bilhikem

3.

SOSYAL BİLİMLER ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU TEBLİĞLER KİTABI

Editör
Dr. Yunus KAPLAN & Dr. Hakan HEMŞİNLİ

bilhikem
Bilim ve Hikmet Araştırmaları Merkezi

Bilhikem III. Sosyal Bilimler Öğrenci Sempozyumu Tebliğler Kitabı

Editör: Dr. Yunus KAPLAN & Dr. Hakan HEMŞİNLİ

Bilhikem Yayınları No: 1

e-ISBN:

978-605-74441-0-3

Birinci Baskı

Kapak ve İç Tasarım:
Erdal YILDIZ

Basım Tarihi ve Yeri:
2021-VAN

Elektronik Yayın Adresi:
www.bilhikem.org

Bu kitabın basım, yayın ve satış hakları BİLHİKEM'e (Bilim ve Hikmet Araştırmaları Derneği) aittir. Bütün hakları saklıdır. Bölümlerde yazılanların bütün sorumluluğu bölüm yazarlarına aittir. Kitabın tümü ya da bölümü/bölümleri Bilim ve Hikmet Araştırmaları Derneği'nin (BİLHİKEM) yazılı izni olmadan elektronik, optik, mekanik ya da diğer yollarla basılamaz, çoğaltılamaz ve dağıtılamaz.
© Copyright 2021 by BILHIKEM
All rights reserved. No part of this book may be printed, reproduced or distributed by and electronical, mechanical or other means without the written permission of the BILHIKEM.

SEMPOZYUM DÜZENLEME KURULU

Koordinatör

Öğr. Gör. Mehmet Emin AKASLAN

Düzenleme Kurulu Üyeleri

Dr. Öğr. Ü. Hakan HEMŞİNLİ
Dr. Öğr. Ü. Ramazan TURGUT
Dr. Öğr. Ü. Yunus KAPLAN

Bilim Kurulu

Prof. Dr. Abdulbaki GÜNEŞ
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK
Prof. Dr. Mehmet Salih ARI
Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR
Prof. Dr. Orhan DENİZ
Prof. Dr. Rafet ÇAVUŞOĞLU
Prof. Dr. Şevket ALP
Prof. Dr. Zihni MEREY
Doç. Dr. Ahmet YAYLA
Doç. Dr. Emin Yaşar DEMİRCİ
Doç. Dr. Fuat TANHAN
Doç. Dr. Haluk YERGİN
Doç. Dr. Mahmut DÜNDAR
Doç. Dr. Mehmet KESKİN
Doç. Dr. Suvat PARİN
Dr. Öğr. Ü. Abdullah OĞRAK
Dr. Öğr. Ü. Ercüment TOPUZ
Dr. Öğr. Ü. Ferhat KARDAŞ
Dr. Öğr. Ü. Mehmet Selim AYDAY
Dr. Öğr. Ü. Mehmet TOP
Dr. Öğr. Ü. Metin YILDIZ
Dr. Öğr. Ü. Muhammet Nasih ECE
Dr. Öğr. Ü. Mustafa Harun KIYLIK
Dr. Öğr. Ü. Tarık Ziya ARVAS
Dr. Öğr. Ü. Zehra YILMAZ
Dr. Öğr. Ü. Mustafa ÖKSÜZ

Sekretarya

Arş. Gör. Ali Haydar ÖKSÜZ
Arş. Gör. Ali İNAN
Arş. Gör. Esma KAYA
Arş. Gör. Faruk SÖNMEZ
Arş. Gör. Hilal TÜFENK
Arş. Gör. İsa YALÇIN
Arş. Gör. Mazhar DEDE
Arş. Gör. Nurullah YILMAZ
Arş. Gör. Rıdvan KALAÇ
Arş. Gör. Tuba Nur HEMŞİNLİ

