Children in Mixed Marriage Families: The British Case*, 167; Fatma Kurttekin, "Religious Education of Children in Interfaith Marriages", *Journal of Beliefs & Values* 41/3 (2020), 280.

⁶⁵ Kurttekin, *Religious Education of Children in Mixed Marriage Families: The British Case*, 167; Fatma Kurttekin, "Religious Education of Children in Interfaith Marriages", *Journal of Beliefs & Values* 41/3 (2020), 280.

⁶⁶ O. T. Kırışoğlu- Mary Stokrocki, *İlköğretim Sanat Eğitimi [Art Education in Elementary Schools]* (YÖK/Dünya Bankası Milli Eğitimi, 1997), 319; See also Connolly vd., *Too Young to Notice? The Cultural and Political Awareness of 3-6 Year Olds in Northern Ireland.*; Brown, "Developmental Characteristics of Figure Drawings Made by Boys and Girls Ages Five Through Eleven"; Kohlberg- Kramer, "Continuities and Discontinuities in Childhood and Adult Moral Development".

⁶⁷ Kurttekin, *Religious Education of Children in Mixed Marriage Families: The British Case*, 137.

Table 3. Distribution of Figures in 2017

Variables	Figures	n	%
Turkey	Flag	6	28.57
	Weapons and equipment	2	9.52
	Slogan (“Çanakkale is impassable!”)	1	4.76
	Political elements (Justice and Development Party (AKP), AKP's light bulb)	2	9.52
	Holiday memory	2	9.52
	Human	8	38.1
Total		21	100
	Mosque	7	31.82
Islam	Ritual worship	3	13.64
	Adhan	1	4.55
	Religious concepts (the names of Allah, Halal, Cemetery, Zakah, Qur'an)	4	18.18
	Star and crescent/Flag	5	22.73
	Human	2	9.09
Total		22	100

In line with the drawings made in 2017, some of the boys in 2021 depicted Turkey with elements that evoke independence, courage, unity, and strength through war scenes (see Figure 7), while the joy, happiness, and peace associated with holiday memories are at the forefront in the girls' drawings (see Figure 8).⁶⁸ In the books and the program, Atatürk, war and values such as flag, independence, and courage, and vacation and values such as happiness and peace are respectively given with visual/auditory and written contents on the themes of “Gateway to the past⁶⁹, Holidays and celebrations⁷⁰”, and “Let's go see it⁷¹”. A few examples of these are presented alongside with the childrens' drawings below.

⁶⁸ Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 64–76.

⁶⁹ Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 96–105; Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6], 105–122; Karatay, *Türkçe ve Türk Kültürü 8* [Turkish and Turkish Culture 8], 157–164.

⁷⁰ Şen, *Türkçe ve Türk Kültürü 2* [Turkish and Turkish Culture 2], 85,107; Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 63–64, 66–75; Arı, *Türkçe ve Türk Kültürü 4* [Turkish and Turkish Culture 4], 57–58, 59, 70; Deniz, *Türkçe ve Türk Kültürü 5* [Turkish and Turkish Culture 5], 61–71.

⁷¹ Sidekli, *Türkçe ve Türk Kültürü 1* [Turkish and Turkish Culture 1], 93–94, 96–100; Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 77–86, 88–89, 91, 93–95; Arı, *Türkçe ve Türk Kültürü 4* [Turkish and Turkish Culture 4], 73–74,81–83; Deniz, *Türkçe ve Türk Kültürü 5* [Turkish and Turkish Culture 5], 86–87; Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6], 96; Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7* [Turkish and Turkish Culture 7], 89, 94–96, 100, 103–106.

Figure 7. (Boy, 11)



Figure 8. (Girl, 10)

Example 2.⁷²Example 3.⁷³

The 11-year-old boy preferred to describe Islam and Turkey in the same drawing. Even if this child and his brother are not currently attending Turkish weekend school, he has a design that is in line with the themes and content covered in the textbooks (see Figure 9 and Example 4). Because this drawing is in the same manner as the 3D videos and visuals included with the listening and reading texts, especially on the themes of “Gateway to the past⁷⁴, Let's go see it⁷⁵” and “Art and literature⁷⁶”. In these themes, in order to answer the question of “who we are”, information on Turkish history, traditions, dressing and eating-drinking manners, and various aspects of Turkish culture is presented. The only aspect that is not compatible with the geography of Turkey is the Kaaba, where the hajj is performed, mentioned in the TLTC level 8 book⁷⁷, which is one of the five pillars of Islam. The effect of the

⁷² Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6], 115.

⁷³ Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 134.

⁷⁴ Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 96–105.

