



bilhikem

5.

SOSYAL BİLİMLER
ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU
BİLDİRİLER KİTABI

EDİTÖRLER

Dr. Ali Haydar ÖKSÜZ – Dr. Ali İNAN



Bilhikem V. Sosyal Bilimler Öğrenci Sempozyumu Bildiriler Kitabı

Editör:

Dr. Ali Haydar ÖKSÜZ – Dr. Ali İNAN

Bilhikem Yayınları No: 3

e-ISBN: 978-605-74441-2-7

Birinci Baskı

Kapak ve İç Tasarım:

Erdal YILDIZ

Basım Tarihi ve Yeri:

2022-VAN

Elektronik Yayın Adresi:

www.bilhikem.org

Erişim Hakkı | Access Right: Açık Erişim | Open Access

Lisans Türü | License: CC-BY-NC

Telif Hakkı | Copyright: Yazar & Bilhikem Yayınları

Erişim | Access: bilhikem.org

SEMPOZYUM DÜZENLEME KURULU

DÜZENLEME KURULU

Dr. Öğr. Üyesi Mazhar DEDE (Başkan)
Dr. Öğr. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖKSÜZ
Arş. Gör. Dr. Ali Haydar ÖKSÜZ
Arş. Gör. Dr. Ali İNAN
Arş. Gör. İsa YALÇIN
Arş. Gör. Selahattin POLATOĞLU
Arş. Gör. Nurullah YILMAZ
Arş. Gör. Kemal TEMİZER

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Abdulkaki GÜNEŞ	Dr. Öğr. Ü. Abdullah OĞRAK
Doç. Dr. Bayram KANARYA	Prof. Dr. Zihni MEREY
Prof. Dr. Erdal BAYKAN	Dr. Öğr. Ü. M. Selim AYDAY
Doç. Dr. Ferzende İDİZ	Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK	Dr. Öğr. Ü. Mehmet TOP
Doç. Dr. Fuat TANHAN	Doç. Dr. Aysun Yaralı AKKAYA
Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇINAR	Dr. Öğr. Ü. Mesut DÜZCE
Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ	Doç. Dr. Emin Yaşar DEMİRCİ
Prof. Dr. Orhan DENİZ	Dr. Öğr. Ü. Muhammet Nasih ECE
Doç. Dr. Mahmut DÜNDAR	Doç. Dr. Haluk YERGİN
Prof. Dr. Rafet ÇAVUŞOĞLU	Dr. Öğr. Ü. Mustafa ÖKSÜZ
Doç. Dr. Lütfi SUNAR	Doç. Dr. Mehmet KESKİN
Prof. Dr. Suvat PARİN	Dr. Öğr. Ü. M. Harun KIYLIK
Doç. Dr. Metin YILDIZ	Doç. Dr. Ahmet YAYLA
Prof. Dr. Şevket ALP	Dr. Necdet Subaşı

SEKRETERYA

Şenol DÜNDAR

Mahire DENİZ

Nazlı Hilal ÇETİN

Şeyma Nur GÜLAÇAR

KATILIMCILAR

Abdulkadir ÇELEBİOĞLU, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Arife KÜÇÜK, Selçuk Üniversitesi

Ayşe YILMAZ, Trabzon Üniversitesi

Bediha EMİN – Beyza Nur GÖRMÜŞ, Balıkesir Üniversitesi

Burhan Ali YAĞMUR, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Durmuş ERSOYSAL, İstanbul Aydın Üniversitesi

Elif KOCAKAPLAN, İnönü Üniversitesi

Elif KUL, İnönü Üniversitesi

Elif SELVİ, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Emel ÇALIM, Ankara Üniversitesi

Gönül ÇALIŞKAN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Hacer ÖZBEY, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Hasan İLKBAHAR, Marmara Üniversitesi

Hasan KOÇ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Hümeysra KUŞTUL, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Hüseyin BEYTEKİN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Mahsen BENGİ, Sakarya Üniversitesi

Merve AKBULUT GÜLER, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Mustafa KUŞ, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Nur AKBAŞ, İnönü Üniversitesi

Özlem DERİN, Selçuk Üniversitesi

Reyhan KUYUMCU, Selçuk Üniversitesi

Rumeysa YALÇIN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Şaban ARSLAN, Batman Üniversitesi

Şeyma YURDAKÖK, Balıkesir Üniversitesi

Zafer HIRSLI, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Zeliha Betül CANHİSAR, Selçuk Üniversitesi

Zeynep POLATER, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Zeynep SÖNMEZ, Erzurum Teknik Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

Van Bilim ve Hikmet Araştırmaları Merkezi (BİLHİKEM)	1
ÖNSÖZ.....	7
Bediüzzaman ve Müsbet Hareket.....	9
<i>Abdulkadir ÇELEBİOĞLU</i>	
Sipehsâlâr Risâlesi ve İbtidâ-Nâme'ye Göre Mevlâna.....	27
<i>Arife KÜÇÜK</i>	
Toplumsal Bir Olgu Olarak Ölüm	47
<i>Ayşe Yılmaz</i>	
Öğrenci Gözüyle Sosyal Öğrenme Kuramının Dkab Dersine Yansımaları: Balıkesir Örneği	67
<i>Bediha EMİN & Beyza Nur GÖRMÜŞ</i>	
Okul Rehber Öğretmenlerinin Rehberlik Sürecinde Dinî Referansları Kullanımına İlişkin Görüşleri Hakkında İnceleme (Eyyübiye Örneği)	107
<i>Burhan Ali YAĞMUR</i>	
Yöresel Ve Toplumsal Olayların Halk Edebiyatına Etkisi: Yaşar Kemal'in Çakırcalı Efe Örneği	129
<i>Durmuş ERSOYSAL</i>	
Anadolu'nun Xiv. Yüzyılda Siyasi Durumu Ve Kara Yülük Osman Bey'in Faaliyetleri	145
<i>Elif KOCAKAPLAN</i>	
Geleneksel Dinka Dininde Tanrı Fikri: Niyalik	171
<i>Elif KUL</i>	171
Murtazâ Mutahharî'de Fıtrat.....	191
<i>Elif SELVİ</i>	
İlim ve Kudret Sıfatları Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Sıfatullah Anlayışı	209
<i>Emel ÇALIM</i>	
Pandeminin Dinî Yaşam Üzerindeki Etkisi Pandemi /Din İlişkisine Genel Bir Bakış.....	239
<i>Gönül ÇALIŞKAN</i>	

Fârâbî Mantığında En Genel Tekil Terimler	253
<i>Hacer ÖZBEY</i>	
Uluslararası İlişkiler Teorileri ve Ahlak: Realizmin Ahlak Yaklaşımı	269
<i>Hasan İLKBAHAR</i>	
Erken Dönem Tasavvufunda Hullet Kavramının Gelişimi	289
<i>Hasan KOÇ</i>	
Kültür Endüstrisi: Theodor W. Adorno ve Jean Baudrillard Eksenli Bir Okuma	321
<i>Hümeysra KUŞTUL</i>	
Şeyh Fethullah Verkanisî'nin Evrâd ve Ezkâr Kavramları Bağlamında Tasavvufi Görüşleri	347
<i>Hüseyin BEYTEKİN</i>	
Din Depresyonu Engeller mi?	369
<i>Mahsen BENGİ</i>	
Osmanlı'da Alım Satım (Rodoscuk Örneği).....	395
<i>Merve AKBULUT GÜLER</i>	
Dinin Ve Bilimin Ortak Temeli: Pragmatizm	415
<i>Mustafa KUŞ</i>	
Türk Şâhîlerde Kullanılan Unvanlar: Şâh, Rutbil, Hie-Li-Fa, İlteber	441
<i>Nur AKBAŞ</i>	
Tuğrul Bey Dönemi Abbâsî Halifeliği İle İlişkiler ve Seyyide Hatun İle Evliliği.....	455
<i>Özlem DERİN</i>	
14-17 Yaş Aralığında Afganistan Uyruklu Ve Sığınmacı Kız Çocuklarının Dil Öğrenme Güçlüğü.....	481
<i>Reyhan KUYUMCU</i>	
Kur'an Perspektifinde "Sabır" Kavramının İnsan Üzerindeki Olumlu Etkileri	495
<i>Rumeysa YALÇIN</i>	

Muhammed Aziz Lahbabi'nin Realist Personalizm Anlayışı Veya İslam Şahsiyetçiliği.....	523
<i>Şaban ARSLAN</i>	
Maktul Divan Şairi Figânî ve İki Tahmisi Üzerine Bir İnceleme..	543
<i>Şeyma YURDAKÖK</i>	
Abdurrahman Taha'da Aklın Neliği ve Dereceleri	561
<i>Zafer HIRSLI</i>	
XIX. Yüzyıl Sonlarından XX. Yüzyıl Sonlarına Kadar Türkiye'de Farsça Çalışan Entelektüel Türk Çevreler.....	585
<i>Zeliha Betül CANHİSAR</i>	
Makyavelist Devlet Anlayışında Ahlâk ve Siyaset Üzerine Bir Değerlendirme	623
<i>Zeynep SÖNMEZ</i>	
Mahmud Derviş'in Şiirlerinde İktibas Sanatının İncelenmesi .	641
<i>Zeynep POLATER</i>	



Van Bilim ve Hikmet Araştırmaları Merkezi (BİLHİKEM)

Bilimin ve hikmetin zorlu yolculuğuna çıkmış bir grup akademisyenin kurmuş olduğu Bilim ve Hikmet Araştırmaları Merkezi (Bilhikem) İslam medeniyetinin birikimini kadim medeniyetlerin birikimleriyle harmanlayarak insanlığı hakikat ve hikmetle yeniden buluşturmayı gaye edinmiş bir dernektir.

Bilhikem’de yürütülmekte olan ilmî çalışmalar, İslam dünyasında her geçen gün nitelik ve nicelik bakımından artan zihinsel çabaların Van’da da hayat bulması anlamına gelmektedir. Derneğimizde hayata geçireceğimiz eğitim programları ve ihtisas grupları, İslam medeniyetinin ihyasında rol alacak şahsiyetlerin yetişmesine yöneliktir. İlk etapta lisans öğrencileri disiplinler arası çalışma ve ihtisaslaşma yönünde yoğun bir eğitim programına tabi tutulmaktadır. Bu yönüyle Bilhikem, beşerî bilimler alanında yetişmek ve lisans eğitimi sonrasında kendi alanında ilmî çalışmalara devam etmek isteyen herkese kapılarını açmaktadır. Bilhikem, Van Gölü havzasında ilgili ve istekli öğrencilerin ellerinden tutarak, akademi başta olmak üzere, ilmî çevrelerde niteliğin niceliğe hâkim olduğu bir gelecek düşlemektedir.

Bilhikem, alana ilgi duyan; önyargılardan uzaklaşmış, ilmî bakış açısını kazanmış ve çeşitli sahalarda eserler vermek isteyen öğrencilerinin bu gayretlerinin semeresini almalarına yardımcı olmayı

amaçlamaktadır. Ayrıca öğrencilerin bilimsel çalışmalarına rehberlik etmek, yabancı dil öğrenme imkânlarını arttırmak ve çeşitli sahalarda uzmanlaşmalarını sağlamak Bilhikem'in hedefleri arasındadır.

Bilhikem Eğitim Programı

Karşılaştığımız birçok mesele karşısında istikametli bir duruş sergilemek ve salim bir bakış açısına sahip olabilmek, meselelere Müslümanca çözüm üretebilmek varoluş gayemizin bir gereğidir. Bu gayelere ulaşmak adına, çıktığımız bu yolda Bilhikem olarak Eğitim Programımızın beşinci yılındayız.

İlim yolculuğunda insanı, toplumu ve geleceği farklı bir nazarla yeniden yorumlama hedefiyle hareket ediyoruz. Bu hedef doğrultusunda sürdürülen Bilhikem Eğitim Programı iki yılı kapsayan bir süreci ifade etmektedir. Program, katılımcılara ilmî çalışmalar yaparken ihtiyaç duyacakları temel donanımları kazandırmayı hedeflemektedir. Eğitim programında ilk seneden itibaren alanında uzman hocaların verdiği seminerler ve atölyelerin yanı sıra, haftalık okumalar, grup çalışmaları, çeşitli eğitim destekleri, geziler ve kamplar yer almaktadır. Program ayrıca öğrencilere lisansüstü eğitimlerinde ihtiyaç duyacakları metodoloji, araştırma, yazım ve sunum teknikleri gibi temel becerileri kazandıracak uygulamalı seminerleri de kapsamaktadır. Bilhikem Eğitim Programını özel kılan taraf, çalışmalardaki verimliliği artırıcı bir unsur olarak birlikte yapılan çalışmalardır. Programın en önemli hedefi katılımcılara okuma, çözümleme ve mukayeseli değerlendirme becerisi kazandırmaktır.

Bilhikem Eğitim Programında her bir kademe iki dönemden, her dönem de on haftadan oluşmaktadır. Haftalık program Cumartesi günleri iki blok dersin yanı sıra kitap tahlillerini ihtiva etmektedir. Katılımcılar program sonunda pek çok temel eseri okumuş olmaktadır.

Eğitim Programı Dersleri

I. Kademe Dersleri

Güz Dönemi:

İslam Düşüncesine Giriş

Karşılaştırmalı Medeniyetler Tarihi

Bahar Dönemi:

Batı Düşüncesine Giriş

İslam Medeniyeti Tarihi

II. Kademe Dersleri

Güz Dönemi:

Sosyal Bilimler Metodolojisi

Çağdaş İslam Düşüncesi

Bahar Dönemi:

İslami İlimler Metodolojisi

Türkiye’de Modernleşme

Dil Grupları

Dil programı, Bilim ve Hikmet Araştırmaları Merkezi’nin katılımcı öğrencilerine sunmuş olduğu bir öğretim programıdır. Kuruluşumuz, akademik gelişimde dilin de öneminin farkında olarak öğrencilerin ve katılımcıların dil seviyelerinin iyileştirilmesi için gerekli alt yapı çalışmalarını tamamlanmış olup alanda uzman hocalar eşliğinde dil çalışmalarına da başlamıştır. Arapça ve İngilizce dil grubu çalışmalarının yapıldığı bu programın amacı öğrencilerin dil becerilerini imkânlar ölçüsünde en üst seviyeye ulaştırmak ve alanlarında uzmanlaşabilmeleri için gerekli olan metinleri okuyabilecekleri dil seviyesini yakalamalarını sağlamaktır.

Program gönüllülük esasına göre sürdürülmekte ve yaklaşık 15 haftalık yoğun bir program takvimini içermektedir. Programa dâhil olan öğrenciler her iki dil grubuna aynı zaman zarfında olmamak şartıyla devam edebilmektedir.

Bilhikem Eğitim Programlarına Kimler Başvurabilir?

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nin fakültelerinde eğitim gören (hazırlık ve son sınıf haricindeki) bütün öğrenciler başvuruda bulunabilir. Eğitim programı ücretsiz olup, kontenjan sınırlıdır. Dersler, Cumartesi günleri şehir merkezindeki dernek binamızda yapılmaktadır.

İhtisas Programı

İhtisas Programı, çeşitli sahalarda bilgi üretimine canlılık ve özgünlük katmayı amaçlayan Bilhikem'in, lisans ve lisansüstü düzeyindeki katılımcılara yönelik hazırladığı çok boyutlu bir eğitim programıdır. Bu program ile amaçlanan, iç içe geçen çalışma halkaları eşliğinde ilmi çalışmaların ve üretkenliğin artırılmasıdır. İhtisas çalışmaları kapsamında çok sayıda ders, okuma ve atölye çalışmaları gerçekleştirilmektedir.

Bilhikem İhtisas Programlarına Kimler Başvurabilir?

- Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde eğitim-öğretim gören 3. ve 4. sınıf öğrencileri, mezunlar, yüksek lisans ve doktora öğrencileri;
- Van YYÜ dışında, üniversitelerin fakültelerinden mezun olan ve sosyal bilimler alanına ilgili olan herkes başvurabilir.

2019-2020 Eğitim-Öğretim Dönemi İçin Açılan Bazı İhtisas Programları

Kur'an-ı Anlamanın Usulü
Muhammed Hamidullah Okumaları
İslam Medeniyeti ve Dil
İslam Tarihi Yazıcılığı Okumaları
İslam Felsefesinde Temel Problemler
Din ve Psikoloji Okumaları
Medeniyet Okumaları

Oryantalizm Okumaları

İhtisas Programına Kimler Başvurabilir?

Herhangi bir lisans eğitiminin 3. ve 4. sınıfında okuyan veya lisansını tamamlayarak mezun olmuş olanlar ve lisansüstü eğitimine devam etmekte olan herkes programa başvurabilmektedir.

ETKİNLİKLER

Seminerler

Bilhikem Seminer Programı, çeşitli alanlarda uzman akademisyenlerin derneğimize gelerek kademe öğrencilerine yönelik sunumlarıyla gerçekleşen bir programdır.

Konferanslar

Daha çok paydaşlarımızla ve öğrenci topluluklarıyla birlikte Van Yüzüncü Yıl Üniversite'sinde gerçekleştirilen programlardır.

Ziyaretler ve Hasbihaller

Çeşitli üniversitelerden akademisyenlerin Bilhikem'i ziyaret ederek öğrencilerle gerçekleştirdikleri hasbihallerdir.

Hazırlık Kampları

Dernek Yönetim Kurulu tarafından yeni yıldaki program başlamadan önce gerçekleştirilen yoğun bir çalıştay programıdır. Bu programlarda geçmiş yılın genel değerlendirmesi ve gelecek yıla dair planlamalar yapılmaktadır.

Kurumsal Ziyaretler

Bilhikem yönetim kurulu tarafından özellikler kardeş kuruluşlara ve benzer faaliyetler sürdürmekte olan dernek, vakıf ve merkezlere gerçekleştirilen programlardır.

Kış Eğitim Kampları

Bilhikem kademe öğrencilerine yönelik Kış mevsiminde ve ge-

nelde ara tatillerde gerçekleştirilen yoğun bir eğitim programıdır. Bu program çerçevesinde davet edilen alanında uzman akademisyen ve araştırmacılar iki günlük bir program çerçevesinde kademe ve ihtisas öğrencilerine çeşitli konularda sunumlar yapmaktadırlar. Ayrıca program çerçevesinde sinema gösterimi ve müzik dinletisi gibi çeşitli sanatsal etkinlikler ve çay sohbetleri de gerçekleştirilmektedir.

Şehir Konferansları

Bu programın amacı çeşitli paydaşlarla birlikte şehirdeki akademik ve ilmi boşluğu doldurmaktır. Bu programla Van ve çevre illerde akademik ilgisi olan şahıslara ulaşmak hedeflenmektedir.

İftar Programları

Her yıl Ramazan ayında düzenlediğimiz ve samimi ve sıcak bir ortamda öğrencilerimizin, dernek üyelerimizin ve çeşitli davetlilerin katılımıyla gerçekleşen bir etkinliktir.

Sene Sonu Piknikleri ve Genel Değerlendirme Toplantıları

Her yılın sonunda kademe öğrencileri, hocalar ve ailelerinin katılımıyla gerçekleşen bir etkinliktir. Bu etkinliklerde pikniğin yanında kademe öğrencileriyle genel bir değerlendirme yapılmaktadır.

Mezuniyet Törenleri

Bilhikem'in her yıl sonunda kademe eğitimini tamamlayan öğrenciler için düzenlediği bir programdır. Bu programlarda hocaların ve öğrencilerin genel değerlendirmeleri alınmakta, çeşitli temenniler dile getirilmekte ve öğrencilere katılım belgesinin verildiği bir merasim düzenlenmektedir.



ÖNSÖZ

Hiç şüphe yoktur ki insanoğlu içinde en değerli olanı insanlara en ufak bir şekilde de olsa faydası dokunandır. İnsanlara faydalı olmanın yolları çeşitlilik arz etmektedir. Bu bağlamda insanların akademik hayatlarına da katkı sağlamayı hedefleyen üniversiteler, enstitüler, araştırma ve geliştirme merkezleri, dernekler gibi çeşitli kurum ve kuruluşlar bulunmaktadır. Bu kurum ve kuruluşların temel hedefi bilime, bilgiye, araştırma ve düşünmeye, insanlığa faydalı olmaya istekli olan bireylere yol göstermek, onların bilgi ve becerilerini devam ettirebilmesini ve gelecek nesillere aktarabilmesini sağlamaktır.

Bilim ve Hikmet Araştırmaları Merkezi (BİLHİKEM) 2016 yılında bir grup akademisyen tarafından Van'da kurulan ve insanoğlunun temel hedefi nispetinde bilgili ve birikimli insanların, akademisyenlerin yetişmesi için katkı sunmaya çalışan bir dernektir. Bu amaç doğrultusunda geçen altı yıl boyunca çeşitli bilimsel faaliyetler, etkinlikler, ilmi programlar düzenleyerek gençlerin ve genç akademisyenlerin gelişiminde etkili bir rol almaya çalışmıştır. Bu doğrultuda yapılan faaliyetlerden biri de her yıl geleneksel olarak düzenlenen sosyal bilimler öğrenci sempozyumlarıdır.

Bilhikem V. Sosyal Bilimler Öğrenci Sempozyumu 17-18 Haziran 2022 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Çeşitli üniversitelerden lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyindeki 41 katılımcının sunumuyla gerçekleşen sempozyum, hem yüz yüze hem de çevrimiçi olarak yapılan sunumlar neticesinde iki günün ardından başarıyla tamamlanmıştır.

Sempozyumun tamamlanmasının ardından sunulan bildirilerin tam metinlerinin yayınlanması için çalışmalara devam edilmiştir. Bu kitap, sunulan bildirilerin akabinde gönderilen 29 adet tam metinden oluşmaktadır. Gönderilen bu tam metinler gerekli inceleme ve süreçlerden sonra bu şekilde son halini almıştır. Tam metinlerin yayımlanması için geçen bu süre zarfında ve sempozyum sürecinde emeği geçenleri burada zikretmek isteriz. Özellikle Sempozyum Düzenleme Kurulu ve Sekretaryasında görev alan arkadaşlarımıza, bildiri zetleri ve metinlerin incelenmesinde emeği geçen hocalarımıza ve Sempozyum Bilim Kurulu yelerimize ayrıca emeği geçen herkese teşekkürü bir borç biliriz.

Bu vesileyle, Bilhikem V. Sosyal Bilimler ėrenci Sempozyumu Bildiriler Kitabı'nın yayımlanmasından dolayı sevinç ve heyecanımızı paylaşmak istiyoruz. Sonraki yıllarda hedeflediğimiz farklı etkinliklerde sizlerle yeniden buluşmayı Yüce Allah'tan niyaz ediyoruz. Gayret bizden, Tevfik Allah'tandır.

Bilhikem Yönetim Kurulu Adına
Dr. Ali Haydar ÖKSÜZ – Dr. Ali İNAN

Bediüzzaman ve Müsbet Hareket

Abdulkadir ÇELEBİOĞLU

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 3. Sınıf Öğrencisi, abdulcadircelebioglu1071@gmail.com

Özet

Bediüzzaman Said Nursi, fikirleri ile asrımızın önde gelen İslâm âlimlerinden ve mütefekkirlerindendir. Bu vasıflara haiz olması hasebiyle uyguladığı ve ortaya koyduğu metodu dikkatlice incelenmek gerekir. Bediüzzaman'ın, Kur'an ve Sünnet'ten istihraç ettiği metodunun ismi -kendi tabiriyle- "Müsbet Hareket"tir. Bu hareketin esas noktası; kendi mesleğine muhabbet edip bu doğrultuda hareket etmek, başka mesleklerin düşmanlığı ve başkalarının noksanlığı ile uğraşmak, onun fikrine ve ilmine müdahale etmemek, onlarla meşgul olmamaktır. Bu metodda; tahrip etme, zarar verme, gönül kırma yoktur. İnsanların manevi âlemlerini fethetmek vardır. Cumhuriyet Dönemi'nden günümüze kadar uygulanagelen ve Bediüzzaman'ın da eserlerinde üzerinde durduğu ve Talebelerine verdiği son dersin ismi de "Müsbet Hareket" olmuştur. Hayatı boyunca bu metod da sadık kalan Bediüzzaman ve Talebeleri, asayiş ihlal eden hiçbir hal ve harekete tevessül etmeyip bu yolda işkencelere, zulümlere, hapislere göğüs gerip davalarında

devam etmişlerdir. Müsbet Hareket Metodu; Bediüzzaman'ın değişmez bir metodu, insanlık için ferec verecek bir yol, asrın insanı için lüzumlu bir usul, Müslümanlar için Kur'an ve Sünnet temelli bir yol rehberidir. Kitap temelli bir hareket oluşturan Bediüzzaman, eserlerinin üç bin küsur sayfasında İman Hakikatlerini anlatırken geriye kalan üç bin küsur sayfasında ise metodunu ve usulünü ortaya koymuştur. Hususan Lahikalar diye bilinen üç lahika kitabı ve Tarihçe-i Hayat eseri, ortaya koyduğu hizmet tarzını net bir şekilde gözler önüne sermektedir. Kastamonu, Barla ve Emirdağ Lahikaları ile Tarihçe-i Hayat eserlerine bakıldığı zaman en fazla dikkat çeken şeyin tüm hayatına nüfuz eden "Müsbet Hareket" üzere çaba sarf ettiği görülür. Bu tebliğimizde, bu mühim husus üzerinde durarak Bediüzzaman'ın eserlerinde konunun ele alınışını bir nebze de olsa beyan etmeye gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Bediüzzaman Said Nursi, Müsbet Hareket, Risale-i Nur, Nur Talebeleri.

Bediuzzaman And The Positive Movement

Abstract

Bediuzzaman Said Nursi is one of the leading Islamic scholars and thinkers of our century. Him having these qualities, it is necessary to carefully examine the method he applied and put forward. The name of Bediuzzaman's method, which he borrowed from the Qur'an and Sunnah - in his own words - is "Positive Movement". The main point of this movement; to love one's own profession and to act in this direction, not to deal with the enmity of other professions and the lack of others, not to interfere with their ideas and science, not to be busy themselves with them. In this method; there is no destructiveness, no harming others, no breaking others' hearts. There is the conquering the hearts of the people. The name of the last lesson that Bediuzzaman focused on in his works and gave to his students, which has been applied from the Republican Period to the present day, was "Positive Movement". Bediuzzaman and his students, who remained faithful to this method throughout his life, did not resort to any state or action that violated the public order, despite undergoing their trials by enduring

torture, persecution and imprisonment on this path. The Positive Movement Method; It is an unchanging method of Bediuzzaman, a path that will give freedom for humanity, a necessary method for the people of this century, and a guide based on the Qur'an and Sunnah for Muslims. Bediuzzaman, who formed a book-based movement, explained the Truths of Faith in three thousand-odd pages of his works, and revealed his method in the remaining three-thousand-odd pages. In particular, the three addendum books known as the Addendums and his Biography clearly reveal the style of service he put forward. Looking at the Kastamonu, Barla and Emirdağ Addendums and his Biography works, it can be seen that the thing that attracts the most attention is that he strives for the "Positive Movement" that permeates his whole life. In this paper, we will try to explain the handling of the subject in Bediuzzaman's works by emphasizing this important issue.

Keywords: Bediuzzaman Said Nursi, Positive Movement, Risale-i Nur, Nur Students.

GİRİŞ

Müsbet Hareket, asrımızda Bediüzzaman ve eserleri ile tanınan bir harekettir. Bediüzzaman, Kur’ân ve Sünnet’ten istihraç ettiği metoduna isim olarak “Müsbet Hareket” demiştir. Müsbet Hareket metodu ile günümüzde nasıl imana ve Kur’an’a hizmet edileceğini Bediüzzaman eserleriyle ortaya koymuştur.

Bu yazımızda Bediüzzaman’ın kısaca hayatına, Müsbet Hareket kavramı ve önemine, âyet ve hadîslerde Müsbet Hareket metoduna, müsbet ve menfi hareketin özelliklerine, Müsbet Hareket’in şefkat ve asayiş ile bağlantısına başlıklar altında değinilmiştir. Bu sûrette mevzu ele alınmıştır.

1. BEDIÜZZAMAN VE MÜSBET HAREKET

1.1. Bediüzzaman Said Nursî’nin Hayatı

Bediüzzaman, 1876’da Bitlis’in Hizan ilçesinin İsparit nahiyesinin Nurs köyünde dünyaya gelmiştir. Küçüklüğünden itibaren hafıza ve keskin zekası ile ön plana çıkan Bediüzzaman, 14 yaşında iken Üstâd payesini almıştır. 80 küsur senelik bütün hayatını İslâm dinine, Kur’ân ve İman hakikatlerini yaymak için sarf etmiştir.

Burdur, Barla, Isparta, Denizli, Afyon ve civarında sürgün ve hapis hayatına mecbur bırakılmıştır. 28 senelik sürgün ve hapis hayatının meyvesi olarak 130 eserden müteşekkil 14 cilt Risale-i Nur Külliyyatı ve geriye milyonlarca talebe bırakmıştır.

Gördüğü tüm zulümlere rağmen “Cemiyetin imanı, saadet ve selâmeti yolunda nefsimi, dünyamı feda ettim. Helâl olsun. Onlara beddua bile etmiyorum.”¹ diyen Bediüzzaman Said Nursî, 23 Mart 1960’da Şanlıurfa’da Rahmet-i Rahman’a kavuşmuştur.

1.2. Müsbet Hareket Kavramı ve Önemi

Bediüzzaman Müsbet Hareket’i şu şekilde tarif etmiştir:

1 Bediüzzaman Said Nursî, Tarihçe-i Hayat (İstanbul: Envar Neşriyat, 2005), 629.

“Müsbet hareket etmektir ki, yani, kendi mesleğinin muhabbetiyle hareket etmek. Başka mesleklerin adâveti ve başkalarının tenkîsi, onun fikrine ve ilmine müdahale etmesin, onlarla meşgul olmasın.”²

“Müsbet hareket, Risale-i Nur’un ilim ve irfana, tebliğ ve iknaya, muhabbet ve şefkate dayanan irşad metodu”dur.³

Lügat mânâsı olarak da, “yapıcı ve düzeltici hareket” demektir.

Muarızlarla meşgul olmamayı gerektiren müsbet hareket ile ilgili, Bediüzzaman yazdığı bir mektubunda talebelerine şunu der:

“...mesleğimiz, müsbet hareket etmektir. Değil mübareze, belki başkaları düşünmeye de mesleğimiz müsaade etmiyor.”⁴

Risale-i Nur’un Müsbet mesleğinin ehl-i bid’a ile değil fiilen, belki fikren ve zihnen dahi meşgul olmaya müsaade etmediğini şu şekilde beyan buyurur, Bediüzzaman:

“Zaman, zemin, Risale-i Nur’un müsbet mesleği, ehl-i bid’a ile değil fiilen, belki fikren ve zihnen dahi meşgul olmaya müsaade etmez. İhtiyat her vakit lâzım.”⁵

Müsbet Hareket mesleği öyle bir meslektir ki, en dehşetli düşman olan zındıka karşımızda dururken ehl-i iman ile tartışmaya girmeyi bile kabul etmez. Tam da asrımızda, basit ve ceviz kabuğunu bile doldurmayan meseleler sebebiyle münakaşaya giren ehl-i iman ve hususan ehl-i ilme tam bir yol göstericidir. Bediüzzaman’ın şu sözleri hâlâ tazeliğini korumaktadır:

Müsbet Hareket, mecburiyet karşısında tedafüi (müdafaa) vaziyetini almayı bize öğretir. Şöyle ki;

2 Bediüzzaman Said Nursî, Lem’alar (İstanbul: Envar Neşriyat, 2005), 151.

3 Sorularla Risale, “Bir Ömrün Değişmez Prensini: Müsbet Hareket”, (Erişim 6 Ekim 2022).

4 Bediüzzaman Said Nursî, Kastamonu Lâhikası (İstanbul: Envar Neşriyat, 2005), 242.

5 Nursî, Kastamonu Lâhikası, 251.

“Biz, müsbet hareket ettiğimiz için mecburiyet olduğu zaman tedâfûî vaziyetinde idik. Şimdi plânları akîm kaldı. Bilâkis tecavüzleri Risale-i Nur’un dairesini genişlettirdi.”⁶

1.3. Âyet ve Hadislerde Müsbet Hareket Metodu

Cenâb-ı Hakk’ın Hz. Musa’ya (as) Firavun’a giderken meâlen;

“Ona kavli leyyin (yumuşak söz) söyleyin; belki ibret alır ya da (Allah’tan) korkar.”⁷ dediği âyet-i celile uyarısınca “kavl-i leyyin” yani yumuşak söz üzere insanlara ulaşmayı metod olarak almak, Müsbet Hareketin gereğidir.

Bu âyet-i kerimeden hareketle Bediüzzaman Hazretleri de şöyle demiştir;

“Risale-i Nur’un mesleği, nezihane ve nazikâne ve kavl-i leyyindir.”⁸

Bediüzzaman’ın talebelerinden Hasan Feyzi Yüreğil’in yazdığı bir şiirinde şu ifadeler geçer;

“Tavsif ediyor bunları hep şöylece Kur’ân:

Sulh vakti koyun, kavgada kükrete birer arslan.”⁹

Burada mevzubahis âyet-i kerîme meâlen şudur;

“Muhammed, Allah’ın Resulüdür. Onunla beraber olanlar, kâfirlere karşı çetin, birbirlerine karşı da merhametlidirler.”¹⁰

İşte Müsbet Hareket, kâfirlere karşı çetin olmayı ve mü’minlere karşı da merhametli olmayı iktiza eder.

Aynı zamanda, “Sâir meşreplerdeki aşk yerinde, Risale-i Nur’un

6 Bediüzzaman Said Nursî, Emirdağ Lâhikası 1 (İstanbul: Envar Neşriyat, 2005), 102.

7 Hayrât Meâl (Erişim Tarihi 6 Ekim 2022), et-Tâhâ 20/44.

8 Nursî, Lem’alar, 176.

9 Nursî, Emirdağ Lâhikası 1, 117.

10 el-Fetih 48/29.

meşrebinde müştakane şefkattir ve re'fetkârane muhabbettir.”¹¹

Konuyla ilgili birçok hadis-i şerif mevcuttur. Onlardan birkaçı şunlardır;

“Allah Refiktir, yumuşaklığı sever. Şiddet ve sertliğe ve başka şeylere vermediği mükâfatı yumuşaklığa verir.”¹²

“Şefkatli ve nazik olmalısın! Şiddet ve katı davranıştan, her türlü çirkinliklerden kaçınmalısın! Hiç şüphesiz şefkat ve nezaket bulunduğu yeri süsler, şefkat ve nezaketin olmadığı her yer kirlenir.”¹³

“Şefkat ve nezaketten mahrum olan, hayırdan mahrum olur.”¹⁴

Bediüzzaman çağımız için çok ehemmiyetli bir hususa da şöyle temas etmiştir;

“Medenîlere galebe çalmak ikna ilemdir, söz anlamayan vahşiler gibi icbar ile değildir. Biz muhabbet fedaileriyiz, husumete vaktimiz yoktur!...”¹⁵

Âyet-i celîlede de Yüce Rabbimiz (cc), Resûl-i Kibriya'ya meâlen şöyle buyuruyor;

“İşte Allah'tan bir rahmet ilemdir ki, sen onlara yumuşak davrandın. Hâlbuki kaba, katı kalbli olsaydın, elbette (onlar) etrâfından dağılırlardı.”¹⁶

“Hakikî bir Müslüman, samimi bir mü'min hiçbir zaman anarşiye ve bozgunculuğa taraftar olmaz. Dinin şiddetle men'ettiği şey, fitne ve anarşidir. Çünkü anarşi hiçbir hak tanımaz.”¹⁷

11 Bediüzzaman Said Nursî, Şualar, (İstanbul: Envar Neşriyat, 2005), 734.

12 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî el-Buhârî, Sahih-i Buhârî Tercüme ve Şerhi (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2010), “İstitâbe”, 4, 7927; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 2018), “Birr”, 23, 2593.

13 Müslim, “Birr”, 23, 2593-2594.

14 Müslim, “Birr”, 23, 2592.

15 Nursî, Tarihçe-i Hayat, 59.

16 el-Âl-i İmrân, 3/159.

17 Nursî, Tarihçe-i Hayat, 653.

“Fitne katilden daha kötüdür.”¹⁸

“İfsaddan fitne çıkar. Fitneden hıyanet doğar.”¹⁹

Onun içindir ki Müsbet Hareket esasına tabi olan bir fert, fitneye bulaşmaz ve hıyanet yapmaz.

Müsbet Hareket Metodunda, insanların imanını kurtarmak için çaba sarf etmek esas gayelerdendir. Ve Hadis-i Şerifte şöyle buyrulur;

“Benimle sizin durumunuzun örneği ateş yakan bir adamın örneğine benzer. Pervane ve kelebekler ateşe düşmeye başlayınca adam onları engellemeye çalışır. Ben de sizi kuşağınızdan tutup ateşten korumaya çalışıyorum ama siz elimden kaçıp gidiyorsunuz.”²⁰

Bu Hadîs-i Şerîf’ten ilham alan Üstâd Bediüzzaman şöyle der;

“Karşımda müdhiş bir yangın var. Alevleri göklere yükseliyor. İçinde evlâdım yanıyor, imanım tutuşmuş yanıyor. O yangını söndürmeye, imanımı kurtarmaya koşuyorum. Yolda biri beni kösteklemek istemiş de, ayağım ona çarpmış. Ne ehemmiyeti var? O müdhiş yangın karşısında bu küçük hâdise bir kıymet ifade eder mi? Dar düşünceler! Dar görüşler!”²¹

İşte burada bahsi geçen yangın, imansızlık yangınıdır. Evlâdı olarak da tüm insanları görmektedir. Ve bu gaye için canla başla çalışmıştır. Ve ortaya insanların imanını kurtarmaya vesile, Kur’ân ve İman hakikatleri manzumesi olan Risale-i Nur Külliyatı çıkmıştır.

1.4. Müsbet ve Menfî Hareketin Özellikleri

“Bizim vazifemiz müsbet hareket etmektir. Menfî hareket değildir. Rıza-yı İlahîye göre sırf hizmet-i imaniyeyi yapmaktır, vazife-i

18 el-Bakara, 2/191.

19 Bediüzzaman Said Nursî, İşârâtü'l-İcâz, (İstanbul: Envar Neşriyat, 2005), 112.

20 Müslim, “Fedâil”, 19.

21 Nursî, Tarihçe-i Hayat, 629.

İlahiyeye karışmamaktır. Bizler asayiş muhafazayı netice veren müsbet iman hizmeti içinde herbir sıkıntıya karşı sabırla, şükürle mükellefiz.”²²

Bu cümlelerde müsbet ve menfî hareketlerin en mühimleri nazara rımıza sunulmuştur:

-Rıza-yı İlâhî için çalışmak müsbet; riya, gösteriş ve menfaat için çabalamak menfidir.

-Hizmet-i imaniyye müsbet; küfür ve dalâlete, isyan ve sefahate çalışmak menfidir.

-Allah’a tevekkül müsbet; vazife-i İlâhiyyeye karışmak menfidir.

-Asayiş muhafaza müsbet; kavga ve ihtilâl çıkarmak, huzur ve emniyeti ihlâl etmek menfidir.

-Sabır ve şükür müsbet; sabırsızlık ve isyan menfidir.

-Müsbet, “ispat edilmiş” demektir. İspat edilen, ortaya konulan istifadeye sunulana müsbet denir.

-Müsbet imardır, menfî ise tahriptir.²³

Aynı mektubunda Bediüzzaman, dikkat çekici şu sözleri söyler:

“...bu otuz senedir müsbet hareket etmek, menfî hareket etmemek ve vazife-i İlâhiyyeye karışmamak hakikati için, bana karşı yapılan muamelelere sabırla, rıza ile mukabele ettim.”²⁴

Müsbet Hareket’in aynı zamanda bir cihad türü olduğu ile ilgili şu ifade mühimdir:

“...asıl mesele bu zamanın cihad-ı mânevîsidir. Mânevî tahribatına karşı sed çekmektir. Bununla dâhilî âsâyîşe bütün kuvvetimizle

22 Bediüzzaman Said Nursî, Emirdağ Lâhikası 2, (İstanbul: Envar Neşriyat, 2005), 241.

23 Sorularla Risale, “Nur Hizmetindeki ‘Müsbet Hareket’ Düsturunu Açıklar Mısınız?”, (Erişim 6 Ekim 2022).

24 Nursî, Emirdağ Lâhikası 2, 241.

yardım etmektir.”²⁵

Demek ki Müsbet Hareket etmek, bu zamanın cihad-ı mânevîsidir.

Peki, her mevzuda Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Seniyye’ye itti-ba etmeyi kendine rehber ve gaye edinen Bediüzzaman, bu hareket metodunu hangi âyet-i kerîmeye dayandırmaktadır? Bunun cevabını da yine bizzat kendisinden alalım:

"Evet, mesleğimizde kuvvet var. Fakat bu kuvvet, âsâyişi muhafaza etmek içindir.

²⁶ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى düsturu ile -ki “Bir câni yüzünden onun kardeşi, hanedanı, çoluk-çocuğu mesul olamaz” - işte bunun içindir ki, bütün hayatımda bütün kuvvetimle âsâyişi muhafazaya çalışmışım. Bu kuvvet dâhile karşı değil, ancak hâricî tecavüze karşı istimal edilebilir. Mezkûr âyetin düsturuyla vazifemiz, dâhildeki âsâyişe bütün kuvvetimizle yardım etmektir. Onun içindir ki, âlem-i İslâmda âsâyişi ihlâl edici dâhilî muharebat ancak binde bir olmuştur. O da aradaki bir içtihad farkından ileri gelmiştir. Ve cihad-ı mâneviyenin en büyük şartı da vazife-i İlâhiyeye karışmaktır ki, “Bizim vazifemiz hizmettir netice Cenab-ı Hakka âittir. Biz vazifemizi yapmakla mecbur ve mükellefiz.”

Ben de Celâleddin Harzemşah gibi, “Benim vazifem hizmet-i imani-yedir muvaffak etmek veya etmemek Cenâb-ı Hakkın vazifesidir” deyip ihlâs ile hareket etmeyi Kur’ân’dan ders almışım.”²⁷

Burada geçen son cümle mühimdir: “Kur’ân’dan ders almışım.” Demek ki, Müsbet Hareket metodunun kaynağı Kur’ân-ı Kerîm’dir.

Müsbet Hareket etmeyi, manevî tahribata karşı manen tamir olarak gören Bediüzzaman; “Hariçteki cihad başka, dâhildeki cihad

25 Nursî, Emirdağ Lâhikası 2, 241.

26 el-En’âm 6/164; el-İsrâ 17/15; el-Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7.

27 Nursî, Emirdağ Lâhikası 2, 241.

başkadır. Şimdi milyonlar hakikî talebeleri Cenab-ı Hak bana vermiş. Biz bütün kuvvetimizle dâhilde ancak âsâyîşi muhafaza için müsbet hareket edeceğiz. Bu zamanda dâhil ve hariçteki cihad-ı mânevîyedeki fark pek azîmdir.”²⁸ diyerekte cihad mevzusunda güzel bir tasnif yapmıştır. Tam da asrın idrakine münasip olarak, bizlere hareket metodu göstermiştir.

Daima “Âsâyîşi muhafazaya müsbet bir şekilde yardım ediyorum.”²⁹ diyen Bediüzzaman, talebelerine “Daima müsbet hareket etsinler. Menfî hareket vazifemiz değil... Çünkü dâhilde hareket menfice olmaz.”³⁰ dersini vermiştir.

Müsbet Hareket Metodu’nun, manevî tahribata karşı en tesirli metod olduğunu zaman bizlere göstermiştir. Bu hususu şu şekilde beyan buyurur Bediüzzaman:

“...dâhildeki cihad-ı mânevî, mânevî tahribata karşı çalışmaktır ki, maddî değil, mânevî hizmetler lâzımdır.”³¹

2. BEDIÜZZAMAN’IN MÜSBET HAREKETE BAKIŞI

"Bediüzzaman, ömrü boyunca müsbet hareket etmeyi düstur edinmiş, “Birkaç adamın hatâsıyla yüzer adamların zarar görmesine sebep olunamaz” demiştir. Bunun içindir ki, yapılan o kadar gaddarane zulümler esnasında birtek hadise meydana gelmemiş ve Bediüzzaman Said Nursî, talebelerine daima sabır ve tahammül ve yalnız iman ve İslâmiyete çalışmayı tavsiye etmiştir. Ve bu gibi evhamların, dinsizlik hesabına, maksad-ı mahsusla husule getirildiğini herkes anlamıştır.”³²

Müsbet Hareket etmenin bu zamanda atom bombası tesiri bulunduğ, Tarihçe-i Hayat eserinde şu şekilde geçmektedir:

28 Nursî, Emirdağ Lâhikası 2, 241.

29 Nursî, Emirdağ Lâhikası 2, 243.

30 Nursî, Emirdağ Lâhikası 2, 245.

31 Nursî, Emirdağ Lâhikası 2, 245.

32 Nursî, Tarihçe-i Hayat, 216.

"Zamanın en büyük dâvâsının Kur'ân'a sarılmak olduğunu, Risale-i Nur bütün kuvvetiyle bu meseleye hasr-ı nazar ettiğinden, vatan ve millet düşmanları, gizli dinsizler, bahanelerle hücumla ge-
çip aleyhte tahriklerde bulunduklarını "Fakat biz müsbet hareket
etmeye mecburuz. Elimizde Nur var, siyaset topuzu yok. Yüz eli-
miz de olsa, ancak Nura kâfi gelir" diyerek Nurun din düşmanlarını
mağlûp edeceğinden, müsbet hareket etmenin atom bombası gibi
tesiri bulunduğundan, Risale-i Nur'un siyasetle hiçbir alâkası bu-
lunmadığını mesleğimizin en büyük esasının ihlâs olduğunu, rıza-i
Îlâhîden başka hiçbir maksat ittihaz edilemeyeceğini, Nurun kuv-
vetinin işte bu olduğunu ihlâsla, müspet hareket etmekle inayet ve
rahmet-i Îlâhiyenin Risale-i Nur'u himaye edeceğini, ilâ âhir, beyan
ederdi."³³

2.1. Müsbet Hareket ve Şefkat

Müsbet Hareket, Risale-i Nur'un esas mesleği olan şefkat ile
doğrudan alâkadardır. Mevzu ile ilgili Nurlarda şöyle geçmektedir:

"Risale-i Nur'un esas mesleği olan şefkat, hak ve hakikat ve vic-
dan, bizleri şiddetle siyasetten ve idareye ilişmekten men etmiş."³⁴

Yine şefkat cihetini ön plana çıkaran Bediüzzaman şu hayret-en-
gizifadelerde bulunur:

"Benim ve Risale-i Nur'un mesleğinin esası ve otuz seneden beri
bir düstur-u hayatım olan şefkat itibarıyla, bir mâsuma zarar gelme-
mek için, bana zulmeden cânilere, değil ilişmek, belki beddua ile de
mukabele edemiyorum."³⁵

Aynı mektubun devamında da şunları ifade eder:

"Hattâ en şiddetli bir garazla bana zulmeden bazı fâsık, belki
dinsiz zâlimlere hiddet ettiğim halde, değil maddî, belki beddua

33 Nursî, Tarihçe-i Hayat, 462.

34 Nursî, Şualar, 349.

35 Nursî, Şualar, 372.

ile de mukabeleden beni o şefkat men ediyor. Çünkü o zâlim gaddarın, ya peder ve validesi gibi ihtiyar bîçarelere veya evlâdı gibi mâsumlara maddî zarar gelmemek için, o dört beş mâsumların hatırına binaen o zâlim gaddara ilişmiyorum. Bazende hakkımı helâl ediyorum.”³⁶

2.2. Müsbet Hareket ve Asayişin Tesisi

"Ve üç vilayetin insaflı bir kısım zabıtaları demişler: "Nur talebeleri manevî bir zabıtaadır. Asayiş muhafazada bize yardım ediyorlar. İman-ı tahkikîle; Nur'u okuyan her adamın kafasında bir yasakçıyı bırakıyorlar, emniyeti temine çalışıyorlar.”³⁷

Cumhuriyet döneminde adedi yüz binleri aşan Nur Talebeleri için Üstâd Bediüzzaman şöyle demiştir:

"Yüz binler Nur arkadaşım varken, âsâyîşe dokunacak hiç bir vukuatımız kaydedilmedi.”³⁸

Bediüzzaman, Kur'ân'dan aldığı ders ile âsâyîşi muhafaza etmeyi dinen mecburiyet olarak görmüştür ve şu şekilde ifade etmiştir:

"...dâhilî âsâyîşi ihlâl suretinde, yüzde on canı yüzünden doksan masumu tehlike ve zararlara sokmak, adalet-i İlâhiye ve hakikat-i Kur'âniye ile şiddetle men edildiği için, biz bütün kuvvetimizle, o ders-i Kur'ânî itibarıyla, âsâyîşi muhafazaya kendimizi dinen mecbur biliyoruz.”³⁹

Üstâd Bediüzzaman'ın talebelerinden Mehmed Feyzi Şallıoğlu da şu şekilde beyanda bulunmuştur;

"Müsbet düşünelim, Müsbet hareket edelim, fitne uyandıracak hareketten kaçınalım...”⁴⁰

Bediüzzaman'ın talebeleri de her koşulda Müsbet Hareket esa-

36 Nursî, Şualar, 372.

37 Nursî, Lem'alar, 262.

38 Nursî, Şualar, 394.

39 Nursî, Emirdağ Lâhikası 2, 158.

40 Nurani Müdafa, "Mehmed Feyzi Efendi'den Hatıralar – 3" (Erişim Tarihi 6 Ekim 2022).

sından ayrılmamışlardır.

Talebelerinden Mustafa Sungur'un "10 Nisan – 18 Temmuz 1978 tarihleri arasında tefrika"⁴¹ halinde yayınladığı ve sonra da kitap haline getirilen "Söz Bediüzzaman Said Nursî'nin! Anarşi □ Sebep ve Çareleri" kitabı da mevzumuz bağlamında ehemmiyeti hâizdir.

Kitabın giriş kısmında da Mustafa Sungur şünları söyler;

"Bazı dostlar hatırlattılar: Üstâd Bediüzzaman Said Nursî Hazretleri'nin bugünkü hadiseler hakkında fikir ve beyanatı, mütalaa-ları yok mu ki?.. Neden yazmıyorsunuz? Anarşi yalnız Türkiye'nin değil, tüm dünyanın en mühim meselesi oldu. Devletin bekası, milletin var veya yok oluşu gibi çok nazik bir devrede bulunuyoruz.

Bu ikazlar karşısında merhum muazzez Üstad'ın beyanlarından, haykırışlarından bazılarını derleyerek bütün vatanperverlerin, miliyetperverlerin ve hamiyetperverlerin nazar-ı dikkatlerine takdim etmeyi düşündük."⁴²

2.3. Müsbet Hareketin Mahiyetine Dair Mühim Bir Vakıa

Mehmed Kırkıncı Hoca, Müsbet Hareket ile ilgili şu güzel hatırasını şöyle anlatır:

"1971 yılının Mart ayında kardeşlerin daveti üzerine Trabzon'a gittim. Beni denize nazır bir evde misafir ettiler. Akşam misafir olduğum eve 13 kalabalık bir cemaat geldi. Onlara Risale-i Nur'dan bazı dersler okuduk.

O cemaatin içinde üç-dört kişinin tavırları ve oturmaları dikkatimi çekmişti. Daha sonra çay faslında onlardan biri parmak kaldırdı ve şöyle dedi:

"Biz Risale-i Nur'u daha önce duymuştuk, ama dinlemek bu güne nasip oldu. Doğrusu Risale-i Nur'da fevkalade bir kuvvet ve

41 Nurani Müdafı, "Anarşi Sebep ve Çareleri -1" (Erişim Tarihi 6 Ekim 2022).

42 Nurani Müdafı, "Anarşi Sebep ve Çareleri -1" (Erişim Tarihi 6 Ekim 2022).

ikna gücü gördük. Fakat Risale-i Nur'daki bu hakikatler ile Nur Talebeleri arasında bir tezat var. Risale-i Nur'daki bu hakikatlere rağmen, neden Nur Talebeleri böyle pasif hareket ediyorlar?"

Ben de bu Ülkücü gence:

"Ne demek istediğinizi tam olarak anlamadım. Bizim nasıl pasif olduğumuza bir misal ver ki tam olarak anlayayım." dedim.

Bir müddet sustu, sonra şunları anlattı:

"Biz üniversitede Marksist zihniyetli kimselerle sürekli dövüşüyoruz. İki gün önce yine kavga ettik."

Yanımdaki kafasında sargı bulunan arkadaşını göstererek:

"Onlar bu arkadaşımızın kafasını kırdılar. Burada bulunan Nur Talebelerinden olan arkadaşlarımız da bizi gördükleri hâlde hiç karışmadan çekip gittiler. Bizi solcularla baş başa bıraktılar. Bu pasiflik değil de nedir?" dedi.

Buna karşılık:

"Bu izahından anladım ki, biz pasif değiliz. Eğer pasif olsaydık, bu cemaat buraya toplanabilir miydi? Demek ki, bizde bir gayret ve hareket var. Bizi bu hareket bir araya topladı. Yalnız bizdeki hareketle sizdeki hareketin arasında büyük bir fark var." dedim.

O günler Mart ayının son günleri olduğu için deniz sürekli fırtınalıydı. Denizdeki bu fırtınadan dolayı büyük gürültüler oluyor ve bizi rahatsız ediyordu. Yanımdakilere sordum:

"Bizi rahatsız eden bu çalkantı, bu hareket nedir?"

"Denizden esen fırtına, dalgaları kaldırıp, kıyıdaki taşlara çarpıyor. Bu gürültü ondan kaynaklanıyor." Dediler.

Ben de latife ile:

"Ben bu Karadeniz'i akıllı bir şey zannederdim. Acaba dalgala-

rını kaldırıp taşlara vurmasında ne fayda var. Bundan kendi başını kırmaktan başka ne kazanıyor ki? Siz Trabzonlusunuz bilirsiniz.” Dedim.

Benim bu latifem çok hoşlarına gitti. Çok güldüler. Devam ettim:

“Trabzonlular, size bir şey daha soracağım. Sabahları buralara güneş doğuyor mu?”

Tebessüm ederek, “Elbette” dediler.

“Peki, o da gelirken böyle gürültü ile patırtı ile sizi rahatsız ediyor mu? Camlarınızı kırıp, ağaçlarınızı söküyor mu? Bağlarınızı, bahçelerinizi tahrip ediyor mu?” dedim.

“Hayır” dediler. “Şu halde güneş sizleri ısıtıyor. Bağ ve bahçelerinize feyiz ve bereket getiriyor. Gecenin karanlığından kurtarıp yollarınızı aydınlatıyor. Doğru mu?” dedim.

“Doğru” dediler.

Sonra soruyu soran gence dönüp:

“İşte sizinle bizim aramızdaki fark fırtına ile güneş arasındaki fark gibidir. Şimdi güneşe pasif mi diyelim? Risale-i Nur’un hareketi güneşin hareketi gibidir. Akıllara Nur, kalplere feyiz ve irfan getiriyor. Gönüllere muhabbet ve sevgiyi tesis ediyor.” Dedim.

Bu sefer gençler şöyle bir soru sordular:

“Peki, Hocam, Peygamberimizin, “Siz bir kötülüğü gördüğünüz zaman elinizle düzeltin” hadisine ne diyeceksiniz?” dediler. Ben de hadisin devamını okudum, “Eğer eliniz ile düzeltemiyorsanız diliniz ile düzeltin, ona da gücünüz yetmiyorsa kalbinizle buğz edin.” Dedim. Bunun üzerine, “Dil ile düzeltmek Marksistler için değildir. Onlar nasihatten anlamazlar. Bunları mağlup etmek ancak kuvvet ile olabilir.” dediler.

Ben de, “Senin okuduğun bu hadisi fıkıh âlimlerimiz şu şekilde

tefsir ediyorlar” dedim ve devam ettim:

“Bir kötülüğe el ile yani kuvvet ile engel olmak devletin vazifesidir, onu lisan ile vaaz ve nasihat ile önlemeye çalışmak ise âlimlerin vazifesidir. Çünkü hakkı hak, batılı batıl bilip bunları insanlara anlatmak ilim ile olur. O kötülüğe kalben razı olmamak ve buğz etmek ise ilim ehli olmayan kimselerin hakkıdır. Çünkü onlar konuştuklarında hataya düşerler, ya ifrat, ya da tefrit ile ıslah edeyim derken ifsad ederler. Ve cemiyet içinde fitnenin uyanmasına sebep olurlar. Onlar ancak âlimlere tabi olmakla selamet bulabilirler.”

“Demek ki, anarşi ve terörü önlemek devletin vazifesidir. Bu iş için devletin yeterince askeri ve polisi vardır. Şu hâlde siz devletin yükünü üstlenmekle anarşi ve teröre sebep oluyorsunuz.”

“Tarihe baktığımızda görürüz ki, cebr ve şiddetin halledemediği bir çok müşkilatı âlimler ilim, hikmet, rıf ve nezaketle halletmişlerdir. İlim ve irfan yolu cebr ve şiddetten daha geniş ve daha selametlidir. İşte Bediüzzaman Hazretlerinin ve Nur Talebelerinin hareketi bu ilim ve irfan hareketidir.” dedim.

Mevzuyla alaklı şöyle bir misal söyledim:

“Müsbet hareket, bir doktorla hasta arasındaki münasebette de görünüyor. Doktorun vazifesi hastayla değil hastalıkla mücadeledir. Hatta hasta ne kadar ne kadar ağır olursa, doktor o derece ihtimam ve ihtiyat gösterir. Çünkü Allah Rasulu (asm) buyurmuş ki:

“Benim şefaati ümmetimin kebairinedir.” ifadesinden de bu neticeyi çıkarabiliriz.”

Onlar da memnuniyetlerini ifade ederek “Hocam, bu günkü sohbetinizde söylemiş olduğunuz bu güzel hakikatleri ömrümüz boyunca rehber edeceğiz.” diyerek orada kendilerini dinî mücadelelerinde yalnız bıraktıklarını ifade ettikleri Nur taleberine sarılarak helallik isteyip ayrıldılar.”⁴³

43 Mehmed Kırkinci, Hayatım – Hatıralarım, (İstanbul: Zafer Yayınları, 2013), 421 – 426.

SONUÇ

Müsbet Hareket Metodunu uygulayan ve bu metod üzere gidenler, bir asra yaklaşan faaliyetlerinde hiçbir zaman fitne ve anarşiye taraf olmadıkları gibi bu gibi hâllere karşı durmuşlardır.

Bediüzzaman'ın çağımızda gösterdiği bu metodun, tüm insanlar için ne kadar menfaatli olduğunu zaman göstermiştir. Diğer hareketlere nazaran, uzun süreli ve müstakim olarak devam edegelmiş bir hareket olarak önümüzde Müsbet Hareket Metodu bir kale gibi durmaktadır.

KAYNAKÇA

Başar, Alaaddin. “Bir Ömrün Değişmez Prensibi: Müsbet Hareket”. *Sorularla Risale*. Erişim 6 Ekim 2022. <https://sorularlarisale.com/makale/bir-omrun-degismez-prensibi-musbet-hareket?am>

Celebioğlu, Abdulkadir. “Anarşi Sebep ve Çareleri -1”. *Nurani Müdafâ*. Erişim 6 Ekim 2022. <https://www.nuranimudafa.com/post/anarsi-sebep-ve-careleri-1>

Celebioğlu, Abdulkadir. “Mehmed Feyzi Efendi'den Hatıralar - 3”. *Nurani Müdafâ*. Erişim 6 Ekim 2022. <https://www.nuranimudafa.com/post/mehmed-feyzi-efendiden-hatiralar-3>

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî. *Sahîh-i Buhârî Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2010.

el-Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *Sahîh-i Müslîm Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 2018.

Hayrat Neşriyat Meâli. Erişim 6 Ekim 2022. https://kuran.hayrat.com.tr/icerik/kuran_hizmetlerimiz/meal-oku.aspx

Kırkinci, Mehmed. *Hayatım – Hatıralarım*. İstanbul: Zafer Yayınları, 2013.

Nursî, Bediüzzaman Said. *Emirdağ Lâhikası 1*. İstanbul: Envar

Neşriyat, 2005.

Nursî, Bediüzzaman Said. *Emirdağ Lâhikası* 2. İstanbul: Envar Neşriyat, 2005.

Nursî, Bediüzzaman Said. *İşârâtü'l-İ'câz*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2005.

Nursî, Bediüzzaman Said. *Kastamonu Lâhikası*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2005.

Nursî, Bediüzzaman Said. *Lem'alar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2005.

Nursî, Bediüzzaman Said. *Şualar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2005.

Nursî, Bediüzzaman Said. *Tarihçe-i Hayat*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2005.

Sorularla Risale. "Nur Hizmetindeki 'Müsbet Hareket' Düsturu-nu Açıklar Mısınız?". *Sorularla Risale*. Erişim 6 Ekim 2022. <https://sorularlarisale.com/nur-hizmetindeki-musbet-hareket-dusturu-nu-aciklar-misiniz>

Sipehsâlâr Risâlesi ve İbtidâ-Nâme'ye Göre Mevlâna

Arife KÜÇÜK

Yüksel Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü, Mevlâna ve Mevlevîlik Araştırmaları Anabilim Dalı, arifekucuk96@gmail.com

Özet

Mevlâna'nın yaşadığı dönemden günümüze kadar Mevlâna, ailesi, çevresi, eserleri hakkında başta Anadolu olmak üzere dünyanın birçok ülkesinde bilimsel çalışmalar yapılmıştır. Bu bilimsel çalışmaların birçoğuna oğlu Sultan Veled'in İbtidâ-Name'si ve Feridun b. Ahmed-i Sipehsâlâr'ın Risâlesi kaynaklık etmiştir. Bu iki kaynağın yazarlarının Mevlâna'nın yaşadığı döneme tanıklık etmiş olması ve bu yazarların verdiği bilgilerin birinci ağızdan günümüze ulaşması önem arz etmektedir. Bu bakımdan günümüzdeki bilgi kirliliğinin önüne geçmek için birincil olan kaynakların kullanılması bilim etiği açısından da önemlidir. Bu çalışmada İbtidâ-Nâme ve Sipehsâlâr Risâlesi eserlerine göre XIII. yüzyılda Anadolu'da yaşayan Hak âşığı Mevlâna hakkında açıklamalar yapılacaktır.

Bu çalışmadaki hedef Mevlâna hakkında kendi döneminde kaleme alınmış eserleri Mevlâna, Mevlevîlik

kültürü dostlarına, genç araştırmacılara ve konuya ilgi duyanlara hatırlatmaktır. İki bölümden oluşacak olan çalışmada; Mevlâna'nın, oğlu Sultan Veled'in ve Feridun b. Ahmed-i Sipehsâlâr'ın hayat hikâyeleri hakkında kısa bilgi verilecektir. Arkasından Sultan Veled'in İbtidâ-Nâme'si ve Feridun b. Ahmed-i Sipehsâlâr'ın Risâlesi hakkında bazı açıklamalar yapılacaktır. Daha sonra adı geçen eserler çerçevesinde Mevlâna'nın hayatına dair bilgiler önce genel olarak, daha sonra da karşılaştırmalı olarak sunulacaktır. Bu çalışmanın Mevlâna, Mevlevîlik kültürü, Sultan Veled ve eserleri ve de Feridun b. Ahmed-i Sipehsâlâr'ın Risâlesi hakkında araştırma yapacak genç araştırmacıların katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Sultan Veled, İbtidâ-Nâme, Sipehsâlâr Risâlesi.

Mevlana According To The Sipehsâlâr Tract And İbtidâ-Name

Abstract

Scientific studies have been carried out in many countries of the world, especially in Anatolia, about Mevlana, his family, his environment and his works from the time Mevlana lived until today. Many of these scientific studies were originated from İbtidâ-Name which is written by his son Sultan Veled and the Tract by Feridun b. Ahmed-i Sipehsâlâr. It is important that the authors of these two sources witnessed the period in which Mevlana lived and that the information given by these authors reached the present day from the first person. In this respect, the use of primary sources in order to prevent today's information pollution is also important in terms of scientific ethics.

In this study, there will be some explanations about Mevlana, who lived in 13th century, with the help of İbtidâ-Name and the Sipehsâlâr Tract. The aim of this study is to remind people who are friends of Mevlevi culture, young researchers and those who are interested in the subject about the works, mentioning Mevlana, written in the period which he lived. In the study, which will consist of two parts; there will be some brief information about life stories of Mevlana's son Sultan Veled and Feridun b. Ahmed-i Sipehsâlâr, then some explanations about Sultan Veled's İbtidâ-Nâme and Tract of Feridun b. Ahmed-i Sipehsâlâr. Furthermore, some information about Mevlâna's life within the framework of the mentioned works will be presented first in general and then comparatively. Therefore, it is expected that this study will contribute to young researchers who

will do research on Mevlana, Mevlevi culture, Sultan Veled and his works, and Tract of Ahmed-i Sipehsâlâr.

Keywords: Mawlana, Sultan Walad, İbtidâ-Nâme, The Sipehsâlâr Tract.

GİRİŞ

Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî

6 Rebülevvel 604'te (30 Eylül 1207) Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya geldi. Mevlâna, *Mesnevî*'nin girişinde adını Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî diye kaydetmiştir. Lakabı Celâleddin'dir. "Efendimiz" anlamındaki "Mevlâna" unvanı onu yüceltmek maksadıyla söylenmiştir. "Sultan" mânasına gelen Farsça "Hudâvendigâr" unvanı da kendisine babası tarafından verilmiştir.¹

Asil bir aileye mensup olan Mevlâna'nın annesi, Belh Emiri Rükneddin'in kızı Mümine Hatun; babaannesi, Harezmsâhlar hanedanından Türk prensesi, Melike-i Cihan Emetullah Sultan'dır. Babası Sultânü'l- Ulemâ (Âlimlerin Sultanı) tanınmış, Muhammed Bahâeddin Veled; büyükbabası, Ahmed Hatîbî oğlu Hüseyin Hatîbî'dir.²

Mevlâna çocukluk veya ilk gençlik yıllarında iken; babası Bahaeddin Veled Belh şehrinden ayrılmayı gerekli gördü. Bu yıllarda Belh'te siyasi istikrar bozulmuştu. Şehir 1198'de Gurlular'ın, 1206'da Harizmşahlar'ın eline geçmiş ve Moğol tehlikesi de baş göstermişti. Her halükârda Moğolların istilasından önce ailesini buradan uzaklaştıran Bahaeddin Veled'in gerekçeleri açık olarak kaynaklara yansımamıştır.³ Başlangıcı 1212-1213 yıllarına rastlayan göç; Bağdat ve Kûfe üzerinden hac görevinin yerine getirilmesi için Mekke, dönüş yolunda ise Şam, Malatya, Erzincan ve Akşehir üzerinden Lârende'ye (Karaman) kadar uzanmaktadır.⁴

Bahâeddin Veled ve ailesi, değerli ve adaletli hükümdar Sultan

1 Reşat Öngören, "Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/441.

2 Selâhaddin Hidâyetoğlu, *Hazret-i Mevlâna Muhammed Celâleddîn-i Rûmî Hayatı ve Şahsiyeti* (Konya: T.C. Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2015), 22.

3 Adnan Karaismailoğlu, *Mevlâna Celâleddîn- i Rûmî* (Amasya: Amasya Belediyesi Yayınları, 2010), 13.

4 Safi Arpaş, "Mevlâna Celâleddîn Rûmî", *İSTEM Dergisi* 10/5 (Aralık 2007), 93.

Alâaddin Keykubad'ın daveti üzerine 1229 yılında Karaman'dan Konya'ya göç etti. Padişah ve çevresi, aileyi büyük bir saygı ile karşılayıp kendilerine yer gösterdiler ve rahat etmeleri için gerekenleri yaptılar.⁵ Mevlâna'nın ciddi bir tahsil gördüğü ve tasavvufi bir terbiyeden geçtiği kaynaklardaki bilgilerden ve eserlerindeki açık delillerden anlaşılmaktadır. Babası vefat ettiğinde 24 yaşında iken medresede onun yerini alabilecek ilmi özellikler taşıdığı belirtilen Mevlâna, buna rağmen tahsiline devam etti. Mevlâna'nın, babası hayattayken 1221-1228 yılları arasında tahsilini ikmal için Halep ve Şarn'a gitmiş olduğu belirtilmektedir.⁶

Mevlâna, Hüsameddin Çelebi'nin hilafet makamına geçişinden Sultan Veled'e göre on, Sipesâlâr' göre dokuz yıl sonra rahatsızlanarak 5 Cemâziyelâhir 672 (17 Aralık 1273) tarihinde vefat etti.⁷

Eserleri; Mesnevî, Dîvan-ı Kebîr, Fîh-i Mâ Fîh, Mektûbat ve Mecâlis-i Seb'a'dır.

Sultan Veled

25 Rebîülâhir 623'te (25 Nisan 1226) Lârende'de doğdu. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin büyük oğludur. Mevlânâ tarafından ona dedesinin adı verilmiş (Bahâeddin Muhammed Veled), şiirlerinde "Veled" mahlasını kullanmıştır.⁸

İlk eğitimini babasından alan Sultan Veled on yaşına geldiğinde, onun bulunduğu bütün dersler ve sohbetlere dâhil olmaya başlamış; bu sayede ilim ve tasavvuf konularındaki ilk bilgilerini de yine babası vasıtasıyla öğrenmiştir. Bu dönemde, babasından Fıkıh ve Arapça konusunda eğitim alan Sultan Veled, kardeşiyle birlikte ilim tahsili için Şam'a gitmiştir. Hanefi fıkhı hakkındaki bilgisi ve

5 Yakup Şafak, Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî Bütün Eserleri (Konya: Konya Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), XIV.

6 Karaismailoğlu, Hazret-i Mevlâna Muhammed Celâleddîn-i Rûmî Hayatı ve Şahsiyeti, 16.

7 Öngören, "Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî", 29/44.

8 Veyis Değirmençay, "Sultan Veled", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/521.

bu alandaki yorumlarıyla isminden bahsettiren Sultan Veled, babası Mevlânâ ile birlikte, dönemindeki Hanefi fıkıhı üzerine kaleme alınan tabakât kitaplarında kendisine yer bulmuştur.⁹

Veled, herşeyde babasını takip etmiş ve onun yolundan gitmiştir. Eserler yönünden de, babasının divanının yansı kadar bir divan; Mesnevi'sinin yarısı nisbetinde, Veledname, Rebabname ve İntihaname adlı üç mesnevi ve Fihi Ma Fih 'inin tarzında Maarif adlı bir eser yazmıştır.¹⁰

Şeyh Kerîmüddin'in 691'de (1292) vefatının ardından Mevlânâ'nın makamına geçip irşad faaliyetine başlayan Sultan Veled, Anadolu'nun çeşitli şehirlerine gönderdiği halifeleriyle tarikatın yayılmasını sağladı. Sultan Veled 10 Receb 712'de (11 Kasım 1312) Konya'da vefat etti ve babasının sağ tarafına defnedildi.¹¹

Sultan Veled'in eserleri; Dîvân, Velednâme, Rebâbnâme, İntihânâme ve Ma'ârif'tir.

Ferîdûn bin Ahmed-i Sipehsâlâr

Yapılan araştırmalara göre Ferîdûn bin Ahmed-i Sipehsâlâr hakkında çok fazla bilgi olmamakla birlikte, hayatı, şahsiyeti ve eserleri günümüze kadar ulaşmış fakat bilgi kaynağının yeterli olmaması halinde hayatı hakkında çok fazla bilgilere ulaşamamıştır.

616'da (1219) doğdu. Anadolu Selçukluları sarayında sipehsâlâr (kumandan) olarak görev yaptığından bu unvanla tanındı. Küçük yaşlardan itibaren Bahâeddin Veled'in meclislerine devam etti ve kendi ifadesine göre kırk yıl kadar Mevlâna'ya hizmet etti. Saraydaki kumandanlık görevinden ayrıldıktan sonra eşi tarafından akrabası Hüsâmeddin Çelebi'nin meşihat döneminde (1273-1284) Mev-

9 İbrahim Akça, "Peygamber Kıssalarının Dinî Edebiyata Yansımalarına Bir Örnek Sultan Veled Ve Farsça Rubailer", Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 6/11 (2019), 18.

10 Veyis Değirmençay, "Sultan Veled'in Edebî Kişiliği ve Eserleri" Mevlâna Araştırmaları (Ankara: Akçağ Yayınları, 2007), 1/90.

11 Değirmençay, "Sultan Veled", 37/522.

lâna dergâhının malî işleriyle meşgul oldu.¹²

Ayrıca vefat tarihi de tam olarak bilinmemekle birlikte tarihin ihtimaller üzerine düşünülmektedir.

Hüsâmeddin Çelebi'nin ardından posta oturan Sultan Veled'e intisap ettiğinde seksen beş yaşında olan Sipehsâlâr'ın vefat tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır. Sahih Ahmed Dede onun 706 (1306) yılında, Abdülbaki Gölpınarlı 683-712 (1284-1312) yılları arasında, F. Lewis 1295 yılına yakın bir tarihte vefat ettiğini kaydeder. Vasiyeti üzerine Bahâeddin Veled ve Mevlâna'nın ayakucuna, Mevlâna'nın oğlu Alâeddin'in sol yanına defnedildi. Sâkib Dede, Sipehsâlâr'ın cesur, olgun, güzel ahlâklı, ilim ve sanata yatkın bir kişi olduğunu söyleyerek ilerlemiş yaşına rağmen Mevlevî yoluna hizmet konusundaki başarısına dikkat çeker.¹³

1. SİPEHSÂLÂR RİSALESİ'NE GÖRE MEVLÂNA

32

Sipehsâlâr, Mevlevîlik tarihinin Sultan Veled'in İbtidânâme'sinden sonra ilk menâkıbnâme türü eseri sayılan Risâle-i Sipehsâlâr be-Menâkıb-ı Hudâvendigâr'ı ile tanınır. Sahih Ahmed Dede, Sipehsâlâr'ın risâleyi 691'de (1292) yazmaya başladığını söyler. Bazı kaynaklarda eserin 1310 yılı civarında yazıldığı kaydedilir. İranlı araştırmacı Tevfik Sübhânî eserin 1312 yılında tamamlandığını ileri sürmektedir. Bu bölümde yer alan Sultan Veled, oğlu Ulu Ârif Çelebi ve onun kardeşi Emîr Âbid Çelebi hakkındaki bilgiler Sipehsâlâr'ın vefatından sonra oğlu Muhammed Celâleddin tarafından eklenmiştir, Sahih Ahmed Dede'ye göre bu bölüm 748 (1347) yılında bitirilmiştir. Sipehsâlâr, risâlesinde Mevlâna'nın eserleriyle Sultan Veled'in İbtidânâme'sini kaynak olarak kullanmıştır. Kendisinin de belirttiği gibi eserin özellikle Mevlâna ile ilgili bölümü bizzat şahit olduğu olayları aktarması bakımından önemlidir. Eser Eflâk'ın Menâkıbü'l-Ârifin'i, Lokmânî Dede'nin Menâkıb-ı Mev-

12 Nuri Şimşekler, "Sipehsâlâr Feridûn", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/260.

13 Şimşekler, "Sipehsâlâr Feridûn", 37/260.

lâna'sı vb. kitaplara kaynaklık etmiştir.¹⁴

Sipehsâlâr Risâlesi günümüze kadar ulaşan eski kaynaklar arasında yer almakla beraber eserin hangi tarihte başlandığı, bitirildiği ve kimin tarafından tamamlandığı bilinmese de, eserin Hz. Mevlâna hakkında yazılmış gözleme dayalı ve o dönemdeki olayların ve yaşanılmış tecrübelerin aktarılması hakkında bizlere ve diğer eserlere de kaynaklık ettiği aşikârdır. Burada bahsedilen olaylar çerçevesinde günümüze kadar gelebilmesi ve kitabın bir başkası tarafından devam ettirilmesi ve tamamlanması önemlidir. Burada önemli olan Hz. Mevlâna döneminin bizlere aktarılması ve o dönemde ki olaylara bakış açımızın zenginleşmesidir.

Üç bölümden oluşan Risâle-i Sipehsâlâr'ın ilk bölümü Sultân'ül-ulemâ Bahâeddin Veled'e ikinci ve en geniş bölümü Mevlâna Celâleddin'e, üçüncü bölümü Mevlâna'nın dostlarına ve ondan sonra makamında bulunan çelebilere ayrılmıştır. Eserde ilk olarak Hz. Mevlâna'nın babası Sultanu'l-Ulemâ diye anılan Bahâeddin el Veled Muhammed hakkında bilgi verilir. Hangi soydan geldiği, ailesi ile birlikte yaptıkları göç ve makamlarının anılması hakkında bilgi verilir. Birinci bölümde anlatılmış olup iki fasıla ayrılmıştır.

33

*“Bir kimse Bahâeddin Veled'in mübarek sözlerini mütalaa etmek isterse, aziz kişiler topluluğunun, o hazretin sözlerinden derledikleri risâleyi okusun ve tam bir inançla gerçekleri ve mânâları hakkında enine boyuna derin derin düşünsün ki, onun fidanının güzel meyvesinden nasiplensin ve faydalansın.”*¹⁵

İkinci bölüm, Hz. Mevlâna'nın doğumu ve ölümü hakkında bilgi vermektedir. Ve üç fasıldan oluşmaktadır.

Birinci fasıl da tarih verilerek doğum ve ölüm tarihleri anlatılmıştır. Verilen tarihlerden yola çıkılarak Hz. Mevlâna'nın altmış se-

14 Şimşekler, “Sipehsâlâr Feridûn”, 37/260.

15 Feridûn b. Ahmedi Sipehsâlâr, Mevlâna ve Etrafindakiler, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: 100 Tenel Eser, 1977), 30.

kız yıl yaşadığı anlaşılmaktadır.

İkinci fasıl, Hz. Mevlâna'nın sohbet arkadaşlarının anılmasından oluşmaktadır.

Üçüncü fasıl, Hüdavendigâr Hazretlerinin anılmasından oluşmaktadır.

Feridûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, her bölüm sonunda anlattıkları hakkında şiirler yazarak, "Hz. Mevlâna" ve "Allah u Teâlâ" hakkında övgüler söylemiştir.

"Hicri 604 (Milâdi 1207) yılı aylarında mübarek ayağım varlık âlemine basıp, altmış sekiz yıl cömertlikle dolu olan vücudu ile dünya halkını şerefliendirdi ve 5 Cemâziyelâhir 672 (17 Aralık 1273)'de rahmeti çok olan Rabbin civarına ulaştı".¹⁶

İkinci fasıl ise, Hz. Mevlâna'nın hırka isnadı ve telkini, kimlerden ders aldığı, sohbeti, Arap dili ve edebiyat sanatlarına ait bilgiler ile diğer ilimlerdeki bilgilerinin üstünlüğü anlatılmaktadır.

"Hüdavendigâr hazretlerimizin (Tanrı onun aziz olan sırrını kutlasın) hırka isnadı ve telkini, daha önce anıldığı gibi babası Sultanu'l-Ulemâ Bahâ'eddin Veled'e, ondan da Peygamber hazretlerine (Tanrı'nın salat ve selâmı üzerine olsun) çıkarılmıştır. Bilinen ilimleri ve parmakla gösterildiği lügat, Arap dil ve edebiyat sanatlarına ait bilgiler ile diğer ilimlerdeki üstünlüğünü elde ettikten sonra, Seyyid hazretleri ona, Şeyhi Sultanu'l-Ulemâ Bahâ'eddin Veled hazretlerinden (Tanrı onun aziz olan sırrını kutlasın) keşfetmiş olduğu ledunnî ilimleri, ilahî bilgileri ve gerçekleri öğretip telkin etti".¹⁷

Üçüncü fasıl Hz. Mevlâna'nın mücahede ve riyazetleri, orucu ve açlığa dair mücahadesi, namaz şekli, takva ve vera'ı, aşkı ve vecdi, sekr ve istiğrakı, semasının sebeplerini, şiirle uğraşmasını ve şiir söylemesinin sebepleri, kerametleri, vefatı hakkında ayrıntılı ve

¹⁶ Sipehsâlâr, Mevlâna ve Etrafindakiler, 34.

¹⁷ Sipehsâlâr, Mevlâna ve Etrafindakiler, 34-35.

gözleme dayalı bilgilere yer verilmiştir.

Hiz. Mevlâna'nın mücahede ve riyazetlerinie şahit olan Sipehsâlâr, yatağına ve yastığına dinlenmek için bir gece yan üstü yattığını görmediğini ve gece uykusuzlukları yüzünden fazlaca semâ ve hareketlerinden sonra arkadaşları uyku bastığı ama nezaketsizlik edip huzurundan ayırlamadıklarını dile getirirler.

*Parça parça olmuş gönlüm, yıldız gibi bütün gece dolaşmada; başına buyruk yârimin sihirinden uykum kaçmış”.*¹⁸

Orucu hakkında son derece ender bir kişi olduğunu aktaran Sipehsâlâr, Hiz. Mevlâna'nın ağzından kırk yıl midesinde yemek bulunmadığını duyulduğunu aktarır. Aynı zamanda Şems-i Tebrizî ile birlikte ilk buluşmalarında yine altı ay boyunca yeme içme gibi istekleri olmadığını dile getirir.

“Şimdi tam kırk yıl oldu ki yemeğe muhtaç olmadım.

*Mademki “Geceyi rabbimin yanında geçirdim” elde edilmiştir; o halde işte “Tanrı'nın yemeği” ruhuma ulaşmıştır”.*¹⁹

Onun takva ve vera'ı hakkında bütün ömrü boyunca kendisinin dünyanın derdi, sevinci ve işleri hakkında tek bir söz bile işitmediğini genellikle iç meşguliyeti olduğunu dile getiren Sipehsâlâr, Allah'tan başka bir işle uğraşmayı kendisine haram kıldığını şu beyitlerle akrarır.

*“Takva ateşi, Tanrı'dan başkasının dünyasını yaktı. Tanrı'dan bir şimşek çakıp, takvayı da yaktı”.*²⁰

Sekr ve istiğrakı hakkında Peygamber efendimiz zamanında Allah'ın ona gönderdiği iki kadehin birinin şarap, birinin sütle dolu olduğunu ve Peygamber efendimizin süt dolu olan kadehi seçmesiyle birlikte şarap dolu kadehin ümmetinin ârifleri, âşıkları ve has-

18 Sipehsâlâr, Mevlâna ve Etrafindakiler, 42.

19 Sipehsâlâr, Mevlâna ve Etrafindakiler, 46.

20 Sipehsâlâr, Mevlâna ve Etrafindakiler, 51.

ları için sakladığını nakleder. Hz Mevlâna şarabın açıklanması ve manevi anlamdaki sarhoşluğa dair birçok sözler söylemiştir.

*“Dünyada bağ, şarap ve üzüm mevcut olmadan önce, canımız Tanrı'nın şarabından mahmur hâlde idi”.*²¹

Hz. Mevlâna'nın semâ'sını anlatan Siperhsâlâr, Şems-i Tebriz'î'den önce semâ etmediğini ve Şems-i Tebriz'î'nin kendisine semâ et demesiyle başladığını kaydeder. Mevlâna semâ etmeye başladığında semâ esnasında gözüyle gördüğü şeyi ömrünün sonuna kadar semâ etmesine sebep oldu.

Hz. Mevlâna semâ hakkında yüksek sözler söylemiştir. Semâ hakkında şöyle buyuruyor:

*“O halde semâ âşıkların gıdası oldu, zira onda (sevgiliyle) birleşmenin hayali vardır.”*²²

Faşlın son bölümüne bakıldığında Hz. Mevlâna'nın ölümünü önce Mevlâna'nın ölüm üzerine söylediği yüksek sözlerle başlayıp vefatını ve vefatından sonra yakın dostlarının üzüntüsünü dile getirerek sonlandır.

*“Dünyayı aydınlatan kandil sönmüş; bugün günüm niçin gece olmasın.”*²³

Eserin üçüncü bölümü Hz. Mevlâna'nın arkadaşlarının ve halifelerinin anılması hakkındadır. Burhaneddin Muhakkik-i Tirmizî, Şemseddin-i Tebrizî, Selâhaddin-i Zerkûb, Çelebi Hüsameddin, Sultan Veled'in Halifeliği, Çelebi Ârif'in anılması, Çelebi Âbid'in anılması, Halifeleri, arkadaşları ve müritlerinin ileri gelenlerinin anılması ile sona erer.

Sipehsâlâr Risâlesinde, Bahâeddin Veled Hazretlerine iradet etmiş ve Hz. Mevlâna'nın atabekliğini yaptığını ve Burhaneddin Mu-

21 Sipehsâlâr, Mevlâna ve Etrafindakiler, 55.

22 Sipehsâlâr, Mevlâna ve Etrafindakiler, 87.

23 Sipehsâlâr, Mevlâna ve Etrafindakiler, 135.

hakkik-i Tirmizî' yi büyük veliler, keşif ve sırlar sahibi kişiler zümresinden olduğunu dile getirir. Tirmizî ile Hz. Mevlâna' nın dokuz yıl arkadaşlık ettiğini ve babasının ona emanet ettiğini nakleder.

Hız. Mevlâna'nın nüyük oğlu Sultan Veled',in müridi olan Şems-i Tebrizî, Hız. Mevlâna ile arkadaşlık ettiğini, Hız. Mevlâna'yı semâ'ya teşvik etmesi, bu arkadaşlıktan dolayı kıskançlıkların yaşanması, Tebrizî ile arkadaşlığının sonucun da kendini bulan Hız. Mevlâna'yı anlatmıştır.

*“Şems-i Tebrizî'nin tıslımlarının içinde onun görölüp duyulmadık şeylerinin hazinesi gizlendi”.*²⁴

Hız. Mevlâna, Şems-i Tebrizî'nin kaybolmasından sonra huzur ve sakinliği Selâhaddin-i Zerkûb'ta buldu. Bu iki dostluğa karşı yine kıskançlık ve hasetlik devam etti.

*“Mademki Selâhaddin bizim canımızın selametidir. O halde o canların selametini tekrar et”.*²⁵

Hüsameddin Çelebi, Şeyh Selâhaddin'in ölümünden sonra, Hüdevendigâr'ın sağlığında tam dokuz yıl, Hüdevendigâr'ın ölümünde sonrasında da onun müritlerinin şeyhi, postuna oturanı ve halifesiydi. Bütün Mesnevî ciltlerinin önsözleri Hüsameddin Çelebi'nin şerefli lakaplarıyla süslenmiştir.²⁶

Sultan Veled Hazretleri bütün mutat ilimlerde sonsuz bir deniz, ilahi bilgi ve kutsal hakikatlerde eşi benzeri olmayan bir padişahı. O hidayet kutbunun hazır bulunduğı toplantılarda, mübarek ülkede muhtelif yerlerden toplanmış ve bütün ilimlerde dünyanın parmakla gösterileni olan şu kadar yüksek kişiler, türlü ilim sahibi ve bilginler olmasına rağmen kendisi hakikatler ve ilahi bilgilerle meşgul olurdu.²⁷

24 Sipehsâlâr, Mevlâna ve Etrafindakiler, 152.

25 Sipehsâlâr, Mevlâna ve Etrafindakiler, 158.

26 Sipehsâlâr, Mevlâna ve Etrafindakiler, 164-165.

27 Sipehsâlâr, Mevlâna ve Etrafindakiler, 172.

Ârif diye meşhur olan Çelebi Celâlü'l-mille Ve'ddin Ferîdûn, Sultan Veled'in ölümünden sonra babasının ve dedelerinin velilik ve halifelik tahtına geçmiştir. Çelebi Ârif'in ölümünden sonra kardeli Çelebi Âbid'in geçmesi üzerine bütün mürit ve gözleri onun yüksek cemaliyle aydınlanmıştır.

Hız. Mevlâna'nın sağlığında müritler ve âşıklar sayısızdır. Bu zatlar şunlardır: Çelebi Celâleddin Ferîdûn, Mevlâna Sirâceddin-i Paybertî (Bayburtî), Bahâeddin-i Bahrî, Şemseddin-i Sivasî, Müderrisoğulları (Evlad-ı Müderris), Kerimeddin Bektemur, Mevlâna Selâhaddin Fakih, Nizameddin-i Hattat, Mevlâna İzzeddin-i Erzincanî, Mecdeddin-i Merâgî...

2. İBTİDÂ-NÂME'YE GÖRE MEVLÂNA

Sultan Veled'in ilk mesnevisi olan İbtidâ-Nâme, Mevlâna'nın hayatı ve Mevlâna âşıklarının ilk inançları bakımından en eski ve doğru kaynaktır. Sultan Veled'in en önemli eseri olan Velednâme "ibtidâ" kelimesiyle başladığı ve müellifin ilk mesnevisi olduğu için İbtidânâme adıyla da anılmıştır.²⁸ Eserin ilk kelimesinden dolayı bu isimle anıldığı kaynaklarda geçmektedir.

Bu mesnevîyi *Veled-Nâme* adıyla bastıran üstâd Celâl Homâyî, esere yazdığı ilmî olduğu kadar Mevlâna aşkını ve hayranlığını da dile getiren Önsöz'de, konular bakımından *Rebab-Nâme*'nin İbtidâ-Nâme'yi, İntihâ-Nâme'nin de *Rebâb-Nâme*'yi şerh mâhiyetini taşıdığını söylemekte, Mevlâna'nın ve Sultan Veled'in söz ve şiir hakkındaki düşüncelerini özetlemekte, kitabın nazmında külfetsizlik olmakla beraber çağının Farsçasını göstermesi, bilhassa sade bir dille yazılan başlıkların, Farsçanın en selis ve güzel örnekleri olması dolayısıyla da değerini belirtmektedir.²⁹

Verilen bilgilere göre, eserin önemli bir yer tuttuğu, Mevlâna'nın hayatı ve çevresi, anlayışlarını, üzüntülerini, nerelerde neler yapı-

28 Değirmençay, "Sultan Veled", 37/521.

29 Sultan Veled, İbtidâ-Nâme, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 2014), 14.

yordu, Şems ile görüşmesi ve Şems'ten sonraki halini anlatmaktadır. Günümüzde eser çeviri bakımından ıfık mahiyetinde değerkendirildiğini düşünürsek eserin geniş çaplı olarak yazıldığı ve en eski eser olduğu görülebilir. Sadece babası Hz. Mevlâna hakkında değil Belh'ten göçerek Konya'ya gelmeleri, kendisi hakkında ve yaşanan dönemde birtakım olaylar ve sorunlarda dile getirilmiştir. Sultan Veled bu eserinde her ne kadar Semâ ile ilgili bilgiler de vermiş olsa, Semâ konusu geniş olarak İbtihânâme ve Ahmed Eflâkî'nin Menâkıb'ul-Ârifin adlı eserlerde anlatılmaktadır. Menâkıb'ul - Ârifin'in de en önemli kaynağı İbtidâ-Nâme'dir

Sultan Veled, babası hakkında ele aldığı bölümlerde kendisi ile ilgili bölümlere de yer verir. Babasının kendisini Şam'a göndermesini, Şems-i Tebrizî ile birlikte Konya'ya dönüşünü ve şeyhliğini anlattığı bölümlerdir. Babasının hayatında önemli bir yere sahip olan- Tebrizli Şems, Selâhaddîn, Çelebi Hüsâmeddîn, Sultân'ül- Ulemâ, Seyyid Burhâneddîn gibi arkadaşlarına çokça yer vermiştir.

Sultan Veled, eserinde babası Hz. Mevlâna ve kendisi ile ilgili açıklamalarda 760. beyitten başladığı görülmektedir. Babasını anlatmaya başladığında, eserinin diğer sayfalarında yer verdiği Hz. Mûsâ'ya ve Hz. Mûsâ'nın Hızır'ı aramasını da Mevlâna'nın Şems'i aramasına benzetir.

“Kul, gerçekse, padişah demektir, çünkü sevgili ona âşık olur.

*Onun da Hızır'ı Tebrizli Şems'ti; o, öyle bir erdi ki ona kavuşsan, onunla buluşsan”.*³⁰

Bu buluşma beraberinde dedikoduları da getirmiştir. Mevlâna müridlerinin Şems'e haset etmeleri kaçınılmaz olmuştur. Şems'in Mevlâna'ya ayna olmasını bir nefret bilen müridlerin hepsi bozulduklar ve dedikodulara sebep oldular. Sultan Veled eserinde halkın ve Şeyh'in müridlerinin Şems'e karşı nefretini *“Ahmed-i Muhtar ve Ebû-Bekr, Firavun-Mûsâ, Halil-Nemrud”* olaylarını örnek gösterir.

30 Veled, İbtidâ-Nâme, 50.

Olayları düşman- fesatlık ilişkisine benzetmiş, iki zıt insanın birleşmeyeceğini anlatmıştır.

Şems'in gidişi Mevlâna'yı üzüntüye boğmuş ve Şeyh'in halini gören Müridleri durumun ciddiyetini anlamışlardı ama artık çok geçti. Her ne kadar Allah'a yalvarıp af dileselerdi Hz. Pîr her şeyden uzaklaşmış ve inzivaya çekilmişti. Bu ayrılığa dayanamayan Şeyh, oğlu Sultan Veled'i, Şems'i davet için Dimaşk tarafına elçi olarak gönderir. Sultan Veled babasına karşı baş eğdi ve aşkla Dimaşk yolunu tuttu. Padişahın huzuruna gelerek, yardım ister. Şemseddîn, Veled'in elçiliğini duyunca davetlerini kabul etti. Sultan Veled bu olayı şöyle anlatır:

*“Veled de babasına karşı baş eğdi, bir Tanrı ya şükretti.
O padişahı, o Allah sevgilisini getirmeye gidiyorum dedi.
Canla, başla Damaşk yolunu tuttu, aşkla yol almaya koyuldu.*

Şemseddin, Veled'in elçiliğini duyunca sözlerini hoş bir sûrette kabûl etti”.³¹

İki dostun birleşimini, bir elmanın iki yarısına benzetilebilir.

Hasetçiler tövbe etseler bile, dedikodular tekrar ortaya çıkmış ve müridler tekrardan küstahlaşmışlardı. Şems durumu anladı ve ansızın ortadan kayboldu. Veled, bu durumu ve dedikodu yapan insanları, şeytanın onların akıllarına farklı bir bulantı saldı, diyerek yazmış ve Şems'in aniden kayboluşunun ardından babası Hz. Pîr'in feryadını şu sözlerle anlatır:

*Birkaç gün görünmez olunca Mevlâna, dertle feryâda başladı.
Bunun üzerine onu, adamakıllı her yanda, her yerde aradılar.
Hiç kimse ondan bir haber alamadı; ne kimseye bir koku geldi ne kimse izini buldu”.³²*

Hiz. Mevlâna ise bu ayrılığından üzüntüsünden Semâ'a düştü,

31 Veled, İbtidâ-Nâme, 60.

32 Veled, İbtidâ-Nâme, 66-68.

bir an bile Semâ'a etmeden duramamakta, gece gündüz bir soluk bile vermemekteydi. Sultan Veled ise bu durumu şu sözlerle açıklamıştır:

*“Gece gündüz semâ'a düştü; yeryüzünde gök gibi dönüp durmadaydı. Bir soluk bile semâ etmeden durmamakta, gece gündüz, bir soluk bile dinlenmemekteydi”.*³³

Sultan Veled, Şems-i Tebrîzî'nin ikinci ve son kayboluşundan sonra babasının Şems'i Selâhaddin'de bulduğunu, onunla sohbetlerini arttırarak sütle şekerin kaynaştığı gibi kaynaştığını, Şems'in ardından içine düştüğü aşk ve coşkunluk halinin doğru yolu göstermeye engel olması sebebiyle Selâhaddin'i halife seçtiğini ve kendisinden ona uymasını istediğini söyler. Salâhaddînde vefat edince, Şeyh Hüsâmeddîn'i onun yerine geçirdi. Sultan Veled bu durumu şöyle aktarır:

“Mevlâna, yol arkadaşı dedi ona, Şems güneş gibiydi, Salâhaddîn'se Ay. Salâhaddîn dünyadan gidince Şeyh, ey Tanrı'nın yoluna yordamına uyan Hüsâmeddîn dedi:

Bundan böyle nâip ve halife sensin, çünkü arada ikilik yok.

*Şeyh bunu, onun yerine geçirdi; başına nurlar saçtı”.*³⁴

*Mesnevî'nin her cildine başlarken Hüsâmeddin Çelebi hakkında övgülü ifadeler kullanan Mevlânâ bazen eserini “Hüsâmînâme” adıyla anmıştır. Mesnevî'nin yazılmasına Hüsâmeddin'in sebep olduğunu belirterek kendisine minnet ve şükran duygularını açıklamıştır.*³⁵

H. Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled, babasının göçüşünü şu sözlerle anlatır:

“Ondan sonra Mevlâna şu yoğun, pis, zahmetlerle dolu dünyadan göçtü.

³³ Veled, İbtidâ-Nâme, 74.

³⁴ Veled, İbtidâ-Nâme, 151.

³⁵ H. Ahmet Sevgi, “Hüsâmeddin Çelebi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/512.

O övülmeye değer padişahın göçüşü, Cumâdelâhıra ayının beşinci günüydü.

Yıl, sayı bakımından, Ahmed'in hicretinin altı yüz yetmiş ikinci yılıydı.

Îsâ dinindekiler, o bizim Îsâ'mızdı diyorlardı: Mûsâ dinindekiler, Mûsâ'mız".³⁶

Sultan Veled, babası Mevlâna'nın göçüşünden sonra halkın üzüntülerini, herkesin aşkla cenazeye geldiklerini, onun yaşıyla gök 'ün bile ağladığını ve kırk gün yas tutulduğunu yazar. Babasından sonra, makama onun geçmesini ve şeyhlik etmesini söylediler. Fakat Sultan Veled bu durumu kabul etmedi. Babasının vefatından sonra kendisini çölde kalmış bir çocuğa benzeten Veled, bu ayrılıktan dolayı feryâd eder ve şöyle açıklar:

"Veled yetim bir çocuk gibi tek başına kaldı; ağladıkça ağladı: korkudan arıklaştı.

42

Çölde kalmış çocuk gibi sığınacak kimsesi yoktu; esirgeyecek kişiden mahrum bir halde şaşırıp kaldı.

Nereye yüz tutayım, kime sarılayım; çârem nedir, ne tedbirde bulunayım diyordu".³⁷

-İki eser üzerinden yapılan incelemeye göre farklılıklar ve benzerlikler esas alınarak aşağıda sunulmuştur.

İBTİDÂ-NÂME

Hz. Mevlâna'nın hayatı, eğitimi ve dönemindeki bakış açısını zenginleştiren en eski ve doğru kaynaktır.

Eser Mevlâna'nın Mesnevî'si örnek tutularak meydana geldiği ve verilen olaylar bakımından kronolojik bir sıra takip etmemiştir.

Sultan Veled eserinde anlatılan olayların arasına uygun hikâye

³⁶ Veled, İbtidâ-Nâme, 161-162.

³⁷ Veled, İbtidâ-Nâme, 165.

ve nasihatler yerleştirir.

Sultan Veled eserinde, Hz. Mevlâna'nın Şems-i Tebrîzî' ile karşılaşp ve onu aramasını ve bulma arayışındaki durumunu Hz. Musa ve Hızır hikâyesinden örnek vererek anlatır.

Sultan Veled babasının Şems-i Tebrîzî'yi kaybedişinden sonra semâ ettiğini ve aşk ateşi ile yanarak döndüğünü açıklar.

Hz. Mevlâna'nın arkadaşları ve müritleri hakkında geniş bilgilere yer vermiş ayrıca Sultan Veled babasının vefatından sonra da kendisinin de bir rehber ihtiyacı olduğunu her fırsatta dile getirir.

Sultan Veled babasının vefatını, düğün gecesi olarak betimler ve ileri gelenlerin, büyük küçük herkesin duyduğu üzüntüyü de açıklayarak kendisinin de küçük bir çocuk gibi öksüz kaldığını dile getirir.

SİPEHSÂLÂR RİSÂLESİ

Mevlâna'nın şiirlerinden ve şairliğinden bahsederken, Fihi Mâ Fih, Divân ve ondan sonra İbtidâ-nâme'yi kaynak olarak kullanmıştır.

Sipehsâlâr, eserini Sultan Veled'in ölümüne kadar yazdığı ve ondan sonraki bölümlerin bir başkası tarafından yazılarak tamamlanmıştır. Kronolojik bir sıra takip etmemiştir.

Sipehsâlâr daha çok Hz. Mevlâna'yı anlatırken gözlem ve abartılara yer verir.

Sipehsâlâr eserinde, Hz. Mevlâna ile Şems-i Tebrîzî hikâyesini anlatırken İbtidâ-Nâme'den bizzat kaynak kullanarak durumu olduğu gibi yansıtmıştır.

Sipehsâlâr ise Hz. Mevlâna'nın semâ'sının Şems-i Tebrîzî'nin "Semâ yap, zira istediğini semâda alırsın" dediği söz üzerine aşka geldiğini söyler.

Sipehsâlâr, Hz. Mevlâna'nın arkadaş çevresini ayrı bir bölüm olarak yazdığı eserinde, kısa ve net bilgilere yer vererek ileri gelenlerin anılmasını sağlamıştır.

Sipehsâlâr Hz. Mevlâna'nın vefatını, onun eserlerinde ölmeden önce ölüm, ölümün sırları hakkında eserlerinde kaleme aldığı beyitlerle pekiştirerek anlatmıştır.

SONUÇ

Çalışmada, İbtidâ-Nâme ve Sipehsâlâr isimli iki ana eser üzerinden Hz. Mevlâna'nın hayatı, yaşadığı dönem, eğitimi, arkadaş çevresi ve semâ'sı hakkındaki bilgiler ortaya konulmuş, karşılaştırma yapılmış ve iki eser arasındaki farklılıkları analiz edilmiştir.

İbtidâ-Nâme ve Sipehsâlâr eserlerinde de anlatılan olaylara ve arkadaşlarına göre; Hz. Mevlâna, ailesi, çevresi ve arkadaşlarını bilgileri ile aydınlatmış ve halk onun ilimleriyle manevi anlamda huzur bulmuştur.

Sultan Veled'in İbtidâ-nâme'sinden sonra Hazret-i Mevlâna ve Mevlevilere dâir telif edilmiş en önemli eser Feridûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr'ın *Risâle-i Sipehsâlâr*'ıdır.

Çeşitli kaynaklarda belirtildiğine göre, Feridun bin Ahmed-i Sipehsâlâr'ın kırk yıl Hz. Mevlâna'nın hizmetinde bulunduğu dikkate alınırsa, Feridun bin Ahmed-i Sipehsâlâr'ın eserini daha önceki yıllarda kaleme almaya başlamış olduğu, daha sonra da oğlu ya da bir başkası tarafından tamamlandığı sanılmaktadır.

Feridun bin Ahmed-i Sipehsâlâr'ın eseri üç bölümden oluşmaktadır. Sipehsâlâr'ın ilk bölümü Sultân'ül Ulemâ Bahâeddin Veled'e ikinci ve en geniş bölümü Mevlâna Celâleddin'e, üçüncü bölümü Mevlâna'nın dostlarına ve ondan sonra makamında bulunan çelebilere ayrılmıştır. İşte "kırk yıl müşahade ettiğim" dediği Hz. Mevlâna'ya ait anlatımlar bunlardır ki her bir rivayetin ayrı bir kıymeti vardır. Çünkü müellifin anlattıkları Hz. Mevlâna'ya dair bizzat

kendi gözlemleridir.

Eserin ana kaynağı Ahmed Eflâki'nin “*Menâkıbu'l- Arifin*” adlı eseridir. Eserde Hazreti Mevlâna'nın nesli ve babası Sultan'ül Ulemâ Bahaeddin Veled hakkında bilgiler verilmekte, Hazreti Pir'in hocası, yolu, hususiyet ve kerametleri anlatılmaktadır. Halifeleri ve Şems-i Tebrizi hakkında da bilgiler içeren eserde; keramet, sema', aşk, vecd, tevhid, ittihad, havf, reca vb. tasavvufun ince meseleleri de açıklanmaktadır.

Sultan Veled'in ilk mesnevîsi olan İbtidâ-Nâme, Mevlâna'nın hayatı ve Mevlâna âşıklarının ilk inançları bakımından en eski ve doğru kaynaktır. İbtidâ-Nâme, hem Mevlâna'nın fikirleri, hem de hayatı hakkında en geniş gerçekçi eser niteliğindedir. Eser, Mevlâna'nın *Mesnevî'si* örnek alınarak meydana gelmiştir ve kronolojik bir sıralama takip etmemektedir.

Velednâme'siyle en doğru Mevlevî menkıbeleri kitabını bizlere yansıtan Sultan Veled, bu eserinde genelde manevî bağı bulunan şahsiyetleri ele almış; onların halifelliğini, hayat hikâyelerini ve diğer özelliklerini överek anlatmıştır. Eserin edebî değeri maneviyatı büyük olmakla beraber Mevlâna ve etrafındakiler hakkında güvenilir ve önemli bir kaynak olmak bakımından değerli olması unutulmamalıdır. Şiiri öğretim amacı olarak kullanan Sultan Veled, dedesinden başlayarak babasının vefatı zamanına kadar ele aldığı eserinde bu anlatılanların arasına konuya uygun nasihat ve hikâyeler yerleştirir. Eserde dikkat çekilen başa bir konu ise Sultan Veled'in babasına karşı bağlılığı ve hayranlığıdır. Babasını hayatında bir yol gösterici ve rehber olarak gören Sultan Veled, bu durumu eserinde açıkça belli edememektedir.

Sonuç olarak, Hz. Mevlâna'nın hayatı, yaşayışı, eğitimi ve semâsı gibi hayatını konu alan durumlar ve olaylar hakkında yer verilen eserler günümüzde önemli kaynaklar arasında yer almıştır ve diğer eserlere kaynaklık etmiştir.

KAYNAKÇA

Akça, İbrahim. "Peygamber Kıssalarının Dinî Edebiyata Yansımasına Bir Örnek "Sultan Veled ve Farsça Rubailer". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 6/11. Bartın, 2019.

Arpaguş, Sâfi. "Mevlâna Celâleddin Rûmî (1207-1273)". *İSTEM Dergisi*, Aralık 2007, 91-111.

Değirmençay, Veyis. "Sultan Veled'in Edebî Kişiliği ve Eserleri". *Mevlâna Araştırmaları - I*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.

Değirmençay, Veyis. "Sultan Veled". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 37/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Hidayetoğlu, A. Selâhaddîn. *Hazret-i Mevlâna Hayatı ve Şahsiyeti*. Konya: T.C. Konya Valiliği Yayınları, 2019.

Karaismailoğlu, Adnan. *Mevlânâ Celâleddîn-i Rumi*. Amasya: Amasya Belediyesi Yayınları, 2010.

Öngören, Reşat. "Mevlana Celâleddin-i Rûmî". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 29/441-448. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Sevgi, H. Ahmet. "Hüsâmeddin Çelebi". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 18/512. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Sipehsâlâr, Feridûn b. Ahmet, *Mevlâna ve Etrafındakiler*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul:100 Temel Eser, 1977.

Şafak, Yakup. *Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî*. Konya: Karatay Belediyesi Kültür Yayını, 2013.

Şimşekler, Nuri. "Feridûn Sipehsâlâr". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 37/260. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Veled, Sultan. *İbtidâ-Nâme*. çev. Abdülbâki Gölpinarlı. İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 2014.

Toplumsal Bir Olgu Olarak Ölüm

Ayşe Yılmaz

Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Öğrencisi, e-mail: ayse_yilmaz21@trabzon.edu.tr

Özet

“Ölüm” toplumsal bir gerçekliktir. Özelde insanların genelde ise toplumların hayatında önemli bir yere sahiptir. Varlığı sürekli tartışma konusu olan “ölüm” varlığını yine de devam ettirdiği için bir olgudur. Gündelik hayatta yaşayan insanların hayatlarına bir anda girdiğinden dolayı toplumsal bir gerçekliktir Toplumsal hayatın gerçekliği ve olgusu olan “ölüm” diğer sosyal bilim disiplinleri tarafından çalışılmaya değer görülmüş bir fenomendir. Ölüm bir boyutlu değil çok boyutlu bir fenomendir. Dinî açıdan baktığımız zaman dini- sosyolojik birçok ritüel de araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Farklı çalışmalara konu olan ölümün dini, felsefi ve sosyolojik boyutları bulunmaktadır. Bu çalışmanın amacı ölüm olgusunun; insanlar, dinler ve toplumlar üzerindeki sosyolojik etkisini araştırmak ve ölüm fenomeninin Modern dönemde değişip dönüştüğünün tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın alanı ölüm hakkında çalışması bulunan filozoflar ve kutsal metin referansları olan belli dinler çerçevesinde sınırlandırılmıştır. Toplumların ölüm algısını incelerken de ayrıca belli kültürlere ve ritüellere

nasıl yansıdığına bakılmaya çalışılmıştır. Çalışmada konuya üç farklı yaklaşımla gidilerek sonuçta aynı noktada birleştirmek amaçlanmaktadır. İlk olarak ölümün mahiyetini açıklamak amacıyla “insan” üzerinden ölüm algısını daha netleştirebilmek içinde filozofların düşüncelerine başvurulmuştur. Ve toplumun mihenk taşı olan dinler üzerinden dinlerin ölüme bakışı incelenmiştir. Toplumların ölüm ile ilgili pratikleri sosyolojik bir bakış açısıyla tahlil edilmektedir. Üç boyutlu ele alınan ölüm olgusu insanı ve toplumu inceledikten sonra içinde bulunduğu çağın ölüm algısını üzerinde bazı tahliller yapılmaya çalışılmıştır. Günümüz toplumlarında ölüm algısının değiştiği ve dönüştüğünü ölüm ile ilgili oluşan bu pratiklerin modern döneme uyum sağladığı örnekler ve gözlemler üzerinden aktarılmaktadır. Çalışmada özelden genele doğru bir akış izlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, Ölüm Sosyolojisi, Geleneksel Ölüm Algısı, Modernite ve Ölüm, Sekülerleşme.

Death As A Social Fact

Abstract

Death is a social reality. It has an important place in the life of people in particular and societies in general. "Death", whose existence is a subject of constant debate, is a phenomenon because it still continues to exist. It is a social reality because it suddenly enters the lives of people living in daily life. "Death", the reality and phenomenon of social life, is a phenomenon that has been deemed worthy of study by other social science disciplines. Death is not a one-dimensional but a multidimensional phenomenon. When you look at it from a religious point of view, many religious-sociological rituals have also attracted the attention of researchers. Death, which is the subject of different studies, has religious, philosophical and sociological dimensions. The aim of this study is the death phenomenon; It has been tried to investigate the sociological effect on people, religions and societies and to determine whether the death phenomenon has changed and transformed in the Modern period. The scope of the study is limited to the philosophers who work on death and certain religions with references to the sacred texts. While examining the death perception of societies, it has also been tried to look at how it is reflected in certain cultures and rituals. In the study, it is aimed to combine the subject at the same point by going with three different approaches. First of all, in order to explain the nature of death, the thoughts of philosophers were consulted in order to clarify the perception of death through "human". And religions' view of death has been examined through religions, which are the cornerstones

of society. The practices of societies about death are analyzed from a sociological perspective. After examining the three-dimensional death phenomenon, human and society, some analyzes have been made on the perception of death in our age. It is conveyed through examples and observations that the perception of death has changed and transformed in today's societies, and that these practices related to death adapt to the modern period. In the study, it was tried to follow a flow from the specific to the general.

Keywords: Death, Sociology of Death, Traditional Perception of Death, Modernity and Death, Secularization.

GİRİŞ

İnsanoğlu bir gün öleceğini bilen yegâne varlık olmakla beraber, ölümü hiçbir zaman hayatının merkezine koyamamıştır. Çünkü insan yaşamaya programlanmıştır. İnsanın yapısı gereği var olan bir şeyden ilişkisini kesmesi insandan beklenemez. Ölümle kurulan bu ilişki sonucunda da insanın ölümü nasıl anladığı, ölüme nasıl bir perspektif sunduğu sürekli bir tartışma konusu olmuştur. Ölümle kurulan bu ilişki dinlere, fikirlere, ideolojilere göre iyi ve kötü olarak değişiklik arz etmiştir. Öldükten sonra yeni bir hayatın başlayacağına inanmayan biri için ölüm, bu dünyada kendince değerli bazı hedeflere ulaşmak adına bir anlam üretirken; inanan biri için ölüm, bu dünyada yaptıklarının karşılık bulacağı yeni bir hayatın başlangıcı olması anlamında bir değer taşıyabilmektedir.¹ Aslında ölüm tam da bu noktada tartışılmaktadır. Ölüm bir sınıflandırmaya tâbi tutulabilir miydi? Ölüm; toplumları inceleyen sosyologlar, toplulukları inceleyen antropologlar, dinleri inceleyen teologlar ve insanı inceleyen psikologlar için bir inceleme alanı olmuştur. Sosyolojinin ölüm üzerine çalışmaları sosyolojinin doğuşu ile paralellik gösterir. Ölüm üzerine yapılan bu araştırmalar üzerine hem dünyada hem Türkiye’de önemli çalışmalar yer almaktadır. Ölüm üzerine özgün bir eser yazan Louis-Vincent Thomas Ölüm adlı çalışmasında, ölümüne geniş bir perspektif bakarak ölümü incelemiştir. Thomas ölümü incelerken ölümün hayatla iç içe bir konumda tutulması gerektiğini de savunur.² Diğer bir çalışma ise Philippe Ariès’e ait olan *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları* adlı eseridir. Ariès Batı’nın ölüm algısını incelemiştir. Türkiye’de Adem Sağır Ölüm Sosyolojisi adında özgün bir eser yazmış ve ölümün Anadolu ve Türk kültürü üzerinde etkisini incelemiştir. Faruk Karaca Ölüm Psikolojisi adlı çalışmasında ise ölümün düşüncesini, ölüm korkusunu insan perspektifinden değerlendirmiştir. Son olarak Turan Koç’un Ölümsüzlük Düşüncesi adlı eseri ölüme sunulan felsefi bir yaklaşımdır.

1 Mustafa Çakmak, “Epikür Ve Lukretius’un Ölüm Ve Yokluk Algılarına Dair Bir Değerlendirme”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 8/1 (Haziran 2015), 359.

2 Louis Vincent Thomas, Ölüm. çev. Işın Gürbüz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991) 121.

Bu çalışma, ölüme bir parantez açma çabasını yansıtmaktadır. Çalışma, ölümün toplumsal alanın merkezinde olduğu gerçekliğinden hareketle ilk bölümde ölümün dinlere ve düşünörlere göre ne olduğunu açıklama çabası içindedir. Dinler tarafından ölüm birçok anlam ifade etmektedir. Çünkü ruh ve beden ilişkisi dinlerin ölümün ne olduğunu ararken aslında ruha ve bedene yükledikleri anlamlarla ölümü açıklamaya çalışır. Her din ölümü önemsemekte ve inananlarından önemsemesini istemektedir.³ Ancak araştırmanın diğer bölümlerinde de değinildiği gibi din fenomenine hayatında bu kadar yer veren insan, ölümü hep ötelemiştir.⁴ Ölüm ile ilgili pratikler geleneksel dönemde evlerde iken modern dönemde ise ölüm, şirketler tarafından yapılmaya başlanmış ve ölü bir an önce ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.⁵ Düşünörlerin ölümüne verdikleri anlam ise kuşkusuz bulundukları çevre, din, ideoloji ve yaşam tarzının bir göstergesidir. Çalışmanın ikinci bölümünde ölümün farklı çevrelere ve kişilere göre nasıl algılandığı açıklanmaya çalışılmıştır. Ölümün toplumun pratiklerine, yaşayış tarzına göre etkisi değerlendirilmiştir. Bu bölümde amaç ölümün kitlesel etkisine vurgu yapmaktır. Son bölümde ise değışen dünya düzeninde ölümün, hayatın içinde alındığı, uzaklaştırıldığı ve ölüm mefhumunun bile sekülerleştiği örnekler ile açıklanmaya çalışılmıştır.

1. ÖLÜMÜN MAHİYETİ

Yaşamın karşıtı olan ölüm “ruhun bedenden ayrılması suretiyle kişinin maddî hayat kaynağını yitirmesi” anlamına gelir.⁶ Ölüm ve ölüm sonrası hayattaki algılama biçimlerine inanış; insan davranışlarından, ölümün toplumda algılanışına kadar farklılık göstermektedir.⁷ Daha çok günah ve ceza gibi yargılarla akla gelen ölüm

3 Mehmet Süheyl Ünal, Zamansız Ölüm: Geleneksel Ve Modern Toplum Karşıtlığında Ölümün Yeri, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 11/2 (2011), 132.

4 Faruk Karaca, Ölüm Psikolojisi (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 72.

5 Ünal, “Ölüm”, 122.

6 Salime Leyla Gürkan, “Ölüm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 12 Mart 2021).

7 Âdem Sağır, “Ölüm Sosyolojisi” (Ankara: Phonix Yayınları, 2017), 110.

ve ölüm korkusu; insanlarda zorluk, sıkıntı, hüüzün gibi anlamları çağrıştırmaktadır. Ancak ölüme bu bakış her zaman böyle kalmayıp sürekli değişmekte ve girdiği ideolojilerde farklılıklar göstermektedir. Gerek farklı kültürlerde anlaşıldığı biçimiyle ölümün mahiyeti (tabii ya da gayri tabii diye algılanması) gerekse insandaki ölümlülük bilincinin kaynağı (tecrübî ya da içgüdüsel/fitrî olup olmadığı) gibi hususlar antropologlar, teologlar ve filozoflar tarafından tartışılmıştır. Çalışmanın bu bölümünde “ölüm” dinlere ve filozoflara göre incelenecektir.

1.1. Dinlere Göre Ölüm

İlk çağlardan itibaren din olgusu yeryüzünde hâkimiyetini devam ettirmektedir. Din tanımı insanlar için sürekli değişse de insanlar için en önemli sonuç olarak hayatlarında yer almaktadır. Din bütün toplumlarda işlevsel bir yapıya sahiptir. Ölüm kavramına dinî bir bakış açısı sunmanın ölüm fenomenini anlamak için faydalı olacaktır. Çünkü dinin toplumsal fonksiyonları ölüm üzerinde de etkisini gösterecektir. Ölümün sebepleri tüm dinlerde farklı olarak algılanmış ve her din içinde bulunduğu geleneğe göre de farklı anlamlar vermiştir. Bazı ibtidai dinlerde ölüm Tanrı'nın bir cezası olarak görülür. Doğum gibi normal karşılanmayan ölüm “Tanrıların gazabı, ruhun bedenden kurtulmak istemesi ya da yaygın biçimde büyü sonucu” insanların öldükleri düşünülmektedir.⁸ Eski Grek kültüründe ise ölüm, bir nevi ruhun özgürlüğüne kavuşması olarak görülür. Mısır dininde ölümlerin mumyalanması, eşyalarıyla birlikte gömülmesi öldükten sonra bedenle dirilmenin gerçekleşeceği çok net bir şekilde görülür. Zira eski Mısır dinlerinde toplumun yaşayış tarzının hayat, ölüm ve öteki dünyaya hazırlık olarak geçmesi aslında bu dünyanın sadece öteki dünya için kısa bir geçiş dönemi olarak kullanıldığını ve bu dünyada iyi, erdemli yaşayanların öte dünyada sonsuz mutluluğa ulaşacakları söylenmiştir. Zira Eski Mısır dini gibi eski Türk geleneklerinde de eşya ile gömülme durumu görülmektedir. Budizm'e göreyse ölüm bir çark gibidir. Bedenin or-

8 Karaca, Ölüm Psikolojisi, 39.

tadan kalkması hiçbir anlam ifade etmez sürekli başka bir bedenle tekrar dünyaya gelir, asıl ölme kişinin Nirvana'ya ulaşması ile olur ve Budistler bu durumu bir ölme değil çarktan kurtulma olarak görürler.

Doğumun ölüm, ölümün de doğum için olduğunu düşünen Hindular, ölümün kaçınılmaz olduğu gibi doğumun da kaçınılmaz olduğuna inanırlar. Hindu için ölüm, bir son olmadığı için bir korku veya dehşet yaratmaması gerekir. Tibetlerin ölüm kitabına bakıldığı zaman ise aslında ölüm bir yetenek olarak görülmektedir.⁹ Çünkü kitap öldükten sonra kişinin varacağı yeri, yaşayacaklarını ve bunların sonunda kavuşacağı güzelliklerden bahsetmektedir. Ancak bu kitap bir nevi ölüm korkusunu azaltmak, insanlara ölümün ne olduğunu anlatmak içinde yazılmıştır. Birçok detayına kadar ölümün ne olduğunu anlatan ve öldükten sonra bile bilgi veren bu kitap soğuk ve iç karartıcı bir durumun aydınlığa kavuşması olarak da görülebilir. Semavi dinlerdeki ölümün anlaşılması ise “yaratıcıya ulaşma çabası” olarak değerlendirilebilir. Yahudiliğe bakıldığı zaman ölümün cennette başladığını görürüz. Çünkü Âdem’in cennette o ağacın meyvesini yemesiyle Ahiret hayatının bitmesini ve dünyaya gönderilişini o dünyadan bir yok oluş olarak anlatılır.¹⁰ Aynı zamanda yeryüzüne gönderilen Âdem ve Havva orada bulunan ağacın meyvesini yemekle birlikte ilk olarak iyi ile kötüyü ayırt etti eğer bir kez daha ağaçtan meyvesini yiyebilseydi “ölümsüz” olacaktır. Öte dünya fikri ve Tanrının verdiği cezalardan dolayı insanın ölümü arayışı çok açık bir şekilde görülmektedir.

Hristiyanlığa göre ölen sadece bedendir, ruh ölmez. Eflatun’un ruh hakkındaki görüşlerini kendilerine uyarlamak isteyen ilk Hristiyanlara göre ruh, bir müzisyenin müzik aletini kullanması gibi vücudu da kullanan bir şey olarak kabul edilmiştir ve ölümden sonra Rabb’ine dönmektedir. Ölüm, Hristiyanlara göre bir zorunluluktur. Zira Tanrı kaderimizi belirlerken ölümü de zorunlu kılmıştır.

9 Karaca, “Ölüm Psikolojisi”, 50-52.

10 Kitab-ı Mukaddes (Erişim 19 Mart 2021), Tekvin 2:15-18.

Hristiyan teologları arasında ölümün niteliği konusunda tam net bir görüş oluşmamakla genel olarak ölüm insanlık için vardır. Bazı teologlara göre zorunluluk bazılarına ise acı veren bir son bazılarına göre ise “asli günahın” sebebidir. Ancak şu nokta da unutulmamalıdır ki Hz. İsa’nın tekrar yeryüzüne gönderileceği inancı aslında Hristiyanların ölümü aşabilecekleri inancını yani ölümsüzlüğü vurgulanmaktadır. İslam’a göre ölüm bir son değil, daha gerçek bir hayat ve varoluşa geçiştir. İslam’da Ahiret hayatının önemli görülmesi ve bedenin sadece ölmesi diğer semavi dinlerle benzerlik göstermektedir. Ahiret hayatına geçişin bir kapısı olarak görülen ölüm, öte dünya için yeniden doğuş olarak bilinmektedir. İslam’da ölüm aslında insana sunulan bir rızık olarak görülmüştür.¹¹ Rızık olarak görülen ölüm aynı zamanda acı bir son ve inanmayan insan için bir ceza olarak açıklanmıştır. Ölümden sonra gerçekleşecek hayat Kuran-ı Kerim’de tasvir edilmiş ve cennet ve cehennem tasvirleri somut bir şekilde açıklanmıştır.¹²

1.2. Filozoflara Göre Ölüm

Farabi, mutluluğun ölümle geleceğini savunur. Geçici dünya hayatında ölümün aslında sonsuz hayatın bir başlangıcı olarak görmektedir.¹³ Ayrıca Pisagor, Eflatun ve Stoa mektebinden gelen bu düşünce; nefsin bedeni kayıtlardan kurtulduktan sonra tam mutluluğa erişeceği Farabi tarafından da savunulmaktadır. Farabi’ye göre beden öldükten sonra ruh için ya mutluluk (saadet) ya da mutsuzluk (şehvet) vardır. Farabi’nin bu değerlendirmesi aslında dünyanın geçiciliğe vurgudur. Aynı zamanda öte dünyada yaşanacaklara karşı bir değerlendirmedir.

İbn Sina aslında ölümü korku mefhumu ile beraber kullanmıştır ve ölüm korkusu üzerine bir risalesi bulunmaktadır Ölüm Korkusunda Kurtuluş Risalesi İbn Sina’ya aittir. İnsana ait olan en büyük

11 Kuran Yolu (Erişim 19 Mart 2021), el-En’âm 6/2.

12 Karaca, “Ölüm Psikolojisi”, 58-63.

13 Kaan H. Ötken, “Ölüm Kitabı” (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010), 154.

korkunun ölüm olduğunu belirten İbn Sina, bu korkuların aşılabileceğini ve insanların bu korkulardan kurtulabileceğini söylemiştir.¹⁴ Bunun sonucunda ölümü ikiye ayırmıştır. Birinci kavram olan “İradi ölüm” kişinin şehvetini öldürmek ve şehvet düşkünlüğünü yok etmektir. İkinci kavram olan “Tabii ölüm” kişinin cehaletten kurtuluşunu ifade etmektedir. Ve kişinin de iradesine sahip çıkarsa tabii ölüme ulaşacağını savunur. Eflatunun da dediği gibi “İradenle öl ki tabiatla dirilesin.” Aslında tabii ölümden korkan kimse vuku bulan her şeyden de korkmuş olacaktır. İbn Sina ölümden neden korkulduğunu şu şekilde açıklamaktadır: Ölümlü ne olduğunu bilmemek, öldükten sonra ruhun da bedenle beraber tamamen yok olacağına inanmak, öldükten sonra nefsin nereye gideceğini tahmin edememek, ölümden önce ve ölüme neden olan hastalıkların acı ve ızdırabından başka ölüm için de bir elemin var olduğunu zannetmek, cezalandırılmaktan korkmak, geride bırakacağı mal ve miras yüzünden üzüntü duymaktır. On asır önce İbn Sina’nın sunmuş olduğu bu sebepleri Batı ancak 1960’lara geldiğinde tanatolojik-ölümle ilgilenen bilim- faaliyetler olarak ortaya çıkarmıştır.

Gazali, ölümü bir uykuya benzetir. Dünya aslında bir uyku halidir. Kişinin bu dünya hayatında yaşadıkları bir rüyadır ve bu rüyadan uyanması ölümle gerçekleşir. Gazali’ye göre kişi ancak ölmü düşünerek yaşamına devam etmektedir. Ölümlü hayatının her alanına alarak aslında ölmek için yaşamaya çalışmalıdır. Gazali’nin ölümü düşünmeyi önlememesinin sebebi hiç şüphesiz öte dünyaya olan inançtan ötürüdür.¹⁵

Herakleitos ölümü suya benzetir. Suyun ölümü ile insanın ölümün aynı olduğunu ve ölen kişinin su gibi kaybolduğundan bahseder. Suyun ölümü toprağa karışmaktır. Toprağa karışan bir daha görünmezken, ölen insanın da bu dünyada bir daha görünmeyeceğini söyler.¹⁶

14 Mahmut Kaya, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 2.

15 Karaca, “Ölüm Psikolojisi”, 65.

16 Kaya, “Felsefe ve Ölüm Ötesi”, 65-93.

Epikür'un (m.ö. 352-270) söylediği: "Ölüm bizim için bir hiçtir, çünkü [atomlarına] dağılan bir şeyde duyarlık yoktur, duyarlılığı olmayan da bizi kaygılandırmaz." Epikür ölümün bu hayatta olmadığını, yaşarken ölüm düşüncesine gerek olmadığını vurgu yapmaktadır. Ölümün bu dünyada acı verici bir durum olmadığını söyleyen Epikür ölümü düşünmenin anlamsızlığını da söylemektedir. Kuşkusuz Epikür'ün yapmaya çalıştığı ölümü bu hayatta düşünmenin anlamsız olduğunu açıklamaktı. Epiküros'un kişinin ölümden sonra acı ya da zevk hissetmeyeceğine dair görüşü, özellikle cehennem azaplarından korkan Hristiyanlara karşı faydalı bir görüştür. Ölüye acınmaması gerektiğini çünkü atomların acımadığını söylemektedir. Epikür felsefesinde odaklanılan nokta, ölüm gerçekleştiğinde ortaya çıkması muhtemel acı değil yaşarken ölümle ilgili hissedilmesi muhtemel bir korkunun anlamsızlığıdır. Yaşam bir gün sona erecek olsa bile ölümün insana zarar vermeyeceğine inanmak, insandaki muhtemel zihinsel tedirginliği ortadan kaldırır.¹⁷

2. ÖLÜMÜN SOSYOLOJİK BOYUTLARI

Bu bölümde dini, kültürü ve toplumu ilgilendiren ritüellerinden yaşam tarzına bu denli etki eden ölümü sosyolojik olarak bir tahlile tabi tutacağız. Özelde İslam dininin ölüm merhaleleri üzerinde araştırmalar yapılmaktadır. Bu bölümde aslında yapılmak istenilen ölümün kitlesel etkisine vurgu yapmaktır. 2019 yılından itibaren dünyayı etkisi altına alan Koronavirüs pandemisi milyonlarca insanın gündelik yaşantısını sekteye uğrattı. Ölümün bu kadar korku salabileceği ihtimali aslında daha önceleri tarih sahnesinde görülmüştü ancak Modern Çağ -ölümün unutulduğu bu çağda- ölümün tekrar ciddi boyutlarda hatırlanmasına sebep oldu. Aynı zamanda dünyanın pandemi ile imtihanı, ölümle kurulan toplumsal ilişkilerin yeni olmadığı gerçekliğini de tartışmaya açmıştır. Ölümün sadece tartışılma biçimleri değişmekte ancak insanların ölüme karşı tavır alışları, her dönem belli özellikler etrafında ortak noktalarda

¹⁷ Çakmak "Epikür", 370.

buluşabilmektedir. Yalom'un "Ölü yapraklar, böceklerin ve hayvanların ölümü, ortadan kaybolan büyükanne ve babalar, yas tutan ebeveynler, geniş bir alanda uzanıp giden mezar taşları" sözü ölümün kaçınılmaz bir olgu olduğu gerçekliğini insanın karşısına çıkartmaktadır.¹⁸

Ölümü sosyolojik bir bakış açısıyla ele almak demek ölümü dinsel manadan çıkartmak demektir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi ölüm dinler için bir sonuçtur. Ölüm, dinlerde toplumsal bir geçiştir, bir yaşamın bitip başka yaşamın başlamasıdır. Ancak ölüm sosyolojik bağlamıyla bir son değil aksine belirli toplumsal amaçlar içeren yeni bir başlangıç olarak görülür. Araştırmadaki amaç ölüm ve öte dünyanın sorgulanması ve meşrulaştırılması değildir. Söz gelimi katliamlar ölümün toplumsal amaçlarını ifade eder. Çünkü katliamların yapılma sebebi aslında iktidar mücadelesidir, güç gösterisidir. Srebrenitsa katliamını¹⁹ açıklayacak olursak bir grup Sırplının kendi canlarını kurtarmak amacıyla farklı bir etnik grubu toplu bir şekilde öldürmüşlerdir. Aslında toplu ölüm diyerek durumun hafifletildiği düşünülmesin ancak devletlerin kendi güçlerini ortaya koyacaklar diye halklarına zarar vermeleri ve çok fazla insanın öldürülmesi, ölümün basitleştirildiğini ortaya koymaktadır.²⁰

Ölüm aynı zamanda sosyal kontrol özelliği de taşır. Stalin milyonların toplu bir şekilde ölümünü sadece istatistiksel olarak bakar. Çünkü burada bir trajik durum olmadığını belirtir. Bu şekilde gerçekleşen ölüm insanın kendine yarattığı bir son değil, devletin otorite ve kontrol isteğidir. Günümüz risk toplumu içinde yaşayan insanlar aslında farkında olmadan ölümü içlerine alıp onu istemsiz

18 Irvin D. Yalom, Varoluşçu Psikoterapi, çev. Zeliha Babayiğit (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2018), 47.

19 Bosna'nın doğusunda bulunan Srebrenitsa, BM'nin "Korunaklı Bölge" ilan ettiği Saraybosna, Bihaç, Gorajde, Zepa ve Tuzla gibi yerlerden biriydi. Srebrenitsa'nın bu özelliğinden dolayı komşu bölgelerden de mülteci akını yaşandı ve katliam öncesinde 45 bine yakın Müslüman nüfus Srebrenitsa'da toplandı. Hollanda askerlerine sığınan bu mülteciler, kampı kuşatan Bosnalı Sırpların generali Ratko Mladić'e bağlı birliklerce alınarak götürüldükleri ormanlık alanlarda, kapatıldıkları fabrikalarda öldürüldü. Tam 8372 Müslüman'ın öldürüldüğü kayıtlara geçmiştir.

20 Sağır, "Ölüm Sosyolojisi", 89-92.

bir şekilde kucaklamış olurlar. Yukarıda belirttiğimiz gibi katliamlar aslında, katliamlara uğrayanların ölümü istemsiz kabullenişidir. Korona pandemisinde televizyonlarda verilen istatistikler içerisinde ölüm sayılarının normal görülmesi kitlesel ölümlerin aslında çok fazla ses getirip buna rağmen normal karşıladığını gösterir.

Ölüm, sosyalleşmenin bir aracıdır. Ölümün yarattığı toplumsal alan, ölen kişi ile kurulan toplumsal ilişki ölümün sosyal bir araç haline geldiğini göstermektedir. Örneğin toplumda ölen kişi ardında duyulan “acının” toplum tarafından paylaşılmasıdır. Ölen kişinin akrabalarını ziyaret etmek, yalnız bırakmamak, daima yanlarında olmak bile acının sosyal bir olgu olarak paylaşıldığını göstermektedir. Ölen kişinin ardında acı, hüznün ve kaygı duyan yakınları sakinleştirmek için cenazeye katılanlar aynı zamanda da ölen kişinin ardından dini vecibelerini yerine getirmek için ellerinde geleni yaparlar. Hem böylelikle ölen kişinin yakınlarına destek olunur hem de ölen kişi için son görevler yerine getirilmiş olur. Ölümün getirdiği acının üstesinden gelebilmek için yapılan ritüeller ve toplumsal birlikteliğin yeniden inşasında üretilen pratiklerin işlevselliği de “ölüm sosyolojisinin” odağında olan konulardır.

Cenaze törenleri ve bu tür paylaşımlar şüphesiz toplumdan topluma değişmektedir. Toplumdan topluma değişseler bile ortak paydaları acının geniş bir alanda paylaşım imkânı sunması ve dayanışmanın sürdürülmesine destek olmasıdır. Ölüm ile kurulan bu toplumsal ilişki aslında ölümün kültür üzerinde etkisini akla getirmiştir. Malinowski’ye göre törenler grubun zedelenmiş hatta yok olmuş dayanışma bilincinin yeniden kurulmasını, moralinin yeniden kazanılması için en etkili ilaçtır.²¹ Ki ölümün oluşturduğu boşluğu giderebilecek ancak bir destek ve dayanışma içinde olan bir topluluktur. Aslında bu Emile Durkhem’in üzerinde durduğu kolektif bilincin karşılığı olarak düşünülebilir. Kolektif bilinç kavramı bireysel zihin dışında bireysel davranışları da belirleyen duruma

21 Bronislaw Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000), 94.

işaret eder.

Ölünün ardından verilen yemekler aslında toplumsal bütünleşmenin ve dayanışmanın da araçsallaştırılmış bir hali olarak karşımıza çıkmaktadır.²² Topluca yemek yemekte bir bütünleşmeye örnek olarak gösterilebilir. Çünkü ölen kişinin yakınlarının acıyı yaşayıp yemeği düşünmemeleri aslında toplumun yerine getirdiği bir görev olarak düşünülebilmekle beraber hem bir kültürün ortaya çıkmasına hem de toplumda oluşan ortak bir değer bilincine de işaret etmektedir. Cenaze törenlerinde tercih edilen renklere bakıldığında bile renklerin bir anlam içerdiği görülür.

Özellikle tercih edilen renklerin koyu olması, tabutun yeşil renk-kültürden kültüre farklılık gösterir- örtülü olması ve ölünün beyaz bir örtü ile kefenlenmesi aslında renklerle verilen ortak mesaja vurgudur.

Siyah renk matemin rengi olarak kabul edilir ve özellikle ölen kişinin ardından üzüntüyü belli etmek için kullanılır. Tabuta örtülen yeşil renk ise öte dünyada kavuşacağı yerin güzelliğine vurgu yapmaktadır. Özellikle kefenin beyaz olması da kişinin günahlarından arındırılmış bir şekilde öte âleme geçmesi temennisi ile kullanır. Aynı şekilde Türk kültüründe gelinliğin beyaz olarak tercih edilmesinin başlıca sebebi bu kabul edilebilir. Kara, niçin ölümün sembolü olur? Modern Avrupa'da siyahtır çünkü veba Avrupa'da ortaya çıkmış ve ölüm getirdiği için bu renkle nitelendirilmiştir. Aslında hastalığın belirtileri kararmaktır. Ölüncü insan kararır, beden karar-maya yatkındır. Bu bağlamda siyah rengi toplumsal alan içerisinde uğursuzlukla ilişkilendirilen taraflarıyla sıklıkla gündeme geldiği görülür. Bu içeriğe uygun bir şekilde değerlendirilirse aslında kara "ölümün rengi" olarak birçok toplumda kabul edilmiştir.

Ölüme anlamlar yükleyen insan, ölünün ardında yaptığı her törende aslında ölen kişinin öte dünyaya yerleşmesi içindir. Öte dünyaya yerleşmesinde kastedilen şudur: Ruhun bedenden ayrılması ile kişi yalnızca canlı olma özelliğini yitirmiştir. Kişi öte dünyada

22 Sağır, "Ölüm Sosyolojisi", 94-104.

hayatına devam edebilmesi için peşinden belli törenler yapılır. Örneğin Türk kültüründe ölenin arkasından öldüğünü takip eden 3, 7, 40 ve 52. günlerde anma törenleri yapılır. Bunun yapılmasının sebebi ölünün dünyadan yavaş yavaş ayrıldığını göstermektir. Çoğunluğun görüşüne göre bir yıl sonra ölenin dünyadan tamamen bağlantısı kesildiğine inanılır. Bu durum ölümün toplumsal bir kimliğe büründüğü ve kuşaklararası bağlantıları sağlayan güçlü kalıplar ürettiği görülmektedir. Yukarıda verilen örnekler ölümün toplumsal bir kimlik oluşturduğunu ve nesilden nesile aktarıldığının da bir başka göstergesidir.²³

Bu bölümde son olarak atalar kültü ve ölüm kültü üzerinde bir değerlendirmenin ölümün toplumsal hayata etkisini açıklamada yarar sağlayacaktır. Ölüler kültü atalar kültüyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü ölü kültü içerisinde “ölen ataların yardımlarını sağlama ve anılarını tazeleme amacıyla onlara yemek ve içki sunma, kurban kesme, yortu ve maskelerini yapma, adlarına ve anılarına taşlar dikme ve dinsel törenler düzenleme” çerçevesinde toplanan işlemler olarak tanımlanabilmektedir. Ölen kişi aslında toplumda yaşamaya devam etmektedir. Türk kültüründe bulunan ölünün ardından yapılan anma törenler ya da mevlit okutmalar ölüye duyulan saygının ve ölünün günahlarından affı için yapılan ritüellerdir. Yahut adına yapılan cami, çeşme, okul veya toplumda görülen herhangi bir şey onun adını yaşatmak ve ölse dahi hala sevap alabileceği düşüncesini vurgulamaktadır. Açıkçası bedenlen ölse bile varlığı hala toplumda etkisini gösterir. Ya da ölen kişinin adının torunlarına verilmesi öldükten sonra kişiyi yaşatmaya başka bir örnek olarak gösterilebilir. Ölümsüzlük arayışı toplumlarda hep olmuş ve aslında insanoğlu ölmek istememiştir. Bu gibi ritüellerle insan bir nevi bu dünyada bedenlen olmasa da ruhen bir ölümsüzlüğe erişebileceğini göstermek istemiştir.²⁴ Bu durum mutlak kıyamete kadar dünyada bir şey bırakma çabası olarak da açıklanabilir.

23 Sağır, “Ölüm Sosyolojisi”, 95-169.

24 Yusuf Kılıç - Elvan Eser, “Eskiçağ Toplamlarının Mitolojisinde Ölümsüzlük Arayışı (Ölümsüzlük Sembolü Olarak Bazı Bitki, Su ve Hayvanlar)”, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 5/13 (Aralık 2017), 131.

3. ÖLÜMÜN SEKÜLERLEŞMESİ

Geleneksel dünyada ölüm mitlerini açıklarken ölümü isteyen, ölümü arzulayan ve ölüm için yaşayan insanlar göze çarpmaktadır. Geleneksel toplumlardan modern topluma doğru olan değişim süreci olayların insanlar tarafından algılanışını da değiştirmiştir. Modern çağda seçimlerinde özgür olan insan, seçemediği bir noktaya geldiği zaman ya da seçmek istemediği bir son ona sunulduğu zaman özgürlük duygusu baskın olduğu için istenmedik bir şekilde karşılayabiliyor.²⁵ Modernleşme ve sekülerleşmenin vaadi sınırsız özgürlük sunmaktır. Bu yüzden insanoğlu biyolojik bir son olan ölüme bile müdahale etmeye kalkışmış, ölümü şekillendirmek istemiştir. Ölüm sekülerleşen dünyada en çok müdahale edilmek istenen alan olarak ortaya çıkmıştır. Ölmek istemeyen insan tam aksine kendi ölümüne bile kendi karar vermek istemiştir ve biyolojik olarak yaşamsal faaliyetler durmadan önce insan ölmenin yollarını aramıştır. Ötanazi, intihar gibi ölümü kendine daha yakın hissetmiş ve istediği zaman ölebileceğini ispatlanmaya çalışmıştır. Yukarıda bahsi geçen iki kavram yeni nesil ölme şekilleri olarak bilinse de arkasında yatan sebepler araştırmacıların sürekli çalışma konusudur. Ölümün sekülerleşmesi başlığı işte bu noktada dikkate değerdir. Dünyevileşmenin artması ile beraber insan manevi bir boşluğu tatmin edebilecek düşüncelerden uzaklaşması ile aslında kendini fark etmeden boşluğu içinde görecektir. Postmodern dönemde kişinin kendi seçimlerini kendisi yapması sonucudur. Ötanazi çalışmaları tartışmaya değer konular olarak devam etmektedir. Aslında ötanazinin intihardan pek bir farkı yoktur. Çünkü ötanazi “doktor destekli intihar” olarak da tanımlanabilir. Ötanazi; bir kişinin veya bir hayvanın yaşamını, yaşamlarının dayanılamayacak durumda olarak algılanması sebebiyle, acısız veya çok az acıtan bir ölümcül enjeksiyon yaparak, yüksek dozda ilaç vererek veya kişiyi yaşam destek ünitesinden ayırarak sonlandırmak olarak tanımlanabilir. Bakıldığı zaman çok normal olarak karşılanırsa da aslında kişinin

25 Michael Kerrigan, Ölüm Tarihi, çev. Ferdane Sibel Erduman (İstanbul: Paris Yayınları, 2018), 217.

kadere müdahalesi olarak görülmektedir. Modernizmin etkisiyle ve teknolojinin gelişmesiyle beraber ölüm: Sağır'a göre seküler biçimlerde aklıleştirilmiştir. Ötenazinin yasallaştığı ülkelerde ölüm kapitalleşme sürecine girmiştir. Tatil paketleri gibi ölüm paketleri sunulmuş ve "ölüm turizmi" oluşturulmuştur.

Eğlence, hoş vakit geçirmek ve dinlenmek için yapılan turizm faaliyetleri artık insanların son yolcuları için hazırlanmaya başlanmıştır. Seyahat ücretleri, otel konaklaması, sosyal eğlence harcamaları, ötenazi için kurumla yapılan sözleşme ve ölüm sonrası krematoryumda yakılma ücreti dâhil olmak üzere kapitalizmin ölümü "bir ürün/nesne" haline getirmesi söz konusudur. Geleneksel dönemle kıyaslandığında ölümle doğrudan ilişki kuran insan, modern dönemle birlikte kurumsal bir teslimiyet yaşamaya başlamıştır. Ölüm artık kurumsal bir yapı haline gelmiştir. Eski geleneklerdeki gibi ölüyle bir bağ kurulma olayı kalkmış tüm görev bunu yapan kurumlara verilmiştir. Ölümün kapitalist süreçlerin merkezine yerleştirilmesinin ahlaklı olup olmadığı tartışılmaya açık bir konudur. Ancak seküler ve kapital bir dünyada ölümün bir nesne/ürün haline gelmesi çokta şaşırlacak bir durum değildir.

İntihar konusu ölüm sosyolojisinin yakından ilgilendiği hatta ilgilenmek zorunda olduğu konulardan biridir. İntihar konusu başlı başına geniş bir konu olduğu için burada sadece ölümün sekülerliği boyutuyla ele alınacaktır. Postmodern çağda genç kuşağın intihara karşı olan bu tavrı aslında hiç olmadığı kadar kendini ölümün içinde hissetmesi olarak algılanır.²⁶ Doğrusu intihar olgusu bu dönemin bir sorunu değildir. İntiharla ilgili bilinen ilk belge bir Mısır metnidir. Psikolojik sorunları bulunan insan ne yapacağını bilmediği için aslında ölümü bir çıkış olarak görür.²⁷ Netice olarak ötenazi ve intihar kişinin her an ve kendi isteği ile ölmeye yakınlığının bir göstergesidir. Modern çağda intihar düşüncesi sorunlarla mücadele

26 Sağır, Ölüm Sosyolojisi, 127-159.

27 Ian Marsh, İntihar, Foucault, Tarih ve Hakikat, çev. Yonca Aşçı Dalar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 36.

eden insan için mücadeleden vazgeçip doğrudan bu dünyadan bir kaçış olarak görülebilir.

Ölüme dair bazı pratikler modern çağda kaybolmaya yüz tutmuştur. Örneğin ölmek üzere olan bir kişinin başında beklemek bırakılmış ve cenazenin ardından verilen yemeklerde masraflı ve gereksiz olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu değişim biraz zorunlu olmuştur da denilebilir. Yerlerin darlığından, zamanın kısıtlılığından ve ekonomik sıkıntılar sebebiyle bu gibi pratikler artık yapılamaz olmuştur.

Ölüm endüstrinin bir parçası haline gelmiştir. Ölüm etrafında gelişen meslek ve uzmanlık alanları ortaya çıkmıştır. Asırlardır yapılan ölüm ile ilgili meslekler artık kurumsallaşmış ve uzmanlık alanları oluşturmıştır. Modern dönemde “Death Industry- Ölüm Entüstrisi” kavramını ortaya çıkarmıştır. Geleneksel toplumlarda el yordamıyla yapılan bu çalışmalar artık şirketlerin elinde profesyonel bir şekilde yapılmaya başlanmıştır. Modern toplumlarda ölüye uygulanan yöntemlerin geleneksel toplumlarda yapılan ritüellerden farklılık arz etmemektedir. Ancak günümüzde maddi karşılık alınarak yapılmaktadır. Modern dönemde cenaze ilgili işlemleri kurumsallaşması ve gelir elde edilmeye başlaması aslında ölü ile ölü yakını arasında ki bağı da azaltmıştır. Emek vermeden ölünün hazır bir şekilde eve gelmesi, evi son bir ziyaretten sonra kabristana götürülüp oradaki defin işlerinin de verilen şirket tarafından yapılması ölü yakınına kalan görev ise sadece ölünün arkasından son bir kez bakmak olmuştur. Modern ölüm imgesinin bir başka savunucusu olan Bauman ölümün toplumdan uzaklaşması olarak kurgular. Bauman’a göre ölüm modern dönemde hapisane gardiyanına dönüşmüştür. Yani ölüm, ölünün yakınları için acı ve kadehin bireyselleşmesine kaynaklık etmiştir.²⁸

Ölüm etrafında gelişen meslekler arasında ABD’de ortaya tana-

28 Zygmunt Bauman, Ölümlülük Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri çev. Nurgül Demirdöven (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 172-173.

tolojistler çıkarmıştır. Ölümü inceleyen, ölümün yol açtığı ve ölüme yol açan çeşitli durumları araştıran vb. konuları inceleyip tanımlayan bir bilim dalı olarak faaliyet göstermeye başlamıştır.²⁹ Ancak sübjektif ve yanlı olan bu konu hatta tecrübe edilmeden bilgi vermediği halde nasıl bilimin konusu olduğu tartışmaya açık bir konu olsa da tanatoloji ölümün nedenselliği ile değil de daha çok sosyal kültür, psikolojik ve fiziksel etkileriyle ilgilenir. Ölenin yalnızlaşması ve aslında ölüme dair pratiklerin ölünün yakınları tarafından değil de “funeral home” servisleriyle yapılması ölünün tek başına bırakıldığının göstergesidir. Cenaze törenleri sergi, ölü de serginin eseri olarak modern dünyada yerini almıştır. Mezarlar şehirlerden uzak yerlere yapılmış ve ölümün etkisi dünyadan silinmesi amaçlanmıştır. Kurulan bu Ölüm Endüstrisi şirketleri ölüyü bir müşteri gibi kabul etmiş ve yüklü miktarlar da paralar almışlardır. Bir başka noktada ölüm modasının ortaya çıkmasıdır. Günümüz dünyasında görünürlüğün bu kadar merkeze alınması, güzellik algısının ön planda tutulması ve her şeye rağmen iyi görünme dürtüsünün tetiklenmesi ölüm modasını ortaya çıkarmıştır. Toplum tarafından ölen kişilerin ardından açık ve görünür renkler giyinmek kabul görmemiş koyu renkler giyilmesi tercih edilmiştir.³⁰ Geleneksel toplumlarda ölüm ile ilgili renklere büyük önem atfedilirken günümüz toplumlarında bu durum ise kapitalistleşmenin farklı bir boyutu olarak görünmektedir. Yas tutarken ilk yıl siyah giyinilmesi daha sonra mor ve gri renklerinin tercih edilmesi modaya yön veren ölüm olduğunun ve şaşırtıcı noktada insanlar tarafından kabul edildiğinin bir göstergesidir. Araştırmacının bir başka gözlemi de şudur: Ölenin yakınlarının ölen kişinin fotoğraflarını kazaklarına, tişörtlerine baskı yapmaları ya da sosyal medyada öldüğünü duyurma çabası, isimleri sürekli yaşasın diye vakfa ya da bir hayır kurumuna ölen kişi adına yardımda bulunması gözlenmiştir. Bunun gerekçesi aslında bireysel ölçekte acıyı yaşayamayan insanın, ölen kişiyi aklında hala varlığını devam ettirme çabası olarak düşünüle-

29 Sağır, Ölüm Sosyolojisi, 228- 263.

30 Sağır, Ölüm Sosyolojisi, 269.

bilir.

SONUÇ

Ölüm, toplumsal gerçekliğin tam ortasında bulunur. Bugünüyle yarınıyla ölüm insanlık için bilinen bir son olarak varlığını hep devam ettirecektir. Ve işin garip tarafıdır ki öleceğini bilen dünya üzerindeki tek varlık insandır. Ölümün insan hayatında bu kadar yer kaplaması insan için belli sonlara ve sorunlara ve pratiklere sebep olacaktır. Bu durum da toplumun kültürünü gelenek ve göreneğini etkileyecektir. Makale insan yaşamında ölüm gerçekliğini belli açılardan değerlendirmeye tabi tutmuştur. Ve ulaşılan sonuçlar aklımıza şu sahneyi getirmiştir: Hamlet mezarlıkta, ölen kralın bir zamanlar soytarısı olan Yorick'in kafatasını elinde tutarken yaşam ve ölümü sorgulamaya başlar: "Olmak ya da olmamak işte bütün mesele bu!" İşte ölümün bu sorgulanışı ölümün gerçekliğini ve yoklukla hiçlik arasında olabileceğini hep göstermiştir. Çünkü bakış açısına göre ölüm hep şekil almaktadır. Geleneksel, modern ve postmodern dünyada ölümün nasıl algılandığı bu araştırmanın diğer bir sorusudur. Bu soruya verilecek cevap kuşkusuz sekülerleşen dünyada kendini bu kadar yücelten insanın ölmeyi kabul etmesi ve ölüme hep çareler bulmaya çalışmasıdır. Tıp biliminin ve teknolojinin ilerlemesi ile ölüme çareler bulunacağı inancı, anlam boşluğu içine düşen ve inanmayan insan için boş bir arayıştan öteye gidemeyecektir. Aslında ölümle içli dışlı olmak insanın doğası gereği çok normaldir. Durum tespiti yapmak amacıyla ölümü kabul etmek dindarların ya da ideolojilere bağlanan insanlar için daha kolay olmuştur. Sonsöz olarak; Feuerbach'ın şu ifadeleri dile getirebilir: *Ölüm, ölüm anında değil, sadece ölümden önce gerçekten ölümdür ve acıdır; ölüm, yalnızca var olmadığı zaman mevcut olan, var olduğunda ise aslında olmayan hayali bir varlıktır.*

KAYNAKÇA

Arries, Pihilippe. *Batılının Ölüm Karşısındaki Tavrıları*. çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Everest Yayınları, 1.Basım, 2015.

Baudrillard, Jean. *Simgesel Değiş Tokuş Ve Ölüm*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Doğu- Batı Yayınlar. 1. Basım, 2021.

Bauman, Zygmunt. *Ölümlülük Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. çev. Nurgül Demirdöven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Bronislaw, Malinowski. *Büyük Bilim ve Din*. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1. Basım, 2000.

Çakmak, Mahmut. "Epikür Ve Lukretius'un Ölüm Ve Yokluk Algılarına Dair Bir Değerlendirme". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*. 8/1 (Haziran 2015), 357-376.

Gürkan, Leyla Salime. "Ölüm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 12 Mart 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/olum>

65

Ian, Marsh. *İntihar*. Foucault, *Tarih ve Hakikat*, çev. Yonca Aşçı Dalar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2021.

Irvin D. Yalom. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha Babayiğit. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2. Basım, 2018.

Kaan H. Ötken. *Ölüm Kitabı*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 1. Basım, 2010.

Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 2000.

Kaya, Mahmut. *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2011.

Kerrigan, Michael. *Ölüm Tarihi*. çev. Ferdane Sibel Erduman. İs-

tanbul: Paris Yayınları, 2018.

Kılıç, Yusuf – Eser, Elvan. “Eskiçağ Toplamlarının Mitolojisinde Ölümsüzlük Arayışı (Ölümsüzlük Sembolü Olarak Bazı Bitki, Su ve Hayvanlar)”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 5/13.

Kılınç, Y. Eser. “Eskiçağ Toplamlarının Mitolojisinde Ölümsüzlük Arayışı (Ölümsüzlük Sembolü Olarak Bazı Bitki, Su Ve Hayvanlar)”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 5/13, 122-156.

Kitabı Mukaddes. 19 Mart 2021. <https://www.kitabimukaddes.com/?sl=tr>

Kuran Yolu. 19 Mart 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir>

Louis Vincent, Thomas. *Ölüm*. çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 1991.

Sağır, Adem. “Ölüm Sosyolojisi Bağlamında Yemek, Cenaze Ve Ölümün Sofra Pratikleri Üzerine”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 20/1, 271-298. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tsadergisi/issue/21499/230535>

Sağır, Adem. *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phonix Yayınları, 1. Basım, 2017.

Ünal, Süheyl Mehmet. “Zamansız Ölüm: Geleneksel Ve Modern Toplum Karşıtlığında Ölümün Yeri”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2, 121-133.

Öğrenci Gözüyle Sosyal Öğrenme Kuramının Dkab Dersine Yansımaları: Balıkesir Örneği

Bediha EMİN & Beyza Nur GÖRMÜŞ

Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Dalı, Yüksek lisans Öğrencisi, bedihaemin@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0191-4627>.

Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Dalı, Yüksek lisans Öğrencisi, beyzanurgormus@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3328-6589>.

Özet

Davranışçı kuramların insanın öğrenme alanları hakkındaki çeşitli görüşler ve farklı eleştiriler getiren tutumları mevcuttur. Böylece davranışçı kuramların insanın hal, hareket ve tavırlarını tam olarak ifade edilemediğinden dolayı geliştirilen “Sosyal Öğrenme Kuramı” güncel olarak eğitim ve psikoloji alanında fazlaca araştırmalara konu olmuştur. İnsanın sosyal bir varlık olması ve toplumda çevresindeki kişileri rol model olarak ve gözlemleyerek kendini geliştirmeye çalıştığı söylenebilir. Ortaöğretim DKAB dersleri programına bakıldığında öğrencilerin din eğitimi alırken çevresindeki kişileri rol model olarak öğrendiğini bilinmektedir. Eğitim-öğretimde hedef kitlenin gelişim özelliklerinin dikkate alınması gerektiği kadar öğrenme özelliklerinin göz önünde bulundurulması ulaşılmak istenilen neticeye daha hızlı ve sağlıklı ulaşılmasını sağlayabilir. Bu araştırma sosyal öğrenme kuramının öğrenci gözüyle DKAB dersine yansımaları konu edinilmiştir. Sosyal öğrenme kuramının DKAB dersi lise öğrencileri üzerine

etkileri incelenmesi amaçlanmıştır. Bu çalışmada ilgili literatür taranmış ve betimsel tarama modeli esas alınmıştır. Bu gayeyle sosyal öğrenme kuramı ve din öğretimiyle ilgili din sosyolojisi, eğitim dersleri ve din psikolojisi vb. alanlarında yapılmış araştırmalardan faydalanılmıştır. Bu sebeple araştırmada sosyal öğrenme kuramı ile ortaöğretim DKAB dersleri arasındaki bağlantıyı teorik olarak ortaya koymaya çalışmakta ve bu bağlantıyı kullanışlı olarak yapılacak diğer araştırmalara teorik bir fayda sunma amacını yüklenmektedir. Araştırma 2021-2022 eğitim öğretim yılı bahar döneminde 570 öğrenci ile anket tekniği şeklinde Balıkesir’de gerçekleştirilmiştir.

Araştırma sonucunda sosyal öğrenme kuramı ile ilgili çözüm önerileri getirilmesi beklenmektedir. İlgili literatür incelendiğinde DKAB dersi ile ilgili benzer çalışmaların olmaması sebebiyle alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Sosyal Öğrenme Kuramı, Dkab Dersi, Öğrenci, Balıkesir.

Reflections Of Social Learning Theory In Dkab Course From Student's Eyes: The Case Of Balıkesir

Abstract

Behavioral theories have various views and attitudes that bring different criticisms about human learning areas. Thus, "Social Learning Theory", which was developed due to the fact that behavioral theories cannot fully explain human states, movements and attitudes, has been the subject of much research in the field of education and psychology. It can be said that man is a social being and tries to improve himself by taking role models and observing the people around him in society. When we look at the secondary education DKAB courses program, it is known that students learn by taking the people around them as role models while receiving religious education. Considering the learning characteristics as well as the developmental characteristics of the target group in education and training can provide the desired result to be achieved faster and healthier. The subject of this research is the reflections of social learning theory on the DKAB course from the student's point of view. It is aimed to examine the effects of social

learning theory on DKAB course high school students. In this study, the relevant literature was scanned and the descriptive survey model was taken as a basis. For this purpose, social learning theory and religious psychology related to religious education, educational sciences and religious education etc. studies in the field have been used. Therefore, this research tries to reveal the relationship between social learning theory and secondary school DKAB courses at a theoretical level and aims to present a theoretical content for applied research. The research was carried out in Balıkesir in the form of a questionnaire with 570 students in the spring term of the 2021-2022 academic year.

As a result of the research, it is expected to offer solutions about social learning theory. When the relevant literature is examined, it is thought that it will contribute to the field due to the lack of similar studies related to the DKAB course.

Keywords: Religious Education, Social Learning Theory, Dkab Lesson, Student, Balıkesir.

GİRİŞ

İnsan fıtraten sosyal bir varlık donanımıyla yaratılmıştır. Her insan içinde doğumundan ölümüne kadar ilk etapta aile ortamı başta olmak üzere arkadaş, okul çevresi, akraba ve bunlardan meydana gelen sosyal gruplarla istemsiz olarak ilişki kurmak gerekliliğindedir. Karşılıklı olan yakınlık, çocuğun ahlakını, davranışlarını, iyi olandan kötüye ya da tam tersi kötüden iyiye de değiştirebilir. İnsanın doğup büyüdüğü çevre, bireyin üzerine olumlu veya olumsuz bu etkisinden ötürü, “kişinin karakterinin şekillenmesinde” en önemli unsurlar arasında yer almıştır. Eğitimi ile birincil ilişkili içerisinde olan okulu, ailesi, arkadaşları ve sokak gibi yaşadığı alanı, eskide olduğu gibi yaşadığı dönemde de daha büyük bir önem arz etmektedir. Bu açıdan eğitim ve öğretim ile uzaktan ve yakından çabalayan tüm kişi ve kuruluşların bu topluluğun ıslahı konusunda hızlı bir şekilde tedbirler alıp uygulama alanına geçmeleri, birey ve toplulukların geleceği için kaçınılmaz bir zorunluluk olduğu söylenebilir.

69

Bireyi kuşatan sosyal ve fiziki çevrenin, insanın eğitimi üzerine etkileri yadsınamaz bir gerçek olduğu bilinmektedir. Sosyal çevre denildiğinde beşer ve beşer gruplarından oluşan çevrelerden yola çıkılmaktadır. Bireyin içinde yaşam sürdüğü doğup büyüdüğü ailesi başta olmak üzere okul, yakın çevre, arkadaşları, mesleki ve insani çevreyi oluşturan öğelerdir. Fiziki çevre ise, bireyin daha uzağında kalan çevredir ki, insanın yaşantısını geçirdiği coğrafi bölge yaşadığı fiziki ortam olarak ifade edilir. Bireyi gerek fiziki çevresinin gerekse sosyal çevresinin olumlu veya olumsuz olarak etkilenmektedir.¹

Öğrenmeyle ilgili kuramlar bakıldığında bu kuramların genel olarak iki temel bölümde ele alındığı görülmektedir. Bunlardan ilki öğrenmeyi gözlenebilen, uyarıcı ve tepki arasında oluşan ilişki ile

1 Mahmut Sönmez, “Eğitim-Çevre İlişkisi”, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10, (Ekim 2017), 107.

açıklamaya çalışan davranışçı kuramlar ikincisi ise öğrenmenin doğrudan gözlemlenemez olduğunu ve bilişsel süreçlerin de değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen bilişsel kuramlardır. Son zamanlarda ise öğrenmenin doğası üzerine yapılan çalışmalar artmış ve öğrenme kavramını farklı şekilde ele alan ve açıklamaya çalışan yeni kuramlar geliştirilmiştir. Bu kuramlar davranışçı-çağrışım kuramları, bilişsel ağırlıklı davranışçı öğrenme kuramları, bilişsel öğrenme kuramları ve nörofizyolojik öğrenme kuramı olmak üzere dört ana grupta incelenmiştir. Her ne kadar öğrenme kuramları üzerinde farklı gruplandırmalar yapılsa da ortaya çıkan yeni kuramların temelde davranışçı ya da bilişsel yaklaşımlar kapsamında incelendiği görülmektedir.²

Sosyal öğrenme yaklaşımına göre gözlem ile öğrenme, pekiştirilen davranışın başkası tarafından taklit edilmesi kadar basit bir kavram olmadığı anlaşılmaktadır. Bir gözlemin gözlemciyi bilgilendirmeye yönelik bir işlevi de olduğu söylenebilir. Sosyal öğrenme yaklaşımında bireylerin etrafındaki kişilerin davranışlarını gözlemledikleri ve bunlardan bazı çıkarımlar elde ederek kendileri için yararlı olan olaylarda davranışı sergilediklerini öne çıkarmışlardır. Modelin davranışı saklayabildiği ve değiştirilebildiğine göre, gözlemlenen davranışların bireyin zihnine kodlanması ve gerektiği zaman hatırlanması önem arz etmektedir. Bunlardan dolayı gözlem yoluyla öğrenilen bilgilerin bilişsel boyutu da önemlidir. Bu nedenle sosyal öğrenmenin, insan faaliyetlerine, bilişsel, davranışsal ve dışsal öğelerin karşılıklı birbirini etkilemesi ile gerçekleştiğini görüşünü desteklemektedir.³

Problem

DKAB dersi her öğrenci için farklı çıkarımları mevcut olan bir derstir. Kişinin daha çok hareket ve tavırlarının nasıl olduğu ve ne

2 Zafer Yıldız, “Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı ve Din Öğretimi”. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/33 (2014), 147–161.

3 Mustafa Bayrakçı, “Sosyal Öğrenme Kuramı ve Eğitimde Uygulanması”, Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 14/14, (2013), 199.

şekilde öğrendiği üzerinde durulması gereken ve önem arz eden alanlardan bir tanesidir.

Bu bağlamda araştırmada, öğrenci gözüyle sosyal öğrenme kuramının DKAB dersine yansımaları; Sosyal öğrenme kuramı kavramlarından özdenetim, öz yeterlilik ve diğerlerinin öğrenci üzerindeki etkisi incelenmiştir. Bu yüzden çalışmanın konusu “Öğrenci Gözüyle Sosyal Öğrenme Kuramının DKAB dersine Yansıması” şeklinde tespit edilmiştir. Ayrıca bu çalışmada, sosyal öğrenmenin DKAB dersine nasıl yansıdığı, DKAB dersini alan öğrencilerin ne derece ve nasıl rol model aldıkları daha önce incelememesi temel problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bu süreçten geçerken öğrencilerin model aldıkları kişilerin davranışlarını günlük yaşamlarına nasıl ve ne düzeyde geçirdiğini belirlemek bu konunun problemi olarak görülmektedir

Amaç

Araştırmanın temel amacı, Öğrencilerin sosyal öğrenme kuramı bağlamında rol model almaları ve davranışa dönüştürmelerinin oranlarını saptamak olarak belirlenmiştir. Diğer bir amaç ise öğrencilerin bakış açılarıyla Sosyal öğrenme kuramının DKAB dersine nasıl yansıdığını ve bu süreçte yaşanan olumlu olumsuz davranışları ve tutumları tespit edip verilerden yararlanarak çözüm önerilerinin geliştirilmesine vesile olmaktır.

Önem

Öğrenci gözüyle sosyal öğrenme kuramının DKAB dersine yansıması üzerine değerlendirileceği bu çalışmada; konu ile ilgili bir durum tespiti yapmak, ihtiyaç ve beklentileri ortaya koymak, bunların beraberinde getireceği problemlere de çözüm üretilmesine katkı sağlamak, araştırmadan beklenen önem ve katkıların başındadır.

Konuyla ilgili alanyazın incelendiğinde, farklı alanlarda çalışmalar yapıldığının fakat Sosyal Öğrenme kuramının DKAB dersi üzerine yapılan çalışmaların sınırlı düzeyde olduğu görülmektedir.

Ancak, öğrenci gözüyle sosyal öğrenmenin DKAB dersine yansıması üzerine yapılmış herhangi bir çalışmaya ise ulaşamamıştır. Buradan hareketle bireyin çevresi ile etkileşiminde bulunduğu kişileri rol model olarak öğrendiğini bilinmektedir bu sebeple araştırmada sosyal öğrenme kuramının DKAB dersine etkileri konusunda ilgili literatüre ve alanda oluşan boşluğun doldurulmasına katkı sağlaması açısından önemli görülmektedir.

Varsayımlar

Araştırmanın varsayımları şu şekilde ifade edilebilir:

1. Örneklemin evreni yansıttığı kabul edilmiştir.
2. Öğrencilerin, anket formundaki soruları net şekilde anlamlandırdığı kabul edilmiştir.
3. Öğrencilerin soruları sağlıklı ve içten geldiği gibi cevapladığı kabul edilmiştir.
4. Öğrencilerin uygulanan anket sorularının araştırma için gerekli ve yeterli verileri sağladığı kabul edilmiştir.

Sınırlılıklar

Araştırmanın kapsamı, Öğrenci gözüyle sosyal öğrenme kuramının DKAB dersine yansımaları üzerine olduğu için, diğer kuramları, dersleri, öğrencileri ve öğretmenleri ele almamaktadır. Dolayısıyla araştırma konu açısından; Öğrenci gözüyle sosyal öğrenme kuramının DKAB dersine yansımaları ortaöğretimde eğitim alan öğrenci görüşleriyle sınırlıdır. Aynı zamanda anket uygulamamız Balıkesir İl'inin Burhaniye ve Bigadiç İlçelerinde öğrenim gören ortaöğretim öğrencileri ile sınırlandırılmaktadır. Ayrıca ulaşılan kaynaklar, anket soruları; katılımcılar, yapıldığı zaman, örnekleme birimi, elde edilen bulgularla ve sonuçlarla sınırlıdır.

Yöntem

Araştırma Modeli

Bu çalışma, nicel araştırma⁴ türünde tasarlanmış bir alan araştırmasıdır. Araştırmada farklı veri toplama araçları kullanılmıştır. Uygulamada, belirlenen örneklem grubu üzerinde anket uygulaması planlanmış ve gerekli izinler Balıkesir İl Milli Eğitim Müdürlüğünden alınarak uygulanmıştır. Ulaşılan bulgular bireysel ve karşılaştırmalı olarak yorumlanmıştır.

Öğrenci gözüyle sosyal öğrenme kuramının DKAB dersine yansımaları olarak incelemeyi amaçlayan bu çalışmada, tarama modeli benimsenmiştir. Tarama modeli, geçmişte ya da günümüzde var olan bir durumu olduğu biçimiyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır.⁵ Ayrıca bu çalışmada genel tarama modeli kullanılarak literatür taraması yapılmış, mevcut literatür taranarak konu hakkında yazılmış makaleler, tebliğler, tezler ve ilgili kitaplar incelenmiş, ortaya konulmuş görüşlere yer verilerek kavramlar açıklanmıştır

Evren Örneklem

Çalışmanın evrenini, Balıkesir İl Milli Eğitim Müdürlüğüne bağlı resmi ve özel okullarda DKAB dersi alan öğrenciler olup, örnekleme ise Balıkesir İl Milli Eğitim Müdürlüğüne bağlı Burhaniye ve Biga-diç ilçesinde resmi ve özel liselerde DKAB dersi alan öğrencilerden oluşmaktadır.

Veri toplama araçları

Öğrenci gözüyle sosyal öğrenme kuramının DKAB dersine yansımaları olarak incelemeye çalışıldığı bu çalışmada, teknikler arası iş birliği stratejisi takip edilmiş, literatür taraması ve anket tekniklerinden yararlanılmıştır.

4 J. W Creswell, Nitel Araştırma Yöntemleri (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 58.

5 Niyazi Karasar, Bilimsel Araştırma Yöntemi (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 76.

Verilerin toplanması

Araştırmanın teorik çerçevesini ve odağını netleştirmek, bu konuda bilimsel bir zemin oluşturmak üzere konuyla ilgili literatür taraması yapılmıştır. Araştırmada veri girişinin yapıldığı ikinci kaynak, alan uzmanlarına danışılarak oluşturulmuştur. Bu kapsamda, araştırmanın içerik geçerliliğini sağlamak, kapsam-sınırlılıklar ve süreyi belirlemek için alan uzmanlarına danışılmıştır. Anket formu ise araştırmacı tarafından geliştirilmiştir. Bu bağlamda araştırmanın ampirik bulguları için anket tekniği kullanılacaktır. Ayrıca ankette yer alan açık uçlu sorulara verilen cevaplar tasnif edildikten sonra, elde edilen verilerin müstakil ve karşılaştırmalı olarak yorumları yapılmıştır. Anketlerden elde edilen veriler ve alanyazın incelemesinden elde edilen verilerin ışığında, Öğrenci gözüyle sosyal öğrenme kuramının DKAB dersine yansımaları olarak ilişkin tespitler ve öneriler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Verilerin Analizi

Verilerin analizi ve yorumlanmasında ise; öncelikle araştırma kapsamında öğrencilere yönelik anket formları hazırlanmıştır. Anketler, pandemi sürecinden dolayı katılımcılarla yüz yüze değil, internet ortamında (Google forms, sosyal medya ve mail yoluyla) uygulanacaktır. Araştırmacı tarafından internet ortamında uygulanacak anket formlarından elde edilecek verilerin istatistiksel analizi Google forms programı üzerinden yapılmıştır. Öncelikle ankete katılan deneklere ilişkin bağımsız değişkenler için frekans (n) ve yüzde (%) pasta dilimi grafikleri düzenlenmiştir.

Ayrıca açık uçlu sorulara verilen cevaplar tasnif edildikten sonra elde edilen verilerin müstakil ve karşılaştırılmalı olarak yorumlar yapılmıştır. Anketlerden elde edilen veriler, literatür ışığında değerlendirilmiştir.

1. SOSYAL ÖĞRENME KURAMININ TARİHÇESİ

Davranışçı kuramlar öğrenmeyi farklı şekillerde açıklamıştır bir

tanıma şu şekilde ifade edilmektedir: “Bireyin uyarıcılara karşı verdiği uygun ve anlamlı tepki” olarak tanımlamışlar, bu tepkinin pekiştirilmesiyle de tekerrür edeceği ve kalıcı hale geleceğini ifade etmişlerdir. Kısacası olarak öğrenmeyi bir davranış değişikliği olarak ifade etmişler, bilişsel öğrenme aşamalarının (dikkat, algı, idrak, akıl yürütme vb) öğrenmede etki etmediğini savunmuşlardır. E. Thorndike ile başlayıp Miller ve Dollard la devam eden sürede öğrenme konusu ile ilgili birçok deneysel araştırmalar yapılmış, gözlem yoluyla öğrenmeye ait kanıtlara ulaşamamıştır. Sonuçta Miller ve Dollard öğrenmede taklit yoluyla öğrenmenin gerekliliğine, başkasına bakarak yapılan davranışların pekiştirildiği sürece kuvvetleneceğini savunarak taklit yoluyla öğrenme için gözlem, açık tepki ve pekiştirmenin gerekli olduğuna dikkati çekmişlerdir. Taklit yoluyla öğrenme edimsel koşullanmanın farklı bir halidir. Miller ve Dollard taklit edilen edimin pekiştirilerek yapılmasını, huy haline gelmesini genellenmiş taklit olarak isimlendirmişlerdir.⁶ 1940’lı yılların ardından John Dollard ve Neal Miller’in çalışmalarında öğrenmede başkasının yaptıklarını kişinin kendisinin yapmasının önemine vurgu yapmışlar ve ilk olarak “taklide dayalı öğrenme” sözcüğünü dile getirmişlerdir. Bu dönemde öğrenmede sosyal çevrenin etkisinin olduğunu savunan başka araştırmaların da olduğu bilinmektedir. Rus psikolog Lev Vygotsky, sosyal alanları “potansiyel gelişim alanı” olarak kabul etmiş ve öğrenmelerin birçoğunun sosyal ortamlarda meydana geldiğini ifade etmiştir. Julian Rotter ilk kez “sosyal öğrenme” kavramını 1947 yılında kullandığı bilinmektedir.

Albert Bandura, Iowa Üniversitesi’nde klinik psikoloji bölümünde doktora yaptığı esnada Dollard ve Miller’in bu kurama ait ve taklit hakkında yaptığı çalışmaları görmüş ve bunlardan etkilenmiştir. 1950’lerde Stanford Üniversitesi’ne çalışmaya başladıktan sonra sosyal edimlerin etkilerini inceleyen Bandura bir çalışmasında programına katılım sağlayarak, bu çalışmada koşullanma teorilerinin alışlagelmiş ve anormal davranışları açıklama konusunda

6 İbrahim Yıldırım (ed.), Eğitim Psikolojisi, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2010), 472.

yetersiz kaldıklarını görmüş ve çalışmalarını bu yönde arttırarak birden fazla karmaşık davranışın ve becerinin nasıl öğrenildiğini ve yapıldığını açıklayan gözleme dayalı öğrenme kuramını burada iletmiştir. “Düşünce ve Eylemlerin Sosyal Temelleri: Bir Sosyal Bilişsel Teori” isimli, kitabını 1986 yılında yayınladıktan sonra teorisi “Sosyal Bilişsel Teori” olarak dile getirilmiş ve yayılmıştır.⁷

Sosyal Öğrenmeyi Sağlayan Dolaylı Yaşantılar

Bandura öğrenmenin hem doğrudan yani bireyin kendi davranışlarının sonuçlarından, hem de dolaylı olarak başkalarının davranışlarının sonuçlarını gözleyerek gerçekleştirebileceğini ifade etmiştir.

Dolaylı pekiştirme; kişinin kendi davranışını değil, model aldığı, gözlemlediği kişinin davranışını pekiştirmesidir. Modeli gözlemleyen kişiler, daha kısa sürede ve sık taklit etme davranışı göstermektedir. Modelin davranışının sonucunda ödüllendirilmesi, davranışın taklit edilme ihtimalini artırır ve taklit edinilmesini sağlar. Bu durumun ana karakteri model olduğu için bu, dolaylı bir pekiştirme-dir.

Dolaylı ceza; dolaylı pekiştirmenin tam zıddıdır. Modelin ödüllendirilmesi davranışı pekiştirirken, modelin davranışının cezalandırılması da bireyin davranışı yapmaktan kaçınmasına sebep olur. Olumsuz davranış cezalandırıldığında, modeli gözlemleyen birey de bundan etkilenir ve davranışın kazanılması ve gerçekleştirilmesi engellenmiş olur.

Dolaylı duygu; gözlemlenen modelin duygu durumlarının da gözlemcide görülmesidir. Kişi, kendi yaşamasa dahi sadece başkalarını gözlemleyerek dolaylı olarak korku, endişe, sevgi, nefret gibi birçok duyguyu hissedebilir. Dolaylı güdülenme ise; kişinin gözlemlediği davranışı yapmaya istekli olması ve yapabileceğine inanmasıdır. Gözlenen davranışlar ve sonucunda modelin kazanımları, bireyi bunları kendisinin de elde edebileceğine güdüler.

7 Yıldız, “Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı ve Din Öğretimi”, 151.

Dolayısıyla benzer davranışları gözlemcide kazanmış olur.⁸

Modelin özellikleri: Modelin davranışları gibi modelin özellikleri de gözleyen model almasına etki eden faktörlerdendir. Model-gözlemci benzerliği (yetenek, beceri, yaş, statü) modelin davranışının gözlemci tarafından tekrar edilmesini kolaylaştırmaktadır.⁹

Modelleme, model ve model alan kişiden oluşmaktadır. Model alan kişinin bilişsel, duyuşsal ve davranışsal özellikleri, modelin gözlenmesinden sonra değişime uğrayacaktır. Model olarak, yaşayan bir kimse, televizyon programlarındaki bir kişi, bir bilim adamı, bir kahraman, bir çizgi film karakteri olabilmektedir. Kişiler her gördükleri davranışı öğrenmemekte ve model almamaktadır. Gözlemci için, davranışların dolaylı etkisi, yalnızca sonuçlardan değil, onların karakteristik yapısından da etkilenmektedir. Model ile gözlemleyen karakter benzerlikleri ya da özellikleri davranışın model alınma davranışını güçlendirecektir.¹⁰

Gözlemci ile model arasındaki etkileşimin fazla olması ve gözlemcinin modelin davranışlarını taklit etmesi için modelin bazı özelliklere sahip olması gerekmektedir:

1. Modelin gözlemciyle olan yaş farkının az olması,
2. Modelin gözlemciyle aynı cinsiyete sahip olması,
3. Modelin toplumda sevilen, saygı duyulan bir kişi olması,
4. Modelin popüler biri olması,
5. Modelin gözlemciyle birden fazla açıdan benzerlik gösteren ortak noktalarının olması,

8 Sevrâ Su Tatlıoğlu, “Öğrenmeye Sosyal- Bilişsel Bir Bakış: Albert Bandura”, Sosyoloji Notları 5/1 (Haziran, 2021), 15–30.

9 İbrahim Yıldırım (ed.), Eğitim Psikolojisi, (Ankara: Anı Yayıncılık), 472.

10 Murat Demirbaş – Rahmi Yağbasan, “Eğitim Fakültesi Dergisi Sosyal Öğrenme Teorisine Dayalı Öğretim Etkinliklerinin, Öğrencilerin Bilimsel Tutumlarının Kalıcılığına Olan Etkisinin İncelenmesi” Eğitim Bilimleri Dergisi, 2, (2005), 368.

6. Modelin davranışlarının ödül ile olumlu pekiştirilmesi, gözlemcinin bu davranışları daha fazla tekrar etmesine sebep olur.¹¹

Ergenlikte kişinin önünde kendisine farklı değerler sunan birçok model bulunur. Bunlardan hangisine yöneleceğine karar vermesi, bireyin isteğine ve seçimine bağlıdır. Bireyler kendi değer, ilgi ve yeteneklerinin farkına varamadıklarından model seçme mevzusunda zorlanır. Önem vermesi gereken değerlerin ne olduğu konusunda bir modele sahip olmayan ergenler, karar almada çoğu zaman akran gruplarının ve popüler kültürün propagandasının etkisinde kalırlar.¹²

Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramının İlkeleri

a) Karşılıklı Belirleyicilik

Sosyal öğrenme kuramı, öğrenmeyi; çevre, kişisel faktörler ve davranışın üç yönlü, dinamik ve birbirleriyle karşılıklı etkileşimle izah etmektedir. Bireyler ve sosyal çevreleri karşılıklı olarak etkileşimde olan sistem çarkı olarak görülürler. Sosyo-kültürel çevreler kişilik yapılarının gelişimine katkıda bulunmaktadırlar. Kişilik ile ilgili unsurlarda insanların yaşadıkları ortamları kısmen etkilemektedirler. Bununla beraber bu karşılıklı olarak etkileşim, tüm etki alanlarının eşit derecede davranışa etki ettiğini anlamına gelmez. Sosyal öğrenme kuramına göre bazı etki alanları diğerlerinden daha güçlüdür ve her zaman birlikte oluşmazlar. Yani, bu üç faktör arasındaki etkileşim bireye, gösterilen belirli davranışa ve davranışın olduğu özel duruma göre değişiklik gösterir. Birey-davranış etkileşimi bir kimsenin düşünceleri, hisleri ve biyolojik özellikleri ile bireyin göstermiş olduğu davranışlarını kapsamaktadır. Örneğin, bir kişinin beklentileri, inanışları, kişisel kabulleri, amaçları ve istekleri davranışa yön ve şekil vermektedir. Bununla beraber içsel-

11 Yıldız, “Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı ve Din Öğretimi”, 152.

12 Filiz Orhan, “Ergenlerin Toplumsallaşmasına Dinin Etkisi: Sosyal Öğrenme Kuramı Açısından Bir Değerlendirme”, IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı- I, ed. Hümeysra Dinçer ve Ümit Güneş, (2015), 74.

leştirilen ve sergilenen davranış da daha sonra bireyin düşünce ve hislerini etkileyeceği bilinmektedir.¹³

b) Sembolleştirme Kapasitesi

Sosyal bilişsel kurama göre, birçok dışsal faktör bilişsel süreçlerden geçerek davranışı etkilediği bilinmektedir. Bandura'ya göre, düşünceye hizmet eden sistem sembollerdir. Sembollerin (imgeler ve kelimeler gibi) şekillendirilmesiyle kişiler olayları anlamlandırdı, onları şekillendirebilir ve tecrübelerini sürdürebilirler. Olaylar henüz gerçekleşmeden zihinlerinde canlandırabilir ve gelecekteki olası davranışları zihinlerinde sembolik olarak test edebilirler. Böylelikle, kişiler bir davranışı gerçek hayatta sergilemeden önce o davranışın sonuçları üzerine düşünebilirler. Bununla birlikte sembolleştirme kapasitesi, gelecekteki davranışlar hakkında bireye yol gösterici olmak üzere bilgilerin akılda tutulmasını sağlar. Bu süreç sayesinde kişiler gözlemledikleri davranışları model alabilirler ve davranışa dönüştürebilirler.¹⁴

c) Öngörü Kapasitesi

Bireyin sembolleştirme kapasitesi olduğu gibi gelecek için plan yapabilme kapasitesi de mevcuttur. Kısacası insanlar geçmişte yaşamışlıklarını düşünce ve sembollerle zihinlerinde kodlayarak geleceğe ait planlar yapabilme yetisine sahiptir. Ayrıca düşünme, etkinlikten önce geldiği için, kişi gelecekte başkalarının kendisine nasıl davranacağını, nelerle karşılaşabileceği hakkında tahmin yürütebilir bu sayede geleceğe dair hedefler belirleyebilir, planlar yapabilir.¹⁵

d) Dolaylı Öğrenme Kapasitesi

Sosyal öğrenme kuramının önemli bir ilkesidir. Kişinin, diğer

13 Bayrakçı, "Sosyal Öğrenme Kuramı ve Eğitimde Uygulanması", 204.

14 Burcu Aykaç Duman, "Lise Öğrencilerinin İngilizceye Yönelik Öz Yeterlik Algı Puanlarının Cinsiyete, Alanlara ve Farklı Düzeylere Göre İngilizce Başarısını Yordama Gücü", (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 24.

15 Yıldız, "Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı ve Din Öğretimi", 154.

insanları ve davranışlarını gözlemleyerek öğrenmesi kendisine birtakım faydalar sağlar. Çünkü, insan başkalarının hatalarını, yanlışlarını görür, zamandan tasarruf eder, fazla deneme yanılmalarında bulunmadan kısa yoldan bir öğrenme metodudur. Örneğin; Spor karşılaşmasında yanlış bir hareket sebebiyle ayağının sakatlanmasıyla sahalardan aylarca uzak kalan bir sporcuyla gözlemleyen diğer arkadaşlarının da bu yanlış hareketten sakınıp dikkatli olmaları.¹⁶

e) Öz Düzenleme Kapasitesi

Bandura, dışsal faktörlere aracı olan ve amaçlı davranışlara sebep olan, bireylerin kendi düşüncelerini, duygularını, motivasyonlarını ve hareketlerini kontrol etmelerine izin veren bir öz düzenleme sistemi olduğundan bahsetmektedir. Öz düzenleme, insanın kendi davranışlarını gözlemleyip, kendisiyle karşılaştırarak yargıda bulunarak bir sonuca varması ve gerekiyorsa davranışlarını kendisine uygun hale getirmesidir. Başka bir deyişle, öz düzenleme, bireyin kendi davranışlarını etkilemesi ve kendi davranışlarına yön vermesi, kontrol etmesidir.¹⁷

f) Öz Yargılama (yansıtma) Kapasitesi

Sosyal öğrenme kuramının sonuncu en önemli ilkesidir. Kişiler, kendi düşünce ve fikirlerini uyguladıktan sonra sonuçları değerlendirebilir ve kendilerini yargılayabilirler. Kendini tanıma ve yetenekler ile yapılacak işler arasında değerlendirme yapabilme, kişisel öğrenme sürecinde önemli bir durumdur. Bireysel yetenekler ve yetenekler hakkında bilgi sağlar. Örneğin sahada iyi bir basketbolcu olabileceğini düşünen bir çocuk oyun sırasında hiçbir yeteneğinin olmadığını farkına varmasıdır.¹⁸

g) Öz Yeterlilik

16 Yıldırım, Eğitim Psikolojisi, 474.

17 Duman, Lise Öğrencilerinin İngilizceye Yönelik Öz Yeterlik Algı Puanlarını Cinsiyete, Alanlara ve Farklı Düzeylere Göre İngilizce Başarısını Yordama Gücü, 25.

18 Yıldırım, Eğitim Psikolojisi, 473.

Bandura, bireyin öz-yargısını öz-yeterlik olarak ifade eder. Bir kişinin öz yeterlik algısı, onun gerçek öz yeterliliğini yansıtmayabilir. Bununla birlikte, algılanan öz-yeterlik, bireysel davranışları düzenlemede önemli bir role sahiptir. Öz-yeterlik, bireyin aktivite seçimini, aktiviteye harcadığı çabayı, zorluklar karşısında sergilediği sebat süresini ve hissedeceği kaygı veya güven düzeyini etkiler. İnsanların kendileri hakkında düşünme, yargıda bulunma ve kendileri hakkında düşünme yeteneği, öz-yeterlik yeteneği olarak kendini gösterir. Pajares ve Miller, öz yeterliliği, kişinin belirli durumlarda istenen bir davranışı gerçekleştirme yeteneğinin bir yargısı ve kişinin bu davranışı gerçekleştirme yeteneğinin bir değerlendirmesi olarak tanımlamaktadır. Başka bir deyişle öz yeterlilik kapasitesine, kişinin karşı karşıya kaldığı problemlerle baş edebilme ya da belirli bir hedefi gerçekleştirebileceği konusunda kendisine dönük algısı ve inancı şeklinde söylenebilir. Öz yeterlilik algısı bireyin öğrenmesinde önemli etkisi vardır. Yapılan araştırmalarda olumlu öz yeterlilik algısına sahip olan kişilerin daha büyük ve ileri hedefler ortaya koydukları ve bu hedeflerini gerçekleştirme için yoğun bir çaba sarf ettiklerin ortaya çıktığı belirtilmektedir.¹⁹

Öz düzenleme kapasitesi algılanan öz yeterlik için büyük önem taşımaktadır. Eğer kişinin kendisi için algıladığı öz yeterlik, kendi gerçek yeterliğine yakın ve uygun ise, öz düzenleme, yani kişinin kendi davranışlarını değerlendirip düzenlemesi, kontrolden geçirmesi en üst düzeyde tutarlılıkla ortaya çıkar. Algılanan öz yeterlik, gerçek yeterliğine oranla düşük ise bu defa birey tembelliğe doğru yönelir. Fakat algılanan öz yeterlik, gerçek yeterliğin çok üstünde ise, kişi hep yeteneğinin çok üstünde olan şeyleri yapmak isteyeceğinden ve bu yönde çalışacağından başarısızlıklarla karşı karşıya kalır. Bu durum da bireyde kızgınlığa, hayal kırıklıklarına ve hemen hemen her şeyden vazgeçmesine sebep olabilir.²⁰

19 Yıldız, “Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı ve Din Öğretimi”, 154.

20 Duman, Lise Öğrencilerinin İngilizceye Yönelik Öz Yeterlilik Algı Puanlarını Cinsiyete, Alanlara ve Farklı Düzeylere Göre İngilizce Başarısını Yordama Gücü, 26.

Gözlem Yoluyla Öğrenme Süreçleri

Sosyal Bilişsel davranış sürecinin detaylarında karşımıza dikkat etme, hafızaya alma, taklit etme ve güdülenme çıkmaktadır.

a) Dikkat süreci; gözlem yaparak öğrenmenin ancak konuya dikkat edilerek sağlanabileceğini ifade eder. Kaynağı model veya gözlemci olan birçok faktör dikkat sürecini etkileyebilir. Gözlemcinin duyu organlarının kapasitesi, etkinliğin gözlemcinin amacına uygunluğu, geçmiş pekiştirme deneyimleri, modelin işlevsel değere sahip olduğu etkinlik, modelin açık ve basit etkinliği, yaş gibi modelin özellikleri, cinsiyet, güç, çekicilik, statü.

b) Hafızaya alma süreci; bu, modelin davranışının gözlem sonrası bellekte tutularak verimli hale getirilebileceği anlamına gelir. Gözlem yoluyla elde edilen bilgilerden yararlanmak için, gözlemcinin modelin davranışını hatırlaması gerekir. Böylece gözlenen bilgi sembolize edilir, kodlanır ve hafızada saklanır. Bilgi iki şekilde temsil edilir. Bunlardan biri bilgiyi zihinsel resimlere, görüntülere dönüştürmek, diğeri ise sembollere dönüştürerek depolamaktır. Simülasyon aktiviteleri her iki sembolü de içerir. İmgesel ve sözlü olarak depolanan bilgilerin, gözlemden hemen sonra zihinde tekrarlanması veya davranışa dönüştürülmesi gerekir. Sembolik yeteneklerde ileri düzeyde olan bireyler, gözlem yoluyla öğrenmeden daha fazla yararlanır.

c) Davranışa dönüşüm süreci; bilişsel olarak kazanılan davranışın, gözlemcinin kendi zihninde davranışıyla karşılaştırılarak, modelin davranışına benzeyene kadar tekrarlandığını gösterir. Öğrenilen davranışları performansla dönüştürme sürecidir. Bununla birlikte, bilişsel öğrenilmiş davranışın performansla dönüştürülmesi de bireyin fiziksel ve psikomotor özelliklerine göre olmasıdır. Bandura, bireylerin fiziksel özelliklerinin uygunluğunun yanı sıra davranışa dönüşme arzusuna ve başarılı olabileceğine dair inancına, yani öz yeterlik yeteneğine sahip olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Bandura'ya göre, davranış gerçekleştirilmeden önce, gözlemci-

nin davranışının modelin davranışına uyması için bireyin davranışı zihinsel olarak tekrar etmesi gerekir. Bu prova sırasında birey kendi davranışını gözlemler ve davranışını aklındaki modelle karşılaştırır. Bu karşılaştırmaya dayalı olarak geri bildirim verir ve tutarsızlık düzeltme faaliyetlerini başlatır. Süreç, modelin davranışına benze-yene kadar devam eder.

d) Pekiştirme ve motivasyon süreci ise; sonucuna göre davranışın tekrar edilmesi aşamasıdır. Bandura bu süreçlere taklit ve özdeşleştirmeyi de ekleyerek klasik koşullanmadan ayırmıştır. Taklit; modelin davranışlarının tekrarlanması, özdeşleşme ise davranışın tamamen içselleştirilmesi, kişinin kendi davranışı haline gelmesidir.²¹

Bandura 'nın bilişsel-sosyal kuramında pekiştirmenin iki önemli görevi bulunmaktadır:

1. Gözleyenlerde, modelin pekiştirilen davranışı gibi davrandıkları-
larında pekiştirileceklerine dair beklenti oluşturur.

2. Öğrenmenin performansa dönüştürülmesinde harekete geçirici görevindedir, kısacası öğrenilen davranışların kullanılması için kişiyi güdüler. Bandura 'nın önem verdiği diğer pekiştirme türü ise içsel pekiştirmedir. Kişinin kendine değer vermesini, yeterliğinin gelişmesinden zevk almasını sağladığından dolayı, bireyin kendi kendini pekiştirmesi dışsal pekiştirmeden daha fazla önem taşır.²²

21 Yıldırım, Eğitim Psikolojisi, 475

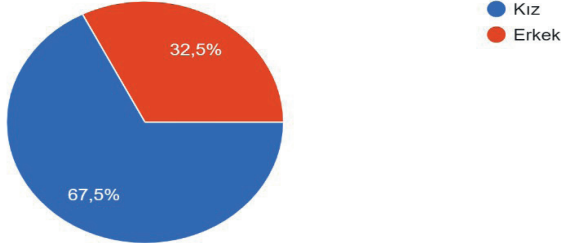
22 Yıldırım, Eğitim Psikolojisi, 475.

2) BULGULAR VE YORUMLAR

1-Öğrencilerin demografik özellikleri

1-Cinsiyetiniz nedir?

570 yanıt

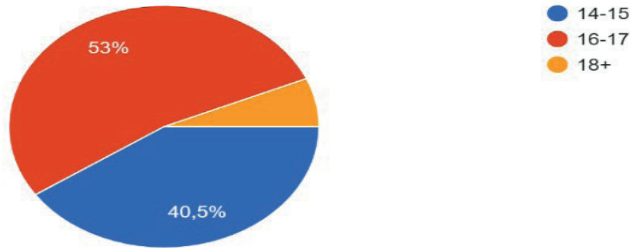


Cinsiyet Şekil 1:

Şekil 1’de araştırmaya katılan 570 öğrencinin %67,5 (n=385) kız öğrencileri, %32,5’i (n=185) erkek öğrencileri oluşturmaktadır. Öğrencilerin neredeyse 3’te 2’sinin cinsiyetinin kız olduğunu diğer kısmın ise erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Buradaki kız öğrenci sayısının fazlalığı geçmişe nazaran eğitimde artık kız öğrencilerin dahil edilmesi gelişme olarak karşımıza çıkmaktadır.

2-Yaşınız?

570 yanıt



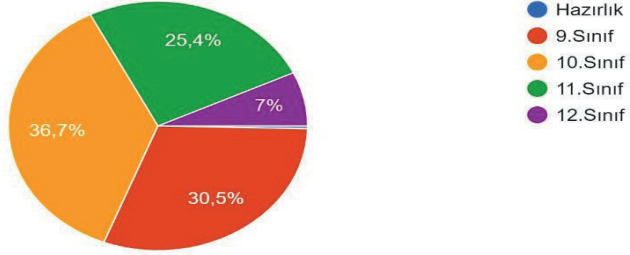
Yaş Şekil:2

Şekil 2’de %53 (n=302) 16-17 yaş aralığında olduğu, %40,5 (n=231) 14-15 yaş aralığında olduğu, %6,5 (n=37) 18 yaş grubunda

olduğu gözlemlenmektedir.

3-Kaçıncı sınıfta okuyorsunuz?

570 yanıt



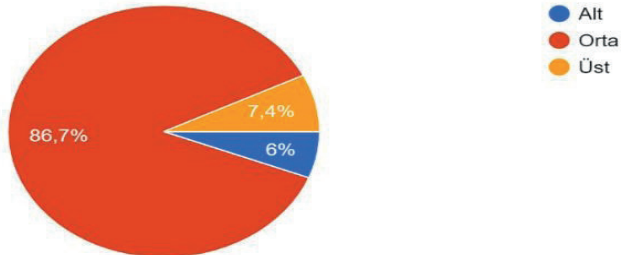
Şekil 3: Sınıf

Şekil 3' te görüldüğü üzere %36,7'sinin (n=209) 10.sınıf öğrencisi olduğu görülmüştür, %30,5'si (n=174) 9.sınıf öğrencisidir. %25,4'ü (n=145) 11.sınıf öğrencisi %7 (n=40) 12.sınıfta okudukları gözlemlenmektedir. Sonuçlar gösteriyor ki anketin yapıldığı okullarda hiç hazırlık sınıfına rastlanmamıştır. Son sınıf öğrencilerinin sınav döneminde olduklarından dolayı katılımları az olmuştur.

85

4- Ailenizin sosyo-ekonomik düzeyi nedir?