KATILIMCILAR

Abdulla Süleyman *Abdulla, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*
Adem Görmüş, *Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*
Ali Yüksel, *Atatürk Üniversitesi*
Aysel Tan, *Fırat Üniversitesi*
Ayşe İnci, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*
Beyza Erdemir, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*
Ceyda Demirbakan, *Akdeniz Üniversitesi*
Ekrem Uğurlu, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*
Elif Kul, *Dicle Üniversitesi*
Kübra Alan, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*
Mahire Deniz, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*
Mehmet Fatih Tekin, *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
Merve Yavuz, *Selçuk Üniversitesi*
Meryem Sağlam, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*i
Miyase Güzel, *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
Muhammed Meşhud Hakçıoğlu, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*
Mücahit Pala, *Selçuk Üniversitesi*
Nazire Doğan, *Erciyes Üniversitesi*
Özlem Daş, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*
Rezzan Karatay, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*
Sariye Ölmez, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi*
Semanur Arslan, *Selçuk Üniversites*i
Semiye Dereli, *Selçuk Üniversitesi*
Sevinç Aksin, *Dicle Üniversitesi*
Zeynep Ekşici, Necmettin *Erbakan Üniversitesi*
Zeynep Kaya, Ankara Yıldırım *Beyazıt Üniversitesi*
Zeynep Ortakaya, Ankara Yıldırım *Beyazıt Üniversitesi*
Zühal Şen, *Selçuk Üniversitesi*

İÇİNDEKİLER

Van Bilim ve Hikmet Araştırmaları Merkezi (BİLHİKEM) 1

ÖNSÖZ..... ...7

BİRİNCİ BÖLÜM: TEFSİR-KELÂM-FIKIH

İmam Mâturîdî'nin Tefsirinde Mecaz Anlayışı ..... .11
Adem GÖRMÜŞ

Parmak İzleri ve Suçluları Tanıma Yolları 27
Abdulla Sulaiman ABDULLA

Seyfüddin El-Amidî'nin Âlemin Hudusu (Sonradan Yaratılması) Görüşü 47
Ekrem UĞURLU

İKİNCİ BÖLÜM: TASAVVUF

Fihi Ma Fih Ekseninde İnsanın Yaratılış Gayesi ve Besmele-İ Şerif'in Önemi ..85
Merve YAVUZ

İbn Haldun'un Mukaddimesinden Sufilere Yönelik Eleştiriler.....103
Sariye ÖLMEZ

Kutsalın Geri Dönüşünde Postmodernizmin Etkisi;
Tasavvufun Gündelik Hayatta Yeniden İnşası.....119
Zeynep KAYA

Kaburga Kemiği Kadın ve Aşk: İbn Arabî Örneği 145
Ayşe İNCİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FELSEFE

Fârâbî'nin Ahlâk Felsefesinde Zihin Gücü ve Beşerî Erdem.....161
Zeynep EKŞİCİ

İbn Sinâ ve Çerkeşizâde Mehmet Tevfik
Efendi'de Nefis-Beden Anlayışı ve Bilginin Kaynakları 179
Mahire DENİZ

Nurettin Topçu Düşüncesinde Tasavvuf ve Felsefe İlişkisi.....195
Mehmet Fatih TEKİN

Beyin Gelişimine ve Nörofelsefeye Göre Kötülük Problemi.....225
Aysel TAN

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: SOSYOLOJİ-PSİKOLOJİ

İslâm Medeniyet İnşasında Sevgi ve Muhabbet Dilinin Yeri 243
Zeynep ORTAKAYA

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Psikolojisi Dersine Yönelik Algılarına İlişkin Nitel Bir Araştırma 255
Ali YÜKSEL

Tolstoy'un İtiraflarım Kitabında Din Algısının Psikolojik Temelleri..... 281
Rezzan KARATAY

Viktor Frankl'ın Logoterapisi..... 311
Beyza ERDEMİR

Feminist Söyleme Karşı Aile ve Müslüman Kadın'ın Duruşu Abdurrahman Arslan Örneği..... 331
Meryem SAĞLAM

BEŞİNCİ BÖLÜM: DİNLER TARİHİ

Geleneksel İgbo Dininde Yüce Tanrı Çukvu..... 355
Elif KUL

Upanişad Metinlerine Göre Evren Algısı: Aşkın ve İçkin Tanrı..... 381
Sevinç AKSİN

ALTINCI BÖLÜM: TARİH

Bir Osmanlı Vakanüvisi Olan Ahmet Cevdet Paşa'nın Gözünden Medeniyet, Batılılaşma ve Modernleşme 401
Özlem DAŞ