⁷⁵ Sidekli, *Türkçe ve Türk Kültürü 1* [Turkish and Turkish Culture 1], 94–100, 101; Şen, *Türkçe ve Türk Kültürü 2* [Turkish and Turkish Culture 2], 57, 122, 160–161; Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 19–23, 77–95; Deniz, *Türkçe ve Türk Kültürü 5* [Turkish and Turkish Culture 5], 96.

⁷⁶ Arı, *Türkçe ve Türk Kültürü 4* [Turkish and Turkish Culture 4], 103–108; Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7* [Turkish and Turkish Culture 7], 127, 133–137, 139.

⁷⁷ Karatay, *Türkçe ve Türk Kültürü 8* [Turkish and Turkish Culture 8], 31.

conservative outlook related to the family's love of homeland/nation on the awareness level and attitudes of children is obvious (see Figure 9). From this point of view, it would not be wrong to say that the cultural visits to Turkey and the delicate outlook of the family are continued by the children.

Example 4.⁷⁸



Figure 9. (Boy, 11)



One of the important factors in the formation of the individual/group identity of the Turkish child living abroad is religion, which is the shaper of culture. It is not possible to consider culture independently from beliefs and lives, and the religion independently from the culture. In this respect, as can be seen from the following drawings when it comes to Islam, there is no difference based on gender or family structure among the drawings of the boys and girls whose age range between 6-10 (see Figures 10 and 11). Common elements in all these drawings are the flag and the mosque (see Table 4). In addition to these two elements, prayer, which is one of the basic conditions of Islam and seen as the pillar of religion, and the adhan, which is the call for prayer time, are included in some drawings (see Figures 10 and 11).

Figure 10. (Girl, 8)

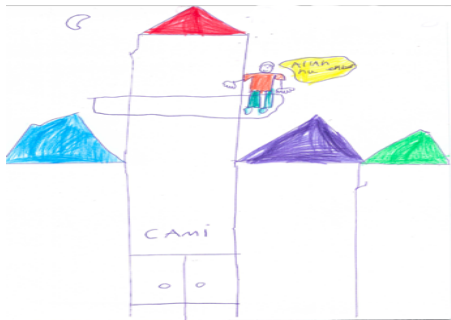


Figure 11. (Boy, 8)



Example 5.⁷⁹



⁷⁸ Sidekli, *Türkçe ve Türk Kültürü 1* [Turkish and Turkish Culture 1], 105; see also Arı, *Türkçe ve Türk Kültürü 4* [Turkish and Turkish Culture 4], 74, 104, 106, 108.

⁷⁹ Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7* [Turkish and Turkish Culture 7], 71.

In the drawings of girls aged 9-11, the connection of culture with religion and religion with culture is expressed more holistically and decisively. In particular, in addition to mosques and prayer, religious practices such as halal food, hijab, worship⁸⁰, greeting⁸¹ and helping stand out (see Figures 12 and 13).

Figure 12. (Girl, 10)

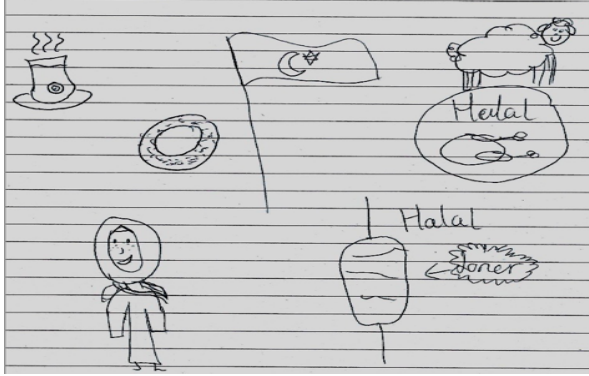
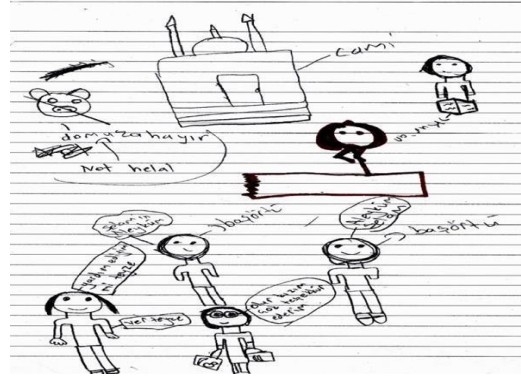