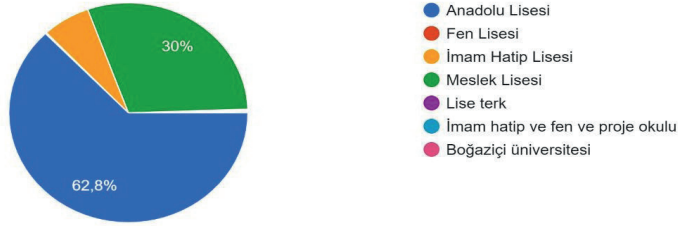
570 yanıt



Şekil 4: Ailelerin Sosyo- Ekonomik Düzey Durumları

Şekil 4' te %86,7'si (n=494) kişinin orta gelire sahip olduğu, %7,4'ünün (n=42) üst gelire sahip, %6 (n=34) alt gelire sahip oldukları gözlemlenmektedir. Anketin uygulandığı iki ilçenin birisi körfez ilçesi ve düşük nüfuslu ve ekonomik olarak çok gelişmemiş bir yerken, diğer ilçe ise Balıkesir'in ilinin kırsal kısmında kalan yine ekonomik olarak çok gelişmemiş bir ilçedir, otomatikman öğrencilerin aile gelirlerini orta olarak işaretleme sebeplerini bu şekilde yorumlanabilir.

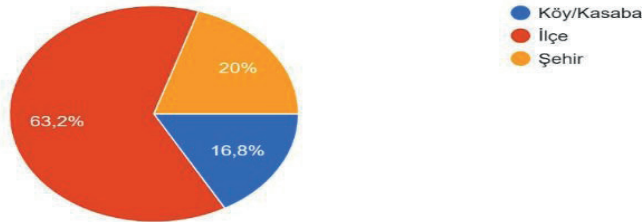
5-Öğrenim gördüğünüz okul türü hangisidir?
570 yanıt



Şekil 5: Öğrenim Görülen Okul Türü Durumları

Şekil 5'te %62,8 (n=358) Anadolu lisesinde okudukları, %30 (n=171) Meslek lisesinde öğrenci oldukları, %6,5 (n=37) kişinin ise İmam hatip Lisesi öğrencisi oldukları belirlenmiştir.

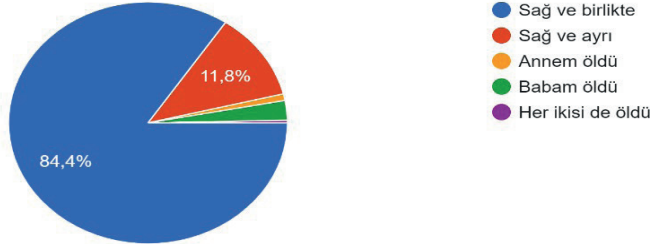
6-Hayatınızın büyük bir kısmını nerede geçirdiniz?
570 yanıt



Şekil 6: Hayatlarının Çoğunlukla Yaşadıkları Bölge Durumu

Şekil 6’da hayatlarının büyük bir kısmını nerede geçirdikleri so-
rusuna %63,2 (n=360) öğrencinin ilçede geçirdikleri, %20’si (n=114)
şehirde geçirdiği, %16,8’nin (n=96) köy/kasaba da geçirdiklerini
ifade etmişlerdir.

7- Anne- Babanızın durumu aşağıdakilerinden hangisine uymaktadır?
570 yanıt

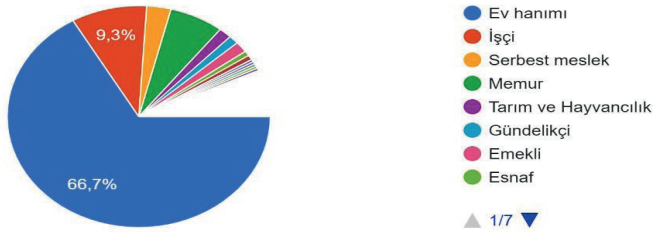


Şekil 7: Anne- Babanızın Durumu

Şekil 7’de %84,4 (n=481) anne-babasının sağ ve birlikte olduklarını
ifade etmiştir, %11,8 (n=67) öğrencinin anne-babasının sağ ve ayrı
olduğunu belirtmiştir. %2,6 (n=15) kişinin babasının öldüğünü,
%0,9 (n=5) kişinin de annesinin vefat ettiğini ifade etmişlerdir.

87

8- Annenizin mesleği nedir?
570 yanıt



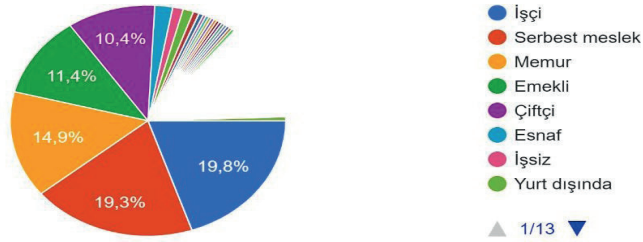
Şekil 8: Anne Meslek Durumu

Şekil 8’de %66,7 (n=380) öğrencinin annesinin ev hanımı olduğu,
%9,3 (n=53) kişinin işçi olduğunu, %6,7 (n=38) annesinin memur
olduğunu, %3 (n=17) kişinin serbest meslekte çalıştığını ifade
etmektedirler. %1,6 (n=9) kişinin annesi tarım ve hayvancılıkla uğ-
raştıklarını, %1,2 (n=7) kişinin annesinin Gündelikçi olarak çalıştı-

ğını, %1,6 (n=9) kişinin annesinin emekli olduğunu, 4 kişinin annesinin esnaf olarak çalıştığı, 2 kişinin annesinin öğretmen olduğu, 2 kişinin muhasebe olarak çalıştığı, 1 kişinin annesinin kuaför, 1 kişinin Belediye de çalıştığı, 2 kişinin aşçı olarak çalıştığı, 2 kişinin özel sektör, hemşire ve diğer pek çok meslekte çalıştıklarını görmekteyiz.

9-Babanızın mesleği nedir?

570 yanıt



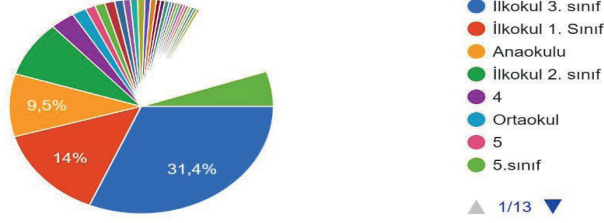
Şekil 9: Baba Meslek Durumu

88

Şekil 9’da görüldüğü üzere babalarının mesleğini sorduğumuzda aldığımız cevaplar %19,8 (n=113) Öğrencinin babasının mesleği işçi olduğunu belirtmişler. %19,3 (n=110) Babasının serbest meslekte çalıştığını, %14,9’unun (n=85) kişinin babasının memur olduğunu, %11,4 (n=65) babasının emekli olduğunu, %10,4 (n=59) kişinin babasının çiftçi olduklarını dile getirmişler. %2,1 (n=12) kişinin babasının esnaf olduğu, %1,2 (n=7) babasının yurt dışında çalıştığı, %1,2 (n=7) babasının işsiz olduğunu belirtmişlerdir. Diğer seçeneğine öğrencilerin yazdıkları cevaplar şunlardır; Operatör, özel sektör, fırıncı, aşçı, Şoför, Genel müdür, müteahhit vb. birçok mesleği ifade etmişlerdir.

2-Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Bakış

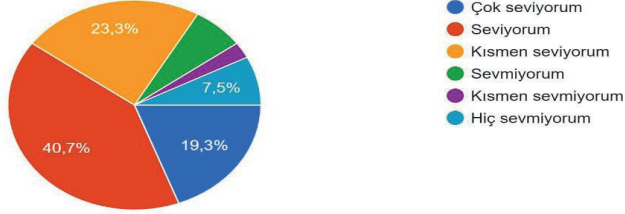
10- Size göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kaç yaşında verilmeye başlanmalı?
570 yanıt



Şekil 10: DKAB Dersi Kaç Yaşında Verilmeli Durumu

Şekil 10'da öğrencilere DKAB dersinin ne zaman verilmeye başlanmalıdır diye sorduğumuzda verilen cevaplar şu şekildedir: %31,4 (n=179)kişi DKAB dersi 3.sınıfta verilmeye başlanmalıdır, %14 (n=80) öğrenci DKAB dersi 1.sınıfta verilmeye başlanmalıdır. %9,5 (n=54) öğrencinin DKAB dersine anaokulunda başlanmalıdır demişlerdir. %8,4 (n=48) ilkokul 2. Sınıfta DKAB dersi verilmeye başlanmalıdır fikrinde, %3(n=17) kişinin ise DKAB dersi almaya başlama yaşının 4.sınıf olduğunu söylemiştir, %1,8 (n=10) kişinin ortaokulda DKAB dersi verilmeye başlanmalı, %1,2 (n=7) DKAB dersinin başlama zamanının 5.sınıf olduğunu düşünmüşlerdir. Diğer seçeneğine öğrencilerin verdiği cevaplar şu şekildedir; DKAB Dersinin hiçbir zaman verilmemelidir diyen, lisede verilmelidir diyenler, yetişkinlik çağı, ortaokul 6. Ve 7.sınıf diyenler, herkesin kendi tercihinine bırakılmalıdır, din yerine ahlak eğitimi ilkokul zamanlarında verilmeli ve din eğitimi ise ortaokul zamanlarında her din hakkında verilme gibi cevaplar öğrenciler tarafından verilmiştir.

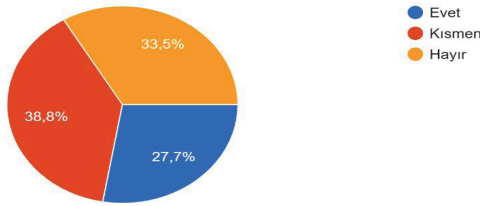
11-Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine olan ilgi düzeyiniz nedir?
570 yanıt



Şekil 11: DKAB dersi İlgi Durumu

Şekil 11' de %40,7'si (n=232) DKAB dersini seviyorum demiştir. %23,3'ü (n=133) öğrenci DKAB dersini kısmenseviyorum cevabını vermiş, %19,3 (n=110) öğrenci DKAB dersini çok seviyorum cevabını vermiş, %7,5 (n=4) DKAB dersini hiç sevmediğini belirtmiş, %6,7 (n=38) kişi DKAB dersini sevmiyorum demiş, %2,5 (n=14) Kısımensevmiyorum cevaplarını vermişlerdir. Buradan anlaşılıyor öğrencilerin %60'a yakını derse ilgi duymaktadır. İlgi arttıkça öğretmeni rol model veya derse istekliliği artmaktadır.

12- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öngörü (geleceğe ait planlamalar yapabilme) kapasitemi arttırdı mı?
570 yanıt

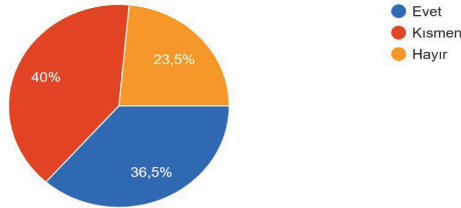


Şekil 12: DKAB dersi Öngörü Durumu

Şekil 12'de %38,8 (n=221) DKAB dersinin öngörü yani geleceğe ait planlar yapabilme kapasitesine kısmen etkisi olduğunu cevap vermişlerdir, %33,5 (n=191) öğrencinin öngörü kapasitesini arttırmaz cevabını vermişlerdir, %27,7 (n=158) kişinin de öngörü kapasitesini artırır cevabını vermişlerdir. Bireyin sembolleştirme kapasitesi olduğu gibi gelecek ile ilgili plan program yapabilme

kapasitesi de vardır. Yani insanlar geçmişteki tecrübeleri düşünce ve sembollerle zihinlerinde kodlayarak geleceğe yönelik planlar yapabilme isteğine sahiptir. Aynı zamanda düşünme olayı etkinlikten önce geldiği için, kişi gelecekte başkalarının kendisine nasıl davranması gerektiğini nelerle karşılaşabileceğini düşünebilir ve geleceğe dair hedefler üzerine düşünebilir.²³ Öngörü kapasitesinin kişiye kazandırdıkları düşünüldüğünde DKAB dersinin grafikteki sonuca göre öngörü kapasitesini artırır diyenler 3'te 1 oranındadır. Diğer oran ise kısmen ve arttırmaz diyerek DKAB dersinin sosyal öğrenme kuramına göre öngörü kapasitesini arttırma oranı düşük olduğunu görmekteyiz.

13- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öz yeterlilik ve özdenetim kapasitenizin gelişmesine katkı sağladı mı?
570 yanıt



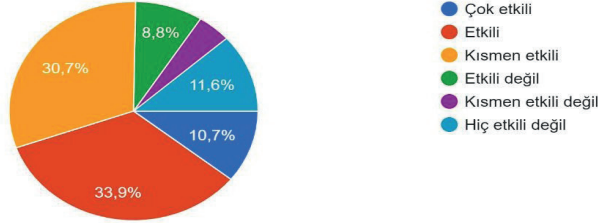
Şekil 13: DKAB Dersinin Öz Yeterlilik ve Özdenetim Kapasitesi Geliştirme Durumu

Şekil 13'te DKAB dersinin öz yeterlilik ve özdenetim kapasitesinin gelişmesine katkı sağladı mı sorusuna %40 (n=228) kişi kısmen cevabını vermişlerdir. %36,5 (n=208) kişi evet gelişmesine katkı sağlar cevabını vermişlerdir, %23,5 (n=134) Özdenetim ve Öz yeterlilik kapasitesine katkı sağlamadı cevabını vermişlerdir. Bandura'ya göre, insanların bütün davranışları sadece cezalar ve dışsal pekiştirenlerle kontrol edilemez. İnsanlar birçok yaptığı şeyleri kendi kendilerine düzenlerler.

23 Nuray Senemoğlu, Gelişim Öğrenme ve Öğretim: Kuramdan Uygulamaya, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2005), 81.

Bu öz düzenleme süreci gözlem, yargı ve öz tepki olarak adlandırılan üç basamaktan oluşur. Birey davranışlarıyla ilgili gözlem yapar, bu gözlem sonucunda kendi davranışlarıyla ilgili bir sonuca varır ve son olarak kendisini ya ödüllendirir ya da cezalandırır.²⁴ Sorulardan ulaşılan sonuca göre Şekil 12'deki öngörü kapasitesi sorusundaki benzer cevaplar ortaya atılmıştır. Öğrencilerin DKAB dersi öz yeterlilik ve özdenetim kapasitemin gelişmesine katkı sağladığını diyenler 208 öğrenci olmuştur, hayır arttırmıyor diyenler ise 134 öğrencidir. Diğerleri ise kısmen cevabını vermişlerdir.

14- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi almanızın sosyal yaşamınızdaki etki düzeyi nedir?
570 yanıt



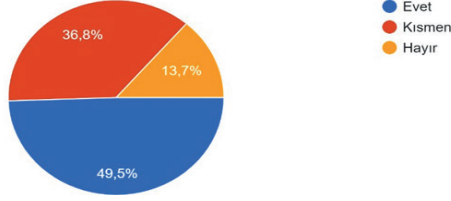
Şekil 14: DKAB Dersi Alındığında Sosyal Yaşama Etki Durumu

Şekil 14' te öğrencilere DKAB dersi almanıza sosyal yaşamınıza etki düzeyi nedir diye sordüğümüzda %33,9 (n=193) öğrencinin sosyal yaşama etkili cevabını vermişlerdir, %30,7 (n=175) kişinin kısmen etkili demişlerdir, %11,6 (n=66) kişinin hiç etkili değil cevabını vermişler, %10,7 (n=61) öğrenci çok etkili olduğunu, %8,8 (n=50) kişi etkili değil cevabını, %4,4 (n=25) kişinin ise kısmen etkili değil cevabı verdiği görülmektedir. Şekil 11'de DKAB dersine ilgi düzeyine etkiyi sordüğümüzda %60'a yakın öğrencinin derse ilgisi varken Şekil 14'te sosyal yaşama etki düzeyine bakıldığında %43'lük orana etki ettiğini görmekteyiz.

24 Sertel Altun - Esma Çolak, Öğrenme Kuramları, Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları, ed. Seval Fer, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2011), 35.

Şekil 15: DKAB Dersinde İşlenen Konunun Sosyal Hayatta Davranışa Dönüştürme Durumu

15- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde işlediğiniz herhangi bir konuyu sosyal hayatınızda davranışa dönüştürür müsünüz?
570 yanıt

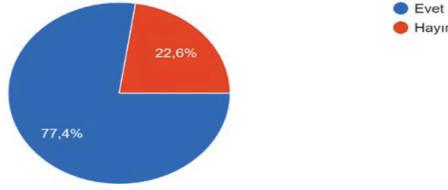


Şekil 15'te DKAB dersinde işlediğiniz herhangi bir konuyu sosyal hayata davranışa dönüştürür müsünüz sorusuna verilen yanıtlar %49,5 (n=282) Evet cevabını vermiş, %36,8 (n=210) kişi kısmen cevabını vermiş, %13,7 (n=78) kişi hayır cevabını vermiştir. Şekil 14' te öğrencilerin sosyal yaşamına etki düzeyini sordüğümüzda öğrencilerin %44 etkili, %30 kısmen etkili, %26 yakını da etkili değil cevabı vermiştir. Şekil 15'teki soru ile karşılaştığımızda DKAB dersinde işlenen konunun sosyal yaşama dönüştürme kısmında %50'e yakını davranışa dönüşüyor fikrinde. Buradan çıkarılan husus DKAB dersinin sosyal yaşama direkt etkisi daha az olabilir fakat orada işlenen bir konu sosyal hayatta davranışa dönüştürme oranı daha yüksek olduğu gözlemlenmektedir. Neredeyse 570 öğrencinin 282 kişisi DKAB dersinde işlenen konuyu davranışa dönüştürdüğünü ifade etmişlerdir.

Şekil 16: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatında Bulunan Peygamber Kıssaları ve Önemli Şahsiyetleri Dinlerken Kendinizi O Kişilere Yakın Hissedip Örnek Almak Durumu

16- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi müfredatında bulunan Peygamber kıssaları ve önemli şahsiyetleri dinlerken kendinizi o kişilere yakın hissedip örnek almak istediğiniz oldu mu?

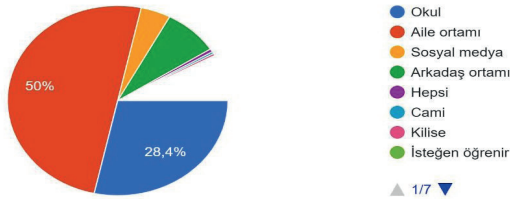
570 yanıt



Şekil 16’ da DKAB müfredatında bulunan Peygamber kıssaları ve önemli şahsiyetleri dinlerken kendinizi o kişilere yakın hissedip örnek alma durumları ile ilgili soruda %77,4 (n=441)kişisinin evet cevabını verdiği, %22,6 (n=129) kişinin ise hayır cevabı verdikleri görülmüştür. Bandura ‘nın gözlem yoluyla öğrenmenin 4 temel sürecinden bahseder onlar: Dikkat süreci, hatırlama süreci, davranışa dönüştürme süreci, güdüleme sürecidir. DKAB dersinde peygamber kıssaların veya önemli şahsiyetlerin öğrencilerin yakın hissedip örnek almasında bu hususlar önem arz etmektedir. 570 öğrencinin %77,4’ü yani 441 kişi yakın hissedip örnek almıştır. Buda sosyal öğrenme kuramının gözlem yoluyla öğrenmenin ne kadar önemli olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

17- Dini bilgileri öğrenmede ve hayata geçirmede en çok etkili olan kurum ve mecralar nereleridir?

570 yanıt



Şekil 17: Dini Bilgileri Öğrenmede ve Hayata Geçirmede En Çok Etkili Olan Kurum ve Mecra Durumları

Şekil 17’de Dini bilgileri öğrenmede ve hayata geçirmede en çok etkili olan kurum ve mecralar nereleridir sorusuna verilen cevaplar %50 (n=285) kişinin aile cevabı verdiği, %28,4(n=162) kişinin okul cevabı verdiği, %8,1(n=46) arkadaş ortamı, %4,4 (n=25) kişinin sosyal medya cevabını verdiği gözlemlenmektedir. Diğer seçeneğine ise öğrenciler çeşitli vakıf kuruluşlarını, kişisel öğrenmeyi, kuran kurslarını, okumalar yaparak öğrenilir gibi cevaplar vermişlerdir. Öğrencilerin %50’si aile cevabı ile kişinin ilk eğitim ve öğretim yerinin cevabını vermişlerdir. %28,4’ü ise okul cevabını vermiştir. Bu iki oranda da davranışa dönüştürme sürecinde bazen yapılmak istenen davranışın birçok defa tekrar edilmesi gerekebilir. Bu tekrarlar gözlemcinin davranışı model davranışa benzeyinceye kadar devam eder işte aile ve okul bu işlevi sağlar ve bu sosyal öğrenme için önemlidir. DKAB dersinin de bir amacı kişinin öğrendiklerini hayat geçirme sürecidir.

18- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı tutumunuzda sosyal çevrenizde en çok kimden etkileniyorsunuz?
570 yanıt

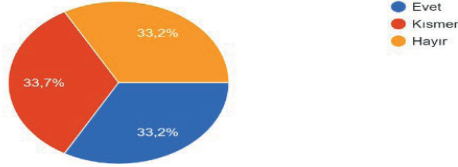


Şekil 18: DKAB Dersine Karşı Tutumunuzda Sosyal Çevrenizde Etkileme Durumu

Şekil 18’de DKAB dersine karşı tutumunuzda sosyal çevrenizde en çok kimden etkileniyorsunuz diye sorulduğunda %45,4 (n=259) kişinin ailesinden öğrendiği, %35,1 (n=200) kişinin öğretmenlerinden cevabını verdiği, %8,8 (n=50) kişinin arkadaşlarından etkilendikleri, %1,2 (n=7) kişi sosyal medya fenomenlerinden etkilendiğini dile getirmektedir. Diğer seçeneğindeki cevaplar ise: Hepsinden etkilieniyorum veya hiç kimseden etkililenmiyorum şeklinde cevaplar gelmiştir. Bu süreç bireyin gerçekleştirdiği davranış sonucunda kendisini güdüleyecek bir pekiştireç elde etmesini içerir. Birey bu

pekiştireçleri ya doğrudan ya da dolaylı yollarla alabilir. Birey gerçekleştirdiği davranış sonucunda direkt bir ödül alabilir. Bu bireyin doğrudan pekiştireç almasıdır. Bununla birlikte gözlemlediği modelin aldığı ödül veya cezalar da bireyi pekiştirir. Bu da dolaylı pekiştireçtir.²⁵ Kişinin doğrudan aldığı bir pekiştireç hayatta etki düzeyini arttırmaktadır. Şekil 18' e öğrenci cevaplarına göre. Oranın büyük orandan küçüğe doğru sıraladığımızda aile, öğretmen, arkadaş gibi etki sıralaması mevcuttur.

19- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeninin davranışlarına dikkat edip hayatınızda uyguladığınız oldu mu?
570 yanıt

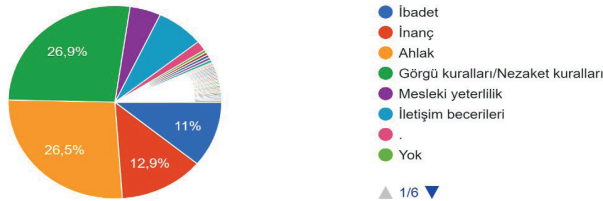


Şekil 19: DKAB Öğretmeninin Davranışlarına Dikkat Edip Hayata Uygulama Durumu

Şekil 19'da DKAB öğretmenin davranışlarına dikkat edip hayata uyguladığınız oldu mu sorusuna %33,7 (n=192) kişi Kısmen uyguladığını söylemiş, %33,2 (n=189) kişinin evet cevabını verdiği, %33,2 (189) kişinin ise hayır cevabı verdiği gözlemlenmiştir.

Şekil 20: 19'uncu Soruya Cevabınız Evet İse;

19'uncu soruya Cevabınız evet ise;
ve Ahlak Bilgisi öğretmeninizi daha çok hangi alanlarda ki davranışlarını alıyorsunuz?
427 yanıt



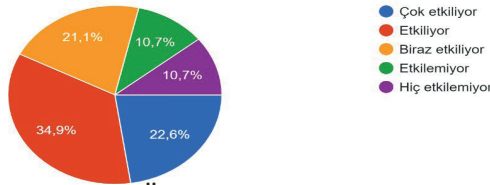
20- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeninizi Daha Çok Hangi

25 İbrahim Korkmaz, Sosyal Öğrenme Kuramı, Eğitim Psikolojisi Gelişim Öğrenme-Öğretim, ed. Binnur Yeşilyaprak, (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 65.

Alanlarda ki Davranışlarını Alma Durumu

Şekil 20’de 19’uncu soruya Cevabınız evet ise;20- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeninizi daha çok hangi alanlarda ki davranışlarını alma durumu ile ilgili soruya verilen cevaplar %26,5 (n=113) kişi öğretmenini ahlaki davranış yönünden örnek aldığını, %26,9 (n=115) cevabı görgü kuralları ve nezaket kuralları seçeneğini işaretlemişler, %11 (n=47) kişi ibadet yönünden, %7,3 (n=31) kişi iletişim becerisi cevabını vermiş. Öğrencilerin, DKAB öğretmenlerini örnek aldıkları alanlar sırasıyla; Ahlak, nezaket kuralları, inanç, ibadet, iletişim beceriler, mesleki yeterlilik gibi bir sıralama oluşturulabilir. Burada ahlaki değerler ön plana çıkmaktadır. Özellikle ibadet öğretiminde öğretmenin ya da başka bir modelin hedeflenen ibadeti öğrencilerin huzurunda uygulaması ve öğrencilerin yeterince gözlemlemesine imkân tanınması gerekir. Öğretmenin öğrencileri için iyi bir gözlemleme imkânı oluşturması konunun sözel olarak birçok kez anlatılmasından daha etkili olabilir. Daha sonra öğrencilerin de aynı davranışı uygulamaları istenebilir ve uygulamalarındaki eksiklik ya da hatalara anında dönütler verilebilir.

21- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeninizin tutumları derse karşı motivasyonunuzu ne derece etkiliyor?
570 yanıt

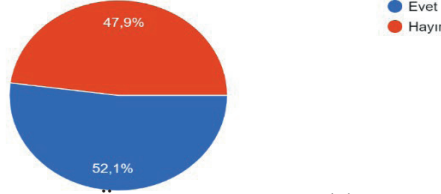


Şekil 21: DKAB Öğretmeninizin Tutumları Derse Karşı Motivasyonunuzu Etkileme Durumu

Şekil 21’de DKAB öğretmeninizin tutumları derse karşı motivasyonunuzu ne derece de etkiliyor sorusuna %34,9 (n=199) kişi etkiliyor cevabını vermişlerdir, %22,6 (n=129) kişi çok etkiliyor cevabını ifade etmiştir, %21,1 (n=120) kişi biraz etkiliyor demişlerdir, %10,7 (n=61) etkilemiyor cevabını vermiştir, %10,7 (61) kişinin hiç etkile-

miyor cevabını ifade etmişlerdir. Öğretmenin derste ki tutumu rol model alan öğrenci için etkiliyor diyenler %55 oranına yakındır.

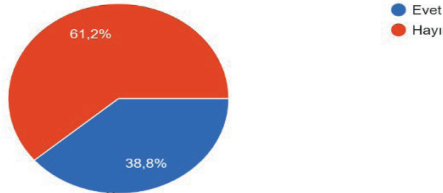
22- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeninizi tanıdıktan sonra Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine karşı ilginizde bir değişiklik oldu mu?
570 yanıt



Şekil 22: DKAB Öğretmenini Tanıdıktan Sonra Derse Karşı İlgi Durumu

Şekil 22’de DKAB Öğretmenlerini tanıdıktan sonra DKAB dersine ilgi durumu sorulduğunda %52,1’i (n=297) evet cevabını vermekte, %47,9’u (n=273) hayır cevabı vermiştir. Öğrencinin karşısındaki öğretmeni tanıdıktan sonra değişik olup olmadığı yarı yarıya yakın cevaplar verilmiştir.

23-Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinizden kendinize rol model aldığınız herhangi birisi oldu mu?
570 yanıt



Şekil 23: DKAB Öğretmenlerinizden Kendine Rol Model Alma Durumu

Şekil 23’te DKAB Öğretmeninizi kendinize rol model aldığınız herhangi birisini oldu mu sorusuna %61,2 (n=349) Hayır rol model almadım cevabını vermiştir, %38,8 (n=221) kişi evet rol model aldığım oldu cevabını vermiştir. Bireyler yeni bir davranışı ya da beceriyi gözlem yoluyla öğrenirler ama hemen davranışa dönüş-türmeyebilirler. Ancak o davranışı yapmaya güdülenince harekete

geçerler.²⁶ Öğretmenin de buradan fazla güdülemediğini ve öğrencilerin %61'nin DKAB öğretmenini rol model almadığı sonucuna ulaşılmaktadır.

Olduysa veya rol model almak isterseniz;

Ahlak Bilgisi öğretmeninizi hangi özelliklerinden dolayı rol model alırsınız?

570 yanıt

24- Din Kültürü ve

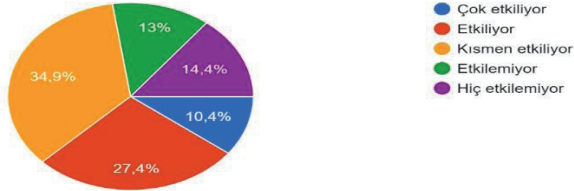


Şekil 24: Olduysa veya rol model almak isterseniz; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeninizi hangi özelliklerinden dolayı rol model alma durumu

Şekil 24'te eğer rol model DKAB öğretmeninizi hangi özelliklerinden dolayı rol model alırsınız sorusuna %60,9 (n=347) öğrencinin düşüncelerime yakın olmasından dolayı rol model aldığını ifade etmiştir, %6,5 (n=37) kişi fiziksel özelliklerinden dolayı rol model aldığı, %4,6 (n=26) kişi giyim kuşamından dolayı örnek aldığını, %3 (n=17) yaş ve cinsiyet özelliklerinden dolayı rol model aldığı, %2,1 (n=12) kişi soruya cevap vermek istememiştir. %2,8 (n=16) kişi popüler olmasından dolayı rol model almıştır. Diğer seçeneğine verilen cevaplar ise: Ahlaki özelliklerini, yaşam tarzı, nezaketinden dolayı, dine olan ilgisini, bizimle arkadaş gibi davranışından dolayı gibi cevaplar vermişlerdir.

26 Adnan Kan, Albert Bandura ve Sosyal Öğrenme Kuramı, Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları, ed. Sevil Büyükalın, (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 85.

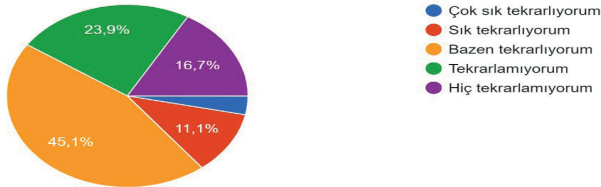
25- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeninizin düşünceleri sizi ne derece etkiliyor?
570 yanıt



Şekil 25: DKAB Öğretmeninizin Düşünceleri Kişiyi etkileme Durumu

Şekil 25'te DKAB Öğretmeninizin düşünceleri sizi ne derecede etkiliyor sorusuna %34,9 (n=199) kişi Kısmen etkiliyor cevabını vermiştir, %27,4'ü (n=156) kişi etkiliyor, %14,4 (n=82) hiç etkilemiyor cevabını vermiştir, %13 (n=74) kişi etkilemiyor cevabını vermişlerdir, %10,4 (n=59) çok etkiliyor cevabını vermişlerdir.

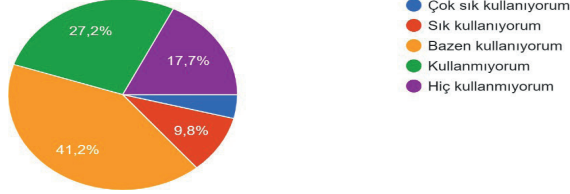
26- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeninizde gözlemlediğiniz davranışları ne sıklıkla tekrarlıyorsunuz?
570 yanıt



Şekil 26-DKAB Öğretmeninin Gözlemlediğiniz Davranışları Tekrarlama Sıklığı Durumu

Şekil 26'da DKAB Öğretmeninin gözlemlediğiniz davranışlarını ne derecede tekrarlıyorsunuz sorusuna %45,1 (n=257) kişi bazen tekrarlıyorum cevabını vermişlerdir, %23,9 (n=136) kişi tekrarlamıyorum demiştir, %16,7 (n=95) kişi tekrarlamıyorum demiştir, %11,1 (n=63) kişi sık tekrarladığını dile getirmişlerdir, %3,3 (n=19) çok sık tekrarlıyorum cevapları verilmiştir.

27-Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeninizin derste kullandığı kelimeleri ne düzeyde kendi cümlelerinizde kullanıyorsunuz?
570 yanıt



Şekil 27: DKAB Ders Öğretmenlerinin Sıklıkla Kullandıkları Kelimeleri Sizlerin Kullanma Durumları

Şekil 27’de DKAB Ders öğretmenlerinin sıklıkla kullandıkları kelimeleri sizler ne sıklıkla kullanıyorsunuz sorusuna %41,2 (n=235) kişi bazen kullanıyorum, %27,2 (n=155)kişi kullanmıyorum, %17,7 (n=101) kişi hiç kullanmıyorum, %9,8 (n=56) sık kullanıyorum, %4 (n=23) kişi ise sık kullandığını ifade etmişlerdir.

28- Eğer Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeninizin derste kullandığı kelimeleri kendi cümlelerinizde kullanıyorsanız bunlar nelerdir kısa yanıt olarak sorduğumuz soruya verilen cevaplar şunlardır:

-Allah her yaptığımızı görüyor, Her şeyin hayırlısı, Dua et ve Allaha bırak, Her zaman şükür et gibi tavsiye cümleleri çok hoşuma gidiyor.

-Örneğin bir işe başlarken “Bismillahirrahmanirahim” demesi ve bazı zamanlarda okunması gereken dualar vs. hoşuma gidiyor.

-İnsanların size hangi davranışlarda bulunmasını istemiyorsanız sizde o davranışları diğer insanlara karşı sergilemeyiniz sözü çok değerli benim için.

-Devamlı bize yalan söylemenin kötü bir şey olduğunu öğütlemesi ve benim bunu uygulamaya çalışmam.

-“Canım Öğrencim” demesi.

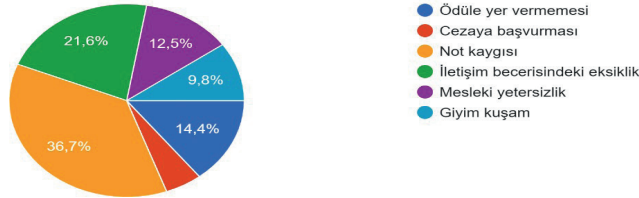
-Sükût altındır, Allah sabredenlerle cümleler beraberdir, ilim öğrenmek de bir ibadettir gibi

-Bir duası vardı öğretmenimin onu kullanıyorum Allah'ım yüzümü güzelleştirdiğin gibi ahlakımı da güzelleştir cümlesini kullanırım.

-Mümin kardeşim kelimesi. gibi cevaplar vermişlerdir.

29- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeninizi hangi özelliklerinden dolayı rol model almak istemiyorsunuz?

570 yanıt



Şekil 29: DKAB Öğretmeninizin hangi özelliğinden dolayı rol model alma durumu

Şekil 29: DKAB Öğretmeninizin hangi özelliğinden dolayı rol model almak istemezsiniz cevabı %36,7 (n=209) öğrencinin not kaygısından dolayı, %21,6 (n=123) öğrenci iletişim becerisindeki eksiklikten, %14,4'ü (n=82) ödüle yer vermemesinden dolayı, %12,5'i (n=71) mesleki yetersizlikten dolayı, %9,8 (n=56) kişi giyim kuşam, %5,1 (n=29) kişi ise cezaya başvurusundan dolayı cevaplarını vermişlerdir.

30- Sizin aklınızdaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni profili bugüne kadar karşılaştığınız öğretmen profilleri arasında fark var mı kısaca yazınız sorusuna ise:

-"Bize daha yakın olması arkadaş gibi olması farktır" cevabı

-Bugüne kadar İslam'ı "cehennemde siz yanacaksınız "gibi korkutarak uygulatmaya çalışan bir anlayışları vardı.

-İletişimin önemli olması gerekir, 10. Sınıftaki öğretmenimi geri

isterdim.

-Çok fark var hiçbir İslam dışında hiçbir dine saygısı yoktu. Kendi fikrimi belirtsem bile kızdılar azarladılar. Kuranla aklıma takılan bir soru olduğunda sorgulama günah dediler.

-Evet çünkü din öğretmenimiz diğer öğretmenlere göre daha muhafazakâr ve daha nazik.

-Var mesela ortaokuldaki öğretmenlerim daha çok bu dersi sevdirmeye çalışıyordu ama liseye geçince bazı din hocaları özen göstermiyordu.

31- Konu ile ilgili Görüş ve Önerilerinizi Yazınız

-Din dersin de sadece kitaptan işlemek yerine konu anlatım slaytlar üstünden anlatmak daha iyi olur

-Bana göre Din dersi sadece İslam olarak işlenmemeli. Farklı dinleri tanımak ve öğrenmek isteyenler olabilir fakat hiç işlenmiyor.

-Bence din kültürü dersi verilmemeli her birey kendi dinini belli bir olgunluğa ulaştıktan sonra belli kaynaklardan kendisi öğrenmeli.

-Din dersi küçük yaşlarda başlamalıdır ve MEB kitabı değiştirilmelidir Daha hayata yönelik şeyler anlatılmalıdır.

Bence her din kültürü öğretmeni daha çok araştırmalı ve kaynakları çoğaltmalıdır.

SONUÇ

Sonuç olarak sosyal bilişsel öğrenme kuramına literatür kapsamında bakıldığında karşımıza model, gözlem ve davranış kavramları çıkıyor. Modelin özellikleri, konumu gözlemci tarafından değerlendirilip davranışa dökülüp dökülmeme noktasında etkili oluyor. Nitekim İslam dini her türlü davranışta insanlarla münasebette örnek bir yaşayışı tavsiye etmektedir. “Ey iman edenler!

Yapamayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?²⁷ Kitabı okuyup durduğunuz halde kendinizi unuttur da başkalarına mı iyilikle emredersiniz? Düşünmez misiniz?"²⁸ âyetleriyle, kişilerin sözleri ile yaptıkları arasında tutarlı davranmalarını emretmiştir. Bu nedenle Cenab-ı Hak bütün peygamberlerde olduğu gibi son peygamber Hz. Muhammed'i de gönderildiği topluma örnek olmak üzere gönderdiğini ayetlerle açıklamaktadır.

Bu bağlamda yaptığımız bu çalışma verileri öğrencilerin öğretmenlerini sürekli bir gözlem halinde olduklarını ve bu gözlemlerinin neticesinde davranış kalıplarını hayatlarına geçirdiklerini ve bu konunun DKAB dersi açısından büyük önem arz ettiğini göstermektedir. Öğretmenlerine karşı olan tutumları derse karşı ilgilerini ve dersi önemseme düzeylerini arttırıp eksilmektedir. Davranışları ve sözleriyle tutarlı bir öğretmen profili, rol modelin büyük bir öneme sahip olduğu ergenlik döneminde hayata ve DKAB dersini bakışında büyük bir etkiye sahiptir.

104

Yapılan ankette öne çıkarılan hususlar: Öğrencilerin öğretmenlerini ahlak, nezaket, ibadet gibi konularda örnek aldıkları gözlemlenmiştir. Ayrıca öğrencilerin DKAB öğretmenlerinin sözlerinin ve davranışlarının bir kısmını davranışa dönüştürdükleri gözlemlenmiştir. Öğrencilerin din eğitiminde ilk önce ailelerinden sonra öğretmenlerinden öğrendiklerini ve bu kişileri örnek aldıklarını dile getirilmektedirler. Öğrenciler güdülendikleri kişi ve olayları örnek alma eğilimi göstermektedirler. Bu araştırma DKAB dersi öğretmenlerinin sergilediği davranışların sözlü veya sözsüz ifadelerin öğrencilerin derslere ve günlük hayatlarına ne kadar etki ettiğini öğrencilerin bakış açısıyla öğrencilerin dilinden göstermektedir.

Bu araştırma DKAB dersi öğretmenlerinin sergilediği davranışların sözlü veya sözsüz ifadelerin öğrencilerin derslere ve günlük

27 es-Saf 61/2.

28 el-Bakara 2/44.

hayatlarına ne kadar etki ettiğini öğrencilerin bakış açısıyla öğrencilerin dilinden göstermektedir. Yapılan çalışmanın alana katkı sağlanması ve öğretmenlerin bu durumu dikkate alarak daha nitelikli bir din eğitimi temennisiyle...

KAYNAKÇA

Bayrakçı, Mustafa. "Sosyal Öğrenme Kuramı ve Eğitimde Uygulanması". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/14 (2013), 198-210.

Creswell, J. W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.

Demirbaş, Murat- Yağbasan, Rahmi. "Eğitim Fakültesi Dergisi Sosyal Öğrenme Teorisine Dayalı Öğretim Etkinliklerinin, Öğrencilerin Bilimsel Tutumlarının Kalıcılığına Olan Etkisinin İncelenmesi". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 2, 2005, 363-382.

Duman, Burcu Aykaç. *Öğrencilerinin İngilizce' ye Yönelik Özyeterlilik Algı Puanlarını Cinsiyete, Alanlara ve Farklı Düzeylere Göre İngilizce Başarısını Yordama Gücü*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Erkuş, A. *Davranış Bilimleri için Bilimsel Araştırma Süreci*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 2011.

Kaptan, Saim. *Bilimsel Araştırma Teknikleri ve İstatistik Yöntemleri*. Ankara: Tek Işık Ofset, 1993.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Korkmaz, İbrahim. *Sosyal Öğrenme Kuramı, Eğitim Psikolojisi Gelişim Öğrenme-Öğretim*. ed. Binnur Yeşilyaprak. Ankara: Pegem Akademi, 2012.

Orhan, Filiz. Lisansüstü Çalışmalar Kongresi IV. Türkiye Lisan-

süstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı- I, 2015.

Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim: Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2005.

Sertel Altun - Esmâ Çolak. *Öğrenme Kuramları, Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*. ed. Seval Fer. Ankara: Anı Yayıncılık, 2011.

Sönmez, Mahmut. "Eğitim- Çevre İlişkisi". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 105-128.

Tatlıoğlu, Sevrâ Su. "Öğrenmeye Sosyal- Bilişsel Bir Bakış: Albert Bandura A Social- Cognitive View Of Learning: Albert Bandura Sevrâ Su Tatlıoğlu 1". *Sosyoloji Notları* 5/1 (2021), 15-30.

Varol, Sibel Fügan. "Medyada Yer Alan Temsilcileri Kimlik Edinme Sürecinde ki Rolü". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 26/8, (2014), 301-301.

Yıldırım, İbrahim (ed.). *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık. 472.

Yıldız, Zafer. "Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı ve Din Öğretimi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/33 (2014), 147-161. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/794249>

Okul Rehber Öğretmenlerinin Rehberlik Sürecinde Dinî Referansları Kullanımına İlişkin Görüşleri Hakkında İnceleme (Eyyübiye Örneği)

Burhan Ali YAĞMUR

MEB Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi, burhanaliyagmur@icloud.com

Özet

Danışanlara yönelik yapılan manevi, dinî, psikolojik ve diğer bütün rehberlik türleri, bireyin sorunlarının giderilmesi ve kendini gerçekleştirme açısından önemlidir. Bu kendini gerçekleştirme eylemi bazen maddi hayata yönelik, bazen de manevi hayata yönelik olabilmektedir. Maddi/somut dünyaya yönelik gibi görünen problemlerin altında, bireyin hayatını ve iç dünyasını kuşatan dinî/manevi sebepler de bulunabilmektedir. Birey iş veya aile hayatı, arkadaş veya okul ortamı gibi alanlarda zahiren maddî sorunlarla karşı karşıya kalıyor gibi olsa da bazen bu maddi problemlerin arkasında manevi ihtiyaçlarının giderilmesi yer alabilmektedir. Bu anlamda okullarda yürütülen rehberlik faaliyetlerinde öğrencinin danışmanlarla/öğretmenlerle paylaştığı problemler doğal olarak ve meslekî yeterlik açısından çoğunlukla bilimsel kuramlarla giderilmeye çalışılmaktadır. Bilimsel kuramlar, insanın maddî yönüne hitap etmesi hasebiyle, manevi sorunlar üzerinde yetersiz kalabilmektedir. Bu araştırma ise okullarda yürütülen rehberlik faaliyetlerinde, rehber öğretmenlerin danışanlarına

karşı uyguladığı teknikleri dinî referanslarla destekleyip desteklemediğini, seçilen bir okul üzerinden ortaya koyacaktır. Buna göre ihtiyaç duyulması halinde, lisans döneminde bilimsel kuramlarla yetiştirilen PDR öğrencilerinin, müfredatlarına ek din eğitimi dersleri eklenerek bireye çok yönlü olarak hizmet vermesi sağlanabilecektir.

Çalışma verileri nitel araştırma yöntemlerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılarak, araştırmacı tarafından bu çalışma için oluşturulan görüşme formuyla elde edilmiştir. Görüşmeler, dört okul rehber öğretmeni ile özel telefon görüşmeleri yoluyla yapılmıştır. Elde edilen veriler araştırmanın amacına ve alt amaçlarına uygun olarak bulgulara dönüştürülmüştür. Elde edilen verilere göre, çalışmaya konu olan okuldaki rehber öğretmenler yeri geldiğinde süreci bilimsel kuramlar ve dinî referanslarla destekleyerek yürüttükleri anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Rehberlik, Okul Rehber Öğretmenleri, Dini Referans.

In The Guidance Process Of Pcg Teachers Study On Opinions On The Use Of Religious References (The Sample Of Eyyubiye)

Abstract

Spiritual, religious, psychological and all other types of guidance for clients are important in terms of eliminating the individual's problems and achieving self-realization. This act of self-actualization can sometimes be directed towards material life and sometimes towards spiritual life. There may also be religious/spiritual reasons surrounding the life and inner world of the individual under the problems that seem to be related to the material/concrete world. Although the individual seems to be facing financial problems in areas such as work or family life, friends or school environment, sometimes the satisfaction of his spiritual needs can be behind these financial problems. In this sense, the problems that students share with counselors/teachers in the guidance activities carried out in schools are tried to be solved naturally and mostly with scientific theories in terms of professional competence. Scientific theories may be insufficient on spiritual problems due to the fact that they address the material side of man. This research, on the other hand, will reveal whether the counselor teachers support the techniques they apply

against their clients with religious references in the guidance activities carried out in schools, through a selected school. Accordingly, in case of need, additional religious education courses will be added to the curriculum of PCG students, who were trained with scientific theories in the undergraduate period, so that they can serve the individual in a versatile way.

The study data were obtained by using the semi-structured interview technique, one of the qualitative research methods, and the interview form created by the researcher for this study. Interviews were conducted through private telephone conversations with four school counselors. The data obtained were transformed into findings in accordance with the purpose and sub-objectives of the research. According to the data obtained, it was understood that the guidance teachers in the school, which was the subject of the study, carried out the process by supporting them with scientific theories and religious references when appropriate.

Keywords: Religious Education, Guidance, School Counselors, Religious Reference.

GİRİŞ

Rehberlik süreci bireye “yollar” göstermek bağlamında önemli bir süreçtir. Bu süreç kişisel-sosyal, eğitsel, mesleki olmak üzere üç tür başlık altında kategorize edilerek yürütülebilmektedir. Danışmanın gösterdiği tavırlar, sorunlar veya ihtiyaç türüne göre; danışman rehberlik sürecini nasıl ilerleteceğine dair bir yol haritası çizmektedir. Danışmanın, bireyin ihtiyacını iyi anlaması ve onun kişilik özellikleri gibi birtakım vasıflarını bilmesi rehberlik sürecinin sağlıklı ve verimli bir şekilde yürütülmesi için önem arz etmektedir. Okullarda rehberlik servisine getirilen problemler ile ilgili bir çalışmada problemler sırasıyla; sınav kaygısı, ergenlik, gruplaşma, akran zorbalığı, verimli ders çalışma, boşanan aile çocukları, saldırganlık olarak ifade edilmiştir. Aynı çalışmada rehberlik hizmetlerinin işleyişinin eğitim kademelerine göre farklılaştığı, rehberlik servisinin fiziksel konumu, rehberliğin görev tanımının net olmaması, rehberlik servisinin aktif olmaması, rehberlik servisinin bir disiplin yeri olarak görülmesi ve dosya işlerinin fazla olması gibi rehberlik servisi sorunları birçok kurumda farklı şekillerde tezahür etmekte olup sürecin sağlıklı bir şekilde ilerlemesi için mühim bulgulardır.¹

Bunlara ek olarak rehber öğretmenlerin öz yeterlikleri hakkında yapılan çalışmalarda dinî yeterliklerden bahsedilmese de birtakım yetersizliklerin olduğu ortaya konmuştur.² Din eğitimi, Rehberlik ve Psikolojik Danışma alanı için şart olmasa da gerektiği zamanlarda mesleki olarak ihtiyaca açık bir alan haline gelebilecektir.

Benzer çalışmalar din görevlileri için de yapılmıştır ve birçok sebebe bağlı mesleki yeterlik bulguları ortaya konmuştur ancak araştırmamız rehber öğretmenleri kapsamında olduğu için bu bulgula-

1 Seda Donat Bacioğlu - Oya Onat Kocabıyık - Asude Malkoç, “Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Öğrencilerinin Okullardaki Rehberlik Servisini Değerlendirmeleri”, Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi, (2017), 45-62.

2 Veysel Aksoy - İbrahim Halil Diken, “Rehber Öğretmenlerin Özel Eğitimde Psikolojik Danışma ve Rehberliğe İlişkin Öz Yeterlik Algılarının İncelenmesi”, İlköğretim Online Dergisi, (2009).

rın araştırması ileri okuma için sadece kaynak olarak belirtilecektir.³

Psikolojik danışma ve rehberlik alanında bilindiği üzere bilimsel temele dayanan kuramlar üzerinden çalışmalar yürütülmektedir. Ancak bireyin ihtiyaçlarına göre yollar gösterme aşamasında bazen esneklik göstermek gerekmektedir. Çünkü bilimsel kuramlar bireyin gözlemlenebilen ve deneye tâbi tutulabilen maddî/somut yanılarıyla ilgilenmektedir. Kanaatimizce bireyin soyut/manevi/tinsel yanı bu süreçlerde göz ardı edilmemelidir. Psikolojik kuramlar her ne kadar bireyin ruhsal-zihinsel yönü ile ilgileniyor olsa da bunu sadece maddi tarafa bakarak yürütmeye çalışmak sürecin daha geç sonuca ulaşmasını sağlayabilir. Dolayısıyla rehberlik sürecinde bireyin manevi yönünü de göz önünde bulundurarak bir danışmanlık süreci gerçekleştirmek, danışanın ihtiyaçlarına göre bir yol haritası çizmek; kısaca süreci farklı argümanlarla ve referanslarla desteklemek daha hızlı ve sağlıklı bir sonuç getirebilecektir.

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

İnsan, günlük hayatındaki birçok alanda rehberliğe ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyaçların doğru bir şekilde tespit edilip giderilmesi ise bir uzman kontrolünde gerçekleştirilmelidir. Zira bireyin sağlıklı bir şekilde kendini gerçekleştirebilmesi için birtakım sorunları aşması gerekir. Çünkü sorunlar insan hayatının yadsınamaz bir gerçeğidir. Psikolojik danışma ve rehberlik hizmetleri kamusal veya özel bütün sektörlerde bireyin hayatına yollar göstermek amacıyla hizmet vermektedir. Bu alanlardan biri de örgün eğitim kurumlarında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından ataması yapılmak suretiyle okullarda psikolojik danışma ve rehberlik öğretmenleri tarafından yürütülen hizmetlerdir. Burada okul rehber öğretmenleri öğrencinin/danışanın; kişisel-sosyal, mesleki, eğitsel konularla ilgili problemlerine rehberlik ve danışmanlık yapmaktadır. Bu rehberlik ve danışma süreci genellikle bilimsel kuramları te-

3 İbrahim Turan, “Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, (2013), 47-73.

mel olarak yürütülmektedir. Bu bağlamda araştırmamızın konusu okul rehber öğretmenleri tarafından yürütülen rehberlik sürecinde dini referanslara, manevi değerlere atıf yapıp yapılmadığını anlamak olacaktır.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Araştırmanın amacı; farklı boyutlardaki sorunlarla karşı karşıya olan okul rehber öğretmenlerinin, danışanla rehberlik sürecinde dinî referanslara atıf yapıp yapmadığı ve atıf yapıyorsa bunun hangi konularda olduğunu anlamaktır. İhtiyaca göre hiçbir yönlendirme ve baskıya mahal vermeden dinî referanslarla, manevi değerlerle desteklenen rehberlik ve danışma sürecinin kalıcılığını anlayarak, okul rehber öğretmenlerinin bilimsel kuramlarla birlikte dinî-manevi konulara da hâkim olacak şekilde daha donanımlı hale getirilmesi amaçlanmaktadır.

Bu araştırmada;

- PDR öğretmenleri dini/manevi konulara ne kadar hâkimdir?
- PDR öğretmenleri rehberlik sürecini manevi değerler ve dini referanslarla destekliyor mu?
- PDR öğretmenleri özellikle dini konularda danışmanlık isteyen danışanları için nasıl bir yol izliyor?
- PDR öğretmenleri süreci dinî referanslarla ve manevi değerlerle desteklediğinde bunun dönütleri nasıl oluyor? Sorularına cevap aranacaktır.

Bu amaçlar doğrultusunda rehberlik faaliyetlerinin nasıl daha verimli, işlevsel ve sağlıklı olacağı hakkında bilgi sahibi olunacaktır. Zira Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Aile ve Dini Rehberlik Bürolarında, büro görevlilerinin danışanların sorusuna genellikle kısa cevaplar verdiği, bireyin sorusu altında yatan psikolojik ve sosyolojik nedenleri göz ardı ettiği, buna bağlı olarak da danışma sürecinin

yeterince verimli geçirilmediği yapılan çalışmalarla ortaya konmuştur.⁴ Burada Aile ve Dini Rehberlik Bürolarındaki görevlilerin sadece dini bilgilerle yetiştirilmesinin yeterli olmadığı, bununla beraber psikoloji ve sosyoloji bilimlerine de hâkim olması gerektiği danışanların sorunlarıyla daha sağlıklı ilgilenilmesi açısından önemlidir.

Bu durumun tam tersi de bilimsel kuramları temel alan psikolojik danışma ve rehberlik sürecinde geçerlidir. Yani psikolojik danışma ve rehberlik danışmanları bireyin sadece maddi/somut yanıyla ilgilendiği zaman sürecin eksik kalacağını düşünmekteyiz. Buna bağlı olarak da okul rehber öğretmenleri için eğitim-öğretim sürecinde destekleyici dinî müfredat içerikleri hazırlanıp bilgilendirmeler yapmak, rehberlik ve danışma sürecinin daha hızlı ve sağlıklı bir şekilde çözüme kavuşturulması açısından önem arz etmektedir.

3. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

3.1. Yöntem

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılacaktır. Çalışmaya destek olması açısından din görevlilerinin bilimsel ve öz yeterlikleri ile rehber öğretmenlerin alan yeterlikleri gibi ilgili yazınsal araştırmalar taranmıştır. Görüşme formu amaca uygun bir şekilde beş adet soruyla hazırlanmış ve görüşmenin gidişatına göre katılımcının cevabını daha da açması ve maksadını belirgin bir şekilde ifade etmesi açısından görüşme esnasında ek sorular yöneltilmiştir. Araştırmacı tarafından hazırlanan form danışman hoca tarafından kontrol edilip dönüt ve düzeltmeler alınmış ve tekrar revize edilmiştir. Görüşme formu ekte sunulacaktır.

Nitel araştırmada belli bir konu alanı ile ilgili araştırma yapılırken konu çok daha geniş bir bakış açısı ile elde edilmek istenir.⁵

4 Yasemin Angın - Nurullah Altaş, “Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları Psikososyal Sorunlara Yaklaşımlarının Dini Danışmanlık ve Rehberlik Açısından Değerlendirilmesi”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2018), 661-689.

5 Şener Büyüköztürk vd. , Bilimsel Araştırma Yöntemleri (Pegem Yayıncılık: Ankara, 2011),

Bu görüşme türünde ise, araştırma için rehber niteliğinde olan önceden belirlenmiş sorular veya konu başlıkları vardır. Araştırmada kullanılan yarı yapılandırılmış görüşme tekniğine göre araştırmacı önceden hazırladığı sorular üzerinden görüşmeyi yürütmekte ve görüşmenin akışına göre yeri geldiğinde katılımcıya konu ile ilişkili, açıklama istenen farklı sorular da yöneltebilmektedir.⁶

254.

6 Özcan Güngör, Bilimsel Araştırma Süreçleri, haz. Fatma Çapcıoğlu, Öznur Kalkan Açıkgöz (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 210.

3.2. Verilerin Toplanması

E2	E1	K2	K1	Kodu
Erkek	Erkek	Kadın	Kadın	Cinsiyeti
2,5	2	4	3	Mesleki Tecrübe Süresi (Yıl)
Lisans	Lisans	Lisans	Lisans	Öğrenim Durumu
Sözleşmeli Öğretmen	Sözleşmeli Öğretmen	Kadrolu Öğretmen	Sözleşmeli Öğretmen	Statüsü
Günlük hayatında dine dair okumalar, içerik takibi yapmıyor.	Günlük hayatında dine dair okumalar, içerik takibi yapmıyor.	Günlük hayatında bir hadis profesörü takip ediyor ve meal kitabının çıkmasını bekliyor. Ayrıca ilahiyatçı bir felsefe profesörünün video içeriklerini takip ediyor.	Günlük hayatında dine dair okumalar, içerik takibi yapmıyor.	Günlük Hayatta Dinî İçeriklerle Mesguliyeti
Kişisel- SOSYAL	EĞİTSEL	Kişisel- SOSYAL	EĞİTSEL	Ağırlıklı Olarak Uyguladığı Rehberlik Çeşidi

Yarı yapılandırılmış görüşmenin uygulandığı araştırmada beş temel sorudan oluşan görüşme formu hazırlanmıştır. Sorular okul rehber öğretmenlerinin rehberlik sürecinde dini referanslara atıf yapıp yapmadığı, yapıyorlarsa bunun hangi konularda olduğu, kendi alanları dışında dini konularla ilgili sorunlarla karşılaştıklarında ne yaptıkları ve uygulanan yöntemin ve atıf yapılan dini referansların dönütlerinin ne şekilde olduğunu anlamaya yönelik sorulardır.

Görüşme formu öncelikle danışman tarafından incelenmiştir. Çalışma mevcut hali ile dört rehber öğretmene uygulanmış bir pilot çalışma niteliğindedir. Onay formu ile katılımcıların rızaları alınmış, görüşmeler telefonla arama yoluyla gerçekleştirilmiş ve ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmıştır. Bu kayıtlar özel olarak muhafaza edilmiştir ve katılımcıların kimliklerini belli edecek hiçbir emareye yer verilmemiştir. Dört öğretmenin katıldığı çalışmamızda iki erkek ve iki kadın katılımcı bulunmaktadır. Kadın katılımcılar K1 ve K2; erkek katılımcılar ise E1 ve E2 şeklinde ifade edilecektir.

4. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR

Bu çalışmayla okullarda yürütülen rehberlik faaliyetlerinde okul öğretmenlerinin dinî referansları ne kadar kullandığı ortaya konulmuştur. Çalışma verileri Şanlıurfa ili Eyyübiye ilçesinden örneklem seçilen bir okuldaki dört PDR öğretmeni ile sınırlıdır.

5. BULGULAR

5.1. Katılımcılarla İlgili Bulgular

Araştırmaya katılan öğretmenlerin ikisi kadın ve ikisi erkek rehber öğretmendir. Hepsinin de eğitim durumu lisans mezuniyeti düzeyindedir. Katılımcılardan üçü sözleşmeli öğretmen olup biri görevini kadrolu öğretmen olarak devam ettirmektedir. Katılımcıların tamamı kendilerini dini bilgilere “orta” düzeyde hâkim olarak tanımlamaktadır.

5.2. Rehberlik Sürecinde Dinî Referanslara Atf Yapılmasıyla İlgili Bulgular

Katılımcıların tamamı, bazen grupla rehberlik sürecinde bazen de bireysel rehberlik sürecinde yeri geldiğinde dinî referanslara atıp yaptığını söylemiştir. Çoğunlukla muhafazakâr bir ortamda yetişmiş veya günlük hayatında dini içeriklerle meşgul oldukları için danışanın durumuna göre süreci dinî referanslarla desteklediklerini ifade etmişlerdir. Bu destekleme ise çoğunlukla değerler eğitimi konusu altında gerçekleşmiş görülmektedir.

K1 özellikle sınıf rehberliği yaparken dinî referansları kullanması ile ilgili şunları söylemektedir; *“Sınıf rehberliği kapsamında değerler eğitimi verirken özellikle dinî değerlere atıfta bulunuyorum, ayetler ve hadislerden örnekler paylaşıyorum. Mesela doğruluk, dürüstlük bunlarla ilgili ayet ve hadis örneklerini slaytlarda hazırladığım materyallerin sonunda bunları paylaşıyorum ya da mesela Peygamberimizin yaşadığı bir örnek olayı anlatıyorum, oradan bir şey paylaşıyorum.”* K1 bunu sadece grupla rehberlikte yaptığını ve bireysel rehberlik sürecinde dinî referansları kullanmadığını söylemiştir.

K2 terapötik görüşme sürecinde ayet ve hadis olarak dinî argüman kullanmadığını ancak yeri geldiğinde rehberlik düzeyinde bazı dinî ifadeleri kullandığını söylemiştir.

Terapötik ilişki: *“Günlük yaşamımızda kurduğumuz ilişkilerden farklı olarak danışan ve terapist arasında kurulan özel bir ilişkidir.”*⁷ Açıklaması verilen bu tür terapötik görüşmelerde yönlendirme riski taşıyabileceği için olabildiğince bunu yapmadığını ancak rehberlik düzeyindeki görüşmelerde yaptığını dair bazı örneklerden bahsetmiştir; *“Yani intiharla ilgili eğer bir düşünce varsa ve karşımdakinin önceki görüşmelerden Allah inancı olduğunu fark ettiysem, bu durumda intiharın dinî yönden karşılığını da söylerim. Hani bunun da vazgeçirecek etkisi olabilir. İntihar konusunda oldu ve kullandım, yaşamak istemediğini*

7 Murat Erdem, Terapötik İlişki Nedir? Neden Önemlidir? Erişim 25 Mayıs 2021. <https://www.erdempsikiyatri.com/terapotik-iliski-nedir>

kendini öldürmek istediğini söylemişti... Hem ailesel hem dinî olarak intiharın, hayatına son vermenin aynı şekilde günah olduğundan bahsettim, bu şekilde oldu.” Ek olarak bu katılımcıya başka bir yerde görev yaptığı dinî atıflar yapıp yapmayacağı sorulmuş ve buradaki öğrencilerin çoğunlukla dinî görüşler aşılınmış öğrenciler olduğunu, başka bir yerde dinî görüşler aşılınmış öğrencisi olduğunda da aynı yöntemleri kullanacağını söylemiştir.

E1 de danışma sürecinde dinî referanslara atıp yaptığını ve hatta bununla ilgili okulda yürütmüş oldukları değerler eğitimi projesi olduğunu ifade etmiştir. Çocuklara; dürüstlük, hoşgörü, adalet gibi duyguların aşılınması için okulda böyle bir proje yürüttüklerini belirtmiştir. Katılımcının bahsettiği proje ile ilgili devamında verdiği bilgilerde; okuldaki öğrencilerin hem mesleki ve eğitsel durumlarının hem de kişisel-sosyal olarak bu toplumda yaşayan bireyler olmaları için bazı ahlaki değerlere sahip olmalarını istediklerini söylemiştir. Bununla ilgili okulda pano hazırladıklarını, konu ile ilgili sınıflarda sunumlar yaptıklarını, bu konuların hem dinî hem insani olarak ortak konular olduğunu önemseyerek seminerler vermek suretiyle de çalışmalar yaptıklarını eklemiştir.

E2 ise, Şanlıurfa gibi bir ilde dinî kitle biraz daha fazla olduğu için dinî referanslar kullanmanın etkili olabileceğini düşünerek, kendi kültüründen ve kendi yaşam görüşünden uygun şeyleri bir tavsiye niteliğinde öğrencilere gerektiği yerlerde aktarmaya çalıştığını ifade etmiştir.

“Hayatının Merkezine Dini Almış ve Bunu Çok Önemseyen İnsanların Bulunduğu Bir Bölge”

Katılımcı E1’e ait bu ifade, rehberlik sürecinde bireyin ihtiyaçlarına ve yaşantısına göre yeri geldiği zaman esneklik sağlanabileceğini göstermektedir. Yani lisans yıllarında bilimsel kuramlarla desteklenmiş müfredat üzerine yetiştirilen kişilerin, bulundukları bölgeye göre katı bir tutum sergilemedikleri, bireyin hazırbulunuşluğu ve ait olduğu kültürü göz önünde bulundurarak esneklik sağ-

lamaya çalışmaları rehberlik sürecinin daha sağlıklı yürütülmesine katkı sağlayacaktır.

5.2.1. Hangi Konularda Atıf Yapılıyor?

Katılımcılara daha çok hangi konularda dini referanslara atıp yaptıkları sorulduğunda genellikle alınan cevaplar; değerler eğitimi, arkadaşlık ilişkileri, aile içi ilişkiler, bireysel ve toplumsal konular olmuştur. K1, uyguladığı sınıfla rehberlikte ahlaki değerler konusunda dini referansları kullandığını ifade etmiştir. Doğruluk, dürüst olmak, sabırlı olmak, hoşgörülü olmak, empati kurmak, çalışkan olmak gibi değerleri verirken dini referanslara atıf yaptığını söylemiştir.

K2'nin söylemiş olduğu kadın erkek ayrımcılığı birçok yörede hâkim olup bu muhitte de kendini gösteren önemli bir husustur. Katılımcı 8. sınıf öğrencilerinin bu adaletsizliğin farkında olduklarını ve bunu sorgulamaya geçtiklerini belirtmiştir. K2 bununla ilgili şu önemli ifadeleri kullanmıştır; *"Hani böyle Kur'an'da geçen ayetler çarpıtılmış durumda ya, bununla ilgili hani sanki Allah işte erkeklere öncelik vermiş ve bunu da sanki Kur'an'da belirtiyormuş gibi bir çarpıtma var ya öğrenciler bunu sorgular şekilde davrandıklarında öyle olmadığından bahsediyorum. Allah'ın bu konuda âdil olacağından bahsediyorum. Ama dediğim gibi bu rehberlik tarzı bir görüşme olduğunda böyle."*

"İnsan Sevdiğiyle Beraberdır" ve "Cennet Annelerin Ayakları Altındadır"

E1 katılımcısı daha çok arkadaşlık ilişkilerinde yaşanan problemler üzerinden öğrencilerin geldiğini söylemiştir. Bununla ilgili arkadaşını iyi seçmek konusunda *"İnsan sevdiği ile beraberdır."* hadisi üzerinden örnekler verdiğini, birkaç defa arkadaşlarının yaptığı yanlış davranışları anlatan öğrencilere *-anladığımız kadarıyla arkadaşlarının gizli kusurlarını başka arkadaşlarına anlatıyor, katılımcı muhtemelen bunu ifade etmek istedi-* *"Bir kul başka bir kulun ayıbını örterse Allah da kıyamet gününde onun ayıbını örter."* hadi-

sini bireysel görüşmelerde kullandığını ifade etmiştir.

Aynı katılımcı bunlara ek olarak aile ilişkilerinde de bir öğrencinin annesine karşı çok kötü davranışlar sergilediğini, ona küfredip şiddet uyguladığını söylemiştir. Bu hususta bir ev ziyareti gerçekleştirdiklerini, çocukla bireysel görüşmeler yaptıklarını, bireysel görüşmelerde ailenin çocuk üzerinde hakkı olduğunu, “Cennet annelerin ayakları altındadır.” hadisi üzerinden anneye gösterilmesi gereken saygı ve sevgiyi aile başlığı altında vurguladıklarını ifade etmiştir.

E2 katılımcısı ise birebir yaptığı bir görüşmede öğrencinin dine ve ölüme karşı çok meraklı olduğunu anlamış, bunun üzerine intihar düşüncesi olabileceğini, şayet böyleyse merak ettiği bir şeyi yaparak yaşayarak öğrenmek suretiyle uygulayabileceğini muhtemel görmüştür. Bu yüzden intiharın dinen günah olduğu, intihar edenlerin cennete giremeyeceği hususunda sözler kullanarak öğrenciyi o yoldan alıkoymaya çalıştığını ifade etmiştir. E2 katılımcısı ile ilgili dikkat çeken bir husus da cuma hutbesinde anlatılanların aklında kaldığı ve yeri geldiğinde bunları harmanlayıp genel olarak kullandığı hususudur. Katılımcının hutbe cevabı üzerinden, hutbe dinlerken oradaki ayet veya hadisi sonra kullanmak üzere mi aklında tuttuğu yoksa duyduğu bilgiyi kullanmanın o an mı geliştiği sorusu yöneltildiğinde ise şu ifadeleri kullanmıştır; *“Önceden çocuğun durumunu biliyorsam yani içeriye girmeden çocukla konuşmadan şey dediğimi hatırlamıyorum, ‘işte bu çocukla bu şekilde konuşabilirim...’ Öyle şeyler yapıyoruz bazı çocuklarda, üstünde analiz yapıyoruz veya hangi konuda konuşulması lazım, çocuğun değer verdiği şeyler nedir, dinleyebileceği şeyler nedir, sevdiği şeyler nedir?.. Ama bu konuda ikinci dediğiniz gibi oluyor yani mesela çocukla konuşurken o an akışta çocuğun dinî olarak hassasiyeti daha yüksek olduğunu hissettiğim zamanlarda böyle şeyleri kullanabiliyorum... Yani demek ki ben onu dinlerken o anda aklıma yatmış, kendi bunu kendi yaşam tarzıma uyguladığım için bunu da çocuğa aktarmış gibi oluyorum.”*

Tüm bu söylemlere bakıldığında dini referansların, rehberlik sürecinde çoğunlukla insani-toplumsal ilişkilerde ve ahlaki değerlerde kullanıldığı sonucuna varılabilir.

5.2.2. DKAB Öğretmenlerine Sevk

Katılımcılara, özellikle dini konularda danışan gelip gelmediği sorulmuştur.

K1, K2 ve E1 böyle bir durum yaşamadıklarını, ancak yaşarlarsa okuldaki din kültürü öğretmenlerine yönlendireceklerini söylemişlerdir. Buna ek olarak E2 katılımcısı, birkaç öğrencinin bu şekilde geldiğini, gelip sohbet ederken bununla ilgili ipucu vermeye başladığını ifade etmiştir. Devamında iki seanslık bir görüşme yaptığını ve bu görüşmelerden sonra din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenin daha faydalı olabileceğini düşünerek yönlendirme yaptığını söylemiştir. Burada işin erbabı olan bir insana yönlendirmenin daha faydalı olduğunu düşündüğünü belirtmiştir.

“Top Oynayanlar Peygamberimizin Kafasına Vuruyormuş Gibi Hissediyorum”

E2 katılımcısının şu ifadeleri, uzmanlık gerektiren konularda yönlendirmenin önemine dair dikkat çekici ifadelerdir; *“İkinci olarak da özellikle bir görüşme değildi bu ama çocukta şey vardı yani küçükken çevresinden duyduğu batıl inançlar vardı. Mesela şunu hatırlıyorum hocam diyor dışarıda çocuklar top oynuyorlar ben top oynamasını hiç sevmiyorum, neden sevmiyorsun, hocam çünkü onlar Peygamberimizin kafasına vuruyorlar gibi oluyormuş günahıdır diyor. Mesela böyle şeyler duyunca düzeltmek için yani yanlış bilinen şeyleri düzeltmek için öğretmenlerden ve kendimiz olabildiğince yardımcı olmaya çalışıyoruz öğrenciye. Ama dediğimiz gibi biraz da yönlendirme oluyor aslında... .. Çoğunlukla eğer öyle bir bilgi almak istiyorsa bir ön bilgi biliyorsak öğrenciye o konu hakkında veriyoruz, ondan sonra din kültürü öğretmenine yönlendiriyoruz yani.”*

Katılımcıların tamamının ifadelerine bakılarak, bir bireyin özellikle dini danışmanlık için gelmediği ancak rehberlik sürecinde

herhangi bir konuda konuşulurken konunun dinî alanlara temas etmesi üzerine uzmanlık gerektirdiği anlaşılmaktadır. Uzmanlık gerektiren bu konularda ise rehber öğretmenlerin sevk/refere yapıyor olması sürecin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için büyük bir önemi haizdir.

5.2.3. Çatışma Durumunda Ne Yapılıyor?

Rehberlik sürecinde bilimsel kuramlarla dini referanslar arasında ufak da olsa bir çelişki olması durumunda hangisinin önceleneceği katılımcılara sorulmuştur. Bu sorunun formda yer almasının sebebi; lisans döneminde veya lisansüstü eğitimde rehberlik ve psikolojik danışma gibi bölümlerin gözle görülebilen ve deneye tabi tutulabilir kuramlara dayalı bir müfredata sahip olmasıdır. Başka bir deyişle çoğunlukla farklı inançlara, inançsızlıklara, dinlere ve kültürlere mensup kuramcılarının ileri sürdüğü kuramların, bazı noktalarda dini referanslarla çalışma ihtimalinin olmasıdır.

Böyle bir durumda katılımcıların tamamı kendi uzmanlık alanları olduğu için bilimsel kuramları önceleyeceğini söylemişlerdir.

Bu soru ile ilgili K1; *“Aslında kuramsal yaklaşımları seçerken kendi dini değerlerime göre seçiyorum... Benim kendi dini değerlerimle karşımdaki danışanın dini değerleri çatıştığı zaman o danışanı yönlendirmek için ona olan saygımdan dolayı herhangi bir müdahalede bulunmuyorum. Burada da yine aslında kendi düşüncemi ya da duygumu öğrenciye empoze etmemekten kaynaklanıyor.”*

“İki doğru şey farklı yönü gösteremez!”

K2'nin soruya karşılık verdiği bu cevap, din ile bilim arasındaki uyuma bakış açısından oldukça dikkat çekici olmuştur; *“Bir noktada bilimsel bilgi ile dinî bilgim çatışıyorsa ben orada din bilgimi sorgularım, herhalde yanlış biliyorum derim, doğrusunu araştırırım. Ve süreçte bilimselliği öncelerim. Sebebi dediğim gibi bilimselliğin içerisinde hurafe olmayıp dinin içerisine hurafe karıştırılmış ve benim de yanlış biliyor olma ihtimalim. Zaten ikisinin aynı olduğunu düşünüyorum, yani iki doğru*

şey farklı yönü gösteremez, ikisi de aynı noktayı gösteriyordur ama bilimin içine hurafe karışmış olamaz, dinin içine zaman içinde hurafe karışmış olabilir o yüzden bilimsel olanı öncelerim ve kendi din bilgimi de güncellemek isterim."

E1 ve E2 katılımcıları da kendi uzmanlık alanlarının bilimsel kuramlar olduğunu, mümkün olduğunca danışanlarına bir şeyi empoze etmemeye çalıştıklarını, dinî hassasiyeti olan danışanlarda bile çatışma durumu yaşandığı zaman en azından nötr kalmayı tercih edeceklerini ve sonuç olarak eğitim sürecinde ne öğrendilerse öncelikle onu uygulayacaklarını belirtmişlerdir.

Burada şunu eklemekte fayda var ki, lisans döneminde seçmeli ders olarak din eğitimi kapsamında bazı bilgileri alan kişiler mesleklerini icra ederken belki kendilerinden daha emin bir şekilde dinî argüman kullanma yoluna gidebilecektir.

5.2.4. Dini Referansların Dönütleri

Malum olduğu üzere bütün eğitim alanlarında aktarılan bilginin dönütünü almak son derece önemlidir. Çünkü bir bilgiyi aktarmak demek onun doğrudan karşıdaki kişiye yerleştiği anlamına gelmemektedir. Bu anlamda hangi konuda olursa olsun aktarılan bilgilerin, kullanılan argümanların, okutulan kitapların, çözölen soruların, verilen tavsiyelerin vs. dönüt ve düzeltmelerinin alınması sürecin tam ve sağlıklı bir şekilde hitama erdirilmesi açısından büyük bir önemi haizdir. Aksi takdirde sarf edilen tüm çabalar zaman kaybından başka bir şey olmayacaktır. Bu sebebe matuf, çalışmamıza dini referanslar kullanıldığı takdirde dönütlerinin ne şekilde olduğuna dair soru eklenmiştir. Verilen cevaplar sonucun olumlu olduğu yönündedir. Çünkü tekrar hatırlatmak gerekirse; çalışma grubunun yapıldığı öğretmenlerin görev yaptığı bölge, hayatının merkezine dini almış ve bu konuda hassasiyeti yüksek olan insanların yaşadığı bir bölgedir.

K2 bununla ilgili; *"Kültüre karşı duyarlılık diye bir kavram vardır,*

öğrencinin kültürüne karşı duyarlı olduğumuzu onun davranışlarından ya da yüzündeki ifadeden de anlıyoruz. Daha iyi anlaşılmış oluyor gerçekten. Ve hatta onların kullandığı kelimeleri kullanmak, öyle ortak payda ne kadar çok olursa zaten o kadar anlaşılmış geliyor. Çocuklar yabancı hissetmediğinde kendini daha çok açabiliyorlar. Bu yüzden hem daha anlaşılmış hissediyor hem de kendini daha rahat açabiliyor ve bir sonraki gelişinde önünü açmış ve kapı aralamış oluyoruz.” Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere bireyin günlük hayatında kullandığı dili -ki burada kastettiğimiz dinî dildir- kullanmak, onunla eşit şartlarda konuştuğumuzu hissettirmek ve tıpkı duygudaş dili konuşan biriymiş gibi yaklaşmak rehberlik ve psikolojik danışma gibi mühim bir sürecin anahtarı olması hasebiyle kullanılması gereken önemli bir argüman olacaktır.

E1 katılımcısının üçüncü soruya verdiği cevapta kullanmış olduğu “Cennet annelerin ayakları altındadır.” hadisinin dönütünün ne şekilde olduğu sorulmuş ve şu cevap alınmıştır; “Annesiyle daha sonra bir kere görüşme şansım oldu o çocukla görüştüğümde sonra. Herhangi bir şiddet ya da küfür duymadım sonrasında. Biraz davranışın azaldığını düşünüyorum. Bu konuda da olumlu bir yansıma yaptığına inanıyorum.” Yine bu ifadelerden çıkarılması gereken, yanlış bir davranışı düzeltmek için seçeneklerin fazlalığından ziyade, fazla seçenekler arasından hangisinin doğru seçenek olduğunun bilinmesi ve o seçeneğin uygulanması, problemin çözüme kavuşturulması açısından son derece önemlidir. Öğretmen burada bireyin hassas noktasını yakalamış ve farklı çözüm yollarından uygun olanı tercih edip sürecin daha hızlı ve sağlıklı çözülmesini sağlamıştır denilebilir.

“Bazen keskin bir bıçak gibi değişme olabiliyor.”

E2 katılımcısı dönütlerle ilgili bazı konularda hızlı çözümlere kavuştuğunu bu cümleyle ifade etmiştir. Daha önce din kültürü öğretmenine sevk ettiği öğrencinin kendisine yakın bir öğretmen bulunduğunu, bunun devamında okulu daha fazla sevdiğini, her şeyin zincirleme iyi bir şekilde gittiğini söylemiştir. Katılımcı daha ger-

çekçi bir cevap vererek aslında bunun takibinin yapılabilmesi için dört beş seansta incelenmesi gerektiğini de eklemiştir. Ancak kullanılan dini argüman çocuğun kafasına yattıysa, bunu gidip anne-babasına, çevresine sorduyorsa ve onlardan da destekleyici cevaplar aldıysa bunu doğrudan kural olarak alabileceğini de ifade etmiştir.

“Kural olarak aldığı için de davranışlarında böyle keskin bir bıçak gibi değişim olabiliyor bu konularda ama diğer konularda biraz düşünce yapısını değiştirmek gerekiyor. Düşünce yapısını da yavaş yavaş değiştirmek gerekiyor ki çocuk kendine karşı emredici bir ifade ya da yargılayıcı bir ifade görmesin... .. Bunları kullandığımızda kalıcı oluyor mu bunu söylemek zor ama kalıcı demeyelim de hızlı diyelim kalıcı olduğundan çünkü emin değilim çünkü bir iki sene gözlemlemek lazım ama daha hızlı olduğunu söyleyebilirim.”

Burada dikkat çekilmesi gereken husus bu tür görüşmelerin takibinin uzun süreye yayılması gerektiğidir. Zira bir insan bir davranışı bir anda edinmediği gibi, bir anda da o davranıştan vazgeçemeyecektir. Bu yüzden zaman ve sabır isteyen bu tür durumlarda dönütlerin sürece yayılarak ve ciddi takip edilerek alınması gerekmektedir. Katılımcıların görev yaptığı bölge öğrenci açısından çok kalabalık bir bölge olduğu için bu tür takiplerin zor olduğunu da itiraf etmek gerekir. Çünkü her biri özel bir zaman isteyen bu tür görüşmeler ekstra çaba ve enerji gerektirmektedir.

SONUÇ

Yapılan görüşmelerden çıkarılan sonuçlara göre, katılımcıların tamamı gerek bireysel gerek grupla rehberlikte dinî referanslara atıf yaptığını ifade etmiştir. Bu durum gerektiği zaman esnek bir şekilde yöntemlerin kullanılabileceğini gösterebilir. Başka bir deyişle, bilimsel temellere dayanan öğretilerde dahi bireyin içinde bulunduğu kültüre, hazırbulunuşluğa, yaşantısına ve bunun gibi birçok özelliğine göre yaklaşım tarzının esnetilebileceği anlaşılabılır. Zira yukarıda bahsettiğimiz gibi aile ve dini rehberlik bürolarında yapılan görüşmelerin, büro görevlilerinin donanımsal eksikliği sebebi-

le sorunları sağlıklı bir şekilde çözüme kavuşturamaması, birey ve toplum sağlığı için sıkıntı arz edebilmektedir. İnsan; her ne kadar ilk görünen şekliyle etten ve kemikten müteşekkil olsa da ruhun varlığı ve bunun doyurulması bireyin kendini gerçekleştirme açısından birbirini tamamlayan parçalardır. Bu anlamda insanın hayatının ve maneviyatının merkezinde yer alan din olgusu, her koşulda tatmin edilmeyi bekleyen bir gerçekliktir.

Okullarda sorunlarını rehberlik servisi ile paylaşan öğrenciler kişisel-sosyal, mesleki veya eğitsel problemlerle yüz yüze geliyor olsa da sürecin gidişatına göre konu bireyin dinî ve ahlaki yaşantısına dönecek şekilde evrilebilmektedir. Burada ise bilimsel kuramlarla yetişen okul rehber öğretmenlerinin, yeri ve sırası geldiğinde sağlıklı bir teşhis koyabilmeleri ve duruma müdahale etmeleri için dini öğretilerle ve din eğitimi ile desteklenmelerinin faydalı olacağını söylemek mümkündür. Bu önerimiz aynı şekilde aile ve dini rehberlik bürolarındaki görevlilerin de psikolojik ve sosyolojik kuramlarla desteklenmesi şeklinde de geçerlidir. Fakat bizim çalışmamız, çoğunlukla bilimsel temellere dayanan müfredatla yetişen okul rehber öğretmenleri kapsamında olduğu için, altını çizmemiz gereken öneri; lisans döneminde rehberlik ve psikolojik danışma müfredatına daha çeşitli seçmeli dini dersler konulmak suretiyle kendini daha donanımlı yetiştirmek isteyenlere fırsat tanınması şeklinde olacaktır. Bu derslerin sadece İslami ilimler şeklinde olmayıp, mezhepler üstü-dinler arası açılımlı yaklaşıma uygun, hiçbir danışanı yönlendirme kaygısı gütmeyen, cebre ve baskıya mahal vermeyen muhtevaya sahip olmasının, rehberlik sürecinin objektif bir şekilde yürütülmesi açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Bacıoğlu, Seda Donat – Kocabıyık, Oya Onat – Malkoç, Asude. “Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Öğrencilerinin Okullardaki Rehberlik Servisini Değerlendirmeleri”. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*. 2017, 45-62.

Aksoy, Veysel – Diken, İbrahim Halil. “Rehber Öğretmenlerin Özel Eğitimde Psikolojik Danışma ve Rehberliğe İlişkin Öz Yeterlik Algılarının İncelenmesi”. *İlköğretim Online Dergisi*, 2009.

Turan, İbrahim. “Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri”. *Din-bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 2013, 47-73.

Angın, Yasemin – Altaş, Nurullah. “Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları Psikososyal Sorunlara Yaklaşımlarının Dini Danışmanlık ve Rehberlik Açısından Değerlendirilmesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, 661-689.

Büyüköztürk, Şener. vd. . *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Pegem Yayıncılık: Ankara, 2011, 254.

Güngör, Özcan. *Bilimsel Araştırma Süreçler*. haz. Fatma Çapcıoğlu - Öznur Kalkan Açıkgoz. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018, 210.

Erdem, Murat. *Terapötik İlişki Nedir? Neden Önemlidir?*. Erişim 25 Mayıs 2021. <https://www.erdempsikiyatri.com/terapotik-iliski-nedir>

Ek: Okul Rehber Öğretmenleri İçin Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu

Merhaba, adım Burhan Ali YAĞMUR. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Din Eğitimi Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı öğrencisiyim. PDR öğretmenlerinin rehberlik sürecinde dinî referanslara atıf yapıp yapmadığı ve atıf yapıyorsa bunun hangi konularda olduğu ile ilgili bir araştırma yapıyorum ve bu konuyla ilgili sizinle görüşmek

istiyorum. Bu görüşmedeki amacım PDR öğretmenlerinin rehberlik sürecinde dinî referanslara atıf yapıp yapmadığı ve atıf yapıyorsa bunun hangi konularda olduğunu anlayarak, PDR öğretmenlerinin ihtiyaç duyduğu temel dinî bilgiler konusunda gerekli bilgilendirilmesini yapmaktır.

Yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen yanıtlarınız tamamen gizli kalacak ve sadece çalışmada kullanılacaktır. Ayrıca görüşme sonuçları çalışmaya aktarılırken müracaat edilen katılımcıların hiçbirinin ismi araştırmada yer almayacaktır. Çalışmamı verdiğiniz değerli katkılardan dolayı şimdiden teşekkür ederim.

-Cinsiyetiniz:

Kadın () Erkek ()

-Öğrenim Durumunuz:

Lisans () Yüksek Lisans () Doktora ()

-Mesleki Deneyiminiz:

1-5 Yıl () 5-10 Yıl () 10-... Yıl ()

-Danışanlarınızla ağırlıklı olarak hangi türden rehberlik yapıyorsunuz?

Kişisel-Sosyal () Meslekî () Eğitsel ()

Görüşme Soruları

Dinî bilgilere sahip misiniz? Cevabınız evet ise bilginiz size göre hangi düzeyde (temel, orta, iyi, çok iyi) ve rehberlik sürecinde manevi değerlere/dini referanslara (ayet, hadis, ahlakî değerler vb.) atıf yapıyor musunuz?

Rehberlik sürecinde manevi değerlere/dini referanslara atıf yapıyorsanız, bunu ağırlıklı olarak hangi konularda (aile, okul, toplumsal hayat, arkadaşlık ilişkileri vb.) yapıyorsunuz?

Danışanlarınız sizden özellikle dini konularda danışmanlık istiyor mu? Cevabınız evet ise özellikle dini konularda danışmanlık isteyenlere yönlendirme (DKAB öğretmenine, cami imamına, araştırma ortamlarına vb.) yapıyor musunuz?

Uyguladığınız bilimsel kuramlar ile -kullanıyorsanız- dini referanslar arasında tutarsızlık olduğunda hangisini önceliyorsunuz? Neden?

Rehberlik sürecinin dini referanslar/manevi değerlerle desteklediğinizde bunun bireydeki dönütleri ne şekilde oluyor?

Yöresel Ve Toplumsal Olayların Halk Edebiyatına Etkisi: Yaşar Kemal'in Çakırcalı Efe Örneği

Durmuş ERSOYSAL

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Aydın Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul. durmuss6464@gmail.com, durmusersoysal@stu.aydin.edu.tr

Özet

Halk edebiyatı ürünlerinin bazılarında halkı eğitime amacı güdülmüştür. Bu eğitim çoğu zaman efsane, masal gibi halk edebiyatı ürünleri vasıtasıyla aktarılmıştır. Günlük hayatta farkında olmadan etkilendiğimiz olaylar da gizli özellikler gösterip ders alma niteliği taşımaktadır. Bu nedenle yaşadığı dönemde büyük bir kesimi etkisi altına alan şahsiyetler olmuştur. Bu çalışmada canlı bir eğitim değeri ve önemli bir şahsiyet olan Çakırcalı Mehmet Efe'nin hayatı Yaşar Kemal'in Çakırcalı Efe adlı eserinden yola çıkılarak incelenmiştir.

Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecinde zalim ağalara karşı mücadele veren ve halkça kahramanlaştırılan Çakırcalı Mehmet Efe'nin hayatı, Yaşar Kemal başta olmak üzere birçok yazarın eserine konu edilmiştir. Çakırcalı Mehmet Efe, başta bölge halkı olmak üzere tüm Anadolu insanının ilgisini çekmiştir. Çakırcalı'nın halk tarafından benim-

senmesi ve bu benimsemenin nedenlerinin bilinmesi önem arz etmektedir. Buradan hareketle Çakırcalı'nın hayatı araştırılıp Çakırcalı Efe romanı üzerinden onun hayatının edebiyata nasıl yansıdığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu maksatla Çakırcalı'nın kısa hayat hikâyesine yer verildikten sonra Çakırcalı Efe adlı eser incelenmiştir. Bu eser incelenirken toplumun sosyal, siyasal ve kültürel durumu dikkate alınarak eşkıyalık imajının topluma yansımaları ele alınmıştır. Bunun yanında edebiyatın toplumsal olay ve olgulardan ne derece etkilendiği ve edebiyata bunların ne tür faydalar sağladığı belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Halk Edebiyatı Ürünleri, Toplumsal Olaylar, Yaşar Kemal, Çakırcalı Mehmet Efe, Eşkıyalık İmajı.

The Influence Of Regional And Social Events On Folk Literature: Yaşar Kemal's Çakırcalı Efe Case

Abstract

Some products of folk literature are about educating the public. This education was often provided through works of folk literature such as legends and fairy tales. Events that we are unconsciously affected in our daily lives also show latent traits and are meant to teach lessons. As a result, there have been personalities who have influenced the masses during their lifetime. In this study, based on Yaşar Kemal's work "Çakırcalı Efe", the life of Çakırcalı Mehmet Efe, who has great educational value and is a significant personality, is examined.

The life of Çakırcalı Mehmet Efe, who fought against the cruel Aghas during the collapse of the Ottoman Empire and was made a hero by the people, was the subject of many writers, especially Yaşar Kemal. Çakırcalı Mehmet Efe has attracted the attention of all Anatolians, especially the people of the region. The fact that Çakırcalı

is accepted by the public and the reasons for this acceptance are known is of great importance. From this aspect, the life of Çakırcalı was studied and through the Çakırcalı Efe novel, an attempt was made to determine how his life was reflected, to the literature. For his purpose, after Çakırcalı's short life story was taken into consideration, the work entitled Çakırcalı Efe was examined. In examining this work, the reflection of the bandit image on society was discussed, taking into account the social, political and cultural situation of society. In addition, an attempt was made to determine the extent to which literature is influenced by social events and phenomena and what use they have for literature.

Keywords: Works of Folk Literature, Social Events, Yaşar Kemal, Çakırcalı Mehmet Efe, The Image of Banditry.

GİRİŞ

Toplumların başından geçen büyük olaylar, o toplumların hafızasında yer eder. Felaketler, savaşlar, göçler, âfetler hafızalarda yer eden olayların en büyüklerindendir. Toplum hafızası bu tür olayları, zihninde saklar ki böylece hem bu acılardan ders alınmasını hem de bu acıların gelecek nesillere eksiksiz aktarılmasını sağlar. Türk milletinin başından geçen son büyük felaket ise Osmanlı Devleti'nin çöküşü sürecinde yaşananlar ile akabindeki kurtuluş mücadelesidir. Milletin yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kaldığı bu büyük felaketler silsilesi zihinlerde yer etmiştir. Gelecek kuşaklara mutlaka aktarılması gereken bu tür olaylar, sonrakilere ders niteliği taşıyacaktır. Fakat burada asıl aktarılması gereken, vatanın kurtuluşu için yapılan mücadelenin büyüklüğüdür. Normal bir vatandaş gibi yaşayan kahramanların, neler başarabileceğinin gösterilmesidir. Gerektiğinde bağrında binlerce kahraman saklayan bu aziz milletin nasıl ayağa kalkabileceğinin binlerce yıl sonrasında görünür olmasını sağlamaktır.

Osmanlı Devlet sisteminin çöktüğü bir dönemde zalim ağalar ve Rum çeteler elinde ezilen halkın yardımcısı olan ve insanları eziyetten kurtarmaya çalışan kahramanlardan birisi de Çakırcalı Mehmet Efe'dir. Çakırcalı Mehmet Efe, zamanın toprak ve para ağalarına karşı büyük mücadeleler vermiş ve bu mücadelesi ile halkın zihninde yer etmiştir. Kimilerine göre bir eşkıya olarak bilinen bu efe, halk tarafından kahraman olarak algılanmıştır. Böylece onu kendi hafızasında saklamak isteyen Türk milleti, kendisini edebiyata konu ederek en güzel şekilde zihinlerde saklanmasını sağlamıştır.

Yaşar Kemal'in eşkıyalık olgusuna değinmeden önce onun sanatını icra ederken neleri referans aldığını göz önünde bulundurmamız gerekir. Yaşar Kemal'i anlamak bir nevi onun sanata bakışını anlamak gibidir. Doğduğu coğrafya, okudukları, dostlukları onun sanatını beslemiş ve özgün bir kalem yaratmıştır. Yaşar Kemal, toplumcu gerçekçi bir yol izlemiş ve eserlerini bu bakış açısı ile kaleme

almıştır. Toplumcu gerçekçiliğin alt yapısını oluşturmuş olan unsur materyalizm, insanı bir makine gibi görür. Güç kimde ise o ezer ve kendi çıkarları pahasına elinden gelen her şeyi yapar. Yaşar Kemal'de bu görüşü somutlaştırmak adına İnce Memed başta olmak üzere birçok roman kaleme almış ve Çakırcalı Efe'de de aynı görüşü idame etmiştir. Eşkıyalık olgusuna olumlu bir nitelik yüklemiş olan Yaşar Kemal, Çakırcalı Efe'de bir halk kahramanı, soylu, saygılı ve adeta bir kurtarıcı olan Çakırcalı Efe'yi anlatıp eşkıyalığı olumlu bir hale dönüştürmüştür. İncelediğimiz Çakırcalı Efe adlı romanında edebiyata yansıyan eşkıyalık olgusu, Çakırcalı Efe ve halkın ona karşı tutumuna dikkat çekilmiştir.

1.ÇAKIRCALI MEHMET EFE'NİN HAYATI VE MÜCADELESİ

Çakırcalı Mehmet Efe, Ödemiş'in Birgi Bucağı'na bağlı olan Türkönü Köyü'nde doğmuştur.¹ Mehmet, ortaca boya sahip, teni beyaz, pala bıyıklı, yakışıklı bir gençtir. Birden çok defa evlenmiştir. İraz isimli eşinden bir kızı, diğer bir eşinden de yine bir kızı olmuştur.² Çakırcalı'nın annesi Ayşe isimli bir kadındır. Babası ise zamanında eşkıyalığı ile nam salmış, sonrasında ise düze inmiş olan Çakırcalı Ahmet Efe'dir. 1883 yılında Çakırcalı Ahmet, Aydın valisi Hacı Naşit Paşa'nın verdiği emirle evinden alındıktan sonra boğazı kesilerek öldürülmüştür.³ Bunun üzerine Çakırcalı Mehmet Efe, annesi ile beraber Kışla'da akrabalarından Halil Ağa'ya sonrasında ise Kamalı Mustafa Efe'nin babası Kara Velî'nin yanına sığınmışlardır. Çakırcalı ile Kamalı Mustafa Efe burada beraberce büyümüşlerdir.⁴

Çakırcalı Mehmet Efe, ergenlik çağına gelince arkadaşlarının önerisi ile tütün kaçakçılığı işine başlamıştır. Kamalı Mustafa ile Çakırcalı Mehmet, yakın arkadaş iken aralarında yaşanan bir

1 Şule Sevinç Kişi, "Ege'nin Namlı Eşkıyası Çakırcalı Mehmet Efe", İzmir Araştırmaları Dergisi, 6 (Eylül 2017), 86.

2 Betül Öztoprak, Türk Romanında Efelik ve Efeler Üzerine Bir İnceleme, (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 21.

3 Kişi, "Ege'nin Namlı Eşkıyası", 86.

4 Kişi, "Ege'nin Namlı Eşkıyası", 86.

kadın meselesi yüzünden dostlukları sona ermiştir. Bunun üzerine Çakırcalı, aynı köyden arkadaşı olan Hacı Mustafa ile dostluk yapmaya başlamıştır. Yaşanan bir olay neticesinde Çakırcalı, arkadaşı Hacı Mustafa'nın namus davasını temizlemiş ve katil olmuştur. İşlenen suçun işleyenini bulmak için devlet tarafından Boşnak Hasan Çavuş görevlendirilmiştir. Boşnak Çavuş, Çakırcalı'nın bu cinayeti işlediğini düşündüğünden onu tutuklayıp ve hapse attırmıştır. Geçen aylardan sonra Çakırcalı, tahliye edilmiştir. Tahliyesinin ardından Ödemiş'e dönen Çakırcalı Efe, annesine hakaretler eden ve babasını öldüren Boşnak Hasan'dan intikam alabilmek için arkadaşı Hacı Mustafa başta olmak üzere bir grup arkadaşı ile dağa çıkmıştır. Dağda namını yaymak isteyen Çakırcalı, ilk olarak Bozdağ köyünde yaşayan Mehmet isimli kişiden fidye istemiştir. Mehmet'in Çakırcalı'yı hükûmete şikâyet etmesi üzerine zaptiyeler, Çakırcalı'yı tutuklamak için bölgeye gelmişlerdir. Bunun üzerine Çakırcalı, zaptiyeleri belli bir bölgeye çektikten sonra tek kurşunla zaptiye komutanının başındaki şapkayı düşürmüştür. Bu olayın akabinde Çakırcalı, Hasan Çavuş'u öldürüp intikamını almıştır.⁵

Çakırcalı'nın başından geçen diğer bir olay ise şöyledir: Bölgede yaşayan Davityan ailesinin bir bahane ile Toscalı Efe'yi öldürmesi üzerine Çakırcalı ve Kamalı Mustafa, Toscalı Efe'nin intikamını almak için tekrar bir çete kurup dağa çıkmışlardır. Yapılan saldırı ve çatışmalar neticesinde Toscalı Efe'nin intikamı alınmış ve bu işe karışan Arnavutlar öldürülmüşlerdir.⁶

Çakırcalı'nın dağa çıkıp düze inmesi sadece bu olaylarla sınırlı değildir. Başından geçen her olay neticesinde Çakırcalı, bir bahane ile dağa çıkmış ve eline silah almıştır. Hayatının sonraki dönemlerinde sürekli olarak çeşitli bahanelerle dağa çıkan ve merkezi hükûmeti dinlemeyen Efe'nin öldürülmesi devletçe gerekli görülmüştür. Bu kararın verilmesinin ardından Çakırcalı Mehmet Efe, kısıtıldığı

5 Öztoprak, Türk Romanında Efelik ve Efeler Üzerine Bir İnceleme, 118.

6 Öztoprak, Türk Romanında Efelik ve Efeler Üzerine Bir İnceleme, 120.

Karıncalı dağında 1911 yılında öldürülmüştür.⁷

Çakırcalı Mehmet Efe, halk tarafından çok sevilmiştir. Halkın bu teveccühünü, sadece yukarıdaki bilgilerle açıklamak mümkün değildir. Onun halk tarafından sevilmesini sağlayan pek çok etmen vardır. Çakırcalı'nın halk tarafından bu kadar sevilmesini sağlayan şey, onun fakir fukaraya eziyet edip ezmemiş olması, yetim hakkına el uzatmamış olması, mümkün olduğunca halka yardım etmiş olması, kadın ve kızlara musallat olmayıp bilâkis onları koruyup kollaması gibi özellikleridir. Çakırcalı Efe, zorda kalmadığı sürece askere silah çekmemiş, askerle mümkün olduğunca çatışmaya girmemiştir. Halka âdil bir şekilde davranmaya ve halka karşı doğruluktan ayrılmamaya özen göstermiştir. Onu halkın nazarında bir kahraman konumuna yükselten de işte bu özellikleridir. Bu durum, onun eşkıyalık hayatının uzun sürmesini sağlayan en büyük etmendir. Halk, kendisine sahip çıkan, zor durumda kaldığında kendisini koruyup kollayan, tehlikelere karşı kendilerine kalkan olan bu efeye elinden gelen her türlü yardımı sağlamış, onun dağda tutunabilmesi için elinden gelen gayreti göstermiştir. Ayrıca bazı rivayetlerde kendisinin çeşitli dış kaynaklardan da destekler aldığı yönünde net olmayan bilgiler vardır.⁸

Çakırcalı Mehmet Efe, babasının haksız bir şekilde öldürülmesinin intikamını almak için dağa çıkmıştır. Dağda bulunduğu 15 yıl boyunca Osmanlı askerleri ile karşı karşıya gelmiş ve on beş yıl boyunca hükümeti uğraştırmıştır. Ezenlerin, zulmedenlerin karşısında yer alan Çakırcalı, zenginlerden aldığı mal ve parayı gariban halka dağıtmıştır. Bu davranışı ile halkın teveccühüne mazhar olmuş ve halktan büyük destek görmüştür. Lâkin tüm bu iyi özelliklerin yanında Çakırcalı'nın birçok kişiyi öldürdüğü gerçeği de yadsınamaz. Onun elinde silahla devlet otoritesinden bağımsız hareket etmesi sonunu hazırlamıştır. Devlet tarafından bir

7 Öztoprak, Türk Romanında Efelik ve Efeler Üzerine Bir İnceleme, 123.

8 Öztoprak, Türk Romanında Efelik ve Efeler Üzerine Bir İnceleme, 130.

eşkîya ve haydut olarak görülmüş ve nihayetinde öldürülmüştür.⁹ Çakırcalının cesedi bulunduğu onun başı ve elleri kesilmiş, derisi ise yüzülmüş bir vaziyette olduğu görülmüştür.¹⁰

2. ÇAKIRCALI MEHMET EFE HAKKINDA YAZILANLAR

Halkın zihninde ve gönlünde yer etmiş her insan gibi Çakırcalı hakkında da kalem boş durmamıştır. Toplumun bir aksi olan edebiyat alanında, Çakırcalı hakkında pek çok yazı kaleme alınmıştır. Bu yazılanlar, Çakırcalıya olan halkın teveccühünün bir sonucudur. Bunun yanında Çakırcalı olayının, toplumsal yaşamı uzun bir süre meşgul etmesi de bu ilgiyi diri tutmuştur. Bu olaylar neticesinde birçok kişi ölmüş, öldürülmüş; insanlar ağlamış, sürülmüş, eziyet görmüştür. Yaşanan bu toplumsal travma Çakırcalının, bir şekilde unutulmamasını sağlamıştır. Çakırcalı olayına vâkıf olan edebiyatın usta isimleri; gerçek, gerçeğe yakın kurgu, gerçek olaydan hareketle hikâye, türkü, şiir vb. şekillerde Çakırcalıyı anlatmışlardır.

Türk Robin Hood'u olarak tanımlanan Çakırcalı¹¹ hakkında kaleme alınanlar, daha çok Cumhuriyet dönemi edebiyatı içerisinde-
dir. Bu dönem edebiyatında Çakırcalı, daha çok bir halk kahramanı olarak ele alınmıştır. Onun mitleşen hayatı ve eşkıyalık(!) hayatı birçok edebî mahsulün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu dönemde Türk edebiyatı içerisinde Çakırcalı hakkında yazılan pek çok hikâye ve roman vardır. Bunların en önde gelenleri şunlardır:

1. Zeynel Besim Sun, *Çakıcı Efe*, 1934.
2. Selami Münir Yurdatap, *Çakıcı Efe*, 1941.
3. Murat Sertoğlu, *Çakırcalı Efe'nin Mecaraları*, 1947.
4. Yaşar Kemal, *Çakırcalı Efe*, 1994.
5. Refii Cevat Ulunay, *Dağlar Kralı*, 1995.
6. Kahramanlar Dergisi, *Çakıcı Efe*, 1952(Gözütok; 2011, 55).

Bu eserlerin yanında günlük gazete ve dergilerde, özellikle

9 Öztoprak, Türk Romanında Efelik ve Efeler Üzerine Bir İnceleme, 133.

10 Hamdi Akyol, "Eşkîya Türküleri", Z dergisi, 6 (1993), 382.

11 Akyol, "Eşkîya Türküleri", 383.

1930'lu yıllarda yazılan hikâye ve yazılarda da Çakırcalı Mehmet Efe, konu edinilmiştir. Bunlar içerisinde Hüseyin Rıfat'ın Yedigün Dergisi'nde dört bölüm olarak yayımladığı "Çakırcalı Efe Kimdi, Ne Yaptı?" adlı yazı bunların en dikkat çekenidir. Yazının bu kadar dikkat çekmesinin en önemli sebebi, Hüseyin Rıfat'ın Çakırcalının ilk cinayetinden sonra avukatlığını yapan kişinin oğlu olmasıdır. Çakırcalıyı babasının yazıhanesinde kısa bir süreliğine görmüş olan Hüseyin Rıfat, onun eşkıyalık yapabilmesine şaşırmaktadır. Ona göre Çakırcalı, eşkıyalık yapabilecek atılganlık ve cesarete sahip bir görüntüye sahip değildir. Bilâkis o tedirgin, sessiz ve toy bir delikanlıdır.¹²

1930'lu yıllarda Çakırcalı hakkında kaleme alınan bir diğer yazı da Kemal Ragıp'ın Resimli Ay dergisinde yayımlanan "Çakırcalı Mehmet Efe" adlı kısa hikâyesidir. Bu hikâyede Çakırcalının bütün bir köy halkını değirmencinin zulmünden nasıl kurtardığı destansı bir şekilde anlatılmıştır. Bu hikâyede Çakırcalının değirmenci Kostaki'ye karşı verdiği mücadele ve halkı onun eziyetinden kurtarması anlatılmıştır.¹³

Çakırcalı Mehmet Efe'ye asıl ününü kazandıran yazarlar ise Sabahattin Ali ve Yaşar Kemal'dir. Sabahattin Ali, "Çakırcalının İlk Kurşunu" adlı uzun hikâyesinde Çakırcalı Mehmet Efe'yi anlatmıştır. Sabahattin Ali'nin mirasları arasında bulunan bu hikâyenin 1930-1940 yılları arasında yazıldığı tahmin edilmektedir. Bu tahmin, Çakırcalıya karşı ilginin yoğunlaştığı bir tarih olması nedeniyle gerçekçi bulunmaktadır.¹⁴ Sabahattin Ali'nin eserinde olay kurgusu, Çakırcalı'nın babasını bir oyun ile öldüren Abdullah Çavuş'u Ödemiş'te bulunan incirliklerde öldürmesiyle başlamıştır. Buna göre Çakırcalı'nın bu, ilk cinayetidir ve bu cinayeti işlediğinde o, henüz on altı yaşındadır. Sabahattin Ali, Çakırcalı tarafından sıkı-

12 Türkan Gözütok, "Eşkıyalık ve Çakırcalı Mehmet Efe'nin Türk Edebiyatına İzdüşümü", Türkbilig Dergisi 21, (2011), 55.

13 Gözütok, "Eşkıyalık ve Çakırcalı Mehmet Efe'nin Türk Edebiyatına İzdüşümü", 56.

14 Gözütok, "Eşkıyalık ve Çakırcalı Mehmet Efe'nin Türk Edebiyatına İzdüşümü", 56.

lan bu ilk kurşunu II. Abdülhamid istibdadına karşı Anadolu halkının ilk sesi olarak yorumlar. Sabahattin Ali, bu çağrışımı yaparken yakın bir benzetmeden ziyade uzak bir benzetmeyi kastetmiştir.¹⁵ Sabahattin Ali, eserinde Çakırcalı Mehmet Efe'yi halkın sevgisini kazanan ideal bir tip olarak sunmuştur. Buna göre Çakırcalı'yı haklı kılan sebep II. Abdülhamit döneminin bozuk yönetim anlayışıdır. Olanca hezeyanıyla Anadolu'yu etkisi altına alan II. Abdülhamit yönetiminin bozukluğu neticesinde toplumda rüşvet, yolsuzluk, yozlaşma, devlet kaynaklarını kötüye kullanma, halk üzerinde eşrafın baskı kurması gibi sonuçlar doğmuştur. Halk nazarında zararlı faaliyetlerde bulunan ve Aydın dağlarına yuvalanmış olan eşkıya zümresinin türemesi de yine bu yönetim zafiyetinin bir sonucudur. Sabahattin Ali'nin anlatımına göre, halkı bu zalim çetelerin elinde ezilmeye mahkûm eden yine II. Abdülhamit'in yetersiz yönetim anlayışıdır. Fakat Çakırcalı Efe, yaptıklarıyla bu eşkıya zümresinden ayrılmaktadır.¹⁶ Sabahattin Ali'ye göre Çakırcalı Efe; fakir, güçsüz, ezilmiş, hâkir görülmüş halkın ortaya çıkardığı bir halk kahramanıdır. Onu ortaya çıkaran sebep ise sosyal hayattaki bozukluk ve eşitsizliklerdir.¹⁷

Çakırcalı Mehmet Efe'yi kaleme alan bir diğer önemli yazar ise Yaşar Kemal'dir. Yaşar Kemal "Çakırcalı Efe" ismiyle 2004 yılında yayımladığı romanında Çakırcalı'nın hayatını anlatmıştır. Yaşar Kemal, bu eserini yazarken Çakırcalı Efe'yi öldüren müfrezede komutan olarak görev yapan Albay Rüştü Kobaş'ın verdiği bilgileri kullanmıştır. Yaşar Kemal eserin belli bir bölümünü kurgu olarak kaleme alırken bazı bölümlerini de tamamen net bilgiler kullanarak yazmıştır. Buna göre Yaşar Kemal, Çakırcalı'nın eşkıyalık serüvenini "toyluk, olgunluk, öldürülüş" olarak ele almıştır. Romanda olaylar Çakırcalı'nın çocukluk dönemi ile başlamıştır. Çakırcalı daha bir çocukken babasının "Osmanlı'ya inanılmaz." Baskılarına rağmen Osmanlı zabitlerine güvenmesi ve nihayetinde öldürülmesi olayı

15 Gözütok, "Eşkıyalık ve Çakırcalı Mehmet Efe'nin Türk Edebiyatına İzdüşümü", 57.

16 Gözütok, "Eşkıyalık ve Çakırcalı Mehmet Efe'nin Türk Edebiyatına İzdüşümü", 57.

17 Gözütok, "Eşkıyalık ve Çakırcalı Mehmet Efe'nin Türk Edebiyatına İzdüşümü", 58.

ile karşı karşıya kalmıştır. Bunun sonucunda Çakırcalı, büyük bir kin ve düşmanlık ile yetişmiş, her dâim babasının intikamını almayı amaçlamıştır. Baba dostları eliyle tütün kaçakçılığına başlatılan ve dağlarda babasının izlerini süren Çakırcalı, küçük yaşlarından itibaren eşkıyalığa hazırlanmıştır. Yaşar Kemal'in anlatımına göre Çakırcalı, eşkıyalığı hiç sevmemiş defalarca eşkıyalıktan vazgeçmeye çalışmıştır. Fakat Hacı Ağa gibiler nedeniyle her seferinde tekrar dağa dönmek zorunda kalmıştır.¹⁸

Yaşar Kemal romanında, Çakırcalı'nın halk arasında öne çıkan konumuna dikkati çekse de romanın tamamı incelendiğinde olayların eşkıyalık olgusu etrafında geliştiği görülecektir. Ona göre eşkıyalığın ortaya çıkmasını sağlayan en büyük etmen otorite boşluğu ve bu boşluğun ortaya çıkardığı güç odaklarıdır. Kendi çıkarları için eşkıyalığı aracı kılan yerli ve yabancı odakların eşkıyalığın yayılmasını ve güçlenmesini sağladığı belirtilmiştir. Fakat nihayetinde devlet, otorite boşluğu neticesinde ortaya çıkan eşkıyaları yok etme yoluna gitmiştir. Sonuçta devlet, otoritesine ortak kabul etmeyecektir. Yaşar Kemal romanının nihayetinde, eşkıya sorununu dönemin idari yapısındaki bozulmalara bağlamıştır. Halktan kopuk yaşayan yöneticilerin haksızlık ve zulümleri bu durumun en önde gelen sebebidir.¹⁹

Yaşar Kemal, eserinde sadece Çakırcalı'yı ve Çakırcalı'nın eşkıya olma sebeplerini irdelememiş bunun yanında Çakırcalı'nın nasıl olup da uzun süre dağda tutunabildiğini de sorgulamıştır. Böylece toplumda var olan Yörük ağaları, eşraf, devlet, eşkıya ilişkisinde dair çıkarımlarda bulunabilmiştir.²⁰

3. YAŞAR KEMAL'İN ÇAKIRCALI EFE'Sİ

Yaşar Kemal'in Çakırcalı Efe adlı romanında verilmek istenen genel mesaj Çakırcalının gönülsüz olarak dağa çıkıp bir soylu eş-

18 Gözütok, "Eşkıyalık ve Çakırcalı Mehmet Efe'nin Türk Edebiyatına İzdüşümü", 65.

19 Gözütok, "Eşkıyalık ve Çakırcalı Mehmet Efe'nin Türk Edebiyatına İzdüşümü", 67.

20 Gözütok, "Eşkıyalık ve Çakırcalı Mehmet Efe'nin Türk Edebiyatına İzdüşümü", 66.

kıya modeline bürünmesi ve halkın yanında olmasıdır. Bu noktada gönülsüz olma sebeplerine değinmemiz gerekir. Yaşar Kemal'in de romanın içinde doğrudan belirttiği sebepler şunlardır:

“O zamanın eşrafı, gözü pek, yiğit, fakir, atılgan bir delikanlı buldu muydu, işi tamamıdı onun. Ne yapar yapar onu baştan çıkarırlar, ya katil edip hapishaneye düşürürler, ya efe edip dağa çıkarırlardı. Bu onlar için gerekliydi. Çıkarları vardı bundan. Eşkiyasız eşraf silahsız asker demektir.”²¹

Bu sebepten anlaşılacağı üzere halkın belli haksızlıklar yaşadık-tan sonra güçlü gördükleri kişilerden eşkiya belirleyip onu kurtarıcı olarak tayin etmeleridir. Her başı derde sıkışan halk Çakırcalı Efe'ye yetişip derdini anlatır yardım beklerdi. Çakırcalı'yı eşkiyalığa zor-layan sebeplerden biri de ağalardır. Ağalar fakir köylüye haksızlık eder halkın elindeki malları alırdı. Bunun yanı sıra Çakırcalıya ya-taklık eden ağalar ise çıkarlarını gerçekleştirmek için Çakırcalı'ya maddî destek verirlerdi. Bazen de Çakırcalı zengin ağaları bulup onlardan altın ister vermeyince de zorla alırdı. Topladığı altınları farklı köylerden fakirlere dağıtırdı.

“... Çakırcalı'yı olaylar kadar, Hasan Çavuş kadar, eşkiyalığa zorlayan sebeplerden birisi de ağalardır. Örneğin Halil Ağa, Kamil Ağa, daha bilmediğimiz nice ağa, bey. Çakırcalı'nın yataklarından birisi de onun dağa çıkması için yardım eden, ona yataklik yapan müteveli oğlu Tefik Beydir. Tefik Bey'in Alaşehir'de çiftlikle-ri, hanları, hamamları vardır... ”²² Çakırcalı Efe yaşamı boyunca defalarca yüze inmiş fakat farklı sebepler onu dağa çıkmaya mecbur bırakmıştır. İkinci evliliğini büyük bir aşkla yapmasına rağmen eşinden kopup tekrar dağa çıkmış ve anlamıştır ki o dönemin şartlarının getirdiği zorunluluklar Çakırcalı'nın yakasını bırakmamıştır.

Devletin halkla olan bağının zayıflığı bazı kesimleri eşkiyalığa

21 Yaşar Kemal, Çakırcalı Efe (İstanbul: YKY, 2011), 105.

22 Kemal, Çakırcalı Efe, 105.

zorlamıştır. Bu zorlama neticesinde kendine görev yükleyen eşkıyalar, kendilerini halka ispat etmeye çalışmışlardır. Kendilerini ispatladıktan sonra daha da güçlenmeye çalışan eşkıyalar zengin köy ağalarından haraç kesmişlerdir. Çakırcalı Efe'nin ilk haraç kesme olayı Hacı Mustafa'dan iki bin altın alıp fakir bir köye dağıtması ile gerçekleşmiştir. Böylelikle halkın beğenisini toplayan Çakırcalı Efe, halk nazarında iyi bir profil çizmeye başlamıştır. İyi bir konuma ulaştıktan sonra halk onu daha çok benimsemiştir. Daha da cesaretlenen Çakırcalı, kendini âdeta bir devlet mensubu haline getirmiştir.

İntikam uğruna dağa çıkan Çakırcalı, Hasan Çavuş'u öldürdükten sonra olgunluk evresine geçmiştir.²³ Bundan sonra devlet içinde devlet kurarcasına hareket etmiş ve devletin yerine getirmesi gereken görevleri kendine sorumluluk haline getirmiştir. Bunun üzerine devlete karşı bir tehdit oluşturmuştur. Tehdit neticesinde devlet harekete geçmiş Çakırcalıyı takibe almış ve yüze inmesi için gereken önlemleri almıştır. Başta da belirttiğimiz gibi Çakırcalı eşkıyalığı sevmemiş ve yüze inme şartlarını devlete kabul ettirmiştir. Devlet halkla olan bağı koparmış vaziyette iken Çakırcalı kendi kabuğuna çekilmeyi doğru bulmamış ve her seferinde dağa çıkmaya belli nedenler bulmuştur. Eşkıyalığı bir sistem haline getiren Çakırcalı yaptığı her girişimden sonra bunu normalleştirircesine davranmış ve kendine dost kazandığı gibi düşman da edinmiştir. Düşmanları onunla baş edememiş Çakırcalı'nın her isteğini yerine getirmişlerdir. Dostluk kurmaya çalışanla dost olur, fakat bir tehlikeye hissettiğinde gereken önlemi almış veya dost gibi görünen düşmanını ortadan kaldırmıştır.

Çakırcalı Efe'nin asıl nam salmasının en önemli nedeni pusu taktikleri ve geniş yatak ağıdır. Yatakları sayesinde her zaman gizlenmeyi başarmış ve devlet tarafından onu takip için gönderilen

23 Gülsüm Özbek, Yaşar Kemal'in Çakırcalı Efe Adlı Romanındaki Kelime Grupları, Yapıları ve İşlevleri (Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 53.

birliklere karşı gizli taktikler uygulamıştır.²⁴ Yatakları onun için âdetâ bir kalkan olmuş ve yatakları onun sadıqlığına Çakırcalı öldükten sonra bile devam etmiştir. Çakırcalı yaşamı boyunca yataklarını hem korumuş hem de onlara güvenli bir yaşam alanı inşaa etmiştir. Güvenlik sıkıntısı yaşayan halk her koşulda Çakırcalı'ya koşmuş ve Çakırcalı tarafından korunmuş aynı zamanda gizlenme noktası olarak yeni yerler oluşturmuştur. Çakırcalı'nın her yerde yatağı olması hem onun can güvenliği hem de halkın güvenliği için önem arz eder. Devlet açısından sıkıntı oluşturmaya başlamış yataklar âdetâ Çakırcalı'ya hizmet etmiştir. Çakırcalı'nın izini süren zaptiyeler hiçbir zaman Çakırcalı'nın yataklarını bulamamış bulduysa da konuşturamamıştır. Halk dayak yiyip hırpalansa bile Çakırcalı'yı ele vermemiştir. Böylelikle eşkıyalık olgusu hem halk hem de Çakırcalı tarafından meşrulaştırılmıştır. Soylu eşkıya haline dönüşen Çakırcalı'nın hayatı adeta destanlaşmış dilden dile dolaşmıştır.

Yaşar Kemal'in genel olarak eserlerinde oluşturduğu eşkıyaların çoğu sosyal adaleti sağlamaya çalışan kişilerdir. Çakırcalı Mehmet Efe öldürdüğü kişilerin ardından üzülen ve namaz kılan dinî duyguları hassas bir karakterdir. Bu hassasiyeti halkın dikkatini çekmiş ve halktan kimselerin ona yakınlaşmasına sebep olmuştur. Halkla arasındaki bağı kuvvetlendiren Çakırcalı Efe, gençliğe örnek bir kişilik olmuş hatta yeni eşkıyalar ondan ilham almıştır. Çakırcalı Efe romanında da Çakırcalı Mehmet Efe, kendi oluşturduğu vicdanî ölçütler çerçevesinde sosyal adaleti oluşturmaya çalışarak aslında devletin kurallarına başkaldırmıştır. Devletle karşı karşıya gelen Çakırcalı Efe, karşılıklı anlaşmalar neticesinde belli sürelerde eşkıyalığa ara vermiş fakat bazı tehditler onu tekrar dağa yöneltmiştir. Her ne kadar iyi bir eşkıya profili oluştursa da aslında yaptığı onu belli dönemlerde rahatsız etmiştir. Hobsbawn'ın tanımlamış olduğu 'sosyal eşkıya' profiline uygunluk gösteren Çakırcalı Efe, kendini bir kurtarıcı olarak addetmiş ve halkın çıkarları için kar-

24 Cihan Özgün - Gizem Tunç - Yasin Özdemir, "Bir Araştırmanın Denklemi: Çakırcalı Mehmet Efe'nin Başarısında Yatak ve Pusu Faktörü", Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Dergisi 8 (2021), 69.

şısına çıkan her kim varsa acımadan katletmiştir. Çakırcalı Efe'nin yaşamının sonunu incelediğimiz zaman kolay bir ölüm gerçekleşmemiştir. Devletin ona karşı gönderdiği tüm yetkilileri zapt etmiş olsa da Albay Rüştü Kobaş'ın anılarından edindiğimiz bilgilere göre ölümü hazin olmuştur. Bu olaydan sonra zulme karşı duran gençler Çakırcalı Efe'yi örnek almış ve sosyal adaleti sağlamaya çalışmıştır. Kafası bedeninden ayrılmış bir şekilde bulunan Çakırcalı Efe'nin destanlaşan hayatı günümüzde de anılmakta ve mezarının güzergâhından geçenler ona selam verir, izin alırcasına bir eda ile geçerler. Millî bir değer haline gelen Çakırcalı, Ödemiş başta olmak üzere Ege Bölgesi'nin önemli halk kahramanlarından biri olmuştur.

SONUÇ

Yaşanan her sosyal olay gibi Çakırcalı Mehmet Efe olayı da halkın zihninde yer etmiş olaylardandır. Onun özelinde ele aldığımız, Osmanlı Devleti'nin son döneminde beliren eşkıyalık gerçeğinin çeşitli sosyal, kültürel, idari vb. nedenleri vardır. Bu nedenlerin başında Osmanlı merkezi yönetiminde meydana gelen zaafiyet görülmektedir. Buna göre Osmanlı Devleti, merkezi otoritesini kaybetmiş, devlet gücü zayıflamıştır. Devlet gücünün Anadolu'da zayıflaması neticesinde buralarda çeşitli güç odakları meydana gelmiş ve bu güç odakları kendi çıkarları doğrultusunda halktan kazanç sağlamaya başlamıştır. Halkın elinde bulunan ne var ne yoksa alınmaya başlanmış zaten fakirlik ve yoksullukla cebelleşen insanların başına eşkıyalar musallat olmuştur. Bunun yanında adaletsizliğin yaygınlaşması, rüşvet ve iltimasın artması gibi sebeplerle halk isyan eder hâle gelmiştir. Buna bölgedeki basiretsiz yöneticilerin devlet güvenine yakışmayan keyfi uygulamaları da eklenince Çakırcalı gibi efeler ortaya çıkmıştır. Güç odaklarına ve zalim paşalara karşı halkın yanında ve buna karşılık halktan da destek görerek varlığını sürdüren bu gruplar, toplum nazarında kahraman olarak mütalaa edilmişlerdir.

Eşkıyalık olgusu ve Çakırcalı Mehmet Efe olayı, Anadolu toplumunda reddedilemez bir gerçektir. Halkın geneline göre o, bir kahramandır ve zalimlere karşı mücadele etmiştir. Bu nedenle sevilmiş,

sayılmış ve öldükten sonra da anısı yaşatılmaya çalışılmıştır.

Toplumların başından geçen büyük olaylar, toplum zihninde iz bırakır. Toplum bu olayları anımsar ve kendine faydası dokunanları yâd eder. İşte bu yâdın en büyük yolu da edebiyattır. Türk toplumu, bazen devlet idaresine dahi başkaldıran, devlet tarafından bozguncu olarak telakkî edilen kişileri bile bağrına basmıştır. Köroğlu gibi, Dadaloğlu gibi Çakırcalı Mehmet Efe de Osmanlı'nın son döneminde yaşamış bu tür kahramanlardan birisidir. Bu nedenle edebiyat kalemleri, onu eserlerinde ele almışlardır. Bazen roman sayfalarında, bazen hikâye konularında bazen de türkü sözlerinde bu kahramanlar yâd edilmiştir. Çakırcalı Mehmet Efe, edebiyatımızda mağdur olarak görülmüştür. Babası "kancıklıkla" öldürülmüş; köylüsüne, komşusuna, akrabasına sistemli bir şekilde zulmedilmiş, hakları yenmiştir. Dağdaki eşkıyanın baskısı, ovadaki paşanın baskısı milleti bıktırdığı anda Çakırcalı çıkmış ve zenginden alıp fakire vermiştir. Bu nedenle sevilmiş ve genellikle edebiyatımızda da bu şekilde anlatılmıştır. Özellikle 1930 ve 1940'lı yıllarda kendisine karşı büyük ilgi gösterilmiş, edebiyatçılarımız hemen hemen her alanda kendisini konu edinmiştir. Bugün bile sevilerek okunan romanlar, hikâyeler, şiir ve türküler bu dönemde kaleme alınmıştır. Edebiyatın bu tavrı, Türk halkının Çakırcalı'ya olan vefa borcunu ödeme yöntemidir. Çünkü o, öldürüldüğünde dâhi cesedinde işkence izleri görülen bir mağdurdur. Bu izlerin kimin ve neden yapıldığı tam olarak bilinmese de halk nazarında bu, onun yüceltilmesine vesile olmuştur. Neticede bir eşkıya, halk kahramanı olmuş ve edebiyatımıza da bu şekilde yansımıştır.

Çakırcalı Mehmet Efe, hakkında kaleme alınan en önemli eserlerden biri olan Çakırcalı Efe romanı Yaşar Kemal'in akıcı üslubu ile okurlara sunulmuş ve çalışmamızın odak noktası olmuştur. Yaşar Kemal'in oluşturduğu eşkıyalar İnce Memed başta olmak üzere Çakırcalı Mehmet Efe'ye kadar incelendiğinde soylu eşkıya niteliğindedir. Bu soylu eşkıya karakterine bürünen roman karakterleri aynı bakış açısı ile halk tarafından desteklenen benimsenen kişilerdir. Zenginden alıp fakire dağıtan Çakırcalı Efe, halkın menfaatini önemsemiş ve korumuştur. Çakırcalı Efe kadınlara olan saygısı ile

de çokça anılmış diğer eşkıyalara nazaran namusa önem vermiştir. Onun hakkında hiçbir kaynakta bir kadına karşı şiddet veya olumsuz bir yaklaşımdan söz edilmemiştir. Yaşar Kemal, Çakırcalı Mehmet Efe'yi bu özellikleri ile toplum tarafından benimsenen bir şahsiyet haline getirmiştir. Fakire umut zalime korku veren soylu eşkıyamız Çakırcalı Efe, romanın başından sonuna kadar adeta bir kalkan görevi görmüş, sayılmış ve sevilmiştir. Milli bir eğitim değeri olarak destanlaşan hayatı gizil bir özelliklerle halkın gönlünde yer edinmiştir. Ege'nin şanlı eşkıyası olan Çakırcalı Mehmet Efe, hala çoğu yazarın eserine konu edilmekte ve araştırılmaya değer görülmektedir.

KAYNAKÇA

Akyol, Hamdi. "Eşkiya Türküleri". *Z dergisi*, 25 (1993), 381-383.

Gözütok, Türkan. "Eşkıyalık ve Çakırcalı Mehmet Efe'nin Türk Edebiyatına İzdüşümü". *Türkbilig Dergisi*, 21(2011), 49-72.

Kemal, Yaşar. Çakırcalı Efe. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 14. Basım,2011.

Kişi, Şule S. "Ege'nin Namı Eşkıyası Çakırcalı Mehmet Efe". *İzmir Araştırmaları Dergisi*, 6, (2017), 77-122.

Özbek, Gülsüm. *Yaşar Kemal'in Çakırcalı Efe Adlı Romanındaki Kelime Grupları, Yapıları ve İşlevleri*. Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Özgün, Cihan - Tunç, Gizem - Özdemir, Yasin. "Bir Çatışmanın Denklemi: Çakırcalı Mehmet Efe'nin Başarısında Yatak ve Pusu Faktörü". *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Dergisi*, 8, (Ocak 2021), 57-88.

Öztoprak, Betül. Türk Romanında Efelik ve Efeler Üzerine Bir İnceleme. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.

Anadolu'nun Xiv. Yüzyılda Siyasi Durumu Ve Kara Yülük Osman Bey'in Faaliyetleri

Elif KOCAKAPLAN

Elif Kocakaplan, İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat fakültesi Tarih Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, elif.kocakaplan@outlook.com

Özet

Asırlar boyu birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Anadolu en karışık dönemlerinden birini İlhanlıların bölgeden çekilmesiyle yaşamaya başlamıştır. Bölgede tam bir siyasi birliğin olmayışı Timur'un Anadolu'da hâkimiyet kurmasını kolaylaştırmıştır. Beş yıllık sefer adıyla Anadolu'ya gelen Timur, Ankara savaşına kadar sürecek olan siyasi karışıklığa neden olacaktır. Timur'un geldiği dönemde Anadolu'da Osmanlı Devleti, Kadı Burhaneddin, Karamanoğulları, Mutahharten, Karakoyunlular, Dulkadirli ve daha yeni kurulma aşamasında olan Akkoyunlular gibi önemli siyasi teşekküller bulunmaktaydı. Anadolu'nun bu karışıklığına rağmen bölgenin güneyinde güçlü bir Memlûklü Devleti vardı; fakat onlar da güçlü olmalarına rağmen iç karışıklıklar yaşadıkları için Anadolu üzerinde güçlü bir etkileri yok-

tu. Bu durum Timur'un Anadolu'ya gelmesine ve bölgede etkin bir siyaset izlemesine sebep olmuştur. Bu sırada beyliğini sağlam temeller üzerine kurmak isteyen Kara Yülük Osman Bey, "güçlü olanın yanında durma" politikasıyla Anadolu'nun siyasi dengesinde önemli bir rol oynayıp Timur'un Anadolu'da kolaylıkla ilerlemesine yardımcı olmuştur. Timur'un gönüllü en büyük destekçilerinden olan Kara Yülük Osman Bey Ankara Savaşına giden bu süreçte birçok yeri de hâkimiyetine katmıştır. Timur'un Anadolu'dan çekilmesiyle Kara Yülük Osman Bey'in bu siyaseti onun müstakil bir devlet kurmasına yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Anadolu, Timur, KaraYülük Osman Bey, Ankara Savaşı.

The Political Situation Of Anatolia In The XIV Century And Activities Of Kara Yuluk Osman Bey

Abstract

Anatolia, which has hosted many civilizations for centuries, started to experience its most complicated period with the withdrawal of Ilkhanids from the region. The lack of a full political unity in the region facilitated Timur's domination in Anatolia. Timur, who came to Anatolia under the name of a five-year campaign, would cause political turmoil that would last until the Ankara war. At the time of Timur's arrival, there were important political formations in Anatolia such as the Ottoman Empire, Kadı Burhaneddin, Karamanogulları, Mutahharten, Karakoyunlular, Dulkadirililar and Akkoyunlular that were just in the process of being established. Despite this turmoil in Anatolia, there was a strong Mamluk State in the south of the region, but although they were strong, they had less impact on

Anatolia since they experienced internal turmoil. This situation caused Timur to come to Anatolia and to follow an active policy in the region. Meanwhile, Kara Yülük Osman Bey, who wanted to establish his principality on solid foundations, played an important role in the political balance of Anatolia with his policy of "standing by the strong". It helped Timur to advance easily in Anatolia. Kara Yülük Osman Bey, who was one of Timur's biggest supporters, took many places under his control in this process leading to the Mainland War. With Timur's withdrawal from Anatolia, this policy of Kara-Yülük Osman Bey will help him to establish an independent state.

Keywords: Anatolia, Timur, Kara Yülük Osman Bey, Battle of Ankara.

GİRİŞ

Türkiye Selçuklu Devletinin Moğol tahakkümü altına girişıyle beraber Anadolu'daki Türkmen Beyleri kendi hâkimiyetlerini sağlamlaştırarak bulundukları bölgelerde bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. İlk başlarda Türkiye Selçuklularına tabi olan bu beyler, Moğolların Anadolu'ya gelmesiyle onlara vergi ödemeye başlamıştır. Beylikler arası mücadelenin ardından birçok bey kendi hâkimiyetini kurmuş ve güçlenmeye başlamışlardır.

Çalışmamızın amacı Anadolu'da güçlü bir beylik kurmaya çalışan Akkoyunlu Kara Yülük Osman Bey'in devletini kurma çabasından ve bunu yaparken Anadolu'nun değişen siyasi dengesinden faydalanılmasından bahsetmektir. Yöntem olarak ise Anadolu'nun mezkûr dönemdeki siyasi durumunu anlatırken beyliklerin, bu denge içindeki tutumları ve izledikleri yolu sunmaktır.

1. ANADOLU'DAKİ SİYASİ TEŞEKKÜLLER

Bu dönemde Anadolu'daki siyasi teşekküller şunlardır:

1.1. Osmanoğulları

XIII. yüzyılda güçlü bir siyasi unsur olarak zuhur eden Osmanoğulları beyliği, Oğuzların Kayı boyuna mensuptu. Onların tarih sahnesine dahil olmaları Anadolu'da birçok siyasi ve sosyal denge- nin değişmesine ortam hazırlamıştır. XIII. yüzyılda meydana gelen Moğol tehdidinden sonra Anadolu'da birçok bey kendi bağımsızlığını kazanmış ve başta Osmanlılar olmak üzere birçok güçlü beylik teşekkül etmiştir.¹ Osman Bey önderliğinde bir uç Beyliği olarak mevcut siyasi birliğe katılmış olan Osmanlılar, Anadolu'nun Türkleşmesini sağlamış ve bundan sonraki beyler de bu rolü devam ettirmişlerdir.

Osman Bey'in vefatıyla yerine geçen oğlu Orhan Bey, sınırlarını

1 Halil İnalcık, Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481), (İsam Yay., İstanbul, 2010), 27; Feridun Emecen, İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası, (Timaş Yay., İstanbul, 2012), 38-40.

daha ileriye taşıyarak Bursa'yı ve İznik'i kuşatmış, Bizans ile ilk siyasi karşılaşmaya ortam hazırlamıştır.² Beyliği devletleştirmede ilk önemli adımlar bu dönemde atılmış; fakat bunun tamamlanması I. Murad (1362-1389) zamanında gerçekleşmiştir. 1364'te Eretna oğulları hâkimiyetindeki Ankara'yı ele geçiren I. Murad, bölgenin siyasi, coğrafi ve ekonomik özelliğini kullanarak devletin temellerini sağlamlaştırmıştır. Öte yandan Ankara'nın Osmanlıların elinde bulunması Anadolu'nun iç ve doğu kesimlerindeki Müslüman nüfusun artmasını sağlamıştır. Önce Selçukluların ardından Moğolların hâkimiyetine giren Anadolu toprakları, artık yeniden Türkmen beylerinin kontrolüne geçmiş bulunuyordu. Anadolu'nun tamamına hâkim olmak aslında Osmanlıların batıya gerçekleştireceği seferler açısından önemli bir etkeni; çünkü seferlerde kullanılacak insan gücü için büyük nüfuslara ihtiyaç duyulmaktaydı.³ Bu nedenle tüm beylerin Anadolu seferleri gaza niteliği taşımaktadır. Devlet olma yolundaki bu faaliyetler zamanla farklı boyutlar kazanmıştır. Devletin sınırlarının genişlemesi sonucunda siyasi evlilikler de gerçekleşmiştir. I. Murad'ın oğlu Bâyezid'in Germiyanogulları'nın kızı ile evlenmesi sonucunda Kütahya ve çevresi Osmanlılara çeyiz yoluyla katılmıştır.⁴ Ayrıca o dönemde Hamitoğullarının içinde bulunduğu durum Osmanlıların bu beyliğe ait toprakları kendi hâkimiyeti altına almasında çok büyük bir etken olmuştur.⁵ En az Osmanlılar kadar büyük bir beylik olan Karamanoğulları Konya'yı merkez yapıp orta Anadolu'ya yerleşince Osmanlı Devleti ile karşı karşıya gelmiştir. Osmanlı'nın önce Kütahya ve Simav ardından Ankara'yı ele geçirmesi iki beylik arasında uzun müddet devam edecek olan gerginliği başlatmıştır.⁶ Her ne kadar iki Müslüman beylik arasında mücadelede meşrûiyet adına sorunlar çıksa da İslâm hukuku-

2 İlhan Şahin, "Kuruluştan Fetret Devrine Kadar Osmanlı Siyasi Tarihi", DGBİT, (Çağ Yay., İstanbul, 1996), 10/143-144.

3 Metin Kunt - Suraiya Faroqi - Hüseyin G. Yurdaydın - Ayla Ödekan, Türkiye Tarihi II -Osmanlı Devleti (1300-1600)-, (Cem Yay., İstanbul, 2009), 46.

4 İnalçık, Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları, 95.

5 Kunt - Faroqi - Yurdaydın - Ödekan, Türkiye Tarihi II, 52; Rıfat Okyay, Söğüt-Bursa-İznik-Edirne'de Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, (Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1996) 92.

6 İlhan Şahin, "Kuruluştan Fetret Devrine Kadar Osmanlı Siyasi Tarihi", 149.

na göre ulemâdan alınan fetvalarla Osmanlı sultanları bu seferleri dinsel açıdan meşrûlaştırmıştır. Başta Karamanoğulları ardından Memlûk Türk Sultanlığı ve Akkoyunlular üzerine yapılan seferlerde alınan bu dini fetvalar, bu durumun meşrû açıklaması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu amaçla 1387'de I. Murad'ın Konya civarında Karamanoğullarını yenmesi ve kendine tabi kılması örnek niteliğindedir.⁷ Bu tabiiyet Anadolu'da I. Murad'ın ölümünden sonra beyliklerin ayaklanmasına neden olacaktır. I. Murad'ın yerine geçen Yıldırım Bâyezid, Anadolu'nun muhtelif yerlerine seferler düzenlemiş önce Aydınoğulları Beyliği ardından Saruhanogulları, Menteşeoğulları, Hamitoğulları toprakları ve son olarak da Germiyanogullarının geri kalan topraklarını kendi hâkimiyetine katarak sınırlarını genişletmiştir.⁸ Bâyezid'in Candaroğulları Beyliğine son vermesinin ardından 1391'de Karamanoğullarıyla bir barış antlaşması yapılmış ve Anadolu'nun orta kısımlarına kadar olan topraklar, Osmanlı hâkimiyetine dâhil edilmiştir.⁹ Bâyezid Kadı Burhaneddin'in hâkimiyetindeki toprakları tehdit etse de Kadı Burhaneddin, Bâyezid'in Sivas'ı almasına müsaade etmemiştir.

1.2. Karamanoğulları Beyliği

Karamanoğulları, Osmanlı Devleti'nin ardından Anadolu'da en uzun süre hâkimiyet kuran önemli beyliktir. Oğuzların Avşar boyuna mensup olan bu beylik birçok oymaktan oluşmaktadır.¹⁰ Anadolu'nun orta ve güney kısımlarına hâkim olan Karamanoğulları XIII. yüzyılda Anadolu'da güçlü beyliklerden sayılmaktaydı. Beyliğin kurucularından olan Karaman Bey ilk başlarda Anadolu'nun dengesine uyarak güçlü beyliklerin hâkimiyetini tanımış, daha sonra kendisi de güçlenerek kendi beyliğinin temellerini atmıştır. Anadolu Selçuklularının taht kavgasına müdahale eden Karamanoğullarından Mehmed Bey'in yardımıyla Selçuklu tahtına Siyavuş

7 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri, (Ankara: TTK, 2019), 13; Okyay, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, 97.

8 Emecen, İlk Osmanlılar, 79-80.

9 Okyay, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, 116.

10 Tufan Gündüz, Anadolu'da Türkmen Aşiretleri, (İstanbul: Yedi Tepe Yay, 2016), 116.

geçmiş ve kendisi de vezir olmuştur.¹¹ Bu durumu lehine kullanmış ve birçok bölgeyi kendi hâkimiyetine dâhil etmiştir. Karamanoğulları bir yandan Anadolu topraklarında güçlenirken diğer yandan güçlü beyliklerle zıt düşmemek için çabalıyordu. Beyliğin güçlenmesi Osmanlı Devleti ile karşı karşıya gelmesine neden olmuştur. Osmanlı Devleti'nin Kütahya ve çevresini Germiyanogulların'dan çeyiz olarak alması, ardından Kütahya ve Ankara'yı ele geçirmesi iki beylik arasında yaklaşık 200 yıl sürecek olan gerginliğin başlamasında en büyük etken olmuştur. I. Murad zamanında Karamanoğulları Beyliği üzerine seferler düzenlenmiş, dini fetvalarla meşrûiyet aranmıştır. 1389'da yapılan barış antlaşmasıyla bir süreliğine barış gerçekleşmiştir.¹² Bu anlaşma ancak Yıldırım Bâyezid dönemine kadar geçerli olmuştur; çünkü Timur'un Anadolu'ya yönelmesi, Anadolu topraklarında kurulu olan siyasi dengeyi değiştirmişti.

1.3. Dulkadiroğulları Beyliği

Karamanoğullarının önemli isimlerinden biri olan Karaca Bey, Çukurova Ermenileri ile yaptığı başarılı mücadeleler neticesinde Memlûk Sultanı Melikü'n-Nâsır Muhammed tarafından Türkmen emirliği makamına alınarak Elbistan'da 1337'de Dulkadiroğulları Beyliğini kurmuştur.¹³ Bozok ve Ağaçeri¹⁴ Türkmenlerini bir araya getirerek beyliğin temellerini atan Karaca Bey, Anadolu'da Moğol tahakkümünün son bulmasının ardından Eratna Bey'in hâkimiyetinde bulunan Darende'yi kuşatarak bu toprakları hâkimiyetine dahil etmiştir. Memlûkler'e olan bağlılığına son verip bağımsız hareket etmeye başlamıştı.¹⁵ Hac kervanlarının yolu-

11 Mustafa Uyar, "Moğol İstilas Döneminde Selçuklular", Selçuklu Tarihi El Kitabı, ed. Refik Turan, (İstanbul: Grafiker Yay., 2018), 432-433; Yahya Başkan, "Karamanoğulları Beyliği", Anadolu Beylikleri El Kitabı, ed. Haşim Şahin, (İstanbul: Grafiker Yay., 2017), 281; Faruk Sümer, "Karamanoğulları", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/455.

12 Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, 14; Osman Turan, İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihi Takvimler, (Ankara: TTK, 2007), 31; Sümer, "Karamanoğulları", 457.

13 Refet Yınanç, Dulkadir Beyliği, (Ankara: TTK, 1989), 11.

14 Gündüz, Anadolu'da Türkmen Aşiretleri, 55-56.

15 İsmail Yiğit, Memlûkler 648-923/1250-1517, (İstanbul: Kayıhan Yay., 2015), 155-157.

nu kesmesi, eskiden tabi olduğu Memlûklerle arasının açılmasına neden olmuştur. Uzun bir mücadelenin ardından öldürülen Karaca Bey'in yerine Halil Bey geçmiştir. Halil Bey; Eratnalılardan intikam almak için topraklarına saldırmış, Harput'a kadar ilerlemiştir.¹⁶ Malatya'yı tehdit etmeleri üzerine Malatya halkının davetiyle Memlûkler şehri ele geçirmiştir.¹⁷ On yıl süren aralıklı mücadelelerin ardından Dulkadirliiler Maraş önünde Memlûklere karşı kesin bir zafer kazanmışlardır. Bu durumu kabul edemeyen Memlûk Sultanı Berkûk, Dulkadir Beyliği üzerine ordu sevk etmiş ve Halil Bey'in yenilip kaçmasına neden olmuştur. Halil Bey'in bu yenilgisi kardeşleriyle arasının açılmasına neden olmuş ve hançerlenerek öldürülmüştür. Yerine Halil Bey'in yerine Beyliğin başına Sevlî Bey geçmiştir. Memlûkleri önce metbu olarak tanıyan Sevlî Bey bir yandan Timur'a elçiler göndererek onu Suriye seferine teşvik etmiştir. Onun bu davranışı, Memlûklerle arasının açılmasına neden olmuştur. Her ne kadar bu dönemde Memlûkler Dulkadiroğulları beyliğini resmen tanırsalar da bu durum sonradan değişmiş ve 1390'da Antep kalesini kuşatan Dulkadiroğulları kaleyi alamayınca Memlûklere karşı zor durumda kalmamak için Sultan Berkûk'un tabiliğini kabul etmişlerdir.¹⁸

Timur'un Anadolu'ya geldiği dönemlerde, Sadaka Bey ile Nasireddin Mehmed arasında taht mücadeleleri yaşanmaktaydı. Nitekim Yıldırım Bâyezid bu taht kavgalarına bir son vermiş ve Nasirüddin Mehmed Bey'i tahta geçirmiştir.¹⁹ Daha önceki Timur yanlısı beylerin aksine Yıldırım Bâyezid'in yanında yer alan Nasireddin Mehmed, Timur'un üzerine gelmesine engel olamamıştır. Timur'un Sivas'a yönelmesi ile Dulkadiroğulları tehlikeyle karşı karşıya kalmıştır.

16 Yınanç, Dulkadir Beyliği, 11.

17 Yınanç, Dulkadir Beyliği, 20; Murat Zengin, İlhanlılar-Eratnalılar-Memlûklar Dönemi Malatya, (Malatya: Malatya Kitaplığı, 2017), 77-79, 95.

18 Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, 170-171.

19 Yınanç, Dulkadir Beyliği, 34.

1.4. Erzincan Beyliği/Mutahharten Beyliği

Moğolların Anadolu'ya gelmesinin ardından Anadolu'nun siyasi durumu değişmiştir. Anadolu'da İlhanlı hâkimiyetinin güç kaybetmeye başlamasından itibaren Erzincan'da farklı farklı beyler görev yapmıştır. Önce Timurtaş ardından Eratna Bey'in hâkimiyet sahasında olan bu şehir, daha sonra 1365'te oğlu Mehmed Beyin idaresinde kalmıştır. Güçlü bir nüfuzu olmadan beyliğin başında bir süre görev yapmış onun ölümüyle de yerine kardeşi Pir Hüseyin geçmiştir.²⁰ Zayıf ve eğlenceye düşkün olması dışında kaynaklarda bilgiye pek rastlanmamaktadır. 1379'da Pir Hüseyin'in ölümüyle Eratna emirlerinden olan Mutahharten yönetimi devralmıştır. Bu tarihten sonra şehir, Mutahharten ile Kadı Burhaneddin arasında mücadele sahası olmuştur. Erzincan'da emirliğini kuran Mutahharten toprakları için Sivas hâkimi Kadı Burhaneddin ile sürekli mücadele etmek zorunda kalmıştır.²¹ Kadı Burhaneddin'e karşı kesin bir zafer kazanmak için Dulkadirli ve Akkoyunlulardan yardım istemiş ve bu yardımlar sayesinde Kadı Burhaneddin'in Erzincan'da ilerlemesi durdurulmuştur.²² 1389'dan sonra Akkoyunluların genişleme politikası sahasında yer alan Erzincan Emirliği sürekli saldırılara maruz kalmıştır. Bu sırada Timur'un Anadolu'ya gelmesi ile Mutahharten'in de güçlü olanın yanında bulunma siyasetini uyguladığını göstermektedir. Timur'un yanında yer alan Mutahharten dostane ilişkiler kurarak gücünü korumaya çalışmıştır. Timur'un Sivas'ı kuşatmasının ardından Erzincan'a gelmesi Mutahharten'in Timur'a tabiiyetini ve yeniden şehrin sahibi olarak kalmasını sağlamıştır.

1.5. Kadı Burhaneddin Ve Devleti

Kadı Burhaneddin XIV. yüzyıl başında Kastamonu ve ardından Kayseri'ye yerleşerek Anadolu'nun siyasi coğrafyasında etkin bir

20 Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II, 253.

21 Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II, 262-263; İsmet Miroğlu, "Erzincan", Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/318-321.

22 M. Çetin Varlık, "Anadolu Beylikleri", DGBİT, 10/47-48.

rol oynamıştır. 1365'te Eretna oğlu Mehmed Bey'in öldürölmesinde adı geçen Kadı Burhaneddin, Mehmed Bey'in yerine geçen 13 yaşındaki Alaeddin'in tecrübesiz oluşunu fırsat bilmiş ve bağımsız hareket etmeye başlamıştır.²³ Alaeddin Ali Bey tarafından vezirliğe getirilen Kadı Burhaneddin, Ali Bey'i etkisiz hale getirip kontrolü ele almaya çalışmıştır. İdareyi güçlü kılmak için ıslahatlar yaparak devleti güçlendirmiştir. Fakat Kadı Burhaneddin'in bu kadar güçlenmesi hem devlet adamlarını hem de Ali bey'i rahatsız etmiş ve onun nüfuzunu kırmak için uğraşmışlardır; fakat başarılı olamayınca Kadı Burhaneddin'i yakında tutmak için ona melikü'l-ümerâ unvanı verilmiştir.²⁴ Ali Bey'in ölümünden sonra idareyi tamamen ele geçiren Kadı Burhaneddin 1381'de Sivas'ta hükümdarlığını ilan etmiştir. Böylece Eretna Beyliği'ne son vererek kendi adına kurmuş olduğu beylikle Anadolu siyasi birliğindeki yerini almıştır.²⁵

Kadı Burhaneddin hâkimiyet sahasını genişletmek için birçok Türkmen beyliği ile karşı karşıya gelmiştir. Karamanoğulları, Memlûkler, Osmanlılar da bunlardan birkaçıydı. Timur'un Tekrit kalesini almasının ardından Anadolu'ya yönelmesi bölgedeki siyasi dengeleri değiştirmişti. Timur'un Anadolu'da bulunan beylere ve beyliklere haber göndererek kendisine itaatini istemesi bu beylerin Timur'un yanında yahut karşısında geri alma gibi bir ayrım yaşamalarındaki en büyük etken olmuştur. Timur, 1393'te Kadı Burhaneddin'e bir elçilik heyeti yollayarak kendisine tabi olmasını istemiştir. Kadı Burhaneddin bu teklifi reddetmiştir. Adı geçen bu tercih Kadı Burhaneddin topraklarını sonuna kadar koruma fikri ile birlikte Timurlu karşıtı olarak hareket etmesini sağlayacaktır.²⁶ Timur'un haber gönderdiği beylikler Mutahharten, Karamanoğulları, Dulkadiroğulları, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Kadı Burhaned-

23 Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II, 43-47.

24 Aziz b. Erdeşir Esterebadî, Bezm u Rezm, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 134; Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II, 60.

25 Kemal Göde, Eratnalılar (1327-1381), (Ankara: TTK, 1994), 139; Varlık, "Anadolu Beylikleri", 47; Cüneyt Kanat, Memlûk-Timurlu Münasebetleri (1382-1447), (İzmir: Basılmamış Doktora Tezi, 1996), 33.

26 Zengin, Malatya, 115.

din gibi isimlerdi. Daha siyasi ittifaklar gerçekleşmeden Timur'un Anadolu'nun birçok yerine seferler düzenlemesi, ona karşı daha sert tedbirler almayı gerektiriyordu. Ankara Savaşı'na giden süreçte Anadolu'daki en stratejik yerlerden biri olan Sivas, Timur'un hedefine açık bir haldeydi. Kadı Burhaneddin Sivas'ı savunmak için Timur karşıtlığı bir politika takip ederek dönemin önemli güçlerinden olan Osmanlı ve Memlûk Devletiyle siyasi bir iş birliği içine girmiştir.

1.6. Karakoyunlu Devleti

Yaylak ve kışlak olarak beyliklerini tesis eden Karakoyunlu Beyliğinin Anadolu siyasetine dâhil olmaları, İlhanların Anadolu'daki hâkimiyetlerinin bitmesine yakın dönemde başlamıştır. XIV. yüzyıl sonunda Anadolu'nun içlerine kadar ilerlemeye başlayan Karakoyunlular, mahalli hanedanları kendisine tabii kılarak Doğu Anadolu'da beyliğini kurmuştur.²⁷ Beyliğin ilk kurucularından olan Bayram Hoca, birçok yeri hâkimiyetine alarak adını duyurmayı başarmıştır.²⁸ Onun ölümü ile yerine geçen Kara Mehmed ilk iş olarak Celayirleri yenilgiye uğratmış ve büyük bir şöhret kazanmıştır. Celayirler ve ardından Artuklular ile evlilik yolu üzerinden siyasi ve diplomatik bağlar kuran Karakoyunlular, sürekli Akkoyunlularla mücadele içinde bulunmuştur. Timur'un Karakoyunlu Mehmed Beyle hem kendisini tabi saymadığı için hem de hac yollarına saldırdığı için sorun yaşıyordu. Tüm gücüyle Timur'a karşı koyan Kara Mehmed Bey buradan aldığı cesaretle 1388'de Tebriz'e girdi. Bu seferin ardından ölen Kara Mehmed Bey'in yerine kısa süreli bir mücadeleden sonra Kara Yusuf geçmiştir.²⁹ Timur'un beş yıllık sefer ile Anadolu'ya gelmesiyle Kara Yusuf şehrini ve beyliğini kurtarmaya başlamıştır. Ona karşı gelen emirler ve Kara Yusuf'un kardeşi Mısır Hoca'yı da öldürmüştür. Timur'un Anadolu'ya gelerek Sivas'ı ku-

27 Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, 180-181.

28 Faruk Sümer, Karakoyunlular (Başlangıçtan Cihan Şah'a Kadar), (Ankara: TTK, 1992), 37-38.

29 Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, 180-181; M. Çetin Varlık, "Karakoyunlular", DGBİT, 8/448-449.

şattığı haberinden çekinen Kara Yusuf, Celayirli Sultan Ahmed ile birlikte Memlûk Sultanına sığınmak istemiştir fakat ret cevabını almıştır.³⁰ Daha sonra 1400'de Osmanlı topraklarına sığınmıştır. Kara Yusuf'un Yıldırım Bâyezid'e sığınması 1402'de meydana gelecek olan Ankara Savaşı'nın sebeplerinden sadece bir tanesi olacaktır.³¹

1.7. Memlûk Devleti

1250'de bir Türk devleti olarak siyasi sahnede yerini alan Memlûkler Mısır'da yıkılan Eyyûbi Hanedanı'nın yerine kurulmuş kısa sürede güçlü bir yapılanma gerçekleştirmişlerdir.³² Türk asıllı Memlûkler Moğollara karşı 1260'da Aynıcâlût savaşını kazanarak Suriye'nin tamamını hâkimiyetlerine dâhil etmişlerdir.³³ Bahri hanedan döneminde Memlûkler, İslâm dünyasının önemli devletlerinden olma özelliklerini Osmanlıların yükselme devrine kadar sürdürmüşlerdir. Anadolu'da önemli merkezlerden olan Malatya 1359'da Ömer et-Türkmanî'nin hâkimiyetindeydi. Onun ölümüyle Dulkadirli Halil Bey şehre hâkim olmak istemiş ama bu durumdan rahatsız olan Malatya halkı şehri, Halil Bey'e teslim etmek istemiş ve Memlûkleri şehre davet etmişlerdir.³⁴ 1361'de Malatya'yı topraklarına dâhil eden Memlûkler Anadolu'nun siyasi hayatında etkin rol oynamışlardır.

XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Bahri Memlûkleri hanedanı yerini Burcî Memlûklere devretmiş ve bu dönemde devlet gelişmeye devam etmiştir. Burcî Memlûklerin ilk hükümdarı olan Berkûk döneminde Anadolu'da yoğun ve etkin bir siyaset yaşanıyordu.³⁵ Timur'un beş yıllık sefer adıyla Anadolu'ya gelmesi

30 Yiğit, Memlûkler, 157-158, Kanat, Memlûk-Timurlu Münasebetleri (1382-1447), 48-49.

31 Yaşar Yücel, Timur'un Ortadoğu-Anadolu Seferleri ve Sonuçları (1393-1402), (Ankara: TTK, 1989), 122.

32 İsmail Yiğit, "Memlûkler", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/90-97.

33 Yiğit, Memlûkler, 36-39.

34 Murat Zengin, Malatya, 95.

35 Cüneyt Kanat, "Memlûk Devleti'nde İktidar Değişikliği Bahri Memlûklerden Burcî Memlûklere", Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına, (İstanbul: 2008), 545.

Memlûk Sultanı Berkuk'un da Anadolu'da kurulan Timur karşıtı ittifaklara dâhil olmasına neden olmuştur. Esasında Timur ile Memlûklerin ilk karşılaşması bu değildi. Timur 1387'de Tebriz'e saldırınca şehrin hâkimi Karakoyunlu Kara Mehmed kaçarak Malatya'ya sığınmıştır. Timur'un onun peşinden Diyarbekir'e kadar gelerek Halep'i tehdit etmiştir. Timur'un Halep'i tehdit etmesi Memlûklü Sultanı Berkûk'u tedbirler almaya sevk etmişti. Daha sonra Timur'un İran'a dönmesiyle Memlûkler rahat bir nefes almıştır.³⁶

1398'de Kara Yülük Osman Bey, Erzincan Emiri Mutahharten ile ittifakının ona beyliğini kurma fırsatı vermeyeceğini anladığından Memlûk Sultanı Berkûk'a haber göndererek ona itaat etmek istediğini bildirmiştir.³⁷ Bu durum Sultan Berkûk için önemli bir gelişmeydi. Anadolu'nun henüz şekillenemeyen siyasi durumunda Kara Yülük Osman Bey gibi bir beyi itaatine almak onu biraz daha güçlendirecekti. Kara Yülük Osman Bey'in teklifini kabul etmiş fakat Berkûk'un hastalanıp ölmesi ve yerine çocuk yaştaki Ferec'in geçmesi bu tabiiyeti tamamlamamıştır. Zira Yıldırım Bayezid Memlûkler içinde yaşanan iç karışıklıkları fırsat bilip Anadolu'da Memlûk topraklarına hâkim olmuş ve bu durum Kara Yülük Osman Bey'in yeni ittifak arayışları içine girmesine neden olmuştur. Bu sırada Timur'un Anadolu'ya geldiği haberi yayılmıştı. Bu haber Memlûklerin, Anadolu'daki bazı Türkmenler ve diğer bir güç olan Osmanlılarla ittifak kurmasına neden olacaktı.

1.8. Akkoyunlu Devleti

Akkoyunlular önce Anadolu'nun doğusunda ardından Azerbaycan ve Irak'ta hüküm sürmüş bir Türkmen hanedanlığıydı. Oğuzların Bayındır boyuna mensup olan bu beyliğin ilk kurucusu Tur Ali Bey olarak bilinmektedir.³⁸ Trabzon Rum İmparatorluğu'nun kızıyla oğlu Kutlu Bey'i evlendirmiş ve akrabalık bağı kurmuştur. Kutlu

36 İsmail Aka, Timur ve Devleti, 15; Murat Zengin, Malatya, 104-105.

37 Yınanç, "Akkoyunlular", 257; Fatma Akkuş, Akkoyunlu-Memlûk Münasebetleri, (Ankara: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005), 49-50.

38 Gündüz, Anadolu'da Türkmen Aşiretleri, 42; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, 188.

Bey'in beyliğin başına geçmesi sınırların genişlemesini sağlamıştır. Oğlu Ahmed 1380'de Kadı Burhaneddin hâkimiyetinde olan Sivas'ı kuşatmaya çalışmış, Kadı Burhaneddin'i bozguna uğratmıştır. Kutlu Beyin ölümünden sonra Erzincan emiri Mutahharten Akkoyunlulara saldırmıştı. Bu saldırılar Akkoyunlu Ahmed Bey ve kardeşi Hüseyin'in Kadı Burhaneddin'e sığınmalarına neden olmuştur.

Ahmed Bey'in Kadı Burhaneddin'in yanında yer alması ve onunla birlikte savaşlara katılması Erzincan'dan Bayburt'a kadar olan bölgenin kendilerine dirlik olarak verilmesini sağlamıştır.³⁹ Bu dönemlerde bağımsız hareket eden Kara Yülük Osman Bey de siyasi bir manevra ile Kadı Burhaneddin'in yanında yer almıştır fakat Kadı Burhaneddin'in kendi yeğeni Kayseri emiri Şeyh Müeyyed'i haksız yere öldürmesi Kara Yülük Osman ile aralarının bozulmasına neden olmuş ve yanından ayrılmıştır.⁴⁰ Hatta 1398'de Sivas önlerinde Kadı Burhaneddin'in hayatına son vererek kendi topraklarına geri dönmüştür.⁴¹ Şehri yağmalayan Osman Bey, Kadı Burhaneddin'in mallarını alarak önemli bir güç elde etmiştir. Timur'un Anadolu'ya beş yıllık sefer adıyla gelmesi Kara Yülük Osman Bey'in ününü Timur'a ulaştırmıştı.

2. TİMUR'UN BEŞ YILLIK SEFERİ

Timur'un Anadolu'ya gelmesi bölgede bir ayaklanmaya neden olmuştu çünkü Anadolu'da tam bir siyasi birlik yoktu ve Anadolu'nun bu durumdan güçlü konumda olan Memlûkler faydalanıyordu. Timur, Anadolu'nun bu karmaşık ve dağınık halini fırsat bilerek beş yıllık sefer adıyla 1393'te Anadolu'ya doğru hareket etti. Anadolu'ya yaklaştığında önce Mutahharten'e ardından Akkoyunlulara, Karakoyunlulara ve Kadı Burhaneddin'e haber göndererek kendisine itaat etmelerini istemiştir.⁴² İlk başlarda Timur'a bağlı-

39 Esterebadi, Bezm u Rezm, 435; John E. Woods, Akkoyunlular, Aşiret, Konfederasyon, İmparatorluk, çev. Sibel Özbuldun, (İstanbul: Milliyet Yay., 1993), 79.

40 Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, 188.

41 Zengin, Malatya, 119.

42 Aşık Paşazâde, Osmanlıları'nın Tarihi, haz. Kemal Yavuz - M. A. Yekta Saraç, (İstanbul: K

lığını bildiren Mutahharten olmuştur. Bu sırada Timur, Memlûk Sultanına da tabiiyet için bir elçilik heyeti yollamış fakat Memlûk Sultan'ı Timur'un elçilerini öldürmüş, Timur'da bu hadise üzerine Suriye seferine çıkmıştır.⁴³ Timur'un bu hareketi Anadolu'da siyasi dengeleri de değiştirmişti. Bölgede güçlü olanın yanında yer alma politikası uygulanıyordu. Kadı Burhaneddin ve Yıldırım Bâyezid'in yanında yer almak istemeyen Karamanoğlu Alaeddin Ali Bey Timur'a itaat etmiştir. Bunu haber alan Kadı Burhaneddin de Timur'un itaat teklifini reddederek başka güçlü bir ittifak kurma yolunu aramıştır. Yıldırım Bâyezid, Sultan Berkûk ve Altınorda hükümdarı Toktamış güçlü bir ittifak kurmuş ve Kadı Burhaneddin bu ittifakla Timur'a karşı koyabileceğini düşünmüştü.⁴⁴ Kadı Burhaneddin'in bu hareketine öfkelenen Timur Sivas'a doğru harekete geçmiştir fakat bu sırada Sultan Berkûk güçlü bir orduyla Suriye'ye yönelmişti. Altınorda hükümdarı Toktamış'ın doğuda Timur aleyhine tek başına hareket etmesi Timur'un Suriye seferini kaldırmasına ve Karabağ'da bulunan Toktamış üzerine yürümesine neden olmuştur.⁴⁵ 1395'te kesin zaferle dönen Timur yeniden Anadolu'ya yönelmiştir.⁴⁶

Diğer taraftan Celayirli Ahmed yurduna dönmek için Memlûk Sultanı Berkûk'tan yardım istemişti.⁴⁷ Timur'un Toktamış'la savaşını fırsat bilen Kadı Burhaneddin, siyasi ittifakını güçlendirmek için

Kitaplığı, 2003), 408.

43 Yiğit, Memlûkler, 151; Kazım Yaşar Koprman, "Mısır Memlûkleri", Makaleler, ed. E. Semih Yalçın - Altan Çetin, (Ankara: Berikan Yay., 2005), 132; Kanat, "Memlûk-Timurlu Münasebetleri (1382-1447)", 52; Zengin, Malatya, 116.

44 Yücel, Timur'un Ortadoğu-Anadolu seferleri ve Sonuçları (1393-1402), 40; Yiğit, Memlûkler, 148; Hayrunisa Alan, Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular (1360-1506), (İstanbul: Ötüken Yay., 2007), 61; Cüneyt Kanat, "Orta Doğu'da Hâkimiyet Mücadelesi (1382-1447) Memlûklü-Timur Münasebetleri", Türkler Ansiklopedisi, (Ankara: 2002), 5/135; Akkuş, "Akkoyunlu-Memlûk Münasebetleri", 48.

45 Aka, Timur ve Devleti, 9-17; Kanat, "Memlûk-Timurlu Münasebetleri (1382-1447)", 37; Zengin, Malatya, 118; Akkuş, "Akkoyunlu-Memlûk Münasebetleri", 38.

46 Şerafüddin Ali Yezdi, Emir Timur (Zafername), çev. Ahsen Batur, (İstanbul: Selenga Yay., 2013), 195; A. YU. Yakubovskiy, Altın Ordu ve Çöküşü, (Ankara: TTK, 2021), 114-115; İsmail Aka, Mirza Şahrüh ve Zamanı (1405-1447), (Ankara: TTK, 1994), 18.

47 Kanat, "Memlûk-Timurlu Münasebetleri (1382-1447)", 53-54.

tüm beylere haber göndermeye devam ediyordu. Yıldırım Bâyezid de Kahire'ye elçiler göndererek Timur'a karşı beraber hareket etmeyi teklif etmişti.⁴⁸ Öte yandan Karakoyunlu Kara Yusuf ile Celayirli Ahmed yurtlarına geri dönmek için Timur'la mücadele halindeydiler. Yıldırım Bâyezid'i mevcut Anadolu ittifakından ayırmak isteyen Timur, ona elçiler ve mektuplar yollasa da başarılı olamamıştır. Hatta Timur'un yanında olan Karamanoğulları üzerine 1396-97'de bir sefer düzenleyerek Larende şehrini almıştır fakat onu Timur'la olan ittifakından döndürememiştir.⁴⁹ Bâyezid'in Karamanoğulları üzerine sefer düzenlemesi Kadı Burhaneddin'i endişelendirmişti. Sıranın kendisine geleceğini anlayan Kadı Burhaneddin Mısır Sultanı Berkûk'a elçiler yollayarak onun himaye talebini kabul etmiştir. Sultan Berkûk Kadı Burhaneddin'in tabiiyetini olası bir Bâyezid ve Timur saldırılarına karşı set olarak kullanmıştı fakat bu sırada yaşanan bir hadise Anadolu'da Kadı Burhaneddin'in başlattığı siyasi ittifakı sarsmıştır. Akkoyunlu Kara Yülük Osman Bey 1398'de Kadı Burhaneddin'i öldürmüştür.⁵⁰ Yıldırım Bâyezid bu durumdan istifade ile Kadı Burhaneddin'in toprakları olan Sivas, Tokat, Niksar, Kayseri ve Aksaray'a saldırmıştır.⁵¹ Aynı sene içinde Memlûk Sultanı Berkûk 1399'da vefat etmiş ve onun yerine küçük yaşta olan Nasireddin el-Ferec geçmiştir. Yıldırım Bâyezid aradaki ittifakı bozarak Memlûk idaresinde olan Divriği, Darende, Elbistan ve Malatya gibi yerleri kendi hâkimiyetine geçirmiştir.⁵² İttifakın bozulması Timur ile Bâyezid'i karşı karşıya getirmişti. Bundan sonraki süreç Ankara Savaşına neden olan siyasi dengeyi belirlemiştir.

48 Kanat, "Memlûk-Timurlu Münasebetleri (1382-1447)", 56; Saadettin Baştürk, "Timur'un Ortadoğu-Anadolu Seferleri, Bu seferlere karşı Koyma Çabaları ve Sonuçları", History Studies Ortadoğu Özel Sayı, Middle East Special Issue, (2010), 19.

49 Halil İnalçık, "Bayezid I", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/233.

50 Kanat, "Memlûk-Timurlu Münasebetleri (1382-1447)", 86-87.

51 Mehmed Neşri, Kitab-ı Cihan-nümâ Neşri Tarihi I, (Ankara: TTK, 2014), 321.

52 Aşık Paşazâde, Osmanlı'nın Tarihi, 406; Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar, 288; İnalçık, Kuruluş Döneminde Osmanlı Sultanları, 115; Kanat, "Memlûk-Timurlu Münasebetleri (1382-1447)", 89; Kunt – Faroqi – Yurdaydın - Ödekan, Türkiye Tarihi II, 56; Feridun Emecen, "Osmanlılar", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/488.

3. KARA YÜLÜK OSMAN'IN SİYASİ TEŞEKKÜLÜ

1394'te Kadı Burhaneddin ile Mutahharten Savaşı sırasında Akkoyunlu Ahmed Bey çıkarları dolayısıyla Kadı Burhaneddin yanında yer almıştır.⁵³ Bu beyin desteğiyle güçlenen Kadı Burhaneddin, Erzincan'ın tahrip edip Bayburt ve çevresini de alarak Akkoyunlu Ahmed Bey'e ikta olarak vermiştir.⁵⁴ Ertesi yıl Mutahharten'in üzerine yürüyecekken Timur'un Anadolu'da görünmesi onu bu seferinden vazgeçirmiştir. Kadı Burhaneddin'in ikta olarak verdiği bölgede tek başına hâkimiyeti kuran Ahmed kardeşlerini yok saymış ve bu durum iki kardeş arasında anlaşmazlıklara neden olmuştur. Ahmed'in bu hareketinden rahatsız olan Kara Yülük Osman Bey 1396'da isyan ederek bir kısım halkı yanına almış ve bağımsız hareket etmeye başlamıştır. Osman Bey Amid ve Bayburt arasındaki bölgeyi almış ardından Sivas'a yönelmişti çünkü o dönemde Sivas önemli ticaret merkezlerinden biriydi. Osman Bey bunu savaş yoluyla yapacak gücü olmadığından kardeşi Ahmed Bey'in aksine Kadı Burhaneddin'in yanından ayrılmamış ve ona hizmet etmiştir. On yıl kadar süren bu hizmetin karşılığında Kadı Burhaneddin Şebinkarahisar'ı kendisine vermiştir.⁵⁵ Bir süre sonra Kadı Burhaneddin'in yeğeni Kayseri emiri Şeyh Müeyyed ile Kadı Burhaneddin arasında bir anlaşmazlık çıkmış, Şeyh Müeyyed isyan etmiştir. Kara Yülük Osman'ı Şeyh Müeyyed üzerine teskine yollamış ve onu isyan fikrinden dönmeye ikna etmiştir fakat Kadı Burhaneddin Müeyyed'e karışmayacağı sözünü tutmamış ve Şeyh Müeyyed'i bir bahaneyle öldürmüştür.⁵⁶ Bu durum Kara Yülük Osman'ın Kadı Burhaneddin'den uzaklaşmasına ve yanında 600 haneli maiyetiyle Divriği kalesine çekilmesine sebep olmuştur. Kadı Burhaneddin bu durumu kabullenemeyip kendisine saldırmıştır. Karabel mevkiinde

53 Akkuş, "Akkoyunlu-Memlûk Münasebetleri", 36.

54 Esterebadi, Bezm u Rezm, 435; Woods, Akkoyunlular, 79; Sümer, "Akkoyunlular", 412; Akkuş, "Akkoyunlu-Memlûk Münasebetleri", 36.

55 Ebû Bekr-i Tihranî, Kitab-ı Diyarbekriyye, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001), 40.

56 Esterebadi, Bezm u Rezm, 474-475; Kazım Paydaş, Akkoyunlu Devlet Teşkilatı, (Ankara: Basılmamış Doktora Tezi, 2003), 43.

karşılaşan iki ordunun mücadelesi Kara Yülük Osman Bey'in, Kadı Burhaneddin'i esir etmesi ile son bulmuştur.⁵⁷ Yanında Kadı Burhaneddin'i alarak Sivas şehri önünde gelen Kara Yülük Osman Bey, ahaliden şehri kendisine teslim etmelerini istedi fakat halkın ret cevabı üzerine Osman Bey, Kadı Burhaneddin'i öldürdü.⁵⁸ Onun ölümü ile tüm mallarını yağmalayan Osman Bey önemli bir güç elde ederek siyasi sahnedeki yerini almıştır.

Karamanoğulları, Kadı Burhaneddin'in ölümünden fırsatla şehri kuşatmak için harekete geçmişti. Kara Yülük Osman Bey, Karamanoğullarının Tatarlardan yardımla şehre geldiğini görmüş ve onları boş bir arazide sıkıştırarak kaçmalarını sağlamıştır. Tatarların geri çekilmesi ile Osman Bey Sivas'ı kuşatmıştı, korkan Sivas halkı Yıldırım Bâyezid'e haber gönderip ondan yardım talep etmişlerdir.⁵⁹ Yıldırım Bâyezid'in oğlu Süleyman Çelebi'yi yanına alarak güçlü bir orduyla şehrin önüne gelmiştir.⁶⁰ Bu büyük orduyla savaşamayacağını anlayan Osman Bey, savaş alanından geri çekilerek Erzincan emiri Mutahharten'e sığınmak zorunda kalmıştır. Bunun neticesinde Kadı Burhaneddin'in toprakları Osmanlı hâkimiyetine dâhil olmuştur.⁶¹

Kadı Burhaneddin'in Anadolu'nun siyasi tarihinden çekilmesi ve Osman Bey'in kendisine sığınması Mutahharten için aradığı fırsat olmuştu. Onun amacı, olası bir Osmanlı saldırısına karşı ilk olarak Osman Bey'i kullanmaktı fakat Osman Bey güçlü olanın yanında durma politikasını burada kullanarak Mutahharten'den daha güçlü olan Memlûk Sultanı Berkûk'a haber gönderip onun hizmetine girmeyi talep etmiştir. Osman Bey'in bu teklifini kabul eden Sul-

57 İbn Arabşah, Acaibü'l-Makdûr fî Nevâib-i Timur, (İstanbul: Selenge Yay., 2011), 184.

58 Zengin, Malatya, 119; Paydaş, "Akkoyunlu Devleti Teşkilatı", 44; Akkuş, "Akkoyunlu-Memlûk Münasebetleri", 47.

59 Neşri, Kitab-ı Cihannumâ II, 321; Kanat, "Memlûk-Timurlu Münasebetleri", 87.

60 Tihrani, Kitab-ı Diyarbekriyye, 42; İbn Arabşah, Acaibü'l-Makdûr, 192; Johannes Schiltberger, Türkler ve Tatarlar Arasında (1394-1427), çev. Turgut Akpınar, (İstanbul: İletişim yay., 1997), 55.

61 Aşık Paşazâde, Osmanoğulları'nın Tarihi, 404-405; İnalçık, Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları, 116; Zengin, Malatya, 119.

tan ona hilat verip ikramlarda bulunmuştur fakat aynı sene Memlûkler içinde yaşanan iç karışıklıklar ve bunun neticesinde Yıldırım Bâyezid'in Memlûk topraklarını ele geçirmesi Kara Yülük Osman Bey'in Memlûklerden ümidini kesmesine böylece bölgeden uzaklaşmasına neden olmuştur.⁶²

Osman Bey'in idari ve siyasi politikası daima güçlü olanın yanında yer almaktı çünkü kardeşi Ahmed'den aldığı toprakları ve yanındaki maiyetini ancak iyi bir politika ile genişletebilirdi. Nitekim bu amaçla 1400'de Mutahharten'i de yanına alarak Avnik'te bulunan Timur'un yanına gidip ona hediyeler takdim etmiştir. Kara Yülük Osman Bey'in tabiiyetini kabul eden Timur, kendisine hilat ve soyurgal⁶³ vererek ondan Anadolu'nun siyasi durumu hakkında bilgi almıştır.⁶⁴ Timur'a rehberlik eden Kara Yülük, Timur'un ordusuyla beraber Sivas önlerine geldi. Timur'un kalabalık bir orduyla şehre geldiğini gören Süleyman Çelebi, şehri terk etmiş ve 1400'de Sivas Timur'a teslim olmuştur.⁶⁵ Sivas, Elbistan, Malatya gibi bölgeleri hâkimiyetine alan Timur, Malatya'nın yönetimini de Osman Bey'e bırakmıştır.⁶⁶ Esasen Kara Yülük Osman'ın, Timur'un hizmetinde olması ona ağır gelmiyordu çünkü Osman Bey, Timur sayesinde birçok bölgeyi alıyor ve kendi yönetimine dâhil ediyordu. Timur doğudan başlayarak Kara Yülük Osman Bey'in yardımıyla birçok şehri ele geçiriyordu. Besni, Antep, Halep, Dımaşk gibi yer-

62 Yücel, Timur'un Ortadoğu-Anadolu Seferleri ve Sonuçları (1393-1402), 77; M. C. Şehabettin Tekindağ, Berkûk Devrinde Memlûk Sultanlığı, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yay., 1961), 91; Yiğit, Memlûkler, 157; Zengin, Malatya, 120 vd. .

63 Moğollarda, İran ve Anadolu'da kurulan Türkmen devletlerinde var olan bir bağıştır. Kimi zaman toprağa dayalı bir bağış yoluyla verilse de kimi zaman da veraset yoluyla verilmektedir. Savaşlarda başarı gösteren komutanlara verilen bu bağış çoğu zaman devlete bağlılığını gösterenlere de hediye olarak sunulmuştur. Bkz. Mehmet Ölmez, "Soyurgal", Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/388-399.

64 Tihranî, Kitab-ı Diyarbekriyye, 43; M. Halil Yınanç, "Akkoyunlular", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/257.

65 Nizamüddin Şami, Zafernâme, çev. Necati Lugal, (Ankara: TTK, 1987), 260-263; Tihranî, Kitâb-ı Diyarbekriyye, 43; İbn Arabşah, Acaibü'l-Makdûr, 195; Zengin, Malatya, 122; Akkuş, "Akkoyunlu-Memlûk Münasebetleri", 50.

66 Şerefüddin Ali Yezdî, Zafernâme, 126; Zengin, Malatya, 123.

leri hâkimiyetine almıştı.⁶⁷ Osman Bey, Timur'a Halep'te iken yenden itaatini arz etmesiyle güneyde yapılan tüm seferlerde Timur'un yanında olacaktır.

Timur'un güneyde olmasını fırsat bilen Yıldırım Bâyezid Mutahharten'in topraklarını muhasara ederek Erzincan'daki kalesini Osmanlılara tabi kılmıştır. Timur Mutahharten aracılığıyla tüm bu olanlardan haberdar olmuş ve Yıldırım Bâyezid'e üslubu ağır mektuplar yazmıştır. Halep dönüşü Timur, Osman Bey'in oğlu İbrahim'e yardımlarından dolayı Amid şehrini iktâ olarak vermişti.⁶⁸ Bu durum Osman Bey'in artık güneyde de önemli topraklar elde ederek yavaş yavaş söz sahibi olduğunu göstermekteydi.

Yıldırım Bâyezid'e öfkelenen ve Ankara savaşına hazırlık için Karabağ'a dönen Timur, Kara Yüyük Osman Bey'i Anadolu'da bırakarak buradaki bölgeleri itaati altında tutmasını istemiştir. Bu amaçla Amid, Diyarbakir ve havalisi, Mardin Osman Bey'in hâkimiyetine dâhil olmuştur.⁶⁹ Bir yandan Yıldırım Bâyezid diğer yandan Timur Anadolu'yu kontrolü altında tutmaya çalışıyordu. Yıldırım Bâyezid, Memlûk Sultanı Ferec'e giderek Timur'a karşı beraber hareket etme teklifini sunmuştur.⁷⁰ Ferec'in bu teklifi kabul etmesiyle arada kurulan dostluk sadece sözde kalmış ve Memlûkler arasında yaşanan iç mücadeleler dolayısıyla Yıldırım Bâyezid'e gerekli yardım yapılamamıştır. Bu sırada Timur'un Azerbaycan'a gitmesi Karakoyunlu Kara Yusuf'un oradan kaçmasına neden olmuştu. Memlûklere sığınmak istemiş fakat oradan olumlu bir cevap alamayınca Yıldırım Bâyezid'e sığınmıştır.⁷¹ Timur elçiler yollaya-

67 Nicolae Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I, çev. Nilüfer Epçeli, (İstanbul: Yedi Tepe Yay., 2005), 286; Aka, Mirza Şahrüh ve Zamanı (1405-1447), 23; Yiğit, Memlûkler, 151; Akkuş, "Akkoyunlu-Memlûk Münasebetleri", 48.

68 İbn Arabşah, Acaibü'l-makdûr, 279; Yücel, Timur'un Ortadoğu-Anadolu Seferleri ve Sonuçları (1393-1402), 112.

69 İsmail Aka, Timur ve Devleti, 36; Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, (Ankara: TTK, 1991), 11.

70 Yiğit, Memlûkler, 149.

71 Nizamüddin Şami, Zafername, 297; Şerefüddin Ali Yezdi, Emir Timur (Zafername), çev. Ahsen Batur, (Selenga Yay., İstanbul, 2013), 343; Sümer, Karakoyunlular (Başlangıçtan Cihan Şah'a Kadar), 60-61; "Bayezid I", 380.

rak Kara Yusuf'un kendine teslimini talep etmişti fakat Bâyezid bu teklifi ret etmiştir. Timur da bunu gerekçe göstererek Anadolu seferine çıkmıştır.

Bir yandan Celayirli Ahmed'in diğer yandan Kara Yusuf'un Yıldırım Bâyezid'e sığınması Timur açısından Anadolu'ya sefer düzenlemesindeki en önemli etkeni.⁷² Timur'la Bâyezid arasındaki mektuplaşmanın üslubu sertleşince Timur, Sivas'a gelmiş ve buradan Kayseri-Kırşehir yoluyla Ankara'ya ulaşmıştır.⁷³ Ankara'yı kuşatan Timur'un ordusu Kara Yülük Osman Bey'in yardımıyla şehrin müstahkem bölgelerini ele geçirmiş ve şehri kuşatmıştır. İki büyük ve güçlü ordu 1 Ağustos 1402'de Çubuk Ovası'nda karşılaştı, harbi Timur kazanmış ve Bâyezid'i esir etmişti.⁷⁴ Kışı Ankara'da geçiren Timur'un yanında Mutahharten ve kara Yülük Osman ile kardeşleri bulunmaktaydı. Timur, Osman Bey'in yardımcıları sonucunda ona ikramlarda bulunarak kendi vilayetine yollamıştır. 1403'te Timur'un Anadolu'dan ayrılmasıyla Kara Yülük Osman Bey artık daha güçlü olarak hâkimiyet sahasını genişletme çalışmaları başlatmıştır. Beyliğindeki ihtilafları ve çatışmaları düzeltmiş, belli bir düzen kurmaya çalışmıştır. Mutahharten'in ölümü ve Timur'un Anadolu'dan çekilip memleketine dönmesi Osman Bey için aranan fırsattı. Beyliği devletleştirme yolunda ilk adımlarını atmış ve ona karşı çıkacak akrabaların olmayışı bu adımları kolaylaştırmıştır. Birçok oymağı kendi çatısı altında toplayan Kara Yülük Osman Bey'in 1403'ten sonra bir imparatorluk fikriyle Akkoyunlu Devleti'nin resmi olarak kurulduğu görülmektedir.⁷⁵

72 Aşık Paşazâde, Osmanogulları'nın Tarihi, 409; Varlık, "Karakoyunlular", 450-451; Musa Şamil Yüksel, "Dönemin Arap kaynaklarına Göre Ankara Savaşı", Tarih İncelemeleri Dergisi, (Temmuz, 2010), 25/353.

73 Aşık Paşazâde, Osmanogulları'nın Tarihi, 410-411.

74 Aşık Paşazâde, Osmanogulları'nın Tarihi, 412; Nizamüddin Şami, Zafername, 308; Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I, 290; İnalçık, Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları, 116; M. Halil Yınanç, "Bayezid I", 388-389; Kunt - Faroqi - Yurdaydın - Ödekan, Türkiye Tarihi II, 58.

75 İlhan Erdem, "Akkoyunlu Devletinin Kurucusu Kara-Yülük Osman Bey'in Hayatı ve Faaliyetleri", DTCF Dergisi, (Ankara, 1990), 34/100 vd.; Paydaş, "Akkoyunlu Devleti Teşkilatı", 46; Akkuş, "Akkoyunlu-Memlûk Münasebetleri", 52.

Kara Yülük Osman Bey önceleri Anadolu'da bulunan birçok beyin hâkimiyetinde yer almış kimi zaman kardeşi ile mücadele etmek zorunda kalmıştır. Aradığı fırsatı Timur ona sunmuştu. Güçlü olanın yanında yer alma politikasıyla varlığını ispat eden Kara Yülük Osman Bey, Timur'un yardımlarıyla önce birçok toprağı ele geçirmiş ardından beyliğini kurarak adını tarihe yazdırmıştır.

SONUÇ

Anadolu'da İlhanlı hâkimiyetinin son bulmasının ardından siyasi değişimler yaşanmıştır. Bu siyasi değişim arasında nüfuzuyla söz sahibi olan yeni kuruluş aşamasında olan Akkoyunlular olmuştur. İlhanlı hâkimiyetinden sonra dağılan Anadolu'da bazı Türkmen Beyler tarafından daha sonra da adını yüzyıllar boyu duyuracak olan beylikler kurulmuştur. Bu beyliklerin çoğı devletleşmiş ve Anadolu'nun siyasi tarihinde belirleyici rol oynamışlardır. Akkoyunlu Beyi Kara Yülük Osman Bey'in tarih sahnesine çıkışı, her ne kadar Kadı Burhaneddin'e tabiiliğıyle başlamış olsa da o güçlü olanın yanında durma politikasıyla zaman içinde kendi hâkimiyetini kurmayı başarmıştır. Osman Bey'in güçlenmesi Timur'un dikkatini çekmiştir.

Beş yıllık sefer adıyla Anadolu topraklarına gelen Timur, buradaki siyasi teşekküllerden kendine tabiiliğini istemiş fakat birçoğı buna yanaşmamıştır. Kadı Burhaneddin, Altın orda hükümdarı Toktamış, Yıldırım Bâyezid ve Memlûk Sultanı Berkûk her ne kadar Timur'a karşı ittifak olmak için harekete geçseler de bir başarı elde edememişlerdir. Kadı Burhaneddin Osman Bey tarafından öldürülmüş, Toktamış müstakil hareket ettiği için Timur tarafından etkisiz hale getirilmiş ve Memlûk Sultanı Berkûk hastalanıp ölmüş yerine küçük yaşta olan Ferec geçmiştir. Tüm bu etkenler Timur'a karşı siyasi bir ittifak kurmayı engellemiştir. Mutahharten ve Kara Yülük Osman Bey'in desteğini alan Timur, Anadolu topraklarının büyük bir kesimini muhasara ederek Kırşehir yolundan Ankara'ya ulaşmıştır. Karakoyunlu Kara Yusuf ile Celayirli Ahmed'in Timur'dan

kaçıp Yıldırım Bâyezid'e sığınmaları Timur'un aradığı fırsat olmuş ve seferini bu yönden şekillendirmiştir.

Kara Yülük Osman Bey yardımıyla Sivas, Malatya, Elbistan, Darende gibi yerleri alan Timur Yıldırım Bâyezid'le mektuplaşarak savaştan vazgeçirmeye çalışmıştır. Ağır bir üslup alan mektuplaşmalar yerini artık savaşa bırakmıştır. 1 Ağustos 1402'de Çubuk ovasında gerçekleşen savaş Timur'un Bâyezid'i esir etmesiyle son bulmuştur. Bu tarihten sonra Timur kışı Anadolu'da geçirmiş ve bir süre sonra memleketine dönmüştür. Timur'un Anadolu'dan ayrılmasıyla beraber Kara Yülük Osman Bey, hâkimiyetine aldığı bölgelerde etkin bir siyaset izleyerek beyliğini sağlam temeller üzerine kurmuştur. Onun güçlü olanın yanında durma siyaseti, beyliğini devletleştirmesinde en büyük etken olmuştur.

KAYNAKÇA

Aka, İsmail. *Mirza Şahrüh ve Zamanı (1405-1447)*, Ankara: TTK, 1994.

Aka, İsmail. *Timur ve Devleti*, Ankara: TTK, 2014.

Akkuş, Fatma. "Akkoyunlu-Memlûk Münasebetleri". Ankara: *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, 2005.

Alan, Hayrunisa. *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular (1360-1506)*. İstanbul: Ötüken Yay, 2007.

Aşık Paşazâde. *Osmanoğulları'nın Tarihi*. haz. Kemal Yavuz - M. A. Yekta Saraç. İstanbul: K Kitaplığı, 2003.

Başkan, Yahya. "Karamanoğulları Beyliği". *Anadolu Beylikleri El Kitabı*. edt. Haşim Şahin. İstanbul: Grafiker Yay, 2017.

Baştürk, Saadettin. "Timur'un Ortadoğu-Anadolu Seferleri, Bu Seferlere Karşı Koyma Çabaları Ve Sonuçları". *History Studies Ortadoğu Özel Sayı*. Middle East Special Issue: 2010.

Ebû Bekr-i Tihranî. *Kitab-ı Diyarbekriyye*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.

Emecen, Feridun. *İlk Osmanlılar Ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*. İstanbul: Timaş Yay, 2012.

Emecen, Feridun. "Osmanlılar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/488. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Erdem, İlhan. "Akkoyunlu Devletinin Kurucusu Kara-Yüyük Osman Bey'in Hayatı ve Faaliyetleri". *Dtcf Dergisi*. 34/1-2. Ankara: 1990.

Esterebadi. *Bezm u Rezm*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.

Göde, Kemal. *Eratnalılar (1327-1381)*. Ankara: TTK, 1994.

Göyünç, Nejat. XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı. Ankara: TTK, 1991.

Gündüz, Tufan. Anadolu'da Türkmen Aşiretleri. İstanbul: Yedi Tepe Yay, 2016.

İbn Arabşah. Acaibü'l-Makdûr Fî Nevâib-İ Timur. İstanbul: Selenge Yay, 2011.

İnalcık, Halil. Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481). İstanbul: İsam Yay, 2010.

İnalcık, Halil. "Bâyezid I". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 5/233. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Jorga, Nicolae. Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Yedi Tepe Yay, 2005.

Kanat, Cüneyt. "Memlük-Timurlu Münasebetleri (1382-1447)". İzmir: Basılmamış Doktora Tezi, 1996.

Kanat, Cüneyt. "Orta Doğu'da Hâkimiyet Mücadelesi (1382-1447) Memlüklü-Timur Münasebetleri". Türkler Ansiklopedisi. 5. Ankara, 2002.

Kanat, Cüneyt. "Memlük Devleti'nde İktidar Değişikliği Bahri Memlüklerden Burci Memlüklere". Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına. İstanbul: 2008.

Koprman, Kazım Yaşar. "Mısır Memlükleri". Makaleler. edt. E. Semih Yalçın -Altan Çetin. Ankara: Berikan Yay, 2005.

Kunt, Metin – Faroqhi, Suraiya – Yurdaydın, Hüseyin G. – Ödekan, Ayla. Türkiye Tarihi Iı -Osmanlı Devleti (1300-1600). İstanbul: Cem Yay, 2009.

Mehmed Neşri. Kitab-I Cihan-Nümâ Neşri Tarihi I. Ankara: TTK, 2014.

Miroğlu, İsmet. "Erzincan". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklope-

disi. 11/318-321. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Nizamüddin Şami. *Zafername*. çev. Necati Lugal. Ankara: TTK, 1987.

Okyay, Rıfat. *Söğüt-Bursa-İznik-Edirne'de Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1996.

Ölmez, Mehmet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/388-399. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Paydaş, Kazım. "Akkoyunlu Devlet Teşkilatı". Ankara: Basılmamış Doktora Tezi, 2003.

Schiltberger, J. . *Türkler Ve Tatarlar Arasında (1394-1427)*. çev. Turgut Akpınar. İstanbul: İletişim Yay, 1997.

Sümer, Faruk. *Karakoyunlular (Başlangıçtan Cihan Şah'a Kadar)*. Ankara: TTK, 1992.

Sümer, Faruk. "Karamanoğulları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/455. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Şahin, İlhan. "Kuruluştan Fetret Devrine Kadar Osmanlı Siyasi Tarihi". *Dğbit*, c. X. İstanbul: Çağ Yay, 1996.

Şerafüddin, Ali Yezdi. *Emir Timur (Zafername)*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenga Yay, 2013.

Tekindağ, M. C. Ş. . *Berkûk Devrinde Memlûk Sultanlığı*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yay, 1961.

Uyar, Mustafa. "Moğol İstilas Döneminde Selçuklular". *Selçuklu Tarihi El Kitabı*. edt. Refik Turan. İstanbul: Grafiker Yay, 2018.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Anadolu Beylikleri Ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: TTK, 2019, 13.

Varlık, M. Çetin. "Karakoyunlular". *Dğbit*, c. VIII.

Woods, John E. . *Akkoyunlular, Aşiret, Konfederasyon, İmparatorluk*. çev. Sibel Özbuldun. İstanbul: Milliyet Yay, 1993.

Yakubovskiy, A. Yu. . *Altın Ordu Ve Çöküşü*. Ankara: TTK, 2021.

Yınanç, M. Halil. "Akkoyunlular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/257. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yınanç, Refet. *Dulkadir Beyliği*. Ankara: TTK, 1989.

Yiğit, İsmail. "Memlûkler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/90-97. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Yiğit, İsmail. *Memlûkler 648-923/1250-1517*. İstanbul: Kayıhan Yay, 2015.

Yücel, Yaşar. *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar Iı*. Ankara: TTK, 1989.

Yücel, Yaşar. *Timur'un Ortadoğu-Anadolu Seferleri Ve Sonuçları (1393-1402)*. Ankara: TTK, 1989.

Yüksel, Musa Şamil. "Dönemin Arap Kaynaklarına Göre Ankara Savaşı". *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 15/1. Temmuz, 2010.

Zengin, Murat. *İlhanlılar-Eratnalılar-Memlûklar Dönemi Malatya (1295-1401)*. Malatya: Malatya Kitaplığı, 2017.

Geleneksel Dinka Dininde Tanrı Fikri: Niyalik

Elif KUL

Diyanet İşleri Başkanlığında 4-6 Yaş Anaokulu Öğretmeni, İnönü Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi ABD, Doktora Öğrencisi, elif.kull@gmail.com

Özet

Çalışmanın konusu Geleneksel Dinka Dininde Yüce Tanrı Niyalik'tir. Dinkalarda Tanrı, Niyalik ismi ile tanımlanır. Ancak Niyalik'in Dinka dilinde başka ruhsal varlıklar için de kullanılması, Niyalik'in bir Tanrıyı değil de Tanrısal bir gücü nitelendirdiği görüşlerinin öne sürülmesine neden olmuştur. Dinka dilinde ve dini yaşamında belirli dini unsurlarına bakıldığında ise Niyalik'in Tanrısal bir güç değil, Dinka inanç sisteminin anlayışına göre bir Tanrı olduğu görülmektedir. Dinka inanç yapısında Niyalik kapalı bir konu ve anlaşılmaz bir Tanrı olmamasına rağmen, Dinka Dini üzerine yapılan çalışmaların antropologlar, teologlar ve tarihçiler tarafından yapılması, farklı fikirlerin ileri sürülmesine neden olmuştur. Dinka Dini ve geleneği bir bütün olarak alındığında ise Niyalik'in tek ve yüce bir Tanrı olduğu, Dinka yaşamında belirgin bir şekilde aktif olduğu

anlaşılmaktadır.

Konu ve kapsamına göre, Dinkalarda Tanrısal varlık fikri konuya dâhil edilmiştir. Dinkalarda Tanrısal/ruhsal varlık fikri, inancın önemli bir unsurunu oluşturmakla birlikte Tanrı Niyalik ile ilişkileri konu açısından önemlidir. Bu varlıkların bazıları Tanrısal nitelikte iken bazıları ruhsal yapıda atasal ruhlardır. Yapılan dua ve sunulara bakılarak Niyalik'e olan inançla bir karşılaştırma yapılmaktadır. Dinka Dininin Tanrı inancına odaklanmış ve diğer dini unsurlara gerekli görülen yerlerde değinilmiştir. Çalışma sırasında literatür taraması yapılmış olup, yapılan önceki çalışmalar arasında karşılaştırma yapılarak çalışma yürütülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel Dinka Dini, Yüce Tanrı, Niyalik, Deng, Tanrısal/Ruhsal Varlıklar, Atasal Ruhlar.