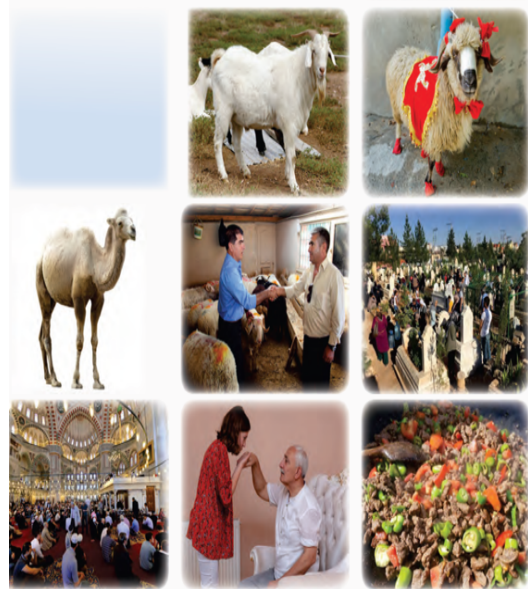
Figure 13. (Girl, 11)



Example 7.⁸²



Example 8.⁸³



Animals such as pigs and sheep in the drawings have meaning in terms of conscious eating and drinking behavior and evocation of Eid al-Adha. The families of children who include halal food in their drawings with slogans have mixed religious and cultural connections. The researcher learned from her meeting with these families that the halal food issue causes discussion in the family environment⁸⁴. The awareness of the girls about the eating culture, which can cause a problem area among the parents, is reflected in their drawings better than in their peers. The subject of hijab is due to the presence of veiled individuals among first- or second-degree relatives in the family and the fact that this concrete indicator of Islam can be found in the multicultural structure of British society. It would not be wrong to say that these drawings of the girls, in which the manners of greeting, helpfulness,

⁸⁰ Keskin, *Türkçe ve Türk Kültürü 3* [Turkish and Turkish Culture 3], 102-104; Arı, *Türkçe ve Türk Kültürü 4* [Turkish and Turkish Culture 4], 14,83; Deniz, *Türkçe ve Türk Kültürü 5* [Turkish and Turkish Culture 5], 102; Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6], 65, 73-75; Kurudayıoğlu, *Türkçe ve Türk Kültürü 7* [Turkish and Turkish Culture 7], 19, 25,29,78,80,82,84-85,132-135.

⁸¹ Arı, *Türkçe ve Türk Kültürü 4* [Turkish and Turkish Culture 4], 30-32.

⁸² Şen, *Türkçe ve Türk Kültürü 2* [Turkish and Turkish Culture 2], 147.

⁸³ Doğan, *Türkçe ve Türk Kültürü 6* [Turkish and Turkish Culture 6], 65.

⁸⁴ Kurttekin, *Religious Education of Children in Mixed Marriage Families: The British Case*.

friendship, and respect for the root values and virtues are mentioned and seen, tell about the aspects of Islam that affect individual and social life (see Figures 12 and 13).

Table 4. Distribution of Figures in 2021

Variables	Figures	N	%
Turkey	Flags (Turkish flag with/out the crown, British flag,)	17	36.17
	Weapons and equipment	2	4.26
	Slogan ('Turkey for life')	1	2.13
	Mountain	2	4.26
	Castle	1	2.13
	Mevlâna, Semazen	2	4.26
	Anıtkabir (the mausoleum of Atatürk)	1	2.13
	Human/Soldier	7	14.89
	Vehicles	1	2.13
	House	3	6.38
	Map of turkey	2	4.26
	Cultural subjects (Turkish bagel, Turkish tea, Fez/Turkish hat)	3	6.38
	Animal (Cat)	1	2.13
	Holiday	2	4.26
	15 Temmuz Şehitler Köprüsü (15th July Martyrs Bridge)	2	4.26
Total		47	100
	Mosque	17	42.5
Islam	Ritual worship	3	7.5
	Quran	3	7.5
	Adhan	1	2.5
	Religious concepts (Allah, Bismillah, Selamun aleyküm)	3	7.5
	Slogan ('No pig!')	1	2.5
	Greetings and helping behaviour	1	2.5
	Crescent	1	2.5
	Kâbe	1	2.5
	Store (Butcher)	1	2.5
	Halal food (Döner)	2	5
	Animal (Sheep, Pig)	1	2.5
	Human	5	12.5
Total		40	100

The fact that boys made drawings that evoke courage, strength, and independence with a tendency to resist and defend Turkey shows that they have a negative attitude towards the person(s)/situations that disturb the peace of society. Social and cultural values such as responsibility, courage, and leadership emphasized in the drawings of the boys were expressed with the flag. The drawings of the girls reveal themselves in the context of the “one flag, one nation” ideal. It is because the flag is one of the most basic national values in Turkish culture that forms, protects, and ensures the continuity of society by connecting individuals. Therefore, including in the drawings this value, which constitutes the Turkish and Muslim identity, distinguishing it from others and making it unique, can be interpreted as an awareness of the question “who am I?”. Here, the flag can also be considered a sacred national value, which opens up space for identity construction. In addition, it can be concluded that the presence of the Turkish flag high above all the icons in the center of the drawing is an interpretation of the belonging and loyalty of children. The identification of Islam with the mosque is due to the fact that this place of worship is the main institution where religion was born, learned, and spread, as well as the shelter and safe havens of Muslims (see Table 4). The references made by children in the drawings to solidarity, trust, responsibility, and justice indicate that they have the idea that being virtuous is an important phenomenon in Turkish-Islamic culture. For example, the helping behavior in the boys' drawings is to *save* where the theme of war is intense; for the drawings of girls, it is the *direct assistance*⁸⁵ during everyday life; the opportunities at hand are offered for the benefit of others. In this manner, family roles, as well as interaction with society, observation, and evaluation during and after the visit to Turkey with TLTC courses played a role in learning, relating, and making sense of concepts.

The individual's thought structure, perception, comprehension, and evaluation process cannot be considered separate from the society in which s/he lives. Albeit not so much, different flags that appear in the children's drawings and the ‘crown’ symbol added to the Turkish flag (see Figure 7) indicate the contextual effect of the experienced culture⁸⁶.

Conclusion

The drawings analyzed in this study focusing on the perception of Turkey and Islam in the drawings of children aged 6-14 living in the city of Nottingham in 2017 and 2021 shows that these two phenomena, which are somehow connected to their identities in society they live in, are shaped by the family structure and social institutions. The most important institution for children's ties with their homeland and the acquisition of the native language is Turkish weekend schools that continue their activities under the NEM. The values and facts that are important and adopted in Turkish-Muslim culture are discussed with the help of various materials and activities on the relevant themes of the TLTC courses offered in these schools. These courses have the potential to be recognition, identification, and expression tools that can contribute to healthy personality development and socialization against the sense of alienation, exclusion, and marginalization. Because as stated in TLTC textbook level 4 referencing Yunus Emre's poetry, “Knowledge is to understand /To understand who you are/If you know not who you are /What's the use of learning.”⁸⁷ the purpose of education is to know oneself, to be able to give meaningful answers to the question of who I am.

After the coup attempt, the TLTCCTCA program, which was insufficient and not suitable for the target audience, was renewed as a result of the feedback obtained from citizens living abroad. The new TLTC program and its books consisting of themes have been prepared with a holistic approach and an interdisciplinary attitude. Instead of the subjects allocated for religious education in the TLTCCTCA, values education is taught at different levels in different themes and sub-themes. As a result, the expectations of citizens living abroad and the ability of relevant state institutions to respond to the demands of every citizen as much as possible in a healthy way all played a role. However, besides the fact that parents have different opinions about whether children need religious education, the issue of whether religious education should be given as a separate course or within the TLTC, where, how, and by whom is still one of the issues of discussion. Because the religious sensitivities of families and the level of knowledge of children affect the state of satisfaction with the lessons and the used materials, in this regard, it is an important point expressed by parents that the books are not sufficient to meet the needs and expectations of children born and grown up abroad

⁸⁵ Lawrence J. Severy - Keith E. Davis, “Helping Behavior Among Normal and Retarded Children”, *Child Development* 42/2, (1971), 1017-1031.

⁸⁶ Brent Wilson, “Child Art After Modernism: Visual Culture and New Narratives”, *Handbook of Research and Policy in Art Education* (Routledge, 2004), 307-336; Martina Bösel, *Religiöse und Kulturelle Probleme von Muslimen in Deutschland: Möglichkeiten und Irrwege einer Uneingeschränkten Integration* (Diplomica Verlag, 2012); David Boersema, *Philosophy of Art: Aesthetic Theory and Practice* (Routledge, 2018); Hatice Kübra Özalp - Melek Gökay, “Farklı Kültürler İçerisinde Eğitim Gören 12-17 Yaş Grubu Türk Çocuklarının Estetik Beğeni Düzeylerinin Karşılaştırılması [Comparison of Aesthetic Appreciation Levels of 12-17 Years of Age Turkish Children Studying in Different Cultures]”, *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 9/16 (2018), 1307-1368.

⁸⁷ Arı, *Türkçe ve Türk Kültürü 4 [Turkish and Turkish Culture 4]*, 102.

and that they need books and materials that can attract the attention of the children considering the opportunities offered by the country they live in, and that is suitable for their level of readiness⁸⁸.