Supreme God In Traditional Dinka Religion: Nhialic

Abstract

The subject of the study is the Idea of God and Divine Being in the Traditional Dinka Religion. The first subject of the study, which consists of two parts, is The Idea of God in Dinka Religious: Nhialic. In the Dinkas, the god is defined as Nhialic. However, it has been suggested that Nhialic is used for other spiritual beings in the Dinka language, and that Nhialic characterizes a divine power rather than a god. When we look at certain religious elements in Dinka language and religious life, it is seen that Nhialic is not a divine power, but a god according to the understanding of the Dinka belief system. Although Nhialic is not a closed subject and an incomprehensible god in the structure of Dinka belief, the studies on the Dinka religion by anthropologists, theologians and historians have led to

different ideas. When the Dinka Religion and tradition are taken as a whole, it is understood that Nhialic is a single and supreme god and is clearly active in the life of Dinka.

According to the subject and scope, the second subject of the study is the idea of Divine Beings in Dinka Religion. The idea of divine / spiritual existence in the Dinka Religion constitutes an important element of belief. Some of these beings are divine, while some are ancestral spirits in spiritual nature. Among the divine beings, a comparison is made with belief in Nhialic by looking at the belief in Dengh and Aiwel in beings, their effects on their living space, and the prayers and offerings made to them.

Keywords: Traditional Dinka Religion, Supreme God, Nhialic, Deng, Divine / Spiritual Beings, Ancestral Spirits.

GİRİŞ

Dinka yaklaşık 6,5 milyon nüfusu ile Sudan'da en büyük etnik gruptur ve büyük bir kabile olarak onlarca klandan oluşmaktadır.¹ Dinka kavramı kendilerinin kullandığı bir isimlendirme değildir. Bunun yerine Dinkalar kendilerine insanlar anlamına gelen Jieng ve Cieng demektedirler.²

Cieng, Dinkalar için bir kimlik olarak kullanılsa da aslında insan ilişkilerinin temel değerlerini özetler. Dinka toplumu bireysel ve toplumsal gururun, saygınlığının gelişmesi için çeşitli değerler geliştirmiştir. Bu değerler iki temel kavram ile özetlenir: Bunlar *cieng* ve *dheng'* dir (veya dheeng). *Cieng* kavramı, iyi sosyal ilişkilerin standardını belirler. İngilizce veya Türkçe karşılığı yoktur. Bir fiil olarak bir kişiye iyi davranmak, uyum içinde yaşamak, cömert, misafirperver ve nazik olmak anlamlarına gelebilir. *Cieng* göre bir kişinin karakteri veya davranışı, iyi veya kötü bir çevreye sahip olması açısından değerlendirilir: *Cieng* haysiyet, dürüstlük, şeref, kendine ve başkalarına saygı, sadakat ve dindarlık, şefkat ve cömertlik, birlik ve beraberlik gibi insani değerlere vurgu yapar ve bunların uyumunu amaçlar. İyi *cieng*, baskı ve şiddete karşıdır, çünkü dayanışma, uyum ve karşılıklı işbirliği gönüllülük ve ikna yoluyla sağlanır.³

Bir diğer temel kavram olan *dheng*, *cieng*in bir sonucu olarak görülebilir. Kişi, davranışıyla (ki bunlar *cieng'*te toplanmıştır) *dheng* statüsüne ulaşır: *Dheng'*in birçok olumlu anlamı arasında asalet, güzellik, yakışıklılık, zarafet, çekicilik, misafirperverlik, cömertlik, görgü kuralları, sağduyu ve nezaket vardır. *Dheng* statüsüne ulaşmış birinden soy, çokça sığır sahibi olma, nezaket, cömertlik ve cesaret beklenir.⁴

1 Francis Mading Deng, *The Dinka of the Sudan* (Winston Waveland Press, 1972), 103.

2 Roberto O. Collins, "Dinka" *Encyclopedia of the Modern Middle East & North Africa*, ed. Philip Mattar (USA: Macmillan Reference, 2004), 709.

3 William Twining, "Francis Deng on Dinka Culture and Human Rights", *Verfassung Und Recht in Übersee / Law and Politics in Africa, Asia and Latin America* 46/2 (2013), 205.

4 Twining, "Francis Deng on Dinka Culture and Human Rights", 205.

Dinkalar sahip oldukları değerlerin Tanrı ve atalar (atasal ruhlar/klan ruhları) tarafından onaylandığına inanırlar. Dinka geleneği hukuk, gelenek ve ahlak arasında keskin bir ayrım yapmaz. Hepsi dini ve sosyal baskılarla ve özellikle bireysel vicdanla desteklenmektedir. Bu ahlaki ve manevi ilkeler, aynı zamanda siyasi ve yasal otoritenin uygulanmasına rehberlik ve kontrol etmek için de uygulanmaktadır. Dinka toplumsal kuralları diğer bir deyişle yasaları, zorlayıcı yaptırımlarla bir hükümdarın emri değildir. Daha ziyade, atalarından miras kalan, genel olarak saygı duyulan ve gözlemlenen, büyük ölçüde icra yoluyla veya gerekirse manevi yaptırımlarla cezalandırılan topluluğun kolektif iradesinin bir ifadesidir. Dinkalarda her şey bir açıklık ile yapılır. Sadece iyilik değil kötülüğün bile bir açıklık, bir şeref meselesi vardır. Örneğin gizlilik ile veya pusu kurarak öldürme, özellikle ahlaksızlık olarak kabul edilir ve arınma ayinleri gerektirir. Hırsızlık pek duyulmaz ve böyle bir durum olduğunda, kişinin sosyal duruşuna ciddi şekilde zarar veren aşağılayıcı yaptırımlar sağlanır. Bu tür davranışların sosyal boyutu olduğu kadar inançsal boyutu da vardır ve inanç uygulanan ceza sosyal ve dini yaptırım olarak iki yönlüdür. Dinkalarda neredeyse her yanlış, yanlış yapılanı talihsizlik ve ölümle tehdit eder. Bu ölüm ve talihsizlik yaptırımların inançsal boyutunu oluşturur. Tüm bu toplumsal düzen *cieng* ve *dheng'*te toplanır. *Cieng* ve *dheng* Dinkaların toplumsal yasası niteliğinde gibi görünmektedir. Bireyi ve toplumu bir araya getirir; toplum ve birey arasındaki karşılıklı sorumlulukların bütünü oluşturur.

Dinka toplumunda sığırların önemli bir rolü vardır. Neredeyse sığırlarla özdeşleşen halk Sudan'da sığırların sahibi olarak tanınmaktadır. Dinka toplumunda sığır beslemek, sığır sahibi olmak bir zenginlik belirtisidir. Aynı zamanda toplumsal saygınlığın bir işareti olarak görülür.⁵ Sığırların bir servet nişanesi olduğu doğrudur ancak Dinkalar için sığırlar bundan çok daha fazlasını ifade ederler. Sığırlar, üreme yoluyla sürekliği sağlayan zenginliği (Dinka top-

5 Molefi Kete Asante, "Dinka", Encyclopedia of African Religion, ed. Molefi Kete Asante, Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 202.

lumunda evlilik için erkeklerin karşı tarafa sığır hediye etmesi geleneğine vurgu yapar) oluşturur; sığırlar ayrıca Tanrı'ya, ruhlara ve atalara özel kurbanlar için hazırlanır.⁶ Dinkaların sözlü geleneklerinde sığırlardan çokça söz edilir, çünkü sığırların maddi bir değer olarak manevi değerleri sağladığına inanılır. Evlilik, kurban ya da yağmur için sığırlar kurban veya hediye olmaktan çok talep edilen manevi bir bağın sembolüdür.

İnanç yönünden Dinkalar son derece dindardırlar. Bazı gözlemcilere göre Sudan'da açık ara en dindar halk Dinkalardır.⁷ Dinka Dininin önemli özelliklerinden bir tanesi tek Tanrı inancıdır. Tek bir Tanrıya inanırlar, ancak cennet veya cehennem kavramları yoktur.⁸ Dinkalar, insanlığın bir bütün olarak Tanrı'nın tek yüce gücüne tabi olduğuna inanır, çünkü tüm insanları yaratan ve yok eden Tanrı'dır. Fakat aynı zamanda farklı insanların farklı Tanrılara ve dolayısıyla bazen farklı dinlere sahip olduklarını da kabul ederler.⁹

Dinka Dininde bir takım unsurların toplumsal yönü daha baskındır. Örneğin ölüm veya ölümsüzleşmek inançsal boyuttan çok sosyal bir boyut içerir. Hem erkekler hem de kadınlar, üreme yoluyla ölümsüzleştirilir.¹⁰ Kalabalık bir aileye sahip olmak sosyal statülerini, servetlerini ve tarihteki yerini belirler. Bu şekilde elde edilen ölümsüzlük, ölümlerin kimliğini korur, kalıcı hale getirir. Bu dünyadaki sosyal süreçlere katılmaya devam etmelerini, yeryüzünde etkili olmalarını sağlar. Ayrıca Dinka Dininin bir diğer özelliği dinin bireysel yönüne nadiren rastlanmasıdır. Örneğin bir kişinin bireysel olarak dua ettiğini görmek nadirdir. Dini uygulamanın büyük bir kısmı kolektif ve resmidir.

1. DİNKALARDA TANRI KAVRAMI

6 Twining, "Francis Deng on Dinka Culture and Human Rights", 206.

7 Deng, The Dinka of the Sudan, 122.

8 Twining, "Francis Deng on Dinka Culture and Human Rights", 205.

9 Deng, The Dinka of the Sudan, 126.

10 Twining, "Francis Deng on Dinka Culture and Human Rights", 205.

Geleneksel Dinkalar, Afrika inançlarında yer alan klasik bir tek Tanrı fikrine sahiptirler. Gök ile ilişkilendirilir ve yaratıcı özelliği vurgulanır.¹¹ Ancak Dinkalar'da diğer Afrika inançlarından farklı olarak Tanrı için kullanılan kavramdan kaynaklı bir takım problemler ortaya çıkmaktadır. Bu problemler, Tanrının nasıllığı, icra alanı, yaşam alanındaki etkileri ve Tanrı ile ilişkili bir takım Tanrısa/ruhsal varlıkların varlığı gibi konulara açıklık getirilmesini gerektirmiştir.

Dinkalarda Tanrıya Niyalik (*Nhialic*) denir. *Nhial* kelimesi yukarıda veya cennet anlamlarına gelir.¹² *Cak* (yaratma, başlangıç), *ciek* (yaratılış) *aciek* (yaratıcı) anlamlarına gelir.¹³ *Nhialic* kelimesinin sonundaki *alic* ekinin yaratıcı anlamında olduğu düşünülür. Dolayısıyla literal anlamda Niyalik üste (gökte) olan anlamına gelmektedir.¹⁴ Tanrının gökte olduğunu vurgulamak için Dinkalar *Nhialic atō thīn* (Tanrı orada) sözünü kullanırlar.¹⁵ Böylece *Nhialic* kelimesinin kendi içerisinde barındırdığı “gökteki Tanrı” veya “gökteki Yaratıcı” anlamları ile beraber kesin bir ifade ile bunu belirtirler. Tanrının gökte olması klasik bir Afrika inancıdır.¹⁶ Dolayısıyla gök, Tanrının yeri olduğu gibi kutsal mekân veya tapınak gibi mekânların belirsiz olduğu Dinka inancında tapınağı da simgelemektedir.

Niyalik kelimesi linguistik olarak direk *God* veya Tanrı kelimesi anlamı barındırmamaktadır. *Nial* (gök) ve *aciek* (yaratıcı) kelimelerinin birleşimi ile aslında “Gökteki Yaratıcı” anlamı çıkmaktadır. Ancak İngilizce-Dinka sözlüklerinde Niyalik, Tanrı şeklinde çevrilmektedir. Bunun eleştirisini yapan Lienhard'ta göre bilinen anlamdaki Tanrı kelimesinin Dinkalarda kullanılmadığını belirterek *Nialic*'in Tanrı olarak çevrilmesinin ortaya çıkara-acağı bir takım anlamsal problemlerden söz eder. Lienhard'tın eleştirisinin

11 J. S. Mbiti, *Concept Of God in Africa*, Prager Publishers, New York, 1970, 150.

12 Roger Blench, *English to Dinka Glossary*, Derived from SIL International's 2005 Draft Dinka-English Dictionary (2006) 129.

13 Blench, *English to Dinka Glossary*, 53.

14 C. G. Seligman, “The Religion of the Pagan Tribes of the White Nile”, *Africa: Journal of the International African Institute* 4/1 (1931), 179.

15 Arthur Nebel, *Dinka - English, English - Dinka Dictionary: Dinka Language, Jang and Jieng Dialects*, EMI (2005), 65.

16 Molefi Kete Asante, “Temples, Concept in Ancient Times”, *Encyclopedia of African Religion*, ed.: Molefi Kete Asante, Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 566.

temelinde yatan neden ise *Nialic* kelimesinin kastedilen “Gökteki Yaratıcı” dışında başka alanlarda da kullanılmasıdır. Örneğin Niyalik kelimesi, “Tanrı” ile bir bağlantısı olmayan bir dizi Dinka terimi ile ilişkili olarak anlamlandırılır. Niyalik bazen bir Varlık, hatta kişisel bir Yüce Varlık olarak ve bazen de bir tür varlıkların çokluğunun eylemlerini özetleyen bir tür etkinlik olarak tasvir edilirken, İngilizcedeki (ve de Türkçedeki) “Tanrı” kelimesinin bu kadar geniş bir anlamı olmadığını ifade etmektedir.¹⁷

Lienhardt, Niyalik kelimesinin Tanrı yerine *Divinity* (Kutsallık) kelimesini kullanmakta, Niyalik’i “Kutsallık” anlamında tercüme etmektedir. Çalışmasında Dinkaların Yüce Tanrısından söz ederken de Niyalik yerine Kutsallık (*Divinity*) kelimesini kullanmaktadır. Ona göre “Kutsallık”, tıpkı Niyalik gibi, zihne aynı anda bir varlığı, bir tür doğayı veya varoluşu ve bu tür bir varlığın niteliğini iletmek için kullanılabilir; Niyalik kelimesinde olduğu gibi, bağlama göre, daha özlü veya nitel, daha kişisel veya genel bir çağrışım içinde görünmesi sağlanabilir.

Lienhardt bu yöntem ile tanımlanması zor olan bir Dinka kelimesinin herkes için oldukça kesin anlamları olan Batı’nın (kendisi tam olarak “kendi kavramlarımız” demektir ancak kastettiği kavramların İngilizce olmasından dolayı burada Batı denmesi tercih edilmiştir) kavramlarına kaydırmaktan kurtaracağını ifade etmektedir.¹⁸ Bunun dışında aslında Lienhardt’ın kendisi de Niyalik’in işaret ettiği varlığın apaçık olduğunu farkındadır. Dinkalarda ruhsal varlık olan *yath* kelimesi ile Niyalik arasında bir ayrım yaparak bunu ortaya koymaktadır. *Yath*, Dinkalarda Tanrısal/ruhsal bir takım varlıklar için kullanılır ve çoğulu *yeeth* şeklindedir. Ancak Niyalik çoğul değildir ve Dinka dilinde çoğulu yoktur.¹⁹ Dolayısıyla ileriki bölümlerde görüleceği üzere Niyalik’in Yüce Varlık olduğu kesinken Lienhardt’ın Niyalik yerine Kutsallık kelimesini tercih etmesi yersiz görünmektedir. Kutsallık kelimesi Niyalik ile anlamsal bir benzerliği bulunmadığı gibi Niyalik’ten uzakta bir kelimedir. Kutsallık kapsamı çok geniş bir kavramdır ve Niyalik gibi sadece bir varlığa işaret etmemektedir. Dinka

17 Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, (USA: Oxford University Press, 1988), 30.

18 Lienhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, 33.

19 Lienhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, 30.

dilinde her bir Tanrısal/ruhsal varlığın veya alanın kendine has bir ifadesi vardır. Lieanhardt'ın öne sürdüğü gibi Niyalik, Dinka düşüncesindeki bir Tanrıdan başka bir varlığa işaret ettiği görülmemektedir. Ancak Lieanhardt'ın doğru olduğu bir nokta vardır ki o da şudur: Dinka düşüncesindeki Tanrı ile Batı düşüncesindeki Tanrı farklıdır. Lieanhardt'ın Dinka Dinini Hıristiyanlığa benzetmek amacıyla kendince bir Dinka Dini için yeni bir terminoloji oluşturduğu ve Tanrı algısındaki farklılıkları bahane ettiği görülmektedir.

Dinkalar, Doğu dinlerinde vurgulanan “En Mükemmel Varlık”ın varlığı fikrine veya böyle bir varlığı gösteren soyut bir terime sahip değildir. Ancak bir Yüce Varlık fikrine sahiplerdir ve ona isim ve sıfatlarının gösterdiği somut niteliklerle atıfta bulunurlar.²⁰ Niyalik Dinkalarda Yüce Tanrı (Yaratıcı veya Varlık) için kullanılan tek kelime değildir. Niyalik aynı zamanda *Acek* olarak da bilinir. Dinkalarda görüldüğü kadarıyla *Acek* ve Niyalik gökte yaşayan tek Varlık'ın iki adıdır. *Acek*'in Niyalik'in kadın karşılığı olmasının da mümkün olduğu ifade edilirken²¹ *acek* kelimesinin kökünde bulunan *cak* fiilinin yaratmak olduğu göz ardı edilmiş gibi görünmektedir. Bu durumda Yüce Varlık için kullanılan *Acek* ismini Tanrı'nın kadın yönü şeklinde anlamlandırmak lengüistik bir hataya neden olmaktadır.

Dinkalar Niyalik için dualarda veya günlük hayatta bir takım nitelermeler, farklı isim ve sıfatlar kullanırlar. Bunlar *Nialic*'in kişisel doğasını da açıkça göstermektedir. *Giok* (ruhu) sıfatı ile ruhsal, görünmez bir varlık olduğu ifade edilirken *Madol* (büyük) sıfatıyla büyüklüğü, üstünlüğüne işaret edilir. Yeminlerde bazen *Arèl Nhialic een* veya *Arèl Madol een* (Yukarıdakinin (veya Büyük'ün) bana şimşek çaksın ki (bana çarpsın ki) sözü söylenerek yapılan eylemlere şahit gösterilir.²² *Nhialie aciek* (Yaratıcı Tanrı) ve *nhialic wa* ve (Tanrı (benim) babam) bu sıfatlar arasındadır. İlkinde Niyalik'in yaratıcılığı vurgulanırken ikincisinde Yüce Varlık-baba özdeşliği görülür. Lienhardt Yüce varlık-baba özdeşliğinin Tanrı'nın güç, adalet, saygınlık gibi niteliklerinin babanın nitelikleri ile yakından örtüştüğünden

20 Gianni Caravita, “Vita Religiosa Dei Dinka”, Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente 23/1 (1968), 20.

21 Ibrahim Bedri, “More Notes on the Padang Dinka”, Sudan Notes and Records 29/1, 42.

22 Caravita, “Vita Religiosa Dei Dinka”, 20.

dolayı olduğunu ifade etmektedir.²³

1.2. Yüce Tanrı Niyalik

Geleneksel Dinka Dininde Niyalik'in Tanrı kimliği mitlerde ve yaşam alanında belirgindir. Mitoloji geleneksel kabilelerin evrene, insana ve yaşama bakışlarını belirleyen temel kaynak olması münasebetiyle Niyalik'in Dinkalar arasında nasıl bir Tanrı olduğunu belirlemede aynı derecede kaynak niteliğindedir. Ayrıca bir Tanrının, Tanrı fikrinin görünür hale geldiği yer insan yaşamıdır. Bu sebeple Dinkaların günlük yaşamlarında kullandıkları dilde Niyalik'i tanımlarken ona verdikleri isim ve sıfatlarla onunla ilgili deyim ve atasözleri yanında ibadetlerinde Niyalik'e yer vermeleri ve bazı törenlerin Niyalik ile ilişkisinin bulunması söz konusudur. Bu hususlar Niyalik'in canlı ve Dinka hayatı içinde olduğunu gösterir. Sonuç olarak konu bütünlüğünün sağlanması adına Yüce Tanrı Niyalik "Dinka Mitolojisine Göre Yüce Tanrı Niyalik" ve "Dinka Yaşam Alanında Yüce Tanrı Niyalik" başlıkları altında ele alınmıştır.

1.2.1. Dinka Mitolojisine Göre Yüce Tanrı Niyalik

Geleneksel Dinka Dininde mitler genel olarak insanın yaratılışı ile başlamaktadır. Bundan öncesine dair bir veri bulunmamaktadır. Yeryüzü ve içindekilerinin, insan dışındaki diğer varlıkların yaratılması gibi bilgiler Dinka mitlerinde rastlanmaz. Ancak insanın yaratılışını anlatan mitlerde görülen bazı detaylar bazı yorumların ileri sürülmesine olanak tanımaktadır.

Dinka mitlerinin bir takım ortak özellikleri vardır. Bu özelliklerden en önemlisi yaratılışı gerçekleştirenin Niyalik olduğu kesin ve açık olmasıdır. Dinkalara insanları kim yarattı diye sorulduğunda "bizi Niyalik yarattı" cevabını verirler.²⁴ Bu cevabın doğruluğunu mitlerinde de görmek mümkündür. Mitlerin diğer başka bir özelliği insanın yaratılışını anlatan mitlerin insanın var edilmesi ile olup bitmemesidir. İnsanın yeryüzüne yerleşme, geçimini sağlama ve

23 Lienhardt, Divinity and Experience: The Religion of the Dinka, 30.

24 Caravita, "Vita Religiosa Dei Dinka", 20.

yeryüzünden göç etme sürecinin kısa versiyonları anlatılır.

Dinka mitlerinde başlangıç ile ilgili tek mit Leianhardt'ın eserinde geçmektedir. Buna göre başlangıçta dünya zaten yaratılmıştı, ancak ışık yoktu ve bu nedenle hiçbir şey görünmüyordu. Bu karanlıkta Niyalik insanları yarattı.²⁵ Ancak insanın yaratılışı daha detaylı olarak başka kaynaklarda şöyle geçmektedir: “Niyalik ilk kadın (Abuk) ve erkeği (Garang) çamurdan yarattı. Onları oldukça küçük yaptı ve bir tencereye koyup kapattı. tencerenin kapağını açtığında Abuk ve Garang'ın olgunlaşmış olduğunu gördü”.²⁶ Mitin devamında Abuk ve Garang'ın yeryüzünde nasıl geçindiğine odaklanır: Abuk ve Garang'a yemeleri için Niyalik tarafından günde sadece bir tahıl tanesi verildi ve onlar kendilerini her zaman aç hissederlerdi. Abuk kısa süre sonra zekasını kullanarak günde bir taneyi daha uzun süre dayanması için bir macun haline getirdi. Ayrıca, gün aşırı bir tane alıp tahıl ekebilmek için onu saklamaya karar verdi. Bunun sonucunda çalışmaları tüm tahılların kaynağı oldu.²⁷ Buna benzer olarak başka bir mitte Abuk ve Garang'ın yine aynı şekilde bir gece tencerede bekletildiği, ertesi gün evlenecek olgunluğa eriştikleri ifade edilirken yukarıdaki mitin tersine çaba göstermeden, yani daha fazla tahıl ihtiyacı duymadan, bolca yaşadıkları anlatılır.²⁸ Sonuç olarak ilk insanlar Niyalik tarafından yaratılmış ve insanlık soyu onun eli devam ettirilmiştir.

Dinka mitlerinin bir diğer ortak özelliği ölüme ilişkindir. Buna göre ölümün varlığı bir mite dayandırılarak açıklanır: “Abuk ve Garang evlendiler ve çocukları oldu. Yaradan onlara şöyle dedi: ‘Çocuğunuz ölecek, ancak sadece on beş gün sonra geri dönecek’. Ama Garang bu durumdan hoşnut değildi ve şöyle dedi: ‘Eğer insanlar ölümden dönerse, bir zaman sonra beslenmek daha fazla tarla/ekin

25 Lienhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, 34.

26 Patricia Ann Lynch, Jeremy Roberts, (Ed.), *African Mythology A to Z*, (Second Edition), (New York: Chelsea House Publishers, 2010), 92.

27 Molefi Kete Asante, “Abuk”, *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante, Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 5.

28 Caravita, “Vita Religiosa Dei Dinka”, 21.

kalmayacak. Onların ölü kalmalarına izin verin'. Yaradan (Niyalik) bu çağrıyı kabul etti ve böylece ölenler bir daha yeryüzüne geri dönmedi".²⁹ Mite göre Niyalik hayat veren olduğu gibi ölümün de kaynağıdır. Ayrıca Dinka inancında insana hayat veren ve hayat alan başka bir varlığa da rastlanmaz.

Son olarak mitlerde görülen en önemli özellik yer-gök ilişkisine dayalı kozmolojik bir detaydır. Yer ile göğün birbirinden ayrışması veya uzaklaşması Dinka dilinde *piny aci bak* (dünya bölündü) veya (şafak vakti) deyiimi ile yerleşmiştir.³⁰ Burada yer ile gök ayrıştı mı yoksa uzaklaştı mı sorusu akla gelmektedir. Lienhardt bu noktada toprak (çam) yaratılmış olsa da, karanlıkta gökten ayırt edilemediğinden yer-gök birleşiminden söz etmektedir.³¹ Ancak mitler yer ile göğün bir zamanlar birbirine çok yakın olduğu ve bir nedenle göğün yukarı çekildiğine dikkat çekmektedir. Mitlerdeki yer ile göğün birbirinden uzaklaşmasının nedenleri ise değişmektedir. Çoğu Afrika inancında yer ile göğün uzaklaşmasına dair mitler vardır. Bunun nedeni geleneksel Afrika inançlarında Tanrı'nın gök ile ilişkilendirilmesi ve neden gökte olduğuna dair kendi geleneksel mantığına dayalı mitler vasıtası ile bir açıklık getirmeleridir. Dinka inancında da ayrı örnek görülerek tipik bir Afrika inancı sergilenmektedir. Ancak Lienhardt, yer-gök ilişkisine ayrışma veya ışık gibi Hristiyanlığın özellikleri olan unsurlar yerleştirmesi, Dinka inancından Hristiyan inancına yumuşak bir geçiş zemini oluşturmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Nitekim Niyalik kelimesini karmaşık bir şekilde ele almasının nedeni de Hristiyanlığın açıklanması uzun satırlar gerektiren Tanrı inancına bir kaydırma olarak görülmektedir.

Bazı mitlerde ilk günlerde veya ölümün olmadığı zamanlarda gökyüzünü yeryüzüne bağlayan bir ip olduğunu ve insanların bu ip vasıtası ile aşağı yukarı gidip geldikleri anlatılır. Ancak bir

29 Caravita, "Vita Religiosa Dei Dinka", 22.

30 Lienhardt, Divinity and Experience: The Religion of the Dinka, 34.

31 Lienhardt, Divinity and Experience: The Religion of the Dinka, 34.

gün yeşil bir kuş ipi keser ve artık insanların gökyüzüne (cennete) gitme şansı kalmaz.³² Başka bir mite göre ise yer ile göğün birbirinden uzaklaşması Abuk yüzündendir. Bu mite göre yer ve gök birbirine çok yakındı ve insanoğlu istediğinde dokunabiliyordu. Bir gün Abuk, Niyalik'in sözünden çıktı ve birden fazla tahıl ekmeye karar verdi. Bunu gören Niyalik göğü yukarı çekti.³³ Göğün yukarı çekilmesine neden olarak bir başka mite kuş ve Abuk figürleri beraber geçmektedir. Bu mite göre başlangıçta, Dünya ve gökyüzü birbirine yakındı ve bir ip ile birbirine bağlıydı. Niyalik'e ulaşmak isteyenler ipi tırmanarak cennete ulaşabilirlerdi. Bir gün Abuk birden fazla tahıl ekmeye karar verdi. Uzun saplı bir çapa alıp toprağı hazırlamaya başladığında, çapa tesadüfen Niyalik'e çarptı. Bu muameleden rahatsız olan Niyalik, Dünya'dan uzaklaştı. Cenneti (gökyüzü) ve Dünyayı birbirine bağlayan ipi kesmesi için bir kuş gönderdi, böylece insanlar ona artık ulaşamaz oldu. O zamandan önce ölüm yoktu. O zamandan beri insanlar yemek için çok çalışmak zorunda kaldı ve hastalık ve ölüm dünyaya geldi.³⁴

Mitsel anlatıda, Tanrının bulunduğu yere yapılan vurgunun genel olarak Afrika inançlarında (Dinka) kozmolojik yapının da nasıllığını anlatır. Buna göre yer ile gök'ün ayrışması söz konusudur. Ancak yer ile göğün ayrışması veya uzaklaşması bir başlangıç olmadığı gibi yer ile göğün tekrar birleşmesi söz konusu değildir. Yeryüzü artık hep var olacaktır; fakat insan için salt kötülüğün yeri de değildir. Dinkalarda (Afrika inançlarında) yeryüzü hayatı aynı zamanda ceza ve mükâfatın gerçekleştiği yerdir. Yeryüzü, insanın Tanrı ile bulunduğu, ceza ve mükâfat aldığı, ibadet ettiği ve huzurun iyiliğin amaçlandığı yerdir. Bu nedenle kozmolojik olarak yer-gök ayrışması genellikle yukarıdaki mitlerde görüldüğü üzere absürt bir nedene, olaya bağlanır ve tekrar birleşmesinden söz edilmez.

Lienhardt'a göre mitler kısmen fiziksel gerçekleri açıklar. Dün-

32 Caravita, "Vita Religiosa Dei Dinka", 22.

33 Lienhardt, Divinity and Experience: The Religion of the Dinka, 34.

34 Lynch, African Mythology A to Z, 94.

ya ve gökyüzü, bilinen tüm dünyanın parçalarını oluşturur ve bu bütün içinde yeryüzündeki insanlar cennetten ayrılır. Ancak mitler aynı zamanda fiziksel evrenin şu anda bilinenden daha az farklı olan orijinal bir durumunu ve bu durumu ahlaki bir durum olarak temsil eder.³⁵ Dinkalar zaman zaman yer ile göğün tekrar yaklaşması için yakarışlarda bulunurlar. Ancak bu yakarışlarda kastedilen gerçek bir birleşmeden ziyade gökyüzünden gelecek olan yağmur veya Tanrının yardığı gibi iyiliklerdir. Yer ile göğün tekrar birleştirilmesi istenen bir dua örneğı şöyledir:

Deng, ispinozun (mite göre yer ile gök'ü birbirine bağlayan ipi kesen kuş) ipini getir!

Biz, ay ve Niyalik

Tek bir sınırdaki buluşabilmemiz için.

İspinozun ipini ver

Ay ile tek bir sınırdaki buluşmamız için.³⁶

1.2.2. Dinka Yaşam Alanında Yüce Tanrı Niyalik

Niyalik, gökyüzünde Yüce Varlık olarak yeryüzünde aktif bir Tanrıdır. Dinka inanç sisteminin bir parçası olan Tanrısal/ruhsal varlıkların söz konusu olması Niyalik'in insan yaşamında etkisiz veya çok az etkiye sahip olduğu düşüncesine yol açmaktadır. Deng'e göre efsanevi hiyerarşide Tanrı uzaklaştırılmıştır; diğer doğaüstü ruhlar insana daha yakındır ve amblemlerle sembolize edilmele-ri daha sık karşılaşılan bir durumdur.³⁷ Bu fikirde mitlerde göğün bir nedenle uzaklaştırılmasına atıfta bulunmakta ve yeryüzü yaşamının buna göre şekillendiğı anlatılmaya çalışılmaktadır. Ancak Afrika inançlarında Tanrının gökte olması, Tanrı dışındaki diğer Tanrısal/ruhsal varlıkların somutlaştırılması Tanrının yüceliğı ile ilişkilendirilir. Afrika inançlarında Tanrının hem kozmolojik olarak

35 Lienhardt, Divinity and Experience: The Religion of the Dinka, 35.

36 Lienhardt, Divinity and Experience: The Religion of the Dinka, 38.

37 Deng, "The Dinka of the Sudan", 122.

gökte hem de varlık olarak yüce olmasından dolayı Tanrıları “Yüce Tanrı” olarak sıfatlandırılmaktadır.³⁸ Dinka Dininde Tanrı’nın uğraş alanı, insan yaşamına etkileri ve diğer mitlerdeki konumuna bakıldığında, Tanrısal/ruhsal varlıkların sadece inanç sisteminin değil geleneğin de bir parçası oldukları Yüce Tanrı imajını zedeleyici olmadığı görülür. Yaratılış, doğum, ölüm ve ölüm sonrası gibi önemli konularda diğer Tanrısal/ruhsal varlıkların işlevsiz kaldığı veya insan tarafındadır.³⁹ Bununla birlikte Niyalik zannedildiği gibi insanlardan uzak ve onlardan habersiz bir Tanrı değildir. Dinkalarda Yüce Tanrı Niyalik yeryüzüne bir şeyin düşmesine izin vererek dünya ile temas kurduğuna inanılır. Bu temaslar yağmur, şimşek, kuyruklu yıldız ve göktaşı gibi olaylar vasıtasıyla gerçekleşir. Bütün bu doğa olayları Niyalik’in tezahürleri olarak kabul edilir.⁴⁰

Dinka halkının kedisine Tanrı ile Tanrısal/ruhsal varlıkların ilişkisi sorulduğunda kendilerinin tek Tanrı inancında kararlı oldukları anlaşılar. Bir veya daha fazla Tanrı olup olmadığı sorulursa, tereddüt etmeden herkes için yalnızca bir tane vardır O da Niyalik’tir şeklinde cevap verirler. Bir Dinka yerlisi ile yapılan şu diyalog Dinka düşüncesinde Niyalik ile Tanrısal/ruhsal varlıkların keskin bir şekilde ayrt edildiği görülür:

- “Sizlerin ruhlarla Tanrı’dan daha çok ilgilendiğiniz düşünce-sindeyim.” dedi bir yabancı.

- “Öyle” - dedi yaşlı adam. “Ama sebepsiz değil”.

- “Belki, ama birileri Niyalik’in ruhlara hükmedecek kadar güçlü olmadığından şüpheleniyor”.

- “Bir karşılaştırma ile açıklayayım” dedi yaşlı adam. “Hükümetin başı, memurlarından daha büyüktür, ancak pratikte memurlarla baştan daha çok ilgileniyoruz, çünkü onlar evinde kalırken yollarını

38 Afe Adogame, “Cosmology”, Encyclopedia of African Religion, ed. Molefi Kete Asante, Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 179.

39 Elif Kul, Geleneksel Gikuyu Dini, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020), 77.

40 Lienhardt, Divinity and Experience: The Religion of the Dinka, 33.

kesiyorlar. Tanrı liderdir ve ruhlar onun memurlarıdır”.⁴¹

Yukardaki diyalogda iki önemli nokta vurgulanmaktadır. Birincisi bir Yüce Tanrı inancının varlığı; ikincisi, bu Yüce Tanrı'nın diğer Tanrısals/ruhsal varlıkların üzerindeki üstünlüğü ve farklılığıdır. Aşağıda verilen faktörlerde Dinka düşüncesinde Niyalik'in Tanrı kimliği daha iyi anlaşılabilir.

Birincisi Niyalik, Yaratan ve var edicidir, her şeyi belli bir sıra ile var edendir. Bulunduğu yerden yağmur gönderendir. Ancak hayatın içindeki sorun ve konularında atalara Niyalik'ten daha sık danışıldığı görülür.⁴² Bu durum aslında inanç ve toplum işlerinin nasıl birleşip ayrıştığını göstermektedir. Zira Niyalik inancın en büyük öznesi iken ataların ise toplumsal yapının gerektirdiği alanlarda aktif olduğu görülür. Bu iki öznenin birleşip ayrıştığı noktalara dikkat edildiğinde toplumsal ve inançsal meselelerin dolayısı ile ata ruhlarının ve Tanrının sorumlu ve hâkim oldukları alanlar da ayrışıp birleşmektedir.

İkincisi hastalık ve ölüm dışında, kısırlık, hamilelik, anne karnında bir çocuğa ona hayat vermesi, tohum ekmesi gibi tüm dünyevi olaylar Niyalik tarafından yapılmaktadır⁴³. Bununla birlikte gökyüzü ve yağmurla ilişkilendirilen Niyalik, tüm canlıların kaderini de kontrol eder.⁴⁴ Daha önce belirtildiği gibi mitlerde ve Dinka sözlü geleneğinde yaratmak ve hayat verme sırasında Niyalik ile beraber bulunan ve dolaylı yoldan da olsa Niyalik'e aracılık eden başka varlıklara rastlanmaz. Bu gibi özellikler sadece Niyalik'e atfedilir. Hayat vermesi, hayatın kaynağının Niyalik olduğunu gösterir. Her ne kadar diğer Tanrısals/ruhsal varlıkların insan yaşamında oldukça etkin oldukları ileri sürülse de varlığın oldukça önemli noktalarda tek hâkim Niyalik'tir. Yaratılış, hayat, ölüm, kader ve kuraklık

41 Caravita, “Vita Religiosa Dei Dinka”, 20.

42 Seligman, “The Religion of the Pagan Tribes of the White Nile”, 179.

43 Bedri, “More Notes on the Padang Dinka”, 42.

44 Katherine Olukemi Bankole, “Creation”, Encyclopedia of African Religion, ed.: Molefi Kete Asante, Ama Mazama (California: SAGE Publications Ltd., 2009), 185.

gibi alanlar kutsalın etkin olduğu alanlardır. İnsanlar insanoğlunun ve diğer varlıkların yetersiz kaldığı hayatın bu önemli noktalarında kutsal bir ele ihtiyaç duyarlar ve kutsala başvurular.⁴⁵ Üçüncüsü, cezalandırılmanın Niyalik tarafında gerçekleştirildiği inancı vardır. Örneğin çocuğu olmayan bir kadın durumunu «Niyalik bana bir çocuk vermedi” diyerek açıklar. Niyalik’in takdir ettiği duruma boyun eğer ve ancak ümidi yine onda arayarak şöyle der: *Nhialic ato thin* (Niyalik Vardır). Bu ifade aynı zamanda cesaret vermek için de kullanılır. Şimşek çakmasıyla ölen biri için genellikle yüksek sesle ağlanmaz veya çığlık atılmaz. Çünkü bunu Niyalik’in bir cezalandırması olarak görürler ve yüksek sesle ağlamak O’na itiraz etmek demek olduğunu düşünürler. Bunun yerine “Yukarıdaki kişi onu vurdu” demekle yetinirler.⁴⁶

Dördüncüsü, Niyalik yapılan ibadetlerin ve yardım çağrılarının nihai muhatabıdır. Özellikle Dinka inancında tüm ibadetlerin özü niteliğinde olan kurban ibadeti Niyalik’e yapılır. Niyalik’in kuraklık gibi ciddi durumlarda insanlara merhametle yaklaştığına inanılır. Özellikle yağmur için toplu bir şekilde günlerce süren özel yağmur yağdırma ayinleri yapılır, bu ayinlerde Niyalik’e kurbanlar sunulur. Yapılan kurban, ritüelin önemli bir tamamlayıcı unsurudur. Ritüel sonunda kuraklık devam ederse bu, Niyalik’n kurbanı kabul etmediği anlamına da gelebilmektedir. Ancak Dinkaların Niyalik’in kendilerine yardım edeceği inancı tamdır. Bunu, *Nhialic aguar abik; lath, yen aci dung* (Tanrı ince unu öğütüyor; geriye kalan ise ayıklamadır) Dinka atasözünde ifade ederler. Bu atasözü kıtlık ve dayanılmaz acı dönemlerinde söylenir ve çok derin anlamlar barındırır. Tanrının hikmeti iş başındadır ve insanın kapasitesi ve beklentisinin ötesinde unu ince öğütmektedir. Tanrı yöntemlerini ve nihai amaçlarını iyilik için kullanır. İnsan için geriye kalan ise hayatı düzene sokmanın daha basiti olan eleme işidir.⁴⁷

45 Kul, Geleneksel Gikuyu Dini, 77.

46 Caravita, “Vita Religiosa Dei Dinka”, 20.

47 Marc R. Nikkel, “Aspects of Contemporary Religious Change among the Dinka”, Journal of Religion in Africa 22/1 (1992) 78.

SONUÇ

Dinkalarda Tanrı Niyalik ismi ile tanımlanır. Ancak Niyalik'in Dinka dilinde başka ruhsal varlıklar için de kullanıldığını ileri süren Lienhard, Niyalik'in bir Tanrıyı değil de Tanrısal bir gücü nitelendirdiği görüşleri öne sürmüştür. Niyalik'in etimolojik kökenine bakıldığında ise Dinkalarda Yüce bir varlık için tanımlanan terim olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca Dinkaların dini yaşamına ve belirli dini unsurlarına bakıldığında Niyalik'in Tanrısal bir güç değil, Dinka inanç sisteminin anlayışına göre bir Tanrı olduğu görülmüştür. Dinka Dini ve geleneği bir bütün olarak alındığında ise Niyalik'in tek ve yüce bir Tanrı olduğu, Dinka yaşamında belirgin bir şekilde aktif olduğu anlaşılmıştır.

Niyalik'in Tanrı kimliğini Lienhard ve Seligman gibi teolog ve antropologlar tarafından farklı şekilde ele alınmıştır. Bu araştırmaların vardığı sonuçlar karşılaştırılmış ve Dinka Dininin kendi bütünlüğü içerisinde ele alınıp yeniden değerlendirilmiştir. Çalışmaların sağladığı yeni bir bakış açısı ile birlikte Dinka Dininde Tanrı anlayışının "gelenek" içerisinde ele alınmadığından dolayı eksik çalışıldığı görülmüştür. Niyalik'in kimliğini açığa çıkarmak için bu çalışmalarla birlikte mitolojik verilere başvurulmuş, Dinka yaşam alanına bakılmış ve bunun sonucunda Niyalik'in yüce bir varlık olduğu, insanı ve ölümü yarattığı, tipik bir Afrika Tanrı inancı olması ile birlikte Dinkaların geleneksel yapısına özgü bir takım farklılıklara sahip olduğu görülmüştür.

Niyalik'in Yüce tanrı kimliği pratik alanda oldukça belirgindir. Aynı şekilde mitlerin sınırlı bir veri oluşturmalarına rağmen yansıtılan Niyalik kimliği pratik alanda görüldenden farklı değildir. Buna göre varlığın oldukça önemli noktalarda tek hâkim Niyalik'tir. Yaratılış, hayat, ölüm, kader ve kuraklık gibi insanoğlunun ve diğer varlıkların yetersiz kaldığı, kutsal bir ele ihtiyaç duyulduğu ve kutsalın etkin olduğu alanlarda tek adres Niyalik olmuştur.

Dinkalarda Tanrısal/ruhsal varlık fikri, inancın önemli bir un-

surunu oluşturmaktadır. Bu varlıkların bazıları Tanrısal nitelikte iken bazıları ruhsal yapıda atasal ruhlardır. Tanrısal varlıklara olan inanç, onların yaşam alanındaki etkileri ve onlara yapılan dua ve sunulara bakılarak Niyalik'e olan inançla bir karşılaştırma yapılmıştır. Bazı tanrısal/ruhsal varlıklar ile ilgili mitlerde yer alan karışıklık, pratik alandaki zıtlık, onlar için bir kimlik karmaşası yaratmıştır. Niyalik ile olan bağlantılarına bakılarak tanrısal/ruhsal varlıkların gücünü ve yetkisini Niyalik'ten alan varlıklar oldukları sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

Adogame, Afe. "Cosmology". *Encyclopedia of African Religion*. ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama. California: SAGE Publications Ltd., 2009, 178-180.

Asante, Molefi Kete. "Abuk". *Encyclopedia of African Religion*. ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama. California: SAGE Publications Ltd., 2009, 5-6.

Asante, Molefi Kete. "Dinka". *Encyclopedia of African Religion*. ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama. California: SAGE Publications Ltd., 2009, 201-203.

Asante, Molefi Kete. "Temples, Concept in Ancient Times". *Encyclopedia of African Religion*. ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama. California: SAGE Publications Ltd., 2009, 654-658.

Bankole, Katherine Olukemi. "Creation". *Encyclopedia of African Religion*. ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama. California: SAGE Publications Ltd., 2009, 184-186.

Bedri, Ibrahim. "More Notes on the Padang Dinka". *Sudan Notes and Records*. 29/1, 40-57.

Caravita, Gianni. "Vita Religiosa Dei Dinka". *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*. 23/1, 1968, 20-38.

Collins, Roberto O.. "Dinka". *Encyclopedia of the Modern Middle East & North Africa*. ed.: Philip Mattar. USA: Macmillan Reference, 2004.

Deng, Francis Mading. *The Dinka of the Sudan*. Winston: Wave-land Press, 1972.

Kul, Elif. *Geleneksel Gikuyu Dini*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Lienhardt, Godfrey. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. USA: Oxford University Press, 1988.

Lynch, Patricia Ann – Roberts, Jeremy. (ed.). *African Mythology A to Z* (Second Edition). New York: Chelsea House Publishers, 2010.

Mair, Lucy - Underwood, J. A. - Krzyzanowski, Ludwik. *African Societies*. London: Cambridge University Press, 1974.

Mbiti, J. S. . *African Religions and Philosophy*. London-Ibadan-Nairobi-Lusaka: Heinemann Educational Books Ltd, 1969.

Mbiti, J. S. . *Concept Of God in Africa*. New York: Prager Publishers, 1970.

Nikkel, Marc R. "Aspects of Contemporary Religious Change among the Dinka". *Journal of Religion in Africa*. 22/1 (1992), 78–94.

Seligman, C. G. "The Religion of the Pagan Tribes of the White Nile". *Africa: Journal of the International African Institute*. 4/1 (1931), 1-21.

Nebel, Arthur. *Dinka - English, English - Dinka Dictionary: Dinka Language Jang and Jieng Dialects*. EMI, 2005.

Twinning, William. "Francis Deng on Dinka Culture and Human Rights." *Verfassung Und Recht in Übersee / Law and Politics in Africa, Asia and Latin America*. 46/2 (2013) 197–214.

Willis, C. A. . "The Cult of Deng". *Sudan Notes and Records*. 11 (1928), 195-208.

Murtazâ Mutahharî'de Fıtrat

Elif SELVİ

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf Öğrencisi elifselvielifselvi@gmail.com
/Bilhikem, İhtisas Öğrencisi.

Özet

İran, Feriman'da doğan Murtazâ Mutahharî, İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesinde önemli bir role sahip olmuştur. Mutahharî, Temel İslami ilimlerin yanı sıra akli ilimlerle de ilgilenmiş Şii âlimlerindendir. 1979 senesinde Tahran'da Suikasta uğrayarak Şehid edilmiştir. Şehadetinden önce fıtrat konusunda yapmış olduğu konuşmalar ve tuttuğu notlardan oluşan Fıtrat isimli eserde konuyla ilgili bilgiler sunulmaktadır. Eserin içeriğinden yola çıkarak fıtratın insan ve insanı Yaratan ile ilgili bir konu olduğu söylenebilir. Fıtrat kelimesi için, insanın tabiatı veya içgüdü gibi ifadeler kullanılmıştır. Fakat tabiat, daha çok madenin yapısal özelliği olarak tanımlandığından dolayı, insan için yüzeysel kalmaktadır. İçgüdü ise bilinçsizce yapılıyor olmasından dolayı fıtratın manasını karşılayamamakta, hatta biraz ters düşmektedir. Fıtrat, insanın bir yönelişe sahip olduğunu ve sahip olduğu bu durumun farkındalığını yani bilinçli olma durumunu ifade eder. İslami kaynaklarda insanın fıtrata sahip olduğu belirtilmiştir. Örneğin Rûm 30/30 ayetinde fıtrata atıf yapılmıştır

ve Murtazâ Mutahharî de Fıtrat isimli eserde bu ayet üzerinden bazı görüşler belirtmiştir. Birçok hadis ve başka ayetlerde de karşımıza çıkan fıtrat konusu hem ilahi kaynaklı olması hem de diğer varlıklardan farklı olan insan için kullanılıyor olmasından dolayı, meseleye daha derin bakmayı gerektirmektedir. Söz konusu anlayışın karşılığını Murtazâ Mutahharî'nin Fıtrat isimli eserinde bulmak mümkündür. Bu çalışmada özellikle Mutahharî'nin Fıtrat isimli eseri baz alınacak, diğer çalışmalardan da yararlanılarak fıtratın mahiyeti, önemi gibi konular betimleyici bir yöntemle açıklanmaya çalışılacaktır. Şüphenin ve merakın fıtrat için ne anlam ifade ettiği konusuna değinilecektir. Ayrıca fıtratın Sıbgat ve Hanif, tabiat, içgüdü ve bilinç ile ilişkilerine de yer verilip birbirinden ayrıldığı veya benzerlik taşıdığı noktalar üzerinde de durulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Murtazâ Mutahharî, Fıtrat, Hanif, Tabiat, İçgüdü, Bilinç.

Fitrat In Murtazâ Mutahhari

Abstract

Born in Feriman, Iran, Murtaza Mutahhari was instrumental in the realization of the Iranian Islamic Revolution. Has played an important role. Mutahhari, besides the basic Islamic sciences, also deals with mental sciences. He is one of the Shiite scholars concerned. He was assassinated in Tehran in 1979 and was martyred. It consists of the speeches he made on fitra and the notes he took before his martyrdom. Information on the subject is presented in the work called Fitrat. Based on the content of the work, It can be said that it is a matter related to man and the Creator of man. For the word fitrat, the nature of man expressions such as instinct or instinct were used. But nature is more like a structural feature of matter. Because it is defined, it remains superficial for man. Instinct is done unconsciously. Because of its nature, it cannot meet the meaning of fitra and even contradicts it a little. Fitrat, that man has an orientation and awareness of this situation, that is, conscious represents the state of being. In Islamic sources, it is stated that human beings have nature. For ex-

ample, in the verse of Rûm 30/30, fitra is referred and Murtazâ Mutahhari in the work named Fitrat. He expressed some views on this verse. It appears in many hadiths and other verses. The subject of fitra is both divine origin and human, which is different from other beings. used, it requires a deeper look at the issue. Aforementioned It is possible to find the equivalent of this understanding in Murtaza Mutahhari's work called Fitrat. This In this study, especially Mutahhari's work called Fitrat will be taken as a basis, and other studies will also be taken as a basis. Subjects such as the nature and importance of the fitra are explained with a descriptive method by making use of will be studied. The meaning of doubt and curiosity for nature will be discussed. In addition, the relations of the fitra with Sibgat and Hanif, nature, instinct and consciousness are also included. It will also be tried to focus on the points where they differ or have similarities.

Keywords: Murtaza Mutahhari, Fitrat, Hanif, Nature, Instinct, Consciousness.

GİRİŞ

Fıtrat konusu birçok kaynakta alt başlık olarak veya birkaç satırda üzerinde durulmuştur. Özel olarak sadece Fıtrat ile ilgili yapılmış çalışmaların, konunun kaynaklarda geçme sıklığına nazaran daha az olduğu görülmektedir. Fıtrat konusunda yapılmış çalışmalardan biri de Murtazâ Mutahharî'ye aittir.

1920'de İran, Feriman'da doğan Mutahharî, İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesinde önemli bir role sahip olmuştur. Mutahharî Temel İslami ilimlerin yanı sıra aklı ilimlerle de ilgilenmiş Şii âlimlerindendir. Ali Şeriati ve Ali Şeriati'nin babası olan Muhammed Tâki Şeriati ile de çok önemli çalışmaları vardır. 1979 senesinde Tahran'da suikasta uğrayarak şehîd edilmiştir.¹ Şehadetinden önce fıtrat konusunda yapmış olduğu konuşmalar ve tuttuğu notlardan oluşan *Fıtrat* isimli eserde bize konuyla ilgili birçok bilgi sunulmaktadır. Bu bilgileri genel olarak ayetlerle ve yer yer hadislerle temellendirmeye çalışmıştır.

1. FITRATIN ANLAMİ VE FARKLI KELİMELELERLE İLİŞKİSİ

1.1. Fıtratın Sözlük Anlamı

Arap alfabesinden olan “ر, ط, ف” harflerinin bir araya gelmesi ile oluşan “fe-ta-ra” kelimesine verilen anlamlar birbirine yakın olmaktadır.

İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye* adlı eserinde “fıtrat” kelimesini şöyle açıklar: “f-t-r”, “peyda etmek” ve “icat etmek”, yani yaratmaktır. “Fıtrat” ise vezin bakımından “cilse” ve “rikbe” gibi olup yaratma ve yaratılış biçimi, icat ve peydanın bir hâlidir. İbnü'l-Esîr, “Cebbar olan Allah, kalpleri fıtratları üzerine yaratandır.” anlamındaki hadis-i şerifi aktarırken yine yaratma kavramına dikkat çekmektedir.²

Mutahhari ise “fıtrat”ın fi'let vezninde bir kullanım olduğunu

1 İlyas Üzümlü, “Mutahharî, Murtazâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 1 Haziran 2022).

2 Saliha Özen, Fıtrat (Dini Kabiliyet) Kavramının Psikolojik Açılımı (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 44.

söylemektedir. Bu vezin, bir çeşidi, bir hâli işaret etmektedir. Örnek olarak “celseten” oturmak, “cilset” ise özel bir şekilde oturmak demektir. “Celestü celsete Zeyd/Zeyd’in oturuşu gibi oturdum” anlamındadır. Bu bakımdan fıtrat kelimesi ilk ve özel bir yaratılışı ifade etmektedir ve bu özel yaratılış insanla ilgilidir.³

1.2. Fıtratın Terim Anlamı

Fıtrat kelimesi ilk olarak Kur'an-ı Kerim'de “*Resûlüm! Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.*”⁴ âyetinde insan için kullanılmıştır.

Fe-ta-ra kökünden olan bu kelimeyle Kur'ân-ı Kerim'de çokça karşılaşılır. Örneğin “fetarahunne”⁵, “fâtır'us-semâvât'i ve'l arz”⁶, “izâ's-semâ'un fetarat”⁷ gibi lafızlar vardır. Her yerde bu kelimenin anlamı; yaratmak, ibda etmek gibi bir karşılık bulmaktadır. İbda etmek; geçmiş olmaksızın yaradılış demektir. Yani ilk yaradılış kastedilmektedir.⁸ (Geçmiş olmaksızın yaradılışı ifade ettiğine göre geçmiş dışında “bir yere yönelme” anlamını da kendi içinde barındırmaktadır.) Söz konusu ilk yaradılıшта, insanı Yaratan ve insan için bir bağ, insanın Yaratıcısını tanıma ve kabul etme durumu söz konusudur. Dünyaya geldikten sonra da O'na yönelme isteğinin olması bunun delilidir. Bu yönelme isteği ister üzeri örtülmüş olsun ister ayan beyan olsun, yaradılıшта bu özelliğın verilmiş olması değişmez. İnsana fıtratın verilmesi, özel bir yaradılışın olması, insan için ayrıcalıklı bir durumun olması demektir. Mutahharî bu durum için insanî asaletlerden bahsetmektedir.⁹ Örneğın insanın hakikati arama ve isteme meselesi ve devamında bir yere yönelebilmesi bu asaletlerdendir. Bu yüce ve erdemli asaletlerin temeli Fıtrî olduğu

3 Murtazâ Mutahharî, Fıtrat Üzerine, çev. Ömer Çiçek (İstanbul: Bengisu Yayıncılık, 1992), 14.

4 Diyanet Vakfı Meali (Erişim 1 Haziran 2022), er-Rûm 30/30.

5 el-Enbiyâ 21/56.

6 el-En'âm 6/14.

7 el-İnfîtâr 82/1.

8 Murtazâ Mutahharî, Fıtrat, çev. Cafer Kırım (İstanbul: Önsüz Yayıncılık, 2020), 17.

9 Mutahharî, Fıtrat, 118.

sürece anlamlıdır. Örneğin şeref, rahmet, iyilik ve güzellik gibi asaletlerin anlamlı olabilmesi onlara sahip olma şeklinin fıtrata uygun olmasına bağlıdır. Maddi bir amaca hizmet ediyor ve maneviyatla bir bağı yoksa özellikle de insanı Fıtrattan uzaklaştırıyorsa bunu insanı asaletler arasında göremeyiz. İnsani asaletler, daha ziyade fıtrî duyguları ifade eder. Bunlar özelde inanma, güvenme, sevmeye, iffet, şecaat gibi duygulardır. İnsanın bunları yaşayıp hissetmesine göre fıtrata uygunluk düzeyi ifade edilebilir. İnsani asaletler hakikati bilme isteği ve hikmet ile olduğunda iman ve teslimiyet söz konusu olur.

1.1. Fıtratın Sıbğat ve Hanif Kelimeleriyle İlişkisi

Fıtrat kelimesi ile bağlantılı olduğu için Sıbğat ve Hanif kelimelerinin anlamlarına bakıldığında, Sıbğat'ın özel bir boyama, Sıbğatullah'ın ilahi bir boyama anlamında olduğu görülmüştür. Kur'an, "Allah'ın boyasıyla boyandık. Boyaca O'ndan daha güzel olan kim vardır? Biz yalnız O'na kulluk ederiz (deyin)." buyurur.¹⁰ Tefsirlerde Allah'ın boyası (Sıbğatullah) lafzı için İslam, İslam boyası, Haniflik, Allah'ın ezelden ebede değişmeyecek dini, insan tabiatına lütfedilmiş olan temiz fıtratı, Allah'ın arındırıp temizlemesi gibi anlamlara tekabül eder.¹¹

Fıtratullah ve Sıbğatullah kavramları için konu Bezm-i Elest'e bağlanmıştır. "Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı; onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' Onlar da, 'Evet Rabbimizsin, buna şahit olduk' dediler."¹² Mutahhari bu âyeti, Allah Teâlâ insanlardan Bezm-i Elest'te söz aldığı onları iman etmiş hanifler olarak yaratmıştır, cümlesiyle özetlemektedir. Ona göre hanif, bir dini olan; fıtrat, Allah'ın boyası

¹⁰ el-Bakara 2/138.

¹¹ Muhammed b. Cebir et-Taberi, Taberi Tefsiri, thk. Muhammed Ali es-Sâbüni ve Salih Ahmed Rıza, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2019), 1/570-572; Zemahşerî, el-Keşşaf, thk. Murat Sülün (İstanbul: Ekin Yayınları, 2016), 1/97; Fahrüddin Razi, Tefsir-i Kebir, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2020), 1/86-87.

¹² el-A'râf 7/172.

ve ahit gününde tanışma anlamlarına gelmektedir.¹³

Hanîf kelimesi, “Hakka, hakikate, Allah’a ve tevhide yönelen kimse” için kullanılmıştır.¹⁴ Bu yönelmenin olabilmesi için öncesinde bu yetinin kazandırılmış olması, Yaradan tarafından insan fıtratına yerleştirilmiş olması gerekir. Kur-an ve onun anlaşılmasında faydalanan ilimlerden de anlaşılacağı üzere, bu meleke insanda vardır. Eğer olmasaydı insanın Rabbine içtenlikle yönelmesinin zorlaşacağı, insani asaletlerin hissiyatta veya maneviyatta mana bulamaması gibi durumlar söz konusu olabilirdi. Sözün özü; insanın fıtratında haniflik vardır. Hakka ve hakikate yöneliş, kendine özgü asaletleri yaşayıp anlam buldurma ve en önemlisi, arayış vardır.

1. FITRATI ANLAMADA ÜZERİNDE DURULAN KONULAR

Fıtratı anlamak için bazı konularla olan ilişkisine bakıp benzerlik ve farklılıkları ele alınabilir. Söz konusu benzerlik veya farklılıkla birlikte Fıtratın kendine özgü anlamı da kendiliğinden belirmiş olacaktır.

1.1. Fıtratın Tabiat ve İçgüdü ile İlişkisi

Tabiat kelimesi genelde cansızlar ve hayvanlar için kullanılsa da insanın biyolojik yapısı için de kullanılmaktadır. Bir varlığın “yapısından” bahsetmek “maddî” boyutunu kastetmektir.¹⁵ Fakat Fıtrat maddi bir konu değildir. Daha çok manevi ve uhreviyatla bağlı kuran bir konudur. O yüzden tabiat ve fıtrat, nitelik olarak birbirleri yerine kullanılamaz. Bu kelimelerin asıl yerlerinde kullanılması daha doğru olur. Zira insanın biyolojik yapısı için de Fıtratı kullanmak doğru olmaz. Fıtrat, insan tabiatına verilmiştir. Dolayısıyla fıtrat, tabiata göre daha özelde bir anlam bulmakla birlikte, kapsayıcı bir etkiye de sahiptir.

İçgüdü konusunda ise, öncelikle bilinç durumunu düşünmek

13 Mutahharî, Fıtrat Üzerine, 18-19.

14 Mutahharî, Fıtrat, 26.

15 Mutahharî, Fıtrat, 27-28.

gerekiyor. İnsanın bilinçli bir varlık olduğu ve bilinçsiz olan hayvandan farklı olduğu, dolayısıyla içgüdünün insana ait olmadığını ifade etmek gerekir. İçgüdünün ne insan için kullanılması ne de Fıtrat yerine kullanılması doğru değildir. İçgüdü bilinçsiz veya yarı bilinçli olan hayvanlar için kullanılır ve tam bir bilinç olmadığı için de, hayvanlarda fıtrat diye bir şey söz konusu olmayacaktır. Canlılar âleminden olan bitkiler için de genel olarak tabiatı bahsedilir. Onların içgüdünden biraz daha anlaşılması zor olan bir takım durumları söz konusu olduğunu belirten yeni çalışmalar da mevcuttur ve fıtrat konusu bu araştırmalara çok uzak görülmektedir. Hayvanlar için de en fazla tabiat ve içgüdünden bahsedilir. Fakat insanın aklının da olması hasebiyle, o aklın yönelmesi için önceden ona bir yeti olarak kazandırılan fıtratı vardır. Bundan da anlaşılacağı üzere, fıtratın akılla yakından alakası vardır.

Mutahharî'ye göre insanda, birbirini tamamlayan iki çeşit fıtrat vardır. Biri idrak fıtratı diğeri ise sezgi yoluyla anlama olan hissiyat fıtratıdır¹⁶. Mesela din veya Tevhid idraki açıdan fitridirler. Yani insanın aklının Fitrî olarak kabul ettiği ve bu kabul için özel bir eğitim veya okula ihtiyaç duymayacağı bir düşüncedir. Sezgi yoluyla anlama da hayret verici bir durum olmamakla birlikte, delil getirme konusunda zorluk yaşanacaktır. Fakat hissiyat fıtratı da bireysel açıdan insanı belli olgunluğa erdirdiği için üzerinde durulmaya değer bir konudur.

İdrak ve anlayış konusunda Fitrîlikten bahsederken ya o şeyin anlaşılabilmesi için hiçbir delile gerek kalmayacak kadar açık ve net olması ya da delil ve açıklamasını kendi bünyesinde barındırması kastedilir.¹⁷

1.2. Fıtratın Şüphe ve Merak ile İlişkisi

Mutahharî, ilim ve onun idraki konusunda Fitrî eğilimleri inkâr etmenin, insanı en sonda mutlak şüphecilik olan korkunç bir uçuru-

¹⁶ Mutahharî, Fıtrat, 36-38.

¹⁷ Mutahharî, Fıtrat, 190.

ma götürdüğünü ifade etmiştir.¹⁸

Merak insanı birçok yere götürür. Şüphe ise hemen hemen hiçbir yere götürmez. Bir yerlere götüren merak duygusu, kötü bir yere götürse dahi merak duygusu devam ettiği sürece iyi yere de varılacaktır. Fakat şüphe için böyle bir durum söz konusu değildir. Şüphe daha çok reddetmeye yöneliktir, bilme isteğine değil. Şüphe denilince akla gelen Descartes'ın "Şüphe etmediğim tek şey şüphe ettiğimdir." sözü aslında bir anlamda şüphe gücünü veren asıl şeyden şüphe edememeyi ifade eder. Demek ki insan bir takım şeylere karşı istese de istemese de teslimiyet gösterebiliyor. Bu insanın yaradılışında vardır. İnsan ne her şeyden şüphe edebilir ne de her şeye boyun eğebilir. Çünkü her şey, insanın var olmasıyla birlikte var olmamıştır. Bazı şeyler insanın var olmasından önce olmuştur. Dolayısıyla insan bu konu hakkında kendisine bahsedilen bilgiler kadar bilgi sahibi olabilir ve insanın bunu kabulü de fıtratını aklın kabul ettiği gibi aklidir.

198

Her şeyden şüphe etmek de hiçbir şeyden şüphe etmemek de gayrı aklidir. Fakat bu hallerin devamlı olması daha da olumsuz sonuçlar doğurur. Bu yüzden şüpheye kapılan insanın şüpheden kurtulma yollarından biri de, arasında ince ama derin farklar olan meraka yönelmesidir. *"Ey iyiden iyiye inanmış, şüpheden kurtulmuş nefis, dön Rabbine!"*¹⁹ âyetinden de anlaşılacağı üzere nefis şüpheden kurtulduktan sonra Rabbine dönme emri alır. İyiden iyiye inanma aşamasında ise merak, akıl ve idrak söz konusudur. Bu merak, akıl ve idrak insanın şüpheden kurtulması için araçtır.

Şüphenin fıtratla aynı doğrultuda olmadığı halde, merakın insana bu konuda yardımcı olduğu söylenebilir. Merak etmek, ilme yönelme isteğiyle karşılanan bir kelimedir. O halde iyidir ve olması gerekir. Tıpkı küçük bir çocuğun etrafını öğrenmek için merakla soru sorması kadar doğal bir durumdur. Ve merak duygusu bu anlamda insanı fıtratına yaklaştırır. Fakat şüphe için aynı şeyler söz

18 Mutahharî, Fıtrat, 53.

19 el-Fecr 89/27.

konusu değildir. Çünkü özellikle tevhid, uhreviyat, maneviyat vb. konularda şüphe etmek fıtrî değildir. Bu konularda şüphe etmek, en sonda tabiri caizse konuyu kestirip atmayı ifade eder. Fakat merak etmek tefekkür ettirir, arayışa yöneltir. Hakikate, iyiye, güzele ve asıl maksat olan yaratıcıya yaklaştırır. Günümüze ulaşmış en eski kaynaklarda dahi merakın önemi üzerinde durulduğu görülür. İslami kaynakların birçoğu da meraka ve tefekküre teşvik eder. Fakat şüphenin bu denli bahsi yoktur.

1.3. Fıtrat ve Terbiye İlişkisi

Terbiye olgunlaştırmak, eğitmek gibi anlamlara tekabül etmektedir.²⁰ Bu ifade, daha önce var edilmiş bir takım özelliklerin olduğunu işaret eder. Bu özellikler nelerdir? Özellikle çocuklarla ilgili olan kısım için düşünüldüğünde, terbiye edilmesi gereken nedir? İslam Fıtratı üzerine doğmuş bir çocuğun nasıl bir terbiyeye ihtiyacı vardır?

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki terbiye, bozulabilecek veya korunması gereken bir şey için yapılır. İnsanda bozulabilecek şey nefistir. İnsanın yakınlığının değiştirilmemesi, korunması gereken ise fıtrattır.

Nefsin terbiyesi ile fıtrata yaklaşılır, ona uygun davranılır. Bir çocuk nefsi ve dış dünyayla olan imtihanı konusunda bilgi açısından yetersiz olduğu için daha olgun bir insandan terbiye alır. Bu olgun insan fıtratından kopmamış olması gerekir ki, terbiye edeceği çocuğun da nefsi ve dünyevi durumlardan dolayı fıtratından uzaklaşmamasını sağlasın. Bu terbiyenin en etkisi yolu ise hâl dilidir. Zira çocuk duyacağı bilgileri nasıl, nerede ve ne zaman kullanacağını bilmeyebilir fakat hâl dili ile izleyip takip ettiği bir durumu yerli yerinde kavramış olur. Bir insanın çocuğu hâl dili ile terbiye etmesi için kendisinin de devamlı faaliyet halinde olması, tekâmül etmesi gerekir. Yani kendisini de durmadan terbiye etmesi gerekir. O halde şöyle bir sonuca varılır; terbiye çift taraflı ve devamlı olarak

20 Mutahharî, Fıtrat, 14.

yapılması gereken bir faaliyettir. Bu devamlılık hem kendini terbiye edenin fıtrata yakın olmasını, hem terbiye olunanın fıtrattan uzaklaşmamasını sağlar.

1.4. Fıtrat ile Tevhid ve Dinin İlişkisi

Tevhidin fıtrî olup olmadığı anlaşıldığında, dinin fıtrî olma durumu da açıklık kazanacaktır. Dinin temelinde tevhidin olduğuna inanıldığı için öncelikle bu tevhid inancının, nasıl fıtrî olduğunu belirtmek gerekiyor.

Kur'an'da geçen tevhid meselesi, fıtrî bir konu olarak ifade edilmiştir. Mesela *"bir şey bilmezsiniz."* âyetiyle *"siz Allah'ı içten gelen bir tanıyışla tanırdınız."* ayetleri arasında uyumlu bir ilişki vardır.²¹ Bir şey bilinmediği halde içten gelen bir tanıyışla tanınmanın karşılık bulduğu konu, fıtrattır.

Sebeplerin sebebi konusunda da aynı noktaya varılabilir. En son-daki ve en baştaki her şeyi bir sebebe bağlama meyli vardır. Aynı anda birden fazla sebebe bağlama meyli olmaz. Çünkü bir yerden sonra anlamsızlık oluşacağı görülür. August Comte'a göre ilkel insanlar da her şeyi bir sebebe bağlamaya çalışmışlardır. Fakat bilgileri az olduğu için daha yüzeysel bir şeye bağlamışlardır. Yağmur yağınca sebep Yağmur İlahı'na bağlanmıştır. Yani yine bir sebep aranmıştır. Başka bir şey olduğunda başka ilaha bağlama durumu söz konusu olmuş olsa da, genel olarak bir şey bir ilaha bağlanmıştır. Bu insanların sorular sorarak, merak duygusuyla gelmiş oldukları soru düzeyi şudur; tüm sebeplerin sebebini bir ilaha bağlamak yerine, iki ilaha bağlamaya çalışmak nasıl bir sonuca vardır? Öncelikle söz konusu edilecek olan iki ilahı birbirine eşit olarak görmek gerekir. Eşit olmaları için sebeplerin bazılarını bir ilaha bazılarını ise diğer ilaha bağlamak gerekecektir. Peki, hangi sebebi hangisine bağlamalı? Sebepleri olumlu-olumsuz veya iyi-kötü olarak ayırıp iyileri birine, kötülerini de diğerine mi verilmeli? Bu durumda karşılaşılabilecek olan şudur; söz konusu iki ilah birbirine karşıt olacaklar-

21 Mutahharî, Fıtrat, 43.

dır. Ayrıca başka bir konu ise, iki ilahın birbirine eşit yapılamayacağıdır. Eşit miktarda sebep dağılımı yapılsa dahi, sebeplerin niteliği açısından bir eşitlik söz konusu olamayacaktır. İmkânsız olduğuna rağmen nitelik açısından da eşit iki ilah olduğu düşünülse bu sefer oluşacak soru şudur; hangisine secde, iman edilecek? Birine secde edip diğerine edilmediğinde muhtemelen biri sefa sürülecek yere, diğeri ise azap görülecek yere göndermek isteyecektir. Birincisi, ahirette de aynı anda farklı yerlerde bulunmak mantıklı değildir. İkincisi, iki ilahın insanın mükâfatı için çatışması söz konusu olacaktır. Birbirlerine eşit oldukları için birbirlerini yok edebileceklerdir. Onların birbirlerini yok etmesi, tüm sebeplerin elde kalması ve bir yere bağlanamaması anlamına gelir ki bu da anlamsızlık oluşturur. Sonuç olarak, ortada «sıfır» ilah olmuş olamaz! En az ve en çok, 1 ilah olmak zorundadır. Buna tatmin olmayı sağlayan fıtratıdır. İnsan ruhuna verilmiş bu fıtrat, insanın yaratıcı ile olan en güçlü bağıdır.

Fıtrat, insana tek bir ilahın varlığını idrak ettirdiği gibi, din konusunda da tek bir dinin hakiki din olduğunu bildirmektedir. Bu din İslam'dır. Ve vurgulanması gereken, bozulmamış ve bozulmayacak olan, teslimiyet gösterilen ilahi bir din olmasıdır.

Bu açıklamalar, hak dinin sadece metafizik alanda olduğunu çağrıştırmamalıdır. Zira pozitivizmin bir götürüsü olan düşünceye göre kutsal, ilahi alan olarak daha çok metafizik âlem gösterilmiştir. Kutsal ve ilahi olanın kaynağı metafizik âlem olabilir. Fakat bu durum fiziki âlemin kutsaldan yoksun olduğu anlamına gelmez. Fiziki âlem, varlığını fizik üstü âleme bağlar. İnsanın da bunun farkında olarak âlemler arası bağı kurması, birbirinden uzaklaştırmaması gerekir. Fıtrat bu yönelişe yardımcı olacak sağlam bir yetidir. Hem fizik âlemde varlığını koruyan hem de metafizik âlemin tanınması için insanın yaklaşması gereken fıtrat, insanın hak ettiği değeri ifade eder. Bu hakkı akli sayesinde elde etmiş olabilir. Fıtrat sayesinde de akli hak etmiş olabilir. Önemli olan insanın bunlara sahip olması ve fıtrat ile aklın birbirini ne kadar tamamlıyor olduğudur. Söz konusu akıl, sadece duyular âlemini değil, akledebildiği her şeyi akle-

debilen ve Pozitif Mantık'tan daha mantıklı olan akıldır.

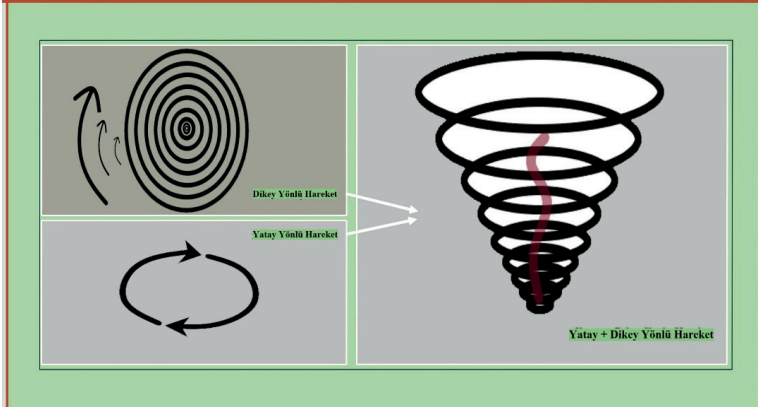
1.5. Fıtrat ile Aşk ve Tapınmanın İlişkisi

Aşkın maddi ve manevi olmak üzere iki çeşit olduğunu belirten görüşler olmakla birlikte fıtrata uygun olanın manevi aşk olduğu ifade edilebilir. Arifler maddi ve manevi aşkı bir gördükleri için ayrı ayrı değerlendirmezler. Mevlâna der ki; “Bir yudum döktün o gizli kadehten toprağa...” bu benzetmeye binaen insanın topraktan geleni sevmesi, toprağa düşmüş olan bir yudum ilahi aşkın sebep olduğu ifade edilir. Arifi arif anlar elbet. Onlara göre mecazi (maddi) aşkların arka planında da Yaratıcı olduğu için aşık farkında olmadan Yaratıcı'ya aşıktır. Fakat bu eleştiri alabilen bir konudur. Zira asıl aşk, O'nu tanıma ve teslimiyetle yaşananı haldir. Aşk için aşkıdır. O aşka layık olandır ve âşık, O'na âşıktır. Gerçek ibadet ve gerçek aşk, fıtrata uygun olan şekli ile bir tek Yaratıcı'ya olan ibadettir ve ona duyulan ilahi aşkıdır. Aşkın uç noktası da tapınmadır. Tapınmaya götürüp teslim eden ise fıtrata verilmiş olan insani asaletlerden ilahi aşk duygusudur. Fıtrata yaklaştıkça bu ilahi aşk melekese de yaklaşmış olunup git gide söz konusu aşkın yoğunluğu yaşanır. Bu yoğunluk içinde insanın geride bırakması gereken her şey eriyip gider. Üstüne gidilip bu duygunun şiddeti artırıldıkça tapınma merhalesine yaklaşılmış ve nihayetinde tam olarak tapınma düzeyine gelinmiş olur. Gerçek anlamdaki kulluğu ifade eden bu tapınma, insanın kemale ermişliğinin de göstergesidir.

1.6. Fıtrat ve Tekâmül İlişkisi

İnsan yaradılışı sebebiyle aynı noktada ve aynı durumda kalmaması gereken bir varlıktır. Devamlı hareket halinde olmalıdır. Bu hareketlilik hem yatay hem de dikey yönlü olacak şekilde birbirini hem tamamlayan hem de birbirinin devamını getiren olsa gerek. (Yatay Yönlü Hareket, Dikey Yönlü Hareket ve Yatay+Dikey Yönlü Hareketi inceleyiniz.)²²

22 Mustafa Merter, Dokuz Yüz Katlı İnsan (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2021) kitabının “Nefs Katmanları” konusundan esinlenerek hazırlanmıştır. Bir dairenin yatay hareketleri tamamlandıktan sonra dikey yönlü harekete geçme vakti gelmiş olur ve dikey yönlü gidip yeni ulaşılan



İnsan ilk başta, bir noktadan başlayacak olursa o noktanın iyice tanınmasından sonra bir taşma durumu yaşayıp öncekinden biraz daha geniş bir daireye geçmiş olur. Bu dairenin sınırları içerisinde yaşanması gereken haller yaşandıktan sonra başka bir hal oluşmaya başlar ki bu da bir sonraki daireyi oluşturur. Yaşanılan haller olması gereken ölçüde olmadığı sürece ya yeni daireye geçilmez ya da bulunulan daireden aşağı inilir. (Yatay Hareketliliğin adeta kısır bir döngü halinde olması ve bir üst merhale için atağın yapılmaması insanın manevi tekâmülünü olumsuz etkiler, onu bir süre sonra alt merhaleye düşürür.)

İnsan fıtratı gereği kendisini ferahlatana, iyiye, güzele, doğruya yönelmek ister. Dolayısıyla bulunulan daireden olmak insanın daha dar bir daireye girmesi demek olur ki bu onun içini de daraltır, sıkır. Bu durumdan kurtulmak için çırpınmak, hareket etmek, olduğu hali aşmak durumundadır. İnsan daha yüksek bir merhale arayışındadır. Aksi takdirde, “Kendi yaptığınız şeylere mi tapıyorsunuz?”²³ âyeti ve işaret ettiği manaya göre, insanın kendi uydurduğu ve itibar ettiği, onunla yetindiği şey yine onun kendi elinde kalır ve onu daha aşağı bir merhalede tutar. Hâlbuki insan ruhu olan

dairenin yatay hareketleri ile devam edilir. Sağlıklı bir dikey yönlü hareket için yatay yönlü hareketleri tamamlama şartı vardır. Yatay yönlü hareketin ise daire tamamlandıktan sonra adeta bir atak yapıp dikey yönlü harekete yönelme eğilimi olmalıdır. Birbirini tamamlayan ve devamını getiren bir sarmal şekilde tasavvur edilebilir.

23 es-Saffât 37/95.

bir varlıktır. Ve ruh, huzuru ister. Bulduğu hiçbir noksan huzur ile yetinmez. Ta ki hakiki huzura erip onda eriyene kadar bu isteğine devam eder. Söz konusu huzur isteği insanın daima bir üst huzur düzeyine geçmeyi gerekli kılar. Geçilmediği takdirde istek daha da şiddetlenir ve buna rağmen bir şey yapılmazsa daha kötü bir duruma gelinir. Bu da insan için tekâmülden çok daha ağır, yorucu olur. Bahsi geçen huzurun da fıtrî olduğu aşikâr. Zira huzurun artması fıtrata yaklaşma, huzursuzluğun olması ise fıtrattan uzaklaşma düzeyini belirleyebilir. Fakat bu huzursuzluk, üst merhaledeki huzura erme isteğinden ziyade, aynı merhalede kalmayı kabullenmenin verdiği bir huzursuzluktur. Ve bu durum aşılmadığı takdirde insan hem kendine hem de etrafındaki varlıklara zarar verebilecek düzeye inebilir. Böylelikle fıtrattan da uzaklaşma ve nihayetinde kopma durumu yaşanabilir. Durum sadece huzur için değil; ilim, ahlak gibi konular için de geçerlidir. Bu konu hakkında sözün özü şu olabilir; insan fıtrî duyguları, insani asaletleri hem kendi hem de etrafındaki herkes için yaşayıp bunların tekâmülü ile kendi tekâmülüne olan faydasını görebilir.

1.7. Fıtrat Değişir Mi?

İnsan fıtratı her ne kadar sağlam bir temel olsa da her duvarı taşımaz. Fıtrî olmayan şeyleri kabul etmez, en ufak zelzelede onu yıkar. Bu zelzele temele etki etse de onu tamamen yerinden sökemez. Yine de bu duruma gelinmemesi daha faydalı, sağlıklı olur. Fıtrat temeli üzerine fıtrî şeyler inşa edilmeli.

Rûm Sûresi 30/30 âyetinde belirtildiği üzere “Allah’ın yaratışı olan din değiştirilemez.”. Bazı yerlerde din ve fıtratın birbirleri yerine veya birlikte anıldığı hesap edildiğinde, fıtratın değişmediği söylenebilir.

“Her çocuk, İslâm fıtratı üzerine doğar. Sonra, anne-babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar.”²⁴ Hadisi üzerinden de gildildiğinde anlaşılıyor ki anne babalar veya başka diğer dış etkenler

24 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi’u’s-Sahîh, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (Ankara: Buzdağı Yayınları, 2017), “Kader”, 22.

insanı Fıtrattan uzaklaştırabilir. Fıtrat için gerçek anlamda bir değişimden ziyade, insanın ona yaklaşım uzaklaşması söz konusu olabilir. Eğer fıtrat değişseydi farklı dinde veya inançta olan insan teslimiyet göstermemeye devam edecek, ne de olsa fıtratı değişmiş ve kendisinden ümit kesilmiştir. Ayrıca fıtrat, insan üzerindeki dış etkenlerden dolayı değişseydi o insan muhtemelen bundan sorumlu tutulmayacaktı veya daha az sorumlu tutulacaktı. Sorumlu tutulmasının gerekçesi fıtratın oluşudur. Farklı inanıştaki birinin fıtratına uygun olan İslam'a yönelmesi umulur. Bunu sağlayan birçok sebep olabilir. Örneğin merak, sevgi, estetik ve duyulan yoğun hayranlık vs...

1.8. Fıtratı İnkâr Edenlerin Görüşü

Fıtratı inkâr edenlerin iddiasına göre, insan dünyaya geldiğinde boş bir sayfa gibidir. Üzerine ne yazılırsa kimliği o olacaktır. Bu boş sayfaya Kur'an ayeti yazılacağı gibi küfür de yazılabilir. Fakat bu adil görünmemektedir. Çünkü dünyaya boş bir sayfa gibi gelmek ve bu sayfayı dış etkenler karalıyorsa, insanın kendi üzerindeki etkisi ağır basmıyorsa ne iradede bahsedilebilir ne de akıl ve mahiyetinden. Dünyaya akılla birlikte gelinmiyorsa insan yaptıklarından sorumlu tutulmaz ve dolayısıyla ahiret kavramına da ihtiyaç duyulmaz. Fakat insanın dünyaya akılla gelmiş olduğu aşikârdır. Çünkü insan, idraki idrak edebilme yetisine sahiptir. Akıllı kabul etmek fıtratı da kabule götürür. Aynı şekilde fıtratı kabul etmek de akıllı gerekli kılar.

Fıtratı inkâr edenler genellikle varlığa tek boyuttan bakıp, çok boyutlu halini görememektedirler. Maneviyat ve uhreviyatla bağları zayıf olan ve duyular aleminden alınan bilgilerle yetinenlere göre, insana ilk yaradılışında bazı özel yetiler verilmemiştir. Bu düşünce bir yerden sonra çıkmaz sokağa götürür. Hem terbiye konusunda bir merciinin olmamasına sebep olur hem de uhreviyat ile bağın gitgide zayıflamasına hatta kopmasına sebebiyet verir. Ayrıca fizik âleminde de idrak ve ilmin değeri alçalmış oluyor. Söz konusu değer, pozitivistin sunduğu faydacı bakış açısına malzeme olduğu dü-

zeyde olur. Doğru olan, bunun fıtrata layık görülmemesidir.

SONUÇ

İnsanda, gerçeği arama ve gerçeği bilme eğilimi vardır.²⁵ Acaba bunun sebebi; insanı Yaratanın, bilinme isteğinden dolayı, bilmek isteğini de insana vermiş olması mıdır? Bilinmek istiyorsa insana da bilme yetisi, isteği vermesi akla yatan bir durumdur. Bu isteğin ise, bilinmek isteyen Yaratıcı tarafından insana verilmiş olması gerekir ki bu noktada konu fıtrata bağlanabilir. Bu durumda bilmeye yönelme isteği, Fıtrî olacaktır. Bilmeye asıl yönelen ise akıl olduğuna göre, insanın Fıtrîyatını kabul edecek olan da yine akıl olsa gerek.

Hakkı ve hakikati arayış, ilim, bilgi, sanat ve güzellik, yenileştirme ve daha da önemlisi aşk ve tapınma da yine Fıtrîdir. Özellikle tapınma, aşkın son merhalesidir.²⁶ Söz konusu aşk ise özü itibarıyla fıtridir, tapınma için gereklidir. O öyle bir tapınmadır ki, hakikat arayışında karşılaşılan ilimlerin sanatı, güzelliği göstermesi sonucu varılan nokta ve devam edecek olan bir haldir.

“Fıtrat Rabbini arar.”²⁷ sözü bir anlamda, daha önce bulunmuş olandan uzaklık ve devamında O’nu aramayı ve bulma isteğini ifade eder. İnsan aklının, akli Yaratanı merak etmesi gayet akli ve özelde Fıtrîdir. Merak aratır, arayış ise merak ettirir. Birbirini tamamlayan bu iki durum; insanın tefekkür etmesi ile fiiliyata geçmesi, fiiliyata geçip tefekkür etmesine benzer. Bu arayış tekâmülü de beraberinde getirir. Ve tekâmül de arayışa ivme kazandırabilir. Söz konusu arayışta bulma arzusu vardır, bulmama ümitsizliği yoktur fakat bir yandan da bulmanın zorluğu vardır. Fakat bu öyle bir arayış isteğidir ki, insan her ihtimale karşı göğüs gerer ve kâh taşlı, dikenli yollardan kâh kaygan zeminlerden geçer. Arayış isteği ve karşılaşılan zorluklara rağmen devam etme gücünü verene karşı duyulan inanç, insanın fıtratına uymuş biri olduğunun göstergesi olabilir. Zira istek, inanç, ümit de insani asaletlerdir, ona özgüdür

²⁵ Mutahharî, Fıtrat, 31.

²⁶ Mutahharî, Fıtrat, 148.

²⁷ Şener Dilek, Risale-i Nur'un Metod ve Gayesi (İstanbul: Feyza Yayıncılık, 2010), 23.

ve insan bunları da yaşadıkça fıtrata yaklaşabilir. İnsani asaletlerin çokluğu ve her birinin kendi tarafından insanı fıtratına yaklaştırıyor olması da büyük bir nimettir. Herkesin farklı konumlardan aynı noktaya ulaşabileceğinin delilidir.

KAYNAKÇA

Acar, Merve. *Fıtrat-İman İlişkisi*. Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Arslan, Z. Şeyma. *Fıtrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde İnsanın Ne-liği Sorusu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

DiD, Diyanet Dergi. "Makale Detay". Erişim 1 Haziran 2022. <https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay>

Dilek, Şener. *Risale-i Nur'un Metod ve Gayesi*. İstanbul: Feyza Yayıncılık, 2010.

Kök, Aysun. *Hadislerde Kadın ve Fıtrat*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kur'ân Yolu. Erişim 1 Haziran 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/145/138-ayet-tefsiri>

Kur'ân Yolu. Erişim 1 Haziran 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/rum-suresi/30-32-ayet-tefsiri>.

Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Kathı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2021.

Mutahharî, Murtazâ. *Fıtrat Üzerine*. çev. Ömer Çiçek. İstanbul: Bengisu Yayıncılık, 1992.

Mutahharî, Murtazâ. *Fıtrat*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020.

Okumuşlar, Muhyiddin. *Kur'an'a göre Din Fıtrat Eğitim İlişkisi*. Konya: Selçuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Özdemir, Zeynep Büşra. *Fitrat-Kader ikileminde Bezm-i Elest*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Özen, Saliha. *Fitrat Kavramının Psikolojik Açılımı*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Stannard, Russell. *Yeni 1000 Yılda Tanrı*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.

Üzüm, İlyas. "Mutahhari". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 1 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Mutahhari-Murtazâ>

İlim ve Kudret Sıfatları Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Sıfatullah Anlayışı

Emel ÇALIM

MEB Öğretmen, Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, emelcalim13@gmail.com

Özet

Allah'ın niteliklerini konu edinen *Sıfatullah* konusu geçmişte olduğu gibi günümüzde de önemini korumaktadır. Mâtürîdî, Allah'ın var ve tek olmasının izahını yaparken sıfatullah konusuna özel bir yer vererek ondan sıklıkla faydalanmıştır. Allah, kâinata kendisine ait deliller koymasıyla birlikte insana da bunları anlayıp kavrayacak vasıtalar da vermiştir. Sıfatlar Allah'ın ne olduğunu ifade etmek için kullanılan kavramlar olmayıp, insanın anlamasına yardımcı olan kavramlardır. İnsan aklı bu kavramlar sayesinde tenzih anlayışını önceleyerek Allah'ı tanımaya çalışır. Allah, insana bu konuda yardımcı olmak için bu kavramlarla kendini nitilemiştir. Allah ve kulu için kullanılan bazı kavramlar benzer olsa da mana yönünden benzer değildir. Mâtürîdî sıfatlarla ilgili izahlarında yaratılan yaratılanın özelliklerini kıyaslayıp izah etmektedir. İlim ve kudret sıfatlarını izah ederken bilinenden bilinmeyi anlama ya da akıl yürütme yöntemini sık sık kullandığını görmekteyiz. Allah'ın kudretini izah ederken insanın acizliğinin yanında kâinatın güç yetirilenden yola çıkıp O'nun ölüm-

den sonra hayatı yaratacağına işaret etmektedir. İlim sıfatını izah ederken de insanın ilminin sınırlılığını nazara vermektedir. Bunun yanında Allah ile insanın ilminin farklılıklarına değinip ilah olanın ilminin noksanlıklardan münezzeh olduğuna yer vermektedir. İnsan fiillerinin öncesinin ve sonrasının bilinmesi konusunda ise insanın cebir altında olmadığı, Allah'ın ezelde kullun yapacaklarını ne şekilde vuku bulacaksa bildiğini bu durumun Allah'ın ilminde değişmeye sebebiyet vermediğini ifade eder. Kâinat, Allah'ın ilim ve kudretinin doğru anlaşılması açısından insanlar için büyük bir öneme haizdir. Kişi, ön yargılarından sıyrılıp kâinatın yaratılış ve düzeni hakkında tefekkür edecek olursa Allah'ın ilim ve kudretinin eserlerini görecektir.

Araştırmada metot olarak tümevarım yöntemi kullanılmış olup ilah sıfatlardan sadece Mâtürîdî'nin İlim ve Kudret sıfatlarıyla ilgili değerlendirmelerle yetinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, İlim, Kudret, Sıfatullah.

Imam Maturidi's Understanding Of Sifatullah In The Context Of Attributes Of Knowledge And Power

Abstract

The issue of Adjatullah, which is about the qualities of Allah, remains as important today as it was in the past. Maturidi has often taken advantage of him by giving a special place to the subject of adjatullah while explaining that Allah exists and is the only one. Allah has given man the means to understand and comprehend them, as well as putting his own proofs in the universe. In fact, adjectives are not concepts used to express what Allah is, they are concepts that help a person understand. Thanks to these concepts, the human mind tries to get to know Allah by prioritizing its glorious understanding. Allah has qualified himself with these concepts to help people in this regard. Although some of the concepts used for Allah and His servant are similar, they are not similar in terms of meaning. In his explanations of Maturidi adjectives, he compares and explains the characteristics of the creator and the created. We see that he often uses the method of understanding or reasoning from the known to the unknown when explaining the adjectives knowledge and might. When explaining the might of Allah, he points out that besides the weakness of man, he will follow the path

of the powerful in the universe and that He will create life after death. While explaining the title of knowledge, it also gives the evil eye the limitations of human knowledge. In addition, he touches upon the differences between the knowledge of Allah and man and points out that the knowledge of the divine is superior to deficiencies. As for the knowledge of the before and after human actions, it means that man is not under algebra, that Allah knows what his servant will do in the past, in whatever way it will occur, this situation does not cause a change in the knowledge of Allah. The universe is of great importance for people in terms of the correct understanding of the knowledge and might of Allah. If a person gets rid of his prejudices and thinks about the creation and order of the universe, he will see the works of the knowledge and might of Allah.

The method of induction was used as a method in the research, and only Maturidi's assessments of the attributes of Knowledge and Might were satisfied with the attributes of divinity.

Keywords: Kalam, Mâtürîdî, Wisdom, Kudrat, Sıfatullah.

GİRİŞ

İnsanın fiziksel ve metafiziksel değerler hakkında bilme merakı ve isteği, onu bir takım sorular sormaya itmektedir. Bu bağlamda varlığın kaynağı, kâinatın yaratılışı, evrenin sonu, ahiret hayatının imkânı ve tanrısal niteliklerle ilgili konular geçmişte olduğu gibi günümüzde de cevapları aranan kadim sorulardır. Bahsi geçen soru ve beklentilere cevap üretebilmek için Müslüman düşüncesinde akıl merkezli bir bilgi teorisi, diğer bir deyişle epistemoloji geliştirilmiştir. Bilgi teorisi, bireyin kendi varlığını ve içinde bulunduğu çevresini anlamlandırma çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle bilgiye olan ihtiyaç, merak olmanın ötesinde kişinin varlığını sürdürmesi için bir gereksinime dönüştüğünü söylemek mümkün görünmektedir.¹

Müslüman düşüncesinde varlık bilgisiyle doğrudan ilintili olarak Allah'ın varlık, birlik ve sıfatlarıyla ilgili tartışmalarında önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Şüphesiz Allah'ın zihninin dışında bir varlığı söz konusudur. Kâinatın yaratıcı ve yöneticisinin duyularla idraki mümkün değildir. Allah'ı tanıma isteğinin tatmini ise Kur'an'da Allah'a nispet edilen kavramlarla mümkündür. Kur'an'da O'na nispet edilen kavramlarla Müslümanlar O'nu tanıma ihtiyacını gidermeye çalışmıştır.² Allah'ın bütün isim ve sıfatları ezeli olmasına rağmen, sıfatları ifade eden kavramlar hadistir ve mahlûkata benzerliğin olmadığını ifade etmede yetersizdir. Buna rağmen bizler O'nun hakkında malumata sahip olabilmek için bu kavramlara başvurmak mecburiyetindeyiz. Allah için kullandığımız kavramlar O'nun zatında bulunan manaları ifade eden unsurlar olması açısından önemlidir.³ Fakat Allah hakkında kullanılan isim ve sıfatlar O'nun tam olarak ne olduğunu ifade etmek için kullanılmaz. Kullanılan ifadeler, Allah'ı insan zihnine yaklaştırmaya yara-

1 Harun Çağlayan, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 233.

2 Mustafa Karcı, *Mâtürîdî'ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012), 68.

3 Mehmet Saim Yeprem, "Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 20-21.

yan ifadelerdir. Diğer bir deyişle insan zihninin anlayış dağarcığına indirgenmiş ifadelerdir. Dolayısıyla dilin ifade gücüyle sınırlı olan isim ve sıfatlar, mahiyetleri itibarıyla ilahi bir nitelik taşımazlar. Aşkın olan ilahi niteliklerin beşeri düzeyde ifade edilmesini içeren bu ifade biçimi, gerçekte sağlıklı bir iletişim için zorunlu bir yöntemdir. Aynı şekilde Allah için kullanılan kavramlar, yaratılmışlar için kullanılanlarla lafız yönünden benzer olsa da mana açısından benzer olmadığından bu kavramlar Allah için kullanıldığında ancak tenzihi düşünceyle anlaşılabilir.⁴

Başat kelâm bilginlerinden Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî'ye göre (ö. 333/944) tevhid ehli olmak için Allah'ın isim ve sıfatlarını ispat etmek zorunludur. Çünkü Allah'ın ulûhiyet vasfının ispatı ancak isim ve sıfatlarıyla mümkün olmaktadır.⁵ Lakin Allah'a isim ve sıfatlar nispet etmenin, Allah'ın mahlûkata benzerliği noktasında tartışmalara sebebiyet verdiğini görmekteyiz. Mâtürîdî, isim ve sıfatları Allah'a nispet etme ve zatında gerçeklik kazandırma konusunda mahlûkat ile Allah arasında herhangi bir benzerliğin söz konusu olmadığını ifade etmiştir. Bu sıfatların mahlûkatta kazandığı nitelik Allah'tan nefyedilmiştir. Sıfatların Allah için kullanılmasını Allah'ı kullarına tanıtmak ve ulûhiyetini zatına yakışır şekilde açıklamak için gerekli olduğunu ifade etmiştir.⁶

Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın bütün sıfatları kadim ve aynı zamanda zatiyla kaimdir. Allah'ın ezelde ilim ve kudret sıfatının olmadığını düşünmek O'nun cahil ve aciz olduğunu düşünmek anlamına gelmektedir. Bu durumda Allah'ın, kudreti olmaksızın ilim yaratması, ilim olmaksızın da kudret yaratması imkânsız olacağından başkasına muhtaç olması söz konusu olacaktır ki bu durumun ulûhiyete aykırılığı ortadadır. Mâtürîdî, Allah'ın isimlendirilmesi konusunda akli ve nakli delillerin gerekli olduğunu düşünmekte-

4 Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 2/293.

5 Yeprem, "Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi", 20.

6 Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 75.

dir. Ona göre, Allah'ın isimlendirilmesinde nakli bir delil mutlaka gereklidir. Hakkında nas bulunmayan bir isim ile Allah'ı isimlendirmenin ve Allah için sıfat icat etmenin yanlış olduğu kanaatini taşımaktadır. O, Delilsiz isimlendirme söz konusu olsaydı Allah hakkında ceset, şahıs gibi isimler de kullanılırdı sözüyle nakli bir delilin olması gerektiğini en güzel şekilde ifade etmiştir. O, akli delillerin mantığını ise şu şekilde ifade etmiştir: Mahlûkata benzerliğin söz konusu olduğu isimlerle isimlendirmek doğru değildir. Benzerliğin söz konusu olduğu ya da mahlûkatın niteliklerini ifade eden kavramlar dışında isimlendirilmesinde ise sorun yoktur.⁷ Bu bağlamda Allah'ın isimlerini başka varlıklar için kullanmak, O'nun şanına yakışmayan isimleri O'na vermek ve manası bilinmeyen isimlerle O'nu anmak yerine şanına yakışır ve yüceliğini ifade eden isimlerle anmak gerekir.⁸

Mâtürîdî'nin sıfatlarla ilgili fikirlerini şu şekilde özetlememiz mümkündür, sıfatlar ezelidir, Allah için kullanılan sıfatların manalarının Allah'ın zatında bulunması gerekmektedir. Aynı zamanda o, sıfatların keyfiyetinin mahlûkata benzerliğin söz konusu olacağı gerekçesiyle bilinmesinin imkânsız olduğunu ve sıfatların Allah'ın zatının ne ayrı ne de gayrı olduğunu ifade etmiştir.⁹ Mâtürîdî'nin temel prensibi sıfatlar konusunda Allah'ı tenzih etmektir. Allah'ın bir olması aynı zamanda O'nun kıdemi O'nun cisim olmadığının da kanıtıdır. Çünkü cisim parçalardan oluşmuş ve sonlu aynı zamanda yaratılmıştır. Yaratılmış kavramının Allah için düşünülmesi mümkün değildir. Allah cisim olmadığı için mahlûkata benzerliği de söz konusu değildir. Aynı zamanda cisim kavramının Allah için kullanılmasına dair herhangi bir nas da bulunmamaktadır.¹⁰

7 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 91-93.

8 Mevlüt Özler, "İlahi İsim ve Sıfatları Tespitte Yöntem", Ekev Akademi Dergisi 1/1 (1997), 69-70.

9 Yeprem, "Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi", 21.

10 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 91.

1. MÂTÜRÎDÎ 'DE İLİM SIFATI

İlim; “bilmek, bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek; bilme ve bilim, manalarına gelir. İki kısma ayrılır. Birincisi bir şeyin zatını /kendisini idrak etmek, ikincisi ise bir şeye kendisi için var olan bir şeyin varlığıyla hükmetmek veya bir şeye, kendisi için var olmayan bir şeyin var olmamasıyla hükmetmektir. İlim nazari ve ameli olmak üzere iki kısma ayrılır. Nazari ilim kişiyi kemale erdiren ilimdir. Ameli ilim ise tamamlanması yerine getirilmesi gereken yerine getirilmeyince de tamamlanmayan ilimdir. Nazari ilim kâinattaki varlıkları bilmek, ameli ilim ise ibadetlerle ilgili olandır. Allah'ın sıfatı olan ilim ise kendisine hiçbir şey gizli kalmayan demektir ki; bununla sadece Allah nitelendirilebilir.”¹¹

Kur'an'a göre ilim, kâinatta var olan her şeyin akıl vasıtasıyla düşünerek idrak etmek ve kavramak olarak da tanımlanabilir. Bu tanımlama da bilen ile bilinen dikkate alınarak yapılmıştır. Bilen ile bilinen arasında bir bağlantı kurulmaktadır. Belli bir zihinsel faaliyetlerden sonra ortaya çıkan neticeye ilim denir.¹² İstidlal, düşünme ve duygu merkezlerinde gerçekleşen bir durumdur. İnsan Allah'a ulaşmak için, kâinat ve kendi yaratılışındaki delilleri inceleyip yaratılan varlıkların ölümlü oldukları ve değişikliğe maruz kaldıkları sonucuna ulaşmalıdır. Bu davranışları müspet yönde olursa Allah hakkında bilgilere ulaşmaları da mümkün olacaktır. Yaratılan varlıklar ahiretin kılavuzu konumundadır. Ahiret hakkındaki konuşmalar, kâinatta var olan ve bilinen şeylerle kıyaslanması sonucunda zihinlerde yer bulacaktır.¹³

“Âlim, yaratılanların menfaatlerini, onların olmuş ve olacak ihtiyaçlarını bilen anlamına gelir. İlim ise bir şeyin kendisini bilmektir. Bundan dolayı Allah'a fakih denilmez, çünkü Allah eşyayı, başkaları ve benzerleri vasıtasıyla değil, kendi zatıyla bilmektedir. Fakih

11 Rağîb el-İsfahanî, Müfredât, Kur'an Kavramları Sözlüğü, çev. Abdulkaki Güneş - Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 719-721.

12 Harun Işık, Mâtürîdî 'ye Göre Kaza ve Kader, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2011), 27.

13 Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, 1/64, 86.

ise, nesneleri başkaları, benzerleri ve işaretler vasıtasıyla bilir.”¹⁴

Allah'ın bilen bir varlık olduğu konusunda kelamcılarının arasında herhangi bir ihtilaf olmamıştır. İlim sıfatı ile ilgili tartışılan konular, Allah'ın ilminin maluma tabi olup olmadığı, Allah'ın külli-cüz'i bilgisi, Allah'ın ilminin ezeli olup olmadığı ve geleceği bilmesinin insan fiilleri üzerindeki etkisi ve insan özgürlüğüne etkisinin olup olmadığıdır. Mâtürîdî'nin söz konusu meselleri ayrı bir başlık altında tartıştığını görmemiz mümkün değildir. O, Allah'ın sıfatlarıyla daha çok Allah'ın varlığını ve birliğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Müslümanların diğer dinlere mensup olan kişilerle olan ilişkileri ve Yunan felsefesinden yapılan tercümelerin etkisi sonucu, Kur'an'da geçen Allah'a ait isim, sıfat ve fiillerin anlamı üzerinde düşünmelerine neden olmuştur.¹⁵

Kur'an, Allah'ın ilminin eseridir. Allah Kur'an'ı ilmiyle indirmiştir ve bu durum Allah'ın âlim olduğunun kanıtıdır.¹⁶ Şu kadar var ki Kur'an'ın kullanmış olduğu din dilinin yapısı gereği, bu gerçek farklı şekillerde ifade edilebilir. Örneğin, cihat edenlerin ortaya çıkarılması ayetinde¹⁷ ortaya konulan husus, bu gerçeğin Allah tarafından bilinmesi değil, cihat edecek kişinin kendi durumlarına vakıf olmasıdır. Aksi takdirde burada Allah'ın ilminin hadis olduğu manası doğabilir. Bu bağlamda Allah'ın ilmi olmayacağını bildiği şeyin olacağı şeklinde bir ilim değildir. Neyi nasıl biliyorsa o şekilde vuku bulacaktır. Allah oturan kimseyi oturduğu hal ile hareket halindeki kimseyi de o haliyle biliyor; oturanı hareket halinde bilmesi söz konusu olamaz. Allah gelecekte neyin hangi vakitte olacağını da eksiksiz biliyor. Allah gaybı bilendir ifadesi bir şeyin nasıl, ne zaman olacağını bilen anlamına gelmektedir; yoksa vuku bulan şeyin bilinmesi anlamında değildir. Bu durum da Allah'ın ezelde

14 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'an, 5/172.

15 Mustafa Bozkurt, “Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi”, Hikmet Yurdu Araştırma Dergisi, 7/13 (2014), 129.

16 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'an, 7/159.

17 “Yoksa Allah sizden cihat edenleri ve Allah'tan, peygamberinden ve müminlerden başkasını sırdaş edinmeyenleri ortaya çıkarmadan, kendi halinize bırakılacağınızı mı sandınız? Allah yapıp ettiklerinizden haberdardır.” et-Tevbe 24/16.

âlim olduğunun ve ilminin de hadis olmadığını işaretidir.¹⁸

Allah, kullarının kalbinde gizlediklerini de açığa vurduklarını da ve organlarıyla işledikleri fiilleri de bilir. Allah kullarını yapıp ettiklerinden hesaba çekeceğini, gizli hiçbir şey kalmayacağını kulları bilsin diye bunu ifade etmiştir. Kullar sürekli iş yaptığı organlarının keyfiyetini tam olarak kavramaktan acizdir. Oysa o organları yaratan Allah onların mahiyet ve keyfiyetini, kullarının kalbinde tuttuklarını, dile döktüklerini ve iyi ya da kötü amellerini hepsini bilir. Bunun şuurunda olan kul ise yapıp ettiklerinin hesabını bir gün vereceğine inanarak söz ve fiillerini düzenler. Bütün bunlar, Allah'ın dilediğini dilediği şekilde yaratmaya âlim ve kadir olduğunun anlaşılması içindir.¹⁹

Allah, İnsanların tüm fiillerini bilir. İnsan yaratılmadan önce ve yaratıldıktan sonra yani işleyecekleri ameller vuku bulmadan ve yaratılınca işledikleri ameller vuku bulunca da bunları bilir. İlâhi ilim, insanı var olmadan öncede ve var olduktan sonrada kuşatmıştır. Allah, yarattığı varlıkların önceden hangi şekilde olacaklarını bilerek yaratmıştır. Neticesi istenilen olmayınca bir şeyi yaratmak hikmete uygun değildir. Bir insanın kendisini hedefine götürmeyeceğini bildiği bir yolda yürümeye devam etmesi abes bir iştir. İlmi sınırlı olan insan dahi yaptığı bir fiilin neticesi amacına ulaştıracaksa o fiili yapmayı tercih eder. Allah ise yarattığı bütün kulların kendisine kullukta bulunmayacağını bilerek yaratmıştır. Hidayeti aramayacak, cennete giden yolu tercih etmeyecek ve dalaleti seçecek insanı da kulluk için yarattığını düşünmek doğru bir düşünce tarzı değildir. Allah hidayeti tercih edecek olanla, dalaleti tercih edecek olanı bilerek ve bu bilgiye uygun şekilde yaratmıştır. Allah, dalâleti terk edip, tövbe edip dönüş yapacağını bildiği kimselere ise hidayeti nasip edecektir. Dalaleti tercih edecek insanı bilip de hidayet amacıyla yaratmak Allah hakkında muhaldir. Sapıklığı tercih edecek bir kimseden Allah'ın dostluk beklentisi söz konusu olamaz. Yine Al-

18 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'ân, 6/332, 443.

19 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'ân, 5/19, 409.

lah inkâr edeceğini bildiği kimseyi peygamberlik ile görevlendirip vahiy vermez.²⁰

Mâtürîdî'ye göre, inkârcıların davranışlarının Allah'ın ilmi dışında vuku bulmadığını ifade eder. Kâfirlerin yapmış olduğu fiiller Allah'ın bilgisizliği yüzünden değildir. Yeryüzünün hükümdarları gibi değildir ki onlar bir iş yapınca neticenin kötü olması bilgisizlikleri yüzünden olur. Oysa Allah inkârcıların iş ve davranışlarını bilmektedir; onların ne itaati Allah'a fayda sağlar ne de isyanları Allaha zarar verebilir bu sebeple Allah onları belirlenen bir vakte kadar kendi hallerine bırakmıştır. Onların faydaları da zararları da ancak kendilerini etkileyen bir durumdur. İman etmeyen kişinin iman etmeyeceğini Allah biliyordu ki buna rağmen yarattı. Bu durumda Allah'ın muradı kendisine muhalefet eden kişinin bu davranışıyla Allah'a zarar veremeyeceğini bilsin. Allah insanın genel durumunu bilerek yaratmıştır, insanın durumunun ne olacağı Allah'ın ilminin dışında değildir. O kulunun her halini bilendir.²¹

Allah'ın ezeli ilmiyle bildiği şeyin, vakti zamanı gelince bildiğinden farklı bir hal alması söz konusu değildir. Bildiğinden farklı bir halin olmasını söylemek O'nun ilminin yetersiz olduğunu söylemektir. Allah'ın rahimlerde olanı bilmesi, cinsiyeti ya da sağlam mı özürlü mü doğacağıyla ilgilidir. Hiçbir şey Allah'ın imi ve kudreti dışında kalmaz. İnsanın gördüğü her şeyin ve göremediği şeylerin de ilmi Allah katındadır. Allah var olmayanı, var edip etmeyeceğini, var olunca mahiyetinin nasıl ve vaktinin ne zaman olacağını bilendir. Aynı zaman da bütün bunlara O güç yetirendir.²²

2. MÂTÜRÎDÎ 'DE KUDRET SIFATI

Sözlükte kudret; "Gücü yetmek, bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, planlamak; kıymetini bilmek; bir şeyin niteliğini, niceliğini ve şeklini belirlemek manalarına gelen ve ayrıca isim olarak kullanılan kudret (kadr) Allah'a nispet edildiğinde 'dilediğini eksi-

20 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'ân, 5/224, 228; 2/181, 193; 2/391; 6/125.

21 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'ân, 3/209; 4/127.

22 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'ân, 1/293; 7/425.

ği ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak 'anlamlarına gelir."²³

Kudret kavramı, Kur'an'da yüzden fazla ayette Allah'a nispet edilmektedir.²⁴Kudretin zıddı 'bir fiili gerçekleştirememeye' anlamındaki aczdır ki zât-ı ilâhiyyeden nefyi zaruridir. Kudret sübûtü sıfatlardan biri olup, âlemin Allah tarafından yaratılıp yönetilmesinin sistem açısından izah edilmesi sırasında en etkin olan ilim-kudret-irade sıfatlarının ikincisini teşkil eder; ilgi alanı (taalluk) mümkünâtın tamamıdır."²⁵

"Kudret kelimesiyle insan nitelendirildiğinde, kişinin kendisiyle herhangi bir şey yapmaya güç yetirdiği kendi heyetinin bir ismi olur. Onunla Allah nitelendirildiğinde ise O'ndan aczi nefyetmek anlamında olur. Allah'tan başkasının, lafzen söylene bile manen mutlak kudretle nitelendirilmesi imkânsızdır." Allah için kullanıldığında kudret, Allah'tan mutlak olarak acz giderilmelidir. Bu kavram Allah'tan başkası için kullanılacaksa şayet bir yönden güç yetirdiği ifade edilirken diğer yönden ise aczi bildirilmelidir. Mutlak güç Allaha nispet edilmelidir.²⁶

Mâtürîdî'ye göre kâinattaki her şey, emir altında olup bağımsız herhangi varlık mevcut değildir. Öyle olsaydı her varlık kendini nasıl huzurlu hissediyorsa o hal üzere kalmayı sürdürürdü. Oysa kâinatı gözlemlediğimizde sürekli durağan ve sürekli hareket halinde olan nesneler var ki ya kendi varlığının devamı ya da başkalarının varlığının devamı bu konumlarına bağlıdır. Kâinatta olan varlıklar birbirinin ihtiyaçlarını karşılayacak durumda yaratılmış, birinin hayatı başka birinin varlığına bağlanmıştır. Emir altına alınmış bir varlığın, diğer varlıkların ihtiyaçlarını gidermesi ve mevcudiyetinin devamını sağlaması kendi ihtiyarından kaynaklanmaz. Çünkü

23 Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, Kelam Terimleri Sözlüğü, (Ankara: İsam Yayınları, 2021), 209.

24 Bkz. el-Bakara 2/ 22, 74, 115, 117, 164, 255, 259, 260, 284; el-Âl-i İmrân 3/5, 6, 83, 97, 189

25 Topaloğlu - Çelebi, Kelam Terimleri Sözlüğü, 209.

26 İsfahanî, Müfredât, 825, 826.

o, tasarruf ve yönetim gücüne sahip değildir. Kendisinden de emir altında olma durumunu kaldırma gücüne de sahip değildir. Bu durumda kâinatın varlığı kudret sahibi bir yöneticinin varlığına işaret eder ki hem mevcudatı ihtiyaç içinde yaratmış hem de başka bir varlığı ihtiyaçlara cevap verir pozisyonda yaratmış, yani öyle bir zat ki varlığın hem ihtiyaçlarını hem de giderilme yollarına kadirdir. Bu durum, kâinatı yaratan ve yönetenin kudret sahibi bir zat olduğunun kanıtıdır.²⁷

Mâtürîdî, kulların fiillerinin gerçekleşmesiyle ilgili olarak açıklamalarında Allah'ın kudretine işaret ettiğini görmekteyiz, Allah kullarını azgınlık içinde bırakmaya da iman nasip etmeye de muktedirdir. Tam kudret, bir şey yapabilmekle birlikte onun zıddına güç yetirmekle söz konusudur. Allah da bu iki duruma kadirdir. O, ihtiyaç ve menfaatlerden münezzehtir. Yeryüzünü ve içindekileri kendisine bir faydası olsun diye yaratmamıştır. İnsan ve diğer varlıkları yok etmeye, yerlerine başka varlıklar yaratmaya da kadirdir. İhtiyaç ve menfaatler insanlar için söz konusudur.²⁸

Mâtürîdî, insanın yaratılış maddesini izah ederken de Allah'ın kudret sıfatına işaret eder. Allah'ın varlıkları sebeplere bağlı olarak ya da olmayarak, bir şeyden ya da bir şey olmadan da yaratmaya kadirdir. Allah'ın insanı bir damla sudan yaratması, O'nun kudret ve ilmini göstermektedir. Bütün insanlar sperm ve yumurta sayesinde canlı bir varlık halini almıştır. İnsan, bunlarla nasıl canlı bir varlık haline geldiklerini anlamakta yetersiz kalmaktadır. Bu durum, yoktan var etmenin ve ölümden sonra tekrar dirilmenin de mümkün olacağına delildir. Çünkü hiçbir etkisi olmadığı halde insanın kendi dışında basit bir nütfe den yaratılmış olması, bunun yeniden tekrar etmesini de mümkün kılabilir. Canlılar nütfe den, meyveler su ve ağaçtan, sebzeler su ve topraktan, süt ise otan meydana gelir. Yani her şeyin yaratılması başka şeylere bağlanmıştır. Yaratılışın gizemi hakkında insan aklının aciz kaldığı yerde

27 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 120.

28 Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, 1 /72; 5/239.

insan, Allah'ın ilmi ve kudretine sığınır. Bunları yaratmaya kadir ve âlim olan zat öğretmedikçe insan sınırlı ilmiyle bunları öğrenemeyecek ve bunları yaratıp yönetenin zatıyla âlim ve kadir bir zat olduğunu anlayacaktır. Bu nesneler yalnızca sebeplerin varlığıyla değil Allah'ın lütfu sayesinde oluşmuştur.²⁹

İnsanın görme işitme kabiliyetlerini Allah'tan başka hiç kimse güç yetiremez. Allah'tan başka hiçbir kimse görme ve işitme yeteneğini yaratmaya güç yetiremediği gibi bunları yerine nasıl koyacağını da ilmine vakıf değildir. İnsanın bu organlarında sadır olan herhangi bir bozukluğu da kimse onarma kudretine ve ilmine sahip değildir. Göklerin ve yerin ve yaratılan tüm varlıkların yaratılmasında ve yönetilmesinde tek söz sahibi Allah'tır. Organlar hakkında insanın bilgisi sınırlıdır, insan nesneleri görse de gözün nasıl görme işlemini gerçekleştirdiğini bilemez. Kulak da böyledir, insan sesleri duyar ama kulağın mahiyetini kavraması ne ile duyduğunu idrak etmesi mümkün değildir. Yine nesnelere dokunuruz ve sertlik yumuşaklığı hakkında bilgi elde ederiz de bunu nasıl algıladığımızı kavrayamayız. Bunların mahiyetini bilmek ve bu şekildeki özelliklerin yerleştirilmesine güç yetirmek ancak ilim ve kudret sahibi bir varlığın var olmasıyla mümkündür. Allah da duyularla algılanabilecek bir varlık değildir. O'nu anlamamız istidlal sayesinde mümkündür.³⁰

Kâinata denge ve düzen korunmaktadır. Bu durum, Allah'ın kudretine işaret eder. Çünkü Allah, kudretten yoksun olsaydı kâinatın denge ve düzeninin bozulması kaçınılmaz olurdu. O'nun kudreti olmasaydı kâinatı yaratma ve yönetmesi söz konusu olamazdı. Aynı zamanda ilahi fiillerinin bir amaca uygun, ahenkli olması ve düzenli bir şekilde devam etmesi, O'nun ilim sahibi olduğuna da delalet eder. Âlemin yaratılışındaki alternatif, farklılık ve çeşitlilikler Allah'ın seçme hürriyetinin olduğunun kanıtıdır. Seçme hürriyeti ortaya çıkınca bu durum, O'nun kudret ve iradesine de delalet

29 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'ân, 8/88, 101, 161.

30 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'ân, 5/1184-185; 7/61-62.

eder. Âlem canlı ve cansız olmak üzere iki varlık çeşidinden oluşmuştur. Âlemdeki canlı varlıkların kendi başlangıcına dair fikirlerinin olmaması ve fikri açıdan en donanımlı oldukları zaman da dahi bünyesinde meydana gelen arızaları düzeltmekten aciz olmaları da gücünün sınırlı olduğunun göstergesidir. Sonuç olarak bu durum kudretli bir zat tarafından vücut bulduklarının kanıtıdır.³¹

Kâinatta birçok zıtlıklar var ki bunlara hâkim olup tasarrufta bulunmak ancak yaratıcının varlığına ve kudretine işarettir.³² Allah'ın gece ve gündüz gibi iki zıttı birbirine bağlaması kudretinin aynı zamanda ilminin de delillerindendir. Zira Allah iki zıddı bir araya nasıl getireceğini ve yarattıklarının nasıl faydalandıracağını bilerek bunları kudretiyle yapmıştır. Allah henüz insanları yaratmadan hangi plana göre yaratacağını, insanların varlıklarını nasıl devam ettireceğini ve onun nelere ihtiyaç duyacağını bilen ve bunlara güç yetiren bir zattır. Bu durum bütün bunlara güç yetiren Allah'ın bu düzenlemenin de ötesindeki durumları da yaratmaya güç yetireceği anlamına gelmektedir. Gece ve gündüzü tekrar tekrar yaratması ölümünün ardından insanı tekrardan diriltmeye de güç yetireceği anlamına gelmektedir.³³

3. MÂTÜRÎDÎ'NİN İLİM-KUDRET SIFATI ANLAYIŞININ ANALİZİ

Varlık yoktan var edilmiş ve yoktan var edilen bir varlık da başkası tarafından yaratılmıştır. Yaratılan varlıkların ilmi ve kudreti sınırlıdır. Aynı zamanda var olması ve varlığının da devamı için başkasının varlığına ihtiyaç duyması da varlığın kendi kendine olmadığını kanıtıdır. Başlangıcı olan bir varlığın da muhakkak ki bir sonu da olacaktır. Öyleyse varlığın özellikleri Allah'ın varlığına delil olmanın yanında O'nun ilim, irade ve kudret gibi sıfatlarına da delil olmaktadır.³⁴

31 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 66, 98, 99.

32 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 58, 79, 84.

33 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'ân, 2/565-566; 5/20; 7/84.

34 Hasan Nas, Mâtürîdî'nin Ulûhiyet Meselelerine Yaklaşımı, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022),

Evrendeki her şeyin düzenli olmasından, düzenli ve ahenkli bir şekilde yaratılmış olmasından hareketle kelimacılar, düzen ile ilişkili gördüğü ilim ve kudret sıfatlarını ispat etme gayretinde olmuşlardır. Şu halde yaratılış ve yaratılıştaki bu muhteva, kendi ve yarattığı varlıkların fiillerine de hâkim olması Allah'ın cebir altında olmadığını şuursuzca yaratmadığını, bunları ilme dayanarak yarattığını gösterir. Örneğin, gece-gündüzün ve mevsimlerin sürekliliği, birinin meydana çıkmasıyla birinin kaybolması, birinin diğerinden herhangi bir iz bırakmaması, devamının aynı şekilde vuku bulması, birbirinin peşi sıra gelmesi ve Allah'ın fiillerinin güzel ve tertipli bir şekilde vuku bulması ile yaratılış ve yönetimin Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarının delillerindendir. Aynı zamanda bunları yaratmanın ve yönetimini sürdürenin de tek olduğuna işaret eder.³⁵ Hiçbir şeyin O'nun ilminin dışında bulunması söz konusu değildir.³⁶

3.1. İlim-Kudret Sıfatlarının Temelleri

Genel olarak Mâtürîdî, Allah'ın tüm sıfatlarını zati sıfat olarak değerlendirir. Ona göre Allah'a ait sıfatlarda başkasının etkisinin söz konusu olması imkânsızdır. Çünkü bu durum başkasına muhtaç olmayı gerektir. Muhtaç olma yaratılmışlara ait özellik olması nedeniyle Allah'ın sıfatları söz konusu olduğunda başkasının etkisinden söz etmek mümkün değildir.³⁷

Sıfatlar ne zattan ayrı ne de gayrı olarak düşünülebilir. Yani ne zatın kendisidir ne de zattan ayrı bir varlığı söz konusudur. Birbirinden ayrı ve başka şeyler değildir. Böyle bir durum söz konusu olsaydı birinin varlığı sırasında diğeri yok, birinin yokluğu durumunda diğeri var olacak yani iki ayrı şey anlamına gelecekti. Allah'ın zat ve sıfatları için bu durum imkânsızdır. Allah'ın sıfatları için yokluk ya da sonradan var olması düşünülemez; çünkü O'nun

45.

35 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'ân, 7/26. ; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhid, 97, 99.

36 Cağfer Karadağ, Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 269.

37 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'ân, 1/42.

sıfatları zatı gibi ezeldir.³⁸

Allah yarattığı varlıklara güzel suretler ve nitelikler vermiştir. O'nun varlıkları çeşitli suretlerle yaratması O'nun âlim ve kadir olduğuna delalet etmektedir. Allah'ın ilim ve kudret sahibi olmadığını ifade etmek O'na cahil ve aciz olduğunu söylemektir ki bunlar noksan sıfatlardır oysa ilah olanın kemal sıfatlara sahip olması gerekmektedir.³⁹ Allah, gök ve yerin yararlarını aradaki mesafeye rağmen birleştirmiştir. Bu durum Allah'ın kudretinin yanında ilminin de delilidir. Gök, bütün ihtişamı ürkütücülüğüne rağmen insanın faydasına verilmiştir. Yeryüzü de aynı şekilde ondan sadır olacak faydalar insan içindir. Allah'ın insanı ihtiyaç içerisinde yaratmasındaki hikmetse kulu yaratıcısını bilmeye ve O'na şükür etmeye sevk etmek içindir. Allah naslarda meyvelerden, sebzelerden, insanın yaratılışından, dil ve renklerinin farklı olmalarından, gökyüzündeki güneş, ay ve yıldızların durumundan bahsetmesi, insanlara kendisinin yoktan var etmeye kadir olduğunu, bunlar hakkındaki ilmini ve bunları yönetenin kendisi olduğunu düşünmeleri için yer vermiştir.⁴⁰

Kâinatın yaratılmasında ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatının etkisi söz konusudur. Bu sıfatların birbirinden ayrı iş yaptığı düşünülemez. Allah'ın iradesini kullanması, aynı zamanda kudret sıfatının da delilidir. Bu sebeple burada Allah'ın kudretini ele alırken iradesini de göz önünde bulundurmamız doğru bir okuma tarzı olacaktır. Âlemin hiçten yaratılması ve çeşitliliği Allah'ın fiillerinde iradesinin olduğunun kanıtıdır. Âlemin kendiliğinden olması cebire işaret eder. Cebir varsa iradeden bahsedilmesi mümkün değildir. Cebir iradenin varlığına engeldir. Âlemin hiçten yaratılması derecesine ulaşan bir varlığın fiillerinde cebir olması söz konusu değildir. Bir şeyin varlığının zorunluluk olması yaratıcısının da durumuna

38 Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 45.

39 Ebul Yusr Muhammed Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayıncılık, 2017), 46.

40 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 5/395; 7/532-533; 8/166.

işaret eder, bu durum yaratıcının doğrudan yaratamadığı ve başkasının hükmü altında olduğunun alametidir ki acizlik ve yaratılmışlık özelliği taşıdığına da göstergesidir. Allah, bütün bu sayılanlardan münezzehtir. İnsanların dualarında Allah'tan sıkıntılarından necat beklmeleri O'nun cebir altında olmadığına kanıttır. Çünkü kendisi cebir altında bulunanın başkasını sıkıntılardan kurtarması mümkün değildir. İnsan, kendine Allah tarafından verilen kuvvetle fiillerini gerçekleştirdiğini bilir. Allah kullarından bir kısmına yardım eder diğer kısmını kendi haline bırakır ya da birisine zafer ihsan ederken diğerini mağlup edebilir bu haller ise Allah'ın iradesinin olduğunun kanıtıdır. Cebir altında olsaydı bunlara güç yetirmesi mümkün olmayacaktı. Âlemin meydana gelmesi ve bugün de varlığını devam ettirmesi O'nun iradesinin neticesidir.⁴¹

Mâtürîdî'nin, Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarını akli delillerle ispatlama gayreti içerisinde olduğunu da görmekteyiz; kısaca değinmek gerekirse, insanın gelişim aşamalarına ve ihtiyaçlarına, ihtiyaçlarını karşılama vasıtalarına dikkatleri çekmektedir. O'na göre kâinattaki şuursuz varlıkların insanların ihtiyaçlarını bilip yardımına koşması mümkün olmayan bir durumdur. Yine insan ihtiyaçlarını karşılarken bir takım gıdalar alacaktır; bu gıdalar bir süreye kadar insana faydalı olmaktadır bir zamandan sonra ise gelişimi gerileyen insan için hiçbir yardımcı dokunamamaktadır. Bu yönüyle Mâtürîdî, Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarının varlığını kâinattaki varlıklardan yola çıkarak ispatlama gayreti içerisinde olmuştur. Allah'ın âlemdeki tasavvurları O'nun ilim ve kudretinin olduğuna gözler önüne sermektedir.⁴²

Mâtürîdî'ye göre, Allah için sıfatların var olmadığını kabul etmek ilmi olmayan birine âlim, kudreti olmayan birine de kadir demektir ki bu, aklen imkânsız olduğu kabul edilen bir durumdur. Allah'ın her şeyi kuşatan bir ilminin olmadığını, her şeye kadir bir kudretinin olmadığı söylemek, O'nun aciz ve cahil olduğunu söyle-

41 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 98.

42 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 66, 119.

mektir. Âlim olduğunu kabul edip ilimden yoksun olduğunu söylemek de çelişkili bir durumdur. Allah söz konusu sıfatlara sahip olmasaydı kâinattaki tasavvurlarının bu kadar mükemmel olması da söz konusu olmazdı.⁴³ Allah, ceza ve mükâfat günü gibi mevcut olmayan şeylerin sahibi olarak kendini nitelemiştir. O'nun bu nitelendirilmesi bir başkası değil kendi sayesinde. Allah'ın ezelde ve hiçbir şey yokken de ezelde yaratıcı, ezelde âlim ve kadirdir. Yani varlık henüz yokken de Allah, sıfatlara ezelde de sahiptir. Mâtürîdî, Allah henüz olmamış kıyamet için kendisini malik olarak niteliyorsa varlık yokken de diğer sıfatlarla nitelenmesinin mümkün olduğu bu sebeple de Allah ezelde bu sıfatlara sahiptir demenin gerekli olduğunu düşünmektedir.⁴⁴

Mâtürîdî, sıfatların ezelde de var oluşunu tekvin sıfatını merkeze alarak da izah eder. Allah'ın ezelde tekvin sıfatının olmayıp, tekvin sıfatı söz konusu olmadan yarattığını söyleyenlere karşı bu sözün kendi kendine var oldu diyenin sözüne benzediğini eşyanın varlığını tabiata verenin sözününse sayesinde başkasının vücut bulacağı bir sistem ortaya konulduğu gerekçesiyle daha mantıklı olduğunu en azından bir temele dayandığını ifade eder. Ona göre, Allah'tan fiilin sadır olma özelliği ezelde değil de sonradan oldu ise bunun iki sebebi olmalıdır. Birincisi zatından kaynaklanıyor olsaydı bu durumun ebediyen sürmesi gerekirdi ikincisi ise zatı dışında bir sebebin olması söz konusu olurdu ki bu durumda da gerçek fail niteliği taşımadığı anlamına gelecekti. İlah için ikinci sebebin düşünülmesi mümkün değildir. Çünkü başkasının etkisinin O'nda olması ilah olma vasfının ortadan kalkmasına sebep olacak ve O'da yaratılmış varlık konumunda olacaktır. Sonuç olarak onun gerçek fail olma niteliği taşıdığı ortaya çıkmış oldu.⁴⁵

Allah, ezelde tekvin sıfatıyla nitelendiğinden dolayı varlıkların da ezelde var olması gerektiği hususunda Mâtürîdî şöyle düşün-

43 Nesefî, Tevhidin Esasları, 44.

44 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'ân, 1/43.

45 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 100.

mektedir; Her şeyin planlanan zamanda varlık sahnesine çıkması, varlığın olması gerektiği gibi olması için Allah ezelde tekvin sıfatıyla nitelenmiştir. Sonradan olmuşluk Allah'ın sıfatlarıyla alakalı değildir sıfatların nesnelere ya da varlığa taalluk etmesiyle alakalı bir durumdur. Fiilen vücut bulan varlık sonradan olmuştur yoksa sonradan olan Allah'ın ilmi, iradesi ya da kudreti değildir. Burada değişen vücut bulan varlıktır Allah'ın sıfatlarında değişme söz konusu değildir. Varlık sahnesine çıkan her varlığa Allah'ın ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatı taalluk etmektedir. Bu sıfatlar da ezelde vardı ve vakti zamanı gelince varlık yaratıldı, yaratılan varlığın varlık sahnesine çıkması bu sıfatlarda herhangi bir değişikliğe sebebiyet vermemektedir.⁴⁶

Allah'ın sıfatları ezeli olduğundan O'nun herhangi bir sıfatla sonradan nitelendiğini düşünmek muhaldir; çünkü sonradan bir sıfatı kazanması zatında değişikliğe neden olur. Naslarda yaratılmışların nitelendiği birçok ifadeyle Allah'ın da nitelendiğini görmekteyiz. Ancak bu nitelendirmede kullanılan kavramların benzer olması, Allah'ın yaratılmış varlıklarla benzerlik taşıdığı anlamına gelmez. Çünkü hiçbir şey O'nun benzeri değildir; nitekim akıl ve nakil bu durumu reddetmektedir. Allah, mekân ve zaman oluşmadan önce ne idiyeleştikten sonra da odur. Allah, yaratılan varlıklarla beraber nitelendirildiğinde, Allah ile birlikte yaratılanlarında ezeli olduğunun düşünülmemesi için mahlûkatın oluş zamanının da zikredilmesi gerekmektedir. Yalnızca Allah'ı nitelendirirken zaten ezeli olarak nitelendirmiş oluruz. Yaratılmış varlıkları zikrederken de ezeli olduğu şüphesini ortadan kaldırmak için oluş zamanının zikredilmesi gerekir.⁴⁷

Burada üzerinde önemle durulan konu, Allah'ın ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatlarının delalet ettiği varlıkların ezeli olduğunun düşünülmemesi için mutlaka zamanının da zikredilmesi gerektiğidir. Mâtürîdî, vakti gelince ya da zamanında gibi ifadelerin,

46 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 101.

47 Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, 1/ 101-103; 2/481.

sıfatların konusunu teşkil eden hususların da ezeli olduğunun düşünülmemesi için belirtilmesi gerektiğini düşünmektedir. Zamanı zikredilmediği takdirde onun ezeli olduğu düşünülebilir ya da Allah'ın zamanını bilme konusunda acze düştüğü anlaşılabılır ki böyle bir durum Allah için söz konusu değildir.⁴⁸

Allah ezelden beri bilen, gören ve işiten gibi sıfatlarla vasıflanmıştır; hadis olan şey ise bilinen, görülen, sözü edilen diğer hususlardır. Allah, hem gayb âlemini hem de şahadet (görünen) âlemi bilmektedir. Bu bilgi, hadis ilim olmadığı gibi insanın ilmine de benzemez. Örneğin insanın gelecek zamanla ilgili bilgisi ancak yarının yaşanmasıyla mümkündür. Çünkü insanın ilmi ancak olaylar gerçekleştiği zamanda oluşmaktadır. Allah'ın ilmini ise varlığın hallerini nesneler evrenine çıkmadan önce, oluşum anında ve sonrasında bilmesiyle ilgilidir. Allah'ın ilminde bir değişim söz konusu olamaz, değişim yaratılmışlara ait bir özelliktir.⁴⁹

Allah'ın sıfatlarının ezeli olması lakin yaratmanın ezelde gerçekleştirmemesi, vakti zamanı gelince yaratması, Allah için acizlik göstergesi değildir. Vakti zamanı geldiği halde bir işi yapmaya güç yetirememiş olsaydı işte o zaman acizlik ortaya çıkmış olurdu. Vakti zamanı gelince fiili gerçekleştirmesi ise Allah'ın hem ilmine hem de kudretine delalet eder. Fiili gerçekleştirme açısından tam ve kâmil olan kişi, hem bir şeyi hem de onun zıddını meydana getirecek yetkinlikte olan kişidir. Tekvin sıfatıyla Allah'ı nitelemek de buna benzer, bu sıfat kemalin göstergesidir. Bir insanın fiili vaktinden önce gerçekleşmez, insanın bir fiili gerçekleştirmek için bedensel sağlamlığının ve bir gayretinin olmasının yanında alet vs. kullanması da gerekir. Allah'ın ise bunlara ihtiyacının olduğu düşünülemez. Allah zatı ile bilir, zatı ile güç yetirir, zatı ile yapar. Yoktan var eden, hiçten icat eden sadece Allah'tır ki Onun dışındaki hiç kimse bu şekilde nitelendirilemez. Diğer tüm sıfatlar da bu esasa bağlıdır. Mâtürîdî, Allah'ın ilim sıfatını hadis kabul edenlere ise,

48 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 101.

49 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'ân, 2/483.

bu sıfatın ezeli ve müstakil bir sıfat olduğunu şu şekilde kanıtlama gayreti gütmüştür: Allah'ın ilminin hadis olduğunu kabul eden kimse O'nun bu sıfatının sonradan yaratıldığını kabul eden kimse değildir. Mâtürîdî, bu kimseye Allah'ın ilim sıfatını yaratmadan önce zât ve fiillerini bilme açısından durumunu yani bilip bilmediğini sorar. Bilmiyor şeklinde verilen cevabın Allah'ın cahil olduğuna hükmetmek anlamına gelecektir ki öncesinde ilmi yokken yaratması sayesinde ilmi olmuş olacaktır. Alınacak cevap biliyor şeklinde olursa da zatını nasıl bildiği sorusu sorulur ki zatını âlim olarak bilmesi bu ismin ezeli olduğunu kabule götürecektir. Ayrıca bu ismin hadis olması zatın gayrı olacaktır ki bu durumun tevhid ilkesine aykırı olduğu gerçeği açığa çıkar.⁵⁰

Mâtürîdî, Allah'ın ilmi hakkın şu örneği de verir, hangi devirde yaşarsa yaşasın kişi, ilahi emir ve yasakların muhatabı olduğunun bilincindedir. Oysa ne vahiy ne de emir ve yasaklar Hz. Peygamberle birlikte yaşayanlar hariç onun devrinde gelmiştir. Sonuç olarak insan, geçmiş dönemde inen vahyin muhatabı şu anda oluyor. Yani vahyin zamanı geçmiş asırlar ama her birey yaşadığı asırda emir ve yasakların muhatabı durumundadır. Ezelde yaratılan bir şey şu anda vücut bulmuş oluyor ki bu durumun inkârı söz konusu değildir, herkes bu durumu kabullenir. Allah'ın ilmiyle ilgili ise, Allah, varlığı vücut bulduğu hal üzere başka öncesinde ise başka bilmekle nitelendirilmiştir. Yani öncesi soyut olarak, var olunca da somut haliyle bildiği ve ilminin değiştiği ifade edilmiştir. Mâtürîdî bu mevzuu şu şekilde izah eder: burada değişenin Allah'ın ilmi değil de vücut bulan, sonradan olan varlıktır, yani bunlar varlık sahnesine çıkana ait durumlardır. Allah'ın zatında ve ilminde değişme söz konusu değil, değişiklik bir zamanda yokken bir zaman sonra var olan nesnenin kendisindedir.⁵¹

Mâtürîdî, Canlı ve cansız varlıklarda meydana gelen her türlü değişim, insanın fiziksel ve ruhsal gelişim ve gerileme süreci, ihti-

50 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 102, 124-125.

51 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 103.

yaç ve beklentileri, insanın ilminin ve gücünün sınırlı olması gibi yaratılana ait özelliklerle Allah'ın ilim ve kudret sahibi bir varlık olduğunun akli izahını yapma gayreti içerisinde olduğunu söylememiz mümkündür.

3.2. İlim-Kudret Sıfatların Güncel Değeri

Müslüman teolojisinde düşüncenin, tanrı-evren-insan tasnifine göre biçimlendirildiği düşünülebilir. Bu yönüyle kelamcıların bilgi algısını, onların varlık anlayışlarıyla ilişkilendirmek mümkün görünmektedir.⁵²

İlim, Allah için kullanıldığında, Allah var olan, mâdum, gizli, açık, olan ve olacak olan her şeyi bilmesidir. Allah ile insanın bilgisi birbirinden farklılık arz etmektedir. Allah'ın ilmi varlıktan öncedir ve ezeldir, insanın bilgisi ise varlıktan sonradır. Bir şey icat etme noktasında insanın bilgisi öncesinden var kabul edilse de ezeli bir bilgi olmamaktadır. Allah'ın ilminin taalluk ettiği varlıklar ise hadistir.⁵³ Allah'ın ilmi insanların ilmi gibi başka bir şeyin vasıtasıyla ulaşılan ve ilmiyle kendi arasına perde çekilmesi mümkün olmayan ilimdir. O'nun ilmine engel olabilecek her hangi bir şeyin varlığı söz konusu değildir. Allah zatıyla âlimdir.⁵⁴

Mâtürîdî, Allah için ezelden beri bilen, gücü yeten ifadelerini kullanmakla bu durum Allah'ın ilminin ve kudretinin ezeli olarak kabul ettiğini gösterir. Allah, her şeyi olacağı zamanda yaratmıştır.⁵⁵ Sıfatların taallukuyla meydana gelen her şey sıfatlarda herhangi bir değişikliğe sebebiyet vermez. Allah'a sıfatların nispet edilmesi sonradan değil ezelden beri söz konusu sıfatların O'nda var olduğu anlamına gelir. Lakin sıfatların taalluk alanına giren nesne ve olayların da ezeli olduğu zannedilmesin diye

52 Harun Çağlayan, "Klasik Kelâmın İlahî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış", Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 5/1 (2013), 194.

53 Mehmet Baktır, "Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Araştırmaları 1/2 (20023), 98.

54 Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, 5/102-103.

55 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 120.

onların zamanlarından da bahsetmek gerekmektedir. İlim ve kudret gibi sıfatların mahlûkat ve fiillerle ilişkisi de bu şekildedir. Gerçekleşmesi Allah'ın ilminde olan olayların vakti zamanı gelince gerçekleşeceğini söylemek söz konusu olayların ezelden beri var olmasını akla getirmeyi de önlemiş olmaktadır.⁵⁶

Allah karada ve denizde ne varsa onların türleri, sayısı, boyutlarını, rızkını ve ihtiyaçlarını bilendir. O, bütün canlıları ihtiyaçları olan rızıklara da yönlendirir. Yaşayan her varlığın yaşamının devamını sağlaması için ilminin ulaşmadığı temel ihtiyaçları vardır. İlminin sınırlı olmasının yanında üretimindeki aşamalara da ilminin yetmesinin söz konusu olmadığı bu temel ihtiyaçlara ihtiyaç duyulduğunu bilen, bu ihtiyaçların nasıl ve ne şekilde karşılanması hakkında ilme vakıf olan bir zatın varlığına ihtiyaç vardır ki bu zatın âlim bir zat ile mümkün olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁷ Mâtürîdî, yazılan bir yazının biri tarafından yazıldığını ama yazan kişinin keyfiyeti ve mahiyeti hakkında bilgi veremeyeceğini ifade eder. Yazının yalnızca yazana kılavuzluk ettiğinin ve yazan kişinin insan mı, melek ya da cin mi olduğunun bilgisini vermediğini ifade etmiştir. Dolayısıyla âlem ve içindekilerin varlığı, yaratıcısının olduğu hakkında bilgi verir; ancak yaratıcının mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi vermez. Şu halde âlem, yaratıcıyı ispat noktasında istidlalde bulunulmasına vesile olurken yaratıcısının keyfiyet ve mahiyeti hakkında bilgi vermez.⁵⁸

Allah kullarını hem yaşatandır hem de vefat ettirendir. O, insanı akıllı ve bilge yaptıktan sonra hiçbir şey bilmez hale getiren; gençlikten sonra yaşlılığa duçar kılandır. Tüm bu gerçekler, Allah'ın her şeye kadir olduğunun zihinlerde yer edinmesi içindir. İnsana isabet eden musibeti kaldırmaya ve insana hayır vermeye kadir olan Allah'tır. Ayrıca Allah kulu için şer dilemişse bunu hayra, hayır dileğini ise şerre çevirebilecek hiç kimse yoktur. Allah'ın gücünün üs-

56 Temel Yeşilyurt, "Mâtürîdîlerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi", KÜİFD 1/1 (2017), 17-18.

57 Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, 5/100; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 66.

58 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 78-79.

tünde bir güç söz konusu değildir. Yarattığı bütün varlıklar O'nun emri ve tasavvurundadır.⁵⁹

Allah yeryüzünü bütün genişliği ile gökyüzünü de direksiz şekilde insanın gözü önüne sermesi, kuşları yaratıp havada tutması insanın Allah'ın her şeye kadir olduğunu ve Allah'ın kudretinin yüceliğini anlaması içindir.⁶⁰ Allah yeryüzünde bitkileri kurutup yeniden çıkardığı gibi insandan da hiçbir eser kalmayıp, izleri yok olduktan sonra yeniden diriltecektir. İnsan akli da bir şeyi sıfırdan yapmanın yeniden yapmaktan daha zor olduğunun idrakindedir. Allah kâinattaki bütün hadiseler ile kudretini kullarına hatırlatmaktadır.⁶¹

Kâinatın kendiliğinden oluşmasının imkânsız olduğunu ifade eden Mâtürîdî, bunun ancak Allah'ın ilim, irade ve kudretiyle mümkün olabileceğini savunur.⁶² İnsan, Allah'ın zatını kavrama konusunda aklen yetersiz olsa da ilim, irade ve kudret sıfatlarının varlığı konusunda akıl yürütebilir. Aynı zamanda sıfatların olmadığını söylemek ya da inkâr etmek Kur'an'a da aykırı bir durumdur.⁶³ Mâtürîdî'ye göre Allah'ın ilim, irade ve kudret gibi sıfatlarının hem nakli hem de akli delilleri vardır. Nakli deliller Kur'an ve diğer ilahi kitaplardaki ilgili ayetler, peygamberlerin hepsinin Allah'ı isimlendirmesidir.⁶⁴ Akli deliller ise Allah'ın varlığıyla ilişkilidir. Akıl, Allah'ın varlığını kâinatla ilgili muhakemesinden sonra kabul ettiği gibi sıfatlarının da varlığını kabul eder. Nitekim kâinatın yaratılışı, kusursuz düzen ve intizamı, Allah'ın varlığına delil olduğu gibi, sıfatlarının da var olduğunun delilidir.⁶⁵ İçinde bulunduğumuz dünyadaki muhteşem fiiller onu yapanın ilmine delalet etmektedir.

59 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'an, 5/36, 37; 8/169.

60 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'an, 5/410; 8/183.

61 Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Kur'an, 5/416.

62 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 97.

63 Bozkurt, Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi, 131.

64 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 97.

65 Muammer Esen, "Matürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili", AÜFED 49/2 (2008), 52.

O'na cehaletin uğraması söz konusu değildir. İnsan bazı konularda bilgi sahibiyken bazı durumlar da ise cehaleti söz konusu olabilir lakin kâinatı bu kadar muhteşem yaratıp yöneten bir zatın bunları ilmiyle yaptığı ortadayken O'nun için cehalet düşünülemez.⁶⁶ Allah'ın, yerde ve gökte olan hiçbir şey ilminin dışında değildir. Allah'ın ilminde şaşması ya da yanılğıya düşmesi de söz konusu değildir. Yerde ya da gökte büyük küçük ne varsa Allah'ın ilmine dâhildir.⁶⁷

Mâtürîdî'nin, tabiatın oluşumunu güneş, ay, yıldız vs. gibi unsurlara veya bu unsurların hareketleri sebebiyle olduğunu, üremenin de anne ve baba sebebiyle olduğunu savunan görüşe verdiği cevap Allah'ın ilim sıfatının işaretiyle verilmiştir. Yaratıcı konumunda olan şeyin bir başlangıcı bulunmuyorsa teselsüle sebep olacağından yani sebep sonuç ilişkisi içinde geriye doğru sonsuza kadar sürüp gideceğinden bu iddianın sağlam temelleri olmadığını, eğer başlangıcı varsa ki bu da yaratılmışların özellikleri olduğundan bu iddianın da temelsiz olduğunu ifade etmiştir. Yaratılmış olanın kendi kendine vücut bulması imkân dâhilinde değildir.⁶⁸

Birbirine zıt nitelikteki varlıkların birbirini tamamlamaları ve yardımlaşarak düzen oluşturmalarını akla aykırı bulan Mâtürîdî için kâinattaki varlıkların kendi başına değişmesi söz konusu değildir. Kâinatın bu kadar zıtların bir arada oluşturduğu ahenk onu meydana getiren ilim ve kudretine delalet eder. Diğer bir deyişle evrenin dış faktör olmadan var olması ve varlığını sürdürmesi mümkün değildir. "Eğer bu olabilseydi kumaşın renklerinin boyalarla değil kendi kendine değişmesi veya geminin kendi başına ve kendi yapısıyla seyretmesi de gerçekleşirdi. Fakat böyle olmadığına, bunları inşa edecek ve mevcudiyetlerini sürdürecekt bilgili ve kudretli bir zatın bulunması zaruret arz ettiğine göre tartışmakta olduğumuz âlemin durumu da bunun gibidir."⁶⁹

66 Pezdevî, Ehl-i Sünnet Akâidi, 74-76.

67 Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, 2/177.

68 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 117-118.

69 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 67, 119.

Her şey O'nun fiili sayesinde vücut bulmuştur. Allah, fiilini öyle icra etmiştir ki her varlığa koyduğu özellik sayesinde yaratıcısına ihtiyacını gözler önüne sermenin yanında sıfatlarına da işaret etmiştir. Yaratılan her varlık Allah'ın ilim, irade, kudret ve diğer sıfatlarının bir tecellisidir. Bu bağlamda kâinatın bizzat kendisi Allah'ın ilminin, hikmetinin ve kudretinin delilidir.⁷⁰ Kâinatta görülen güzellik, nizam ve gaye, onun yaratıcısı olan Allah'ın sonsuz ilmini gözler önüne serer. Anlamlı bir yazı ya da güzel bir resim onların yazıcısı ve yapıcısının bilgi ve becerisine işaret ediyorsa, en mükemmel bir surette yaratılmış olan bu kâinat da onu yaratanın ilminin sınırlarının olmadığına delalet eder. Zira bir şeyin bu denli mükemmel olarak yaratılması, o şeyin daha önce bütün yönleriyle bilinmesini gerektirir.⁷¹

Mâtürîdî'ye göre ilim ve kudret sıfatlarının Allah'ın dışındaki varlıklar için de kullanılması ulûhiyete bir zarar vermez. Çünkü isimlerin benzer olması manalarının da benzer olduğu anlamını zorunlu kılmaz. Örneğin Âlim diye nitelenen insanın ilmi ile Allah'ın ilmi aynı manaya gelmemektedir. İnsandaki ilim sınırlıdır bütün bilgileri kuşatamaz, devamlılığı da imkânsızdır. İnsan, ya zaruri ya da akıl yürütüp çıkarımda bulunmakla bilgi sahibi olur. Ancak Allah'ın ilmi ise bilinebilen her şeyi kuşatmış, ilmi ezeli olup araz olmayan herhangi bir gayret ve çabaya bağlı olmayan bir ilimdir ki diğer hem insan için kullanılan hem de Allah için kullanılan bütün sıfatlarda durum böyledir.⁷² Şu halde İlim ve Kudret sıfatlarının Allah için kullanımında diğerleri gibi değil ifadesinin kullanımı teşbihi ortadan kaldırmak ve başkası sebebiyle değil kendi zatıyla âlim ya da kadirdir anlamını ifade içindir.⁷³ Dolayısıyla insanların ilim ve kudretiyle Allah'ın İlim ve Kudret sıfatları, nitelikleri bakımından farklı yapılara sahip oldukları için birbirine karıştırılmamalıdır.

70 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 85, 87.

71 Yusuf Kenan Atılgan, "İslam Düşüncesinde İlimin Kaynağı, İmkânı ve Sınırları", Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 1/2 (2013), 198.

72 Nesefî, Tevhidin Esasları, 38.

73 Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 96.

Son tahlilde âlem Allah'ın bir takım sıfatlarının tezahür etmiş, sonlu ve sınırlı bir yapıya sahiptir. Bu sıfatlar ise ilim, irade ve kudrettir.⁷⁴ Âlemin kendi kendine bir anda oluşumunun başlaması mümkün olsaydı bir anda da geçip gitmesi de mümkün olurdu. Görünen durum ise bunun böyle olmadığını ve âlemin farklılaşma sürecine girdiğini gözler önüne sermektedir. Âlemin durumları hep kendisi dışındaki faktörlerle oluşup sürmüştür.

SONUÇ

Mâtürîdî'nin teolojik düşünce dünyasında ilim ve kudret sıfatlarının ayrı bir yeri vardır. Nitekim bu sıfatlar, bir kelamcı olarak onun Tanrı anlayışını belirleyen temel argümanlar arasında yer almaktadır. Mâtürîdî'ye göre kâinatta yaratılan her varlık ve vuku bulan her fiil, bunlara taalluk eden Allah'ın İlim ve Kudret sıfatlarının sayesinde. İnsanın Allah'ı tanıma ihtiyacını gidermesi ve doğru imana ulaşması taalluk eden bu sıfatlarla mümkün olmaktadır. Çünkü Allah'ın zatı duyuların alanına girmemektedir yani insanın Allah'ı duyularıyla idrak etmesi mümkün değildir. Kâinat ise insanın duyu alanına girmektedir. Allah'ın sıfatlarının eserleri kâinatta mevcuttur ve insan bu eserler sayesinde kendisinin yaratılmış bir varlık olduğu ve bir yaratıcısının olduğunu dolayısıyla yaratılan ve yaratıcının niteliklerinin de benzersiz olduğunu idrak edecektir.

Mâtürîdî, doğru bir inanca ve Allah hakkında doğru malumata sahip olabilmek için sıfatları ispatlamanın gerekli olduğunu düşünmektedir. Allah için kullanılan bazı sıfatların mahlûkat için de kullanılmasından dolayı, Allah ile mahlûkat arasında benzerliğin var olduğu düşüncesini önlemek için de Allah'ın sıfatlarının tenzihi düşünce ile algılanması gerektiğini ifade etmektedir. Kullanılan kavramların lafzen benzer olması Allah ile mahlûkat arasında mutlak bir benzerlik anlamına gelmediği ve mana yönünden farklı olduğunu ifade etmektedir. Kullanılan kavramların da tam olarak Allah'ın mahiyeti hakkında bilgi vermediğini, bu kavramların kullanılma sebebinin ise insan zihninin Allah'a yaklaşması için kullanılan yar-

74 Karcı, Mâtürîdî'ye göre Zat-Sıfat İlişkisi, 39.

dımcı ifadeler olduğunu söylemektedir. Sıfatların taşıdığı anlam Allah'ın zatına yakışır şekilde olması gerekmektedir. Aynı zamanda Mâtürîdî, Allah için kullanılacak sıfatların delilinin olmasını da önemsemektedir. O'na göre Allah için kullanılacak sıfatların akli ve nakli delillerin olması ve aklın çirkin gördüğü sıfatların Allah için kullanılmasının uygun olmadığını ifade etmektedir. Allah'ın isimlendirilmesi konusunda hassas davrandığını belli kriterler getirdiğini görmekteyiz. Allah için kullanılacak sıfatların mutlaka onun zatına yakışır sıfatlar olması, O'nun zatında bulunmayan ya da zatının yüceliğini ifade etmeyen, Kur'an'da ve akılda karşılığı olmayan kavramların da kullanılmasından kaçınılması gerekmektedir. Sıfatların anlaşılmasındaki temel düşünce ise tenzihi düşüncedir.

Mâtürîdî'ye göre Allah yarattığı varlıkları bilerek yaratmıştır. Allah her şeyi yaratmadan önce de yarattıktan sonra da bilendir. Allah'ın ilmi dışında herhangi bir şeyin varlığı söz konusu değildir. Allah kullarını iman edip etmeyeceğini bilerek yaratmıştır. Mâtürîdî'nin bu konu hakkındaki yorumu ise, iman ya da küfrün neticesinin Allah'a herhangi bir zarar vermediği ya da yarar sağlamadığının insan tarafından anlaşılmasına vesile olduğunu düşünmektedir. İman etmeyeceğini bildiği kimseye peygamberlik görevi vermeme si ve peygamberlik görevi verdiği kimselerinde küfrü tercih eden kimseler olmaması O'nun ilminin ispatıdır. Yine Allah'ın insan fiillerini bilmesi insanların cebir altında olduğunu göstermemektedir. Allah kullarının her haline vakıftır ve hiçbir kimse kendisiyle ilgili herhangi bir durumu Allah'tan gizleyemez. Allah'ın bilgisi doğrultusunda her şey vuku bulur.

Mâtürîdî Allah'ın kudretinden bağımsız hiçbir varlık ve durumun gerçekleşmediğini düşünmektedir. Bunu da akli ve nakli delillerle izah etmektedir. Kâinattaki yaratılış, düzen ve işleyişe dikkatleri çekmiş ve şuursuz varlıkların birbirlerini tamamlaması ve ihtiyaçlarını karşılaması ancak kudretli bir varlık sayesinde mümkün olduğunu dile getirmiştir. Kâinatta akıl sahibi insanın ilminin ve kudretinin sınırlılıklarını ifade edip sınırsız olanı izah etmeye

çalışmıştır.

Varlıktaki oluş, ilim ve kudret sıfatlarında herhangi bir değişikliğe neden olmaz. Bu yönüyle Allah, bu sıfatlarla ezelde vasıflanmıştır. Mâtürîdî düşüncede ilim ve kudret sıfatlarının değişmez bir niteliğe sahip olması, onların tecellileri sonucunda meydana gelen ve evrendeki tanık olduğumuz diğer fiil ve nesnelerin değişmez olduğu anlamına gelmez. Çünkü zaman ve mekâna konu olan her şey gibi ulûhiyetin dışındaki mümkün tüm olay ve nesneler yaratılmıştır. Şu halde evren de hâdis olup değişmeye konu olan bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda Allah'ın İlim ve Kudret sıfatları ezeli iken onların taalluk etmesi ve bu tecellinin sonucu olan evren sonludur. Mâtürîdî, sıfatlarla ilgili bu durumu çeşitli şekillerde ortaya koymaya çalışmıştır.

Son tahlilde Mâtürîdî'ye göre Allah'ın İlim ve Kudret sıfatları, fiili değil sübûtî sıfatlar kapsamında değerlendirilmelidir. Çünkü ilim ve kudret bağlamında evrende meydana gelen değişiklikler, gerçekte onların mahiyetlerinde bir değişikliğe değil, varlık âlemindeki etkileri sonucunda meydana gelmektedir.

KAYNAKÇA

Atılğan, Yusuf Kenan. “İslam Düşüncesinde İlmin Kaynağı, İm-kânı ve Sınırları”. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 1/2 (2013), 191-214.

Baktır, Mehmet. “Allah’ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Araştırmaları*. 1/2 (20023), 98.

Bozkurt, Mustafa. “Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi”. *Hikmet Yurdu Araştırma Dergisi*. 7/13 (2014), 127-141.

Çağlayan, Harun. “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”. *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 9/1 (2011), 233-262.

Çağlayan, Harun. “Klasik Kelâmın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 5/1 (2013), 193-215.

Esen, Muammer. “Matürîdî’nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili”. *AÜİFYD*. 49/2 (2008), 45-56.

Işık, Harun. Mâtürîdî ‘ye Göre Kaza ve Kader. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Karadaş, Cağfer. Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Karcı, Mustafa. Mâtürîdî’ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü’t-Tevhid Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005.

Nas, Hasan. *Mâtürîdî’nin Ulûhiyet Meselelerine Yaklaşımı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.

en-Neseî, Ebü'l-Muîn. *Tevhidin Esasları*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

Özler, Mevlüt. “İlahi İsim ve Sıfatları Tespitte Yöntem”. *Ekev Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 65-79.

Pezdevi, Ebul Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayıncılık, 2017.

Rağıb el-İsfahanî. *Müfredât. Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İsam Yayınları, 2021.

Yeprem, Mehmet Saim. *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Yeşilyurt, Temel. “Mâtürîdîlerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi”. *KÜİFD* 1/1 (2017), 9-23.

Pandeminin Dinî Yaşam Üzerindeki Etkisi Pandemi /Din İlişkisine Genel Bir Bakış

Gönül ÇALIŞKAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf Öğrencisi, helencaliskan5@gmail.com

Özet

Dünya tarihinde hem tek tek toplumların, hem de bütün insanlığın yaşantısını etkileyen ekonomik, siyasal, sosyo-kültürel etkenler olmuştur. Tarihsel bilgilerimiz salgın hastalıkların da toplumların başına felaketler açtığı, can kayıplarına sebep olduğunu göstermektedir. Bunlardan biri olan Covid-19, 2019 yılın da Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkmış kısa bir süre içinde tüm dünyaya yayılarak toplumsal ve bireysel hayatı etkisi altına almıştır. Covid-19'un yol açtığı sonuçlardan dini hayat da etkilenmiştir. İbadethanelerin kapanması, kutsal günlerin camilerde cemaatle gerçekleştirilememesi, dijital bireyselleşme, cemaat ruhunun yitirilmesi Covid-19'un dinî alanda yaratmış olduğu etkilerden bazıları olarak akla gelmektedir. Öte yandan doğal afetler, pandemi gibi kriz dönemleri ile dinî davranış arasındaki ilişki her zaman araştırmalara konu olmuştur. Dinî başa çıkma ile ilgili geliştirilen teoriler olumsuz ve beklenmeyen olayların yol açtıkları zorlukların ve kriz dönemlerinin insanların dine daha yoğun bir biçimde yönelmeye teşvik ettiğini öne sürmektedir. Covid-19 ile bağlantılı olarak

yaşanan krizde dinin insanların karşılaştıkları tehditlerle başa çıkmalarında önemli bir rol oynayabileceği beklenebilir. Bununla birlikte, Covid-19'un etkilerini minimize etmek için başvuru olan önlemlerin insanların gündelik rutinlerini sekteye uğrattığı bilinmektedir. Virüsün yayılmasını engellemek için insanlar arasındaki etkileşimi minimize etmeye yönelik alınan önlemlerin uzun sürmesi, pek çok alanda olduğu gibi dinî alanda da insanların alışkanlıklarını değiştirmiştir. Bu süreçte gerek dinî başa çıkma gerekse dinî yaşamlardaki etkileri ve değişimleri konu alan pek çok teorik ve ampirik çalışma yapılmıştır. Bu çalışma bu alanda yapılan saha çalışmalarından hareketle Covid-19'un insanların dinî yaşamları üzerindeki etkilerine odaklanmayı hedeflemektedir. Bu çerçevede teorik çalışmalar kapsam dışı bırakılmıştır. Çalışmanın verileri konuyla ilgili literatür taranması yöntemiyle elde edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Covid-19, Pandemi, Dini Yaşam, Dindarlık, Dinî Başa Çıkma.

The Impact Of The Pandemic On Religious Life An Overview Of The Relationship Between Pandemic And Reli

Abstract

In the history of the world, there have been economic, political, socio-cultural factors affecting the lives of both individual societies and all humanity. Our historical information shows that epidemics also cause disasters to societies and cause loss of life. One of them, Covid-19, emerged in the city of Wuhan, China in the of 2019, and spread all over the world in a short time, affecting social and individual life. Religious life has also been affected by the consequences of Covid-19. The closure of places of worship, the inability to hold holy days in congregation in mosques, closure at home, digital individualization, and loss of community spirit come to mind as some of the effects of Covid-19 in the religious field. On the other hand, the relationship between crisis periods such as natural disasters and pandemics and religious behavior has always been the subject of research. Theories developed about religious coping suggest that the difficulties and crisis periods caused by negative and unexpected events encourage people to turn to religion

more intensely. In the crisis associated with Covid-19, it can be expected that religion may play an important role in helping people cope with the threats they face. However, it is known that the measures taken to minimize the effects of Covid-19 disrupt people's daily routines. The long duration of the measures taken to minimize the interaction between people in order to prevent the spread of the virus has changed the habits of people in the religious field, as in many areas. In this process, many theoretical and empirical studies have been conducted on both religious coping and the effects and changes in religious lives. This study aims to focus on the effects of Covid-19 on people's religious lives, based on field studies in this field. In this context, theoretical studies are excluded. The data of the study were obtained by the method of literature review on the subject.

Keywords: Covid-19, Pandemic, Religious Life, Religiosity, Religious Coping.

GİRİŞ

Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkan ve tüm Dünya'yı etkisi altına alan koronavirüs salgını başta sağlık sektörü olmak üzere ekonomik, siyasi ve sosyokültürel yaşamı etkilemiştir. Aynı zamanda bu salgın insanların dini duygu, düşünce ve yaşayış tarzını da etkilemiş büyük bir etkiye sahip olmuştur. Koronavirüs pandemi-sime karşı her bireyin kendine has geliştirdiği davranışların tümü, belki de kalıcı davranışsal özellikler olacaktır. Ancak geliştirilen bu davranışlar bireylerin toplumun bir parçası olduklarını ya da manevi açıdan huzurlu ve mutlu hissetmelerini sağlayacak davranışlar olup olmadığının bir göstergesidir. Bu bağlamda insanlığı tehdit eden covid-19 salgını sosyal psikolojik, fiziksel ve sosyal olarak bireylerde bir takım olumsuz etkiler bırakmıştır. Bununla beraber sosyal açıdan bir şekilde giderilen boşluk, psikolojik açıdan aynı sonucu vermemiştir. Yaşanan tramva neticesinde bireyin dünyayı anlama çabası, bireysel dindarlık ve dini bilgileri öğrenme çabası olağandan daha farklı bir yol izlemek durumunda kalmıştır. Bu süreçte artan vakalar ve ölümler dinin aslında hayatın ayrılmaz bir parçası olduğu noktasında bütünleştirmiştir. İnsanlar karşılaştığı bu durumda korku, stres ile başa çıkmak ve psikolojik sağlıklarını korumak için dine sığınmaya, ibadet yapmaya yönelmiştir. Çünkü doğal afet veya salgın gibi felaketlerde; dua etmek, ibadet etmek, tanrıya yakın olmak bu tür sorunlarla başa çıkmak için etkili bir yoldur. Geertz "dini kutsal sembollerin insanlar üzerinde güçlü, şumullu ve uzun ömürlü ruh halleri oluşturduğunu ve aksiyonların ve duyguların hayata geçirilmesinde önemli motive edici bir güç olduğundan bahsetmiştir". İnancın iyileştirici bir rolü bulunduğu bu dönemde hastalığa yakalanan bireylerin dindar olan kısmının daha da tevekkül ettiği, dayanaklı, bilinçli davrandığı, manevi destek sağladığı, ilaçlardan ziyade duaya tutundukları daha sakin ve daha huzurlu olduğu gözlemlenmiştir.¹ Örneğin yapılan bir araştırmada salgın sürecinde katılımcıların %85'i dua ettiğini, %62,3' ü iba-

1 İhsan Çapcıoğlu - Emine Kaya, Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat: Din Görevlileri Örneğinde Din Hizmetlerine Genel Bir Bakış (Ankara: Diyanet-Sen, 2021), 55-56.

detlerini yerine getirmeye çalıştığını, %52,93'ü kuran okuduğunu, %40,26'sı sadaka verdiğini ve %37,70'i zikir, tesbih çektiğini ifade etmiştir.² Başka bir araştırmada katılımcıların Covid'in inancı derinden etkilediğine düşünceler ve dünyadan el etek çekmelerine neden olduğu Covid'den sonra dini pratiklerini aksatmamaya dikkat ettiklerini, muhtaçlara daha çok sadaka verdikleri tespit edilmiş. Kendini dindar görenlerin manevi yönlerinin daha fazla arttığını, dini inancı pek olmayanların ise %20 oranında tedavinin bir dini gereklilik ve virüsü bulaştıranların kul hakkı olduğunu düşünmektedirler.³ Yapılan benzer araştırmalarda "salgın bana manevi değerlerimi hatırlattı" diyenlerin oranı %79, "ölüm gerçeğini daha yakından hissettim" diyenlerin oranı %76, "dini duygularım yoğunlaştı" diyenlerin oranı %73 olarak tespit edilmiştir.⁴ Kısacası, bu dönemde 'dindar değilim' ve 'dindarım', 'bir inanca mensup değilim' diyen kişilerin bile salgının yarattığı etkiye karşı dini referanslara müracaat ettikleri görülmüştür. Bu da dinin salgının yarattığı korku, panik, stresle başa çıkmaya karşı güçlü bir liman olarak görülmesine, dinin bu tür felaketlere sebep olduğu korku ve çaresizlik karşısında psikolojik bir rahatlama özelliğine sahip olduğunun göstergesidir. Dinin toplumsal açıdan pek çok fonksiyonunun olmasının yanında yaşanmakta olan salgın sürecinde bireylere yeni bir anlam dünyası sunması oldukça önemlidir. Durkheim'in "varoluşsal bir tehdide maruz kalan bir toplumun kuşatılmış anlam sistemi olmadan varlığını sürdürmesinin pek mümkün değildir" tezini doğrular. Ancak elde edilen araştırmalar her ne kadar pandemi sürecinde dine bir yöneliş, dini argümanlarda bir artış yaşanmışa da öte yandan salgın sonrası ne olacağı (insanların geleceği, dini ritüeller, tanrı) gibi sorgulamaları da beraberinde getirmiştir. Salgın sonrası (post pandemi) dediğimiz bir süreçte salgının yaşanan olayları anlama, algı-

2 Hasan Kaplan - Kenan Sevinç - Nihal İşbilen, "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma", Turkish Studies 15/4 (2020), 579-598.

3 İsmail Bulut - Ahmet Koç, "Covid-19 Salgın İnanç İlişkisi", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 22/1 (2022), 281-312.

4 Kalgı, Mehmet Emin, "Koronavirüs Salgını ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 53 (2021), 111-132.

lama ve anlamlandırma bakımından hem psikolojik hemde sosyal hayatımızda, dini yaşamımız da bazı değişikliklere sebep olacağı ileri sürülmektedir. Özellikle pandemi insanların dünyayı yeniden anlamlandırma çabaları bağlamında artan bireysel dindarlık ve sosyalleşmenin duraksamaya uğradığı bu dönemde doğru ve güvenilir dini bilgilere nasıl ulaşılacağı düşüncesi ve hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağı insanların yeni bir arayış içerisine girecekleri ve post pandemi sosyal yaşamın görünen yüzünü değiştirmekle kalmamış, dindarlık anlayışını da sekülerleşme yönünden kökten değiştirmiştir daha açık bir ifade ile Tanrı anlayışı ve geleneksel dindarlık anlayışları çok derinden etkilenmiştir. Din ve dindarlık anlayışlarının yeni dönemde toplum tarafından farklı farklı anlaşılması ve ifade şekillerinin değişmesi; toplumsal değişimin dini ve dindarlık algılarını nasıl değiştirdiğinin bir göstergesidir artık modern insanın Tanrı ve ölüm kavramına daha farklı bakacakları bir döneme girilmektedir.

Covid-19 sürecin de tıp ve bilim arasında görülen uzlaşıda bilimsel anlamda katedilen mesafe bireylerin bilime olan güvenini tazelemiş öte yandan dine olan güvenin zedeleneyeceği kanısı oluşmuş. Modernleşme ile birlikte de din ağırlıklı düşünsel karakterinin son bulmasıyla insanın dini bilgiye değil de bilimsel bilgiye olan inancı artmıştır. Bu durum ise dini bilgi ile modern bilimsel bilgi arasında çelişki bulunmasına neden olmuştur. Aralarında uzlaşa bulunmaması ise bireylerin gerek gündelik gerek de sosyal yaşantılarında dinin göz ardı edilmesi sonucunu doğurmuştur. Katılımcıların bir kısmı bu aşamada bilimin dine göre daha ön planda olduğunu ve bilimin rehberliği ile bu sorunun üstesinden gelineceği düşünülmektedir. Katılımcılar bilimsel açıdan gelişmiş ulusların daha ön plana çıktığını, bilimsel öğretiler yerine dini buyrukları önceleyenlerin, dini istismarcıların tuzağına düştüğünü, bu süreçte dinden daha çok bilimsel kanılara riayet edilmesi gerektiği düşünülmüştür.⁵ Kısacası dindarlığa karşı anti dindarlık “Ali Şeriatî’nin

5 Hüsni Ezber Bodur, “İlahiyat Fakültesi Mezunu Öğretmenlerin Gözünden Pandemi - Din İlişkisi”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 38 (2021), 1-33.

değişiyse DİNE KARŞI DİN “ argümanları dile getirilmeye başlanmıştır. Çünkü bu duruma ne dini yapılar ne de kurumlar yeni bir argüman ortaya koyamadığı gibi dua etme, dine güvenme dışın da yeni bir dil meydana getirememişlerdir. Aynı şekilde insanın başına bir kötülük gelirse kendi eliyle yaptığındandır ayeti çerçevesinde gidilmiş çoğu insan kaynaklı kötülükler olduğunu ancak Allah'ın takdiri ile imtihan olduğu düşüncesi oluşurken birçok kişide diğer yandan farklı stratejik amaçlarla kullanılan bir hastalık benzeri komple teorilerde çoğu kişide soru işaretleri oluşturmuştur. Bu da önümüzde ki süreç içerisinde geleneksel dindarlıktan modernist dindarlığa, bir geçiş bir evrilmenin olacağı halkın dindarlığa bağlılıkta bir azalma yaşanacağı düşünülmektedir. Dine bağlılığın azalma sebebi insanların pandemi sürecin de dini mekânlarda uzak kalmasının neticesi olarak dini mekânlara gitme alışkanlıklarının ve sayılarının azalmasına yol açmıştır. Camilere katılım azaldı gelenlerin sayısı çok az, kuran kursu öğrencilerinin belli bir sayıyla sınırlı kalması diğer yandan online olarak yapılan derslere katılım oranının daha yüksek olması, çevrim içi uygulamaların daha fazla tercih edilmesine sebep olmuştur.⁶ Birçok dini kurum faaliyetlerini sürdürmek için internet ortamına yönelmiş “online dindarlık” denilen yeni bir dindarlık formunun ortaya çıkmasına yol açtığı düşünülmektedir. Misal bu dönemde kuran ve din dersleri gibi toplu yapılan ibadetlerin sanal ortamda yapılıp yapılmayacağı ya da Müslümanlar tarafından kutsal kabul edilen mekânların (Kâbe, Kudüs, Mekke vb.) similasyonlaştırılıp tavaf edilip edilmeyeceği, Tanrı ile olan iletişimin akıl veya kalp ile değil de sanal bir yolla sağlanıp sağlanılmayacağı soruları sorulmaya başlanılmıştır. Aynı zamanda salgın insanı bir yandan sekülerizme ve bireyselliğe doğru iterken diğer yandan bazı dinler ve kurumlar açısından dünyanın sonunun geldiği bunun Tanrının bir cezası olduğu, kıyametin belirtileri olduğu, insanların yaptıklarının sonuçları olarak düşünülmüştür ve radikal dindarlığın da yaygınlaşmasına sebep olduğu ifade edilebi-

6 Çapcıoğlu – Kaya, Pandemi Döneminde Türkiye’de Dini Hayat: Din Görevlileri Örneğinde Din Hizmetlerine Genel Bir Bakış, 80-83.

lir. Kısacası çağdaş dünyada dinler erimiyor, yok olmuyor dünya geliştikçe ve modernleştikçe aksine dinlerin nüfusunun daha da arttığı bir dünya bizi beklemektedir. Buna karşın dindarlık daha bireysel bir dindarlık olacak, dinler erimeyecek ancak form değiştirecek ayrıca salgına ilişkin dini yüklemelerin yapılması seküler ve dindar bakışın ön plana çıkması teorilerle ilgili inanışların yaygınlaşmasının sebeplerinin neler olduğunun ortaya konulması gerekmektedir.

1. YÖNTEM

Bu süreçte bireylerin dini yaşamlarını inceleyen birçok çalışma tespit edilmiştir. Konu ile ilgili toplam 16 makale ve kitap bölümlerine ulaşılmış olup bu çalışmaların 9'unun ampirik 8'inin teorik araştırmalar olduğu tespit edilmiştir. Araştırmalardan koronavirüs salgınının, insanların dini düşünce ve davranışlarıyla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkisini ele alan çalışmalar yapılmıştır.

2. ARAŞTIRMADA CEVAPLARI ARANAN SORULAR:

Koronavirüs salgını sonucunda insanların dini hayatlarında ve dindarlık düzeylerinin de az farklılıklar oluşmuş bunlar ibadetlerde ve ritüeller de meydana gelen değişimlerdir. Bu durum yeni dindarlık türlerinin ön plana çıkmasına, bireysel, sanal dindarlığın türemesine yol açmıştır. Araştırmada şu sorulara cevap aranmıştır.

- 1) İnsanlar salgını dini çerçevede nasıl anlamlandırmaktadır?
- 2) Pandemi sürecin de duanın, ibadetin, inancın zihinsel ve psikolojik sağlık üzerindeki etkileri nelerdir?
- 3) Salgın sürecin de insanların dini anlayış ve yaşamlarında ne tür değişiklikler olmuştur?
- 4) İnanç ile oluşan davranışlar arasında pozitif yönlü bir davranış var mıdır?

Yaptığımız araştırmalar sonucunda ampirik çalışmaların anket tekniği ve ölçek tekniğinin kullanıldığı çalışmalar koronavirüs sal-

gının toplumsal kurumlara ne tür etkilerini olduğunu tespit etmek amacıyla yapılmıştır. Salgından en çok etkilenen kurumların başında ki din kurumu üzerindeki etkileri incelendiğinde salgınla birlikte toplumun tamamının da dini yaşam ve ibadetlerde değişikliklere gidildiği görülmüştür. Bunların başında cenaze törenleri, toplu ibadetler gelmektedir. Bazıları ise bu süreçte dine ve ibadetlere daha fazla yönelimin olduğu ölümü daha çok hatırladıklarını, İslamiyet'e olan ilginin artmasına sebep olduğunu söylerken bazıları bunu Tanrıdan gelen bir ceza, musibet olarak değerlendirirken bazı kesimlerce insanların yapmış olduklarının bir sonucu olarak görülmüş ya da olaya kaderci bir anlayışla yaklaşılmıştır. İbadetlerde ise bir artışın yaşandığını diğer yandan ibadet mekânlarının kapatılması ile toplu yapılan ibadetlerin tek başına yapılması bireysel bir dindarlığa evrilmenin yaşandığı sonucuna varılmıştır. Koronavirüs geçirenlerin stres korku ile başa çıkma stratejisi olarak inancın iyileştirici rolünü bu dönem de hastalığa yakalanan bireylerin dindar olan kısmının daha da tevekkül ettiği, dayanıklı bilinçli davrandığı, manevi bir destek sağladığı ilaçlardan ziyade duaya tutunduğu, daha sakin ve müsterih olduğu gözlemlenmiştir.⁷ Dinin ruh üzerinde ki etki sonucu ya da psikolojik olarak insanların bu etkiyi hissettiğini sanması daha sakin, stressiz bir ruh haline bürünmelerine iyileşme sürecine olumlu etkisi olmuştur. Anket tekniğine göre yapılan çalışmalarda İhsan Çapcıoğlu, Hüsnü Bodur ve diğer araştırmacılar tarafından yapılmıştır. Bu çalışmalarda salgını anlama anlamlandırma, salgını kontrol etmeye yönelik tutum ve tedbirlerdir. Araştırma sonuçlarına göre salgın sebebiyle meydana gelen stres korku ve panikle başa çıkmak için insanların yaklaşık %70'i duanın gücüne inanmaktadır. Hayatın anlamına dair dini, manevi ve felsefi konulara ilginin artıp artmadığı konusunda katılımcıların %40'ı bir artışın olduğunu belirtmişlerdir. İnsanlar bu salgını nasıl anlamlandırıyor sorusuna katılımcıların %29'u salgını ilahi bir imtihan ve %95'i ise ilahi bir

7 Çapcıoğlu – Kaya, Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat: Din Görevlileri Örneğinde Din Hizmetlerine Genel Bir Bakış, 55-56.

ceza olduğu cevabını vermiştir.⁸ Sonuç olarak salgına dini bir anlam yükleyenlerin oranının %60 seviyesinde olduğu ve bunun ciddi bir sorun olduğunu ifade etmek gerekir.⁹ Aynı şekilde yapılan diğer araştırmalar da korku panik ve stres gibi psikolojik sorunlarla başa çıkmak için din ve maneviyatın etkili olup olmadığı ortaya koymak amaçlanmıştır. Dindarlık stresi ve korkuyu azaltmada daha sakin ve stressiz bir ruh haline bürünmelerine neden olmuştur. Psikolojik sağlamlık düzeylerinin de yükseldiğini tespit etmişlerdir. Korku dini inancı motive etmektedir ve dini inanç da korkuyu azaltmaktadır. Bu çalışmalar da elde edilen sonuçlara göre insanların doğrudan ya da dolaylı olarak bu salgından etkilendiği görülmüştür. Bazılarında insanda var olan duygular pekiştirilmiştir iyi olan daha iyiye kötü olanlar ise fırsatçılığa çevirdi bu süreci. İnsanlar pandemi sürecinde yaşadığı korku panik ve stresle başa çıkmak için dini ritüellere, ibadetlere, dini metinlere yönelmişlerdir. Bu uygulamalar dua, zikir, yardım etmek, kuran okumak, hastalıkla ilgili olan hadis metinlerine yönelmek şeklinde olmaktadır. Bununla birlikte dini maneviyatı yükselen kişilerin kaygı düzeylerinin azaldığı sonucuna varılmıştır.

8 Çapcıoğlu – Kaya, Pandemi Döneminde Türkiye’de Dini Hayat: Din Görevlileri Örneğinde Din Hizmetlerine Genel Bir Bakış, 41-43.

9 Kalgı, “Koronavirüs Salgını ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri”. 111-132.

SONUÇ

Araştırmalarımızda elde edilen sonuçlar ortaya koymaktadır ki insanlar kriz dönemlerinde bunun sebep olduğu panik, stres, korku vb. psikolojik sorunlarla başa çıkmak için dine yönelmektedir ve daha fazla dini faaliyetlerini sürdürmektedirler. Çünkü inancın zihinsel sağlık üzerinde pozitif bir etkisi olduğu tespit edilmiştir. Hristiyanlık, İslamiyet, Yahudilik veya diğer geleneksel dinlerine bağlı kişiler de yapılan araştırmalar insanların bu süreçte kutsal metinleri daha fazla araştırmaya başladıkları ya da çevrim içi uygulamalar üzerinden dini ders ve konferanslara daha fazla katılım gösterdiği tespit edilmiştir. İslamiyette sadece kutsal metinler değil aynı zamanda hadis metinlerinede yönelimin arttığını görüyoruz özellikle hastalıkla ilgili hadis metinlerinin süreç sebebiyle konu ile ilgili hadislere meraklarının arttığını ve araştırmaya başladıklarını, Bu durum hastalıklar ile dini bilgi arasında ilgi kuran kişilerin hastalıklarla ilgili hadislere yöneldiği ve ilgili rivayetler yaşanan tecrübelerle aykırı olsa bile bunların vahiy kaynaklı olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatinde oldukları şeklinde de yorumlayabiliriz. Bu da dinin kriz dönemlerin de insanların kavrama sınırlarının ötesin de teolojik çözümler üretmesi, karşılaştıkları sorunlar karşısında yardımcı olması, iyi olmaya yönelik değer temelli anlamlar üretmesi, dua zikir gibi dini ritüellerle psikolojik sorunlarla başa çıkmada stratejiler üretmesi olarak sıralanabilir. Yapılan bazı çalışmalardan edilen bulgular ile çalışmamızın bulgusu örtüşmemektedir hastalığın manevi mücadele ve dini başa çıkma ile ilgili katılımcıların bunlar arasında az düzeyde ilişki bulunduğunu, ölenlerin eceli ile öldüğü şeklindeki sorulara az düzeyde katılım katılmışlardır. Covid hastalığını geçirenler ve geçirmeyenler arasında dini inanç bakımından pek de farklılığın olmadığı görülmüştür.¹⁰ Yapılan bir diğer araştırmada dini başa çıkma ile psikolojik sağlamlılık arasında bir ilişki bulunmadığı görülmüştür. Bir diğer sonuç ise salgına yüklenen dini anlam ile ilgilidir. Bu bağlamda katılımcıların

10 Bulut – Koç, “Covid-19 Salgın İnanç İlişkisi”, 281-312.

büyük çoğunluğu salgının bir imtihan olduğunu ifade etmişlerdir. İlahi bir ceza olduğunu ifade edenlerin sayısı ise daha azdır, böyle bir farkın ortaya çıkmasının sebebi ise imtihan ve ceza kavramlarına karşı bakış açılarından kaynaklanabilir çünkü bu tür doğal afet virüs gibi durumlarda insanlar bunun sebeplerinin ahlaksızlık, yolsuzluk, dinden uzaklaşma, insanın yaptıklarının bir sonucu olarak görmesi ve böyle bir anlam yüklemesinden kaynaklanabilir çünkü insanlar bu tür durumlarda bilimin yetersiz kalması sonucu bu tür olaylara dini anlam yüklenmektedir ya da toplumların sosyokültürel yapısı bu tür bir olaya sebep olabilir ya da tanrı tasavvuruyla ilgili olabilir, olumsuz ve cezalandırıcı bir tanrı tasavvuruna sahip bireyler bunu bir ceza olarak yorumlayabilir, ya da dini grup ve cemaatlerin bu tür dönemlerde krizlere yüklediği dini anlam ve bunu güncel tutması insanların etkisinde kalmasına sebep olmuş olabilir. İnsanların bu tür krizleri dünyanın sonu olarak tanımlaması, diğer dinlerde (Mehdinin, Mesihin gelmesi, Dabbetül arzın ortaya çıkması) şeklindeki yaklaşımlarda söz konusu olabilir. Sonuç olarak bu salgın sürecinde özellikle salgını geçiren ya da bir yakını geçiren kişilerin dine bir yönelme olduğu ve salgına dini bir anlam yükledikleri görülmektedir. Ancak her ne kadar salgın sürecinde dine bir yönelmede bir artış yaşandıysa da salgın sonrasında büyük bir sorgu sürecinin yaşanacağı gerek kurumsal gerek geleneksel dindarlıkta bir kopuşun yaşanacağı söz konusudur çünkü dinin salgın durumların da meydana gelen psikolojik krizle başa çıkmada yetersiz kaldığı durumlarda “ geleneksel öğretiler” zayıflayacak dini kurumlarda bir erozyon yaşanılacak “seküler maneviyatçılık “ tavan yapacaktır bu salgın dijital çağın çocuklarını pas geçiriyor, gençleri daha da yalnızlaştırabilir sosyal ilişkileri iyice bozulmuş gerçeklik algıları zayıflamış bir neslin semptomlarını daha da artıracaktır. Dinle ilişkisi geleneksel olan gençlerin salgın sonrası sanal gerçekliğe olan inançları daha da artacaktır fakat modern çağın insanları eve kapandı bu yüzde dindar, muhafazakâr, laik fark etmeksizin insanların büyük çoğunluğu ilk önce Tanrıya değil devlete sığınıyor. İnsanlar artık din adamına değil uzman görüşe başvurmayı daha çok

tercih ediyor, bilimin etkisi daha da güçleniyor ancak buna rağmen insanların metafizik ve psişik güçlere inanmasına engel olmuyor evet bilime ve uzmanlığa olan inanç sekülerleşmeyi arttırdığı kadar psişik ve radikal inançları da güçlendirebiliyor çünkü bilim açıklar din anlamlandırır. Evet, her ne kadar bu süreçte dinin dolduramadığı alanlarda bilime karşı güven artmışsa da Post-modern dönemde bilimsel bilginin toplumsal hayatta pek çok alanı dolduramadığı için adeta bilimi suçlar hale gelmiştir. Kurumsal bakımdan farklı bir kaderi yaşayan din ise kişisel duyguların yeniden hakarete geçmesi ile yeniden canlanma eğilimi göstermiştir. Zaman içerisinde bilimsel bilginin dini bilgi ile çelişme göstermesine karşın dinin reddedilemeyeceği ya da geçersiz sayılamayacağı hâkim düşünce olmaya başlamıştır. Dolayısıyla dini duygunun vazgeçilmez bir parçası olan dini tecrübenin en ayırt edici özelliği “mutlak bağlılık hissi” yeni dönemde boy göstermiştir. Bazı kesimlerse dini gruplara bağlılığın daha çok olacağına cami merkezli dindarlığın azalacağına, bazıları ise her iki alanında olumsuz etkileneceğini söylerken diğer yandan bireysel dindarlığın artacağını bazıları ise her şeyin kaldığı yerden devam edeceğini ileri sürmüşlerdir yani İnsanın dini yorumlara ihtiyaç duymadan ya da sosyolojik varoluşunu dini inanç ve pratikler olmadan sürdürebilir mi sorusu, öte yandan karşılaşılan varoluşsal kaygılar bireyin din olmadan varlığını sürdürmesinin pek mümkün olmayacağını da gösteriyor kısacası önümüzdeki bu post pandemi sürecinde din -bilim, akıl-ruh tartışması çağımız insanını çok fazla ilgilendiriyor. Fakat salgın hastalıklar, doğal afetler kriz dönemleri de toplumun karşılaştığı bu tür sorunlarla mücadele etmede bilim ve din arasında pozitif bir ilişkinin kurulması, dini kurumlar- gruplar ya da dindar bireylerin bu tür kriz dönemlerinde radikal dil kullanmak yerine daha yumuşak, anlayışlı, olumlu tebliğ edici ve Kur’an eksenli bir dil kullanılmasının daha etkili olabileceği ve bireyler üzerinde kaygı düzeyini daha az bir seviyeye indirebilir. Dini grup ve kurumlar bu tür salgınla mücadele etmede etkin olmalıdırlar misal din görevlilerinin filyasyon ekiplerinde çalışması, maddi anlamda güç getiremeyen hasta kişilere yönelik

maddi yardım ve destek de bulunulması gibi, gerek Diyanet İşleri Bakanlığı olsun gerekse ilahiyat fakültesindeki akademisyenler olsun bu tür salgınların neden ve sonuçlarına yönelik çalışmalara daha fazla ağırlık vermesi, ya da, sosyologlar eğitim bilimciler ve psikologların inanca bağlı oluşacak korku ve davranışların ortaya çıkaracağı olumsuz etkileri azaltabilmek amacıyla çalışmalar yürütebilir, yada salgının yarattığı ruhsal sorunlarla başa çıkmak için manevi rehberlik çalışmaları ve manevi rehberlik birimlerinin tesis edilmesi, bu süreçte ibadethanelerin uzun süre kapalı kalması insanların camiden uzak kalmasına sebep olmuştur bu bağlamda din görevlilerinin imkanlar dahilinde ev ziyaretleri yapmaları bu süreci daha rahat bir şekilde atlatılmasını sağlayabilir ve din bilim arasındaki kopuşların önüne geçilebilir.

KAYNAKÇA

Bodur, Hüsnü Ezber. “İlahiyat Fakültesi Mezunu Öğretmenlerin Gözünden Pandemi - Din İlişkisi”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 38 (2021), 1-33. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.989365>

Bulut, İsmail – Koç, Ahmet. “Covid-19 Salgın İnanç İlişkisi”. *Din-bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 22/1 (2022), 281-312. <https://doi.org/10.33415/daad.1027706>

Çapcıoğlu, İhsan - Kaya, Emine. *Pandemi Döneminde Türkiye’de Dini Hayat: Din Görevlileri Örneğinde Din Hizmetlerine Genel Bir Bakış*. Ankara: Diyanet-Sen, 2021.

Kalgı, Mehmet Emin. “Koronavirüs Salgını ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 53 (2021), 111-132. <https://doi.org/10.21054/deuifd.851885>

Kaplan, Hasan – Sevinç, Kenan – İşbilen, Nihal. “Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma”. *Turkish Studies*. 15/4 (2020), 579-598. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.44477>

Fârâbî Mantığında En Genel Tekil Terimler

Hacer ÖZBEY

Van YYÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Mantık Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

Özet

Basit bir önerme dilsel olarak isim, fiil ve edat olmak üzere üç parçadan oluşur. Aristoteles, *Peri Hermeneias* adlı eserinde en genel tekil terimleri, isim ve fiil olarak belirlerken, Fârâbî bunlara edatı da eklemiştir. Bu konuyu önemseyen ve konu hakkında ilgili eserler kaleme alan Fârâbî, öncelikli olarak gramer ve mantık analogisi üzerinden konuyu izah etmektedir. Onun kurmuş olduğu analogide nasıl ki dil, bir milletin doğru iletişim yapabilmesi için gerekliyse, mantık da aklın doğru çalışması için gereklidir. Yalnız Fârâbî, gramer ve mantığın bu benzerliğine vurgu yaparken kesinlikle onları eşdeğer görmemektedir. Çünkü Ona göre mantık, grameri de kapsayan bir bütünlüğe sahiptir. Hatta bir dilde sözcüklere ilişkin herhangi bir ölçüt oluşturulmamışsa, mantık o dilin ölçütlerini de oluşturacak yetkinliğe sahiptir. Mantık-dil yakınlığını veya benzerliğini önemseyen Fârâbî, bu nedenle önermeler mantığına geçmeden önce her iki alanı ilgilendiren en genel

tekil terimleri ele almaktadır. Onun ele aldığı en genel tekil terimler isim, fiil ve edattan meydana gelmektedir. O, söz konusu tekil terimlerde ismi, kendisini meydana getiren parçalardan herhangi birisinin anlamı olmayan ve fiiller gibi bir zamana delalet etmeyen, ancak bir bütün olarak anlamları olan terim diye tanımlamaktadır. ‘İnsan’, ‘hayvan’ ve ‘ağaç’ terimleri gibi. Fiili de ismin sahip olduğu özelliklerle birlikte geçmiş, şimdi ve gelecek gibi belirli bir zamanın kendilerine iliştiği lafız olarak tanımlamaktadır. ‘Yürüdü’, ‘yürüyor’ ve ‘yürüyecek’ terimleri böyledir. Fârâbî edatı ise, tek başına bir anlama delaleti olmayan, ancak isim ve fiile ilişmek suretiyle bir anlam kazanan lafız olarak tanımlamaktadır. Onun mantığında en genel tekil terimler, önermelerin ve akıl yürütmelerin kendilerine dayanması bakımından önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Fârâbî, İsim, Fiil, Edat.

The Most General Single Terms In Farabî's Logic

Abstract

A simple proposition linguistically consists of three parts: noun, verb and preposition. While Aristotle determined the most general singular terms as noun and verb in her work called *Peri Hermeneias*, Fârâbî added prepositions to them. Fârâbî, who cares about this subject and writes related works on the subject, primarily explains the subject through grammar and logic analogy. In the analogy he established, just as language is necessary for a nation to communicate correctly, logic is necessary for the mind to work properly. However, while Fârâbî emphasizes this similarity of grammar and logic, he certainly does not see them as equivalent. Because according to him, logic has an integrity that includes grammar. In fact, if no criteria have been established for words in a language, logic has the competence to establish the criteria for that language. Fârâbî, who cares about logic-language closeness or similarity, therefore deals with the most general singular terms that concern both fields

before moving on to propositional logic. The most general singular terms he deals with consist of noun, verb and preposition. In these singular terms, he defines a noun as a term that does not have the meaning of any of its constituent parts and does not refer to a time like verbs, but has meanings as a whole. Like the terms 'man', 'animal' and 'tree'. He defines the verb as a word to which a certain time, such as the past, present and future, is attached to them, along with the properties of the noun. Such are the terms 'walked', 'walking' and 'will walk'. Fârâbî defines the preposition as a word that does not indicate a meaning on its own, but gains a meaning by attaching to a noun and a verb. In his logic, the most general singular terms are important in that propositions and reasonings are based on them.

Keywords: Logic, Fârâbî, Noun, Verb, Preposition.

GİRİŞ

Bilindiği gibi Fârâbî, mantık biliminde İslam dünyasında çok önemli bir yere sahip bir filozoftur. Klasik denilen Aristoteles mantığını titizlikle incelemiş, geliştirmiş ve günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır. Onun gerek Aristoteles metinleri üzerine şerhleri gerek özgün olarak ortaya koymuş olduğu görüşleri, mantık bilimine alan açmış ve onu bu alanda öncü konumuna getirmiştir. Bu nedenle özellikle mantık bilimine dair çalışmaları ve bu alana öncülük etmesiyle İslam dünyasında birinci, Aristoteles'ten sonra ise ikinci öğretmen namıyla anılmıştır. Onun mantığa dair eserlerinde ortaya koymuş olduğu görüşler, Aristoteles'ten sonra tevarüs etmiş olan mantığı doğru anladığını ve yorumladığını bizlere göstermenin yanı sıra bütün konularıyla mantık bilimine de hâkimiyetini ispatlamaktadır.¹

Fârâbî'nin mantığa başlamadan önce dil-düşünce ayırımına gitmesi, onun mantığın doğru anlaşılması ve uygulanması noktasında hassasiyetini bizlere göstermektedir. Onun yaklaşımında mantığın dil ile sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Çünkü mantık, zihinde varlık kazansa da en nihayetinde dile getirilmeden önce üzerinde konuşulması ve tartışılması mümkün değildir. Bu nedenle mantığa dair konuşmak zorunlu olarak dil hakkında konuşmayı ve dil üzerinde yoğunlaşmayı gerektirmektedir. Bu durumu çok iyi fark etmiş olan İkinci Öğretmen bu nedenle birçok mantık çalışmasında mantığın dil ile olan ilişkisi veya bağlılığını ele almış ve çözümlemeye çalışmıştır.² Bu çerçevede Fârâbî'nin dil ile ilgili mantıksal problemlerde en çok üzerinde durduğu konulardan biri lafızlar veya terimler meselesidir.

Ona göre bir mantık öğrencisinin ilk olarak öğrenmesi ve bilmesi gereken şeylerin başında bir anlama işaret eden sözcükler olmalı-

1 Fârâbî'nin mantık bilimine yönelik çalışmaları için bk. Yaşar Aydın, Fârâbî (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2008), 31-33. Ayrıca Fârâbî'nin mantık bilimine yönelik görüşleri için bk. Nihat Keklik, İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı I – II (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969). Bu konuda ayrıca bk. Muhammet Nasih Ece, "Fârâbî'de Mantık Bilimine İlişkin Bazı Temel Meseleler", Bilimname 37 (2019/1): 629-660.

2 Fârâbî'nin dil-mantık ilişkisine dair çalışmalar için bk. Hasan Ayık, Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi (İstanbul: Köprü Kitap, 2019).

dır. Bu salt dilsel bir gereklilik olmayıp mantıksal bir zorunluluktur. Çünkü mantık esas akıl yürütmeleri izah etmeyi hedeflese de akıl yürütmelerin kendisinden meydana geldiği önemeleri bütün özellikleriyle anlaması gerekir. Bu süreç burada da durmaz. Önermelerin anlaşılması için bu sefer de onları meydana getiren kavramların ele alınmasına ihtiyaç vardır. Kavramlar konu, yüklem ve bağ olarak mantığın konusudur. Ancak en nihayetinde bunların dilsel bir karşılıkları söz konusudur. Bunlar ise en genelde isim, fiil ve edatlardır. İşte bu mantıksal gerekçelerden hareketle dilsel olan ve adı geçen en genel terimlerin ele alınması gerekir. İşte biz de bu çalışmamızda Fârâbî'nin mantığında bulunan dil ve düşünce ilişkisinin ilk aşaması olan basit tekil terimleri ele almaya çalışacağız. Ondan önce de konunun anlaşılmasında faydalı olacağını düşündüğümüz onun gramer ve mantık ilişkisine kısaca değinmeye çalışacağız.

1. GRAMER VE MANTIK İLİŞKİSİ

Fârâbî'nin tekil terimlere ilişkin görüşlerine geçmeden önce mantık- gramer ilişkisini nasıl kurduğunu, buradan da mantığın konumunu nasıl belirlediğini göreceğiz.