Considering the children's drawings, it is understood that in addition to their experiences, social institutions and the concept of Turkey and Islamic facts in the society in which they live can feed positive or negative emotions and associations. As the age and level of knowledge increased, there was a noticeable increase in the logical flow and elements for concepts related to the subject. The drawings of the girls in 2017 and 2021 were about positive emotions and values related to Turkey without differentiation, while the drawings of the boys in 2017 clearly showed the impact of the events of that date. It can be said that the fear/anxiety and life difficulties that can be seen in the drawings of boys in 2017 have decreased by 2021, and the visibility of positive, warm feelings, which include love, longing, pride, and excitement, has increased. This situation may be a result of the stimuli exposed at the time of drawings and themes such as "Gateway to the past" focusing on history may have shaped the boy's perception. Although more detailed elements and information about Islam are included in the drawings of girls when it comes to Islam, the mosque has been the most prominent element without gender, year, and age difference. National and religious values such as flags and prayers are depicted as elements that constitute courage, unity, and solidarity against situations that cause anxiety and fear, such as war (see Tables 3 and 4)⁸⁹.

In the program used in 2017, there were specific units and learning outcomes related to the prominent symbols and reflected values in the drawings. The renewed programs used in 2021 aim to develop children's national and religious awareness. In line with this goal, we come across different themes in which national and religious elements are integrated on the axis of values. The values that themes such as "Holidays and celebrations, Gateway to the past, Let's go see it, Art and literature" and "Environment, differences, and cohabitation" focus on emphasise supporting each other, loving each other, respecting each other, and understanding 'who we are' by revealing the cultural and religious items. Therefore, it can be said that TLTC lessons have the potential to be recognition, identification and expression tools that can contribute to healthy personality development and socialization in the face of the possible feeling of alienation, exclusion and marginalization.

The mosque and the Turkish flag are elements that can be seen in almost every drawing, regardless of year and gender. It is due to the fact that the urbanization seen in every society takes place on the axis of worship places and that these structures are the center of both individual and social, and urban life. From the Islamic point of view, in addition to this fact, mosques are both a place of purification and centers of solidarity and trust where Islamic culture was born and developed that bring people together with each other and with holiness.

It can be said that the flag and the mosque, which appear in 8 drawings from 2017 and 18 drawings from 2021, seem umbrella elements that ensure unity, togetherness, and solidarity⁹⁰. The elements of the collective identity that are also included in the drawings are flags, mosques, hijab, halal food, holidays, and worship. When we look at the event from the point of view of the host culture, these elements can be perceived as one topic of political discussion and an element of fear⁹¹. In this respect, the overview that emerges when the elements appearing in the drawings are evaluated can be summarized as follows (see Table 5):

⁸⁸ Kurttekin, *Religious Education of Children in Mixed Marriage Families: The British Case*.

⁸⁹ Kathleen Walker vd., "Understanding War, Visualizing Peace: Children Draw What They Know", *Art Therapy* 20/4 (2003), 191-200; Yasemin Güleç, "Perception of Peace in Children's Drawings and Interviews", *Bartın University Journal of Faculty of Education* 10/2 (2021d), 390-411.

⁹⁰ Burçin Türkcen vd., "İlkokul öğrencilerinin Sosyal Bilgiler Dersi Bağlamında Kimlik, Kültür ve Yurttaşlık Algıları [Elementary School Students' Perceptions of Identity, Culture and Civic Within the Context of The Social Studies Course]", *Turkish Studies* 10/22 (2015), 1501-1526.

⁹¹ Enes Bayraklı - Farid Hafez, *European Islamophobia Report: 2017* (Seta, 2018); Enes Bayraklı - Farid Hafez, *European Islamophobia Report 2020* (Seta, 2021).

Table 5. Indicators Related to Turkey and Islam

Turkey in Boys' Drawings		Islam in Boys' Drawings	
2017	Flag	Anxiety	2017
	War	Fear	
		Solidarity and unity	
		Freedom	
		Courage	Respect
		Need for protection	Mosque
		Defending	Crescent and star
		Life difficulties	Religious concepts
		Responsibility	Trust
		Self-sacrifice	Responsibility
			Freedom
2021	Flag	Courage	2021
	War	Power	
	Beautiful country	Longing	
		Happiness	
		Beautiful country	
		Trust	
		Self-sacrifice	
Turkey in Girls' Drawings		Islam in Girls' Drawings	
2017	Flag	Longing	2017
	Holiday	Happiness	
	Beautiful country	Friendliness	Mosque
2021		Serenity	Pillars of Islam
		Excitement	Qur'an
		Honour	Modesty
			Halal food
			Greeting
			Welfare
			Respect
			Responsibility
			Good deeds
			Self-sacrifice