Sözcükler (lafızlar), manaların halini bildiren kılavuz veya işaretlerdir. Sözcüğün bu şekilde mananın dili olması ve onu ifade etmesine İslam mantıkçıları 'delalet' adını vermişlerdir.³ Delalet, İslam mantıkçıları nezdinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü sözcüğün delalet ettiği manayı bilmedikçe biz ne onlardan oluşan önermeleri ne de önermelerden oluşan akıl yürütmeleri bilebiliriz.⁴ Dolayısıyla mantıkta asıl çözümlenmeye çalışılan akıl yürütmelerin ilk aşamasının sözcükler olduğunu görüyoruz. Fârâbî'ye göre sözcükler, zihindeki anlamlara delalet etmek üzere ses ile telaffuz edilen uzlaşım yapılarıdır, yani kısaca dili temsil konumundadırlar.⁵ Mantık ve Gramer sanatları arasındaki ilişkiye gelince, yine Fârâbî, mantık ve grameri birbirine benzeterek bir ilişki kurar. Ona göre gramer,

3 Delalet bahsi için bk. Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Vadi Yayınları, 2009), 31; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 59-60; İbrahim Çapak, *Anahatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 54.

4 Naci Bolay, *İbni Sînâ Mantığında Önermeler* (İstanbul: MEB Yayınları, 1994), 13.

5 Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 112.

ifade hususunda yanılmanın mümkün olduğu şeylerde dilin ölçütü iken, mantık da düşünülürler hususunda yanılmanın mümkün olduğu şeylerde aklın ölçütüdür. Her ne kadar aralarında böyle bir benzerlik olsa da onların birbirinden ayrıldığı temel nokta, Gramer bir milletin kendine has sözcüklere ilişkin kanunlarını/ ölçütünü verirken, Mantık sözcükler hakkında bütün dillerde ortak olan kanun ve ölçütleri verir. Fârâbî burada daha da ileri giderek pergel, cetvel, aruz gibi somut örnekler üzerinden mantığın zorunluluğu ve kesinliğine vurgu yaparak gramerden farkını derinleştirir. Ona göre, bu iki sanatın birbirleriyle aynı olması veya onlardan birinin diğerine dâhil olması söz konusu değildir. Öyle ki, bir dilin sözcüklere dair kanunları yoksa bile mantık kendi kanunları çerçevesinde o dile sözcük kanunları koyabilir.⁶

Burada konumuz itibarıyla üzerinde durulması gereken temel konu, gramerin veya dilin toplumdaki topluma bir değişkenlik göstermesi söz konusu olsa da mantığın herkes için aynı olması gerçeğidir. Fârâbî bunu çok iyi bildiği için bu çerçevede dillerin toplumdan topluma farklılık gösterecek boyutuyla ilgilenmemektedir. O dilsel olarak farklı seslendirilse de her toplumda aynı şeylere delalet edecek hususlar üzerinde durur. Örneğin farklı şekillerde seslendirilseler de isim, fiil ve edatlar her dilde vardır. Bunlar önermede konu, yüklem ve bağ olduklarında herkes için geçerli bir yapıya kavuşmuş olurlar. Bu kısa açıklamadan sonra şimdi de isim, fiil ve edat olan genel terimlere geçmeye çalışalım.

2. EN GENEL TEKİL TERİMLER

En genel tekil terimlere geçmeden önce, mantıkçının mantık biliminden çok grameri ilgilendiren bu konuyla neden ilgilendiğine değinmek gerekir. Mantık yargısallık veya hüküm bildiren cümleleri konu edinir ve yargısallık bildiren cümleler de mantık bilimi açısından önermelere karşılık gelmektedir. Çünkü önermeler doğru veya yanlış değerler alabilme özelliğine sahip tümcelerdir. Öner-

6 Fârâbî, “et-Tavti’a”, Mantığa Giriş Risâleleri, trc. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 16, 24; “İhsâu’l-ulûm”, Mantığa Giriş Risâleleri, trc. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 94,106; “et- Tenbih”, Mantığa Giriş Risâleleri, trc. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 140.

meler çözülemez yapılar olmayıp, tek tek kavram veya terimlerin bir araya gelmesinden meydana gelen yapılardır. Bu bakımdan sözcüklerin hallerinin, önermelerin hallerine etki etmesinden dolayı onları oluşturan sözcüklerin incelenmesi gerekir. Nasıl ki akıl yürütme yapılarının incelenmesi zorunlu olarak onları meydana getiren önermelerin incelenmesini gerekli kılıyorsa, önermelerin incelenmesi de genel tekil sözcüklerin incelenmesini gerekli kılar. Mantık biliminin bunlarla ilgilenmesi, bunların önermede mantıksal ilişkinin unsurları olan konu, yüklem ve bağa dönüşmelerinden dolayıdır.⁷

Anlamalı ses parçalarının bir araya getirilmesiyle oluşan sözcükler, basit dilsel ifadeler değil, hem varlığı gösteren hem de bunun karşılığında dil ve düşüncede varlığı bulunan nesnelere işaret eden yapılardır. Sözcük şekillerinin farklılaşmasıyla taşıdıkları anlamın da farklılaştığını belirten Fârâbî, bu şekil ve yapıya sahip olan sözcüğün, bir anlamdaki bir şeye veya bir durumdaki bir anlama delalet ettiğini söyler. Yine ona göre delalet eden lafızların bir kısmı tekil, bir kısmı da müfret olmayıp bileşiktir. Örneğin masa, kalem ve insan birer tekil terim iken; taş atıcı, can kurtarıcı ve el değmemiş terimler bileşiktir. Burada konumuz olan en genel tekil terimler üç sınıfa ayrılmaktadır. Bunlar; isim, fiil (kelime) ve edattır.⁸

Fârâbî, sözün bileşenlerini oluşturan isim, fiil ve edatı ele alırken Aristoteles'in *Peri Hermeneias* adlı eserinden yararlanır.⁹ Ancak Aristoteles, bu eserinde sadece isim ve fiili ele alır; edatı ise *Peotika* ve *Retorik* adlı eserlerinde zikreder. Fârâbî ise bu üç terimi ayırmakta, isim ve fiilli ele aldığı yerlerde edatı da incelemektedir.

Fârâbî'ye göre, sözcükler alametleri yapıldıkları anlamlar üze-

7 Muhammet Nasih Ece, İbn Bâcce Mantığı ve Fârâbî Bağlantıları, (Konya: Çizgi Yayınları, 2021), 172.

8 Fârâbî, "el- Fusûlü'l Hamse", Mantığa Giriş Risaleleri, trc. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 44; Hülya Altunya, "Mantık Sanatının Öğretiminde Gramerin Yeri ve Önemi -Fârâbî Örneği" Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 29 (2020); Fatma Dore, "Fârâbî'nin Gramer-Mantık Analjisinde Nutk", Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar 12 (2019/1).

9 Aristoteles önermelere dair mantık problemlerini ele aldığı eserinde önermeleri incelemeyen dilsel olan terimlere dair çözümlemelerde bulunur. Bunun için bk. Aristoteles, Yorum Üzerine, trc. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 2002), 7-8, 16a -16b.

rinde karar kılıp da her bir lafız her bir anlamı, birden çok lafız bir anlamı ve bir lafız çok anlamı ifade ettiğinde ve delalet ettirildikleri anlamlar üzerine sabit hale geldiğinde bundan sonra insanlar, neshe ve mecaza yönelmişler ve ilk olarak hatâbe (hitabet), ardından şiir sanatları ortaya çıkarmışlardır.¹⁰ Fârâbî'nin bu çıkarımına bakacak olursak, Aristoteles'in de aynı düşünceyle tekil sözcüklerden edatı *Peri Hermeneias*'ta değil de *Poetika* ve *Retorik* eserlerinde neden ele aldığına bir cevap bulabiliriz. Şimdi en genel tekil sözcüklerden isimle başlayabiliriz.

2.1. İsim

Fârâbî'ye göre isim, tek başına kendisi ile anlaşılması mümkün olan bir anlama delalet eden ve zatı, yapısı, şekliyle zamana delalet etmeyen sözcüktür. Onun bu tanımında ismin bazı özelliklerine işaret etmemiz gerekir. Bunlar, parçaları bir anlama delalet etmeyen, kendisi bir bütün olarak anlamlı olan ve içinde zamanın olmadığı özelliklerdir. Söz gelimi hayvan, insan, beyaz ve siyah terimleri birer isimdir. Bu sözcüklerin her biri bir manaya delalet eden tekil birer sözcük olarak yukarıda değinilen özellikleri de taşıdıkları için isimdirler. Bunların tek başına anlaşılması veya bir anlama delalet etmeleri mümkündür. Ayrıca hiçbir özüyle, şekliyle delalet ettikleri mananın zamanını da göstermezler.¹¹

Fârâbî, Aristoteles'in 'İsim, zamandan soyut bir halde uzlaşıyla delalet eden, parçalarından hiçbirisi tek başına delalet etmeyen lafızdır' tanımındaki 'zamandan soyut halde' sözü ile fiilden farklı olarak ismin, herhangi bir duruma, bu durumun zamanına delalet etmeksizin delalet ettiğini, 'parçalarından hiçbirisi tek başına delalet etmeyen' sözünün de hem tekil hem de bileşik isim için geçerli olduğunu vurgular' diye yorumlar. Fârâbî'nin tanımında öncelikle 'kendisi tek başına anlaşılması mümkün olan' kaydı ile de ismi edatlardan ayırt etme düşüncesinin öne çıktığı görülmektedir. 'Müfret

10 Özpilavcı, Fârâbî'nin Önerme Anlayışı, 115.

11 Naci Bolay, Fârâbî ve İbni Sînâ'da Kavram Anlayışı, (İstanbul, MEB Yayınları, 1990), 20; Fârâbî, Kitâbü'l-Elfâzı'l-Musta'meleti fi'l Mantık (Mantıkta Kullanılan Lafızlar), trc. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 16; Fârâbî, "el-Fusûlü'l-Hamse", 44.

bir anlama delalet eden lafız' ifadesiyle de Aristoteles'ten farklı olarak 'uzlaşıyla' kaydını koyma gereği duymadığı görülmektedir. Uzlaşım ve delaleti olmayan seslerin zaten lafız diye isimlendirilemeyeceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Fârâbî isimleri, belirli (muhassal) ve belirsiz (gayrı muhassal) diye ikiye ayırır. Belirli isimler müstakil isimlerdir; İnsan, canlı ve hayvan gibi. Belirli bir isme 'olmayan' olumsuzluk edatı bitiştiğinde bu ikisinin toplamı tek bir isim konumunda olur ve buna belirsiz isim denir. İnsan olmayan, canlı olmayan ve hayvan olmayan ifadeleri böyledir. Belirsiz isimler, belirli veya normal isimlerin olumsuzlaması olmayıp bir yokluk sınıfına işaret etmektedir. Belirli bir isme 'olmayan' edatı getirilerek belirsizlik yapılabilir, ancak bunlar olumsuz önermeler değildir. Örneğin 'insan olmayan, adil olmayan, âlim olmayan' gibi ifadeler bir olumsuzluğu dile getirmezler. Onlar sadece belirsiz isimlerdir. Türkçede ismin arkasına 'olmayan', '-sız' ve '-siz' gibi ifadeler getirilerek isimler belirsiz yapılabilir. Ayrıca Fârâbî, herhangi bir anlam için vazedilmeleri ve yüklem olmaları bakımından isim sınıflarına da değinmektedir. Bunlar: müstear, menkul, müşterek, mütevâtî', umum-husus ile söylenen, müteradif ve müştak isimlerdir.¹² Bu türden isimleri en genel lafızlardan olan isimden ayrı düşünmek yerine, bütün bunları isim altında düşünmek gerekir.

2.2. Fiil (Kelime)

Fârâbî'ye göre fiil, tek başına ve kendisi ile anlaşılması mümkün olan bir anlama delalet eden müfret bir lafız olup aynı zamanda yapısı ve zatıyla, içinde var olduğu bu anlamın zamanına da delalet eder. Yürüdü, yürüyor ve yürüyecek sözleri buna örnektir. Bunların tamamı hem bir anlama delalet eder hem de bunun yanında şekilleri ve zatlarıyla söz konusu anlamın içinde var olduğu zamana delalet ederler. Bunlar özsel delaletlere sahiptirler, bu nedenle ilintisel bir delaletleri söz konusu olamaz.¹³

12 Özpilavcı, Fârâbî'nin Önerme Anlayışı, 123,148; Ece, İbn Bâcce Mantığı ve Fârâbî Bağlantıları, 178.

13 Fârâbî, "el- Fusûlü'l Hamse", 44.

Fârâbî, mantıkçıların kelime dediklerine Arap gramercilerinin ‘fiil’ dediklerini ifade etmektedir. Buradaki ayırım tamamen dilsel olup mantıksal bir tarafı yoktur. Aristoteles fiili şöyle tanımlamaktadır: ‘Fiil, delalet ettiği şeyle birlikte bir zamana da delalet eden, parçalarından hiçbirisinin tek başına bir delaleti olmayan, daima başkası üzerine söylenen delildir’. Aristoteles’in fiil tanımını şerh eden Fârâbî’ye göre O, fiil tanımında sadece isim ile fiil arasındaki farkı dile getirmiştir, bu farkın dışında kalan özellikler ise ismin tanımında zikredilenlerde açık olduğu için bir daha dile getirilmemiştir. Fârâbî onun zikretmediği hususlara da değinerek fiilin tanımıyla ilgili şöyle der: ‘Fiil uzlaşısı ile delalet etmiş olduğu şeyle birlikte bir zamana da delalet eden lafızdır.’ Ona göre ‘daima başkası üzerine söylenen delildir’ sözünden anlaşılması gereken de fiilin türemiş lafızlar gibi olduğudur.¹⁴

Fârâbî’ye göre fiilin dört temel özelliği vardır: Birincisi, aynı isim gibi fiil de müstakil olarak herhangi bir anlama delalet edecek yerliktedir, bu açıdan da edattan ayrışmaktadır. İkincisi, herhangi bir anlam ile birlikte, bir anlamın içinde bulunduğu zamana da yapı itibariyle bizzat delalet etmesiyle isimden farklılaşır. Üçüncüsü, fiil, açıkça olmasa da örtülü olarak bir özneye delalet edebilecek özelliklidir. ‘Yürüdü, yürüyor, yürüyecek’ gibi bir fiil aynı zamanda yürüyen bir özneye örtülü de olsa delalet etmektedir. Daime yüklem konumunda olan bir fiil, bir yükleniciye yani konuya ihtiyaç duyar. Dördüncüsü ise fiil, herhangi bir konuya yüklem yapıldığı zaman, yüklemün konuyla bağlantısını kuracak bir bağ fiile, yani rabıtaya ihtiyaç duymamasıdır. Çünkü fiilin yapısından ötürü bağ anlamı örtülü olarak mevcuttur. Nitekim Fârâbî, yüklemi isim değil de bir fiil olan önermeleri, rabıtaya ihtiyaç duymadığı için ‘ikili önermeler’ diye, yüklemi de konusu da isim olan önermeleri ise bu ikisini birbirine bağlayan rabıta ile birlikte ‘üçlü önermeler’ diye isimlendirmiştir. Fârâbî’nin fiil tanımında geçen ‘belirli bir zamana delalet eder’ sözündeki belirli zaman; geçmiş, şimdi ve gelecek ile sınırlanmış olan zamandır. Aristoteles’te ise fiil ile asıl olarak şimdiki zama-

14 Özpilavcı, Fârâbî’nin Önerme Anlayışı, 129-134.

na delalet eden fiil kastedilir; geçmiş veya gelecek zamana delalet eden fiiller ise fiil çekimleridir. Geçmiş zamana delalet eden 'sağlıklı oldu' ya da gelecek zamana delalet eden 'sağlıklı olacak' sözümüz de fiil değil fakat fiilin çekimlerinden bir çekimdir. Bu ikisi arasındaki fark şudur: Fiil şimdiki zamana delalet ederken bu ikisi ve benzerleri onun etrafındaki zamana delalet ederler. Fârâbî bu ifadeleri şerhinde bazılarının, fiilin şimdiki zamana delalet ettiğini reddedip aslında şimdiki zamanın bulunmadığı, zamanın geçmiş ve gelecek olduğunu iddia ettiklerini aktarmaktadır. Onlara göre hareket ve eylemler Aristoteles'in görüşüne göre de asla 'an'da bulunamaz, dolayısıyla fiiller ya geçmişe ya da geleceğe delalet eder. Bu iddialara karşı Fârâbî, Aristoteles ve fizikçilerin 'an' ismini geçmiş zamanın sonu, gelecek zamanın başlangıcı için kullandıklarını ileri sürer. Buna göre de son ve başlangıç olan 'an'dan, geçmişte belirli bir boyutu olan zaman alınıp gelecekte benzeriyle birleştirildiğinde ve böylece bu iki boyutun son ve başlangıç olan andan uzaklıkları geçmiş ve gelecekte aynı olup bir araya getirildiklerinde oluşan zaman dilimi, şimdiki zaman diye isimlendirilmiştir. Fârâbî'nin tanımlamış olduğu bu şimdiki zaman, bazen uzun bazen kısa olabilir. Bazen 'bir saat', bazen 'bir gün' bazen 'bir sene' ölçüsünde olabilir. Dolayısıyla da 'bu saatimiz', 'bu günümüz', 'bu yılımız' deriz ve bu anlam her biriyle zikredilen yönden sınırlı şimdiki tek bir zamana işaret ederiz ki bu da hem son hem de başlangıç olan 'an' dan, aynı uzaklıkta olan iki zaman diliminin toplamıdır. Sonuç olarak bu üç zaman dilimine fiiller ile delaletin mümkün olduğunu söyleyebiliriz.¹⁵

Fârâbî fiilleri, varlık bildiren ve varlık bildirmeyen şeklinde de bir ayrıma tâbi tutar. Varlık bildiren fiiller, 'oldu, olacak, idi' gibi fiillerdir. Normal fiillerden farkları bunların bağ görevinde gelmeleridir. Ona göre varlık bildiren fiiller, yüklem olan ismin yanına gelerek ya onun konuyla bağlantısını ya da yüklem olan ismin konu hakkında belirli bir zamanda gerçekleştiğini gösterirler. Örneğin, 'İnsan adil oldu' veya 'İnsan adil olmadı' gibi sözündeki 'oldu' ve 'ol-

15 Özpilavcı, Fârâbî'nin Önerme Anlayışı, 129-134.

madî' fiilleri varlık bildiren fiillerdir.¹⁶ Ancak varlık bildiren fiillerin her dilde aynı işlemediğini belirtmemiz gerekir.

2.3. Edat

Edat, isim gibi genel tekil bir terim olduğu halde onlardan farklı bir yapı ve işleve sahiptir. Tekil ve genel olması bakımından isim ve fiil ile benzerlik taşıyan edat, onlar gibi bağımsız bir anlama sahip olmaması itibarıyla de onlardan ayrılır. Örneğin bir isim olarak insan veya bir fiil olarak yürüyor ifadeleri önerme dışında bir anlama delalet edebilirler. Ancak edatların böyle bir imkânı yoktur. Tek başına '...den, idi ve üstünde' gibi ifadelerde anlamlı bir delalet söz konusu değildir. Edatlar ancak bir isim veya bir fiil ile birleşerek anlamlı bir delalete sahip olabilir. Bu nedenle edatların esas anlamı ve işlevi önermelerde ortaya çıkar.

Fârâbî'ye göre edat, tek başına ve kendisiyle anlaşılması mümkün olmayan, fakat bir isme veya bir fiile ya da her ikisine birlikte bitleştirilerek anlaşılan bir anlama delalet eden tekil bir lafızdır. '...den-dan', '...e-a', 'üzerine' ve bu sözcüklerin benzeri olan sözlerimiz bunun örnekleridir.¹⁷

İsim, fiil ve edatın ortak noktalarının hepsinin de müfret bir anlama delalet etmesi olduğunu vurgulayan Fârâbî'de özellikle isimlerde bazen birden fazla tek bir müfret anlama delalet etme durumu söz konusu olabildiği için tanımında 'lafzun' ifadesini kullanmış, mürekkep olmayan tek bir lafız anlamında ise 'lafzatun' ifadesini kullanmıştır. Aristoteles *Peri Hermeneias* adlı eserinde isim ve fiilin yanında edatlardan bahsetmediği için Fârâbî de onun eserine ayırdığı geniş şerhinde edat konusuna çok kısa bir şekilde değinerek, edatların bir isme ya da fiile veya her ikisine birden bitişmeksizin asla bir anlama delalet etmediklerini belirtmektedir. Ona göre Aristoteles'in sözün bölümlerinin tanımlanmasında sadece isim ve fiil ile yetinmiş olması, onun önerme bağlamında edatlara değil de sadece isim ve fiilin açıklanmasına ihtiyaç duyduğunu göstermiştir.

16 Ece, İbn Bâcce Mantığı ve Fârâbî Bağlantıları, 175.

17 Fârâbî, "el- Fusûlû'l Hamse", 44.

Her ne kadar tek başlarına bir delaletleri olmasa da edatlar cümle-
nin, özellikle önerme cümlesinin önemli bir unsurunu oluşturmak-
tadır. Önergelerin neliği, niteliği, şartlı önergelerin bağlaçları vb.
noktalarda edatlar önem kazanmaktadır. Fârâbî, Arap gramercile-
rini, edatlar olarak anlamlandırdığı sözlerin anlamlarına göre özel
bir adla sınıflandırmaları gerekirken bunu yapmamalarını eleştirir
ve kendisi Yunanca konuşan gramercilerin sınıflandırmalarını kul-
lanır.¹⁸

Şimdi de Fârâbî'nin edatları sınıflamasına kısaca değinelim:

a. Havâlif (İsim Yerine Geçenler): İsmi yerine geçen edatlar-
dır. Örneğin 'elbisem' sözündeki '-m' harfi yahut 'ben, sen' gibi her
söz ismin yerine geçen edatlardandır. Açıkçası Fârâbî, havâlif adıyla
ismin yerine geçen zamirleri kastederek dilbilgisindeki kullanı-
mının farklılığına işaret etmektedir. Mantık öğretiminde önergeler-
de zamirlerin, ismin yerine geçecek şekilde kullanılmasına dikkat
edilmelidir.¹⁹

b. Vâsîlat (Birleştirciler): Tarif (belirlilik) takısı için isme bitişti-
rilen nida harfleri, isme bitiştiğinde isimlendirilenin her parçası için
anlamın geçerliğine delalet eden harfler (her gibi), hükmün isim-
lendirilenin bir kısmı için geçerli olduğuna delalet eden harflerden
(bazı gibi) oluşur.²⁰

c. Vâsîât (Aracılar): Bir isme eklendiklerinde bu isimle isimlen-
dirilenin başka bir şeye nispet edildiğine delalet ederler. Örneğin
'-den, -dan dolayı, -e kadar, üzerinde' vb. edatlardır. Bu edatlar, ka-
tegorilerde, nispet ilişkisini ifade eder.²¹

d. Havâşi (Tamlayıcılar): Bunlar, 'muhakkak, gerçekten' vb.
edatlardır. Tamamlayıcılar bir isme eklenerek, bunun varlık, sabit
ve doğruluk bakımından kesinliğine delalet ederler. Örneğin, 'Mu-
hakkak alem sonludur.' önermesi gibi. Burada muhakkak edatına,

18 Fârâbî, "el- Fusûlû'l Hamse", 44.

19 Fârâbî, Kitâbü'l- Elfâzî'l- Musta'meleti fi'l Mantık, 19.

20 Fârâbî, Kitâbü'l- Elfâzî'l- Musta'meleti fi'l Mantık, 19.

21 Fârâbî, Kitâbü'l- Elfâzî'l- Musta'meleti fi'l Mantık, 19.

şeyin varlığı, zatı, cevheri anlamında İnniyye denilir. Mantıkçılar buna cevher anlamı verirler. Fârâbî'ye göre halk arasında yaygın olmayan bu edat, bilim insanları tarafından varlık anlamını bildirmek için kullanılır.²²

Fârâbî'ye göre genel olan üç tekil terime dair bir karşılaştırma yapacak olursak, isim ve fiil, tek başına bir sözcükle birleştirmeye gerek kalmadan tek başına veya kendisiyle kavranması mümkün olan bir anlama delalet etmeleri bakımından edattan ayrılırlar. İsim, fiilden zatı ve yapısı ile içinde var olduğu zamana delalet etmesizin bir anlama delalet etmesi bakımından fiilden ayrılır. Fiil ise hem anlama hem zamana delalet etmesi bakımından isimden ve edattan ayrılır.²³ İleri sürülen bu ifadelerde zaten edatın konumu netleşmektedir.

SONUÇ

Klasik mantık metinlerinde önermeye dair kısımlar yazılmadan önce önermeleri meydana getiren konu, yüklem ve bağ gibi parçalar ele alınır. Mantık bilimi, dilden bağımsız olmadığı için birer mantıksal ifade olan bu unsurların dilde karşılıklarını bulmaya çalışır. Bunlar da genelde isim, fiil ve edat olan lafızlardır. Mantık metinlerinde dilsel olan bu yapıların ele alınması hem mantığın dil ile bağlantısını hem de mantığın ifade biçimlerinden biri olan dilsel yapıların izah edilmesine duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Aristoteles'te önermeler konusundan önce kısaca bu konulara değinilmesi daha sonraki Ortaçağ mantıkçıları tarafından dikkate alınmış ve bu konuda Aristoteles'in görüşleri geliştirilmiştir. İslam felsefesinin önemli filozoflarından olan Fârâbî de bu konu önemli bir yer tutmakta ve adı geçen en genel terimler çözümlenmesi oldukça önem arz etmektedir.

En genel tekil lafızların önermelere giriş mahiyetinde olması ha-

22 Fârâbî, Kitâbü'l-Elfâzı'l-Musta'meleti fi'l Mantık, 19. Ferruh Özpilavcı, Fârâbî'nin Önerme Anlayışı, 135-136; Hülya Altunya, "Mantık Sanatının Öğretiminde Gramerin Yeri ve Önemi -Fârâbî Örneği", 29.

23 Fârâbî, "el-Fusûlü'l-Hamse", 46.

sebiyle atomik bir yapıya sahip olduğunu, Fârâbî aracılığıyla gerek bizzat yazmış olduğu eserlerde gerek Aristoteles'in eserlerine yazmış olduğu şerhlerde gördük. Bu konunun belki de en önemli noktası, mantık-gramer ilişkisinde kurulan analojinin tekil lafızlara dönük mantıksallık boyutunun irdelenmesi ve yine mantığın asıl çözümlemeyi amaçladığı akıl yürütmelerin daha da anlaşılır hale getirilmesi meselesidir.

Fârâbî'de bu söz konusu tekil sözcükler her ne kadar önermelerin unsurlarına bir geçiş aşamasıysa da kendi içlerinde birbirlerinden farklılaştıkları noktalar da vardır. Onun yaklaşımında en genel olan terimler geride çok da soru bırakmadan açıklığa kavuşmuştur. İsimler, anlamlı bir delaletle sahip olan, zamana delalet etmeyen ve parçalarının anlamlı bir delaleti olmayan terimlerdir. İsimler belirli ve belirsiz olabilirler. Belirsiz isimler, olumsuz değil, var olan bir şeyin yokluğuna delalet ederler. Çünkü olumsuzluk önermelerde olan bir durumdur. Fârâbî, müstear, menkul, müşterek, mütevâtî', umum-husus ile söylenen, müteradif ve müştak gibi birçok isim türünden bahseder. Bunlar onun nazarında bağımsız tekil terimle değil, isimler altında düşünülmelidir.

Filler, ismin taşıdığı anlamlı bir delaletle sahip olma ve parçalarından birinin anlamlı bir delaletinin olmaması gibi özellikleri taşımakla birlikte, isimden farklı olarak bir zamana da delalet ederler. İnsan teriminde bir zaman yok iken yürüyor teriminde ise bir zaman söz konusudur. Fiiller mantık bilimi açısından daima bir yükleniciye, yani bir konuyla ilişkiye sahip olmaları gerekir. Yürümek varsa bir yürüyen veya koşmak varsa bir koşan vardır. Fârâbî'de fiiller normal ve varlık bildiren şeklinde bir ayrıma tabii tutuldu. Varlık bildiren fiillerin farkı, onların fiil olsalar da fiiller gibi değil, edatlar gibi bir işleve sahip olmalarıdır. Onların bir varlık boyutu vardır, bir de isim ve fiillere bitişerek anlam kazanırlar.

Edatlar, tek başlarına bir anlamı olmayan genel terimlerdir. Bu nedenle de tek başlarına kullanıldıklarında bir şey ifade etmezler. Onların anlam kazanmaları, ancak isim veya fiile bitişmek suretiy-

le mümkün olabilir. Edatların mantıkça bağa dönüşerek konu ve yüklemi birleştirmesi veya ayrıştırması oldukça önemlidir. Çünkü bağlar olmazsa önerme olmaz, önerme olmazsa akıl yürütmeler olmaz. Bu bir anlamda kıyaslardaki orta terime karşılık gelmektedir.

Fârâbî, genel terimler konusunda geliştirdiği görüşlerin temelinde, Aristoteles'in *Peri Hermeneias* adlı eserinin girişindeki meseleye dair yazdıkları yatmaktadır. Ancak O, Aristoteles'in görüşlerini olduğu gibi değil de eksiklikleri tamamlama ve sistemleştirme şeklinde yorumlanabilecek bir tarzda geliştirmiştir. Örneğin Aristoteles burada edat üzerinde durmazken Fârâbî, bu konuyu ele aldığı bütün risalelerinde incelemektedir. Ayrıca Fârâbî bu konuyu Arapçanın da özelliklerini göz önünde bulundurarak bir anlatım geliştirmektedir.

KAYNAKÇA

Altunya. Hülya. "Mantık Sanatının Öğretiminde Gramerin Yeri Ve Önemi -Fârâbî Örneği". *Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 29 (2020): 321-336.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2008.

Ayık, Hasan. *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi*. İstanbul: Köprü Kitap, 2019.

Aristoteles. *Yorum Üzerine*. trc. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2002.

Bolay, Naci. *Fârâbî Ve İbn Sinâ'da Kavram Anlayışı*. İstanbul: Meb Yayınları, 1990.

Bolay, Naci. *İbn Sîna Mantiğında Önergeler*. İstanbul: Meb Yayınları, 1994.

Çapak, İbrahim. *Anahatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Dore, Fatma. "Fârâbî'nin Gramer- Mantık Analojisinde Nutk".

Felsefe Ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar. 12 (2019/1): 52-72.

Ece, Muhammet Nasih. *İbn Bâcce Mantığı Ve Fârâbî Bağlantıları*. Konya: Çizgi Yayınları, 2021.

Ece, Muhammet Nasih. "Fârâbî'de Mantık Bilimine İlişkin Bazı Temel Meseleler". *Bilimname*. 37 (2019/1): 629-660.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.

Fârâbî. *Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'Mele Fi'l-Mantık*. trc. Yaşar Aydın-
lı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Fârâbî. "Et-Tavtia Evi'r-Risâletu'l-Leti Saddere Bihâ'l-Mantık". *Mantığa Giriş Risâleleri*. trc. Yaşar Aydın-
lı. 16-31. İstanbul: Litera Ya-
yıncılık, 2018.

Fârâbî. "İhsâu'l-Ulûm". *Mantığa Giriş Risâleleri*. trc. Yaşar Aydın-
lı. 92-127. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Fârâbî. "Et-Tenbîh Alâ Sebîli's-Seâde". *Mantığa Giriş Risâleleri*. trc. Yaşar Aydın-
lı. 130-147. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Keklik, Nihat. *İslam Mantık Tarihi Ve Fârâbî Mantığı I – Iı*. İstan-
bul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Vadi Yayınları, 2009.

Özpilavcı, Ferruh. *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*. İstanbul: Litera
Yayıncılık, 2018.

Uluslararası İlişkiler Teorileri ve Ahlak: Realizmin Ahlak Yaklaşımı

Hasan İLKBAHAR

Araştırma Görevlisi, Düzce Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, hasanilkbahar@duzce.edu.tr

Özet

Birinci Dünya Savaşı sonrasında temelleri atılan Uluslararası İlişkiler (Uİ) disiplininin kurucu unsurlarından birisi olan İdealizm-Realizm tartışması, iki dünya savaşı arası dönemde disipline yön vermiştir. İdealistlerin uluslararası örgütler ve uluslararası hukuk aracılığıyla barışın korunabileceğine ve savaşların önlenebileceğine yönelik önermelerine karşın realistler barışın yalnızca iki savaş arası dönemi kapsadığını vurgulamışlar ve idealistleri ütopyacı olarak adlandırmışlardır. İdealistlerin uluslararası siyasete yönelik pozitif değerlendirmelerinin aksine realistler uluslararası ilişkileri güç siyaseti olarak tanımlamışlar ve çatışmanın kaçınılmaz olduğunu vurgulamışlardır. İnsan doğasının kötülüğünü vurgulayan realistler, devletlerin ulusal çıkarları doğrultusunda hareket edebileceklerini belirtmişlerdir. Realistlerin insan doğasının kötülüğüne ve uluslararası politikaya ilişkin negatif görüşleri rea-

lizmle ilgili normatif sorgulamalara yol açmıştır. Bu sebepten ötürü ahlaki bir değer taşımadığı iddia edilen realizm, etik ve değerlerden uzak olarak tarif edilmiştir. Ancak İdealizm-Realizm tartışmasının sunmuş olduğu metinler incelendiğinde, realistlerin uluslararası siyaset ve ahlak ilişkisi konusuna oldukça önem verdikleri görülmektedir. Bu doğrultuda, Edward Hallet Carr ve Hans Morgenthau gibi klasik realizmin kurucu isimlerinin yayınladıkları ilk eserler uluslararası siyaset ve ahlak ilişkisine yönelik önemli veriler sağlamaktadır. Buradan hareketle çalışma, Realist Uluslararası İlişkiler teorisyenlerinin uluslararası siyaset, dış politika ve ahlak ilişkisini nasıl değerlendirdiklerini incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Uluslararası İlişkiler Teorileri, Uluslararası Siyaset, Realizm, Ahlak.

Theories Of International Relations And Morality: Morality Approach Of Realism

Abstract

Idealism-Realism debate, which is one of the founding elements of the International Relations (IR) discipline, emerged in the post-World War I period, gave direction to the discipline in the period between two world wars. Despite the Idealists' suggestions that peace can be maintained and wars can be prevented through international organizations and international law, Realists emphasized that peace only covers the interwar period, and called them Idealists as utopians. Contrary to the Idealists' positive evaluations regarding the international politics, Realists defined the international relations as power politics and emphasized that conflict was inevitable. Emphasizing that human nature is evil, Realists stated that states would act in line with their national interests. Realists' negative views on the human nature and international politics have led to normative inquiries regarding the realism. For

this reason, realism, which is claimed to have no moral value, has been described as far from ethics and values. However, when the texts presented by the Idealism-Realism debate are examined, it is seen that realist paid great attention to the relationship between international politics and morality. In this regard, the first studies published by the founders of Classical Realism such as Edward Hallet Carr and Hans Morgenthau provide important data regarding the relationship between international politics and morality. From this point of view, this study aims to examine how Realist International Relations theorists evaluate the relationships between international politics, foreign policy and morality.

Keywords: Theories of International Relations, International Politics, Realism, Morality.

GİRİŞ

Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda temelleri atılan Uluslararası İlişkiler (Uİ) disiplininin kurucu tartışması olan İdealizm-Realizm tartışması iki dünya savaşı arası dönemde disipline yön vermiştir. İdealistlerin uluslararası örgütler ve uluslararası hukuk vasıtasıyla barışın korunabileceğini ve savaşların önlenebileceğine yönelik önermelerine karşılık realistler barışın yalnızca iki savaş arası dönemi kapsadığını vurgulamışlar ve idealistleri ütopyacı olarak adlandırmışlardır. İdealistlerin pozitif bakış açılarına karşın realistler uluslararası ilişkileri güç siyaseti olarak tanımlamışlar ve çatışmanın kaçınılmaz olduğunu vurgulamışlardır. İnsan doğasının kötülüğünü vurgulayan realistler, devletlerin ulusal çıkarları doğrultusunda hareket edeceklerini belirtmişlerdir.

Realistlerin – özellikle de Klasik Realistlerin – gerek insan doğasına gerekse de devletlerin güç siyaseti güttüklerine ilişkin negatif görüşleri realizmle ilgili normatif sorgulamalara yol açmıştır. Özellikle gayri-ahlaki olmakla suçlanan realizm etik ve değerlerden uzak bir şekilde addedilmiştir. Ancak disiplinin kurucu tartışmasının bize sunduğu metinler incelendiğinde realistlerin uluslararası siyaset ve ahlak ilişkisini göz ardı etmedikleri görülmüştür. Bu doğrultuda, özellikle Edward Hallet Carr ve Hans Morgenthau gibi klasik realizmin kurucu isimlerinin yayınlamış oldukları ilk eserler bu noktada önemli bilgiler vermektedir. Düşünülenin aksine, realist Uluslararası İlişkiler teorisyenleri uluslararası siyaset ve ahlak konusuna eğilmişler ve görüşlerini bildirmişlerdir.

Buradan hareketle çalışma, Realist Uluslararası İlişkiler teorisyenlerinin uluslararası siyaset, dış politika ve ahlak ilişkisini nasıl değerlendirdiklerini incelemeyi amaç edinmektedir. Bu bağlamda iki ana bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde ahlak, ahlak felsefesi, etik, ahlak felsefesinin siyaset felsefesiyle olan ilişkisi ve çeşitli ahlak felsefesi kuramları açıklandıktan sonra Uluslararası İlişkiler Teorilerinin uluslararası siyaset ve ahlakı nasıl değerlendirdiklerine değinilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise realizmin

felsefi kökenlerini oluşturan Tukidides, Makyavelli ve Hobbes gibi isimlerin ahlak ve siyaset görüşlerine yer verilmiştir. Sonrasında da başta Edward Hallet Carr ve Hans Morgenthau olmak üzere klasik realistlerin, John J. Mearsheimer gibi saldırgan realistlerin ve realizm ile normatif kaygıları birleştirmeyi amaç edinen “Ahlaki Realizm” (Moral Realism) kavramının uluslararası siyaset ve ahlak görüşlerine değinilmiştir.

1. ULUSLARARASI İLİŞKİLER TEORİLERİ VE AHLAK

Çeşitli şekillerle ifade edilebilen “ahlak” kavramı, “insanların davranışlarını düzenleyen ve insanlara yol gösteren kurallar ve ilkeler bütünü” olarak tanımlanabilir. Buradan hareketle; meslek, evlilik ve siyaset gibi farklı alanların da kendilerine özgü bir ahlaki kural ve ilkelerinin olduğundan bahsedilebilir.¹ Ahlak felsefesi ise ahlak kavramından farklı bir biçimde; insanların meslek hayatında farklı insanlarla olan ilişkilerindeki tutum ve davranışlarını, eşlerin birbirlerine karşı olan tutum ve davranışlarını ve siyaset alanındaki tutum ve davranışları felsefi açıdan inceleyerek açıklamaya ve çözümlemeye çalışmaktadır.² Zaman zaman ahlak felsefesine eşdeğer biçimde kullanılan “etik” kavramı ise insanların davranışlarını yönlendiren ve şekillendiren “ahlaki ilkeler bütünü” olarak tanımlanmaktadır.³ Bu bağlamda etik kavramı; iyi/kötü, doğru/yanlış, adalet/adaletsizlik gibi kavramların tanımlamalarını yaparak insan davranış ve tutumlarını yönlendirmeye çalışırken⁴, ahlak felsefesi ise insan davranış ve tutumlarının iyi mi kötü mü, doğru mu yanlış mı, adaletli mi adaletsiz mi sorularını sorarak çeşitli değerlendirmelerde bulunur.⁵ Ahlak felsefesi ile oldukça yakın bir ilişki kuran ve kimilerine göre ona benzetilen ve kimilerine göre ahlak felsefesinin bir dalı olarak gösterilen siyaset felsefesi ise iyi bir siyasal kurumun

1 Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Serbest Akademi, 2021), 127.

2 Arslan, *Felsefeye Giriş*, 127.

3 Faruk Yalvaç - Mustafa Atatorun, “Giriş,” *Uluslararası İlişkiler Etiği*, ed. Faruk Yalvaç - Mustafa Atatorun (Ankara: Nika Yayınevi, 2020), 7.

4 Yalvaç - Atatorun, “Giriş,” 7.

5 Arslan, *Felsefeye Giriş*, 128.

nasıl olması gerektiği, doğru bir siyasal rejimin ne olduğu, adil bir hukuk sisteminin nasıl olması gerektiği şeklinde felsefi sorular sormaktadır.⁶

Ahlak felsefesine ilişkin felsefe tarihinde ortaya çıkan çeşitli ahlak kuramları bulunmaktadır. İlk olarak nesnelci ve öznelci şeklinde ikiye ayrılan ahlak kuramları daha sonra niyetçi, sonuççu ve ödevci (deontolojik) olarak sınıflandırılmışlardır. Buradaki ayrımı belirleyen en temel faktör ise ahlaki olan bir şeyin davranışta mı, bu davranışın niyetinde mi ya da sonucunda mı, yoksa bu davranışın bizzat kendisinde mi olduğu sorusunun cevabına ilişkindir.⁷ Sonuççu ahlak yaklaşımı, değerlendirmesini eylemin sonucuna göre yapmaktadır. Yine sonuççu ahlak anlayışına göre, ahlaki olmayan yöntemlerle ahlaki bir sonuca ulaşılabilir.⁸ Diğer bir ifadeyle, ahlaki bir iyiye ulaşmak için gayri-ahlaki yöntemlere başvurulabilir ve sonuççu yaklaşım için asıl önemli olan durum eylemin sonucunun ahlaki bir noktaya ulaşmasıdır. Deontolojik ahlak anlayışına göre ise evrensel ahlak kuralları ve ilkeleri doğrultusunda tutum ve davranış sergileyenler, ahlaklı davranış sergilemiş olmaktadır.⁹ Deontolojik ahlak anlayışını savunan filozoflara göre önemli olan eylemin sonucu değil, yöntemin ahlaki olup olmadığıdır. Buradan hareketle eylemin sonucunu hesaba katmayan deontolojik ahlak anlayışının iyi niyetle dahi olsa gayri-ahlaki bir yöntemin kullanılmasını kesin bir dille reddettiği söylenebilir.¹⁰

Genel bir ifadeyle, Realist Uluslararası İlişkiler Teorisinin sonuççu ahlak anlayışını benimsediği ve buradan hareketle de faydacılığı önemsendiği söylenebilir. Öte yandan deontolojik yaklaşım ise Kant tarafından savunulmaktadır¹¹ ve bu anlayışın çeşitli yönleriyle

6 Arslan, Felsefeye Giriş, 163.

7 Arslan, Felsefeye Giriş, 137.

8 Muhammet Faruk Çakır, "Ahlak ve Uluslararası İlişkiler," Postmodern Uluslararası İlişkiler Teorileri 2: Uluslararası İlişkilerde Eleştirel Yaklaşımlar, ed. Tayyar Arı (Bursa: Dora Yayınları, 2014), 277.

9 Yalvaç - Atatorun, "Giriş," 8.

10 Çakır, "Ahlak ve Uluslararası İlişkiler," 276.

11 Yalvaç - Atatorun, "Giriş," 8.

birlikte Liberal Uluslararası İlişkiler Teorisini etkilediği iddia edilebilir. Ancak deontolojik yaklaşımın temel anlayışı göz önünde bulundurulduğunda evrensel ahlakın kurallarına ve ilkelerine nasıl ulaşılacağına dair kozmopolitler ve komüniteryanlar arasında farklılık oluşmaktadır. Bir yandan kozmopolit yaklaşımlar evrensellik ve genellik gibi çeşitli unsurları ön plana çıkararak evrensel toplumu tasavvur etmektedirler. Kozmopolitlere göre evrensel ahlak kuralları ve ilkeleri evrensel toplumdaki ilişkileri düzenlemektedir. Öte yandan komüniteryan yaklaşımlara göre ise ahlaki prensipler ve ilkeler belirli bir toplumun içinde yetişmiş ve gelişmiştir. Ek olarak komüniteryan yaklaşımlara göre, belirli bir toplumun içinde gelişen bu ahlaki ilke ve prensiplerin uygulama alanı yine içinde yetiştiği toplum ile sınırlandırılmalıdır.¹²

Etik, Ahlak Felsefesi, Ahlak Felsefesinin Siyaset Felsefesiyle olan ilişkisi ve ahlak felsefesinin çeşitli kuramlarını inceledikten sonra çeşitli Uluslararası İlişkiler teorilerinin ahlak ile olan ilişkisine değinilebilir. 20.yüzyılın ilk çeyreğinde Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle birlikte "savaş nasıl önlenir, barış nasıl kurulur" sorularıyla temelleri atılan Uluslararası İlişkiler (UI) disiplini, disipline katkıda bulunan çeşitli teorik yaklaşımlar ve bu yaklaşımlara katkıda bulunan akademisyenler ahlak kavramına yönelik çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Ancak Uluslararası İlişkiler disiplinine hâkim olan realist paradigmanın devlet merkezli oluşu ve devleti temel aktör olarak kabul etmesi, devletlerin ahlaki davranıp davranamayacağı sorusunu gündeme getirmiştir. Bu soruya ilişkin genel kanı, devletlerin ulusal çıkarları doğrultusunda dış politikalarını kurgularken ve yürütürken ahlaki davranamayacakları ve ulusal çıkarlarını koruma uğruna gerekirse gayri-ahlaki bile davranabilecekleri şeklindedir. Her ne kadar bu argümanlar çeşitli akademisyen ve düşünürler tarafından pratik gerekçelerle ifade edilmiş olsa da Uluslararası İlişkiler literatüründe ahlaka dair teorik olarak çeşitli tartışmalar ve önermelerin mevcut olduğu söylenebilir.

12 Çakır, "Ahlak ve Uluslararası İlişkiler.", 277-281.

Uluslararası İlişkiler ve ahlak konusundaki temel tartışma noktalarından birisi de bireylerin ve toplumların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen ahlaki kuralların, uluslararası siyasette devletlerin birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyip düzenleyemeyeceği sorunudur. Ahlaki kuralların uluslararası siyasete yön verebildiği durumlarda bu tür ilişkileri ne derece düzenleyebileceği, hangi ahlaki ilkelerin uygulanabileceği ve son olarak da kimleri içine alacak şekilde bu ilkelerin düzenleyici bir rol oynayabileceği oldukça tartışmalıdır.¹³ Buradan hareketle Uluslararası İlişkiler disiplinine yön vermiş ve katkıda bulunmuş teorik yaklaşımların ahlak anlayışlarına ve görüşlerine kısaca değinilecektir.

Uluslararası İlişkiler disiplininin doğuşunda öncü bir rol oynayan İdealizm¹⁴ teorisi ahlaki konuları ele alırken daha çok savaş ve barış konusunda değerlendirmeler yapmıştır.¹⁵ İdealizm yerine sıklıkla kullanılan Ütopycılık, Wilsonculuk, Liberal Enternasyonalizm, Moralizm, devrimcilik ve legalizm¹⁶ gibi kavramların adlandırılmasından da anlaşılabilir. İdealist yaklaşım ve moralite/ahlakilik arasındaki bağın oldukça kuvvetli olduğu söylenebilir. Ek olarak İdealistler, ahlaki değerlerin evrensel olduğunu ve bu değerlerin herhangi bir ayrım yapmaksızın herkes için geçerli olduğu görüşünü savunmuşlardır.¹⁷ Bu doğrultuda, Wilson önderliğinde kurulması planlanan Milletler Cemiyeti'nin ilk taslağı oluşturulmaya çalışılırken, taslağın birinci maddesi ahlaki değerlerin evrensel olduğunu doğrular niteliktedir.¹⁸

Uluslararası İlişkiler disiplinde ahlakla güçlü ilişkiye sahip

13 Çakır, "Ahlak ve Uluslararası İlişkiler.", 261-262.

14 İdealizm için ayrıca bkz: Ramazan Gözen, "İdealizm," *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, ed. Ramazan Gözen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 73-125.

15 Çakır, "Ahlak ve Uluslararası İlişkiler.", 263.

16 Gözen, "İdealizm", 74; Çakır, "Ahlak ve Uluslararası İlişkiler.", 263-264.

17 Çakır, "Ahlak ve Uluslararası İlişkiler.", 264.

18 Taslağın birinci maddesi şu şekildedir: "Uluslararası alanda ve milletlerin meselelerinde diğerlerinde olduğu gibi aynı onur ve etik standartları hâkim olmalıdır. Bir gücün anlaşması veya taahhüdü ihlal edilmez olmalıdır". E.H. Carr, *Yirmi Yıl Krizi: 1919-1939*, trans. Can Cemgil (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020), 191-192.

olan yaklaşımlardan bir tanesi de Normatif Teoridir. Uluslararası siyasette olanı biteni anlama çabasının aksine ne olması gerektiğinin ve neyin yapılması gerektiğinin cevabını bulmak için yola çıkan Normatif Uluslararası İlişkiler Teorisi¹⁹, Uluslararası Siyasal Teori olarak da adlandırılmaktadır.²⁰ Normatif Uluslararası İlişkiler Teorisinin ahlakla ilişkisine dair üç önemli tespit bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Normatif Uluslararası İlişkiler Teorisi, ne olması ve neyin yapılması gerektiği sorularına cevap verirken ahlaki ilkeleri temel almaktadır. Normatif Uluslararası İlişkiler Teorisinin ahlakla olan ilişkisine ilişkin ikinci dikkat çeken konu, normatif teoriler mevcut Uluslararası İlişkiler Teorilerinin uluslararası siyaseti anlama ve anlamlandırma noktasındada yetersiz kaldıklarını ileri sürmektedir. Bu yetersizliği telafi etme noktasında normatif teorilerin önerisi ise ahlak ve siyaset ilişkisinin beraber ele alınması ve değerlendirilmesidir. Üçüncü ve nihai tespit ise Soğuk Savaşın sona ermesiyle birlikte normatif konuları ele alarak çözüm bekleyen meselelerin ahlaki boyuttan değerlendirilmesini önermesidir.²¹

Özellikle Soğuk Savaşın sona ermesiyle birlikte bir yandan “yeni dünya düzeni”, “tarihin sonu” ve “medeniyetler çatışması” gibi tartışmalarının başlamış, öte yandan ise “koruma sorumluluğu”, “insani müdahale”, “demokrasi”, “hukukun üstünlüğü” ve “insan hakları” gibi normatif yönü ağır basan kavramlar gerek uluslararası siyasette gerek akademik çalışmalarda hız kazanmıştır. Bu doğrultuda Normatif Uluslararası İlişkiler Teorisinin ahlak, siyaset ve uluslararası ilişkileri birleştirme çabalarının sonuçsuz kalmadığı söylenebilir.

Realizm, Liberalizm ve İdealizm gibi pozitivist yaklaşımların Uluslararası İlişkiler ve ahlak konusuna ilişkin görüşlerine karşılık,

19 İhsan D. Dağı, “Normatif Yaklaşımlar: Adalet, Eşitlik ve İnsan Hakları,” Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar, ed. İhsan D. Dağı et al. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 186.

20 Uluslararası Siyasal Teori için ayrıca bkz: Tarık Oğuzlu, “Uluslararası Siyasal Teori,” Uluslararası İlişkiler Teorileri, ed. Ramazan Gözen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 197–224.

21 Çakır, “Ahlak ve Uluslararası İlişkiler,” 272-276.

post-pozitivist Uluslararası İlişkiler teorilerinin de ahlaka dair görüşleri bulunmaktadır. Örneğin Frankfurt Okulu çevresinde Uluslararası İlişkiler ve ahlaka dair iki önemli anlayış geliştirilmiştir. Bunlardan birincisi “zarar vermeme” prensibine dayanırken diğeri ise “bağlantılı kozmopolitanizm” olarak adlandırılmaktadır. Zarar vermeme prensibine ilişkin Frankfurt Okulu, bireylerin ve devletlerin davranışlarının bu prensibe göre düzenlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Öte yandan zararın ne olduğuna ilişkin hemfikir olmamalarına rağmen Frankfurt Okulu teorisyenleri zararın ne olduğuna ilişkin toplumlar arasında bir diyalogu önermektedir. Bu bağlamda, Frankfurt Okulu teorisyenlerinin işbirliğine ve diyaloga ilişkin toplumların bir “ahlaki sorumluluk alanı” oluşturmasını önermektedir.²²

Frankfurt Okulu’nun ahlak ve Uluslararası İlişkilere ilişkin ikinci kavramı ise “bağlantılı kozmopolitanizm”dir. Zarar vermeme yaklaşımından farklı olan “bağlantılı kozmopolitanizm” anlayışı komüniteryan bir anlayışa sahiptir. Bu bağlamda, bireyin ait olduğu toplumun ve o topluma ait olan ahlaki değerleri önemsemektedir. Ancak bununla da yetinmeyen bağlantılı kozmopolitanizm anlayışı bireylerin haklarını ulus-ötesi düzeyde de savunmaktadır. Bağlantılı kozmopolitanizme ait olan bir diğer önemli özellik ise bireylerin ve dezavantajlı grupların haklarını ulus-ötesi düzlemde savunmayı öncelikli bir ahlaki görev olarak tanımlamasıdır.²³

Uluslararası İlişkiler Teorileri arasında normlara, algılara, kimliklere önem atfeden Sosyal İnşacılık yaklaşımı ahlak konusunda “normatif-rasyonel” olarak nitelendirilmiştir. Ancak İnşacılık teorisi uluslararası sistemde devletlerarasındaki ilişkilerin nasıl olduğunu açıklarken, nasıl olması gerektiğine dair herhangi bir açıklama getirmemektedir. Öte yandan Sosyal İnşacılık, ahlak teorisi gibi de görünmektedir. Bunun temel sebeplerinden birisi inşacı yaklaşımların normlara çok fazla atıfta bulunmasıyken, diğer bir sebebi ise

22 Çakır, “Ahlak ve Uluslararası İlişkiler.”, 288-291.

23 Çakır, “Ahlak ve Uluslararası İlişkiler.”, 292-293.

inşacı yaklaşımların ahlaki dış politikayı destekliyor şeklinde görünmesidir. Son olarak, her ne kadar Feminist Uluslararası İlişkiler Teorisi ve Post-Yapısalcı Uluslararası İlişkiler Teorisi ahlak konusunda yorum getirmiyormuş gibi görünseler de uluslararası ilişkilerde var olan normları gerek hukuki olarak gerek ahlaki olarak sorgulamaları oldukça önemlidir.²⁴

Uluslararası İlişkiler Teorilerinin ahlaka ilişkin yaklaşımlarını kısaca özetledikten sonra bir sonra ki bölümde Klasik Realist ve Neo-Realistlerin ahlaka bakışları üzerinde durulacaktır. Ancak bunu yapmadan önce, klasik realizmin felsefi temellerini ve kökenlerini oluşturan Antik Yunan döneminden Orta Çağ Avrupası'na kadar olan süreçte önemli düşünür ve filozofların ahlak konusundaki görüşlerine değinilecek daha sonra da yukarıda zikredilen realist anlayışların ahlakla olan ilişkilerine ve ahlaka olan bakış açılarına yer verilecektir.

2. REALİST ULUSLARARASI İLİŞKİLER TEORİLERİ VE AHLAK

Uluslararası İlişkiler disiplininin en hâkim ve yaygın olarak kullanılan paradigmalarından biri olan Realizmin ahlak ile olan ilişkisi oldukça karmaşıktır. Genellikle tartışmalarda kullanılan “realist” nitelemesi ahlaki amaçların belirleyici bir biçimde göz önünde bulunmadığı durumlarda kullanılmaktadır.²⁵ Her ne kadar etik ve ahlak konusu siyaset felsefesiyle ilişkili olarak devletin iç siyasetini şekillendirme noktasında daha çok zikredilse de uluslararası siyasette realizm ve ahlak ilişkisi de kayda değer bir biçimde tartışılmaktadır. Ancak realist temellerle şekillenen dış politika anlayışının ahlak ile birlikte yürütülemeyeceğine dair inancın varlığı, realist teorinin ahlak ile olan ilişkisine dair çalışmaların az olmasına sebep olmuştur.

Buradan hareketle klasik realizme felsefi zemin oluşturan tarihsel olguların, filozofların ve düşünürlerin ışığında realizm ve ahlak

24 Çakır, “Ahlak ve Uluslararası İlişkiler.”, 293-299.

25 Jack Donnelly, “Realizm,” trans. Muhammed Ağcan - Ali Aslan, Uluslararası İlişkiler Teorileri, ed. Scott Burchill et al. (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 76.

ilişkisi incelenmeye başlanacaktır. Hemen hemen bütün Uluslararası İlişkiler Teorileri kitaplarında realizm anlatılırken ilk olarak Tukidides'in Peloponezya Savaşları²⁶ ve savaş esnasında oluşan güç dengesi resmedilir. Bu doğrultuda realizmin ahlak ile olan ilişkisindeki özü anlamak için Melian Diyalogu güzel bir başlangıç noktası olacaktır. Özellikle Melianlılar ile Atinalılar arasında geçen diyaloglar, realizmin ahlak ile olan ilişkisini yansıtmaktadır. Atinalıların Melianlılara yönelik şu ifadeleri realizmin ahlak ile olan ilişkisine güzel bir örnektir: "Güçlü neye gücü yetiyorsa onu yapar ve zayıf da kabul etmek zorunda olduğu şeyi kabul eder".²⁷ Bu örnekte görüldüğü üzere, Atinalılar ile Melianlılar arasındaki ilişkinin temelini "güç" oluşturmaktadır. Bu yüzden ikili arasındaki ilişkiyi yönetmesi gereken ilke "adalet" değil "öz-çıkar" dır.²⁸

Realist Uluslararası İlişkiler Teorisinin felsefi temellerini oluşturan ikinci önemli isim Makyavelli'dir. Hükümdar (Prens)²⁹ adlı kitabıyla bir devlet adamının hangi şartlarda nasıl davranması gerektiğinin altını çizen Makyavelli, ahlak-siyaset ilişkisine yönelik önemli ipuçları vermektedir. İlk olarak Makyavelli'ye göre, prensler, hükümdarlar ve yöneticiler ideal olanı değil, gerçekliği tercih etmeliydiler.³⁰ Benzer şekilde Makyavelli'ye göre rekabetin iki farklı çeşidi vardı. Bunlardan birincisi hukuk yoluyla rekabet etmek iken, ikincisi ise kuvvet kullanarak rekabet etmektir. Nihayetinde Makyavelli, devletin bekasının tehlikede olduğu durumlarda; hükümdarların, prenslerin ve yöneticilerin ahlaki kaideleri çiğneyerek hareket etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.³¹ Her ne kadar günümüz siyasetinde gayri-ahlaki olmakla Makyavelist olmak bir tutul-

26 Tukidides'in Peloponezya Savaşları adlı eseri ne ayrıca bkz: Thukydides, Peloponnesos Savaşları, trans. Furkan Akderin (İstanbul: Belge Yayınları, 2020).

27 Paul R. Viotti - Mark V. Kauppi, Uluslararası İlişkiler Teorisi, trans. Metin Aksoy (İstanbul: Nobel Yayınları, 2016), 83.

28 Yalvaç - Atatorun, "Giriş.", 9.

29 Niccolo Machiavelli, Hükümdar, trans. Necdet Adabağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020).

30 Eyüp Ersoy, "Realizm," ed. Ramazan Gözen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 174.

31 Ersoy, "Realizm.", 174.

sa da Makyavelli ile ilgili dikkat edilmesi gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Yukarıda da değinildiği üzere Makyavelli rekabetin iki çeşidinden bahsederken ilk olarak hukuku vurgulamaktadır. Ancak ve ancak hukukun uygulanamadığı durumlarda kuvvet kullanılmasını meşru gösterme gayretinde olan Makyavelli, hukuka uygun olarak ahlaki davranmayı öncelediği söylenebilir.

Realizmin felsefi kökenleri ve ahlak ilişkisi üzerinde durulması gereken diğer bir önemli kişi ise Thomas Hobbes'dur. Herkesin herkese karşı savaştığı bir doğa durumundan bahseden Thomas Hobbes'un ahlak anlayışı da Makyavelli'nin ahlak anlayışına benzetilmektedir. Zira Hobbes'a göre doğa durumunun hâkim olduğu ortamda zayıf olanların güçlü olanlarla mücadele edebilmeleri için bencil olan insan her türlü hileye başvurabilirdi.³² Thomas Hobbes ve onun ahlak felsefesi anlayışından da görüldüğü üzere üst bir düzenleyici otoritenin bulunmadığı ortamlarda insanların en temel gayesi hayatta kalmaktır. Hobbes'a göre hayatta kalma pahasına insanlar her türlü gayri-ahlaki yollara başvurabileceklerdir.

Bu doğrultuda Melian Diyalogunda sözü geçen ifadelerin ve Makyavelli ve Hobbes gibi Realist Uluslararası İlişkiler Teorisinin felsefi temelini oluşturan çeşitli düşüncüler ve bu düşüncülerin metinleri incelendiğinde, ahlak konusunda kötümser bir tablo çizdikleri görülmektedir. Ahlakı tamamen reddetmemelerine rağmen, insanoğlunun ve devletlerin hayatta kalma uğruna gayri-ahlaki yollara başvurabileceklerini ifade etmektedirler. Buradan hareketle realist teorinin felsefi kökünü oluşturan bu düşüncülerin sonuççu bir ahlak anlayışını benimsedikleri savunulabilir.

Realizmin felsefi temellerini oluşturan metinlere ve yazarların ahlak düşüncelerine değinilmesinin ardından sırasıyla Klasik Realizm ve Neo-Realizmin (Yapısal Realizm) ahlak ve uluslararası ilişkilere nasıl baktıkları incelenecektir.

Klasik Realizm denildiği zaman ilk akla gelen isimler Edward

32 Tayyar Arı, Uluslararası İlişkiler Teorileri: Çatışma, Hegemonya, İşbirliği (Bursa: Aktüel, 2018), 128.

Hallet Carr ve Hans Morgenthau'dur. Gerek Carr gerekse de Morgenthau yayınladıkları eserlerinde ahlak olgusuna oldukça geniş bir yer ayırmışlardır. Özellikle Edward Hallet Carr tarafından kaleme alınan *Twenty Years Crisis: 1919-1939*³³ adlı eserde ve Morgenthau tarafından kaleme alınan *Politics among Nations: Struggle for Power and Peace*³⁴ adlı eserde geniş bir yelpazede ahlak konusunu işlenmiştir. Genellikle Realizm ve ahlak ilişkisi düşünüldüğünde ve genel yargılamalara bakıldığında Klasik Realizmin kurucusu olarak kabul edilebilecek bu iki bilim insanının eserlerinde ahlak konusuna geniş bir yer ayırmaları oldukça dikkat çeken bir husustur. Bu noktadan hareketle Klasik Realizmin aşırı reel-politik anlayışa karşın onu normatif önermelerle dizginleme çabası olduğu savunulabilir.³⁵

Her ne kadar Edward Hallet Carr savaşların işbirliği ve uluslararası hukukla önlenebileceğini düşünen İdealistlere (kendi ifadesiyle Ütopistlere) karşı çıkmasına rağmen, pür bir reel-politik anlayışını reddederek salt bir güç siyaseti anlayışını da reddetmektedir. Bu anlayışa paralel olarak siyasal eylemlerin ahlak ve güç temelinde ve birbiriyle uyumlu olması gerektiğini savunmaktadır. Yine Carr'ın kendi ifadesiyle söylenecek olursa "siyasette ahlakı inkâr etmek gücü inkâr etmek kadar tehlikelidir".³⁶

Edward Hallet Carr'ın ahlak ve uluslararası siyaset ilişkisine yönelik görüşleri doğrultusunda, Carr'ın realistlerin tamamen güç merkezli olarak uluslararası ilişkilere yaklaşmalarının ahlaki kaide-leri çiğnemelerine yol açtığı söylenebilir. Ancak öte yandan Carr, aynı zamanda ütopycı ya da idealist çizginin pür kozmopolitan yaklaşarak evrensel ahlak kuralları olduğu noktasında da ütopycı çizgiyi eleştirir. Yine Carr'a göre bireylere atfedilen hisler ve erdemler devletlere atfedilemezdir. Bu noktada Carr'ın ne realist ne de

33 Carr, Yirmi Yıl Krizi: 1919-1939.

34 Hans Morgenthau, *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace* (New York: Alfred A. Knoff, 1948).

35 İsmail Yaylacı, "Realist Etik," *Uluslararası İlişkiler Etiği*, ed. Faruk Yalvaç - Mustafa Atatorun (Ankara: Nika Yayınevi, 2020), 26-27.

36 Carr'dan Aktaran: Yaylacı, "Realist Etik.", 31.

idealist (ütopist) olduğu iddia edilebilir. Adeta bir orta yol bulma arayışında olan Carr, İngiliz Okulu teorisyenleri tarafından Okulun kurucularından biri olarak gösterilmektedir. Carr ile ilgili son olarak eklenmesi gereken önemli bir nokta ise onun ütopyacılık ve realizm arasında ayrım yaparken birini ahlaki değerini ise güç merkezli tanımlamış olduğu gözden kaçmamaktadır.³⁷

Klasik Realist Uluslararası İlişkiler Teorisinin önemli figürlerinden biri de yukarıda değinildiği üzere Hans Morgenthau'dur. Benzer bir şekilde Carr'da da olduğu üzere Morgenthau'da uluslararası ilişkiler ve ahlak olgusuna değinmektedir. Bu doğrultuda, Klasik Realizmin altı ilkesini tanımlayan Morgenthau, bu altı ilkedeki ikisini ahlak ile ilişkilendirmeye çalışmıştır. Bu ilkelerle birlikte, insan doğasının kötü olduğunu ve realizmin en önemli kavramlarının güç, devlet ve çıkar olduğunu kabul eden Morgenthau dördüncü ve beşinci ilke olarak ahlak konusuna değinmiştir. Örneğin, Morgenthau'nun dördüncü ilkesinde realizmin dış politikada ahlaki yönü olduğunu kabul etmiş ancak uygulanması konusunda tereddüt etmiştir. Dördüncü ilkesinde soyut evrensel ahlaki kuralların devlet davranışlarına uygulanamayacağına değinen Morgenthau, evrensel/yerel moral ve ahlaki kanunların varlığı noktasında komüniteryan bir tutum sergilemiş ve her milletin kendine ait ahlaki norm ve kuralları olduğunu vurgulamıştır.³⁸ Bu doğrultuda şu şekilde bir yorum yapmak yanlış olmayacaktır: Morgenthau bir yandan aslında evrensel ahlaki norm ve kuralların olduğunu kabul ederken diğer yandan bunların uygulanması noktasında olumsuz görüş beyan etmektedir.³⁹

Ulusal ve uluslararası güç ayrımına giden Morgenthau, sekiz farklı ulusal güç unsuru belirlemektedir: coğrafya, doğal kaynaklar, endüstriye kapasite, askeri anlamda hazır bulunma, nüfus, ulusal karakter, ulusal moral ve diplomasinin kalitesi.⁴⁰ Diğer taraftan

37 Gözen, "İdealizm.", 88.

38 Gözen, "İdealizm.", 88.

39 Yaylacı, "Realist Etik.", 30.

40 Morgenthau, *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, 80-108.

Morgenthau'ya göre uluslararası gücün önünde üç temel kısıtlama bulunmaktadır: güç dengesi, uluslararası moralite ve dünya kamuoyu ve uluslararası hukuk.⁴¹ Buradan hareketle Morgenthau'nun gerek ulusal güç unsurlarını tanımlarken diplomasi kalitesine yer vermesi gerek uluslararası gücün üzerinde var olan kısıtlayıcı etmenleri sıralarken uluslararası ahlak kurallarına ve uluslararası hukuka yer vermesi, onun dünya siyasetine dair yorumlamalarında ahlaki ilke ve kuralların dışlamadığını göstermektedir. Ancak yukarıda da değinildiği üzere Morgenthau, ahlaki norm ve kuralların dünya siyasetinde uygulanabilirliğine inanmamaktadır.

Realist Uluslararası İlişkiler Teorisinin felsefi temelini oluşturan düşünürler ve bu düşünürlerin metinlerine kıyasla Carr ve Morgenthau'nun metinlerinde ahlak kavramına oldukça önemli bir yer ayrıldığı görülmektedir. Devletlerarasındaki ilişkiyi gün merkezli politika ve güç dengesi gibi kavramlarla açıklayan bu yazarların da benzer bir biçimde sonuççu bir ahlak anlayışını benimsedikleri iddia edilebilir. Klasik realistler özelinde ahlak olgusu sıklıkla tartışılmasına karşın, devlet eylemlerinin nasıl ahlaki olacağına dair en ufak bir temellendirme bulunmamaktadır. Bununla birlikte realizmin, ahlak tartışmaları içine girerek normatif Uluslararası İlişkiler Teorilerinin gelişimine katkıda bulunduğu da ayrıca not edilmelidir.⁴²

Klasik realistler arasında ahlak ve uluslararası ilişkiler tartışmaları normatif yönlerden de beslenmiştir. Klasik realistler ahlaki tamamen reddetmemiş aynı zamanda pür bir şekilde uluslararası siyasete uygulanabileceğine de inanmamışlardır. Uluslararası İlişkiler disiplininin ikinci tartışması olan Davranışsalci ve Gelenekselci tartışma doğrultusunda yöntem sorunu disiplinde yoğun bir biçimde tartışılmış ve 1930 ve 1940ların normatif ve ahlaki tartışmaları yavaş yavaş yerini terk etmeye başlamıştır. Bu duruma en güzel örneklerden biri olarak Kenneth N. Waltz verilebilir. İlk ola-

41 Morgenthau, *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, 122, 167, 207.

42 Yaylacı, "Realist Etik.", 48-50.

rak 1959 yılında yayınladığı *Man, the State and War*⁴³ adlı eserinde normatif ve ahlaki yönlere vurgu yapan Waltz, yaklaşık 20 yıl sonra yayınladığı *Theory of International Politics*⁴⁴ adlı eserinde pür bir pozitivist teori oluşturmuştur. Bu doğrultuda ahlak ve uluslararası ilişkiler tartışmaları yavaş yavaş azalmaya başlamıştır. Disiplinle pozitivist metodolojinin hâkim oluşu normatif meselelere olan ilgiyi azaltmıştır. Bu doğrultuda Neo-Realizmin (Yapısal Realizm) bir kanadını oluşturan savunmacı realizmin ahlak ve uluslararası ilişkiler tartışmasına dâhil olmadığı rahatlıkla söylenebilir.⁴⁵

John J. Mearsheimer tarafından geliştirilen ve Neo-Realizmin (Yapısal Realizm) diğer bir kanadını oluşturan “saldırgan realizm” de benzer bir şekilde uluslararası siyaset ve ahlak arasındaki olumsuz ilişkiye dikkat çeker. Mearsheimer *The Tragedy of Great Power Politics*⁴⁶ adlı eserinde Amerikan vatandaşlarının realizmi neden sevmediklerine değinirken realizmin ahlaki ilkelerden yoksun olduğunu belirtmektedir. Mearsheimer’a göre iyimserlik ve ahlakilik gibi çeşitli değerler Amerikan toplumunu etkisi altına almışken, realizm ise bu tür kavramlardan oldukça uzaktır. Mearsheimer aynı zamanda, Amerikan toplumunun ahlaki ilke ve prensiplerin siyasette önemli bir rol oynaması gerektiğine inandığını belirtirken, bu inancın realizmin çeşitli yönleriyle çakıştığını ifade etmektedir. Ona göre “savaş, uluslararası sistemde yaşamın içkin bir unsurudur”. Benzer bir şekilde Mearsheimer, Amerikan toplumunun iyimser ve ahlak yüklü duygu ve düşüncelere sahip olmasından ötürü, siyasetçilerin ve politika yapıcılarının kullandıkları retoriklerin de iyimser ve ahlaki vurgularla yüklü olduğunu belirtmektedir. Ancak kapalı kapılar ardında bürokratların, siyasetçilerin ve politika yapıcılarının kullandığı dilin ilkeler, prensipler ve kuralları olmadığını belirten

43 Kenneth N. Waltz, *Man, the State and War: A Theoretical Analysis* (New York: Columbia University Press, 1959).

44 Kenneth N. Waltz, *Theory of International Politics* (Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1979).

45 Çakır, “Ahlak ve Uluslararası İlişkiler.”, 269-271.

46 John J. Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics* (New York: W. W. Norton & Company, 2001).

Mearsheimer; bu tür elitlerin ulusal güvenlik ve güç gibi realist kavramları kullandığı ifade etmektedir.⁴⁷

Her ne kadar Mearsheimer tarafından ahlaki ilkelerin önemine hiçbir şekilde değinilmemiş olsa da verdiği örnekler üzerinden realistlerin sonuççu bir ahlak anlayışına sahip oldukları söylenebilir. Örneğin elitlerin, devlet adamlarının ve politika yapıcılarının halk nezdinde ahlaki ilke ve kurallara önem vermelerine karşın; uygulama alanında güç merkezli realist bir dış politika anlayışına sahip olmaları bu durumu örneklendirmektedir.

Soğuk Savaşın sona ermesiyle birlikte küresel insani sorunlar artmış ve buna bağlı olarak insani müdahale, koruma sorumluluğu gibi yeni kavramlar dolaşıma sokulmuştur. Aynı zamanda Soğuk Savaş döneminin klasik askeri güvenlik anlayışı yerine insan güvenliği, su güvenliği, gıda güvenliği gibi farklı alanlarda da güvenlik anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda devletlerin dış politika pratiklerini öncelerken ulusal çıkarlarının yanına bir de diğer insanlar üzerindeki sorumluluklarını hesaba katmaları gerektiği anlayışı gelişmiştir. Bu bağlamda geliştirilen “Ahlaki Realizm” (Moral Realism) kavramı, realistlerin Uluslararası Siyasetteki güncel gelişmelere paralel olarak yeni kavramlar üretebildiklerini göstermiştir. Ahlaki Realizm anlayışı, devletlerin dış politikalarını kurgularken ve yürütürken bir yandan güç ve ulusal çıkar merkezinde hareket ettiğini öte yandan da bu durumu insani norm ve kuralları eklediğini savunmaktadır.⁴⁸ Yukarıdaki diğer örneklerle benzer bir biçimde ahlaki Realizmin de sonuççu bir ahlak anlayışının ürünü olduğu söylenebilir.

47 Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics*, 23-25.

48 E. Fuat Keyman, “A New Turkish Foreign Policy: Towards Proactive ‘Moral Realism,’” *Insight Turkey* 19/1 (January 1, 2017), 55.

SONUÇ

Birinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında temelleri atılan Uluslararası İlişkiler disiplini, savaşın nasıl önlenebileceği ve barışın nasıl korunabileceği sorusu üzerine ortaya çıkmıştır. Disiplinin kurucusu olarak görülen İdealizm-Realizm tartışmasında bu sorulara cevap aranmıştır. Bir yandan idealistler uluslararası hukuk ve işbirliği yoluyla uluslararası siyasette barışın korunabileceğini vurgularken öte yandan realistler, uluslararası ilişkileri güç mücadelesi olarak görmüşler ve savaşın kaçınılmaz olduğunun altını çizmişlerdir. İdealistler ise realistleri güç merkezli ve ulusal çıkar temelli yaklaşımlarından ötürü gayri-ahlaki olmakla nitelendirmişlerdir. Ancak disiplinin kurucu tartışmasını oluşturan metinler incelendiğinde Realistlerin de ahlak kavramına önem verdikleri görülmektedir.

İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerindeki karşılıklı tutum ve davranışlarını düzenleyen kurallar bütünü olarak tanımlanan ahlak kavramı, çeşitli Uluslararası İlişkiler Teorileri tarafından ele alınmıştır. Realist Uluslararası İlişkiler Teorisinin güç merkezli ve ulusal çıkar endeksli oluşu, realizmin ahlaki ilkeleri ihmal ettiği ve salt güç siyasetine odaklandığı şeklinde genel bir anlayış mevcuttur. Ağırlıklı olarak realistlerin ahlak anlayışına odaklanan bu çalışmada, realistlerin deontolojik ahlak anlayışının aksine sonuççu bir ahlak anlayışına sahip oldukları görülmüştür. Ek olarak klasik realistlerin ahlak kavramının üzerinde sıklıkla durmalarına rağmen, yapısal realistler tarafından kavrama yeterince değinilmemiştir. Soğuk Savaş sonrasında değişen ve dönüşen güvenlik anlayışı karşısında realistlerin, insan güvenliğini ve insan güvenliğine ilişkin durumları göz önünde bulundurdıkları görülmüştür. Ancak gelişen Ahlaki Realizm kavramının da sonuççu bir ahlak anlayışına sahip olduğu vurgulanmalıdır.

KAYNAKÇA

Arı, Tayyar. *Uluslararası İlişkiler Teorileri: Çatışma, Hegemonya, İşbirliği*. Bursa: Aktüel, 9.Baskı., 2018.

Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Serbest Akademi, 31st Ed., 2021.

Çakır, Muhammet Faruk. “Ahlak ve Uluslararası İlişkiler.” *Postmodern Uluslararası İlişkiler Teorileri 2: Uluslararası İlişkilerde Eleştirel Yaklaşımlar*. ed. Tayyar Arı. 261–303. Bursa: Dora Yayınları, 1.Baskı., 2014.

Carr, E.H. *Yirmi Yıl Krizi: 1919-1939*. trans. Can Cemgil. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3.Baskı., 2020.

Dağı, İhsan D. “Normatif Yaklaşımlar: Adalet, Eşitlik ve İnsan Hakları.” *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar*. ed. İhsan D. Dağı et al. 185–226. İstanbul: İletişim Yayınları, 16.Baskı., 2019.

Donnelly, Jack. “Realizm.” trans. Muhammed Ağcan - Ali Aslan. *Uluslararası İlişkiler Teorileri*. ed. Scott Burchill et al. 53–84. İstanbul: Küre Yayınları, 7.Baskı., 2019.

Ersoy, Eyüp. “Realizm.” ed. Ramazan Gözen. 165–196. İstanbul: İletişim Yayınları, Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş ikinci basım., 2019.

Gözen, Ramazan. “İdealizm.” *Uluslararası İlişkiler Teorileri*. ed. Ramazan Gözen. 73–125. İstanbul: İletişim Yayınları, Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş ikinci basım., 2019.

Keyman, E. Fuat. “A New Turkish Foreign Policy: Towards Proactive ‘Moral Realism.’” *Insight Turkey* 19/1 (January 1, 2017), 55–69.

Machiavelli, Niccolo. *Hükümdar*. trans. Necdet Adabağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 20.Baskı., 2020.

Mearsheimer, John J. *The Tragedy of Great Power Politics*. New York: W. W. Norton & Company, 2001.

Morgenthau, Hans. *Politics among Nations: The Struggle for Power*

and Peace. New York: Alfred A. Knoff, 1948.

Oğuzlu, Tarık. “Uluslararası Siyasal Teori.” *Uluslararası İlişkiler Teorileri*. ed. Ramazan Gözen. 197–224. İstanbul: İletişim Yayınları, Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş ikinci basım., 2019.

Thukydides. *Peloponnesos Savaşları*. trans. Furkan Akderin. İstanbul: Belge Yayınları, 4.Baskı., 2020.

Viotti, Paul R. - Kauppi, Mark V. *Uluslararası İlişkiler Teorisi*. trans. Metin Aksoy. İstanbul: Nobel Yayınları, 5.Baskıdan Çeviri., 2016.

Waltz, Kenneth N. *Man, the State and War: A Theoretical Analysis*. New York: Columbia University Press, 1959.

Waltz, Kenneth N. *Theory of International Politics*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1979.

Yalvaç, Faruk - Atatorun, Mustafa. “Giriş.” *Uluslararası İlişkiler Etiği*. ed. Faruk Yalvaç - Mustafa Atatorun. 7–20. Ankara: Nika Yayınevi, 1.Baskı., 2020.

Yaylacı, İsmail. “Realist Etik.” *Uluslararası İlişkiler Etiği*. ed. Faruk Yalvaç - Mustafa Atatorun. 23–53. Ankara: Nika Yayınevi, 1.Baskı., 2020.

Erken Dönem Tasavvufunda Hullet Kavramının Gelişimi*

Hasan KOÇ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf Öğrencisi,
hasan.4006.koc@gmail.com

Özet

Tasavvuf literatüründe genellikle Allah'a muhabbetiyle tanınan Râbia el-Adeviyye'nin (ö. 185/801 [?]) saf sevgi makâmı olan *hulle*te ulaşma yolundaki gayretleri onun bugün de yaşayan bir isim olmasına vesile olmuştur. Kur'an, hadis ve erken dönem tasavvuf metinlerinde hulletin çatı kavramı olan aşkın kullanılmaması, bazı âlim ve mutasavvıfların Allah ile kurulan ünsiyet için aşk kavramının kullanılmasını caiz görmemeleri bu mefhumun muhabbet kelimesiyle karşılanmasına yol açmıştır. Seyr u sülûkte geçirilen hallerin bir sır olduğu düşüncesi mutasavvıfları eser yazmaktan alıkoymuş ve bunun neticesinde ilerleyen dönemlerde özellikle aşk, muhabbet vb. konularda araştırma yapmak zorlaşmıştır. Bu çalışma-

nın konusu, başta Râbia olmak üzere erken dönem sûfîlerinin aşkın üstün bir derecesi olarak bahsettikleri hullet makamının kesb yoluyla mı elde edileceği yoksa bu makamın Allah tarafından insana ihsan mı edileceği, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) bakış açısından da yararlanılarak hulletin hulûl ile ilişkisinin olup olmadığı, hullet makamının sadece Hz. İbrahim ve Hz. Peygamber'e has bir durum kılınıp kılınmadığı ve bu kavramın insanlar arasındaki dostluk için kullanılıp kullanılmayacağı problemidir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Aşk, Hulûl, Hullet, Halîl, Hz. İbrahim, Râbia el-Adeviyye.

289

* Bu metin daha önce 30 Temmuz 2022 tarihinde kişisel blog sayfam olan [hasankoc4006@blogspot.com](https://hasankoc4006.blogspot.com) adresinde yayınlanmıştır.

The Development Of The Hullet Concept In Early Period Sufism

Abstract

Rābia al-Adawīyya (d. 185/801 [?]), who is generally known for her love for Allah in Sūfi literature, has been instrumental in her efforts to reach *khulla*, which is the state of pure love, making her a living name today. The fact that the concept of love, which is the umbrella concept of *khulla*, is not used in the Qur'ān, hadith and early Sūfi texts, and that some scholars and Sūfis do not consider it permissible to use the concept of love for relationship with Allah, this concept has been met with the word "love". The thought that the states in the course of *sulūk* (wayfaring) are a secret prevented the Sūfis from

writing works, and as a result, in the following periods, research on especially love has become difficult. The subject of this study is whether the maqām of *khulla*, which is mentioned by the early Sūfis, especially Rābia, as a superior degree of transcendence, will be obtained through *kasb* or whether this maqām will be bestowed upon man by Allah, benefiting from the point of view of Ibn al-Arabī (d. 638/1240).

Keywords: Tasawwuf, Sūfism, Love, Hulūl, Khulla, Khalīl, Prophet Ibrahim, Rābia al-Adawīyya.

GİRİŞ

Allah'la dostluk hakkında İslâm literatüründe çokça eser kaleme alınmış ve bu dostluk genellikle velî kavramı üzerinden işlenmiştir. Diğer taraftan velî kelimesi halîl ile yakın anlamlı olsa da Hz. Peygamber'in dost için velî yerine hulleti tercih etmek suretiyle "sizden birinin bana halîl olmasından sakınırım. Çünkü Yüce Allah beni, tıpkı İbrâhim'i olduğu gibi halîl edinmiştir" (Müslim, Mesâcid, 23) buyurması iki kavramın birbirinden farklı olduğuna işaret eder. Buna ilaveten Hz. Peygamber'in kendisini "ben de atam İbrahim gibi Allah'ın halîliyim" (İbn Mâce, Sünnet, 11) diyerek tanıtması hullet makamının ne derece üstün olduğunu gösterir.

Sözlükte dostluk anlamına gelen hullet, tasavvuf literatüründe sâlikin Allah'la kurduğu özel bir ilişki biçimi için kullanılmıştır. Tasavvufun klasik eserleri denilen özellikle hicri dördüncü asır ve sonrasında üretilen metinlerde hullele doğrudan atıflar nadir olmakla beraber bu dönemde yaşamış sûfîlerden nakledilen rivayetlerde hulletin muhabbetin en üst makamı olarak görülmesi dikkate değer bir veridir. Bunu aynı zamanda, yine tasavvufun klasik eserleri arasında zikredilen Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtu'l-kulûb*'unda görmek mümkündür. Her ne kadar Mekkî muhabbet bölümünde ele aldığı hullet kavramı hakkında söz söylenmediğini iddia etse de erken dönemlerde yaşamış mutasavvıfların bu konudaki görüşlerini eserinde zikretmiştir. Sonraki dönemlerde ise sûfîlerin eserlerinde bu kavram muhabbet kelimesiyle ifade edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla, buradan anlaşıldığı kadarıyla hullet kavramının taşıdığı anlam ve temsil ettiği makamın gerektirdiği ölçüde metinlerde yer bulamadığı söylenebilir. Bizi bu çalışmaya iten temel sebep bu kadar önemli olduğu teslim edilen bir kavramın neden metinlerde bu kadar az yer aldığı sorusudur.

Bu çalışmada özellikle Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *er-Riâye li-hukûkillâh* ve Âdâbu'n-nüfûs'u, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) risaleleri, Tirmîzî'nin (320/932) *Beyânü'l-farâid*'i, İbn Atâ'nın (ö. 309/922) işârî Kur'ân yorumları, Serrâc'ın (ö. 378/988) *Lüma'*,

Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *Taarruf*'u, Mekki'nin *Kûtu'l-kulûb*'u, Sülemî'nin (ö. 412/1021) risâleleri, Hücûrî'nin (ö. 465/1072 [?]) *Keşfu'l-mahcûb*'u, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Risâle*'si ve Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eserleri esas alınmıştır.

Şimdiye kadar hullet hakkında müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Tasavvufta aşk ve muhabbet konuları üzerine çokça araştırma yapılmasına rağmen mevcut çalışmalarda hullete fazla yer verilmemiştir. Örneğin aşkı metafizik bir bağlamda tartışarak bu konuda en başarılı çalışmayı gerçekleştiren Ekrem Demirli'nin *Aşk Metafiziği* kitabı, meseleyi farklı boyutlarıyla ele alsa da hullet kavramına değinmemiştir. Bir başka ikincil kaynak ise M. Nedim Tan'ın *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar* eseridir. Bu eserde hulletle ilgili açıklamalar kısmen yer almakta ve Râbia'nın hullet anlayışına dair örnekler verilmektedir. Hullele bağlantılı olan hulûl ve hulûliyye konularında ise Hacı Bayram Başer'in *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* ve Ebubekir Sifil'in *Sana Dinden Sorarlar* isimli eserlerinden istifade edilmiştir.

Yapılan çalışmalar neticesinde hulletin kelime olarak çok az yerde zikredildiği fakat mana açısından sûfilerin muhabbet tanımlarında karşımıza çıktığı görülmektedir. Tüm bunlardan hareketle bu kavramın çalışılması gerektiği kanaati hasıl olmuştur. Bu çalışmanın kapsamı hulletin erken dönem sûfilerince hangi kelimelerle ifade edildiği ve tasavvuftaki yeridir.

1. HULLET NEDİR?

Hullet (خلة) “dostluk, arkadaşlık” anlamına gelen arapça bir kelimedir. “Bir şeyin başka bir şeye girmesi” anlamındaki bir kelimeden (*hulûl*) türemiştir. Dostluk anlamındaki hullet kelimesinin kökü olan hil ve hillet kardeşlik ve dostluk demektir. Hullet de erkek-dişi, çoğul-tekil dost; hill veya hull “samimi arkadaş” demektir.¹ Dostun kalbe girmesinden dolayı halîl (خليل) denmiştir.² Kişinin abdest

1 Suad el-Hakîm, İbnü'l-Arabî Sözlüğü, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabaıcı, 2005), 163.

2 Zafer Erginli, Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, (İstanbul: Kalem, 2006), 389.

sırasında sakallarını hilallemesine “tahlîl (تخليل)” denmesinin bir sebebi parmakların sakalın içine geçmesidir.³ Halîl kişinin devamlı beraber olduğu, sırlarını paylaştığı samimi arkadaşdır.⁴ Kâdî İyâz (ö. 544/1149) “halîl” kelimesini “kulun bütün hallerinde Allah için Allah’a teslim olmasıdır. Gönlünde Allah’tan başka hiçbir şey saklamamasıdır... Sevginin şartı seven kimsenin sevgide yok olmasıdır”⁵ şeklinde yorumlamıştır.⁶

1.1. Hullet ve Yakın Anlamlı Kavramların Kur’ân ve Hadislerde Kullanım Örnekleri

Hullet

Hullet kelimesi türevleriyle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de dört ayette zikredilir:

1) “Ey imân edenler! Hiçbir alışverişin, hiçbir *dostluğun* ve hiçbir şefaatin olmadığı kıyâmet günü gelmeden önce, size rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcayın...”⁷ İnsanlar dünyada bir şeye ihtiyaç duyduklarında ya bunu satın alırlar ya dostlarından karşılıksız temin ederler ya da bir yabancından -araya bir dostu veya tanıdığı koyarak elde ederler. Ahirette bu üç yoldan hiçbirisi mümkün olmayacaktır.⁸ Kıyamet gününde kimsenin dostluğu fayda vermeyecektir.⁹ Hz. Peygamber “Yeryüzü sâkinlerinden birini halîl/dost edinseydim, muhakkak ki Ebû Bekir’i dost

3 Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-Muhît (el-Okyânûsü'l-Basît), çev. Mütercim Âsım Efendi, “tahlîl”, <http://www.kamus.yek.gov.tr/>, (19 Mart 2020).

4 Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrı - İbrahim Kâfi Dönmez - Saadettin Gümüş, Kur’an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir, (Ankara: DİB, 2014), 2/150.

5 Kâdî İyâz’dan aktaran İbrahim Hakî Bursevî, Rûhu’l-Beyân Tefsîri, (İstanbul: Damla, 2012), 2/312.

6 Burada zikredilen “seven kimsenin sevgide yok olması” sözü konumuzun anlaşılması itibarıyla önem arz etmektedir. Allah’ın insanın bedenine intikal etmesi anlamına gelen hulûl kavramı ile hullet arasında ince bir çizgi vardır. Bu konuya ilerleyen bölümlerde ayrıca yer verilecektir.

7 el-Bakara 2/254.

8 Kur’an Yolu, 1/255.

9 İbn Kesîr, Hadislerle Kur’an-ı Kerîm Tefsîri, çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner, (İstanbul: Çağrı, 1984), 3/997.

edinirdim. Lakin arkadaşınız Allah'ın halilidir"¹⁰ buyurarak kişinin gerçek anlamda tek halîlinin Allah olabileceğini bildirmiştir. Çünkü hullet karşılıksız, beklentisiz bir dostluktur. Bu ise ancak Allah ile kurulabilecek bir ilişki biçimidir.

2) "Onlar, sana vahyettiğimizden başkasını bize karşı uydurman için az kalsın seni ondan şaşırtacaklardı. (Eğer böyle yapabilselerdi) işte o zaman seni *dost* edinirlerdi".¹¹ Zemahşerî (ö. 538/1144) bu ayeti, eğer onların isteklerine tabi olsaydın o zaman seni velî edinirlerdi.¹² Onların velîsi olup, benim velâyetimden çıkmış olacaktın"¹³ şeklinde yorumlamıştır. İbn Kesîr'e göre ise (ö. 774/1373) "Allah, Hz. Peygamber'e yardım etmeyi bizzat kendisinin üstlendiğini ve onu yarattıklarından hiçbir kimseye bırakmadığını, aksine onun velisinin... kendisi olduğunu haber vermektedir."¹⁴ Hz. Peygamber'in "Allah Teâlâ İbrahim'i nasıl halîl edindiyse beni de öyle dost edinmiştir"¹⁵ hadisi bu yorumları destekler niteliktedir.

3) "Yazıklar olsun bana, keşke falanı dost edinmeseydim".¹⁶ Bu âyetin Ukbe b. Ebû Muayt (ö. 2/624) hakkında indiği rivayet edilmiştir. Ukbe'nin dostu olan Übeyy b. Halef (ö. 3/625) Ukbe'nin iman etmesi halinde onunla dostluğunu keseceğini söylemiş, bunun üzerine Ukbe İslâm'dan irtidâd etmiştir.¹⁷ Buradan hareketle bir kimsenin dünyada

10 Müslim, Fedailü's-sahabe, 6, 7.

11 el-İsrâ 17/73.

12 Ayetin lafzında halîl kelimesi geçse de Zemahşerî tefsirinde velî kelimesini kullanmıştır. Kitaba bağlı kalmak adına bu kelimeyi aynı şekilde zikrettik.

13 Zemahşerî, Keşşâf Tefsiri, çev. Muhammed Coşkun - Adil Bebek - Abdulaziz Hatip - Murat Sülün, (İstanbul: YEK, 2017), 3/1160.

14 İbn Kesîr, Hadislerle Kur'an-ı Kerim, 9/4801.

15 Müslim, Mesâcid, 23.

16 el-Furkân 25/28.

17 İbn Kesîr, Hadislerle Kur'an-ı Kerim, 11/6004; Taberî, Taberî Tefsiri, çev. Mehmet Keskin, (İstanbul: Ümit), 4/1562.

edindiği dostlukların o kişinin ya Allah'ın dostluğuna ulaşmasına ya da Allah'ın azap ettiği kimselerden olmasına sebep olacağı söylenebilir. Nitekim Ukbe doğru yola iletilseydi Hz. Peygamber'i dost edinmiş olacaktı.

4) “Kimin dini, iyilik yaparak kendini Allah’a teslim eden ve Hakk’a yönelen İbrahim’in dinine tabi olan kimsenin dininden daha güzeldir? Allah İbrahim’i dost edindi”.¹⁸ İbn Atâ (ö. 309/922) bu ayeti “İbrahim’in sırları Allah’tan hiçbir şekilde ayrılmadı. İşte bu dostluğun hakikatidir”¹⁹ şeklinde yorumlamıştır. İbn Kesîr (ö. 774/1373) bu âyeti “O (İbrahim), kulların Allah’a yaklaşabilecekleri en üst dereceye ulaşmış olmakla kendisine uyulan bir imam, bir önder olmuştur. Muhakkak ki o, sevgi derecelerinin en üstünü olan hullet derecesine ulaşmıştır” şeklinde yorumlamış, ardından Hz. Peygamber’in “Allah, İbrahim’i dost edindiği gibi beni de dost edinmiştir”²⁰ hadisini naklederek yorumunu güçlendirmiştir.²¹ İbn Kesîr’in yorumunda görüldüğü üzere Hz. İbrahim insanların kendisine uyduğu bir kimsedir. Binaenaleyh daha önce zikrettiğimiz gibi Hz. İbrahim halîlik makâmının önderidir. Müellifin yorumlarından ve Allah’ın dost edindiği kişilerin vasıflarından yola çıkılacak olursa Allah’a olan sevginin en üstünü ona dost olmaktır. Dostlukta temel şart kulun bütün halleriyle Allah için Allah’a teslim olmasıdır. Gönlünde Allah’tan başka hiçbir şey saklamamasıdır. Hz. İbrahim’in makâmına ulaşmak isteyen kimse onun yolundan gitmek sûretiyle ona ittibâ ve itaat ederek bu makâmın kendisine ihsân edilmesini Rabbinden niyâz edebilir. Bu durum, Kur’ân-ı Kerîm’de “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana tâbî olun ki Allah

18 en-Nisâ 4/125.

19 İbn Atâ, İbn Atâ Tefsiri, çev. Betül Gürer, (İstanbul: H, 2018), 59.

20 İbn Kesîr, Hadislerle Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri, 5/1945.

21 İbn Kesîr, Hadislerle Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri, 5/1944.

da sizi sevsin”²² âyetinde açıkça zikredilmiştir. O halde bir kimse Allah, Hz. İbrahim’in özelliklerini ve makâmını bana da ihsân etmeye kâdirdir, düşüncesiyle Hz. İbrahim’e ittibâ ederek vecd ve müşâhede yoluyla mârifetullaha eriştiğinde Allah’ın sevdiği kulu ve halîli olacaktır denebilir.²³

Hadis-i şeriflerde hullet kelimesi genellikle Hz. İbrahim’e atfla zikredilmiştir. Hz. Peygamber, Allah’ın kendisini Hz. İbrahim gibi dost edindiğini (İbn Mâce, Sünnet, 11), peygamberler içerisinde Hz. İbrahim’in kendine has bir makâmda bulunduğunu ve bu hullet makâmı nedeniyle kendisinin Hz. İbrahim’e dost olduğunu (Tirmizî, Tefsîru’l-Kur’ân, 3) ve yine bu nedenle Hz. İbrahim’in “yeryüzünün en hayırlısı” olduğunu (Müslim, Fedâil, 150) söylemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, her namazda okunan “Allahümme salî” ve “Allahümme bârik” dualarında bir örneğini gördüğümüz üzere, Hz. İbrahim’i zikrederek Allah’tan bereket dilemiştir (Müslim, Hac, 473).

Velî (يولي)

Yardım eden, koruyan, bitişik, dost, akraba, efendi gibi manalara gelen velî kelimesi istilâhen bir kişinin dostu, yâr ve sâdıki anlamlarına gelir. Fe’îl vezninde kullanıldığında ara vermeksizin mâsiyetten uzak kimse anlamına gelen velî kelimesinin²⁵ çoğulu evliyâdır (أولياء). Masdarı olan velâyet (ولاية) kelimesi sözlükte velîlik, dostluk, koruma vb. anlamlara gelirken tasavvufî anlamda “kulun Hakk’a yakınlığı ve Hakk’ın kulu, kulun Hakk’ı dost edinmesi” demektir.²⁶ Velî ve evliyâ kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de birçok yerde zikredilir.²⁷

22 el-Âli İmrân 3/31.

23 Suad el-Hakîm, İbnü’l-Arabi Sözlüğü, 163, 164.

24 Burada velî, halîl kelimesiyle irtibatı bağlamında ele alınmış olup çok önemli bir konu olsa da çalışmamızın kapsamı dışında olduğundan tasavvufî velayet meselesine girilmeyecektir. Tasavvufî velayet meselesine dair bk. Ali İhsan Kılıç, İbnü’l-Arabi’nin Velâyet Öğretisi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 11-45.

25 Erginli, Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 1196.

26 Kubbealtı Lugati, “Velâyet” (Erişim 24.04.2022).

27 Örnek olarak bk. el-Âl-i İmrân, 3/68; el-Hâc, 22/78; el-Yûnus, 10/62; en-Nisâ, 4/45, 119, 123; el-Mâide, 5/55, 56 vd.

Bu kavram hem Allah'ın kuluna dost olmasını, onu sevmesini ve her türlü kötülükten esirgemesini hem de kulların Allah'a dost olmasını ifade eder.²⁸

Velî ve türevlerinin Kur'an'da nasıl zikredildiğini kısaca inceleyecek olursak şu kullanımlarla karşılaşırız: "Allah iman edenlerin dostudur. Onları karanlıktan aydınlığa çıkarır".²⁹ Bu âyette Allah, îmâna bağlı velâyet çerçevesine kendisini de dâhil etmekte ve rızasına uyanları kurtuluş yollarına ileteceğini haber vermektedir.³⁰ O halde insan Allah'ın rızasına uygun işleri onun rızasını kazanmak için yapmaya gayret ederse Allah ona bir lütf-i ilâhî olarak dostluğu ihsân edecek ve bu dostluk neticesinde kişi zulmetten kurtulup nûra kavuşacaktır. Ayette görüldüğü üzere insanın zulmetten kurtulabilmesi için öncelikle Allah'ın dostu olması gerekir. Bu ise insana ancak Allah tarafından ihsân edilecek bir makamdır. Velî kelimesinin zikredildiği bir diğer ayet: "Rableri katında selam yurdu onlarındır. Allah yapmakta oldukları şeylerden dolayı onların dostudur"³¹ âyetidir. Bu ayette insana Allah'ın dostluğunun ihsân edilebilmesi için sâlih amel işlemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Nitekim bir kudsî hadiste "Kulum bana, kendisine farz kıldığım şeylerden daha hoş olan bir şeyle yaklaşamaz. Kulum bana nâfile ibadetlerle de yaklaşmaya devam eder. Sonunda onu severim"³² buyrulmuştur. Velîlik makamının üstünlüğünü ve Allah'ın bu makama ne derece değer atfettiğini ortaya koyan bu kudsî hadiste, önce velîlik makamına ulaşmak için neler yapılması gerektiği sıralanmış daha sonra bu dostlukla birlikte Allah'ın bu makâma ulaşan kişiye ne derece lütullar ihsân edeceği bildirilmiştir.³³ O halde insanın dostluk makâmına ulaşmasında tamamen edilgen olmadığı, o makama ulaşmak için gayret etmesi gerektiği ve işlediği sâlih ameller neticesinde Allah'ın

28 Kur'an Yolu, 2/646.

29 el-Bakara 2/257.

30 İbn Kesîr, Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri, 3/1027.

31 el-En'am 6/127.

32 Buhârî, Rikâk, 38.

33 Velî ve türevlerinin Kur'an-ı Kerim'de geçen diğer kullanımları için bk. el-Âl-i İmrân, 3/28, 175; en-Nisâ, 4/45, vd.

kuluna dostluk makâmını ihsan edeceği söylenebilir.

Velî kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de sadece Allah ile kurulan ünsiyet için değil aynı zamanda dünyada kurulan arkadaşlık ve dostluklar için de kullanılmıştır. "Müminler, müminleri bırakıp inkârcıları dost edinmesin. Kim böyle yaparsa Allah ile bir ilişkisi kalmaz"³⁴ âyetinde görüldüğü üzere müminler arasındaki dostluk da velî kelimesi ile ifade edilmiştir. Aynı şekilde kâfir ve müşrik toplumların birbirleri arasındaki dostluk için de velî kelimesinin kullanılması dikkat çekicidir.³⁵ Nitekim onlar küfürde birleşmeleri ve kendi davaları doğrultusunda birbirlerine sınımsız sarılmaları hasebiyle bu kelime ile tarif edilmiş olabilirler. Ayette dikkat çeken bir başka ifade ise kişinin müminleri bırakarak inkarcıları dost edinmesi halinde Allah ile bir ilişkisinin kalmayacağı meselesidir. Allah ile ünsiyet kurabilmek için müminleri dost edinmek gerektiği ayette açıkça ifade edilmiştir. Ancak bu dostluk Allah ile kurulan dostluktan farklıdır. Çünkü Hz. Peygamber "sizden birinin bana dost olmasından (ve böylece Allah'ın dostluğu yanında ikinci bir dostluk oluşmasından) sakınırım. Çünkü Yüce Allah beni, tıpkı İbrâhim'i dost edindiği gibi dost edinmiştir" buyurmaktadır.³⁶ Nitekim Hz. Peygamber bir başka hadisinde "Amellerin en faziletlisi Allah için sevmek ve Allah için buğz etmektir"³⁷ buyurarak Allah için bir kişiyi sevmenin ve buğz etmenin üstünlüğünü müminlere bildirmiştir. Hadisin ayetle bağlantısı kurulacak olursa müminler birbirlerini Allah için sevmeli ve küfre karşı Allah için buğz etmelidir. Sonuçta Hz. Peygamber müminlerin birbirlerini sevmemeleri halinde kâmil bir îmâna erişemeyeceklerini bildirmiştir.³⁸ O halde müminlerle kurulan ilişki biçiminin birbirlerini Allah için sevmeleri şeklinde olması gerektiğini anlayabiliriz. Kur'ân-ı Kerîm'de "Allah, hiçbir adamın içine iki kalp

34 el-Âli İmrân 3/128.

35 Yahudi ve hristiyanların birbirlerini dost edinmesiyle ilgili bk. el-Mâide, 5/51.

36 Müslim, Mesâcid, 23.

37 Ebû Dâvûd, Sünnet, 2.

38 Müslim, İmân 93-94; Tirmizî, Et'ime, 45; İbni Mâce, Mukaddime, 9.

koymamıştır”³⁹ buyrularak kişinin tek bir kalbinin olduğu bildirilmiştir. Kişi bu kalp ile yalnızca Allah’ı dost edinmeli ve dolayısıyla Hz. Peygamber’in de buyurduğu gibi Allah’tan başkasını kendisine dost edinmemelidir. Bu ayeti Hz. Peygamber’in hadisi ile bağdaştıracak olursak Hz. Peygamber’in “ben yalnızca Allah’ın halîliyim” sözünü “Benim tek bir kalbim var o da Allah’a aittir” şeklinde yorumlayabiliriz.

Sâhib (صاحب)

Çoğulu “sahâbe (صحابة)/ ashâb (أصحاب)” olan sâhib sözlükte arkadaş, dost, mâlik, yoldaş gibi manalara gelir. Sahabe kelimesi bir kişiyle birlikte bulunmak, onunla dost ve arkadaş olmak anlamındaki sohbet kökünden türemiştir.⁴⁰ Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’in dostu kastedilerek sadece Hz. Ebû Bekir için sâhib kelimesi kullanılmıştır.⁴¹ Hz. Peygamber’e en yakın ve Kur’ân-ı Kerîm’in günümüze kadar tahrif edilmeden ulaşmasında en büyük vesile olan bu kişilere sahâbe denmesi sâhiplik makamının ne derece önem arz ettiğini gösterir. Sâhib ve türevlerinin Kur’ân’daki kullanımlarına kısaca göz atacak olursak: “Eğer siz ona (Peygamber’e) yardım etmezseniz, (biliyorsunuz ki) inkâr edenler onu iki kişiden biri olarak (Mekke’den) çıkardıkları zaman, ona bizzat Allah yardım etmişti. Hani onlar mağarada bulunuyorlardı. Hani o arkadaşına/sâhibine, “Üzülme, çünkü Allah bizimle beraber” diyordu. Allah da onun üzerine güven duygusu ve huzur indirmiş, sizin kendilerini görmediğiniz birtakım ordularla onu desteklemiş, böylece inkâr edenlerin sözünü alçaltmıştı. Allah’ın sözü ise en yücedir. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir” (Tevbe, 9/40) ayetiyle karşılaşıyoruz. Hz. Peygamber’in en zor zamanlarından birinde arkadaşı yanında olmuş ve Hz. Peygamber bu arkadaş için sâhib kelimesini kullanmıştır. Hz. Yusuf’un, zindandaki arkadaşları için sâhib kelimesini kullanması da buna bir örnektir.⁴² “Eğer bundan sonra sana

39 el-Ahzâb 33/4.

40 Temel İslâm Ansiklopedisi, “Sahabe”, (İstanbul: İsam, 2020), 7/100.

41 et-Tevbe, 9/40.

42 el-Yûsuf 12/41.

bir şey hakkında soru sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme. Doğrusu tarafımdan (dilinecek son) özre ulaştın (bu son özür dile-yişim)”.⁴³ Hz. Mûsa’nın bazı sırlara erişebilmek için çıktığı yoldaki⁴⁴ arkadaşına sâhib demesi bu makamı daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Arkadaşının Hz. Mûsa’ya bana tâbî olacaksan, ben sana söylemedikçe hiçbir şey hakkında bana soru sormayacaksın”⁴⁵ demesi bu arkadaşlıkta sorgulamanın olmaması gerektiğini göstermektedir. Nitekim Hz. Mûsa gördüklerine dayanamamış ve sorgulamalarının sonunda arkadaşlıkları sona ermiştir.⁴⁶

Yukarıda zikrettiğimiz kavramların muhtevasına bakacak olursak sonuç olarak şunları söyleyebiliriz. Velî ve sâhip kelimelerinde ifade edilen dostluk hem bu dünyadaki kişiler hem de Allah ile kurulan dostluk için kullanılmıştır. Fakat halîllik makamına baktığımızda ayet ve hadislerden de anlaşılacağı üzere bu makâmın sadece Allah ile kurulabilecek bir ilişki biçimi olduğu görülmektedir.

Hulletin Hulûle İrtibatı Var mı?

Kökeni animistik dinlere dayanan hulûl inancı asıl varlığını Hinduizm ve Hristiyanlık’ta bulmuştur. Eski Mısır’dan Grekler’e kadar birçok dinde hulûl anlayışının yansımaları görülmektedir.⁴⁷ Hristiyanlık’ta, Lâhût (gök tanrısı) ve Nâsût’un (beşerî varlık) iç içe geçmesi yani Tanrı’nın Hz. İsa’nın bedenıyla birleşmesi şeklinde ifade edilen durum tam olarak hulûl anlayışını temsil etmektedir.⁴⁸ Sözlükte “bir şeyin içine işleme/girme/nüfuz etme, bir şeyi çözüme kavuşturma, bir yere intikâl etme, bir yere nüfuz edip konma” anlamlarına gelen hulûl kelimesi terim olarak “Tanrı’nın bir cisme tahallül etmesi, tecessüm ederek o cisimle birleşmesi ve do-

43 el-Kehf 18/76.

44 el-Kehf, 18/66.

45 el-Kehf 18/70.

46 Kur’ân-ı Kerim’de sâhib kelimesi ve türevlerinin diğer kullanımları için bk. en-Nisâ, 4/36, el-En’âm, 6/101, el-A’râf, 7/184, vd.

47 Kürşat Demirci, “Hulûl”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 30.04.2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hulul>.

48 Ebubekir Sifil, Sana Dinden Sorarlar, (İstanbul: Rihle Kitap, 2020), 1/295.

layısıyla Tanrı ve cismin mevcûdiyetlerinin aynı olması” demektir.⁴⁹ İslâm âlimlerince küfür ve sapkınlıkla nitelendirilen hulûl, teşekkül dönemlerinden itibaren tasavvufa bir eleştiri mahiyetinde gündeme gelmiş, tasavvuf ilmi özellikle hadis ve kelâm ilimleriyle iştigâl eden bazı âlimlerin sert tepkilerine mâruz kalmıştır. Hulûl ile ithâm edilerek öldürülen -bazı mutasavvıflarca aşk şehidi olarak tanımlanan- Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) ile öne çıkarılan bu kavram, ilerleyen dönemlerde İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) vahdet-i vücûd teorisi ile benzerlikleri ele alınarak tasavvuf ilmine yöneltilen eleştirileri artırmış, Hristiyanlığın hulûl inancıyla ilişkilendirilerek tasavvufun Hristiyanlığın etkisiyle sonradan ortaya çıktığına dair eleştirileri gündeme getirmiştir. Aradan onca zaman geçmesine ve bu konuda birçok eser kaleme alınmasına rağmen hâlen tasavvuf ve hulûl ilişkisi bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu eleştirilerin bir sebebi de sûfilerin fenâ makamından sonra neye ulaştıklarını açık-seçik bir şekilde ifade etmemelerinden kaynaklanmaktadır.⁵⁰ Burada bizim ele alacağımız sorun, tasavvuftaki hulet kavramının hulûlden farkının ne olduğudur.

Sûfiler teşekkül döneminden itibaren kendi aralarında itikâdî ve amelî bazı sapmaların olduğunu düşünmüş ve bu ayrışmayı “ibâhîlik” ve “hulûlîlik” şeklinde iki ana kategoriye ayırmışlardır.⁵¹ İlerleyen dönemlerde kendini tasavvuf erbâbı olarak nitelendiren bir grup sahte sufi/mustasvif, hulûl inancını benimseyerek “hulûliyye” isimli bir topluluğun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu fırkaya göre Allah, cesetleri arındırarak onlara hulûl etmiş ve onların beşerî yönlerini ortadan kaldırmıştır.⁵² Serrâc (ö. 378/988) mutasavvıfları mustasviflerden ayırt edebilmek adına tasavvuf ilminin temel meselelerini ele aldığı *el-Lüma'* adlı eserinde ve Hücvîrî

49 Kürşat Demirci, “Hulûl”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 30.04.2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hulul>; Kubbealtı Lugatı, “Hulul” (Erişim 30.04.2022).

50 Hacı Bayram Başer, Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci, (İstanbul: Klasik, 2021), 113.

51 Hacı Bayram Başer, Şeriat ve Hakikat, 17.

52 Serrâc, İslâm Tasavvufu, 509; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi, çev. Süleyman Ulu-dağ, (İstanbul: Dergâh, 1996), 357.

(ö. 465/1072 [?]) *Keşfü'l-mahcûb* adlı eserinde bu fırkanın iddialarını zikrederek onların sapkın görüşlerine reddiyeler yapmıştır.⁵³ Serrâc ve Hücvîrî'ye göre bu inanca sahip olan kimse "Allah'ın eşyadan, eşyanın da sıfatlarıyla Allah'tan ortaya çıktığını ve eşyanın içinde zâhir olanın Allah olduğunu iddia etmiş ve bu düşüncesinden dolayı dalaletle düşmüştür."⁵⁴ Serrâc'ın ifadelerinden anlaşılacağı üzere hulûliyyenin savunduğu hulûl inancında Tanrı ve cismin iç içe geçmesi söz konusudur. Fakat hullet anlayışında yaratıcının kendisinin değil sıfatlarının bir cisme nüfuz etmesi söz konusudur.

Meşhur kitabı *Fusûsu'l-Hikem*'de bu konuya yer veren İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'in "Yeryüzü sâkinlerinden birini halîl/dost edinseydim, muhakkak ki Ebû Bekir'i dost edinirdim. Lakin arkadaşınız Allah'ın halîlidir" hadisini "dostluk iki şeyin bir olma halidir. Bu durumun iki insan arasında olması ise mümkün değildir. Bu nedenle Hz. Peygamber insanın tek halîlinin Allah olduğunu söylemiştir" şeklinde yorumlamıştır. Nitekim daha önce zikrettiğimiz bir başka hadiste Hz. Peygamber "sizden birinin bana dost olmasından (ve böylece Allah'ın dostluğu yanında ikinci bir dostluk oluşmasından) sakınırım" buyurarak bu dostluğun insanlar arasında gerçekleşmeyeceğini bildirmiştir. Yine İbnü'l-Arabî Allah'ın tüm vasıfları, sıfatları ve niteliklerinin Hz. İbrahim'e nüfuz etmesiyle Hz. İbrahim'in halîl adını aldığını vurgulamıştır. Dolayısıyla -hulûl anlayışındaki gibi- Hz. İbrahim'den Allah'a bir sıfat veya nitelik geçmesi söz konusu değildir. İrmakta akan suyun aşağıdan yukarıya doğru ilerlemesi mümkün olamayacağı gibi sevgi, sıfat ve vasıfların da kuldan Allah'a doğru nüfûz etmesi mümkün değildir. Tıpkı nehirde akan bir su gibi sıfatlar ve vasıflarda da yukarıdan aşağıya yani Allah'tan kula doğru bir yönelme mevcuttur.⁵⁵ Bu nedenle Allah ile Hz. İbrahim arasında bir ittihad söz edemeyiz. Çünkü Allah ile Hz. İbrahim arasında bir ittihad gerçekleşmiş olsa iki şeyin

53 Serrâc'ın hulûliyye fırkası hakkındaki görüşler için bk. Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, 509.

54 Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, 509; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 357.

55 Klasik Düşünce Okulu, "Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem* Okumaları, 29. Seminer", YouTube (Erişim 6 Mayıs 2020), 00:27:35-00:28:21.

birleşmesiyle yeni bir şeyin ortaya çıkması gerekirdi. Fakat halîllik makamında ortaya çıkan yeni bir varlık yoktur.

Hulleti hulûlden ayıran en önemli fark hullette Tanrı'nın hulûl edeceği herhangi bir cismin olmayışdır. Çünkü bir kişinin halîl olabilmesi için fenâ makamına ulaşması gerekmektedir. Kişinin fenâ makamına ulaşması benliğine dair her şeyin yok olmasıdır. Hallac'ın "ene'l-Hak" demesinin bir sebebi kendi benliğine dair her şeyin yok olup gitmesidir. Binâenaleyh olmayan bir şeye başka bir şeyin tahallül etmesi mümkün değildir. Kişi fenâ makâmına ulaştığında kendi vasıflarından ve niteliklerinden arınmış olmakla birlikte arındırıldığı bu vasıfların yerine Allah'ın vasıfları geçmiştir. Bu vasıfların kişide zuhûr etmesi o kişinin halîl olması için yeterlidir.

Halîl kelimesinin aynı zamanda bozulma manası da vardır. Eğer Hz. İbrahim'in halîllik makâmını bu anlamda değerlendirecek olursak Allah'ın niteliklerinin Hz. İbrahim'e geçmesiyle onun niteliklerini ortadan kaldırmış, vasıflarını yakmış ve ilahî nitelikler ona nüfûz ederek Hz. İbrahim'in yapısı bir nevi bozulmaya uğramıştır. Sûfilerin sıkça zikrettiği "تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ" (Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanın) rivayetini⁵⁶ bu anlamda düşünecek olursak; insanın ancak Allah'ın vasıflarının kendi vasıfları haline gelmesiyle ahlâklanabileceğini söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle cimrilik alameti olan bir insandan bu alametın kalkması ve Allah'taki cömertlik vasfının insana nüfûz etmesi o insanın ahlâklanmasına örnek teşkil eder. İnsanın tahalluk düzeyine ulaşabilmesi için fenâ makâmına erişmesi gerekir. İnsanın fenâyâ ulaşmasıyla Allah'ın vasfı o kişinin vasfı haline gelir ve bu durumda tahalluk tahakkuk etmiş olur. Nitekim kendisini halîl olarak nitelendiren Hz. Peygamber'in Ay'ı ikiye ayırması da buna bir örnek olabilir. Allah'ın kudret sıfatı Hz. Peygamber'e nüfuz etmiş ve bu sayede Ay ikiye ayrılmıştır. Normal şartlarda bir insanın binlerce kilometre uzaklıkta olan bir cismi elini uzatarak ikiye bölmesi mümkün değildir. Allah'ın Hz. Peygamber'e kudret sıfatını ihsân etmesi neticesinde Hz. Peygamber'in eliyle işaret etmesi Ay'ın ikiye

56 Münzirî, Tergîb, 4/185.

yarılması için yeterli olmuş ve Hz. Peygamber'in eliyle mûcize zuhûr etmiştir.

Tüm bunlardan hareketle hullet ile hulûl arasında anlam bakımından bazı benzerlikler tespit edilse de hullet inancının hulûl gibi bir birleşme olmadığı görülmüştür. İki kavramın muhtevasına baktığımızda iki kavram arasındaki birlikteliğin zât ile değil (hulûl) vasıf ile olduğu (hullet) görülecektir. O halde hullet Allah ile vasıf ilişkisi kurmak hulûl ise Tanrı'yla zât anlamında iç içe geçmektir.

2. HULLETİN ÇATI KAVRAMI OLARAK AŞK

Aşk kavramı hakkında birçok araştırma yapılmış olsa da bizim burada aşkı ele almamızın nedeni yazılanları tekrar etmek değil aşkı hullet ile irtibatı bağlamında değerlendirebilmektir. Hulletin aşk gibi, sevgilerin en üstün derecesi anlamını barındırdığı görülmektedir. Dolayısıyla bizim burada aşkı ele almamızın bir sebebi hullet ile irtibatlı olması ve hullet kelimesinin mutasavvıflarca aşk kavramıyla karşılanmaya çalışılmasındandır.

Aşkın Arapça aslı “ışk” olup “şiddetli ve aşırı sevgi, bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması” anlamlarına gelir.⁵⁷ Nedim Tan Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801[?]) üzerinden tasavvufun erken dönemini ele aldığı eserinde aşkı “ilerleyen dönemlerde muhabbetin vecdle bütünleştiği veya hiçbir kavramla bağlantılı olmaksızın ortaya çıkan yeni bir ifade biçimi” şeklinde yorumlar.⁵⁸ Kanaatimizce bu yorum Kur’ân, hadis ve erken dönem tasavvuf metinlerinde “aşk” kelimesi yerine “muhabbet” kelimesinin kullanılmasıyla desteklenebilir. Muhabbet (topraktan yapılan) testi manasına gelen hubb veya habbe kökünden gelmektedir. İnsanlar sürekli su doldurmaya gitmemek adına testiyi alabildiğince doldurmaya gayret ederler. Sevgi ve muhabbet tıpkı bu testi gibi tâlibin kalbine dolar

57 Süleyman Uludağ, “Aşk”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Erişim 13.04.2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ask>.

58 M. Nedim Tan, Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar, (İstanbul: Pinhan, 2020), 216.

ve tâlibin kalbinde dosttan başkasına yer kalmaz. Hz. İbrahim'in durumu da böyledir. Allah onu halîlik makamına yükselttiği için kalbinde Allah'tan başka hiçbir şey kalmamış ve kendisini Allah'a perde olan her şeyden tecrit etmiştir (Şuarâ, 26/77). İbn Atâ Hz. İbrahim kıssasının anlatıldığı ayetlerde zikredilen "Allah'a kalb-i selîm ile gelenler müstesnâ"⁵⁹ âyetindeki "kalb-i selîm" ifadesini "Allah dışında her şeyden arınmış ve mevlâsından başka hiçbir şeyle meşgul olmayan kalp" şeklinde tefsir etmiştir.⁶⁰

Hz. Hasan (ö. 49/669) "muhabbet, sevgili ne yaparsa yapsın, her şeyini O'nun yoluna vermektir" demiştir.⁶¹ Çünkü "muhabbet, iradelerin, ihtiyaçların ve bütün beşerî sıfatların yanarak yok olması" demektir.⁶² Tüm bunlardan hareketle muhabbete ulaşan kişi Allah'a olan iştîyâkiyle ürperir. Allah'ın verdiği bir imtihanla sıkıntıya düşerse o kişiyi Rabbinden başka sükûnete erdirecek kimse yoktur. Çünkü ona sıkıntıyı veren yine onun dostudur.⁶³ Semnûn b. Hamza'ya (ö. 298/911) muhabbet hakkında sorulduğunda "muhabbet, devamlı hatırlayarak arı duru bir dostluktur" şeklinde cevap vermiştir.⁶⁴ Tüm bu yorumlar, Allah'a olan sevgiden kastedilen şeyin dostluk olduğunu gözler önüne sermektedir.

Tasavvuf literatüründe kişinin herhangi bir zorlama, çaba ve gayreti olmaksızın ilahî bir lütuf olarak ansızın kalbine gelen ve onu kendinden geçiren manevi his, iştîyak ve ürperti türünden hallerle "vecd" denmiştir. Şu hikâye buna örnek teşkil etmektedir. Serî es-Sakatî Ma'rûf-i Kerhî'yi (ö. 200/815-16 [?]) bir gün rüyasında görmüş ve sanki o arşın altında bulunuyor, Azîz ve Celîl olan Allah da meleklerine hitaben: "Bu kimdir biliyor musunuz?" diye soruyordu demiştir. Meleklerin "Ya Rab sen bizden daha iyi bilirsin" cevabına binaen, Hak Teâlâ "bu kişi Ma'rûf-i Kerhî'dir, aşkımdan sarhoş

59 eş-Şu'arâ 26/89.

60 İbn Atâ, İbn Atâ Tefsiri, 134.

61 Serrâc, İslâm Tasavvufu, 58.

62 Serrâc, İslâm Tasavvufu, 58.

63 Serrâc, İslâm Tasavvufu, 58.

64 Serrâc, İslâm Tasavvufu, 57.

olmuş ve bana kavuşuncaya kadar buradan ayrılmaz” demiştir.⁶⁵ Burada iki tür sarhoşluk vardır. Biri sevgilinin ihsân ve nimetine nâil olmaktan, diğeri ise sevgilinin güzelliğini temâşâ etmekten ileri gelmektedir.⁶⁶ Bir diğerk hikâyeye göre Serî es-Sakatî’ye (ö. 251/865) muhabbet nedir diye sorulduğunda kolunun derisini çekmiş ve derisi hiç uzamamıştır. Bunun üzerine Serî: “İzzet sahibi Yüce Allah’a yemin ederim ki şu deri şu kemik üzerinde Allah aşkından kurudu ve yapıştı desem doğru söylemiş olurum” diyerek vecd ile kendinden geçmiş ve bayılmıştır.⁶⁷ Hikâye bizlere aşk ve vecdin bir araya geldiğinde ne gibi sonuçlar doğurduğunu göstermektedir.

Aşk ve muhabbet aynı şeyi ifade ediyor görünse de sevgi dengeli, aşk ise insanı kendinden geçiren ve bazen hatalara sürükleyebilen bir mefhumdur. Dolayısıyla aşk şiddetli sevgiyi ifade eder. Kur’ân-ı Kerim’de geçen “Müminler Allah’ı her şeyden daha çok/eşedd-i hubb ile severler”⁶⁸ âyetini bu anlamda yorumlamak doğru olacaktır. Hadisin sahih olup olmadığı hakkında farklı görüşler olsa da Hz. Peygamber’den geldiği rivayet edilen “kim âşık olur da namusunu korur, derdini gizler ve ölürse, şehitlik mertebesine erer”⁶⁹ sözü aşkın ne derece şiddetli bir mefhum olduğunu göstermektedir. Bunun bir dert olduğu ve bu derdi gizlemenin ne derece zor olduğu rivayette zikredilmiştir. İnsanda aşkın bulunması durumunda hal ve hareketlerinde bir taşkınlık olması muhtemeldir. Nitekim Mecnûn’a ya da gerçek adıyla Mülevvah b. Müzâhim’e (ö. 70/690[?]) “mecnûn” denmesinin bir sebebi aşkından dolayı ölçüsüz hareketlerde bulunmasıdır. Mecnûn, Leylâ’ya olan aşkından kendini kaybetmiş ve her şeyden soyutlanarak çöllerde yaşamaya başlamış, sonrasında ise vefât etmiştir.⁷⁰ Leylâ ve Mecnûn’un hika-

65 Kuşeyrî, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi, çev. Süleyman Uludağ, 82.

66 Kuşeyrî, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi, 163.

67 Kuşeyrî, Kuşeyrî Risalesi, çev. Süleyman Uludağ, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi, (İstanbul: Dergah, 1978), 84.

68 el-Bakara 2/165.

69 Aclunî, Keşfü’l-Hafâ, 2/263.

70 İsmail Durmuş, “Leylâ ve Mecnûn”, Türkiye diyanet vakfı İslâm Ansiklopedisi, 24.04.2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/leyla-ve-mecnun>.

yesinde de görüldüğü gibi aşk vecd gibi “insana yapmadığını yaptırın, yaptığını bıraktırın” anlamlarını barındırır.⁷¹

William Chittick “Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler”⁷² âyetini “... Karşılıklı sevgi bildiren bu âyet, tevhîde ve tekvînî emre göre okunduğu zaman dört temayı ifade eder: Allah’ın sonsuz olarak seven tabiatı, Allah’a ait sevginin özel nesnesi olarak insan, insanın doğuştan seven tabiatı, insana ait sevginin gerçek nesnesi olarak Allah...”⁷³ Şeklinde yorumlamıştır. Bir başka ayette “Allah onlardan râzı olmuştur, onlar da Allah’tan râzı olmuşlardır”⁷⁴ buyrularak ilk râzı olanın Allah olduğu bildirilmiştir. Yani bir başka ifadeyle Allah bir kişiden râzı olmadıkça o kişinin Allah’tan razı olması mümkün değildir diyebiliriz. Ayet-i kerimelerden ve Chittick’in yorumundan hareketle insanın aşka ulaşabilmesi için öncelikle Allah’tan bir sevginin gelmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Nitekim sûfilerin çokça naklettiği *kenz-i mahfî* rivayetinde görüleceği üzere “gizli bir hazine idim bilinmeyi sevdim (فأحببت)” buyrularak Allah’tan ilk zuhûr eden şeyin muhabbet olduğu vurgulanmıştır. Sûfilerin kudsi hadis olarak rivayet ettikleri “sen olmasaydın, ey *Habîbim* felekleri (kâinâtı) yaratmazdım” sözünü esas alırsak dünyanın ve içindekilerin yaratılma sebebinin muhabbet olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁵ İbnü’l-Arabî sevgiyi ilâhî, rûhânî ve tabiî olmak üzere üçe ayırdıktan sonra ilâhî sevgiyi Allah’ın kuluna olan sevgisi şeklinde yorumlamıştır. Ona göre Allah, insanları kendisini bilmeleri için yaratmıştır.⁷⁶ Bu cihetten bakılacak olursa Allah, kendi zâtını sevmesi

71 MyMecra, “Aşk Neylesin Senin ile - Ekrem Demirli-“, YouTube (Erişim 6 Aralık 2021), 00:08:37-00:08:50.

72 el-Mâide 5/54.

73 Chittick, İlâhî Aşk, s. 49-50, akt. Tan, Râbia, 158.

74 el-Beyyine 98/8.

75 Hadisin sıhhati tartışma konusu olsa da anlamını tasdik eden birçok sahih rivayet olduğu tespit edilmiştir. Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde de geçtiği görülen benzer rivayetlerin tahricleri için bk. “Sorularla İslâmiyet” (Erişim 21 Haziran 2022). <https://sorularlailslamiyet.com/lev-lake-hadisi-olarak-bilinen-sen-olmasaydin-ey-habibim-felekleri-kainati-yaratmazdim-kudsi-hadisi>. Hadislerin sıhhati meselesi spesifik olarak hadis ilminin konusu olduğu için burada konuyu dağıtmamak adına kısa kesiyoruz.

76 Abdullah b. Abbas’ın (ö. 68/687-88) Kur’ân-ı Kerim’de geçen “Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım (Zâriyât, 51/56)” âyetindeki “نودب عيلى” (ibadet etsinler)

hasebiyle bilinmek istemiş ve âlemleri yaratmıştır. Müeyyidüddin Cendî (ö. 691/1292 [?]) Allah kelimesinden türetilen masdarlardan birinin de “elihe-yelhû” yani “sevilen-seven” kelimesi olduğunu iddia etmiştir.⁷⁷ Bu durumda “Allah, çok sevilen ve insanın kendisine yöneldiği varlık” anlamına gelmektedir.⁷⁸

Aşk ne için gereklidir diye sorulacak olursa aşk iki yerde lâzımdır denilebilir. İlki insanın mârifetullahı ulaşmasından sonra gerekli olan aşktır. Çünkü Allah’ı bilmek onu sevmeyi gerektirir. Bir başka deyişle mârifetullah mâkâmı ihsân edilen kimseye muhabbet mâkâmı da ihsân edilmiştir. İkinci gereklilik ise mârifetullahı ulaşmak içindir.⁷⁹ Gazâlî’nin ifade ettiği gibi insan ancak tanıdığını sevebilir düşüncesinden hareketle mârifetsiz muhabbet mümkün değildir.⁸⁰

Mârifet, muhabbet gibi Allah’tan kula ihsân edilen bir mevhibedir. Hakîm et-Tirmizî’nin (ö. 298/909) dediği gibi “Allah -kendisine doğru yolu göstermiş olmakla- kuluna nimetlerinin ve ihsânlarının kapısını kendiliğinden açmış ve kulun bu konuda herhangi bir hak edişi söz konusu olmamıştır.”⁸¹ Dolayısıyla insan bir sevgiyle kuşatılmışsa bunun sebebi Allah’ın onu sevmesidir. Bir başka deyişle bu ifadeyi Allah ihsân etmedikçe insan âşık olamaz şeklinde yorumlamak mümkündür. Ebû Saîd-i Ebû’l-Hayr’ın (ö. 440/1049) yanında bu ayet okunduğunda “Ömrüme yemin ederim ki gerçekten Allah onları sever. Çünkü sevdiği kendi zatıdır” demiştir.⁸² Yani seven de odur sevdiği de odur. Bir eser meydana getiren kişi, aslında eserini değil kendisini sevmektedir. Çünkü o eseri meydana getiren kendisidir. Bunun gibi Allah Teâlâ’nın zât ve sıfatlarından başka ne varsa hepsi onun sun’u (sanatı) ve icâdı olması hasebiyle masnu’unu sev-

kelimesini “نوفرعيل” (bilsinler/tanısınlar) şeklinde tefsir etmesi İbnü’l-Arabî’nin sözünü tasdik etmektedir.

77 Ekrem Demirli, *Aşk Nedir: İslâm Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2014), 248.

78 Ekrem Demirli, *Aşk Nedir*, 248.

79 Ekrem Demirli, *Aşk Nedir*, 44.

80 Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-dîn*, haz. Fuad Günel-Mustafa Yalçın, (İstanbul: Bedir, 1975), 4/538.

81 Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Hayyikitap, 2017), 22.

82 Gazali, *İhyâ*, 4/164.

diği vakit gerçekte kendisini sevmiş olmaktadır.⁸³ Hz. Peygamber, “Dâvûd Peygamber şöyle dua ederdi: Allah’ım, senden seni sevmeyi, seni seven kişiyi sevmeyi, senin sevgine ulaştırın ameli isterim. Allah’ım, senin sevgini bana kendimden, ailemden ve soğuk sudan daha sevimli eyle” buyurmuştur.⁸⁴ Gazâlî (ö. 505/1111) bu hadisi kaynak göstererek “tüm bunlardan anlaşılıyor ki saadetin gayesi Allah’ı severek ölmektir. Allah’ı sevmek de onu bilmek (mârifetullah) ve dünya sevgisini gönülden çıkarmakla mümkündür. Adeta dünya kendisine sevgilisiyle buluşmasına engel olan bir hapishane gibi olmalıdır” demiştir.⁸⁵

Zünnûn el-Mısırî’ye (ö. 245/859 [?]) saf sevgi nedir diye sorulduğunda “içinde herhangi bir bulanıklık bulunmayan saf sevgi, sevginin kalpten ve organlardan sukût ederek orada muhabbetten eser kalmaması ve her şeyin Allah ile ve Allah için olduğu bir anlayışın ortaya çıkmasıdır. Böyle biri Allah için seven Hak âşığdır”⁸⁶ demiştir. Eğer yapılan şeyler Allah ile ve Allah için olmazsa hiçbir kıymeti yoktur. Nitekim Hz. Peygamber “Allah’ın zikri ve Allah için olan şeyler hâriç dünya ve içindekiler lânetlenmiştir”⁸⁷ buyurarak bize bunu haber vermektedir. Bu bağlamda, Yunus Emre’nin (ö. 720/1320 [?]) “için dışın murdâr iken aşk n’eylesin senin ile...” dizelerine bakıldığında insanı alt üst eden aşk kişiye ihsân edildikten sonra içinin ve dışının temizleneceği anlaşılmaktadır.

İnsanın içinin ve dışının murdâr olması, yaratılış itibariyle günahlara açık bir tabiatı olmasından kaynaklanır. Hz. Peygamber “Eğer siz günah işlemeseydiniz, Allah sizi helak eder ve yerinize günah işleyip, peşinden tevbe eden kullar yaratırdı”⁸⁸ buyurarak insanın asıl vazifesinin günah işlemek değil tevbe etmek olduğunu insanlara bildirmiştir. Dolayısıyla insan yaptığı seyyieler neticesin-

83 Gazali, İhyâ, 4/164.

84 Tirmizî, Deavât, 72

85 Gazali, İhyâ, 4/307.

86 Serrâc, İslâm Tasavvufu, 58.

87 Tirmizî, Zühd, 14 (nr. 2322); İbn Mâce, Zühd, 3; Beyhaki, Şuabü’l-İman, Süyûtî, Sağır.

88 Müslim, Tevbe, 9-11.

de içi ve dışı murdâr olabilen bir varlıktır. Tasavvuf ilmindeki nefis tezkiye yöntemlerinin asıl amacı insanın tekrar fıtratına, tâhir olduğu şekle ve muhabbetullahâ dönmesini sağlamaktır. Gazâlî “Hayır, hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları (yapıp ettikleri) kalplerini paslandırmıştır” (Mutaffifîn, 83/14) ayetini, mefhum-i muhalifinden hareketle “...Taatin nûru ile mâsiyetin zulmeti kaybolur. Taat ve ibadetler kalbi temizler...”⁸⁹ şeklinde yorumlamıştır. O halde insanın kalbi sadece mâsivadan vazgeçerek değil, bunun yanında iyi ve güzel amellerle temizlenebilecektir.

Said Nursî (ö. 1960) “Hiç mümkün müdür ve hiç akıl kabul eder mi ki o ziyafetgâhtaki zîşuur mahlûklar ile konuşmasın ve onlara o nimetlere mukabil elçileri vasıtasıyla vazife-i teşekkürîyeyi ve tezahür-i rahmetine ve sevdirmesine karşı vazife-i ubûdiyeti bildirmesin!”⁹⁰ Diyerek insanın iyi ve güzel ameller yapabilmesi için öncelikle Allah tarafından sevilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Müellifin, “hiç mümkün müdür ki ... Sevdirmesine karşı vazife-i ubûdiyeti bildirmesin” cümlesi Allah, insana sevgisini ihsân ettiği için onun bu sevgisine karşılık insanı ibadetle vazifelendirdiği şeklinde yorumlanabilir. Allah kuluna öyle bir nimet ve ihsânda bulunmuştur ki kul, Allah kendisine o imkânı vermediği sürece bunun şükürünü yerine getiremez. O halde yine Nursî’nin dediği gibi bu şükür de Allah’tan kuluna dönük yeni bir iyilik ve ihsândır. Yani insanın en küçük ibadeti yerine getirebilmesi için Allah’ın o insana aşkını ihsân etmesi gerekir, diyebiliriz.

Yine Nursî’nin “insan mahiyet-i câmiyeti itibarıyla, mevcudatın hemen ekserîsiyle alâkadardır. Hem insanın mahiyet-i câmiasında hadsiz bir istidad-ı muhabbet derç edilmiştir. Onun için, insan da umum mevcudata karşı bir muhabbet besliyor. Halbuki muhabbet ettiği mevcudat durmuyorlar, gidiyorlar. Firaktan daima azap çekiyor. Onun o hadsiz muhabbeti, hadsiz bir mânevî azaba medâr oluyor. O azabı çekmekte kabahat, kusur ona aittir. Çünkü kal-

89 Gazâlî, İhyâ, 4/22.

90 Said Nursî, Asâ-yı Mûsa, (Erişim 27 Temmuz 2022). <http://www.erisale.com/#content.tr.3.41>.

bindeki hadsiz istidad-ı muhabbet, hadsiz bir cemâl-i bâkiye mâlik bir zâta tevcih etmek için verilmiş”⁹¹ sözleri insanın kalbinin mâsivadan kurtulup Allah’ı sevmesi gerektiğini vurgulamaktadır. İnsan kendisine verilen sonsuz sevme kabiliyetiyle ancak sonsuz olan Allah’ı severek bu sevginin hakikatine varabilir. Allah’tan başkasına verilen sevgi insanın elem verici bir azaba duçar olmasına sebep olacaktır. Hz. İbrahim’in ifadesiyle kaybolup giden hiçbir şeye muhabbet edilmemelidir.⁹² Allah’ın zâtından başka her şey helak olup gidicidir.⁹³ Muhabbet kalıcı bir mefhum olduğundan dolayı kalıcı olan ufûl edene gösterilmez. Tüm bunlardan hareketle denebilir ki insanın hullet ve aşk makamına ulaşabilmesi için sâlih ameller işlemesi ve ibadet etmesi gerekse de bu ibadeti ihsân eden yine insanın ulaşmaya çalıştığı Mevlâ’sıdır. O halde âşık edilgen bir varlık, aşk ise mâşuka ulaşma konusunda insanın pasif olduğu bir mefhumdur.⁹⁴ Aşkın tezahürü iştîyak, özlem ve şevktir. Neticesi ise Allah ile vuslatın gerçekleşmesidir.

Sonuç olarak aşk kelimesi hullet ile yakın anlamlı bir kelimedir. Sûfîler hullet ve aşk kelimelerini eserlerinde çok fazla zikretmeseler de muhabbet hakkında yaptıkları yorumlar onların bu kelimeleri başka kavramlarla açıkladıklarının bir göstergesi sayılabilir.

3. ERKEN DÖNEM SÛFÎLERİNDE HULLET

Erken dönemde yazılan tasavvuf kaynaklarına baktığımızda hullet kelimesine çok az yerde rastlanır. Bu başlık altında hullet kelimesinin sûfîlerce nasıl ifade edildiği ve erken dönemde bu kavramın hangi kelimelerle açıklanmaya çalışıldığı işlenecektir. Şimdiye dek çeşitli vesilelerle zikredildiği gibi erken dönemde hullet kelimesinin farklı makam ve hallerle ifade edildiği görülmüştür. Bunların başında muhabbet kavramı göze çarpmaktadır. Muhabbetin şiddet-

91 Said Nursî, “Üçüncü Lem’a”, Lem’alar, (Erişim 21 Haziran 2022). <http://www.erisale.com/#-content.tr.3.41>.

92 el-En’âm 6/76.

93 el-Kasas 28/88.

94 MyMecra, “Aşk Neylesin Senin İle - Ekrem Demirli -”, 00:19:40-00:19:47.

li hali ise aşk kelimesiyle ifade edilmiştir. Bazı sûfler aşk kelimesini Allah ile kurulan ünsiyet için kullanmayı uygun görmese de Sülemî gibi bazı mutasavvıflar aşk kelimesini Allah sevgisiyle irtibatlandırarak bu konuda söz söylemişlerdir.

Muhâsibî, Allah haklarına en kolay riâyet eden kişinin, Allah'ın yöneldiği, sevdiği ve dost edindiği kişi olduğunu söylemiştir.⁹⁵ Ona göre hullet makamında olduğu gibi kişinin Allah'a yönelebilmesi için önce Allah'ın ona yönelmesi gerektiğini vurgulamış, sonrasında ise ilk sevginin Allah'tan zuhûr etmesi gerektiğini dile getirmiştir. Çünkü Allah'ın bir kişiyi sevmesi halinde kişi de Allah'ı sevecek, dolayısıyla nefsinde olan kötülükler bu sevgi kendisine ihsân edildikten sonra temizlenecektir. Allah sevgisinin içini ve dışını temizlemesiyle kişinin vasıfları yok olacak, daha sonra Allah'ın vasıflarının yok olan vasıfların yerine geçmesiyle kişi Allah'ın dostu olacaktır. Onun bu sözlerinin hullet kavramının muhtevasını yansıttığı görülmektedir. Ebû Bekir Şiblî'nin (ö. 334/946) "Muhabbete muhabbet denmesinin sebebi, mahbûbun dışında kalpte mevcut olan her şeyi silip süpürmek suretiyle mahvetmesidir"⁹⁶ şeklinde yaptığı muhabbet tanımı hullet kavramının kalpte Allah'tan başkasına duyulan tüm sevgilerin ortadan kalkması tanımıyla benzerlik teşkil etmektedir. Hullet makamının en temel özelliklerinden biri Allah'a hicap olan her türlü sevgiden kendini tecrit ederek kalpte Allah'tan başkasına muhabbet beslememektir. Yine Şiblî'ye rıza hakkında ne düşündüğü sorulduğunda "rıza makamında bulunan kimse ne cenneti ister ne de cehennemden sığınır. Bu mertebede olan kişi için böyle bir düşünceye sahip olmak suçtur"⁹⁷ demiştir. Şiblî'nin ifadelerinden anlaşılabacağı üzere kişinin kalbinde cennet ümidi ve cehennem korkusu taşımaması gerektiği rıza makamıyla ifade edilmiştir. Rabia'nın ifadelerine benzeyen bu söylemler hullet anlayışının belli bir dönemde yaygın olduğunu fakat bu kavramın

95 Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkillâh*, çev. Abdulhakim Yüce, (İstanbul: Işık, 2012), 64.

96 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahecûb*: Hakikat bilgisi, 443.

97 Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*: Sülemî'nin Risaleleri, çev. Süleyman Ateş, (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1981), 92.

zaman içinde aşk, muhabbet ve rıza gibi kavramlarla karşılaşır hale geldiğini göstermektedir.

İbrahim el-Havvâs (ö. 291/904) “muhabbet, iradelerin yok olması ve bütün beşerî sıfatların yanmasıdır”⁹⁸ diyerek Allah’ın sıfatlarının kişiye geçmesini ve dolayısıyla kişinin vasıflarının yok olmasını muhabbet kelimesiyle beyân etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) de muhabbet “sevenin sıfatlarının yerine sevilenin sıfatlarının geçmesidir” diyerek Havvâs’ın yaptığı gibi tam olarak hulleti tanımlamıştır. İlk bölümde zikrettiğimiz⁹⁹ üzere hullet kişinin vasıflarının yerine Allah’ın vasıflarının geçmesidir. O halde Havvâs ve Cüneyd’in muhabbet tanımlarına baktığımızda tanımı yapılan şeyin birebir hullet olduğu ve bu makamın muhabbet ile ifade edildiği görülecektir. Yine Cüneyd’in “Allah bir kulunu istila ederse beşerî varlığından eser kalmaz”¹⁰⁰ sözü her ne kadar fenâ bahsinde aktarılsa da hullet makamıyla benzerlik teşkil eder. Çünkü kul halillik makamına ulaştığında geride beşerî vasıflarına dair bir şey kalmaz. Artık onda sadece Allah’ın vasıfları bulunur. Nitekim Cüneyd bu sözünün devamında Allah bir kulunu kuşatıp varlığını tamamen yok ettiğinde kulun kendi taleplerinin de yok olacağını ifade ederek bu konuya açıklık getirmiştir.¹⁰¹ O halde Cüneyd’in ifadelerinden de anlaşıldığı gibi fenâ kavramı hullet ile oldukça yakın anlamlıdır.

Semnûn’a muhabbet hakkında sorulduğunda muhabbetin arı duru bir dostluk olduğunu söylemesi¹⁰² muhabbet kelimesinin aynı zamanda dostluk makamının bir parçası olduğunu gösterir. Çünkü hullet sevgilerin en üstün derecesi demektir. Bu ise ancak Allah’ın kişiyi kendisine halîl edinmesiyle elde edilebilecek bir şeydir. Erken dönemde yaşayan mutasavvıfların muhabbet hakkındaki ge-

98 Serrâc, el-Lüma‘, 58.

99 Bk. s. 9-12.

100 Cüneyd-i Bağdâdî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Mektupları, çev. Süleyman Ateş, (İstanbul: Yeni Ufuklar, ts.), 232.

101 Cüneyd-i Bağdâdî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Mektupları, 232.

102 Serrâc, el-Lüma‘, 57.

nel görüşlerine baktığımızda muhabbetin gayesinin kişinin Allah ile bir olmak olduğu görülecektir. Sülemî muhabbeti tanımlarken “sevenin zâtı müstağrak olmuş, sıfatları yok olmuştur”¹⁰³ ifadesini kullanmıştır. Hullet daha önce üzerinde durduğumuz gibi Allah’ın vasıflarının kişinin vasıflarının yerine geçmesidir. Dolayısıyla Sülemî’nin buradaki muhabbet tanımına bakılırsa Allah’ın muhabbet duyduğu kişide kendine ait bir vasfın kalması mümkün değildir. Allah muhabbet duyduğu kişiyi halil olarak seçmesiyle onun vasıflarını yok etmiş ve yerine kendi vasıflarını o kişiye ihsân etmiş olacaktır. Bu ifadeler doğrultusunda erken dönem sûfilerinin hullet kavramını muhabbet kelimesiyle ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Kûtu’l-kulûb yazarı Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) yaşadığı dönemde kendi ifadesiyle bâtın ilmiyle iştigal eden ve derin marifete sahip alimlerin hullet kavramı hakkında hiçbir sözüne rastlamadığını ifade etmiştir. Çünkü hullet makamını ancak gizli manalara vâkıf olanların anlayabileceğini söylemiştir.¹⁰⁴ Hullet konusunu ayrı bir bölüm olarak ele alan Mekkî bu kavramı ancak Kur’ân-ı Kerîm’in gizli manalarına vâkıf olanların anlayabileceğini söylemiş, bu makamın secde edenlere ve sır ehli ariflere ihsân edileceğini vurgulamıştır.¹⁰⁵

Erken dönem tasavvuf metinlerine bakıldığında Mekkî’nin de ifade ettiği gibi bu kavramın çok az yerde geçtiği ve bu konuda genellikle Hz. İbrahim üzerinden bir anlatımın tercih edildiği görülür. Kanaatimizce bu konuda söz söylenmemesinin bir sebebi muhabbet kelimesinin bu kavramı da kapsadığı düşüncesi olabilir. Bu dönemde yaşamış mutasavvıfların muhabbet konusundaki ifadelerine baktığımızda hullet kavramının muhtevâsına dair görüşleri tespit etmek mümkündür. Örneğin Rabia ile ilgili bir menkıbede kendisine hastalığının sebebi sorulmuş, o ise cennetin kendisine sunulduğunu ve kendisinin ona meylettiğini buna bağlı olarak hasta-

103 Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî’nin Risaleleri*, çev. Süleyman Ateş, 31.

104 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, çev. Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand, 2004), 3/323.

105 Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, 3/323.

landığını dile getirmiştir.¹⁰⁶ Rabia'ya göre kişinin kalbinde Allah'tan başkasına meyletmek gayretullâha aykırı bir davranıştır.¹⁰⁷ Çünkü ona göre cennet de cehennem de Allah'ındır,¹⁰⁸ o halde kişinin ne-reye gideceği değil kime gideceğiyle meşgul olması gerekir. Hullet kavramına baktığımızda kişi ile Allah arasında hicâb olan her şeyin yok edilmesi gerektiği görülecektir. Cennet ve cehennem her ne kadar kişinin ümit ettiği ve korktuğu mefhumlar olsa da Râbia'nın Allah'tan başka her şeyin silinip atılması, korkulacak ve ümit edilecek tek şeyin Allah olması şeklindeki bakış açısı hullet kavramının özelliklerini yansıtmaktadır.

Sülemî (ö. 412/1021), müridlerin mertebelerinden bahsederken en üstün mertebeye sahip müridin hiçbir şey dilememesi gerektiğini ve Allah ona ne murad ettiyse onun murad ettiği şeye sevinerek ondan razı olması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁰⁹ Sonrasında Hz. Peygamber'in "Ya Rabbi! Nefsimi sana teslim ettim, işimi sana havale ettim..."¹¹⁰ hadisini naklederek kişinin her haliyle kendini Allah'a teslim etmesi gerektiğini savunmuş ve bu makamın sadece peygamberlere ve bazı velilere ihsân edileceğini vurgulamıştır.¹¹¹ Sülemî'nin ifadelerine baktığımızda hullet kelimesi geçmese de her haliyle Allah'a teslim olan müridin en üstün mertebeye sahip olması hullet makamının özelliklerini yansıtmaktadır. Çünkü halîl olan kişi rabbi ona hangi musibeti verirse versin ondan razı olur. Nefsini ve işlerini ona teslim ederek kendi sıfatlarının yerine Allah'ın sıfatlarının geçmesini rabbinden niyâz eder, bu duası ve gayreti neticesinde halîllik makamı o kula ihsân edilir. Sülemî bu bağlamda Bişr el-Hâfi'nin (ö. 227/841) "Allah'tan razı olmanın gereği olarak kişinin hastalandığında sağlık, sağlıklıyken hastalık

106 Kelâbâzî, et-Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah, 1979), 215.

107 Kelâbâzî, et-Ta'arruf, 215.

108 M. Nedim Tan, Bir Dini İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar, (İstanbul: Pinhan, 2020), 115.

109 Sülemî, Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri, çev. Süleyman Ateş, 9.

110 Buhâri, Daavât,7,9; Tevhid 34; Müslim, Zikr,56.

111 Sülemî, Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri, çev. Süleyman Ateş, 9.

istememesi gerektiğini” ifade eden sözlerini naklederek Hâfî’nin de bu konuda kendisiyle aynı düşüncelere sahip olduğunu beyân etmiştir.¹¹² Sülemî Hz. Peygamber’in “Bilin ki! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki o iyi olursa bütün vücut iyi olur; o bozulursa bütün vücut bozulur. Bilin ki o, kalptir.”¹¹³ hadisini zikretmek suretiyle kişinin kalbini yalnız Allah ile meşgul etmesi gerektiğini ve bunun neticesinde tüm vücudunun Allah ile ıstıgal edeceğini söylemiştir.¹¹⁴ Nasıl hulletin çatı kavramı olan aşk insana ihsân edildiğinde kişinin içini ve dışını temizliyorsa aynı şekilde kalbini sadece Allah ile meşgul eden kişinin tüm vücudunun Allah’ın sıfatlarıyla vasıflanacağını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Sülemî’nin de hullet kavramının muhtevasını rıza ve muhabbeti Allah’a hasretmek şeklinde ele aldığı görülür.

Hücvîrî *Keşfu’l-mahcûb* adlı eserinde hullet kelimesini zikrederek Hz. İbrahim üzerinden bu kavramı açıklamıştır. Hz. İbrahim’in, halîlik makamı ihsân edilince kendisini Allah’tan başka her şeyden tecrit ettiğini söylemiştir.¹¹⁵ Onun, kendisine hicab olan her şeye düşman olduğunu ifade eden Hücvîrî, Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “Âlemlerin rabbi müstesna, onlar benim düşmanımdır”¹¹⁶ âyetini bu anlamda tevil etmiştir.¹¹⁷ Yani Hücvîrî’ye göre Hz. İbrahim Kur’ân’da geçen bu sözü sadece müşriklerin taptığı putlar için değil Allah’ın dışında kalan her şey için söylemiştir. Bu ayeti Hücvîrî’nin bakış açısıyla değerlendirecek olursak mefhum-i muhalifinden hareketle “Şüphesiz onlar benim düşmanımdır. Ancak âlemlerin rabbi olan Allah dostumdur”¹¹⁸ şeklinde okumak mümkündür. Hücvîrî’nin hullet kelimesini zikrederek bu kavramı açıklamaya ça-

112 Sülemî, Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî’nin Risaleleri, çev. Süleyman Ateş, 91.

113 Buhârî, İmân, 39.

114 Sülemî, Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî’nin Risaleleri, çev. Süleyman Ateş, 9.

115 Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*: Hakikat Bilgisi, 443.

116 eş-Şu‘arâ 77/26.

117 Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*: Hakikat Bilgisi, 443.

118 Burada dost kelimesini kullanmamızın bir sebebi düşman kelimesinin zıddı olmasıdır. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı’nın meâlinde de bu ayet için dost kelimesinin kullanılması bu yorumu destekler niteliktedir.

lışması bizlere erken dönemde bu kavramın varlığını fakat sûfiler arasında yaygın bir kullanımının olmadığını gösterir.

Tüm bunlardan hareketle hullet kavramına sûfilerin eserlerinde az rastlansa da bu kavramın lafzının değil manasının sûfiler için önemli olduğu görülmüştür. Hulletin kelime olarak tasavvufun klasik eserlerinde zikredilmemiş olması sûfilerin bu konuda söz söylemediği anlamına gelmemektedir. Tasavvuf ilminin hulûl ve hulûliyye gibi karşı karşıya getirildiği sorunların izah edilebilmesi ve fenâ kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için bu konu üzerine daha çok çalışılması gerektiği kanaatindeyiz.

SONUÇ

Allah ile kurulan ünsiyet biçimlerini farklı şekillerde ele alan birçok çalışma yapılmıştır. Kanaatimizce bu ilişki biçimlerinin dostluk anlamında velî kelimesiyle ele alınması hullet kavramının geri planda kalmasına sebep olmuştur. Bu çalışmada ele aldığımız hullet kavramının sadece muhabbet kelimesiyle irtibatlı olmadığı, tasavvufun en merkezî kavramlarından olan fenâ kavramını da yansıttığı görülmüştür. Tasavvuf literatüründe fenâ meselesi hakkında birçok görüş sergilenmiş fakat gördüğümüz kadarıyla bu kavram hullet ile irtibatlandırılmamıştır.

Erken dönem tasavvuf kaynaklarına baktığımızda muhabbet kavramına birçok eserde bahisler ayrıldığı görülür. İlgili eserlerde pek çok mutasavvıfın görüşleri nakledilerek bu kavram açıklanmaya çalışılır. Kaynaklar incelendiğinde hullet kavramıyla muhabbet kavramının muhtevasının çok yakın olduğu görülecektir. Rabia'nın "ben Allah Rasulünü elbette seviyorum fakat yaratıcının sevgisi yaratılmışların sevgisinden beni alıkoydu"¹¹⁹ sözünü Hz. Peygamber'in "sizden birinin bana dost olmasından Allah'a sığınırım" sözüyle değerlendirecek olursak mefhum-i muhalifinden hareketle Rabia'nın Allah'tan başkasını halîl edinmediğini söyleyebiliriz. Yine Rabia'nın şu duayı ettiği nakledilmiştir: "Allah'ım seninle

119 Nedim Tan, Bir Dini İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar, (İstanbul: Pinhan, 2020), 55.

meşgul olmaktan beni alıkoyan her şeyden, beni senden men eden her mâniden sana sığınırım.”¹²⁰ Rabia’nın kalbini ve bedenini Allah dışında herhangi bir şeyle meşgul etmek istememesi ve mâsivadan Allah’a sığınması hullet makamının kalbin Allah’tan başka her şeyden tecrit edilmesi gerektiği anlayışını yansıtmaktadır. Görüldüğü üzere Rabia’dan aktarılan menkıbelerde ve ele aldığımız diğer sûfîlerin ifadelerinde hullet kelimesi kullanılmasa da muhteva olarak hulletin Rabia ve daha sonra yaşamış sûfîler üzerindeki etkileri görülmektedir. Bu bağlamda düşünülecek olursa hullet kavramının belli bir dönemde sûfîler arasında kullanıldığını fakat daha sonra bu kavramın ekseriyetle aşk, muhabbet, rıza vb. kelimelerle ifade edildiğini söyleyebiliriz. Kanaatimizce bunun bir sebebi sûfîlerin, Allah’ın vasıflarının kulun vasıflarının yerine geçmesi anlamındaki hullet kelimesi ile Tanrı’nın bir cisimle birleşmesi anlamına gelen hulûl kelimesinin benzerlik göstermesine bağlı olarak tasavvufa yapılan eleştirilerden çekinmeleri olabilir. Hullet hakkında müstakil bir eser kaleme alınmasa da erken dönem sûfîlerinin muhabbet, rıza, tevekkül gibi kavramları tanımlamalarında hulletin izlerine rastlanması tasavvuf ilmiyle iştigal eden kişilerin bu kavram üzerine çalışması gerektiğini göstermektedir. Bu konuda halen müstakil bir eser kaleme alınmamış olması hullet kavramının öneminin tam olarak teslim edilmediğinin bir göstergesidir. Bu kavramın Hz. İbrahim’den itibaren kullanılması sadece tasavvuf ilmiyle iştigal edenlerin değil aynı zamanda diğer İslâmî ilim disiplinlerinde de bu kavramın çalışılması gerektiğini gösteren bir diğer delildir. Tasavvuf ilmi açısından bakılacak olursa fenâ probleminin anlaşılması için bu kavramın açıklanması önem arz etmektedir.

120 Tan, Râbia el-Adeviyye’den Kalanlar, 122.

KAYNAKÇA

Başer, Bayram Hacı. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Bursevî, Hakkı İsmail. *Rûhu 'l-Beyân Tefsîri*. İstanbul: Damla Yayınları, 2012.

Cüneyd-i Bağdâdî. *Cüneyd-i Bağdâdî ve Mektupları*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Yayınları, ts.

Demirci, Kürşat. “Hulûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30.04.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hulul>

Demirli, Ekrem. *Aşk Nedir: İslâm Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2014.

Durmuş, İsmail. “Leylâ ve Mecnûn”. *Türkiye diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24.04.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/leyla-ve-mecnun>.

el-Mekkî, Ebû Tâlib. *Khutû 'l-kulûb fî mu'âmeleti 'l-mahbûb ve vaşfi tarîki 'l-mürîd ilâ maqâmi 't-tevhîd*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.

Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2006.

Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsu 'l-Muhît (el-Okyânûsu 'l-Basît)*. çev. Mütercim Âsım Efendi. “tahlil”. Erişim 19 Mart 2020. <http://www.kamus.yek.gov.tr>

Gazâlî, Ebû Hamid. *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*. haz. Fuad Günel – Mustafa Yalçın. İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.

Hücvîrî. *Keşfü 'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah, 1996.

İbn Atâ, *İbn Atâ Tefsiri*. çev. Betül Güler. İstanbul: H Yayınları, 2018.

İbn Kesîr. *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsîri*. çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı, 1984.

Karaman Hayrettin – Çağrı Mustafa – Dönmez Kâfi İbrahim – Gümüş Saadetin. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB

Yayınları, 2014.

Kelâbâzî. *et-Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1979.

Kılıç, İhsan Ali. *İbnü'l-Arabî'nin Velâyet Öğretisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Demirli, Ekrem. "Fusûsu'l-Hikem Okumaları. 29. Seminer", *YouTube* Erişim 6 Mayıs 2020. 00:27:35-00:28:21.

Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1978.

Muhâsibî. *er-Ri'âye li-hukûkillâh*. çev. Abdulhakim Yüce. İstanbul: Işık Yayınları, 4. Basım, 2012.

MyMecra. "Aşk Neylesin Senin ile - Ekrem Demirli-", *YouTube* Erişim 6 Aralık 2021. 00:08:37-00:08:50.

Nursî, Said Bediüzzaman. *Asâ-yı Mûsa*. İstanbul: Mutlu Yayınları, 2013.

Sifil, Ebubekir. *Sana Dinden Sorarlar*. İstanbul: Rihle Kitap Yayınları, 2020.

Smith, Margaret. *Râbia: Bir Kadın Sûfî*. çev. Özlem Eraydın. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Sülemî. *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1981.

Tan, M. Nedim. *Bir Dini İdealin İfade Biçimleri: Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar*. İstanbul: Pinhan Yayınları, 1. Basım, 2020.

Temel İslâm Ansiklopedisi. "Sahabe". İstanbul: İsam Yayınları, 2020.

Tirmîzî, Hakîm. *Kalbin Anlamı*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul, Hayykitap Yayınları, 2017.

Uludağ, Süleyman. "Aşk". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 13.04.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ask>

Kültür Endüstrisi: Theodor W. Adorno ve Jean Baudrillard Eksenli Bir Okuma

Hümeysra KUŞTUL

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf Öğrencisi,
humeysra_kustul16@hotmail.com

Özet

Adorno ve Baudrillard tarafından ortaya koyulan kültür endüstrisi modern dünyanın getirmiş olduğu baskı ve kısıtlamalardan bireyleri kurtaracağını iddia etmektedir. Aynı zamanda kültür endüstrisi, salt özgürlük alanları oluşturacağına dair söylemleriyle de öne çıkan postmodern dünyanın yeni kıskaçlarından yalnızca birini oluşturmakta olup hayatın her alanını kuşatmaktadır. Bu bağlamda kültür endüstrisi gıda, sağlık ve giyim tercihlerine kadar farklı alanlarda da hâkimiyet kurmaktadır. Hatta bireylerin “serbest” zamanlarını dahi nasıl geçireceği konusunda yönlendirmelerde bulunan bir sistem de bu hâkimiyete dâhildir. Fakat kültür endüstrisi bireylere özgür alanlar oluşturduğunu ifade ederken dahi özgürlüğünün yok sayıldığı yönlendirmelerle dolu bir çarktan ibarettir. Bireyleri sistemin istediği doğrultuda verimli çalışma hayatına adapte ederken bir yandan da “serbest” zaman kavramının içerisindeki etkinlikleriyle bireyleri bu hayata motive etmektedir. Özellikle alışveriş çılgınlığında bir doyumsuzluğu da beraberinde getirmekte olup bireyleri alış-veriş döngüsüne

bağımlı kılmaktadır. Birey alış ve veriş konu olan tek özne konumunda olup süreç içerisinde nesneler dünyasındaki konumunun değişmesi ile hükmettiklerinin hükümdarlığında esir olan bir nesne konumuna düşmektedir. Bağımlılıklarının kölesi olan bireylerin içerisinde bulundukları durum ise oyun kurucuların ve oyuncuların kazanamadığı fakat dahil olan nesnelerin kazandığı kurallı ve sistematik bir oyundan ibarettir.

Konu itibariyle amaçlanan durum ise bireylerin içerisinde yaşadığı dünyadaki düzenin farkına varmaları ve bu rüyadan uyanmalarıdır. Bireyleri içerisinde yönlendirmeler ile hapsetmekte olan bu evren Adorno’nun ifadeleriyle kültür endüstrisi olurken Baudrillard açısından içerisinde hem kültür endüstrisini hem de sonradan yaratılmış bir hipergerçeklik dünyasından ibarettir.

Anahtar Kelimeler: Kültür Endüstrisi, Modernizm, Postmodernizm, Metalaşma, Simülasyon, Kitle kültürü.

The Culture Industry: A Reading With The Axis Of Theodor W. Adorno And Jean Baudrillard

Abstract

The culture industry put forward by Adorno and Baudrillard claims that it will save individuals from the pressures and restrictions brought by the modern world. At the same time, the culture industry is only one of the new clamps of the postmodern world, which stands out with its discourses that it will create purely areas of freedom, and it encompasses all areas of life. In this context, the culture industry also dominates in different areas such as food, health and clothing preferences. Even a system that guides individuals on how to spend their “free” time is also included in this dominance. However, even while the culture industry expresses that it creates free spaces for individuals, it is just a wheel full of directions in which freedom is ignored. While adapting individuals to an efficient working life in the direction desired by the system, it also motivates individuals to this life with its activities within the concept of “free” time. Especially in shopping spree, it brings with

it insatiability and makes individuals dependent on the shopping cycle. The individual is in the position of the only subject that is the subject of buying and selling, and with the change of his position in the world of objects in the process, he becomes an object that is enslaved in the reign of those he rules. The situation of individuals who are slaves to their addictions consists of a regular and systematic game in which the playmakers and players cannot win, but the objects involved win. The aim is for individuals to become aware of the order in the world they live in and to wake up from this dream. While this universe, which imprisons individuals with directions, is the culture industry in Adorno’s words, it consists of both the culture industry and a hyperreality world created later for Baudrillard.

Keywords: Culture Industry, Modernism, Postmodernism, Commodification, Simulation, Mass Culture.

GİRİŞ

Adorno ve Baudrillard tarafından ortaya koyulan kültür endüstrisi modern dünyanın getirmiş olduğu baskı ve kısıtlamalardan bireyleri kurtaracağını iddia etmektedir. Aynı zamanda kültür endüstrisi, salt özgürlük alanları oluşturacağına dair söylemleriyle de öne çıkan postmodern dünyanın yeni kısaçlarından yalnızca birini oluşturmakta olup hayatın her alanını kuşatmaktadır. Öyle ki kültür endüstrisi gıda, sağlık ve giyim tercihlerine kadar farklı alanlarda da hâkimiyet kurmaktadır.

Aydınlanmanın Diyalektiği kitabı ile ilk kez ortaya atılan kültür endüstrisi kavramı daha sonra Adorno'nun yazmış olduğu *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi* kitabında daha detaylı bir şekilde açıklık kazanmıştır.

Adorno'nun sözleri ile kültür endüstrisi:

“Kültür, açıkça ve fiitursuzca, herhangi bir meta üretimi sektöründeki üretim kurallarına uyan bir sanayi haline gelmiştir. Kültürel üretim, bir bütün olarak kapitalist ekonominin ayrılmaz bir parçasıdır. Kültür artık, bugünün kurtarılmış bir gelecek tasavvuru çerçevesinde kavranmasına dayanan bir kaynak değildir; kültür endüstrisi, bugünün bozulmuş ütopyası uğruna mutluluk vaadinden vazgeçer.”¹

Adorno'ya göre kültürün hâlihazırdaki hedef ve değeri kendi içerisinde bir çelişkiyi barındırmaktadır. Her şeyi “olması gereken” farklı bir şekilde göstermektedir. Adorno'ya göre bu çelişkinin temel sebebi ise kültürel öğelerin kendisidir. Adorno'nun da ifade ettiği gibi kültür, var olan gerçekliği yanılsama içerisinde göstermenin bir aracıdır.² Çünkü Adorno toplumsal alandaki maddi koşul-

1 Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. Nihat Ülner vd. (İstanbul: İletişim, 2007), 20. “number-of-pages”: “152”, “publisher”: “İletişim”, “publisher-place”: “İstanbul”, “title”: “Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi”, “author”: “[{“family”: “Adorno”, “given”: “Theodor W.”}], “translator”: “[{“family”: “Ülner”, “given”: “Nihat”}], {“family”: “Tüzel”, “given”: “Mustafa”}], {“family”: “Gen”, “given”: “Elçin”}], {“family”: “Bernstein”, “given”: “J. M.”}]]”, “issue-d”: “[{“date-parts”: “[[“2007”]]}]]”, “schema”: “https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json”}

2 Ülhak Çimen, “Kültür Endüstrisinin Yeniden Üretiminde Kitle İletişim Araçlarının Görevleri: Theodor W. Adorno Değerlendirmesi”, *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/29 (2020), 2320.

ların kültür aracılığıyla manipüle edildiğini düşünmektedir. Ayrıca bu manipülasyon hali içerisinde insanların durumunun da “uyuşturularak” var olan kötü koşullara karşı duyarsız bir hale geldiğini düşünür.³

Kültür endüstrisi, müzik, sinema, edebiyat gibi her türden kültürel ögenin ve etkinliğin meta formunda üretildiği ya da metalaştırıldığı, böylece sıradan nesneler gibi alınıp-satılabilir bir hale dönüştürüldüğü ve bu kültürel ürünler aracılığıyla rasyonalizasyona dayalı bir kültürün inşa edildiği bir süreçtir.⁴ Bu süreç ekonomik ve kültürel olmak üzere iki boyuttan oluşmaktadır. Kültürel ürünler ekonomik ve kültürel bakımdan “birbirlerine benzer ya da en azından iç içe geçer. Adeta boşluk bırakmayacak bir sistem oluştururlar” Bu sistemin oluşabilmesi için bugünkü “teknik olanaklar kadar, ekonomi ve yönetimin yoğunlaşması da bunu yapmalarına olanak verir”.⁵

Adorno kültür endüstrisinin temel bileşeni olan kültür kavramına karşı olumsuz bir tavır takınmıştır. “Kültür, insana yaraşan bir toplumda yaşandığı yanılsamasını yaratmakta, bütün insan ürünlerinin temelinde yatan maddi koşulları gözlerden saklamakta ve

3 Mehmet Şirin Çağmar, Kitleselleşmiş Bilinç: Theodor Adorno'nun Kültür Endüstrisi Çözümlemeleri (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 78. “genre”: “Doktora Tezi”, “number-of-pages”: “162”, “publisher”: “Ankara Üniversitesi”, “publisher-place”: “Ankara”, “title”: “Kitleselleşmiş Bilinç: Theodor Adorno'nun Kültür Endüstrisi Çözümlemeleri”, “author”: [{“family”: “Çağmar”, “given”: “Mehmetşirin”}], “issued”: [{“date-parts”: [[“2021”]] }], “schema”: “https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json” }

4 Önder Kulak, Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 65. “plainCitation”: “Kulak, Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür.”, “dontUpdate”: true, “noteIndex”: 49, “citationItems”: [{“id”: 51, “uris”: [“http://zotero.org/users/local/3NReqUGw/items/PL8BJHUA”], “itemData”: [{“id”: 51, “type”: “book”, “event-place”: “İstanbul”, “number-of-pages”: “25-29”, “publisher”: “İthaki Yayınları”, “publisher-place”: “İstanbul”, “title”: “Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür”, “author”: [{“family”: “Kulak”, “given”: “Önder”}], “issued”: [{“date-parts”: [[“2017”]] }], “schema”: “https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json” }] }

5 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 109. “number-of-pages”: “152”, “publisher”: “İletişim”, “publisher-place”: “İstanbul”, “title”: “Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi”, “author”: [{“family”: “Adorno”, “given”: “Theodor W.”}, {“family”: “Ülner”, “given”: “Nihat”}, {“family”: “Tüzel”, “given”: “Mustafa”}, {“family”: “Gen”, “given”: “Elçin”}, {“family”: “Bernstein”, “given”: “J. M.”}], “issued”: [{“date-parts”: [[“2007”]] }], “schema”: “https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json” }

rahatlatıp uyuşturarak varoluşun kötü ekonomik belirleniminin sürüp gitmesine hizmet etmektedir". "Bu yanılsamaların en büyük etkenlerinden olan reklam ve iktidar aracılığıyla oluşturmuş olan kültür, kurulu olan sistemin hayata nüfuz etmesi ile güç kazanmaktadır. Günümüzde kültür her şeye benzerlik buluşturur. Film, radyo ve dergiler bir sistem meydana getirirler. Her bir dal kendi içinde ve hep birlikte söz birliği içindedir.⁷ Bu benzerlik ve nüfuz etme durumunun sonucunda kültür ile pratik hayat arasındaki farkın ortadan kalkması, ki bu, ampirik dünyanın yanlış biçimde estetize edilmesiyle aynıdır - ampirik hayatın estetizasyonu, hayatı duysal mutluluk ve özgürlük ideali çerçevesinde dönüştürmek yerine, bu amaçların mümkün olduğunca gerçekleştirdiği yanılsamasını yaratır.⁸

Adorno'ya göre kültür bir sistem ideolojisidir ve oluşturulmuş olan bu ideolojinin reklamını yapmak için de tüm kurumlar büyük çabalar göstermektedir.⁹ Ayrıca liberal kapitalizmde kültür ürünlerinin ideolojik statüsünü ifşa etmek önemli bir role sahiptir; sahtelik ve yanlış bilinç unsurunu vurgulamak toplumsal kavrayış yönünde bir fark yaratabilirdi.¹⁰

6 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 47."number-of-pages":152,"publisher":İletişim,"publisher-place":İstanbul,"title":Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi,"author":[{"family":Adorno,"given":Theodor W.}],translator:[{"family":Ülner,"given":Nihat}],{"family":Tüzel,"given":Mustafa}],{"family":Gen,"given":Elçin}],{"family":Bernstein,"given":J. M.}],issued":{"date-parts":[[2007]]}],schema:"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"

7 Horkheimer, Max - Adorno, Theodor W. , Aydınlanmanın Diyalektiği, çev. Oğuz Özgül, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995), 162."number-of-pages":2,"publisher":Kabalcı Yayınevi,"publisher-place":İstanbul,"title":Aydınlanmanın Diyalektiği,"author":[{"family":Horkheimer,"given":Max}],{"family":Adorno,"given":Theodor W.}],translator:[{"family":Özgül,"given":Oğuz}],issued":{"date-parts":[[1995]]}],schema:"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"

8 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 22."number-of-pages":152,"publisher":İletişim,"publisher-place":İstanbul,"title":Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi,"author":[{"family":Adorno,"given":Theodor W.}],translator:[{"family":Ülner,"given":Nihat}],{"family":Tüzel,"given":Mustafa}],{"family":Gen,"given":Elçin}],{"family":Bernstein,"given":J. M.}],issued":{"date-parts":[[2007]]}],schema:"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"

9 Çimen, "Kültür Endüstrisinin Yeniden Üretiminde Kitle İletişim Araçlarının Görevleri: Theodor W. Adorno Değerlendirmesi", 46.

10 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 31."number-of-pages":152,"publisher":İletişim,"publisher-place":İstanbul,"title":Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi,"author":[{"family":Adorno,"given":Theodor W.}],translator:[{"family":Ülner,"given":Nihat}],{"family":Tüzel,"given":Mustafa}],{"family":Gen,"given":Elçin}],{"family":Bernstein,"given":J. M.}],issued":{"date-parts":[[2007]]}],schema:"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"

Adorno ve Horkheimer'a göre, sistem içerisinde milyonlarca insanın bulunması yeniden üretim yöntemlerini zorunlu kılarken aynı zamanda yeniden-üretim yöntemlerinin aynı gereksinimleri sayısız yerde standart ürünlerle gidermesine de neden olmaktadır.¹¹ Özellikle endüstrileşmiş kültür ürünlerindeki tek tipleşme sonucunda piyasada bulunan özdeşliklerin kendileri aslında tek tipleşmeyi kamufle etmektedir.¹²

Adorno bu konun *nesneleşme/nesnelleştirme* fikrine dayandığını belirtir. Nesneleşme, ilk kaynağı doğa olan hammaddenin, insan emeği tarafından, üretim araçları aracılığıyla üretim ve tüketim metalarına dönüştürülme sürecidir. Öznenin bir parçası olan emeğin nesneye katılmasına, emeğin bir nesnede içerilmesine karşılık gelir. Adorno insan emek-gücünün metalaştırılmasını, yani alınıp-satılan bir metaya dönüştürülmesini insan emeğinin nesneleşmeye olanak tanımasına bağlar.¹³ Yani hareket noktası *nesneler dünyası* olarak tanımlanabilir. Nesneler dünyasında bulunan birey, aslında nesnenin üreticisi konumundadır. Fakat ilerleyen süreçlerde bireyler, âdete nesnelerin birer uzantısı haline gelirler; çünkü kim oldukları bireylere bağımlı olup, diğer öznelere kurdukları ilişkiler sahip oldukları nesnelere göre belirlenirler. Bu durum şeyleşmedir. Adorno tarafından "...ilke olarak herkes bir nesne durumunda şimdi" şeklinde

hat"}, {"family": "Tüzel", "given": "Mustafa"}, {"family": "Gen", "given": "Elçin"}, {"family": "Bernstein", "given": "J. M."}, {"issued": {"date-parts": ["2007"]}}, {"schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

- 11 Horkheimer - Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 163. "number-of-pages": "2", "publisher": "Kabalci Yayınevi", "publisher-place": "İstanbul", "title": "Aydınlanmanın Diyalektiği", "author": [{"family": "Horkheimer", "given": "Max"}, {"family": "Adorno", "given": "Theodor W."}], "translator": [{"family": "Özgül", "given": "Oğuz"}], "issued": {"date-parts": ["1995"]}}, {"schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

- 12 Dileknur Ceylan, "Frankfurt Okulu'nun 'Kültür Endüstrisi' Eleştirisi Bağlamında Kitle İletişim Araçları", *Kocaeli Üniversitesi İletişim Fakültesi Araştırma Dergisi* 14 (2019), 37.

- 13 Kulak, Theodor Adorno: *Kültür Endüstrisinin Kısacasında Kültür*, 52. "plainCitation": "Kulak, Theodor Adorno: *Kültür Endüstrisinin Kısacasında Kültür*.", "dontUpdate": true, "noteIndex": 58, "citationItems": [{"id": 51, "uris": ["http://zotero.org/users/local/3NReqUGw/items/PL8BJHUA"], "itemData": {"id": 51, "type": "book", "event-place": "İstanbul", "number-of-pages": "25-29", "publisher": "İthaki Yayınları", "publisher-place": "İstanbul", "title": "Theodor Adorno: *Kültür Endüstrisinin Kısacasında Kültür*", "author": [{"family": "Kulak", "given": "Önder"}], "issued": {"date-parts": ["2017"]}}, {"schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

ifade edilir.¹⁴

Adorno'nun ifade ettiği şekliyle:

“Ürünler halinde pıhtılaşmış bir dünyada unutulmuş şey, bu dünyanın insanlar tarafından yaratılmış olduğu gerçeği, bilinçten bölünmüş ayrılmakta ve nesnelerin dünyasına dışardan eklenen ve onlarla eşdeğer olan bir kendinde-varlık olarak yanlış hatırlanmaktadır. *Nesneler aklın soğuk ışığında donarak zaten bir yanılsama olan canlarını yitirdikleri için de şimdi onlara can veren toplumsal niteliğe bağımsız bir varlık yakıştırılmaktadır: Hem doğal hem de doğa-üstü bir varlık, şeyler arasında bir şey.*”¹⁵

Öznelerin nesneler üzerinde bilinçli ya da bilinçsiz olarak kurmuş olan bu bağlar, bireye istediğini verir ve onu artık salt bir üretici ve tüketici haline getirir. İnsan istemsizce tüketen ve üreten bir öznenin ziyade artık bir nesne haline gelir. Çünkü özne yönetimi artık nesnelerin elindedir. Öznenin kendi kurmuş olduğu dünyada nesnelere uyguladığı yönetim ve bağlılık durumu ise iktidar için görmezden gelinen bir durumdur. Çünkü toplumun düzenini de özne-nesne arasındaki ilişkiyi de bu sistem devam ettirir. Öznenin tüketim çılgınlığı ve metaya bağlı kurduğu fetişizm derecesindeki bu bağlar, öznenin yönetimi üzerinde en etkili etkidir.

Kültür ürünlerinin bir meta gibi alınıp-satılması, üretilip-tüketilmesi kültürün endüstrileşmesine sebep olmaktadır. Kültürü bir ideoloji olarak tanımlayan Adorno, kültür endüstrisini de dünyanın büyük bir çoğunluğunu etkisi altına almış bir çeşit ideoloji olarak tanımlar. Bu ideoloji içerisinde insan ve oluşturulmuş olan yabancı kültürün sistemli bir şekilde sömürüldüklerini de görmek müm-

14 Kulak, Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kısacasında Kültür, 53.”plainCitation”:”Kulak, Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kısacasında Kültür.”,”dontUpdate”:true,”noteIndex”:59,”citationItems”:[{“id”:51,”uris”:[“http://zotero.org/users/local/3NReqUGw/items/PL8BJHUA”],“itemData”:{“id”:51,”type”:”book”,“event-place”:”İstanbul”,“number-of-pages”:”25-29”,“publisher”:”İthaki Yayınları”,“publisher-place”:”İstanbul”,“title”:”Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kısacasında Kültür”,“author”:[{“family”:”Kulak”,“given”:”Önder”}],“issued”:{“date-parts”:[["2017"]]}},“schema”:”https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json”}]

15 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, s.239.

kündür.¹⁶

İdeolojik olarak bir kültürün oluşturulması ve oluşturulan bu kültürün kitlelere benimsetilerek endüstrileşmesi için bir takım süreçler gerçekleşmiş ve kültür tanımı üzerinden çeşitli dönüşümler gerçekleştirilmiştir. Bu süreçlerin başında Aydınlanma ile gelen sanayi devrimi sonucunda işçi sınıfının yaşadığı zorluklar ve üretimin artışı için oluşturulan yapay kültürün temel sebepleri vardır. Bu sebepler iktidarın işçi sınıfının kazandığı ücrete el koymak ve işteki verimini arttırmak gibi düşüncelerdir. Bu konuda Adorno'nun üzerinde durduğu nokta:

Kültür endüstrisinin en önemli yasası, insanların arzuladıkları şeylere kavuşmamalarını ve bu yoksunluk içinde gülerек doyuma ulaşmalarını sağlamaktır. Toplum tarafından dayatılan sürekli yoksunluk, kültür endüstrisinin her gösterisinde, yanlış anlamaya meydan vermeyecek biçimde kurbanlarına bir daha dayatılıp izlettiriliyor. İzleyicilere bir şey sunmak ve sunulan şeyi onlardan esirgemek aynı şey.¹⁷

328

Kültür endüstrisinin tek yaptığı bir döngü içerisinde insanları nesneler ve oluşturulan kültür üzerinden idame ettirmektir. Kültür endüstrisinin ortaya çıkışı için, ilerleyen süreçlerde içerisinde bir “serbest” zaman kavramı ortaya çıkmıştır. Kitlel olarak tüketilmek üzere üreten kültür endüstrisi, “serbest” zamanı, kültürü, herkesin arzularını tatmin etme hakkının gerçekleştirmesi olarak sunarken, gerçekte toplumun negatif bütünleşmesini devam ettirir.¹⁸

16 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 118. “number-of-pages”: “152”, “publisher”: “İletişim”, “publisher-place”: “İstanbul”, “title”: “Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi”, “author”: [{“family”: “Adorno”, “given”: “Theodor W.”}, {“family”: “Ülner”, “given”: “Nihat”}, {“family”: “Tüzel”, “given”: “Mustafa”}, {“family”: “Gen”, “given”: “Elçin”}, {“family”: “Bernstein”, “given”: “J. M.”}], “issued”: [{“date-parts”: [[“2007”]] }], “schema”: “https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json” }

17 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 74. “number-of-pages”: “152”, “publisher”: “İletişim”, “publisher-place”: “İstanbul”, “title”: “Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi”, “author”: [{“family”: “Adorno”, “given”: “Theodor W.”}, {“family”: “Ülner”, “given”: “Nihat”}, {“family”: “Tüzel”, “given”: “Mustafa”}, {“family”: “Gen”, “given”: “Elçin”}, {“family”: “Bernstein”, “given”: “J. M.”}], “issued”: [{“date-parts”: [[“2007”]] }], “schema”: “https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json” }

18 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 13. “number-of-pages”: “152”, “publisher”: “İletişim”, “publisher-place”: “İstanbul”, “title”: “Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi”, “author”: [{“family”: “Adorno”, “given”: “Theodor W.”}, {“family”: “Ülner”, “given”: “Nihat”}, {“family”: “Tüzel”, “given”: “Mustafa”}, {“family”: “Gen”, “given”: “Elçin”}, {“family”: “Bernstein”, “given”: “J. M.”}], “issued”: [{“date-parts”: [[“2007”]] }], “schema”: “https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json” }

Adorno endüstriyel kültürü meta bağımlı modern toplumun kaçınılmaz bir sonucu olarak düşünür. Kültür de -diğer süreçler gibi- bütünüyle metalaşmış öge ve etkinliklerin tahakkümünü yansıtır. Öyle ki kültürel etkinlikler meta formundaki kültürel ürünler tarafından belirlenirler. Bu noktada iletişim araçlarına dayalı ürünler basta gelir.¹⁹ Ayrıca kültür endüstrisinin “serbest” zaman kavramı; radyo, televizyon, sinema, astroloji, müzik, dergi vb. birçok kültürel ürün bir sistemi meydana getirdi. Bu sistem içerisinde kültür endüstrisinin en önemli üreticilerinden biri olan kitle iletişim araçlarının faaliyet alanları aracılığıyla ortaya koydukları kültürel malzeme de bu sistemin meşrulaştırılmasına hizmet etmektedir.²⁰

Kültür endüstrisinin meşrulaştırma araçlarından olan kültürel ürünler radyo, sinema, televizyon, astroloji, müzik, gibi farklı kültürel alanlardan birçok farklı örneği/ürünü konu olabilir. Konu alınan örnek/ürün, kültür endüstrisine dair temel fikirleri özgül formlar şeklinde ele alır ve yeni fikirler aracılığıyla kavramı derinleştirir. Bu konuda, Adorno söz konusu özgül formları konu ederken, her form üzerinden kültür endüstrisinin farklı bir yönünü vurgular. Kültür endüstrisinin meşrulaştırma araçlarından olan kültürel ürünler radyo, sinema, televizyon, astroloji, müzik, gibi farklı kültürel alanlardan birçok farklı örneği/ürünü konu olabilir. Konu alınan örnek/ürün, kültür endüstrisine dair temel fikirleri özgül formlar şeklinde ele alır ve yeni fikirler aracılığıyla kavramı derinleştirir. Bu konuda, Adorno söz konusu özgül formları konu ederken, her form üzerinden kültür endüstrisinin farklı bir yönünü vurgular.²¹

y”:"Bernstein", "given": "J. M."}, "issued": {"date-parts": [{"2007"}]}}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"} }

19 Kulak, Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür, 76."plainCitation": "Kulak, Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür.", "dontUpdate": true, "noteIndex": 64}, "citationItems": [{"id": 51, "uris": [{"http://zotero.org/users/local/3NReqUGw/items/PL8BJHUA"}], "itemData": {"id": 51, "type": "book", "event-place": "İstanbul", "number-of-pages": 25-29, "publisher": "İthaki Yayınları", "publisher-place": "İstanbul", "title": "Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür", "author": [{"family": "Kulak", "given": "Önder"}]}, "issued": {"date-parts": [{"2017"}]}}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"} }

20 Ceylan, "Frankfurt Okulu'nun 'Kültür Endüstrisi' Eleştirisi Bağlamında Kitle İletişim Araçları", 40.

21 Kulak, Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür, 76."plainCitation": "Kulak, Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür.", "dontUpdate": true, "noteIndex": 64}, "citationItems": [{"id": 51, "uris": [{"http://zotero.org/users/local/3NReqUGw/items/PL8BJHUA"}], "itemData": {"id": 51, "type": "book", "event-place": "İstanbul", "number-of-pages": 25-29, "publisher": "İthaki Yayınları", "publisher-place": "İstanbul", "title": "Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür", "author": [{"family": "Kulak", "given": "Önder"}]}, "issued": {"date-parts": [{"2017"}]}}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"} }

1. RADYO

Adorno için teknik araçlar ve birey arasındaki ilişkilerin niteliğinin, teknik araçlar tarafından belirlendiğini sıklıkla ifade eder.

Adorno'ya göre radyo:

Radyo herkesi, demokratik yoldan aynı ölçüde dinleyiciye dönüştürerek, otoriter bir biçimde, farklı kanallarda yayınlanan aynı programların dinleyicileri haline getirir. Herhangi bir cevap mekanizması gelişmediği gibi, özel yayınlar da bağımlılığa mahkûmdur. ²²

Radyo bir bakıma herkesi dinleyici konumuna getirerek eşitlik sağlar. “iyi akşamlar sayın dinleyiciler” ifadesiyle dinleyiciyi saygın bir konuma yerleştirir ve ona kendini değerli hissettirir. Fakat radyo spikerinin durumu, yönetimde tek ve mutlak güç olarak tanımlanmaktadır. Susturulamaz ve istediği süre boyunca konuşan spiker, dinlemesek dahi konuşmaya devam eder. Radyo spikeri, mutlak hâkimiyeti, samimi ve içten konuşmalarıyla kitleleri belirli gün ve saatlerde radyonun karşısında dinleyici olarak hazır bir şekilde konuşturmakta.

2. SİNEMA

Sinema Adorno'nun da sıklıkla belirttiği gibi radyodan daha kapsamlı teknik araçlar kullanır. Kullanılan bu teknik araçlar sayesinde, sesli ve görsel uyarılarla işlenmiş cezbedici bir dünya oluşturulur. Sinema filmleri arasında bulunan ayrımlar da kültürel farklılıklarda olduğu gibi tüketim tercihlerine dayanırlar. Bu ayrımlar “gerçek farklılıkları yansıtmaktan çok tüketicilerin sınıflandırılmasına, örgütlenmesine ve kayda geçirilmesine hizmet eder. Her-

dex":66},"citationItems":[{"id":51,"uris":["http://zotero.org/users/local/3NReqUGw/items/PL8BJHUA"],"itemData":{"id":51,"type":"book","event-place":"İstanbul","number-of-pages":"25-29","publisher":"İthaki Yayınları","publisher-place":"İstanbul","title":"Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür","author":[{"family":"Kulak","given":"Önder"}],"issued":{"date-parts":["2017"]}}},"schema":"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

- 22 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 49."number-of-pages":"152","publisher":"İletişim","publisher-place":"İstanbul","title":"Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi","author":[{"family":"Adorno","given":"Theodor W."},"translator":[{"family":"Ülner","given":"Nihat"}],"family":"Tüzel","given":"Mustafa"}, {"family":"Gen","given":"Elçin"}, {"family":"Bernstein","given":"J. M."},"issued":{"date-parts":["2007"]}}},"schema":"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

kes için uygun bir şey öngörülür ve böylelikle bu işlemlerden kimse kaçamaz".²³

Sinema için farklı ayrımlar yapmak mümkündür. Komedi, dram, trajedi, bilim-kurgu, fantastik veya macera. Ayrıca bir diğer tür olan çizgi filmler de doğrudan çocuklara hitap ettiği için büyük önem arz etmektedir. Gündelik hayattan kesitler sunan çizgi filmlerde en öne çıkan unsur ise gülme edimidir. Gülme edimi genellikle çizgi karakterin zor duruma düştüğü anlarda ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuca bir başkasının zor duruma düşmesi açıkça neşelendirici bir hal alır. Bu duruma dair Adorno "sahne arkasına"na göndermek yaparak şöyle bir yorumda bulunur:²⁴

Çizgi filmdeki Donald Duck ve gerçek yaşamdaki bahtsızlar dayak yesin ki onları izleyenler kendi yedikleri dayağa alışsınlar.²⁵

Ayrıca sinema için endüstriyel kültürün kalıpları ve klişeleri vardır. Bu benzerliğe Adorno su şekilde dikkat çeker:

*Her film bir sonraki filmin fragmanıdır ve aynı oyuncu çiftini aynı egzotik güneşin altında tekrar birleştirmeyi vaat eder: Sinemaya geç gelen bir izleyici filmin kendisini mi yoksa fragmanları mı gördüğünü bilemez).*²⁶

23 Kulak, Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür, 81."plainCitation": "Kulak, Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür.", "dontUpdate": true, "noteIndex": 69, "citationItems": [{"id": 51, "uris": ["http://zotero.org/users/local/3NReqUGw/items/PL8BJHUA"], "itemData": {"id": 51, "type": "book", "event-place": "İstanbul", "number-of-pages": "25-29", "publisher": "İthaki Yayınları", "publisher-place": "İstanbul", "title": "Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür", "author": [{"family": "Kulak", "given": "Önder"}], "issued": {"date-parts": [{"2017"}]}}, {"schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

24 Kulak, Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür, 81."plainCitation": "Kulak, Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür.", "dontUpdate": true, "noteIndex": 70, "citationItems": [{"id": 51, "uris": ["http://zotero.org/users/local/3NReqUGw/items/PL8BJHUA"], "itemData": {"id": 51, "type": "book", "event-place": "İstanbul", "number-of-pages": "25-29", "publisher": "İthaki Yayınları", "publisher-place": "İstanbul", "title": "Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür", "author": [{"family": "Kulak", "given": "Önder"}], "issued": {"date-parts": [{"2017"}]}}, {"schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

25 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 71."number-of-pages": "152", "publisher": "İletişim", "publisher-place": "İstanbul", "title": "Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi", "author": [{"family": "Adorno", "given": "Theodor W."}], "translator": [{"family": "Ülner", "given": "Nihat"}], [{"family": "Tüzel", "given": "Mustafa"}], [{"family": "Gen", "given": "Elçin"}], [{"family": "Bernstein", "given": "J. M."}], "issued": {"date-parts": [{"2007"}]}}, {"schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

26 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 102."number-of-pages": "152", "publisher": "İle-

3. TELEVİZYON

Adorno televizyonun kültürel ürünlerin katmanlı yapısı olduğunu belirtmiş ve televizyonun kültür endüstrisindeki yerini şu sözlerle belirtmiştir:

*Televizyon, radyoyla sinemanın sentezini hedefler. Bu hedef, tarafların çıkarları tam olarak örtüşmediği sürece geciktirilir.*²⁷

Öyleyse televizyon, radyo ve sinemanın özelliklerini içerisinde barındırır. Bu durum televizyonun radyo ve sinemayla ortak kalıp ve klişeleri paylaştığını gösterir. Fakat televizyon radyo ve sinemanın çok ötesindedir. Televizyon bireylere “ruhu olmayan rüya” gördürür.²⁸ Bu rüyanın niteliği ise bireyleri gündelik yaşamdan koparıırken, gerçek olanın da ekrana yansıyanlar olduğuna inandırır. Bu açıdan sinemada bulunan *uyaranların çeşitliliğinin* ve radyonun yapmış olduğu *uzun süreli yayının*, televizyonun etkisini her geçen gün daha fazla arttırdığı görülür.²⁹

Radyo ve sinemada karşılaşılan reklamlar, televizyon ile daha

tişim”, “publisher-place”: “İstanbul”, “title”: “Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi”, “author”: [{“family”: “Adorno”, “given”: “Theodor W.”}, {“family”: “Ülner”, “given”: “Nihat”}, {“family”: “Tüzel”, “given”: “Mustafa”}, {“family”: “Gen”, “given”: “Elçin”}, {“family”: “Bernstein”, “given”: “J. M.”}], “issued”: {“date-parts”: [[“2007”]] } }, “schema”: “https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json” }

27 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 52. “number-of-pages”: “152”, “publisher”: “İletişim”, “publisher-place”: “İstanbul”, “title”: “Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi”, “author”: [{“family”: “Adorno”, “given”: “Theodor W.”}, {“family”: “Ülner”, “given”: “Nihat”}, {“family”: “Tüzel”, “given”: “Mustafa”}, {“family”: “Gen”, “given”: “Elçin”}, {“family”: “Bernstein”, “given”: “J. M.”}], “issued”: {“date-parts”: [[“2007”]] } }, “schema”: “https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json” }

28 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 49. “number-of-pages”: “152”, “publisher”: “İletişim”, “publisher-place”: “İstanbul”, “title”: “Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi”, “author”: [{“family”: “Adorno”, “given”: “Theodor W.”}, {“family”: “Ülner”, “given”: “Nihat”}, {“family”: “Tüzel”, “given”: “Mustafa”}, {“family”: “Gen”, “given”: “Elçin”}, {“family”: “Bernstein”, “given”: “J. M.”}], “issued”: {“date-parts”: [[“2007”]] } }, “schema”: “https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json” }

29 Kulak, Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kısacasında Kültür, 87. “plainCitation”: “Kulak, Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kısacasında Kültür.”, “dontUpdate”: true, “noteIndex”: 71, “citationItems”: [{“id”: 51, “uris”: [“http://zotero.org/users/local/3NReqUGw/items/PL8BJHUA”], “itemData”: {“id”: 51, “type”: “book”, “event-place”: “İstanbul”, “number-of-pages”: “25-29”, “publisher”: “İthaki Yayınları”, “publisher-place”: “İstanbul”, “title”: “Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kısacasında Kültür”, “author”: [{“family”: “Kulak”, “given”: “Önder”}], “issued”: {“date-parts”: [[“2017”]] } }, “schema”: “https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json” }

kuvvetli ve yaygın bir şekilde bireylerin karşlarına çıkmaya başlamıştır.

Adorno reklamın kültür endüstrisindeki etki ve zaferi için söyledikleri:

“Tüketicinin, sahte olduklarını gördüğü halde, bastırılması zor bir istekle kültür metalarını almaya ve kullanmaya devam etmesi”. “Kille Kültürünün Şeması” adlı metnindeyse şöyle yazar: “Kitle kültürü süssüz bir makyajdır”.³⁰

Bireyler her ne kadar ekranlardakinin sahte olduğunu bilse de metalaşmış kültürün etkisi altında oldukları için oluşturulan meta kültürünün boyunduruğu altında her yönlendirmeye uyum sağlayacaklardır.

4. ASTROLOJİ

Adorno astrolojinin çok katmanlı standartlaşma/standartlaştırma ve kültürel ürüne yüklenen işlevler vurgulanmaktadır. Astroloji gazete ve dergilerdeki sütunlar içerisinde bulunan ve bireylere kendilerini iyi ve değerli hissettirecek açıklamalarda bulunan yazılardır.