References

- About, Frances E. - Amato, Maria. 'Developmental and Socialization Influences on Intergroup Bias'. *Blackwell Handbook of Social Psychology: Intergroup Processes* 4 ed. Rupert Brown - Samuel L. Gaertner. 65-85. Blackwell Publishing, 2001.
- Allport, Gordon Willard. *The Individual and His Religion; A Psychological Interpretation*. Macmillan, 1950.
- Arı, Gökhan. *Türkçe ve Türk Kültürü 4 [Turkish and Turkish Culture 4]*. Ankara: MEB Yayınları, 2019.
- Arıcı, B. - Kırkkılıç, H. A. 'Yurt Dışında Görev Yapan Türkçe ve Türk Kültürü Öğretmenlerinin Türkçe ve Türk Kültürü Derslerine İlişkin Görüşleri [Turkish and Turkish Culture Teachers' Views About Turkish and Turkish Culture Lessons Abroad]'. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/41 (2017), 480-500. <https://doi.org/10.16992/ASOS.12043>
- Ashwin, Clive. 'Drawing, Design and Semiotics'. *Journal of Drawing, Design and Semiotics* 1/2 (1984), 42-52.
- Bayraklı, Enes - Hafez, Farid. *European Islamophobia Report: 2017*. Setra, 2018.
- Bayraklı, Enes - Hafez, Farid. *European Islamophobia Report 2020*. Setra, 2021.
- Boersema, David. *Philosophy of Art: Aesthetic Theory and Practice*. Routledge, 2018.
- Bösel, Martina. *Religiöse Und Kulturelle Probleme von Muslimen in Deutschland: Möglichkeiten Und Irrwege Einer Uneingeschränkten Integration*. Diplomica Verlag, 2012.
- Brown, Eleese V. 'Developmental Characteristics of Figure Drawings Made by Boys and Girls Ages Five Through Eleven'. *Perceptual and Motor Skills* 70/1 (1990), 279-288.
- Buyurgan, S. - Buyurgan, U. *Sanat Eğitimi ve Öğretimi [Art Education]*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 3rd Ed., 2012.
- Carrington, Bruce - Short, Geoffrey. 'Who Counts; Who Cares? Scottish Children's Notions of National Identity'. *Educational Studies* 22/2 (1996), 203-224.
- Çelik, Nilgün. 'Yurt Dışındaki Türk Çocuklarına Türkçe Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları Üzerine Bir Değerlendirme [An Evaluation on Course Books Used in Turkish Teaching of Turkish Children Living Abroad]'. *Uluslararası Türkoloji Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi* 2/1 (2017), 21-33.
- Connolly, Paul et al. *Too Young to Notice? The Cultural and Political Awareness of 3-6 Year Olds in Northern Ireland*. Community Relations Council, 2002. <http://arrrts.gtcni.org.uk/gtcni/handle/2428/5586>
- Cox, Maureen V. et al. 'Children's Human Figure Drawings in the UK and Japan: The Effects of Age, Sex and Culture'. *British Journal of Developmental Psychology* 19/2 (2001), 275-292.
- Creswell, John W. - Poth, Cheryl N. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Approaches*. Sage, 2016.
- Deniz, Kemalettin. *Türkçe ve Türk Kültürü 5 [Turkish and Turkish Culture 5]*. Ankara: MEB Yayınları, 2019.
- Doğan, Yusuf. *Türkçe ve Türk Kültürü 6 [Turkish and Turkish Culture 6]*. Ankara: MEB Yayınları, 2019.
- Ekmekçi, Vedat - Karadüz, Adnan. 'Yurt Dışında Yaşayan İki Dilli Çocuklar İçin Hazırlanan Türkçe ve Türk Kültürü Dersi Kitabına Eleştirel Bir Bakış [A Critical View on Turkish Language and Culture Course Book That Was Prepared for Bilingual Children Living Abroad]'. *Electronic Turkish Studies* 10/15 (2015), 361-378. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8976>
- Elkind, David. 'The Origins of Religion in The Child'. *Review of Religious Research* 12/1 (1970), 35-42.
- Erişti, Suzan Duygu Bedir. 'The Perceptions of Turkish Students Living in Different Cultural Environments About Turkish Culture in Their Pictorial Representation'. *Australian Art Education* 34/2 (2011), 26-58.
- Frixione, Marcello. 'Art, The Brain, and Family Resemblances: Some Considerations on Neuroaesthetic'. *Philosophical Psychology* 24/5 (2011), 699-715.
- Fury, Gail et al. 'Children's Representations of Attachment Relationships in Family Drawings'. *Child Development* 68/6 (1997), 1154-1164.
- Gardiner, Harry W. 'Human Figure Drawings as Indicators of Value Development Among Thai Child'. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 5/1 (1974), 124-130.
- Gernhardt, Ariane et al. 'Self-and Family-Conceptions of Turkish Migrant, Native German, and Native Turkish Children: A Comparison of Children's Drawing'. *International Journal of Intercultural Relations* 40 (2014), 154-166.
- Goldman, Ronald. *Religious Thinking from Childhood to Adole*. Routledge, 2022.

- Guiraud, Pierre. *Göstergebilim [Semiotic]*. trans. Mehmet Yalçın. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- Güleç, Yasemin. 'Depictions of God in the Drawings of German-Muslim Children'. *Journal of Religion in Europe* 14/1-2 (2021a), 106-132. <https://doi.org/10.1163/18748929-20211501>
- Güleç, Yasemin. 'Muslim and Christian Peer Images in Turkish-German Muslim Children's Human Figure Drawings'. *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry* 12/2 (2021b), 133-172. <https://doi.org/10.17569/tojqi.754028>
- Güleç, Yasemin. 'Perception of Peace in Children's Drawings and Interviews'. *Bartın University Journal of Faculty of Education* 10/2 (2021d), 390-411. <https://doi.org/10.1016/buefad.816071>
- Güleç, Yasemin. 'The Concept of Heaven in Drawings by French Muslim Children'. *Pastoral Psychology* 70/5 (2021c), 507-524. <https://doi.org/10.1007/s11089-021-00958-1>
- Harms, Ernest. 'The Development of Religious Experience in Children'. *American Journal of Sociology* 50/2 (1944), 112-122.
- Harrison, Linda J. et al. 'Children's Drawings Provide a New Perspective on Teacher-Child Relationship Quality and School Adjustment'. *Early Childhood Research Quarterly* 22/1 (2007), 55-71.
- Heystek, Jan - Lumby, Jacky. 'Identity and Diversity: A Case Study of Leaders in a South African Primary School'. *Education as Change* 15/2 (2011), 331-343. <https://doi.org/10.1080/16823206.2011.619995>
- Karatay, Halit. *Türkçe ve Türk Kültürü 8 [Turkish and Turkish Culture 8]*. Ankara: MEB Yayınları, 2019.
- Kay, William K. - Ray, Liz. 'Concepts of God: The He Salience of Gender and Age'. *Journal of Empirical Theology* 17/2 (2004), 238-251.
- Kellogg, Rhoda. *Analyzing Children's Art*. National Press Books, 1969.
- Keskin, Mustafa. *Türkçe ve Türk Kültürü 3 [Turkish and Turkish Culture 3]*. Ankara: MEB Yayınları, 2019.
- Kırıçoğlu, O. T. - Stokrocki, Mary. *İlköğretim Sanat Eğitimi [Art Education in Elementary Schools]*. Ankara: YÖK/Dünya Bankası MEGP, 1997.
- Klepsch, Marvin - Logie, Laura. *Children Draw and Tell: An Introduction to The Projective Uses of Children's Human Figure Drawing*. Routledge, 2014.
- Knowles, J. Gary - Cole, Ardra L. *Handbook of The Arts in Qualitative Research: Perspectives, Methodologies, Examples, and Issue*. Sage, 2008.
- Kohlberg, Lawrence - Kramer, Richard. 'Continuities and Discontinuities in Childhood and Adult Moral Development'. *Human Development* 12/2 (1969), 93-120.
- Kurttekin, Fatma. 'Religious Education of Children in Interfaith Marriages'. *Journal of Beliefs & Values* 41/3 (2020), 272-283.
- Kurttekin, Fatma. *Religious Education of Children in Mixed Marriage Families: The British Case*. Çizgi Kitabevi, 2020.
- Kurudayıoğlu, Mehmet. *Türkçe ve Türk Kültürü 7 [Turkish and Turkish Culture 7]*. Ankara: MEB Yayınları, 2019.
- Ladd, Kevin L. et al. 'Children's God Concepts: Influences of Denomination, Age, and Gender'. *The International Journal for The Psychology of Religion* 8/1 (1998), 49-56.
- Lowenfeld, Viktor - Brittain, W. Lambert. *Creative and Mental Growth*. Macmillan Reference, 1982.
- Maslow, Abraham H. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row, 1954.
- May, Rollo. *The Courage to Create*. WW Norton & Company, 1994.
- McFee, June King - Degge, Rogena. *Art, Culture, and Environment: A Catalyst for Teaching*. Hunt Publishing, 1980.
- MEB. *Türkçe ve Türk Kültürü Dersi Öğretim Programı (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ve 8. Seviyeler) [Turkish and Turkish Culture Teaching Programme 1-8 Level]*. Ankara, 2018.
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. *Yurt Dışındaki Türk Çocukları İçin Türkçe ve Türk Kültürü Dersi Öğretim Programı (1-10. Sınıflar) [Turkish Language and Turkish Culture Course for Turkish Children Abroad Curriculum 1st-10th Classes]*. Ankara, 2006.
- Nazlı, Rengim Sine - Sarı, Gülşah. 'Kitle İletişim Araçlarının Çocukların Algısına Etkisi: 15 Temmuz Örneği [The Effect of the Mass Media on the Perception of Children: 15 July Case]'. *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi Özel Sayı* (2019). <https://doi.org/10.17829/turcom.459361>
- Özalp, Hatice Kübra - Gökay, Melek. 'Farklı Kültürler İçerisinde Eğitim Gören 12-17 Yaş Grubu Türk Çocuklarının Estetik Beğeni Düzeylerinin Karşılaştırılması [Comparison of Aesthetic Appreciation Levels of 12-17 Years of Age Turkish Children Studying in Different Cultures]'. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 9/16 (2018), 1307-1368. <https://doi.org/10.26466/opus.470120>