Astroloji, tavsiyelerinin pragmatik ve psikolojik açıdan sağlam temellere oturarak okurların kaygı ve tedirginliklerini konu edinir. Gerçekçi olan stratejiler ve telafiler öneren astroloji aynı zamanda okurlara rasyonel kanıt beklemeden inancı ve itaati sağlar.³¹

Zihni başka zihinlere bağlı ve toplum içerisinde edilgen kalan birey, geleceği hakkında bir takım ifadeler duymak ister. Bu ifa-

30 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 23.”number-of-pages”:"152",”publisher”:"İletişim",”publisher-place”:"İstanbul",”title”:"Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi",”author”:[{"family”:"Adorno",”given”:"Theodor W."}],”translator”:[{"family”:"Ülner",”given”:"Nihat"}],{"family”:"Tüzel",”given”:"Mustafa"}],{"family”:"Gen",”given”:"Elçin"}],{"family”:"Bernstein",”given”:"J. M."}],”issued”:{“date-parts”:[["2007"]]}},”schema”:"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

31 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 25.”number-of-pages”:"152",”publisher”:"İletişim",”publisher-place”:"İstanbul",”title”:"Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi",”author”:[{"family”:"Adorno",”given”:"Theodor W."}],”translator”:[{"family”:"Ülner",”given”:"Nihat"}],{"family”:"Tüzel",”given”:"Mustafa"}],{"family”:"Gen",”given”:"Elçin"}],{"family”:"Bernstein",”given”:"J. M."}],”issued”:{“date-parts”:[["2007"]]}},”schema”:"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

deleri belirten otoritenin kim olduğu değil de “her şeyi bilen” bir uzmandan istediklerini duyması daha önemlidir.³² Astrolojinin bilgi kaynağı “soyut, ulaşılamaz ve bilinmez”³³ olarak kalır. Bu soyut otoriteyle yüzleşen birey için Adorno sözlerle ifade etmektedir.

*Sütun başkalarının (ya da kimi bilinmeyen makamların) kendileri ve ne yapmaları gerektiği hakkında, kendileri için verecekleri kararlardan daha fazla bilgiye hâsıl olduklarına bütünüyle inanmış insanların özlemlerini karşılamaya çalışır.*³⁴

Astroloji de kültür endüstrisi gibi kurmaca ile gerçek arasındaki ayrımı bulandırır, bir yandan fazlasıyla gerçekçi bir içerik sunarken, diğer yandan da kaynak itibarıyla o içeriğe akıldışı metafizik bir hal kazandırır.³⁵

5. MÜZİK

Bir sanatçı olan Adorno için müzik çok önemli bir yere sahipti. Bu sebeple, Adorno müzik üzerinden oluşturulan metalaşmış müzik kültürüne karşı tutum ve eleştirileri de diğer kültürel ürünlerden daha sert ifadeler barındırmaktaydı.

32 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 37.”number-of-pages”:"152", "publisher": "İletişim", "publisher-place": "İstanbul", "title": "Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi", "author": [{"family": "Adorno", "given": "Theodor W."}], "translator": [{"family": "Ülner", "given": "Nihat"}], [{"family": "Tüzel", "given": "Mustafa"}], [{"family": "Gen", "given": "Elçin"}], [{"family": "Bernstein", "given": "J. M."}], "issued": {"date-parts": [{"2007"}]}}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"

33 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 42.”number-of-pages”:"152", "publisher": "İletişim", "publisher-place": "İstanbul", "title": "Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi", "author": [{"family": "Adorno", "given": "Theodor W."}], "translator": [{"family": "Ülner", "given": "Nihat"}], [{"family": "Tüzel", "given": "Mustafa"}], [{"family": "Gen", "given": "Elçin"}], [{"family": "Bernstein", "given": "J. M."}], "issued": {"date-parts": [{"2007"}]}}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"

34 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 38.”number-of-pages”:"152", "publisher": "İletişim", "publisher-place": "İstanbul", "title": "Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi", "author": [{"family": "Adorno", "given": "Theodor W."}], "translator": [{"family": "Ülner", "given": "Nihat"}], [{"family": "Tüzel", "given": "Mustafa"}], [{"family": "Gen", "given": "Elçin"}], [{"family": "Bernstein", "given": "J. M."}], "issued": {"date-parts": [{"2007"}]}}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"

35 Adorno, Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi, 26.”number-of-pages”:"152", "publisher": "İletişim", "publisher-place": "İstanbul", "title": "Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi", "author": [{"family": "Adorno", "given": "Theodor W."}], "translator": [{"family": "Ülner", "given": "Nihat"}], [{"family": "Tüzel", "given": "Mustafa"}], [{"family": "Gen", "given": "Elçin"}], [{"family": "Bernstein", "given": "J. M."}], "issued": {"date-parts": [{"2007"}]}}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"

Adorno sanat adı altındaki yapıtların metalaştıkları oranda birer “beğeni nesnesi” olmaktan çıktıklarını ve başka niteliklere büründüklerini belirtir. (Adorno, 1991a, ss. 29, 30, 39). Normalde bireyin düşünce dünyasına katkı sağlaması gereken yapıtlar metalaştıkları için satış rakamlarıyla birlikte anılmaya başlarlar. Müzik üzerinden ortaya çıkan metalaşmada, müziğin sanatsal bir değeri olup olmasından ziyade pazarda talep edilme ve rağbet görme unsuru ön plandadır. Yani kültürel ürünler da daima bireyleri meşgul ederek, gündelik sorunlarını bir süre de olsa unutturdukları ve bir sahte mutluluk hali sundukları fikrinde bir araya gelirler.

Adorno ile aynı düşünceleri paylaşan Baudrillard ise kültür endüstrisini farklı söylemlerle dile getirmiştir. Jean Baudrillard “*Nesneler Sistemi*” adlı ilk kitabında, nesnelerin öznel üzerindeki hâkimiyetinden bahsederken öznelin artık nesne konuma geldiğini ve öznelin nesneler tarafından yönetildiğini iddia etmiştir. Bu görüş de açığa çıkarmaktadır ki; nesnelerin yönetiminde olan öznenin esiri olduğu kültür endüstrisini ortaya çıkmaktadır.

İnsan-doğa ilişkisinde insan her zaman doğayı merak eden, sorgulayan, belli bir tanım yapan ve yöneten bir varlık olmuştur. İnsan ‘homo semiotikus’ (anlamdaran insan) . İnsanın bilme ve yönetme arzusunun özündeki sebep ise; insanın uyum sağlaması ve güvende hissetmesi için gerçekleştirdiği bir eylemlerdir. İnsan bulunduğu durum ve ortama uyum sağlar veya durumu ve ortamı kendine uygun hale getirir. Bu duruma genel bir çerçeveden baktığımızda ise başlangıçta kendini bilen ve tanımlayan insan, karşılaştıkları durum ve ortamları kendine uyumlu bir hale getirir.

Her zaman yönetici insandır. Doğaya olan bu merak, sorgulama ve yönetim sonucunda insan doğayı benimsenmiş özünsenmiş ve kendine uygun hale getirmiş bir şekilde hâkimiyeti altına alınmıştır. Doğa karşısında sağlanan yönetim ile gelen güven ortamı sanayileşme ile birlikte artık merak duygusunu farklı bir alana, nesneye yoğunlaştırmıştır ve yönetim sırası insan ve nesne ilişkisinde gelişmeye başlamıştır. Bu durum sanayileşme ile ortaya çıkmıştır. İnsanlar sanayileşmeden önce ürettikleri kadar ürünü tüketiyordu. Fakat sanayileşme ile birlikte üretimdeki artış aşırılaşmaya doğru ilerledi.

Üretimdeki artış, tüketimi de etkisi altına alarak doyumsuz bir tüketim devrini de başlatmış oldu. Sanayileşme ile yönetim nesneler üzerinde de etkisini göstermiştir. Sanayileşme öncesinde neyi üretebilecek güçteysen, gerekli olduğu şekilde, ihtiyaçlar doğrultusunda ve işlevselliği açısından gerçekleştirilen üretim, bir süre sonra üretim aşırılığı dolayısıyla farklı bir konuma getirildi. Başka bir ifade ile sanayileşme ile gelen kapitalizm ile artık ne üretirsen veya ne üretebilirsen onu satarsın mantığını bir kenara bırakıp, satabileceğin ve üretebileceğin şeyler ile gerçekleştirilen bir üretim mantığı ile devam etmiştir ki bir sonraki aşamada bu üretileni de üretilen seçecek duruma gelecektir.

Her ne kadar üretim artmış olsa da tüketim ile kıyas edildiğinde, tüketimde oluşan aşırılık durumu kendisini üretimdeki aşırılığın da ötesine geçirmiş olup, bir manada üretim tüketim dengesinde üretim azalmış ve tüketim artmıştır. Tüketicinin bu şekilde artması ise tüketilen nesne ile üreten özne arasındaki ilişkide nesneye yüklenen anlamın değişmesiyle gerçekleşmiştir. Gerçekleşen değişimin öncesinde nesne, öznenin tanımlayıp yönettiği bir konumda olup her zaman işlevselliği ile ön plana çıkardı. Çünkü o dönemde işlevsel olana ihtiyaç vardı ve tek amaç ihtiyaçları karşılayıp fiziksel açıdan güvenli bir ortam sağlamaktı. Fakat fiziksel açıdan sağlanan güven duygusal açıdan sağlanmamıştı.

Tüketim aşırılığıyla nesnenin işlevselliğinden soyutlanma durumu, öznenin nesneye yüklediği anlam aşırılığına dönüşmüştür. İnsan doğaya uyum sağlalar onu yönetir ve kendini fiziksel ve bir manada da duygusal olarak güvende hisseder. Bu aşamadan sonra yönetim sırası insan ile nesne arasında gerçekleşir.

Sanayileşme öncesinde özne-nesne ilişkisine bakıldığında aslında bir nevi nesne insanı kısıtlama anlamında yönetiyordu. Kısıtlayarak yöneten nesne belli bir işleve, bulunabilirlik düzeyine, belirli sınırlara sahip durumdaydı. Kısıtlı olan nesne kendi varlığı ve anlamı ile kısıtlı bir üretim düzeyinde kalıyordu. Fakat sanayileşme ile gelen sınırsız nesne üretimi dolayısıyla insan nesneye olan tüketime daha fazla ilgi gösterip nesne üzerinde daha fazla hâkimiyet kur-

mak istedi.³⁶

İnsan özünde bencil bir varlıktır ve her zaman kendi gibi olanı ve yönetebildiğini yakınında tutar. Bu yönetim durumu bireyin karşısında bulunan insan, hayvan ve nesne için de aynı şekilde geçerlidir. İnsanlar anlaşılabildiği yani benzerlik kurabildiği, yönetebildiği insan, hayvan veya nesne ile iletişime geçer, yönetemese dahi aralarında kurduğu benzerlik durumu tatmin edici olabilir, yani karşı tarafın yönetiminde bir sorun teşkil etmez ve yeterli gelebilir.

İnsanlar birbiriyle olan iletişimde benzer durumlarda aynı düşünce ve istek doğrultusunda bir yaşantıya sahiptirler. Hayvan-insan ilişkisinde de bu durum görülebilir. Örneğin köpek neden sadık olarak adlandırılırken kedi nankör olarak adlandırılır sorusundan da aynı sonuca ulaşılabilir.³⁷ Köpekler yönetime uygun bir yapıya sahip olup yönetimi oldukça kolaydır, kurulan duygusal benzerlik ve bağ da bu yönetimi güçlendirir. Fakat kediler yönetilmeye pek uygun olmayıp kendilerini insana benzer bir bireyselliğe ve özgürlüğe sahip görürler ayrıca ayırt farklı karakteristik özellikleri de vardır. Her köpek bir şekilde yönetilir ama kedi ile insan arasındaki ilişkiler bağlamında bir benzerlik kurulmalıdır.

Bir kediye sahiplendiğimizde kurulan ilişkiden bir süre sonra masada kendine bir yer edinmesi de bu duruma örnek olabilir. Çünkü kedi kendini bir birey olarak görür. İnsan, kedinin yapısında bulundurduğu birey olma özelliği dolayısıyla kediye yönetememesindeki hırçınlığının bir getirisi olarak kediye nankör sıfatını verir ve tarih boyunca kediye köpek karşısında daha aşağı bir konuma yerleştirir. İnsan sahip olduklarının peşindedir, sahip olamadığı

36 Jean Baudrillard, Nesneler Sistemi, çev. Oğuz Adanır - Aslı Favaro (Kızılay, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 35. Ankara, "publisher": "Doğu Batı Yayınları", "publisher-place": "Kızılay, Ankara", "title": "Nesneler Sistemi", "author": [{"family": "Baudrillard", "given": "Jean"}], "translator": [{"family": "Adanır", "given": "Oğuz"}, {"family": "Favaro", "given": "Aslı"}], "issued": {"date-parts": [{"2020"}]}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"

37 Baudrillard, Nesneler Sistemi, 110. Ankara, "publisher": "Doğu Batı Yayınları", "publisher-place": "Kızılay, Ankara", "title": "Nesneler Sistemi", "author": [{"family": "Baudrillard", "given": "Jean"}], "translator": [{"family": "Adanır", "given": "Oğuz"}, {"family": "Favaro", "given": "Aslı"}], "issued": {"date-parts": [{"2020"}]}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"

veya yönetip benimseyemediği bir durumda karşıdaki ile bir iletişime geçmez, geçemez. İnsanın iletişimi yönetim, özümseme, uyum ve benimseme üzerinedir.

Bir koleksiyoncunun durumu da aynı şekilde yönetim, özümseme, uyum ve benimseme üzerinedir, fakat koleksiyonculuk artık farklı bir aşırılık çeşididir.³⁸

Özne-nesne ilişkisinde nesne işlevlerinden tamamen soyutlanmış ve duygusal anlamda özne-nesne arasında tam anlamıyla bir bütünleşme, benimseme ve yönetim hâkimdir. Öznenin nesneye yapmak istediği her zaman bu doğrultuda bir mutlak hâkimiyettir. Bu hâkimiyet bazen tanımlanamayan bir güven hissi ve huzuru bazen de bu hâkimiyetin aşırıcılığından ortaya çıkan egoyu beraberinde getirir. Çünkü insan gücü kendi elinde toplamış olur ve kendini özel hisseder.

Fraktal Baudrillard için çok önemli bir yere sahiptir. Matematikçi Benoit Mandelbrot tarafından 1975 yılında ortaya konan terim, kendi içerisinde de aynı şekilde sonsuz kereler çoğaltılabildiğini ve düzensiz gibi görünen bir yapıdaki düzeni betimlemektedir.³⁹ Özne özellikle de huzuru manevi değeri olan işlevselliği sıfırlanmış nesnelerde görürüz. İnsan dünyada mutlak hâkimiyeti yalnızca nesneler üzerinde sağlayabilir. Kontrol insana güven verir, sıkıcı olan her zaman en güvenli olandır ve farklı bir durum oluşturmaz yani sıkıcı olan bir fraktala⁴⁰ benzer, sistemli bir tekrardan ibarettir. İnsan da nesneler ile tanrıcılık oynar.⁴¹

Nesneler üzerinde tanrısal bir güce sahiptir ve istediği doğrultuda onlara şekil verip bir konuma yerleştirir. Öyle ki özne, nesnenin

38 Baudrillard, Nesneler Sistemi, 95. Ankara, "publisher": "Doğu Batı Yayınları", "publisher-place": "Kızılay, Ankara", "title": "Nesneler Sistemi", "author": [{"family": "Baudrillard", "given": "Jean"}], "translator": [{"family": "Adanır", "given": "Oğuz"}], {"family": "Favaro", "given": "Aslı"}], "issued": {"date-parts": [{"2020"}]}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

39 Eren Ekin Ercan, "Baudrillard ve Basın: Fraktal Yaşamda Gösterinin Yeniden-Üretimi", *Intermedia International e-journal* 8/14 (30 Haziran 2021), 85.

40 Özellikle yazın dilinde gerçekleşen ve genelde eskilerin kullanmaktan hoşlandığı, içerik açısından komplike bir nitelik taşıyan, eski kelimelerle zenginleştirilen ve genelde karşı tarafın anlamasını güçleştirebilecek bir yapıda olan bir tür edebi eğilimdir.

41 Ercan, "Baudrillard ve Basın: Fraktal Yaşamda Gösterinin Yeniden-Üretimi", 85.

girdi ve çıktılarını kendi özüne göre ayarlar ve müthiş bir hedonizm peşinde olup kendini tatmin etmeye çalışır.

İnsan ilişki kurduğu her şeyde aslında Tanrı'yı örnek alır ve Tanrı'nın en belirgin özelliklerinden olan mutluluk hâkimiyeti kendisinin de sağlamasını ister. Bizim özümüzde Tanrı'dan aldığımız paylardan oluşuyor olduğu için altımızdaki varlıklara mutlak hâkimiyet sağlamak istememiz bu açıdan normal karşılanabilir. Fakat insan bir Tanrı olmadığı ve olamayacağı için altındaki varlıklara dahi mutlak hâkimiyet sağlarken aslında nesnenin mutlak hâkimiyeti altına girmiş olup salt bir hâkimiyet sağlayamaz. Özne kendi oyununda kaybeden olur.

Özne nesneye bir değer atfeder, onu tanımlar ve daha sonra bu tanımla nesneyi değiş-tokuş edilebilir bir meta haline getirir. Günümüzde borç dahi artık satılabilir ve satın alınabilir durumdadır. Her şeye bir değer biçilir ve her şeyin bir muadili olmalıdır, değer biçilemeyen muadili olmayan ise Jean Baudrillard'ın tanımı ile 'lanetli pay' olarak adlandırılır ve dünya lanetli paya örnek verilebilir.⁴² Eşi ve benzetisi yoktur. Ama lanetli pay dışında kalan her şeyin bir muadili olmalıdır ki değiş-tokuş devam edebilsin Jean Baudrillard' a göre:

“Simgesel evrende yaşamla ölüm değiş-tokuş edilebilmektedir. Burada terimlerin birbirlerinden kopuk olma yerine tersine çevrilme olanağı sunması değer düşüncesinin sorgulanabilmesini sağlamaktadır ki, bilindiği kadarıyla değer, aralarında diyalektik bir ilişki kurulabilen karşıt terimlerin varlığını zorunlu kılmaktadır. Oysa simgesel evrende diyalektik diye bir şey yoktur. Ölüm ve yaşam söz konusu olduğunda örneğin, bizim değerler sistemimizde bir tersine çevrilebilirlikten söz edilemez. Bizim için yaşam pozitif, ölümse negatif bir değere sahiptir. Biz ölümü yaşamın sonu, karşıtı olarak görürken, simgesel evrende bu terimleri birbirleriyle değiş-tokuş edebilmek mümkündür. Bir başka deyişle ölümün yaşamın yerini,

42 Baudrillard, Nesneler Sistemi, 159. Ankara”, “publisher”: “Doğu Batı Yayınları”, “publisher-place”: “Kızılay, Ankara”, “title”: “Nesneler Sistemi”, “author”: [{ “family”: “Baudrillard”, “given”: “Jean” }], “translator”: [{ “family”: “Adanır”, “given”: “Oğuz” }, { “family”: “Favaro”, “given”: “Aslı” }], “issued”: { “date-parts”: [[“2020”]] } }], “schema”: “https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json”}

yaşamın da ölümün yerini alabilmesi mümkündür."⁴³

Her alanda bir ayartma olmasını isteriz. Metalaştırıp değer atfettiğimiz değiş-tokuşa konu olan nesnenin ise tanımı tam olarak verilememiştir. Birincisi nesne gerçekte nedir, ikincisi nesneye bizim verdiğimiz tanım ve yüklediğimiz değer nedir? Ayrıca nesne bugün edilgen değil etken bir konumdadır. Sistemde oluşan değiş-tokuş ise her zaman bir borçlu olma durumunu ifade eder.⁴⁴

Ayrıca Baudrillard'ın verdiği örneğe göre Hristiyanlık inancında ilk insanların günahının borcunu ödemek için gönderilen peygamber bu duruma örnek verilebilir, ama o borç ödenmemiştir çünkü borcu oluşturan ve borcu ödeyen farklıdır, borcu Tanrı ödüyor ve insan tekrar Tanrı'ya borçlanıyor. Sistem de bu şekilde sürekli insanın borcunu kapatıyor ama bu borç sürekli artıyor ve ödenemez hale geliyor.⁴⁵

Baudrillard'a göre bu borçlanma durumu nesnenin intikamı olarak adlandırılabilir. Nesneye özne tarafından yüklenen anlamlar aslında öznedir, bir ideadır ve bir idealizeye dönüşür, bunun sebebi de insanın nesneyi kendine benzetmesi veya bakış açısına dair farklı tutumları olabilir. Belki de bu sebeple tam bir nesne tanımı yapılamıyordur.⁴⁶

Öznenin nesneye daha fazla vakit ayırıp nesneye bir bağ kurması, istediği hâkimiyet ve benimsediği anlamsal bağ dolayısıyla

43 Baudrillard, Nesneler Sistemi, 30.Ankara,"publisher":"Doğu Batı Yayınları","publisher-place":"Kızılay, Ankara","title":"Nesneler Sistemi","author":[{"family":"Baudrillard","given":"Jean"}],"translator":[{"family":"Adanır","given":"Oğuz"}],"family":"Favaro","given":"Aslı"}],"issued":{"date-parts":["2020"]}}},"schema":"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}"

44 Ercan, "Baudrillard ve Basın: Fraktal Yaşamda Gösterinin Yeniden-Üretimi", 84.

45 Baudrillard, Nesneler Sistemi, 154.Ankara,"publisher":"Doğu Batı Yayınları","publisher-place":"Kızılay, Ankara","title":"Nesneler Sistemi","author":[{"family":"Baudrillard","given":"Jean"}],"translator":[{"family":"Adanır","given":"Oğuz"}],"family":"Favaro","given":"Aslı"}],"issued":{"date-parts":["2020"]}}},"schema":"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}"

46 Baudrillard, Nesneler Sistemi, 194.Ankara,"publisher":"Doğu Batı Yayınları","publisher-place":"Kızılay, Ankara","title":"Nesneler Sistemi","author":[{"family":"Baudrillard","given":"Jean"}],"translator":[{"family":"Adanır","given":"Oğuz"}],"family":"Favaro","given":"Aslı"}],"issued":{"date-parts":["2020"]}}},"schema":"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}"

da sadece işlevsel bir özelliğe sahip olan nesne, manevi bir anlama sahip olan nesneye dönüşür. Bu dönüşümle özne, nesneye saygı duyar, sever ve onu özneleştirir. Bu durumun aşırılığı da özne –nesne ilişkisindeki rolleri değiştirerek durumu kapitalizm ve meta fetişizmi noktasına getirir. Nesne artık seçtiren konumundadır. Aslında nesnenin durumuna bakıldığında pasif bir konumda yer alır ama öznenin nesneye kurduğu hâkimiyet ve anlamsal ilişkideki aşırılık sebebiyle nesne artık aktif bir duruma konumlanır.⁴⁷

Baudrillard'ın oyun benzetmesinde bulunduğu özne-nesne ilişkisi belirli kuralları olan bir sistemim işleyişidir. İnsan kendi kurduğu, kurallarını kendi belirlediği oyunda kaybeden oldu.

Ayrıca bir yönetim mekanizması da Baudrillard'ın öne sürdüğü gibi ortam ve moda kavramlarıyla nesnelerin kendi aralarında kurmuş olduğu bağıdır. Yani nesne bir sonraki nesneyi zorunlu kıldı. Bu zorunlu kılış tüm üretim sektörlerini de etkisi altına aldı.⁴⁸ Örneğin bir fondöten öncesinde el yardımıyla sürülürken sonrasında bir fırça seti ile beraber geldi. Fırçalar da bölgelere göre şekillendi. İnsan bedeninin bütün olarak algılanması parçalara bölünmemesi ama sonrasında parçalara bölünmesi de nesnelerde işlevsel bir bütünlükten ziyade nesnenin bölünmesi şeklinde gerçekleşti.

Bir krem dahi farklı şekillerde el, yüz ve vücut kremi olarak bölgelere ayrılarak üretiliyor. Bu üretim şeklindeki bölünmenin asıl sebebi ise tüketim artışını sağlamak istencinden kaynaklıdır. Bu kremler reklamlar üzerinden bireylere pazarlanırken, bireye kendini özel ve güzel hissettirecek şekilde yayınlanır ki özne bu nesneyle duygusal bağ kurabilsin. Böylece bireyin eli ayrı, özel ve değerli bir organ olup aynı zaman da yüzü de ayrı, özel ve değerli bir organdır.

47 Baudrillard, Nesneler Sistemi, 132. Ankara, "publisher": "Doğu Batı Yayınları", "publisher-place": "Kızılay, Ankara", "title": "Nesneler Sistemi", "author": [{"family": "Baudrillard", "given": "Jean"}], "translator": [{"family": "Adanır", "given": "Oğuz"}], {"family": "Favaro", "given": "Aslı"}], "issued": {"date-parts": [{"2020"}]}}, {"schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

48 Baudrillard, Nesneler Sistemi, 137. Ankara, "publisher": "Doğu Batı Yayınları", "publisher-place": "Kızılay, Ankara", "title": "Nesneler Sistemi", "author": [{"family": "Baudrillard", "given": "Jean"}], "translator": [{"family": "Adanır", "given": "Oğuz"}], {"family": "Favaro", "given": "Aslı"}], "issued": {"date-parts": [{"2020"}]}}, {"schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

Başlangıçtan itibaren insan zaten değerli ve özel olduğu için ona dair her şey de ayrı bir değere ve öneme sahiptir. Bireyi eline sürdüğü bir kremi yüzüne süremez çünkü ikisi farklıdır ve farklı bir değere sahiptir. Aksi bir durumda tüketim tek kremle sınırlı kalır ama bu üretilmesi gereken son şeydir. Nesne sürekli bir sınıflandırma ve ayrıma dâhil olur, bölünür ve çoğalır. Bu işleyiş de tüketimdeki çeşitliliği artırır.⁴⁹

Nesnenin tanımı, metalaşması ve sonrasında da bir değer atfedilerek değiş-tokuşa konu olması sonrasında işlevsellikten soyutlanması ve manevi bir değerde şekillenmesi tüketim çılgınlığında görülen temel bir süreçtir. Bu sürece insanı dâhil etmek ise çok küçük yaşlarda başlar. Özellikle çocuklarda çokça görülen bu uygulama bir çocuğa uyku arkadaşı ve oyun arkadaşı olarak sunulan sesli veya sessiz bebeklerle de kendini gösterir. Sistem bireyi bu döngüye dâhil edebileceği en erken dönemde dâhil etmek ve süreci benimsetmek ister. Üretimin aşırılığı ile gelen tüketim çılgınlığının temel sebebi olan nesnenin işlevinden soyutlanması bu durumları meydana getirir ve bu durumda bir kültürü oluşturur.⁵⁰

Genel olarak değerler üzerine kurulu bir dünyada yaşıyoruz ve her şey bir tanım, sebep ve sonuca bağlı olmalıdır. Çünkü belirsizlik ve bilinmezlik insan için kaçınılması gereken ürkütücü bir durumdur. Bu sebeple bir şeyin ne olarak isimlendirileceği ve tanımlanacağı insan kontrolünde olmalıdır ki bireyin içindeki huzur ve güven ortamı korunabilsin. Birey kendini ait hissettiği yerde huzurlu ve güvende hisseder. Bu aitliği ise karşısındaki varlık ile bir bağ kurduğunda sağlar. Günümüzde ise mutlak iktidar olmak için tüm güçlüler alt edilmeli ve piramidin en üst katmanında hep insan

49 Baudrillard, Nesneler Sistemi, 126.Ankara", "publisher": "Doğu Batı Yayınları", "publisher-place": "Kızılay, Ankara", "title": "Nesneler Sistemi", "author": [{"family": "Baudrillard", "given": "Jean"}], "translator": [{"family": "Adanır", "given": "Oğuz"}, {"family": "Favaro", "given": "Aslı"}], "issued": {"date-parts": ["2020"]}], "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"

50 Baudrillard, Nesneler Sistemi, 205.Ankara", "publisher": "Doğu Batı Yayınları", "publisher-place": "Kızılay, Ankara", "title": "Nesneler Sistemi", "author": [{"family": "Baudrillard", "given": "Jean"}], "translator": [{"family": "Adanır", "given": "Oğuz"}, {"family": "Favaro", "given": "Aslı"}], "issued": {"date-parts": ["2020"]}], "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"

olmalı.

Her zaman insan kendisi için bilinmez ve güvenilmez olanı da yok etmek hâkimiyeti altına almak ister. Tüm bilimsel araştırmalar yer ve gök bilimleri fizik biyoloji edebiyat her alanda bir tanım bir sınıflandırma ve yönetim düşüncesi vardır. Bu durum artık gözle görülen veya görülemeyen her şeye hâkim olma boyutundadır. Bugün için en uygun yönetim nesne üzerinden gerçekleştiği için nesne üzerine odaklanılmıştır. Tüm üretim türleri ayartmaya boyun eğmiştir. Koyduğumuz kurallar ve kurduğumuz oyunda farkında olmasak bile artık özne ve nesne yer değiştirdi. Kurmuş olduğumuz sistemi artık biz yönetmiyoruz, sistem bizi yönetiyor. Yönetim insan elinden çıkıp nesneye geçmiştir. Bu oyun ve kural kültür içerisinde yaşam kazanır. Artık metalaşmış bir kültür oluşturduk.

Gelişen kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ve etkinliğinin artması, toplumsal yapıyı değiştirip yeni toplumsal yapıların oluşmasına sebep olmuştur. Bu nedenle kitle iletişim araçları ve teknoloji gündem açısından oldukça ilgi çekicidir. Baudrillard da oluşturmuş olduğu simülasyon kuramı bağlamında kitle iletişim araçlarına dair söylemlerde bulunmuştur. Baudrillard'a göre Batı'nın oluşturmuş olduğu modernizm çağının sonu gelmiştir. Batı artık yeni bir şey üretmediği için kendi kendini teknoloji ve kitle iletişim araçları ile tekrar ederek bu yok oluşu gizlemeye çalışmaktadır.⁵¹

Baudrillard'a göre kitle iletişim araçları ve teknoloji geçerliliği yok ederek, gerçek ile sanalın ayrımının yapılamadığı bir hipergerçeklik yaratmıştır. Oluşan bu evrende ise toplumsalın yerini ise kitleler oluşturmuştur. Bu evrende aynı zamanda değerler de yok olmuştur. Bu hipergerçeklik âleminde kitle iletişim araçları bu yok oluşu gizlemek için sanal gerçeklikler üreten araçlardır. Bu bağlamda çalışma, Baudrillard'ın simülasyon kuramında kitle iletişim araçlarının toplum ve birey üzerindeki yıkıcı etkilerini ortaya koymak amacını taşımaktadır.⁵²

51 M. Çağlar Kurttaş, "Jean Baudrillard'ın Simülasyon Kuramında Kitle İletişim Araçları ve Toplumsalın Sonu", Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 11/3 (31 Aralık 2018), 2013, 2012.

52 Kurttaş, "Jean Baudrillard'ın Simülasyon Kuramında Kitle İletişim Araçları ve Toplumsalın

Baudrillard'ın simülasyon kuramının temeli modernite eleştirisi üzerine dayanmaktadır. Batı'nın "başarısı" ise başarıdan ziyade başarısızlık durumudur. Baudrillard'a göre modernleşen her kültür özgünlüğünü kaybetmektedir. Bu durum Batı toplumları tarafından asimile edilen kültürler kadar Batı toplumları için de geçerlidir. Baudrillard'a göre üç simülakr düzeni vardır. Bunlar (Baudrillard, 2011, s. 87):

- Rönesans'tan sanayi devrimine "klasik" dönemi belirleyen biçim kopyalama,
- Sanayileşme dönemine egemen biçim üretim,
- Kodun belirlediği güncel evredeyse egemen biçim simülasyondur.⁵³ Birinci basamaktaki simülakr doğal değer yasası, ikinci basamaktaki simülakr ticari değer yasası, üçüncü basamaktaki simülakr yapısal değer yasası tarafından belirlenmektedir.

Baudrillard'a göre Batı'nın kurmuş olduğu modern dönemin kültürün değerlerini kaybettirmesi ve ortaya yeni bir kültür çıkması hiçbir şeyin gerçek olmadığı bir evreni ortaya çıkarmıştır. Ayrıca Baudrillard' her şeyin yok olup gittiğini şu sözleriyle ifade etmiştir:

"Hepimiz birbirinden habersiz birer alıcı ve verici" olup, beyin enformatik bir model, diğer sayısal makinelerle benzeyen süper bir makine olarak görülmeye başlandığı andan itibaren beyin ve (sanal) gerçeklik aynı şekilde programlanmış bir ara yüz, bir döngüsel süreç ya da ayna görevi yapmaktan başka bir işe yaramamakta ve sonuç; olarak hepsi yapay zekâ olarak adlandırılan şeyle ilişkilendirilmektedir."⁵⁴

Sonu", 2013.

53 Kurttaş, "Jean Baudrillard'ın Simülasyon Kuramında Kitle İletişim Araçları ve Toplumsalın Sonu", 2014.

54 Jean Baudrillard, Neden Her Şey Hala Yok Olup Gitmedi?, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 22. tükenme, insanın ortadan kaybolma sanatıdır. İnsanın nesnelerle kurduğu çarpık ilişkiyi, teknoloji ve en çok da fotoğraf aracılığıyla somutlaştırır Baudrillard. "İmgenin ayarı tamamıyla bozulmuştur. Fotoğraf, her şeyin fraktal ve mikroskobik boyutlarda görüntülenmeyi şart koştuğu, ne olursa olsun görülebilmeyi sağlayan bir teknoloji çılgınlığıyla her şeyi olağanüstü ayrıntılı bir şekilde sunarak yok edebilen bir şeye benzer. Burada fotoğraf artık biçim oyunları ile fotoğraf olma özelliğini yitiren bir şeyden çok, tıpkı değişik ağırlar içinde zihinsel bir şekilde eriyip gidebilen ve artık tamamıyla bir hayalet dönüşebilen birey gibi, dünya da kendine ait bir imgeden diğerine kendiliğinden sıçranmasını sağladığı otomatik bir yer değiştirme işlemine benzer. Zamandan söz

SONUÇ

Modern zamanda akli öncül almanın getirdiği sonuç insanı Tanrı'nın yerine asıl özne konumuna getirdi ve mutlak yönetime sahip oldu. Fakat postmodern dönemde özne artık nesne konumundadır. Çünkü insan akli ile her şeyi yönetebileceği ve sınıflandırıp isimlendirebileceği düşüncesiyle kurduğu bu kusursuz düzene kendisi de dâhil oldu. İnsan bu kusursuz düzenin işlemesi sebebiyle her şeyi yöneten konumunda olmasına rağmen tüm bu durumdan dolayı yönetilenlere dâhil oldu. Yani modern zamanda yönetici olan insan, postmodern zamanda köleliğe bağlı meta fetişizmi evreninde yaşamaya başladı. Oluşan nesne ve tüketim evreni ise ideolojik, materyalist ve formalist bir evrendir. Nesneye bir tanım verip değer biçer ve değiş tokuşa tabi olacak meta konumuna getirir ve aktarılmak istenen duygu ve düşünceyi de formlarla şekillerle ve biçimle aktarır. Theodor W. Adorno ve Jean Baudrillard her ne kadar farklı dönemlerde yaşamış olsalar da her iki filozof da aynı durum üzerine fikirlerini dile getirmişlerdir. Adorno ve Baudrillard modernizmin eleştirisini yapmakta olup modernizmin başarısızlıklarını dile getirmişlerdir. Modernizmin getirmiş olduğu durumun kültürü yok ettiğini ve her şeyin alınıp-satılabilir olduğunu ifade etmişlerdir. Bu alım-satımın sağlanmasında en büyük etkenin ise teknoloji ve kitle iletişim araçları olduğu konusunda hemfikirlerdir. Teknolojik gelişmeler ve kitle iletişim araçları ile kurulan kültürel dünyada her şey alım-satım üzerinedir. İktidarların amacının üretim-tüketim üzerine olması ve sınırsız bir şekilde bu sürecin ilerlemesi de ortaya kültür endüstrisini çıkarmaktadır. Sonuç itibarıyla her iki filozof, teknoloji ve kitle iletişim araçları üzerinden kurulan kültürün sanayileşmesini, insanların yalnızca üreten ve tüketen olmalarını eleştirmektedir.

ettiğim sırada onun varlığını hissedemiyorum. Bir yerden söz ettiğim sırada o yer ortadan kaybolup gitmiş oluyor. Bir insandan söz ettiğim sırada o insan ölmüş oluyor. Zamandan söz ettiğim sırada akıp geçmiş oluyor.”,”event-place”:"Ankara",,”publisher”:"Doğu Batı Yayınları",,”publisher-place”:"Ankara",,”title”:"Neden Her Şey Hala Yok Olup Gitmedi?","author":[{"family": "Baudrillard", "given": "Jean"}], "translator": [{"family": "Adanır", "given": "Oğuz"}], "issued": {"date-parts": [{"2019", "12", "10"}]}}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}}

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W. *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. çev. Nihat Ülner vd. İstanbul: İletişim, 2007.

Adorno, Theodor W. *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. çev. Nihat Ülner vd. İstanbul: İletişim, 2007.

Baudrillard, Jean. *Neden Her Şey Hala Yok Olup Gitmedi?* çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019.

Baudrillard, Jean. *Nesneler Sistemi*. çev. Oğuz Adanır - Aslı Favaro. Kızılay, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.

Ceylan, Dileknur. “Frankfurt Okulu’nun ‘Kültür Endüstrisi’ Eleştirisi Bağlamında Kitle İletişim Araçları”. *Kocaeli Üniversitesi İletişim Fakültesi Araştırma Dergisi*. 14 (2019), 37.

Çağmar, Mehmetşirin. *Kitleselleşmiş Bilinç: Theodor Adorno’nun Kültür Endüstrisi Çözümlemeleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Çimen, Ülhak. “Kültür Endüstrisinin Yeniden Üretiminde Kitle İletişim Araçlarının Görevleri: Theodor W. Adorno Değerlendirmesi”. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*. 16/29 (2020), 2320.

Ercan, Eren Ekin. “Baudrillard ve Basın: Fraktal Yaşamda Gösterinin Yeniden-Üretimi”. *Intermedia International e-journal*. 8/14 (30 Haziran 2021), 79-92.

Horkheimer, Max - Adorno, Theodor W. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. çev. Oğuz Özgül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.

Kulak, Önder. *Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskaçında Kültür*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Kurtdaş, M. Çağlar. “Jean Baudrillard’ın Simülasyon Kuramında Kitle İletişim Araçları ve Toplumsalın Sonu”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 11/3 (31 Aralık 2018), 2012-2023.

Şeyh Fethullah Verkanisî'nin Evrâd ve Ezkâr Kavramları Bağlamında Tasavvufî Görüşleri

Hüseyin BEYTEKİN

Diyanet İşleri Başkanlığı Uzman Vaiz, Van Yüzüncü Yıl üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Doktora Öğrencisi, beytekin65@gmail.com

Özet

Şeyh Fethullah 1262/1846 1264/1848 yılları arasında Siirt'in Baykan ilçesine bağlı Verkânîs köyünde doğmuştur. Nesebi Hz. Ömer'e (ö. 23/644) dayandığı söylenen Verkânîsî bölgede Ömerî olarak bilinmektedir. Yörenin tanınmış hocalarından ilmi eğitim alan Verkânîsî, nahiv, akaid, özellikle de fıkıh alanında kendisinin görüşüne başvuru alan şahsiyetlerden de biridir. Öyle ki şeriâta olan bağlılığı ve fıkıh ilmindeki yetkinliği sayesinde çağdaşları arasında Şeyhu's-Şeriâ olarak nam salmıştır. Nakşibendiyye Tarikatı'nın Halidiyye Kolu'na mensub bir tasavvuf lideri de olan Şeyh Fethullah'a, Tasavvuf alanındaki yetkinliğinden dolayı Şehbâzü't-Tarikâ denilmiştir.

Şeyh Fethullah, tasavvufa dair hacimli eserler kaleme almamış olsa da kendisine yöneltilen tarikatın âdâb ve erkânları ile ilgili sorulara mektuplar

yazarak cevap vermiştir. Oğlu Şeyh Alâeddin tarafından derlenen bu mektuplar günümüze kadar ulaşmıştır. Özellikle Şeyh Muhammed Sami Efendi'ye hitaben yazmış olduğu bir mektup Evrâd ve Ezkâr başta olmak üzere tasavvufa dair birçok konuyu içerdiğinden bir eser olarak kabul edilmiş ve *Âdâb-ı Fethullah* olarak günümüze kadar ulaşarak farklı kişiler tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Verkânîsî Miladi 1899 hicri 1317 yılının cemaziye'l-evvel ayının 21'inde 53 yaşında vefat etmiştir. Şeyhin vasiyeti üzerine dönemin Bitlis askeriye komutanı şeyhin Bitlis'teki evinin arka kısmında bulunan taşlık bölgeyi askerlere temizlettirmiş, şeyh burada açılan kabre defnedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Verkânîsî, Tasavvuf, Evrâd, Ezkâr.

Seyh Fethullah Verkanisi's Suspicious Views On The Conceptions Of Evrad And Ezkar

Abstract

Sheikh Fethullah was born between 1262/1846 and 1264/1848 in Verkanis village of Baykan district of Siirt. Nasabi Hz. Verkanisi, who is said to be based on Ömer (d. 23/644), is known as Ömerî in the region. Verkanisi, who received scientific education from well-known teachers of the region, is also one of the scholarly personalities whose opinion is sought in the fields of nahiv, akaid, and especially fiqh. So, thanks to his devotion to sharia and his competence in fiqh, he became famous among his contemporaries as Şeyhu's-Şeria. Sheikh Fethullah, who was also a Sufi leader who was a member of the Haliddiye Branch of the Naqshbandiyya Sect, was called Şehbâzü't-Tarîka because of his competence in the field of Sufism.

Although Sheikh Fethullah did not

write voluminous works on Sufism, he answered the questions directed to him about the etiquette and manners of the sect, by writing letters. These letters, compiled by his son Sheikh Alauddin, have survived to the present day. In particular, a letter he wrote to Sheikh Muhammed Sami Efendi was accepted as a work because it contained many subjects related to Sufism, especially Evrâd and Dhikr. Verkanisi died at the age of 53 on the 21st of cemaziye'l-avvel in 1899 AH 1317. Upon the will of the sheikh, the military commander of the period in Bitlis had the soldiers clean the stony area behind the sheikh's house in Bitlis, and the sheikh was buried in the tomb opened here.

Keywords: Verkanisi, Sufism, Evrâd, Ezkar.

GİRİŞ

19. yüzyılda ülkemizde yaşamış, mutasavvıf ve âlim bir zat olan Şeyh Fethullah Verkânîsî'nin hayatı, eserleri ve özellikle de tasavvufî görüşleri İslam bilimleri araştırmacıları için önem arz eden ve dikkat çeken bir husustur.

Bu sebeple Verkânîsî'nin özellikle kendi eserlerinden faydalanılarak nasıl bir hayat sürdüğünü, tasavvufî yönünü, topluma kazandırdığı manevi değerleri öznel bir anlatımla ortaya koyarak toplumun ve tasavvuf ile ilgilenenlerin istifadesine sunmanın faydalı olacağı kanaatine vararak böyle bir çalışma yapmayı amaçladık.

Bizler bu çalışmamızda şeyh Fethullah Verkânîsî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî düşüncesinden Evrad ve Ezkâr kavramları hakkındaki görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

1. ŞEYH FETHULLAH VERKANİSÎ'NİN HAYATI

Şeyh Fethullah 1262/1846 1264/1848 yılları arasında Siirt'in Baykan ilçesine bağlı Verkânîsî köyünde ilmî kişiliği ile bilinen bir baba ile takva ehli mutasavvıf bir hanımefendi annenin evladı olarak dünyaya gelmiştir. Babasının adı Şeyh Abdürrahim'dir. Küçük yaşlarda babasını kaybettiğinden sorumluluğunu ve eğitimini Şeyh Musa adındaki abisi üstlenmiştir.²

Nesebi Hz. Ömer'e (ö. 23/644) dayandığı söylenen Verkânîsî bölgede Ömerî olarak bilinmektedir.³ Kaynaklarda soy ağacı şu şekilde zikredilmektedir.

1. Şeyh Fethullah

2. Şeyh Abdürrahim

1 Bu köy günümüzde Yeni adıyla Kasımlı olarak bilinmektedir.

2 Muhammed Âsım, Ohini, Birketü'l-kelîmât fî menâkıbî ba'dî's-sâdât, terc. Kadri Yıldırım, (İstanbul: Avesta Yay, 2017), 105.

3 Sahip, Beroje, "Şeyh Fethullah el-Verkânîsî, Bazı Fıkîhî Görüşleri ve Fıkîhî Anlayışı", Tatvan ve Çevresi Sempozyumu, 722; M. Şefik Korkusuz, Nehri' den Hazne 'ye Meşayih'i Nakşibendi, (İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010), 178; Salim Ayte, Tezkirettü'l-Evliya, (Zehâîrû't-talibîn ve semâîrû's-sâlikîn adlı yazma eser bünyesinde, istinsah nüsha şahsi kütüphanemizde), 5.

3. Şeyh Abdurrahman
4. Şeyh Yusuf
5. Şeyh Hüseyin
6. Şeyh Mûsâ
7. Şeyh Nâsır
8. Şeyh Ali
9. Şeyh Ebubekir
10. Şeyh İbrahim
11. Şeyh Ahmet
12. Şeyh Hıdır
13. Şeyh İsa
14. Şeyh Hüseyin
15. Şeyh Muhammed
16. Şeyh Mûsâ ez-Zulî
17. Şeyh Mehdî veya Mahin.⁴

Çok küçük yaşlarda ilim tahsiline başlayan Verkânisi, bölgede şöhret bulmuş Molla Abdurrahman el-Melakandî et-Tillî (ö. 1289/1873), Molla Hacı Tayyip el-Muşî Efendi, Molla Resul Sipkî, Molla Halid-î Olekî gibi âlimlerin rahle-i tedrisatlarında eğitim alarak kısa bir süre içerisinde tüm ilimlerde gözle görülür bir ilerleme kaydetmiştir.⁵

Kendisi ile ilgili aktarılan bir anekdotta medresede iken müderrislerden birinin öğrencilere, fıkıh alanında bir soru sorduğu; Şeyh Fethullah'ın hemen ortaya atılıp İbn-i Hâcer bu konuda şöyle der, diyerek soruyu cevaplandırдыğı. Hocanın kendisine hangi kitabı okuduğunu sorması üzerine Molla Câmî dediğı bunun üzerine hocanın hayretini gizleyemeyip, Molla Câmî okuyan bir öğrenci İbn-i Hacer'den nasıl haberdar olabilir ki demesine müteakip öğrencilerin, Seyda onun her kitaptan haberi vardır demeleri onun küçük

4 Korkusuz, Nehri'den Hazne'ye, 178.

5 Korkusuz, Nehri'den Hazne'ye, 179.

yaşlardan itibaren büyük bir ilmi kapasiteye sahip olduğunun göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶

İlim tahsilini bitirdikten sonra sırasıyla Muş'un Bulanık ilçesine bağlı Koğak ve aynı ilçeye bağlı Abri⁷ köyünde bir müddet resmi müderrislik yapmıştır.⁸ Tasavvufla tanıştıktan sonra da şeyhinin emrine binaen bir dönem Norşin'de ardından da Bitlis'in Mutki ilçesine bağlı Ohin köyünde tedrisât faaliyetlerine devam etmiştir. Daha sonra şu an türbesinin bulunduğu Bitlis merkezdeki Memrutlar mahallesinde inşa ettiği bir medresede öğrencilere ders vermeyi sürdüren Şeyh, bu süre zarfında Şeyh Muhammed Diyâuddin Norşinî (Hazret), Şeyh Abdulğaffar-î Bıçûk Şeyh Alâuddîn el-Verkânisi Molla Abdullah Nursî Bediuzzaman Said Nursî gibi yörede bilinen âlimlerin yetişmelerinde büyük rol almıştır.

Hemen hemen her ilim dalında bilgi ve birikim sahibi olarak bilinen Verkânisi'nin özellikle de fıkıh alanında mahir olduğu bilinen bir gerçektir. Öyle ki şeriâta olan bağlılığı ve fıkıh ilmindeki yetkinliği sayesinde çağdaşları arasında Şeyhu's-Şeriâ olarak nam salmıştır. Verkânisi'ye, Fıkıh ilmine olan vukufiyeti neticesinde sadece çevredeki insanlar tarafından değil, farklı bölgedeki âlimlerden hatta ülke sınırları dışından da ilmî sorular yöneltilmiş, fikhî birçok konuda kendisinden fetvâ istenmiştir. Hatta İslamî ilimlerde merkez olarak kabul edilen Mısır'daki Ezher Üniversitesi âlimlerinin bile fetvâlarını ondan sordukları söylenmektedir.⁹

Verkânisi yaşadığı dönemde çağdaşları arasında fıkıh, nahiv ve diğer birçok ilimde kendisinin görüşüne başvurulanan âlim şahsiyetlerden biri olmanın yanında tasavvufi kimliği ile de şöhret bulmuş meşhur bir mutasavvıftır. Nakşibendiyye Tarikatı'nın Halidiyye Kolu'na mensup olan Şeyh Fethullah Verkânisi, tasavvufi icazetini

6 Korkusuz, Nehri'den Hazne'ye, 179.

7 Yeni ismi ile Esenlik.

8 İbrahim Baz, Şeyh Âsım Ohinî ve Birketü'l-Kelimât fî Menâkıbı ba'di's-Sâdât isimli eseri, (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2018), 19.

9 Ohinî, Birketü'l-kelimât, 71.

bölgede meşhur olan Norşin dergâhının kurucusu Şeyh Abdurrahman Tâğî' den almıştır.

Kaynaklarda tarîkat silsilesi şu şekilde zikredilmektedir.

1. Hz. Muhammed (s.a.v) (ö.10/632)
2. Hz. Ebû Bekir Sıddık (r.a.) (ö. 13/634)
3. Selmân-ı Fârisî (r.a.) (ö. 36/654)
4. Kasım b. Muhammed b. Ebû Bekir Sıddık (r.a.) (ö. 107/725)
5. Ca'fer-i Sâdık b. Muhammed el-Bâkır (r.a.) (ö. 148/765)
6. Şeyh Ebû Yezîd Tayfûr Bistâmî (Bâyezîd-i Bistâmî) (ö. 234/848)
7. Ebû'l Hasan Ali el-Harakânî (ö. 424/1033)
8. Ebû Ali el-Fadl el-Fârmedî (ö. 477/1084)
9. Ebû Ya'kûb Yûsuf el-Hemedânî (ö. 535/1140)
10. Şeyh Abdülhalik-i Gucdüvânî (ö. 617/1220)
11. Şeyh Arif er-Rivgerî (ö. 634/1237)
12. Şeyh Mahmud-i el-incîr el Fağnevî (ö. 684/1286)
13. Hoca Azîzân Ali er-Râmitenî (ö. 710/1321)
14. Şeyh Muhammed Baba es-Semmâsî (ö. 736/1336)
15. Seyyid Emîr el-Külâl (ö. 772/1370)
16. Şâh-ı Nakşibendi Muhammed Bahâuddîn el-Buhari (ö. 791/1389)
17. Alâuddîn el-Attâr (ö. 802/1400)
18. Ya'kûb el-Çerhî (ö. 851/1447)
19. Hâce Ubeydullah el Ahrâr (ö. 895/1490)
20. Muhammed ez-Zâhid (ö. 935/1529)
21. Derviş Muhammed es-Semerikandî (ö. 970/1562)
22. Muhammed Hâcegî el-İmkenegî (ö. 1008/1599)
23. Muhammed Bâkî Billâh (ö.1012/1603)
24. İmam Rabbânî Ahmed es-Serhendî (ö.1034/1624)
25. Muhammed Ma'sûm es-Serhendî (ö. 1079/1668)

26. Muhammed es-Serhendî (ö. 1095/1684)
27. Seyyid Nur Muhammed el-Bedvânî (ö. 1134/1722)
28. Mirza Can-ı Cânân Mazhar (ö. 1195/1781)
29. Şeyh Abdullah ed-Dehlevî (ö. 1240/1824)
30. Diyâuddîn Zu'l-Cenâheyn Halid-i Bağdadi (ö. 1242/1826)
31. Seyyid Taha en-Nehri-el-Hakkâri (ö. 1269/1853)
32. El-Ğavsü'l-Azam Seyyid Sıbgatullah el-Arvasî (ö. 1287/1870)
33. Şeyh Abdurrahman et-Tâğî (ö. 1304/1886)
34. Şeyh Fethullah el-Verkânîsî el-Faruki (ö. 1317/1899)

Verkânîsî, tarikattaki yetkinliği sayesinde tarikat kahramanı anlamına gelen Şehbâzü't-Tarîkâ olarak anılmış, tasavvufa olan bağlılığı sayesinde bölgede, ülkede hatta ülkemiz sınırları dışında tanınan bir şahsiyet olmuştur. Bunun sonucunda mensup olduğu Nakşibendilik, onun aracılığıyla Anadolu'nun sınırlarını aşarak farklı bölgelerde yaygınlaşmaya başlamıştır.¹⁰

Medrese ve dergâhların kapatılma sürecinde Şeyh Fethullah'ın kurduğu Ohin Dergâhı, Norşin Dergâhı ile birlikte ayakta kalabilen nadir dergâhlardan biri olarak bilinmektedir.¹¹

93 harbi olarak bilinen Osmanlı-Rus savaşında Şeyh Fethullah, Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin diğer halifeleri ile birlikte savaşa katılmıştır. Verkânîsî bu savaşta büyük bir direniş örneği göstermiştir.¹²

Verkânîsî Miladi 1899 hicri 1317 yılının Cemaziye'l-evvel ayının 21'inde 53 yaşında vefat etmiştir. Şeyh Fethullah'ın vasiyeti üzerine dönemin Bitlis askeriye komutanı Bitlis'teki şeyhin evinin arka kısmında bulunan taşlık bölgeyi askerlere temizlettirmiş, ardından

10 Abdulcebbar Kavak, Mevlana Halid-i Nakşibendi ve Halidilik, (Nizamiye Akademik Yay: İstanbul, 2016), 309-310; Semih Bekçi, Abdurrahman Tağî Hayatı ve Tâsâvvufî Görüşleri. (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 9.

11 Baz, Şeyh Âsım Ohinî, 29.

12 Baz, Şeyh Âsım Ohinî, 9-15; Molla Halid Olekî, Minâh, çev. Siraceddin Önlüer - Hüseyin okur, (İstanbul: Semerkand Yay, 2009), 31.

burada açılan kabre defnedilmiştir.

2. ŞEYH FETHULLAH VERKANÎSÎ'NİN ESERLERİ

Şeyh Fethullah'ın ilme olan ilgisi onu birçok konuda yazmaya yönlendirmiş, özellikle fıkıh ve tasavvuf alanında gelecek nesillere yol gösterebilecek risale türünden eserler kaleme almasına vesile olmuştur. Verkânîsî'nin günümüze ulaşan eserleri şunlardır.

2.1. Mektûbât

Şeyh Fethullah'ın fıkıh ve tasavvuf konularında kendisine sorulan birtakım meselelere cevap olarak yazdığı 39 adet mektûbun, oğlu Şeyh Alâuddîn tarafından derlenerek hacimli bir esere dönüştürülmüş halidir.¹³

2.2. Risâletü'l-Küfr ve'l-Kebâir

Verkânîsî'nin Kürtçe olarak yazdığı bu eser de kişiyi küfre götürebilecek söz ve davranışlar, konular ve maddeler halinde ele alınmıştır.¹⁴

2.3. Menâsiku'l-Hac ve'l-Umre

Müellifimiz, hac ve umre ile ilgili konuları Şafîî mezhebine göre ele aldığı bu eseri, halifesi Molla Ömer el-Horosî'nin hac yolculuğu için kaleme almıştır.¹⁵

2.4. ed-Dürerü'l-Fethiyye fi'l-Avâmili'n-Nahviyye

Abdulkahir Curcânî'nin (ö. 471/1079) kaleme aldığı *Avâmili Cür-cânî'nin* şerhi olarak yazılmış olan bu eseri müellifimiz oğlu şeyh Alâeddin için telif etmiştir.¹⁶

13 Şeyh Fethullah Verkânîsî, Mektubât, (Kenzü'l-Cevâhir adlı yazma eser bünyesinde istinsah nüsha şahsi kütüphanemizde), 86.

14 Detaylı bilgi için bkz. Şeyh Fethullah Verkânîsî, Risâletü'l-Küfr ve'l-Kebâir, (Kenzü'l-Cevâhir adlı yazma eser bünyesinde istinsah nüsha şahsi kütüphanemizde), 78-84.

15 Ohinî, Birketü'l-Kelimât, 102.

16 Detaylı bilgi için bkz. Şeyh Fethullah Verkânîsî, Ed-Dürerü'l-Fethiyye fi'l-Avâmili'n-Nahviyye, (Kenzü'l-Cevâhir adlı yazma eser bünyesinde istinsah nüsha şahsi kütüphanemizde), 1-24.

2.5. Akîdetu'l-Îmân

İslâm'ın ve imanın şartlarının zikredildiği bu eser küçük ve öz olması itibarı ile Kur'an-ı Kerim'i bitiren çocukların kolayca anlayıp ezberleyeceği bir içeriğe sahiptir.

2.6. Risâletün fî Âdâbi't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye

Verkânisi'nin pirdaşı olan Şeyh Muhammed Sami Erzincani Efendi'ye gönderdiği mektûbun Nakşibendilik ile ilgili önemli bilgileri barındırmasından kaynaklı derlenerek bir kitap haline getirilmiş halidir.

Eser ilk olarak 1979 yılında Ahmet Şahin tarafından *Tasavvuf, Edep ve Ahlak Rehberi* adıyla Türkçe 'ye çevrilmiştir.

2.7. Risâletün fi Kelimati's-Şeyh Abdurrahman Tâgî İndel-Vefât

Verkânisi'nin mürşidi Abdurrahman Tâgî'nin vefatından kısa bir dönem öncesi ve hastalığı döneminde vefatına işaret olarak algıladığı söz ve davranışlarını derleyerek bir eser haline getirdiği kitabıdır.¹⁷

Bunların dışında Molla Nurullah Kuduşki'ye ait *el-Hemâilü fi's-şemail* adlı bir eser, Doz yayınları tarafından Şeyh Fethullah el-Verkânisi'nin eseri olarak basılmıştır. Ohin dergâhının bugünkü yöneticilerinden Molla Mesut Türel eserin Şeyh Fethullah'a ait olmadığını ama yayınevine basım için gönderildiğinde Molla Nurullah tarafından istinsah edilen şeyh Fethullah'ın *Risâletü'l-Küfr ve'l-Kebâir* adlı eseri ile birlikte gönderildiğini, bunun neticesinde yayınevi tarafından Verkânisi'nin eseri olarak algılanıp onun adına yayınlandığını söylemiştir.¹⁸

17 Eserin detaylı muhtevası için bkz. Şeyh Fethullah Verkânisi, *Risâletün fi kelimati's-Şeyh Abdurrahman Tâgî İndel-Vefât*, (el-Kelimâtü'l-Kudsiyye li's-Sâdâti'n-Nakşibendiyye adlı yazma eser bünyesinde şahsi kütüphanemizde), 248-262.

18 Hüseyin Beytekin, *Şeyh Fethullah Verkânisi Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri*, (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 28.

3. ŞEYH FETHULLAH VERKANÎSÎ'NİN TASAVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Verkânîsî'nin tasavvufî kavramlar ile ilgili görüşleri, oğlu tarafından derlenip bir eser haline getirilen mektuplarından Özellikle Şeyh Muhammed Sami Efendî'ye hitaben yazmış olduğu mektupta yer almaktadır. Bu mektup daha öncede ifade ettiğimiz üzere tasavvufa dair birçok konuyu içerdiğinden bir eser olarak kabul edilmiş ve *Âdâb-ı Fethullah* olarak basılarak günümüze kadar ulaştırılmıştır. Şeyh Fethullah bu mektuplarında tasavvufî görüşlerini kimi zaman Nakşibendî geleneği çerçevesinde kendisine has bir biçimde yorumlayıp tarikat âdâb ve erkânları ile ilgili öznel bilgiler paylaşmış, kimi zaman da mutasavvıflardan rivâyet ederek bu kavramları açıklamıştır. Biz bu çalışmamızda Verkânîsî'nin sadece tasavvufî kavramlardan olan evrâd ve zikir ile ilgili görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

3.1. Evrâd ve Ezkâr

Sözlük anlamı gelmek, akan su, dere, suya gelen topluluk olan vird kelimesinin çoğulu olan evrâdı, mutasavvıflar her gün okunan belli âyetler olarak anlamlandırmışlardır. Ayrıca günlük olarak okunacak âyet, hadîs, salavât, tesbihât ve tarikat kurucusunun tavsiye ettiği zikir ve duâlar olarak ta ifade etmişlerdir.¹⁹

Sözlükte hatırlamak, zihinde tutmak, unutmamak gibi birçok farklı anlamlarda kullanılan zikir kelimesi ise tasavvuf istilâhında müridin sesli veya sessiz, toplu veya tek başına Allah'ı (c.c) kalp ve dil ile usulüne uygun olarak anması olarak yerini almıştır.²⁰

Evrâd ve ezkârın lügat anlamlarını göz önüne alıp bu açıdan baktığımızda evrâdı ezkârdan daha kapsayıcı bir anlama hâiz olarak nitelendirebiliriz. Bununla birlikte tasavvuf alanında yazılmış olan eserlerin birçoğunda vird ve zikir birbirine mezc edilerek zikir

19 Mustafa Kara, "Evrâd", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/533.

20 Reşat Öngören, "Zikir", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/409.

olarak tek başlık altında anlatılmış ve vird ile zikir arasında bir farklılıktan bahsedilmemiştir.²¹

Kur'an-ı Kerim'de vird kelimesi, "Ey iman edenler! Allah'ı çokça zikredin, onu sabah akşam tesbih edin"²² âyetinde görüldüğü üzere virdin anlam içeriğinde bulunan günün belli vakitlerinde Allah'ı anmak anlamında kullanılmıştır.

İslâm tarihinde evrâdla ilgili birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlara örnek olarak, Ebu Talib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kutû'l-kulüp* adlı eseri, İmam-ı Gazzâlî'nin *İhyâ-ü Ulûmî'd-dîn*'ini gösterebiliriz.²³

Mutasavvıflar evrâd konusunu eserlerinde detaylı bir şekilde ele almış, evradın çeşitleri, adâpları, yapılışı ve önemi ile ilgili birçok fikir beyân etmişlerdir. Tasavvuf erbabından Nasrâbâzî, (ö. 372/982) tasavvufun esaslarını açıklarken evrâdın devam ettirilmesini bu esaslar arasında zikretmiş. Diğer bir mutasavvıf Azîzuddîn Nesefî de (ö. 700/1300) belli vakitlerde yapılan evrâdların aksatılmamasını tavsiye ederek önemine değinmiştir.²⁴

Nakşibendî şeyhleri vird adaplarını maddeler halinde ele alarak şu şekilde sıralamışlardır:

- Zâkir, kıbleye dönük abdestli bir şekilde diz üstü oturmalıdır.
- Zâkir taksiratlı, günahkâr ve salih ameller yapmadığının şuurunda olmalıdır.
- Zâkir bu esnada ölüm râbıtası yapmalıdır.
- Zikre başlamadan 25 defa estağfirullah demelidir.
- Peygamber Efendimize 25 salavat-ı şerife getirmelidir.

21 Krş. Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2013), 108.

22 el-Ahzâb 33/41-42.

23 Beytekin, *Verkânî*, 55.

24 Kara, "Evrâd", 11/533.

- Bir Fatiha, 3 İhlâs, birer defa da Nas ve Felak surelerini okumalıdır.

- İsm-i Celal olan Lafzâtullah'ın anlamını kalbine nakşettiğini mülâhaza etmelidir.

- Ardından gözlerini kapayarak dilini üst damağına yapıştırıp elindeki tesbihi kalp hizasında sol memenin alt kısmında bulundurarak kalbi ile Allah diye zikre başlamalıdır.

- Tekrardan Fatiha, İhlâs, Felak ve Nas Sûrelerini yukarıda zikredildiği şekli ile okumalıdır.

- Okuduklarından ve yaptığı zikirden hâsıl olan sevabı peygamber Efendimizin, şeyhlerin, müridlerin ve bütün Müslümanların ruhlarına bağışlamalıdır.²⁵

Bediuzzaman lakabıyla meşhur âlim Said Nursî, (ö. 1878/1960) *Risâle-i Nur* adlı eserinde tarikattaki evrâdla ilgili şöyle söylemiştir: Tarikatta evrâd ve ezkâr ve meşrepler nev'inden olan asılları kitap ve sünnetten ahzedilmek şartıyla ayrı ayrı tarzda, ayrı ayrı surette olmakla beraber, mukârrer olan usul esâsat-ı sünnet-i seniyeye muhalefet ve tağyir etmemek şartıyla bid'a değillerdir.²⁶

Müellifimizin şeyhi olan Şeyh Abdurrahman Tâgî vird konusunu işlerken daha çok adapları üzerinde durmuş ve bu adapları şu şekilde izah etmiştir: Mürid, vird esnasında duvara yakın bir yerde yüzü duvara dönük olarak oturup yüzüne bir perde örtmeli ve gözlerini kapamalıdır. Ardından dilini üst damağına yapıştırıp elindeki tesbihi kalp hizasında bulundurarak virdini yapmalıdır.²⁷

Müellifimiz Şeyh Fethullah'ın eserlerini incelediğimizde onunda diğer mutasavvıflar gibi evrâd ve ezkâr arasında bir ayırım yapmadığını ikisini aynı anlamda kullandığını söyleyebiliriz.

25 Muhammed Ahmed Darnîka, et-Tasâvvufü'l-islâmî et-Târîâtü'n-nakşibendiyye ve â'lâmuha, (Cerusurs Yayınları: ts.), 38-39.

26 Bediuzzaman Said Nursî, "Lem'alar", *Risâle-i Nur Külliyyâtı*, (İstanbul: Envar Neşriyyat, 1992), 11. Lem'a, 56.

27 Bekçi, Tâgî ve Tasavvufî Görüşleri, 46.

Verkânisî evrâd ve ezkâr konusunu işlerken bunun mühim bir husus olduğunu ifade etmiş ve virdi Allah'a ulaşma yolunda en önemli iki rükünden biri olarak zikretmiştir.²⁸ Bununla birlikte Kur'an ve sünnette dayanağı olmadığı halde bazı vird ve sûreleri muayyen vakitlere tahsis etmenin bid'at olduğunu bildirmiştir.²⁹ Verkânisî, Nakşibendî şeyhlerinin belirlediği evrâd, teveccüh gibi birtakım tarikat âdâblarının bid'at olmadığını, bid'atlerden tamamen korunan Nakşibendî liderlerin bu hususlar için biz bilmesek de illa ki delillerinin var olduğunu ifade ederek,³⁰ şeyhu's-şeria unvanına uygun olarak bu konuların fikhî boyutuna da değinmiştir.³¹

Şeyh Fethullah evrâd ve ezkâr hususu üzerinde çok önemle durmuş bu konuyu başka kaynaklarda rastlanılmayacak şekilde adap adlı eserinde ele almaya çalışmış ve konu hakkındaki düşüncelerini kendi üslûbuyla detaylı bir şekilde izah etmiştir. Bizler bu çalışmamızda Verkânisî'nin bu konudaki aktarımlarını biraz daha özetleyerek anlatmaya çalışacağız.

Verkânisî öncelikle zikri iki kısma ayırır. Bunlardan birincisinin zikri celal ikincisinin ise Nefy-ü İsbat Zikri olarak isimlendirildiğini ifade eder.

3.1.1. Zikr-i Celâl

Lafzâtullah'ı belli bir rakamla tekrarlama şekli ile gerçekleşen bir zikir olan zikr-i celâlinde kendi arasında iki kısma ayrıldığını söyleyen verkanisi, bu iki kısmın zikri kalbî ve letâif zikri olduğunu beyan eder.

3.1.1.1. Zikri Kalbî

Sufiler kalp ile yapılan zikir için “*Kendi kendine yalvararak ve ürpererek alçak sesle sabah akşam rabbini zikret, gafillerden olma*”³² âyeti ke-

28 Verkânisî, Mektûbat, 20. Mektûb, 125.

29 Verkânisî, Âdâb, 290.

30 Verkânisî, Âdâb, 290.

31 Beytekin, Verkânisî, 60.

32 el-A'râf, 7/205.

rimesini delil olarak gösterirler. Ayrıca kalbi zikrin, cehri zikirden daha faziletli olduğunu iddia ederek “*Hafaza meleklerinin duymadığı hafi zikr onların duyduğu zikirden 70 kat daha faziletlidir.*”³³ Hadisini buna dayanak olarak sunarlar.³⁴

Tasavvuferbabından Şeyh Muhammed Emin Erbilî (ö.1332/1914) *Tenvirul Kulûp* adlı eserinde, zikri kalbîyi açıklarken onun iki kısma ayrıldığını, birinci kısmın ism-i celal ikincisinin ise nefy-ü isbât zikri olduğunu söyler.³⁵

Verkânîsî ise zikre-i kalbîyi zikre-i celalin bir kısmı olarak aktarır, nefy-ü isbât zikrini ise normal zikrin kısımları arasında sayar.³⁶ Verkânîsî'ye göre, zikr-i kalbî mürîdin seyr-ü sülûk esnasında ilk çektiği virdtir. Ona göre sâlik bu virdi günlük en az beş bin defa Lafzâtullah'ı tekrarlama şekli ile ifâ etmelidir.

Şeyh Fethullah bu evrâdın uygulanma ve adabı hakkında ise şunları aktarır. Mürîd bu zikre başlayacağı esnada abdestli olarak kibleye dönük bir vaziyette oturmalı, vird esnasında ise gözlerini kapatıp yirmi beş defa estağfirullah dedikten sonra Nakşibendî geleneğinde var olan Fatihaları okuyup sonrasında kalbi ile lafz-ı celali tekrarlamalıdır.³⁷

Şeyh Fethullah'a göre Yüce Allah, kullarından birini gafletten uyandırıp ona huzur ikram ettiğinde, bunu kula birtakım alametlerle bildirir. Alametlerden en belirgin olanı kulun ma'siyet ve mekruhlardan uzaklaşp nefsinin istek ve arzularına kulak asmamasıdır. Verkânîsî'ye göre bir mürîdin bu mertebeye ulaşması onun için zikr-i celalin ikinci kısmı olan letâif virdi vaktinin geldiğinin göstergesidir.³⁸

33 Ebu'l-Hasan Ali el-Kari, *Mirkatü'l-Mefatih Şerhi Mişkâtü'l-Mesabih*, (Beyrut: 2015), 3/2.

34 Şeyh Muhammed Emin el-Kurdî Erbilî, *Tenvirü'l-Kûlûb fî Muâmeleti Âllamü'l-Ğüyûb*, 557,558; *Darnika, et-Tasavvufu'l-İslâmî*, 33.

35 Erbilî, *Tenvirü'l-Kûlûb*, 559.

36 Bkz. Verkânîsî, *Âdâb*, 285-287.

37 Verkânîsî, *Âdâb*, 285.

38 Verkânîsî, *Âdâb*, 285.

3.1.1.2. Letâîf Zikri

Letâîf Sözlükte hoş söz, espri, ince, yumuşak gibi anlamlara gelen latife kavramının çoğuludur. Letâîf bir tasavvuf terimi olarak ise manasındaki incelik sebebiyle anlatılamayan bilgi ve işaretler olarak zikredilmektedir.³⁹

İmam Rabbânî, Şahî Nakşibendî'den, *Meşâyîhten her birinin aynasının iki yönü vardır ama benimkinin altı yönü vardır*".⁴⁰ Şeklinde bir söz aktararak Letâîf hususunu onunla irtibatlandırarak insanoğlunun on latifeden oluştuğunu bunlardan beş tanesinin âlem-i halktan, beş tanesinin ise âlem-i emirden olduğunu ifade eder. Âlem-i emirden olan letâîflerin kalp, ruh, sır, hafi, ahfa olduğunu, Âlem-i halktan olanların ise nefis ve anasırı erbaâ olarak bilinen hava, su, toprak ve ateşten ibaret olduğunu bildirir.⁴¹

Sonraki süreçte İmam-ı Rabbânî'nin halifesi Mir Muhammed Numan (ö. 1060/1650) her lâtife için kendi vücudunda bölgeler belirleyip o bölgelere yoğunlaşarak zikir yapınca bu zikir şekli letâîf zikri olarak Nakşibendilikte yerini alır.⁴²

Nakşibendiyye Tarîkatı'nda sâlik letâîfleri en dışta kalp, en içte ahfa olacak şekilde tasavvur edip seyr-ü sülûke kalp latifesinden başlar. Kalp latifesi için 3000 defa ism-i celal zikrini yapan sâlik diğer letâîflerin her biri için 500 defa ism-i celal zikrini tekrar ederek toplamda 5000 defa ism-i celali zikreder.⁴³

Mutasavvıfımız Verkânîsî, bu konuya açıklıklarken Yüce Allah'ın, âlem-i emirden olan letâîfelerden her birini birer nuranî varlık olarak yarattığını ama nefis ile birleşme sonucunda nurlarının

39 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, (Ankara: Otto Yayınları, 6. Baskı, 2014), 305.

40 İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Me'ad*, haz. Mustafa Özgüven, (İstanbul: Yasin Yay., 2012), 77-78.

41 Osman Türer, "Letâîf-i Hamse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/143.

42 Necdet Tosun, *Bahaeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikâtı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 308.

43 Türer, "Letâîf-i Hamse", 27/143.

söndüğünü ve yollarının karardığını söyler.⁴⁴

Verkânîsî diğer beş letâiften de kaynaklı insanoğlunda noksanlıklar oluştuğunu bu noksanlıkların kalbî hastalıklara da sebebiyet verdiğini ifade eder.⁴⁵

Müellifimiz buradan yola çıkarak letâif zikrini kirlenmiş olan 'âlem-i emir letâifleri'nin temizlenip aslına dönmesi ve 'âlem-i halk'tan olan letâiflerin sebep verdiği kalbî hastalıkların şifa bulması için gerekli görür.⁴⁶

Letâif zikrini sayısal ve şekilsel olarak ele almayan Verkânîsî, bu zikrin ifâ edilişi esnasında mürîdin seyr-ü sülûk durumu üzerinde durmuş. Âlem-i emir letâiflerin başlangıç noktası olarak kabul edilen kalp latifesine varış ile ondan sonra sırasıyla gelen ruh, sır, hafi, ahfa sıraları arasındaki mesafenin 45 bin yıllık olduğunu söylemiştir.⁴⁷

Mürîd bu mesafeleri katedip son noktaya vardığında artık sıfatı ilahileri seyretme vakti gelmiştir. Bu sülûk, sıfatlar âleminden isimler âlemine, isimler âleminden şuûn âlemine, şuûn âleminden zât-i ilahîye doğru yükselerek devam eder.

Şeyh Fethullah, sıfatlar âlemine kadarki 'seyr-ü sülûk'ü sâlikin elde ettiği makamlar olarak nitelerken sonraki yükselişi ise hâl olarak tabir eder. Ona göre makâm sâlikte kalıcı bir meleke, hâl ise geçici bir durumdur.⁴⁸

Bu seyr mertebelerine göre seyr-i fillah, seyr-i ulvî, seyr-i cezbe ve seyr-i afakî olarak isimlendirilir.⁴⁹

44 Verkânîsî, Âdâb, 285.

45 Verkânîsî, Âdâb, 286.

46 Verkânîsî, Âdâb, 286.

47 Verkânîsî, Âdâb, 286.

48 Verkânîsî, Âdâb, 287.

49 Verkânîsî, Âdâb, 286.

3.1.2. Nefy-ü İsbât Zikri

Nefy, sözlükte bir şeyin eserini tamamen yok etmek anlamına gelir. İsbât ise bir şeyi var etme, ibkâ etme, geçerli kılma anlamında kullanılır. Tasavvuf literatüründe bu iki kelime birlikte kullanılır ve seyr-ü sülûk yolundaki müridin kötü huy ve alışkanlıklarından arınıp iyiliğe bürünmesi olarak tarif edilir.⁵⁰

Mutasavvıflar “Allah dilediğini mahv dilediğini ise sabit kılıp bırakır”⁵¹ âyet-i kerimesini nefy-ü isbât zikri için delil kabul ederek yüce Allah dilerse tevbe ile bütün günahları silip onların yerine hasenâtı yerleştirebilir şeklinde işari bir yorum katarlar.⁵²

Nakşibendî geleneğinde Hacegân dönemi olarak bilinen ilk dönemden itibaren varlığı söz konusu olan nefy-ü isbât zikri Lafzâtullah zikrinden sonraki aşama olarak kabul edilir.⁵³

Şah-ı Nakşibendî’den bu zikir ile ilgili Zâkir ‘lâ’ derken kendi vücudunu yok sayıp ‘illallah’ deyip ulûhiyet cezbelerinden bir iz görür şeklinde bu zikrin içindeki nefy ve isbâta işaret eden bir söz rivayet edilir, İmam-ı Rabbânî nefy ve isbât zikrini Allah’ın dışında ilah olarak kabul edilenlerin ibâdet edilmeye müstehâk olduklarını reddetmek yüce Mevla’nın ise bu ibâdete layık olduğunu kabul etmek olarak tarif eder.⁵⁴

Bu zikrin uygulanış şekli ile ilgili Nakşi kaynaklarda şunlar söylenir. Zâkir nefesini içine çekip hapsettikten sonra dilini damağına yapıştırıp ağzını kapatarak La ilahe illallahın ‘la’ kelimesi ile zikre başlar. Zâkir ‘la’ kelimesini göbek altından baş kısmında bulunan

50 Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü, (Otto Yayınları: Ankara, 6. Baskı, 2014), 366; Süleyman Uludağ, “Mahv ve İsbât”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/395.

51 er-Ra’d 13/39.

52 Ebu’l-Fadl Şihabüddin es-Seyyid Mahmud Âlusî, Rûhu’l-me’ânî fî Tefsiri’l-Kurâni’l-Azim ve’s-Seb’i’l-mesânî, (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 13/169.

53 Mehmet Saki Çakır, “Câmiu’l-Usûl ile Âdâb-ı Fethullah Arasında Nefy-ü İsbât Zikri Erkân ve Âdâbı Bağlamında Bir Mukayese” I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu, (Gümüşhane: Gümüşhane Ü. Yayınları, 2013), 390.

54 Çakır, Câmiu’l-Usûl, 390. , Tosun, Bahaeddin Nakşibend, 303.

damağına kadar çektiğini hayal ederek 'ilahe' kelimesini dimağdan sağ omuzuna doğru indirir. Daha sonra 'illallah' hemzesinden başlayarak kelimeyi sağ omuzdan sol tarafında bulunan kalbine doğru akıtıp illallah'ta bulunan Lafzâtullah'ı göğsünde hapsettiği nefesin gücüyle kalbin üzerini kaplayan siyahlığa vurup bütün bedeninin bunu hissetmesini sağlar.⁵⁵

Müellifimiz Şeyh Fethullah bu zikir ile ilgili görüşlerini aktarırken şeyhinin kendisine bütün zikirlerin son bulduğunu ama nefy-ü isbât zikrinin devam ettiğini söylediğini aktarır. Verkânîsî ayrıca nefy zikrinin kalbe gelen vesveseleri defetmeye yaradığını, isbât zikrinin ise zât-ı ilahinin isbâtına yardımcı olduğunu, kalpte herhangi bir vesvese olmadığı anlarda ise nefy zikrinin 'vukuf-i kalbî'nin huzurundan hâsıl olan zuhûru nefyettiğini, isbâtın ise birinci zuhurun dışındaki zuhurları isbât ettiğini söyler.⁵⁶

Verkânîsî ayrıca başka kaynaklarda rastlayamadığımız bir üslupla bu zikrin rükün, şart ve âdâblarını ise sistematik olarak şu şekilde zikreder.

Rükûnler

1. La ilahe illallah (kalple söylenir)
2. Muhammed'un Resulullah (kalple nefesin sonunda söylenir)
3. La ilahe illallah Muhammed'un Resulullah'ın anlamları düşünülür

4. 'İlahi ente maksudi veridake matlubi' zikri (nefes salınırken söylenir). Verkânîsî, halifesi Şeyh Diyâuddîn'e gönderdiği mektupta ise bunun iki nefes arasında kalben söylenmesi gerektiğini ifade eder.

Şartlar

1. Göbekten alnın üst tarafına doğru uzanan seyf (kılıç) denen

55 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, Camiu'l-usûl, trc. Rahmi Serin, (İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.), 136,137.

56 Verkânîsî, Mektûbat, 3. Mektûb, 92.

dik bir çizginin mülâhaza edilmesi.

2. Alından sağ omuza oradan da kalbe giden mukennis (temizleyici) olarak tabir edilen bir çizginin hayal edilmesi.

3. Nefesi göbek altında hapis etmek

4. İfrad: yani hem nefesi hem de nefes esnasında yapılan virdi teklemek.⁵⁷

Âdâblar

1. Şartlarda zikredilen çizgilerin et ve cilt arasında mülâhaza edilmesi

2. Bu çizgilerin beyaz ve berrak olarak tahayyül edilmesi

3. Çizginin çene ağız burun gibi uzuvların kesintisine uğramadan alnın üst tarafına doğru ilerlediğinin hayal edilmesi.

4. Vücudun herhangi bir organının kıpırdamaması.

5. Darp: yani Zâkir'in 'illallah' dediği esnada kalbinin bu kelimenin etkisi ile sarsıldığını tasavvur etmesi.⁵⁸

SONUÇ

Şeyh Fethullah Verkânîsî XIX. yy' da yaşamış, Nakşibendiyye Tarikatının Halidiyye koluna mensup ileri gelen bir mutasavvıftır. Bölgenin tanınmış âlimlerinin yanında ilmi eğitimini tamamlayan Şeyh yörede ilmi kapasitesine binâen her konuda görüşüne başvuru alan alim şahsiyetlerden birisi olmuştur.

Şeyh Fethullah'ın, ilme olan ilgisi onu birçok konuda yazmaya yönlendirmiş, özellikle fıkıh ve tasavvuf alanında gelecek nesillere yol gösterebilecek risale türünden eserler kaleme almasına vesile olmuştur. Özellikle kendisine yöneltilen fikhî ve tasavvufî sorulara cevaben yazdığı mektuplardan derlenen *Mektûbât ve Adab-ı Fethullah* adlı eserleri fıkıh ve tasavvuf alanında günümüze ışık tutabilecek bilgilere hâiz olma açısından önem arz etmektedir.

57 Verkânîsî, Âdâb, 288, Verkânîsî, Mektûbat, 22. Mektûb, 130.

58 Verkânîsî, Âdâb, 288, Verkânîsî, Mektûbat, 22. Mektûb, 130.

Fıkıh ilmindeki yetkinliği sayesinde şeyhu's-şerîa olarak nam salan Verkânîsî, Tasavvuf alanındaki yetkinliğinden dolayı da Şeh-bâzü't-Tarîkâ olarak isimlendirilmiştir.

Tasavvuf literatüründe üzerinde önemle durulan kavramlardan biri olan 'evrad' ve 'ezkâr' terimlerine öznel bir yaklaşım ile değişen şeyh Fethullah Verkânîsî bu kavramları eserlerinde çok detaylı bir şekilde ele almıştır. Öyle ki yaptığımız araştırmalar neticesinde Şeyh Fethullah'ın özellikle zikrin çeşitleri nefyü isbat zikri hakkındaki görüşleri ve bu kavramları açıklarken izlediği usul ve usulün başka kaynaklarda yer almadığını söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Âlusî, Ebu'l-Fadl Şihabuddin es-Seyyid Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fî Tefsîri'l-Kurânî'l Azim ve's-Seb'i'l- Mesânî*. Beyrut: Dâru İhya-i't-Türâsî'l-Arabî, ts. .

Ayte, Salim. *Tezkiretü'l-Evliya. Zehâirü't-talibîn ve semâirü's-sâlikîn* bünyesinde (Yazma eser), ts. .

Baz, İbrahim. Şeyh Âsım Ohinî ve Birketü'l-Kelimât fî Menâkıbî ba'dî's-Sâdât isimli eseri. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2018.

Bekçi, Semih. *Abdurrahman Taği Hayatı ve Tâsâvuvî Görüşleri*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Beroje, Sahip. "Şeyh Fethullah el-Verkânîsî, Bazı Fıkhî Görüşleri ve Fıkhî Anlayışı". *Uluslararası Dünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: 2008, 721-742.

Beytekin, Hüseyin. *Şeyh Fethullah Verkânîsî Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*. 6. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Çakır, Mehmet Saki. “Câmiu’l-Usûl ile Âdâb-ı Fethullah Arasında Nefy-ü İsbât ZikriErkân ve Âdâbı Bağlamında Bir Mukayese”. *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013, 389-395.

Darnîka, Muhammed Ahmed. *et-Tasâvvufu'l-İslâmî et-Târîkâtü'n-Nakşibendiyye ve Âlamuha*. Cerusburs Yayınları, ts. .

Erbilî, Şeyh Muhammed Emin el-Kürdî. *Tenvirü'l-Kûlûb fi Mu'âmeleti Âllamü'l-Gûyûb*. Beyrut: Darü'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1995.

Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaüddin. *Cami'u-l Usûl fi'l-Evliya et-Turûku's-Sûfiyye*. Beyrut: İnşârü'l-Ârabî, 1997.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin. *Camiu'l-usûl*. trc. Rahmi Serin, İstanbul: Pamuk Yayınları. ts. .

Kara, Mustafa. “Evrâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kari, Ebu'l-Hasan Ali. *Mirkatü'l-Mefatih Şerhi Mişkâtü'l-Mesabih*. Beyrut: 2015.

Kavak, Abdulcebbar. *Mevlana Halid-i Nakşibendi ve Halidilik*. İstanbul: Nizamiye Akademik Yayınları, 2016.

Korkusuz, M. Şefik. *Nehri' den Hazne 'ye Meşayih'i Nakşibendi*. İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2010.

Nursî, Bediüzzaman Said. “Lem‘alar”. *Risâle-i Nur Külliyyâtı*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1992.

Ohinî, Muhammed Âsım. *Birketü'l-kelimât fî menâkibi ba'di's-sâdât*. (Yazma eser).

Ohinî, Muhammed Âsım. *Birketü'l-kelimât fî menâkibi ba'di's-sâdât*. terc. Kadri Yıldırım. İstanbul: Avesta Yayınları, 2017.

Olekî, Molla Halid. *Minâh*. çev. Siraceddin Önlüer - Hüseyin Okur. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009.

Öngören, Reşat. “Zikir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.

İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Tosun, Necdet. *Bahaeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikâtı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Türer, Osman. "Letâif-i Hamse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2013.

Uludağ, Süleyman. "Mahv ve İsbât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Verkânîsî, Şeyh Fethullah. Âdâb-ı Şeyh Fethullah. ter. Mehmet Saki Çakır. İstanbul: Hacegan Yayınları, 2018.

Verkânîsî, Şeyh Fethullah. *Akîdetü'l-Îmân* (Yazma eser).

Verkânîsî, Şeyh Fethullah. *Ed-Dürerü'l-Fethiyye fi'l-Avâmi-li'n-Nahviyye* (Yazma eser).

Verkânîsî, Şeyh Fethullah. *Mektubât* (Yazma eser).

Verkânîsî, Şeyh Fethullah. *Menâsiku'l-Hac ve'l-Umre* (Yazma eser).

Verkânîsî, Şeyh Fethullah. *Risâletü'l-Küfr ve'l-Kebâir* (Yazma eser).

Verkânîsî, Şeyh Fethullah. *Risâletün fi Âdâbi't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye* (Yazma eser).

Verkânîsî, Şeyh Fethullah. *Risâletün fi kelimati's-Şeyh Abdurrahman Tâgî İndel- Vefât* (Yazma eser).

URL: <https://www.nisanyanmap.com/>. Erişim Tarihi: 12.05.2019.

URL: <https://www.seslisozluk.net/>. Erişim Tarihi: 25.05.2019.

Din Depresyonu Engeller mi?

Mahsen BENGİ

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Yüksek Lisans Öğrencisi, bengimahsen@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6577-4635.

Özet

Son yıllarda pandemi gibi sağlık problemleri, savaşlar, artan yangın olayları ve doğal afetlerle birlikte korku ve umutsuzluğun arttığı dünyada, depresif belirti gösteren kişi sayılarında ciddi artışlar gözlenmiştir. Durum böyle olunca depresyon, çağımızın dikkate alınması gereken en önemli psikolojik rahatsızlıkların başında gelmektedir. Depresyonu önlemek ve tedavi etmek için birçok psikolojik yaklaşım ve ilaçla tedavi yöntemleri uygulanmaktadır. Din, anlam arayışı içinde olan bireyin varoluşsal sorularına cevaplar sunar. Üzüntü ve ıstıraplar çeken kişilere teselli ve cesaret veren bir umut kaynağıdır. Aynı zamanda din, depresyon, tasa, kuşku, anksiyete, korku, hırs, kızgınlık, kendini yetersiz görme veya güçsüz hissetme gibi olumsuz duygu

ağırlığını azaltarak bireyin psikolojik sağlamlığını güçlendirir. Bizde bu araştırmamızda depresyonun tanımını, nedenleri, belirtileri, tanı ölçütleri ve tedavi yöntemleri açıklayacağız. Daha sonra din, dindarlığın tanımları ve dindarlık tiplerine değindikten sonra çalışmamızın asıl konusunu oluşturan dindarlık ve depresyon arasındaki ilişki açıklanarak bu konu ile ilgili yurtdışında ve ülkemizde yapılan çalışmalara değinilecektir. Bu çalışmada asıl amacımız, artış gösteren depresif belirtilerin önlenmesinde ya da azalmasında dini inanç ve dini ritüellerin etkisini göstermek ve bunu ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Depresyon, Din, Dindarlık, Dindarlık Tipleri.

Does Religion Prevent Depression?

Abstract

In recent years, in the world where fear and hopelessness have increased with health problems such as pandemics, wars, increasing fire events and natural disasters, serious increases have been observed in the number of people with depressive symptoms. When this is the case, depression is one of the most important psychological disorders that should be considered in our age. Many psychological approaches and drug treatment methods are applied to prevent and treat depression. Religion offers answers to the existential questions of the individual in search of meaning. It is a source of hope that gives comfort and encouragement to those who are grieving and suffering. At the same time, religion strengthens the psychological resilience of the individual by reducing the weight of negative emo-

tions such as depression, worry, doubt, anxiety, fear, greed, anger, feeling inadequate or feeling powerless. In this study, we will explain the definition of depression, its causes, symptoms, diagnostic criteria and treatment methods. Then, after mentioning religion, definitions of religiosity and types of religiosity, the relationship between religiosity and depression, which is the main subject of our study, will be explained, and studies on this subject abroad and in our country will be mentioned. Our main aim in this study is to show and reveal the effect of religious beliefs and religious rituals in the prevention or reduction of depressive symptoms that increase.

Keywords: Depression, Religion, Religiosity, Religiousness Types.

GİRİŞ

Depresyon, günümüzde ve önümüzdeki uzun yıllarda da kişilerin hayatını etkileyecek önemli sorunların başında gelmektedir. Bunun sebepleri arasında gençlerin internet üzerinde çok fazla zaman geçirmeleri ve normal hayattan koparak kendilerine ait olmayan bir yaşam ile karşı karşıya kalması da etkili olmuştur. İnternet ortamında diğer insanların başarılarına ait paylaşımlar, yine abartılmış güzel bir yaşam hikâyeleri, gençleri başarısızlık ve kendi yaşamının daha kötü olduğu düşüncesine kapılmasına neden olmaktadır. Amerikalı sosyal psikolog Twenge göre, yeni kuşak gençlerin ekran karşısında çok fazla vakit geçirmeleri, 2000 sonrasında depresif eğilimlerde ve depresyon riskinin hızlı bir şekilde artmasına neden olabileceğini öngörmüştür.¹

2017 tarihli yayınlanan raporunda, Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ), dünya genelinde 322 milyon bireyin depresyon tanısı aldığını göstermektedir. Bu veri, 2016 yılı verilerine kıyasla %18 artış olduğunu göstermektedir. Aynı araştırmada Türkiye’de genel nüfusun %4,4 oranında depresyondan muzdarip olduğu tespit edilmiştir.² Yine Dünya Sağlık Örgütü’nün verilerine baktığımızda kadınların erkeklere oranla daha fazla depresif eğilim içinde oldukları tespit edilmektedir. Yaş olarak ise, depresyon kendini 55-74 yaş aralığında daha çok göstermektedir. Yaşlı bireylerde, depresyon belirtisi gösteren kadınların oranı %7,5, erkek bireylerde ise %5,5’tir.³ Açıklanan bu veriler, ülkemiz ve dünya için depresyonun ne kadar yaygın bir rahatsızlık olduğunu ve bireyin gündelik yaşamını olumsuz etkileyen bir problem olduğunu göstermektedir.

Kişi, hayatında yaşamış olduğu bazı durumlarda stres altında kalabilir. Bu bir sevilen kişinin kaybı olabilir, sağlık problemleri olabilir, trafik kazası, sınav kaygısı, iş bulmada zorlanma ya da daha

1 Ali Ayten, *Din ve Sağlık: Kavram, Kuram ve Araştırma* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2020), 39.

2 Euronews, “Dünya Sağlık Örgütü: Depresyon giderek daha büyük tehdit haline geliyor” (Erişim 15 Nisan 2022).

3 Milliyet, “Depresyonda Ürküten Tırmanış” (Erişim 16 Nisan 2022).

başka stres kaynağı olan durumlarla karşı karşıya gelebilir. Bunun yanında yaşanan hayata yüklenen olumsuz düşünceler “yaşanılan hayatın anlamsız ve amaçsız olduğu” sonucunda, bireyin yaşamış olduğu stresle başa çıkma direnci kırılmaktadır. Bu anlamda din, bireyin yaşamına bir değer ve anlam yükleyerek, hayatın anlamsızlığı düşünce ve duygusundan uzaklaştırır ve dirençli birey olmasına imkân sağlar. Din, stresli durumlara karşı kalkan görevi görerek, inanan kişilere güvenli bir ortam oluşturmakla birlikte yaşamın daha anlamlı olması için ahlaki ve pratik yorum da sağlamaktadır.⁴

Din, psikolojik olarak kişiyi koruma, kişinin hayatına anlam katma, sabır, fedakârlık, hoşgörü vb. duyguları besleyerek hayatın acı ve elem verici durumlarına karşı hafifletici, yaşam gücüne motive etme noktasında destekleyici bir güçtür. Kişi bu şekilde dini inancın sağladığı güç sayesinde hayatının çeşitli dönemlerinde rastladığı engellere göğüs gerer, stres ve depresyona karşı koyabilir.⁵

Ruh sağlığı olarak düşündüğümüzde dinin bu alanda ne kadar etkili olduğu, din psikolojisinin en önemli araştırma konularındandır. Özellikle son çeyrek asırdan bu yana Amerika ve Avrupa, çeşitli bilim dallarında uzmanlaşmış bilim adamlarının, ruh sağlığının göstergeleri dediğimiz mutluluk, umutsuzluk, kaygı, depresyon gibi vb. durumların çok yönlü bir şekilde incelediklerini görmekteyiz. Bu çalışmalarda, araştırmacının din ile olan ilişkisi de sonuçları etkileyecek mahiyettedir. Baktığımızda din söz konusu olduğunda, çok az insan tarafsız kalmaktadır. Bundan dolayı kişi ister inansın ister inanmasın, bazı değerlendirmeler yaparken hislerine kapılma ihtimalleri yüksektir. Bu duruma baktığımızda ruh sağlığı ve din arasındaki ilişkide yapılan araştırmalarda farklı sonuçlar ortaya çıkartmıştır. Ve bu alan üzerinde hale tartışmalar ve araştırmalar devam etmektedir.⁶

4 Hülya Güven, *Depresyon ve Dindarlık İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 3.

5 Muammer Cengil, “Depresyonu Önlemede Dini İnancın Korucu Rolü”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (Haziran 2003), 94.

6 Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din. Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*, haz. Hasan

Bu çalışmada ruh sağlığının en önemli göstergesi olarak ve çağın hastalığı olarak gösterilen depresyon, nedenleri, belirtileri, tanı ölçütleri ve tedavi yöntemlerine değinilecektir. Yine din, dindarlık ve dindarlığın boyutları da kısaca açıklandıktan sonra asıl konumuz olan depresyon ve dindarlık arasındaki ilişkileri inceleyerek bu alanda yapılmış çalışmalardan da bahsedilecektir. Ruh sağlığı ve din arasındaki bu tartışmalara depresyon ve dindarlık ilişkisinin araştırılması üzerinden bir ışık tutulacaktır.

1. DEPRESYON

Depresyonun kökenine baktığımızda, Antik Mısır'ın bitkisel tıp papirüslerinde, mukaddes kitap Tevrat ve antik çağlarda yer alan öykü ile efsanelerde depresyonu betimleyen durumları görmekteyiz. Yine ilk depresyon örneğini, tarih öncesi çağlarda anlatılan bir efsaneye dayandırabiliriz. Apollo tarafından, 14 çocuğun öldürülmesi sonucu ağlayarak taşa dönüşün Niobe efsanesi tarihteki ilk ağır depresyon vaka örneği sayılmaktadır.⁷ Depresyon, Latince “*depressus*” kelime kökünden türemiştir. Anlamı ise “*aşağı doğru bastırmak, bitkin, gamlı, kederli, cesaretini kırmak, donuklaştırmak, durgunlaştırmaktır*”. Türkçede ise ruhsal bozukluk olarak çökkünlüğün içerisinde karamsarlık, umutsuzluk, tükenmişlik gibi olumsuzlukları barındıran anlamlarda kullanılır.⁸ Psikologlar ise depresyonu; biyolojik, psikolojik ve sosyal sebepleri olabilen bir duygu durum bozukluğu olarak tanımlamışlardır.⁹

Depresyon, klinik bir rahatsızlık olduğu için kişinin duyduğu keder veya üzüntüye benzemez. Depresyonun içerisindeki bu duygular, daha ağır geçer ve kişiyi uzunca süre etkiler. Daha önceye kıyasla, kişinin yapmaktan hoşlandığı faaliyetlerine karşı ilgide bir azalma vardır. Bu süreç de, günlük işleri sürdürmek bile zorlaşır.

Kayıklık, (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 283.

7 M. Hakan Türkçapar, *Klinik Uygulamada Bilişsel- Davranışçı Terapi Depresyon* (İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2020), 19.

8 Özcan Köknel, *Depresyon* (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1989), 14-17.

9 Yusuf Alper, *Bütün Yönleriyle Depresyon* (İstanbul: Özgür Yayınları, 2012), 21.

Yaşamın devam ettiği önemli alanlar iş, aile, sosyal yaşamda bozulmalar ortaya çıkar. Hatta bu durum o kadar kötü bir hal alır ki kişi, umutsuzluk duygusuna çok fazla kapılabilir tek çözüm olarak ölümü düşünebilir.¹⁰

Kişi, neşeli bir anısını düşündüğünde, orada yaşanan olumsuzlukları hatırlamakta zorlanır. Oysa depresif insanlar böyle gününde bile üzüntülü deneyimlerini daha kolay hatırlarlar. Aynı zamanda ardı ardına depresif düşüncelere kapılmaktan kendilerini alıkoyamazlar. Bu insanlar kendilerini yalnız hissettikleri ve sevilmediklerini düşündüğü anları kolay hatırlar ve bu düşünceden kurtulamazlar. Kendilerini sorunları üzerinde sürekli bir düşünme hali içinde bulurlar ve sürekli bir kaygı duygusu hâkimdir. Zihinlerinden geçen kötü anıları, keşke söylemeseydim, keşke hiç yapmasaydım dediklerini zihninden silmek istedikçe hücum eden düşüncelere kapılırlar. Depresif kişiler de, çok iyi durum ve andan bile kötü bir durum çıkarma ya da olayın kötü tarafına odaklanma vardır. Sürekli bir iç karartıcı düşüncelerle doludurlar.¹¹

David Buruns'da depresyonun, duygusal bir rahatsızlık olmadığını ama tarih boyunca çoğu psikiyatristler depresyonu duygusal bir bozukluk olarak ele alıp kişinin özellikle duygularıyla temasa geçtiklerine değinmiştir. Kişinin sahip olduğu, her bir kötü hissin arkasında çarpıtılmış olumsuz düşüncelerin olduğunu ve depresif düşüncelerinde ortaya çıkması ve ağırlaşmasında bu mantık dışı kötü düşüncelerden kaynaklandığını söyler.¹²

Normalde çoğu insan zaman zaman yas, üzüntü ve hüznünlü durumlar yaşayabilir. Bu duygular depresyonla birbirine benzeseler de aslında farklı duygulardır. Yas için duyulan üzüntü, kayıp için kabul edilebilir ve yadsınamaz duygudur. Depresyon içinse, hüznün yanında kendine karşı değersizlik hissi, kötü biri olarak görme,

10 Türkçapar, *Klinik Uygulamada Bilişsel- Davranışçı Terapi Depresyon*, 37-38.

11 Jeery M. Burger, *Kişilik*, çev. İnan D. E. Sarioğlu, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 662-663.

12 David Burns, *İyi Hissetmek- Yeni Duygudurum Tedavisi*, çev. H. Alp Karaosmanoğlu, (İstanbul: Psikonet Yayınları, 2016), 51.

işe yaramaz görme, umutsuzluk gibi duygularda eklenir.¹³

Sağlıklı üzüntü ile gerçek depresyon ayrımı yapan Burns, burada istenen ya da istenmeyen olumsuz duygular arasındaki farkı açıklamaktadır. Gerçek depresyon nedenlerini; iflas etmek, yoksulluk, yaşlılık, tedavisi olmayan bir engellilik, çaresiz bir hastalığa yakalanma, yakın bir kişinin vefatı gibi durumlar sıralanabilir. Bu gibi üzüntüler, hayal kırıklıkları veya kayıplar yaratan olumsuz olaylar bizatihi hayatın içinde olan gerçek algılamalarımızın oluşturduğu, olağan duygulardır. Depresyonu ise, çoğunlukla olayların özünden kopuk düşünce ve duygu temelli bir hastalıktır şeklinde ifade edebiliriz. Örnek verecek olursak yakınını kaybedenlerin, onu kaybetmenin ve onu özleme düşüncesinin yarattığı duygular, dokunaklı ve gerçekçi duygulardır. Bu duygular, kişinin insanlığını kuvvetlendirir ve hayatına derinlik katar. Ama ben onu kaybettim artık asla eskisi gibi mutlu olamayacağım, bu bana haksızlık gibi düşünceler kişinin kendisine acıma ve umutsuzluk duygusuna neden olur. Bu duygularda, tamamen çarpıtılmış düşünceye dayanmaktadır. Yani yakınını kaybetme, hayal kırıklığı gibi durumlarda depresyon ve hüznün ortaya çıkar. Üzüntüde duygusal akışın yaşandığı ve çarpıtmanın olmadığı durumlar yer alır. Hiçbir vakit kişide özgüven eksikliği oluşturmaz. Depresyonda yaşanan duyguların uzun sürmesi, tekrar tekrar yaşanıyor olması ve kendine güvenin kaybedilmesine neden olur.¹⁴

Depresyonda, genellikle yirmili yaşlar başlangıç sayılsa da her yaşta başlayabilmektedir. Yine her yaş grubu, sosyal ya da mesleki grup da depresyon ve buna bağlı intihar görülmektedir. Depresyondaki ünlü kişiler ya da farklı yaş grubunda depresyona bağlı intiharlar vb. durumlara baktığımız da depresyonun etki alanlarının ne kadar geniş olduğunu görmekteyiz. Filadelfiya kasabasında bir ortaokulunda yapılan araştırmada, gençlerin 3/1'nin yüksek orana intihar eğiliminde ve ciddi bir depresyon içinde oldukları tespit

13 Türkçapar, Klinik Uygulamada Bilişsel- Davranışçı Terapi Depresyon, 39.

14 Burns, İyi Hissetmek, 236-240.

edilmiştir. Yaş farkı gözetmeyen depresyon, bebek dediğimiz insan-
noğlunun çok erken çağlarında dahi kendini hissettirmektedir. Bazı
bebekler, ebeveynlerinden ayrıldığı zaman buna tepki olarak sağlık
problemleri yaşadığı ve bazen de yeme-içmeyi reddederek ölüm-
le sonuçlanan depresif özellik taşıyan davranışlarda bulundukları
gözlemlenmiştir.¹⁵

1.1. Depresyonun Nedenleri

Depresyonun nedenleri çok eski çağlardan beri araştırılmıştır.
Hipokrat, depresyonun nedenini, kara safra miktarındaki artışa
bağlamıştır. Ve depresyonun, tıp anlamında sebepleri üzerinde
ilk örnek çalışmayı ortaya koymuştur. Günümüzde ise, nedenleri
arasında bir tek neden gösterilmemektedir. Yaşanan olaylar, kişilik
yapısı ve depresyonu destekleyen beyin içindeki bağlar arasındaki
kopukluklar depresif belirtiler oluşmasını sağlayan 3 temel faktör-
dür.¹⁶

376

Depresyonun nedenlerini ise biyolojik nedenler ve psikolojik ne-
denler şeklinde 2 başlık altında ifade edebiliriz. Psikolojik nedenler
arasında çeşitli yaşam olayları vardır. Var olan işinden çıkma veya
çıkartılma, yakınının ölümü, değer verdiği ilişki veya iletişimde ya-
şanan aksaklıklar, iflas, sosyal varlığını zedeleyen olaylar, fiziksel
veya ruhsal anlamda tükenme ve düşünce bozuklukları vb. sırala-
nabilir.¹⁷

Biyolojik nedenler olarak ise; mevsim değişikliği, alkol-ilaç kul-
lanımı, bedensel hastalıklar, kafa travmaları, ameliyatlar, gebelik,
lohusalık ve çeşitli kanser rahatsızlıkları ve yaşın ilerlemesi gibi du-
rumlardır.¹⁸

1.2. Depresyonun Belirtileri ve Tanı Ölçütleri

Depresyonun belirtileri olarak bir sınıflandırmaya gidildiğinde,

¹⁵ Burns, İyi Hissetmek, 372.

¹⁶ Türkçapar, Klinik Uygulamada Bilişsel- Davranışçı Terapi Depresyon, 40-41.

¹⁷ Alper, Bütün Yönleriyle Depresyon, 35-38.

¹⁸ Türkçapar, Klinik Uygulamada Bilişsel- Davranışçı Terapi Depresyon, 41.

çok farklı belirtiler için kullanılmış sınıflandırmalardan söz edebiliriz. Biz burada bu sınıflandırmalara girmeden kişinin genel görünüm ve dışa vuran davranışlar, konuşma ve ilişki kurma, duygulanım ve düşünce akımından, hareket ve fizyolojik noktalarda ortaya çıkan belirtilerden bahsedeceğiz.

Hasta, dış görünüşünde ve yüzünde çirkinleşme olduğu düşüncesi ağırlık kazanır. Kendisini, şişman veya zayıf yine hastalıklı görme eğilimindedir. Bu belirtiler erkeklere oranla kadınlarda daha sık görülür. Depresif hastanın konuşma hızında bir düşme olur. Eski konuşma temposunu kaybetmiştir. Soru sorulduğunda, geç ve kısa cevaplarla geçiştirme yaparlar. Hastanın hareketlerinde de, bir azalma ve yavaşlama yine günlük aktiviteleri gerçekleştirmede zorlanma olur.¹⁹ Geçmişe ilişkin aşırı pişmanlık duygusu, geleceğe yönelik kötümser düşünceler, uyku, iştah ve cinsel arzulara bozukluklar, dünyaya karşı ilginin iyice azalması, kendine karşı olumsuz düşüncelere bürünme, horlama, kendini küçük ve beceriksiz görme gibi algılamalar sonucunda kişinin öz benliğinde bir düşüş yaşanması.²⁰ Aynı zamanda dikkatsizlik, dalgınlık, unutkanlık, düzensizliğin dağılması ve karar verme sürecinde oluşan durumlarda aşırı zorlanma ve aynı zamanda bu kişilerin kararsız davranışları onları ele vermektedir.²¹

Amerikan Psikiyatri Birliği'nin oluşturduğu psikiyatrik rahatsızlıkların tanılmasında kullanılan DSM de depresyon için, "1) ilgi kaybı, 2) uyku bozukluğu, 3) iştah-kilo değişikliği, 4) halsizlik- enerji kaybı, 5) psikomotor retardasyon, 6) değersizlik-kararsızlık-suçluluk hisleri, 7) dikkat toplamada güçlük-unutkanlık, 8) intihar meyli ve 9) ölüm" gibi 9 adet göstergeden bahsedilir. Bu saymış olduğumuz göstergelerden 1 ve 2. bulgulardan bir tane olmak üzere toplamda 5 göstergenin birey üzerinde 2 hafta sürerek gün içindeki aktivitelerini etkilemesi durumunda depresyon tanısı konulur.²²

19 Köknel, Depresyon, 60-65.

20 Alper, Bütün Yönleriyle Depresyon, 21-22.

21 Köknel, Depresyon, 16-17.

22 Türkçapar, Klinik Uygulamada Bilişsel- Davranışçı Terapi Depresyon, 38.

Dünya Sağlık Örgütü'nün, uluslararası hastalık sınıflaması olarak bilinen (ICD-10)'da, depresyonun tanı ölçütleri olarak; *"hoşlanılan etkinliklere karşı ilgi kaybı, enerji azalması veya çabuk yorulma, kendine güven ve özsaygının azalması, aşırı pişmanlık veya suçluluk, tekrarlayan ölüm veya intihar düşüncesi ya da intihar girişimi, dikkat toplamada azalma, kararsızlık bocalama, iştahta değişme, kiloda değişme"* şeklinde sıralanmaktadır. Depresyon üç farklı şekilde sınıflandırılır. Bunlardan hafif depresyon için ölçüt kişi için anormal olacak ve 2 hafta sürerek kişinin günlük etkinliklerini etkilemesidir. Bu belirtilerden en az 2 si ilk belirti olmak üzere toplamda 4 belirti göstermesi gerekir. Bunlardan, 6 bulgu kişiyi etkiliyorsa bu depresyonun dereci orta ve ilk 3 sıradaki bulguların tamamını karşılayıp toplamda 8 bulgu gösteriyor ise ağır/şiddetli depresyon kendini göstermektedir.²³

1.3. Depresyonun Tedavisi ve Psikolojik Yaklaşımlar

Depresyonu, normal ve sıhhatli yaşamın bir deseni veya bir tökezlemesi olarak görmek ve algılamak hatadır. Çünkü bu durum, insanın hayatını olumsuz etkileyen bir rahatsızlıktır. Depresyonun tedavisinde, duyudurumu yükseltecek yöntemler kullanarak bunun üstesinden gelmek mümkündür. Burada önemli olan şey, depresyonda olan kişinin bu tedaviyi kabul etmesi gerekmektedir. Bu, terapi için önemlidir. Depresyon için birçok tedavi yöntemleri vardır. İlaçla birlikte sunulan psikoterapik yaklaşım, bireyin asılsız ve negatif düşünce ve davranışlarında değişimlere gitmek ve hastalıkla mücadelede kişinin sürece daha aktif katılmasını sağlamaktır.²⁴ 20. yüzyılda depresyon için geliştirilmiş özgül tedavi yöntemlerinden olan terapiler, kişide kısa süreli kişilik değişimleri ile çözümler üretmek yerine depresif durumu ortadan kaldırıcı çözümlere odaklanmaktadırlar. Bu süreçte birçok terapiden bahsedebiliriz. Burada hastanın özel durumuna göre, çeşitli terapi yaklaşımları uygulayarak sonuca gitmeye çalışılır.²⁵

23 Türkçapar, Klinik Uygulamada Bilişsel- Davranışçı Terapi Depresyon, 38-39.

24 Güven, Depresyon ve Dindarlık İlişkisi, 38.

25 Alper, Bütün Yönleriyle Depresyon, 73-75.

Davranışsal-sosyal öğrenme yaklaşımında depresyonun, kişinin yaşamında olumlu bir destek olmaması sonucunda ortaya çıktığını söyler. Yani kişi, kendini mutsuz ve güdülenmemiş hissediyorsa, yaşamında yapmaya değer verdiği az sayıda davranışlardan kaynaklıdır. Yani insanlar da, bazı durumlarda üzerinde kontrol sağlayamadığı olaylar sonucunda depresyonun oluştuğunu savunur. Bu kurama göre, kontrol edilemeyen olaylar kişide bir çaresizlik duygusuna yol açar, bunu geneller ve depresyon belirtileri ortaya çıkar.²⁶

Freud tarafından geliştirilen psikanalitik yaklaşımda depresyon, bir sevgi nesnesinin kaybı sonucunda kişinin benliğinde boşluk, terkedilmiş duygusu yaşamaktadır. Bu kaybedilen sevgi nesnesine gösterilen düşmanlık ve nefret içerikli duyguların, saldırgan ve öfkenin bireye dönerek yaşamını etkilemesidir.²⁷ Tedavi olarak da terapi sürecinde, kişinin kendine karşı geliştirdiği değersizlik hissi, suçluluk hissi, yetersizlik hissi ve sürekli hüznü duyğudurumu ile öz benlik algısını zedeleyen durumların kaynaklarını bulup, bunları depresyondaki kişinin, kavramasını sağlamak hedeflenir.²⁸

Bilişsel kuramda ise, bilişsel alan kişinin algı ve düşüncesine karşılık gelir. Depresyon, kişinin olumsuz olayları daha çok algılama ve kendisini, çevreyi ve geleceği olumsuz görmekle bağlantılı durumdur.²⁹ Bu yaklaşım, depresyonun tedavisi olarak olumsuz ve gerçekdışı düşünceleri ortadan kaldırmak olarak görmektedir. Duygu ve düşüncede yaşanmaya başlayan iyileşme, olumsuz düşüncelerimizde kendine göstererek karın sıcaklıkta eridiği gibi eriyerek kaybolacağı vurgulanmıştır.³⁰

İnsancıl kişilik kuramcıları depresyonu, kendine saygıyla açık-

26 Burger, Kişilik, 31.

27 Alper, Bütün Yönleriyle Depresyon, 44.

28 Mine Özmen, “Depresyonun Psikoterapisi”, Depresyon, Somatizasyon ve Psikiyatrik Aciller, ed. Engin Eker, (İstanbul: İ. Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitim Komisyonu Yayını, 1999), 122.

29 Türkçapar, Klinik Uygulamada Bilişsel- Davranışçı Terapi Depresyon, 42.

30 Burns, İyi Hissetmek, 265.

lar. Kişi kendi iç değerlerin farkına varamamış ise depresyona girmektedir. Bir kişinin özsaygısı, büyüme sürecinde oluşur ve diğer kişilik kavramları gibi değişikliğe uğramayan sabit bir değer olarak görülür. Depresyon hastalarının tedavisinde, kişinin kendi hatalarını ve zayıf noktalarını kabullenmesi, bu terapistler için tedavinin önemli bir hedefi olarak gösterilmektedir.³¹

2. DİNİN TANIMI

İnsanlık tarihine baktığımızda insanların bir şekilde din ile ilişkisi olduğu görülmektedir. Hiçbir tarih aralığında, insanın dinden bağımsız olduğu bir zaman aralığı yoktur. Dolayısıyla din, insanın hayatını etkileyen bir sistemdir. Din, insanın hayatında yer alarak onda olumlu veya olumsuz bir şekilde etkilemektedir. Bu etkinin şiddeti, her zaman aynı derecede değildir. Bazı zamanlar bu etkide azalmalar olmaktadır. Din, özellikle kişileri isteklendirmede ve kişinin duygu, düşünce ve davranışlarında etkisi yadsınamayacak bir durumdur.³²

İnsanlar, bu süreçte farklı dinsel inanç ve onun tecrübelerini hayatlarında uygulamışlardır. Bu çeşitliliği dikkate aldığımızda, herkesçe kabul edilen ve anlaşılır bir din tanımından bahsetmek güçtür.³³ Ve bakış açısına göre, farklı din tanımları yapılmıştır. Disiplinler olarak dinin tanımına baktığımız da Din, Felsefe veya Sosyal Bilimlerin farklı disiplinlerine göre farklı birçok tanımlamalar olmuş ve görüş birliğine varılmış bir din tanım yoktur.³⁴ Bu tanımlardan bazıları şunlardır.

Din, doğrudan veya dolaylı olarak kutsal ile olan ilişki sonucunda bireylere ve topluma etki ederek duyuş, düşünüş ve davranış kalıbı sunan, insanın varoluş kaygılarına cevap ve çözüm üreten, inananlarına kimlik duygusu oluşturarak müminler cemaati oluş-

31 Burger, Kişilik, 31.

32 Hasan Kayıklık, Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 11.

33 Kayıklık, Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine, 11-12.

34 Hayati Hökelekli, Din Psikolojisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 69.

turan sembolik bir sistemdir.³⁵ Pargament ise dinin özsel ve işlevsel yönlerine dikkat çekerek, “*kutsalla ilişkili tarzlarda tezahür eden bir anlam arayışıdır.*” şeklinde bir din tanımlaması yapmıştır.³⁶

Freud göre insan, arzularını tatmin etmek için illüzyonlar üretmektedir. Dini de, bunlardan birisi olarak değerlendiren Freud, din bir illüzyondur şeklinde tanımlayama gitmiştir. Ayrıca dini, sağlıklı bir durum olarak değerlendirir. Bu, tüm insanları etkilediği için evrensel bir nevroz ve kişinin yaşantısında da olduğu için aynı zamanda da ferdi bir nevroz olarak açıklar. Hatta Freud’a göre din, cinsel bastırmanın nevrotik bir ifadesidir.³⁷

Dini, insan zihninin sürekli meşgul olduğu ve tarihin çok eski çağlarında dahi uğraş alanı olarak gören Jung, Dini birtakım fizik ötesi dünyanın dışında kurulan öznel ilişki şeklinde ifade eder. Ona göre din, kişi ile Tanrı arasındaki ilişkiyi sağlayan, bireyi kurtuluş ve özgürlüğe ulaştıran güçtür.³⁸

2.1. Dindarlık ve Dindarlık Tipleri

Dinin kişide çağrıştırdığı şey, önemli görülen, değer verilen kutsalın öğretimi çevresinde şekillenirken; dindarlık da ise, bu değerlerin ve kutsal görülenlerin birey yaşamında karşılık bulan canlanmasıdır.³⁹ Dindarlık üzerine yapılan tanım ve açıklamalardan hareketle genel bir çerçeve çizen Yapıcı ise dindarlığı, bireyin inandığı veya kalben bağlı olduğu dinin gereklerine duyuş, düşünüş ve tepkisel olarak adandığı ve burayla sürekli bir ilişki içinde olması şeklinde nitelendirir.⁴⁰

35 Abdülkerim Bahadır, “Din Psikologların Dindarlık, Değerler ve Ruh Sağlığı Konusunda Temel Yaklaşımları: W.James, S. Freud, G. Jung ve V. Frankl Örneği”, Din, Değerler ve Sağlık, ed. Hayati Hökelekli, (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 15.

36 Kenneth Pargament, “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme”, çev. A. Ulvi Mehmedoğlu, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/1 (Mart 2005), 282.

37 Ali Köse, Freud ve Din (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 170-171.

38 Carl Gustav Jung, Psikoloji ve Din, çev. Raziye Karabey (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2017), 48-49.

39 Kayıklık, Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine, 191.

40 Asım Yapıcı, “Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz

Din tanımında olduğu gibi dindarlığın tanımında, üzerinde hemfikir olunmuş bir tanım yoktur. Farklı disiplin ve düşüncelere göre, farklı dindarlık tipolojisinden bahsedebiliriz. Biz burada bu dindarlık tipolojisi üzerine yapılan çalışmalardan; Yapıcı'nın, Günay'ın ve Taplamacıoğlu'nun çalışmalarında tespit etmiş oldukları dindarlık tipleri sınıflandırmasına yer vereceğiz.

Yapıcı, özellikle dinî tutumun sosyo-kognitif yönünü dikkate alan bir tipoloji modeli üzerine çalışmıştır. Çalışmasına göre, bireyin zihin tarafı ile davranışa geçme arasındaki bağa yani kişinin inancını, yaşamına ne ölçüde etkilerden yola çıkarak 4 tane dindarlık tipolojisini tespit etmiştir. Liberal dindarlar; bu kişilerden bir kısmı dinin gerekli gördüğü ibadetleri yerine getirirken, bir kısmı da bu noktaya çokta dikkat etmeyebilir. Dini noktada dile getirilen yeni fikirlere açıktırlar. Dini meselelerle çok uğraşmayı sevmeyen bu kişiler, aynı zamanda dini yaşayışlarına müdahale edilmesinden de hoşlanmazlar. Muhafazakâr dindarlar; inanç ve değerleri için bir risk ya da tehlike görmedikleri sürece, farklı inanç ve görüşlere karşı saygılıdırlar. Eğitimi önemserler ve yetişecek kuşağın donanımı ve iyi bir eğitim almasını isterler. Dogmatik dindarlar; dini meselelerde iki durum üzerinde kendilerini gösterirler doğruluk veya yanlışlık, günahtır ya da sevaptır şeklinde bunlara göre bir şey ya siyahtır ya da beyazdır ara tonları görmemektedirler. Farklı inanç ve dini uygulamalarına karşı, hoşgörüsüz düşünüş veya tepkide bulanabilirler ve yeni fikirlere kapalıdırlar. Fanatik dindarlar; ısrarcı ve kuvvetli bir inanç bağı gösterirler, farklı dinsel topluluk veya fikirlerine taşkınca bir tarzda hoşgörüsüzdürler. Dini konularda çok yeterli bir bilgiye sahip değildirler.⁴¹

Günay, bireyin dine karşı tutumu, ibadet ve dinin diğer gereklerine yerine getirebilme ve bu süreçteki gayretine göre 5 farklı tipolojide değerlendirmektedir. “*Ateşli dindarlar*”; dine karşı bağları kuvvetlidir. İbadetlere ve dinin sınırlarına, riayet ederler. Yaşamları

Denemesi”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/2 (Aralık 2012), 4.

41 Asım Yapıcı, “Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/2 (Haziran 2002), 100-105.

ile dinlerinin sağladığı düşünüş birbirini destekler. Dini pratiklerini, düzenli olarak yerine getirirler. “Alaca dindarlar”; inanç bağı kuvvetli olsa da ibadetler ve ritüelleri yaşamlarında uygulamada düzensizdirler. “Mevsimine göre dindarlar”; inançlara karşı olumsuz düşünmeyen ve saygı duyan belirli dönemlerde kolektif durumlarda, bu değerleri en üst seviyede hisseden ve yerine getirmeye çalışırlar. Örneğin Ramazan ayında, dini pratikleri yerine getiren gruptur. “Beynamaz dindarlar”; inanç ve pratiklerine karşı hoşgörülü olsalar da yaşamlarında bunlara yer vermeyen gruptur. “İlgisiz dindarlar”; dinle ilgili hiçbir şeylere bağlılığın olmadığı ve bunlardan uzak bir hayatın olduğu gruptur.⁴²

Taplamacıoğlu’nun, yaş değişkenine göre bakarak oluşturduğu ve bireydeki bu inancın karşılığının yoğunluğuna ve bu ibadetleri yerine getirip getirmeme durumlarına göre dindarlığı 5 farklı tipolojide açıklamıştır. Gayr-ı amil dindarlar, dinin emirlerine ve istenilen ritüel ve ibadetlere karşı mesafeli duran ve bunları gerçekleştirmeyenleri kapsar. İdare-i maslahatçılar yaşadığı sosyal çevreye göre ibadet ederler ya da etmezler. Arkadaşları namaz kılarsa kılar. Ailesi oruç tutarsa tutarlar. Dini bütün-amil dindarlar, dini vecibelerini yerine getirirler. Dürüst ve yardımsever kişiliklere sahiptirler. Sofular, zamanlarının çoğunu ibadet ederek geçirirler. Kimseye zararı olmayan ve bütün dünyalık işlerini kapsayan bir dini yaşayışa sahiptirler. Softalar ise, dini gereklerini doğru anlamayan bu grup toplumun ve gençlerin iyiye gitmediği üzerinde çok fazla durarak birçok şeyde haram, günah veya caiz değildir gibi bir tutum takınırlar.⁴³

3. DEPRESYON VE DİNDARLIK İLİŞKİSİ

Depresyon, birçok teorisyenler tarafından farklı bir bakış açısı ile ele alınmış, yine farklı nedenlerin etkili olduğu görüşler ileri sür-

42 Ünver Günay, Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat (Erzurum: Erzurum Kitaplığı, 1999), 260-262.

43 Mehmet Taplamacıoğlu, “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket”, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/1(1962), 145.

müşlerdir. Ama bu teorisyenlerin, hem fikir olduğu en önemli konu depresyonun ciddi bir sağlık sorunu olmasıdır. Kişilerin iş verimliliğini düşüren, sosyal ilişkilerini olumsuz etkileyen hatta yaşamına son vermeye kadar götüren önemli bir ruhsal rahatsızlıktır. Bundan dolayı depresyonla ilgili, bireyin dindarlığı arasındaki ilişkiye bakmak bu konuda fayda sağlayacaktır.⁴⁴

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi depresyonun birçok sebepleri vardır. Özellikle depresyonun, psiko-sosyal sebepleri olduğu durumlarda, kişinin dindarlığının rolü de burada içeriğe dâhil edilmesi gerekmektedir. Ama burada dindarlığın, depresyona mutlak anlamda engel olacak veya depresyona yakalanma sebeplerinden olarak, kişinin dini inancı veya yaşantısında meydana gelen kusurdan kaynakladığına dair bir anlayışı da kesinlikle reddediyoruz.⁴⁵

Depresyonun psiko-sosyal sebeplerine baktığımızda, kişinin yakın çevresinden birini kaybetmesi, ekonomik ve iş alanı açısından sıkıntılar yaşaması, doğal afetler yaşaması ve etkilenmesi, önemli sağlık problemleri yaşaması, ailesi ve çevresindeki insanlarla problemler yaşaması gibi istenmeyen durumlarla kişi karşı karşıya kalırsa stres yaşamaya başlar. Stres, kişide ki depresif eğilimleri tetikleyici bir durumdur. Bu gibi durumlarda, dinin kişiye sağlamış olduğu değerler ve motivasyonlar depresyonu azaltma rolü üstlenebilir. Din, kişiye güven, anlam ve kontrol duygusu, umut ve iyimserlik katar. Bu dinin kattığı değerler, kişi de olumsuz durumları anlamlandırma ve başa çıkma gücü sağlayarak kişinin sağlık bütünlüğünü korumada yardımcı olur. Ancak dini başa çıkmada, kişinin burada istifade şekli depresyona karşı eğilimi azaltacağı gibi artırma da bilmektedir. Burada olumlu dini başka çıkma depresyonu azaltırken, olumsuz dini başa çıkma ise artırabilmektedir.⁴⁶

Hastalığı bağlı gelişen depresyon ve dindarlık arasındaki ilişkide, maneviyatın hasta üzerinde sosyal destek sağladığı ve buna bağlı olarak da depresif eğilimi azalttığı görülmüştür. Aynı zaman-

44 Ayten, Din ve Sağlık, 42.

45 Ayten, Din ve Sağlık, 42.

46 Ayten, Din ve Sağlık, 42-43.

da hastaların, dini dil kullanmaları da depresif eğilimleri azaltmaktadır. “Allah’ın dediği olur.”, “Allah bugünümüzü aratmasın”, “Takdir-i ilahi” gibi dini içerikli ifadeler, bireyde anlam arayışı, olay-sonuç üzerindeki etkililiğini kaybetmeme ve kendine saygı duyabilme gibi gereksinimlerine kendi usulünce bir cevaptır.⁴⁷

İnsan, yaşadığı birçok olayları kendince yorumlar getirerek anlamlandırmaya çalışır. Din, insanı varoluş bütünlüğü ile kişinin kendisini bir yere yerleştirme imkânı sunabilir. İnsan, kendi özünde varlığının anlamlı bir bütün içinde olduğunu bu şekilde fark eder ve kendisiyle özdeşim kurar. Kendisiyle özdeşim kuran birey, hayatta karşılaştığı her olay ve durumda din sayesinde bütüncül cevaplar vererek yaşadıklarını anlamlandırabilir.⁴⁸

Depresyonu zayıf kılan şey, kişinin yaşamış olduğu stresli durumu anlamlandırmasıdır. Dini inançlar ve dindarlık, yaşanan mutsuzlukları anlama, trajedilere birtakım manalar katma, kişinin elem ve acısını anlamlandırma gücüne sahiptir. Ayrıca dinin sağladığı sosyal grup, kişinin yalnız olmadığı ve çaresizlik hislerini en aza indiren bir sosyal destek ağıdır. Çünkü burada aynı inanca sahip kişiler bir araya gelerek hem dini hem sosyal bir grup oluşturmaktadır. Grup içi dayanışmanın olması, grup içi destek ağını oluşturmaktadır. Bu şekilde inananlarına böyle bir destek sağlayan dini grup, depresyona dolaylı olarak koruyucu bir etkisi olabilmektedir.⁴⁹

Bazı durumlarda ise, “Varoluşun kaynağı, inandığım güçlü Tanrı beni sevmekte ve benimle ilgilenmektedir.” düşünce ve algılayışla üst merteye bir manevi duyguyu ve bağlılık gösterenlerde depresyon riski azdır. Burada öne çıkan geleneksel- kurumsal dindarlık değil, maneviyat odaklı ve varoluşunu anlamlandıran bireysel dindarlıktır. Burada içsel duygu ve düşünceler ve kişinin Tanrıyla olan bağı dini başa çıkma stratejisi olarak depresyonda etkili sonuç vermektedir.⁵⁰

47 Yapıcı, Ruh Sağlığı ve Din. Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine, 303.

48 Hökelekli, Din Psikolojisi, 115-116.

49 Yapıcı, Ruh Sağlığı ve Din. Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine, 305.

50 Yapıcı, Ruh Sağlığı ve Din. Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine, 303.

Olumlu bir dini başa çıkma formu olarak gösterilen dua, özellikle kriz dönemlerinde sıkça başvurulmuş bir yoldur. Olumsuz durum ve yaşantıya karşı manevi bir çerçeveye sunar, yine hastalıklara karşı güç sağlar, hayata anlam ve değer katarak kişiyi Tanrı'ya ulaştırır.⁵¹ İnsan sıkıntı içindeyken, Allah'a yönelir. Ondandır yardımını ve merhametini isteyerek içini O'na açarak dua eder. Burada dua, kişinin içindekilerini dökmesidir. Sıkıntı vasıtasıyla kişi, Allah'a dua etmesi bir kaçış ya da koyuverme değil, ancak korku, ümitsizlik, üzüntü, güvensizlik gibi sıkıntı veren duygularla baş edebilmek için gerçekleştirilen, gerçek bir dini tutumdur.⁵²

Geleneksel kurumsal dindarlık formlarında bütününde, yapmakta olan bireysel ve toplu ibadet ve dualar, kişide gelişme ihtimali olan depresif eğilimlere karşı korucuyu olabilmektedir.⁵³ Aynı zamanda rıza, kanaat, şükür, sabır, alçakgönüllülük, hüsnü zan gibi değerlerde depresyonla başa çıkma sürecinde etkili olacağı ön görülmüştür.⁵⁴

Dindarlık ve depresyon arasındaki ilişkiyi araştıran bugüne kadar birçok araştırma vardır. Ve araştırmaların çoğunda, dindarlığın depresyonu azaltıcı yönü tespit edilmiştir. Dindarlık ve depresyon üzerinde yapılmış olan çalışmalara değinerek. Bu iki kavram arasında ilişkiyi daha net görmemizi sağlayacağını düşünüyorum. İlk başta yurt dışında yapılan ve daha sonra ülkemizde yapılan çalışmalara değineceğim.

McCullough ve arkadaşı (1999), araştırmalarında dindarlığın bazı işaretleri *“belirli bir dine bağlılık, dini ilgi, dini inançlar, dini ibadetlere katılım, dua, içe ve dışa dönük dini motivasyon”* ile depresyon bulgularını değerlendiren birçok araştırmayı incelemişlerdir. Bu çalışmalarında ortaya çıkan ve dikkat çeken şey, bireyin dine karşı

51 Emine Kurt, “Kanser Hastalarında Depresyon, Yaşam Kalitesi ve Dindarlık”, Din, Değerler ve Sağlık, ed. Hayati Hökelekli, (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 177.

52 Hökelekli, Din Psikolojisi, 80-81.

53 Yapıcı, Ruh Sağlığı ve Din. Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine, 302-303.

54 Ali Ayten, Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 109-110.

yaklaşımı ve bağlılığın arttığı durumlar ile ritüel ve ibadetleri yerine getirenlerde depresyona işaret eden özelliklerin azaldığı görülmüştür. Benzer bir çalışmada Smith ve arkadaşları (2003), dindarlığın göstergeleri ile depresif bulgular arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmaların çoğunda, negatif yönlü bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.⁵⁵

Wink ve arkadaşları (2005), yaşlı bireylerde manevi duyguların ve dindarlık düzeylerinin bedensel sağlıkları üzerinde etkisini araştırdıkları çalışmalarının sonucun da, din ve dindarlığın depresif belirtilere karşı önemli bir savunma gücü sağladığı görülmüştür.⁵⁶

Koenig ve arkadaşı (2003), dindarlığın göstergeleri ile ruhsal sağlıkla ilgili yapılan 850 çalışmayı incelemişlerdir. Bu çalışmada, incelemelerini oluşturan araştırmaların üçte ikisinde, bireylerin dindarlık düzeyi arttıkça, depresyon düzeyinde azalma olduğunu göstermiştir. Koenig (1997), depresyonlu hastalar üzerinde yaptığı araştırmasında ise dini, bir başa çıkma etkinliği olarak kullananların diğer başa çıkma etkinliklerini kullananlara göre, daha az depresif eğilim gösterdikleri gözlemlenmiştir. Yine bu hastalar, taburcu olduktan 6 ay süre ile izlenmiş ve dini başa çıkma yöntemini kullanan hastaların bu süreçte daha az depresif eğilimlere sahip olduğu tespit edilmiştir. Koenig'in başka bir araştırmasında ise, 1987-2010 tarihleri içerisinde yapılmış ruh sağlığı ile dindarlığın göstergeleri arasındaki bağı değerlendiren 444 nicel araştırma sonuçlarında, %67 sinde dindarlığın, depresif belirtilerde azalma ve çabuk iyileşmeye katkı sağlama ilişkisi olduğu tespit edilmiş. Aynı çalışmada, %6'lık bir oranda ise dindarlığın depresyonu artırıcı bir rolü olduğu görülmüştür. Koenig'e göre dindarların hayatı anlamlandırmaları, iyimser ve ümitlerini kaybetmemeleri, cömert olmaları, çok fazla şükran duygusu taşımaları ve affetme eğilimleri ruh sağlığı açısından daha sağlıklı ve daha az intihar teşebbüsünde bulunduklarını açıklamıştır.⁵⁷

55 Asım Yapıcı, Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 118-119.

56 Yapıcı, Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık, 120.

57 Ayten, Din ve Sağlık, 44-45.

Brown ve arkadaşları (1990), Amerika’da siyahiler örnekleminde yapmış oldukları araştırmalarında, dine karşı tutumlarında kadınların daha bağlı ve dinin emirlerine uymada daha istekli oldukları görülmüş. Aynı araştırma da, cinsiyet farkına bakılmadan dine karşı ilgi ve bağlılık yükseldikçe, depresyon göstergelerinde bir düşüş olduğu gözlemlenmiştir.⁵⁸

Güngördü, 152 kişilik bir örneklem üzerinde “Allah’a Atfedilen Özellikler ile Depresyon Arasındaki İlişki Üzerine Bir Çalışma” konulu araştırma yapmıştır. Çalışmanın bulgularına baktığımızda, bu değişkenler arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Fakat olumlu ve iyimser Tanrı bakış açısı kişiye zorluk durumlarında ve probleminin çözümlerinde bir inanç ve güç sağladığı beklenmiştir.⁵⁹

Öztürk’ün, “Kur’an Kursu Öğrencilerinde Depresyon Düzeyi Üzerine Bir Araştırma” adlı çalışması, 394 Kur’an Kursu öğrencisinden oluşan bir örneklem üzerinde yapılmıştır. Araştırmada kurs eğitiminin, dindarlığına olumsuz etkisi olduğunu düşünen öğrencilerin, depresyon düzeyinin, olumlu etkisi olduğunu düşünenlerden, anlamlı olarak daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁶⁰

Güven’in, “Depresyon ve Dindarlık İlişkisi” başlıklı yüksek lisans çalışmasında, dini algılama ve dine karşı ilginin artması, depresif belirtilerde azalmalara ve birçok alt boyutu bulan dindarlıkta özellikle etki boyutu ile depresif bulgular arasında anlamlı ilişkinin yani birey üzerinde dinin etkisi artması, kişide ki depresif düzeylerinde düşüşlerin oluşmasını sağlamaktadır.⁶¹

Gürsü’nün, “Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi” başlıklı çalışmasında, ergen bireylerde dindarlığın düzeyi

58 Yapıcı, Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık, 125.

59 Melek Güngördü, Allah’a Atfedilen Özellikler ile Depresyon Arasındaki İlişki Üzerine Bir Çalışma (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

60 Özlem Öztürk, Kur’an Kursu Öğrencilerinde Depresyon Düzeyi Üzerine Bir Araştırma (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

61 Hülya Güven, Depresyon ve Dindarlık İlişkisi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

arttıkça, depresyon, kaygı, somatizasyon, düşük benlik algı düzeylerinde azalma olduğu görülmüştür. Dindarlığın alt boyutları ile depresyon arasında anlamlı ve negatif bir ilişki olduğu görülmüştür.⁶²

Güner'in "Lise Öğrencilerinin Stresle Başa Çıkma Yollarında Kullandıkları Dini Motifler" başlıklı araştırmasında, 914 lise öğrencisinden oluşan örneklem grubu ile çalışmıştır. Burada stresin etkisini azaltmak için birinci ve ikinci sırada tercih ettikleri yöntemler, dua ile Allah'tan güç ve yardım talebinde bulunma ve çevreden sosyal destek alma davranışları olarak değerlendirilmiştir. Sonuç olarak stresli durumla baş etme stratejileri ve stresle, dini baş etme arasında olumlu yönde anlamlı ilişki olduğu bulunmuştur.⁶³

Karataş'ın, yapmış olduğu "Evde Bakım Hizmeti Sunan Aile Bireyi Bakıcıların Moral ve Manevi Değerlerinin Başa Çıkmadaki Etkisi" konulu alan araştırmasında, bakım sağlayıcıların (% 23.3)'ü dua ve ibadetten, (% 53.1)'i ise farklı dini ritüeller ve düşünce yapılarından manevi destek aldıklarını belirtmişlerdir. Dolayısıyla inanç, engelli ve hastalara bakım sorumluluğunu verecek bireyleri, depresyon ve ruhsal bunalımdan koruyan önemli bir destek unsuru olduğu söylenebilir.⁶⁴

Altıntaş'ın, "Depresyon ile Dinsel Başa Çıkma Arasında İlişki Üzerine Bir Çalışma" başlıklı araştırmasının örneklem grubunu 19-25 yaş arası 299 üniversite öğrencisi oluşturmuştur. Araştırma sonucunda depresyon belirtileri ile dini baş etme arasında anlamlı bir ilişki olmadığı belirlenmiştir.⁶⁵

62 Orhan Gürsu, Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

63 Ayşe Güner, Lise Öğrencilerinin Stresle Başa Çıkma Yollarında Kullandıkları Dini Motifler (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

64 Zeki Karataş, Evde Bakım Hizmeti Sunan Aile Bireyi Bakıcıların Moral ve Manevi Değerlerinin Başa çıkmadaki Etkisi (Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

65 Süleyman Altıntaş, Depresyon ile Dinsel Başa Çıkma Arasında İlişki Üzerine Bir Çalışma (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

SONUÇ

Depresyon, anlam arama boşluğunda kendine bir yer bulamamış insanın mutlak uğrak noktası olarak yolun çıkmaz kısmında, kişiyi beklemektedir. Yani kişi bu dünyada kendine manevi bir yer bulamazsa, depresyon gerçeği ile yüzleşmek zorunda kalmaktadır. Araştırmalar bunu göstermektedir. Yalnızlaşan birey, stres ve kaygı verici olaylarla karşılaştığında sığınacak bir liman aramaktadır. Eğer bu liman kişinin odak noktasına uzak ise, depresif belirtiler kişilerin hayatlarında etkili olmaktadır. Dünyamızın, en yoğun ve gelecek yıllarımızın ipotek koymuş bir ruhsal rahatsızlık olarak depresyon gösterilmektedir. Aynı zamanda teknolojinin hızlı bir şekilde gelişmesi ve genç bireyler bu hıza ayak uydurmak için saatlerce sanal âlemlerde hayali hayat tarzları ve başarılarla maruz kalmaları bu depresif belirtileri daha da artırmaktadır. Bu durumda devam eden süreç olarak düşündüğümüz de önümüzdeki uzun yıllar depresyonun daha da artacağı sonucuna varabiliriz.

390

Depresyon ile ilgili önleyici ve tedavi sürecinde birçok farklı başa çıkma yöntemleri kullanılmaktadır. Bunlardan biri de bizim konumuzla ilgili olduğunu söyleyebileceğimiz dini başa çıkma yöntemidir. Hayatın zor şartlarında, maddi kayıplar, ölümler, depremler, savaşlar, hastalıklar, kazalar vb. durumlarla karşı karşıya kalan birey kendini çaresiz hissetmektedir. Din ve dindarlık, bu zorlu sürecin üstesinden gelebilmek için kişiye sabır, cesaret, sosyal çevre, umut ve anlam kazandırarak psikolojik iyi oluşuna katkı sağlar.

Yukarıda yurtdışında ve ülkemizde dindarlık ve din üzerinde yapılmış araştırmalara yer verilmiştir. Bu araştırmalarda çıkan bulgulara göre, kişinin dindarlık düzeyi depresif eğilim ve belirtiler noktasında negatif bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Yani kişinin dine karşı tutumu ve dindarlık düzeyi arttıkça depresif eğilimlerde bir azalma görülmüştür. Bazı araştırmalarda ilişki bulunmazken bazı araştırmalarda ise dindarlığın depresif eğilimleri artırıcı olduğu da tespit edilmiştir.

Sonuç olarak ise dindarlığın depresyona engel olamayacağı gibi depresyon tanısı almış bir kişiye de depresyondan çıkarır şeklinde bir sonuca varamayız. Dinin sunduğu güven, iyimserlik, umut, anlam ve kontrol duygusu ve kuvvetli bir sosyal destek sağlayarak yalnızlık ve çaresizlik hislerini daha az yaşamamızı sağlar. Ve dolaylı olarak dindarlık, depresyon için koruyucu bir etki sağladığını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Alper, Yusuf. *Bütün Yönleriyle Depresyon*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2012.

Altıntaş, Süleyman. *Depresyon ile Dinsel Başa Çıkma Arasında İlişki Üzerine Bir Çalışma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Ayten, Ali. *Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Ayten, Ali. *Din ve Sağlık: Kavram, Kuram ve Araştırma*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2. Basım, 2020.

Bahadır, Abdülkerim. “Din Psikologların Dindarlık, Değerler ve Ruh Sağlığı Konusunda Temel Yaklaşımları: W.James, S. Freud, G. Jung ve V. Frankl Örneği”. *Din, Değerler ve Sağlık*. ed. Hayati Hökelekli. 13-64. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Burger, Jeery M. *Kişilik*. çev. İnan D. E. Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.

Burns, David. *İyi Hissetmek- Yeni Duygudurum Tedavisi*. çev. H. Alp Karaosmanoğlu. İstanbul: Psikonet Yayınları, 2016.

Cengil, Muammer. “Depresyonu Önlemede Dini İnancın Korucu Rolü”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 3/3 (2003), 129-152.

Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. Erzurum: Erzurum Kitaplığı, 1999.

Güner, Ayşe. *Lise Öğrencilerinin Stresle Başa Çıkmalarında Kullandıkları Dini Motifler*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Güngördü, Melek. *Allah'a Atfedilen Özellikler ile Depresyon Arasındaki İlişki Üzerine Bir Çalışma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Gürsu, Orhan. *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık*

İlişkisi. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Güven, Hülya. *Depresyon ve Dindarlık İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Jung, Carl Gustov. *Psikoloji ve Din*. çev. Raziye Karabey. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2017.

Karataş, Zeki. *Evde Bakım Hizmeti Sunan Aile Bireyi Bakıcıların Moral ve Manevi Değerlerinin Başa çıkmadaki Etkisi*. Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.

Köse, Ali. *Freud ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Köknel, Özcan. *Depresyon*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1989.

Kurt, Emine. "Kanser Hastalarında Depresyon. Yaşam Kalitesi ve Dindarlık". *Din, Değerler ve Sağlık*. ed. Hayati Hökelekli. 171-208. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Özmen, Mine. "Depresyonun Psikoterapisi". *Depresyon, Somatizasyon ve Psikiyatrik Aciller*. Ed. Engin Eker. 303-322. İstanbul: İ. Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitim Komisyonu Yayını, 1999.

Öztürk, Özlem. *Kur'an Kursu Öğrencilerinde Depresyon Düzeyi Üzerine Bir Araştırma*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Pargament, Kenneth.I. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme". çev. A. Ulvi Mehmedoğlu. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/1 (2005), 279-313.

Taplamacıoğlu, Mehmet. “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket”. *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1(1962), 141-151.

Türkçapar, M. Hakan. *Klinik Uygulamada Bilişsel- Davranışçı Terapi Depresyon*. İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2020.

Yapıcı, Asım. Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 75-118.

Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.

Yapıcı, Asım. “Ruh Sağlığı ve Din”. *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*. haz. Hasan Kayıklık. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.

Yapıcı, Asım. “Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17/2 (2012), 1-34.

Euronews. “Dünya Sağlık Örgütü: Depresyon Giderek Daha Büyük Tehdit Haline Geliyor” Erişim 15 Nisan 2022. <https://tr.euronews.com/2017/04/06/dunya-saglik-orgutu-depresyon-giderek-daha-bu-yuk-tehdit-haline-geliyor>.

Milliyet. “Depresyonda Ürküten Tırmanış”. Erişim 16 Nisan 2022. <https://www.milliyet.com.tr/gundem/depresyonda-urkuten-tirmanis-6052898>

Osmanlı'da Alım Satım (Rodoscuk Örneği)

Merve AKBULUT GÜLER

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Doktora Öğrencisi, merveguler2205@gmail.com. orcid.org/0000-0002-7740-4164

Özet

Osmanlı arşiv belgeleri kapsamında en önemli yere sahip olup ana kaynak özelliği taşıyan siciller sosyal, siyasal, idari ve yerel çalışmalarda kullanımı oldukça yaygındır. Kadılar ve kadı yardımcısı naipeler tarafından tutulan bu defterlerin muhtevasında yer alan konulardan biri de mülk alım-satım işlemleridir. Mülk alım satımı denince akılda ilk olarak ev, bahçe, arsa, dükkân ve bağ gibi mülkler belirlir. Mülk alım satımı yapılırken bazı yöntemler uygulanırdı. Takas yoluyla veya vekâlet verilerek alım satım yapılabilmekte idi. Mülk satışları mahkeme huzurunda ve hüccet belgelerine kayıt yapılmaktaydı. Bu kayıt esnasında mülkün bulunduğu yer, satan ve alan kişinin isimleri, mülkün fiyatının ne olduğu ve dava esnasında bulunan şahitlerin isimleri deftere kaydedilmek suretiyle asıl nüsha taraflara verilirken bir nüshası da kâtipler tarafından sici-

le kaydedilirdi. Ödeme şekli aynı ve nakdi olmakla beraber genelde nakdi şekilde yapılırdı. Çalışmada ele alınan Rodoscuk bölgesindeki alım satım işlemlerinde özellikle ev satışının fazla olması, nakdi ödeme ile yapıldığı belgelere yansımıştır. Alım satım işlemi dönem içerisinde sadece Müslümanlar tarafından yapılmıyor gayrimüslim tebaanındı çeşitli alım satım yaptığı görülmüyordu. Rodoscuk'ta ev satışlarının yanı sıra bağ, bahçe, tarla ve dükkân satışları da yapılmaktaydı. Alım satım işlemini etkileyen bazı hususlar; merkeze ve ticaret hanelerine yakınlığı, verimli ve sulak bölgelere yakınlığı, türbe ve camilere mesafesi, fiziksel olarak ise büyük, iki katlı, bitişiğinde ahır, ambar ve samanlığın olması alım-satım fiyatlarının artmasında oldukça önemli idi.

Anahtar Kelimeler: Şer'iyye Sicili, Alım-Satım, Ev, Bağ-Bahçe, Dükkân.

Trading In Ottoman (Rodoscuk Example)

Abstract

Registries, the main source feature in the most important place in the Ottoman archive archive, are widely used in social, political, administrative and local. One of the contents of these daily books by the naips who bought the kadi is in the purchase and sale of property. When we talk about buying and selling property, properties such as houses, gardens, plots, shops and vineyards appear first in our minds. It was applied when buying and selling property. In order to be bought by barter or to be nurtured by proxy. Records were made in property guards and huccets. The location of the property belonging to these records, the demon and the domain names, the prices of the property, and the persons who had a register of copy paths recorded in the records of

the names of the cases. It was done entirely in cash. The fact that there is a sale of a house purchased from Rodoscuk in the purchase was not bought with cash. During the purchasing process, it was seen that they were not only seen by Muslims but also bought by their subjects. In addition to house sales, vineyards, gardens, fields and shops were also sold in Rodoscuk. Reception cool beautification; its closeness to the center and its trading houses, its closeness to fertile and wetlands, straw, positively doubled, the barn, the warehouse next to it, and the great proximity of purchase-sale prices.

Keywords: Sharia Registry, Purchase-Sale, House, Vineyard-Garden, Shop.

GİRİŞ

Mülk alım satım yöntemleri, hem Müslüman halk hem de gayrimüslim halk için geçerli olmaktaydı. Meşrut alım-satımlar: İslâm Huku'nda bir bireyin alıp-satacağı mülkü satış işlemi gerçekleştikten sonra yine şahsı tarafından kiralaması gerekçesiyle gerçekleştirdiği işlem “bey‘i bi‘l-istiğlâl” şeklinde ifade edilmektedir. Satış ücretini iade edip geri almak üzere bir malı, pul veya deyn karşılığında ârizî olarak satmak manasındaki “bey‘i bi‘l-vefâ” umumen tercih edilen alım-satım işlemlerinden biridir. Satış ücretini ödedikten sonra iade edilmek gerekçesiyle satılan mülklerde (bey‘i bi‘l-vefâ) deyn ödenmesi için belli bir süre belirlenir ve bu süre zarfında borç ödenmez ise satış işlemi yapılmış olurdu. Ortak alım- satımlar: Gayrimenkullerin kişiler arası el değiştirmesinde bazen ortak alım-satımların olduğu görülebiliyordu. Ortak alım-satımlar hem alan için hem de satan için geçerli bir kural idi. Şöyle ki bir birey tarafından satılan mal-mülk belli birkaç grup tarafından aleliştirak alınabilirken mülkün ortaklaşarak bir grup tarafından bir bireye satıldığı durumlarda mevcuttu. El değiştirme ile yapılan alım-satımlar: Mülkün takas edilme durumu karşılıklı anlaşma ile mümkün olmaktaydı. Bu usul daha ziyade, satılacak malın değer karşılığının ödenmesinde güçlük oluşması durumunda bu yöntem devreye girerek kolaylık sağlamaktaydı. Şu sebepten ki bu yöntemin uygulandığı kayıtlara bakıldığında mülkü alan kişi ücretin bir bölümünü peşin öderken, geri kalan bölüm için sahip olduğu diğer mal ve mülklerden ödeme yapmaktaydı. Vekâlet yoluyla yapılan alım satımlar: bilvekâle ile yapılan alım-satım umumen kadınlar tarafından müreccah edilmekteydi. Alım-satımların önemli bir kısmı her iki tarafın da mahkemede bulunması ve şahsen yapılması genel geçer bir kaide idi. Mülk sahipleri bu konuda kendilerini temsil etmek için başka birini vekil tayin ederdi. Söz konusu vekil mahkemede müvekkili adına alış verişi gerçekleştirdi. Böylelikle taraflar bir araya gelmeden vekiller aracılığıyla alım satım işlemleri kolaylıkla halledilebilirdi.¹

Osmanlı mahkemelerinde kadınların verdikleri bildiriler ve delil-kanıt-

1 Ali Karataş, “XVIII. Yüzyılda Bursa’da Gayrimüslimlerin Mülk Alım-Satımları”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 22/2, (2013), 15-32.

lar ile beraber görevlerini gereği gibi yerine getirebilmeleri için tuttukları kayıtların bulunduğu defterlere sicilat-ı şer'iyeye denir. Bu defterlere kadı defteri ve mahkeme defteri de denilmektedir. Çalışmada ana kaynak olarak kullanılan siciller kadıların etkin rolü sebebiyle aile, toplum, ekonomi, siyasal, sosyal ve yerel çalışmalar da kullanılması gereken temel kaynakların başında gelmektedir. Konu bakımından çeşitlilik arz eden bu defterler alelade olaylar, cinayetler, nikâh, vergi, narh tatbikatları, tayinler, noter işlemler, boşanma, vakıf ve muhasebe verileri defterlerde işlenmektedir.² “Bunlara ilaveten Şer’i mahkemelerde kadılar tarafından yapılan yargılamalar sonucu verilen kararların yanı sıra padişah tarafından gönderilen ferman, berat, buyruldu, kanunname gibi yazıların veya kadıların birbirleriyle ya da diğer mahalli idarecilerle yaptıkları yazışmalarda bu defterlerde yer almaktaydı”.³

1. RODOSCUKTA’KI MÜLK SATIŞLARI

Lügatte, “bir şeye sahip olmak, tasarrufta bulunmak” anlamındaki mülk, melk ya da milk sözcüğünden türemiş “kişinin sahip olduğu, kendi başına tasarrufta bulunduğu mal” anlamına gelmektedir.⁴

Kadıların vazife ve salahiyetleri arasında noterler gibi çeşitli alış ve satış işlemlerini onaylama yetkisi mevcuttu. Kadıların düzenli olarak tuttukları defterlerde, çeşitli mülk satışı kaydına rastlanmaktadır. Kayıtlar umumen bostan, ev, bağ/bahçe, arazi ve dükkân gibi gayrimenkul satışlarını içeriyordu. 21. yüzyılda gerçekleştirilen satış işlemleri ile Osmanlı döneminde uygulanan şablon ve belge içerikleri birbirine paralel bir benzerlik göstermektedir. Kullanılan genel şablon hem tarafların hem de resmî kurumların işini bir hayli kolaylaştırmaktaydı.⁵

2 Yunus Uğur, “Şer’iyye Sicili”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 30/8-11.

3 Şennur Şenel- Pınar Doğanay, “1703 Numaralı Şer’iyye Siciline Göre Rodoscuk’ta Mülk Satışları”, Social Science Studies, 6/4, (2018), 383-394

4 Macit Kenanoğlu, “Mülk”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/539-540.

5 Büberci Ömer, (2017), 1681-1682 Tarihlerinde Konya’da Sosyal ve Ekonomik Hayat (26 Numaralı Konya Şer’iyye Siciline Göre), (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 52.

Devlet-i Ali'nin hukuk sisteminde satışla alakalı anlaşmalar kadı huzurunda ve mahkeme kapsamında kaydedilmesi bir zorunluluk arz etmekteydi. Buna nispeten mahkemede kayıt altına alınan şer'iyye sicillerinde çok fazla satış mukavele kaydı mevcuttu. Bu mukavelelerin kayıt altına alınması alış/satış yapan kişiler tarafından daha sonra çıkacak herhangi bir kargaşaya, anlaşmazlıklara ve sorunlara karşı alınan tedbirlerin başında gelmekteydi.⁶

Şer'iyye sicillerinde satım işlemlerinin envai şekillerde yapıldığı görülmekteydi. Ferdi olarak yapılan işlemlerin yanı sıra, nakib aracılığıyla veya vasi tayin edilerek de gerekli işlemler yapılabilmekteydi. "Vasiler, satış yaparken mahkemede haklı sebepler ortaya koymuşlardır. Bu sebepler belgelerde, "zarûret-i deyn için" veya "nafaka ve kisve için" yani mecburî satış olarak belirtilmiştir. Ayrıca bu satışlara müzayede yoluyla yapılan satışlar da eklenebilir ki, vasinin böyle bir durumda mahkemeye, "ba'de'l-müzâyede vein-kâtâ'i'r-rağbe" diye satışı bildirdiği tespit edilmiştir".⁷

Osmanlı Devleti'nde kazalar tarafından tanzim edilen belgeler içinde yer alan mülk satışları hüccet⁸ sınıfına dâhildi. Kadı tarafından verilen hüccetler şer'i mahkemelerde düzenlenmekteydi. Kadı tarafından karar bağlanan davalardan sonra hazırlanan asli belge taraflara verilir ve bir nüshası da şer'iyye defterlerine işlenirdi. Kayıt işleminden sorumlu kâtipler bulunur bu kişiler vecibelerini titizlikle yerine getirir ve belgeler okunaklı, sayıları açık ve kolay okunaklı yazmaya ehemmiyet gösterirlerdi. Evvelinde işlemi yapılacak mülkün nerede olduğu tespit edilir ve belge ona göre uyarlanarak köy, kaza veya eyalet şeklinde ifade edilirdi. Daha sonra satıcının kimliği doğrulanır varsa lakabı, baba ismi ve kendi ismi sicil defterine eklenir eğer kişinin kimliği tespit edilemiyorsa fiziksel nitelikleri ve yaşadığı mahalle, kasaba ve köy ismi de sicil defterine yazılırdı. Mülk sahibi veya alıcı satış muamelesini onaylayıp onaylamadıkla-

6 Yakup Şahiner, Rodoscuk'ta Gayrimüslimler 1640-1648 (Şer'iyye Sicillerine Göre), (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 125.

7 Büberci, 1681-1682 Tarihlerinde Konya'da Sosyal ve Ekonomik Hayat, 52.

8 Hüccetler; hâkim huzurunda ikrar ve takrir ve akit ve vasi tayin edilmesi gibi hükmü ihtiva etmeyen vesikalar. Macit Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatika), (Ankara: TTK Yayınları, 2018).

rına dair beyanlarını sözlü olarak dile getirmeleri gerekirdi. Daha sonra satışa çıkarılan mülkün kaçta satılacağı belirlenir, fiyat üzerinde anlaşma sağlanınca ne tür ödeme yapılacağı hususuna karar verilir. Mülk türünün ne olduğu ve alıcısının ismi kaydedildikten sonra satış yapılan mülkün kullanma ve tasarruf hakkının artık yeni sahibine ait olduğunu ve mülk üzerindeki her hakkın kendisine verildiği beyan edilirdi. Alım satım işleminin talep üzerine yapıldığı ve davanın görüldüğü tarihin ayrıntılı bir şekilde yazılması da deftere kaydedilen bilgiler içinde yer alıyordu.

Son bölümde ise varsa alım satım işlemi esnasındaki şahitlerin tek tek isimleri ve lakapları ile birlikte gerektiğinde şahitlerin kimliğinin tespiti durumunda kişileri tanıtıcı şekilde sicillere kayıtları yapılırdı.⁹

2. ALIM-SATIM-ALİŞVERİŞ

2.1. Ev Furuhtu

Şer'iyye sicillerinde kaydı tutulan gayrimenkul alım/satımları arasında en yaygın kayıt ev satışlarıyla ilgili belgelerdir.¹⁰ Osmanlı döneminde evlerin yapı malzemesinde genelde ahşap karkas kullanılmaktaydı. İncelenen Rodosçuk bölgesine ait evlerinin temel yapı malzemesi ise genelde ağaçtan elde edilen kereste tercih edilmiştir. Umûmen yetiştirilmesi kolay, her bölgede rahatlıkla bulunabilecek ladin, meşe, çam ve abanoz ağaçları tercih edilen ağaçlar arasındadır. Osmanlı devrine ait Rodosçuk evleri makine teknolojisinin kullanılmadığı genelde el emeği ve insan gücüyle inşa edilen yapılarıdır.¹¹ Rodosçuk'un atik evleri, umumen iki ya da üç katlı olup temel malzeme olarak ağaç kullanılmıştır. İnşa edilecek evlerin zemin katı yığma taş veya kerpiçten çevrelenir, üst katı ise daha hafif ahşap iskelet arası dolgu olan bir konstrüksiyon (hımuş) tercih edilmek-

9 Ramazan Günay, "Şer'iyye Sicillerinde Mülk Alışverişleri: Kullanılan Usul ve Dil", SDÜ Fen ve Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 27, (2018), 15-24.

10 Ömer Düzbakar, (2003), XVII. Yüzyıl Sonlarında Bursa'da Ekonomik ve Sosyal Hayat (1670-1698 Yılları Arasında Bursa Şer'iyye Sicillerine Yansıyan Şehir Merkezindeki Gayrimenkul Alım Satımı, Terekeler ve Aile İle İlgili Belgelere Göre), (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 18.

11 Satkın, Osmanlı Dönemi Tekirdağ Evleri, 45.

teydi.¹² Evlerde dış duvarlara yatay olarak destek vermesi açısından ağaç malzemesi ile kaplanır temeller ve zemin kat sağlam olması bakımından taştan yapıldı.¹³

Rodosçuk bölgesine ait evlerin incelenmesi üzerine evler tek veya iki katlı olduğu tespit edilmiştir. Tahtani ismi ile adlandırılan evler genelde tahtani (tek katlı) olup tek oda veya yan yana karşılıklı odalardan oluşuyordu. Bunlara ilaveten toprak (yer) ev diye ifade edilen tek katlı tahtani müstakil evler de bulunur toprak evler genelde zeminle paralel olarak inşa edilirdi. Tahtani evler aslında görüntüsü düz giriş şeklinde olup anca altında muhtemelen günümüzde bodrum denilen bir zemin kata karşılık kullanılan katın varlığından söz edilebilirdi. Örneğin, Rodosçuk Abdi Hoca yerleşkesinde yaşayan Aşur'a ait bir bap tahtani evin varlığından söz edilmektedir.¹⁴ Bu evlerin varlığı sicillerden tespit edilmekte satış işlemi için kadiya müracaat edilmiş kâtipler tarafından kişilerin adı, mülk türü, evin fiziksel yapısı ve fiyatı sicillere kaydedilmişti. Rodosçuk merkezli Yunus Mahallesi sakinlerinden Mustafa, iki bölümlü tek katlı evi 8500 akçeye Seyit'e sattığı kâtipler tarafından sicil defterlerine yazılmıştır.¹⁵ Fevkani adı altında incelenen iki katlı evler bir bâb (bölme) tek katlı veya bir bölümlü iki katlı olmak üzere her katta birer odadan oluşan iki odalı ev ya da her iki katında ikişer oda bulunan toplam dört odadan oluşan evler olarak biliniyordu. Bazı evlerin alt katı ahır olarak kullanılmış ya da samanlık, kiler isteğe veya ihtiyaca göre düzenlendiği görülmekteydi. Bu evlerin alt katlarında tek katlı evlere benzer bir zemin kat bulunmaktaydı. İki katlı evlerin alt katlarında yemek yapabilecekleri bacalı fırın şeklinde ocakta bulunabiliyordu. Burası kadınlar tarafından sıkça kullanılan bir alandı genelde matbah olarak düzenlenen bu bölmeler ev halkının birlikte günü geçirip yemek yedikleri alan olarak kullanılabiliyordu.¹⁶ Mülk satışlarını Müslümanlar birbirleri arasında yapmakla kalmıyor gay-

12 Nur Akın, "Ev", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/509.

13 Satkın, Tekirdağ Eski Ahşap Evleri, 32.

14 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1544), Milli Kütüphane, 30a/4.

15 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1543) 32a/1.

16 Ateş, XVI-XVII Yüzyıllarda Tekirdağ ve Yöresi, 98.

rimüslim halk ile de zaman zaman alışveriş yapıldığı görülmektedir. Gayrimüslimlerde hem kendi aralarında hem de Müslümanlar ile ev, dükkân, tarla ve arsa gibi çeşitli alım-satım işlemi yapabiliyordu. Misal, Rodosçuk sakinlerinden bir gayrimüslimin bir bölümü Hüseyin'e bir bölümü Yorgi'ye ait olan evinin Mehmet'e 4000 akçeye sattığına dair bir satış akdi sicillerde mevcuttu.¹⁷

Mülk satışları mahalle, köy ve kasabanın nüfusu ile doğru orantılıydı. Nüfus ne kadar fazla olursa mülk satışları da o kadar fazla olmaktadır. Rodosçuk merkezli Mehmet Mahalle sakinlerinden Turgut, bir bölümü Ahmet Çelebi'ye ait olan, diğer bir kısmı ise Hasan Paşa mülkü olup bir bölümlü tek katlı ev ve altında ahır ile beraber 11.000 akçeye Turgut tarafından satın alınmıştı.¹⁸ Rodosçuk'un Küçük Karaca ve Muratlı Karyesinde yaşayan Mehmet, Halil'in şahsi mülkü olan iki bölümlü tek katlı tahtani evi, bir bölümlü ambar ve iki bölümlü ahır 13.500 akçeye Mehmet'e satmıştır.¹⁹ Rodosçuk Kara Kâtip Mahalle sakinlerinden Hami, Ali Paşa'nın kendine ait olan dört bölümlü evi ve ahırını peşin ödeme yaparak 30.000 akçeye Ali'den aldığı belgelere kaydedilmiştir.²⁰

Rodosçuk yerleşkesinde benzer satış işlemleri oldukça fazla idi.²¹ Rodosçuk'ta oturan Ali, bir tarafı Yusuf'a, bir tarafı Tarık'a ait olan iki bap fevkani evi ve altındaki ahır ile birlikte 11.500 akçaya Ali tarafından satın alınmıştır.²² Rodosçuk merkezli Cennet Hatun yerleşke sakinlerinden Mehmet'e ait bir bölmeli kerpiç yapılı ev, iki

17 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1547), 5b/1.

18 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1544), 33b/2.

19 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1546), 5a/2.

20 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1544), 45a/3.

21 Rodosçuk merkezli Hoca Veli Mahallesi'nde bir kısmı Hüseyin'e ait, diğer kısmı ise Mehmet'e ait olan mülkün iki bölümlü tek katlı tahtani evi 19.000 akçeye vekil tayin edilerek Kerime adlı kadının Mustafa'ya sattığı bilinmektedir. Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1543), 11a/1. ; Rodosçuk merkezli Büyük Mahalle civarında bir bölümü Derviş'e ait olan, diğer bir bölümü ise İlyas ait üç bölümlü tek katlı ve bir bölümlü iki katlı ev, ahır, sütlük ve bahçeyi 22.000 akçeye Ahmet Çelebi'ye sattığına dair kayıt oluşturulmuştur. Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1543), 17b/2. ; Rodosçuk sakinlerinden Dimitri'ye ait tek katlı ve iki katlı iki bölmeli evi 4000 akçeye başka bir gayrimüslime sattığı bilinmektedir. Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1543), 37a/4. ; Rodosçuk Behram Reis Mahallesi'nde yaşayan Hüseyin, üç bap iki katlı evi, ahır ile birlikte 45.000 akçe karşılığında bir kişiye devretmiştir. Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1543), 48a/5.

22 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1543), 145a/3.

bölmeli ambar, iki bölmeli ahır, iki ocak ve bir bahçe Derviş 26.000 akçeye satın almak istemiş lakin cüzi bir miktar vererek ödemeyi dört ay sonraya ertelemiştir.²³ Rodosçuk Gazioğlu mahallesinde oturan ve Çelebi'ye ait iki bap tek katlı, bir bap iki katlı ev, bir adet ahır, bir adet ocak, bir bahçe ve bir adet samanlık için 16.000 akçe fiyat belirleyen Çelebi bu mülkleri Yusuf isimle bir kişiye sattığına dair ifadesi belgeye kaydedilmiştir.²⁴ Yerleşkelerde türbelerin olması alım-satım işlemlerini etkileyen önemli etkenlerden biriydi. Bazı yerleşkelerin şehir merkezinde yer alması, dükkânlara yakınlığı, güvenilirliği ya da avarız vergisinin alınmadığı yerlerde alım-satım fiyatlarındaki artışları beraberinde getirmekteydi.²⁵ Evlerin yanında ahır, bahçe, meyvelik, samanlık, ocak veya çeşme olması fiyatın artmasına sebep olan önemli etkenler arasındaydı. Bu ayrıcalıklara sahip evler diğer evlerin iki katı fiyatına satılmaktaydı. Ev furuht işlemlerinde kullanılan para türü genelde akçe diğer kısmı ise esedi gurusu²⁶ üzerinden ödeme yapılmaktaydı.²⁷ Rodosçuk sakinlerinden Hasan'ın şahsına ait evi almak için talip olan Mustafa belirlenen 10.000 akçelik fiyatın 4000'ini ödemiş 6000'lik kısmını ödemek için

23 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1546), 1b/4.

24 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1544), 24a/2.

25 Büberci, 1681-1682 Tarihlerinde Konya'da Sosyal ve Ekonomik Hayat (26 Numaralı Konya Şer'iyye Siciline Göre), 54.

26 "Osmanlılar tarafından özellikle XVII. yüzyıldan itibaren kullanılan bir para birimidir. Hollandalıların "rex daller" adıyla darp ettikleri gümüş paraya, üzerinde aslan resmi bulunduğu için Osmanlılar "aslanlı kuruş" veya "esedi" adını vermişlerdir. Esedi Osmanlıların güney eyaletlerinde "köpekli" anlamında ebükelb* takma adıyla anılırdı. Riyal kuruş XVII. yüzyılda genel olarak 80 akçe, aslanlı kuruş ise 70 akçe tutuyordu. II. Süleyman tahta geçtiğinde cülüs bahşişiyle birlikte yeniçerilere geciken ulufelerini ödemek mecburiyeti karşısında iç hazineden çıkardığı altın ve gümüşten yapılmış eşyaları eriterek bunlardan para bastırmayı kararlaştırmış, bu maksatla IV. Mehmet'in Venedik asıllı mühtedi Cerrah Mustafa'ya yaptırdığı mekanik darphanede Türk kuruşlarını bastırmıştır. Bu kuruşlar için aslanlı kuruş model olarak seçilmiş, böylece yeni basılan kuruşlara, üzerinde aslan resmi olmadığı halde "esedi kuruş" adı verilmiştir. Darphane hesaplarında esedi kuruş diye bir paranın basılması, ancak 9 Mayıs - 31 Aralık 1701 arasındaki faaliyet dönemine rastlar. 8,2 (26,39 gr.) dirhem ağırlığında olan bu kuruştan bu dönemde 1.308.936 adet basılmıştır. Aynı dönemde ayrıca 6,25 dirhem ağırlığında 399.031 adet zolota da darp edilmiştir. İlk kuruşların bir kesesinin yani 500 kuruşunun 4060 dirhem ağırlığında basılması emredilmişti. Buna göre bunların ağırlığı, 8,12 dirhem (2604 gr.) olmalıdır". Bkz. Ayrıntılı bilgi için, Halil Sahillioğlu, "Esedi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/368.

27 Düzbakar, XVII. Yüzyıl Sonlarında Bursa'da Ekonomik ve Sosyal Hayat (1670-1698 Yılları Arasında Bursa Şer'iyye Sicillerine Yansıyan Şehir Merkezindeki Gayrimenkul Alım Satımı, Terekeler ve Aile İle İlgili Belgelere Göre), 58.

üç ay sonraya ertelemiştir. Belirlenen süre zarfında geriye kalan borcu da ödeyen Mustafa ödeme bittikten sonra eve yerleşebilmiştir.²⁸ Alım-satım işlemi akçenin yanı sıra bazen yıllık meyve, sebze veya tahılın para yerine geçerli sayıldığı satışlarda olabiliyordu. Bunun yanında evlerin değiş tokuş şeklinde de el değiştirebiliyordu. Evlerin bahası genelde satıcılar tarafından belirleniyor satış fiyatında karşılıklı el sıkışma gerçekleşirse alışverişi yapılabiliyordu.²⁹

Ev satışları ile ilgili üzerinde durulması gereken diğer önemli bir nokta ise zeminleri herhangi bir vakfa ait olup olmadığı mevzu-suydu. Bu türden ev satışlarında aslında arsa üzerindeki bina satışa konu olmaktadır. Rodosçuk sakinlerinden Mehmet, Nuri Bey'in kendi mülkü olan iki bap ahır, iki bap ev ambarın Mehmet adlı kişiye 1006 akçeye kiraladığı bilinmektedir.³⁰ Rodosçuk merkezli Hasan, Durmuş'a ait olan dört bap tek katlı ve iki katlı evi 1 yıllığına aylığı 1500 akçeye Hasan'a kiralanmıştır.³¹ Evlerin inşa edildiği arazilerin vakıflara ait olması nedeniyle mülk sahipleri vakfa aylık veya yıllık belirli bir miktar kira ödemektedir.³²

1601-1606 yıllarında Rodosçuk'a ait şer'iyye defterlerinin değerlendirilmesi üzerine bazı evlerin aile bireyleri arasında karşılıksız hediye olarak verilen durumlarında defterlere kaydedildiği görülmektedir. Misal, Rodosçuk sakini Gazi Bey, şahsına ait olan bir bap evini kardeşi Nazıra 15-16 seneliğine istediği gibi kullanması için karşılıksız oturabileceği yönünde şeklinde bir ifade bayanı bulunmaktadır.³³ Rodosçuk merkezli Büyük Narlı yerleşke sakinlerinden olan Şaban Bey, babadan kalma bap evi ve ahırını kardeşine karşılıksız bırakmış lakin bir müddet sonra sözünden cayarak evi hibe olarak bıraksa da ahır için bir miktar ücret istemiştir.³⁴ Rodosçuk

28 Rodosçuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1545), 72b/1.

29 Hüseyin Muşmal, (2000), XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Konya'da Sosyal ve Ekonomik Hayat (1640-1650), (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 96-97.

30 Rodosçuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1544), 27b/3.

31 Rodosçuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1543), 135b/1.

32 Muşmal, XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Konya'da Sosyal ve Ekonomik Hayat (1640-1650), 98.

33 Rodosçuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1545), 79b/1.

34 Rodosçuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1547), 32b/1.

merkezli Kefe yerleşkesinde Mehmet'in şahsına ait iki bölmeli iki katlı evi 17.000 akçeye Mahmut'a devretmiştir. Rodosçuk sakinlerinden Mustafa ise kendine ait olan iki bölümlü iki katlı evi ve altındaki ahırını 17.000 akçeye Mehmet'e satmış bir nevi evler ikisi arasında değiş tokuş edilmiştir.³⁵ Sicillere sadece alım satım işlemleri değil hibe, takas ve kiralamalarında kaydedildiği görülmektedir.

17. yüzyılda alım/satış işlemleri arasında özellikle ev satışları ilk sırada yer alıyordu. Alım satım işlemleri yalnızca Müslümanlar arasında yapılmıyor gayrimüslim halkında alım/satım yaptığı örneklerle desteklenmektedir. Rodosçuk mevkiinde ev satışları arasında genelde tahtani (tek katlı) evler tercih edilmiş fevkani (iki katlı) evler daha az tercih edilmiştir. Satışlar umumen akçe üzerinden yapılıyor ve genelde peşin ödeme ile alım satım işlemi gerçekleştiriliyordu. Rodosçuk'un Kara Kâtip yerleşkesinde yaşayan İsmihan Hatun kardeşi Ali'ye şahitler huzurunda vekâlet vermiş şahsına ait olan evin satış işlemlerini kardeşine devretmiştir. Ali vekâleti şahitler önünde kabul ederek evi 300 akçeye satmıştır.³⁶ Kadınlarında aralıklarla alım/satım işlemi yaptığı biliniyor ancak işlemlerin çoğunluğu vekâlet üzerinden yapılmıştır.

2.2. Bahçe/Bostan Furuhtu

Bostan-bahçe furuhtlarında fiyatı pozitif yönde etkileyen ayrıcalıklar bulunmaktaydı. Bağ ve bostan yerleştiği araziyle birlikte bağ evi ve müstemilatın olması, bağın satış fiyatının artışına sebep olmaktaydı. Bağın "köhne" (atik) veya "yenice" (cedid) olması fiyatı etkileyen diğer unsurlar arasında yer almaktaydı. Ayrıca bağın merkeze yakınlığı kıstaslar arasındaydı. Bağların sulanabilirliği veya suya yakınlığı, çevresinde su kaynaklarının bulunması yine satış esnasında dikkat edilen hususlardandı.³⁷ Rodosçuk sakinlerinden Çelebi Mehmet, Mustafa'nın şahsi mülkü olan bağı 2800 akçe

³⁵ Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1545), 96a/1.

³⁶ Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1547), 23b/1.

³⁷ Düzbakar, XVII. Yüzyıl Sonlarında Bursa'da Ekonomik ve Sosyal Hayat (1670-1698 Yılları Arasında Bursa Şer'iyye Sicillerine Yansıyan Şehir Merkezindeki Gayrimenkul Alım Satımı, Terekeler ve Aile İle İlgili Belgelere Göre), 103.

nakit ödeme yaparak Mehmet'ten fûruht almıştır.³⁸ Rodoscuk'un yerli halkından olan gayrimüslimler arasında bir tarlanın satış işleminin yapıldığı sicile yansıyan satış örnekleri arasında yer almaktaydı. Yorgi'nin şahsına ait tarla bir kişi tarafından 2325 akçeye satın alınmak istenmiş karşılıklı anlaşmanın sağlanması sonucu mülk devri yapılmak için gerekli yerlere müracaat edilmiştir.³⁹ Rodosçuk merkezli Osman Bey'in mülkü olan tarlanın, Tarık'a buğday-arp ekip biçmesi için kiraladığı ve aynı sene içinde hasat mevsimi geldiğinde kiranın 600 akçe daha artırılacağı ve bu seneden sonra yeni belirlenmiş ücret üzerinden kiranın alınacağı kararlaştırılmış ve tarla kiralanmıştır.⁴⁰ Rodosçuk'ta oturan Mehmet tarlasını Derviş Bey'e 1200 akçeye satmış olup ücreti peşin almıştır.⁴¹ Bahçe-bostan satışları umumen alışverişlerde o dönemde yaygın olarak kullanılan akçe ya da yabancı paralar ile yapılmaktaydı. Rodosçuk'un İbrahim Bey Mahallesi'nde oturan Ahmet Çelebi şahsına ait bahçeyi satılığa çıkarmış Resmiye Hatun tarafından 6000 akçeye Ahmet'ten bahçesini satın almıştır.⁴² Alı-satım işlemi yapılırken bazen paranın olmadığı durumlarda mücevher, altın ve gümüş ile de satış-kiralama işlemi yapılabilirdi.⁴³ Misal, Rodosçuk Beni Zade Mahallesi'nden yaşayan Mahmut'un aileden kalma bağı Yusuf'a iki seneliğine 22 altına kiraladığı sicillerde var olan örnekler arasında yer almaktaydı.⁴⁴ "Bağların tarifi esnasında kullanılan ölçü birimlerinden en fazla yaygın olanları, tahte, erkek ve puşte, ölçüleriydi. Tahte olarak ifade edilen ölçünün diğerlerine nazaran daha büyük bir miktarı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu ölçülerin yanı sıra zaman zaman evlek ve dönüm olarak ifade edilen ölçülerinde kullanıldığı ve

38 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1545), 86a/4.

39 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1547), 50b/1.

40 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1545), 86a/1.

41 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1546), 36a/3.

42 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1547), 57b/2.

43 Ruhi Özcan, 17. Yüzyılda Konya'da Mülk Satışları ve Fiyatları, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 67-68.

44 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1545), 72a/1.

tahtenin dönüm ve evlektan daha büyük olduğu anlaşılmaktadır".⁴⁵ Tahte arasından geçen suyollarına ise erkek (hark veya ark) ismi veriliyordu. Puşte olarak bilinen ve bağ-bostanların ekili olduğu mezaralarda yer alan tepeler için kullanılan bir isim olduğu ihtimal dâhilindedir.⁴⁶ Sınırları belirlenmiş bostan-bahçe ve tarlanın⁴⁷ kime ait olduğunu gösteren devletten alınan özel bir belge bulundurulması önemli bir husustu bu belge tapu olarak adlandırılıyordu. Örneğin, Rodosçuk'ta yaşayan, Ahmet Çavuş'un Sarıyar Geçidi'nde bulunan on dönümlük arazisinin orman bölgesine dönüştürülmesi üzere tapu tezkeresi ile gerekli yerlere itiraz etmiş ve tarlası Ahmet' geri verilmiştir.⁴⁸ Rodosçuk Osmanlı mevkiinde yaşayan Subaşı Hüseyin 995 yıllı tapu namesini ibraz edip nazır görevine getirildikten sonra vefat eden Hasan Efendi'nin varisi olmaması üzerine mutasarrıf olan Hüseyin'in tarlaları satışa çıkaramadığı için Hasan'ın bir yakını bulunarak bir miktar resmi ücret ödemesi karşılığında tarla tapusunu kendi üzerine yaptırmıştır.⁴⁹ Rodosçuk sakinlerinden Subaşı Rıdvan, 1015 senesinin Safer ayında tapu tezkeresini çıkarttıktan sonra vefat etmiştir. Adı geçen tarla tapusu için 1500 resmi ücret ödeyen Bilal, tapu tezkiresini üzerine alarak tarla konusunda söz sahibi olmuştur.⁵⁰ Rodosçuk sakinlerinden İdris, Abdullah'ın şahsına ait olan tarlanın topu namesini 1013 akçeye satın alıp 88 akçesini peşin ödeyerek geri kalan 925 akçeyi ise peyderpey ödeyeceğini ifade etmiştir.⁵¹

45 Muşmal, XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Konya'da Sosyal ve Ekonomik Hayat (1640-1650), 98-99.

46 Büberci, 1681-1682 Tarihlerinde Konya'da Sosyal ve Ekonomik Hayat (26 Numaralı Konya Şer'iyye Siciline Göre), 62.

47 Rodosçuklu Ömer Çelebi, Nasretli mevkiinde bulunan Ali Çavuş'a ait tarla ve yine Hüseyin'e ait tarlanın tahminen iki dönümlük olan tarlanın 1200 akçeye satıldığı görülmektedir. Rodosçuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1543), 18a/5. ; Rodosçuk Hoca Beyazıt Mahallesi'nde oturan Osman, bir bölümü Ali'ye ait olan mülkü, diğer bir bölümü ise Mustafa'ya ait olan bahçe 2100 akçeye Tarık'a satılmıştır. Rodosçuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1543), 36b/1. ; Rodosçuk'un İbrahim Bey Mahallesinde merhum Mustafa'ya ait evin ve önünde bulunan bahçenin 4000 akçeye aile üyeleri tarafından satılmıştır. Rodosçuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1543), 48b/4.

48 Rodosçuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1543), 2b/1.

49 Rodosçuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1547), 36a/3.

50 Rodosçuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1547), 57b/1.

51 Rodosçuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1547), 31a/4.

1.3. Kürbak (Dükkân) Furuhtu

Kürbak üretimin yapıldığı veya pazarladığı meskenlerden biriydi ve bu meskenler toplum ve ekonominin vazgeçilmez mihenkleliydi. 1012 yılında Rodosçuk Mahallesi'nde yaşayan Hüma Hatun şahsına ait olan dükkânı satmak için Hızır isimli bir yakınına vekâlet vererek bir bölümü vefat eden Rüstem Paşa'nın Vakfına ait olup, diğer bir bölümü ise Papaz Küçük'e ve Tarık'a kiralanmış iki bap çilingir dükkânını 14.170 akçeye satılması talebinde bulunmuştur.⁵² Rodosçuk sakinlerinden merhum Abdullah'a ait bakkal ve dükkân olduğu ölen kişinin, eşi Saime'ye ve aklı başında, yetişkin bir erkek çocuğuna babası tarafından miras kalan üç bap dükkân ve iki bap bakkal bırakmıştır. İntikal eden miras eşi ve erişkin yaşa ulaşmış oğlan çocuğu tarafından gayrimüslim bir kişiye iki dükkânında satımı yapılmış 11.000 akçe nakit para ödendiği defterlere yansayan örnekler arasında yer almaktadır.⁵³ Alım-satım, kiralama gibi karşılıklı alışverişler yalnızca Müslümanlar ile yapılmıyordu gayrimüslim halkında hem kendi aralarında hem de Müslümanlarla çeşitli alışverişte bulundukları incelenen dönem belgelerinde yaygın bir şekilde rastlanılmaktadır. Rodosçuk sakinlerinden Mustafa'nın bakkal dükkânı Turgut ve İbrahim tarafından satın alınmak istenilmiş lakin dükkânın fiyatında karşılıklı bir anlaşmaya varılamadığı için dükkânın satışı yapılamamıştır.⁵⁴ Rodosçuk kazasında Yusuf'a ait cami ve çarşı yakınlarında bulunan bir bölümü Solak adlı kişiye ait olan dükkânın diğer bir bölümü ise İskender adlı bir kişiye aitti. Yusuf bu esnaf dükkânlarına yakın olan bir bap bakkal dükkânı ve önünde bulunan bahçesini Yusuf 20.000 akçeye şahsına almıştır. Lakin dükkânın bazı bölümleri yıkık dökük harabe olması üzerine tadilat yapıldıktan sonra Yusuf'a teslim edilebilmiştir.⁵⁵ Tadilat işlemleri mal sahibi tarafından yapılmış Yusuf herhangi bir destekte bulunmamıştır birkaç ay sonra dükkân teslim edilmiş akçe öden-

52 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1547), 43b/1.

53 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1547), 58a/1.

54 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1547), 2a/1.

55 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1547), 53b/1.

miştir. Rodosçuk merkezde yaşayan Mehmet, Yusuf ve Ahmet'in Rodosçuk'ta abacı bakkalların olduğu birbirleriyle ticaret ilişkileri kurduğu esnaf ilişkilerinin sorunsuz ilerlediği bu kayıt sayesinde öğrenilebilmekteydi.⁵⁶

Dükkânların bazıları veya bir bölümleri inşa edildikleri yer esnafların şahsına ait olması ve diğer bir bölümü veya dükkân arazileri ise vakıflara ait olabilmekteydi. Bundan ötürü esnafla arazi kirası ödeyerek dükkânları işletebilmekteydi. Dükkân alım/satımlarının büyük bir bölümü akçe üzerinden yapılmaktaydı. Bilâşüphe, dükkân fiyatlarının merkeze ve çarşıya yakınlığı, büyüklüğü, dükkânda bulunan malzemelerin miktarı gibi bazı değişkenler fiyatın artması veya azalmasındaki önemli etkenler arasındaydı.⁵⁷ Rodosçuk kazasında Kara Kâtip yerleşkesinde oturan Ramazan babadan kalma bir bap keresteci dükkânını bir yıllığına kiralamak istemiş mahalle sakinlerinden Recep dükkâna talip olmuş 1014 akçeye bir yıllığına karşılıklı anlaşma sonrası el sıkılmıştır.⁵⁸ Rodosçuk'un Kefe Mahallesinde yaşayan Yorgi ve Dimitri, Papa Mahallesinde yaşayan Ahmet ve Süleyman'a ait fırın dükkânlarını kiralamak istemiş dükkân sahipleri fırında bulunan malzemeler ile beraber kiraya verebileceklerini ifade etmiş ve anlaşma sağlanmıştır. Dükkânda bulunan eşyaların listesi çıkarılmış noksan veya kayıp olup olmadığı incelenmiştir. Eşya listesi; dükkânda toplam dört adet fırın vardı, bir adet hamur leğeni, un ambarı, dört tane odun küreği, tekli tuzluk kabı, on adet büyük ve orta boy un eleği, iki adet simit tablası, dört adet ekmek tablası, iki adet bakır su tası, elli dört adet yağlık, bir adet kara hamur leğeni, bir adet akçe kasası, iki adet buğday, arpa eleği-kalburu, bir adet simit kalburu-eleği, iki adet odun saplı balta, bir adet kalın (ip) urgan ve dört adet un ve odun çuvalı eşyalar arasında yer alıyordu. 1014 yılının on yedinci günü yevmi 10 akça olan dükkânın kiralandığı deftere kaydedilmiştir. Dükkânın

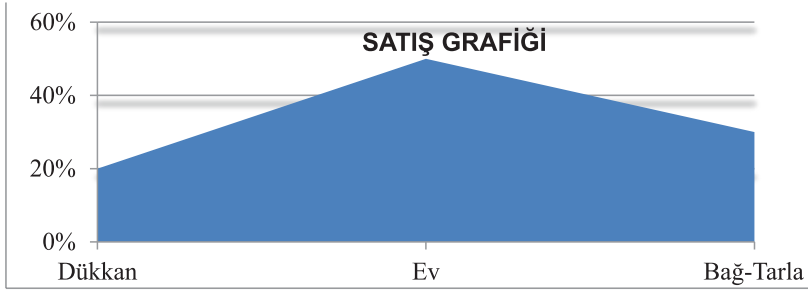
56 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1547), 51a/1, b/2.

57 Muşmal, XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Konya'da Sosyal ve Ekonomik Hayat (1640-1650), 100-101.

58 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1547), 13b/1.

kiracıya devredildiğinde dükkânda var olan eşyalardan biri eksik veya kayıp ise noksanların dükkân kiralanmadan, devredilmeden önce kontrol edilip tedarik edildikten sonra dükkân kiralanabilir-
di.⁵⁹ Rodosçuk'ta vefat eden Harman Çavuş'un inşa ettiği cami ev-
kafının bulunduğu arazinin bir kısmı kasap dükkânı olan Hüseyin
Çavuş'a ait diğer kısmı ise demirci dükkânı olan Mehmet'e aitti.
İnşası yapılacak cami için dükkânları almak isteyen Harman Çavuş
mülk sahipleri ile anlaşarak hem kasap dükkânını hem de demirci
dükkânına peşin 30.00 akçe ödeyerek dükkânları almıştır.⁶⁰

Tablo 1: 1601-1606 Yıllarına Ait Mülk Satışları



Araştırmaya konu olan 1601-1606 yılına ait şer'iyye sicillerin satış kayıtları arasında ev satışlarının ilk sırada yer aldığı görülmektedir. İncelenen dönem belgelerinde 200'e yakın satış işlemi yapıldığı görülmüş bunların % 50 (100 adet) ev, % 30 (60) bahçe-tarla-bağ ve % 20'lik (40) dilim ise dükkân satışlarını ifade etmektedir.

59 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1547), 15a/1.

60 Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defteri, (1547), 49a/2.

SONUÇ

Merkez ve mahallelerde alım ve satım işlemi gerçekleştirilen mülk satışları genelde ev, tarla, bağ ve dükkân olarak görülüyordu. Evler genelde fevkani ve tahtani tarzda idi. Evlerin bitişiğinde çoğu zaman ahır, ambar, bahçe ve samanlık yer alıyordu. Alım satım esnasında Müslim gayrimüslim farkı gözetilmeden birbirleri arasında çeşitli mülk alım satımları gerçekleşmiştir. Mahallelerde türbe, cami ve ticaret merkezlerine yakınlığı mülk satışlarının fiyat artışındaki önemli bir etkeni. Alım satım genelde nakdi ile yapılır gerektiğinde ödemeler ertelenebilirdi. Paraya ek olarak bazen ödemenin gerçekleşmesi için hasat dönemi beklenir ürün karşılığı veya altın, gümüş ile ödeme yapılırdı. Bağ, bahçe ve tarla alımında dönüm, eski-yeni, verimli, sulak alanda olması yine satış ve alımlarda dikkat edilen hususlar arasında yer alıyordu. Ekonomik açıdan tarım ve hayvancılık bölge için önemli bir gelir kaynağı idi. bu durumda bağ-bahçe ve tarla yetiştiriciliği en önemli ekonomik kaynaklardandı. Alım satımın yanı sıra kiralamalarında bölge de yaygın olduğu görülüyor. Dükkân alım satımı genelde içindeki eşyalarla birlikte alınırdı. Alım satım işlemi mahkemelerde görülür satış işlemleri sicillere kâtipler tarafından yazılırdı. Alım satım esnasında kayıt tutulurken uygulanan bazı hususlar vardı bunlar büyük bir titizlikle yapılırdı. Alım satım genelde erkekler arasında yapılırsa da kadınların da satış yaptığı belgelere yansımaktadır. Kadınlar genelde vekâlet vererek ya da vekil göstererek de satış yapabiliyordu. Kadınların bu konu hakkında herhangi bir kısıtlaması söz konusu değildi satış işlemlerini rahatlıkla yapabilirlerdi. İncelenen dönem kapsamında 200 civarı alım satım kaydına rastlanılmış bu işlemlerin çoğu ev üzerinden olmuştur.

KAYNAKÇA

Akın, Nur. "Ev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Ateş, Hacer. *Kuzey Marmara Sahilleri ve Ard Alanında Şehirleşmenin Tarihi Süreci: XII-XVII. Yüzyıllarda Tekirdağ ve Yöresi*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Başbakanlık Osmanlı Arşiv Belgeleri

Büberci, Ömer. *1681-1682 Tarihlerinde Konya'da Sosyal ve Ekonomik Hayat (26 Numaralı Konya Şer'iyeye Siciline Göre)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Düzbakar, Ömer. *XVII. Yüzyıl Sonlarında Bursa'da Ekonomik ve Sosyal Hayat (1670-1698 Yılları Arasında Bursa Şer'iyeye Sicillerine Yansıyan Şehir Merkezindeki Gayrimenkul Alım Satımı, Terekeler ve Aile İle İlgili Belgelere Göre)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Günay, Ramazan. "Şer'iyeye Sicillerinde Mülk Alışverişleri: Kullanılan Usul ve Dil". *SDÜ Fen ve Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 27, (2007).

Karataş, Ali. "XVIII. Yüzyılda Bursa'da Gayrimüslimlerin Mülk Alım-Satımları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 22, 2013.

Kenanoğlu, Macit. "Mülk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Kütükoğlu, Mübahat. *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatika)*. Ankara: TTK, 2018.

Muşmal, Hüseyin. *XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Konya'da Sosyal ve Ekonomik Hayat (1640-1650)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Özcan, Ruhi. *17. Yüzyılda Konya'da Mülk Satışları ve Fiyatları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,

1993.

Rodoscuk Şer'iyye Sicil Defterleri (RŞS), Milli Kütüphane ve İSAM, 1601-1606.

Sahillioğlu, Halil. "Esedi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Satkın, Münir. "Tarihi Tekirdağ Evleri". *Tekirdağ'ın Bilinmeyen Tarihi ve Kültürü*. Tekirdağ İstanbul: Tarih Bilincinde Buluşanlar Derneği Yayınevi, 2015.

Satkın, Münir. *Osmanlı Dönemi Tekirdağ Evleri*. Trakya Gazetesi Tesisleri, 2012.

Satkın, Münir. *Tekirdağ Eski Ahşap Evleri*. Tekirdağ: Tek Ofset Yayınevi, 1996.

Şahiner, Yakup. *Rodoscuk'ta Gayrimüslimler 1640-1648, (Şer'iyye Sicillerine Göre)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmalar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Şenel, Şennur - Doğanay, Pınar. 1703 Numaralı Şer'iyye Siciline Göre Rodoscuk'ta Mülk Satışları. *Social Science Studies*, 6, 2018.

Uğur, Yunus. "Şer'iyye Sicili". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Dinin Ve Bilimin Ortak Temeli: Pragmatizm

Mustafa KUŞ

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Felsefesi Bölümü
Yüksek Lisans Öğrencisi.

Özet

Din-bilim ilişkisi meselesi özellikle son yıllarda çok popüler olmasına rağmen asıl popülerite artışının, hızlı bilimsel ilerlemelerin baş döndürdüğü 20. yüzyıla denk geldiği söylenebilir. Bu baş döndüren hızlı gelişimin ardından bilim, sadece belirli insanların hayatına etki eden bir yöntem olmaktan çıkmış ve çok çeşitli alanlarda etkisi göstermiştir. Bilim ile dinin kesişimi, aslında neredeyse insanlık tarihiyle başlamış olsa da ikisinin ilişkisi noktasındaki tartışmalar yine 20. yüzyılda zirveye ulaşmıştır denilebilir. Bu etkileşim çeşitli tartışmalar doğurmuştur. Din-bilim ilişkisi pek çok açıdan incelenmiş olmasına rağmen ikisinin ön kabulleri açısından zeminleri çok da üzerinde durulmuş bir konu değildir. Tarafımızca, bu ortak ön kabul temellerinde bilim hakkında, din hakkında ve din-bilim ilişkisi hakkında söylenebilecekler olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla elinizdeki çalışmada ilk olarak yapılmak istenen, bilimin ve dinin farklı türde olsa da ön kabullere dayanıp dayanmadığı meselesinden yola çıkarak, pragmatik inancın, bilimin ve dini inançların temelinde olup olama-

yacağını farklı açılardan tartışmaya açmaktır. Bu tartışmanın devamında ise bir diğer amaç, pragmatik temelli dini inanca yapılan eleştirinin makuliyetini incelemektir. Son olarak ise pragmatik temel bağlamında din-bilim ilişkisi hakkında birkaç mülahazada bulunmak amaca dair istenci tatmin edecektir. Konunun çok geniş üç alan olan felsefe, din ve bilimin tam ortasında bulunması nedeniyle altından kalkılamayacak kadar genişleme ve amaca dahil olmayan teferruata saplanma tehlikesi bulunmasından ötürü tarafımızca mesele, sade ve sistemli bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır. “Dinin ön kabulleri pragmatik zemine oturtulabilir mi? Bilimin ön kabulleri var mıdır? Bilimin ön kabulleri hangi zemine oturmaktadır? Pragmatik ön kabuller açısından din-bilim ilişkisi hakkında ne gibi yorumlar yapılabilir?” gibi sorular ise, ele alınmak istenen, araştırmada cevaplanmaya çalışılan sorulardandır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Bilim Felsefesi, Din ve Bilim, Ön Kabul, Pragmatizm.

The Fundamantel Basis Of Religion And Science: Pragmatism

Abstract

It can be said that the actual increase in popularity coincided with the 20th century, when rapid scientific progress was dizzying, although the issue of the religion-science relationship has been too popular, especially in recent years. After this stunning rapid development, science ceased to be a method that only affects certain people and has had an impact in a wide variety of fields. Although the intersection of science and religion actually started almost in the history of humanity, it can be said that the discussions about the relationship between the two reached their peak in the 20th century. Moreover, this concurrence has given rise to various debates. Although the relationship between religion and science has been examined in many ways, the basis of the two assumptions is not a subject that has been focused on. We think that there are new ideas to be expressed about science, religion, and the relationship between religion and science on these common presupposition bases. Therefore, the first thing to do in the present study is to discuss whether pragmatic belief can be the basis of science and religious beliefs from different perspectives, starting from the issue of whether science and religion are based on presupposi-

ons, even if they are of different types. In the continuation of this discussion, another aim is to analyze the plausibility of the critique of pragmatic-based religious belief. Finally, making a few considerations about the religion-science relationship in the context of the pragmatic foundation will convince the will for purpose. Due to the fact that the subject is placed in the middle of three very wide fields, philosophy, religion, and science, examination of the issue has been investigated in a simple and systematic way because of the danger of becoming too large to be overcome and getting stuck in details that are not included in the purpose. "Can the presuppositions of religion be placed on a pragmatic basis? Are there any pre-acceptances of science? What basis are the presuppositions of science-based? What comments can be made about the relationship between religion and science in terms of pragmatic presuppositions? questions such as these are among the questions that are wanted to be addressed and tried to be answered in the research.

Keywords: Philosophy of Religion, Philosophy of Science, Religion and Science, Pre-acceptance, Pragmatism.

GİRİŞ

Dinin varlığına dair izler, insanlığın dair ilk izlerine kadar geriye gitmektedir. İnsanların bu yapıya yükledikleri misyon, kimi zaman varoluşsal anlam arayışının tatmini, kimi zaman gerçeklik bulgusu, kimi zaman toplumsal düzenin sağlanması, kimi zaman da sadece bir gruba ait olmaya ya da gruptan dışlanmamaya varmaktadır. Kimi insanlar dış ve ya iç dünyalarına dair düşünme eğilimlerinden sonra inanca yönelirlerken, kimi insanlar ise inanç hakkında düşünme eylemini hiç gerçekleştirmemiş olarak hayatları devam etmektedir. Bu bakımdan inancına dair düşünsel temeller bulanlar da bulmayanlar da bir şekilde hayatlarını sürdürmektedir. Toplumun içerisinde ve her kademesinde bu iki tip insanla da karşılaşabilmektedir. İki çeşit inancın da aslında dinin, gerek dış dünyayla, insanın iç dünyasıyla, hakikatle ve toplum ile işlevsel uyumuna dayandığını söylemek yanlış olamayacaktır. Çünkü eğer bu pratik-işlevsel uyumlar sağlanmasaydı dine inanmanın ya da onu hakikat olarak nitelendirmenin pek de imkânı kalmazdı. Dolayısıyla dini inancın temel ön kabulleri noktasında akılcı olsun ya da olmasın pragmatik bir bağ bulunduğu iddia edilebilir görülmektedir.

Önceleri bilim, felsefenin içerisinde bir yerdeyken özellikle 20. yüzyılda nispeten bağımsız bir konu ve sistematik bir yöntemle ifade edilmeye başlamıştır.¹ Bu yüzyıldaki gelişimiyle paralel olarak bilim, teknolojinin de etkisiyle insanların hayatına daha çok girmiş ve pratik sonuçları bakımından adeta hayatlarının vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Bu dönemden itibaren insanlar bilime, doğayı daha anlaşılır kılmak, hakikat arayışı, anlam kaygısı, hayatı kolaylaştırmak, maddi refahını yükseltmek gibi görevler yüklemiş ve bu görevlerle onu anlamlandırmaya çalışmıştır. Bilimsel yöntemle, empirist ve pozitivist yaklaşımlar öne çıkmış ve genel yöntem olarak büyük oranda tercih edilmiştir. Öte yandan bu yöntemler içerisinde bilimi tekno-pragmatik sonuçlarıyla kabullenenlerin de (belki de farkında olmadan) bazı temel ön kabulleri bulunmaktadır. Çünkü

1 Elisabeth Ströker, *Bilim Kuramına Giriş*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2005), 9.

madde, olgu ya da deneyim gerçekliğe dair tek açıklamalar sayılsa bile, bunların arka planında, yöntemin temelinde hem zihinsel-kategorik² hemde metafiziksel ön kabuller bulunduğu³ iddia edilebilir gözükmemektedir. Bu ön kabullerin kaçınılmazlığı aslında her alanda doğal bir fenomendir.⁴ Bizim iddiamız ise bu ön kabullerin pragmatik temelli oluşudur. Jürgen Habermas'tan aktarıldığı gibi, bilimin kendi iç dinamiklerinde ve mezkûr ön kabullerinde pragmanın temel olduğu söylenilebilir.⁵

Dine ve bilime dair bazı anlayışlar ise, bilimin, gerçekliği anlamakta kullanılabilecek tek yolumuz olduğunu söylerken, bazı anlayışlar da dine bu misyonu yüklemektedir. Bilim ve dinin iki farklı alan olduğuna dair de birçok fikir ortaya atılmaktadır. Bu iddialar hem konusu bakımından hem de kaynakları bakımından dini ve bilimi birbirinden ayırmak gerektiğini söylemektedir.⁶ Bu iki alanın uyumlu olduğunu gıyaben söylediğini varsayabileceğimiz pek çok düşünür de mevcuttur.⁷ Peki dinin ve bilimin az önce bahsettiğimiz temel aksiyomları açısından birbirleriyle ortaklıkları olduğu kabul edilebilir mi? Aynı temele sahip olmaları onları aynı mı yapar? Temel kabullerinin temellerinin benzerliği bize din, bilim ve din-bilim ilişkisi hakkında neler söyleme yetkisi verebilir? Bu sorular cevaplanmadan önce bu soruların açıklamasının temellerini oluşturduğuna düşündüğümüz soruyla başlamanın yararlı olacağını düşünüyoruz; pragmatizm nedir?

1. PRAGMATİZM NEDİR?

Pragmatizm kelimesi Eski Yunan dilindeki pragma kelimesinden ortaya çıkmıştır. Bu kavramın anlamının, doğruluğun ölçütünün

2 Arslan, Epistemik Cemaat, 84.

3 Arslan, Epistemik Cemaat, 173.

4 Abdülvahab el-Messiri, “Epistemolojik Önyargı Araştırmasına Giriş”, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Önyargı, ed. Abdülvahab El-Messiri (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016), 30-31.

5 Ströker, Bilim Kuramına Giriş, 154.

6 Stephen Jay Gould, “İki Ayrı Alan”, çev. Rahim Acar, Din Felsefesi Seçme Metinler, ed. Michael Peterson vd. (Küre Yayınları, 2018), 675.

7 İbn Rüşd, “Felsefe ve Kur'an'ın Uyumunu”, çev. Nebi Mehdiyeve, Din Felsefesi Seçme Metinler, ed. Michael Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 135.

pratikte yaratılan fark olarak ölçümlendiği düşünce akımı olduğu söylenmektedir.⁸ William James, bu yöntem için, rasyonalistler kadar dindarlığın koruyucusu olan, ampiristler kadar olguyla ilişki talebini karşılayan çözümdür tanımlamasını yapmaktadır.⁹ Olguların sonuçlarının, tek önemli değişken olması sebebiyle empirizm ve pragmatizm yakın tutumlar olarak nitelenmektedir.¹⁰ İnsanların, inançlarına bile anlam yüklerken bu yöntemi kullandıkları iddiası pragmatistlere atfedilmekte¹¹ ve pragmatizmin yöntemi hariç hiçbir dogması olmadığı söylenmektedir.¹²

Aslında olguların sonuçlarının yararına göre, hakikatin belirlenmesi fikri insanlara her ne kadar kaotik, temelsiz ve bencilce görünse de pek çok meselede öncelikle kendi yararını gözeten insanoğlunun asırlardır kullandığı yöntemlerden birinin bu olduğunu iddia etmek çok da zor görünmemektedir. Çünkü insanın, hayatta kalma güdüsünün, bizzat bencilce olsa bile pragmatizm gibi, sonuçların yararına dayalı bir mekanizma oluşturulmasında etkili olabileceği söylenebilir. Acaba doğru fikirler neredeyse her zaman hayat için iyi olmasaydı, insanda, hakikatin peşinde olmanın dogmatik bir vazife olarak ortaya çıkması mümkün olur muydu?¹³

Bu düşünce stiline insanın yapısına bu kadar içkin olduğu iddia ediliyorsa neden daha eskiden değil de şimdilerde tartışılmaktadır diye de sorulabilmektedir. Zaten James de, pragmatizmin yeni bir düşünce şekli olmaktan çok, eskilerin yöntemlerinin günümüzde dile getirilmesi olduğunu düşünmektedir.¹⁴

James'in tabiriyle hakikat, bir fikre içkin değildir, hakikat, bir fikrin başına gelen şeydir. Ona göre, her hangi bir teori, nihai ce-

8 William James, Pragmatizm Bazı Eski Düşünce Tarzları İçin Yeni Bir Ad, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 25.

9 James, Pragmatizm, 18.

10 James, Pragmatizm, 27.

11 Deborah J. Coon, "Pragmatizm", çev. Tuğçe Ayteş, Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi, ed. Gary B. Ferngren (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 300.

12 James, Pragmatizm, 29.

13 James, Pragmatizm, 42.

14 James, Pragmatizm, 105.

vap olarak kabul edilmemeli, sadece sonuçların yararına göre birer araç olarak görülmelidir.¹⁵ Bu açıdan bizim de aslında doğru fikir- lere yönelik ölçütümüz, fikirlerin sonuçları bağlamında temellen- direbildiğimizle ya da doğrulayabildiğimizle devam etmek olarak görülmüştür.¹⁶ Öyleyse doğru olan fikir, doğru olan bilgi nedir ya da neye dayanır sorularının cevapları buralarda aranmaya değme- yecek midir?

2. BİLGİ VE BİLİM NEYE DAYANIR?

Bilginin neye dayandığını bilebilmek için öncelikle onun ne ol- duğunu belirlemek gerekmektedir. Cemal Yıldırım'a göre bir şeyin bilgi sayılabilmesi için onun önermesel şekilde ifade edilebilir ol- ması, doğruluğunu gösteren delillerin olması ve önermenin doğru- luğuna inanılması gerekmektedir.¹⁷ İncanın, bir önerme hakkında verdiğimiz doğruluk hükmü olduğu, başka bir yerde belirtilmek- tedir.¹⁸ Yani bilginin işe yaraması ve anlamlı olması için ona inanıl- ması gerekmektedir. "Bilgi, özel türde bir inanç formudur."¹⁹ Ama incanın doğruluğu her zaman, olgularla uyumlu olmaya bağlan- mıştır.²⁰ Yani aslında kişinin önermeye dair incanın aynı zaman- da olgularla uyumlu kanıtlardan yola çıkması, ortaya gerçekten muhkem bir bilgi çıkması için elzemdir. Çünkü olgusal bağ için iyi bir kanıttan yola çıkılmamışsa, elimizde olan inanç gerçekten bilgi olmama tehlikesi taşımaktadır.²¹

Bilgi, olgular ve nesneler ile önermeler arası bağa dair bir inançken, bilim de olgulardan elde edilen bilgilerle açıklayıcı ge- nellemelere ulaşmaktadır.²² Bu noktada ise herhangi açıklayıcı bir

15 William James, Rasyonalite Duygusu Bilgi ve Eylem Üzerine, ed. Celal Türer, çev. Celal Türer vd. (Ankara: Fol Kitap, 2021), 103.

16 James, Pragmatizm, 109.

17 Cemal Yıldırım, Bilim Felsefesi, 2020, 22.

18 Tracy Howell - Gary Kemp, Eleştirel Düşünme Klavuzu, çev. Bilge Tanrıseven (Ankara: TÜ- BİTAK Yayınları, 2020), 304.

19 Arslan, Epistemik Cemaat, 138.

20 Howell - Kemp, Eleştirel Düşünme Klavuzu, 305.

21 Howell - Kemp, Eleştirel Düşünme Klavuzu, 320.

22 Yıldırım, Bilim Felsefesi, 25.

genellenmenin geçerliliğinin derecesi onun olgularla uyumuyla ölçülmektedir.²³ Yani aslında eğer bilimsel genellemeler ile olgular arasında işlevsel bir bağ var ise, bu genellemeler işlevsel sayılmaktadır. Bu işlevsel bağın olgular içerisinde aranması ise ancak dış olgular dünyasının varlığı, dünyanın anlaşılabilir olduğu ve bilmenin değeri gibi inançlar sayesinde mümkün olmaktadır.²⁴ İspatı mümkün olmayan ya da ispat gerektirmeyen temel ilkeler olarak tanımlanan bu aksiyomların kabulü ya da bu aksiyomlara inanç olmadan bilim yapabilmek mümkün görülmemektedir.²⁵

David Hume, koyu bir septik olmasına rağmen, dış dünyanın varlığına dair önermelerin kanıtlanamazlığına rağmen, buna dair kaçınılmaz bir inanca sahip olmamızın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Çünkü eğer bu aksiyoma sahip olmazsak, en küçük bir bilgi bile mümkün olmayacaktır. Her ne kadar bir algı, bizi olgunun varoluşuna götürse de olgunun nedeni olan varlığın gerçekliğine götüremez olduğunu düşünmektedir.²⁶ Varlık önermeleri, özellik belirten önermeler değil iseler bilimsel birer önerme de olamazlar. Varlık önermelerini özellik olarak sayan Kripke gibi birçok isim olsa da²⁷ bu pragmatik temeller iddiasını çürütmektedir. Çünkü mesele aynı zamanda bilim ile uğraşmanın değeri meselesidir ki bu değer ise insanın, bilimin yararlarından yola çıkarak atfettiği bir değer olması hasebiyle pragmatiktir. Ama varlığın özellik olmadığını kabul edenler için temellerdeki pragmatiklik derecesi daha da yüksektir denilebilir. Ayrıca evrenin, akıl ve bilim yoluyla anlaşılabilir olması da bilimin bir ön kabulüdür.²⁸ Dolayısıyla dış dünyanın varlığı, onun anlaşılabilirliği ve onu anlamanın değeri gibi ön kabullerin felsefi arka planına, hayatın bu şekilde olağan akışını devam ettirmesi, böyle süre gelmesi ve fayda sağlaması gibi prag-

23 Yıldırım, Bilim Felsefesi, 20.

24 Yıldırım, Bilim Felsefesi, 29.

25 Ahmet Yüksel Özemre, Fiziksel Realite Meselesine Giriş (Açılım Kitap, 2005), 110-111.

26 Ahmet Cevizci, Aydınlanma Felsefesi (İstanbul, 2017), 70.

27 Enis Doko, Metafiziğin Temelleri Analitik Metafiziğe Giriş (İstanbul: Mona Kitap, 2020), 115.

28 Yıldırım, Bilim Felsefesi, 29.

matik temeller koyulabilir. Hatta kimilerince, bilimin rasyonaliteye ve evrenselliğe bu inancı bir kendini meşrulaştırma aracı olma açısından pragmatiktir.²⁹ Yani bilim, sadece rasyonalite ve evrensellik dogmalarıyla kendini meşru gösterebileceği için bu dogmaları pragmatik olarak seçmiştir iddiasında bulunmaktadır. Bu aksiyomların, ortakgörü (herkesin üzerinde anlaştığı) önermeleri olarak diğer önermelerden daha doğru olduğu değil, sadece diğerlerinin temelinde olan ve herkesin doğruluğunda birleştiği önermeler olduğu söylenmektedir.³⁰

Bilimsel yöntemin temellerinden sonraki işleyişinde de bazı ön kabuller vardır. Mesela, bilimsel bir teori olgusal noktalarla eşleştirdiği sürece doğru kabul edilmektedir. Aslında bilimsel teori denilen yapı, insan zihninde olgusal bağların oluşturduğu sistemin en iyi açıklaması olan şemadır.³¹ Bu şemalar birleşerek paradigmalar yapıları oluşturmaktadır. Paradigmalar ise artık doğru sayılanın neredeyse ölçütü sayılmaktadır.³² Hatta bu paradigma, olgularla çatıştığında bile reddedilmeyip çatışmanın nedeni bilinmeyen başka değişkenlerin etkisine bağlanmaktadır. Thomas Kuhn'a göre bunun nedenlerinden biri, işimize yarayacak yeni bir paradigmanın ortaya koyulmamış olmasıdır.³³ Dolayısıyla paradigmanın, aslında pragmatik bir inanç formunda kabul gördüğü söylenilebilir. Imre Lakatos'un da benzer şekilde düşündüğü söylenmektedir. Yanlışlamacılık eleştirisinde, olgularla bir kere çelişti diye hiçbir kuramın çöpe atılmayacağını söyleyen Lakatos,³⁴ daha açıklayıcı kuram olmadan bilimde hiçbir zaman diğer kuramın çöpe atılmayacağını söylemektedir.³⁵ Eğer bir kere yanlışlandığında, kuram çöpe atılıyorsa, bu

29 Hüsamettin Arslan, "Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım", İlim ve Sanat 18 (Mart-Nisan 1988), 12.

30 Frank Philipp, Bilim Felsefesi Bilim ile Felsefe Arasındaki Bağ, çev. Dilek Kadioğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 27.

31 Yıldırım, Bilim Felsefesi, 204.

32 Cemal Güzel, Bilim Felsefesi (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018), 165.

33 Güzel, Bilim Felsefesi, 181.

34 Güzel, Bilim Felsefesi, 119.

35 Güzel, Bilim Felsefesi, 125-126.

yöntemin, kullanışlı, faydalı ve ilerlemeci bir yöntem olduğunun söylenebilmesi zorlaşacaktır.

Bilimin doğrulama metodunun temellerinden biri, genellemenin ya da indirgemenin fayda sağlayıcı olduğuna dair pragmatik bir inançtır.³⁶ Bilginin ve bilimin önermelerinin hepsinin temellerinin, zorunlu olarak bu gibi pragmatik inanç önermelerinden oluştuğu olduğu rahatça iddia edilebilir. Aksiyom olarak, bu pragmatik inançlar temele konulmadığında, bilgi ve bilim üretilmesi pek de mümkün görünmemektedir.

Teorinin olguyu ve gözlemi örnelemesi,³⁷ nedenselliğin kabulü,³⁸ bizim fiziğimizin evrenin her yerinde geçerli olduğu inancı,³⁹ pozitivist ilerlemecilik dogması⁴⁰ ve genelleme inancı⁴¹ gibi inançlar, aslında bilimsel yöntemin içerisinde yer alan, pragmatik olduğu iddia edilebilecek dogmalardır.⁴² Bu dogmalar, bilimin genel işleyişinin pragmatik olabileceği iddiasını destekleyebilecek nitelikte, genel bir özet şeklinde aktarılmaktadır. Lakin bu genel özette yer alan bilim içi dogmalar bizim asıl meselemiz değildir. Bizim asıl meselemiz bilim öncesi ve bilimin var olmasını sağlayan dogmaların pragmatizmidir.

Bilim felsefecilerinin genel olarak ortaya koydukları bilim anlayışlarını incelersek, bu inceleme, bize, hem onların bilim öncesi hem de bilim içi dogmaları hakkında daha ayrıntılı bir malumat sağlayacaktır. Bu incelemenin ise, bilim içi yöntem tartışmalarının, diğerlerini alevlendiren ilk müeddilerinden başlayıp, günümüze doğru sıralanması hem bize gidişatı göstermesi açısından hem de konu-

36 James, Pragmatizm, 118.

37 Arslan, Epistemik Cemaat, 27.

38 Mahcub Taha, “Fizik Yasalarının Formülasyonunun Ardındaki Felsefi Kanaatler Fizik Yasaları Üzerine”, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Önyargı, ed. Abdülvahab El-Messiri (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016), 349.

39 Taha, “Fizik Yasalarının Formülasyonunun Ardındaki Felsefi Kanaatler Fizik Yasaları Üzerine”, 353-354.

40 Arslan, Epistemik Cemaat, 46.

41 Ströker, Bilim Kuramına Giriş, 50.

42 James, Pragmatizm, 31-32.

muz açısından faydalı olacaktır. Dolayısıyla yöntem tartışmalarının ilk alevlendiricilerinden olan Viyana Ekolü'nü, öncelikle incelemek daha makul olacaktır.

Dünyada Viyana Ekolü, her ne kadar günümüzde, çok da takipçisi olmayan bir bilimsel yöntem önerisi olsa da, diğer tüm akımları etkilemesi ve pragmatik inançlar barındırması nedeniyle tartışmaya dahil edilmelidir. Onlara göre, metafizik önermelerin, içeriksiz ve doğrulanamaz olması bilimden uzaklaştırılmalarını gerektirmektedir.⁴³ Onların, olgusal karşılıkları olmadığı ve doğrulanamazlıkları sebebiyle, metafizik önermelerin, anlamları olmadığını düşünmeleri,⁴⁴ aslında bilimsel yönetime dair metafizik bir yöntem önerisinin ön kabulü olarak görülebilir niteliktedir. Tekil gözlemlerin dile getirildiği protokol önermelerin temele konmaya çalışılması, bu yöntemde, aksiyomların kabulünü gerektireceği için, mutlak doğru protokol önermelerin kabulünü gerektiren yol yerine, olgusal uzlaşımçı bir yola girmişlerdir.⁴⁵ Sonuçta bu ön kabuller de, var olan her şeyin olgusal olarak gözlenebileceği ve bilimin ancak bu şekilde ilerleyip faydalı olabileceği ön kabullerini, arkasında barındırıyor denilebilir. Çünkü ancak olgusal olarak doğrulamayla karşılanabilir olan önermelerin, gerçeğe ulaşabilecekleri kabulleri de, aslında metafizik ve gerçeklik sonuçlarına ulaşmada yarar sağlayan, pragmatik birer önerme değil midir? Hatta onların felsefe ve bilimin ayrılması gereken iki ayrı alan olduğu fikrinden yola çıkarak ulaştıkları, saf olgunun ancak felsefe noktasında destek olabileceği iddiaları, bir inanç olarak görülmüştür.⁴⁶

Analitik Felsefe geleneği, içinde barındırdığı Viyana Ekolü'nden, bilimi salt olguya indirgeme savı, bilginin ancak bu şekilde inşa edilebileceği iddiası ve ontolojileri açısından, bir dönem çok da farklılık göstermemiştir. Onlar da felsefenin asıl hatta tek mesele-

43 Güzel, Bilim Felsefesi, 78.

44 Tuncay İmamoğlu, "Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35 (2011), 42.

45 Ströker, Bilim Kuramına Giriş, 33.

46 Ströker, Bilim Kuramına Giriş, 12.

sinin, olgunun ifade edilişi olan dil olduğunu savunmaktadır.⁴⁷ Bu gelenek içerisinde Bertrand Russell'dan, olgusal önermelerde bile doğruluk ve yanlışlık babında inancın etkisi olduğunu fikri aktarılmaktadır.⁴⁸ Russell'a göre olgusal karşılıkları olmayan nitelemelerin isim değil betim olduğu ifade edilmektedir. İsimlerin ancak tikel olabileceği,¹ ama tümellerin ise ancak birer betim olabileceği belirtilmektedir. Ki onun, tümellerin varlığına dair önermeler hakkında, olgusal karşılıkları olmadığını düşündüğü aktarılmaktadır. Dış dünya dediğimiz kavram ise, tikel değil tümel bir betimleme içermektedir. Dolayısıyla dış dünyanın varlığı ya da gerçekliği şeylerin doğrudan hissedilen değil, dolaylı olarak, doğrudan bilgilerin, zihin verilerinin ve inançların karışımıyla dolaylı bir bilgidir.⁴⁹ Bilimin olgusal temeller üzerinden yürüdüğü söylenerek, olgusal temellerden tikellerin varlığına varma yoluyla, en tikelden başlayıp tümellerin varlığına kadar inşa çabası da gereksizdir. Çünkü Russell, doğru ya da yanlış olgu değil, ancak önermeler olduğunu düşünmektedir. Olgu tekil bir varlığı doğrulamamaktadır. Doğrulama işi, olgunun gerçekleştiğine dair bir önermeye dairdir ki o da pek çok zihin içerimi barındırmaktadır. Yani kendi başına tekile dair bir varlık önermesi de anlamsızdır. Varlığın tek şartı ise olguya konu olmaktır. Ama daha olguyu deneyimlemeden önce varlık, bizde zihinsel bir içerim olarak bulunmamakta mıdır? Çünkü varlık bir doğruluk bilgisine dayanır. Doğruların dolaylı bilgisi, Russell'a göre, zihinsel içerimlerin de yani inanç ve zihin kalıplarının da sonucudur.⁵⁰ Velhasıl yine dış dünyanın varlığı gibi, Russell tarafından olgusal sayılabilecek bir kabul, önsel bir inanç olarak karşımıza çıkmaktadır. Tikel olarak olguların varlığı üzerinden dış dünyanın varlığına inancın inşası ise, yine Russell'ın, doğruluğa dair önsel zihin içerimlerini bünyesinde barındıracak gibi görünmektedir. Do-

47 Tuğba Yavuz, *Analitik Felsefe Geleneği ve Quine'ın Ontolojik Bağlanma Kuramı Mantıksal-Metafiziksel Bir İnceleme* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2020), 139.

48 Yavuz, *Ontolojik Bağlanma Kuramı*, 42.

49 Yavuz, *Ontolojik Bağlanma Kuramı*, 43-44.

50 Yavuz, *Ontolojik Bağlanma Kuramı*, 47-48.

layısıyla Russell, varlığı ancak ikincil bir özellik olarak görse bile,⁵¹ olgunun kendisinin varlığını kabul etmek, öncelikli olarak olgunun içerisindekilerin varlığını ön görmek anlamına geleceğinden, her ne kadar olgusal bir epistemoloji ve bilim felsefesi inşa etmek istese de başka türlü çalışamayacak bir sistem gereksinimi olarak pragmatik ön kabullere sahiptir denilebilir.

Analitik gelenek içerisinde değinilmesi gereken bir başka filozof ise Ludwig Wittgenstein'dır. Wittgenstein'a göre dış dünya şeylerin değil, olguların toplamıdır. Şeylerin var olup olmaması tartışılmamış sadece olgulara konu olanlar dilin konusu sayılmıştır.⁵² Çünkü bir şeye var ya da yok demek için mantığın ve dilin, yani Wittgenstein'a göre, dünyanın sınırlarını aşmak ve ona dışarıdan bakmak gereklidir. Ama bunu yapmak da mümkün değildir. Bu yüzden neyin var olduğu neyin yok olduğu, mantığın ve dilin yani bilimin konusu değildir.⁵³ Bu görüşleri onun daha çok ilk dönemi temsil etse de, varlığı metafizik bir mesele(dolayısıyla üstünde konuşulamayacak bir mesele) olarak karşımıza koyması nedeniyle, olgusal bilimin temeline koyarak, olgusal vakıaların tikel varlıklarını, bilimin önsel temelinde, her ne kadar Russell gibi göz ardı etmeye çalışsa da onun da pragmatik ön kabullerini ortaya koymaktadır. Varlığın bilimin konusu olmadığı meselesi, başlı başına onun felsefi tartışmaların dolambaçlı, faydasız ve ilgisiz olduğunu düşünerek felsefeyi, sadece dil felsefesinden ibaret görmekle daha işlevsel kılabilceği,⁵⁴ kendi epistemolojisini daha geçerli kılabilceği fikriyle ortaya attığı pragmatik bir ön kabuldür.

Bilimsel yöntem eleştirilerinin ve kuramlarının neredeyse hepsinin değindiği hareket noktalarından biri olarak yanlışlamacılıkta ise Karl Popper, yanlışlanabilir olanın bilimin konusu olduğu ve bilimin yanlışlanarak ilerlediği noktasında bir iddia ortaya atmak-

51 Doko, Metafizik Temelleri, 110.

52 Yavuz, Ontolojik Bağlanma Kuramı, 54-55.

53 Yavuz, Ontolojik Bağlanma Kuramı, 61.

54 İmamoğlu, "Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din", 40-41.

tadır.⁵⁵ Peki yanlışlama iddiasının kendisi olgusal olarak yanlışlanabilir bir iddia mıdır? Aslında yanlışlanabilir olması da gerekmez çünkü bu bir aksiyomdur. Yani sistemin en doğru ve faydalı şekilde işlemesi için koyulan bir ön kabul, bir inançtır. Ayrıca Popper'ın da tümelvarlı önerme grubunun içerisine tümel varlık önermelerini dahil ettiğini⁵⁶ ve varlık önermelerinin genelliğinden dolayı yanlışlanamazlığını kabul ettiğini⁵⁷ dikkate alırsak onu, varlığa dair pragmatik inanca sahip olanlar arasına katabiliriz. Çünkü bunların kabulü, aslında yanlışlanamaz olan önermelerin, başka türlü bir şans olmadığından, sonucun yararından dolayı sistemin temeline koyulması demektir. Popper'ın, evrenin yapısının yasalılığına, her zaman daha genel bir biçimde ulaşmaya çalışmaya dair, bilimin inancını dile getirmesi aslında evrenin yasalı yapılardan inşa edilmiş olduğuna dair bir inancını da içinde barındırmaktadır.⁵⁸

Popper'ın, kuramları geçerli ve işler kılan ilk önermeler olan baz önermeleri konusundaki fikirleri, onun pragmatizm içerimleri konusunda bize daha da açıklık getirmiştir. Çünkü bu temel kuramsal önermeler denetleneceği zaman eski kuramın baz önermeleri kabul edilerek denetlenirse yeni kuram yanlışlanmış olacaktır. Ama eski kuramın işlerliğini kaybettiği ya da karşılamadığı olgusal durumlar keşfedildiğinde, bu durumda eski kuramın baz önermeleri bu yanlışlama ya da doğrulama işleminde kullanılamayacaktır. Öyleyse geriye tek çare, yeni kuramın baz önermeleri temelinde bir sınamayı yapmak kalır ki bu da sonsuz bir biçimde kendini doğrulama döngüsüne girecektir. Bu yöntemle herhangi bir kuram, ne kadar saçma görünürse görünsün doğrulanacak hatta herhangi bir kuram yanlışlanamaz hale gelecektir. Çünkü temel kabuller zaten kuramın kendisinin kabulleri olacaktır. Popper'ın bu durumdan kurtulmak için önerisi ise baz önermelerinin, bilim adamlarının amaçları ve

55 Güzel, Bilim Felsefesi, 94.

56 Güzel, Bilim Felsefesi, 99.

57 Ströker, Bilim Kuramına Giriş, 124.

58 Ströker, Bilim Kuramına Giriş, 118.

pratik eylemlerine göre uzlaşımsal olarak kabul edilmiştir.⁵⁹ Burada bir kuram olarak bilimsel yöntemin kendisini ortaya koyduğumuzda da baz önermelerinin kabulü hakkında Popper'ın kabullenmek zorunda olduğu pragmatik uzlaşımsallık değişmeyecektir. Dolayısıyla pragmatik kabuller konusunda, Popper da dışarıda bırakılmamalıdır.

Son olarak çoğu zaman analitik geleneğin son temsilcilerinden sayılsa da kimilerince analitik geleneğe dâhil olmadığı söylenen⁶⁰ Willard Van Orman Quine'ne değinilmesi gerekmektedir. Quine'in bilimsel yöntemin içerisinde, deneyin ve gözlemin, kurama adeta bir inanç gibi bağlılığı iddiası⁶¹ da aslında bu gibi pragmatik sebeplere bağlanabilir. Hatta ona göre bilim içerisinde bile inançlar tekrar inançlarla değerlendirilmektedir.⁶² Bunların nedeni de onun bütüncül doğrulama yönteminde açıklanabilir. Kuram bir deneye tabi tutuluyorsa tüm parçaları deneyin konusudur. Dolayısıyla deneysel olgularla ters düşerse kuramı toptan reddetmek değil, belirli parçalarını değiştirerek yola devam etmek gerekmektedir. Bir yanlışlama ile tüm kuram reddedilirse o zaman bilimin amacı olan dünyanın işleyişini keşfetme gerçekleşemez.⁶³ Böylece bilimin işleyişindeki bu inanç ağı onun tarafından ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bilgi felsefesinin ve bilimin içindeki bu inançlar, aslında onun eleştirdiği yapılar olsa da, pragmatizmin ve ön kabullerin bilimin içerisinde ve ön kabullerinde yer almasının tespiti açısından bize fayda sağlayacaktır.

Quine'in kendi ortaya koyduğu epistemoloji ise doğallaştırılmış epistemolojidir. Bu epistemolojinin yol verdiği bilim ise doğal bilimdir.⁶⁴ Onun ilk felsefe olarak epistemolojiyi kabullenmediği ve

59 Ströker, Bilim Kuramına Giriş, 152.

60 Yavuz, Ontolojik Bağlanma Kuramı, 146.

61 Güzel, Bilim Felsefesi, 195.

62 Güzel, Bilim Felsefesi, 202.

63 Güzel, Bilim Felsefesi, 194.

64 Kemal Batak, Felsefenin Sonu? W.V.Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve A Priori Bilgi (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 28-29.

onu doğallaştırmak istediği söylenmektedir.⁶⁵ Bir takım zihinsel spekülasyonlar olan epistemoloji yerine, ona göre yapılması gereken, duyu verilerine yani psikolojiye başvurarak psikoloji temelli doğal bir epistemoloji oluşturmaktır.⁶⁶ Psikolojinin duyu verilerini değerlendirerek doğallaştırılmış epistemolojinin doğru bilgilerini tespitinde, sahip olduğu yetki ise açıkçası bir ön kabul gibi görünmektedir. Çünkü aksi düşünüldüğünde psikoloji biliminin, bilimin temeli olan doğal epistemolojiyi temellendirmesi gibi döngüsel bir akıl yürütme ortaya çıkacaktır.⁶⁷ Doğal epistemoloji zaten en başında dış dünyanın varlığı ön kabulünü de içermektedir.⁶⁸ Onun, empirizmi bir ön kabul olarak bilimsel yönteminde kabullendiği de iddia edilmektedir. Doğallaştırılmış epistemenin, kendisine bilim için duyu verilerinin kabulünün gerekliliğini vermesi, bu yöntemin döngüsellliği açısından normal olsa da, bizim açımızdan hakikaten de empirizm burada bir ön kabul gibi görünmektedir.⁶⁹ Kemal Batak, onun epistemolojisinin temelindeki bu normatif ön kabullerini, araçsal değerlemeler olarak görmektedir.⁷⁰ Dolayısı ile bu ön kabullerin pragmatizmi, Quine'ın kendi dünya görüşünü ve amaçlarını, doğal epistemolojik içerimler olarak sunması nedeniyle gayet iddia edilebilir görünmektedir. Onun bu pragmatik yaklaşımı, analitik önermelerin kabulü olmadan da doğadan matematiğin çıkarılabileceği iddiasında da kendini göstermektedir. Matematik ve geometri aksiyomatik içerikleri nedeniyle ön kabulleri olan alanlar olsalar da bu a priori aksiyomlardan kaçmak amacıyla olan Quine, matematik ve geometrinin pratik değeri nedeniyle bunlardan vazgeçmeyecek, doğadan çıkarılabilecekleri iddiasını ortaya atmaktadır.⁷¹

Yukarıda ele aldığımız tüm bilim öncesi dogmalar, bilim içi dogmalar ve bilimsel yöntem önerileri, asıllarına baktığımızda sistemin

65 Batak, Felsefenin Sonu?, 21.

66 Batak, Felsefenin Sonu?, 24.

67 Batak, Felsefenin Sonu?, 28.

68 Batak, Felsefenin Sonu?, 38.

69 Batak, Felsefenin Sonu?, 48.

70 Batak, Felsefenin Sonu?, 50.

71 Batak, Felsefenin Sonu?, 86.

işlerliği ve sonuçların problem çözmesi gibi sonuçlarına göre kabul görmektedir. Zaten pragmatizmin temel iddialarından biri de budur.⁷² Bireysel yararın ve sistemin içinde görülen işlerliğe verilen anlamın, sonuçları değiştirmesi nedeniyle kabul edilen yöntemlerin, kişilerce çeşitlendirilmesi de bizce bilimsel yöntemin temelindeki gizli pragmatizm tezini güçlendirmektedir.⁷³ Dolayısıyla bilimsel yöntem önerilerinin ve bilimin bütün cevaplarının, yararın araçsal hizmetkarı olduğu iddia edilebilir görünmektedir.⁷⁴ Sonuçta işleyecek bir bilim ve işleyecek bir teori bulmanın zorunluluğu⁷⁵ acaba bizi nereye götürmektedir?

Tam da ön kabuller açısından bilim, pragmatizmin, sonuçların işlevselliği ve hakikati öylece bulduğumuz gibi kabul etmekten başka şansımız olmaması gibi içerimlerini özümsemiştir. Çünkü bilime öncülük eden bu kabullerin bu aksiyomların kabul edilmesinin sebebi, ya şüphenin bizi yarardan alıkoyması ya da zaten kabul etmekten başka bir şansımızın olmayışındır. Zira örnek olarak, yine bilimin ilk ve en temel ön kabullerinden dış dünyanın varlığı meselesi öne koyulduğunda, dış dünyanın varlığından şüphe ile hayatın geçirilmeye çalışılmasıyla ne yararlı bir şey ortaya koyulabilmektedir, ne de dış dünyaya dair simülasyon olamama, hayal olmama ya da yüzde yüz olgusal gerçeklik bulma kanıtları sunulurken bu inanç desteklenebilmektedir. Ayrıca dış dünyanın varlığı dışında, hepimizin aynı dış dünyayı deneyimlediği inancı da algılarımızın aynılığı ve olguların etkilerinin birbirimizde benzerliğine dayandırılmaktadır. Lakin yine de örneğin bir solipsistin ciddi şüphede olmayacağı bir cevap mıdır? William James, diğer insanların algılarının birliği ve olguların etkilerinin birbirimizde benzerliği delillerinin de bir solipsist tarafından, kendi zihninin üretimi olabileceği şüphesi ile aynı dış dünya deneyimi noktasında güvenilir sayılmayacağını söylemektedir. Pragmatik yöntem ise sonuçların

72 James, Pragmatizm, 33.

73 James, Pragmatizm, 33.

74 James, Pragmatizm, 105.

75 James, Pragmatizm, 118.

yararı üzerinden solipsizmi eleyerek bu tür metafizik tartışmaların yaratacağı bocalama ve kayıplara set çekme iddiasındadır. Sonuçta bu tür metafizik tartışmalardan sıyrılabilmek için yine pragmatik temelli bir ön kabule dayalı yöntemin zorunluluğuna vurgu yapılabilmektedir.⁷⁶

Öyleyse yapılacak tek şey bilimin ve hayatın temelinde yapıldığı gibi sonuçların kaçınılmaz pragmatizminden dolayı bu inanca kendimizi teslim etmekten başka ne olabilir?

3. İMAN PRAGMATİK TEMELLERE DAYANABİLİR Mİ?

İman, sözlükte güven, tasdik ve doğrulama gibi manalara gelmektedir.⁷⁷ Metinde ise iman kavramı, dinî yapıların temel önermelerinin kabulü olarak anlamlandırmaktayız.⁷⁸ Bu imanın bir iç görü ile mi deney ile mi yoksa rasyonel delillendirmeler yoluyla mı oluşacağı konusunda pek çok tartışma ve pek çok savunma vardır. Fideist imanı kabul edenlerin de rasyonalist imanı kabul edenlerin de pragmatik sebepleri olabileceği savunulmaya çalışılacaktır.

Blaise Pascal, Tanrı'nın varlığı ve yokluğu arasında girilebilecek bir bahse, oynanabilecek bir kumara atıf yaparak, Tanrı'nın yokluğu noktasında kaybedecek çok şeyimiz olmadığını ama o varsa çok şey kaybedeceğimizi düşünmektedir. Dolayısıyla o, Tanrı eğer varsa, inanmadığımız takdirde çok şey kaybederiz ama eğer inanırsak da çok büyük bir kazanç sağlarız şeklinde düşünmektedir.⁷⁹ Kendisi bu pragmatik yola göre inanılması gerektiğine dair, bir öneride bulunmasa da inanç noktasında tutkuların ve korkuların zincirlerini kırmak üzere bir öneri olarak bu yolu sunmaktadır.⁸⁰ Sonuçta bu önerilen yönteme göre inşa edilen inancın, sonuçların yararına göre

⁷⁶ James, Rasyonalite Duygusu, 184.

⁷⁷ Mustafa Sinanoğlu, "İman", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul, 2000), 22/212.

⁷⁸ Ferit Uslu, "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi", Din Felsefesi El Kitabı, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 33.

⁷⁹ Blaise Pascal, "Bahis", çev. Nebi Mehdiyev, Din Felsefesi Seçme Metinler, ed. Michael Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 142.

⁸⁰ Pascal, "Bahis", 143.

inşa edilmesi dolayısıyla pragmatik olduğu söylenebilir.

William Clifford, “yetersiz delile dayanarak bir şeye inanmak her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır.” diyerek yeterli delillerin inanç için olmazsa olmaz yapılar olduğunu söylemektedir.⁸¹ Aslında onun, imanın yetersiz delille inşasının yanlışı iddiası, imanın, başkasının hayatını etkilemesi, kaderimiz üzerinde etkisi ve imana dair düşünsel tembelliğe alışılması gibi sebeplerle ortaya atılmaktadır.⁸² Dolayısıyla Clifford’ın ahlaki açıdan olsa bile sonuçların yarar ve zararına gayet bağımlı bir iman sistemi oluşturmaya çalıştığı görülmektedir.

Pragmatizmin savunucusu William James ise, “Önümüzde sırf entelektüel nedenlerle karar verilemeyecek türden hakiki bir seçenek bulunduğunda, duygusal tabiatımızın, önermeler arasında bir seçeneğe karar vermesi sadece meşru değil, aynı zamanda zorunludur da.”⁸³ demektedir. Acaba Clifford haklı mıydı? Yetersiz neden yoksa inanmamak daha mı makuldür? Aslında James üstü kapalı olarak Clifford’u eleştirerek bu tip görüşte olan insanların inanma seçeneğine sarılırken, yanlışa inanma korkusuyla hareket ettiğini söylemektedir.⁸⁴ Yani ona göre, inanmaktan geri duranlar bile ahlakî olmadığı gerekçesiyle duygularını bir şekilde inançlarının içerisine katmaktadır. Doğru ya da yanlış bir sonuç ortaya koymanın o kadar da önemli olmadığı bir durum içerisinde ise objektif delil için beklenebileceği ifade edilmektedir.⁸⁵ Hatta bu durumda katı bir akılcılığın bizi esir alması gerektiği söylenmektedir.⁸⁶

Yanlış inançlardan kaçmanın insan için en iyisi olduğu iddiası içerisinde, aslında bilimin bile duygusal yargılarda bulunduğu

81 William Clifford, “İnanma Ahlakı”, çev. Nebi Mehdiyeve, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 148.

82 Clifford, “İnanma Ahlakı”, 146.

83 William James, “İnanma İradesi”, çev. Nebi Mehdiyeve, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 82.

84 James, “İnanma İradesi”, 152.

85 James, “İnanma İradesi”, 152.

86 James, “İnanma İradesi”, 153.

savunulmaktadır.⁸⁷ İnanca katı akılcı bakışın hayatta yarardan çok zarara sebep olabileceği endişesi ve bizim içimizde sürekli sancı çekmemize neden olan problemlerin, delil imkanı negatif ve pozitif düzeyde eşitse inanma iradesi devreye girmeli, zarar ve sancı bitirilmesi gerektiği söylenmektedir.⁸⁸ Zaten James, pragmatizmin yönteminin metafizik ile bağı tamamen kesmeye sebep olmayacağı hatta bu metafizik ve fizik bağı en iyi sağlayabilecek yöntemlerden biri olduğu ifade etmektedir.⁸⁹ Dolayısıyla bu sancı bitirilirken inançların, tamamen fizikalist ve materyalist ön kabuller içerisinde oluşturulması da gerekmemektedir.

Pragmatik yöntemin dini alanda destekçileri arasında John Dewey de anılmalıdır. Dewey, bilimde işleyişin olgusalılık üzerine kurulmasıyla dinin de aynı yolla delillendirmelere gitmeye başladığını savunmaktadır.⁹⁰ Dini tecrübenin de bu sonuçların etkisinden temellendirilerek bir kanıtlama yoluna gidildiği söylenmektedir.⁹¹ Yani dini tecrübe, sonuçlarının etkisi bakımından bir delillendirme sınıfında görülerek, pragmatik yöntemin dini inanç alanındaki kullanılabilirliği meşru sayılmaktadır.

Fideistlere göre iman, akıl üstü bir mesele olarak görülmüştür.⁹² Yani aslında bu görev akılla ilişkisi olmayan hatta belki de akla teslim edilemeyecek kadar önemli bir görevdir.⁹³ Onların başlangıç noktası, her şeyden önce Tanrı'ya karşı duyulan güvendir.⁹⁴ Bu yolun tercih sebebi olarak ise akli delillendirmede asla kesinlik olmaması ancak öznel imanda kesinliğin ortaya çıkmasıdır.⁹⁵ Yani aklın yolu adeta belirsizlikler içerisinde bocalamaktan ibarettir. Eğer bir

87 James, "İnanma İradesi", 154.

88 James, "İnanma İradesi", 156-157.

89 James, Pragmatizm, 28.

90 John Dewey, Ortak İman, çev. Mukadder Erkan - Ayşe Eroğlu (Ankara: Fol Kitap, 2021), 44.

91 Dewey, Ortak İman, 46.

92 Uslu, "Din Felsefesi", 40.

93 Uslu, "Din Felsefesi", 41-42.

94 Soren Kierkegaard, "Doğruluk Öznelliktir", çev. Nebi Mehdiyev, Din Felsefesi Seçme Metinler, ed. Michael Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 160.

95 Kierkegaard, "Doğruluk Öznelliktir", 161.

kişi, aklın ve bilimin objektifliğinin ağına düşer de kıvrılır durursa hem acı çeker hem de onun imansız bir biçimde ölme tehlikesi bulunmaktadır.⁹⁶

Her ne kadar fideist tavır, akıl ve delillendirme yoluyla inşa edilen imanın bir iman değil bilgi olduğu, bu yolun, imanı adeta bir araç, bir eşya seviyesine indirgediği, sadece yararlı olacağını düşündüğü için taşınan bir sigorta mesabesinde olduğu iddiasında olsa da⁹⁷, aslında belirsizlik içerisinde bocalamamak ve imansız bir ölümün tehlikesinden kaçmak için, içimizdeki maneviyata ve hisse güvenmek de bu gibi araçsal iman sınıfına sokulabilir. Sonuçta sadece öyle hissettiğim gibi inanmak bile benim iç huzurumu ve dengemi sağlıyorsa bu bir yarar demektir. Velhasıl deizmin kendisi de, aslında eleştirmiş olduğu pragmatik temellerden kendini kurtaramamaktadır.

Yukarıda zikredilen görüşler çerçevesinde dini inançların temellerinin pragmatik olabileceğine dair pek çok iddia ve kabul vardır. Gerçeğin, fayda ve işlevsel temelden çıkarılması yöntemi, evrendeki düzen,⁹⁸ canlılığın akıllı tasarımı,⁹⁹ ahlakın ancak dini temelle var olabilmesi¹⁰⁰ ve Tanrı inancının insan fıtratıyla uyumu¹⁰¹ gibi konulardan Tanrı'nın varlığına atfı yapılması açısından, bu yöntemin yüzyıllardır kullanılan bir yöntem olduğu söylenebilir.

Acaba James'in metafizik alana dair pragmatik fayda sağlayacak görüşleri tercih etme ya da inanma iradesi gösterme olarak tarif ettiği yöntem, aslında bilimsel yöntemin temelindeki aksiyomlardan farklı şeyler midir? Çünkü James, inanma iradesini pragmatik fayda için yönlendirirken, bilim de, metafizik temelli aksiyomlarını yukarıda temellendirmeye çalıştığımız gibi pragmatik temelle kabul

96 Uslu, "Din Felsefesi", 41-42.

97 Uslu, "Din Felsefesi", 42.

98 John Polkinghorne, "Yaratma Olarak Alem", çev. Rahim Acar, Din Felsefesi Seçme Metinler, ed. Michael Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 728.

99 Polkinghorne, "Yaratma Olarak Alem", 728.

100 Thomas Aquinas, "Ahlak ve Doğal Hukuk", çev. Hümeysra Özturan, Din Felsefesi Seçme Metinler, ed. Michael Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 822.

101 Caner Taslaman, Fıtrat Delilleri (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2019).

etmektedir. Peki bu inancın dinî inançtan farkı nedir?

4. BİLİMSEL AKSİYOMLARIN DİNİ İNANÇLARDAN FARKI NEDİR?

Bilim ve dinin ikisinin de evreni açıklamaya dair iddialarının olması onları olgusal alanda kesiştirmektedir. Ancak bilimin olgusal doğrulama ya da yanlışlama yöntemi dini inançlar için kullanılmadığından inanç önermeleri bilimsel önermelerle ayrılmaktadır.¹⁰² Bilimsel önermelerin, pragmatik bir inanç temeline sahip olması gerektiğini söyleyerek, dini önermelerden farklarını sorduğumuz sorunun cevabı da aslında tam da burada gizlidir. Bilimsel bilginin görece objektifliği ve dini bilgiden fazlaca sahip olduğu nesnelliliği de buradan gelmektedir. Aslında bilimde yer alan metafizik ön kabullerle oluşturulan sistemin sonuçları gözlenebilir olduğundan dolayı söz gelimi bilimle uğraşmanın değeri ya da dış dünyanın varlığı ile ilgili çeşitli metafizik iddiaların dolaylı pozitif sonuçlarına ulaşılabilirdi iddia edilebilir. Zaten bu metafizik aksiyomların sonuçları yararlı olduğundan dolayı bu metafizik aksiyomlara pragmatik yargısı verilmektedir.

Ama yine de bilimin ön kabullerinin sonuçlarını hemen görebilmemiz, başta hiçbir sonucunu görmeden dış dünyanın varlığına, onun akılla çözümlenebileceğine ve bunu yapmanın değerine dair bir inanca sahip olmamızı, ön kabul olmaktan çıkarmamaktadır. Eğer din de ön kabullerinin geri dönüşlerinin ve pozitif sonuçlarının bazılarının, ancak hayat sonrası bir yerde görülebileceği iddiasında bulunursa bilimin ön kabullerinin, dininkilerden tek farkı bazı yarara dair sonuçlarının biraz daha geç görülmesi olmayacak mıdır? Ayrıca bilimin, daha bilim oluşturulmadan sahip olduğu yutarıda mezkur ön kabullerinin sistemin temelinde olması nedeniyle döngüsel olarak kendini doğruladığı söylenemeyecek midir? Adeta bir yumurta tavuk paradoksu sayılabilir.

5. BİLİME PRAGMATİK TEMELLE İNANAN DİNE DE BU TEMELDE İNANMAK ZORUNDA MIDIR?

102 Yıldırım, Bilim Felsefesi, 35.

Her ne kadar James'in "pragmatik doğruluk" teorisini, yani yalnızca yararlı olanların doğru olabileceği teorisi¹⁰³ tamamen kabul edilmese de bazı inançların bilimin içerisinde pragmatik kabullere dayanmasını temele alarak, bilime inanan kişilerin aynı zamanda başka pragmatik temelli inançlara inanma zorunluluğu olacağı söylenebilir mi? Bu arka plan bilgisi olarak adlandırılan metafizik kesin inançların bilimde var oluşu, empirik başarısı (sonuçların iddia ile uyumuna) dikkate alındığında bile, kimi zaman rasyonel olmadan kabulleniliyorsa bu, dinin temel iddialarının olgusal olmamasına rağmen, geçerli olabilirliliğini destekleme imkanı bulunmaktadır.¹⁰⁴

Sonuçta bilimin pragmatik temellerini kabul eden bir kişinin, acaba pragmatik temelli aksiyomlarla dini inançlarını temellendiren bir kişiyi bu temellendirme nedeniyle eleştirmesi, iki kişinin de pragmatik metafizik aksiyomlara sahip olması bağlamında ne kadar makul ve meşrudur? Bu tip eleştirileri yapan kişilerin bilime inandıkları halde, hatta bilime dayandırarak, dinin pragmatik temellendirilmesini reddettikleri de gözlenen bir gerçektir. Yukarıda örnek olarak verdiğimiz, metafizik kesin inançların bilimde yer alışıyla dinin temel metafizik iddialarının da olgusal olmamasına rağmen geçerli olabileceğini söyleyen Worall bile "Hem yeterince bilimsel düşünmemiz hem de doğru dini inanca sahip olmamız imkansızdır." diyerek bizce bu hataya düşmektedir.¹⁰⁵ Richard Dawkins'in de bilimin dini gözden düşürdüğüne dair fikirlerini, bilimden ve mantıktan çıkarsadığını söylemesi, bu "din yanılgısı"na örnek verilebilir.¹⁰⁶

Tüm bunlara rağmen bilime inanan herkesin dine de inanması gerektiğini söylemek abartı olacaktır. Ancak pragmatik metafizik bazı temelleri olan bilime inanan bir kişinin, dine aynı sınıf metafizik pragmatik temelde aksiyomlarla inanan kişileri, bu inanışları-

103 Doko, *Metafiziğin Temelleri*, 23.

104 John Worrall, "Bilim Dini İtibarsızlaştırır", çev. Şahin Efil, *Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar*, ed. Michael Peterson - Raymond Vanarragon (Elis Yayınları: 2014), 96.

105 Worrall, "Bilim Dini İtibarsızlaştırır", 83.

106 Richard Dawkins, "Bilim Dini Gözden Düşürür", çev. Rahim Acar, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson vd. (Küre Yayınları: 2018), 680.

nın temellerinin sınıfları bakımından eleştiremeyeceği söylenebilir. Birinci grup, ikinci grubu sadece dini temellerinin pragmatik olması sebebiyle eleştirebilir görünmektedir.

SONUÇ

Yukarıda verilmiş olan tüm bilimsel yöntem önerileri ya da tespitleri, aslında kimisi metafiziğe toptan birer eleştiri bile olsa sonuçta başlangıçlarını pratik metafizik birer inançla yapmışlardır. Buna ister aksiyom, ister ön kabul denilsin sonuç değişmeyecektir. Elbette bu yöntemlerin temellerinde metafizik pragmatik inançları taşımaları, bunların toptan metafizik ya da inanç oldukları manasına gelememekte ve ya bu bilimsel sistemlerin değerini düşürmemektedir. Hatta hayatın içerisinde bu aksiyomlar olmadan her hangi zihinsel bir işlemin yapılması bile mümkün olmayabilir.

Dinde ise ahlakın ancak ve ancak Tanrı fikriyle uyumu, insanın evrimi noktasında akıllı tasarım fikrinin kabulü ile sağlanacak fayda ve evrenin var olması için gereken hassas ayar gibi meselelerden çıkartılan fayda ve işlevsellik Tanrısal gerçekliği delillendirmede sürekli rol oynamıştır. Amacımız her dinî temelin sadece bu tip iddialar üzerine kurulması gerektiğini söylemek değildir. Ama ahlakın ancak ve ancak Tanrısal temelde var olması ve ahlakın çok faydalı hatta elzem bir yapı olmasından yola çıkılarak Tanrı'nın varlığının gerekliliğine yapılacak bir atıf pragmatik olacaktır. Aynı şekilde evrimle var olduğuna inanılan insanın yapısının içerisinde bulunan Tanrı fikri ile uyumlulukların, aklın ve bilincin ancak Tanrısal akıllı tasarımın oraya koyması ile anlamlı ve faydalı olabileceği iddiasının da pragmatik olduğu söylenebilir. Dolayısıyla dini pragmatik metafizik temel iddialar, yeni iddialar olmadıkları gibi gayet mümkün iddialardır.

Dinde ve bilimde temel metafizik aksiyomların aynı sınıfta oluşu, din-bilim ilişkisi hakkında da bir şeyler söyleme gerekliliğini doğuracaktır. Eğer iki tarafın ön kabulleri de pragmatizme dayanıyorsa birinin diğerinin ön kabulünü ancak pragmatik olmadığı gerekçeyle eleştirebilmesi, ön kabuller açısından bu iki alanın, birbirin-

den kısmen bağımsız olduğunun ve kısmen de ilişkili olduğunun söylenmesine sebebiyet verir. Örnek olarak bilim dinin ön kabulü olan Tanrı'yı yok olarak nitelendiremez ki zaten çoğu bilimsel yöntemle göre varlık iddiaları bir metafizik alanı olarak görülmektedir. Ya da din, bilimin dış dünyanın varlığı gibi ön kabullerinin saçma olduğunu ifade edemez. Yani bu iki alan, ön kabuller noktasında çoğunlukla bağımsız alanlardır. Tek bağları pragmatizm olduğundan birbirlerinin ön kabullerini de ancak bu bağ merkezinde eleştirebileceklerdir. Son olarak şu söylenmelidir ki pragmatik-metafizik dinî temeli, yermek ve çürütmek için bilimi kullandıklarını iddia eden ya da başka yollarla da olsa pragmatik-metafizik dinî temelin imkanını eleştiren kişilerin, aynı zamanda bilimi kabul ettiklerini söylemesi birer çelişkidir. Çünkü bilimin de bu şekilde metafizik pragmatik temel inançları vardır.

KAYNAKÇA

Aquinas, Thomas. “Ahlak ve Doğal Hukuk”. çev. Hümeysra Özturan. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Michael Peterson vd. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2018.

Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma, 7. Basım, 2020.

Arslan, Hüsamettin. “Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım”. *İlim ve Sanat* 18 (Nisan 1988), 10-18.

Batak, Kemal. *Felsefenin Sonu? W.V.Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve A Priori Bilgi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2017.

Bowell, Tracy - Kemp, Gary. *Eleştirel Düşünme Klavuzu*. çev. Bilge Tanrıseven. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2. Basım, 2020.

Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul, 1. Basım, 2017.

Clifford, William. “İnanma Ahlakı”. çev. Nebi Mehdiye. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Michael Peterson vd. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2018.

Coon, Deborah J. “Pragmatizm”. çev. Tuğçe Ayteş. *Batı Geleneğinde*

Bilim ve Din Tarihi. ed. Gary B. Ferngren. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2016.

Dawkins, Richard. “Bilim Dini Gözden Düşürür”. çev. Rahim Acar. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Michael Peterson vd. Küre Yayınları, 2. Basım, 2018.

Dewey, John. *Ortak İman*. çev. Mukadder Erkan - Ayşe Eroğlu. Ankara: Fol Kitap, 1. Basım, 2021.

Doko, Enis. *Metafiziğin Temelleri Analitik Metafiziğe Giriş*. İstanbul: Mona Kitap, 1. Basım, 2020.

El-Messiri, Abdülvahab. “Epistemolojik Önyargı Araştırmasına Giriş”. çev. İbrahim Kapaklıkaya. *Önyargı*. ed. Abdülvahab El-Messiri. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 3. Basım, 2016.

Gould, Stephen Jay. “İki Ayrı Alan”. çev. Rahim Acar. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Michael Peterson vd. Küre Yayınları, 2. Basım, 2018.

Güzel, Cemal. *Bilim Felsefesi*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 4. Basım, 2018.

İbn Rüşd. “Felsefe ve Kur’an’ın Uyumunu”. çev. Nebi Mehdiye. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Michael Peterson vd. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2018.

İmamoğlu, Tuncay. “Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 39-50.

James, William. “İnanma İradesi”. çev. Nebi Mehdiye. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. Michael Peterson vd. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2018.

James, William. *Pragmatizm Bazı Eski Düşünce Tarzları İçin Yeni Bir Ad*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2019.

James, William. *Rasyonalite Duygusu Bilgi ve Eylem Üzerine*. ed. Celal Türer. çev. Celal Türer vd. Ankara: Fol Kitap, 1. Basım, 2021.

Kierkegaard, Soren. “Doğruluk Öznelliktir”. çev. Nebi Mehdiye. *Din*

Felsefesi Seçme Metinler. ed. Michael Peterson vd. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2018.

Özemre, Ahmet Yüksel. *Fiziksel Realite Meselesine Giriş.* Açılım Kitap, 1. Basım, 2005.

Pascal, Blaise. “Bahis”. çev. Nebi Mehdiyev. *Din Felsefesi Seçme Metinler.* ed. Michael Peterson vd. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2018.

Philipp, Frank. *Bilim Felsefesi Bilim ile Felsefe Arasındaki Bağ.* çev. Dilek Kadioğlu. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2017.

Polkinghorne, John. “Yaratma Olarak Alem”. çev. Rahim Acar. *Din Felsefesi Seçme Metinler.* ed. Michael Peterson vd. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2018.

Sinanoğlu, Mustafa. “İman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 22/212-214. İstanbul, 2000.

Ströker, Elisabeth. *Bilim Kuramına Giriş.* çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1. Basım, 2005.

Taha, Mahcub. “Fizik Yasalarının Formülasyonunun Ardındaki Felsefi Kanaatler Fizik Yasaları Üzerine”. çev. İbrahim Kapaklıkaya. *Önyargı.* ed. Abdülvahab El-Messiri. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 3. Basım, 2016.

Taslaman, Caner. *Fıtrat Delilleri.* İstanbul: İstanbul Yayınevi, 3. Basım, 2019.

Uslu, Ferit. “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”. *Din Felsefesi El Kitabı.* ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2019.

Worrall, John. “Bilim Dini İtibarsızlaştırır”. çev. Şahin Efil. *Din Felsefesinde Çağdaş Tartışmalar.* ed. Michael Peterson - Raymond Vanarragon. Elis Yayınları, 1. Basım, 2014.

Yavuz, Tuğba. *Analitik Felsefe Geleneği ve Quine’in Ontolojik Bağlanma Kuramı Mantıksal-Metafiziksel Bir İnceleme.* İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 1. Basım, 2020.

Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi,* 2020.

*Türk Şâhîlerde Kullanılan Unvanlar: Şâh, Rutbil, Hie-Li-Fa, İlteber**

Nur AKBAŞ

Uzman, İnönü Üniversitesi, Tarih Bölümü, Doktora Öğrencisi, Malatya/Türkiye, e-mail: nur_akbass@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-7767-9881.

Özet

Miladi VII-IX. yüzyıllar arasında Ceyhun nehrinin güneyinde, bugünkü Afganistan topraklarında Akhun bakiyesi Halaçlar tarafından kurulmuş bir devlet olan Türk Şâhîler, siyasi tarihleri kadar kullandıkları unvanlar ile de dikkat çekmektedir. Devletin isminde de geçen şâh veya şâhî unvanı bahsi geçen hâkimiyetin öncesinde ve sonrasında yaygın olarak kullanılmakla beraber hiçbir devlete veya hanedana müşâhas bir unvan değildir. Türk Şâhîlere dair İslâm kaynaklarında ise Zunbil, Rutbil veya Retbil şeklinde ifade edilen bir unvan kullanılmıştır. Yapılan araştırmalar “Rutbil” unvanının Türk Şâhîlerin batı kolunu yöneten idareciye verildiğini göstermiştir. Bununla beraber ne Türk Şâhîler döneminde ne de Türk tarihinin herhangi bir döneminde bu unvanı kullanan başka bir Türk devleti veya beyliği/yabguluğu görülmemektedir. Dolayısıyla şâh veya şâhî kelimesinden farklı olarak hanedana ait bir unvan söz konusudur.

Türk Şâhîler Devleti’nden soylu olarak tanımlayabileceğimiz kişilerin

Çin sarayına gittiği veya elçiler gönderdiği bilinmektedir. Bu sebeple Çin kaynaklarında bu devletin yöneticilerine Hie-li-fa unvanı verildiği görülmüştür. Türk Şâhîler döneminde darp edilen ve üzerinde “Halaç İlteberi” ibaresi bulunan sikkelerde geçen İlteber unvanının Retbil, Rutbil/ Zunbil ve Hie-li-fa unvanlarıyla aynı anlama geldiği bilinmektedir. Sikkelerinde kendilerini “Halaç İlteberi” olarak tanımlayan bu devlet, her ne kadar yaklaşık iki yüz elli yıl gibi kısa sayılabilecek bir dönemde varlığını sürdürebilmiş ise de kalan bakiyeleri hem Gaznelilerin kuruluşuna zemin hazırlamış hem de günümüzdeki Afganistan ahalisinin oluşumuna da katkı sağlamıştır. Söz konusu sebepler göz önüne alındığında bu tebliğ ile Türk Şâhîler devletinin daha fazla tanıtılması ve ilim dünyasında hak ettiği yere ulaşması adına yol kat edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk Şâhîler, Şah, Rutbil, İlteber.

* Bu bildiri tarafımızdan tamamlanan “Türk Şâhîler” adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

Titles Used In Turkish Shahis: Şâh, Rutbil, Hie-Li-Fa, İlteber

Abstract

The Turkish Shahis, a state founded by the Khalajs, the remnant of Akhun, in the south of the Ceyhun river between the VII-IX centuries, on the territory of today's Afghanistan, draw attention with the titles they use as well as their political history. Although the word shah or shahi, which is also mentioned in the name of the state, is widely used before and after the mentioned region, it is not a title specific to any state or dynasty. Again, a title called Zunbil, Rutbil or Retbil was used in Islamic sources about Turkish Shahis. Researches have shown that this title is a title given to the administrator who manages the western branch of the Turkish Shahis. However, there is no other Turkish state or principality/yabghu using this title, neither in the period of Turkish Shahis nor in any period of Turkish history. Therefore, unlike the word shah or shahi, there is a dynastic title.

It is known that people from the Turkish Shahis State, which we can define as nobles, went to the Chinese pal-

ace or sent ambassadors. For this reason, it has been seen in Chinese sources that the rulers of this state were given the title of Hie-li-fa. It is known that the title İlteber, which is mentioned on the coins that were minted during the Turkish Shahis period and bearing the inscription "Halaç İlteberi", has the same meaning as the titles Retbil, Rutbil/ Zunbil and Hie-li-fa. This state, which defines itself as "Halaç İlteberi" on its coins, has survived in a short period of approximately two hundred and fifty years, but its remaining balances both laid the groundwork for the establishment of the Ghaznavids and contributed to the formation of today's Afghan people. Considering the aforementioned reasons, with this paper, it will be tried to go a long way in promoting the Turkish Shahis state more and reaching its deserved place in the world of science.

Keywords: Turkish Shahis, Shah, Rutbil, İlteber.

GİRİŞ

Türk Şâhiler, VII-IX. yüzyılları arasında Ceyhun nehrinin güneyinde bugünkü Afganistan sınırları içerisinde yer alan Kâbil ve çevresinde hüküm sürmüş bir Türk devletidir.¹ Kâbilşah, Tiginşah gibi farklı isimler ile de anılan bu hanedan,² bölgede Akhunların siyasi hâkimiyetinin sona ermesinin ardından aynı coğrafyada önce Göktürklerle bağlı bir yabguluk, ardından İslâm ordularının akınlarına müteakip Araplara vergi ödeyen bir devlet olarak karşımıza çıkmaktadır.³

Menşeî hakkında yerli ahaliye mensup oldukları veya Türk-Tibet asıllı oldukları gibi farklı görüşler mevcut ise de⁴ yöneticilerine verilen ve sikkelerinde görülen unvanlar,⁵ devletin ikili teşkilat şeklinde yönetilmesi,⁶ yarı göçer olarak ifade edilen yaylak-kışlak hayatı⁷ ve Arap-İslâm devletiyle olan mücadelelerinde kullandıkları savaş taktikleri Türk oldukları görüşünü kuvvetlendirmektedir.⁸

1 Nur Akbaş, Türk Şâhiler, (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 19.

2 Bkz. Yakubi, Ülkeler Kitabı Kitâbü'l-Buldân, çev. M. Ağarı, (İstanbul: Kitabevi Yay. , 2019), 31. İbn Hurdazbih, Yollar ve Ülkeler Kitabı, çev. M. Ağarı, (İstanbul: Kitabevi Yay. , 2008), 45.

3 Emel Esin, İslâmiyet'ten Önceki Türk Tarihi ve İslâm'a Giriş, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978), 242.

4 Bîrûnî, Tahkîku mâ li'l-Hind (Bîrûnî'nin Gözüyle Hindistan), çev. K. Burslan, (Ankara: TTK Yay. , 2018), 292.

5 Hükümdarların sikkelerinde Halaç İlteberi unvanını kullandıkları bilinmektedir. bkz. ek: 3.

6 Belâzûrî, Fütûhu'l-Buldân, çev. M. Fayda, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. , 1987), 576. Zabulistan ve Kâbil krallarının akraba olduğu yönetimin hanedana ait olduğu Çin kaynaklarında görülmektedir. Kapisa'nın (Kâbil) itaat altına alınma hadisesini pek çok araştırmacı iki yönetim arasında yaşanan tartışmaların bir sonucu olduğunu ve aslında İslam kaynaklarının Arapların bölgeye geldiği tarihlerde ayrı ülkeler ve unvanlarda zikretmesinin de hanedan üyeleri arasındaki bu anlaşmazlık sebebiyle olduğunu düşünmüştür. Ancak bu olaydan yaklaşık on beş yıl sonra bölgeyi ziyaret eden Huei Chao'nun ifadelerinde Kapisa kralının bölgede daha etkili olduğunu bununla birlikte Zabulistan'daki yeğeninine ise hiç kimseye bağlı olmadığını ifade etmesi düşündürücüdür. bkz., Nur Akbaş, Türk Şâhiler, 74-75.

7 Bu ifade 726 yılında Çinli bir Budist seyyahın seyahat notlarında geçmektedir. Kapisa olarak geçen Kâbil'in Türk kralının burayı yazlık olarak kullandığı kışları da daha sıcak olan Gandhara'ya göç ettiğini ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., W. Fuchs, "Huei-Ch'ao Pilgerreise durch Nordwest Indien und Zentral Asien um 726" SPAW 30(1939), 426-457; Korean Buddhist Culture: Accounts of a Pilgrimage, Monuments, and Eminent Monks, ed. R. Whitfield, (Paju: Compilation Committee of Korean Buddhist, 2012), 136.

8 Bahsedilen savaş taktiği geri çekilmek suretiyle düşmanı bir hilalin içinde sıkıştırmak an-

Ayrıca ilk kurucuları kabul edilen Barha Tigin efsanesindeki alp şahsiyeti de bu görüşün bir diğer destekçisidir.⁹

Göktürkler, Akhun seferleri akabinde bölgeyi her ne kadar kendilerine bağlamış ise de bu bağıllık metbû kuvvetler şeklinde devam etmiştir. Bölgede bu dönemde yirmi yedi beylik kurulduğu ifade edilmektedir.¹⁰ Ancak bu beyliklerden en kuvvetli ikisinin Belh ve çevresinde kurulan Toharistan yabguluğu ve Türk Şâhîlerin olduğu bilinmektedir. Arap-İslâm akınları sırasında Toharistan hükümdarı Nizek Tarhan'ın Kuteybe'ye isyanı sonrasında durumun aleyhine gelişmeye başlamasıyla bütün mal varlığını Kâbilşah'a bırakması, Kâbilşah'ı ve dolayısıyla Türk Şâhîleri bölgenin tek güçlü devleti konumuna getirmiştir.¹¹

VII. yüzyılın ortalarından itibaren kendi iç meselelerini halleden Arap-İslâm devleti yeniden akınlara başlayarak Türk Şâhîleri özellikle Sistân bölgesinde yıpratmaya başlamıştır. Bölgede ciddi bir varlık mücadelesi veren Türk Şâhîler de kendilerine Çin İmparatorluğu'ndan talep ettikleri yardımın gelmesini bekliyordu. Başlangıçta İslâm Devleti'nin ciddi bir üstünlük sağladığı bilinirken bir müddet sonra Türk Şâhîlerin de ağır kayıplar verdirdiği görülmüştür.¹² Neticede uzun yıllar süren mücadeleler akabinde Arap-İslâm Devleti Halife Me'mun zamanında büyük bir sefer yaparak Türk

lamına gelen Hilal veya Turan taktiğidir. Bu taktik özellikle Rutbil tarafından Arap-İslâm ordularına uygulanmıştır. Abdurrahman b. Muhammed el- Eş'as'ın gelişine kadar Arap ordularının ele geçirdikleri bölgelere garnizonlar kurmadığı ve bu sebeple hezimete uğradığı ifade edilmektedir. bkz., Târih-i Sistân, çev. V. Öntürk, (İstanbul: Kitabevi Yay., 2018), 115-116.

9 Bîrûnî, Tahkîku mâ li'l-Hind (Bîrûnî'nin Gözüyle Hindistan), 293. Alp şahsiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Emel Esin, "Alp Şahsiyetinin Türk Sanatında Görünüşü", Türk Kültürü 3(1964-1965), 770.

10 Thomas Watters, On Yuan Chwang's Travels in India (A.D. 629-645), (London 1904), s.102.

11 Taberî, Tarih-i Taberî Tercemesi, (İstanbul: Elif Ofset, 1979), 344.

12 Özellikle Emevîler döneminde Ubeydullah b. Ebu Bekre'nin ikinci Sistân valiliği sırasında Rutbil'in Arap ordusunu ağır bir hezimete uğradığı ve neredeyse ordunun tamamının öldüğü ifade edilmektedir. Yaşanan bu hezimet sonrasında nereyse yok olan orduya Ceyşü'l-Fenâ (ölüm ordusu) adı verilmiştir. Bu süreçte Türk Şâhîlerin büyük kazanımlar sağladıkları bilinmektedir. Dönemin büyük Arap komutanı Haccac b. Yusuf 'un oluşturduğu yeni ordunun komutanı kendisine isyan edip Rutbil ile ittifak kurunca Haccac da emirlerini Rutbil'e göndererek saldırmazlık anlaşması yapmıştır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Belâzûrî, Ensabü'l-Eşraf VII, tah. S. Zekkar - R. Zirikli, (Beyrut, 1996), 352.

Şâhilerin Kâbil hükümdarı Lagaturman'ı (Mahrab Beni Dumi) ağır bir yenilgiye uğratmıştır. Bu sefer sonrasında Müslüman olan Lagaturman, 843'te Hintli veziri Kallar tarafından gerçekleştirilen darbeyle tahtından indirilmiş ve devlet yerli yöneticilere kalarak Hindû Şâhiler adını almıştır.¹³

1. ŞAH VEYA ŞÂHÎ UNVANI

Türk Şâhilerin kullandığı unvanlar devletin menşeinin belirlenmesinde yardımcı olduğu kadar hâkimiyetin hüviyetini belirlemek bakımından da önemlidir. İslâm kaynaklarında bölgedeki yöneticilere "Şah" unvanı verildiği görülmektedir.¹⁴ Türk ya da Hindu Şâhiler isminde geçen Şah/Şâhî terimi Pehlevi dilindeki *shao* kelimesinin Hintlilerce yorumlanan bir formu gibi görünmektedir.¹⁵ Şah unvanı aslen Farsça bir kelime olup hükümdar, büyük kral anlamına gelmektedir.¹⁶ Avesta dilinde Khşatra-vairya (şahrewar) şeklinde geçen bu unvan Zerdüştlükte ölümsüz ruhlardan arzu edilen egemenliği ifade etmektedir.¹⁷

13 Hindû Şâhiler hakkında bkz., Yohandra Mishra, *The Hindu Sahis of Afghanistan and Punjab A.D. 865-1026*, (Patna: Vaishali Bhavan, 1972). Hindu Şâhilerin Kâbil'deki hâkimiyeti Gazneliler tarafından 1026'da sona erdirilecektir. bkz.; Abdur Rehman, *The Last Two Dynasties of the Sahis*, (Canberra: Australian National University 1976), 167; Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, (Ankara: TTK Yay., 1989), 27.

14 İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, 45.

15 A.Rehman. s. VIII. "Shao" kelimesi Türk idari unvanlarından şad ile benzerlik göstermektedir. Şad; I. Göktürk Kağanlığı'nda yabgudan sonra gelen üçüncü sıradaki idarecidir. Ancak bu unvan II. Göktürk Kağanlığı'nda ikinci sıradaki idareciyi ifade ettiği görülmektedir. Şad unvanı bazı araştırmacılar tarafından Farsçadaki şah veya shao unvanı ile aynı anlama geldiği ifade edilmiştir. Bununla beraber şad unvanının İran lehçelerinde karşılığının olmaması dikkat çekmektedir. Diğer taraftan Saka lehçesindeki haliyle Sao'nun eski Farsçada bulunana Xsaya ile ilişkili olabileceği de ifade edilmiştir. Bunun dışında şad unvanının Hintçeden geçmiş olabileceği görüşü yanı sıra Soğdça Xsyd unvanıyla da ilişkilendirilmiştir. Xsyd unvanının VII-VIII. yüzyılda Fergana ve Semerkand yöneticileri tarafından kullanılarak İslâm kaynaklarında zikredilen İhşid olabileceği ve kelimenin ikinci hecesi üzerinden Avesta dilindeki Xsaeta/Xşathra, Sedah ve Setak kelimeleriyle bağdaştırılmıştır. [Bkz. Peter Golden, *Hazar Çalışmaları*, çev. E. Ç. Mızrak, (İstanbul: Selenge Yay., 2006), 230-238.] Neticede şad unvanının şah ile ortak bir anlam veya birbirlerinden etkilenen unvanlar olabileceği açık bir şekilde ortaya konulmamıştır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülkadir Donuk, *Eski Türk Devletlerinde Unvan ve Terimler*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., 1988), 34-36.

16 Mehmet Kanar, *Farsça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Say yay., 2015), 557.

17 Xanna Omerxali, *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, çev. F. Adsa - İ. Bingöl, (İstanbul: Avesta Yay., 2012), 477; William W. Malandra, "Sahrewar", <https://iranicaonline.org/articles/sahrewar> (Erişim Tarihi: 10.05.2022, 09:44). A.V. Williams Jackson, *Avesta Reader First*

Şah kelimesinin kökeni aynı zamanda Ahemenişlerin kullandığı Kshayatiyanam Kshayatiya (şehinşah - kralların kralı) unvanına dayandırılmaktadır.¹⁸ Bu kelime sikkeler vasıtasıyla bir hâkimiyet alameti olmak üzere etkileşim halinde olduğu coğrafyaya da geçmiş olmalıdır. Nitekim aynı terimin Kuşanlar tarafından da kullanıldığını görmekteyiz.¹⁹ Türk Şâhilerin de kendilerini hem Kuşanların varisi gösterecek bir meşruiyet arayışını karşıladığı hem de İran'ın efsanevi ve güçlü hükümdarlarına atfedilen unvanı kullanarak hâkimiyetinin nüfuzunu artırmayı amaçladığı düşünülmektedir. Ancak tüm gelişmelere karşın yapılan incelemeler sonucunda bu terimin belirli bir hanedanın ayırt edici adı olarak hiçbir dönemde kullanılmadığı tespit edilmiştir.²⁰

2. RUTBİL/ZUNBİL UNVANI

Türk Şâhiler döneminde kendileri için özellikle İslâm kaynaklarında Rutbil veya Zunbil unvanının kullanıldığı bilinmektedir.²¹ Aynı hâkimiyet için bu denli farklı unvan veya isimlerin kullanılması aslında kaynaklardan da anlaşılabilceği üzere hâkimiyetlerini iki kolda yürüttüklerini göstermektedir. Dört halife döneminden itibaren bölgeye ciddi akınlar düzenlemeye başlayan Arapların Sistân ve Kuzey Hindistan'a yaptıkları akınları konu edinen kay-

Series, (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1893), 64.

18 Sukumar Sen, Old Persian Inscriptions of the Achaemenian Emperors, (Kalküta: 1941), 140; H.C. Ray, The Dynastic History of Northern India I, (Delhi: 1930), 55.

19 Bkz. Martha Carter, "A numismatic Reconstruction of Kushano – Sasanian History", American Numismatic Society 30 (New York: 1985), 220; B. Chattopadhyay, The Age of the Kushanas - a Numismatic Study, (Calcutta: 1967), 57. Konuyla ilgili bazı araştırmacılar Sanskritçe unvanı geçen b harfinin 'sh' harflerine dönüşümünden dolayı unvanın Greklerin kullandığı 'Basileas Basileon'a dayanabileceği görüşünü savunmaktadır. Bkz.; A. Cunningham, "Later Indo -Scythians", NC XIII (1893), 126.

20 Şah unvanı Türk hükümdarları tarafından da kullanılmıştır. Bu unvan en belirgin haliyle Harizmşahlar Devleti'nde görülmektedir. Bu unvan bölge yöneticileri için İslâmiyet'ten önce de kullanılıyor olsa da şah unvanı, Selçuklular döneminde valiliği ifade ettiği iddia edilmektedir. Bkz. Kaan Akar, XI.-XIX. Yüzyıllar Arasında Türkistan Türk Devletlerinde Kullanılan Unvan ve İstılahlar, (İstanbul: Sosyal bilimler Enstitüsü, Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 377. Şah unvanının kullanımı daha sonraki dönemlerde de Türk devletleri tarafından kullanılmaya devam etmiştir. Osmanlılarda Padişaha dönüşen bu unvan Safevilerde Şah formu olduğu gibi kullanılmıştır.

21 Belâzûrî, Fütühu'l-Büldân, çev. M. Fayda, (İstanbul: Siyer Yay., 2013), 456.

naklarında kendilerine mukavemet gösteren Türk Şâhîler için Rutbil/Zunbil unvanını kullandıkları görülmektedir.²²

Rutbil ve Zunbil kelimelerinin Arap transkripsiyonunda birbirine çok benzer olması araştırmacıların iki farklı şekilde okumasına sebep olmuştur. Marquart kelimenin kökündeki Zun ifadesinin Zemindaver bölgesindeki bir putun adından geldiğini öne sürmüştür.²³ Diğer taraftan yine İslâm kaynaklarında rakibi olan hükümdarlara verilen bir sıfat olarak “Zanda-pil” yani “öfkeli fil” kullanımı olabileceği yönünde bir başka görüş mevcuttur. Bir kısım araştırmacılar ise Zanda-pil kullanımını Güney Asya’daki savaşların çoğunda hükümdarların filleri kullanmasıyla alakalı olabileceği görüşündedir.²⁴

Marquart’ın önerisi hem bu hâkimiyetin Budist olması hem de kendilerini bu putlara dayandırarak hâkimiyetlerine kutsiyet katma isteği düşüncesi daha makul görülmektedir. Bununla birlikte Marquart İslâm kaynaklarında Sistân valilerinin mücadele ettiği hükümdarın İbn Semüre’den Yakub b. Leys’e kadar devamlı Rutbil veya Zunbil olarak kaydedilme sebebinin yabgu gibi bir unvan olmasıyla açıklar. Ayrıca konuyla ilgili İbn Hurdadbîh, eserinde Horasan’da kullanılan Hükümdar unvanlarını verirken Zâbulistân meliklerine Firuz, Kâbil meliklerine Kâbilşah unvanı verildiğini kaydeder.²⁵

Rutbil unvanı Türk Şâhîlerden başka ne kendi dönemlerinde ne de daha sonraki dönemlerde herhangi bir hükümdara verildiği görülmemektedir. Ancak unvanın belirli bir hanedan için ve sadece belirli bir dönemde kullanılmasına rağmen günümüze kadar gelmeyi başarması da oldukça dikkat çekicidir. Nitekim Malatya’da

22 Kaynakta Mekran halkının meliklerine Sind dilinden olan Retbil unvanını verdiğini ve bu unvanın Acem’deki Kisra’ya denk olduğu ifade edilmiştir. Taberi, Tarih-i Taberi Tercemesi, 3/126.

23 J. Marquart, Eransahr, (Berlin: 1901), 250 vd.

24 C.E. Bosworth, “Zunbil”, Encyclopaedia Islam XI, 599.

25 İbn Hurdadbîh, 45.

Rutbil soyadına sahip bir aile mevcuttur.²⁶

3. HİE-Lİ-FA VE İLTEBER UNVANLARI

Türk Şâhî hâkimiyetindeki ikili teşkilatta, Şah unvanı taşıyan ve yönetimi elinde bulunduran kişi Kâbil’de ikamet ederken kardeşi ülkenin batı kesiminde, Zâbulistân’da *Rutbil* unvanıyla merkeze bağlı olarak hüküm sürmekteydi. İslâm kaynaklarında Rutbil olarak adlandırılan Zabulistan hükümdarı, Çin kaynaklarında Hie-li-fa olarak zikredilmiştir.²⁷ Çin kaynaklarında bazen Ssu li fa bazen de Hsieh li fa olarak kaydedilen bu unvan Göktürklerin büyük idari makamlarından biri olarak bilinen İltebere karşılık gelmektedir. Ssu li fa, devlet hiyerarşisinde Ye-hu (yabgu), Şe-şad (şad) ve T’e-le (tigin)’den sonra dördüncü sırada yer alan bir idari makamdır.²⁸ Hsieh li fa ise hanedan yöneticileri dışındaki yönetim kadrosunun üçüncü sırasında yer alan bir makam olarak zikredilir.²⁹ Kaynaklarda geçen bu iki unvan da aynı anlama gelmektedir. Yine Çin kaynaklarından anlaşılacağı üzere ilteber rütbesi babadan oğula hatta ağabeyden kardeşe geçebilmektedir.³⁰

Türk Şâhî hükümdarlarından adına sikke basılmış olan Wusan Tigin Şah’ın sikkesinde Baktrian yazısı ile yazılan “Sri-hitivira Kha-

26 Bahsi geçen aile Malatya’da kayısı ticaretiyle uğraşmaktadır. Kendileriyle iletişime geçilmeye çalışılmış ancak aile içi problemleri sebebiyle bazı çekinceleri olmuş ve röportaj yapmak istememişlerdir.

27 719 yılında Kapisa/Kâbil hükümdarı tarafından astronomik gözlemleri anlatan bir metin ile bazı esrarengiz ilaçlar bir elçilik heyeti vasıtasıyla Çin sarayına gönderilmiştir. Bunun karşılığında Sie-Yün/Zabulistan hükümdarı Çik’ü-öl’e bir nameyle kral unvanı verilecektir. 720 yılında Ki-pin’i itaat altına alan Zabulistan kralına Ki-pin ve Arrohaç (Ruhhac) Hie-li-fa’sı unvanı verilerek bu seferler Çin sarayı tarafından tanınmış oldu. 739 yılında ise Zabulistan hükümdarı Wu-san t’e-kin-sha yaşlılığı sebebiyle vâliht olarak belirlediği oğlu Fu-lin-ki-po’nun İmparator tarafından da tanınmasını talep etmiş ve bu talebi kabul edilmiştir. Arkasından 745 yılında İmparator, Fu-lin’in oğluna Kapisa ve U’çang kralı unvanlarını da vermiştir. Eduard Chavannes, Çin kaynaklarına Göre Batı Türkleri, çev. M. Koç, (İstanbul: Selenge yay., 2007), 256.

28 Liu Mau-Tsai, Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri, çev. E. Kayaoglu - D. Banoğlu, (İstanbul: Selenge Yay., 2006), 20.

29 E. Chavannes, Çin kaynaklarına Göre Batı Türkleri, 49.

30 Hayrettin İhsan Erkoç, Eski Türklerde Devlet Teşkilâtı, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 180.

ralaca" unvanı *Halaç İlteberi* anlamına gelmektedir.³¹ İlteber unvanı Göktürklerden önce Juan-Juanlarda kişi adı, Tabgaçlarda ise bir boy ismi olarak görülmüştür. Göktürk idari yapısında ilteber unvanı bazen devlet merkezindeki bürokratlara, bazen de şehir devletlerini yönetenlere ve Göktürlere bağlı Türkistanlı yabancılara verilmiştir. İlteber hanedan mensubu da olabilirdi. Nitekim Tardu Şad'ın Doğu Göktürklerle mücadelesinde kardeşinin ilteber olduğu ve ordunun başında görev aldığı da bilinmektedir.³² Türk Şâhî hâkimiyetinde özellikle sikkelerde görülen "Halaç İlteberi" unvanı, bu hükümdarların başlangıçta Göktürlere bağlı bir yabguluk onların yıkılışı akabinde ise tıpkı Şâhî unvanı ile Kuşanlara dayandırdıkları gibi ilteber unvanıyla da kendilerini Göktürk varisi göstererek hâkimiyetlerini pekiştirmeye çalıştıkları düşünülebilir.

SONUÇ

Akhunların Kâbil ve çevresindeki hâkimiyetlerini Göktürlere kaybetmesinden sonra kalan bakiyeleri içerisinde ciddi bir bölünmüşlikle birlikte öne çıkan iki beylik geri kalan irili ufaklı hâkimiyetleri kendisine bağlayarak ön plana çıkmıştır. Kuteybe'nin Nizek Tarhan'ı 708-709 yılında mağlup etmesiyle tek güç olan Kâbilşah ve kendisine bağlı batı kolu olan Rutbiller varlıklarını 870 yılına kadar sürdürebilmiştir. Kaynaklarda zaman zaman iki yönetimin birbirinden bağımsız olduğu ifade edilse de akrabalık hususiyeti belirtilmiştir.

Hâkimiyetin kullandığı unvanlar ve kendilerine münasebette oldukları devletler tarafından verilen unvanlar da Türk Şâhîlerin siyasi önemini ortaya koyması bakımından önemlidir. Arap İslâm ordularının Sâsânîlere son vererek İran topraklarına yerleşmesi Çin İmparatorluğu'nu tedirgin etmiştir. İmparatorluk bu duruma Türk Şâhîlerin varlıklarını destekler görünüp Araplara karşı onları tampon bölge olarak kullanmışlardır. Böylesi iki köklü ve yazım kültürüne sahip devletlerle münasebette olan Türk Şâhîler hakkında yine

31 Sikkenin görseli için bkz. Ek: 3.

32 Erkoç, *Eski Türklerde Devlet Teşkilâtı*, 183 vd.

bu devletlerin tarihi kayıtlarından öğrenilebilmektedir.

Türk Şâhîler hakkında en detaylı bilgi veren İslâm kaynaklarında genel olarak Şâh ve Rutbil unvanları ile anılmışlardır. Şah adının genel olarak İran kültürüne ait olup İslâmiyet öncesi dönemlere kadar dayandığı ortaya konulmuştur. Şah unvanı her ne kadar İran kültürüne has görünse de yakın coğrafyalarda farklı milletlere mensup hüküm süren hemen her hâkimiyet tarafından kullanılmış ve ayırt edici bir unvan olmamıştır. Diğer taraftan yine İslâm kaynaklarında Türk Şâhîlere verilen bir unvan olan Rutbil'in ise tarihi süreç içerisinde kendilerinden başka herhangi bir hâkimiyete verilemediği bilinmektedir. Kelime yapısı ve telaffuzu bakımından oldukça farklı bu unvan hakkında çeşitli görüşler belirtilmiş ise de genel kabul görmüş bir neticeye varılamamıştır.

Çin kaynaklarında ise saraylarına gelen elçiler sebebiyle kaydettikleri Türk Şâhî yöneticilerine Hie-li-fa veya Ssie-li-fa unvanlarını verdikleri görülmektedir. Bu unvanların iltebere denk olması ve yöneticilerin kendi sikkelerinde de ilteber unvanını kullanması hâkimiyetin hüviyeti konusunda daha anlaşılır bir fikir vermektedir. Türk Şâhîlerin içinde bulunduğu siyasi konjonktürde güçlü bir devlet olması pek muhtemel görünmemektedir. Ancak tüm bunlara rağmen siyasi hamleleriyle varlıklarını uzun yıllar sürdürebilmesi de bu teşkilatlı yapının basit bir devletçik veya yabguluk olmadığını ortaya koymaktadır.

Türk Şâhîlerin gerek siyasi tarihi gerekse de kültür ve medeniyeti başlı başına birer araştırma konusu oluşturacak niteliktedir. Bu sebeple hazırlanan tebliğde kullandıkları unvanlar üzerine dahi düşünülmesi ve irdelenmesi gereken pek çok noktayı barındırdığı görülmektedir. Neticede ikili teşkilat, yaylak kışlak hayatı, savaş taktikleri, sikkelerinde kullandıkları unvan ve sembollerıyla Türk töresi ve geleneklerini devam ettirerek varlığını iki yüz elli yıl devam ettirebilen aynı zamanda da İslâmiyet öncesi Türk Tarihi ile ilk Türk İslâm devletleri tarihi arasındaki bağlantıyı sağlaması bakımından oldukça önemli bir yere sahip olan Türk Şâhîler, günümüz

tarih araştırmalarında önemine kıyasla oldukça göz ardı edilen bir devlettir.

Yukarıda kısaca izah edilen bu devletin ilim dünyasında arkeoloji, antropoloji gibi farklı yardımcı dalların desteği ile daha kapsamlı ve detaylı araştırmaları yapılması gerektiği açıktır. Ancak bahsi geçen bölgenin hali hazırda bir sükûnete kavuşarak uluslararası bir devlet yönetimine geçememiş olması da bu tip girişimleri ve araştırmaları engellemektedir. İleride şartların olgunlaşması durumunda yapılacak yeni araştırmalarla devletin önemini ortaya koyacak yeni bilimsel faaliyetlerin gerçekleşmesi umut edilmektedir.

KAYNAKÇA

Akar, Kaan. *X1.-X1x. Yüzyıllar Arasında Türkistan Türk Devletlerinde Kullanılan Unvan Ve İstılahlar*. İstanbul: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Akbaş, Nur. “Türk Şâhîler”. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fen-Edebiyat Fakültesi, 2019.

Belâzûrî. *Fütûhu'l-Büldân*. çev. M. Fayda. Ankara: Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yay., 1987.

Bîrûnî. *Tahkîku Mâ Li'l-Hind, Bîrûnî'nin Gözüyle Hindistan*. çev. K. Burslan. Ankara: Ttk Yay., 2018.

Bosworth, C. E. . “Zunbil”. *Encyclopeidia Islam*. 11/599.

Carter, Martha. “A Numismatic Reconstruction Of Kushano – Sasanian History”. *American Numismatic Society*. 30. New York: 1985.

Chattopadhyay, B. . *The Age Of The Kushanas - A Numismatic Study*. Calcutta: 1967.

Chavannes, Eduard. *Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri*. çev. M. Koç. İstanbul: Selenge Yay., 2007.

Cunningham, A., “Later Indo -Scythians”, *The Numismatic Chronicle And Journal Of The Numismatic Society*. 13/1893.

Donuk, Abdulkadir. *Eski Türk Devletlerinde Unvan Ve Terimler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., 1988.

Erkoç, Hayrettin İhsan. *Eski Türklerde Devlet Teşkilâtı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Esin, Emel. "Alp Şahsiyetinin Türk Sanatında Görünüşü", *Türk Kültürü*. 3/1964-1965.

Esin, Emel. *İslâmiyet'ten Önceki Türk Tarihi Ve İslâm'a Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.

Fuchs, W. "Huei-Ch'ao Pilgerreise Durch Nordwest Indien Und Zentral Asien Um 726" *Spaw* 30/1939, 426-457.

Golden, Peter. *Hazar Çalışmaları*. çev. E. Ç. Mızrak. İstanbul: Selenge Yay., 2006.

İbn Hurdazbih. *Yollar Ve Ülkeler Kitabı*. çev. M. Ağarı. İstanbul: Kitabevi Yay., 2008.

Kanar, Mehmet. *Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yay., 2015.

Korean Buddhist Culture: Accounts Of A Pilgrimage. Monuments, And Eminent Monks, Ed. R. Whitfield. Paju: Compilation Committee Of Korean Buddhist, 2012.

Liu Mau-Tsai. *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*. çev. E. Kayaoğlu - D. Banoğlu. İstanbul: Selenge Yay., 2006.

Malandra, William. "Sahrewar". <https://Iranicaonline.Org/Articles/Sahrewar>. (Erişim Tarihi: 10.05.2022, 09:44).

Marquart, J., *Eransahr*. Berlin: 1901.

Merçil, E.. *Gazneliler Devleti Tarihi*. Ankara: Ttk Yay., 1989.

Mishra, Yohandra. *The Hindu Sahis Of Afghanistan And Punjab A.D. 865-1026*. Patna: Vaishali Bhavan, 1972.

Omerxali, Xanna. *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*. çev. F.

Adsa - İ. Bingöl. İstanbul: Avesta Yay., 2012.

Ray, H.C.. *The Dynastic History Of Northern India I*. Delhi: 1930.

Rehman, Abdur. *The Last Two Dynasties Of The Sahis*. Canberra: Australian National University, 1976.

Sen, Sukumar. *Old Persian Inscriptions Of The Achaemenian Emperors*. Kalküta: 1941.

Taberî. *Tarih-İ Taberî Tercemesi*. İstanbul: Elif Ofset, 1979, 3.

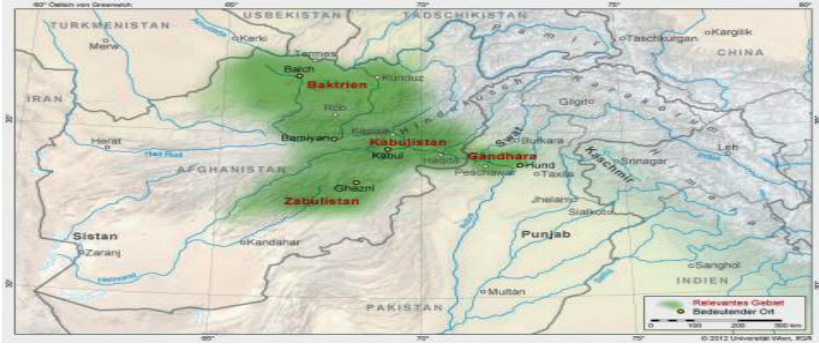
Târîh-i Sistân, çev. V. Öntürk. İstanbul: Kitabevi Yay., 2018.

Watters, Thomas. *On Yuan Chwang's Travels In India (A.D. 629-645)*. London: 1904.

Yakubî. *Ülkeler Kitabı Kitâbü'l-Buldân*. çev. M. Ağarî. İstanbul: Kitabevi Yay., 2019.

Ekler

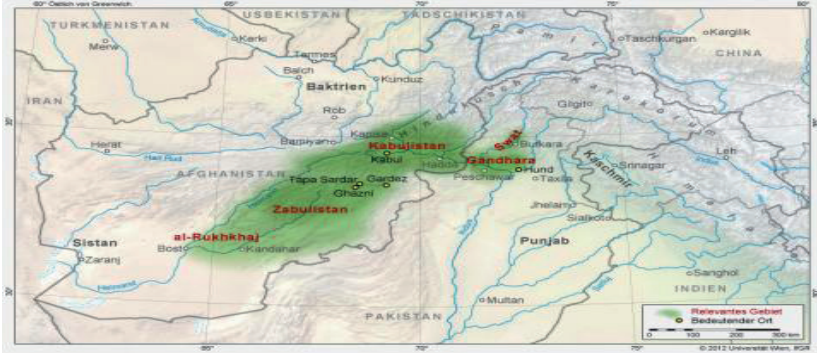
Ek: 1: Kabilşah'ın hâkimiyet bölgesi



453

https://data1.geo.univie.ac.at/projects/dasantlitzdesfremden/sites/default/files/styles/adaptive_image/adaptive-image/public/images/showcase/v14u_0.jpg%3Fitok=p8nbFQyU

Ek: 2: Rutbil'in hâkimiyet bölgesi



https://data1.geo.univie.ac.at/projects/dasantlitzdesfremden/sites/default/files/styles/adaptive_image/adaptive-image/public/images/showcase/v15u_0.jpg%3Fitok=F5EAawIT

Ek: 3: Wusan Tegin Şâh sikkesi

454



https://data1.geo.univie.ac.at/projects/dasantlitzdesfremden/sites/default/files/images/coins/06a_208_JPR_0201_01.jpg.

Tuğrul Bey Dönemi Abbâsî Halifeliği İle İlişkiler ve Seyyide Hatun İle Evliliği

Özlem DERİN

Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, ozlemdean@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-7869-379X>.

Özet

10. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasının Bağdat merkezli Sünnî Abbâsî Halifeliği ve Mısır merkezli Şii Fâtımî Halifeliği şeklinde iki başlı olması birçok sıkıntıyı beraberinde getirmiştir. Fâtımîlerin, Abbâsîler üzerinde kurmuş olduğu baskılar 11. yüzyılın ortalarına doğru daha da artmıştır. Bu süreç içerisinde yeni bir kuvvet olarak ortaya çıkan Büyük Selçukluların Gazneliler'e karşı kazanmış oldukları peş peşe zaferler Fâtımîler karşısında gittikçe zayıflayan Abbâsî halifeliğinin dikkatinden kaçmamış ve Abbâsî Halifesi el-Kâim-Biemrillâh'ın Selçuklulara elçi göndermesi ile neticelenmiştir. Böylelikle iki devlet arasında diplomatik ilişkiler kurulmaya başlanmıştır. Şüphesiz Abbâsî Halifesinin bunu yapmasındaki amacı Fâtımîlere karşı halifeliği korumak ve olası bir durumda Selçuklulardan yardım alabilmektir. Bu şekilde başlayan Büyük Selçuklular ile Abbâsî Halifeliği arasındaki ilişkiler zaman içerisinde daha da artmış ve 1056 yılında Dâvud Bey'in kızı Hatice Arslan Hatun ile Abbâsî Halifesi el-Kâim-Biemrillâh'ın evlenmesiyle iki devlet arasında akrabalık bağı kurul-

muştur. Sonraki süreçte Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in Abbâsî Halifesinin kızı ile evlenmek istemesi üzerine aradaki bağlar sarsıntıya uğramış ve başlarda halife karşı çıkmış olsa da netice itibarıyla evlilik gerçekleşmiş böylelikle iki kuvvet arasındaki bağ daha da güçlenmiştir. Tuğrul Bey'in Abbâsî Halifesi el-Kâim-Biemrillâh'ın kızı Seyyide Hatun ile evlenmesi Büyük Selçuklu Devleti'nin itibarının ve kuvvetinin artmasına vesile olmuştur. İlk defa Türk dansları hakkındaki bilgi yapılan bu evlilik vasıtası ile öğrenilmiştir. Bu bildiride Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey döneminde Abbâsî Halifeliği ile kurulan ilişkiler anlatılacaktır. Daha sonrasında Tuğrul Bey ile Seyyide Hatun arasında gerçekleşen evlilik ile ilgili detaylar üzerinde durulacaktır. En sonunda ise Tuğrul Bey'in vefatı üzerine Seyyide Hatun'un Abbâsî Halifeliğine geri gönderilme sürecinden bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Evlilik, Büyük Selçuklu Devleti, Abbâsîler, Tuğrul Bey, el-Kâim-Biemrillâh, Arslan Besâsiri, Seyyide Hatun.

Relations With The Abbasid Caliphate During The Period Of Tughril Beg And His Marriage To Sayida Khatun

Abstract

Since the 10th century, the fact that the two-headed Islamic world, the Baghdad-centered Sunni Abbasid Caliphate and the Egypt-centered Shi'ite Fatimid Caliphate, brought along many problems. The pressures of the Fatimids on the Abbasids have increased furthermore towards the middle of the 10th century. Within this process, the successive victories of the Great Seljuks, who emerged as a new power, against the Ghaznavids have engaged the attention of the Abbasid Caliphate, which was weakening against the Fatimids day by day, and resulted in the Abbasid Caliph Al-Qa'im bi-amri'llah sending an envoy to the Seljuks. By this way, diplomatic relations began to be established between the two states. Unquestioning, the purpose of the Abbasid Caliph in doing this was to protect the caliphate against the Fatimids and to get help from the Seljuks in a possible case. The relations between the Great Seljuks and the Abbasid Caliphate, which started in this manner, increased in the course of time and with the marriage of Khadija Arslan Khatun, the daughter of Chaghri Beg, and the Abbasid Caliph Al-Qa'im bi-amri'llah in 1056, a relationship by affinity was

established between the two states. For the next process, when the Great Seljuk Sultan Tughril Beg wanted to marry the daughter of the Abbasid Caliph, the ties between them were shaken and although the caliph objected at first, the marriage took place as a result, thus the bond between the two forces became even stronger. Tugrul Bey's marriage to Sayida Hatun, the daughter of Abbasid Caliph Al-Qa'im bi-amri'llah, conducted to increase the prestige and power of the Great Seljuk State. By means of this marriage, for the first time, information about Turkish dances was obtained. In this paper, the relations established with the Abbasid Caliphate during the reign of the Great Seljuk Sultan Tughril Beg will be explained. Later on, the details of the marriage between Tughril Beg and Sayida Khatun will be discussed. In the end, the process of sending Seyyide Hatun back to the Abbasid Caliphate after the death of Tughril Beg will be mentioned.

Keywords: Marriage, The Great Seljuk State, Abbasids, Tughril Beg, Al-Qa'im bi-amri'llah, Arslan Besâsîrî, Sayida Khatun.

GİRİŞ

24 Oğuz boyları arasında Kınık boyuna mensup olan Selçuklular, tarih sahnesine ilk olarak Oğuz Devleti bünyesinde çıkmaktadırlar.¹ Devlete adını veren Selçuk Bey'in babası Dukak'ın Oğuzlar içinde Temir-Yalığ olarak sıfatlandırıldığı² ve Dukak'ın ölümünden sonra Selçuk Bey'in Oğuz Devleti'ne bağlı bir subaşı³ olarak görev yaptığı bilinmektedir.⁴

İlerleyen süreçte Oğuz Yabgusu ile sorun yaşayan Selçuk Bey, mahiyetindekiler ile birlikte Oğuzlara bağlı bir şehir olan ve Müslüman ülkeleriyle Müslüman olmayan Türk ülkelerinin birleştiği bir konumda yer alan Cend'e göç etmiştir.⁵

Selçuklular bu bölgeye geldiklerinde Türkistan'da Karahanlılar; Mâverâünnehir, Horasan ve Hârizm'de Sâ mânîler; Afganistan ve Pakistan'da ise Gazneliler bulunmaktaydı. Bölgede hâkim inanış biçimi olan İslâm dini ile Türklerin benimsediği Gök Tanrı inancı arasındaki benzerlikler, bölge içerisinde azınlık konumuna düşmek istemeyen Selçuk Bey'in Sâ mânîler ile iletişime geçmesine ve İslâm dinini benimsemesine neden olmuştur. Sonraki dönemlerde Sâ mânîler bünyesinde hareket eden Selçuklu ailesinin başına

- 1 Süleyman Genç, Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsîrî İsyanı (İzmir: DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 116.
- 2 Osman G. Özgüdenli, Selçuklular, Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157) (İstanbul: İSAM Yay., 2013), 1/32; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Kuruluş Devri (Ankara: TTK Yay., 2016), 1/6.
- 3 Ordu komutanlarına verilen bir unvandır. Hakkında daha fazla bilgi için bk. Mücteba İlgürel, "Subaşı", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/447-448.
- 4 Selçuk Bey'in babasının ölümü sırasında 17-18 yaşlarında olduğu ve üstün meziyetlerinden ötürü Oğuz Yabgusu tarafından bu vazifeye atandığı söylenmektedir. Bilgi için bk. Kadir Tuğ, "Oğuz Yabgu Devleti ve Selçukluların İstiklâli", 8. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, (9-13 Haziran 2010) (Kırgızistan 2010), 905; Genç, aynı yer; Köymen, Büyük Selçuklu, 8 ve 11.
- 5 Faruk Sümer, "Selçuklular", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/365; Özgüdenli, Selçuklular, 45. Bu bölgede Oğuz Yabgu Devleti'nin nüfuzunun az olması Selçukluların gelececeklerini önemli ölçüde etkilemiştir. Bilgi için bk. Genç, Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu, 117.

Selçuk Bey'in oğullarından biri olan Arslan Yabgu geçmiştir.⁶ Zayıflamaya başlayan Sâmânî Devleti'ni ortadan kaldırmak için faaliyetlerde bulunan Karahanlılara karşı Arslan Yabgu'nun askeri yardımda bulunması⁷ üzerine Sâmânî hükümdarı II. Nûh, Buhara yakınlarındaki Nur kasabasını Selçuklu ailesine otlak ve yaylak olarak vermiştir.⁸ Arslan Yabgu ise ailenin belli bir kısmı ile bu kasabaya yerleşmiştir. Böylelikle Mâverâünnehir bölgesinde kendilerine ait bir üs elde etmişlerdir. Selçuk Bey'in ölen oğlu Mîkâil'den olan Tuğrul ve Dâvud⁹ Beyler ise dedelerinin yanında Cend'de kalmışlardır. Selçuk Bey'in vefat etmesinden sonra onlar da amcalarının izini takip ederek Mâverâünnehir bölgesine gelmiş lakin Arslan Yabgu'nun bulunduğu havali yerine başka bir kısma yerleşmişlerdir. Arslan Yabgu'nun Gazneli Mahmud tarafından Kâlincâr Kalesi'nde hapsedilmesi ve 1032 yılında orada vefat etmesi Selçukluların dönüm noktası olmuştur.¹⁰ Çünkü Arslan Yabgu'nun yokluğu ile lidersiz bir konumda kalan Selçuklu ailesinin başına Tuğrul, Dâvud ve onların amcası olan Mûsâ İnanç geçmiştir.¹¹ Devam eden

- 6 Selçuk Bey'in İsrâil (Arslan), Mîkâil, Mûsâ, Yusuf ve/veya Yunus adında oğulları vardır. En büyükleri olan Mîkâil'in şehit düşmüştür. Bundan dolayı Selçuk Bey'den sonra idare diğer büyük kardeş Arslan olarak bilinen İsrâil'e geçmiştir. Bk. Özgüdenli, Selçuklular, 47 ve 51.
- 7 Karahanlı Hükümdarı Hârûn Buğra Han'ın 992 senesinin Mayıs ayında Buhara'yı hâkimiyeti altına almasından mütevellit II. Nûh, Selçuklulardan yardım istemiş ve gelen yardım sayesinde 18 Ağustos 992 tarihinde şehri tekrardan ele geçirmiştir. Bk. Aydın Usta, "Sâmânîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/65.
- 8 Sâmânîler'in bu bölgeyi vermesinin karşılığı Selçukluların onların hudut muhafızlığını yapmalarını istemeleridir. Bilgi için bk. Hasan Hüseyin Adaloğlu, Büyük Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği Münasebetleri (İstanbul: MÜ Türiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), XXX. Râvendî, Selçukluların kış aylarını bu bölgede geçirdiklerini, yazları ise Semerkand'daki Sogd şehrine gittiklerini kaydetmektedir. Bk. Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, Râhat-üs-sudûr ve âyet-üs-sürûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti), çev. Ahmet Ateş (Ankara: TTK Yay., 2020), 1-2/85.
- 9 Çağrı Bey'in ismi kaynaklar içerisinde Dâvud şeklinde geçmektedir. Bundan dolayı ele alınan bu çalışmada Çağrı adı yerine Dâvud adı kullanılacaktır. Dâvud ismi için bk. Minhâc-i Sirâc el-Cüzcânî, Tabakât-ı Nâsirî, Gazneliler, Selçuklular, Atabeglikler ve Hârezmşahlar, trc. Erkan Göksu (Ankara: TTK Yay., 2020), 67; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin-i Beyhakî, Târih-i Beyhakî, terc. Necati Lûgal, haz. Hicabi Kırılanc (Ankara: TTK Yay., 2019), 436.
- 10 Özgüdenli, Selçuklular, 55-56; Köymen, Büyük Selçuklu, 87; Genç, Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu, 119; Adaloğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, XXXI; Tuğ, "Oğuz Yabgu Devleti", 906; Sümer, "Selçuklular", 36/366. Arslan Yabgu'nun hapsedilmesi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Râvendî, Râhat-üs-sudûr, 86-90.
- 11 Musa İnanç, Yabgu ilan edilmiştir. Bk. Genç, aynı yer. Üçlü kolektif şeflik sistemi olarak da

süreç içerisinde Horasan bölgesine yerleşen Selçuklular ile Gazneliler arasında gerçekleşen Nesâ, Serahs ve Dandanakan savaşlarında Selçuklular büyük bir zafer kazanmış ve Tuğrul Bey, Sultan sıfatıyla fiilen ve hukuken devletin idaresine tayin edilmiştir. Yaşanan bu gelişmeler neticesinde Büyük Selçuklu Devleti bağımsız ve güçlü bir otorite olarak varlığını tüm bölgeye duyurmuştur.

1. ABBÂSÎ HALİFELİĞİNİN DURUMU

Büyük Selçuklu Devleti'nin siyasî bir teşekkül haline gelmesi hem Türk hem de İslâm dünyası açısından son derece önem arz eden bir durumdur. Çünkü Selçuklular kendi bağımsızlıklarını kazanmak üzere verdikleri mücadeleler sırasında İslâm dünyası karışa içindeydi. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd'in vefatı sonrasında Abbâsîler güç kaybetmeye başlamış ve 9. yüzyılın sonlarına doğru Abbâsî bünyesinden koparak merkezden uzak bölgelerde Tolunoğulları¹², İhşidîler¹³ ve Sâcoğulları¹⁴ gibi bir takım Türk devletleri kurulmuştur. 10. yüzyıldan itibaren ise Mısır merkezli Şîî Fâtımî halifeliğinin İslâm dünyasına hâkim olma amacıyla Abbâsîlere karşı faaliyetlerde bulunması hâlihazırda var olan zor vaziyetin daha da kötüleşmesine neden olmuştur. Bu faaliyetlerin başında Faristan bölgesinde kurulmuş Deylem asıllı Büveyhî Devleti'ni Abbâsî aleyhinde kullanmaları gelmektedir. Büveyhî Devleti, Abbâsî Halifeliğinin zayıflaması sonrası ondan ayrılarak kurulan devletlerden bir tanesidir ve Mısır'daki Şîî Fâtımî halifeliğine tabidir.¹⁵ Halife

adlandırılan bu yönetim ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Köymen, Büyük Selçuklu, 128.

12 Ahmed b. Tolun tarafından Mısır ve Suriye ülkelerinde kurulmuş Türk asıllı devlettir. Devlet hakkında daha fazla bilgi için bk. Nadir Özkuyumcu, "Tolunoğulları", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/233-236.

13 Mısır, Filistin ve Suriye'de Muhammed b. Tuğç önderliğinde kurulmuştur. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Ağrakça, "İhşidîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/551-553.

14 Ebû's-Sâc Dîvdâd b. Yûsuf Dîvdest'ten adını alan bu devletin hâkimiyet sahası Azerbaycan olmuştur. Konu hakkında kapsamlı bilgi için bk. Ali İpek, "Sâcoğulları", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/364-366.

15 Mehmet Nadir Özdemir, "Abbasi Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler", Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi S. 24/317 (2008). Abbâsî halifelerini kendi istekleri doğrultusunda başa getirmek veya bertaraf etmek gibi nüfuzları olsa da devletin başında dinî lider sıfatıyla Abbâsî halifelerini bulundurmışlardır. Bilgi için bk. Hakkı

Müstekfî döneminde başlayan Büveyhî baskısının ilerleyen süreçte devam etmesi ile halifeler bütün siyasî ve askerî nüfuzlarını kaybetmiştir. Abbâsî aleyhinde mücadeleye başlayan ve Bağdat askerî valiliğine atanan Büveyhî Devleti'ne bağlı Türk asıllı ordu komutanı Arslan Besâsîrî bahsi geçen baskı döneminde öne çıkan şahsiyettir. Besâsîrî'nin mevcut vaziyeti Abbâsî Halifesi el-Kâim-Biemrillâh'ın o dönem büyük bir güç olarak ortaya çıkan Selçuklu sultanı Tuğrul Bey ile irtibat kurmasını zorunlu kılmıştır.

2. TUĞRUL BEY İLE ABBÂSÎ HALİFESİ EL-KÂİM-BİEMRİLLÂH ARASINDA GERÇEKLEŞEN OLAYLAR

Abbâsîler ile Selçuklular arasındaki ilk münasebetler Gaznelilere karşı alınan Serahs zaferinden sonra başlamıştır.¹⁶ 1038 tarihinde Selçuklular Gaznelileri yenip Nişâbur'u hâkimiyeti altına alınca Abbâsî Halifesi el-Kâim-Biemrillâh bölge içerisinde yağma faaliyetlerinden bulunan Türkmenler için Tuğrul Bey'e Ebû Bekr et-Tûsî'yi elçi olarak yollayarak durumu bildirmiş, Tuğrul Bey ise elçiye on üç kat hil'at giydirecek olumlu yanıt vermiştir.¹⁷ İki yıl sonra Gaznelileri yenerek kesin bir zafer ile sultanlığını ilan eden Tuğrul Bey Merv'deki kurultaydan alınan karar neticesinde ilk iş olarak halifeye hükümrânlığının onaylanması için Ebû İshak el-Fukkâî'yı elçi

Dursun Yıldız, "Abbâsîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/35; Fatma Eraslan, Tuğrul Bey Dönemi Selçuklu-Abbâsî İlişkileri (Samsun: OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 13.

16 Adalıoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 1. Krş. İki hanedanlık arasında kurulan ilk irtibatın daha öncesinde yaşandığını belirten bilgiler mevcuttur. Tuğrul ve Dâvud Beyler ile İbrahim Yınal'ın önderliğindeki Türkmenler, Horasan bölgesine geldiklerinde kendilerine buradan ikamet edebilmeleri için Halife el-Kâdir'e mektup yolladıkları ve halifenin Tuğrul Bey'e "ed-Dihkânü'l-Celîlî Muhammed b. Mikail" unvanı vererek Gazne hükümdarı Mes'ud'a bahsi geçen durumu bildirip bölge verilmesini istediği söylenmektedir. Bu husus ile ilgili detaylı bilgi için bk. Genç, Fâtîmî-Abbâsî-Selçuklu, 134-135.

17 Adalıoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 2; Abdülkerim Özaydın, "Kâim-Biemrillâh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları 2001), 24/210; Sümer, "Selçuklular", 36/367. Sonraki süreçte Dâvud Bey ve Türkmenler yağma yapmak istemişler de Tuğrul Bey atına binerek şunları ifade etmiştir: "Herkesin itaat etmesi gereken halifeden bir mektup geldi. Bizi dost tutup hak ve hakikatle bizi mümtaz kıldı." Dâvud Bey'in ısrar etmesi üzerine ise: "Allah'a yemin ederim ki, eğer en ufak bir yağma da bulunursan kendimi öldürürüm." diyerek kardeşine engel olmuştur. Bk. Genç, Fâtîmî-Abbâsî-Selçuklu, 137.

olarak yollamış¹⁸ ve Rey'i başkent ilan ettikten sonra fethettiği her bölgede Abbâsîler adına hutbe okutmuştur.¹⁹ Bu şekilde elçiler vasıtasıyla iki taraf arasında iletişim kurulmaya başlanmıştır.

2.1. Mâverdî'nin Tuğrul Bey'e Elçi Olarak Gönderilmesi ve Sonraki Gelişmeler

Büyük Selçukluların önemli bir güç haline gelmesi birçok Oğuz Türkmenlerinin bölgeye göç etmesine ve yerleştikleri kısımlarda yağma ve tahribatların yaşanmasına neden olmuştur. Yağmaların devam etmesi bölge halkının Abbâsî Halifesi el-Kâim-Biemrillâh'a birçok şikâyetle bulunmasına neden olmuştur. Bunun üzerine halife 1043/1044 senesinde devrin ünlü âlimi olan Kâdıkudât Mâverdî'yi Tuğrul Bey'in yanına göndermiştir.²⁰ Bir yıl boyunca sultanın yanında kalan Mâverdî, döndüğü zaman halifeye Tuğrul Bey'in ona karşı itaatkâr olduğunu bildirmiştir.²¹ Tuğrul Bey ise Bağdat'ta hüküm sürmekte olan Irak Büveyhî hükümdarı Celâlüddevle'ye halife ve Bağdat halkına iyi davranması gerektiğini içeren bir mektubu elçi ile yollamıştır.²²

18 Sümer, "Selçuklular", 36/368; Özgüdenli, Selçuklular, 103; Genç, Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu, 138; Adaloğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 138. Tuğrul Bey'in elçi ile yolladığı mektupta şunlar yazmaktadır: "Biz Selçukoğulları daima Abbâsî Devleti'ne muî ve taraftar, farzlara ve sünnetlere riayetkâr bir taife idik. Çok zaman gaza ve cihad yolunda çalıştık. Yemînü'd-devle Mahmud, serverimiz olan amcamız İsrâîl b. Selçuk'u hapsedti ve öldürdü. Mahmud ölünce yerine Mesud oturdu. O saltanat işlerine bakmıyor oyun ve eğlence ile meşgul oluyordu. Saltanat ve devlet ihmal edilmiş olduğundan bid'at ehli fesat çıkarıyordu. Nihayet Horasan'ın ileri gelenleri kendilerini himaye etmemiz için bizden yardım istediler. Biz de Tanrı'nın yardımıyla galip geldik. Bu ilahî lütfâ şükür ve bu zafere hamdetmek üzere halk arasında adalet ve insafı yaydık, adaletsizlik yolunu terk ettik. Bu işin İslâm dini ve kanunu gereğince halifenin fermânıyla olmasını istiyoruz." Bilgi için bk. Râvendî, Râhat-üs-sudûr, 101-102; Adaloğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 3.

19 Özaydın, aynı yer.

20 Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam fî târihi'l-ümem'de Selçuklular (H. 430-485 = 1038-1092), trc. Ali Sevim (Ankara: TTK. Yay., 2014), 9; Cengiz Kallek, "Mâverdî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/180; Özaydın, aynı yer; Özdemir, "Abbâsî Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler", 320-321; Adaloğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 6. Krş. Mâverdî'nin Tuğrul Bey'e birden fazla kez elçi sıfatıyla gönderildiği belirtilmektedir. İlk gönderilme tarihi ise 1041/1042 yılında olduğunu belirten bilgi mevcuttur. Bk. Genç, Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu, 139.

21 Özgüdenli, aynı yer; Eraslan, Tuğrul Bey Dönemi, 41.

22 Genç, Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu, 142; Özaydın, "Kâim-Biemrillâh", 24/210; Adaloğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 4-5. Krş. Osman G. Özgüdenli, bahsi geçen hükümdarın Ebû Kâlicâr olduğunu belirtmektedir. Bk. Özgüdenli, Selçuklular, 103. Bu durumun oluşma-

Mâverdi gibi ehemmiyetli bir şahsiyetin gönderilmesi halifenin Tuğrul Bey'e verdiği kıymeti kanıtlamaktadır.²³ Ayrıca Mâverdi'nin gönderilme sebebi Oğuz Türkmenlerini Tuğrul Bey'e şikâyet etmek olsa da halifenin bu ziyaret esnasında Tuğrul Bey'in kendisine karşı tavrını tespit etmek, onun hakkında bilgi edinmek ve yardım için Bağdat'a çağırarak amaçlarının olduğu da anlaşılmaktadır. 1044/1045 yılında Halife bir elçiyi daha Tuğrul Bey'e göndermiş ve ondan fethettiği kısımlar ile idare edip Abbâsî Halifeliğine vergi ödemesini, geride kalan kısımları ise Arap emirlerine bırakmasını, kendisine tâbi olarak âdil bir yönetim şeklini benimsemesini ve ele geçirilen bölgelerden halifeye vergiler göndermesini istemiştir. Tuğrul Bey ise bu istenilen şartlardan bir kısmını yerine getirebileceğini söylemiştir.²⁴ 1050 senesinde Tuğrul Bey İsfahan'ı kuşattığında halife ona "*Rûkne'd-dîn Sultan Tuğrul Bey*" gibi önemli unvanlar içeren bir mektup yazmış ve İsfahan halkı için dileklerde bulunmuştur.²⁵ Tuğrul Bey ise halifenin bu icraatına 1052 yılında 20.000 dinar halifeye, 5000 dinar devletin erkânlarına ve 2000 dinar da Abbâsî veziri Reîsürrüesâ İbnü'l-Müslime'ye göndererek karşılık vermiştir.²⁶ Tuğrul Bey'in Abbâsî veziri İbnü'l-Müslime adına da bir miktar dinar göndermesi vezir ile Tuğrul Bey arasında önceden kurulmuş bir iletişimin bulunduğu kanıttır. Bu olay dışında Hemedân'ın fethinden sonra Halife el-Kâim-Biemrillâh'ın Hibetul-

sında olayın 1044 yılında olması etkilidir. Çünkü aynı yıl içerisinde Celâlüddüvle vefat etmiş ve yerine yeğeni Ebû Kalicâr geçmiştir. Burada önemli olanın muhatap alınan hükümdar değil, Tuğrul Bey'in böyle bir yola başvurması olduğu düşünülebilir.

23 Mâverdi'nin Sünnî hilafet doktrini ilk kez sistemli bir şekilde yazması, daha öncesinde Büveyhî emirlerine elçi olarak gönderilmesinden kaynaklı tecrübeli olması ve her şart içerisinde halifeliği öne çıkartıp onu savunabilecek en yetkin kişi sıfatını barındırması onun ne derece mühim bir kişi olduğunu ortaya koymaktadır. Bk. Adaloğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 6-7.

24 Özaydın, aynı yer; Özdemir, "Abbasi Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler", 321. Tuğrul Bey, halifenin isteklerine şu şekilde cevap vermiştir: "Benim askerlerim pek çoktur ve bu memleketler onlara kâfi gelmemektedir. Benim hiç hata yapmamak üzere kendimi zapt u rapt altına almam mümkün mü? İstedığınız vergi miktarını bana bildirin, elimden gelirse geri kalmam." Adaloğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 8-9.

25 Adaloğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 10; Genç, Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu, 150; Eraslan, Tuğrul Bey Dönemi, 42.

26 İbnü'l-Verdi, Selçuklular, trc. Mustafa Alican (İstanbul: Kronik Yay., 2017), 27; Adaloğlu, aynı yer; Genç, aynı yer.

lah b. Muhammed el Me'mun adlı elçiye gizli bir mektup eşliğinde Tuğrul Bey'e gönderdiği ve mektupta onu ilk kez Bağdat'a çağır-
dığı bilinmektedir.²⁷

2.2. I. Bağdat Seferi

Büveyhî hükümdarı Celâlüddeve'nin 1044 yılında ölünce yerine Ebû Kâlicâr²⁸, onun 15 Ekim 1048 tarihinde vefatı ile de Irak kolunun başına oğlu Ebû Nasr el-Melikü'r-Rahîm Hüsrev Fîrûz geçmiştir.²⁹ Bu dönem yaşanan karışıkların giderilmesinde kayda değer etkisi bulunan Arslan Besâsîrî'nin Bağdat askerî valiliğine atanması gidişatın Abbâsîlerin aleyhinde ilerlemesine neden olmuştur.³⁰ Halife el-Kâim-Biemrillâh'ın Tuğrul Bey ile münasebeti, Bağdat'ta hâkim olan Şîî-Sünnî çekişmesini daha çok arttırmış ve Besâsîrî'nin halife-nin emrindeki Selçukluları destekleyen kişileri uzaklaştırmaya baş-lamasıyla devam etmiştir.³¹ Çıkan karışıklıkların önüne geçemeyen Halife, Türklerin de kendilerine verilmesi gereken tahsilatı temin edememelerinden dolayı isyan ederek halifelik sarayını kuşatma-sıyla Bağdat'ı terk edeceğini söylemiş lakin Türkleri ikna edeme-miştir. Besâsîrî'nin dâhil olmasıyla sorun çözülebilmıştır.³²

463

1054/1055 senesinde Besâsîrî ile el-Kâim-Biemrillâh'ın ara-sındaki durum aşılabilir hale gelmiştir. Abbâsî veziri Reîsürrü-esâ İbnü'l-Müslime, Besâsîrî'yi Fâtımî Halifesi Müstansır-Bil-lâh'ın hizmetinde biri olarak itham etmiş; buna karşılık Besâsîrî, İbnü'l-Müslime'yi Tuğrul Bey ve ona bağlı Türkmenler ile irtibat kurmakla suçlamış ve netice itibarıyla de Abbâsî Halifesi el-Kâim-Biemrillâh, Besâsîrî'ye karşı cephe almıştır.³³ Besâsîrî'nin

27 Râvendî, Râhat-üs-sudûr, 103; Eraslan, Tuğrul Bey Dönemi, 43; Adaloğlu, aynı yer.

28 Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/497.

29 Adaloğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 10; Genç, Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu, 178.

30 Kamâl al-Din İbnü'l-Adîm, Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb, Selçuklularla İlgili Haltercümeleri, yay. haz. Ali Sevim (Ankara: TTK Yay., 2011), 62.

31 Adaloğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 11.

32 Adaloğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 11-12.

33 Erdoğan Merçil, "Besâsîrî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/528; Özdemir, "Abbasi Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki

Halife'ye ait olan maaşın darphaneden ödenmesini engellemesi ve onun izni olmadan Halife'nin tek başına hareket edememesi işlerin kördüğüm olduğu noktaya taşımıştır.³⁴ Bu durumdan kurtulmak için el-Kâim-Biemrillâh, bir kez daha Tuğrul Bey'i Bağdat'a çağırmıştır. Bağdat'ta bu olaylar yaşanırken Anadolu Seferi ile meşgul olan Tuğrul Bey, Halife'nin bu çağrısını karşılıksız bırakmamış ve 1054/1055 yılında Bağdat seferine çıkmıştır. Tuğrul Bey'in sefere çıkma sebebi görünürde hac yapmak ve hac yollarını Bedevilerin akınlarından kurtarmak olsa da asıl amacı Mısır Fâtımî halifeliğini ortadan kaldırmak ve Şîî faaliyetlerine son verip Sünnî halifelik ile Selçuklular saltanatını birleştirerek İslâm dünyasına hâkim olmaktır.³⁵

Tuğrul Bey'in Bağdat'a doğru yola çıktığını öğrenen Büveyhî sultanı Hüsrev Fîrûz, 8 Aralık 1055 tarihinde Bağdat'a gelerek halifeye itaatini bildirmiştir. Hüsrev Fîrûz'un yanında bulunan Arslan Besâsîrî ise Vâsıt'tan Nûru'd-Devle Dübeyş b. Mezyed'in yanına gitmiştir.³⁶ 15 Aralık 1055'de ise ilk defa Bağdat'ta Tuğrul Bey adına hutbe okunmuş³⁷ ve onun adından sonra Hüsrev Fîrûz'un adı zikredilmiştir.³⁸ Nihayetinde 18 Aralık 1055 tarihin de Bağdat'a giriş yapan Tuğrul Bey, Babu's-Şemmâsiyye'de kalmıştır.³⁹ Yaşanan bu olay ile ilk defa bir Türk hükümdarı tek başına Bağdat'a gelerek burada ikamet etmiştir.⁴⁰

Tuğrul Bey'in Bağdat'a gelişinden sonra şehir içinde halk ve

Münasebetler", 324. İbnü'l-Müslime ve Besâsîrî arasındaki yaşanan olaylar hakkında daha fazla bilgi için bk. Genç, Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu, 189-195.

34 Adahoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 12.

35 Genç, Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu, 152; Merçil, "Besâsîrî", 5/528; Özdemir, "Abbasi Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler", 324-325; Adahoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 13.

36 İbnü'l-Verdî, Selçuklular, 29.

37 Okutulan hutbede Tuğrul Bey "es-Sultânu Rüknu'd-Devle Ebu Talip Tuğrul Bey Muhammed İbn Mikâil, Yeminî Emîru'l-Mü'minîn" unvanı ile anılmıştır. Bk. Genç, Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu, 160.

38 İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 19; Adahoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 14.

39 İbnü'l-Verdî, aynı yer; Özaydın, "Kâim-Biemrillâh", 24/210.

40 Adahoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 15.

sultanın adamları arasında büyük bir olay çıkmıştır. Halk, Hüsrev Fîrûz'un emrindekiler ile Selçuklu kuvvetleri arasında savaş vuku bulduğunu zannederek askerlere saldırmış ve birçok insan öldürülerek evler yağmalanmıştır.⁴¹ Bu durum Tuğrul Bey'in çok sinirlenmesine ve Halife'ye serzenişte bulunmasına neden olmuştur.

Ayrıca bu olayın mesuliyetinin Hüsrev Fîrûz ve askerleri olduğunu öne sürerek halifeden onların huzuruna getirilmesini istemiştir.⁴² Halife de sultanın bu talebini geri çevirmeyip onları Tuğrul Bey'in karargâhına yollamıştır. Tuğrul Bey ise 21 Aralık 1055 tarihinde hepsini tutuklamıştır.⁴³ Halife, Tuğrul Bey'in bu tavrını eleştirerek:

“Onlar benim emrim ve emânımla senin yanına gittiler, ya onları salıverirsin, ya da ben Bağdat'ı terk ederim; çünkü ben seni emr-i şerife olan saygının artacağını, aile mahremiyeti ve mesken masuniyetine saygı duyulacağını düşünerek çağırmış ve tercih etmiştim, hâlbuki şimdi olayların tam aksine geliştiğini görüyorum.”

demıştır.⁴⁴ Onun bu sözlerine karşılık Sultan, tutuklanan bazı kişileri serbest bırakmıştır. Yaşanan bu olay ile Büveyhîlerin uzun zamandır devam eden Bağdat üzerindeki egemenlikleri bitmiştir.⁴⁵ Tutuklanma mevzusu yüzünden Halife ile Sultan arasında bir problem oluşmuş olsa da Tuğrul Bey, halifelik tahsisatını arttırması ile çözüme kavuşmuştur.⁴⁶

Büveyhîlerin ortadan kalkmasıyla Tuğrul Bey, idare merkezi olan Dâru'l-Memleke'ye yerleşmiş ve kendi adına para bastırması

41 İbnü'l-Verdî, aynı yer; Adalıoğlu, aynı yer.

42 İbnü'l-Verdî, aynı yer; Özdemir, “Abbasi Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler”, 322-323.

43 İlk olarak es-Sîrevan'a sonrasında ise Tebarek Kalesi'ne sevk ettirmiştir. Bk. Sıbt İbnü'l-Cevzi, Mir'âtü'z-zaman fî tarihi'l-âyân'da Selçuklular, trc. Ali Sevim (Ankara: TTK Yay., 2011), 18; Genç, Fâtîmî-Abbâsî-Selçuklu, 162.

44 Adalıoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 16.

45 İbnü'l-Adîm, Buğyetü't-taleb, 63; Eraslan, Tuğrul Bey Dönemi, 44; Genç, Fâtîmî-Abbâsî-Selçuklu, 162; Özaydın, “Kâim-Biemrillâh”, 24/210; Özdemir, “Abbasi Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler”, 323.

46 Özgüdenli, Selçuklular, 105; Özaydın, aynı yer; Adalıoğlu, aynı yer.

tır.⁴⁷ Emrindeki Aytekin Süleymânî'yi Bağdat şahneliğine getirdikten sonra “*Sultâniyyât*” olarak adlandırılan vergileri kendi hazinesine geçirmiştir.⁴⁸

Bu şekilde Sultan Tuğrul Bey, Büveyhîlerin yerine Selçuklu hâkimiyeti tesis ederek Bağdat'a asıl geliş amacına ulaşmıştır. 1056 yılında Abbâsî Halifesi el-Kâim-Biemrillâh ile Dâvud Bey'in kızı Hatice Arslan Hatun arasında bir evlilik gerçekleşmiştir.⁴⁹ Yapılan evlilik neticesinde akrabalık bağı oluşmuştur.

Büyük Selçuklu Devleti'nin Bağdat'ta elde ettiği nüfuz, Şîi Fâtımî halifeliğinin Arslan Besâsîrî'yi destekleyerek bir ordu hazırlatmıştır.⁵⁰ Oluşan bu ordu için Aralık 1057'de Tuğrul Bey, Kutalmış ile Musul Arap Emîri Kureyş b. Bedrân'ı görevlendirdiyse de Besâsîrî karşısında mağlup olmuşlar⁵¹ ve Musul'a giren Şîi kuvvetleri hutbeyi Mısır halifesi adına değiştirmişlerdir.⁵² Bu olay sonrası ordunun başına geçen Tuğrul Bey, 19 Ocak 1057 yılında Bağdat'tan ayrılarak Şîilerin üzerine harekete geçmiştir.⁵³ Şîi kısımların Selçuklular tara-

47 Sultan'ın birçok imâr faaliyetinde bulunarak Dicle Nehri kıyısına bir şehir inşa ettirip ordusunu oraya iskân ettirdiği ve saltanat sarayı yapılmasını buyurduğu bilinmektedir. Bilgi için bk. Özdemir, “Abbâsî Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler”, 324; Faruk Sümer, “Tuğrul Bey”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/345.

48 Eraslan, Tuğrul Bey Dönemi, 44-45; Adalıoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 17.

49 İbnü'l-Verdî, Selçuklular, 29; Özgüdenli, aynı yer; Özaydın, aynı yer; Adalıoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 19-20. Sultan Tuğrul'un bu evliliği isteme sebepleri Halife ile olan ilişkiyi bozmak isteyenlere o imkânı tanımamak, kendi nüfuzunu arttırarak Türk-Arap dünyasını tek bir siyasi otorite altında birleştirmek ve Şîi taraflarına karşı üstün yetki elde edebilmektir. Evliliğin ilk olarak Halife'nin oğlu Zahîretüddin ile yapılması kararlaştırılmışsa da onun vefatı ile Halife kendisi evlenmek istemiştir. Yapılan evliliğin mihri ise 100.000 dinar olarak belirtilmektedir. Bk. Fuat Ceylanbaş, Selçuklu-Abbâsî Hilafeti İlişkilerinde Siyasi Evlilikler (Manisa: CBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 37; Bülent Kaçın, Selçuklu Hatunları, Büyük Selçuklu Devleti Hanedan Üyelerinin Siyasi Evlilikleri (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2017), 65; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zaman, 14-15; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 27.

50 Besâsîrî, Fâtımî Halifeliği'nden yardım istemiştir. Yardım edeceğini söyleyen Fâtımiler karşılığında Bağdat'ı kendi adlarına ele geçirmesini ve Selçuklular'ın Suriye ve Mısır bölgelerine düzenledikleri seferlerin önüne geçmesini istemiştir. Bk. İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 18; Merçil, “Besâsîrî”, 5/528.

51 Yaşanan yenilgi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zaman, 24-26.

52 Mağlup olduktan sonra taraf değiştiren Kureyş, Besâsîrî ile birlikte hareket etmeye başlamıştır. Bk. Sümer, “Tuğrul Bey”, 41/345.

53 Adalıoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 21.

fından temizlenmesi üzerine Arslan Besâsîrî Mısır'a kaçmış; Tuğrul Bey ise Musul'u kardeşi İbrahim Yınal'a bırakarak Bağdat'a geri dönmüştür. Sultan, büyük bir merasim ile karşılanmış ve Halife ile on üç ayın sonunda ilk defa yüz yüze görüşmüşlerdir. Tuğrul Bey, Halife tarafından yaptırılan ikinci tahta oturtulmuş⁵⁴, yedi adet siyah hil'at giydirilmiş ve taç giyme töreni yapılmıştır.⁵⁵ Merasim sırasında Halife, Tuğrul Bey'i "*Melikü'l-Maşrik ve'l-Mağrib (Doğunun ve Batının Sultanı)*" ilân ederek; kendisine "*Rükne'd-Dîn (Dinin temeli)*" ve "*Kasîm-u Emîru'l-Mü'minîn (Halifenin Ortağı)*" unvanlarını vermiştir.⁵⁶ Bunların dışında halifelige ait yerlerin himayesi ve idaresini Sultan Tuğrul Bey'e bıraktığını da belirtmiştir. Böylelikle Selçuklular var olan her bir yetkilere sahip olarak İslâm âleminin lideri konumuna gelirken Halifelik, birliğin sağlanması babında sembolik bir kurum olarak ayakta kalmıştır.⁵⁷

2.3. II. Bağdat Seferi

1058 yılının başlarında İbrahim Yınal'ın kardeşi Tuğrul Bey'e karşı bir isyan girişiminde olduğuna dair söylenti çıkması üzerine Tuğrul Bey, Emir Savtekin'in eşlik ettiği bir elçi ile ipek ferace, altın işlemeli bir Mekke sarığı ve işlemeli bir atı hediye şeklinde göndererek onu Bağdat'a yanına çağırmıştır.⁵⁸ Onun gitmesi ile boş kalan Musul, Arslan Besâsîrî ve Kureyş b. Bedrân tarafından ele geçirilmiştir. Bu haberi alan Tuğrul Bey, Halife'den izin alarak İbrahim Yınal ile birlikte Musul üzerine yürümüş ve şehri tekrardan hâkimiyeti altına almıştır. Besâsîrî'nin Suriye bölgesine kaçarak

54 Bu taht ile ilgili verilen bilgi şu şekildedir: "Halife, onu üzerine hırkasını serdiği yerden yaklaşık yedi zira' yüksek bir tahtın üzerine oturttu." Bilgi için bk. İbnü'l-Verdi, Selçuklular, 30.

55 Özeydin, "Kâim-Biemrillâh", 24/210; Sümer, "Tuğrul Bey", aynı yer. Bahsi geçen merasim hakkında daha fazla bilgi için bk. İbnü'l-Cevzi, el-Muntazam, 30-34.

56 Sibt İbnü'l-Cevzi, Mir'âtü'z-zaman, 43; Özdemir, "Abbasi Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler", 326; Özeydin, aynı yer; Adalıoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 22. Tuğrul Bey ise Halife'ye 50.000 altın, 50 Türk askeri, değerli hediyeler olarak nitelendirilebilecek kumaşlar ve atlar takdim etmiştir. Bilgi için bk. İbnü'l-Verdi, aynı yer; Sümer, "Tuğrul Bey", aynı yer.

57 Adalıoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 25.

58 Sibt İbnü'l-Cevzi, Mir'âtü'z-zaman, 44; Eraslan, Tuğrul Bey Dönemi, 48; Adalıoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 28. Bu söylentilerin kaynağı İbrahim Yınal'ın Hemedan'a gitmesidir. Bk. Sümer, "Tuğrul Bey", aynı yer.

İbrahim Yınal'ı Tuğrul Bey'in aleyhinde kışkırttığı ile ilgili mektuplar gelmesi ardından yönünü İbrahim Yınal'a çeviren Tuğrul Bey, kardeşi karşısında zor bir durumda kalmıştır.⁵⁹ Bu sırada Halife, Besâsîrî'nin savunmasız kalan Bağdat'ı kuşatma ihtimaline karşı kendi sarayının etrafına hendekler kazdırmış ve saray burçlarını tamir ettirmiştir.⁶⁰

Arslan Besâsîrî ve Kureyş b. Bedrân, Bağdat'a gelerek kuşatma altına almışlardır.⁶¹ Durumun kötü bir hal alması ve kurtulma ihtimalinin azalması üzerine Halife, Reîsürrüesâ İbnü'l-Müslime'yi Kureyş'in yanına göndererek kendilerini himaye etmesini istemiştir. Kureyş'in teminat vermesiyle de onun yanına gitmişlerdir.⁶² Halife, Kureyş b. Bedrân'ın yanında kalırken Reîsürrüesâ, Besâsîrî'ye teslim edilmiş ve onun tarafından öldürülmüştür.⁶³ Bunlar yaşanırken Dâru'l-Hilafe (Halifelik Sarayı) yağmalanmış ve şehir Besâsîrî'nin hâkimiyeti altına girmiştir.⁶⁴ Halife el-Kâim-Biemrillâh ise Kureyş'in amcazadesi Muhâriş b. Muhallâ'ya teslim edilerek Hadiset ü Âne'ye götürülmüş ve bir yıl boyunca orada kalmıştır.⁶⁵

59 İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 34; Özdemir, "Abbasi Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler", 325; Adaloğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 29. Bahsi geçen söylentilerin kaynağı şu şekildedir: Besâsîrî'nin İbrahim Yınal'ı isyana teşvik etmek üzere yolladığı mektuplar İbnü'l-Müslime'nin eline geçmiş ve bu durumu öğrenen İbrahim Yınal telaşlanarak Hemedan taraflarına kaçmıştır. Bilgi için bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zaman, 48; Erasan, Tuğrul Bey Dönemi, 49.

60 İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 38; Adaloğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 30; Erasan, Tuğrul Bey Dönemi, 51.

61 Arslan Besâsîrî ve Kureyş b. Bedrân'ın 400 gulam ve 200 atlı birliğine sahip olduğu bilinmektedir. Bk. İbnü'l-Verdî, Selçuklular, 30.

62 İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 39; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zaman, 55; Özaydın, "Kâim-Biemrillâh", 24/210.

63 İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 39-40; Merçil, "Besâsîrî", 5/528; Erasan, Tuğrul Bey Dönemi, 52. Ölümü hakkında verilen bilgiler şu şekildedir: "Reissurruesâ haptiden çıkartılarak huzura getirildi. Ona istihza için kıymetsiz bir elbise giydirmişlerdi. Yıldızlar gibi etrafında döndüler. Kerh ahâlisi onun yüzüne tükürdüler. Sonra ona öküç derisi giydirdiler. Onu baş aşağı çevirdiler. Çenesine demirden iki kanca taktılar ve onu çarpmaya gerdiler." Bilgi için bk. İbnü'l-Verdî, Selçuklular, 31-32.

64 Özdemir, aynı yer; Adaloğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 31. Hutbe Mısır Halifesi adına okutulmaya başlanmıştır. Bk. İbnü'l-Verdî, Selçuklular, 30; Kemâlüddin İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-Haleb min târihi Haleb'de Selçuklular (H. 447-521= 1055-1127), trc. Ali Sevim (Ankara: TTK Yay., 2014), 8; Merçil, "Besâsîrî", aynı yer.

65 İbnü'l-Verdî, Selçuklular, 31; Adaloğlu, aynı yer; Merçil, "Besâsîrî", aynı yer; Özaydın, aynı yer. Halife, Muhâriş'e teslim edileceğini öğrendiğinde telaşlanarak Kureyş'e şu sözleri söy-

Halife, bir yılın sonunda Tuğrul Bey'e durumunu bildiren bir mektup yazmıştır. Aldığı mektup karşısında çok hüzünlenen Sultan, Halife'yi kurtaracağını içeren bir cevap vermiştir. Nihayetinde 23 Temmuz 1059 tarihinde kardeşi İbrahim Yınal'ı yay kirişi ile boğdurarak zafer elde etmiştir.⁶⁶ Yönünü Irak'a çeviren Tuğrul Bey, Besâsîrî ile anlaşmak istemişse de olumlu bir yanıt alamamıştır.⁶⁷ Sultan, Irak bölgesine girince Besâsîrî, 14 Aralık 1059 tarihinde Bağdat'ı terk etmiştir. Şehre giren Tuğrul Bey, Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb'u Kureys'e göndererek halife ve ailesine iyi muamele etmesinden dolayı teşekkür etmiştir.⁶⁸ Kureys ise amcazadesine haber yollayarak halifenin teslim edilmemesini istemiştir.⁶⁹ Muhâriş ise halife ile Bağdat'a doğru yola çıkmıştır. Onların Bağdat'a yaklaştığını haber alan Tuğrul Bey, veziri Kündûrî'yi önden birçok hediye ile yollamıştır. 12 Ocak 1060 tarihinde de kendisi bizzat Halife'yi karşılamaya gitmiş ve ondan özür dileyerek kardeşinin isyanı dola-

lemiştir: “Benim senden uzaklaştırılmam ve senin himayenden çıkarılmam ile ne yapılmak istendiğini bilmiyorum. Ben kendi canımı benim hakkımda gerekli olan kefaleti bana vermen şartıyla ancak sana teslim ederim. Ben şu anda sana geldim. Böylece senin beni himayene alman gerekir. Tanrıya ant olsun ki Tanrı benim içimdedir. Beni Besâsîrî'ye teslim edersen o zaman beni mahvedip yok etmiş olursun. Esasında böyle bir davranış Arap töresinde yoktur”. Kureys ise buna karşılık “Sana hiçbir zarar ziyan kötülük yapılmayacaktır. Fakat bu çadır senin gibi ulu birinin kalmasına uygun değildir. Besâsîrî senin burada kalmama razı olmaz. Seni dindar olan amcaoğlum Muhâriş'e teslim edeceğim. Benim himayeme güven ve çadırına dön.” demiştir. Bilgi için bk. İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 41; Eraslan, Tuğrul Bey Dönemi, 53. Bunlar yaşanırken Bağdat'ta ise Besâsîrî'nin şehirdeki bütün âlim ve devlet erkânına Fâtımî Halifesi'ne biat etmeleri için baskı kurduğu bir süreç yaşanmıştır. Bk. Özdemir, “Abbâsî Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler”, 326.

66 İbnü'l-Verdî, Selçuklular, 32; Râvendî, Râhat-üs-sudûr, 106; Eraslan, Tuğrul Bey Dönemi, 50; Sümer, “Tuğrul Bey”, 41/345; Adalıoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifelîği, 32.

67 Tuğrul Bey, Besâsîrî ve Kureys b. Bedran'a halifenin sarayına geri getirilmesi, onun adına hutbe okutulması ve para bastırılması durumunda onların üzerine bir sefer düzenlemeyeceğini belirtmiştir. Bilgi için bk. Adalıoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifelîği, 32; Merçil, “Besâsîrî”, 5/528-259.

68 Adalıoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifelîği, 33. Tuğrul Bey'in Kureys'e yazmış olduğu mektubun içeriği hakkında bk. İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 50-52.

69 Kureys'in yolladığı mektupta şunlar yazmaktadır: “Bizim senin emanetine güvenilir bir kimse olman dolayısıyla halifeyi senin yanında kalmak üzere sana emanet etmiş olduğumuzu biliyorsun. Fakat şimdi ise onu senden istemişlerdir. Eğer onlar onu senden almak maksadıyla sana yönelip seni kuşatacak olurlarsa o zaman halifeyi oğlunla bana gönder. Çünkü onlar bizim elimizde olduğunu öğrenirlerse Irak'a yönelmezler. Böylece biz daha önce kararlaştırıldığı üzere halifenin yeniden Bağdat'a dönmesi hususunu onlarla anlaşip karara bağlarız.” Bk. İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 54-55; Eraslan, Tuğrul Bey Dönemi, 55-56.

yısıyla erken gelememesinden duyduğu hüznü paylaşmıştır. Ertesi gün Halife, Bağdat'a girerek eski makamına yerleşmiştir.⁷⁰ Halifeden izin alarak kaçan Besâsîrî'nin peşine düşen Tuğrul Bey, 18 Ocak 1060 tarihinde Kûfe yakınlarındaki Sakyülfurâr'ta onu öldürerek Besâsîrî tehdidini tamamen ortadan kaldırmıştır.⁷¹ Sultan tekrar Bağdat'a döndüğünde büyük bir ziyafet tertip etmiş ve Bağdat şahneliğine Emir Porsûk'u atamıştır.⁷²

3. TUĞRUL BEY İLE SEYYİDE HATUN ARASINDAKİ EVLİLİK

Devletlerarasında birçok yönden bağlantılar kurulduğu tarih boyunca görülmektedir. Bu bağlantılardan bir tanesi de evlilik yoluyla yapılandır. Çoğu zaman siyasî amaçlar dâhilinde yapılan evliliklerde iki taraf arasındaki husumeti sonlandırmak veyahut var olan bağı güçlendirmek gibi öne çıkan bir takım sebepler bulunmaktadır. Büyük Selçuklu Devleti hükümdarları da birden fazla hanedan ile akrabalık bağı kurmuştur. Bunlardan en önemlisi devletin ilk sultanı olan Tuğrul Bey ile Sünnî İslâm âleminin lideri olan Abbâsî Halifesi el-Kâim-Biemrillâh'ın kızı Seyyide Hatun arasında yapılan evliliktir. İlk defa Abbâsî ailesine mensup bir kızın kendi hanedanından olmayan bir şahısla evlenmiş olması yaşanan olayın ne kadar mühim olduğunu kanıtlamaktadır.

3.1. Evlilik Meselesinin Ortaya Çıkışı ve Tuğrul Bey'in Bağdat'a Gelişi

Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, yakın ilişki içerisinde olduğu Abbâsî Halifeliği ile akrabalık bağı kurmak adına yeğeni Hatice Arslan Hatun'u gelin olarak vermiştir. Evlilik yolu ile kurulan ilk bağlantı olan bu olay sonrasında Tuğrul Bey'in Abbâsî Halifesi el-Kâim-Biemrillâh'ın kızı Seyyide Hatun'a talip olmasının arkasın-

70 Özdemir, "Abbasi Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler", 326.

71 İbnü'l-Verdî, aynı yer; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-Haleb, 8-9; Merçil, "Besâsîrî", 5/529; Sümer, "Tuğrul Bey", 41/346; Adalıoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 34-35. Râvendî ve İbnü'l-Adîm, Besâsîrî'nin kesik başının Bağdat'ta gezdirildiğini belirtmektedir. Bk. Râvendî, Râhat-üs-sudûr, 108; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 63; İbnü'l-Adîm, Buğyetü't-taleb, 65.

72 İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 65; Adalıoğlu, Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği, 35.

da bir takım sebepler yatmaktadır. Şüphesiz akıllara gelen ilk sebep Tuğrul Bey'in kendi var olan nüfuzunu arttırmak istemesi olmalıdır. Sultanın, Halife'nin damadı olması halinde, Halifeliği Selçuklu gücü ile birleştirme amacının olduğu düşünülebilir.

Diğer bir sebep ise Tuğrul Bey'in eşlerinden biri olan Altuncan Hatun⁷³'un vasiyetidir. Ölmeden önce eşi Tuğrul Bey'e: *"Dünya ve ahiret şerefine nail olman için halifenin kızıyla evlenme hususunda çaba göster."* demesi ve kendisine ait mirasın halifenin kızına verilmesini istemesi Tuğrul Bey'in bahsi geçen evlilik için kararının netleşmesine ve bu yönde faaliyete geçmesine sebep olmuştur.⁷⁴

Sultan Tuğrul Bey, yaşanan kargaşa ortamında Rey'e getirilmiş olan Hatice Arslan Hatun'u geri Bağdat'a getirmek için gönderilen Rey kadısı Ebû Yahya Sa'd b. Sâid'e evlilik talebini Halife'ye iletmesi için vazifelendirmiştir.⁷⁵ Ebû Yahya, Bağdat'a vardığında Tuğrul Bey'in isteğini barındıran mektubu Halife'ye vermiş ve sultanın bu isteği Halife el-Kâim-Biemrillâh'ın canının sıkılmasına sebep olmuştur.⁷⁶ Rey kadısının bu husus ile ilgili gözdağı veren ifadeler kullanması üzerine Halife: *"Böyle bir adet, hiçbir halife ile Rüküd-*

73 Muhtemelen Hârizm valisi Altuntaş'ın oğlu Harun'un 1035 senesinde vefatı ile dul kalan eşidir. Hatunun karakter yapısının ön plana çıkması ve Tuğrul Bey'in boş kalan Hârizm idaresini hâkimiyeti altına almak istemesi bahsi geçen evliliğin olmasını sağlamıştır. Altuncan Hatun'un Tuğrul Bey'in hayatında önemli bir konuma sahip olduğu bilinmektedir. Siyasî ve askerî olarak da nüfuz sahibi olan Hatun'un Abbâsî Halifesi el-Kâim-Biemrillâh ile Dâvud Bey'in kızı Hatice Arslan Hatun arasında yapılan evlilik olayında yer aldığı bilinmekle birlikte en önemli icraatı Tuğrul Bey'in kardeşi İbrahim Yınal karşısında zor duruma düştüğü zaman takındığı tavidir. Tuğrul Bey, İbrahim Yınal ile mücadele ettiği sırada Bağdat'ta bulunan Altuncan Hatun ve oğlu ile vezir Amîdülmülk el-Kündürî arasında bir problem çıkmıştır. Gelen kötü haberlere bağlı olarak Tuğrul Bey'in yerine Altuncan Hatun'un oğlunu tahta çıkartmayı düşünen vezire karşı gelen hatun, kendi evladını tutuklattırıp kendi emrindeki askerî birlikler ile Tuğrul Bey'in yardımına gitmiştir. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Ayşe Dudu Kuşçu, "Selçuklu Devlet Yönetiminde Kadının Yeri ve Altuncan Hatun Örneği", Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, 1/1 (2016), 73-191.

74 Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zaman, 89; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti (İstanbul: Ötüken Yay., 2010), 140; Ergin Ayan, "Harezmsâhlar Hânedânının Evlilikleri", Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi, 32/32, (2016), 19-20.

75 Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zaman, 89; Bündârî, Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi, çev. Kıvameddin Burslan (Ankara: TTK Yay., 2016), 17.

76 İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-târîh, çev., Abdülkerim Özeydin (İstanbul: Bahar Yay., 1987), 10/26; Münecimbaşı Ahmed B. Lütfullah, Câmiu'd-Düvel, Selçuklular Tarihi I Horasan-İrak, Kirman ve Suriye Selçukluları, yay. haz. Ali Öngül (İzmir: Akademik Kitabevi Yay., 2000), 25.

devle Adududdevle Tuğrul Bey ve diğer hiçbir devlet adamı arasında vaki olmamıştır. Bu durum bizim isteklerimize uygun düşmediği gibi, bizim görevlendirdiğimiz, yani hükümdarlığını onayladığımız kimseye de uygun olmaz.” şeklinde karşılık vermiştir.⁷⁷ Halifenin bu sözlerinden Tuğrul Bey’i kendi statüsüne denk görmediği sonucu çıkartılabilir. Ayrıca Abbâsîlerde hanedan dışına kız verme gibi bir durum yoktur.⁷⁸ Bundan dolayı Halife’nin ilk başta şaşırıp bu şekilde tepki vermesi doğal bir vaziyettir. Bir müddet sonra el-Kâim-Biemrillâh, Vâsıt şehri ve Altuncan Hatun’a ait mirasın kendisine bırakılması, mihr olarak da 300 bin altın verilmesi ve evlilik sonrası Sultan’ın temelli bir şekilde Bağdat şehrinde kalması şartlarını öne sürerek evliliği onaylamıştır.⁷⁹ Bu hususla ilgili Kadı Ebû Muhammed Rız-kullah b. Abdülvehhab et-Temimî, Nakîbü’l-Haşimüyyîn el-Kamil Ebu’l-Fevâris Tırad b. Ebîb Temmam ve Ebû Nasr Ganâim’in yer aldığı bir heyet hediyeler ile birlikte Tuğrul Bey’in yanına gönderilmiştir. Halife, bu heyette yer alan Temimî’ye Tuğrul Bey’i evlilik fikrinden vazgeçirmek için çabalamasını ve vezir Amîdülmülk el-Kündürî’den yardım istemesi konusunda vazife vermiştir.⁸⁰ Görüldüğü üzere Halife’nin evlilik konusundaki tereddütlü hali devam etmektedir.

Heyetin Hamedan’a varmasından bir gün sonra Ebû Muhammed et-Temimî, Halife’nin evlilik hakkındaki düşüncelerini içeren tezkireyi Amîdülmülk el-Kündürî’ye teslim etmiştir. Tezkireyi okuduktan sonra vezir:

“Bu risale ve tezkirenin arz edilmesi, yani sultanın isteğinin reddedilmesi iyi olmaz. Daha çok para ve gelirleri için daha fazla memleket istendikten, yani evlilik olayına olumlu bakıldıktan sonra vazgeçilmesi

77 Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’z-zaman, aynı yer.

78 Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, 140.

79 Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’z-zaman, aynı yer; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil fi’l-târîh, 36; Büндârî, aynı yer. Halife, Tuğrul Bey’in bu talepleri karşılayamayacağını düşündüğü için öne sürmüş olma ihtimali oldukça yüksektir. Çünkü bahsi geçen istekler, Selçuklu hazinesini zor duruma sokabilecek kadar büyüktür. Bk. Ceylanbaş, Selçuklu-Abbâsî Hilafeti İlişkilerinde Siyasî Evlilikler, 42.

80 Kaçın, Selçuklu Hatunları, 92-93.

asla iyi olmaz. Sultan bunu işitip daha başka şeylere rağbet edilmek istendiğini anlar. Esasen sultan bu evlenme hususunda kendisinden istenilenlerden daha fazlasını verir ve vermektedir.” diye cevap vermiştir.⁸¹ Temimî’nin vezirin bu sözlerine karşı işleri ona bıraktığına dair cevap vermesi üzerine Amîdülmülk el-Kündürî, Sultan Tuğrul Bey’in yanına giderek evliliğe olumlu bakıldığını bildirmiştir. Bu habere sevinen Tuğrul Bey, devlet erkânına evlilik olayını ilân etmiştir. Daha sonrasında Tuğrul Bey, veziri Amîdülmülk el-Kündürî, halifenin eşi olan yeğeni Hatice Arslan Hatun, hâdimü’l-hâs Ferruh ve önemli devlet erkânından oluşan heyeti yanlarında geline verilmek üzere mihr olarak 100.000 altın ve mücevheratlar eşliğinde nikâh işlerini halletmeleri için Bağdat’a göndermiştir.⁸² 1061 yılının Nisan/Mayıs ayında Bağdat’a varan heyeti karşılamak üzere Halife el-Kâim-Biemrillâh’ın yeni veziri Eminüddeve b. Dârest görevlendirilmiştir.⁸³ Vezir Amîdülmülk, Arslan Hatun’u evine teslim ettikten sonra Dâru’l-Memleke (Sultanlık Sarayı)’ ye yerleşmiştir. Daha sonrasında evlilik konusunu neticelendirmek ve yazılı bir karar alabilmek için çaba sarf etmişse de başarılı olamamıştır. Bunun üzerine Temimî ile görüşmüştür. Temimî, Halife’nin “Eğer beni bu nikâh işinden kurtaramazsanız Bağdat’ı terk ederim.” diye belirttiğini söylemiştir.⁸⁴ Bu duruma öfkelenen vezir Amîdülmülk “Eğer bu evlenme işini istemiyor idiniz bunu önceden belirtmeniz gerekirdi. Artık bundan vazgeçmek olmaz. Sizin bu vazgeçmeniz sultan nezdinde benim kanımı akıtmak için gösterilen bir çabadır.” diyerek şehirden ayrılmak için Nehrevan’da kendisine çadır hazırlatmıştır.⁸⁵ Ebû Mansur b. Yusuf ve Kâdıkudât, vezir Amîdülmülk’e bu kararından vazgeçmesi için

81 Sibt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’z-zaman, 92; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil fi’t-târîh, 36; Bündârî, Irak ve Horasan, 17.

82 Sibt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’z-zaman, 93; İbnü’l-Esîr, aynı yer; Bündârî, Irak ve Horasan, 18.

83 Bündârî, aynı yer; Sibt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’z-zaman, 94.

84 Sibt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’z-zaman, aynı yer; İbnü’l-Esîr, aynı yer. Bündârî, bu olayı şu şekilde ifade etmektedir: “Vezir, Bağdat’a geldi ve kendisinin yanındakilerin geldiğini bildirdi. Halife ise bu durumdan ürktü, hiddetlendi ve meseleden vazgeçerek kapıyı kapatılarak açtırmadı.” Bk. Bündârî, aynı yer.

85 Sibt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’z-zaman, 95; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil fi’t-târîh, 36-37; Bündârî, aynı yer.

istekte bulunarak, Halife el-Kâim-Biemrillâh’a vezirin yaşanan son gelişmeler üzerine geri dönmesinin ne gibi sonuçlar doğuracağı ile ilgili durumun ciddiyetini anlatmışlardır. Netice itibarıyla Amîdülmülk ve Rey Kādilkudâtı’nın dört yıl boyunca herhangi bir şey istememeleri hakkında taahhüt vermeleri şartıyla evlilik onaylanmıştır. Daha sonrasında Hanefîler ile Şâfiîler bu şekilde şartlı bir evlilik akdinin şeriat bakımından hükümsüz olduğu ile ilgili fetvalar vermeleri üzerine Halife bir kez daha evliliğin yapılmasından vazgeçmiştir.⁸⁶ Bunu öğrenen vezir, Halife’nin huzuruna çıkmış lakin Halife bu konu hakkında daha fazla ısrarcı olmamasını belirtmiş ve “*Abbasoğullarında böyle bir töre şimdiye değin görülmemiştir.*” diyerek konu hakkındaki fikrini açıkça ifade etmiştir.⁸⁷ Böylelikle evlilik mevzusu yine sekteye uğramıştır.

Mayıs/Haziran ayında düzenlenen bir ziyafet sırasında vezir Amîdülmülk, Halife’ye “*Efendimiz Müminlerin emirinin saf, temiz ve sadık kulu Rükneddin’in gönderdiği kimseleri dinlemesi ve istediği şeyi yerine getirmesi ona şeref verecektir.*” diye belirtmiştir. Halife ise “*Biz, Abbasoğulları insanların hayırlısıyız. Hilafet ve imamlık, kıyamete değin bizim üzerimizde kalacaktır. Bize tutunanlar doğru yoldadır ve hidayete erer; bizden ayrılıp bize düşman olanlar ise doğru yoldan ayrılarak sapıttırlar*” şeklinde karşılık vermiştir.⁸⁸ İki taraf arasında geçen bu konuşmadan sonra vezir yanında getirdiği mihr ve hediyeler ile birlikte Bağdat şehrinden ayrılmıştır.⁸⁹ Daha sonrasında Amîdülmülk, Ebû Nasr’a bir elçi vasıtasıyla Sultan Tuğrul’un halife olumlu cevap verene kadar Arslan Hatun’un vezir Amîdülmülk’e teslim edilme-

86 Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’z-zaman, aynı yer; İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam, 72.

87 Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’z-zaman, 95.

88 Bündârî, Irak ve Horasan, 19; İbnü’l-Esir, el-Kâmil fi’t-târîh, 37; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’z-zaman, 95-96.

89 Bahsi geçen mihr ve hediyeler şunlardır: “100 altın, çeşitli cinsten 100 giysi, 2250 parça mücevher, her birinin ayara 1-3 miskal arasında bulunan 120 inci, 640 parça kırmızı yakut ve pembe Bedehşan süsü, 58 parça firuze, 28 parça büyük sim şeritli zümrüt, 8-12 parça saf cam, 14 parça ziynet eşyası, yer ve yatak yaygıları, yorgan ve çarşaf örtüleri, ibrişim halı ve benzerleri, her biri at üzerinde resmî elbiseli ve altın gerdanlıklılı 35 cariye, 20 hizmetçi, 80 at ve katır, 100 kişilik askerî birlik ve pek çok çadır.” Bilgi için bk. Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’z-zaman, 96-97.

si, Kutalmış ile mücadelesi bittikten sonra Bağdat'a geleceğini ve çeyizlerin Bağdat'ta kalmasını buyurduğunu, Bağdat'a gelmekten vazgeçmesi halinde halife ile aralarında soğukluk yaşanacağını belirten mektubunu yollamıştır.⁹⁰ Tuğrul Bey'in bu sözleri var olan gerginliği daha çok arttırmıştır. Bu mektuba herhangi bir cevabın yazılmaması üzerine Sultan bu sefer Ebû Mansur b. Yusuf ve Kâdıkudât'a "Uğrunda kardeşimi öldürdüğüm halifenin bana mükâfatı bu mudur? Hâlbuki ben bütün malımı ona yardım etmek için feda ettim, en yakınlarımı ona olan sevgim sebebiyle öldürdüm." sözlerinin yer aldığı bir mektup göndermiştir.⁹¹

1062 yılının başında Tuğrul Bey, halifeye kötü davranılması ve Arslan Hatun'un Saltanat Sarayı'na nakledilmesi hususunda bir mektup yazmıştır.⁹² Sultanın isteği doğrultusunda halife ve yakınlarının mallarına el konulmaya başlanmıştır. Bu durumun giderek artması üzerine Halife, evlilik olayını kabul etmek zorunda kalmıştır. Haberi alan Tuğrul Bey, halifeden alınan malların iade edilmesini isteyerek yaşanan olaylar için özür dilediğini içeren mektup yollamıştır. Tuğrul Bey, askerleri ile birlikte Tebriz dışında konakladıkları sırada Halife'nin nikâhı 22 Ağustos/Eylül 1062 tarihinde gerçekleşmesine karar kıldığı ile ilgili bilgi gelmiştir.⁹³ Nikâh günü geldiğinde büyük bir ziyafet verilmiştir. Tuğrul Bey, ziyafet sırasında tahtta oturur vaziyette gelen kişileri karşılamış ve 100.000 dinar karşılığında Seyyide Hatun ile Tuğrul Bey'in nikâhları kıyılmıştır.⁹⁴ Ocak/Şubat 1063 senesinde Tuğrul Bey, yolculuk esnasında rahatsızlanmasından ötürü tahtırevan üzerinde Bağdat'a gelmiştir. 17 Şubat 1063 tarihinde Dicle Nehri'nden Dâru'l-Memleke'ye kadar çadırlar kurulmuş ve Seyyide Hatun işlemeli bir tahta oturtulmuştur. Tuğrul Bey, Seyyide Hatun'un yanına giderek saygı ve hiz-

90 Bahsi geçen Kutalmış, Tuğrul Bey'in hapsedilerek vefat eden amcası Arslan Yabgu'nun oğludur. Taht mücadelesi için Tuğrul Bey'e isyan etmiştir. Bk. Özgüdenli, Selçuklular, 132.

91 Bündârî, aynı yer; İbnü'l-Esîr, aynı yer.

92 Sibt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zaman, 101; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târih, 38.

93 Sibt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zaman, 107; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târih, 38; Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, 140.

94 Hüseyinî, Aḥbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, çev. Necati Lügal (Ankara: TTK Yay., 1999), 15.

mette bulunmuş lakin Hatun hiç ayağa kalkmadığı gibi yüzündeki peçesini de çıkartmamıştır.⁹⁵ Bu sırada sarayın avlusunda Selçuklu devlet adamları mutluluktan oyunlar oynayarak Türkçe şarkılar söylemiş ve düğünü kutlamışlardır.⁹⁶ Yapılan düğünün sembolü ve hatırası olarak altın bir madalya bastırılmıştır.⁹⁷ İlerleyen süreç içerisinde durumu ağırlaşan Tuğrul Bey, halifenin karşı çıkmasına rağmen Seyyide Hatun ile Dâru'l-Hilafe'den ayrılmıştır. Halife bu duruma çok üzülmüştür.⁹⁸

3.2. Tuğrul Bey'in Vefatı Sonrasında Seyyide Hatun'un Vaziyeti

Tuğrul Bey, Bağdat'tan Rey'e döndükten sonra 4 Eylül 1063 tarihinde 70 yaşında vefat etmiştir.⁹⁹ Tuğrul Bey'in vefatı sonrası adet gereği Seyyide Hatun'un Bağdat'a dönmesi gerekliyken vezir buna engel olmuştur. Vezir Kündürî, Seyyide Hatun'dan sultana ait kıymetli mücevherleri istemiş lakin Hatun kendisinde olmadığını belirtmiştir. Bunun üzerine vezir, ona ait ıktâlara el koymuştur.¹⁰⁰ Seyyide Hatun'un Bağdat'a dönebilmesi Tuğrul Bey'in ölümü sonrası tahtı ele geçiren Dâvud Bey'in oğlu Alp Arslan döneminde gerçekleşmiştir. Sultan Alp Arslan, vezir Amîdülmülk el-Kündürî'yi 10 Ocak 1064 tarihinde tutuklattırmıştır. Daha sonrasında Seyyide Hatun'u yanında bir elçiye kendi adına hutbe okutulmasını sağlamak amacıyla Bağdat'a göndermiştir. Alp Arslan'ın veziri Nizâmülmülk'ün Seyyide Hatun'un yol masrafları için 5000 altın gönderdiği

95 Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zaman, 112-113; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târîh, 40; Münecceimbaşı Ahmed B. Lütfullah, Câmiu'd-Düvel, 26.

96 Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zaman, 113; Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, 141.

97 Madalyanın bir yüzünde Halife, bir yüzünde Tuğrul Bey'in isimleri ve kabartma tasvirleri yer almıştır. Bk. Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, 142.

98 Bündârî, Irak ve Horasan, 23.

99 Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zaman, 116; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târîh, 41. Râvendî ve Reşîdüddin Fazlullâh, Tuğrul Bey'in ölümünün sebebini burnunun kanamasına bağlamaktadır. Kanamanın durdurulamamasının Sultan'ın kuvvetini tükettiğini ve bundan dolayı vefat ettiğini ifade etmektedirler. Bk. Râvendî, Râhat-üs-sudûr, 109-110; Reşîdüddin Fazlullâh, Câmi' u't-tevârih, çev. Erkan Göksu-H. Hüseyin Ateş (İstanbul: 2011), 105.

100 Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zaman, 120.

bilinmektedir.¹⁰¹ 5 Mart 1064 tarihinde Seyyide Hatun, Bağdat'a intikal etmiştir. Tuğrul Bey'in vefat ettiği haberini Bağdat'a bildiren Seyyide Hatun olmuştur.¹⁰² Kızının dönmesine çok sevinen Halife el-Kâim-Biemrillâh, Alp Arslan'a teşekkür ederek onun adına hutbe okutulmasını emretmiştir. Alp Arslan'ın Seyyide Hatun'a Tuğrul Bey tarafından kendisine verilen ıktâları bırakmasını istediği lakin Halife'nin buna karşı çıkması üzerine bu isteğinden vazgeçtiği bilinmektedir. Seyyide Hatun'un Tuğrul Bey'in vefatı sonrası uzun bir süre daha hayatta olduğu, babasından sonraki başa gelen halifeler devrinde siyasi işler ile ilgilendiği verilen bilgiler arasındadır.¹⁰³

SONUÇ

Abbâsî Halifeliği ile Şiî Fâtımî Halifeliği arasında uzun zamandır devam etmekte olan husumette Büveyhî Devleti ön plana çıkmaktadır. Fâtımî tarafında yer aldığı görülen Büveyhîlerin, Abbâsî Halifeliği üzerinde kurmuş olduğu baskıcı dönem Selçuklular sayesinde son bulmuştur. Sultan Tuğrul Bey'in bu konu hakkında yapmış olduğu icraatlar neticesinde Selçuklular, Abbâsîlerin koruyucusu ve temsilcisi konumuna yükselmişlerdir. Ayrıca Halifeliğin ömrünün Selçuklular sayesinde uzadığı kanısına da varılabilmektedir. Tuğrul Bey'in Halife el-Kâim-Biemrillâh'ın kızına talip olma dönemine bakıldığında ise kendisinin son derece güçlü ve söz sahibi olduğuna rastlanılmaktadır. Özellikle Abbâsîleri, Büveyhî tehdidinden kurtarmasıyla halifelik üzerindeki güç ve otoritesini sağlamlaştırması sayesinde el-Kâim-Biemrillâh'ın yapılacak evlilik hakkındaki olumsuz tavrını devam ettirmekte zorlandığı görülmektedir. Gücü elinde tutan Tuğrul Bey'in bu yöndeki baskıları karşısında daha fazla dayanamayan el-Kâim-Biemrillâh, nikâh akdini kabul etmek zorunda kalmıştır. Yapılan evlilik sayesinde Büyük Selçuklular var olan prestijlerini arttırmış ve Sünnî İslâm dünyasında önemli bir kudrete sahip olmuşlardır.

101 Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zaman, 130.

102 İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 83.

103 Ceylanbaş, Selçuklu-Abbâsî Hilafeti İlişkilerinde Siyasî Evlilikler, 46.

KAYNAKÇA

Abdurrahman İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem'de Selçuklular* (H. 430-485 / 1038-1092). trc. Ali Sevim. Ankara: TTK Yay., 2014.

Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. *Büyük Selçuklu Devleti ile Abbâsî Halifeliği Münasebetleri*. İstanbul: MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

Ağırakça, Ahmet. "İhşîdîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/551-553. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ayan, Ergin. "Harezmşâhlar Hânedânının Evlilikleri". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Derg.* 32/32 (2016), 13-36.

Bündârî. *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*. çev. Kıvameddin Burslan. Ankara: TTK Yay., 2016.

Ceylanbaş, Fuat. *Selçuklu-Abbâsî Hilafeti İlişkilerinde Siyasî Evlilikler*. Manisa: CBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin-i Beyhakî. *Târîh-i Beyhakî*. terc. Necati Lügâl. haz. Hicabi Kırlangıç. Ankara: TTK Yay., 2019.

Eraslan, Fatma. *Tuğrul Bey Dönemi Selçuklu-Abbâsî İlişkileri*. Sam-sun: OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Genç, Süleyman. *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsîrî İsyanı*. İzmir: DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.

Hüseyinî. *Aẖbârü'd-devleti's-Selcûkıyye*. çev. Necati Lügâl. Ankara: TTK Yay., 1999.

İbnü'l-Esîr . *el-Kâmil fi't-târîh*. 10, çev., Abdülkerim Özeydın. İstanbul: Bahar Yay., 1987.

İbnü'l-Verdî. *Selçuklular*. trc. Mustafa Alican. İstanbul: Kronik Yay., 2017.

İlgürel, Mücteba. "Subaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/447-448. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

İpek, Ali. “Sâcoğulları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35/364-366. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Kaçın, Bülent. *Selçuklu Hatunları, Büyük Selçuklu Devleti Hanedan Üyelerinin Siyasî Evlilikleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2017.

Kallek, Cengiz. “Mâverdi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/180-186. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kamâl al-Din İbnü'l-Adîm. *Buğyetü't-taleb fî târîhi Haleb, Selçuklularla İlgili Haltercümeleri*. yay. haz. Ali Sevim. Ankara: TTK Yay., 2011.

Kemâlüddîn İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb min târîhi Haleb'de Selçuklular (H. 447-521= 1055-1127)*. trc. Ali Sevim. Ankara: TTK Yay., 2014.

Köymen, Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Kuruluş Devri*, 1. Ankara: TTK Yay., 2016.

Kuşçu, Ayşe Dudu. “Selçuklu Devlet Yönetiminde Kadının Yeri ve Altuncan Hatun Örneği”. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 1/1 (2016), 173-191.

Merçil, Erdoğan. “Besâsîrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/528-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Merçil, Erdoğan. “Büveyhîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Minhâc-i Sirâc el-Cûzcânî. *Tabakât-ı Nâsirî, Gazneliler, Selçuklular, Atabeglikler ve Hârezmşahlar*. trc. Erkan Göksu. Ankara: TTK Yay., 2020.

Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî. *Râhat-üs-sudûr ve âyet-üs-sürûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti)*, 1-2. çev. Ahmet Ateş. Ankara: TTK Yay., 2020.

Müneccimbaşı Ahmed B. Lütfullah. *Câmiu'd-Düvel, Selçuklular Tarihi I Horasan-Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları*. yay. haz. Ali Öngül. İzmir: Akademi Kitabevi Yay., 2000.

Özaydın, Abdülkerim. “Kâim-Biemrillâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özdemir, Mehmet Nadir. “Abbasi Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 24 (2008), 315-367.

Özgüdenli, Osman G. *Selçuklular, Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*, 1. İstanbul: İSAM Yay., 2013.

Özkuyumcu, Nadir. “Tolunoğulları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/233-236. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Reşîdüddin Fazlullâh. *Câmi’u’t-tevârîh*. çev. Erkan Göksu - H. Hüseyin Ateş. İstanbul, 2011.

Sıbt İbnü’l-Cevzî. *Mir’âtü’z-zaman fî tarihi’l-âyân’da Selçuklular*. trc. Ali Sevim. Ankara: TTK Yay., 2011.

Sümer, Faruk. “Selçuklular”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/365-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Sümer, Faruk. “Tuğrul Bey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/344-346. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Tuğ, Kadir. “Oğuz Yabgu Devleti ve Selçukluların İstiklâli”. 8. *Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi*. (9-13 Haziran 2010) (Kırgızistan 2010), 903-908.

Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yay., 2010.

Usta, Aydın. “Sâmânîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/64-68, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

14-17 Yaş Aralığında Afganistan Uyruklu ve Sığınmacı Kız Çocuklarının Dil Öğrenme Güçlüğü

Reyhan KUYUMCU

Selçuk Üniversitesi, Mevlana Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi,
reyhankuyumcu@outlook.com

Özet

Zorunlu göç 1951 Cenevre sözleşmesinde tanımlandığına göre dini, milliyeti, tabiiyeti toplumsal bir gruba ya da siyasi görüşe aidiyeti nedeniyle zulüm görme ya da ölüm tehlikesi yaşayan kişilerin zorunlu olarak yer değiştirmesi şeklinde tanımlanmıştır. Zorla yerinden edilen insanların sığındıkları ülke içerisinde karşılaşmış olduğu en başat sorunlardan biri dil bariyeridir. Bireylerin sığınma talebinde bulundukları ülkenin yasa ve uygulamalarına uygun bir şekilde yaşamını sürdürmesi ve temel ihtiyaçlarını karşılaması için sosyal uyumun sağlanması gerekliliği duyulmaktadır. Kişilerin kendi kültürlerini yaşamaktan geri kalmadan sığındığı ülkenin kültürünü öğrenmesi ve yerel halk ile uyum içerisinde yaşamını sürdürdüğü uyum sürecinde dil bariyerinin ortadan kaldırılması önemli bir yer tutmaktadır.

Dil bariyerine maruz kalan insanların çözüm üretme becerilerini kısıtlayan faktörlerden bir diğeri ise toplumsal cinsiyet temelinde paylaşılan rolleridir. Toplumsal cinsiyete dayalı rol paylaşımı içerisinde kadınların erkeklere göre sosyal yaşama katılımının kısıtlı olma-

sı nedeniyle dil öğrenme sürelerinin uzadığı ve bu süreçte daha çok engelle karşı karşıya kaldığı bilinmektedir. UNICEF tarafından hazırlanan raporda Türkiye’de ortaöğretim seviyesinde örgün eğitime katılım ve devamlılık konusunda sığınmacı kız çocukların oğlan çocuklara göre daha geri planda olduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Uluslararası Çocuk Hakları sözleşmesi ve Çocuk Koruma kanunu perspektifinde değerlendirildiğinde çocuğun aktif katılımının sağlanarak temel eğitim ihtiyacının karşılanması konusunda devlet mekanizmalarının aktif bir çalışma yürüttüğü bilinmektedir. Bu bağlamda menşe ülkesi Afganistan olan 14-17 yaş aralığında sığınmacı kız çocukların dil bariyerini aşmaları konusunda sunulan örgün eğitimin daha yaygın hale getirilerek sosyal uyum programları kapsamında geliştirilip sürdürülmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Zorunlu göç, Toplumsal Cinsiyet, Dil Bariyeri, Kız Çocuğu.

Language Learning Difficulty Of Afghanistan National And Refugee Girls In The 14-17 Age Range

Abstract

Forced migration, as defined in the 1951 Geneva Convention, is defined as the forced displacement of people who are at risk of persecution or death due to their religion, nationality, nationality, belonging to a social group or political opinion. One of the biggest problems faced by forcibly displaced persons in the country of asylum is the language barrier. It is necessary to ensure social cohesion so that individuals can continue their lives and meet their basic needs in accordance with the laws and practices of the country where they seek asylum. It is important for people to learn the culture of the country they take refuge in without failing to live their own culture and to remove the language barrier in the adaptation process where they live in harmony with the local people.

Another factor that limits the ability of people exposed to language barriers to produce solutions is their gender-based shared roles. It is known that due to the limited participation of women in social life compared to men within

gender-based role sharing, language learning times are prolonged and they face more obstacles in this process. In the report prepared by UNICEF, it is understood that refugee girls are in the background compared to boys in terms of participation and continuity in formal education at secondary education level in Turkey. When evaluated from the perspective of the International Convention on the Rights of the Child and the Child Protection Law, it is known that the state mechanisms are actively working to meet the basic education needs by ensuring the active participation of the child. In this context, the formal education offered for refugee girls between the ages of 14-17, whose country of origin is Afghanistan, to overcome the language barrier should be made more widespread and developed and continued within the scope of social cohesion programs.

Keywords: Forced Migration, Gender, Language Barrier, Girl Child.

GİRİŞ

Göç kavramı bireysel ya da kalabalık grupların hareketi sonucunda insanlık tarihi ile birlikte ortaya çıkmıştır. Göç oluş şekli itibariyle insan sosyal yaşamının doğrudan etkilenmesini sağlayan etkenler taşımaktadır. İnsanlar mevcut konumlarından farklı nedenler ile hareket etme isteği ile yaşamını sürdürmüş ve bu durum kimi zamanlar tarihi doğrudan etkileyecek kavimler göçü gibi büyük kitleler halinde dahi olmuştur. Tarih boyunca dünyanın herhangi bir noktasından benzer ya da farklı sebepler taşıyarak yaşamın bir parçası haline gelmiştir. Kimileri için göçebe yaşam tarzı bir ömrü kapsayacak şekilde sürerken kimileri de tarım ve hayvancılık alanında vasıflı oluşu gereği mevsimlik olarak göçe sürüklenmektedir. Oluşu bakımından kişilerin vatandaşı bulunduğu ülke içerisinde gerçekleşen göçler iç göç; vatandaşı olduğu ülkenin sınırları dışına yönelik yapılan göçler ise dış göç olarak adlandırılmaktadır. İnsanların yer değiştirmek suretiyle yeni bir topluluğun ve alanın içine girmiş olmaları sonucunda karşılaştıkları sosyal sorunlar benzerlik taşımış olsa da dış göç bu noktada iç göçe göre sosyal insanın yaşam koşullarında daha köklü değişiklikler oluşturmuştur. Dış göç insanın sosyal çevresinden ve kültürel bağlarından koparak gerçekleşmesi bağlamında uyum ihtiyacının ön plana çıkmasına sebep olmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti her dönem farklı merkezlerden göç hareketlerine maruz kalmış ve bu konuda politika üretmek durumu oluşmuştur. Bu göç hareketleri içerisinde Afganistan'dan menşe ülkesinden gelen ve Farsça dilinde konuşan kişiler de önemli bir yer tutmaktadır. Afganistan uzun yıllar boyunca siyasi ve güvenlik istikrarı sağlamak konusunda zorluk çekmiş ve birden çok terör örgütünün yoğun saldırıları ile sosyokültürel gelişimini sağlamakta zorluk yaşamıştır. Geniş bir etnik kimlik farklılığına sahip olan Afganistan, ülke içerisinde bu grupların her sosyal içerme sağlanarak bir arada yaşaması konusunda sorunlar yaşanan bir tarihe tanıklık etmiştir. Özellikle terör olaylarının çok sık yaşanması ve insanların sosyal yaşama katılımını doğrudan etkilemiştir. Bununla birlikte geleneksel aile yapısı ve kadın ile çocuk hakları bağlamında yasa-

ların güncellenmemiş olması ülke içerisinde kadınların daha çok zorluk çekmesine neden olmuştur. 18 yaş altında zorunlu eğitimin gelişmiş ve gelişmekte olan çok sayıda ülkede zorunlu hale getirilmiş olmasına rağmen Afganistan bu hakkın sağlanması konusunda gerekli hukuki değişimi tamamlayamamıştır. Bununla birlikte terör örgütlerinin baskısı ile kız çocuklarının okullaşması konusunda daha çok sorun yaşanmaktadır. Yine genel kanı olarak görülen ve çocuk hakları açısından önemli görülen evlilik yaşının 18 olması kız çocukları için Afganistan'a uygulanmamakta ve çocuk yaşta evliliklerin yoğunlukta olduğu görülmektedir. Kız çocuklarının hem erken yaşta evlenme riski hem de örgün eğitime katılamamaları kişisel gelişimleri ve kendilerini gerçekleştirmeleri açısından mühim bir yer tutmaktadır. Bu doğrultuda Afganistan'dan Türkiye'ye gelen sığınmacıların kadın ve çocuklara yönelik kanunlara entegrasyonunun sağlanarak kız çocuklarının hak ve hizmetlere erişimi açısından yaşamış olduğu sorunların üzerinde durulmalıdır. Yapmış olduğumuz çalışma içerisinde Afganistan ülkesinden zorunlu göçe maruz kalan aileler içerisinde ortaöğretim çağındaki olan 14-17 yaş aralığında kız çocuklarının entegrasyon/uyum sürecinde toplumsal cinsiyet temelinde dil öğrenme zorlukları üzerinde durulacaktır.

1. TANIMLAR

Göç alanı günümüzde kamuoyunda yer edinişi ve büyük kitlelere hitap etmesi ile birlikte bu alanda kullanılan kavramlar arasında karmaşa yaşanmasına da sebep olmaktadır. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda hem uluslararası sözleşmeler hem de Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu içeriğinde belirtildiği üzere konu edineceğimiz göç terimlerinin tanımlarının üzerinde durmak gerekecektir.

1.1. Göç

Ülke sınırları içerisinde ya da uluslararası sınırları geçerek insanların yer değiştirmesi olayına göç denir. Zaman ve yapısal farklılık göstermiş olsa da yer değiştirmek yoluyla oluşan nüfus hareketliliği

de göç olarak adlandırılmaktadır.

Ekonomik toplumsal, siyasal sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi taşınma hicret, muhaceret olarak tanımlanmaktadır.¹

1.2. Göçmen

Uluslararası literatürde kesinleşmiş bir tanımı olmamakla birlikte herhangi bir baskı altında kalmadan bulunduğu yerden herhangi bir sebeple hür iradesi üzerinden hareket eden kimseye göçmen denir.

1.3. Menşe Ülke

Göç eden kimselerin kaynağı durumundaki vatandaşı olduğu ülkedir.

1.4. Düzenli Göç

Vatandaşı olduğu bir ülkeden başka bir ülkeye herhangi bir sebep ile varılan ülkenin mevzuatına uygun olarak yasal yollar üzerinden yapılan göç hareketi için kullanılmaktadır.

1.5. Düzensiz Göç

Vatandaşı olduğu menşe ülkesinden herhangi bir başka ülkeye yasal olmayan yollardan giriş yapılması yoluyla ya da vize ile giriş yapılmasına rağmen ev sahibi ülkenin mevzuatı çerçevesinde vize ihlali yapılması halinde ilgili kişiler için bu terim kullanılmaktadır.

1.6. Sığınmacı

Irkı, Dini, Tabiiyeti, Belli bir gruba Mensubiyeti veya Siyasi görüşü sebebiyle vatandaşı olduğu menşe ülkesinde insanlık dışı kötü muamele, işkence ve ölüm riski bulunan kimselerin ikinci bir ülkeye mülteci olmak amacıyla sığınması sonrasında mültecilik statüsü tanınana kadar edinmiş oldukları statüye sığınmacı kavramı kullanılmaktadır.

1 TDK, Türk Dil Kurumu (2019). Genel Türkçe Sözlük.

1.7. Mülteci

Vatandaşı olduğu ülkeden; Irkı, Dini; Tabiiyeti, Belli bir gruba mensubiyeti ya da siyasi görüşü nedeniyle güvenlik riski ile başka bir ülkeye sığınan kişinin yapılan değerlendirilme sonucunda güvenlik riskinin tespit edilerek geri gönderilme yasağı altında statü verilmesi halinde kullanılır.

1.8. Zorunlu Eğitim

Türkiye Cumhuriyeti Sınırları içerisinde 18 yaş altı her bireyin 12 yıllık zorunlu eğitim kapsamında eğitim-öğretim sistemine dâhil edilmesi amaçlanmaktadır.

1.9. Toplumsal Cinsiyet Rolü:

Toplumsal cinsiyet, toplum tarafından insanların biyolojik cinsiyetine atfen oluşan beklentilerdir. Bu bağlamda yaşam tarzı ve sosyal hayatta görev paylaşımı üzerine oluşan sorumluluklarımız toplumsal cinsiyet rolü olarak açıklanabilir.

2. ZORUNLU GÖÇ

Zorunlu göç 1951 Cenevre sözleşmesinde tanımladığına göre dini, milliyeti, taabiyeti toplumsal bir gruba ya da siyasi görüşü nedeniyle vatandaşı olduğu ülkede, insanlık onurunu zedeleyecek kötü muameleye maruz kalma, zulüm görme ya da ölüm tehlikesi yaşayan kişilerin zorunlu olarak yer değiştirmesi şeklinde tanımlanmıştır. Bu bağlamda zorunlu göçü diğerlerinden ayıran başat faktör; bireylerin ya da grupların insanlık onuruna uygun bir yaşam sürme hakkının elinden alınması ve hayati tehlikeye maruz kalma riskiyle yaşamlarını sürdürememeleri üzerine daha plansız ve mecburi koşullarla gerçekleştiği değerlendirilebilir. İltica etmek durumunda kalan kişilerin yaşamları boyunca edinmiş olduğu akademik ve mesleki bilgi birikimi yanında sosyal ve ekonomik birikimini geride bırakmak zorunda kalması durumuyla karşı karşıya kalması da çok mümkündür. Gönüllü göç olgusuna karşın zorunlu olarak daha hızlı ve plansız şekilde yerinden edilen insanların sığın-

ma başvurusunda bulundukları ülkede vasıflarına göre iş imkânı bulmak konusunda zorluk çekmesi ve sosyal destek mekanizmalarından aktif bir şekilde yararlanamaması sebepleriyle asgari yaşam koşullarını sağlamakta güçlük çektiği bilinmektedir. Sığınmacıların güvenliğinin ve temel insani haklarının sağlanması konusuna sürece Cenevre sözleşmesinde konu edinilmiştir. Cenevre Sözleşmesinin Türkiye Cumhuriyeti tarafından 1961 yılında koşullu olarak kabul edilmesi üzerine sosyal devlet anlayışı perspektifinde temel insani hak ve özgürlüklere erişiminin sağlanması yönünde adımlar atılmıştır. Bu kapsamda sığınma talebinde bulunan kişilerin barınma, eğitim, sağlık vb. temel ihtiyaçlarının karşılanması Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu ile yasalar altında güvence altına alınmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti hem jeopolitik konumu gereğince hem de yine konumu gereğince sınırları çevresinde oluşan insani olaylar göz önünde bulundurulduğunda tarihi boyunca göç olgusu üzerine politikalar üretmek durumunda kalmıştır. Devlet mekanizmalarının sağlamış olduğu temel insani haklara yönelik hizmetler bu sayede gelişmiş olup sosyal destek mekanizmalarının harekete geçirilmesi ise daha hızlı sağlanabilmektedir. Ancak 2011 itibariyle Türkiye'ye yönelik çok yoğun bir göç dalgasının oluşması orta ve üst düzeyde politikalar üretilmiş olsa da bu hizmetlerin etkinliği konusunda kriz yönetiminin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Suriye olaylarından gelen göç akınının hizmetlere erişim konusunda uluslararası koruma başvurusu kapsamında olan diğer uyruklardan sığınmacıların da etkilenmesine neden olmuştur.

Türkiye halen dünyadaki en büyük kayıtlı mülteci nüfusuna ev sahipliği yapmakta, bu durum ulusal sistemler ve kaynaklar üzerinde baskı oluşturmaktadır. Türkiye'de 1,6 milyonu çocuk olmak üzere 3,6 milyon geçici koruma statüsü altında Suriyeli mülteci bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, başka ülkelerden gelen ve yaklaşık üçte biri çocuk olan 400.000'e yakın kayıtlı sığınmacı ve mülteci vardır. Tüm bu çocukların korunma ve hizmetlere ulaşım ihtiyaçları

nın karşılanması için hala büyük bir çaba gerekmektedir. Ayrıca bu çocuklar ailelerinin yüksek yoksulluk düzeyi, savaş ve uzun süreli yerinden edilmeden kaynaklanan kalıcı travma, dil engeli ve sosyal içirme eksikliği nedeniyle özel ve acilen aşılması gereken zorluklarla karşı karşıya bulunmaktadır.²

2.1. Göç ve Entegrasyon

Avrupa Mülteciler ve Sürgünler Konseyi (ECRE), mülteci entegrasyonunu, alıcı toplumdaki (zorunlu) göçmenleri ve yerleşik nüfusun ve diğer toplulukları içeren çok boyutlu ve iki yönlü bir süreç olarak tanımlamaktadır. Stubbs'a göre entegrasyon, kaynakların ekonomik ve sosyal, hakların eşitlenmesi- siyasal ve bölgesel eşitliğine mülteciler ve diğerleri arasında kültürel değişimlerin ve yeni kültürel formların gelişimini kolaylaştırma girişimini ifade etmektedir. Phillimore ise göçmenler ve göç ettikleri toplumların arasındaki sosyal ilişkilerin gelişimini, göç ettikleri topluluğa ait olma hissini ve "eğitim, iş ve barınma gibi haklar ve kaynaklara erişimin önemini vurgulamaktadır."³

Türkiye Cumhuriyeti Devleti sığınma talebinde bulunan kişi ve grupların menşe ülkelerinde yaşamış oldukları güvenlik sorununu mevcut koşullarında aşmış olmalarına rağmen yerel halk ile entegrasyon sürecinde ve temel ihtiyaçları konusunda oluşan ihtiyaçları da sığınma sürecinde duyulan mühim ihtiyaçlar arasında görülmektedir. Sığınmacıların ihtiyaçlar hiyerarşisi bağlamında barınma, yemek ve giyinme ihtiyaçları gibi ihtiyaçlarının sağlanmasına yönelik karşılaşmış oldukları sorunlar konusunda kamu hizmetlerinden faydalanmış olsa da kısa vadede kendi imkânlarını karşılayabilecek imkânlarla kavuşabilmek konusunda sorunlar yaşamaktadır.

2.2. Dil Bariyeri Problemi

Zorla yerinden edilen insanların sığındıkları ülke içerisinde kar-

2 UNICEF, "Turkey humanitarian situation report", (Erişim 21 Haziran 2022). https://www.unicefturk.org/public/uploads/files/2018_Faaliyet_Raporu.pdf

3 Doğuş Şimşek, "Türkiye'de Suriyeli Mülteci ve Entegrasyonu: Zorlukları ve Olanakları", Ekonomi Politikaları ve Finans Araştırmaları Dergisi, 4/2 (2019), 176.

şılaşmış olduğu en başat sorunlardan bir tanesi dil bariyeridir. Zorunlu göçe maruz kalmış bireylerin sığınma talebinde bulundukları ülkenin yasa ve uygulamalarına uygun bir şekilde yaşamını sürdürmesi ve temel ihtiyaçlarını karşılaması için entegrasyonun sağlanması gerekliliği duyulmaktadır. Kişilerin kendi kültürlerini yaşamaktan geri kalmadan sığındığı ülkenin kültürünü öğrenmesi ve yerel halk ile uyum içerisinde sosyal yaşamını sürdürdüğü entegrasyon sürecinde dil bariyerinin ortadan kaldırılması önemli bir yer tutmaktadır. Bireylerin uyum sürecinde yerel halk tarafından sosyal içermesinin sağlanması konusunda dil bariyerinin oluşması önemli bir ihtiyaç olarak görülmektedir. Maruz kalınan bu sorunların çözümü amacıyla Türkiye Cumhuriyeti tarafından örgün ve yaygın eğitim metotları aktif bir şekilde kullanılmaktadır. Sığınmacı bireylerin Türkçe dil eğitimi amacıyla; 18 yaşından küçük bireylerin örgün ve açıköğretim kurumları aracılığıyla zorunlu eğitime yönlendirilmek yoluyla yararlanması yanında eğitim çağını doldurmuş bireyler için ise yine Milli Eğitim Bakanlığı Halk Eğitim Kurumlarına bağlı yaygın eğitim dil kursları üzerinden imkânlar sağlanmaktadır. Bu sayede yaş grubu fark etmeksizin herhangi bir mali ihtiyaç duyulmadan dil bariyerinin aşılması konusunda profesyonel kamu hizmetleri sürdürülmektedir. Ancak ülkemizde hem uluslararası koruma hem de geçici koruma başvurusu kapsamında bulunan sığınmacı nüfusun sayısal olarak çok yüksek olması nedeniyle eğitim hizmetinin etkin ve verimli bir şekilde sağlanması konusunda problemler yaşanmaktadır.