- Piaget, Jean - Weil, Anne-Marie. 'The Development in Children of The Idea of The Homeland and of Relations with Other Countries'. *International Social Science Bulletin* 3/3 (1951), 561-578.
- Read, Herbert. *Education Through Art*. Pantheon, 1948.
- Rein, Raelynn P. - Rein, Rachel. *How to Develop Your Child's Gifts and Talents During the Elementary Years*. McGraw-Hill/Contemporary, 1999.
- Ring, Kathy. 'What Mothers Do: Everyday Routines and Rituals and Their Impact upon Young Children's Use of Drawing for Meaning Making'. *International Journal of Early Years Education* 14/1 (March 2006), 63-84. <https://doi.org/10.1080/09669760500446416>
- Rubenstein, Judith et al. 'A Cross-Cultural Comparison of Children's Drawings of Same-and Mixed-Sex Peer Interaction'. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 18/2 (1987), 234-250.
- Şen, Ülker. *Türkçe ve Türk Kültürü 2 [Turkish and Turkish Culture 2]*. Ankara: MEB Yayınları, 2019.
- Severy, Lawrence J. - Davis, Keith E. 'Helping Behavior Among Normal and Retarded Children'. *Child Development* 42/4 (1971), 1017-1031. <https://www.jstor.org/stable/1127788>
- Sidekli, Mustafa. *Türkçe ve Türk Kültürü 1 [Turkish and Turkish Culture 1]*. Ankara: MEB Yayınları, 2019.
- Tajfel, Henri. *Human Groups and Social Categories*. Cambridge University Press, 1981.
- Takriti, Rachel A. et al. 'Children's Understanding of Religion: Interviews with Arab-Muslim, Asian-Muslim, Christian and Hindu Children Aged 5-11 Years'. *Mental Health, Religion & Culture* 9/1 (2006), 29-42.
- Türkcan, Burçin et al. 'İlkokul Öğrencilerinin Sosyal Bilgiler Dersi Bağlamında Kimlik, Kültür ve Yurttaşlık Algıları [Elementary School Students' Perceptions of Identity, Culture and Civic within The Context of The Social Studies Course]'. *Turkish Studies* 10/22 (2015), 1501-1526. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8639>
- Verkuyten, Maykel - Thijs, Jochem. 'Religious Group Relations Among Christian, Muslim and Nonreligious Early Adolescents in The Netherlands'. *The Journal of Early Adolescence* 30/1 (2010), 27-49.
- Waldron, Fionnuala - Pike, Susan. 'What Does It Mean to Be Irish? Children's Construction of National Identity'. *Irish Educational Studies* 25/2 (2006), 231-251. <https://doi.org/10.1080/03323310600737586>
- Walker, Kathleen et al. 'Understanding War, Visualizing Peace: Children Draw What They Know'. *Art Therapy* 20/4 (2003), 191-200. <https://doi.org/10.1080/07421656.2003.10129605>
- Wilson, Brent. 'Child Art After Modernism: Visual Culture and New Narratives'. *Handbook of Research and Policy in Art Education* ed W. Eisner- Michael D. Day. 307-336. Routledge, 2004.
- Wilson, Brent - Wilson, Marjorie. 'Themes and Structures in The Graphic Narratives of American, Australian, Egyptian, and Finnish Children: Tales from Four Cultures'. *Journal of Cultural Research in Art Education* 1/1 (1983), 63.
- Zengin, Halise Kader. 'Almanya'daki Müslüman Çocuklarda Allah Kavramının Gelişimi: Âdem ve Havva Kıssası-Yaratılışı, Cennetten Çıkarılışları-Bağlamında 1-4., 6. Sınıf Çocukları Üzerine Bir Araştırma [A Research on the Children in the Classes 1-4, 6 on the Development of the Concept of Allah in the Moslem Children Living in Germany; the Story of Adam and Eve - Creation and Their Expulsion from Heaven]'. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 213-248. https://doi.org/10.1501/İlhak_0000001022