Öğrencilerin akademik ve sosyal becerilerine ilişkin yapılan uluslararası değerlendirmelerde, Avrupa ülkelerinde yaşayan çoğu göçmen ve mülteci için eğitimdeki başarısızlıkların ciddi bir sorun teşkil ettiği görülmektedir. Bireylerin eğitime karşılaşılan sorunlar, ülkeleri eğitim eşitsizlikleri ile başedebilmede eğitim politikalarının yenilemeye sevk etmektedir. Öğrencilerin okulda başarılı olmaları aynı zamanda bireylerin ekonomik ve sosyal entegrasyonu yolunda atılmış büyük bir adım olarak kabul edilmektedir.⁴

4 Sema Buz, Göç ve Entegrasyon, der. Hacı Çevik (Ankara: Nika Yayınevi, 2020), 167.

3. TOPLUMSAL CİNSİYET ROLÜ TEMELİNDE DİL BARIYERİ VE ENTEGRASYON

Dil bariyerine maruz kalan insanların çözüm üretme becerilerini kısıtlayan faktörlerden bir diğeri ise toplumsal cinsiyet temelinde paylaşılan rolleridir. Toplumsal cinsiyete dayalı rol paylaşımı içerisinde kadınların erkeklere göre sosyal yaşama katılımının kısıtlı olması nedeniyle dil öğrenme sürelerinin uzadığı ve bu süreçte daha çok engel ile karşı karşıya kaldığı bilinmektedir. Kadın ve kız çocukların erkek ve oğlan çocuklara göre sosyal yaşama katılımının, kamu hizmetlerine erişimin, örgün eğitime katılımın düşük olması ve çocuk evliliklerinin görülmesi gibi gerekçeler ile sığınma talebinde bulunulan ülkelerin dilini öğrenmekte güçlük çektiği bilinmektedir. Bunlara ek olarak kız çocuklarının eğitime erişiminin daha kısıtlı olduğu bilinmektedir.⁵

UNICEF'in Aile sosyal Hizmetler Bakanlığı ve diğeri ilgili kamu kurumları ile yürütmüş olduğu toplumsal cinsiyet eşitliği temelli çalışmalar doğrultusunda hazırlanan 2018 yılı raporunda yapılan çalışmalar neticesinde “Çocuk yaşta evliliklerin ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddetin (TCDŞ) diğeri türlerini önleme ve yanıtlamaya yönelik ulusal kapasite iyileştirilmiştir” ifadesi yer almıştır.⁶

UNICEF'in ülkemize ait kamu kurumları ortaklığında yapmış olduğu araştırma sonucunda hazırlanan rapora göre Türkiye'de ortaöğretim seviyesinde örgün eğitime katılım ve devamlılık konusunda sığınmacı kız çocukların oğlan çocuklara göre daha düşük bir orana sahip olduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Çocukların bu yaşlarda özellikle ev işlerinde yoğun bir şekilde rol aldığı; menşei ülkesinin çocuklara yönelik hukuki uygulamaların Türkiye Cumhuriyeti ile bağdaşmaması nedeniyle ebeveynlerin farkındalık düzeyinin düşük olması ön plana çıkmaktadır. Kök ailelerin menşei ülkelerinde yerel ve çağdışı uygulamalara maruz kalmaları ile kız

5 Mine Göğüş Tan vd., Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayını., 2011).

6 UNICEF, “Turkey humanitarian situation report”.

çocuklarını örgün eğitime dâhil edemediği ya da geleneksel uygulamalar nedeniyle çocuk yaşta evliliklere zorlanması ve sosyal yaşama katılımının uygun görülmemesi gibi olumsuz uygulamalara gittiğine yönelik bilgiler bulunmaktadır.

Konu hakkında kız çocuklarının ev içerisinde rol paylaşımının cinsiyet eşitliğine yönelik olmaması ve fırsat eşitliği ilkesinin göz ardı edilmesi örgün eğitime devam zorunluluğunu da olumsuz etkilemektedir. Bu durum neticesinde yine çocukların hem dil öğrenme becerilerinin zayıflaması hem de diğer temel bilim alanlarında geri planda kalmalarına sebep olacaktır.

Toplumsal cinsiyet rolleri, kimliği, sorumlulukları şekillendirdiği gibi göç sürecinde de kadının koşullarını belirlediği için, kadın göçmen olmak mevcut eşitsizliklerin pekişmesi anlamına gelmektedir. Kadının göç öncesinde eğitim olanakları, bilgiye erişimi, sağlık bilgisi ve düzeyi, aile içinde üstlendiği sorumluluklar göçün düzenli ya da düzensiz hangi yolla gerçekleşeceğini, gidilecek ülkedeki çalışma hakkı, vatandaşlık başvurusu gibi koşullar ya da sığınma talebi için göç edilecek ülkenin alt yapısı ve sağlık, eğitim, sosyal hizmetlere erişim ile ilgili bilgi düzeyini belirlemektedir.

Kız çocuklarının örgün eğitime katılımının daha düşük orana sahip olması yanında kamu hizmetlerine erişim ve sosyal yaşama katılım konusunda daha geri planda olarak ev içerisinde çocuk bakımı ve temizlik gibi sorumluluklar üstlenmeleri nedeniyle örgün dil öğrenme sürelerinin verimli bir şekilde ilerlememektedir. Kız çocuklarının özellikle 14-17 yaşında Afganistan'ın geleneksel usullerine göre evlilik yaşında görülmesi hem de aile içerisinde erkek egemen görüş nedeniyle geri planda tutulması nedenleri bu olumsuz süreci desteklemektedir.

Uluslararası Çocuk Hakları sözleşmesi ve 5395 sayılı Çocuk Koruma kanunu perspektifi de değerlendirildiğinde çocuğun aktif katılımının sağlanarak temel eğitim ihtiyacının sağlanması konusunda devlet mekanizmalarının aktif bir çalışma yürüttüğü bilin-

mektedir. Bu bağlamda menşe ülkesi Afganistan olan 14-17 yaş aralığında sığınmacı kız çocukların dil bariyerini aşmaları konusunda sunulan örgün eğitimin daha yaygın hale getirilerek sosyal uyum programları kapsamında geliştirilip sürdürülmesi faydalı olacaktır. Ailelerin toplumsal cinsiyet temelinde rol paylaşımına gitmesi ve bu temelde oluşan eşitsizlikler hem yaşanan sorunların daha kalıcı hale gelebilmesi hem de çözüm önerilerinin daha kısıtlı olmasına sebep olabilmektedir. Kız çocuklarının eğitim yaşamına katılımının önlenmesi ile başlayan süreçte erken yaşta evlendirilmesi ya da çalışma yaşamına katılımının önlenmesi sorunun daha girift bir noktaya gelmesine neden olmaktadır. Çocukların fırsat eşitliği ilkesiyle eğitim imkânlarına erişiminin sağlanması dil öğrenme becerilerinin artmasına da destek sağlayacaktır. Kız çocuklarının kamu mekanizmalarının hizmetleri ve cinsiyet eşitliğine dayalı hak temelli çalışmaları yürütebilmesi için dil bariyerini aşmaları sosyal çevrelerine toplum temelinden destek olarak gelişime ve yayılmasına da katkı sağlayacaktır.

Ülkemizde bulunan çocuk haklarının herhangi bir ayrım gözetmeksizin tüm çocukları kapsayacak şekilde genel bir yapıya sahip olması sığınmacı çocukların da aktif katılımının sağlanarak etkin bir şekilde yürütüleceği şeklinde uygulanmasını sağlayacaktır. Çocukların aileler içerisinde yaygın öğrenme metodu gereğince bilginin aktarılması ve etkili uygulanabilmesi için çalışmanın faydalı ilerlemesinde faydalı olacaktır.

Kız çocukların örgün eğitim süresi dışında sosyal ve kültürel becerilerini geliştirerek sosyal yaşama katılımının sağlanması için kök ailelerin çocuk hakları konusunda bilgilendirilmesi de dil öğrenimi sürecini destekleyecektir. Çocukların sığınmış oldukları ülke imkânları dâhilinde sosyo-kültürel faaliyetlere katılacak olması milliyet ayrımı gözetmeksizin başarı oranının yükselmesine faydalı olacağı yönünde araştırmalar bulunmaktadır.

SONUÇ

14-17 Yaş Aralığında Afganistan Uyruklu Sığınmacı Kız Çocuklarının Dil Öğrenme Problemleri başlığı altında üzerine durduğumuz sığınma, entegrasyon ve toplumsal cinsiyet kavramlarının iç içeriği ile karşı karşıya kalınmaktadır. Kız çocuklarının entegrasyon süreci içerisinde dezavantajlı bir durumda bulunması sebebiyle fırsat eşitliğini sağlayacak koşulların değerlendirilerek ön plana çıkarılması gerekmektedir. Yapılan araştırmalar sığınmacı alan ülkelerin eğitim sistemi içerisinde toplumsal cinsiyet temelinde ve sığınmacı çocukların entegrasyon sürecini destekleyecek şekilde eğitim çalışmalarının güncellenmesinin faydalı olacağı noktasında ortak paydada buluşmaktadır. Kız çocuklarının dil bariyerini aşmaları durumunda temel hak ve özgürlüklere erişim noktasında kalıcı çözüm becerileri edinebileceği ve bunları günlük yaşamında uygulamaya gidebileceği öngörülmektedir. Eğitim materyallerinin çeşitlendirilerek sosyal yaşam içerisinde etkisini arttıracak şekilde yürütülmesinin eğitimcilerin becerilerinin geliştirilmesi ve çalışmamız içerisinde bahsedilen alanlarda bilgi ve deneyimlerinin eğitmenin eğitim modeline yansıtmasının faydaları görülecektir. Dil bariyerinin aşılması halinde iletişimin etkin bir şekilde yürütülmesi sosyal entegrasyonda insan rolünün arttırılmasına fayda sağlayacaktır. Hak ve yükümlülükleri konusuna bilgi sahibi olan kız çocuklarının kamu hizmetlerinin sağlıklı ilerlemesi konusunda bir katalizör görevi taşıyacaktır.

KAYNAKÇA

Göğüş Tan, Mine, Ecevit, Yıldız vd. Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayını, 2011.

Varol, Zeynep Sedef. "Toplumsal Cinsiyet, Göç ve Sağlık" Toplum ve Hekim Dergisi 4. (21 Nisan). https://www.belgelik.dr.tr/ToplumHekim/kayit_goster.php?Id=2860

Şimşek, Doğuş. "Türkiye’de Suriyeli Mülteci Entegrasyonu: Zorlukları ve Olanakları." Ekonomi Politika ve Finans Araştırmaları Dergisi, 4(2), 172-187.

UNICEF, Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu. "Turkey Humanitarian Situation Report", 2019. Erişim 21 Nisan 2022. https://www.unicefturk.org/public/uploads/files/2019_Faaliyet_Raporu.pdf

UNICEF, Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu. "Turkey humanitarian situation report", 2018. Erişim 21 Nisan 2022. https://www.unicefturk.org/public/uploads/files/2018_Faaliyet_Raporu.pdf

Dikmen Aksoy, Esmâ Aydan. *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadın Sığınmacılar*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

TDK, Türk Dil Kurumu. *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 21 Nisan 2022. <https://sozluk.gov.tr/>

Buz, Sema. " Göç ve Entegrasyon" der. Hacı Çevik. 1 Cilt. Ankara: Nika Yayınevi, 1.Basım, 2020.

Kur'an Perspektifinde “Sabır” Kavramının İnsan Üzerindeki Olumlu Etkileri

Rumeysa YALÇIN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf Öğrencisi, rumeysayalcin@gmail.com

Özet

Sabır, İslam dininin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'in, üzerinde durduğu önemli ahlâkî erdemlerden biridir. Sabır aynı zamanda birçok İslam âliminin ahlak çalışmalarında yer alan bir kavramdır. Genel anlamda “üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet” olarak tanımlanan sabır kavramı, Kur'an'da yüzden fazla ayette geçmektedir. Bu tebliğdeki birincil gayemiz Kur'an ayetlerinden hareketle sabır kavramını incelemek ve sabrın insan psikolojisi ve insan davranışları üzerindeki olumlu etkilerini ortaya koymaktır. Bu kapsamda öncelikle sabırla ilgili ve sabır kelimesinin geçtiği ayetler incelenecek ve anlam bütünlüğü kavranmaya çalışılacaktır. Bilindiği üzere Kur'an'da öncelikli olarak peygamberler sonra da salih müminlere sabır tavsiye edilmiş ve yüce Allah'ın sabredenlerle beraber olduğu hususu pek çok ayette vurgulanmıştır. Bu

bağlamda İslam dini sabır kavramına derin manalar vermektedir. Sabır bireyin yükümlü olduğu dini gereklilikleri yerine getirmede de yardımcı rol oynamaktadır. Çalışmamızda ayrıca insanın yaşamında karşılaştığı problemlerle baş etme sürecinde sabrın insana etkilerinin neler olduğu Kur'an ışığında anlaşılmaya çalışılacaktır. Kur'an'da yer alan temsillerden hareketle sabır mesajının modern insanın hayatın olumsuzluklarıyla baş etme sürecinde nasıl daha olumlu katkılar sunacağı tartışılacaktır. Tebliğde konuyla ilgili hadislerden de ayetleri açıklama ve tefsir meyanında yararlanılacaktır. Sonuç olarak ayetlerdeki sabır kavramının anlamından hareketle insanın hayatında yaşadığı pek çok sıkıntı ve musibet karşısında sabır yoluyla kurtulmasının mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sabır, Kur'an, Hadis, Din Psikolojisi, Başa Çıkma, İnsan, Musibet.

Positive Effects Of "Patience" Concept On Human In The Perspective Of The Qur'an

Abstract

Patience is one of the important moral virtues that the Qur'an and Sunnah, the two main sources of Islam, emphasize. Patience is also a concept that takes place in the moral studies of many Islamic scholars. In general terms, "resistance in the face of sadness, troubles and troubles; The concept of patience, which is defined as "the fortitude shown to make negatives positive", is mentioned in more than a hundred verses of the Qur'an. Our primary aim in this paper is to examine the concept of patience based on the verses of the Qur'an and to reveal the positive effects of patience on human psychology and human behavior. In this context, first of all, the verses about patience and the word patience will be examined and the unity of meaning will be tried to be comprehended. As it is known, patience is recommended primarily to the prophets and then to the righteous believers in the Qur'an, and it is emphasized in many verses that Allah is with those who are patient. In this context, the religion of

Islam gives deep meanings to the concept of patience. Patience also plays a helpful role in fulfilling the religious requirements that the individual is obliged to. In our study, we will also try to understand the effects of patience on people in the process of coping with the problems that people face in their life, in the light of the Qur'an. Based on the representations in the Qur'an, it will be discussed how the message of patience will make more positive contributions to the modern man's process of coping with the negativities of life. In the paper, the hadiths related to the subject will also be used to explain the verses and to interpret them. As a result, based on the meaning of the concept of patience in the verses, it is understood that it is possible for a person to get rid of many troubles and calamities in his life through patience.

Keywords: Patience, Qur'an, Hadith, Psychology of Religion, Coping, Human, Tribulation.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'de çeşitli imtihanlar ile karşı karşıya gelen şahısların başa çıkma sürecine birçok yönden dayanak olan sabır ayetlerinin ihtiva ettiği mesajlar ve temsiller vardır. Ayetlerde geçen yaşanmış temsiller aynı problemlerle karşılaşan çağımız insanı için birer yol gösterici hükmündedirler.¹ Bu ayetlerde verilen mesajların doğru kavranabilmesi ve sabır kavramının olumlu etkilerini görebilmek için öncelikle sabır kavramının doğru anlaşılıp anlaşılmadığı konusuna değinmeliyiz. Zamanla asıl manasından uzaklaşan sabır kavramı Kur'an'da doğru bir mücadelede problemlere karşı metanetli olunması, azimli ve gayretli olunması, sorunların üstesinden gelmede cesaret gösterilmesi şeklinde ifade edilmektedir.² Oysa halk arasında sabır denilince zihinlere imtihan sürecinde yerinde durup kalmak, adaletsizlik karşısında hakkını savunmamak, hiçbir eylem göstermeden salt bir teslimiyetçilik gelmektedir.³

Bundan dolayı İslam ahlakının mühim bir cüz'ü olan sabır kavramının insan üzerinde olumlu şekilde tesir edebilmesi için amaca uygun şekilde anlamlandırılması gerekir. Ayetlerde sabır kavramına çokça yer verilmesiyle birlikte sabrın özellikle insanı tefekküre sevk eden tabirler eşliğinde kullanılıp gerek doğrudan vurgulayarak "Kendilerine ilim verilmiş olanlar ise şöyle derlerdi: "Yazıklar olsun size! İman edip iyi işler yapanlar için Allah'ın mükâfatı daha üstündür. Ona da ancak sabredenler kavuşabilir."⁴ gerekse dolaylı şekilde "Onlar, başlarına bir musibet geldiğinde, "Doğrusu biz Allah'a aidiz ve kuşkusuz O'na döneceğiz" derler."⁵ inananların ilgileri sabır üzerine yoğunlaştırılmıştır. Bununla birlikte yüce Allah Kur'an'da bizlere hangi

1 Hacer Genç, *Zorlu Yaşam Olayları Ve Dini Başa Çıkma* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 5.

2 İlhami Güler - Ömer Özsoy, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 433.

3 Recep Önal, "Kur'an'da İmani ve Ahlaki Bir Tavır Olarak Sabır", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2008), 440.

4 Kur'an Yolu Meâli. çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), el-Kasas 28/80.

5 el-Bakara 2/156.

halleri sabırla karşılayıp hangi hallerde sabır gösterilmemesi gerektiğini, sabırda ki asıl gayenin ancak rızâ-yı İlâhî olduğunu ve sabrın hayatımıza hangi yollarla aktarılabilceğini göstermiştir.⁶

Sabır, hayatın pek çok alanında güçlüklerle karşılaşabilen bizler için birer erdem olmaktan daha fazlasıdır. Yaşadığımız problemlerle başa çıkmanın en güçlü yollarından biridir, Allah'a karşı sorumluluklarımızı yerine getirmede ve bu sorumlulukları yerine getirirken nefsin bitmeyen isteklerine karşı verdiğimiz mücadeleye sarsılmaz bir dayanak noktasıdır. Ne olacağı belli olmayan gelecekte beklenti içerisinde olan insanlar için "Mevla görelim neyler, neylerse güzel eyler" bakış açısını kazandırır bununla insan endişe ve kaygıdan uzak bir gelecek tasavvuru inşa eder.

Gelecek için hedefler belirleyen insan bu hedefleri gerçekleştirmede sabır ile istikrar sağlayabilir, iradesini bu noktada dizginleyerek yaşayabileceği zevkleri erteleyip büyük gayeye odaklanması ancak sabır ile gerçekleşir. Çünkü Kur'an ışığında doğru bir sabır anlayışı kişinin kaygıdan ve stresten uzak durmasını sağlar bu da kişinin olumlu davranışlar sergilemesine öfke, şikayet gibi duyguların düşük seviyede yaşamasına, daha kararlı adımlar atmasına sonuç olarak hedefe ulaşmada daha başarılı olmasına yardımcı eder. Hedeflere ulaşmada sabır gösterilmeyen durumlarda ise gelecekle alakalı kuşku ve belirsizliklerle birlikte stresin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu durumda sabır kişideki duygularını, iradesindeki istikrarı ve bundan doğan başarıyı olumlu yönde etkilemektedir.⁷ Bu çalışmada insan yaşamında meydana gelen olumsuz olaylara, musibetlere karşı sabrın dünyevi, uhrevi ve psikolojik yönden nasıl olumlu şekilde etkiler gösterdiği ayetlerden hareketle ve bazı hadis-i şeriflerin de katkısıyla açıklanması hedeflenmektedir.

6 et-Tür 52/48; es-Sâ'd 38/17; el-Müddessir 74/7; Nurhan Dudaklı - Nazım Bayrakdar, "Sabırla İlgili Ayetlerin Eğitsel Açıdan Değerlendirilmesi", The Journal of Academic Social Science Studies, 14/86 (2021), 241-243.

7 Mehmet Ali Taş - Muhammet Tortumlu, "Sabır eğiliminin kariyer kaygısı üzerindeki etkisinde kararlılığın aracılık rolü", Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 14/1 (2021), 6.

Sabır Kavramının Lügat ve İstılâhî Manası

Sabır sözcüğünün menşei Arapçada "s-b-r" olup Türkçeye daha sonradan geçmiştir. Sözlükte "darda tutmak" manasına gelen sabır kavramı birçok anlamda kullanılmakla birlikte cümledeki yerine göre de farklı anlamlar kazanmaktadır. Örneğin insanı daraltan bir musibete karşı sabrediliyorsa "رَحْبُ الصُّدْرِ" rahbu's-sadr; içi, gönlü rahat sözcüğü kullanılır. Eğer bir harpte sabır gösteriliyorsa buna "شِجَاعَة" şecaat; yiğitlik denir. Ancak yüce Allah Kur'an'da bunların bütünü ve daha fazlasını sabır sözcüğüyle bildirmiştir.⁸ Sabır, "Nefsi, akıl ve şer'in gerektirdiği hususlar üzerinde veya onların onu hapsedmeyi gerektirdikleri hususlara karşı hapsedmektir" Bu tanımdan anlaşılacağı üzere hapsedmek manasına da gelen sabır kavramı yalnız beklemek değil ayrıca o bekleyişte dinin ve aklın gerektirdiği haller üzerinde devamlılığı sağlayabilmektir.⁹

Ahlaki ıstılahta sabır "üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet" gibi mânalara geldiği, karşıtının ceza' (telâş, kaygı, yakınma) olduğu belirtilmektedir." Bununla birlikte dili, nefsi, organları; şekvadan, kaygıdan ve kötü fiillerden esirgemek de sabrın tanımında yer almıştır.¹⁰

"İtidali muhafaza" şeklinde de tarif edilen sabır başımıza gelen olaylarda nasıl bir yol çizmemiz gerektiğini göstermektedir. Bedenimizi ve ruhumuzu zorluklara karşı şikayetçi olmadan itidali koruyarak yani sabır ile sebatkar ve metanetli hale getirebiliriz.¹¹ Türk dilinde sabır "Acı, yoksulluk, haksızlık vb. üzücü durumlar karşısında ses çıkarmadan onların geçmesini bekleme erdemi, dayanç.

8 el-Bakara 2/177; el-Âl-i İmrân 3/142.

9 Rağıb el- İsfahânî, Müfredat Elfazı'l Kur'an-Kur'an Kavramları Sözlüğü, çev. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010) 576.

10 Mustafa Çağrıcı, "Sabır", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/337.

11 Toshihiko Izutsu, Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar, çev. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 146-147.

Olacak ve gelecek bir şeyi telaş göstermeden bekleme"¹² şeklinde karşılık bulmaktadır. Sabrın bu tanımında her ne kadar bir bekle-yişten bahsedilse de bu bekleme halinin nasıl olacağı yani niteliği önemlidir. Sabırda ki bekleyiş telaşa kapılmadan, şikâyetçi olma-dan, tasadan uzak, dayanıklı ve serinkanlı olmalıdır bundan dolayı sessizce bekleme değil aksine irade ve istikrar gerektiren bir müca-deledir. Aksi durumda yalnızca oturup beklemek kişiyi pasifleşti-rerek psikolojik sorunlara yol açıp, kişiyi daha kaygılı ve depresif hale sokabilir.

Kişilik psikolojisinde sabırsızlık ve sabırla ilgili bilgi veren ça-lışmalardaki araştırmalara rağmen sabırsızlığın, sabrın tam zıddı-nı karşılamadığı görülmüştür. Sabrın ve sabırsızlığın kaynağında farklı psikolojik süreçler vardır bundan dolayı sabır ile sabırsızlık her fikri veya olayı iyi olarak değerlendirme ile tamamen karamsar düşünme şeklinde bir karşıtlığı yansıtmaz. Bu iki kavram elbette birbiriyle alakalıdır fakat bu alaka aralarında bir uyuşmanın olma-sını gerektirmez.¹³

Sabır ayrıca sürece bağlı olarak ikiye ayrılır. İlki; kısa süreli mü-cadele gerektiren sıradan problemlerden oluşan kısa süreli sabır halidir. İkincisi; yaşanan önemli veya ağır tecrübeler karşısında gösterilen uzun süreli sabırdır. Ölüm, ağır hastalık, engellilik, doğal afet bu duruma örnek verilebilir.¹⁴

Kur'an Ekseninde Sabrın Etkileri ve Fonksiyonları

Kur'an da Yüce Allah ilk olarak peygamberlerine daha sonra salih kullarına sabrı öğütlemiş ve bunun karşılığında sabredenle-rin mükâfatlandırılacağını bildirmiştir. Örneğin *"De ki (Allah şöyle buyuruyor): Ey inanan kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Bu dünyada iyilik yapanlar iyilik bulacaklardır. Allah'ın arzı geniştir. Sabre-*

12 Şükrü Halûk Akalın vd., Türkçe Sözlük (Ankara: Türk Dil Kurumu, 10. Basım, 2005), "sa-bır", 1671.

13 Mebrure Doğan, Sabır Psikolojisi Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma (İstanbul: Çam-lıca Yayınları, 2016), 63.

14 Doğan, Sabır Psikolojisi, 100-106.

denlere mükâfatları hesapsız verilecektir.”¹⁵ âyetinde belirtildiği üzere iyi bir kulun nitelikleri “iman, takva, iyilik, sabır” olarak sıralanmıştır. Ayette geçen “Allah’ın arzı geniştir” cümlesi hicretin yapılabileceği şeklinde açıklanmıştır, nitekim ayetin nüzûlünden birkaç sene sonra Hz.Peygamber ve ashabı tüm baskılara ve zorluklara karşı yaptıkları mücadeleye rağmen dinlerini özgürce yaşayamadıkları için gelen ayet ile Mekke’den Medine’ye hicret etmişlerdir. Böylesine güçlü bir mücadelede insanın inancı uğrunda bu kadar fedakârlık göstermesi büyük bir sabrın neticesidir. Ayette sabrın mükâfatının hesapsız olarak verileceği buyrularak sabrın önemine dikkat çekilmiştir.¹⁶ Ayrıca sabrın sınırıda belirlenmiş ve dini, ahlâki olarak baskı altında olan Müslümanlara Allah’ın arzının geniş olduğu buyrularak daha fazla bu duruma sabır göstermelerinin beklenmediği sabırlarının karşılığının verileceği müjdelenmiştir.

Daha birçok ayette nebilerin ya da salih kulların yaşamlarından somut olaylar verilerek onların mücadeleleri bizlere dünyevi ve uhrevi anlamda nasıl muvaffak olunacağına dair örnek olmuştur. Neticede Kur’an-ı Kerim Allah katında kabul gören sabrı bizlere sunmuş ve bu konuda başvurulacak esas kaynak olmuştur. Kur’an-ı Kerim’de sabır kelimesi türemiş fiil ve isim olarak yüzden fazla ayette geçmektedir.¹⁷ Bu ayetlerden hareketle sabrın etki ve fonksiyonları şu şekilde açıklanabilir:

1. SABRIN BİREYSEL GELİŞİME ETKİSİ

Birçok işleve sahip olan sabır bir cihetiyle gerek bilişsel gerek bilinçdışı veya duygusal olarak bireysel gelişime manevî bir karakter gücü olarak olumlu şekilde katkı sunmaktadır.¹⁸

Kur’an’a baktığımızda Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “O sarp yol nedir bilir misin? Köle âzat etmektir. Veya bir kıtlık gününde yakını

¹⁵ ez-Zümer 39/10.

¹⁶ Hayreddin Karaman vd., Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 4/606-607.

¹⁷ Önal, “Kur’an’da İmani ve Ahlaki Bir Tavır Olarak Sabır”, 444-445.

¹⁸ Doğan, Sabır Psikolojisi, 106.

olan bir yetimi yahut aç açık bir yoksulu doyurmaktır. Sonra iman edip birbirlerine sabrı tavsiye edenlerden ve acımayı öğütleyenlerden olmaktır. İşte bunlar hakkın ve erdemin yanında olanlardır."¹⁹ Ayette sabır sarp bir yol olarak tanımlanmış ve bu yolu seçenlerin erdemli kişiler olduğunu belirtilmiştir. Sarp bir yoldan geçmek yani zorlu mücadeleleri sabırla aşmak bireysel gelişimin olumlu yönde güçlenmesine ve gelişmesine katkı sağlamaktadır. Çünkü bireysel gelişim sarp bir yol gibi uzun ve sürekli bir çabayı gerektirir bundan dolayı uzun süreli bir sabıra da ihtiyacı vardır.²⁰ Bireysel gelişimde acı, çatışma; üzüntü, kargaşa, sıkıntı olmaksızın ilerleme ve gelişme sağlamak mümkün değildir. İnsan hayatında bir noktada bu durumların yaşanması kaçınılmaz ve gelişim için gerekli olduğundan insanları böyle hallerden sürekli korumaya çalışmak doğru bir yaklaşım olmadığı gibi kişinin kendi bütünlüğüne olan saygısını azaltmakta ve gelişimin olumlu yönde ilerlemesini engellemektedir.²¹ Bu noktada sabır problemlerden sürekli kaçınmak yerine olumlu şekilde başa çıkmayı ve musibetlere karşı dayanıklı ve dirençli olmayı sağlayarak bireysel gelişimin olumlu yönde ilerlemesine katkıda bulunur. Yaşanılan musibetlere, imtihanlara karşı sabretmeyi manevî disiplinler birer olgunlaşma fırsatı şeklinde yorumladıkları gibi, gelişim psikologlarından Maslow da hayatımızda bu gibi olumsuzluklar olmadan kendini gerçekleştirmenin de sağlanamayacağını açıklamaktadır.²² Maslow kendini gerçekleştirmiş bir bireyin yaşadığı olumsuzluklara rağmen hayatı daha anlamlı ve mutlu şekilde yaşadığını, daha çok ilgi alanına sahip olduğunu ileri sürmektedir.²³

Peygamber Efendimiz (s.a.v) "Müminin durumu ne hoştur! Her hâli kendisi için hayırlıdır. Bu durum yalnız mümine mahsustur. Başına sevinecek bir hâl geldiğinde şükreder; bu onun için hayır olur. Başına sıkıntı gelecek olursa ona da sabreder; bu da onun için

19 el-Beled 90/12-17.

20 Doğan, Sabır Psikolojisi, 108.

21 Abraham Maslow, İnsan Olmanın Psikolojisi, çev. Okan Gündüz (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001), 12-14.

22 Doğan, Sabır Psikolojisi, 107.

23 Mustafa Merter, Dokuz Yüz Katlı İnsan (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2021), 61.

hayır olur.”²⁴ buyurarak mümin bir bireyin her durumda, başına olumlu ya da olumsuz ne gelirse gelsin buna karşı isyan etmemesi ile birlikte yaşadıklarını sabır ve şükürle anlamlandırmasının onun için bir hayır vesilesi olduğunu bizlere aktarmıştır. Hadiste belirtilen sabır ve şükür hâli Maslow'un mutlu şekilde yaşayan, kendini gerçekleştirmiş insanın durumuna benzemektedir. Nitekim sabır olmadan insanın kendini gerçekleştirmeyi başarması İslami ve tasavvufi tabir ile "kamîl insan" olması çok zordur.

Başarılı insanları gözlemlediğimizde bu başarının arkasında çoğu zaman büyük bir mücadele yer almaktadır. Bu mücadelenin sürekli olması ise sabır ile gerçekleşir, o halde "*Şimdi sen güzelce sabret.*"²⁵ âyetinde buyurulduğu gibi güzel, aktif bir sabır kişinin bireysel gelişiminin başarılı bir şekilde tamamlanmasını sağlar.

2. SABIR VE BAŞARI İLİŞKİSİ

İnsanların birçoğunun başarıma gereksinimi bulunmaktadır. Özellikle endüstrileşmiş toplumlarda bu oran daha yüksektir. Bu gereksinim bireylerin davranışlarını da büyük ölçüde etkilemekte ve bir davranışı mükemmellik standartlarına göre hatta daha üstünde yapma isteğini ortaya çıkarmaktadır.²⁶

Genel psikolojide başarı, insanın bizzat kendisinin veya toplumun koyduğu belli hedeflere ulaşması şeklinde tarif edilmiştir. Hedefine ulaşmada başarı elde etmek isteyen bir birey planlı çalışma, azim, gayret, disiplin, özdenetim, işbirliğiyle beraber sabra da muhtaçtır. Nitekim birey koyduğu hedefe ulaşmada gerekli eylemlere başlama veya bunu sürdürmede sabırlı davranmazsa hedefini gerçekleştiremeyecektir. Çünkü istikrarlı, azimli ve sabırlı bir çalışmanın sonucu başarıyı getirir. "Sabır acıdır ama meyvesi tatlıdır." atasözünden de anlaşılacağı üzere ancak sabreden kişi başarının tatlı meyvesini yiyebilir.²⁷

24 en-Nevevî, Riyâzü's-Sâlihîn. çev. M. Emin Özafşar - Bünyamin Erul (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/66.

25 el-Me'âric 70/5.

26 Doğan Cüceloğlu, İnsan ve Davranışı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994), 251.

27 Doğan, Sabır Psikolojisi, 131-132.

Karakter, güçlerin kazanılmasını sağlayan sabır bununla birlikte bir karakter gücü olarakta başarının elde edilmesine yardımcı olur. Karakter gücü; "düşünce, duygu ve davranışlarla ortaya çıkan, birey için olumlu denilebilecek özellikler bütünüdür."²⁸ Karakteri güçlü kişilerin hedef belirlemede ve o hedefe odaklanma, onun için gayret gösterme, planlı şekilde o yolda yürüme gibi başarıya yaklaştıran etmenleri doğru şekilde davranışa yansıtırları görülmektedir. Şayet kişi sadece başarı için sabır davranışını gösteriyorsa haki-katte sabır gücünü kazanmamak ile birlikte faydacı bir yaklaşımla durumsal sabrı uyguluyor demektir.²⁹

Bir duygu durumu olan ve "Engelleme, incinme veya gözdağı karşısında gösterilen saldırganlık tepkisi, kızgınlık, hışım, hiddet, gazap"³⁰ şeklinde tanımlanan öfke, sabrın terk edildiği durumlarda ortaya çıkarak bireyin mantıklı şekilde hareket etmesine mâni olur.

"Sabır merhameti, hoşgörüyü ve affediciliği beslerken öfkeyi ve intikam alma niyetini söndürmektedir."³¹ Yüce Allah günah ve hayâsızlıktan kaçınmanın ve öfkelenedikleri zaman affetmenin müm-inlerin özelliklerinden olduğunu zikretmiştir.³² Âl-i İmran sure-sinin 134. ayetinde ise "Onlar (tâkva sahipleri) bollukta da darlıkta da Allah yolunda harcarlar, öfkelerini yenerler, insanları affederler. Allah işini güzel yapanları sever." buyurarak her durumda takva sahiplerinin Allah yolunda harcama yaptıklarını dile getirmektedir. Bununla birlikte ayette insanları affetme ve öfkelerini yenme gibi insan nefsinin uygulamakta zorlanabileceği bazı ahlâki nitelikler belirtilmiştir. Bu nitelikler ancak sabırla hayata aktarılabilir. Birey sabırla kendine hâkim olmayı öğrenerek öfkesini de kontrol altına almayı başarır, sabırla günahlardan kaçınmayı ve affetme yüceliğini gösterip insana şefkatle yaklaşmayı ve daha geniş açılardan baka-

28 Üsküdar Üniversitesi (ÜÜ), "Karakter Güçleri ve Erdemler" (Erişim 24 Mayıs 2022).

29 Doğan, Sabır Psikolojisi, 132-133.

30 Akalın vd., "öfke", 1531.

31 Taş - Tortumlu, "Sabır eğiliminin kariyer kaygısı üzerindeki etkisinde kararlılığın aracılık rolü", 14.

32 eş-Şûrâ 42/37.

bilmeyi öğrenir. Sonuçta sabırlı insan, bu özelliği sayesinde başına gelen olumsuz durumlar karşısında düşünerek ve mantıklı hareket ederek problemlerin çözümü için çaba gösterir. Sabreden kişi yaşadığı olaylar karşısında anlık heyecan, öfke ya da aşırı duygusallığa kapılmadan tüm konularda itidali muhafaza ederek en mantıklı ve yararlı kararı alabilir.³³ Hayatın her alanında ister akademik hayat ister aile hayatı ya da bireyin sosyal hayatında hedeflediği başarıyı yakalamasında sabrın büyük etkileri bulunmaktadır.

1.1. Sabrın Akademik Hayattaki Başarıya Etkisi

Bireyin başarı gereksinimini zihinsel becerileri ile doğru orantılı şekilde kullanması ve bu başarısını zihinsel faaliyetlerinde de göstermesine akademik başarı denmektedir. Başarma gereksinimi bazı insanlarda yüksek başarı güdüsü halinde azimle çok çalışmayı, bazı insanlarda da düşük seviyeli başarı güdüsü halinde yapılması gereken vazifelerden kaçınma şeklinde kendini gösterir. Yüksek başarı tutkusuna sahip sabırlı bireyler çalışmalarında sabır ve azimle elinden geleni yaparak bu tutkuyu devamlı hale getirebilir. Başarısız olursa dahi her durumda itidali koruyan, sabır gösteren birey başarısızlık karşısında yılmamakta, bilakis başarısızlığının sebeplerini inceleyip yeni stratejiler üretmektedir.³⁴

Aynı zihinsel kabiliyetlere sahip öğrencilerin sabır ve umutla diğer öğrencilerden ayrı bir konuma sahip olduğu görülmüştür. Sabırlı ve umutlu öğrencilerin hedeflerini belirlemede kararlı ve istekli olup bunun yanında enerjileri ve kendilerine olan güvenleri yüksektir. Umut ve sabır seviyeleri düşük öğrenciler ise kararsızlık ve boşvermişlik duygusuyla daha pasif yaklaşım sergilemektedirler. Ayrıca hedefe ulaşma yolunda sabır seviyeleri yüksek bireylerin, sabır seviyesi düşük bireylere göre daha fazla gayret sarf ettikleri yapılan araştırmalar sonucunda tespit edilmiştir. Neticede daha fazla gayret gösteren öğrenciler öğrenilmesi zor olan derslerin içeriğini hüsrana uğramadan öğrenmektedir. Sabır akademik he-

33 Önal, "Kur'an'da İmani ve Ahlaki Bir Tavır Olarak Sabır", 463.

34 Doğan, Sabır Psikolojisi, 133-134.

deflerde başarıya ulaşmada yardımcı olup, zorlu süreçleri daha kolay aşmayı sağlamaktadır.³⁵ Akademik başarıda motivasyonun da önemli bir rolü vardır. Zira insanın kazancının olmadığı bir değeri hayatına aktarması oldukça güçtür. Yüce Allah'ın ayetlerinde sabredenlerin mükâfatını yalnızca cennet ile sınırlamayıp dünyada da birçok kazancının olacağını belirtmesi oldukça mühimdir.³⁶ Çünkü insan aceleci bir varlıktır ve bu tabiatıyla yapacağı iyi işler için yalnız cennet nimetleri ile motivasyonunun sağlanması pek kolay değildir.³⁷ Dünyada da sabrının karşılığını alacağını bilincinde olan bir bireyin amaçları uğruna bazı zevklerden kaçınması ve devamlı bir çalışmada sebat göstermesi, iradesini güçlendirmesi daha kolay olacaktır. Bu davranışların ve çabanın sonucunda da birey büyük başarılar elde edecektir.

Sabır kişilerin motivasyonel olarak aldığı kararlarda istikrarlı, davranışlarında ölçülü ve amacını gerçekleştirmede ısrarcı olmalarını sağlamaktadır. Akademik başarıda ailevî beklentilerden dolayı endişeye kapılan kişi sabır ve sebat ile kısmen bu endişesini daha düşük seviyelerde yaşamaktadır. Kişilerin sabır ile güçlü bir iradeye sahip olması, kaygı seviyesini düşürerek iyi oluş düzeylerinin de daha yüksek seviyede yaşanmasına yardımcı olur.³⁸

1.2. Hayat Başarısında Sabrın Etkisi

Başta bahsettiğimiz üzere bireyin başarıma gereksinimi bulunmaktadır. Bu gereksinim yalnız gündelik hayatla sınırlı kalmaz, birey gelecekle ilgili hedeflerde belirleyerek onlara ulaşmak ister. Eğitim hayatı, meslek edinme, aile kurma, sosyal sorumluluklar, sağlık problemleriyle baş etme gibi hayatın akışında var olan bu konular başarıma ihtiyacının karşılanması istendiği alanlardır. Hayattaki mücadelelerimiz, gösterdiğimiz çabalar, konfor alanımızı terk ederek yaptığımız çalışmalar, ertelediğimiz zevkler ve keyifler, azim,

35 Doğan, Sabır Psikolojisi, 134-135.

36 el-Ankebût 29/58-59; el-İnsân 76/12; el-Âl-i İmran 3/120; el-Bakara 2/249.

37 Dudaklı - Bayrakdar, "Sabırla İlgili Ayetlerin Eğitsel Açıdan Değerlendirilmesi", 245.

38 Taş - Tortumlu, "Sabır eğiliminin kariyer kaygısı üzerindeki etkisinde kararlılığın aracılık rolü", 14.

özdenetim, sabır hayatta başarılı olmamızı sağlayan faktörlerdendir. İnsan yaşamında sürekli bir mücadele yer almaktadır, bundan dolayı sabır gerektiren olaylar yaşamın temelinde yer alır. Yüzyıllardır insanlık ilimde, sanatta, siyasette, ticarette, sanayide pek çok keşifle gelişme elde etmiştir. Ve gerçekleşen bu gelişmelerde sabırla ve azimle çalışıp başarı elde etmiş insanların yaşam mücadeleleri tarihte yerini almıştır.³⁹

Yaşanan gelişmelerin en önemli etkenlerinden biri sabırla çalışmaktır. İnsanın elde edeceği şeylerin ancak çabasının bir neticesi olduğunu⁴⁰ belirten ayetle birlikte insanı çalışmaya sevk eden birçok ayet bulunmaktadır.⁴¹ Hatta bir engeli bulunmaksızın oturanlar ile çalışanlar bir tutulmayıp Allah yolunda cihad edenlerin, çalışanların daha üstün olduğu belirtilmiştir.⁴² Nitekim gösterilen çaba ne kadar büyük olursa bir o kadar da sabra ihtiyaç vardır. Büyük çaba ve sabrın sonucunda da büyük başarılar elde edilebilir. Tamamen dünyevî başarı, mutluluğu hedef edinen Yahudilikten ya da dünya hayatını bütünüyle kötü sayıp onu terk etmeyi vazife edinen Hristiyanlıktan ayrılan İslam dini itidali bir yol sunarak dünyayı ahiretin tarlası hükmünde görmüş ve her ikisi içinde gayret edilmesini öğütlemiştir.⁴³ Çalışarak hem dünyada hem ahirette karşılığını alacağını düşünen bir müminin⁴⁴ gerekli motivasyonu sağlamasıyla verdiği mücadelelerde sabırlı ve istikrarlı davranması, hedeflerinde başarıya ulaşmasına yardımcı olacaktır. İnsanların çoğu bir hedef belirledikten sonra onun için işe koyulup ilk adımları atmasına rağmen karşısına çıkan zorluklara ve sorunlara sabır göstermediği için başarısız olmaktadır.⁴⁵ Oysa "Gevşeklik göstermeyin, üzülmeyin; eğer inanmışsanız şüphesiz en üstün olan sizsiniz."⁴⁶ âyetini okuyan bir

39 Doğan, Sabır Psikolojisi, 136.

40 en-Necm 53/39.

41 en-Nisâ 4/32; el-Kasas 28/77; el-Âl-i İmrân 3/115.

42 en-Nisâ 4/95.

43 Mustafa Çağrı, Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 152-159.

44 el-Bakara 2/200-202.

45 Doğan, Sabır Psikolojisi, 137.

46 el-Âl-i İmrân 3/139.

birey hangi engel ile karşılaşırsa karşılaşsın sabır göstermesi gerektiğinin bilincinde olarak gevşeklik göstermeden emin adımlarla ve kuvvetli bir inançla hedefine ulaşabilir. Bu ayet ile de anlaşıldığı üzere sabır karşılaşılan güçlüklerle karşı pasif bir şekilde köşeye çekilme hali olmayıp aksine bireyin yaşadığı musibetleri sebat ve metanetle karşılayıp yeise düşmeden hedefine ulaşmada kararlılık göstermesini sağlayan dinamik ve aktif bir davranış biçimidir.⁴⁷

Başarı birdenbire, tesadüfen gerçekleşen bir durum değildir, zaman ve emek ister. Yeni bilgiler edinmek, hayattaki güzelliklerin farkına varmak, sevmek, sevilme zamanla oluşur ve insanı olgunlaştırır. Maddi veya manevi alanda başarısız olmanın en büyük etkenlerinden biri zamanı hızlandırmaya çalışıp olgunlaşmadan, acele ederek hareket etmek, sabırsız davranmaktır. Güçlünün güçsüzü ezdiği bir dünyadan hızlı olanın yavaş olana galip geldiği bir hayata doğru gidiyoruz. Modern dünya bizlere sürekli "zaman yok, acele etmelisin!" telkinlerinde bulunarak bizi bir koşuşturmanın içine sürüklüyor. Oysa aceleci davranmak duyguların zamanında yaşanmasına engel olarak ileriki yaşamda eksik kalmış duygularla bizi baş başa bırakır. Sürekli bir şeylere yetismeye çalışan insan teknolojinin de gelişmesiyle birçok işi aynı zaman diliminde gerçekleştirmeye çalışıp meşguliyetler ediniyor. Fakat haddinden fazla meşguliyet zihinsel tembelliğe sebep olmakta ve üretkenliği azaltmaktadır.⁴⁸ Sabır bizlere bu hız çağında yavaşlamayı öğreterek hayatın inceliklerini yakalamayı, kendimizi dinlemeyi ve olayları doğru şekilde anlamlandırmayı sağlayarak anlamlı bir hayat yaşamımıza katkıda bulunur.

1.3. Sosyal İlişkilerde Sabrın Fonksiyonu

İnsan sosyal bir varlık olması nedeniyle sağlıklı ilişkiler kurma ihtiyacı duyar. Sağlıklı bir ilişki kurabilmek için bireyin iletişim becerilerine sahip olması gerekir, duygularına hâkim olabilmeli ve gerektiğinde öfkesini yenip kendini karşısındaki insanın yerine ko-

47 Önal, "Kur'an'da İmani ve Ahlaki Bir Tavr Olarak Sabır", 455.

48 Kemal Sayar, *Yavaşla Bu Dünyadan Bir Defa Geçeceksin* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021).

yabilmelidir. Birey bu özellikleri sabır göstererek uygulayabilir ve sabır sağlıklı iletişim kurulmasına destek olur.⁴⁹

İnsan çoğu zaman düşünmeden, aklına ilk olarak ne gelirse onu hemen söylemeye ya da uygulamaya meyillidir. Bu acelecilik ve sabır göstermeden hareket etme durumu kişide dikkat eksikliğine ya da düşünmeden karar verme gibi olumsuz sonuçlar doğurabilecek davranışlara yol açar. Bununla birlikte sadece kendi söyleyeceklerini bir an önce söylemek isteyen birey muhatabının söylediklerini de dinleyemez ve sağlıklı bir iletişim kurulamaz. "Lokum Testi" olarak adlandırılan bir deneyde dört ve beş yaşlarında çocuklar bulunmaktadır. Sabır güçleri test edilen bu çocuklardan bazıları sabrederek daha çok lokum kazanırken acele davranıp sabırsızlık gösteren çocuklar tek lokumla yetinmek zorunda kalmışlardır. İncelemelerine devam eden ve yirmi yıla kadar bu deneyi sürdüren araştırmacılar sabreden çocukların ileriki yaşamlarında "sosyal başarıları yüksek, insan ilişkileri güçlü, akademik anlamda başarılı bireyler" olduklarını saptamıştır.⁵⁰ Sabırın duygulara hâkim olma yönündeki etkisini ve bunun sonucunda sosyal başarıya sağladığı katkıyı da bu deneyle görmüş oluyoruz.

İnsanın sosyal yaşamına ışık tutan Kur'an, haksızlığa karşı kişinin hakkını savunmasında bir sakınca görmemekle birlikte sabır gösterip affetmeyi seçen kulların mükâfatının Allah katından verileceğini ayrıca bu davranışı sergileyenlerin güçlü bir iradeye sahip olduklarını belirtmiştir.⁵¹ Sabır ve affediciliği öne çıkaran bu ayetin "danışma, istişare etme" manasına gelen Şûrâ suresinde olması da ayrıca dikkatleri çekmektedir. Nitekim istişare sosyal ilişkileri olumlu yönde etkileyerek toplumsal dayanışmayı ve işbirliğini sağlamaktadır. Yapılan araştırmalara göre işbirliğinin sabırla bağlantılı olduğu ve sabırlı kişilerin işbirliğini daha iyi sağladığı görülmüştür.

49 Doğan, Sabır Psikolojisi, 139.

50 Nevzat Tarhan, Duyguların Dili Duygusal Zekâya Yeni Bir Yorum (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 128-129.

51 eş-Şûrâ 42/40-43.

Neticede sabrın kişilerarası niteliği de tasdik edilmiştir.⁵²

İnsanın sosyal yönünü göz ardı etmeyen İslam, çoğu şeyde olduğu gibi insan ilişkilerinde de müminin ölçülü davranmasını öğütlemiştir. Hatta kötülüğe karşı iyilikle mukabele etmenin düşmanı dahi birer dost haline dönüştürebileceğini ve bunu da ancak sabır ve erdem sahiplerinin başaracağını vurgulamaktadır.⁵³ "İbn Ömer'den nakledildiğine göre, Resulullah (sav) şöyle buyurdu: "İnsanlarla bir arada yaşayan ve onların eziyetlerine sabreden mümin, insanlarla bir arada yaşamayan ve onların eziyetlerine sabretmeyen müminden daha büyük ecre nail olur."⁵⁴ Hadisten de anlaşılacağı üzere insanlarla bir arada yaşamak, onların zorluklarına sabır göstermek daha kıymetli görülmüş, mükâfatının daha fazla olduğu belirtilmiştir. İnsanlarla bir arada yaşamak demek vefasızlıklarla karşılaşabilmek, şehir trafiğinde kalmak, randevusuna geç kalmış birini beklemek ve daha birçok problem ile karşı karşıya gelmek demek bu durumlarda sabır kişide olumlu başa çıkma, empati, dayanıklılık, affedicilik, merhamet gibi müsbet duyguları besleyerek diğer bireylere karşı nazik, hoşgörülü, ne yaptığının farkında olan, başkalarının kusurlarını araştırmayan bireyler ortaya çıkarmakta ve sosyal hayatımıza pozitif şekilde etki etmektedir.⁵⁵

Sabrın sosyal yaşamda fayda sağladığı en önemli alanlardan biri ise aile hayatıdır. Aile hayatında eşlerin birbirine karşı hak ve sorumlulukları olduğu gibi ebeveynlerin çocuklar üzerinde ve çocuklarında ebeveynler üzerinde hak ve sorumlulukları bulunmaktadır. Bütün bu hak ve sorumlulukların yerine getirilebilmesi için bireylerin sabra ihtiyacı vardır. Nitekim annenin dokuz ay yavrusunu karnında taşıması, çocukların sağlıklı şekilde yetiştirilip iyi eğitim alması, ebeveynler yaşlanınca çocukların tıpkı anne babasının onlara küçükken gösterdiği şefkati ve özeni şimdi onların ebeveynlerine

52 Doğan, Sabır Psikolojisi, 140-141.

53 el-Fussilet 41/34-35.

54 Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), Hadislerle İslam (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 3/205

55 Doğan, Sabır Psikolojisi, 140-141.

karşı göstermesi⁵⁶ ancak güçlü bir irade ve sabır ile gerçekleşebilir.

Böylelikle sabrın uhrevî mükâfatlar kazandırmakla birlikte sosyal yaşama düzen vermesi ve toplumsal huzurun sağlanmasında fonksiyonunun ne kadar önemli olduğu anlaşılmıştır.

2. SABRIN MANEVÎ VE DİNÎ GELİŞİME ETKİSİ

İnsanın iç benliğinin ve tüm şahsi temayüllerinin yaşadığı psikolojik alana nefis denmektedir. Nefs hem bedene hem ruha dönük olması itibarıyla birbirinin aksi olan temayülleri aynı anda içinde barındırır. Nefs, kendine düzen veren gelişme ve olgunlaşma yeteneği ile birlikte iyilik ve kötülük kapasitesiyle yaratılmış ve nefsinin kötülüklerden arındırılanların kurtuluşa erdiği, kötülüklerle boğanın ise ziyanda olduğu açıkça ifade edilmektedir.⁵⁷ Kur'an'da yer alan ifadelerle bakıldığında insan aceleci, zayıf, zalim, nankör bir fıtrata sahiptir.⁵⁸ Nefiste yer alan dürtüler ve meyiller insanın eylemlerine güçlü şekilde tesir etmektedir. Birey bu dürtülerin çekiciliğine çok çabuk kapılıp Allah'tan ve hakikatten uzak aşağı bir yaşam sürdürebilmektedir. İnsanın gelişmesinin önündeki en büyük engel yine insanın kendisidir, çünkü insanın nefsi daima kötülüğü sevk ederek⁵⁹ onun gelişimine mani olmaya çalışmaktadır. Bu açıdan dürtüleri karşısında zayıf tabiata sahip olan insanın maddi ve manevî gelişimi için onu aşan bir ilkeye ihtiyacı vardır bu da ancak Allah'ın karşısında sorumlu olmakla gerçekleşir. Nefsin kendini gerçekleştiren tam olgunluğa erişememesi, dini gayelerden uzaklaşmasının bir sonucudur.⁶⁰ Dinî ve manevî gelişimde nefisle mücadele önemli bir yer tutmaktadır. Nefisle mücadelenin en iyi yardımcısı ise sabırdır. Sabır nefsi olgunlaştırmakla birlikte birey sabırla karşılaştığı musibetleri ve güçlükleri aşmakta ve nefsi isteklerine hâkim olup Allah'a ulaşabilmektedir. Bireyin Allah'a yakınlaşmasını engelleyen nefsi

56 el-İsrâ 17/23-24.

57 eş-Şems 91/7-10.

58 el-İsrâ 17/11; en-Nisâ 4/28; el-İbrâhîm 14/34.

59 el-Yûsuf 12/53.

60 Hayati Hökekleli, Din Psikolojisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 23-24.

arzulardan kurtulup manevî olarak gelişmesi için nefis mücadelesinde istikrarlı olması ve sabır göstermesi gerekir. Nefisle yapılan mücadele manevî gelişimin de sürekli olmasını sağlamaktadır.⁶¹

Dini gayeleri yerine getirmek ve manevî gelişimi sağlayıp güçlü bir iradeye sahip olmak, insanı kötülöklere sevk eden dürtöleri en aza indirmek sabır ile mümkündür. Fâni olmakla ebedî olmak arasında kalan insan ruhu çelişkili yapısından sabırla kurtulabilir. Manevî dinî sabrı, seküler sabırdan ayıran temel fark manevî sabrın ruhu ve nefsi muhafaza etmesidir. Böylelikle maneviyatı geliştirmek ile beraber dinî olgunluğa erişmenin temel araçlarından biri sabırdır diyebiliriz. Sabır iyi oluş halini koruyarak bireyin manevî hayatından memnun olmasını sağlar. Sabır ile dindarlık doğru orantılı olarak gelişmekte sabrın arttığı noktada dindarlıkta gelişmekte, dindarlığın artış gösterdiği yerde sabır da daha güçlü şekilde kendini göstermektedir. Böylece sabır ile maneviyatın birbirlerini güçlü ve pozitif şekilde etkilediklerini söyleyebiliriz.⁶²

İnsanın yeme, içme ve üremekten başka yüce gayeleri vardır. Bu yüce gayelere ulaşma çok çalışma ve konfor alanını terk etmekle başlar. Manevî gelişimde çalışmayı ibadetleri yerine getirmek olarak da görebiliriz, nitekim ibadet etme zevklerden fedakârlık yapmayı ve belli bir disiplini gerektirir. Kişi ibadet ile konfor alanını terk etmek ve rahatını bozmak durumundadır. Disiplin gerektiren bu vazifeleri yerine getirmek ve bazı zevkleri erteleyebilmek sabır gibi yüksek erdemlere sahip bireylerin yerine getirebileceği davranışlardır. Somut zevkleri erteleyip soyut zevklere erişen insan ibadetler ile daha fazla meşgul olmak için gayret eder.⁶³

Sabırlı birey duasının neticesi için tevekköl ve teslimiyet göstermede kabiliyetli olduğu kadar Tanrı ile bağlantı kurma konusunda

61 Doğan, Sabır Psikolojisi, 148.

62 Doğan, Sabır Psikolojisi, 146-147.

63 Nevzat Tarhan, İnanç Psikolojisi Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 104-105.

da sabır göstermeyen bireylere oranla daha kabiliyetlidir.⁶⁴ Kulluk ile sabrın ilişkili olduğu, sabrın huşû içerisinde yapılan ibadetler ile birlikte daha kolay hale gelebileceği şu ayetle daha iyi anlaşılmaktadır: *"Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz bunlar Allah'a huşû ile boyun eğenlerden başkasına ağır gelir."*⁶⁵

Bireyin ferdi ya da toplumla iç içe yaptığı ibadetler; endişe, korku, öfke, yalnızlık, yabancılaşma, aşağılık kompleksi, umudunu kaybetme gibi daha birçok olumsuz ruh halini yaşamasının önüne geçmekte ya da azaltmaktadır. Çünkü ibadet sırasında birey acizliğinin farkında olup sonsuz ilim, irade, kudret sahibi bir zata yönelmekle huzur ve teselli bulur. İbadetin özünde yer alan ve manevî gelişime katkıda bulunan sabrında insan psikolojisi ve ruhu üzerinde aynı etkilere sahip olduğu tespit edilmiştir.⁶⁶

Manevî gelişim sırasında yaşanan olumsuzluklarla başa çıkma, dini emirleri yerine getirip yasaklardan kaçınma ve bunlarda kararlılık sağlamakta sabrın büyük katkıları bulunmaktadır. Sabır göstermeyen bireyler umutsuzluğa kapılıp nefsi arzularının hâkimiyeti altına girmekte ve bu durum dinî ve manevî gelişimin önünü set çekmektedir.⁶⁷

3. BAŞA ÇIKMA SÜRECİNDE SABRIN FONKSİYONU

Sabır ahlakta olgunluğun, manevî gelişimde dindarlığın belirtisi olduğu gibi bireye psikolojik olarak iyi olma halini kazandırıp bu halin sürekli olmasına destek olan ve başa çıkma sürecinde problemlere çözüm bulan bir araçtır.⁶⁸

Başa çıkma, olayların stres seviyelerine ve onları değiştirme gücüne sahip olup olmamakla belli aşamalara ayrılır. Birey ilk olarak yaşadığı stresli durum ya da olayı sorgulayarak anlamlandırmaya

64 Doğan, Sabır Psikolojisi, 146.

65 el-Bakara 2/45.

66 Esma Sayın, "Tasavvuf Kültüründeki "Sabır" Kavramının Psikolojik Etkileri", Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi, 1/1 (2012), 413-422.

67 Doğan, Sabır Psikolojisi, 148.

68 Doğan, Sabır Psikolojisi, 175.

çalışır ve değiştirmek için çabalar, bu durumda "probleme dayalı başa çıkma" aşamasında yer almaktadır. Birey eğer içinde bulunduğu stresli durumu ya da olayı değiştirmeye güç yetiremiyorsa strese karşı kendini veya onunla ilgili duygularını değiştirmek için çabalar bu da "duygusal başa çıkma" aşamasına girmektedir.⁶⁹

Stresin ilk döneminde vücut biyokimyasal süreçler geçirerek alarm durumuna geçer bu ilk döneme alarm tepkisi denir. Stres devam ederse ikinci dönem ortaya çıkar ve alarm halinin geri çekilmesiyle bir uyum süreci başlar. Organizma her şey yolundaymış gibi davranır fakat vücut artık yorulmaya ve direncini yavaş yavaş kaybetmeye başlamıştır bu dönem direnç dönemi olarak adlandırılır. Son aşamada vücudun artık strese dayanacak gücü kalmaz, direncini yitirir ve ilk alarm dönemindeki bazı belirtiler geri döner hatta bazı durumlarda ölümle bile sonuçlanabilir.⁷⁰ Stresle başa çıkma sürecinde Hz.Muhammed'in (s.a.v.) sabrın musibetle karşılaşılan ilk anda gösterilmesi gerektiğini öğütlediği hadis-i şerifi çok manidardır.⁷¹ Nitekim ilk anda gösterilen sabırla birey stresin önünü keserek devam etmesini engeller ve dinî başa çıkma aracı olan sabırla problemin üstesinden gelebilir.

Sabır bireyin olaylara verdiği tepkileri ve uyguladığı başa çıkma fiillerini olumlu şekilde etkilemektedir. Bireyin elinde olmayan nedenlerle yaşadığı ağır hastalıklar, bir yakınının kaybetmesi, doğal afet gibi acı olayları hayra yorarak yaşadığı musibetlere karşı sabır ve metanet göstermesi, içinde bulunduğu stresli durumda Allah'a yönelip O'ndan dua ile yardım istemesi⁷² olumlu dini başa çıkmaya girmekle birlikte hayat memnuniyetini de arttırdığı görülmektedir. Nitekim bireyin yaşadığı musibetleri manevî gelişimine birer sebep

69 İlhan Topuz, Dini Gelişim Seviyeleri İle Dini Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 63.

70 Doğan Cüceloğlu, İnsan ve Davranışı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994), 321.

71 en-Nevevî, Riyâzü's-Sâlihîn, çev. M. Emin Özafşar - Bünyamin Erul, 1 Cilt, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2.Basım, 2013).

72 el-Bakara 2/250.

ve Allah'ın gönderdiği imtihan olarak görüp sabırla karşılaması⁷³ "Mevla görelim neyler, neylerse güzel eyler" perspektifinden olaylara iyimser bakabilmeyi sağlar bu da hayat memnuniyetini arttıran unsurlardır. Hayat memnuniyeti artan birey karşılaştığı sıkıntılara karşı ekstra bir güç kazanarak musibetlerin üstesinden gelmeyi başarır. Sabırla iyimser bakış açısını kazanan birey musibetleri geçici ve aşılabılır zorluklar olarak görür böylece sabır psikolojik iyi oluşa katkıda bulunur.⁷⁴

Problem türüne göre başa çıkma yöntemlerinde de farklılıklar görülmektedir. Problemin kayıp mı, tehdit mi, zorluk mu olduğu belirlendikten sonra ona uygun bir başa çıkma yöntemi uygulamak bireyi çözüme ulaştıracaktır. Bu süreçte sabrında problemin kaynağına göre fonksiyonu değişmektedir. Örneğin kayıp türü bir zorlukta kabullenmeyi gerektirdiğinden dolayı bu tür problemde sabır en muhtaç olunan başa çıkma aracıdır. Sabır bu süreçte bireye duygusal, bilişsel ve davranışsal olarak yardımcı olmaktadır. Sabırla birlikte ahiret inancı kaybın yalnızca geçici bir ayrılık olduğu ve ahirette tekrardan buluşabileceği fikrini vererek kişiye psikolojik manada destek olup telafi işlevi görmektedir. Tehdit türü bir problemin çözümü ise sabırla birlikte tedbir ve tevekküldür. Sabır tehdit karşısında bireyin sağlıklı yorumlar yapmasını ve ona göre tedbirler almasını sağlar. Her türlü problem ve zorlukla başa çıkmada ise başa çıkmanın tüm yolları ve araçları kullanılır. Bu noktada sabırla birlikte bireyin gayret etmesi ve sebatkâr davranması gerekir. Yaşanılan tüm imtihanları sabırla aşabileceğini çünkü Allah'ın yardımının onunla olduğunu⁷⁵ bununla birlikte hem dünyada hem ahirette mükâfatlandırılacağını⁷⁶ düşünen kişi davranışlarını olumlu yönde şekillendirecektir.⁷⁷

73 el-Bakara 2/155-156.

74 Ali Ayten vd., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 74-75; Doğan, Sabır Psikolojisi, 175.

75 el-Bakara 2/153.

76 el-Âl-i İmrân 3/125; en-Nahl 16/96; el-Kasas 28/54; el-Furkân 25/75.

77 Doğan, Sabır Psikolojisi, 177-178.

Birey başa çıkmada probleme yönelik nasıl bir çaba gösterirse gösterebilir sabır olmadan sürecin olumlu ilerlemesi mümkün değildir. Bilakis sabır göstermeden acele davranan birinin sürece olumsuz şekilde etki etmesi mümkündür. Sabır kavramını yanlış algılayan birey sabır gösteriyorum derken pasif şekilde duruma katlanarak fiilliyata geçmeden bekleyiş sergilemektedir bu durum ise sabrı değil tahammülün uygulandığını göstermektedir. Bu durumda tahammül göstermek ise problemin çözümüne katkısı olmayacağı gibi psikolojik olarak da bireyin iyi oluş halini olumsuz etkileyecektir. Sabır aktif bir çabayı terk edip tembellik göstermek değil aksine sorunun nedenlerini tespit ettikten sonra çözüm yollarına başvurmak ve bu yolda azim ve sebatla ilerlemektir yani tamamen aktif bir süreçtir.⁷⁸

3.1. Başa Çıkmada Sabır Kahramanı Hz.Eyüp Örneği

Hayatın her alanında bizlere ışık ve rehber olan Kur'an, peygamberlerin başına gelen zorlu olayları ve peygamberlerin bu olaylar karşısında nasıl davrandığını bizlere kıssalar vasıtasıyla aktarmaktadır. Kur'an'da yer alan kıssalar asıl mesajın perdelenmemesi amacıyla önemsiz ayrıntıları aktarmamakla birlikte evrensel prensipler örneklendirilmiştir. Bu kıssalar verdiğimiz mücadelelerde bizlere kimi zaman yol gösterici kimi zaman teselli olmaktadır.

Bir insanın dünyada arzu edebileceği şeylerin çoğuna sahip olan Hz. Eyüp sahip olduğu her şeyi teker teker kaybetmiştir. Kayıplar sonucunda iyi kalabilmenin ve bunu da sabırla başarmanın en güzel örneği Hz. Eyüp'tür. Başına gelen musibetlere karşı gösterdiği tavırlar dini başa çıkma yöntemlerini kapsamaktadır. Bizler de bu yöntem ile iyi ruh halinin korunabildiğini onun hayat mücadelesinden anlamaktayız. Kitâb-ı Mukaddes'te Eyüp hastalığının uzamasıyla isyan etmiş ve lânetler okuyarak yakınmıştır. Dostlarının tesellilerine rağmen suçsuz yere cezalandırıldığını dile getirdiği yer almıştır.⁷⁹ Oysa Kur'an'da şöyle geçmektedir: "Gerçekten biz onu

⁷⁸ Doğan, Sabır Psikolojisi, 185.

⁷⁹ Ömer Faruk Harman, «Eyyüb», Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 6 Haziran

sıkıntılara dayanıklı bulduk. O ne güzel bir kuldu! Yönü hep Allah'a dönüktü."⁸⁰ Âyette yer alan devamlılık ifadesi Hz. Eyüp'ün isyan etmiş olma olasılığını ortadan kaldırmaktadır. Nitekim olayın seyrinde sabrın devamlılığı görülmekte ve olayın ibret alınacak yönü de gösterilen devamlı sabırdır. Hz. Eyüp'ün kıssası birçok hikmet ve hüküm barındırmakla birlikte yaşanan musibetler sonrası dini başa çıkma, hayat memnuniyeti, iyi hali koruma hususlarında yeni yöntemler geliştirmemizi sağlamaktadır. Aynı zamanda olaylara Kur'an perspektifinden yaklaşabilmeyi ve bakış açımızı geliştirip gelişen bakış açısıyla ortaya çıkan davranışları tespit etmemize yardımcı mühim bir temsildir.⁸¹

Hz. Eyüp'ün yaşadığı kayıplar, daha sonra hastalıklara giriftar olması üzerinden asırlar geçse de insani ve evrensel acılardır. Bu acılar bir şahısla ya da zamanla sınırlı değildir. Günümüzde herhangi bir insanda bu sıkıntıları yaşayabilir. Bundan dolayı Hz. Eyüp'ün yaşadığı acılara karşı sergilediği tutumlar bizler için de birer rehber hükmündedir. Hz. Eyüp mal ve evlat kaybı sonrası dini başa çıkmaya başvurmuştur. O sahip olduklarını Allah tarafından verilen nimetler olarak anlamlandırıyor ve şükür duygusu içinde ibadetlerini yerine getiriyordu. Yaşadığı kayıplar onu isyana sürüklememiş aksine anlamını pekiştirmiştir. Hz. Eyüp musibetlerden sonra da ibadetlerine gönül hoşnutluğu ile devam etmiş yaşadıklarını manevi gelişimine birer vesile olarak görmüştür. Daha önce de bahsettiğimiz üzere maneviyat ve sabır birbirini desteklemektedir. Hz. Eyüp bunu en güzel şekilde gerçekleştirmiştir. Hz. Eyüp'ün yaşadığı kayıplardan sonra bedeninde hastalıklar meydana gelmiş güçten düşecek ve ibadetlerini yerine getiremeyecek kadar hastalığı ilerlemiştir. Hem kendisine hem çevresindekilere ağır bir yük haline gelen hastalığı için bir desteğe ihtiyaç duymuş ve bu desteği dinde bulmuştur. Yaşadığı dayanılmaz acılara karşı rıza-yı ilâhîyi kazanma ümidiyle sabretmiş ve münacatta bulunmuştur. O'nun

2022).

80 es-Sâd, 38/44.

81 Genç, Zorlu Yaşam Olayları Ve Dini Başa Çıkma, 49-54.

sabır zorunlu bir bekleyiş değil, bilinçli bir tercihtir. Devamlı içsel bir mücadelenin içinde yer alan Hz.Eyüp duygu ve düşüncelerini daima dengede tuttuğu aktif bir sabır süreci ortaya koymuştur. Hastalığın oluşturduğu acılara karşı Allah'a olan muhabbetinde kuvvet bulmuş, yaşadığı olayları Allah tarafından gönderilen bir imtihan olarak görmüştür. Hz. Eyüp'ün bu bilinçli tavrı acılara sabretmesini sağlamıştır. Çünkü onun sabrı pasif bir bekleyişten ziyade aktif bir bilişsel ve davranışsal çabayı kapsamaktadır. O, içsel mücadele gücünü Allah'a olan muhabbetinden, dışsal sabır kaynağını da ibadet, zikir ve dua ile sağlamıştır. Çektiği bu kadar eziyet ve cefaya rağmen Hz. Eyüp'ün dualarında şekva ve serzenişe rastalamayız nitekim o hastalığının en ağır halinde şöyle duada bulunmuştur "Başıma bu dert geldi. Ama sen merhametlilerin en üstünüsün."⁸² Yaşadığı her sıkıntıyı Allah'a yaklaşmanın bir yolu olarak gören Hz.Eyüp, kemâl-i sabırla yaşadığı bu musibetlerin sonunu yine hâlis bir iman neticesi ve ubûdiyetin ruhu olan dua ile getirmiştir. Karşılaştığı menfî durumlar anlamlandırma sürecini pekiştirmiş, zikir ve ibadetlerde gösterdiği sabır da ona manevî kuvvet olmuştur.⁸³

⁸² el-Enbiyâ 21/83.

⁸³ Genç, Zorlu Yaşam Olayları Ve Dini Başa Çıkma, 53-71.

SONUÇ

Sabır konusunda dinî ve seküler alanda birçok çalışma yapılmaktadır. Yapılan çalışmalar sabır kavramının kendisi veya dolaylı olarak sabrın etkileri üzerinedir. Bu çalışmada bütüncül bir yaklaşım sergilenerek sabrın insan üzerindeki olumlu etkileri Kur'an ekseninde açıklanmaya çalışılmıştır. Bu etkiler üç başlıkta incelenebilir:

1. Dünyevî etkiler
2. Uhrevî etkiler
3. Ruhsal/Psikolojik etkiler

Sabrın insanın bireysel gelişimindeki rolü nedir? Hayatta başarılı olmak için neden sabra ihtiyaç duyulmaktadır? Sağlıklı ilişkiler kurmakta sabır nasıl bir etkiye sahiptir? Nefsi arzulara sahip insan, duygularını nasıl hâkimiyeti altına alabilir? Dindarlıkla sabır birbirini ne yönde etkiler? Dinin başa çıkma sürecine olumlu katkılar sunduğu bilinmektedir, peki sabır başa çıkma sürecine nasıl katkılar sunmaktadır? İnsanın psikolojik iyi oluş hali sabırla ilişkili midir? Sabırla birey stresin önüne geçebilir mi?

Tüm bu sorulara ve daha fazlasına Kur'an ayetleri ışığında verilen yanıtlarla sabrın insan hayatına pratikte de olumlu etkilerinin olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca halk arasında yanlış algılanan sabır, kavramsal olarak incelenmiş, neticede sabrın tembelliğe yol açacak pasif bir bekleyişten ibaret olmadığı bilakis insanın bilişsel, duygusal ve davranışsal olarak aktif bir çaba sürecini içerdiği anlaşılmıştır.

Kur'an'da yer alan ayetler modern insanın karşılaştığı problemlere çözüm olacak niteliğe sahiptir, içindeki kıssalarda insanın ferdi, içtimai hayatına rehber olacak birçok hikmet bulunmaktadır. Çalışmamızın konusuna binâen sabır denince akla ilk gelen isimlerden Eyüp Peygamberin (a.s) kıssasında yer alan mesajdan hareketle onun yaşadığı sıkıntılara gösterdiği mücadeleyi ve başa çıkma sürecini sabırla nasıl daha olumlu hale getirdiğini inceledik. Çalışmada sabır kavramına yeni bir bakış açısıyla yaklaşılarak sabır psikolojisine Kur'an'î bir perspektif kazandırılmıştır.

KAYNAKÇA

Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 10. Basım, 2005.

Ayten, Ali vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 12/2 (2012), 45-79.

Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 5.Basım, 1994.

Çağrı, Mustafa. "Sabır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 35/2008.

Çağrı, Mustafa. *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 13.Basım, 2021.

Doğan, Mebrure. *Sabır Psikolojisi Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1.Basım, 2016.

Dudaklı, Nurhan - Bayrakdar, Nazım. "Sabırla İlgili Ayetlerin Eğitsel Açısından Değerlendirilmesi". *The Journal of Academic Social Science Studies*. 14/86 (2021), 235-248. <http://dx.doi.org/10.29228/JASSS.51446>

El- İsfahânî, Rağıb. *Müfredat Elfazî'l Kur'an-Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu. 2.Baskı. İstanbul: Cıra Yayınları, 2010.

en-Nevevî. *Riyâzü's-Sâlihîn*. çev. M. Emin Özafşar - Bünyamin Erul. 1 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2.Basım, 2013.

Genç, Hacer. *Zorlu Yaşam Olayları Ve Dini Başa Çıkma*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Güler, İlhami - Özsoy, Ömer. *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*. Ankara: Fecr Yayınları, 12. Basım, 2006.

Harman, Ömer Faruk. "Eyyûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/eyyub#1>

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7.Basım, 2008.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selâhattin Ayaz. 2. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.

Karagöz, İsmail. *Kur'ân ve Hadislerin Işığında Sabır ve İnsan*. *Diyanet İlmî Dergi*. 38/1 (Ocak, Şubat, Mart 2002), 5-22.

Karaman, Hayreddin vd. "*Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*". 4.Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Kur'an Yolu Meâli. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8.Basım, 2018.

Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001.

Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 19. Basım, 2021.

Önal, Recep. "*Kur'an'da İmani ve Ahlaki Bir Tavır Olarak Sabır*". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12/2 (2008), 439-466.

Özafşar, Mehmet Emin vd. (ed.). *Hadislerle İslâm*. 3 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2020.

Sayar, Kemal. *Yavaşla Bu Dünyadan Bir Defa Gececeksin*. İstanbul: Kapı Yayınları, 33.Basım, 2021.

Sayın, Esmâ. "*Tasavvuf Kültüründeki "Sabır" Kavramının Psikolojik Etkileri*". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*. 1/1 (2012), 413-422.

Tarhan, Nevzat. *Duyguların Dili Duygusal Zekâyı Yeni Bir Yorum*. İstanbul: Timaş Yayınları, 8.Basım, 2010.

Tarhan, Nevzat. İnanç Psikolojisi Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu. İstanbul: Timaş Yayınları, 4.Basım, 2010.

Taş, Mehmet Ali - Tortumlu, Muhammet. "Sabır eğiliminin kariyer kaygısı üzerindeki etkisinde kararlılığın aracılık rolü". Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi. 14/1 (2021), 1-17.

Topuz, İlhan. *Dini Gelişim Seviyeleri İle Dini Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

ÜÜ, Üsküdar Üniversitesi. "Karakter Güçleri ve Erdemler". Erişim 24 Mayıs 2022. <https://uskudar.edu.tr/pozitif-psikoloji/karakter-gucleri-ve-erdemler#>

Yapıcı, Asım - Doğanay, Süleyman. "Dini Başa Çıkma Ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma". *Bilimname* 2019/40 (2019), 105-135. <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.634717>

Muhammed Aziz Lahbabi'nin Realist Personalizm Anlayışı Veya İslam Şahsiyetçiliği

Şaban ARSLAN

Öğretim Görevlisi, Batman Üniversitesi, Kozluk Meslek Yüksekokulu, Malatya İnönü Üniversitesi, Doktora Öğrencisi, sabanarslan8@gmail.com.tr

Özet

Kişi veya kişilik hem psikolojinin hem sosyolojinin hem de felsefenin ilgi alanına giren önemli bir kavramdır. Kişi kavramı felsefede insanın belirli, özel bir durumuna işaret etmektedir. Yani insanı sıradan bir varlık olmaktan çıkarıp farklı bir konuma getiren ve bizi biz yapan, insana özgü ayırıcı bir durumu ifade etmektedir. Bununla birlikte, kişiliği en üst felsefi ilke olarak ele alan kişicilik, en geniş anlamda kişiliği, değer, epistemoloji ve metafiziği kapsayan felsefi problemlere çözüm getirmeye çalışan bir düşünce biçimi olarak da tanımlanmaktadır. Dolayısıyla kişilik, insan yaşamının anlamının ve değerinin sorgulanmasıyla bağlantılı olarak ele alınarak günümüz insanın en önemli problemlerinden birisini temel mesele haline getirmektedir. Söz konusu probleme getirilen cevaplar teist inançlar ve idealist görüşler şeklinde farklı düzlemlerde ele alınmakta ve kendi içerisinde birçok yaklaşıma konu olmaktadır. İşte bu çalışma teist inançlar içerisinde yer alan Muhammed Aziz

Lahbabi'nin İslam Şahsiyetçiliğini merkeze almaktadır. Çünkü Lahbabi 'İslam Şahsiyetçiliği' adlı eserinde felsefenin fertçilik/bireycilik ve cemiyetçilik tartışmasında bu görüşlerin her ikisini de reddederek şahsiyetçilik anlayışını benimsemektedir. Kendine has meydana getirdiği -realist- personalizm anlayışının temellerini İslam dininde (Kur'an, hadis ve sünnette) bulan ve bunları birbiriyle bağdaştıran Lahbabi'ye göre İslam, insanı fert/birey olmaktan çıkarmış kişi/şahıs haline getirmiştir. Diğer birçok dinin yaptığının aksine İslam fertleri/bireyleri bir araya top- layıp, birleştirip sürü yapmamıştır. Bu yaklaşım ve perspektif günümüz insanın hayatın anlamını yakalayıp kendini ve kişiliğini gerçekleştirme açısından büyük önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bireycilik, Şahsiyetçilik/Kișicilik, Personalizm, Muhammed Aziz Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği.

Muhammed Aziz Lahbabi's Realist Personalism Or Islamic Personalism

Abstract

Person or personality is an important concept that is of interest to psychology, sociology and philosophy. The concept of person refers to a specific and special situation of human in philosophy. In other words, it refers to a distinctive human-specific situation that takes man from being an ordinary being to a different position and makes us who we are. However, personality, which considers personality as the highest philosophical principle, is also defined as a way of thinking that tries to solve philosophical problems involving personality, value, epistemology and metaphysics in the broadest sense. Therefore, considering personality in connection with the questioning of the meaning and value of human life, it makes one of the most important problems of today's people a fundamental issue. The answers to the aforementioned problem are handled at different levels in the form of theistic beliefs and idealistic views, and are the subject of many approaches within themselves. This study focuses on the Islamic Per-

sonality of Muhammad Aziz Lahbabi, who is one of the theistic beliefs. Because Lahbabi, in his work called 'Islamic Personality', rejects both of these views and adopts the understanding of personality in philosophy's discussion of individualism/individualism and communityism. According to Lahbabi, who found the foundations of his unique -realist-personalism understanding in the religion of Islam (Qur'an, hadith and sunnah) and reconciled them with each other, Islam transformed man from being an individual/individual into a person/person. Contrary to what many other religions do, Islam did not gather individuals/individuals together and form a herd. This approach and perspective is of great importance in terms of catching the meaning of life and realizing himself and his personality.

Keywords: Individualism, Personality, Personalism, Mohammed Aziz Lahbabi, Islamic Personality.

GİRİŞ

Personalizm en genel anlamda kişinin ve kişiselliğin önemini vurgulayan bir görüştür. Bu görüş kişiyi nesnel süreçlere indirgeyen natüralist anlayışla birlikte yine kişiyi mutlak olanın bir yansıması olarak kabul eden idealist anlayışa karşı çıkar. Böylelikle personalizm, bir taraftan kişiyi en yüksek ve nihai değer olarak tanımlarken diğer taraftan da gerçek olan her şeyin kişi ya da kişinin deneyimindeki bir öge olduğunu savunur.¹

Tarihsel kökeni Antik Yunan'a kadar geri giden personalizm kavramı esas anlamını, birçok düşünür veya filozofun (Protagoras, Sokrates, Descartes, Augustin, Renouvier, Mounier) katkısının yanı sıra sanayi devrimiyle başlayan ve ardından dünya savaşlarıyla birlikte yaşanan süreç ve olaylarda bulmuştur.² Öte yandan tarihsel gelişimi açısından ele alındığında personalizm, İlkçağ filozoflarından olan Sokrates'in "kendini bil" ve Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" özdeyişlerinden sonra, Yeniçağ rasyonalizminin önde gelen temsilcilerinden biri olan Descartes'in cogitosuna çok şey borçludur. Leibniz ve Kant'ın katkılarının yanı sıra diyalektiğin ve modern varoluş bilincinin babası olarak nitelediği Paskal'ın, Malebranche ve aklın ve maddenin dinamik birliğini eylemde arayan Goethe'nin personalizm kavramına çok büyük katkıları olmuştur.³

Ancak bu durum aynı zamanda söz konusu kavramın birçok farklı tanımının oluşmasına da yol açmıştır. Yapılan tanımlar kişiden kişiye, düşünce sistemine, farkı medeniyet ve kültürlerle göre değişebildiği gibi dinden dine göre de değişkenlik göstermiştir (özellikle Hristiyanlık ve Müslümanlıkta). İşte bu çalışma Batı'da Hristiyan dininin etkisi altında şekillenen personalizm ile Doğu'da İslam dininin etkisiyle yeni bir anlam ve boyut kazanan personalizm anlayışını üzerine yoğunlaşarak bu yeni sayılabilecek anlayı-

1 Ahmet Cevizci, Paradigma – Felsefe Sözlüğü (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 1329.

2 Bilal Dindar, Personalizm (İstanbul: Değişim Yayınları, 2002), 8-9.

3 Veli Urhan, Kişiliğin Doğası - Kişiliklerin Karşılıklı İlişkisi (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 12.

şı ele almaktadır. Muhammed Aziz Lahbabi'nin savunuculuğunu yaptığı ve realist personalizm anlayışı olarak da adlandırılan bu görüş en genel ifadesiyle, İslam dini içerisinde kaynağını Kur'an, hadis ve Hz. Muhammed'in sünnetinden alan kendine özgü İslam personalizmi/şahsiyetçiliğidir.

Lahbabi'nin personalizm anlayışına geçmeden önce neden bu konunun dini düzlemde değerlendirilmeye muhtaç olduğuna değinmekte fayda vardır. Çünkü insanın psikolojik, sosyal ve doğal çevrelerinden söz edebildiğimiz için, onun kişiliğinin veya şahsının da bu çevrelere bağlı olarak oluşup geliştiğinin düşünülmesi gerekliliğiyle karşı karşıya kalmaktayız. Buradan hareketle teist personalistler kişiliğin kaynağının Tanrı'da bulunduğunu düşünürler ve insan kişiliğinin gerçekleşmesinde onun bu çevrelerle olan ilişkilerinin yetmeyeceğini, Tanrı'yla da sürekli ilişki içerisinde olması gerektiğini ifade etmektedirler.⁴ Personalist filozofların neredeyse tümü kişiliğin karşılığı olarak bilinç ve ilişki kavramlarını kullanmaktadır. Bu iki kavram tüm varlıklar içerisinde yalnızca insanın ve Tanrı'nın tecrübe dünyasında yer alır. Bilinç, bireyin bir nesne ya da bir başka bireyle olan ilişkisinin ifadesidir. Dolayısıyla da bilinç kavramı insana olduğu gibi Tanrı'ya da atfedilebilmektedir. Çünkü kişi olan bir Tanrı'nın var ettiği evrenle sürekli bir ilişki içerisinde olduğunda kuşku duyulmamaktadır. O halde konusu ister insanın kişiliği isterse Tanrı'nın kişiliği olsun personalizm bilinç ve bilinçlerin karşılıklı ilişkisi üzerine yapılmış bir felsefedir.⁵ Personalizm kavramı bu şekilde teist düzleme oturtulduktan sonra Lahbabi'nin personalizm anlayışına geçebiliriz.

Lahbabi 'İslam Şahsiyetçiliği' adlı eserinde felsefenin fertçilik/bireycilik (individualisme) ve cemiyetçilik (sociologisme) tartışmasında bu görüşlerin her ikisini de reddederek şahsiyetçilik (personalisme) anlayışını benimsemektedir. "Şahıs, fert[/birey] dēğildir.

4 Urhan, Kişiliğin Doğası, 9.

5 Urhan, Kişiliğin Doğası, 10-11.

Fert, bölünmez bir bütün teşkil eden varlığın adıdır.”⁶ Fertçilik/bireycilik anlayışına göre insan, fert/birey olarak kendi kendine yeten bir varlıktır. Kendisini oluşturan tüm unsurlar yabancı unsurlar olarak onun dışında kalır ve kendini, kendi varlığı dışındaki her varlığa karşı konumlandırır. Bu anlayışı en uç ifadesini Friedrich Nietzsche’de bulur. Cemiyetçilik anlayışı ise fertçilik/bireycilik anlayışına karşı olarak ileri sürülmekte ve bu anlayışın savunucularına göre, cemiyetin dışında ele alınan fert/birey, kendi başına değer taşıyan bir varlık değildir. O kendine özel tasarım, duyuş ve iradeye sahip değildir. Çünkü bütün bunlar fert/bireye, içinde yaşadığı cemiyetten gelmektedir. Gerçek varlık cemiyettir; yapıcı ve yaratıcı olan da odur. Bu anlayış ise en yetkin ifadesini Emile Durkheim’de bulur.⁷

Söz konusu her iki anlayışın da iddiasını reddeden Lahbabi’ye göre, ne tek başına fert/birey ne de insanı saf dışı bırakan cemiyet anlayışı bize hakikati vermektedir. Çünkü fertçilik/bireycilik insanı, ferdi/bireysel varlığının ortaya koymadığı değerlerden uzaklaştırarak hoyratlaştırırken; cemiyetçilik ise ferdin/bireyin kendi hür iradesiyle benimsediği değerleri ona zorla kabul ettirdiğinden ferdi/bireyi esir alır, özgürlüğünü ortadan kaldırıp uysallığa mahkûm etmekte ve insanı, sürünün varlığında eritmektedir.⁸ Lahbabi’ye göre hakikate ulaştıracak yol şudur: “İnsanı, kendi hür iradesiyle bağlandığı inançları, ruhi münasebetleri ve yüklendiği mesuliyetleriyle birlikte ele alan şahsiyetçiliğin yoludur. Onda artık insan, alelade bir bütünün parçası değildir; bütün içinde eriyip kaybolmuş da değildir; inançları ve bütün benimsediği manevi hüviyetiyle, iradesinin bağlandığı değerler sistemi ile birlikte iktidarının sınırlarına kadar uzanan bir büyük varlıktır”.⁹

6 Muhammed Aziz Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, çev. İsmail Hakkı Akın (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1972), 7.

7 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 7-8.

8 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 8.

9 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 8.

1. LAHBABİ'NİN REALİST PERSONALİZM ANLAYIŞI

Kendine has meydana getirdiği -realist- personalizm anlayışının temellerini İslam dininde (Kur'an, hadis ve sünnette) bulan ve bunları birbiriyle bağdaştıran Lahbabi'ye göre İslam, insanı fert/birey olmaktan çıkarmış kişi/şahıs haline getirmiştir. Diğer birçok dinin yaptığının aksine İslam fertleri/bireyleri bir araya toplayıp, birleştirip sürü yapmamıştır. Şöyle ki, "İslam cemaati, dışından aldığı kumanda ile kımıldanan sürü değildir. Onun bu hale gelişinden iflasıdır. Gerçekte İslam cemaati, benimsediği davanın imanını içinde birleşen ve bu davanın mesuliyetini omuzlarında taşıyan şahsiyetlerin bütünüdür."¹⁰ Bu anlayış ışığında beliren ve müslüman olarak adlandırılan kişi/şahıs, İslam davasının içinde ve merkezinde yer alır. Çünkü müslümanın insanlığı, onun müslüman olan şahsiyetinden ayrılmaz; hatta belki de onun şahsiyetinin özünü oluşturur.

İnsanı yalnızca mekânda yer alan bir varlık, kütle ve ekonomik bir meta gibi gören kaba anlamdaki realizme¹¹ karşılık olarak şahsiyetçilik, onu manevi bir bütün, bir sorululuk merkezi ve düşünen özgür bir yapı olarak ele almaktadır.¹² Buradan hareketle Lahbabi bu durumu şu şekilde ifade eder: "İslam davasında müslüman olan [kişi/]şahıs, davasından ayrı olarak düşünülemez. O, basit bir fert[/birey] değil, karmaşık bir âlemdir. Artık ona, bir cemiyete sığınma ve yalnız kendini kurtarma vasıfları değil, cihat ve ölüm-süzlük dilekleri yaraşıyor. Böylelikle insan büyüyor, güzelleşiyor ve hakikatin gayesi oluyor."¹³ Görüldüğü üzere, Batı geleneği ve dini içerisinde gelişen personalizme alternatif bir bakış açısı getiren Lahbabi'nin iddiasına göre, İslam düşünce tarihi hümanizmden çok şahsiyetçiliğe önem verir.

¹⁰ Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 8.

¹¹ Lahbabi'nin realizm anlayışı kendisinin de ifade ettiği üzere klasik realist anlayıştan farklıdır. Onun personalizmi de her ne kadar bir realist personalizm anlayışı olarak adlandırılrsa da onunkini diğerlerinden ayıran önemli birtakım farklılıklar bulunmaktadır.

¹² Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 8-9.

¹³ Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 9.

Genel hatlarıyla bu şekilde tasfir edebilecek Lahbabi'nin realist personalizm anlayışını veya diğer ifadesiyle İslam şahsiyetçiliğini daha iyi anlayabilmek için onun savunuculuğunu yapmış olduğu felsefi anlayışa daha yakından bakmak gerekmektedir. Böylelikle personalizme getirilen farklı bir bakış açısı analiz edilmiş olup onu diğer personalizm türlerinden ayıran hususlar ortaya konmuş olacaktır.

2. İSLAM PERSONALİZMİ: ŞAHSİYETÇİLİK

İslamiyet öncesi Arap Yarımadasının konjonktürel durumu göz önünde bulundurulduğunda buradaki yapının Batı Hristiyan dünyasından sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel anlamda önemli farklılıklar gösterdiği görülmektedir. Roma'dan miras kalan tek merkezli güçlü bir devletin aksine Doğu da insanların kabile halinde yaşadığı, birkaç merkezden yönetildiği, kendi içinde bütünlük ihtiva etmeyen ve bu durumun şekillendirdiği gelenekle hayata bir tavır ve dünya görüşü geliştirmiş olan bir toplum veya insanlık modeli söz konusudur. Lahbabi'ye göre, bu durumun sonucu olarak İslamiyet'ten önceki dönemde Arabistan'da insanın 'kendisi olma bilinci' kabile kültürü ile karışarak kişi/şahıs kendini kaybetmiştir, ne var ki İslamiyet'in getirdiği yeni düzenle birlikte müslüman, ferdi/bireyi, kabileyi ve ırkı aşarak yitirdiği kendi özbilincini yeniden inşa etme şansını kazanmıştır.¹⁴ Çünkü İslamiyetle birlikte kabilenin çizmiş olduğu dar sınırlarını aşarak, bunun yerine ümmet anlayışını yerleştirip insana çok daha geniş ve sınırları aşan bir büyüklük vermiştir. Böylelikle dar olan sosyal ufuk genişlemiş ve bu yeni düzen sayesinde yeni değerler kazanılmış, bunun önemli bir yansıması olarak ruhsal ve entelektüel hayat zenginlik kazanmıştır. İslamiyet'in bu birleştirici gücü sayesinde içerisinde birçok problemi barındıran kabile birlikteliği ruhu eksikliklerini veya kusurlarını gidererek güçlenme imkânı bulmuştur.

İslamiyet'in emrettiği veya uygulanmasını doğru bulduğu yaşam biçimi olan müslümanca yaşamak; öncelikle insanın bir kişi/

14 Nurten Gökalp, *Felsefede Kişi ve Kişicilik* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014), 93-94.

şahsiyet olarak kendi varlığını âlemde araştırması ve özüne bağlı bir bilinç içerisinde bunu kavramasıdır. Bundan dolayı İslamiyet, kişi/şahsın oluşunun değişik şekillerinin bir bütünüdür.¹⁵

İslam geleneği içerisinde ‹tarak analogisiyle¹⁶ de ifade edildiği üzere, bütün insanlar birbirlerine eşit olarak kişi/şahıstırlar, çünkü hepsi bir ve tek olan Allah tarafından yaratılmıştır. İnsanlar arasındaki fark yalnızca takvada yani inanıp inanmamalarında ve inanç derecelerindedir. Bu önemli bir noktadır çünkü Batıda Aristoteles tarafından sistematize edilen anlayış, köleleri ve efendileri ayıran, onları canlı aletler olarak kabul eden bir cins düzeni meydana getirirken İslam da fark veya düzen sadece kişi/şahsın dini anlamda ortaya koyduğu davranış ve seçimler neticesinde meydana gelen vasıf bakımındandır: inananlarla inanmayanlar. Şu halde İslam'da insanlar arasında, bir alt-benlik veya üst-benlik yoktur, aksine sadece Allah ve toplum karşısında tam bir eşitlik durumu vardır. Öte yandan bir Tanrı tarafından yaratılmış olmanın beraberinde getirdiği klasik (olumsuz) anlamda kullanılan kadercilik anlayışı ile özgür irade problemi İslam'da geçerli değildir. Çünkü söz konusu dinde insan, mü'min¹⁷ ve kâfir¹⁸ eşit derece sıfat değiştirmek veya tercihte bulunma gücüne sahiptir yani biri doğru yola girerken diğeri de mürted¹⁹ olabilir. Bu sayede bir fert/birey istediği şeyleri kendinde onayladığı oranda gerçekleştirerek kişi/şahıs olma imkanı bulmaktadır.²⁰ Bu durum bize bir din içerisinde Tanrı ve toplum karşısında insanın eşitliğini göstermekte ve herkesin arzuladığı şeyleri kendinde gerçekleştirdiği ölçüde kişi olduğunu ortaya koymaktadır. Yani "İslamiyet'te kişi olmak müslüman olmak ve müslümanca yaşamakla eş değerdir."²¹

15 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 14-15.

16 İslam geleneğinde tüm insanların hiçbir fark gözetmeksizin bir tarağın dişleri gibi eşit yaratıldıkları anlayışı önemli bir yer tutmaktadır.

17 İnanan, inançlı, müslüman.

18 Tanrı'nın varlığını ve birliğini inkâr eden kimse.

19 Dinden çıkma ya da dinden dönme.

20 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 15.

21 Gökalp, Felsefede Kişi ve Kişicilik, 95.

Görüldüğü üzere kişi/şahıs olarak insan özgür bir şekilde davranma ve seçimde bulunma gücüne sahiptir. Bu nitelikteki bir insan, uyum sağlayabilir, tercihte bulunabilir, hissedebilir, kabul veya reddedebilir. Lahbabi'ye göre bunların hepsi kişi/şahsın bağımsızlığının ve özgür olduğunun göstergeleri olup olmazsa olmaz niteliklerdir.²²

İslam'a göre imana sahip olmak öncelikle Allah'ın birliğini ve bağımsızlığını kabul etmekten geçmektedir. Nitekim 'kelime-i şaha-det' getirmek müslüman olmanın birinci koşuludur. Bu kabul veya onaylamayla aynı zamanda mümin kendi tavır ve davranışlarında da bağımsız olduğunu tasdik etmiş olur. Çünkü mümin Allah'ın birliği ve bağımsızlığı sıfatlarının bizzat tanığı olarak kendisini, hal ve hareketlerini, tek ve bağımsız kabul etmesi gerekir. Bu durum kutsal metinlerde anlatılan yaratılış hikâyesinde de Allah'ın topraktan meydana getirilen insan bedenine üflemesiyle can vermesiyle daha anlaşılır hale gelir. Çünkü Allah özgür veya bağımsız sıfatına sahipse bu nitelikler kendi nefesinden verdiği insana da geçmiş olduğu sonucuna götürür bizi. Öte yandan bağımsızlık kavramından her kişinin sadece kendisinin olan nitelik ve karakterini, kendisine ait özelliklerini anlamak gerekmektedir. Eğer insan bağımsızdır ve hareketlerinde bir başkasına bağlı değildir diyorsak, ondan başka bir insan tipi olmadığını, bütün insanlar için tek bir kalıp ve model bulunmadığını kabul etmek gerekir. Bu konu yine Hristiyanlardaki ilk günah inancı göz önünde bulundurulduğunda İslam ile önemli ayrım noktalarından bir diğeridir. Çünkü Hristiyan inancına göre tüm insanlar Âdem ile Hava'nın işlediği ilk günahattan sorumlular, haliyle bu da bağımsız olmadıkları anlamına gelir. İslam'a göre ise her insanın sınırlandırılmamış davranış ve kendi oluş kaynağı olan bir yeteneği ve doğal eğilimi vardır.²³

Bu durum Kur'an-ı Kerim'in bir kaç ayetinde şöyle ifade edilmektedir: "Her insanın hayatta yöneldiği bir istikamet vardır. Ne-

²² Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 16.

²³ Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 17.

rede olursanız olun iyi işler yapmakta birbirinizle yarış edin...²⁴. Her insan kendine göre hareket eder, fakat Allah kimin en doğru yolda olduğunu bilir.”²⁵ Ayrıca Hz. Peygamberin bir hadisinde ise, “Çalışınız herkes tabii olarak yaratılıştaki kabiliyetine göre hareket etmekte hürdür”²⁶ sözleriyle bağımsızlık konusuna vurgu yapılmıştır.

İnsanın sahip olduğu bağımsızlık niteliğine bağlı olarak esas itibariyle kişilik/şahsiyet, insanın her kime ve neye olursa olsun, körü körüne inanmayı reddettiği ve aklın, ruhun değerli olduğunu kabul ettiği yerde başlar.²⁷ Özellikle Batının ‘karanlık çağ’ olarak nitelendirildiği kilisenin hegemonyası altında geçen ortaçağ Avrupa’sında insanlar başta kendi akıl ve iradeleri olmak üzere neredeyse her şeyin kontrolünü bir dini sınıf veya kuruma vermişti. Bu sistemin yıkılması ‘aydınlanma çağında’ Kant’ın “kendi aklını kullanma cesaretini göster” sözlerinde ifadesi bulan zorlu bir süreç sonucunda gerçekleşmişti. Ancak ortaya çıktığı ilk günden itibaren İslam insanı sürekli aklını kullanmaya (Kur’an’da geçen şekliyle “akıl etmeye”) ve düşünmeye sevk ederek kontrolü bizzat insanın kendi cüzzi olan iradesine bırakmıştır. Çünkü İslam’a göre, Allah ile kulları arasında ruhban sınıfında olduğu gibi hiçbir kişi, sınıf veya kurum aracı olamaz.

İslamiyet’te mevcut olan ve Lahbabi tarafından da ‘kitap analogisi’ üzerinden ifade edilen söz konusu anlayışa göre, her insan aynı ilahi eserin bir nüshası gibidir, fakat bu tek bir nüshadır. Dolayısıyla bütün insanlar sayfaları birbirinden tamamen ayrı, bağımsız bir ve bir biriyle sıkı sıkıya ilişkili, birbirine yardım eden ve birbirini tamamlayan adeta sonsuz bir kitap gibi bir bütünlük meydana getirir.²⁸ Aynı zamanda İslamiyet’te her insan ırkından, cinsiyetinden,

24 el-Bakara 2/147.

25 el-İsrâ 17/83; DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. (Erişim 28 Mayıs 2022).

26 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 18.

27 Gökalp, Felsefede Kişi ve Kişicilik, 95.

28 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 18.

dilinden ve derisinin renginden ayrı olarak kişidir. Bu anlayış Hz. Muhammed'in Veda Hutbesi'nde de şu şekilde ifade edilmektedir: "...Ey insanlar, gerçekten rabbiniz birdir, ceddiniz de bir. Hepiniz Âdem'in neslinden geldiniz. Âdem ise topraktan yaratılmıştır. ...Hiçbir Arabin Arap olmayan bir kimseye hiçbir üstünlüğü yoktur, fakat mütteki olması hariç."²⁹ Hem kitap analojisinden hem de Hz. Peygamber'in Veda hutbesinden anlaşılacağı üzere bir taraftan bireycilik/fertçilik tarafından savunulan birey; diğer taraftan da cemiyetçilik tarafından savunulan cemiyet ötelenmemiş, tam aksine her ikisi de göz önünde bulundurularak eşit ölçüde aynı potada eritilmiştir.

Batı'da kavramsal temellerini bulan kişi kavramı İslamiyet'te zenginlik ve derinlik bularak açıklık kazanmıştır. Şahsiyetçilik/personalizm anlayışı kavramsal bir yaklaşımla ele alındığında da İslamiyet'te şahıs kavramının, tek ve başkalaşmış, hukukun bir nesnesi, aynı zamanda manevi bir varlık, özellikle kendi öz hayatına sahip, özerk bir özne, bir gerçek olarak meydana geldiği görülmektedir. Bu batılı anlamda karşılığı olan 'person' kavramı gibi hem içe hem de dışa doğru yayılım göstererek olgunlaşmıştır.³⁰

İslam dini perspektifinde insan Allah'ın yarattığı bir kişi/şahıstır, yaratılmış olmak bakımından diğer her şey gibi ancak yüklediği nitelikler bakımından hepsinden farklıdır. Dolayısıyla insan kutsal bir varlıktır. Tam da bu nedenle İslam kişi/şahıs olmayı özellikle özendirmektedir. Çünkü insan varlık amacına ancak bu sayede erişebilecektir. İnsan, hayvandan farklı olarak bilinç sahibi bir varlıktır; bundan dolayı, doğru görüşle hisseden, yaşayan, bilen bir varlıktır. İnsan kendisini yaptığı hesaplaşmanın, verdiği kararların konusu haline getirir. Hayvanlardan farklı olarak kendinde gerçekliğin ne olduğunu ve ne olmadığını, bu gerçekliğin derecelerini, altıncı his (Gazali buna 'kalp gözü' der) ve hisleri birbirinden ayırır. Yine hayvanlardan farklı olarak insan, hislerini ve hayatını yargılamaya tabi

29 Bünyamin Erul, "Veda Hutbesi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Erişim 28 Mayıs 2022).

30 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 22.

tutar, şüphe etme ve uyum gösterme gibi sahip olduğu derinliğe yardımcı olarak ona boyut sağlayan değerlere sahip bir varlıktır. Ayrıca doğru, yanlış, güzel, çirkin, adil ve adaletsiz duygularına sahiptir ve geleceğe ait tasavvurlarla kendini aşabilme yeteneği vardır. Belki de en önemlisi eylemlerine anlam yükleyerek hayvansal yönünü insanlaştırır.³¹

İşte tüm bu niteliklerle donatılmış olan müslüman bütün gözlemlerinin temelinde kendi varlığını benliğiyle olan dolaylımsız ilişkiyle kavrayan ve bunun bilgisine sahip bir benlik keşfeder. Bu insanın kendi bilincini biçimlendiren söz konusu keşfedilmiş bilgi de İslam'ın özündeki ruhun varlığının keşfedilmesidir. Bu durum temelde gerek varlığın gerekse de kişiliğin/şahsiyetin zorunlu ilişkisinin keşfedilmesidir. Kişi/şahıs varlığın olgulaşmasıyla veya evrimleşmesiyle ortaya çıkar. Çünkü insan yaşamı boyunca kişileşme/şahıslaşma süreci içinde olan bir varlıktır. Bir insanın hem fiziksel varlığı hem de tasavvurları, ihtirasları, düşünceleri gibi metafiziksel bir yönü bulunur. Özellikle birçok tartışmanın konusu olan bu yön neden-sonuç ilişkisi ile değil yargılama yoluyla açıklanabilmektedir. Anlaşıldığı üzere, kişi varlığı fiilen aşarak onu âdete kaplamaktadır. Bu sayede neden-sonuç zincirinin meydana getirdiği belirlenilmişliği kırarak kendi davranışlarımızın oluşturucusu olan özgür insanlar kimliğini kazanabiliyoruz. Çünkü bizler ne yalnızca biyolojik ve fiziksel varlığımız ne de saf iradeyiz; varlığımız kişilik/şahsiyet kazanarak mükemmelliğe doğru yönelen bir şeydir.³² Bu husus yine Batı ile Doğu arasındaki personalizm/şahsiyetçilik anlayışının farkını göstermesi açısından çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü İslam'ın tarif ettiği ve oluşturmaya çalıştığı bu insan tipi Batıda tam anlamıyla çözümlenmemiş olan bir probleme de çözüm getirmektedir. Bilindiği üzere gerçek varlığın ne olduğu konusunda yapılan tartışmalarda bir görüş bunun madde (Materyalist Determinizm), bir taraf ruh (Spiritüalistler) ve diğer bir görüş de her ikisi (Dualistler) olduğunu savunmaktadır. Ne var ki getirilen ce-

31 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 29-30.

32 Gökalp, Felsefede Kişi ve Kişicilik, 97.

vapların birçoğu tartışmaları bitirmemiş olmakla birlikte durumu materyalistlerin ve rasyonalistlerin lehine çevirerek hâkimiyeti bu anlayışların eline vermiştir. Ancak günümüzde belki de eksikliğini en fazla hissettiğimiz ve insan varlığını bir anlam zeminine oturtamayan şey insan ruhunun yani onun metafiziksel boyutunun göz ardı edilmiş olmasıdır. Bu eksiliğe de İslam'ın sunduğu kişi/şahıs profili söz konusu probleme cevap getirecek mahiyettedir.

Daha önce de değinildiği üzere, İslam'da bir insan şahadette bulunduğundan yani kelime-i şahadet getirdikten sonra müslüman kimliğini kazanır. Ancak şahadette bulunmak sadece lafzi olmayıp müminin onu İslam'ın şartı olan ibadetler ve sosyal hayattaki tavır ve davranışlarıyla somutlaştırması gerekir. Bu söz, hal ve hareketlerin tümü akıl ve irademizle gerçekleştirdiğimiz bilinçli davranışlardır. Çünkü bir insanın Allah'ın birliğine şahadet etmesi aynı zamanda kendi varlığının bütünlüğünü de kabul edip onaylamasıdır. Çünkü bu insan varlığında yer alan metafiziksel olanın yani ruhun ve onu meydana getiren Tanrı'nın kabulüdür. Öte yandan kelime-i şahadet getiren insan, şahadetin başında ve sonunda kendi varlığını ve benliğini kavramaya başlar. Bu insan şahadetin başında kendini bir müslüman olarak, şahadetin sonunda potansiyel bir kişi/şahıs olarak kavrar. Bu durum kişicilikte/şahsiyetçilikte "kişi ancak başkasına doğru hareket ettiğinde kişidir, kendini, başkaları ile karşı karşıya kalmadan bilemez"³³ şeklinde ifade edilen durumun kişi/şahıs ile aşkın yani Tanrı arasındaki boyutu meydana getirir. İslamiyet bağlamında dinin ritüelleri olan ibadet, dua, secde gibi özel anlarda iki sonsuz bir yani ruh ve Tanrı tek olan Bir'in huzurundadır (buradaki ibadetlerde Allah ile kul arasına başka bir şeyin girmemesi, söz konusu bütünlüğü oluşturmada önemli bir faktördür ve Hristiyanlıktaki kilisenin aracı olma misyonuna karşı bir duruş geliştirir). Lahbabi'ye göre bu huzurda bulunuşta esasen kul Allah'ın karşısında değil; insanın diğer varlıklardan ayrılması durumunda olduğu gibi O'na nispetle kendi bilinciyle karşı karşıyadır. Bu özel ve eşsiz

33 Gökalp, Felsefede Kişi ve Kişicilik, 97.

anda kendi bilincimize varırken başkasının yani ötekinin varlığı ve gerçekliği de keşfedilir. Nitekim müslüman denen kişi/şahıs Allah'ın mutlak ilmiyle bu şekilde düzenlemiş olduğu bir dünyada yaşar.³⁴

Buradan anlaşılacağı üzere kişi/şahıs kendi özerkliğine ve bağımsızlığına sahip bir varlık olmakla birlikte toplumdaki diğer kişilerle de sıkı bağlarla kurulmuş bir ilişki ağının içerisinde yer alır. Bu durum Aristoteles'in "insan toplumsal bir hayvandır" tespitinde olduğu gibi insan doğal yapısından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bir insan bireysel bir belleğe sahip olmakla birlikte diğer insanlarla kurduğu ilişkiden dolayı toplumsal belleğe de sahiptir. Bu toplumsal belleğin kullanışı İslam'daki anlayışa göre -sosyolojinin kullandığı anlamdan farklı olarak- insanlar birbirinden farklı olmalarına rağmen toplumdaki tüm benlikler Allah'a yönelir ve burada birleşerek toplumsal benliği oluşturur; ardında O'nda birbirlerinin farkına varırlar. Böylece insan 'ben' derken aslında başkalarını da ifade etmiş olur. Çünkü Allah'a yönelen insan şahadet ederken bir yandan Allah'ın varlığını diğer yandan da kendi ve diğerlerinin varlığını kabul etmiş ve onaylamış olur.³⁵

Ayrıca müslümanın başkaları ile birlikte yapmış olduğu şahadet, onun başkası ile ilişkisini ve kişileşmede/şahılaşmada toplumun etkisini bize göstermektedir. Yani bir insan "ben" diye adlandırdığı kendi kişiliğini, başkalarının kendi beninde meydana getirdiği yansımada keşfeder, dolayısıyla başkalarının kişiliği de bende aksettirilir. İnsan olmak bakımından "biz" yani hepimiz temelde birbirimize benzer varlıklarız. Herhangi bir ben başkalarına benzer dendiğinde benin kişiliğinde onun özünü oluşturan ve bu özü kendinde değer haline getiren her şeyde Allah'tan başka hiç kimse hükmedemez sonucuna varılır. Çünkü benliği diğer her şey gibi sadece Allah yaratabilir. Böylelikle birbirinden farklı benler bir araya gelerek "biz"i meydana getirirler. Burada söz konusu olan

34 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 31-32.

35 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 34-35.

birbirinden farklı benlerin “biz”i meydana getirmeleri ile Allah’la kıyaslandığında birbirilerine bağlı ve muhtaç olmaları durumu, Allah’ın her şeyin birbirinden ayrılıp tekrar birleştiği yegâne merkez, her şeyin devamlılığının nedeni, ilk sebep ve her şeyin sonu yani ezeli ve ebedi olmasından kaynaklanır.³⁶

Bunun yanı sıra “biz” kavramı toplumu ve insanın toplumdaki yerini sosyolojik açıdan incelemeyi gerekli kılmaktadır. Her ne kadar “ben” olmak bakımından psikolojik varlıklar isek de, “biz” olmak bakımından sosyolojik bir yöne de sahibiz. Dolayısıyla daha önce Aristoteles’in bu konudaki görüşünden hareketle değinildiği üzere, insanın yaratılışı gereği başka insanlarla bir arada yaşaması bir zorunluluktur. İşte bu nedenle toplum içinde yaşamak da kişilik/şahsiyet ile alakalı bir durumdur. Çünkü beden ve ruhtan oluşan insan sahip olduğu her iki yanı arasında bir denge kurmalıdır. Aksi halde ortaçağ Avrupa’sında kilisenin tamamen ruhsal yöne ağırlık vermesi ile günümüz dünyasının otoritelerinin pozitivist ve materyalist bir anlayışla maddi olana veya bedene ağırlık vermesinin yarattığı sorunlarla karşılaşılacak kaçınılmaz gelir. Bu yüzden ruh ve beden arasındaki dengenin iyi korunup birinin diğerine baskın gelmesinin önüne geçilmelidir. İslam’da bu güce ve yeteneğe sahip müslümanın bunu gerçekleştirebilmesi yani söz konusu dengeyi kurabilmesi bir kişinin/şahsın şahadeti ile mümkün olabilir. Çünkü İslam’a göre kişi/şahıs hem hukuken hem de fiilen bir bütün ihtiva eder. O benlik olarak şahadetle başlayıp kendi bilincine varan bir bütünlük meydana getirir. Dolayısıyla şahadet yalnızca seyretmekle kalmayan bir aktivite olup, akıl ve iradenin etkisiyle ortaya çıkan bir onaydır. Kısacası şahadet bizi diğer canlılar gibi sıradan bir varlıktan kişiye/şahsa ve şekilsiz biçimimizden şekil kazanan düşünen insanın bilincine ulaştırır.³⁷

Öteki benlerle birlikte «biz»de kendini gerçekleştiren benlik bu noktada bütünleşme ve bütünlüğü keşfetme durumu içine girmek-

36 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 36-37.

37 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 40-41.

tedir. Lahbabi'ye göre birbirinden ayrı olmasına rağmen birbirini tamamlayan iki bütünlük bulunmaktadır.³⁸ Bunlardan birincisi kişide/şahısta onun birliğini oluşturan ruh ve beden düalizminin aşılmasıyla gerçekleşir. Şöyle ki, “bir ruha sahip olmayan beden sıradan bir eşyadan ibaret oluyorsa o halde ruh nedir?” diye sorulduğunda, İslam’ın getirdiği cevapla “o yaşayan bir realitedir fakat gizlidir” ruh-beden ikililiği aşar. Çünkü bu anlayışa göre gizli olan ruh, inançlarımızda, tavır ve davranışlarımızda, düşünce, niyet ve arzularımızda, vicdan azabımızda, gayelerimizde, kin ve ümitlerimizde kendini açığa vurur. Dolayısıyla ruhun varoluşu bizzat kendimizden hareketle ortaya çıkan bedensel hareket veya davranışların vücut kazanmasına bağlı olmaktadır.³⁹ İkinci bütünlük ise, her birinin varlık bulma koşulu olan birbirinden farklı “biz”e doğru yönelmiş olan birçok benliğin aşılmasını ifade eder. Buna göre her benlik “biz”le ve “biz”de vardır ve somut olan yani maddi âlemde birbiriyle ilişki halindedirler. Söz konusu aşma faaliyetiyle birlik-telik halinde olan varlığımızın kişilik/şahsiyet kazanması yani bir tür yücelme meydana gelmektedir. Bu yücelme bizi Allah’ın veya O’nun yarattıklarının içtenlikle aşkı ile ruh hayatının soktuğu anlama merakıyla bir evrenselliğe taşımaktadır. Allah’ı sevmek her şeyden önce O’na ibadet etmektir, yani O’na sonsuz derecede itaat etmek, hayran olmak ve sonuç olarak kendi kapasitemizin el verdiği ölçüde, adalet, merhamet, hakkaniyet gibi ilahi sıfata dâhil olan Allah’ın nitelendirildiği sıfatları kendi irademizde gerçekleştirmeye çalışmaktır.⁴⁰

Böylelikle dualizm, materyalizm ve idealizmin ruh ve beden konusunda ortaya koyduğu belirlemeler ile keskin sınırlar aşılmış olmaktadır. Örneğin Kantçı felsefenin benlik ile deneyüstü ben’in arasında yaptığı ayırım, İslam şahsiyetçiliği için söz konusu olmamaktadır. Öte yandan Bergson’un felsefesindeki derin, hakiki, iç benlikle dış benlik ile sosyal benlik şeklindeki ikili benlik anlayışı

38 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 41.

39 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 41-42.

40 Gökalp, Felsefede Kişi ve Kişicilik, 100.

da İslam'a uygun değildir.⁴¹

Bu anlayıştan hareketle iki sonuca varılabilir. Bunlardan ilki, ikili aşma ile elde edilen iki bütünlük anlayışı sayesinde ruh ile beden dualizmi ve benliklerin çokluğu probleminin çözülebileceği sonucudur.⁴² Lahbabi'ye göre şahadetin bu noktada cogitonun tersi bir işleve sahip olduğu görünmektedir. Çünkü kartezyen felsefe şüpheden başlamakta ve sonsuzluk fikrinden geçerek dünyaya ulaşmaktadır. Başka bir ifadeyle, benim düşüncemin hareket noktası yine beni aydınlatmakta "ben" bizzat kendisiyle anlaşılabilir. Buna bağlı olarak insanın ruhu ile bedeni birbirinden koparak parçalanıp ayrılmıştır. Ancak İslam'daki şahsiyetçilik anlayışında, şahadetle birlikte düşünen ben ilişkiden doğan bir ben olarak ortaya çıkar. Bu, Allah'la kul, bir insanın diğer insanlarla olan ilişkisine dayalıdır. Böylece kişi/şahıs diğer benliklerle birlikte "biz" de ve bir âlemde kendini gerçekleştirmiş olur.⁴³ İkinci sonuç ise ruhla olan derinden birliği sebebiyle bedenin belirli bir kutsallık kazanması sayesinde kişinin/şahsın elde ettiği değerdir. Çünkü insan biyolojik bir varlık olarak sahip olduğu bedeni ne yalnızca bitkisel ne de hayvansaldır. Onun sahip olduğu beden yaşar ve varlığın işlenmemiş olan mevcudiyetini aşar, bir oluşa doğru gider. Bu oluşa gidişle kişilik/şahsiyet kazanır. Yani böylelikle sıradan bir nesneden ayrılır, kendi kişiliğinin bilincine ulaşır.⁴⁴

Söz konusu bütünlük anlayışı bizim Allah'ı hissettiğimizi O'nun bizde yaşadığını kabul etmektir. Müminin Allah'la olan ilişkisi akıl ile kavranabilir olmaktan çok varlıksal ve ruhsal bir mahiyette olduğundan, Allah ile bir haberleşme aracı olarak kabul görülen ibadetlerde biz kendi kendimizin bilincine vararak, bizi kendi öz realitemize götüren başkasının realitesini yani varlığını da keşfedebiliriz. Allah'ın huzurunda duyulan derin huşuun ifadesi olarak ibadet insandan Allah'a doğru olan bir haberleşme yolu özelliği kazanır.

41 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 42.

42 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 43.

43 Gökalp, Felsefede Kişi ve Kişicilik, 100.

44 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 43.

Bu ibadetlerden namaz, insanın Allah ile doğrudan temas kurduğu bir ibadet şeklidir.⁴⁵ Bu ibadet sayesinde insan hem kendi varlığını onaylar hem de mutlak ile sonlunun varlığını hissederek kendi kişiliğini/şahsiyetini ortaya koyar.

İslam şahsiyetçiliği ile ilgili son husus da bizim kişi olmamız gibi Allah'ın da bir kişi olup olmadığı konusudur. Lahbabi İslam düşüncesi bağlamında bu konuda ileri sürülen sorulara ve tartışmalara şu şekilde bir cevap getirmektedir: "Allah şahıstır, yani Allah'ın bir şahsı vardır, bu demektir ki, Allah diridir, hür, bağımsızdır, yaratıcıdır, insanlara hitap eder ve hiçbir şey O'na benzemez: O mutlak mükemmeldir; O kendiliğinden vardır."⁴⁶

SONUÇ

Günümüz modern insanının bugünlerde yaşamış olduğu varoluş krizi veya bunalımı düşünüldüğünde, bir taraftan sanayileşmenin, kentleşmenin ve teknolojik gelişmelerin etkisi altında iyice yalnızlaşan; diğer taraftan batı bireyselciği ile cemiyetçiliği arasında gerçekleşen kısır tartışmalar arasında kalan insana Lahbabi'nin İslam şahsiyetçiliği yeni bir perspektif getirmektedir. Onun bu yaklaşımı insanı kişi/şahıs haline getirecek ve özünü bulup bugünlerde yaşanan kriz veya bunalımların üstesinden getirecek potansiyele veya mahiyete sahiptir. Bu bakımlardan gerçek anlamını İslam'da personalizm kavramı için Lahbabi'nin yaklaşımı her ne kadar değerini bulmamış olsa da büyük önem taşımaktadır.

45 Gökalp, Felsefede Kişi ve Kişicilik, 100.

46 Lahbabi, İslam Şahsiyetçiliği, 52.

KAYNAKÇA

Cevizci, Ahmet. *Paradigma – Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim 28 Mayıs 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>

Dindar, Bilal. *Personalizm*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2002.

Erul, Bünyamin. “Veda Hutbesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 28 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/veda-hutbesi>

Gökalp, Nurten. *Felsefede Kişi ve Kişicilik*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.

Lahbabi, Muhammed Aziz. *İslam Şahsiyetçiliği*. çev. İsmail Hakkı Akın. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1972.

Urhan, Veli. *Kişiliğin Doğası - Kişiliklerin Karşılıklı İlişkisi*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Maktul Divan Şairi Figânî ve İki Tahmisi Üzerine Bir İnceleme

Şeyma YURDAKÖK

Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Yüksek Lisans Öğrencisi
seymayurdakok18@gmail.com

Özet

Divan edebiyatı, Türk Kültürü ve tarihinin hiç şüphesiz en önemli mihenk taşıdır. Edebiyatımızın yüzyıllarını kapsayan ve kendinden sonraki edebi ekollere yol gösterici olan divan edebiyatı, zengin ve özgün içerikleri ile öne çıkmaktadır. Gerek şairler gerekse nâsirler, okunan her yapıttan sonra kendilerine olan hayranlığı arttırmaktadır. Ancak bu konudaki en derin üzüntümüz şaheser niteliği taşıyan şahsiyetlerin sonunun acı bir şekilde bitiyor olmasıdır. Klasik edebiyatımızda bazı şairlerin sonu katledilerek bitmektedir. Katl, sözlük anlamı olarak adam öldürme; cana kıyma; canilik anlamına gelmektedir. Şahısların katledilme sebepleri olarak belirli bir aralık çizmek

çoğu zaman mümkün değildir. Kimi zaman bu sebepler katledilen kişilere bir suç addedilmesi ile karşımıza çıksa da kimi zaman da bu sebepler kişisel çıkarlara kadar dayanmaktadır. Bu hususta öne çıkan şahsiyetlerden biri de Figânî'dir.

16. yüzyılda yaşamış divan şairi Figânî'nin Türkçe bir Divan'ı vardır. Bu divan içerisinde iki tahmis bulunmaktadır. Bu çalışmada Figânî'nin hayatı hakkında bir biyografiye yer verilerek; yazmış olduğu iki tahmisten yola çıkarak, onun edebi şahsiyeti hakkında çıkarımlar yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Figânî, Maktul, Tahmis, Divan Şiiri.

A Review On The Victim Divan Poet Figani And His Two Tahmis

Abstract

Divan literature is undoubtedly the most significant touchstone of Turkish culture and history. Divan literature, which covers centuries of our literature and guides the next literary schools, stands out with its rich and original content. Both poets and writers increase their admiration for themselves after reading their works every time. However, our deepest regret on this issue is that the personalities that have the quality of masterpieces are coming to an end bitterly. In our classical literature, some poets end up being murdered. Murder literally means to get killed in viciousness. It is often not possible to draw a certain range as the reasons for

the murder of individuals. Sometimes, these reasons are seen as a crime against the murdered people, but sometimes these reasons are based on personal interests. One of the prominent personalities in this regard is Figani.

Figani, a divan poet who lived in 16th century, has a Turkish divan. There are two tahmis in this divan. The biography about Figani's life is studied in this article and based on two tahmis he wrote inferences will be made about his literary personality.

Keywords: Figani, Victim, Tahmis, Divan Poet.

GİRİŞ

Yüzyıllar boyunca varlığını koruyan ve devam ettiren klâsik Türk edebiyatının hiç şüphesiz en zirvede olduğu dönem on altıncı yüzyıldır. On altıncı yüzyıl klâsik Türk edebiyatı, üç farklı sahada önemli şahsiyetleri ve şaheserleri ile tarihte kalıcı izler bırakmıştır. Bu üç sahada başa gelen tüm hükümdarların aynı zamanda şair olduklarını söylemek yanlış bir ifade olmayacaktır. Bilimde, sanatta ve edebiyatta zirve noktaya ulaşan Osmanlı sahası 16. yüzyıla II. Bayezid ile başlamıştır. Osmanlı sahasında bu dönem III. Mehmed ile son bulmuştur. Bu dönemin ikinci sahası olan Orta Asya'da Şeybânî Han ve Ubeydullah Han öne çıkmaktadır. Azeri sahasında ise zikredilen en önemli ve en büyük şair Fuzulî'dir. Yine bu sahada Şah İsmail de önemli isimler arasında yer almaktadır. Osmanlı sahasında hükümdarlardan sonra başta gelen en önemli isim Bakî'dir. Zâtî, Hayalî Bey ve daha birçok isim Osmanlı sahası için başrol konumundadır. Bu çalışmada 16. yüzyıl Osmanlı sahası içerisinde yer almış Figânî ve onun yazmış olduğu iki tahmisi ele alınmıştır.

Bu çalışmada esas olarak ele alınan kaynaklar tezkirelerdir. Tezkireler, birinci elden kaynak olmaları ve içerisindeki bilgilerin doğruluğundan dolayı kaynak olarak ele alınmıştır. Öncelikle şair Figânî'nin hayatına tezkireler vasıtası ile değinilmiştir. Esasında Figânî'nin hayatını anlatmak için birçok kaynak kullanılabilir. Ancak kullanılan kaynakların birinci elden biyografik bir önem taşımadığı gerekçesi ile bu çalışmada tezkireler dışında biyografik bir kaynağa başvurulmamıştır. Çalışmanın devamında tahmis nazım şekli inceleneceği için, öncelikle Figânî'nin divanında kullandığı nazım şekillerine değinilerek tahmis nazım şekli açıklanmıştır. Daha sonra ise Figânî'nin tahmisleri incelenmiştir. Son olarak da bu tahmislerden yola çıkarak Figânî'nin edebi şahsiyeti hakkında çıkarımlarda bulunarak çalışma son bulmuştur.

1. TEZKİRELERE GÖRE FİGÂNÎ'NİN HAYATINA KISA BİR BAKIŞ

On altıncı yüzyılda yaşadığı bilinen önemli şahsiyetlerden birisi

Figânî'dir.¹ Kaynaklarda doğum tarihi belirsiz olan Figânî'nin ömrünün uzun olmadığı açıktır. Bu kısacık ömrüne bile hazine niteliğinde bıraktığı şiirleri günümüze kadar ulaşmıştır. Figânî hakkında en doğru ve birinci elden kaynak eser sayılabilecek bilgilere tezkirelerden ulaşılmaktadır.

Ahdî², Riyâzî³, Beyânî⁴, Sehi Bey⁵, Gelibolulu Âlî⁶, Hasan Çelebi⁷ ve Âşık Çelebi⁸ tezkirelerinde Trabzonlu Ramazan olarak geçen Figânî'nin ailesi hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Doğum tarihi hakkında da tezkirelerde kesin bir bilgi karşımıza çıkmamaktadır. Buna karşılık Riyâzî Tezkiresi'nde⁹ geçen "*tokuz yüz otuz sekizde fevt olmuşdur*" ifadesi ile vefat tarihinin 1531/1532 yıllarına tekabül ettiği açıktır. Yine diğer tezkirelerden farklı olarak Riyâzî Tezkiresi'nde Figânî'nin, Ramazan Çelebi olarak kaydedildiği görülmektedir. Bu ifadenin Figânî'nin iyi şiirler söylemesinden ve hitabından olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Beyânî tezkiresinde¹⁰ yer alan "*kasîdeleri cemî'an ser-tâ-pâ garrâ nazîre dinilmekten mu'arrâdur*" ifadesi ve Riyâzî tezkiresindeki "*kasîdede tumturâk-ı elfâz semtin evvel bu göstermişdür*" şeklindeki kayıttan anlaşılacağı üzere Figânî, benzeri olmayan söyleyişlerle kasidede çığır açmıştır. Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'sında¹¹ yer alan "*tarz-ı gâzelde bî-nazîr elfâza kâdir*" ifadesi ile de kasidede olduğu gibi gazelde de benzersiz söyleyişlere sahip olduğu aşikârdır.

1 Abdülkadir Karahan, "Figânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/57-58.

2 Bağdatlı Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 243-244.

3 Riyazi Muhammed Efendi, *Riyâzü's-Şu'arâ* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 260-262.

4 Musrafa, *Beyânî Tezkiresi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 151-153.

5 Sehi Beg, *Heşt Bihişt* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 165.

6 Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kühû'l- Ahbâr'ın Tezkire Kısım* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 188-190.

7 Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's- Şu'arâ* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 674-679.

8 Es-Seyyid Pir Mehmed bin Çelebi, *Meşâ'irü's- Şu'arâ* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 522-527.

9 Riyazi, , *Riyâzü's-Şu'arâ*, 260-262.

10 Musrafa, *Beyânî Tezkiresi*, 151-153.

11 Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, 243-244.

Hasan Çelebi¹² Figânî'nin ilk şiirlerinin Hüseyinî mahlası ile olduğunu belirtmiştir. Her ne kadar şiirlerinde başarılı olsa da Figânî nedendir ki bir süre şiirle uğraşmayı bırakıp tıbbaya yönelmiştir. Bu bilgi Gelibolulu Âlî'nin Künhü'l-Ahbâr¹³ adlı eserinin tezkire kısmında şu şekilde geçmektedir: “*Evvelâ tabî'atı fenn-i şî're düşmüş sâniyen tarîk-ı 'ilmini fenn-i tıbbaya degüşmüş*”. Gelibolulu Âlî bu ifadesinden sonra Figânî'nin aslında Firdevsî gibi tıp eğitimi almış Acem şairleri gibi olmak istediğini belirtir. Ancak bu tıp merakının sonunun ne olduğu hakkında kaynaklarda yeterli bir bilgi bulunmamaktadır. Aşık Çelebi tezkiresinde¹⁴ Figânî'nin, Na'ti ve Nûhî ile Galata'da içki içtiklerini ve At meydanında dolaştıklarını kaydetmiştir. Bu ifade ile de Figânî'nin Na'ti ve Nûhî ile yakın dost oldukları gün yüzüne çıkmaktadır.

Figânî'nin katli ve katledilmesine sebep olan olay hakkında Beyânî hariç hemen hemen bütün tezkirelerde kayıtlar bulunmaktadır. Sehî Bey bu konuyu uzun uzun anlatmayı tercih etmiştir. Sehî Bey'in Heşt Bihişt adlı eserine göre Figânî'nin katledilmesi olayı en başından itibaren şu şekilde gerçekleşmiştir:¹⁵

“*Pâdişâh-ı cihân küşây u memâliksitan Hâzret-i Süleymân-ı zemin ü zamân 'asker-i Engürüsü şıyup kıralın zebûn ve tahtgâhı olan Budin kal'a-sın feth idüp bi't-tamâm vilâyet-i Engürüs memâlik-i munzam olduğda kefare-i melâ'in sâbıkân ölen ba'zı Engürüs kralların tucdan tasvîr itmişler. Ol sûretler Budin kal'asında mahfûz bulunup İbrâhîm Paşa alup İstanbulla getirdüp At meydânında bir mermer direk üstüne vaz' itdirüp halk temâşâ eylesün diyü temâşâlık itmişdi. Nâzüklerün birisi bir beyt diyüp “Figânî didi” diyü ba'zı mu'ârizları gamz eyledi. Âgâhı yoğ iken İbrâhîm Paşa İstanbulda tutdurup siyâset itdirüp salb eylediler. Ve ol beyt budur:*

جهان بروی آمد ابراهیم دو
نشان بت دیکر شد شکن بت یکی

12 Hasan Çelebi, Tezkiretü's- Şu'arâ, 674-679.

13 Gelibolulu Âlî, Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı, 188-190.

14 es-Seyyid Pir Mehmed bin Çelebi, Meşâ'irü's- Şu'arâ, 522-527.

15 Sehî Beg, Heşt Bihişt, 165.

Sehî Bey'in vermiş olduğu “*Bu dünyaya iki İbrahim geldi; biri put kırıdı, biri put dikti.*” anlamındaki “*Dü İbrâhîm âmed be-deyr-i cihân / Yekî bût şiken şüd yekî bût-nişân*” Farsça beyit Figânî'nin katledilmesine sebep oldu. Ancak Sehî Bey'den edinilen bilgiye göre bu beyit Figânî'ye ait değildir. Figânî bu durum için âdeta kurban edilmiş konumdadır. Aynı zamanda Gelibolulu Âlî'nin Künhü'l Ahbârî'nda yine bu beyte yer verilerek “*beytini Figânî didi 'ırz-ı vezâreti hâke yeksân eyledi diyu nifâk itmişlerdür*” şeklinde geçen cümleden anlaşılacağı üzere Figânî'ye karşı bir iftira söz konusudur. Riyâzi Tezkiresi'nde aynı beyte yer verilip şu cümle eklenmiştir:

“*Bu haber-i sâhte gûş-zede-i vezîr-i Âsaf-iktidâr olıcak derd-mendi bî-günâh ber-dâr itmiş idi*”¹⁶

Âşık Çelebi Figânî'nin katline sebep olan bu beyt için açıklık getirerek bir yanlışlık olduğunu kaydetmiştir. Figânî'nin aslında bu beyti bir toplantı meclisinde okurken, Sultan İbrâhîm'i esas alarak değil de başka bir İbrâhîm için söylediğini belirtmiştir. Aynı zamanda beyit içerisinde geçen bir sözcüğü de Figânî yanlış telaffuz etmiştir. İşte Âşık Çelebi'nin tezkiresindeki kayıt şu şekildedir:¹⁷

“*Bu beyt selâfîn-i 'Acem'den Sultân İbrâhîm nâmına dinmiş eski beyt imiş, bir meclisde münâsebetle okındukda Figânî be-dâr-ı cihân yirine be-deyr-i cihân bût lafzına çesbândur dimişdür, yoğsa beyt anuñ degüldür.*”

Hasan Çelebi de Figânî ve İbrâhîm Paşa olayına değinen tezkireciler arasındadır. Figânî'ye atılan bu iftiraya karşılık şu mısraları dile getirmiştir:¹⁸

“*Çıkdı gerçi zâhiren cism-i Figânî göklere*

Döne döne çıkdı çâk âh u figânî göklere

Mâteminde âsmânî giydi gökler yâ meğer

Boyadı anun duhânı âsmânı göklere”

16 Riyazi, Riyâzü's-Şu'arâ, 260-262.

17 es-Seyyid Pir Mehmed bin Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, 522-527.

18 Hasan Çelebi, Tezkiretü's-Şu'arâ, 674-679.

Tüm bu bilgilerden sonra ortak bir kanıya varılacak olursa Figânî'nin bir iftira sonucu katledildiği ortadadır. Ancak Figânî'ye atfedilen beyti söylemiş olma ihtimali değerlendirildiğinde bile sonunun bu şekilde getirilmesi âdil bir durum gibi gözükmemektedir. Çünkü Figânî'nin divan şiirine kazandırmış olduğu şiirleri ile çok daha ileriye gidip, şöhretini arttıracığından kimsenin şüphesi yoktur. İhtimaldir ki etraftaki kıskançlıklar da bu iftira için biçilmiş bir kaftan olsa gerek.

2. FİGÂNÎ'NİN TÜRKÇE DİVANÎ'NDAKİ NAZİM ŞEKİLLERİ VE TAHMİS NAZİM ŞEKLİ

Figânî'nin Türkçe Divanı ilk olarak 1966 yılında Abdülkadir Karahan tarafından neşredilmiştir.¹⁹ Bu divanda sadece kaside, gazel ve tahmis nazım şekilleri yer almaktadır. Figânî'nin yazmış olduğu sekiz kaside, yüzün üzerinde gazel ve iki tahmisi kısa ömrüne rağmen kayda değer niteliktedir. Mutlak surette, ömrü daha uzun olmuş olsaydı bu sayıların iki ya da üç katı kadar şiir yazacağı aşikârdır. Özelde bakıldığında hacmi sebebiyle divançe niteliği taşıyan divanı, genel olarak bakıldığında yaşadığı yüzyıl itibarıyla önemli bir yer tutmaktadır.

Tahmis nazım şekli, Türk edebiyatında çok bendli nazım şekilleri arasında değerlendirilmektedir. Tahmis, Arapça hums kökünden türemiştir. Sözlük anlamı “*bir şeyi beş köşeli yapma; bir şeyi beş katlı yapma*” anlamına gelmektedir. Edebiyat terimi olarak ise tahmis etmek, “*bir gazelin her beytine üçer mısra ekleyerek beşer mısralı kıtalar haline getirmek*” anlamı taşımaktadır.²⁰ Bu sebeple tahmisin kafiye şeması da aaa(aa) / bbb(ba) / ccc(ca) şeklinde ilerlemektedir.

Şairlerin neden tahmis yaptıkları konusunda iki görüş ortaya koyulabilir. Bu iki görüş tıpkı divan şiirindeki nazire geleneğindeki gibidir. Divan şairleri, sevdiği bir şaire nazire yazardı ya da o şairden çok daha güzel şiir yazma iddiası olduğu için nazire geleneğini kullanırdı. Bu durumu tahmis nazım şekli için de geçerli kılmak

19 Abdülkadir Karahan, Figânî ve Divançesi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1966).

20 Yaşar Çağbayır, Ötügen Osmanlı Türkçesi Sözlüğü (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2017), “tahmis”, 1570.

mümkün olabilir. Şair, sevdiği bir şairin gazelini tahmis edebilir ve yahut o şairden daha güzel yazdığı iddiasıyla tahmis nazım şeklini kullanabilir. Divan edebiyatında en çok tahmis nazım şeklini kullananların başında Beylikçi Arif, Şeyh Galib, İzzet Molla, Leylâ Hanım ve Şeref Hanım gelmektedir.²¹

1. FIGÂNÎ'NİN TAHMİSLERİ ÜZERİNE

Figânî'nin Türkçe Divanı'nda yalnızca iki adet tahmis bulunmaktadır. Bu tahmisler "*Tahmîs-i Gâzel-i Necâtî*" ve "*Tahmîs-i Gâzel-i Hîşâlî*" başlıkları adı altında yazılmıştır. Yazmış olduğu diğer şiirlerindeki kelimelerini büyük bir özenle seçen Figânî, şairliğini bu iki tahmiste de konuşturmuştur. Bu iki tahmis için âdeta divan şiirinin özetidir demek pekte yanlış olmayacaktır.

1.1. Tahmîs-i Gâzel-i Necâtî

I

Şabrumı gâret ider gamzeñ harâmîler gibi
Kan döker mihrâbda çeşmüñ imâmîler gibi
Kâkülüñ yollar keser her şeb zûlâmîler gibi
Kaşlaruñ şol gamze-i hûn-rîz râmîler gibi
Kim saçuñ derbendini kesdi harâmîler gibi

[Senin süzgün bakışların sabrumu haydutlar gibi yağmalar; gözlerin namaz kıldırılan yerde kan döker; kâkül saçların her gece parasızlar gibi yol keser; kaşların kan döken süzgün bakışların gibi oklar atar; saçın ise haydutlar gibi sınır keser.] Figânî bu bendinde Klâsik Türk edebiyatındaki sevgilinin güzellik unsurlarına değinmiştir. İlk mısradan gamze kelimesinden kastedilen, sevgilinin süzgün bakışlarıdır. Devamında ise sevgilinin gözünden ve saçlarından bahsetmektedir. Son iki mısra ise Necâtî Bey'e ait olup, divanındaki 616. gazelin ilk beytidir. Necâtî Bey bu beytine sevgilinin güzellik unsuru olan kaşlarını ele alarak başlamıştır. Sevgilinin kaşları kan akıttıcı bakışları ile aşığı yaralamaktadır. Saçlarını ise haydutlara benzetmiştir. Figânî, Necâtî'nin bu beyti üzerine onun gibi sevgilinin bakışlarını, kâkül olan saçlarını ele almıştır. Sevgilinin kan dökme özelliği vardır. Sev-

21 Mustafa İsen (ed.), Eski Türk Edebiyatı El Kitabı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 282.

gili her zaman âşığı yaralayıcı konumdadır. Figânî bu bendinde divan şiirinde alışıl gelmiş olan sevgili tipini ortaya koymuştur.

II

Nağd-i ‘ömrin sen şehe tâlân virenler dostum

‘İd-i vaşla cânını kurbân virenler dostum

Küfr-i zülfüñ ‘ışkına îmân virenler dostum

Baş koyup taş işigüñde cân virenler dostum

‘Ömr-i sermed kesb ider Dârü’s-selâmîler gibi

[Senin gibi şaha ömrünü vermek için savaşırlar; kavuşma bayramı için canını kurban verirler; saçının siyahlığı için aşkına iman edenler; taş başını koyup can verirler, Cennettekiler gibi ebedi ömürlerini kazanırlar.] Bu bentteki son iki mısra yine Necâtî’ye aittir. Necâtî, sevgilinin yolunda hiç düşünmeden canını verenleri Cennet’i kazananlara benzetmiştir. Dârü’s-selâm cennetin katlarından birisidir. Cennet’i kurtulmuş olanların kazanacağı gibi, sevgili yolunda başını ve canını hiç düşünmeden verenler tıpkı Cennet’i kazanmış gibi düşünülmektedir. Necâtî’nin bu mısralarına karşılık olarak Figânî, aynı şekilde sevgiliyi bir şah, hükümdar olarak ele almaktadır. Sevgiliye ömründen veren kişi aslında ölmez. Onun için ölüm bayramdır. Bu bayram ise sevgiliye kavuşma bayramıdır. Bu bent muhteva itibarıyla sevgiliye kavuşma arzusu ile canını hiç düşünmeden verebilecek olan bir âşık portresi çizmiştir. Bu portre klâsik şiirin vazgeçilmez portresidir. Aynı zamanda bu mısralara sadece beşerî aşk gözüyle bakmaksızın, tasavvufî bir bakış açısı getirilebilir. Hz. İbrahim’in oğlu İsmail’i Allah için kurban edeceği telmihi burada açıktır. İsmail de hiç düşünmeden canını vermeye hazırdır.

III

Gögsüme tîğ-i maḥabbetden yürütsem şâh-râh

Sîneler tablın döğüp âbdâl-ı dil diyü sipâh

Hüsni ikliminde nolduñ olduñ ise pâdişâh

Yakma ben dervişüñi kim başum üzre dūd-ı âh

Pîç pîç olmuş durur meftûl câmîler gibi

[Büyük bir yolda göğsümü muhabbet kılıcı ile yürütsem; gönül abdalı yüreğinin davuluna vurup asker desem; güzellik ülkesinde padişah olduy-san noldu; başım kederlidir bende âh içindeyim benim gibi dervişi yakma ki; âhım mumun ipi gibi kıvrım kıvrım olmuş durur.] Necâtî'nin âh eden kederlenmiş bir derviş karşılığında Figânî abdal kimliği çizmektedir. Padişah sevgilidir. Âşık divan şiirinde köle, kul rolünde olduğu için sevgilinin de padişah, hükümdar olması kaçınılmazdır. Bu sevgili o kadar güzeldir ki, güzellik ülkesinin başına geçip padişah olmuştur. Ülkedekiler onun aşkı ile yanıp tutuşmaktadır. Aynı zamanda âşıklar asker durumundadır. Sevgiliye yaranabilmek adına ondan emir beklerler.

Derviş ve abdal kelime anlamı olarak kendisini Allah'a adanmış, manevi yönü güçlü olan kimseler olarak karşımıza çıktığı için bu bentte ilahi aşkın yansımalarının olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Aynı zamanda beşerî aşktan ziyade tasavvufî aşk düşünüldüğünde padişah Allah'tır. Emirlerin sahibi odur.

IV

552

Kirpiğün cân ü gönül kaşına hançerler çeküp

Haftuñ İslâm iline yağmacı kâferler çeküp

Çeşm-i hûn-h'âruñ öñine kâkülün serler çeküp

Ruhlaruñ devrinde Rûm üstine leşkerler çeküp

Zülf-i pür-çînüñ zırıklar geydi Şâmîler gibi

[Kirpiğin cana bile bile hançerler çekip; hattın İslam ülkesine gelen kâfirler gibi yağma yapar; kan dökücü gözlerinin önüne kâkül saçların gelip; yanakların zamanında Anadolu'ya askerler çeker; bükülmüş saçların Şamlılar gibi koruyucudur.] Bu bent, divan şiirinde klasikleşmiş olan kirpiklerin ok atması mazmunu ile başlamaktadır. Sevgili, aşğın canına kaşetmektedir. Bu görevi ise kirpikleri üstlenmektedir. Sevgilinin hattı, yanaklarındaki ayva tüyleridir. Klâsik edebiyatta güzellik unsuru olan ayva tüyleri öne çıkmaktadır. Sevgilinin bir diğer güzellik unsuru olan gözleri ve kâkül saçları yine burada konu edinilmektedir. Rakipler âdeti sevgilinin komutunu bekleyen askerler gibidir.

V

*Ey Figânî gûş ideydi lafz-ı dür-bâruñ Kemâl
Dir imiş Hassân-veş tahsîn zihî sihr-i helâl
Gûşına mengûş ider bu dürri her şâhib-kemâl
Ol cihetden kim Necâtîye 'Atâyîdür kemâl
Nazm içinde mâhir olmuştur Nizâmîler gibi*

[Ey Figânî, Kemâl inci gibi sözlerini duysaydı, Hasan gibi diye beğenip ne hoş ne büyüleyici sözler derdi; bu inci gibi sözleri her olgun kulağına küpe eder, o taraftan ki Necâtî Atâyî gibidir, Nizami gibi şiir içinde becerikli olmuştur.] Bu bentte Necâtî, kendisini Genceli Nizâmî kadar başarılı bulduğunu söylemektedir. Figânî'de Necâtî Bey gibi mısralarında özel isimlere yer vermiştir. Kemâl adındaki kişinin kendi sözlerini duymasını ister. Hatta sözlerini duyduktan sonra Hasan misali büyüleyici, güzel bir söyleyişi sahip olduğunu vurgulamasını beklemektedir. Ancak bu Kemâl'in hangi Kemâl olduğu konusunda kaynaklarda yeterli bilgilere rastlanmamaktadır. Aynı şekilde sözlerinin tarzı hususunda Hasan'ın söylediği sözlere benzetilmesi de hangi Hasan olduğunu ortaya koymamaktadır. Ancak yine de bu sözleri olgun, erişmiş kişilerin kulağına küpe edeceğini de belirtmektedir.

1.2. Tahmîs-i Gazel-i Hişâlî

I

*Añmayam sünbül adın ol zülf-i 'anber-bârsuz
Kılmayam serve nazar ol kıdd-i hoş-refstârsuz
Da 'vet itmeñ gülşene ben 'âşık-ı dil-dârsuz
Neyleyem gül-zâr seyrin ol yüzi gül-zârsuz
Çün baña cennet cehennem görünür didârsuz*

[O saçı anber kokusuz sevgiliyi anmayayım; o salınmayan servi boylu sevgiliye bakmayayım; beni sevgilinin olmadığı gül bahçesine çağırmayın; sevgilinin olmadığı gül bahçesinde ben ne yapayım; sevgilinin olmadığı yer cennet bile olsa bana cehennem gibi gelir.] Bu bendin muhtevası tam

mânâsı ile klâsik şiirin yansımalarını göstermektedir. Klâsik şiirde sevgilinin saçları sünbüle benzetilmekte ve anber kokulu olarak tarif edilmektedir. Sevgili divan şiirinde salınarak yürüyen bir servidir. Bu sebeptendir ki hem saçlarında anber kokusu olmayan hem de salınarak yürümeyen bir sevgiliyi ben neylerim diye şair sorgu içine girmektedir. Daha sonra da belirtilmiştir ki sevgilinin yüzü âdeta bir gül bahçesidir. O gül bahçesinde eğer sevgili yoksa **âşık için orası bahçe olmaktan çıkmaktadır. Cennette bir bahçedir. Cennetteki tüm güzelliklere rağmen orada sevgili yoksa cennet âşığa cehennem olmaktadır.** Çünkü sevgili yoksa âşık yoktur. Âşığa sevgilinin olmadığı her yer yaşanılmaz gelmektedir. Cennet ve cehennemden yola çıkılarak bu mısralara tasavvufî bir bakış açısı ile yaklaşıldığında, sevgili Allah'tır. Allah'a onun cennetinde kavuşamayan âşık ise ızdırap içindedir. Allah'ın olmadığı bir cennet, âşık için cehennemden farksızdır.

II

Gerçi âh-ı sûznâki gönlüme peyveşedür

Lîk derdin söylemekde 'âciz ü dem-beşedür

Ey tabîb-i cân ü dil rahm eyleseñ şâyeşedür

Çeşm-i bîmâruñ firâkıyle dil ü cân haşadur

İki öksüzdür yatur ğam-hânede tûmârsuz

[Yakıcı bir âh gönlüme ulaşmıştır; ama derdini söylemeye gücü yetmeyip susmuştur; ey can ve gönlün doktoru bana merhamet etmen uygundur; hasta gözünün ayrılığı ile gönül ve ruh hasta olmuştur; bakımı yapılmamış üzüntü hastanesinde iki kimsesiz gibi yatmaktadır.] Burada, divan şiirinde göze çarpan âşık tipi tam olarak ifade edilmektedir. Âşık, sevgilinin aşkı ile âh edip tutuşmaktadır. Ne kadar acı içinde olsa da âşık bu acıyı dillendirmez. Sevgili âşığın doktoru rolündedir. Âşık ise gam, keder hastanesinde yatmaktadır. Aslında hasta olan âşığın gönlü ve ruhudur. Âşığın gönlü ve ruhu bentte öksüz olarak betimlenmektedir. Âşığın hasta olan gönlüne ve ruhunun yaralarına bakılmamaktadır. Âşık sevgiliden merhamet beklemektedir. Çünkü hastalığının sebebi sevgiliden ayrı kalmasıdır. Divan şiirinde her ne kadar âşık sevgiliden ayrı kalması ile yanıp tutuşsa da bir bakımdan sevgiliye kavuşmak istemez. Çünkü kavuşursa âşıklığının bir

hükmü kalmaz. Bu yüzden âşık hasta olduğu için mutludur demek yanlış olmayacaktır.

III

Çünkü sensin cümle hûbân-ı cihânuñ serveri

Rahm kılsañ yiridür ben bendeye şâhum yiri

Yâr idinme kendüñe ey meh rakîb-i kâferi

Sür yanuñdan tırmasun agyârı bir dem ey perî

Verd-i gül-zâr-ı cinân dirler kim olur hârsuz

[Bu cihandaki tüm güzellerin başı sensin; benim gibi köleye merhamet etsen yeridir; ay gibi olan sevgili kâfir rakipleri kendine dost seçme; peri gibi güzel sevgili rakipleri yanından bir anda uzaklaştır; cennetlerin gül bahçesinin gülü dikensiz olur derler.] Âşığın gözünde sevgili her zaman güzeldir. Sevgili o kadar güzeldir ki, tüm dünyada ondan güzel yoktur. O güzellerin başıdır. Âşıkta sevgiliye köledir ve ondan merhamet bekler. Rakiplerde sevgilinin etrafında pervanedir. Aslında rakiplerde birer âşıktır. Âşık rakipleri sevgilinin yanında görmek istemez. Bu bentte sevgili hem ay gibi güzeldir hem de peridir. Âşık, sevgilinin meclisinde rakiplerin olmasını istemez. Rakipleri kâfir olmakla suçlar. Muhteva açısından beşeri bir aşk olarak düşünüldüğünde âşık kuldur. Cennette Allah’a kavuşma arzusu ile beklemektedir. Allah’tan merhamet dilemektedir. Cennet kavuşma noktasıdır. Âşık ister sevgiliye isterse tasavvufî açıdan Allah’a kavuştuktan sonra artık ayrılık acısı çekmemektedir. Bu sayede gül dikensizdir ve artık canını acıtamaz.

IV

Gel rakîb ile efendi câm-ı mey nûş eyleme

Ben fakîri saña düşmez meşî ü medhûş eyleme

Degme bir nâ-dâna uyup sözini gûş eyleme

Va ‘de-i vaşl eyledüñ ‘ahdüñ ferâmûş eyleme

Şânuña lâıyık degül kim diyeler ikrârsuz

[İçki kadehini içme rakip ile gel; kendinden geçip sarhoş olma benim gibi yoksul sana yakışmaz; cahilin sözünü dinleyip ona uyma; kavuştuktan

sonra vermiş olduğun sözleri unutma; sözlerini yerine getirmemek senin şöhretine yakışmaz.] Bir içki meclisi tasavvur edilen bu bentte, âşık sevgiliyi efendisi olarak görmektedir. Sevgili her zaman olduğu gibi yine rakiple beraberdir. Rakiple içki içer ve onunla eğlenir. Âşık sevgiliye rakiple içki içmemesini söyler. Âşığın gözünde rakip bilgisiz bir cahildir. Bu cahil hâli ile de sevgiliyi etkisi altına almıştır. Hâl böyle iken âşık sevgiliyi uyarma ihtiyacı içine girmektedir. Rakip gibi bir cahilin konuşmalarını duyup ona uymaması için sevgiliyi uyarmaktadır. Sevgili, **âşığa daha öncesinde sözler vermiş olmalıdır ki; âşık bu durumu sevgiliye hatırlatmaktadır. Sevgiliden kendisine verdiği sözleri unutmamasını istemektedir. Sevgili sözünde durmazsa yalancı konumuna düşer. Bu sebeptendir ki âşık ona yalancılığı yakıştırmaz.**

V

Ey Figânî yâd idelden ben kılın ol meh-nijâd

Vurduğunca miñnet ü derdüm ziyâd oldı ziyâd

Âhîr oldı ğamla ‘ömrüm olmadı bir laħza şâd

Nâ-murâdem dâr-ı dünyâda Hişâlî nâ-murâd

Geçdi ‘ömrüm müñnet ü derd ile hayfâ yârsuz

[Ey Figânî ben kul olarak o temiz yaratılışlı sevgiliyi andığımdan beri; sıkıntım ve derdim fazlalıklaştıkça çoğaldı; sonra ömrüm keder ile doldu biraz bile mutlu olamadım; isteğine erişemeyen ey Hisâlî muradıma eremedim bu dünyada; ömrüm ne yazık ki sıkıntı ve dert ile geçti.] Figânî burada kendisine hitap ederek yakınmaya başlamıştır. Sevgili ay gibi temiz yaratılışlıdır. Âşık sevgiliyi andığından, onu düşündüğünden beri düşkün durumundadır. Sıkıntı ve eziyeti sürekli artmakta dertleri çoğalmaktadır. Yaşadığı tüm hayatı boyunca keder içinde kalmıştır. Ömründe kısacık bir zaman diliminde bile mutlu olmaya, gülümsemeye imkân bulamamıştır. Bu dünyada isteklerine asla kavuşamamıştır. Âşık tam olarak muratsızdır. Ömrü boyunca sevgiliye de kavuşamamıştır. Bu durum bir âşık için çok normaldir. Çünkü âşık her zaman mutsuz, umutsuz ve acı içinde olmalıdır. Âşığın sevgiliye kavuşamamış olması onu her ne kadar kederli göstermiş olsa da âşığın iç dünyasında bu durumdan memnun olduğu muhakkaktır. Kavuşma olursa hem kendisi âşık olmaktan çıkacak hem de günün birinde

sevgiliye karşı beslemiş olduğu aşkı son bulacaktır. Bu nedenledir ki bu bentte her ne kadar hâlınden şikâyet eden bir âşık portresi çizilmiş olsa da, klâsik edebiyatta klâsikleşen âşık tipi bu durumdan memnundur.

Figânî'nin divanından alınan bu iki tahmis Necâtî ve Hisâlî'nin gazellerine yazılmıştır. Necâtî'nin 15. yüzyılda yaşamış büyük divan şairi olduğu her bakımdan açıktır. Ancak yapılan araştırmalar sonucunda Hisâlî'nin hangi Hisâlî olduğu konusu tereddütler arasında yerini almıştır. Necâtî Bey Divanı'nda²² “-ler gibi” redifli 616. gazel Figânî'nin tahmis etmiş ettiği şiirle birebir aynıdır. Ancak Hisâlî adında yazılmış böyle bir gazele yapılan araştırmalar sonucunda henüz rastlanmamıştır. Yine yapılan araştırmalar neticesinde Hisâlî adında iki isim tespit edilmiştir. Fakat bu isimlerden bir tanesi 17. yüzyıl divan şairi olup Figânî'den sonra yaşadığı kesin olduğu için direkt olarak göz ardı edilmiştir. Diğer isim ise Figânî ile çağdaş olmasına rağmen şu an elimizde ona ait bir eserin bulunmadığı tespitler arasındadır. Tüm bu çıkarımlardan Hisâlî'nin kim olduğu konusu netleşmemiştir. Umulur ki, gelecek yıllarda yapılan çalışmalarda bu şairin kimliğinin tespiti ve şiirleri literatüre kazandırılmış olur.

1. FİGÂNÎ'NİN TAHMİSLERİ IŞIĞINDA EDEBİ ŞAHSİYETİ İLE İLGİLİ ÇIKARIMLAR

Figânî, klâsik edebiyatın parlak zamanlarında yaşamış bir şairdir. Her ne kadar ömrü kısa da olsa bırakmış olduğu eserler ondan daha uzun yaşamış kimi şairden çok daha başarılıdır. Figânî'nin Türkçe Divanı'nda bulunan iki tahmisi için de tam anlamıyla divan şiir tarzının aynasıdır ifadesini kullanmak herhalde yanlış olmayacaktır. Zaten tahmis etmiş olduğu ilk şair Necâtî'de divan şiirinin usta şairleri arasındadır. Figânî'nin diğer şiirlerine bakmaksızın bu iki tahmisi ele alındığında bile onun klâsik şiir mazmunlarını ustalıklı kullandığı şüphesiz ortadadır. Ele almış olduğu her mazmununda konuşturduğu ustalığı muhakkak kendi dönemindeki şairleri de ona hayran bıraktırmaktadır.

Figânî, iki tahmisinde de genel olarak bir sevgili portresi çizmektedir. Sevgilinin süzgün bakışları, gözleri, kaşları, saçları, ayva tüyleri, boyu kı-sacası tüm güzellik unsurlarını ele almaktadır. Divan şiirinde olduğu gibi

22 Ali Nihad Tarlan, Necâtî Beg Divanı (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992), 426.

bu iki tahmisinde de âşık tipi acı içindedir. Genel itibariyle sevgilisine kavuşamayan bir âşık öne çıkmaktadır. Divan şiirinde âşık sevgilisine kavuşamaz. Bu değişmeyen bir kuraldır. Figânî'nin de bu iki şiirinden bile anlaşılacağı üzere divan şiir tarzını çok iyi bildiği açıktır. Sevgilinin dünyadaki bütün güzellerden daha güzel olması, bir hükümdar misali güzellik ülkesinde başta durması vazgeçilmez bir tasavvurdur. Bu tahmislerde yine bu durum ele alınmıştır. Âşık her zaman olduğu gibi sevgilinin kulu, kölesidir. Sıkıntı ve keder içinde olan âşığın dertleri hiç bitmez; bu dünyada bir kez olsun gülümsemek âşığa yakışmaz. Bütün bunların hepsi divan şiirindeki âşık- sevgili kavramlarının özetidir.

Tahmislerinde divan şiirinin her parçası bulunan Figânî, övülmeye lâyık olan bir şahsiyettir. Belki de uzun bir yaşamı olmuş olsaydı en az çağdaşları olan Fuzulî, Bâkî gibi öne çıkan divan şairleri arasında yerini alma imkânı olacaktı. Yine de az da olsa bırakmış olduğu eserleri günümüze ulaşmış ve nesilden nesile aktarılmıştır. Küçükte olsa divanı bir araya getirilme imkânı bulunmuştur. Sadece tahmisleri değil divanı içinde bulunan bütün şiirleri okunmaya değerdir. Figânî, önümüzdeki yıllar boyunca anlatılmayı ve hakkındaki yanlışlıkların düzeltilmesini hak eden bir divan şairidir.

SONUÇ

Yüzyıllar boyu süren divan şiiri geleneği pek çok önemli şahsiyeti edebiyatımıza kazandırmıştır. Bu önemli şahsiyetlerden sayabileceğimiz kişilerden birisi de Trabzonlu Ramazan Çelebi olarak bilinen Figânî'dir. Figânî halk arasında katledilen şair olarak anılmaktadır. Aynı zamanda İbrâhîm Paşa'yı hedef alarak söylemiş olduğu Farsça beyti ile öne çıkmaktadır. Bu beytin ne olduğu ve ne için söylenmiş olduğu çalışmamızda belirtilmiştir. Bu çalışmada asıl odak noktası Figânî'ye atfedilen ve katledilmesine sebep olan bu beytin doğru bir şekilde aktarımı çalışmamızda verilmiştir. Klâsik edebiyatımızda çok fazla eseri olmamasına rağmen Figânî'nin değeri önemli bir yer tutmaktadır.

Bu çalışmada Figânî'nin edebi şahsiyetine, yazmış olduğu iki tahmişten yola çıkılarak bakılmıştır. Elbette bir şairin sadece iki şiirine bakarak yorumlarda bulunmak pek de doğru bir hareket olmayabilir. Ancak Figânî kullandığı üslûp, içerik, söz açısından kalemi kuvvetli bir şair olmasından mütevellid iki şiirinden bile edebi şahsiyeti hakkında kendisi için yorum yapma imkânı vermektedir. Yine de edebi şahsiyetine sadece bu iki şiiri ele alınarak bakmak kesin olarak doğru bir yaklaşım değildir. Son olarak söylenebilir ki Figânî, çağdaşları gibi hak ettiği noktaya gelemese bile onlardan aşağı kalır bir söyleyiş tarzı yoktur; hatta ve hatta kimi zaman kendisinden çok daha fazla ün kazanmış şairlerden daha iyi bir ifade tarzına sahiptir.

KAYNAKÇA

Bağdatlı Ahdî. *Gülşen-i Şu'arâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.

Çağbayır, Yaşar. **Ötüken Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.

Çelebi, Es-Seyyid Pîr Mehmed. *Meşâ'irü 'ş-Şu'arâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.

Gelibolulu, Mustafa Âlî. *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.

İsen, Mustafa (ed.). *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 14. Basım, 2021.

Karahan, Abdülkadir. *Figânî ve Divançesi*. **İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1966.**

Karahan, Abdülkadir. "Figânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/figani>

Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü 'ş- Şu'arâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.

Latîfî. *Tezkiretü 'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.

Musrafa. *Beyânî Tezkiresi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.

Riyâzî Muhammed Efendi. *Riyâzü 'ş-Suara*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.

Sehî Beg. *Heşt Bihişt*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.

Abdurrahman Taha'da Aklın Neliği ve Dereceleri

Zafer HIRSLI

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

Özet

Akıl düşünce tarihi boyunca çok çeşitli alanlarda tartışma konusu olmuştur. Aklın mahiyeti, sınırları ve işlevi hem felsefe tarihinde hem de modern dönemde sistematik hale gelen Din felsefesinin de önemli konuları arasında yer almaktadır. Söz konusu çalışmamız, Abdurrahman Taha'nın felsefesinde, düşünce tarihinden bu yana, tanımı yapılmış aklın, sadece bir tanım ve derecesinin mi olduğu? Yoksa gerçekten farklı tanım ve çeşitli derecelerinin mi, olduğu türden sorulara, Taha'nın ahlâk temelli akıl anlayışıyla cevap arama amacı taşımaktadır. Antik Yunan düşüncesinde aklın filozoflarca cevher olarak görülmesi, aklın mahiyeti ve Tanrı'yla ilişkisi açısından ciddi problemlere neden olurken, modern dönemdeyse aklın rasyonel ve salt özne olarak yer almasıyla beraber, hakikat namına yapılan incelemeler, rasyonel yöntem üzerinde yapılmıştır. Bu yöntemin meydana getirdiği ontolojik, teolojik ve bilimsel problemler, dikkatleri aklın mahiyetinin, sınırlarının ve işlevinin yeniden gözden geçirilmesine yöneltmiştir.

Bu bağlamda, aklın nasıl tanımlan-

dığı ve tedavüle nasıl sokulduğu oldukça önem arz etmektedir. Modern düşüncede aklın salt olarak dinî ve ahlâkî değerlerden arınmasıyla beraber, hakikate dair araştırmanın ağırlıklı olarak duyu ve deney yönteminin dar sınırlarına hapsedilmiştir. Böylelikle, duyu ve deney yönteminin ötesinde mevcut olan hakikatlerle bağlar kopmuştur. Bu noktada, dil, mantık ve ahlâk filozofu olan Taha'nın akıl anlayışı, bir seçenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Taha, ne Antik Yunan düşüncesinde olduğu gibi akli cevher görür ne de modern düşüncedeki gibi rasyonel olarak görmektedir. Aksine Taha, akli yaratılmış ve bir başka şeye muhtaç olarak görmektedir. Aynı şekilde Taha, rasyonel akıl anlayışının yerine ahlâktan beslenen eylemsel bir akıl felsefesiyle karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmamız, Antik Yunan, modern ve İslam düşüncesinin akıl tanım ve anlayışlarının ayrıntılarına girmeden, Taha'da aklın neliği, derecelerini anlamaya çalışmanın bir girişimidir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Abdurrahman Taha, Akıl, Aklın Dereceleri, Soyut Akıl, Ahlâk.

Greatness And Degreements of Mind In Abdurrahman Taha

Abstract

The mind has been the subject of discussion in a wide variety of fields throughout the history of thought. The nature, limits and function of the mind are among the important subjects of the philosophy of religion, which has become systematic both in the history of philosophy and in the modern period. Is our aforementioned study that there is only one definition and degree of the mind, which has been defined in Abdurrahman Taha's philosophy since the history of thought? Or, it aims to seek answers to questions such as whether they have different definitions and various degrees, with Taha's moral-based understanding of reason. While the fact that the mind was seen as a substance by philosophers in ancient Greek thought caused serious problems in terms of the nature of the mind and its relationship with God, in the modern period, with the rational and pure subject of the mind, the investigations made in the name of truth were made on the rational method. The ontological, theological and scientific problems created by this method have directed attention to the reconsideration of the nature, limits and function of the mind.

In this context, it is very important

how the mind is defined and how it is put into circulation. In modern thought, with the pure purification of the mind from religious and moral values, the search for truth has been confined to the narrow limits of the sense and experimental method. Thus, the ties with the truths that exist beyond the sense and experimental method are broken. At this point, Taha's understanding of reason, who is a philosopher of language, logic and morality, appears as an option. Taha neither sees the mind as substance in Ancient Greek thought nor as rational as in modern thought. On the contrary, Taha sees the mind as created and in need of something else. Likewise, Taha confronts us with an operational philosophy of reason fed by morality instead of rational mind. This study is an attempt to understand the nature and degrees of mind in Taha without going into the details of the definitions and understandings of mind in Ancient Greek, modern and Islamic thought.

Keywords: Philosophy of Religion, Abdurrahman Taha, Reason, Degrees of Reason, Abstract Reason, Degrees of Reason, Morality.

GİRİŞ

İnsanı hayvandan ayıran temel meleke olarak bilinen akıl, düşünce tarihi boyunca önemli bir yere sahip olmuştur. Antik Yunan düşüncesinden, modern döneme kadar aklın neliği, yeri, işlevi ve önemi oldukça farklı şekillerde anlaşılmıştır. Özellikle felsefe tarihi söz konusu olduğunda akıl müstakil bir kavram olmayıp, pek çok alanla doğrudan dirsek temas halinde olmuştur. Felsefenin en büyük temellerinden olan akıl, felsefe tarihi içerisinde ontoloji, epistemoloji, bilim, teoloji, ahlâk ve siyaset gibi alanlarla doğrudan etkileşim içinde olmuştur.

Kelimeler, terimler ve önermeler nasıl tanımlanır ve kavranırsa ilerde bağ kuracağı her alanla bu tanım ve kavrayışların izleri elbette görülecektir. Akıl ve aklılık gibi kavramlar tam olarak nasıl tarif edilmiş? Antik Yunan felsefesinde ve modern felsefede nasıl anlaşılmış ve nasıl tedavüle sokulmuştur. Akıl gerçekten Antik Yunan ve modern felsefenin kavradığı ve uygulamaya sokulduğu şekilde mi anlaşılmalı yoksa aklın bahsettiğimiz bu felsefe ve düşünce çerçevelerin dışında farklı kavrayış ve kullanışları mı var? Ya da bahsettiğimiz felsefi anlayış ve kavrayışların akıl kullanımları, insanın nazari ve amelî hayatına ne tür katkı ya da zararları olmuştur. Ya da gerçekten insanı hayvandan ayıran sadece akıl mı? Yoksa başka ayırmalarda mı mevcut?

Büyük oranda felsefede bir sorun olarak yer alan akıl ve aklılık aynı zamanda din felsefesinin en önemli problematik konuları arasında da yer almaktadır. Akıl, epistemolojiyle, metafizikle, dinle, ahlâkla ve sanatla doğrudan sıcak bir ilişki içerisinde. Bu bağlamda Faslı dil, mantık ve ahlâk filozofu Abdurrahman Taha, düşünce tarihi içerisinde yer alan Antik Yunan ve modern felsefede alışılan akıl tanımına dair ezberi bozarak, yeni bir ahlâk anlayışıyla karşımıza çıkmaktadır. Antik ve modern felsefede karşımıza çıkan soyutlayıcı ve tekdüze akıl tanımı ve anlayışı, Taha'nın ahlâk temelli akıl felsefesiyle yeni ve farklı bir boyut kazanmaktadır. Çalışmamız; Aristoteles ve Descartes ile ortaya çıkan akıl tanımının ötesinde Taha'nın felsefesinde yer alan akıl tanımının ve akıl dere-

celerinin anlaşılmasına yönelik bir girişimdir.

1. HAYATI ESERLERİ İLMİ KİŞİLİĞİ ve YÖNTEMİ

1.1. Abdurrahman Taha'nın Hayatı¹

Abdurrahman Taha çağımızın en önemli çağdaş İslam düşünürlerindendir. 1944'te Fas'ın Cedide şehrinde dünyaya geldi. Rabat Beşinci Muhammed Üniversitesi ile Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi gördü. Dil felsefesi ve mantık konulu iki doktorasını Sorbonne Üniversitesinde tamamladı. 1970'li yıllardan itibaren Rabat Beşinci Muhammed Üniversitesi'nde mantık ve dil felsefesi dersleri okuttu ve 2005'te emekliye ayrıldı. Modernliğin ruhunu kavrayarak taklitçi anlayışlardan özgünlüğe geçişin imkânlarını öne çıkaran yazar, İslâm geleneğinin bütüncül bir bakışla ele almayanların ileri sürdüğü iddiaların birçoğunu eleştirdi. 1970'lerin ortalarından itibaren özellikle mantık, felsefe, dil felsefesi ve ahlâk felsefesi üzerine çok sayıda kitap yayımlayan yazar, İslâmî esaslar üzerine bina edilmiş bir felsefe kurmayı amaç edindi.²

1.2. Eserleri

1. Hivârâtun Min Ecli'l-Müstakbel
2. el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr
3. el-Mantık ve'n-Nahvu's-Sûrî
4. el-Lisân ve'l-Mizân evi't-Tekevsuru'l-Aklî
5. Suâlu'l-Menhec: fî Ufki't-Tesîs li Enmûzecin Fikriyyin Te'sîsiyyin
6. Fî Usûli'l-Hivar ve Tecdîdi İlmi'l-Kelam
7. Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Turas

1 Taha, Wael Bin Hallaq'ın "Modernitenin Reformu" kitabının 368. sayfasında yer aldığı mektubunda, ismiyle alakalı okuyucularına şöyle ihtarda bulunmaktadır: "Adının Abdurrahman soyadının Taha olduğunu belirtmektedir. İsmiinin Taha, soyadının Abdurahman olarak yazılmasının nedeni, Fas çevresindeki kullanıma uygun olmasındadır. O, kitabının başlığında isminin doğrusunun, Abdurrahman Taha şeklinde görülmesinde bir beis olmadığını vurgularken, akabinde metinde geçtiği her yerde Taha adının Abdurrahman adıyla değiştirmenin de bir zararının olmadığını ileri sürmektedir." Biz de Taha'nın bu ihtarına dayanarak "Taha Abdurrahman" yerine "Abdurrahman Taha" ismini kullanmayı tercih ettik.

2 Abdurrahman Taha, Bilgi Ahlakıtan Ayrıldığında (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020), 1.

8. Fıkhu'l-Felsefe I: el-Felsefetu ve't-Tercüme
9. Fıkhu'l-Felsefe II: el-Kavlu'l-Felsefiyyu, Kitâbu'l-Mefhûm ve't-Tesîl
10. el-Hakku'l-Arabiyyu fi'l-İhtilâfi'l-Felsefiyyi
11. el-Amelu'd-Dîniyyu ve Tecdidu'l-Akl (Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi)
12. Suâlu'l-Ahlâk: Musâhemetun fi'n-Nakdi (Ahlâk Sorunsalı)
13. el-Hakku'l-İslamiyyu fi'l-İhtilâfi'l-Fikriyyi
14. Rûhu'l-Hadâse: el-Medhal ilâ Te'sisi'l-Hadaseti'l-İslamiyye (Dinin Ruhı)
15. el-Hedâse ve'l-Mukâveme
16. Rûhu'd-Dîn: min Dıykr'l-Almâniyye ilâ Se'eti'l-İ'timâniyye
17. Suâlu'l-Amel: Bahsun anî'l-Usuli'l-Ameliyye fi'l-Fikr ve'l-İlm (Amel Sorunsalı)
18. Bü'sü'd-Dehrâniyye: en-Nakdu'l-İ'timâni li'l-Faslî bey-ne'l-Ahlâk ve'd- Dîn
19. Şürûdu Mâ B'ade'd-Dehrâniyye: en-Nakdu'l-İ'timâni li'l-Hurûci Mine'l-Ahlâk
20. Dinu'l-Hayâ': Mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî
21. Mine'l-İnsani'l-Ebter, İlâ'l-İnsânî'l-Kevser³

1.3. İlmi Kişiliği ve Yöntemi

Müslüman dünyanın önde gelen dil, mantık ve ahlâk filozofu olan Faslî Abdurrahman Taha, aynı zamanda konuşmanın, tartışmanın ve eleştirinin değerini takdir eden özelliğiyle, Batı düşüncesi geleneği sahasında derinlikli malumata sahiptir. Taha, 1970'li yıllardan beri, "Dil, felsefe, mantık, ahlâk, gelenek, modernlik, ahlâk, evrensellik, krizler, felsefî yaratıcılık" gibi konuları ele alarak, bütünlükçü entelektüel bir birikim ortaya koymuştur. Felsefî ihtisas birikimi Batı düşüncesinin yerelliği üzerinde yükselirken hocalığı

3 Muhammed Ateş, Taha Abdurrahman'da Modernite Düşüncesi (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 13.

esnasında ilimler için oldukça önem arz eden mantık ve dil felsefesini büyük oranda tasavvuf ve hareket (eylem) felsefesiyle buluşturmuştur. 1990'lı yıllara kadar düşünce platformlarından tasavvufi geleneğe yaslanması hasebiyle dışlanmışır. Böyle bir problemin yaşanmasının temel saiki, o yıllarda akademiye hâkim olan sol, liberal ve modernleştirici çevrelerin olmasıdır.⁴

Taha, son iki yüzyıllık tartışmalar içinde şu yöntemi takip etmektedir: İslam dünyasında söz konusu olan yeni ve eski problemleri yanıtlayan bütünlükçü bir felsefi sistem kurmayı hedeflemektedir. Dil ve mantık sahasındaki birikimiyle Taha, tasavvuf ve eylem felsefesiyle bütünlükçü bir düşünsel başarı ortaya koymaktadır. Bu nedenle Taha şunları ileri sürmektedir: Günümüzde Müslüman düşünürlerin kullanılan kavramları göz ardı etmeden, evvela modern dünyanın neticesinde zuhur eden temel sorunları ele alınmasını ileri sürmektedir. Farklı bir felsefe yapma geleneğine atıfta bulunan Taha, kelam ilminin yeniden inşa edilmesi, dinî amel ve aklın yenilenmesi, ahlâk, yenilenmenin ruhu, amel kavramının yeniden anlamlandırılması bu ilgi çekici düşünsel çabanın meyvelerinden birkaçıdır.⁵

Çağdaş Arap entelektüellerinin İslam düşünce geleneğiyle yakın bağ kurma sürecindeki başarısızlıklarına ve İslam âleminin karşı karşıya kaldığı düşünsel ve yapısal problemlerin kökeninde taklitçi modernliği vurgulayan Taha, İslam düşünürlerini şu noktada eleştirmektedir: Batı modernliğinin altında yatan hâkim anlayışı ve bu görüşü aklı kıstasa vurmadan benimsemeleridir. Batı düşüncesinin taklitçiliği neticesinde Müslümanların sadece kendi geleneklerine yabancılaşması değil, aynı zamanda çarpık bir Müslüman tasavvurunun getirmesi gibi ağır bedeller ödemesidir.⁶

Çağdaş İslam düşünürü olan Taha'nın, düşünsel serüven ve entelektüel birikimine dair Mehmet Görmez, şunları serdetmektedir: "Modern zamanların bütün sorularına yanıt verebilecek ve prob-

4 Taha, Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında, 13.

5 Taha, Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında, 13-14.

6 Taha, Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında, 14.

lemlerine çözüm sunabilecek Abdurrahman Taha, aynı zamanda yeni bir İslam felsefesi bina etmektedir. Düşünsel özgünlüğü, kültürel bağımsızlığı esas alan bir İslâm felsefesinin mümkün olduğundan bahsetmiştir. Taklitçi fikirlerden, tercüme düşüncelerden bağımsızlaşarak düşünsel ve kültürel bir özgürlük eylemi başlatmak isteyen Taha, taklidin uzun süre yer bulmasının nedenlerini ve bundan bağımsızlaşmanın çözümlerini meydana koyan bir yol haritası sunmaktadır. Taha'ya göre, yenilenmenin yolu, evvela taklit hastalığından feragat etmektir. Geleneği taklit ile Batı'yı taklit etmek arasında fark olmadığını ifade etmektedir. Teceddüt olmadan tecditin de olamayacağını ve öncelikle insanın kendini yenilemesine tecdit demektir. Kendimizi yenilemeye iki şart koşar Taha. Taakkul ve tahalluk diğer bir deyişle, akletmek ve ahlâklılık olmaktadır. Görmez, bu özellikleriyle Taha'nın Gazâlî'ye benzetildiğini ve pek çok kimsenin, Taha'yı, " Çağımızın Gazâlî'si" olarak tasvir ettiğini dile getirmektedir."⁷

Görmez, "Taha'nın felsefesinin özgün kılan en önemli cihetlerde birisi, yeni bir ahlâk felsefesi ortaya koyma çabası olduğunu ileri sürer. Taha'nın bu çabası merkeze ahlâkı yerleştiren yeni bir İslâm ahlâk felsefesini olabilirliğini ortaya koymuştur. Taha'ya göre, insanın insanlığını belirleyen akıl değil; ahlâktır. Taha, hem ahlâkı din-den ayrı gören anlayışın hem de dini ahlâktan ayrı gören anlayışları tenkit etmiştir. Kant'ın, dini, ahlâkın üzerine inşa eden anlayışın aksine ahlâkın din üzerinde bina edilmesini savunmaktadır. Öyle ki Taha'ya göre, ahlâk'sız dinin olmayacağı gibi, din'siz ahlâkın da olması mümkün değildir; dinin ahlâk olduğunu, ahlâk'ın da din olduğunu belirtmektedir. O ahlâkı bir teori olarak değil, bir eylem olarak merkeze almış; ahlâkın teori ve eylem yönünü birbirinden tefrik etmemiştir."⁸

Son olarak Taha'yı Batı'ya tanıtan Wael B. Hallaq'ın, Taha'nın ilmi kişilik ve serüvenine dair yorumlarını burada zikretmeyi önem-

7 Abdurrahman Taha, *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sığılığında İlahî Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 17.

8 Taha, *Dinin Ruhu*, 17.

li görmekteyiz. Hallaq, sömürgecilik Afrika ve Asya'yı işgal ettiğinden beri, Taha'yı İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli filozoflardan biri olarak görmektedir. Taha'nın ilerleme halindeki projesi, Müslüman aydınların kahir ekseriyetinin yenilikçi programlarına isnat ettikleri epistemolojik köklerden harekete ederken bununla yetinmeyip bu kökleri de aşmaktadır. Taha, Butrus el-Bustânî, Muhammed Abduh ve Ferah Antûn ile on dokuzuncu yüzyılın sonunda başlayan, Nahda'yı (uyanış) haber veren ve Arap dünyasında Muhammed Arkûn, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Muhammed Âbid el- Câbirî'de zirveye ulaşan genel akım tamamen terk eder. Hallag, Taha'nın siyasi programının, Nahda'ya ilişkin milliyetçilik, Marksizm, sekülerizm, siyasal İslamcılık ve Liberalizmin hâkim olması gibi bilgi anlayış ve düşünce biçimlerine bir reddiye niteliğini taşıdığını ifade etmektedir.⁹

1. AKIL VE AKLIN ÇEŞİTLERİ

1.1. Aklın Tarifi

Hayvan ve insanı birbirinden ayıran çizginin akıl olduğu tezini yanlış bulan Taha, söz konusu insan ve hayvan arasındaki temel ayrımın insanın dünya sahasında kuşanabileceği iyilik ve doğruluk, ahiret sahasındaysa insana kurtuluş olabilecek, yapıldığında fayda sağlayan, terk edilmesi halinde kendisinden zarar celbetme tereddüdünü göstermeyen niteliğe sahip olması gerektiğini savunur. Taha, söz konusu olan bu durumun iyiliği talep etmekten başka bir şey olmayacağı anlamına geldiğini vurgulamaktadır ve bunu ahlâk kavramıyla isimlendirmektedir. Bu bağlamda Taha, insan ve hayvanın sınırını belirleyen şeyin bizzat ahlâk olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰

İnsan ve hayvan için akıl söz konusu olduğunda, Taha, hayvanın hayatında aklını devreye koyarak rızkı için çabaladığını ama iyilik söz konusu olunca çalışmadığını ifade ederken, haliyle ahlâkın, in-

9 Wael B. Hallag, Modernitenin Reformu Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 9-10.

10 Abdurrahman Taha, Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlakî Eleştirisine Bir Katkı (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020), 23.

san için üstün bir nitelik olduğu gerçeğine dikkatlerimizi çekmektedir. Buna istinaden Taha, aklın insanla vasıflandırılmasını kökenine ahlâkî koymaktadır.¹¹

Taha, akla dair sorunun karışık olmasından ötürü modern akılcılığı savunanların, aklın tek bir çeşit olduğunu ifade ederek şunları sıralamaktadır: Aklın sadece insana ait olduğunu varsayımından hareketle akli insan haricindeki canlılarla paylaşmamışlardır. Durumun oysaki tam olarak böyle olmadığını ifade ederek, akli iki çeşide ayırmışlardır: Birincisi, insanın hayvanla ortak olduğu ahlâkî nitelikten soyutlanmış akıl türüdür. İkincisi ise ahlâk tarafından ci-heti belirlenmiş akıl türüdür. Bunlardan ikinci akıl türünün insana karşılık geldiğini ifade etmektedir. Modern düşünüş biçiminin esas hatasının, insanın onunla özelleştğini zikrederek akıllılığı birinci türüyle anlamasıdır. Böyle bir itirazı makul bulmayan Taha, İnsana has aklın iki türünü alternatif olarak sunmaktadır: Ahlâkın kendisinde yer almadığı teorik akıl ve ahlâkla irtibatlı amelî akıl. Söz konusu akla dair yapılan haksız tarifi hususunda Taha, buna dair temellendirmesini, teorik aklın mümkün olması halinde, değinildiği üzere insana has olması imkânı ortadayken, ikinci akla temel teşkil etmesi olarak düşünülen aklın temel teşkil edemeyeceği onunla aynı aşamayı paylaşamayacağı, şeklinde yapmaktadır. Taha, bu soruna dair çözümünü şöyle ortaya koymaktadır: Zihinlerde yüzyıllarca yer edinmiş anlayışın tersine insanın akıllılık sayesinde olmayıp ahlâka dayanmasından ötürü insan olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle insanın yaptığı tüm eylemlerde, söz konusu eylem soyut derecesi ne olursa olsun meydana çıkması gerektiğini düşünen Taha, Öyle ki bu eylemlerin ahlâkla eşit bağlara sahip olduğunu, hatta bu mevzuda soyut düşünce eyleminin somut eylem arasında bir fark görmemektedir.¹²

1.2. Aklın Derecelerinin Çokluğu

Taha, akli düşüncenin farklı derecelerinin olduğunu, tek bir dereceyle sınırlandırılmayacağı tezini ısrarla ön planda tutmaktadır.

¹¹ Taha, Ahlak Sorunsalı, 23.

¹² Taha, Ahlak Sorunsalı, 23-24.

İşin hakikati, varlıkların harici nedenleri çizgisinde öteyi göremeyen aklî düşüncenin mevcut olması yanı sıra onların kökenindeki ahlâkî değerleri ve ruhsal manaları keşfetmeye çalışan aklî düşünsel çabanın da mevcut olduğu ortaya koymaktadır.¹³

1.3. Varlığı Salt Görmenin İndirgemeci Yönü

Taha, soyutlama söz konusu olduğunda insanların zihninde ileri derecede felsefî soruşturma dışında bir düşünceden başka bir düşünce çeşidinin bulunmadığı kanısı meydana geldiğinden, onun varlığın hakikatine ulaşmada diğer düşünce türlerinden daha parlak olduğu zannedildiğini, ifade etmektedir. En azından soyutlamanın şu üç açıdan ontolojik bütünlüğe zarar veren suni bir işlem olduğunu düşünmektedir: Birincisinin, idrak mevzusunun objenin bütünlüğünün gözardı etmesi, ikincisinin, idrak eden failin bütünlüğünün görmemezlikten gelmesi, üçüncüsü ise, fail nesne bütünlüğünü ihmal etmesi olduğunu belirtir.¹⁴

1.4. Aklî Cevher Biçiminde Tarif Etmek

Taha, Greklerden aklın cevher olma biçimindeki tariflerin Araplar tarafından alındığını savunur. Ona göre, Farsçadan alınan cevher kavramının kullanımı Arapçada köklü bir konuma sahiptir. Halkın cevher kavramına yüklediği anlam, bir şeyin cevheri, ya da bir şeyin kendisiyle mevcut olduğu özü ve kendine münasip gördüğü hakikat manasına gelmektedir. Filozoflar tarafında, aklın cevher şeklinde tarifine gelince, onların bununla daha özel bir manayı murat etmektedir, Bunun da aklın harici bir etkenden ötürü olmayıp, kendi kendisine bir öz olması hasebiyledir. Farklı bir telaffuzla, bu öz, bilfiil varlık halinden birleştiği bir başka öze ihtiyaç duymamasıdır.¹⁵ Taha, Grek temelli akıl anlayışının, muhtelif İslâmî özellikler taşımasına rağmen, aşağıdaki eleştirilere konu olmaktan kurtulmadığını ifade etmektedir.

13 Abdurrahman Taha, *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 57.

14 Taha, *Amel Sorunsalı*, 60-61.

15 Taha, *Amel Sorunsalı*, 79-80.

Taha, cevher olarak görülen aklın aynı zamanda filozoflarca ölümsüz olarak da görüldüğünün altını çizmektedir. Zahirde gözüken şema odur ki böyle bir ilintinin kurulmasının nedenini, Taha şöyle açıklamaktadır: “Greklerin logosu olarak görülen aklın tüm evrene yönetici olarak düşünülmesidir. Zira ayrık akıl (el-aklü'l-mufârik) adını alan hali bu olmaktadır. Filozoflar aynı zamanda bu akıl türünü, insan aklının yardımcısı diye algılamışlardır. Bu anlamda Faal akıl (el'aklu'l- faal) diye isimlendirilen aklın halidir. Böylece ayrık aklın varlığı evrendeki düzeni sağladığı belirtilir. Bu bağlamda Taha, İbn Rüşd'ün şunları ileri sürdüğünü eklemektedir: Faal aklın kendini anlamasıyla tüm mevcudatı anlamış olduğunu, buna neden olarak ise Faal aklın anlamasını, mevcudatta bulunan düzen ve nizamın varlığına bağlamaktadır¹⁶

Taha, filozofların, insan aklının varlıklardan mefhumları soyutlamasını, diğer bir deyişle, eşyadan mahiyet ve şekilleri soyutlamasını, Faal akıldan destek almış olmalarına isnat eder. Onların inancına göre, bu aklın saf biçimlerin kaynağı olmasıdır. Nitekim Fârâbî bu mevzuya şöyle bakmaktadır: Yetkinliğin son sınırına ulaşan insan aklı, Faal aklın yardımıyla cevheri, onların nazarında, Tanrı'nın evren ve insandaki fiiline benzer. Bu nedenle, Tanrı'nın ölümsüzlüğü gibi insan aklı da ölümsüzlüğü hak ettiğini düşünmektedir. Bu hususta İbn Sînâ da şöyle ifade etmektedir: Ölümünden sonra yok olmayan, hakikatte insanın mahiyetini meydana getiren cevherin, bedenden uzaklaştığı, akabinde eskimediğini, tam tersine ölümsüz olduğunu zikretmektedir. Yaratan'ın ölümsüzlüğünden dolayı Bilakis onun cevheri, bedenın cevherinden daha sağlam ve güçlü olmasını nedeni; bedenın hareket ve yönetme komutunun onda mevcut olmasıdır. Bedenin ise ona bağlı olup ondan ayrı kalmasıdır.¹⁷

1.5. Aklın Dereceleri

Taha, akılları, insanın nefsine yönelik cehdinde ve şeriata tabi olmaya yönelik cehdinden hareketle üç tür olarak önümüze koymaktadır.

¹⁶ Taha, Amel Sorunsalı, 80.

¹⁷ Taha, Amel Sorunsalı, 81.

Birincisi, Soyut akıldır (el' aklü'l- mücerred). Taha, bu akıldan maksat, anlamsal olarak teorik akla daha yakın duracak biçimde kavranabilir duyulardan soyutlayarak çıkarma veya ona yönelik düşünmeyi ifade etmediğini düşünür, tam tersine maksadın şeri amelden hiçbir eser bulunmayan kavranabilirliğini ondan çıkarmayacak şekilde şeri amelden bağımsız aklı ifade ettiğini vurgulamaktadır. Söz konusu bu aklın yol haritası, şeri amelden arınmış aklın duyulur olanla bir bağ kurma imkânı sağlanabilmesidir. Hatta tümüyle duyusal akıl da olabileceğini vurgulamaktadır. Soyutlanmış nedenleriyle de alakası olabilir benzer şekilde. Şeri amelden mahrum kalan bu akıl türünün sahibi, kendisiyle sadece eylemleri ilişkilendirdiğini; bakış açısının nesnelerin sadece zahiriyle yetindiğini ve bunun ötesine gidemediğini tezini içermektedir. Taha, bu aklın etkinlikleri yönünden şu açılardan kesin bilgiye sahip olmadığını; amellerin gayelerindeki yararlar ve amellerinin vasıtalarındaki etkinlikleri yönünden mutlak bilgiden yoksun olmasına bağlamaktadır; bunun nedeni ise bu aklın kendisinden zarar içermeyen yararın aynı şekilde yanlış içermeyen doğruya yönelik kesin mutlak bilgiden uzak olmasıdır. Bundan hareketle, Taha şu neticeye varmaktadır: Şeri fiilden soyutlanmış akıl, kendine münasip şekilde yaratılmış olduğu fıtrattaki temeline dönmeyi reddeden akıldır.¹⁸

İkincisi, rehberlik edilmiş akıl (el- 'aklu'l- musedded). Taha, bu akıldan anlaşılabilir içerdiği şöyle ifade etmektedir: Söz konusu bu akıl, şeri amelde sahibinin dahli olan ve iyi amelleri başka davranışlardan temyiz etmesine kâfi gelecek bir paya sahip olmasıdır. Salih amelîn yerini bulmamasından güvenilen amel olmasıdır. Amellerin hedefine ulaşmaması, ya da ulaşmamasının mercii, sadece ilahi buyruklara uygun eylemler hakkında mümkün olmasıdır. Bu bağlamda rehberlik edilmiş ahlâkın temel özelliği, amelleri vasıtasıyla gerçekleştirmeye çalıştığı gayelerin yararı mevzusunda mutlak bilgiye sahip olmasıdır; çünkü onların maksatları, şeriatın maksadıyla özdeşir.¹⁹

18 Taha, Amel Sorunsalı, 119.

19 Taha, Amel Sorunsalı, 119.

Üçüncüsü, desteklenmiş akıldır (el-‘aklül –mueyyed).

Taha, bu akıldan maksadın, şeri amele dalmış sahibi, böylelikle şeri amelîn hem içe hem dışa nüfuz etmiş olmasını, kalbin amel-leriyle organların amelleri birleştirmesi olduğunu söyler. Bununla kalınmamış, kalbin fiilleri, organların fiillerine baskın çıkmıştır. Güzel fiileri artırmış, mücâhedeye koyulan yüce Hakk’a mukarib cehd eden akıldır. Bu bağlamda, gerçekleştirmek isteği gayelerin yararına yönelik mutlak bilgiye sahip olan rehberlik edilmiş aklın sahibi, aynı zamanda hedeflerini tahakkuk ettirmek için vasıta olarak kullandığı fiillerin elverişliliği ve etkinliği konusunda oldukça mutlak malumata sahip olduğunu ileri sürmektedir.²⁰

Taha, Müslümanların âlimlerin erken dönemde çağdaş ilahiyat okullarının yaydığı Grek düşüncesinden etkilendiklerini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra Greklerin logos ve mitos ayrımı, diğer bir deyişle; burhani ve mitolojik söylem ayrımının kabul etmeleriyle, akıl ve din ayrımı düşüncesine vardıklarını söylemektedir. Aynı şekilde akıl ve din ayrımı mevzusunda Taha, Müslüman âlimlerin akıl ve dinin mütenakız söz konusu olan cihetleri, aslî kaynak, anlamsal muhteva ve ifade ediş tarzına bağlamaktadır. Bunu sebebi olarak da üzerinde yeterli düşünülmemekten kaynaklandığını belirtmektedir. Bu durumun böyle olmaması halinde, söz konusu ayrımın incelenip veya en azından hafifletilip ve akılların türünü şeri fiille bitişik olması hasebiyle; şeri amelden soyutlanmış akıl, şeri gayeler tarafından rehberlik edilmiş akıl ve şeri vasıtalardan desteklenmiş akıl olarak sıraladıklarını düşünmektedir.²¹

1.6. Soyut Aklın Eleştirisi

Taha, hakikatte akılcılığın çeşitlerinin mevcut olduğu gibi; aklın pek çok tanımının olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde insanların sahip olduğu bilinç ve eğitim seviyelerince, akılcılık hakkında düşünüş biçimleri muhtelif özellik kazandığını ifade etmektedir. İnsanların akılcılığa bakışı, mezhep tercihlerinin ve düşünsel kanı-

20 Taha, Amel Sorunsalı, 119-120.

21 Taha, Amel Sorunsalı, 121.

larının niteliğine göre aynı olamadığını, Taha'nın burada belirlemiş olduğu hedefin, bu tariflerin dizilip bu bakış açılarının kıyasını yapmaktan öte, her akılcılık tarifinin kendine has yüklenilmesi gereken genel kıstaslarını tespit etmek ve de yaygın akılcılık tariflerinin kahir ekseriyetini kendilerine indirgenebileceği iki tür yaygın akılcılık tarifinin tahlilini yaparken söz konusu ölçütleri dikkate almak gerektiğini açıklamasını yapmaktadır.²²

1.7. Akılcılığın Tanımının Ölçütleri

Taha, her akılcılık tarifinin kendine uyulması gereken kriterleri, üç şekilde sıralamaktadır: Etkililik, değer belirleme ve bütünlük.

Etkililik Ölçütü

Taha, etkililik kriterinin, geniş bir sahada muhtelif fiiller vasıtasıyla insanın kendini gerçekleştirmesini sağlan kriter olduğunu belirtir. Kendini fiillerle gerçekleştiren insanın farklı hususlardaki eylemlerinin hepsinden elde etmektedir. Söz konusu tarif ettiği bu davranış kimliğinde kendini aşikâr etmektedir. Benzer biçimde, eylemlerinin sahasının genişlik ve çeşitlilik yönünden üç biçimde ortaya çıkmaktadır: Birincisi, bu eylemlerin sınıflarının, niteliklerinin ve vasıtalarının sayılarının artmış olması, ikincisi, zamansal ve mekân koşulların değişkenliği olması, üçüncüsü, amaç ve etkilerinin aynı olmamasıdır.²³

Değer Belirleme Ölçütü

Taha, insanın her nesneye ve olguya yönelim duymaması, tersine neyin varolması ve neyin tahakkuk etmesi gerektiğinin kendisine dayatılan belirli değerler tarafında daima yönlendirilmesi ve güdülenmesini mevcut durumundan çıkarıp daha başka durumlara yükselten manalara bağlı olmasını, söz konusu bu ikinci ölçüte bağlamaktadır. Eylemlerinde daima kemali izini sürmesi ve ulaştığı her derecenin bir üstündeki dereceyi arzulaması ve sürekli mükemmelden daha mükemmel olana yolculuk yapmasını, ispat olarak

22 Taha, Ahlak Sorunsalı, 87.

23 Taha, Ahlak Sorunsalı, 89.

göstermektedir. Mevcut olması ve tahakkuk etmesine yönelik bu alaka olmasıydı, insan bu mükemmelliğin izini sürmeye yönelmez ve ona ulaşmak için çaba sarf etmezdi.²⁴

Bütünlük Ölçütü

Bu ölçüt mevzusunda, şunları ileri sürmektedir Taha, “Zahirde insan davranışlarının farklı olması, psikolojik kuvvetin ve biyolojik vazifelerinin fazla olmasından ötürü birbirinden kopabilir ve birbirini etkilemesine önüne geçilebilir birimlerden oluşmuş bir toplam olmaması diye, açıklamaktadır. Tersine insan kendisinden oluşan güçlerin, güçlü olmamasıyla, bilgi özelliklerinin vicdan özellikleriyle, düşünce tertibinin kullanım düzeyleriyle ve beden değerlerinin ruh değerleriyle kaynaştığı yalnız bir özden ibaret olmasıdır” der.²⁵

Her akılcılık tarifinin, zaruri olan üç kıstasa yönelik açıklamasını yapan Taha, akabinde iki akılcılık tarifinin eleştirisine geçmektedir: Bu tariflerden birinin eski olup ve İslam düşünce geleneğinde büyük bir etkisinin olması gerçeğidir, bu tarif Aristoteles’e özgüdür. İkinci akıl tarifi ise, yeni olması hasebiyle çağdaş İslam Arap söylemindeki etkisi birincisinden az olmamasıdır, bu akılcılık tarifi de Descartes’e (Kartezyen) aittir.²⁶

1.8. Aristotelesçi Akıl Tanımı

Taha, Aristoteles’in aklı, “ insanda mevcut olan ve insanın kendi aracılığıyla hayvanlardan ayırdığı ve onunla bilgiyi istidatlı duruma dönüştürdüğü bir cevherden müteşekkildir,” şeklinde tanımladığını dile getirmektedir.²⁷

Taha, bu tarifi, yukarıda bulunan ölçütlerin süzgecinden geçirildiğinde, belirli bir cihetten değer belirleme ölçütünü karşılama bile, etkililik ve bütünlük gibi kriterleri ifa etmediğini ileri sürmektedir. Etkililik ölçütü açısından bu tarifi, aklı cevher yani öz konumuna

24 Taha, Ahlak Sorunsalı, 89.

25 Taha, Ahlak Sorunsalı, 90.

26 Taha, Ahlak Sorunsalı, 90.

27 Taha, Ahlak Sorunsalı, 90.

yerleştirmektedir. Hâlbuki aklın eylemlerden bir eylem ve davranışlardan bir davranış, aynı zamanda etkililik fiillerine ve özelliklerine en bariz kanıt olmasıdır. Bunun izahatını Taha aşağıdaki üç yönden yapmaktadır:

a) Geri kalan insan fiillerine katılan akla şu misalleri sıralamaktadır: Gören kişi, görmesinden anlayarak görür, duyan kişi duymasından anlayarak işitir, fiilde bulunan kişi fiilinden anlayarak fiilde bulunur.

b) Eylemler iyi ve kötü özelliği yüklendiği gibi, aynı şekilde akıl da iyi ve kötü nitelikler taşıyabilir. Zira akla sahiplik eden, akli hakiki bilgi yoluna yönlendirirse iyi olmaktadır. Onu bilgi yolundan saptırır ve şüphelerin ve arzuların yoluna sürüklerse kötü olacaktır.

c) Eylemlerde değişim ve dönüşüm makbul olduğu gibi, akılda da dönüşüm ve değişim gerçekleşir. Bu nedenle akli eylemi yönetmek ve üzerinde tesirde bulunmak olanağı vardır. Bunun nedeni ise, aklın öz diye tanımlanması, fiilde bulunmak ve deneyimlemek gibi insanın mahiyetini tarif etmede akla eklenen ve akıl gibi olan farklı özelliklerden akli ayırmaktadır. İnsan da mevcut olan özler; anlayan öz, amelde bulunan öz ve tecrübe eden öz, fazla niceliğe sahip olduğunu ifade etmek, açıkça doğrudan uzaklaşmaktadır. Söz konusu bu görüş, niteliklerin bütünlüğünden ve eylemlerinin iç içeliğinden insanın birliği gerçeğini görmezden gelinemez.²⁸

Taha, Aristoteles'in akıl tarifinin, değer belirleme ölçütü yönünden, insan ve hayvan arasında bir ayrıma varmasını, isabetli bir tanım olarak bulmuştur. Bu tanım kabul edilse bile, olması gereken gerçekleşmemektedir. Bilakis insanın yetkinliğine erişmede izi sürülen ve kendisine yönelen değerlerin neticelerine güvenilemez ve yoğun şekliyle sahibini zarara sokabilir. Buna, on aklın mevcut olduğunu dile getirmek ve söz konusu akılların, tanrılar konumuna yerleştirme ispatını ileri sürülmesidir.²⁹

Ona göre, Aristotelesçi akılcılık tarifi, etkililik ve bütünlük gibi

28 Taha, Ahlak Sorunsalı, 91.

29 Taha, Ahlak Sorunsalı, 92.

akılcılık tarifinde zorunlu bulunması gerekli ölçütlerini ihmal etmesi ve değer belirleme ölçütünü kullanmasından dolayı bu yanlış ve ihlalin tekrarına düşmemek için farklı bir tarif aramak elzemdir.³⁰

1.9. Descartesçi Akıl Tarifi

Akılcılığın bu tariftteki manası, aklî metodun, modern bilimlerin ve onlar arasında özellikle matematiğin uygulamasında tarif ettiği biçimde kullanılmasıdır.³¹

1.10. Akılcı Yöntem ve Amaçlarındaki Faydanın Tanımları

Taha, bu akılcı ve bilimsel metotların gayelerini tetkik eden kimse-
nin, şu üç nitelikle karşılaşacağını söyler: Görelilik, kölecilik ve
anarşizm.

Görelilik: Aklın yasalarının, ortak, tümel ve bütün akıllı varlıklar için bir olması, faydalı hedeflerdendir. Bundan farklı bir duruma tanıklık eder akılcı bilimsel metot. Hatırlanmalıdır ki aklın ortak ve tümel yasalarını inceleyen bilim dalına mantık denilmektedir; Fakat aklın safha ve alanları tetkik edildiğinde, şunlar göze çarpacaktır: Artan ve uyumsuz yasa ve varsayım çeşitleri, dolayısıyla bunlara dayanan böylesi sistem ve teori çeşitlerini. Zira belirli bir kuram veya teoride sahih olan şey, ötekisinde sahih olmayabilir. Bu duruma en iyi örnek, matematik bilimlerindeki öklitçi geometri ile öklid - dışı geometri, fizik bilimlerindeki mutlak mekân teorisi ile görelilik teorisi arasındaki popüler anlaşmazlıklarıdır.³²

Böylesine artan ve farklılaşan bilimlerin yöntemleri, insan aklında, insanlar arasında ortak yalnızca bir gerçek özelliğine sahip bilimsel bir ifade imar etmeyi, modern akılcı bilimsel metodun istediği gayelerden bir gaye biçiminde tahlil etmek mümkün gözükmemektedir.³³

Kölecilik: Taha, bilimsel metotların, insanı özgürleştirme ve onu

30 Taha, Ahlak Sorunsalı, 92.

31 Taha, Ahlak Sorunsalı, 93.

32 Taha, Ahlak Sorunsalı, 93-94.

33 Taha, Amel Sorunsalı, 94.

mutlu etmenin imkân ve ufuklarını genişletmiyorsa, teknolojik metotların sahasında durumuna bakıldığında söz konusu allı-pullu hayallerin gerçekleşme ihtimali de uzak gözüktüğünü belirtmektedir. Bu hususa, teknolojilerin bütün seviyelerde ve bütün yönelişlerde çoğalması, böylelikle insanı ihata eden, iradesini kontrol altına alan ve ufukları insanın aklından yok olan, hülasa insanı bağımlı bir duruma getiren özel bir teknolojik sistem inşa etmeyi neden olarak göstermektedir Taha.³⁴

Taha, insana muhalif hale gelen bu yönelişin nedeni, teknolojilerin bağımsızlığı ve insanın buna dair önünü görememesi, kendine has mantığına münasip eylemde bulunmasına bağlamaktadır. Bu fizikal düşünme biçimi iki sabiteyle hayatını sürdürmektedir: İlk sıradaki akıl harici sabitedir ve onun yol alma biçimi her şeyin olanaklı olmasıdır. Bu anlayış da makinenin insandaki her şeyi geçerli olmasına götüren nedenlerden biri olmasıdır. İkinci sıradaki ahlâk harici sabitedir. Bunun yol haritasıysa, olanaklı her şeyin yapılması ve üretilmesidir. Bu da şöyle bir anlama gelmektedir: Ahlâki güzelliklere giden bütün ahlâki engellerden kurtulmak.³⁵

Taha, bu akıl işlevinin krizini şöyle özet geçmektedir: Davranışı yönlendiren kuralları kaldırmaya ve karanlıklara gömmeye yeltenen teknolojik metotlar, İnsanı, söz konusu esaretten kurtaran ve mutlulukla buluşturan modern aklın ve bilimsel kullanımların hakiki ve eylemsel gayesi olmaktan çıkmıştır.³⁶

Anarşizm: Taha, bilimsel metodun, aynı şekilde faydalı gayelerden bir ötekisi; nizam, tertibe ve iletişime davet etmesiyle ne yazık ki bilim tarihi incelendiğinde, bilimsel teorilerin boşluk olmaksızın büyüyemediğini ve katmanların birbirini üstüne yükseldiği gibi; birbirleri üzerine ve aşama aşama bilgiyi olgunlaştırmaya eğilim göstermediklerini; tam aksine birbirlerinden bağımsızdır. Zira aralarında bir bütün olma ve dayanışma ilişkisi değil; aykırılık, aklî mekanik ve atom mekaniği arasındaki ayrılık ve Einstein teorisi

34 Taha, Ahlak Sorunsalı, 94.

35 Taha, Ahlak Sorunsalı, 94.

36 Taha, Ahlak Sorunsalı, 94.

ile Newton teorisi arasındaki ayrılığı örnek vermektedir.³⁷

1.11. İslam Düşüncesinde Aklın Nesne ve Fiil Oluşu

İslam düşünce geleneğinde aklın fiil halinde tahayyül edilmesi, Taha'ya göre kabul edilmeyen ve bazı Müslüman âlimlerin özümsemiği anlayıştır. Aklın bir garize (huy) olduğu kanaati öne çıkmakla beraber, nesnel hale getirilmiş anlamla bir arada bulunmaktadır. Taha, İslam âlimleri huyu bir benlik ve öz kabul görmekten öte bir güç ve potansiyel olarak algılanmalarına rağmen bu iki mana arasında çekimser kalmışlardır. Kimi zaman da aklı, bilgi elde eden fiil şeklinde kavramışlardır, kimi zaman kendisiyle bilginin elde edildiği huy kabul etmişlerdir, bazen de uyuşmayan iki manayı bir barışık duruma getiren aklın manasını ikisi arasında bölüşmektedir. Akıl kelimesinin anlamının belirtilmesinde biri aslî, ötekisi yabancı iki anlamın bir araya gelişine şaşırmalıdır; bunun nedeni, bu birleşmenin Arap İslam düşüncesini karakterize etmek, kültürel olgulardan biri olmasıdır. Birçok Arapça kavram ve ayrımında baş göstermektedir. Örneğin, varlık ayrımı izi sürülen ve bulduğumuz anlamına gelmekte ve izi sürülen ama bulunamayan manasındaki gaip kelimesiyle zıt bir anlam arz etmektedir. Bu aslî manadır. Bunun yanında varlık kelimesi, gerçekleşmemiş her şeyin dâhil olduğu ma'duma karşılık, gerçekleşmiş ve anlaşılmaya hazır benliği de ifade eder. Bu ise yabancı manadır.³⁸

Başta kelimciler ve usulcüler olmak üzere İslam düşünürleri tarafından yerli ve yabancı arasındaki çelişkinin atlatılması ve tefsirlerinin kaybolması yönünden çabalamışlardır. Bunu yaparken yeni taksimatın ilave edilmesi yahut bazı semantik hususların yok olması gibi birtakım özel metotlar devreye koyulmuştur. Bunun bir misali gözükebilir akıl kelimesinde. Akıl, yabancı mananın gerekli kıldığı üzere ayrı bir varlık biçiminde gözükmek yerine, kendinde esas kadar özgürlük taşımayan bir doğal güç şeklinde nitelendirilmektedir. Özgür olmayışı cihetindeki niteleme, tam da uyuşmazlığı meydana kaldıran tarafı içermektedir, aklın böylece yabancı

37 Taha, Amel Sorunsalı, 95.

38 Abdurrahman Taha, Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020), 30.

manasının kullanımındaki manasıyla aradaki mesafeyi ortadan kaldırmaktadır. En köklü dilsel manaların, yabancı terim manaları arasındaki bu iletişimlerin ve bunlara eklenen köklü dilsel manalar ile öncülük eden terim manalar arasındaki etkileşimlerin sabiteleri, özellikleri, nedenleri ve neticeleri üzerinde yürütülen ilmî araştırma biraz ilerleyebilseydi, çok önemli bir ivme kazanırdı; buna neden olarak şunlar ileri sürmektedir: o zaman Arap İslam düşünce geleneğindeki yönelim ve tesirlerin saklı kalan cihetlerini gün yüzüne çıkartabilirdi. Söz konusu gelenek çerçevesindeki kazanım ve üretimin nerelerde meydana geldiğini bize bildirebilirdi; yalnız ne yazık ki kavrayışı ilerletecek ve daha çok düşünce sahibi olma fırsatı sunabilecek böylesine mühim bir inceleme henüz başlamamıştır.³⁹

İbn Rüşd başta olmak üzere, felsefeyle uğraşan bazıları, manalar arasındaki etkileşimlerin üretkenliğine ve zenginliğine rağmen, bu etkileşimlerin içerdiği yenilikçi yaklaştırma üsluplarını kabul etmemişlerdir, ısrarcı davranmışlardır, aslî anlamın yanı sıra yabancı manayı da bütünüyle muhafaza etmekte. Böylelikle en bariz durumu temsil edilen çifte hakikat olan, dinî hakikat - felsefî hakikat ilkesini uygun bulmuşlardır. Burada bu ikinci duruşa karşı çıkmakla vakit kaybetmemektedir. Ancak söz konusu kişilerin bu kanaatlerinin, kendi uygulamalarını bazı düzeylerine eşit düşmektedir. Zira bu tarz Arap İslam düşüncesinin umumuna hükmetmektedir. Bu husus, yaratıcılık ve yenilenmenin görüldüğü her kültürün olmazsa olmaz niteliğidir.⁴⁰

Yunan geleneğindeki aklî anlamın gerektirdiği biçimde bir öz olmayıp, tersine İslami literatür gereğince kalpte mevcut olan eylemlerden bir eylem veya özelliklerden bir özellik olduğunun altının çizilmesi oldukça mühimdir. Ayrıca yabancı mananın köklü mananın talepleriyle uyum içinde olma gayesiyle tedavüle yönelik iletişim ve yakınlaşmayı onaylamanın gerekliliği konusunda tercih edilen aşağıdaki iddialar da delillendirilmiş olur.

a) Aklın bir iyi bir kötü olması, aynı şekilde eylemlerle nitelik-

39 Taha, Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi, 30-31.

40 Taha, Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi, 31.

lerin de iyi veya kötü olma imkânı vardır. Aklın sahibi, akla hakiki bilgilerle rehberlik ederse akıl iyiliği kazanmaktadır. Akla yanlış bilgilerle rehberlik eden aklın sahibi şüphesiz onu saptırmış olacaktır ve aynı zamanda zan, tereddüt, kötüler söz konusu ona arız olacaktır.

b) Fiillerin ve güzelliklerin kökeninde mevcut olan değişim ilkesine dayanan akıl. Bu ilkece kalbin bir aklî durumdan üstün erdemli ve akıllıca bir başka aklî duruma yükselebilmektedir veya bunun aksine daha alt ve gafilce bir duruma düşürülerek yön verilmesi mümkün olmaktadır.

c) Nazârî bilimsel malumatın kendisini gösterdiği akla dayanan özelliği kalple bitişmiş özellik olmayıp, tersine rol oynayan etken, kalbin onlarla nitelenmesi ve ahlâklanmasında muhtelif neden ve şartlardan ortaya çıkmamasıdır. Başka bilimsel bilgiyi bunların yerine ortaya çıkarma gibi aklî bir durum mümkündür.

d) Kişinin ispatlara dayandırılmış, doğru biçimde tahlil edilmiş ve kendi içerisinde düzenlenmiş düşünceler edinmesini mümkün kılar aklî yöntem. Bir dizi vasıtalar, teknikler, uygulamalar veya kararlardan oluşmaktadır. Bu usulün, soyut akıl ismini verdiğimiz şeyi gruplandırıp, bina edebiliyor. Soyut akıl da bir önceki kanı gereğince kalbin kabul etmeye hazır olduğu hususlar için tikel ve konjonktürler sebepli bir inşa ise, soyut aklın özellikleriyle nitelenmeyen bir diğer akıl türünü doğuracak başka bir bilimsel yöntemin izlenmesi mümkündür. Başka bir deyişle, mevcut nazârî bilimlerde hâkim dolaşımdaki aklî-bilimsel yönünden bu bilimlerin metodundan benzer niteliğe sahip bir metodun üretilmesinin varlığını kabul etmek zorundayız.⁴¹

41 Taha, Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi, 31-32.

SONUÇ

Düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan akıl, felsefe tarihinin ve din felsefesinin de önemli konuları arasında yer almaktadır. Hem Yunan düşüncesinde, hem modern düşüncede hem de İslam düşüncesinde aklın çeşitli tanım ve yaklaşımlarına tanıklık edilmiştir.

Taha, Antik dönemden beri kullanılan akıl kavramının sadece bir çeşit olarak tanımlanmasını karşı çıkmaktadır. Modern dönemde zihinlerin bulanmasından ötürü aklın bir çeşit olarak tanımladığını ifade etmektedir. Bu bağlamda aklı ikiye ayıran Taha, birinci aklın, insanla hayvanın ortak sahip olduğu ahlâktan arınmış soyut akıl, ikinci aklın ise ahlâk temelli, ahlâktan beslenen akıl türü olduğunu söylemektedir. Ayrıca aklı tanımlayan Taha, aklı tanımlamak için belirli ölçütler ortaya koymaktadır. Bu ölçütlerle Aristoteles'in, insanda bir yetenek olarak mevcut bulunan ve insanı hayvandan ayıran akıl tanımlamasını, belirli bir cihetten değer belirleme ölçütünü karşılama bile, etkililik ve bütünlük gibi ölçütleri ifa etmediğini ileri sürmektedir. Aynı zamanda Descartes'in, modern bilimlerin ve onlar arasında özellikle matematiğin uygulamasına yaptığı akıl tarifinin; görelilik, anarşizm ve kölelik gibi sapmalara neden olduğunu ifade etmektedir.

İslam düşünce geleneğinde, aklın fiil halinde tahayyül edilmesi, Taha'ya göre, kabul edilmeyen ve bazı Müslüman âlimlerin özümseyemediği anlayıştır. Aklın bir garize (huy) olduğu kanaati öne çıkmakla beraber, nesnelleşmiş anlamla bir arada bulunmaktadır. Taha, İslam âlimleri huyu bir benlik ve öz kabul görmekten öte bir güç ve potansiyel olarak algılanmalarına rağmen bu iki mana arasında çekimser kaldıklarını söylemektedir. O, İslam âlimlerinin, kimi zaman da aklı, bilgi elde eden fiil şeklinde kavradıklarını, kimi zaman da kendisiyle bilginin elde edildiği huy kabul ettiklerini, bazen de uyuşmayan iki manayı bir barışık duruma getiren aklın manasını ikisi arasında bölüştüklerini ifade eder. Akıl kelimesinin anlamının belirtilmesinde biri aslî, ötekisi yabancı iki anlamın bir arada kullanılması, başta kelimacılar ve usulcüler olmak üzere İslam

düşünürleri tarafından çelişkili bulunulduğunu vurgulayan Taha. Bu çelişkinin atlatılması ve tesirlerinin kaybolması yönünden çabaladıklarını söylemektedir. O, İslam âlimlerinin, bunu yaparken yeni taksimatın ilave edilmesi yahut bazı semantik hususların yok olması gibi birtakım özel metotlar devreye koyduklarını ileri sürmektedir.

Görüldüğü üzere Taha, aklın mahiyetine dair yaklaşımıyla kendinden önceki alışlagelen akıl tanımlarına itiraz ederek, Yunan ve modern düşüncede kullanılagelen tek biçimci, din ve ahlâktan arınmış akıl çeşidini ve İslam düşüncesinde yer alan aslî ve yabancı akıl tanımlamasındaki çekimserliği eleştirmektedir. O, din ve ahlâktan arınmış olan akıl algısının yerine, kendi kurduğu sistem ve ölçütler bağlamında, akli çeşitli derecelere ayırmaktadır. Bu bağlamda, akli ahlâk temelli bir formata koyarak, ahlâk temelli bir akıl felsefesi inşa etmektedir.

KAYNAKÇA

Ateş, Muhammed. *Taha Abdurrahman'da Modernite Düşüncesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2017.

B. Hallag, Wael. *Modernitenin Reformu Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2020.

Taha, Abdurrahman. *Ahlak Sorunsalı Batı Modernitesinin Ahlakî Eleştirisine Bir Katkı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2020.

Taha, Abdurrahman. *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2021.

Taha, Abdurrahman. *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2020.

Taha, Abdurrahman. *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2020.

Taha, Abdurrahman. *Dinin Ruhu Sekülerizmin Sağlığından İlahî Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2021.

XIX. Yüzyıl Sonlarından XX. Yüzyıl Sonlarına Kadar Türkiye’de Farsça Çalışan Entelektüel Türk Çevreler

Zeliha Betül CANHİSAR

Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, e-mail: betulcanhisar@gmail.com

Özet

Tarih boyunca Türkler ve İranlılar arasında kurulan siyasi ve kültürel bir ilişki vardır. İki ülke arasındaki ilişkiler bununla sınırlı kalmayıp dil alanında da bir yansıma olmuştur. Bu çalışma içerisinde de Türkiye’de XIX. yüzyıl sonlarından XX. yüzyıl sonlarına kadar Osmanlı Devleti’nin son dönemleri de dahil olmak üzere Türkiye Cumhuriyeti döneminde Fars dili ve edebiyatı ile ilgili çalışma yapan Türk şahsiyetler ve eserleri konu edinilmiştir. Gazeteci, siyasetçi, politikacı, felsefeci, dil uzmanı, bestekar gibi çevrelerden 20 Türk şahıs araştırılmış ve Farsça eserleri dikkate alınmıştır. Bahsi geçen 20 şahıs: Âbidin Paşa, Süleyman Nazif, Abdullah Cevdet, Rauf Yektâ Bey, Ahmet Avni Konuk, Ömer Ferit Kam, Rıza Tevfik Bölükbaşı, Mehmet Tâhir, Velel Çelebi İzbudak, Kilisli Rifat Bilge, Yahya Kemal Beyatlı, Âsaf Hâlet Çelebi, Mehmet Necati Lugal, Ahmet Ateş, Feridun Na-

fiz Uzluk, Kemal Edip Kürkçüoğlu, Ali Nihad Tarlan, Abdülbaki Gölpınarlı, Mehmet Nuri Gençosman, Tahsin Yazıcı’dır.

Osmanlı dönemi sonlarından günümüze (2000'lere) kadar devam eden komşu ülkeler arasındaki ilgi ve ilişkiler de sürmektedir. Bu dile ve kültüre dayalı ilişkinin Türk tarihinde de önemli bir yeri olan Farsça eserleri ve eser incelemelerini genç kuşağa ve ilerideki nesillere anlatabilmek, geçmişteki kültürel birlikteliği hatırlatmak ve bir nebze de olsa ilgilerini çekebilmek adına bu çalışma ortaya konmuştur. Araştırma yapılırken ansiklopedilerden şahısların hayatları ve eserleri hakkında bilgilere ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Fars Dili, Türkiye, Entelektüel Şahsiyetler, XIX. Yüzyıl, XX. Yüzyıl.

From Xix. Century To Xx. Century Intellectual Environments Who Studied About Persian Language At Turkey

Abstract

Throughout history, there has been political and cultural connection established between Turks and Iranians. Not only the connections between the two countries are limited, but also there has been a reflection in the field of language. In the study, talked about Turk personalities and works who studied about Persian language and literature under Turkish Republic at Turkey from end of XIX. century to end of XX. century including the last periods of Ottoman at Turkey. 20 Turkish personalities from environments like journalist, politician, philosopher, linguist, composer were researched and their works were taken into consideration. The 20 personalities mentioned are: Âbidin Paşa, Süleyman Nazif, Abdullah Cevdet, Rauf Yektâ Bey, Ahmet Avni Konuk, Ömer Ferit Kam, Rıza Tevfik Bölükbaşı, Mehmet Tâhir, Veled Çelebi İzbudak, Kilisli Rifat Bilge, Yahya Kemal Beyatlı,

Âsaf Hâlet Çelebi, Mehmet Necati Lugal, Ahmet Ateş, Feridun Nafiz Uzluk, Kemal Edip Kürkçüoğlu, Ali Nihad Tarlan, Abdülbaki Gölpınarlı, Mehmet Nuri Gençosman, Tahsin Yazıcı.

Interests and relationships between neighboring countries, which have been continuing the end of Ottoman period until the present (2000's) also continues. This study carried out in order to Persian works and works researchs which is important in Turkish history to younger generations and future generations, to remind ex-cultural togetherness and to attract their attention to some extent. During the research, informations about life and works of the persons from encyclopedia was reached.

Keywords: Persian Language, Turkey, Intellectual Personalities, XIX. Century, XX. Century.

GİRİŞ

İnsanlar arasında iletişimi sağlayan unsur dildir. İletişimin yanında farklı ülkelerdeki kişilerin ne konuştuğunu anlamak için, ticaret alanında ve bazen de edebiyat alanında sanat üretmek için dilden yararlanılır.

Özellikle komşu olan ülkeler edebî ve kültürel açıdan birbirlerinden yararlanmışlardır. Şu an Türkiye dediğimiz topraklar içerisinde de tarih boyunca komşu ülke İran ile etkileşimler olmuştur. Gazneliler döneminde başlayan edebî etki yüzyıllar boyu devam etmiştir. Türk tarihinde Farsça edebiyat dili, Arapça ise bilim dili olarak kullanılmıştır. Sultanlar önemli yazar ve şairleri, âlimleri saraylarda ağırlamış, güzel sözleri karşılığında hediyeler vermişlerdir. Türk yazar ve şairleri de bu şekilde Fars camiasına yayılmış ve ilgi görmüştür. Gazneliler’den sonra Büyük Selçuklu döneminde de bu gelenek devam etmiş hatta resmî yazılarda Farsça kullanılmaya başlanmıştır.

Osmanlılar döneminde de Farsça edebiyat alanındaki yerini korumuştur. Önceki senelerde olduğu gibi Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman gibi sultanlar birçok şair, yazar ve âlimi ağırlayıp kendileri de eserler üretmişlerdir. Siyasetçi, politikacı ve yahut tıp uzmanı olan kişiler bile Farsça ile ilgilenmişlerdir. Türkiye Cumhuriyet’inin kurulmasının ardından da Farsça üzerindeki çalışmalar devam etmiştir.

Bu araştırma içerisinde XIX. yüzyıl sonlarından XX. yüzyılın sonlarına kadar Türkiye’de Farsça hakkında çalışma yapan entelektüel kesimden 20 şahıs incelenmiştir. Çevrelerin hayatlarından ve Farsça ile ilgili eserlerinden bahsedilmiştir. Bu kişiler Âbidin Paşa, Süleyman Nazif, Abdullah Cevdet, Rauf Yektâ Bey, Ahmet Avni Konuk, Ömer Ferit Kam, Rıza Tevfik Bölükbaşı, Mehmet Tâhir, Velled Çelebi İzbudak, Kilisli Rifat Bilge, Yahya Kemal Beyatlı, Âsaf Hâlet Çelebi, Mehmet Necati Lugali, Ahmet Ateş, Feridun Nafiz Uzluk, Kemal Edip Kürkçüoğlu, Ali Nihad Tarlan, Abdülbaki Gölpinarlı, Mehmet Nuri Gençosman, Tahsin Yazıcı’yı kapsamaktadır. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi çalışmanın önemli kay-

naklarından bir tanesidir. Şahıslar ve eserler üzerine yapılan tezlerden yararlanılmıştır.

1. FARŞANIN TÜRKİYE TOPRAKLARINDAKİ GELİŞİMİ

Farsça, Hint-Avrupa dil ailesinin Hint-İran koluna ait bir dildir. Farsça ve lehçeleri; İran, Afganistan ve Tacikistan’ın resmi dilidir. İslam ülkelerinde kültür ve edebiyat dili olmuştur. Şiirler ve çoğu tasavvufi eser bu dilde yazılmıştır. Farsçanın etkisi özellikle coğrafi olarak komşu ülkelerde etkisini göstermiştir.

Türklerin Farsça eserler ve şiirler yazmaları Gazneliler döneminde başlamıştır. Sultan Mahmud ve Sultan Mesud sarayda bilhassa kendileri dönemin önemli şair ve ediplerini ağırlamışlardır. Sadece komşuluk ilişkisiyle kalmayıp Büyük Selçuklu Devleti’nin İran topraklarında hâkimiyet sürmesi, Türkler arasındaki Farsçaya olan ilgiyi önemli noktaya getirmiştir. Sultan Sencer gibi Selçuklu padişahları, Gazneliler döneminde olduğu gibi önemli şahsiyetlere sarayda ikramlarda bulunmuşlar ve onları teşvik etmişlerdir. O çağlarda yaşayan Nizamülmülk “Siyasetname” adlı eserini Sultan Melikşah için yazmıştır. Bu dönemlerde bu topraklarda Burhânî, Emir Muizzî gibi şahsiyetlerin yanı sıra Nasır-ı Hüsrev, Nizami-yi Gencevî gibi önemli kişiler de yetişmiştir. Anadolu Selçuklu Devleti döneminde de bu etki devamlılığını sürdürmüştür. Özellikle Moğol saldırılarından sonra Fars asıllı birçok şair ve yazar Anadolu’ya göç etmiştir. Anadolu Selçukluları döneminde halk fazla Farsça bilme- se de saray içerisinde ve özellikle elit kesimlerde Farsça önemli bir noktaya ulaşmıştır. I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve I. Alaeddin Keykubad gibi padişahların yanı sıra Erzincan valisi Alaeddin Davudşah ve Feridun b. Ahmed-i Sipehsalar gibi devletin önemli mevkilerinde bulunan kişiler Farsça eserler yazmışlardır. Osmanlı Devleti’nde sultanlar, diller ve bu dillerin edebiyatlarına büyük saygı göstermişlerdir. İlgileri sebebiyle daha önceki dönemlerde olduğu gibi yurtdışından âlim ve edipler saraylarda misafir edilmiştir. Osmanlılar döneminde sadece yurt dışından gelen şahıslar Farsça ile ilgilenmemiş bu coğrafyada yaşayan Türkler de- kendi padişahları Fatih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim gibi- Farsça eserler yazmışlardır.

Osmanlı Devleti’nin ardından Türkiye Cumhuriyeti döneminde de Fars dili ve edebiyatı ilgi çekmiştir.¹ Günümüzde Türkiye-İran arasındaki siyasal ve coğrafi bağ sonucu edebiyat ve kültür alanında karşılıklı etkiler ve bunların yansımaları olmuştur.

2. XIX. YÜZYIL SONLARINDAN XX. YÜZYIL SONLARINA KADAR TÜRKİYE’DE FARŞÇA ÇALIŞAN ENTELEKTÜEL TÜRK ŞAHSİYETLER

2.1. Abidin Paşa (1843-1906)

Preveze’de doğmuştur. Türkçe ve Yunanca bilen Âbidin Paşa’nın ilme olan ilgisinin fark edilmesi üzerine Arapça, Fransızca ve Osman Efendi’den Farsça dersleri almıştır.² Yemen Islahatı sırasında vefat etmiştir.³

2.1.1. Terceme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif: Mesnevî’nin ilk cildini içermektedir. Mesnevî tercümeleleri arasında önemli bir yere sahiptir.⁴

2.2. Mehmed Tâhir (1861-1925)

22 Kasım 1861’de Bursa’da doğmuştur. Biyografi ve bibliyografi ile ilgili çalışmalar yapmıştır. Osmanlı Müellifleri kitabı çalışması için İstanbul kütüphanelerini ziyaret etmiştir. Kilisli Rifat Bilge ve Hüseyin Hüsameddin ile birlikte vakıf kütüphanelerinde bulunan yazma eserleri araştırmışlardır.

2.2.1. Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri: Eserin ilk yayını İkdam Gazetesi’nde olmuş, neşrini Ahmet Cevdet Bey 1896 yılında İstanbul’da yapmıştır. Takdimden sonra Bursalı Mehmed Tâhir ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir.⁵

2.2.2. Osmanlı Müellifleri: Mehmed Tâhir’in en tanınmış eser-

1 Veyis Değirmençay, Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013), 1-13.

2 İsa Çelik, “Âbidin Paşa (1259/1843-1324/1906)’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufi Düşünceleri”, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).

3 İskender Pala, “Âbidin Paşa”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/310.

4 Âbidin Paşa, “Terceme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif”, (İstanbul: Cihan Matbaası, 1325).

5 Mehmed Tâhir, “Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri”, (İstanbul: Kitabevi, 1996).

lerinden birisidir. 1915, 1920 ve 1922 yıllarında üç cilt olarak basılmıştır. 1244 sayfa içerisinde 1691 Türk müellif hakkında bilgiler veren eser önemli bir bibliyografya ansiklopedisi değeri taşımaktadır. Müellifler alfabetik sıra ile verilmemiş bölümler halinde sınıflandırılmıştır. Mehmed Tâhir’in eseri ele alırken dikkat ettiği husus kişinin doğum ve vefat tarihi, mesleği ve eserlerinin tespiti⁶.

Türkçe’de sık kullanılan Arapça ve Farsça seçme sözleri içeren “Mecmua-i Durûb-i Emsâl-i Arabiyye ve Farsiyye” eseri basılmıştır.

1.1. Süleyman Nazif (1869-1927)

6 Eylül 1788 tarihinde Diyarbakır’da doğmuştur.⁷ Mardin’de kalırken Fransızca ve Arapça da dâhil birçok ders almıştır. Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası’nın 1918 yılı sayılarında Fars şiirinin Türk şiirine etkisi ve sebepleri hakkında karşılaştırmalar yaparak değerlendirmiştir. 4 Ocak 1927’de vefat etmiştir.

Şiirlerinde toplumsal sıkıntıları ön planda tutmuş millî ve vatani konulara çokça yer vermiştir. ⁸ Mahlas olarak Nazîfî’yi kullanmıştır.⁹ Tüm şiirlerini aruz vezni ile yazmıştır. Eserlerinde Farsça zincirleme tamlamalara başvurmuş ve deyimlerden de yararlanmıştır.¹⁰

2.3.1.Nâsirüddin Şah ve Bâbiler: Prof. Dr. Erol Güngör Kütüphanesi Nadir Eserler Salonu’nda bir örneği mevcuttur.¹¹

2.4. Abdullah Cevdet (1869-1932)

9 Eylül 1869’da Arapgir, Malatya’da doğmuştur. Le Bon tercümeleri ile “Dilmestî-yi Mevlâna” ve ilk baskısı 1914’te yapılan “Rubâiyyât-ı Ömer Hayyam ve Türkçe’ye Tercümeleri”ni yayımlamış-

6 Mehmed Tâhir, “Osmanlı Müellifleri”, (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972).

7 İdris Araz, “Süleyman Nazif Efendi’nin Eş’ar ve Münşeat’ı Eşar, (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 3.

8 Muhammet Gür, “Süleyman Nazif”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/92-94.

9 Araz, Süleyman Nazif Efendi’nin Eş’ar ve Münşeat’ı Eşar, 5.

10 Araz, Süleyman Nazif Efendi’nin Eş’ar ve Münşeat’ı Eşar, 5-6.

11 Süleyman Nazif, “Nâsirüddin Şah ve Babiler”, (İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1923).

tır.¹² 29 Kasım 1932’de vefat etmiştir.¹³

İran’da Batı medeniyetini almayı savunan yazarlardan Hasan Takizâde, Abdullah Cevdet’ten etkilenen İranlı yazarlar arasındadır.

2.4.1. Rubâiyat-ı Ömer Hayyam ve Türkçe’ye Tercümeleri: Abdullah Cevdet Bey’in esas tuttuğu eser Nikolas’ın Fransızca tercümesidir. Eserine başka rubâiler de eklemiştir. Abdullah Cevdet’e gelen eleştiriler daha çok kendi zannınca yorumlaması ve tercüme etmesi üzerinedir.¹⁴

2.4.2. Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazalî’de Ma’rifetullah- Rubâiyât-ı Gazalî - Örfî’de Şiir ve İrfan: Türkçe mensur olarak yayınlanmıştır. Mevlânâ’ya ait menkıbeleri içermektedir.¹⁵ Kitaptaki bölümler içerisinde Ahmed Gazalî ve Urfî-i Şirâzî ile ilgili bölümlere de bulunmaktadır. Osmanlı Türkçesi yazılmıştır. En başında Abdullah Cevdet’e ait bir ön söz ve Veled Çelebi’nin mektubu vardır. İctihad’daki dibaceden sonra Dilmestî-i Mevlânâ eseri yer almaktadır. Sayfa 74’de “aşk-ı sırrı” vardır. Sonrasında “Örfî de şiir ve irfan” bölümü vardır.¹⁶

2.5. Rauf Yektâ Bey (1871-1935)

26 Mart 1871 Aksaray, İstanbul’da doğmuştur. Özel hocalardan Arapça ve Farsça dersleri almıştır. Dördüncü derece Osmanî ve Mecîdî nişanları almıştır. Tifo hastalığından 8 Ocak 1935’te vefat etmiştir. Müzikolog, bestekâr ve neyzendir. Günümüzdeki Türk musiki sistemini kurmuş ve Türk müzikolojisini oluşturmuştur.¹⁷ Ali Ri-

12 Şükrü Hanioglu, “Abdullah Cevdet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/90-93.

13 Hanioglu, “Abdullah Cevdet”, 90-93.

14 Abdullah Cevdet, “Rubâiyât-ı Ömer Hayyam ve Türkçe’ye Tercümeleri”, (İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, 1914).

15 Ali Temizel, “Mevlânâ Çevresindekiler, Mevlevîlik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler”, (Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, 2009), 39.

16 Abdullah Cevdet, “Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazalî’de Ma’rifetullah- Rubâiyât-ı Gazalî - Örfî’de Şiir ve İrfan”, (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1921).

17 Nuri Özcan, “Rauf Yektâ Bey”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/468-480.

fat Çağatay, Zekâizâde Ahmet Irsoy, Mesut Cemil, Suphi Ezgi ile birlikte “Konservatuar Tasnif ve Tespit Heyeti”ni kurarak Mevlevî âyinlerinde okunan beste ve güfteleri bularak onları notalandırmışlardır.¹⁸

2.5.1. Risale-i Musiki: Rauf Yektâ Bey, eseri Farsçadan Osmanlı Türkçesi’ne çevirmiştir. 1912 senesinde 200 adet olacak şekilde kendi matbaası aracılığı ile çoğaltmıştır ama zaman içerisinde sahip çıkılmadığı için sayfaları eksik durumda günümüze ulaşmıştır.¹⁹

2.6. Ahmet Avni Konuk (1868-1938)

Doğumuyla ilgili farklı tarihler verilse de 1868 İstanbul doğumlu olduğu söylenmektedir.²⁰ Fransızca, Arapça ve Farsça dillerini öğrenmiştir. Mutasavvıf, bestekâr ve bir musikîşinâstır. 6 Mart 1938 tarihinde İstanbul’da hayatını kaybetmiştir. Mehmed Esad De-de’den Farsça öğrenip Mesnevi okumak için icazet almıştır.²¹ “Dil keşîde” ve “Bend-i Hisar” makamları oluşturan kişidir. Rûy-i Irak Mevlevî âyini, 1964 yılında Konya’da düzenlenen Şeb-i Ârûs töreninde okunmuş ve bu icrası UNESCO tarafından kayda alınarak plâk hâline getirilmiş ve plâk aracılığıyla dünyadaki çeşitli ilim- sanat mecralarına yayılmıştır.²²

2.6.1. Sipehsâlâr Tercümesi: Mevlânâ’nın öğrencilerinden Feridun b. Ahmed Sipehsâlâr’ın yazdığı eserin çevirisidir. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı’ndan bulunan HP_Osm_00144 numaralı nüsha esas alınmıştır. Şiirlerin orijinal hali ve Avni Konuk’un çeviri transkribi vardır. Eser başında kendisine ait

18 Hüseyin Türkan, “Türkiye’nin Birikimleri 3- Müzisyenler”, (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2014), 48.

19 Kenan Verdemir, “Câmî’ye Ait Risâle-i Mûsikî’nin Rauf Yektâ Bey Tarafından Çevisi”, (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 80.

20 Elif Hilal Doğan, “Ahmed Avni Konuk’un Fusûsü’l-Hikem Şerhi’ne Göre Zuhur ve Yaratılış Bağlamında Ferdiyet Kavramı”, (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 17.

21 Reşat Öngören, “Konuk, Ahmet Avni”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/180-182.

22 Doğan, “Ahmed Avni Konuk’un Fusûsü’l-Hikem Şerhi’ne Göre Zuhur ve Yaratılış Bağlamında Ferdiyet Kavramı”, 19.

bir mukaddime bulunmaktadır.²³

2.6.2. Fihi Mâ Fih Tercümesi: Tercüme birçok nüsha karşılaştırılarak yapılmıştır. Selçuk Eraydın eseri yeni harfler ile günümüz Türkçesine aktarmıştır.²⁴

2.6.3. Mesnevî Tercüme ve Şerhi: Konuk eseri şerh ederken Ankaravî’nin Mesnevî’sini kullanarak İbn Arabî’nin tasavvufi düşüncesine göre açıklamıştır. Kitabın giriş kısmında Reynold A.Nicholson’ın Mesnevî üzerine yaptığı yorumlara farklı cevapları bulunmaktadır. Hint-alt kıtasında yapılan Mesnevî şerhlerinden de bahsedilmiştir. Diyanet İşleri Bakanlığı, Konuk’un ölümünden sonra eserin yayınlanması için Feridun Nafiz Uzluk, Kemal Edip Kürkçüoğlu ve Niyazi Gençosman’a eseri incelettirmiştir. Bu kişilerin oluşturduğu kuruldan bazı akâid usullerine uyulmadığı gerekçeyle eserin basılmama kararı çıkmıştır. Eserin basılıp basılmaması hususunda Şefik Can, Abdülbaki Gölpınarlı gibi isimler farklı yönlerden eleştirmişlerdir. Eser, 2009 yılında Kitabevi Yayınları tarafından on üç cilt halinde yayınlanmıştır.²⁵

2.6.4. Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi: Eser İbn’ül-Arabî’nin temel fikirlerini ve onun kullandığı ana kavramları üzerine bir açıklama niteliği taşımaktadır.²⁶

2.6.5. Tercüme-i Risâle-i Vahdet-i Vücûd: Hindistanlı tasavvufçu İmâdullah Tehânevî’nin yazdığı risalenin tercümesidir. Ahmet Avni Konuk’un 1882’de Mekke’de yazdığı Farsça bir mektuptur. Konya Mevlânâ Müzesi’nde 3849 numarada yer almaktadır.²⁷

2.6.6. Şerh-i Gazel: Kitabın aslı Ferîdüddin Attar’a aittir. İçerisinde 17 beyit bulunan bir gazel yer almaktadır. Abdülbaki Gölpınarlı

23 Doğan, “Ahmed Avni Konuk’un Fusûsü’l-Hikem Şerhi’ne Göre Zuhur ve Yaratılış Bağlamında Ferdiyet Kavramı”, 24.

24 Doğan, “Ahmed Avni Konuk’un Fusûsü’l-Hikem Şerhi’ne Göre Zuhur ve Yaratılış Bağlamında Ferdiyet Kavramı”, 24.

25 Metin Güngör, “Ahmet Avni Konuk ve Mesnevî-i Şerif Şerhindeki Tasavvuf Düşüncesi”, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 8-9.

26 Güngör, “Ahmet Avni Konuk ve Mesnevî-i Şerif Şerhindeki Tasavvuf Düşüncesi”, 10.

27 Güngör, “Ahmet Avni Konuk ve Mesnevî-i Şerif Şerhindeki Tasavvuf Düşüncesi”, 10.

bu eseri Mevlânâ’ya nispet etmiş ama Ahmet Avni Konuk, Attar’a nispet etmiştir.²⁸

2.6.7. Gülşen-i Râz Şerhi: Tasavvufî bir mesnevî olan eserin asıl müellifi Şebüsterî’dir. Vahdet-i Vücû’tu konu edinir ve mecaz anlamları açıklamaktadır. Yazar bu eseri yazarken etkisi altında kaldığı İbn’ül-Arabî’nin görüşleri de aktarmıştır. Eserin yazma nüshalarında beyit sayısı 1000’dir. Ahmet Avni Konuk eserin 157 beytini tercüme edebilmiş lakin hepsini tercüme edememiştir.²⁹

2.6.8. Kitab-ı Lema’ât Tercümesi ve Kısmî Şerhi: Tasavvufî eserin asıl müellifi Fahreddin Irakî’dir. Sadrettin Konevî, eseri İbn’ül-Arabî’ye ait Füsûsül Hikem’in özü olarak değerlendirir. Ahmet Avni Konuk’un yaptığı 144 beyitlik tercümenin son kısmında “Ben” isimli manzume bulunmaktadır.

2.7. Ömer Ferit Kam (1864-1944)

10 Ocak 1964’te İstanbul Beylerbeyi’nde doğmuştur. Osmanlı’nın son dönemlerinde ülkeyi geliştirmek adına yurtdışına gönderilen önemli isimlerden birisidir. Farsça, Arapça ve Fransızca bilmektedir. 1887 yılında Bâbü’l Tercüme Odası’nda tercüman olarak görevine başlamıştır. İran’ın İstanbul elçisi Rıza Dâniş Han’ın Lahey Barış Konferansı sebebiyle yazdığı bir şiiri Türkçeye çevirdiği için İran hükümeti tarafından kendisine 31 Ocak 1905 tarihinde Şîr-i Hurşîd nişanı verilmiştir. Ankara’da TBMM’nin kurduğu İslâmî İncelemeler ve Telifler Heyeti’nin üyesidir. 23 Mart 1943’te Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi İran edebiyatı öğretim üyeliğine tayin edilmiştir. 22 Mayıs 1944’te vefat etmiştir.³⁰

Ömer Ferit Kam çekingen biri olmasına karşın Mehmet Akif Ersoy’un desteği ile eserlerini yayımlamıştır.³¹ Türk ve Fars edebiyat-

28 Güngör, “Ahmet Avni Konuk ve Mesnevî-i Şerif Şerhindeki Tasavvuf Düşüncesi”, 12.

29 Doğan, “Ahmed Avni Konuk’un Fusûsü’l-Hikem Şerhi’ne Göre Zuhur ve Yaratılış Bağlamında Ferdiyet Kavramı”, 25.

30 Süleyman Hayri Bolay, “Kam, Ömer Ferit”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/271-273.

31 Halil Çeltik, “Ömer Ferit Kam ve Âsâr-ı Edebiye Tedkikatı”, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 3.

ları hakkında çokça çalışmalarda bulunmuştur.³²

2.7.1. Türrihat: Saçma sapan gibi bir anlama gelmektedir. Ace-milik eserleri olarak gördüğü şiirlerden oluşmaktadır.³³

2.7.2. Âsâr-ı Edebiyye Tetkikâtı Dersleri: Kendisi tarafından kaleme alınan eser yarım kalmıştır. İki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde edebî konular incelenmiş İran ve Arap edebiyatı tanıtılmıştır. İkinci bölümünde eski Türk edebiyatında kullanılmış efsane ve inançlar gibi kavramlar incelenmiştir.³⁴

2.7.3. Vahdet-i Vücûd: Bu eser aslında onun dergilerde yayınladığı makalelerin bir toplaması gibidir. 1994 yılında Ethem Cebeci-oğlu tarafından sadeleştirilmiştir. Yüksel Kanar günümüz Türkçesine çevirmiştir. İçindekiler kısmı en sonda yer almaktadır. Ferit Kam bu eseri neden kaleme aldığını da bir başlık altında anlatmıştır.³⁵

2.7.4. İran Edebiyatı Tarihi: Ömer Ferit Kam’ın 1924 yılında Dârülfünûn’da çalıştığı dönemde ders verirken çıkarttığı notların bir derlemesidir. İlk bölümde Pişdadiyanlılardan II. Dara’ya kadar olan İran mitolojisi, ikinci bölümde şair Sâdî Şirâzî’ye kadar olan konuları içermektedir. İran Edebiyatı Tarihi alanında önemli bir kaynak sayılmaktadır.³⁶

2.7.5. Eski İran’da Felsefe: Yedi sayfalık bir inceleme şeklindedir. Eski İran felsefesini anlatan eser Türk Tarih Kurumu’nun hazırlamış olduğu “Türk Tarihinin Ana Hatları” isimli kitaba kaynaklık etmektedir.³⁷

2.7.6. Tercüme-i Manzume-i Sulh: Lahey Barış Konferansı için Mirha Daniş Han tarafından Farsça manzume şeklinde yayınlanmış olan yazının tercümesidir.³⁸

32 Çeltik, “Ömer Ferit Kam ve Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtı”, 79-84.

33 Çeltik, “Ömer Ferit Kam ve Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtı”, 10.

34 Çeltik, “Ömer Ferit Kam ve Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtı”, xix.

35 Ömer Ferit Kam, “Vahdet-i Vücûd”, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1994).

36 Çeltik, “Ömer Ferit Kam ve Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtı”, 8-9.

37 İbrahim Korkmaz, “Ömer Ferid Kam’ın Hayatı, Eserleri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı”, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 41.

38 Çeltik, “Ömer Ferit Kam ve Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtı”, 11.

2.7.7. Divan Şiiri Lügatı: Divan edebiyatında şiirlerde kullanılan manzumeler hakkındaki notlardan oluşmaktadır.³⁹

2.7.8. Hurûfî Miftâhî: Farsça ve Osmanlı Türkçesi olan bazı kelimelerin olduğu ve kısaca bu kelimelerin alfabetik olarak açıklandığı el yazması küçük bir not defteridir.⁴⁰

2.7.9. Not Defteri 1: Kendisi bu isme Şundan Bundan adını vermiştir.

2.7.10. Not Defteri 2: Kendisine ait şiirler, divan şiirinin mazmunları ile ilgili mazmunlar, bazı İranlı şairlerin şiirleri ve Farsça bazı kelimelerin Türkçe açıklamaları vardır.⁴¹

2.7.11. Afgan Şairleri: Eserde, bahsedilen şairlerin hayatları verilmiş ve edebî olarak değerlendirilmesi yapılmıştır. Bazı kişilerin şiirlerinden örnekler yer almaktadır.⁴² Bir defter halindedir ve basılmamıştır.⁴³

Ömer Ferit Kam’ın bu eserlerden başka Afgan Kralı Emânullah Han için yazmış olduğu mesnevî türünde 49 beyitlik Farsça şiiri, risale şeklinde yayınlanmıştır. Fars Edebiyatının önemli şairlerinden Hâkânî-yi Şirvânî’nin meşhur kasidesi Eyvân-ı Medâyin’e nazîre olarak yazdığı 16 beyitlik kaside, 12, 9 ve 8 beyitlik üç gazel ile 11 kıta ve 2 rubâisi vardır.⁴⁴

1.8. Rıza Tevfik Bölükbaşı (1869-1949)

Babasının kaymakamlık yaptığı Edirne’ye bağlı Cisir-i Mustafa Paşa (Svilengrad, Bulgaristan)’da doğmuştur. 30 Aralık 1949 senesinde vefat etmiştir. Türk kültür ve tarihinde “feylesof” lakabı ile tanınmaktadır.⁴⁵

39 Korkmaz, “Ömer Ferid Kam’ın Hayatı, Eserleri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı”, 46.

40 Korkmaz, “Ömer Ferid Kam’ın Hayatı, Eserleri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı”, 46.

41 Çeltik, “Ömer Ferit Kam ve Âsâr-ı Edebiye Tedkikatı”, 10.

42 Çeltik, “Ömer Ferit Kam ve Âsâr-ı Edebiye Tedkikatı”, 9.

43 Bolay, “Kam, Ömer Ferit”, 271-273.

44 Korkmaz, “Ömer Ferid Kam’ın Hayatı, Eserleri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı”, 42.

45 Abdullah Uçman, “Rıza Tevfik Bölükbaşı”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/68-70.

2.8.1. Ömer Hayyam ve Rubâileri: İlk sayfasında Rıza Tevfik Bölükbaşı’nın oğluna mektubu vardır. Ardından Ahmet Halit Kitabevi’ne ait bir ön söz ve Rıza Tevfik’in okuyuculara mesajı bulunmaktadır. Eserde kitabın ilk yarısı detaylı bir şekilde “Avrupa’nın Edebiyat Âleminde Ömer Hayyam” bölümünden başlayarak “Hayyam’ın tercüme-i halini tertip ve manevi çehresini o çerçeve içinde tasvir edemez miyiz?” bölümüne kadar sorular sorulup cevaplanmış, Hayyam ve görüşleri hakkında bilgi verilmiştir. Birinci kısımdan önce 84 rubâinin Farsçaları verilmiş bu bölümde ise 84 rubâinin tercümesi ve şerhe gerek duyulanların şerhi yapılmıştır. İkinci kısım Hayyam’ı taklit edenlerin yazdığı eserlerdir. Bu rubâilerin Türkçe çevirisi ve şerhi de bulunmaktadır. Üçüncü kısımdaki rubâiler aslen anonim olup Hayyam’ın yazdığını söylenen rubailerdir. En sonda son söz ve Ömer Hayyam’ın yazmış olduğu eserler vardır.⁴⁶

2.9. Veled Çelebi İzbudak (1869-1953)

Konya’da doğmuş dil âlimlerindendir. Buharalı Hacı Efendi’den Farsça ve müftü Hacı Hüseyin Efendi’den Arapça öğrenmiştir. Eline geçen Arapça ve Farsça eserleri çevirerek gazetede yayınlama imkânı bulmuştur. 1919 senesinde gizli bir şekilde Antalya’ya ve oradan Ankara giderek Ankara Lisesi’nde Farsça öğretmenliği yapmıştır. Telif ve Tercüme Heyeti’nin bir üyesi olarak seçilmiştir. Arabi ve Farisi muharrerat memuru unvanı ile Anter gazetesini tefişle vazifelendirilmiştir. Darülfünun ve Galatasaray Sultanisi’nde Farsça hocalığı yapmıştır. 1910’da Sultan Reşad tarafından çelebilik makamına getirilmiştir. 4 Mayıs 1953’te Ankara’da vefat etmiştir.⁴⁷

2.9.1. Türk Dili Lügatı: Ahmed Mithat Efendi ve Necip Âsım ile birlikte yazılı ve basma eserleri inceleyerek oluşturduğu on iki cilt halindeki eser 1930’lu senelerde son halini almıştır.⁴⁸

2.9.2. Letâif-i Hoca Nasreddin: Basılmış Nasreddin Hoca fıkrala-

46 Rıza Tevfik Bölükbaşı, “Ömer Hayyam ve Rubâileri”, (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1945).

47 Mustafa Kara, “İzbudak, Veled Çelebi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/503-505.

48 Gönül Aslan, “Veled Çelebi İzbudak’ın Mesnevi Tercümesi’nin Yeni Yazıya Aktarımı (5. Cilt, 1-4. Defterler; 1- 2347. Beyitler)”, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 10.

rı da eklenmiştir ve 388 fıkradan oluşmaktadır. İngilizce, Ermenice, Rusça ve Yunanca’ya da çevrilmiştir.⁴⁹

2.9.3. Mesnevî Tercümesi: Mesnevî’nin ilk mensur çevirisidir. Veled Çelebi’nin Osmanlı Türkçesi’ne çevirdiği bu esere Abdülbaki Gölpınarlı çeşitli şerh ve tercümelerle karşılaştırarak eserin son halini vermiş, her cildin sonuna açıklayıcı notlar eklemiştir.⁵⁰

2.9.4. Ferhengnâme-yi Sa’dî Tercümesi: Sa’dî’nin en önemli eserlerinden birisi olan kitap XIV. yüzyıldaki toplumsal yapısının ve dil ve anlatımın özelliklerini barındırmaktadır.⁵¹

2.9.5. Rubâiyyât-ı Hazreti Mevlânâ.⁵²

2.9.6. Leyla ile Mecnun.⁵³

2.9.7. Lisân-ı Farisî.⁵⁴

2.10. Kilisli Rifat Bilge (1874-1953)

Kilis’te doğmuştur. Arapça, Farsça, tarih, coğrafya, Türkçe, akâid, ceza hukuku, ulûm-i dîniyye öğretmenliği yapmıştır. 22 Şubat 1953’te Ankara’da kalp rahatsızlığından vefat etmiştir.

Önemli kitapların yabancı kişilere veya ülkelere ulaşmasını önleyerek bu alanda önemli bir rol oynamıştır.⁵⁵

2.10.1. Gülistan: Eserin başında Ali Nihad Tarlan’ın Gülistan ve Sâdî hakkında bilgiler verdiği bir mukaddimesi vardır. Daha sonra Kilisli Rifat kendisi bir önsöz yazmıştır. Önsözde tercümeleri ele

49 Kara, “İzbudak, Veled Çelebi”, 503-505.

50 Aslan, “Veled Çelebi İzbudak’ın Mesnevi Tercümesi’nin Yeni Yazıya Aktarımı (5. Cilt, 1-4. Defterler; 1- 2347. Beyitler)”, 11.

51 Aslan, “Veled Çelebi İzbudak’ın Mesnevi Tercümesi’nin Yeni Yazıya Aktarımı (5. Cilt, 1-4. Defterler; 1- 2347. Beyitler)”, 11.

52 Aslan, “Veled Çelebi İzbudak’ın Mesnevi Tercümesi’nin Yeni Yazıya Aktarımı (5. Cilt, 1-4. Defterler; 1- 2347. Beyitler)”, 12.

53 Aslan, “Veled Çelebi İzbudak’ın Mesnevi Tercümesi’nin Yeni Yazıya Aktarımı (5. Cilt, 1-4. Defterler; 1- 2347. Beyitler)”, 11.

54 Aslan, “Veled Çelebi İzbudak’ın Mesnevi Tercümesi’nin Yeni Yazıya Aktarımı (5. Cilt, 1-4. Defterler; 1- 2347. Beyitler)”, 11.

55 Ömer Faruk Akün, “Kilisli Rifat Bilge”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/18-22.

almıştır. Kitap içerisinde manzum parçalar kalın bir şekilde yazılmıştır.

Bu kısımların ardından Gülistan kitabının kendisi gelmektedir. Kitap kendi içerisinde bablara ayrılmaktadır. Parça başlıkları ortalı, kalın ve büyük harflerle yazılmıştır. Eser sonunda Sâdi Şirâzi ve Kilisli Rifat’ın birer resmi bulunmakta ve son olarak Kilisli Rifat’a ait çeviri kitapların ismi yer almaktadır.⁵⁶

2.10.2. Bostan: Sâdi’ye ait manzum mesnevi eser ilk kez tam bir parça halinde Türkçeye çevrilmiştir. Bir girişten sonra on bölüm içermektedir. Öğretici konuşmalarla ders verir tarzdadır.⁵⁷

2.10.3. Bahâristan: Molla Camii’ye ait edebi eserin tercümesidir.⁵⁸

2.10.4. Ferhengnâme-i Sa’dî Tercümesi: Hoca Mesud’un Sâdi’ye ait Bostan kitabından seçmelerdir. Yazar, eser üzerinde Veled Çelebi İzbudak ile çalışmıştır.⁵⁹

2.10.5. Dîvân-ı Türki-i Sultan Veled: Sultan Veled’in yazdığı Farsça divanı ve Veled Çelebi ile yaptığı yeniden derlemesidir.⁶⁰

2.11. Yahya Kemal Beyatlı (1884-1958)

2 Aralık 1884’te Üsküp’te doğmuştur. Gerçek ismi Ahmed Âgâh’tır. Hayattayken yazdığı şiir ve yazıları dağınık halde kalmıştır. Onun vefatından sonra Yahya Kemal Enstitüsü tarafından kitap haline getirilmiştir.⁶¹

2.11.1. Rubâiler ve Hayyam Rubâilerini Türkçe Söyleyiş: Eserin ön sözü yoktur. Birinci kısım Türkçe rubâileri içermekte, ikinci kısımda ise Hüseyin Daniş’in yaptığı Ömer Hayyam’a ait rubâilerin

⁵⁶ Rifat Bilge, “Gülistan”, (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943).

⁵⁷ Rifat Bilge, “Bostan”, (İstanbul: Ahmet Halit Basımevi, 1947).

⁵⁸ Hasan Fevzi Bilgiç, “Kilisli Rifat Bilge’nin Hayatı ve Fikirleri”, (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 71.

⁵⁹ Akün, “Kilisli Rifat Bilge”, 18-22.

⁶⁰ Akün, “Kilisli Rifat Bilge”, 18-22.

⁶¹ Orhan Okay, “Beyatlı, Yahya Kemal”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/35-39.

Türkçe söyleyişleri vardır. Türkçeleri Farsçalarıyla birlikte verilmiştir. En sonda Yahya Kemal Enstitüsü müdürü Nihad Sami Banarlı'nın bir yazısı bulunmaktadır. Bu yazı içerisinde Yahya Kemal Beyatlı'nın kendi el yazısıyla yazmış olduğu bir yazı resmi de vardır.⁶²

2.12. Âsaf Hâlet Çelebi (1907-1958)

27 Aralık 1907'de İstanbul, Cihangir'de doğmuştur. Babası Mehmed Said Hâlet Bey'den Fransızca ve Farsça öğrenmiştir. Mevlânâ'nın rubâilerini tercüme etmiş, makaleler yazarak dergilerde yayınlamıştır. 15 Ekim 1958 tarihinde vefat etmiştir.⁶³

2.12.1. Mevlânâ'nın Rubâileri: Mevlânâ'ya ait rubâi seçmelerinden oluşmaktadır. Mensur biçimdedir. 1939'da Âsaf Hâlet Çelebi'nin bir önsözü vardır. Ardından Mevlânâ'nın hayatı, şahsiyeti ve onun mistiği kısaca anlatılmıştır. Rubâiler Farsçaları ile beraber ikili sayfa olarak verilmiştir. Sol sayfada Farsça kısımlar sağ sayfada Türkçe kısımlar vardır. Rubâilerin sayıları da her rubâi başında yazmaktadır. 276 rubâiyi içermektedir. En sonda rubâi metinlerinin fihristi ve içindekilerle doğru- yanlış cetveli vardır.⁶⁴

2.12.2. Molla Câmi: Âsaf Hâlet Çelebi eserini “aziz dostum” dediği Hilmi Ziya Ülken'e ithaf etmiştir. Ön söz Molla Cami hakkında kısa bir bilgi içermektedir. Eser sonunda endeks ve rubâi metnlerinin bir fihristi ve doğru-yanlış cetveli yer almaktadır. Farsça ve Arapça yazılar da yer almaktadır.⁶⁵

2.12.3. Seçme Rubâiler: Mevlânâ, Ömer Hayyam gibi önemli rubâi yazarlarının 252 rubâisinin tercümesidir, mensurdur. Eser sonunda tercümesi yapılan şair ve yazarlara ait kısa biyografileri yer almaktadır.⁶⁶

62 Yahya Kemal Beyatlı, “Rubâiler ve Hayyam'ın Rubâilerini Türkçe Söyleyiş”, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1983).

63 Abdullah Uçman, “Çelebi, Âsaf Hâlet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/259-261.

64 Âsaf Hâlet Çelebi, “Mevlânâ'nın Rubâileri”, (İstanbul: Kanaat Yayınevi, 1944).

65 Âsaf Hâlet Çelebi, “Molla Cami Hayatı- Şahsiyeti- Eserlerinden Parçalar”, (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1948).

66 Bilal Kırımlı, “Âsaf Hâlet Çelebi (Hayatı, Eserleri, Sanatı ve Fikirleri)”, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 103.

2.12.4. Ömer Hayyam: Hayatı, Sanatı, Eserleri: Eserin başında Ömer Hayyam’ın hayatı kısaca anlatılmıştır. Hayyam hakkında araştırma ve inceleme yapan kişilerden bahsedilmesinin ardından Hayyam’a ait 400 rubâinin çevirisini yapılmıştır.⁶⁷

2.13. Mehmet Necati Lugal (1881-1964)

2 Nisan 1881, İstanbul’da doğmuştur. Arapça ve Farsça öğrenmiştir. İstanbul’un önemli yerlerinde Arapça ve Farsça hocalığı yapmıştır. Almanya’ya gitmiş ve orada öğretmen olmuştur. Hamburg Üniversitesi’ne davet edilmiştir. Orada da bir süre yardımcılık yaptıktan sonra Türk ve Fars dili edebiyatları okutmanı olmuştur. 1943 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Klasik Şark Dilleri Kürsüsü profesörlüğüne tayin edilmiştir. Sonrasında Türk Tarih Kurumu’nda doğu dilleri ve edebiyatları eserleri alanında uzman olmuştur. 23 Mart 1924’te vefat etmiştir.⁶⁸

2.13.1. Şahnâme: Firdevsi’nin Şahnâme tercümesidir. 458 sayfadır. Önsöz bulunmamakla birlikte son kısımda açılama bölümü yer alır. Dipnotlarla kitap desteklenmiştir.⁶⁹

2.13.2. Tarih-i Beyhakî.⁷⁰

2.13.3. Hünkarnâme: Meâli’nin eserinin tercümesidir.⁷¹

2.13.4. Zafernâme: Nizâmüddin-i Şâmî’ye ait Farsça eserin tercümesidir. İçindekiler kısmında başlık altında bölüm hakkında kısa bir açıklamayla sayfa aralıkları verilmiştir. Şiirlerin ve beyitlerin Farsçaları verilmiş ve çevrilmiştir. Arada isimlerin Farsçaları da parantez içine yazılmıştır.⁷²

67 Âsaf Hâlet Çelebi, “Ömer Hayyam: Hayatı, Sanatı, Eserleri”, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1954).

68 Mihin Lugal, “Lugal, Mehmet Necati”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/218-219.

69 Mehmet Necati Lugal, “Şahnâme”, (Ankara, 1967).

70 Lugal, “Lugal, Mehmet Necati”, 218-219.

71 Lugal, “Lugal, Mehmet Necati”, 218-219.

72 Mehmet Necati Lugal, “Zafernâme”, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987).

2.14. Ahmet Ateş (1913-1966)

Gaziantep Ağacaköy’de doğmuştur. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü’nden mezun olmuştur. Yan dersleri olan Arapça ve Farsça ile de ilgilenmiştir. Mezun olduktan sonra Prof. Dr. Hellmut Ritter’in yanına asistan olarak girmiştir. Ritter’in Almanya’ya dönüşünden sonra bölümle o ilgilenmiştir. 1953’te profesör olmuştur. Şarkiyat Enstitüsü Müdürlüğü’nde bulunmuş Milletlerarası Şark Tetkikleri Cemiyeti idare heyeti üyeliği, (Suriye’de) Mecmau’l-lugati’l-Arabiyye muhabir üyeliği, Türk Dil Kurumu, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü üyeliği yapmıştır. Ahmet Ateş’in yaptığı çalışmaların İslam Ansiklopedisi üzerine büyük etkileri olmuştur. Arap-Fars dili alanında çalışmaları ileriye götürmüş ve eski ile yeniye bir araya getirmiştir. Ahmet Ateş, İslam Ansiklopedisi’ne de katkılarda bulunmuştur. 20 Ekim 1966’da vefat etmiştir.⁷³

2.14.1. Sindbâdnâme: Muhammed b. Ali Ez-Zahiri Es-Semer-kandî’ye ait Farsça bir metin yayınlamıştır. Bu eserin başında eserin öneminden bahsetmiştir. Eser, İran’da birçok kez basılmıştır. Ahmet Ateş bu eserin Arapça tercümesini de yapmıştır.⁷⁴

2.14.2. Kitâb Tercümân el-Belâga: Muhammed b. Ömer Er-Ra-duyânî’ye ait Farsça eserin metinlerinin açıklamalarını içermektedir. Eserin yazarı ve hakkındaki farklı rivayetleri araştırmış, detaylı bir inceleme yapmıştır.⁷⁵

2.14.3. Câmi’ Al-Tavârih: Eserin tenkitli neşridir. Eser başında arkalı önlü iki sayfa resim vardır. Eserin Farsça kısmı için sağ taraftan başlanmıştır. Farsça kapağı, kitap fihristi ve sonra eserin kendisi gelmektedir.⁷⁶

2.14.4. İstanbul Kütüphanelerindeki Farsça Manzum Eserler Kataloğu, İstanbul Üniversitesi ve Nuruosmaniye Kütüphanelerinde

73 Nihad Çetin, “Ateş, Ahmet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/55-57.

74 Çetin, “Ateş, Ahmet”, 55-57.

75 Çetin, “Ateş, Ahmet”, 55-57.

76 Ahmet Ateş, “Câmi’ Al-Tavârih, (II. Cilt, Dördüncü Cüz)”, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 13.

ri: Yaptığı araştırmaların ve yazmaların birinci cildi olduğu anlaşılmıştır. İçeriği “İran’da şiir tarihi” olarak özetlenebilir.⁷⁷

2.15. Feridun Nafiz Uzluk (1902-1974)

Ereğli, Konya’da doğmuştur. İran hükümetince 1937’de gümüş, 1956’da altın “maarif nişanı” ile ödüllendirilmiştir. 27 Eylül 1974’te Ankara’da vefat etmiştir.

Ağabeyi ile birlikte Uzluk Basımevi’ni kurmuş ve orada Arapça, Farsça, Fransızca, Almanca ve İngilizce tercüme eserler yayınlamışlardır. Yazılarının bazısında “Hekim Şifâi” bazısında “Bay Sungur” lakaplarını kullanmıştır.⁷⁸

2.15.1. Anadolu Selçukî Devleti Tarihi.⁷⁹

2.15.2. Dîvân-ı Sultan Veled.⁸⁰

2.15.3. Selçukî Devletleri Tarihi.⁸¹

2.15.4. Târîh-i Âl-i Selçûk der Anatoli.⁸²

2.15.5. Gülistan Tercümesi.⁸³

2.15.6. Ulu Arif Çelebi’nin Rubâileri: Eserin başında Nafiz Uzluk’un okuyuculara hitabından sonra Ulu Arif Çelebi hakkında detaylıca bilgi verilmiştir. Nafiz Uzluk tercümesini 4 Haziran 1948’de bitirdiğini yazmaktadır. Sayfa 103’ten itibaren eserin aslı vardır. Eserin aslına sağdan başlanmaktadır. Başta Mevlânâ’ya ait bir gazelin Farsçası ve tercümesi vardır. Rubâilerin Türkçe ve Farsçaları birlikte verilmiştir. Sol sayfada Türkçeleri sağ sayfada Farsçaları vardır. Hem Türkçeleri hem de Farsçalarında rubâi sayıları yazmaktadır.⁸⁴

77 Çetin, “Ateş, Ahmet”, 55-57.

78 Hasan Özönder, “Uzluk, Feridun Nafiz”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/257-258.

79 Özönder, “Uzluk, Feridun Nafiz”, 257-258.

80 Özönder, “Uzluk, Feridun Nafiz”, 257-258.

81 Özönder, “Uzluk, Feridun Nafiz”, 257-258.

82 Özönder, “Uzluk, Feridun Nafiz”, 257-258.

83 Özönder, “Uzluk, Feridun Nafiz”, 257-258.

84 Feridun Nafiz Uzluk, “Ulu Arif Çelebi’nin Rubâileri”, (İstanbul: Kutulmuş Matbaası, 1949).

2.15.7. Mevlânâ Celâleddin: M. Nuri Gençosman'ın ön sözünden sonra Uzluk'a ait önsöz vardır. Ardından yazarın birinci ve ikinci baskısındaki ön sözü yer almaktadır. Eserin sonunda içindekiler bölümünün ardından kitap içerisinde geçen söz başlıkları bulunmaktadır. Kitap içerisinde Mevlânâ'nın hayatı detaylıca incelenmiş ve sonunda da eserlerinden bahsedilmiştir. Eserin en sonunda Mevlânâ'nın kâğıt katlamalı soy kütüğü verilmiştir.⁸⁵

2.16. Mehmet Nuri Gençosman (1897-1976)

1897 yılında Elazığ'da doğmuştur. Memurluk, mümeyyizlik ve Türk Dil Kurumu üyeliği yapmıştır. Yazdığı yazılarda “Yobaz” mahlasını kullanmıştır.⁸⁶

2.16.1. Bahâristan: Ön sözde Bahâristan ve müellif hakkında bilgiler mevcuttur. Eser içerisinde kıta, mesnevî, rubâî, nazım, beyit, bahçe bölümleri yer almaktadır. Bilinmeyen kelimeler veya kişiler için dipnotlar eklenmiştir. 185 sayfanın son sayfasında önsöz ve açılar için başvuru kaynaklar bölümü bulunmaktadır.⁸⁷

2.16.2. Pendnâme: Mantuk-Al-Tayr gibi mesnevî ile öğüt veren bir eserdir. Tercüme edilirken üç nüshanın karşılaştırıldığı ve en az hatalı tercümenin esas alındığı belirtilmiştir. Tercümeye esas tutulan üçüncü metin 1272/1855 yılında Mehmet Raif bin Ömer hattı ile talik yazısıyla yazılmış taş basma eserdir. Eserde beyit numaraları her beş beyitte bir gösterilmiştir. En son beyiti 910. beyittir.⁸⁸

2.16.3. Mahzen-i Esrar: Asıl müellifi Nizami, on ikinci asırda Erzincan ve çevresinde yaşayan Mengücekoğullarından Fahrüddin Behramşah adına yazmış ve ona hediye etmiştir. Kitabın başında Nizami ve eser hakkında bilgi verilmiştir. Tercümeye esas olan nüsha 1298/1881 yılında Bombay'da Şirazlı Habibullah hattıyla yazılmış Mevlânâ Abdülvahit tarafından tashih edilmiş taş basma hamse metinden alınmıştır. Farklı nüshalarla da karşılaştırılarak doğru

85 Ferifun Nafiz Uzluk, “Mevlânâ Celâleddin”, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1968).

86 Biyografya, “Mehmet Nuri Gençosman” (Erişim 15 Nisan 2022).

87 Mehmet Nuri Gençosman, “Bahâristân”, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1945).

88 Mehmet Nuri Gençosman, “Pendnâme”, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1946).

metin çevirisi yapılmaya çalışılmıştır. Beyit numaralandırılması beşli şekildedir. En son yazılan beyit sayısı 2210’dur.⁸⁹

2.16.4. Şemsi Tebrîzî’nin Konuşmaları (Makalât-ı Şems).⁹⁰

2.16.5. Rubâiler ve İlk Gazeller: Tercüme Melikülküttab Mirza Mehmed Şirâzî’nin 1301 yılında Bombay’da basılmış metni esas alınarak çevrilmiştir. Mısra atlanmadan çeviri yapılmaya çalışılmış, yapılan çevirilerde Türkçe anlam uygunluğu da göz önünde bulundurulmuştur. Sayfa 40’a kadar rubâiler, 71’e kadar gazellerin çevirisi vardır. Gazellerin sayısı ve beyitlerin numaraları beyitlerden önce gösterilmiştir.⁹¹

2.17. Kemal Edip Kürkçüoğlu (1902-1977)

Şanlıurfa’da doğmuştur. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Klasik Şark Dilleri ve Edebiyatları bölümünden mezun olmuştur. Özel hocalardan yararlanarak Arapça, Farsça ve Fransızca öğrenmiştir. 15 Nisan 1977’de İstanbul’da vefat etmiştir. Türk Ansiklopedisi yazı kurulunda, uzman olarak Türk Dil Kurumu’nda, Maarif Vekaleti’nce kurulan Fuzûlî’nin bütün eserlerini neşretme komisyonunda çalışmış ve Türk Kültür Eserleri Daimî Komisyonu üyeliği yapmıştır.

Divan şiirine ait kalıpların neredeyse hepsiyle şiirler yazmıştır. Dergilerde yazıları yayınlanmış, kitap haline gelen eserlerinin bazıları ise konferanslardaki konuşmalarının derlemelerinden meydana gelmiştir. Tâhir Olgun’a ait “Edebiyat Lügati” eseri neşre hazırlanmıştır.⁹²

2.17.1. Kırk Hadis Tercümesi: Birer kıtalık Türkçeye çeviridir. Esas tutulan eser Fatih Millet Kütüphanesi’ndeki eserdir. Eser başında Fuzûlî’nin önsözü vardır.⁹³

89 Mehmet Nuri Gençosman, “Mahzen-i Esrar”, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1986).

90 Biyografya, “Mehmet Nuri Gençosman” (Erişim 15 Nisan 2022).

91 Mehmet Nuri Gençosman, “Rubâiler ve İlk Gazeller, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1947).

92 Mustafa İsmet Uzun, “Kürkçüoğlu, Mehmet Edip”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/571-572.

93 Kemal Edip Kürkçüoğlu, “Kırk Hadis Tercümesi”, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951).

2.17.2. Beng ü Bade: Fuzûlî'ye ait üç nüsha esaslı şarap ve afyonu konu eden eserin geçirilmiş halidir.⁹⁴

2.17.3. Rind ü Zahid: Fuzûlî'ye ait Farsça münazaraların üç nüsha dört yazmasını konu edinmektedir. Eserin çevirisi de yapılmış ama basılamamıştır. Kısaltmalardan sonra Farsça yazma eserlerin sayfalarının resmi vardır. 1993 senesinde bu tercümeyi Hüseyin Ayan gerçekleştirmiştir. Dipnotlarla bazı kelimeler açıklanmış ve yanlışlar söylenmiştir.⁹⁵

Kürkçüoğlu, Fuzûlî komisyonu üyesi sıfatıyla Hadikatü's-suadâ adlı eserin tenkitli metnini hazırlayıp teslim etmişse de eser basım sırasında kaybolmuştur. Yakın arkadaşı Veli Ertan, müellifin Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin "Kitâbü's-Şalât fi'l-fıkh" ve "Kitâbü'l-İşâre fi âdâbi'l-vizâre" adlı eserlerini tercüme ettiğini, fakat basılamadığını belirtmekte, âkibetleri hakkında başka bilgi vermemektedir. Kürkçüoğlu'nun "Mersiye-i Niknâm-ı Adnan" gibi bazıları ölümünden sonra neşredilen şiirleriyle çeşitli toplantılarda yaptığı konuşmalarının yer aldığı defterler Süleymaniye Kütüphanesi'nde Yazma Bağışlar kısmında bulunmaktadır. Müellif Türkçe muammasını da ekleyerek Fuzûlî'nin 190 adet Farsça muammayı ihtiva eden "Risâle-i Mu'ammeyât"ını kırk adet yayımlamıştır.⁹⁶

2.18. Ali Nihad Tarlan (1898-1978)

İstanbul Vezneciler'de doğmuştur. Askerliğini IV. Sahra Topçu Şubesi ve askerî kanunları Farsçaya çevirmek için kurulan Şûbe-i Mahsûsâ'da yapmıştır. İstanbul Darulfünûn'a bağlı kurulan dil şubesinin Farsça ve Fransızca bölümlerini bitirerek 1920 yılında Darulfünûn'dan mezun olmuştur. Edebiyat fakültesinden 1922 yılında "İslam edebiyatında Leyla ve Mecnun" tezi ile doktora diplomasını alan ilk bilim adamı olmuştur. Üç sene Galatasaray Mekteb-i Sultaniyesi'nde Farsça eğitim vermiştir. Fransızca öğretmenliği de yapmıştır. 1941 yılında profesör olmuştur. Eski Türk Edebiyatı Kürsüsü başkanlığı yaptığı sırada Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Farsça dersle-

94 Uzun, "Kürkçüoğlu, Mehmet Edip", 571-572.

95 Kemal Edip Kürkçüoğlu, "Rind ü Zahid", (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956).

96 Uzun, "Kürkçüoğlu, Mehmet Edip", 571-572.

ri vermiştir. 1972 senesinde emekliye ayrılmıştır. İçerenköy mezarlığına defnedilmiştir. Ali Nihad Tarlan küçük yaşlardan itibaren şiir denemeleri yazmış ve ayrıca Servet-i Fünûn tarzında soneler, divan üslubunda Türkçe, Farsça gazeller yazmıştır.

Tarlan, İran şairleri ve Türk divan şairleri arasındaki münasebetleri ilk kez karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koymuştur. Sebki-i Hindî ile ilgili önemli çalışmalar yapmıştır. Emekliliğinden sonra Türk şairlerinin Farsça şiirlerini tercüme ederek neşretmeye başlamıştır. Farsça yazan Türk şairlerini ilk inceleyen kişilerdendir. Muhammed İkbal’in eserlerini çevirmiştir. Farsça çalışmaları sebebiyle 1947 yılında İran Eğitim Bakanlığı’ndan takdirname almıştır. 1957’de Pakistan Hükümeti Sitâre-i İmtiyaz nişanı, 1973’te İran Devleti Nişanı-ı Âlî-yi Hümayun’u ve Tahran Üniversitesi’nin Menşûr-i Sipâs nişanı ile ödüllendirilmiştir.⁹⁷ Tarlan’ın Farsçaya çevrilen kitaplarının ismi “Mehmet Âkif: Zendeğînâme ve Bergüzîde-i Âsâreş” ve “Edebiyât-ı Divânî-yi Türk ve Nâilî” adlı iki eserdir.

2.18.1. Fuzûlî Divanı Şerhi I-III: Başbakanlık Basımevi tarafından basılmıştır. Sunuşun ardından müellifin önsözüne yer verilmiştir. Gazeller, sırası belli bir şekilde şerh edilmiştir. Gazellerin asıl çevirileri kalın yazılmıştır.⁹⁸

2.18.2. Zerdüş’tün Gataları: Kitapta Zerdüş’tün öz şiirleri, Avesta’nın manzum ve lirik parçalarından bahsedilmiştir. Kitabın başında Ali Nihad Tarlan tarafından Gatalar hakkında bilgi verilmiştir. İlk üç sayfadaki başlık “Avesta” daha sonrasında “Zerdüş ve Avesta” başlıkları mevcuttur. “Zerdüş ve Avesta” başlığı altında;

1. Yunan menbaları

2. Zerdüş’ti inançları

3. Vesikadan ziyade nazariye ve muhakemeye dayanan düşünceler olarak üç alt başlık bulunmaktadır.

97 Günay Kut, “Tarlan, Ali Nihad”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/108-110.

98 Ali Nihad Tarlan, “Fuzûlî Divanı Şerhi”, (Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı, 1985).

Ardından Gatalar hakkında bilgiler sunulmuştur.

Asıl sayfalara gelindiğinde kitap “Ehnud Gat” ile başlamıştır. Ehnud Gat konusunun içinde Yesna 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34’ten bölümler yer almaktadır.

İkinci bölümü “Uştud Gat” tır. Yesna 43, 44, 45, 46’dan bilgiler içermektedir.

Üçüncü bölüm olan “Spentmed Gat”ta Yesna 47, 48, 49, 50’den parçalar vardır.

Dördüncüsü “Vohu Hşter Gat” Yesna 51’i içermekte ve sonuncusu “Vehiştvast Gat”ta Yesna 53 yer almaktadır.⁹⁹

2.18.3. Leyla ile Mecnun: Eserin başında Nizami-yi Gencevî hakkında bilgi verilmiştir. Kitabın çevirisinde baz alınan nüsha olarak Vahid-i Destgirdî ve h.700-1000 yılları arasında yazılan otuz eserin karşılaştırılmasıyla elde edildiği söylenmiştir. Farsça metin ve transkripsiyon bulunmamaktadır. Beyit sayıları olmamakla birlikte beyitlerin yeri paragraf başı ile belli edilmiştir. Tercüme edilirken anlamı daha iyi açıklamak adına parantez içinde açıklaması yapılmıştır. Bazı beyitler dipnotlarla desteklenmiştir.¹⁰⁰

2.18.4. Gülistan: Eserin baş kısmında Ali Nihad Tarlan’ın Gülistan ve Sâdî hakkında bilgiler verdiği bir mukaddimesi vardır. Daha sonra Kilisli Rifat kendisi birön söz yazmıştır. Manzum parçalar kalın bir şekilde yazılmıştır. Sonrasında Gülistan kitabının kendisi gelmektedir. Kitap kendi içerisinde bablara ayrılmaktadır. Parça başlıkları ortalı, kalın ve büyük harflerle yazılmıştır. Eser sonunda Sâdî Şirâzî ve Kilisli Rifat’ın birer resmi bulunmakta ve son olarak Kilisli Rifat’a ait çeviri kitapların ismi yer almaktadır.¹⁰¹

2.18.5. İran Edebiyatı: İran edebiyatını detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Eserin hangi nüshaya ittihat olunduğu söylenmemiştir. Kitabın başında içindekiler kısmı mevcuttur. On bölümden oluşur.

99 Ali Nihad Tarlan, “Zerdüş’tün Gataları”, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1935).

100 Ali Nihad Tarlan, “Leyla ile Mecnun”, (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1943).

101 Ali Nihad Tarlan, “Gülistan”, (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943).

Her bölüm kendi içerisinde alt başlıklar ile incelenmiştir. Bölümleri sırasıyla “İslamiyet’ten Önceki İran Edebiyatı”, “İslamiyet’ten Sonraki İran Edebiyatı”, “Tahirîler ve Saffâriler Devrinde Yetişen Şairler”, “Samaniler Devri ve Fars Edebiyatının İlerlemesi”, “Gazneliler Devri”, “Selçuklular Devri”, “Moğol İstilas ve Timur Devri”, “Safavîler Devri”, “Kaçarlar Devri”, “Meşrutiyetten Sonraki İran Edebiyatı”dır. Kitabın sonunda endeks bulunmakla birlikte kitapta yer alan yazım yanlışları “Yanlışlar” başlığı altında toplanmıştır.¹⁰²

2.18.6. Nizâmî-i Gencevî Divanı.¹⁰³

2.18.7. Nef’î’nin Farsça Divanı Tercümesi.¹⁰⁴

2.18.8. Yavuz Sultan Selim Divanı.¹⁰⁵

2.18.9. Hüsrev ü Şirin.¹⁰⁶

2.18.10. Fuzûlî’nin Farsça Divanı: Fuzûlî’ye ait Farsça divanın edisyon, kritik ve transkripsiyonudur. Karşılaştırılan nüsha sayısı yedidir. Gazeller, musammetler, mukattalar, rubâiler kısımlarından oluşmaktadır. Rubâiler bölümünde bazı rubâilerin Farsçası yazılıdır. En sonda yanlış- doğru cetveli vardır. Beyitlerin sayıları beyit yanlarına yazılmıştır.¹⁰⁷

2.18.11. Şarktan Haber: Muhammet İkbal önsözünde batıdaki Farsça çalışan ve etkilenen kişilerden bahsederek düşüncelerini söylemiştir. Sonrasında Afganistan hükümdarı Emir Emanullah’a 78 beyitlik bir itham vardır. Eser Tur Lalesi (Rubâiler), Fikirler, Şarab-ı Bâkî (Gazeller) ve Garplı Ruhu bölümlerinden oluşmaktadır. Kitap sonunda iki buçuk sayfa İkbal’e dair bilgiler verilmiştir. Rubâiler kısmında beyit sayıları rubâilerin üstünde bulunmaktadır.¹⁰⁸

2.18.12. Esrâr ve Rumuz: Eserin başında İngilizce ve Türkçe ol-

102 Ali Nihad Tarlan, “İran Edebiyatı”, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944).

103 Kut, “Tarlan, Ali Nihad”, 108-110.

104 Kut, “Tarlan, Ali Nihad”, 108-110.

105 Kut, “Tarlan, Ali Nihad”, 108-110.

106 Kut, “Tarlan, Ali Nihad”, 108-110.

107 Ali Nihad Tarlan, “Fuzûlî’nin Farsça Divanı”, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1950).

108 Ali Nihad Tarlan, “Şarktan Haber”, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956).

mak üzere Ali Nihad Tarlan’ın Pakistan Cumhurbaşkanı ve İkbâl Akademisi Müdürü İskender Mirza’ya ithaf ettiğini gösteren bir yazısı bulunmaktadır. Ali Nihad Tarlan’ın önsözünden önce İkbâl’in bir resmi konulmuştur. Esrar ve Rumuz kitabının iki mesnevîsi vardır. Biri Esrar-ı Hodî olan “Benliğin sırları”, diğeri Rumuz-i Bîhodî’dir ki “Benlikten geçmenin remizleri” anlamına gelmektedir. Önsözün ardından İkbâl’in hayatı ve düşünceleri verilmiştir. Esrar-ı Hodî bölümü 67, Rumuz-i Bîhodî bölümü 60 sayfadır.¹⁰⁹

2.18.13. Yeni Gülşen-i Raz.¹¹⁰

2.18.14. Zebur-u Acemden Seçmeler.¹¹¹

2.18.15. Darb-ı Kelim.¹¹²

2.18.16. Hicaz Armağanı.¹¹³

2.18.17. İkbalden Şiirler.¹¹⁴

2.18.18. Yayınlanmış konferansları

2.18.18.1. Çağdaş İran Şiiri: Konferansta konuştukları yer almaktadır. Konuşulanlar arasında Işkî, Ruhânî, Pervin-i İ’tisamî gibi kişiler ele alınmıştır. Bu kişiler ele alınırken kendilerine ait hikâyelerle konu desteklenmiştir.¹¹⁵

2.18.18.2. Mevlâna Celâleddin Rumi.¹¹⁶

2.19. Abdülbaki Gölpınarlı (1900-1982)

12 Ocak 1900’de İstanbul Kadırga’da doğmuştur. Farsça ve Arapçayı konuşabilecek, Fransızca metinleri anlayabilecek kadar öğrenmiştir. Türkçe, Farsça ve kompozisyon derslerine girmiştir. Konya, Kayseri, Balıkesir, Kastamonu, İstanbul Haydarpaşa lisele-

109 Ali Nihad Tarlan, “Esrar-ı Hodî”, (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1958).

110 Kut, “Tarlan, Ali Nihad”, 108-110.

111 Kut, “Tarlan, Ali Nihad”, 108-110.

112 Kut, “Tarlan, Ali Nihad”, 108-110.

113 Kut, “Tarlan, Ali Nihad”, 108-110.

114 Kut, “Tarlan, Ali Nihad”, 108-110.

115 Ali Nihad Tarlan, “Çağdaş İran Şiiri”, (Ankara: Cumhuriyet Halk Partisi, 1938).

116 Kut, “Tarlan, Ali Nihad”, 108-110.

rinde edebiyat öğretmenliğinde bulunmuştur. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nde Farsça ve metinler şerhi hocalığı yapmıştır. 25 Ağustos 1982’de vefat etmiştir. Vasiyetinde belirttiği gibi eserleri vefatından sonra Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi’ne taşınmıştır. Divan şiirinin seçkin eserlerinden bazı metinlerini açıklayıcı mukaddimelerle kaleme almıştır. Mevlânâ’nın eserlerini günümüz Türkçesine geçirmiştir.¹¹⁷

2.19.1. Nizamî-i Aruzî, Çiharı Makaleden İlmi Tıp ve Meşhur Hekimlerin Mahareti.¹¹⁸

2.19.2. Tansukname-yi İlhan der Fünun-u Ulûm-ı Hatâî Mukaddinamesi.¹¹⁹

2.19.3. Sıhhat ve Maraz.¹²⁰

2.19.4. Fuzûlî Divanı: Önsöz, gazeller, terkipler, kıtalar, rubailer, şüpheliler, metinde geçen Arapça ve Farsça şiirlerin tercümeleri, lügatçe, endeks ve fihrist bulunmaktadır.¹²¹

2.19.5. Seçme Rubâiler.¹²²

2.19.6. Mantık Al-Tayr: Kuşlar ve Hüthüt kuşu çevresinde dönen soruları yanıtlarken hikâyelerle Simurg’u anlatmaktadır. Feridüddin Attar’ın Mantık Et-Tayr tercümesidir. 225 sayfadan oluştuğu yazılmaktadır. Lakin eserin sayfa sayılarında bir sıkıntı olduğu kitabın özellikle son sayfalarına bakıldığında açık bir şekilde görülmektedir. Önsözde kitabın asıl yazarı hakkında bilgiler aktarılarak Raif Yelkenci’ye ait olan nüshanın esas alındığı belirtilmiştir. Alınan esas nüsha hakkında detaylı bilgi verilmiştir. Kitap çevirisinde esas alınan bir diğer nüshanın M.Garcin de Tassy’e ait olduğu söylenmiştir. Kitapta karşılaştırma metodu ile izlenen bir çeviri mevcut-

117 Ömer Faruk Akün, “Gölpınarlı, Abdülbaki”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/146-149.

118 Akün, “Gölpınarlı, Abdülbaki”, 146-149.

119 Akün, “Gölpınarlı, Abdülbaki”, 146-149.

120 Akün, “Gölpınarlı, Abdülbaki”, 146-149.

121 Abdülbaki Gölpınarlı, “Fuzûlî Divanı”, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1948).

122 Akün, “Gölpınarlı, Abdülbaki”, 146-149.

tur. Her beş beyitte beyit sayısı rakamlarla belirtilmiş, ana başlıklar kalın büyük harflerle, diğer başlıklar sadece büyük harflerle yazılmıştır. 217-230 sayfaları arasında açıklama yer almaktadır. Açıklama kısmının ardından içindekiler mevcut bulunmakla birlikte daha sonrasındaki kısım “Mantık Al-Tayrda Geçen Hususi Adlar” ve “Mantık Al-Tayrda Geçen Coğrafi Adlar” bölümleri vardır. Eserin son sayfasında tercümeğe esas olan eserin üstündeki Kanuni Sultan Süleyman’ın tuğra şeklinde iki mührü bulunan ilk yaprağının resmi bulunmaktadır.¹²³

2.19.7. Hafız Divanı: Eserin giriş kısmında bir düzeltme cetveli vardır. İçindekiler kısmının ardından önsöz gelmekte ve önsözde Hafız-ı Şirâzî’den bahsedilmektedir. Önsözden sonra önsözü yazar-ken faydalandığı kitaplar bulunmaktadır. Sonrasında Muhammed Gülendâ’ın önsözü yer alır. Beyitlerin beyit numaraları her beş beyitte bir verilmiştir. Eser sonunda Hafız’ın divanında geçen hususi ve coğrafi adlara yer verilmiştir. Ardından Hafız, Hafız’ın mezarı, Ayasofya nüshasının ilk sahifesi, son sahifesi, Konya Müzesi nüshası resimleri bulunmaktadır. Beyitler kısmında geçen son beyit sayısı 4220’dir. Beyitlerden sonra terkîb-i bent, tercî-i bent, mesnevî, sâkiname, kıtalar ve rubâiler de yazılıdır. Kitabın son tarafında şüpheliler bölümü vardır.¹²⁴

2.19.8. Gülşen-i Râz: Ön sözde yazar ve kitap hakkında bilgiler yer alır. Şeyh Sadeddin Mahmud-ı Şebüsterî’nin eseridir. Eserde başta Emir Hüseyinî’nin soruları bulunmakta ve ardından ön sözün kaynakları eklenmiştir. Sayfa 85’ten itibaren açıklama bölümü verilmiştir. Eser sonunda sırasıyla; Gülşen-i Raz’da geçen hususi adlar, Gülşen-i Raz’da geçen coğrafi adlar, Gülşen-i Raz’da geçen felsefe ve tasavvuf terimleri bölümleri vardır. Tercümeğe esas olan Konya nüshası tercümesinden bir sayfa da resim olarak verilmiştir.¹²⁵

2.19.9. İlâhiname: Birçok hikayesi bulunan Feridüddin Attar’a ait eser Gölpınarlı tarafından nesir şeklinde tercüme edilmiştir.

123 Abdülbaki Gölpınarlı, “Mantık Al-Tayr”, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1944).

124 Abdülbaki Gölpınarlı, “Hafız Divanı”, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1944).

125 Abdülbaki Gölpınarlı, “Gülşen-i Râz”, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1944).

Önsözde Attar’dan bahsedilerek, görüşlerine değinilmiştir. Yirmi bölümden oluşmaktadır. Hikayeler anlatır, ardından kendi görüşlerini dile getirir. Tercüme eser Hellmut Ritter’in eseri ve İstanbul Fatih Kitapsarayı, Ayasofya Kitapsarayı nüshaları, Londra’daki India Office ve British Museum’da bulunan nüshalar karşılaştırılarak oluşturulmuştur. Beyit sayıları beşer beşer verilmiştir.¹²⁶

2.19.10. Mesnevi I: Kitabın jpg sayfası bulunmadığından basım tarihinden emin olmamakla birlikte Selçuk Üniversitesi Prof. Dr. Erol Güngör Kütüphanesi’nde 1942 yılında basıldığına dair etiketi bulunmaktadır. İçindekiler kısmının ardından bir yazı mevcuttur. Önsözde mesnevî hakkında bilgiler verilmiştir. Sayfa 399’dan itibaren açıklama bölümü ardır. Sayfa 451’deki Mesnevi’nin birinci cildinde geçen hususi adlar kısmından sonra tercümeyle esas tutulan nüshanın vakfiyesi, Divane Mehmet Çelebi’nin imzası, Eflaki’nin el yazısı ve Eflaki’nin imzasının birer resmi verilmiştir.¹²⁷

2.19.11. Hayyam, Rubâiler ve Silsilat-Al-Tartîb, İbn-i Sînâ’nın Tamcîd’i ve Tercemesi: Hayyam’ı, rubâilerini ve eserinin tercümesini içermektedir. Kitabın başında Abdülbaki Gölpınarlı’ya ait ilk başta Hayyam’ın hayatını anlattığı, Hayyam’ın yazdığı söylenen ama ona ait olmayan beyitlerin de geçtiği önsözü yer almaktadır. Ömer Hayyam’ın rubâiler dibâçesinin ardından eser başlamaktadır. Rubâilerin Farsçası da bulunduğundan Farsça kısmına sağ tarafındaki Farsça kapaktan başlanabilir. 415 beytin ardından asıl nüshada olmayıp diğer nüshalarda olan beyitler (48 beyit) ayrı bir başlık altında verilmiştir. Sırasıyla Hayyam’a ait Arapça şiirler, kitabın isminde geçen Silsilât-Al-Tartîb isimli risalesi, İbn-i Sînâ’nın Tanrı’yı ululamaya dair hutbesi, Hayyam’ın şerh ve tercümesi, birkaç mülâhaza başlıkları yer almaktadır.¹²⁸

2.19.12. Divan-ı Kebîr- Gül-deste: Abdülbaki Gölpınarlı’nın kendisi, “böyle bir esere önsöz yazılmaz” mantığı ile bir giriş veya

126 Abdülbaki Gölpınarlı, “İlâhîname”, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1947).

127 Abdülbaki Gölpınarlı, “Mesnevî”, (İstanbul: Maarif Basımevi, 1942).

128 Abdülbaki Gölpınarlı, “Hayyam, Rubâiler ve Silsilat-Al-Tartîb, İbn-i Sînâ’nın Tamcîd’i ve Tercemesi”, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1953).

sunuşla kitaba başlar. Bu bölümün ardından bir sayfalık “Sonradan Dîvân-ı Kebîr’e Yazılan Ön-Söz” kısmı vardır. Eserin içinde beyit sayıları on beyitte bir verilmiştir. Eser sonunda ciltte geçen ayetler sure sırasıyla verilmiştir. Sayfa 387’den sonra tercümesi unutulmuş şiirler aktarılmıştır. Bu kısımdan açılmaya geçilirken orta sayfada Ressam Ahmet Çalışel’e göre Mevlânâ’nın Şems’le buluşmasını anlatan katlı bir resim vardır. Açıklamada izah edilmeye gerek duyulan beyitler açıklanmıştır.¹²⁹

2.19.13. Fihi Mâ Fih: Eser başında Abdülbaki Gölpınarlı’nın sunuşu vardır. Beyitler nesir şeklinde yazılmış ve beyit sayıları onar onar sıralanmıştır. İçindekiler kısmı kitabın sonundadır. Eserde geçen hadislerin alfabetik sırasına göre sayfa numaraları sıralanmış ve ayetler bölüm başlıkları altında verilmiştir.¹³⁰

2.19.14. Divan-ı Kebîr’den Seçmeler: Divân-ı Kebîr’den seçmelerden oluşan eserin başında Abdülbaki Gölpınarlı’nın 1970 senesinde yazmış olduğu önsöz vardır. Eser, yaşayışını ilgilendiren şiirler, vefatı, dünya görüşü ve rubâiler olarak bölümlendirilmiştir.¹³¹

2.19.15. Mektuplar.¹³²

2.19.16. Mecâlis-i Seb’a.¹³³

2.19.17. Rubâiler: Mevlânâ’nın rubâilerini içeren eserde sunuşun ardından eser başlamaktadır. Eser sonunda açıklama bölümü vardır. Rubâilerin başında sayıları verilmiştir. Rubâilerin sıralanmaları harflere göredir.¹³⁴

2.19.18. Hayyam ve Rubâileri.¹³⁵

2.19.19. Fihi Mâ Fih ve Mecâlis-i Seb’a’dan Seçmeler: Abdül-

129 Abdülbaki Gölpınarlı, “Divan-ı Kebîr- Gül-deste”, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1955).

130 Abdülbaki Gölpınarlı, “Fihi Mâ Fih”, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1959).

131 Abdülbaki Gölpınarlı, “Divan-ı Kebîr’den Seçmeler”, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989).

132 Akün, “Gölpınarlı, Abdülbaki”, 146-149.

133 Akün, “Gölpınarlı, Abdülbaki”, 146-149.

134 Abdülbaki Gölpınarlı, “Rubâiler”, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1964).

135 Akün, “Gölpınarlı, Abdülbaki”, 146-149.

baki Gölpınarlı'nın önsözünün ardından seçmelere geçilmiştir. En sonda bibliyografya vardır.¹³⁶

2.19.20. Ma'ârif.¹³⁷

2.19.21. İbtidâ-nâme.¹³⁸

2.20. Tahsin Yazıcı (1922-2002)

Hoğas, Bingöl'de doğmuştur. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı ve Arap ve Fars Dilleri ve Edebiyatları Bölümü'nü bitirmiştir. 1945 yılında mezun olmuş ve edebiyat öğretmenini olarak atanmıştır. 1946 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde ilmi yardımcı olmuştur ve 1948 yılında ise oraya asistan olarak girmiştir. Bölümün ikiye ayrıldığı 1963 yılında Fars Dili ve Edebiyatı Kürsüsü başkanı olmuştur. Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu ve Selçuklu Araştırmaları Enstitüsü'nde üye olarak görev yapmıştır. İslam Ansiklopedisi onun başkanlığında tamamlanmıştır. 1966 senesinde Tahran'da Uluslararası İranoloji Kongresi, sonrasında Tebriz, Şiraz, Meşhed ve Tahran'daki diğer kongrelere katılmıştır. Bir süre Erzurum Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları bölümünde bulunmuştur. 20 Kasım 2002'de vefat etmiştir.¹³⁹

2.20.1. Çağdaş İran Edebiyatından Seçmeler: XX. yüzyıldaki İran'da hikâye ve roman yazan önemli kişilerin yazıları örneklendirilmiş ve eser sonuna bir sözlük eklenmiştir.¹⁴⁰

2.20.2. Eski İran Nesrinden Seçmeler: Klasik İran nesirlerinden seçme örnekler alınmıştır. Diğer eser gibi bu kitabın sonunda da bir sözlük vardır. Tahsin Yazıcı eserde Mehmet Kanar ile birlikte çalışmıştır.¹⁴¹

¹³⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, "Fihi Mâ Fih ve Mecâlis-i Seb'a'dan Seçmeler", (Ankara: Kültür Bakanlığı 1000 Temel Eser, 1972).

¹³⁷ Akün, "Gölpınarlı, Abdülbaki", 146-149.

¹³⁸ Akün, "Gölpınarlı, Abdülbaki", 146-149.

¹³⁹ Mehmet Kanar, "Yazıcı, Tahsin", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/359-360.

¹⁴⁰ Kanar, "Yazıcı, Tahsin", 359-360.

¹⁴¹ Kanar, "Yazıcı, Tahsin", 359-360.

2.20.3. Farsça Dilbilgisi I-II: Klasik Farsça dilbilgisi kitabı olarak adlandırılabilir. Kitap üzerinde Ahmet Ateş ile birlikte çalışılmıştır.¹⁴²

2.20.4. Farsça Tarihi Metinlerden Seçmeler: Selçuklu ve Moğol dönemindeki kaynaklardan alınan seçmelerdir. Bu eserin de sonunda sözlük vardır.¹⁴³

2.20.5. Parsî Nüvisân-i Asya-yi Sağır: Alfabetik bir fihrist şeklindeki Anadolu'da Farsça ile uğraşan kişilere ve o eserlere yer verilmiştir.¹⁴⁴

2.20.6. Menakıb-i Cemaleddin Sâvî.¹⁴⁵

2.20.7. Menakıb-i İbrahim Gülşenî.¹⁴⁶

2.20.8. Ruşenâ'-i-name.¹⁴⁷

142 Kanar, "Yazıcı, Tahsin", 359-360.

143 Kanar, "Yazıcı, Tahsin", 359-360.

144 Kanar, "Yazıcı, Tahsin", 359-360.

145 Kanar, "Yazıcı, Tahsin", 359-360.

146 Kanar, "Yazıcı, Tahsin", 359-360.

147 Kanar, "Yazıcı, Tahsin", 359-360.

SONUÇ

Sonuç olarak XIX. yüzyıl sonlarından XX. yüzyıl sonlarına kadar Türkiye’de Farsça çalışan Türk entelektüel kesim ve Farsça ile ilgili eserleri incelenmiştir. Çalışmanın amacı Osmanlı döneminin sonlarından yaklaşık günümüze (2000’lere) kadar Türkiye’de Farsça ile ilgilenen şahısları tespit edip eserlerinden bahsetmektir. Konu incelemesi 20 kişi ile sınırlı tutulmuştur. Bu çevrelerin hayatları incelenmiştir. Farsça çalışan bu entelektüel çevredekilerin isimleri şunlardır: Âbidin Paşa, Mehmed Tâhir, Süleyman Nazif, Abdullah Cevdet, Rauf Yektâ Bey, Ahmet Avni Konuk, Ömer Ferit Kam, Rıza Tevfik Bölükbaşı, Veled Çelebi İzbudak, Kilisli Rifat Bilge, Yahya Kemal Beyatlı, Âsaf Hâlet Çelebi, Mehmet Necati Lugal, Ahmet Ateş, Feridun Nafiz Uzluk, Mehmet Nuri Gençosman, Kemal Edip Kürkcüoğlu, Ali Nihad Tarlan, Abdülbaki Gölpınarlı, Tahsin Yazıcı. Bu çevrelerin çoğu edebiyatla ilgilenen kişiler olsa da farklı uzmanlıkları olan kişiler de vardır. Bu şahıslar arasında siyasetçi, politikacı, memur, gazeteci, bestekâr, neyzen, mûsikîşinas, mutasavvıf, felsefeci, bibliyografyacı, dil bilimci, araştırmacı, eğitimci, tıp âlimi, tarihçi, çevirmen ve araştırmacılar vardır. Örneğin Feridun Nafiz Uzluk tıp tarihi ve dentoloji uzmanıyken, Rauf Yektâ Bey ve Ahmet Avni Konuk gibi isimler bestekârdır. Abdullah Cevdet gibi siyasetçiler veya Farsça ile şahsen ilgilenen Âbidin Paşa gibi devlet memurları vardır. İncelenen kişiler siyasetçi olsun, tıpcı olsun, felsefeci olsun bir yandan şairlik ve yazarlarla ilgilenmişlerdir. Tahsin Yazıcı, Mehmet Necati Lugal, Ahmet Ateş gibi dil uzmanı olan kişiler Farsça eserler vermişler, önceden yazılan eserleri incelemiş, düzenlemiş ve tekrar yayıma sokmuşlardır.

Farsça günümüzde de eskiden olduğu gibi araştırmalara konu olmaya devam etmektedir. İleride de komşu ülkeler arasında devam edecek olan dilsel ve kültürel ilişkinin Türk tarihinde de önemli bir yeri olan Farsça eserleri ve eser incelemelerini genç kuşağa ve ilerideki nesillere anlatabilmek, tarihten haber verebilmek ve bir nebze de olsa ilgilerini çekebilmek adına yakın tarihte yaşayan 20 şahıs ve Farsça ile ilgili eserleri incelenmiştir.

KAYNAKÇA

Akün, Ömer Faruk. “Gölpınarlı, Abdülbaki”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/146-149. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Akün, Ömer Faruk. “Kilisli Rifat Bilge”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/18-22. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Aslan, Gönül. “Veled Çelebi İzbudak’ın Mesnevi Tercümesi’nin Yeni Yazıya Aktarımı (5. Cilt, 1-4. Defterler; 1- 2347. Beyitler)”. Konya: Selçuk Üniversitesi, Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Araz, İdris. “Süleyman Nazîf Efendi’nin Eş’ar ve Münşeât’ı Eşar. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020, 3.

Ateş, Ahmet. “Câmi’ Al-Tavârih, (II.Cilt, Dördüncü Cüz)”. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.

Beyatlı, Yahya Kemal. “Rubâiler ve Hayyam’ın Rubâilerini Türkçe Söyleyiş”. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1983.

Bilge, Rifat. “Bostan”. İstanbul: Ahmet Halit Basımevi, 1947.

Bilge, Rifat. “Gülistan”. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943.

Bilgiç, Hasan Fevzi. “Kilisli Rifat Bilge’nin Hayatı ve Fikirleri”. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Biyografya. “Mehmet Nuri Gençosman” (Erişim 15 Nisan 2022). <https://www.biyografya.com/biyografi/6775>

Bolay, Süleyman Hayri. “Kam, Ömer Ferit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/271-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Bölükbaşı, Rıza Tevfik. “Ömer Hayyam ve Rubâileri”. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1945.

Cevdet, Abdullah. “Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazali’de Ma’rifetullah-Rubâiyyât-ı Gazali – Örfî’de Şiir ve İrfan”. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1921.

Cevdet, Abdullah. “Rubâiyyât-ı Ömer Hayyam ve Türkçe’ye Tercümeleri”. İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, 1914.

Çelebi, Âsaf Halet. “Mevlânâ’nın Rubâileri”. İstanbul: Kanaat Yayın-

nevi, 1944.

Çelebi, Âsaf Halet. “*Molla Cami Hayatı- Şahsiyeti- Eserlerinden Parçalar*”. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1948.

Çelebi, Âsaf Halet. “*Ömer Hayyam: Hayatı, Sanatı, Eserleri*”. İstanbul: Varlık Yayınları, 1954.

Çelik, İsa. “*Âbidin Paşa (1259/1843-1324/1906)’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*”. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Çeltik, Halil. “*Ömer Ferit Kam ve Âsâr-ı Edebiye Tedkikatı*”. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Çetin, Nihad. “Ateş, Ahmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4/55-57.

İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Değirmençay, Veyis. *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, I. Basım, 2013.

Doğan, Elif Hilal. “*Ahmed Avni Konuk’un Fusûsü’l-Hikem Şerhi’ne Göre Zuhur ve Yaratılış Bağlamında Ferdiyet Kavramı*”. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Gençosman, Mehmet Nuri. “*Bahâristân*”. İstanbul: Maarif Matbaası, 1945.

Gençosman, Mehmet Nuri. “*Mahzen-i Esrar*”. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1986.

Gençosman, Mehmet Nuri. “*Pendnâme*”. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1946.

Gençosman, Mehmet Nuri. “*Rubâiler ve İlk Gazeller*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1947.

Gölpınarlı, Abdülbaki. “*Divan-ı Kebîr- Gül-deste*”. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1955.

Gölpınarlı, Abdülbaki. “*Divan-ı Kebîr ’den Seçmeler*”. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

Gölpınarlı, Abdülbaki. “*Fîhi Mâ Fih*”. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1959.

Gölpınarlı, Abdülbaki. “*Fîhi Mâ Fih ve Mecâlis-i Seb’a’dan Seçmeler*”. Ankara: Kültür Bakanlığı 1000 Temel Eser, 1972.

Gölpınarlı, Abdülbaki. “*Fuzûlî Divanı*”. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1948.

Gölpınarlı, Abdülbaki. “*Gülşen-i Râz*”. İstanbul: Maarif Matbaası, 1944.

Gölpınarlı, Abdülbaki. “*Hafız Divanı*”. İstanbul: Maarif Matbaası, 1944.

Gölpınarlı, Abdülbaki. “*Hayyam, Rubâiler ve Silsilat-Al-Tartîb, İbn-i Sînâ’nın Tamcîd’i ve Tercemesi*”. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1953.

Gölpınarlı, Abdülbaki. “*İlâhîname*”. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1947.

Gölpınarlı, Abdülbaki. “*Mantık Al-Tayr*”. İstanbul: Maarif Matbaası, 1944.

Gölpınarlı, Abdülbaki. “*Mesnevî*”. İstanbul: Maarif Basımevi, 1942.

Gölpınarlı, Abdülbaki. “*Rubâiler*”. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1964.

Güngör, Metin. “*Ahmet Avni Konuk ve Mesnevî-i Şerif Şerhindeki Tasavvuf Düşüncesi*”. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Gür, Muhammet. “*Süleyman Nazîf*”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/92-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Hanoğlu, Şükrü. “*Abdullah Cevdet*”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/90-93. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Kam, Ömer Ferit. “*Vahdet-i Vücûd*”. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1994.

Kanar, Mehmet. “*Yazıcı, Tahsin*”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kara, Mustafa. “*İzbudak, Veled Çelebi*”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/503-505. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kırımlı, Bilal. “*Âsaf Hâlet Çelebi (Hayatı, Eserleri, Sanatı ve Fikirleri)*”. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Kut, Günay. “Tarlan, Ali Nihad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/108-110. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Kürkçüoğlu, Kemal Edip. “*Kırk Hadis Tercümesi*”. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.

Kürkçüoğlu, Kemal Edip. “*Rind ü Zahid*”. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956.

Korkmaz, İbrahim. “*Ömer Ferid Kam’ın Hayatı, Eserleri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*”. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Lugal, Mehmet Necati. “*Zafernâme*”. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.

Lugal, Mihin. “Lugal, Mehmet Necati”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27/218-219. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Nazif, Süleyman. “*Nasırüddin Şah ve Babîler*”. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1923.

Okay, Orhan. “Beyatlı, Yahya Kemal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/35-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Öngören, Reşat. “Konuk, Ahmet Avni”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/180-182. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Özcan, Nuri. “Rauf Yektâ Bey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/468-480. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özönder, Hasan. “Uzluk, Feridun Nafiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/257-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Pala, İskender. “Âbidin Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/310. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Paşa, Âbidin. “*Terceme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif*”. İstanbul: Cihan Matbaası, 1325.

Tâhir, Mehmet. “*Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri*”. İstanbul: Kitabevi, 1996.

Tâhir, Mehmet. “*Osmanlı Müellifleri*”. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.

Tarlan, Ali Nihad. “*Çağdaş İran Şiiri*”. Ankara: Cumhuriyet Halk Par-

tisi, 1938.

Tarlan, Ali Nihad. “*Esrar-ı Hodî*”. İstanbul: Yenilik Basımevi, 1958.

Tarlan, Ali Nihad. “*Fuzûlî Divanı Şerhi*”. Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı, 1985.

Tarlan, Ali Nihad. “*Fuzûlî’nin Farsça Divanı*”. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1950.

Tarlan, Ali Nihad. “*Gülîstan*”. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943.

Tarlan, Ali Nihad. “*İran Edebiyatı*”. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944.

Tarlan, Ali Nihad. “*Leyla ile Mecnun*”. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1943.

Tarlan, Ali Nihad. “*Şarktan Haber*”. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956.

Tarlan, Ali Nihad. “*Zerdüş’tün Gataları*”. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1935.

Temizel, Ali. “*Mevlâna Çevresindekiler, Mevlevîlik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*”. Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, 2009.

Türkan, Hüseyin. “*Türkiye’nin Birikimleri 3- Müzisyenler*”. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2014.

Uçman, Abdullah. “Çelebi, Âsaf Hâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Uçman, Abdullah. “Rıza Tevfik Bölükbaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Uzluk, Feridun Nafiz. “*Mevlânâ Celâleddin*”. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1968.

Uzluk, Feridun Nafiz. “*Ulu Arif Çelebi’nin Rubâileri*”. İstanbul: Kutulmuş Matbaası, 1949.

Uzun, Mustafa İsmet. “Kürkçüoğlu, Mehmet Edip”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/571-572. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Verdemir, Kenan. “*Câmî’ye Ait Risâle-i Mûsikî’nin Rauf Yektâ Bey Tarafından Çevisi*”. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Makyavelist Devlet Anlayışında Ahlâk ve Siyaset Üzerine Bir Değerlendirme

Zeynep SÖNMEZ

Erzurum Teknik Üniversitesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, 0000-0002-7897-1021, zeynep.sonmez93@erzurum.edu.tr

Özet

Makyavelist devlet anlayışını önceki devlet anlayışlarından ayıran özelliklerden birisi laik bir iktidar modeli ortaya koymasıdır. Avrupa da Rönesansın etkisiyle bu durum değişmeye başlar. Çünkü kilisenin görüşleri her bakımdan eleştiriye uğradığı gibi insanlar üzerindeki etkisi de azalmaya başlar. Modern dünyanın bakış açısına göre her şeyi baştan kurmak gerekir. İnsan dünyanın ona verdiği fırsatları değerlendirerek dünya üzerinde etkin bir güç olmaya çalışacaktır. İnsan rasyonalitesi sayesinde dünyaya hükmedebileceği gibi kendi türüne de hükmedebileceğini keşfeder. Bundan dolayı modern dünya insanı kötü bir varlık olarak tanımlar. Siyasetin amacı da bu kötü varlığı dizginlemektir. Niccolo Machiavelli'nin yaşadığı dönemde ise İtalya şehir devletinin birliği siyasi kargaşalardan dolayı bozulmuştur. İşte bu dönemde ulus-devletlerin kurulma-

sında ve modern siyaset felsefesinin oluşmasında Machiavelli'nin yazdığı hükümdar adlı eserin büyük bir etkisi olduğu açıktır. Machiavelli devletin bekası uğruna her şey mübahtır der. Hatta siyaset söz konusu olduğunda ise yer yer ahlâkı da göz ardı etmiştir. Çünkü Machiavelli bireysel ahlâkı savunmaz mevcut olan ahlâki anlayışların üzerine yeni bir anlayış tarzı getirerek onu geliştirmeye çalışır. Siyasetin ise biraz daha bilimsel bir yapıda olmasını temenni eder. Aynı zamanda devletin kendi birliğini ve gücünü devam ettirebilmesi adına ahlâkın yeri geldiğinde araç olarak kullanılabileceğini de dile getirir. Bundan dolayı siyaset ile ahlâk arasında oluşan bağın zamanla farklı bir yöne evrilmesinde Machiavelli'nin rolü büyüktür.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Ahlâk, Güç, Birey, Rönesans, Machiavelli.

An Evaluation Of Ethics And Politics In The Machiavellian Understanding Of The State

Abstract

One of the features that distinguish the Machiavellian understanding of the state from the previous state understandings is that it presents a secular power model. With the effect of the renaissance in Europe, this situation begins to change. Because the church's views are criticised in all respects, and its influence on people begins to diminish. From the point of view of the modern world, everything must be rebuilt. People will try to be an influential power in the world by taking advantage of the opportunities offered by the world. People discover that, thanks to their rationality, they can conquer their rationality, they can dominate their kind as well as the world. Therefore, the modern world defines people as evil beings. The purpose of politics is to rein in this evil entity. In the period when Niccolo Machiavelli lived,

the unity of the Italian city- state was broken due to political turmoil. Machiavelli says everything is permissible for the sake of the survival of the state. In fact when it comes to politics, it has sometimes ignored morality. Because Machiavelli does not defend individual morality, he tries to develop it by bringing a new understanding on top of existing moral understandings. At the same time, he also states that morality can be used as a tool when necessary in order for the state to maintain its unity and power. Therefore, Machiavelli has a great role in the evolution of the bond between politics and morality in a different direction over time.

Keywords: Politics, Morality, Power, Individual, Renaissance, Machiavelli.

GİRİŞ

Siyaset felsefesi alanının önemli düşünürlerinden birisi olan Niccolo Machiavelli 3 Mayıs 1469’da Floransa’da avukat ve varlıklı bir babanın oğlu olarak dünyaya gelmiştir. “Dolayısıyla onun doğuştan burjuva kökenli olduğu söylenebilir”.¹ Düşünürün hayatına dair bilgileri ise babası Bernardo’nun kaleme aldığı günlüklerden öğrenmekteyiz. Eğitim hayatı hakkında ise Latin kültürü, Yunan ve Klasik kültür eğitimi aldığı bilinmektedir. Aldığı eğitimler sayesinde Antik Yunan filozoflarına ait olan eserleri okuma fırsatı bulmuştur. 1498 yılında Floransa üniversitesinde hukuk eğitimi almaya başlamıştır. “Machiavelli’nin aldığı eğitim, düşünsel altyapısını oluşturan unsurlardan biri olmakla birlikte tecrübe ve birikimlerinin de birleşimiyle literatüre pek çok alanda katkı yapmasını sağlamıştır”.² 1498 yılında Floransa Cumhuriyetin de ikinci sekreterlik görevine başlar. Bu sayede siyasi tecrübeler kazanmaya başlar.

Machiavelli’nin düşünce sisteminin oluşmasında etkili olan dönem koşullarına da kısaca değinmek gerekir. Çünkü onun düşünce sisteminin oluşmasında İtalya’nın içinde bulunduğu siyasi kargaşalar ve daha birçok farklı etmenin etkisi olduğu açıktır. On beşinci yüzyılda Roma İmparatorluğunun İtalya üzerinde kurduğu güç hâkimiyetinin son bulması ile birlikte İtalya siyasi ve iktisadi bakımdan Avrupa’nın en güçlü ülkesi haline geldi. On birinci yüzyıl ile on altıncı yüzyıl arasındaki zamanda İtalya ticaret ve gemicilikte gösterdiği ilerlemeler ile büyük bir yükselişe geçti. Dolayısıyla İtalya’nın bu hızlı yükselişi ile birlikte kent devletleri ortaya çıkmaya başladı ve yönetim aristokrasinin elinde oldu. Kent devletlerinin ortaya çıkması ile birlikte özgürlük kavramı da yeniden gündeme geldi.

İtalya ticaretindeki hızlı ilerlemelerle birlikte kentler arası rekabete sahne oldu. “Kimi topluluklar soylular ile savaşmışlardır, ki-

1 Abdullah Güldali, Platon İle Machiavelli’nin Devlet Felsefelerinin Karşılaştırılması (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 88.

2 Berfu Boyraz, Machiavelli’nin İnsan Doğası Düşüncesinin Siyaset Kuramına Etkisi (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8.

626 mileri de bağımsızlıklarını satın alma ya da baskın grupları ikna etmeye yönelmişlerdir”.³ Topluluklar arasındaki bu güç ve iktidarı ele geçirme savaşında İtalyan şehirleri ise yavaş yavaş istilacılar tarafından yağmalanmaya başlandı. Venedik, Milano ve İtalya arasında çıkan savaşlarda güçlü olan devlet kendisinden güçsüz olan devletleri ve bu devletlerin topraklarını ele geçirerek başka devletlerle anlaşmalar yaparak güç dengesi yaratmaya çalışıyordu. İtalya şehir devletlerinin ise bu güç dengesini kendi çıkarına göre kullanmaya çalışması Avrupalı yöneticiler için avantaj sağlarken, İtalya için yıkıma sebep oldu. İnsanlık tarihi boyunca, yönetme ve yönetilme fikri her zaman güncelliğini korumuştur. İlk çağlarda nüfus sayısının az olmasından dolayı yönetme ve yönetilme fikri daha az etkili olurken, zamanla nüfus sayısının artması ile birlikte bu fikrin etkisi de artmıştır. Bu bağlamda toplumsal alandaki düzeni sağlamak için siyaset olgusu da tekrardan gündeme gelmiştir. Toplumsal düzenin sağlanmasında insanlar arası ilişkilerin siyasete aksetmesi bağlamında ahlâki ölçütler oluşturulmuştur. Bu ahlâki ölçütler ışığında oluşan siyaset ise çevresel etmenlere ve toplumsal koşullara göre farklı şekillerde ifade edilmiş ve yer yer olumsuz düşüncelerle de dile getirilmiştir. Machiavelli’nin felsefesi genel olarak güçlü bir iktidarın oluşması ve bu iktidarın bekasını devam ettirebilmesi adına oluşturulmuştur. Çünkü onun yaşadığı dönemde güçlü bir iktidar yönetimi elinde bulundurmazsa ülkede çıkacak olan kargaşalar devleti yıkıma götürebilir.

“Machiavelli, yönetim işinin; duygusallıktan uzak bir disiplin ile olması gerektiğini bildirirken, iktidarın güçlü ve kuvvetli olması için gereken tüm şartlarında eksiksiz sağlanmasının zorunluluğunu belirtmektedir”.⁴ Bu bağlamda Machiavelli hükümdarın devletin bekası uğruna yeri geldiği zaman zalimce davranması gerektiğini de belirtir. Devletin bekasını sağlayacak olan hükümdarın iktidarını kiliseden ve diğer her şeyden üstün tutar. Hükümdarın gayesine ulaşmasına engel teşkil edecek olan dini veyahut ahlâki bir yasayı

3 Muhammed Akif Yalçın, Machiavelli’de Siyaset-Ahlak İlişkisi Üzerine Bir İnceleme (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8.

4 Yalçın, Machiavelli’de Siyaset-Ahlak İlişkisi Üzerine Bir İnceleme, 2.

kabul etmez. Machiavelli hükümdar adlı eserinde siyasal iktidarı tüm sadeliği ile ortaya koymakta ve siyaset alanını çevreleyen dini ve ahlâki görüşlerden arındırmaktadır.

Bir iktidarı meşrulaştıran, onun kendisi dışında bir yasaya, bir ilkeye göre yönetmesidir. Bu özellikten yoksun hükümdar Orta Çağ anlayışına göre meşru bir iktidar değildir ve ahlâk dışıdır. Sofistlerden bu yana ilk defa bir düşünür çıkıp ahlâk başka siyaset başka demiştir. Çünkü Machiavelli'ye göre siyasal alan biraz daha bilimsel olmak zorundadır. Bir hükümdar veyahut yönetici için önemli olan devletin gücüdür. Cömert, erdemli, iyi ve halk tarafından sevilen bir hükümdar olmaksızın halk tarafından korkulan bir hükümdar olmak devletin bekası için daha sağlıklı olacaktır. Çünkü insanda güç elde etme arzusu olduğu için ilk fırsatta karşısındaki kişiyi ortadan kaldırmaya çalışacaktır. İnsandaki güç elde etme arzusu doğal olarak insanın diğer kötü niteliklere de sahip olmasını mecburi kılar. Bu yüzden hükümdarın önceliği kendi gücü olmalıdır. Hükümdarın zalim ve yeri geldiği zaman acımasız olması ve devletin çıkarını ön planda tutması ahlâki açıdan kötü olarak değerlendirilse de siyasi açıdan devletin bekası söz konusu olduğu için daha olumlu karşılanır ve daha güvenlidir. Siyasette yeri geldiği zaman çıkarın ön planda olmasını, ahlâkın ise ikinci sırada kalması gerektiğini kendi felsefesinde temele alan Machiavelli, aradan uzun yıllar geçse bile adından söz ettirmeyi başarmış ve günümüz modern siyaset felsefesi kurucuları arasında yer almıştır.

1. SİYASETİNE YÖN VEREN DÜŞÜNCELER

Machiavelli'nin siyaset anlayışına yön veren düşünceler makyavelizm kavramı bağlamında ele alınabilir. "Makyavelizm, Machiavelli'nin siyaset ve ahlâk anlayışı arasındaki ilişkiye kendi zamanına genel olarak hâkim olan geleneğin dışında yeni bir bakış açısı getirmiş olmasıyla ilgili olarak ortaya çıkmış siyasî bir yorum ve eylem tarzının genel adıdır".⁵ Dolayısıyla makyavelist anlayış siyasi alandaki amaca ulaşmak için her türlü eylem tarzını meşru kılar.

5 Ahmet Kesgin, "Machiavelli ve Makyavelizm", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 5/1 (2019), 106.

Machiavelli İtalya'nın ulusal birliğini gerçekleştirmek için kendi dönem koşullarını iyi deneyimlemiş bir filozof olarak siyasi alandaki birlik için her şeyi meşru kılan gerçekliği olduğu gibi benimsemiştir. Ancak Machiavelli kendi döneminin politikacılarından farklıdır. Çünkü kendi döneminin politikacıları şahsi çıkarları ve kendi başarıları için her şeyi meşru kılarken, bunun tam aksine Machiavelli ise ülkesinin birliği ve bütünlüğü için her şeyi meşru kılar.

Machiavelli'nin siyaset felsefesine getirdiği bu yeni anlayış tarzı Rönesans dönemi filozofları ve siyaset felsefesi ile ilgilenen düşünürler tarafından farklı şekillerde ele alınmış ve yorumlanmıştır. Kimi düşünürler özgürlük ve insan anlayışının gelişmesine büyük bir katkı sağladığı için Machiavelli'ye minnettar olurken, bazı düşünürler ise Machiavelli'nin düşüncelerinin ahlâk dışı olduğunu ve dinsizlik olarak adlandırdıklarını dile getirmişlerdir. Dolayısıyla Machiavelli devletin bekasını sağlamak için siyasette amaçlar yerine araçları öncelediği için tenkitlere maruz kalmıştır. Siyasi birlik söz konusu olduğunda yapılması şart olan davranış ve tutumların başında ise zora başvurmak vardır.

Machiavelli'nin adının her çağda iyi veya kötü olarak anılmasında aydın kesimi elinde bulunduran kilisenin etkisi oldukça açıktır. Çünkü Machiavelli Hristiyan din adamlarının politikasına ve siyasetin dine bağlanmasına karşıydı. Kilisede kendisine yönetilen saldırılara karşı Machiavelli'nin eserlerindeki hilekârlıkları ve acımasızlığı kendi çıkarına dönüştürmeye çalıştı. Machiavelli'nin bu görüş ve fikirleri kilise tarafından kötü olarak halka takdim edildi ve kilise halkın desteğini kendisinde topladı. Machiavelli bazı düşünürler tarafından siyaseti ahlâktan arındırması ile birlikte modern siyaset felsefesinin kurucusu olarak ve ulus-devletlerin zeminini hazırlayan ilk kişi olarak anılmaya başlandı.

2. AHLÂKINA YÖN VEREN DÜŞÜNCELER

Machiavelli'nin ahlâk anlayışına yön veren düşünceler Hükümdar adlı eserinde hükümdara yüklediği cömertlik, cimrilik, zalimlik, merhametli olmak gibi kavramlar üzerinden ele alınabilir. Machiavelli hükümdarın cömert olarak tanınmasının iyi olduğunu

düşünür. Fakat hükümdar cömertliği tanınmak ve halk tarafından takdir edilmek için kullanıyorsa bu durum kötü olarak düşünülür. “Bir hükümdarın nitelikleri içinde dikkat edilmesi gereken, iğrenç ve aşağılık birisi olmamaktır. Cömertlik insanı ikisine de sürükler. Adı cömerte çıkacak diye nefret uyandıran iğrenç bir açgözlü ol-maktansa, nefret uyandırmayan iğrenç bir cimriye çıkması daha akılcıdır”.⁶

Hükümdarın ün salmak için veyahut gösteriş için kendini cömertmiş gibi göstermesi halkın yoksullaşmasına, halktan alınması gerekenden fazla vergi alınmasına sebep olur ve bu durum da hükümdarın itibarını kaybetmesine neden olur. Bundan dolayı hükümdar cimri olarak anılmaktan korkmamalıdır, asıl cimri olarak anıldığında ülkesi daha çok zenginleşecek ve halktan daha az vergi almaya başlayacağı için tam da bu noktada gerçek bir cömert olarak anılacaktır. Bunlara ek olarak bir hükümdar zalim olarak değil, merhametli birisi olarak anılmayı istemelidir. Fakat merhamete hıyanet edilebilme ihtimalinden dolayı Machiavelli hükümdarın kendisini korumasının yararlı olacağını ifade eder.

Aynı zamanda Machiavelli gereğinden fazla merhametin suç oranlarının artmasına sebebiyet vereceğini, halkın bozulacağını bunun sonucu olarak da halk arasında kargaşaların meydana geleceğini söyler. Bundan dolayı toplumun zarar görmesinden, toplumda kargaşaya sebebiyet veren az sayıdaki insana kötü ve caydırıcı cezaların verilmesinin daha merhametli olacağını düşünür. Machiavelli açısından hükümdarın halka merhamet göstermesi hükümdarı aciz bir konuma düşürür. Bu sebeple hükümdarın acımasız olarak gözükmesi acizliklere karşı elinin daha güçlü olmasını sağlar. Machiavelli merhamet ve acımasızlık gibi konularda söylemlerde bulunurken vicdan noktasında bir açıklamada bulunmaz.

“... düşünür, bir kavram olarak “vicdan” dan bilhaber değildir; ancak onun siyasi bir kavram olmadığı açık ve nettir. Bu bakımdan günümüz siyasal tartışmalarında adeta bir kutup yıldızı muamelesi yapılan bu kavra-

6 Niccolo Mahiavelli, Hükümdar, çev. Necdet Adabağ (İstanbul: İş bankası Kültür Yayınları, 2021), 62.

ma şüphıyla yaklaşmak, Machiavelli'nin bize yüzyıllar öncesinden verdiği derslerden biri olabilir".⁷

3. SİYASET VE AHLÂK ARASINDAKİ İLİŞKİ

Modern dünyada hümanizm, klasik akılcılık ve aydınlanma hareketleriyle ortaya çıkan aynı zamanda bu alanda gelişim gösteren düşünceleri kapsayan yeni bir hayat tarzı da siyasal olanın yeniden yapılandırılmasını gerekli kılar. Modern dünyanın bakış açısına göre her şeyi yeniden revize etmek gerekir. İnsani ve insan faaliyetlerini içeren tüm faaliyetlerde bir değişim meydana gelir. İnsan kendi rasyonalitesi sayesinde her şeye hükmetmeye çalışır. Bu sebeple modern dünyanın bakış açısına göre insan kötü bir varlık olarak tanımlanır. Siyasetin amacı da bu kötü varlığı bir arada tutmak ve dizginlemektir. Çünkü

"Siyaset, çok sayıda insanı ilgilendiren bir sahadır. Bu bağlamda siyaset, yalnızca bir kişinin kendiliği etrafında değil, bu kendilik ve kendisi dışındakiler arasında meydana gelen bir etkinliktir. Böylesi bir ortamda da doğal olarak insanlar arası bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki ortamın da ortaya çıkan siyaset içinde de ahlak kurallarının geçerli olup olmadığı tartışma konusudur".⁸

Dolayısıyla bu tartışma bizi üç farklı yaklaşımına götürür. Bunlardan birincisi Platoncu anlamda daha çok Antik Çağda rastladığımız siyaseti ahlâka feda etmek ve ahlâkı ön plana çıkarmak. İkincisi ise ahlâkın siyasetin temeli olup olamayacağına dair Machiavelli'nin ortaya koymuş olduğu olumsuz görüştür. Üçüncüsü ise siyasetin varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan ahlâktan bahseden demokratik yaklaşımdır. Bu üç farklı yaklaşım temelde bizim ahlâk ve siyaset arasındaki farkı ortaya koymamızı sağlar. Bu bağlamda Machiavelli ahlâk ve siyaset aynı yolda yürümemesi gereken iki attır der.

En basit ifadeyle ahlâk toplum tarafından iyi ve güzel olarak adlandırılan eylem ve davranışlardır. İnsanın bireysel hayatında

7 Yalçın, Machiavelli'de Siyaset-Ahlak İlişkisi Üzerine Bir İnceleme, 68.

8 M. Hanifi Macit vd., Siyaset Felsefesine Giriş (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019), 47.

sergilediği davranışlar ile ilgilidir, toplum içerisinde bireylerin davranışlarının nasıl olması veya olmaması gerektiği ile ilgili olarak belirli sınırlar koyar ve bireylere ödevler yükler. Kendisine yüklenen ödevleri yerine getiren birey toplum tarafından takdir edilir. Ahlâken iyi ve güzel davranışlarda bulunan kendisine yüklenen ödevleri yerine getiren birey siyasette ise takdir edilmez. Çünkü siyasette ahlâken iyi ve güzel davranışlarda bulunmak her zaman başarıyı getirmez.

Ahlaki açıdan bireysel bir bağlayıcılık söz konusu iken siyaset noktasında gerçekleşen eylemlerin sonuçları toplumu etkiler. Dolayısıyla ahlâk ve siyaset aynı amaca hizmet etmiş olsa bile yapısal olarak birbirinden farklı yapı sergiledikleri için ahlâka ihtiyaç kalmaz. Bundan dolayı Machiavelli de bireysel ahlâkı savunmaz, mevcut olan ahlâki anlayışların üzerine yeni bir anlayış tarzı getirir. Hatta siyaset söz konusu olduğunda da ahlâkı yer yer göz ardı etmiştir. Bundan dolayı çoğu zaman Machiavelli'nin doktrinleri, yöntemleri nedeniyle ahlâksız olarak nitelendirilmiştir. Machiavelli devletin bekası için her zaman ahlâki kurallara göre hareket etmenin kötü sonuçlar meydana getirebileceğini dile getirir. Aslında Machiavelli zalimliği ya da kötülüğün bir ölçü olarak benimsenmesini önermez. O siyasal çerçevede hükümdarın kendi gücünü ve devletin bekasını devam ettirebilmesi adına ahlâkın yeri geldiği zaman görmezden gelinmesi gerektiğini düşünür. Bu bağlamda Machiavelli'ye göre devletin ve hükümdarın kendi gücünü koruyabilmesi için yaptığı şeyler kendi içerisinde de ahlâki bir durumu ifade eder. Bu sebeple Machiavelli'yi standart ahlâk anlayışları kategorisinde ele almak veya anlamaya çalışmak doğru olmayacaktır. Onun felsefesinde kamusal ahlâk ve özel ahlak olmak üzere iki farklı ahlâk alanı vardır. Fakat ahlâki değer bakımından ikisi de birbirine eşittir.

Kamusal ahlâk ve özel ahlâk alanı arasında bir çatışma durumu olduğunda üstünlük pratik bir çözüm önerisi sağlayacak olanındır. Özel ahlâk tarafından yasaklanan şeyler kamusal ahlâk tarafından zaman zaman desteklenir. Fakat özel ahlâkın izinden giden insanlar siyasetin realitesinden ayrılmaya hazır olmalıdırlar. Buna karşılık,

güçlü bir yönetim biçiminin izinde olanlar ise vicdanen sükûnetli ve rahat olamayacaklarını bilmeleri gerekmektedir. Buradan hareketle de siyasal alanda ahlâklılık aramak kabul edilebilir bir şey değildir demek yanlış bir söylem olmayacaktır. Çünkü Machiavelli siyasal olanın biraz daha bilimsel olmasını temenni eder.

İktidarı ve gücü elinde bulundurmak isteyen insanların her zaman azimli, istikrarlı olması ve hata yapmaması gerekmektedir.⁹ Buradan hareketle Machiavelli'nin yöneticilerin ahlâk dışı davranışlarda bulunabileceği doğrultusunda düşünceler öne sürdüğünü söylemek kendi içerisinde paradoksal bakımdan hem doğrulanabilir hem de yanlışlanabilir. Doğrulanabilir; çünkü Machiavelli devletin bekası söz konusu olduğunda genel ahlâk kurallarının siyasal alanı kapsamadığını savunur. Hatta özel ahlâk alanında kötü olarak adlandırılan bazı davranışların devletin menfaati söz konusu olduğunda bu davranışların yerine getirilmemesi durumunda yöneticinin yanlış yolda olduğu düşüncesi kendini ön plana çıkarır. Yanlışlanabilir; çünkü bu husus yöneticiye her zaman aynı şekilde davranma hakkını vermez. Yani devletin menfaati uğruna yapılması uygun görülen ve onaylanan davranışların sonuçları toplumsal bir yarar sağlamıyorsa yapılmasına rıza gösterilemez. Yöneticinin konumu ne olursa olsun Hükümdar dahi maşeri sorumluluklarından kaynaklanan imtiyazlarıyla yetkilerini özel sahaya taşıyamaz.

Machiavelli'nin ahlâk anlayışını daha iyi kavrayabilmek için Sokrates'in erdem anlayışına değinilebilir. “Buna göre Sokrates'te yer bulan insanların ahlâki olarak erdemlilik özelliği göstermesi ve bunun yanında devlet çıkarını en üst seviyede tutması anlayışı; Machiavelli'nin siyaset anlayışında yer bulan yönetici ve vatandaşın sahip olması gereken ahlâk anlayışlarıyla benzerlik göstermektedir”.¹⁰ Bu bağlamda Machiavelli bireyin öncelikle kendisine etik ilkeleri amaç edinmesi gerektiğini, yöneticinin ise ilk olarak devletin menfaatini kendisine gaye edinmesini talep eder. Bu kıyaslama ise

9 Hamit Emrah Beriş, “Modern Devlet Kuramının Doğuşunda Niccolo Machiavelli'nin Rolü ve Etkisi”, *Amme İdaresi Dergisi* 52/4 (Aralık 2019), 9.

10 Asım Celep, *Niccolo Machiavelli Bağlamında Siyaset Ve Ahlâk İlişkisinin İncelenmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 99.

Sokrates'in felsefesinde bireyin erdemli bir şekilde ahlâki davranış prensibinin Machiavelli felsefesinde devam ettirildiğini, ancak yöneticinin önceliğinin devletin bekası olması bakımından bir dönüşüme uğradığını ortaya çıkarmaktadır. Ahlâk ve siyaset bağlamında Machiavelli'nin düşünce sistemine etki eden bir diğer düşünür olan Epikuros ise etik ve politikayı birlikte ele almaz. Epikuros insanların toplumsal yaşama geçmeden önceki durumlarında birbirlerine düşmanca yaklaştıklarını ama toplumsal yaşantının faydalarından ötürü bir birliktelik olmasının gereğinden söz eder.

Epikuros doğrudan siyaset ile ilgili olarak çok yönlü düşünmez. O, bilge kişilerin politikanın kafesinden kurtulması gerektiğini söyler. Ona göre, politikadaki ihtiras insanın kendisini başkalarına karşı koruma içgüdüsünden gelir. Fakat insanın kendisini korumasının başka yolları da mevcuttur; dingin bir yaşantı sürmek ya da toplumun kalabalığından uzaklaşmak gibi. Bu bağlamda Epikuros felsefesinde dostluk kavramı da bir önem arz eder. Çünkü dostluk meydana gelebilecek olan tehlikelere karşı sükûneti sağlayan şeydir. Dolayısıyla da dostluk himayecilik işi görür. Epikuros açısından dostluk herkes tarafından istenilir ama bu istemenin kökeninde dostluğun sağladığı yarar vardır. Machiavelli de Epikuros gibi insanların toplumsal yaşama geçmeden önceki hayatlarında birbirlerine düşmanca yaklaştıklarını düşünür.¹¹ Bu bağlamda dostluk ilişkisinin bile arka planında bir çıkar düşüncesi mevcuttur. Bu faydacı yaklaşım esasında Machiavelli'nin fikirlerindeki tutumun bizlere Epikuros'tan etkilendiğini gösterir. "Epikuros'çu ekol evreni materyalist bir yaklaşımla yorumlar ama siyaset ve ahlak arasında siyaseti öteleyen bir ayırım yapar".¹²

Machiavelli düşüncesinde ahlâk ve siyaset arasındaki fark Epikuros felsefesinden farklıdır. Çünkü Machiavelli politik alanı ötelemez, ahlâk alanı gibi siyasetinde ayrı bir alan olarak araştırılması ve incelenmesi gerektiğini söyler. Epikuros bilge kişilerin politika ve politik sahadaki ihtirastan uzak durmasının gerekli olduğu fikri-

11 Yalçın, Machiavelli'de Siyaset-Ahlak İlişkisi Üzerine Bir İnceleme, 45.

12 Yalçın, Machiavelli'de Siyaset-Ahlak İlişkisi Üzerine Bir İnceleme, 47.

nin Machiavelli felsefesinde bir karşılığı yoktur. O, etik ve siyasetin kendi çağının zorlu koşullarının da farkında olup gerçekleştirilmesi gereken siyaset öğretilerini, ahlâki boyunduruklardan bağımsız bir şekilde incelemekte ve yapılması elzem olan şeylerin çaresini sunmaktadır. Dolayısıyla Machiavelli, geçmişten günümüze kadar ileri sürülen ahlâk ve siyaset ilintilerinde diğerlerinden farklı bir yol izler.

Machiavelli ahlâki Hükümdar isimli eserinde araç olarak değerlendirme isteğindeyken, Söylevler isimli eserinde ise kanunların, eşitlikçi davranmanın ve pozitif faziletlerin devamlılığını savunmaktadır. Dolayısıyla Machiavelli, ahlâkın; kamu erkinde, politika da ve devlet idaresinde amaç mahiyetinde olması gerektiğini belirtir. Bu durumda bir tutarsızlık var gibi gözükse de Machiavelli'yi kendi dönem şartları açısından ele almak ve düşünürün gayesini görmezden gelmemek önemlidir. Bu açıdan ele alındığında tutarsızlıktan ziyade birbirini birleştiren bir tasarı meydana gelmektedir. Düşünür, özel sahadaki ahlâki kaideleri önemli görür. Çünkü siyasal birlik toplumdaki bireylerin bir araya gelerek oluşturdukları bir birliktelik olmasından ötürü doğadaki mekanizmalardan farklıdır. Bu tarz bir birliktelikte güç, hükümetin beyanı olarak anlaşılacaktır. Dolayısıyla klişeleşmiş zihniyetin ürünü olan ahlâk kaideleri onu sınırlandırmayacaktır, kendi ereklerini kendisi saptayarak kendi hukuk kaidesini ortaya koyacaktır. Çünkü klişeleşmiş düşünceler hâlihazırdaki siyasi durumu doğru bir şekilde değerlendiremeyeceği için gerçekçi bir çözüm yolu da arz etmeyebilir. Siyasal erki ele geçirmek için çeşitli yollar vardır.

Machiavelli'ye göre, bir hükümdar gücüne güç katmalı ve atıl-gan olmalıdır. Fakat yeri geldiği zaman bir hükümdar sessizliğini korumalı ve geri çekilmesini de bilmelidir. Bütün hükümdarlar erdemli veya erdemsiz özellikleriyle adlandırılır. Bazıları cömert, bazıları kötü, bazıları vicdanlı, bazıları dindar, bazıları yalancı ve bazı nitelikler erdemli gibi görünse de çoğu zaman felâket getirir. Buna karşın, bazı niteliklerde kusurlu gibi görünse de çoğu zaman güvenlik ve mutluluk sağlar. Hükümdar halk tarafından hem sevi-

len kişi hem de korkulan kişi olmalıdır. Fakat aralarında bir tercih yapmak gerekirse sevilen ve istenilen bir hükümdar olmaksızın, halk tarafından korkulan bir hükümdar olmak daha iyidir. Çünkü insanlara iyi davranan hükümdarın mevkisi her zaman tehdit altındadır. Hükümdarın gayesi kendi gücünü korumak ve devletin bekasını sağlamaktır. Dolayısıyla hükümdarın bu yolda yapacağı her şey meşru ve övgüye değerdir.

Hükümdar halka verdiği sözleri tutmalı ama idarî sıkıntılar gündeme geldiğinde de kendi gücü ve devamlılığı için bu sözleri yerine getirmemesi gerektiğinin de bilincinde olmalıdır. Hükümdar halka verdiği sözler ile gerçekleştirdiği fiiller noktasında, tilki ve aslan gibi olmalı aynı zamanda kendisini farklı olaylara adapte etmelidir. Hükümdar gücün gerekli olduğu hususlarda halkı için kendisini siper etmeli, ortalığın karışık olduğu hususlarda ise tilki gibi kurnaz ve atak bir şekilde söz konusu olan hususları kendi menfaatine döndürecek çözümler bulmalıdır. Machiavelli'ye göre, bir hükümdarın başarılı ve başarısız olduğu nitelikler *virtu* ve *fortuna* kavramları ile ilgilidir. *Vir* kökünden türeyen latince erkek anlamına gelen *virtus* eril anlamında kullanılırken, *fortuna* ise dişil anlamında kullanılır. *Fortuna* kavramı şans ve kader anlamlarına gelmekle birlikte Machiavelli felsefesinde sistemsizlik ve belirsizlik olarak vasıflandırılır. Kadın olmanın koşullarını belirtir. *Virtu* kavramı ise dürüst, bilge ve kurnaz gibi anlamlara gelmekle birlikte erkek olmanın koşullarını belirtir. Machiavelli'ye göre de başarıyı belirleyen *virtudur*. Yani erkek olabilmelidir. “Ayrıca, insan olarak sahip olduğumuz *virtu* ile zorlukların üstesinden geleceğimizi belirtmekte, hayatımızda *fortuna*’nın etkisi olduğunu inkâr etmemesine karşın; hayatımızı yönlendiren etkin rolü hür irademizle gerçekleştireceğimiz *virtu* kavramına atfetmektedir”.¹³ Machiavelli bir hükümdarın sahip olması gereken bütün özellikleri *virtu* kavramı ile açıklamaktadır. *Virtu* hükümdarlıklar ve kamu erki başkanları açısından önem arz eder. Dahası, Machiavelli *virtu*’nun *fortuna*ya tesir etme sürecinde etik kaidelerinin görmezden gelinebileceğini söyler. Fakat etik kaideler

13 Celep, Niccolo Machiavelli Bağlamında Siyaset Ve Ahlâk İlişkisinin İncelenmesi, 62.

kanun ya da devlet çıkarı için çığnenebilir.

Virtunun, farklı anlamlara gelmesinden dolayı Machiavelli'nin siyaset kuramında etik değerlerin birçok farklı açıklamasının olduğu görülmektedir. "Fortuna etkisi çerçevesinde değişen zamana ve şartlara göre virtu değerlerinin sınırlarını belirleyen düşünür, hükümdarın takınması gereken ahlâki değerlere bağlı olarak çeşitli sorular sormaktadır".¹⁴ Bir hükümdar barış zamanında verdiği sözleri yerine getirmeli midir, yoksa hilekârlık mı yapmalıdır? Halkına karşı merhametli mi davranmalı, yoksa zalimlik mi yapmalı? Halkı tarafından korkulan bir hükümdar mı yoksa sevilen bir hükümdar mı olmalıdır? vb. suallerin Machiavelli siyaset kuramında birçok cevabı olduğu görülmektedir. Düşünüre göre, fortuna ve sürecin öngördüğü dönüşümlerle birlikte insanın özü gereği gösterdiği değişiklikler neticesinde bu suallerin yanıtları da farklılık göstermektedir. Bu rölativizmin diğer bir sebebi ise, Machiavelli'nin vaka ve olguları yarar-zarar çerçevesinde değerlendirmesidir.

636

Siyasi yönetim konu olduğunda uzmanlıktan ziyade realiteyi önceleyen Machiavelli'nin hükümdar da sahip olması gereken gerçekçi tutumu devlet yönetimi açısından virtunun meziyetleri bağlamında incelediği görülmektedir. Machiavelli virtu vasıtasıyla yönetimi elde edecek bir hükümdarın İtalya'nın ulusal birliğini sağlayacağını düşünmektedir.¹⁵ Özetle ahlâk ve siyaset birbirinden farklı iki ayrı yapıya sahip olmakla birlikte gerçekleşmesi olanaksız olan düşleri içerir.

14 Ferhat Tanrıverdi, Niccolo Machiavelli'de Din-Siyaset İlişkisi (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 140.

15 Celep, Niccolo Machiavelli Bağlamında Siyaset Ve Ahlâk İlişkisinin İncelenmesi, 79.

SONUÇ

Günlük yaşantımızda ve toplumsal alandaki davranışlarımızın şekillenmesinde başkaları tarafından kabul edilme düşüncesi ve takdir edilme arzusu ahlâk kavramını ön plana çıkartmaktadır. Bu bağlamda ahlâk kavramı onu oluşturan iyi-kötü, vicdan, erdem gibi ölçütlerin birleşmesi ile birlikte anlamlı bir bütünlük meydana getirir. Bir eylemin coğrafyalara ve farklı toplumlara göre değişiklik göstermesi, farklı ahlâk anlayışlarının da ortaya çıkmasına neden olur. Dolayısıyla bu durum bizleri siyasetin ahlâktan tamamen bağımsız olarak değerlendirilip, değerlendirilemeyeceği hususunda düşündürür. Toplumsal sahadaki düzenin nasıl sağlanacağı ile ilgili çabalar yönetim olgusunu da beraberinde getirir. Dolayısıyla yönetimin hangi özelliklere ve neye göre belirleneceği noktasında ahlâki kaideler gündeme gelir. Toplumsal ölçütlere göre biçimlenen ahlâk kaideleri, yönetim olgusunun sınırını belirlemekte ve insanların toplumsal sahada bir arada yaşamalarını sağlamak için kaideler oluşturmada önemli bir görev üstlenerek siyaset kavramının ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Yönetim çeşitlerinin içinde bulunan coğrafyaya, ekonomik ve farklı koşullara göre değişiklik göstermesi ortak bir siyaset tanımının yapılmasını da zorlaştırır. Siyaset ve ahlâk arasındaki ilişkiye getirdiği farklı bakış açısı ile siyasetin ahlâktan farklı bir alan olarak ele alınmasını ve incelenmesi gerektiğini söyleyerek Rönesans dönemi düşünce dünyasına iz bırakmış filozoflardan birisi de Niccolo Machiavelli'dir. Machiavelli'nin düşünce sisteminin oluşmasında etkili olan virtu, fortuna ve insanın güç elde etme arzusu ile birlikte zorunlu olarak doğuştan getirdiği kötülük, bencillik gibi kavramların etkisi de oldukça açıktır. Machiavelli siyasi yaşantısında edindiği deneyimler ile birlikte yöneticilerinin hâkimiyetlerini korumak için birbirlerine zıt davranışlar gösterdiklerinin de farkına varmıştır. Bu durum ise Machiavelli'nin insan davranışlarının arka planında yatan uzmanlıkları iyi çözümlemesine ve düşünürün siyaset sahasındaki düşüncelerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Machiavelli Orta Çağ döneminde hâkim olan dinsel algıların ye-

rine bireyi ve insan aklının rasyonalitesini ön plana getirerek kendi doktrinlerini marjinal kılmayı başarmıştır. Machiavelli'nin asıl gayesi ülkesinin içinde bulunduğu siyasi kargaşaları sonlandırmak ve siyasal dengeyi sağlamaktır. Machiavelli'nin ülkesinin siyasal birliğini sağlamak için çabalaması ve amaçlarını bu istikamette biçimlendirmesi ulus devletlerin kurulmasında etkili olmuştur. Machiavelli siyaset ve ahlâk arasındaki bağlantıyı açıklarken insanın şahsi hayatında geçerli olan ahlâk kurallarının siyasal alana ve devlet yönetimine uygulanamayacağını söyler. Dolayısıyla Machiavelli ahlâk alanı gibi siyasetinde de kendisine ait bir alanı olduğunu ifade eder. Siyaset söz konusu olduğunda amaçlar araçları legal sayar. Bu durum ise klişeleşmiş ahlâk kaideleri içerisinde faaliyet sergileyen insan için kabul edilmesi güç bir durumdur. Fakat Machiavelli'nin gayesinin güçlü bir iktidar olduğu dikkate alınmalıdır.

Machiavelli hükümdara yüklediği özellikler ile siyasetin doğasını da kavramıştır. Machiavelli'nin doktrinleri her ne kadar ahlâk dışı olarak görülse de onun asıl yapmak istediği yöneticinin siyasi durumlar karşısında insan doğasının özelliklerinin farkında olarak hareket etmesi gerektiğini belirtmektir. Machiavelli siyaset sahasında gerçekçi bir tutumla olayları ele alsa da fert bağlamında ahlâki ölçütler ve dinsel doktrinlerin sürdürülmesine karşı çıkmamaktadır. Ayrıca önderlere verdiği nasihatlerde, onların uygun durumlarda halkın rızasını elde etme amaçlı olarak bu tarz davranışlar göstermelerini de dilemektedir. Siyaset bilgini olan Machiavelli ile bağdaştırılan Makyavelizm kavramı ise bir ülkenin varoluşunun sürekliliği için gerekli olan önlemlerin alınması ve bu önlemlerde hiçbir ahlâki ölçütün bulunmaması gerektiği şeklindeki bir düşünce ile karşılık bulmaktadır. Fakat söz konusu bu durum Makyavelist görüşü tam anlamıyla yansıtmaz. Çünkü Machiavelli doktrininin asıl öğeleri devletin bekasının problematiği bağlamında şekillenen siyaset ve bunun çevresinde temellenen ahlâk bağlamında gizlidir.

Machiavelli'nin Hükümdar adlı yapıtında ahlâk dışı olan siyasi doktrinleri, siyasal sahaya uygulanması ereği ile planlanmış ve hali hazırdaki ülkenin bütünlüğünü sağlayabilmek adına zamanının

devlet adamlarına bir öğüt niteliği taşımaktadır. Machiavelli siyaset arenasına getirmiş olduğu yeni anlayış tarzı ile aradan uzun yıllar geçmesine rağmen günümüz siyaset bilimcilerini dahi şaşırtmayı başarmış ve bazı siyaset bilimcileri onun görüşleriyle savaşılmaması tarafını tercih ederken, bazıları ise düşünürü hakikati dile getirmeye cesaret gösteren bir kişi olarak zikrederek uygulama sahasında bile görüşlerinden yola çıkan devlet adamlarının varlığından söz etmişlerdir.

KAYNAKÇA

Güldali, Abdullah. *Platon ile Machiavelli'nin Devlet Felsefelerinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=vif8W0uiNCCZ5Kpzbz9BDw&no=p89hW3Yy5n2dmaAvSFbPdQ>

Boyras, Berfu. *Machiavelli'nin İnsan Doğası Düşüncesinin Siyaset Kuramına Etkisi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <http://acikerisim.akdeniz.edu.tr/handle/123456789/4528?locale-attribute=tr>

Yalçın, Muhammed Akif. *Machiavelli'de Siyaset-Ahlak İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=RtzyNF4JxC5J80ehiCwyzQ&no=h_nfrxlerl8mMMfy-nGj2A

Kesgin, Ahmet. "Machiavelli ve Makyavelizm". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*. 5/1 (2019), 23-54.

Machiavelli, Niccolo. *Hükümdar*. Çev. Nejdett Adabağ. İstanbul: İşbankası Kültür Yayınları, XXI. Basım, 2021.

Macit, M. Hanifi vd. *Siyaset Felsefesine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 2, 2019.

Beriş, Hamit Emrah. "Modern Devlet Kuramının Doğuşunda Niccolo Machiavelli'nin Rolü ve Etkisi". *Amme İdare Dergisi*. 52/4 (2019), 1-23.

Celep, Asım. *Niccolo Machiavelli Bağlamında Siyaset Ve Ahlâk İlişkisinin İncelenmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=FcP9sGVnZZdykuy6gxZ_8Q&no=j0bl8W3g4veTOgVAeUI-EA

Tanrıverdi, Ferhat. *Niccolo Machiavelli'de Din-Siyaset İlişkisi*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. https://acikbilim.yok.gov.tr/bitstream/handle/20.500.12812/124680/yokAcikBilim_10267724.pdf?sequence=-1

Mahmud Derviş'in Şiirlerinde İktibas Sanatının İncelenmesi

Zeynep POLATER

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf Öğrencisi, polaterzeynep1@gmail.com

Özet

Şairlerin sözlerini süsleyip teyit etmek için kutsal metinlerden referans göstermeden alıntıda bulunmaları olarak tanımlanan iktibas sanatı, hitap edilen kitle üzerinde söze sağladığı inandırıcılık ve etki bakımından başta edebiyat dünyası olmak üzere birçok alanda kullanılmıştır. Şiirlerinde iktibas sanatının kullanımını inceleyeceğimiz Mahmud Derviş de kendi toplumunun değerlerini kutsal metinlerden (Kur'an, İncil, Tevrat) iktibas yaparak dini değerler üzerine ortak bir payda inşa etmiştir. Böylelikle şiirlerindeki manayı güçlendirmiş daha edebi ve etkili bir ifade oluşturmuştur. Ayrıca söze zarafet kazandırmak için kullanılan iktibasın, dini, sosyal ve siyasal açıdan da gayeleri vardır. Şair Derviş de bulunduğu toplumda yaşadığı olayları bu ortak payda üzerinden iktibas sanatıyla daha

etkili ve derin bir anlatımla ifade etmiştir. Derviş yaşadığı toplumda "Direniş Şairi" olarak isimlendirilmiş ve hayatı boyunca Filistin halkının acılarını mısralara dökmüştür. Geride, bizlere geniş bir şiir ve düz yazı külliyatı bırakarak hem Arap hem dünya edebiyatına katkı sağlamıştır. Makalede Derviş'in şiirlerin de kullandığı iktibaslar incelenecek olup bunların kullanım amaçları, toplumsal ve edebi kısmen de şairin yaşamı bağlamında cevap verilmeye çalışılacaktır. Bu tebliğin genel amacıysa Filistin ve Arap edebiyatı için önem teşkil eden Mahmud Derviş'in şiirlerinin dini ve toplumsal açıdan daha iyi anlaşılmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Mahmud Derviş, Şiir, Kutsal Metinler, İktibas.

Examination Of The Art Of Citation In Mahmud Derviş' Poem

Abstract

Quoting art, which is defined as the quoting of the poets without reference from the sacred texts in order to embellish and confirm their words, has been used in many fields, especially in the world of literature, in terms of the persuasiveness and effect it provides to the spoken audience. Mahmud Derviş, who will examine the use of the art of quotation in his poems, also built the values of his own society on a common denominator on religious values by quoting from the holy texts (Quran, Bible, Torah). Thus, he strengthened the meaning in his poems and created a more literary and effective expression. In addition, the quotation used to add elegance to the speech has religious, social and political purposes. The poet Derviş also expressed the events he lived in the society he lived in, in a more effective and profound way, with the art of

quotation, over this common denominator. Derviş was named as the "Poet of Resistance" in the society he lived in, and throughout his life, he wrote the suffering of the Palestinian people into verse. He has contributed to both Arabic and world literature, leaving behind us a large corpus of poetry and prose. In the article, the quotations that Derviş uses in his poems will be examined and the purpose of use of these will be tried to be answered in the context of the social and literary part of the poet's life. The general purpose of this paper is to better understand the poems of Mahmud Derviş, which is important for Palestinian and Arabic literature, in terms of religion and society.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Mahmud Derviş, Poetry, Sacred Texts, Quotations.

GİRİŞ

Arap toplumları için şiir, sanatlar arasında çok önemli bir yer teşkil etmektedir. Özellikle de belagat alanında oldukça yetkinlerdir. Sözlerini, şiirlerini, konuşmalarını, edebi kılmak, ifadelerini güçlendirmek ve sözlerine zarafet kazandırmak amacıyla da iktibas sanatını kullanmışlardır. Şiirlerini inceleyeceğimiz Mahmud Derviş de bulunduğu toplum itibariyle tarih boyunca farklı medeniyetlere ev sahipliği yapan ve bu medeniyetler ile yoğrulmuş bir vatan olan Filistin'de yetiştiğinden bu sanatı kullanmıştır.

Derviş'in doğduğu Filistin toplumuna sosyolojik açıdan baktığımızda, bölgede Arapların büyük çoğunluğu Müslüman olmakla birlikte küçük bir kısmı Hristiyan olup Yahudiler de bu toplumun bir kısmını oluşturmuş ve sayılarını da gün geçtikçe arttırmışlardır.¹ Böyle bir toplumda Derviş kalemini çok güçlü kullanarak bilgisi olduğu üç kutsal kitaptan iktibaslar yaparak şiirlerini anlam ve evrensellik açısından güçlü kılmıştır. Bu makalede de şairin şiirlerini daha iyi anlamak ve anlamlandırmak adına iktibas ve şairin yaşamı hakkında bilgiler verdikten sonra şiirlerini inceleyip arka planını okuyarak daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağız.

1. İKTİBAS

Kaynağını belirtmeksizin ayet ve hadisin bir parçasını veya tamamını söze yerleştirmek şeklinde tanımlanan iktibas, sözlükteyse ateşten köz almak manasına gelip bilgi elde etmeye çalışmak, birinin ilminden istifade etmek anlamında da kullanılır.² Genel anlamıyla da “alıntı” olarak bilinir. İktibas olabilmesi içinse alıntının en az bir terkip olması gereklidir.

İktibas Kur'an ve Hadis eksenli bir sanat olup toplumlarda avamdan havasa kadar tüm kesimlerin kullandığı³ ve hatta mimaride de bu sanatı alıntılanan dini motifler olarak görmemiz mümkündür. Bu alanda elimize ulaşan derli toplu kaynak olarak Ebu Mansur Es-Saleb'nin Mine' l Kur'an 'il -Kerim adlı sistematik eseridir.

1 İsmail Ediz “Birinci Dünya Savaşı Sonrasında Filistin de Toplum ve Siyaset 1919 -1922”, Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi, 2/ 2, (2015), 141-176.

2 Mehmet Şirin Aladağ “Ayetlerin İktibasında Öne Çıkan Edebi Gayeler Klasik Arap Edebiyatı Özelinde” Balıkesir İlahiyat Dergisi, (Haziran 2021), 96.

3 İsmail Durmuş, “İktibas”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/52.

İktibasın amacını anlayacak olursak bu sanatın icrasında edebi, siyasi, dini, toplumsal gayelerinin olduğunu görürüz. Geniş bir uygulama alanı bulunan iktibasın şairin veya konuşmacının sözünü süslemesi ve zarafet kazandırması amacıyla da kullanılır. İşte bu sebeple de iktibas, kişinin satsal zekâsını ve yeteneğini de gösterir. Çalışmada iktibas Kur 'an ve Hadis eksenli değil kutsal kitaplardan (Kur'an, Tevrat, İncil) alıntı şeklinde ele alınacaktır.⁴

2. FİLİSTİN TOPLUMU VE MAHMUD DERVİŞ

Tarih boyunca pek çok istila ve fetihlere maruz kalan Filistin, üç büyük ilahi dinin doğuşunda gelişmesinde ev sahipliği yapmıştır. Bu nedenle toplum tarih boyunca birçok zulme tanıklık etmiş ve acılar yaşamıştır. Kenanlar, Yahudiler, Yunanlar, Araplar, Osmanlılara kadar ve hatta Fransız ve İngilizlere varıncaya değin birçok kültürü kendinde barındırmıştır. Mahmud Derviş de kendini yaşadığı toplumun acılarını anlatmaya adanmıştır. Bu yüzden de daha 22 yaşında Şair'in Nahda (Uyanış Şairi/Direnış Şairi) olarak isimlendirilmiştir.

Derviş 13 Mart 1942 yılında Celile bölgesinde Berve köyünde doğmuştur. Dokuz çocuklu bir Müslüman aileye sahip olan Derviş 1948 yılında Nekbe (Filistin'in büyük felaketi) olduğunda şair henüz 7 yaşındadır ve köylerini terk ederek ailesiyle birlikte yürüyerek Beyrut'a giderler. Bir yıl sonra ülkelerine döndüklerinde artık kendi ülkelerinde mülteci olmuşlardır. Derviş yaşadığı bu olayı hiç unutmaz ve daha sonraları şu sözlerle belirtir:⁵

*"İkinci kez mülteci olarak yaşadık bu kez kendi toprağımızda ben hayatım boyunca bu yarayı unutmayacağım."*⁶

Ülkelerinde artık fakir ve mülteci olan Derviş babasının onu ve kardeşlerini okutmakta zorlandığını ve babasının kardeşlerine birinin çalışması gerektiğini söyler ve abisi okumayı bırakıp çalışır. Derviş'in resme yeteneği olmasına rağmen resim gereçlerini alamadığından resme devam edemez. Fakat hocasının onu şiire yönlendirmesiyle beraber şiir yazma-

4 Aladağ, "Ayetlerin İktibasında Öne Çıkan Edebi Gayeler Klasik Arap Edebiyatı Özelinde", 102-108.

5 Nurullah Yılmaz, Filistinli Şair Mahmud Derviş, (Erzurum: Fenemon Yayıncılık., 2013), 13.

6 Netyazı, "Netyazı Çevrimiçi Atölye", (Erişim 02.06.2022).

ya başlar, klasik Arap edebiyatına ait pek çok şiir ezberler ve yazdığı ilk şiirlerinde bunları taklit eder. İlk şiir divanını da liseyi bitirdikten sonra “*Kanatsız Serçeler*” ismiyle yazar.⁷

1961 de Hayfa’ya geçer ve iki hafta süreyle tutuklanır. 1960-1970 yılları arasında ev hapsi alır. Ev hapsi yıllarında bayramda annesi onu ziyarete gelir fakat Derviş onu yolcu edemez. Ve bu onu çok üzer şu sözlerle üzüntüsünü dile getirir;

“İsrail devleti, annenle vedalaşmak için bile olsa güneş battıktan sonra evi terk etmene müsaade etmez. Bayramda yeniden kendini tek başına bulur ve eski bir sandalyeye oturursun. Ağlamaya başlarsın.”⁸

1961 -66-67 yıllarında üç kez tutuklanır ve ilk tutuklanma deneyimini ilk aşk şeklinde ifade eder. İlk kez girdiği hapishanede bir sigara paketinin arkasına,

“Annemin ekmeğini özlüyorum

Özlüyorum annemin kahvesini

Ve dokunuşunu

Büyüyor içimde çocukluğum günden güne”⁹

Bu dizeler daha sonra ünlü besteci Marcel Khalife tarafından bestelenir ve bir halk türküsü niteliği alır. Yaşamı sürgünle geçen şair sırasıyla Moskova, Kahire, Beyrut, Tunus, Paris gibi yerlerde sürgün hayatı yaşar.

Filisin gibi bağımsızlığı için direniş gösteren ülkelerde şairlerin bu acıyı anlatmaktan başka çareleri yoktur. Bu durumu Derviş de dile getirir.

“ Ben aslında çiçeklerden yazmak böceklerden bahsetmek isterim ama bunlardan bahsedebilmem için öncelikle özgür olamam gerek.”¹⁰

Derviş’in şiirlerini incelediğimizde aslında Filistin’in kısa tarihini okuduğumuzu görürüz. Çünkü şair eli kalem tuttuğu günden vefatına değin

7 Eyup Akşit, “Mahmud Derviş’in Şiirinde Evreler”, Mizanü’l -Hak İslami İlimler Dergisi, 3, (2016), 27.

8 Mahmud Derviş, el-A’mâlü’l-kâmile, (Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2009), 3/265.

9 Netyazi, “Netyazi Çevrimiçi Atölye”.

10 Netyazi, “Netyazi Çevrimiçi Atölye”.

Filistin'in acısını, direnişini, mücadelesini yazmıştır. Derviş aynı zamanda Filistin davasının üslubunu da belirlemiştir. Filistin Kuruluş Örgütü'nde yer alan Derviş, BM'de Yaser Arafat'ın okuyacağı Filistin Bağımsızlık Bildirisi'de onun kaleminden çıkmıştır. FKÖ'de uzun zaman kalan Derviş'in, Yaser Arafat ile aralarında sıkı bir bağ oluşur ancak bu bağ Yaser Arafat'ın 1993'de imzaladığı Oslo Antlaşması'na değin sürer çünkü Derviş antlaşmayı bir teslimiyet olarak görür ve FKÖ'den şu sözlerle ayrılır;

“Kim indirecek bayrağımızı duvardan sen mi yoksa onlar mı?”¹¹

Şiir Arap halkları için bir nevi ekmek su gibidir. Arap dili şiir ve belagat dilidir. Bu nedenle de Filistin'de şiir direnişin, mücadelenin, umudun, isyanın, sesi olmuştur. Nitekim Derviş'in ilk dönem şiirlerine baktığımızda toplumcu gerçekçi anlayışın izlerini görürüz. Çünkü Derviş şiiri, toplumu devrimci bir çizgiye taşıyacak bir vasıta olarak görür. Bu nedenle de şiirlerinde kullandığı dili ekseriyetle halkın anlayabileceği biçimde kullanır.¹²

İsrail her ne kadar onun katıldığı şiir gecelerine baskınlar düzenlese de, defalarca hapis cezası alıp sürgüne yollasa da şair kalemini durdurmamıştır. Çünkü ona göre kelimeler silahtan daha güçlüdür. Derviş bu düşüncesini yine hapisshanedeyken dizlere dökmüştür;

“Bağlayın beni kısıkvırak.

Yasak edin bana kitap okumayı

Sigara içmeyi yasak edin.

Tıkayın ağzımı kumla.

Şiir kandır,

Şiir gözyaşı,

Yazılır tırnaklarla,

Yazılır gözlerle,

Yazılır bıçaklarla.

Ben şiiri haykıracağım,

Zindanlarda,

11 Netyazi, “Netyazi Çevrimiçi Atölye”.

12 Akşit, “Mahmud Derviş'in Şiirinde Evreler”, 13-36.

*Ben şiiri,
Kamçı altında
Zincir altında
Kan ter içinde
Ben şiiri
Savaş türküleri şakır bir milyon kuş
Gönlümün dallarında.”¹³*

Derviş'in hayatını incelediğimizde, şiir yazmaya başladığı günden vefatına değin Filistin toplumunun acılarını, direnişini, isyanını, umudunu anlattı. Şair geride bizlere hem edebi hem de vatani görevini layıkıyla yerine getiren örnek bir kişilik bıraktı. Şiirleri birden fazla dile çevrilen ve birçok ödül alan Mahmud Derviş'in yazmış olduğu divanlar şunlardır:

1. ed-Dîvân, el- A' mâlû'l-ûlâ
2. Zeytin Yapraklar
3. Filistinli Bir Aşık
4. Gecenin Sonu
5. Kan Çiçekleri
6. Vatan'a Türküler
7. Celile'de Kuşlar Ölüyor
8. Uykusundan Uyanıyor Sevgilim

Şair 9 Ağustos 2008 tarihinde geçirdiği bir kalp ameliyatı sonrası hayatını kaybetmiştir.¹⁴

3. KUTSAL METİNLER ARASI İKTİBAS

Şairlerin kendi duygu ve düşüncelerini dini kültüre bağlı olarak aktarırlar ve bu aktarımı toplumlar için önem teşkil eden semavi kitaplardan yararlanarak yaparlar. Filistin gibi kozmopolitik bir ülkede şair Mahmud Derviş'in her üç kutsal kitap olan Kur'an Tevrat ve İncil'den iktibaslar yapması onun, toplumu bir şair olarak iyi okuması, sanatsal zekâsı ve bu

13 Mahmoud Darwich, Al-Dîwan, (Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2005), 132-133.

14 Akşit, "Mahmud Derviş'in Şiirinde Evreler", 45.

üç kutsal kitabı da iyi bildiğini gösterir. Bu bağlamda şaire gazetede bir sorulmuş bunu şu sözlerle dile getirmiştir.

*“Okuldayken bazı Tevratı geziler yaptık. Fakat ben Tevrat’a dini gözle bakmıyorum, edebi gözle okuyorum tarihi veya dini değil.”*¹⁵

Bu nedenle de şair aslında her iki tarafın ve hatta birçok tarafın psikolojisini bilerek zaman ve mekânın etkisinde kalarak, duygu ve düşüncelere yer vermiş olup bu sayede şiirlerini ortak paydalar üzerine inşa ederek aslında evrenselliği yakalamıştır. Modern dönemde ise şairlere baktığımızda iktibasın bir gelenek olduğunu görüyoruz. Nitekim dönemin ünlü şairleri Nizar Kabbani, Semih el-Kasimi, Emel Dunkul, Salah Abdussabür gibi şairlerde şiirlerinde yalnızca Kur’an’dan değil diğer kutsal kitaplar olan Tevrat ve İncil’den de iktibaslar yapmışlardır. Derviş’in üslubunu incelediğimizde ise şiiri bir silah olarak İsrail’e karşı kullandığını görüyoruz. Nitekim İsrail, işgalini vaat edilmiş topraklar diye dini bir kaynak ile haklı göstermeye çalışsa da Derviş, onlara yine onların kaynağı olan Tevrat ile cevaplar vermiştir. Yalnızca Tevrat değil İncil Kur’an Zebur’dan da iktibaslar yaparak çeşitli kitlelere hitap etmeyi başarmış ve şiirleri Avrupa ülkeleri dâhil birçok dile çevrilmiştir. Hatta 2000 yılında İsrail parlamentosunda Derviş’in şiirlerinin okul kitaplarına alınması gündeme geldiğinde bir İsrail milletvekili şu sözleri söyler: Bu İsrail devleti için bir intihar olur der ve karar reddedilir.¹⁶

Derviş yaptığı bu iktibaslar ve kullandığı sembollerle başarıyı yakalamış, vermek istediği mesajı hem evrensel kılmış hem de çok veciz bir üslupla ifade etmiştir. Şair de bunu şu sözlerle belirtir.¹⁷

“Ben semboller cennetinde yaşayan biriyim. Bu nedenle, tereddüte düşmeden, her dinsel, inançsal geleneğin birikimlerinden, mal varlığından yararlanıyorum.

Bu kutsal metinleri, tarihsel ya da dinsel referans olarak değil, birer “edebi” metin olarak okudum ve hâlâ okuyorum. Bu metinlerdeki güçlü şiirsellik yadsınamaz. İncil’de, Hıristiyanlıkta ve özellikle Hz. İsa’da, Me-

15 Selahattin Sitesi, “syıldırım-salah”, (Erişim 05.06.2022).

16 Netyazi, “Netyazi Çevrimiçi Atölye”.

17 Akşit, “Mahmud Derviş’in Şiirinde Evreler”, 151.

sih'te bulduğum: Şiirsellikten çok 'çilekeşliktir'.

*Hız. İsa Filistin'de doğmuştur, Filistinlidir. Çileye ve bağışlamaya, sevgi
Ve hoşgörüye vurgusu derindir. Ayrıca, benim gibi, bir şarap sevendir.
Şiir açısından, en önemlisi de: Ölüyor ve tekrar diriliyor. Biz şairlerin
Tüm hayatı, hayatla, yaşamayla ölüm arasında bir 'geçit' değil mi?
Her şiirde*

Ölür ve sonra diriliriz.

Mesih'i tüm Hristiyanlıkla (ve özellikle pratikleriyle) özdeşleştirmiyorum

Kuşkusuz. Mesih bende doğal bir semboldür. Zaman ve mekânda Filistinlidir.

Ruhsallıkta da evrenselidir.

*Kur'an'a gelince: Kur'an benim geldiğim, içinde doğduğum kültürel ve
Dinsel ortamın ayrılmazı, metin olarak, ruhsal, düşünsel ve evrensel
boyutlu.*

Müslüman sembolleri kullanırken tedbiri elden bırakmamak gereklidir.

Çünkü 'resmi' İslam oldukça dogmatiktir. Resmi İslam'da, peygamberle konuşmak hoş görülmez, hatta yasaklanır. Daha kategorik bir yazım söz konusudur. Din ile kültür arasında ayırım pek yapılmaz. Dinin kültürel algılanmasına sıcak bakılmaz.

Burada kapıyı aralayan, hatta yer yer önemli ölçüde açan 'sufi gelenektir'.¹⁸ diyerek bizlere üç kutsal kitaba bakış açısını dile getirmiştir.

4. ÜÇ KUTSAL KİTAP KUR'AN, TEVRAT, İNCİL'DE İKTİBAS SANATI

Derviş'in bu konuda yaptığı iktibaslar daha çok üç kutsal kitapta da bulunan kıssalardır. Bunun sebebi ise Derviş'in yaşadığı sürgün, baskı eziyet ve dışlanmadır. Şairin kıssalarında iktibas yaptığı peygamberler ise; Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. Eyyubi, Hz. İsmail, Hz. Yusuf, Hz. İsa olup bir nevi bunları yaşamış olan peygamberlerdir. Üstelik her üç kutsal kitapta da farklı anlatımlar ile geçmiştir.

18 Selahattin Sitesi, "sıldırım-salah".

4.1. Hz. Yusuf

Üç kutsal kitapta ortak bulunan ve Kur'an'da "Sana bu Kur'an'ı vah-yederek kıssaların en güzelini hikâye edeceğiz ve bundan önce sen elbette onu bilmeyenlerdendin." ¹⁹ Ayetinde de geçtiği üzere Yusuf kıssası dikkat çeken acı ve güzel olay örgüsüyle tarih boyunca birçok edebiyata, kitaplara, şiirlere dizi ve filmlere konu olmuştur. Mahmud Derviş'de Yusuf kıssasını hem Kur'an'dan hem de Tevrat'tan alıntı yaparak 1986 yılında Paris'te "Ben Yusuf'um Babacığım" adlı şiiri yazmıştır.²⁰

Ben Yusuf'um baba

Babacığım

Kardeşlerim beni sevmiyorlar

Beni aralarında istemiyorlar baba

Beni sopa ve sözleriyle dövüyorlar, saldırıyorlar bana

Ölmemi istiyorlar ki beni övsünler

Onlar evinin kapısını ben yokken kilitlediler

Beni tarladan kovdular

Üzümümü zehirlediler

Oyuncağımı kırdılar onlar baba

Rüzgâr esip saçımınla oynayınca kışkandılar

Bana öfkelenildiler sana öfkelenildiler

Ben onlara ne yaptım ki baba

Kelebekler omuzlarıma kondu

Başaklar bana doğru eğildi

Ve bir kuş avuç içime kondu

Ne yaptım ben baba

Ve neden ben

Sen ki beni Yusuf diye isimlendirdin

Onlar beni kuyuya atıp suçu da kurda isnat ettiler

¹⁹ el-Yûsuf 12/3.

²⁰ Akşit, "Mahmud Derviş'in Şiirinde Evreler", 160.

Kurt ki kardeşlerimden daha merhametlidir

Babacığım

Ben on bir yıldız güneş ve ayı bana secde ederlerken gördüm dediğimde

*Suç mu işledim?*²¹

Bilindiği gibi Kur'an'a göre Hz. Yusuf kıssası babası Yakup'un ona diğer kardeşlerinden fazla ilgi ve sevgi gösterdiği ve rüyasında on bir yıldız güneş ve ayın ona secde ettiğini görmesi üzerine kardeşleri onu öldürmek üzere kıra götürürler. Hz. Yusuf'u kuyuya atarlar ve kuyudan kurtarılıp köle pazarına götürülen Yusuf Mısır'da seçkin bir aile tarafından alınır. Evin hanımı ile birlikte olmayı reddettiğinden zindana atılır. Daha sonra kralın gördüğü rüyayı tevil etmesiyle zindandan çıkarılır ve kıtlık ve açlık yıllarında dönemin maliye bakanlığına yükselir bu sayede babası ve kardeşleri ile buluşur ve daha sonra Mısır'a sultan olur. Derviş Kur'an'da geçen bu kıssadan yalnızca kuyuya atılma ve rüya sahnesini alır. Tevrat'tan ise "Tarlada demet bağlıyorduk. Ansızın benim demetim kalkıp dikildi. Sizinkilerse, çevresine toplanıp önünde eğildiler."²² Derviş bunu biraz değiştirerek yazar. Üç kutsal kitapta da yer alan Hz. Yusuf kıssasında Derviş daha çok Kur'an'dan iktibaslar yaparak şiirini yazmıştır.²³

Şiirin arka planını okuduğumuzda şairin vermek istediği mesaj; Filistin'de dava ve direnişinde Arap ülkelerinin tıpkı Hz. Yusuf'un kardeşlerinin yaptıkları gibi Filistin'i dışladıkları ve onu yalnız bıraktığıdır. Şiirde geçen kurt aslında Arap devletleridir ve Derviş burada Arap ülkelerinin İsrail'den bile daha merhametsiz olduğunu söyleyerek ağır bir eleştiride bulunmuştur. Büyük beğeni ve ilgi gören şiir daha sonra Marcel Halife tarafından bestelenir.

4.2. Hz. Nuh

"Tûfan hadisesi Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavî dinlerin yanı sıra mahiyeti farklılıklar taşısa da Afrika kıtası ile Asya'nın bazı bölgeleri hariç birçok kültürde; Filistin, Yunanistan, Asur, Amerika, Avustral-

21 Darwich, Al-Dıwan, 109.

22 Kitabı Mukaddes, "Tekvin", 37/7.

23 Ömer Faruk Harman, "Yûsuf", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

ya, Hindistan, Tibet, Çin, Malezya, Litvanya gibi çeşitli ırklara ve bölgelere ait çok sayıda halkın geleneğinde de bulunmaktadır.”²⁴ Genel olarak kıssa Nuh’un davetine icabet etmeyenlerin helakını anlatır. Derviş’in Nuh (as) dan iktibas yapması da yine Filistin davası ile Nuh kıssasını özdeşleştirmesidir.

Ey Nuh

Bana bir zeytin dalı bağışla

Ve anneme de bir güvercin

Biz burada bir cennet inşa ettik

Fakat sonu çöp kutusu oldu

Ey Nuh

Götürme bizi

Bir selamettir ölüm burada

Biz topraksız yaşayamayan kökleriz

*Olsun toprağım kıyamet.*²⁵

Şair burada annesi için güvercin kendisi içinse zeytin dalı istemiştir. Güvercin istemesi Tevrat’ta anlatılan Hz. Nuh’un bir güvercin göndererek suların çekilip çekilmediğini kontrol ettirmesi ve güvercinin yedi gün sonra ağzında bir zeytin dalı ile gelmesi diye anlatılır. Fakat Derviş gemiye binip vatanından ayrı kalmak istemez. Çünkü şair şiirde de belirttiği üzere topraksız köksüz yaşayamaz. Bunun bir diğer sebebi de Şairin 1982 yılında Filistin Kuruluştan Örgütü tarafından İsrail’in Lübnan’ı işgali sonrası Tunus’a giderken bindiği gemi onun vatanına kavuşma ümidini kaybettirmesi ve zihninde olumsuz bir çağrışım olarak kalmasıdır. Şair Unutmak İçin *Hatıralar* adlı kitabında denizi nasıl gördüğünü yazar.

“Sevmiyorum denizi... İstemiyorum denizi. Çünkü ne bir sahil ne de bir güvercin görüyorum. Denizde denizden başka şey görmüyorum. Ne bir sahil ne bir güvercin görüyorum.”

Bu nedenle şair Nuh’un gemisini İslam edebiyatında olduğu gibi bir

24 Ömer Faruk Harman, “Tûfan”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

25 Darwich, Al-Dıwan, 120.

kurtarıcı olarak görmez. Bu dönemde Derviş'in şiirlerinde bir karamsarlık söz konusudur. Çünkü şair Filistin'in özgür olacağına ve vatanına kavuşacağı ümidi uzaktır. Deniz ve gemi Derviş için artık hep sürgünü hatırlatır.²⁶

4.3. Hz. İsmail

Hem İslam hem de dünya edebiyatın da önemli bir yer teşkil eden Hz. Hacer ve Hz. İsmail'in başlarına gelen imtihanlar ve İslam da büyük önem teşkil eden Hac ve Kurban ibadetlerinin meydana gelmesinde aracı olan bu kıssa bizim için önemlidir. Hacer, Sare'nin hizmetçisidir ve Hz. İbrahim ile çocukları olmayınca Sare, Hatice ile evlendirir ve bu birliktelikten Hz. İsmail doğar. Fakat Sare kıskançlık duygusuna yenik düşer ve Allah'ın emri ile birlikte Hz. İbrahim, Hacer ve oğlu İsmail'i alarak Mekke'ye götürür ve onları çölde terk eder. Tevrat'ta ise İsmail değil İshak götürüldü bilgisi vardır. Fakat iktibas yapan şair Mahmud Derviş için bunun bir önemi yoktur çünkü o şiirinde Hacer ve oğlu İsmail'in göç etmesi üzerinde durur.²⁷

“Sormadılar akıbetleri ve kabirlerinden ötesini. Kıyamet sonrası nedir halleri?”

Şayet Tanrı'nın kurbanı İsmail veya İshak olsa nedir halleri?²⁸

İşte burada Hacer ve İsmail vatanlarından göç etmek zorunda kalan Filistinlileri temsil eder. Şiirin bir başka dizesinde ise şair küçük yaşta annesi ile birlikte Nekbe felaketinden kaçıp Lübnan'a göç etmek zorunda kalan annesini Hacer'e, kendisini de İsmail (as)'e benzetir.

Bir Arap gözyaşıydı yeryüzünde ilk gözyaşı.

Hatırlıyor musunuz?

Sonu gelmeyen hicrette ağlayan ilk kadın Hacer'in gözyaşlarını.

Hacer! Yeni hicretimi kutla. Kabirden

Kâinata doğru kalkıyorum

Hatırlıyor musun Lübnan'a göç yolumuzu,

26 Akşit, “Mahmud Derviş'in Şiirinde Evreler”, 157.

27 Ömer Faruk Harman, “İsmâil”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

28 Darwich, Al-Dıwan, 3/224.

*Beni ve ekmek torbasını unuttuğun yeri (ekmek, buğday ekmeğiymi.)
Koydu beni omuzlarına çiğ kokusu.*

Saklanacak kovuğunu ve yavrusunu kaybeden ey ceylan!²⁹

Derviş Hz. İsmail ile kaderlerinin aynı olduğunu ve Filistinlilerin de bu göçe mecbur kaldıklarını ve çeşitli imtihanlardan geçtiğini anlatmıştır

4.4. Hz. Âdem

Üç ilahi dinin kutsal kitaplarında bulunan Âdem kıssası birkaç farklılık dışında olay örgüsü aynıdır. Kur'an'a göre; Hz. Âdem ilk insan olup toraktan yaratılmıştır. Eşi Havva'da aynı nefisten yaratılmıştır. Cennette Allah'ın yasakladığı ağaçtan meyveyi yiyince kovulurlar. Ve tövbe etmeleri sonucu bağışlanırlar. Tevrat'a baktığımızda ise Âdem ve Havva'nın bulunduğu cennetin yeryüzünde Aden diye bir bölgenin olduğu ve Âdem'in ceza olarak sıkıntılı bir hayat süreceği Havva'nın ise doğum sancısı çekeceği yazılmıştır. İncil'de ise durum; Âdem ve Havva'nın işledikleri günah, ondan sonra gelen nesillere intikal ettiğinden vaftiz olmaları gereğini doğurmuştur.³⁰ Yukarıda üç kutsal kitabın Âdem kıssasını alış şeklini gördük. Şair Mahmud Derviş ise bu üç anlatımın da etkisinde kalarak şiirini yazmıştır. Ve pek çok şiirinde Âdem'in kıssasından iktibaslar yapmıştır.³¹

Sanki yeryüzü

Hâlâ kendini hazırlıyor Âdem'le görüşmek için,

Firdevs'inden yeryüzüne inerek. Diyorum ki:

Şu ülkemiz (Filistin) hâmile bize... Ne zaman doğduk?

Âdem iki kadınla mı evlendi?

Yoksa biz tekrar mı doğacağız

Günahı unutmak için?³²

“Derviş’e göre kadın (Havvâ), doğururken acı çekmekle cezalandırılmışsa hamile olan ülke (Filistin) aynı doğum sancılarını çekmektedir.

29 Mahmud Derviş, el-A'mâlu'l-kâmile, 1/196.

30 Akşit, “Mahmud Derviş'in Şiirinde Evreler”, 153.

31 Süleyman Hayri Bolay, “Âdem”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

32 Mahmud Derviş, el-A'mâlu'l-kâmile, 1/33.

Ancak şair, “Ne zaman doğduk?” şeklinde bir soru yönelterek şaşkınlığını ifade eder. Âdem’in normalde sadece Havvâ isimli bir eşi vardır. Şair, “Âdem iki kadınla mı evlendi?” sorusuyla aslında dünyada işgalci İsrail devletince yurtlarına el konulan, sürgün edilen Filistin halkının Âdem’in Havvâ adlı eşinden değil başka bir eşinden olup olmadıklarını sorgulamaktadır. Derviş aslında şunu sormaktadır: Yahudiler ve Filistinliler aynı baba (Âdem) aynı ana (Havvâ)’dan olma kardeş değil mi? Madem kardeşiz bize yaptığınız zulüm nedir? Şaire göre insanların birbirlerine karşı katliam, topraklarını ele geçirme gibi işlediği günahları yapmamaları için tekrar doğmaları gerekmiyor.”³³

4.5. Hz. Muhammed

Derviş’in şiirlerini incelediğimizde Tevrat ve İncil’den daha geniş ve rahat iktibaslar yaptığını görüyoruz. Derviş’de bunun farkındadır ve şu sözlerle bunu doğrular.

“Kur’an’a gelince: Kur’an benim geldiğim, içinde doğduğum kültürel ve dinsel ortamın ayrılmazı. Metin olarak, ruhsal, düşünsel ve evrensel boyutlu. Müslüman sembolleri kullanırken tedbiri elden bırakmamak gereklidir.”³⁴

Derviş Hz. Muhammed (sav) ‘in daha çok hadislerinden iktibas yapmıştır diyebiliriz. Hz. Muhammed’in Müslüman aynı delikten iki kez sokulmaz hadisini şiirinde şu şekilde kullanmıştır.³⁵

Eğer mutlaka sevinç olacaksa

Olsun

Kalbe ve böğüre hafif.

İsırılmaz akıllı mümin

*İki defa aynı sevinçten.*³⁶

Hz. Muhammed (sav) hayatı boyunca birçok zorluk yaşamış ve hep

33 Akşit, “Mahmud Derviş’in Şiirinde Evreler”, 154.

34 Selahattin Sitesi, “syıldırım-salah”.

35 Ebû’l-Huseyn Müslim b. el-Haccac Müslim, el-Câmiu’s-sahih, nşr. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî (Kahire: y.y. 1955), “Zühd”, 63.

36 Mahmud Derviş, el-A’mâlu’l-kâmile, 3/119.

mücadele eden kendisine tebliğ görevi verilen ve güzel ahlakı tamamlamak için gönderilen bir peygamberdir. İslam onun ve öğretileri sayesinde birçok kıtaya yayılmış ve başarılar elde etmiştir. Mahmud Derviş'te hayatı boyunca kalemiyle Filistin acılarının, direnişinin, isyanının, umudunun, sesi olmuştur. Fakat bazen kendisini bu davada yalnız hissetmiştir. Bu nedenle de kendisine güç verecek bir dini kimliğe yönelmiştir. Bu kişide Hz. Muhammed olmuştur. Bir şiirinde Derviş Hz. Muhammed ile istişare halindedir.

- Alo.

Arapların Muhammed'ini istiyorum.

-Evet! Sen kimsin?

- Ülkesinde mahpus,

Topraksız,

Bayraksız,

Evsiz.

Ailemi sürgün ettiler,

Sesimdeki ateşi satın almak için geldiler

Hapishane karanlığından çıkarmak için beni ...

Ne yapayım?

-Meydan oku zindan ve gardiyana

Çünkü imanın tatlılığı,

Ebu Cehil karpuzunun acılığını giderir.³⁷

Yukarıda ki dizelerde Mahmud Derviş Hz. Muhammed'i yalnızlaşan, acı çeken, Filistin halkı için bir güç veren kişi olarak göstermiştir. Onlara mücadele etmelerini ve direnmelerini tavsiye etmiştir. Şiirde geçen Ebu Cehil Karpuzu aslında İsrail'i temsil etmektedir. Çünkü İsrail de tıpkı çürük karpuz gibi acı ve kötüdür.

SONUÇ

Şair Mahmud Derviş daha çocukluğundan itibaren birçok acıya tanıklık etmiş ve hayatı boyunca sürgün ve hapisler almış direnişçi bir şairdir. Al-

37 Darwich, Al-Dıwan, 1/165-166.

dığı tehditlere rağmen kalemini durdurmamıştır. Bu nedenle de hem hayat hikâyesi hem de yazdıklarıyla modern dönem edebiyatın önemli isimlerinden biri olmuştur. Yazdığı şiir divan ve düz yazılar birçok dile çevrilmiştir. Onun şiirlerini incelediğimizde, ilk dönemlerinde toplumcu gerçekçi anlayışın izlerini görürüz çünkü Derviş şiiri bir direniş ve devrim olarak görür bu nedenle de şiirlerinin dili oldukça sade ve halkın anlayacağı biçimdedir.

Derviş'in şiirlerini iktibas odaklı incelediğimizde ise kutsal kitaplardan yaptığı alıntılarının onun sanatsal zekâsını, yaşadığı toplumu iyi bir şekilde tanıdığı, kutsal kitaplara vakıf olduğunu görürüz. Derviş'in bu iktibasları yapma nedenleri ise şiirini evrensel kılmak, herkese hitap etmek, dini deliller ile şiirini kuvvetlendirmek ve aynı zamanda karşı çıktığı İsrail'e onların kutsal kitapları olan Tevrat ile cevap vermek, diyebiliriz. Makalede Derviş'in yalnızca belirli şiirleri alınmış olup bunların iktibas sebepleri incelenmiştir.

KAYNAKÇA

Akşit, Eyup. “Mahmud Derviş'in Şiirinde Evreler”. *Mizanü'l-Hak İslami İlimler Dergisi*. 3 (2016), 13-36.

Aladağ, Mehmet Şirin. “Ayetlerin İktibasında Öne Çıkan Edebi Gayeler Klasik Arap Edebiyatı Özelinde”. *Bahkesir İlahiyat Dergisi*. (Haziran 2021), 96.

Bolay, Süleyman Hayri. “Âdem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Darwich, Mahmoud. *Al-Dıwan*. Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2005, 120.

Darwich, Mahmoud. *Al-Dıwan*. Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2005.

Derviş, Mahmud. *el-A'mâlü'l-kâmile*. Beyrut: Riad el-Rayyes Books, 2009.

Durmuş İsmail. “İktibas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 22/52.

Ediz, İsmail. “Birinci Dünya Savaşı Sonrasında Filistin de Toplum ve Siyaset 1919 –1922”. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*. 2/2 (2015), 141-176.

Harman, Ömer Faruk. “İsmâîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Harman, Ömer Faruk. “Tûfan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Kitabı Mukaddes. <https://www.kitabimukaddes.com/?sl=tr>

Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y. 1955.

Netyazi. “Netyazi Çevrimiçi Atölye”. Erişim 02.06.2022. <https://www.netyazi.com/>

Selahattin Sitesi. “syıldırım-salah”. Erişim 05.06.2022. <http://syildirim-salah.blogspot.com/>

Yılmaz, Nurullah. *Filistinli Şair Mahmud Derviş*. Erzurum: Fenemon Yayıncılık, 2013, 13.