Osmanlı Kara Ordusunda Malulen Emeklilik Sistemi 429
Nazire DOĞAN

Ermeni ve Süryanilerin Gözünden I. Haçlı Seferi 447
Mücahit PALA

İbn Haldûn'un Tarih Anlayışı ve Tarih Yazıcılarını Tenkidi..... 485
Zühal ŞEN

Türk Topraklarında Yaşayan Ermenilerin Sosyal Hayatı (Konya Örneği)..... 505
Semiye DERELİ

YEDİNCİ BÖLÜM: EDEBİYAT

Van Masallarında Çocuksuzluk Motifi Üzerine Bir İnceleme 525
Ceyda DEMİRBAKAN

Sezai Karakoç'un "Masal" Şiiri Bağlamında Oryantalizm Tartışması.....535
Kübra ALAN

İbnu's-Sîd El-Batalyevsî ve Risalelerinde Meşhur (Zeyd 'Amr'ı Dövdü) Örneğini İnceleme Metodu 547
Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU

Van Atasözlerinde Saldırgan Mizah Tarzı Örnekleri 563
Miyase GÜZEL

Ana Dili Farsça Olan Ülkelerden Gelen Sığınmacıların Türkiye'de Yaşadıkları İletişim Sorunlarına Genel Bir Bakış.....575
Semanur ARSLAN

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 katılım-

cılara 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 genelde 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

İnsan yeryüzündeki en değerli varlıktır. Bu nedenle insana dair yapılan tüm çalışmalar, emekler, gayretler o nispette değerlidir, kıymetlidir. İnsanların en kıymetlisi de hiç şüphesiz insanlığa en çok faydası dokunan bilim insanlarıdır. Bilim insanı yetiştirmenin en önemli ve münbit mecralarından biri olan akademiler, insanın bilimsel düşünme becerilerini geliştirdiği, öğrendiklerini kalıcı hale getirme imkânı bulabildiği ortamları oluşturur. Üniversiteler, enstitüler, araştırma merkezleri vb. mekanlar aynı zamanda sınırsız insan kabiliyetinin keşfedildiği vasatları ifade eder. Bu sayede bilime, düşünceye, araştırmaya meraklı ve istekli olan her birey bilgi ve becerilerini daimî kılma imkânı elde eder.

2016 yılında Van'da kurulmuş bir akademi olan BİLHİKEM'in temel gayesi insanlığa değer katmak ve birikimli bilim insanlarının yetişmesi için bir nebze olsun katkı sunmaktır. Özellikle gençlerin ve genç akademisyenlerin yetişmesine ön ayak olmak en büyük hedeflerimizden birisidir. Bu maksatlarla çıktığımız yolculuğumuzun beşinci yılına değin pek çok akademik, ilmi, kültürel ve sanatsal etkinlik sığdırmayı başardık. Bu faaliyetler vesileyle sabırla ve samimiyetle gençlerimizin ve genç akademisyenlerimizin gönüllerine dokunmaya gayret ettik. İşte bu faaliyetlerimizden birisi de geçtiğimiz yıl üçüncüsünü gerçekleştirdiğimiz "Genç Akademisyenler Yetişiyor" sloganını taşıyan ve bu yıl dördüncüsünü gerçekleştireceğimiz **Bilhikem Öğrenci Sempozyumu**'dur.

BİLHİKEM ve Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sağlık Kültür ve Spor Daire Başkanlığı bünyesinde hizmet veren Bilge Gençlik Topluluğu ile Düşünce ve Medeniyet Topluluğu'nun iş birliğinde gerçekleştirilen (Bilhikem) III. Sosyal Bilimler Öğrenci Sempozyumu 29 katılımcının sunumuyla 01-02 Ekim 2020 tarihinde gerçekleştirildi. Maalesef düçar olduğu-

muz salgın nedeniyle programımız online/çevrim içi olarak gerçekleşti. 7 oturumla gerçekleşen sempozyumun, birinci oturumu Tefsir-Kelâm-Fıkıh alanlarında, ikinci oturumu Tasavvuf, üçüncü oturumu Felsefe, dördüncü oturumu Sosyoloji ve Psikoloji, beşinci oturumu Dinler Tarihi, altıncı oturumu Tarih ve yedinci oturumu Edebiyat başlığını taşıyordu. Türkiye'nin çeşitli şehirlerinden ve birbirinden farklı üniversitelerden çok kıymetli öğrencilerimizin katıldığı online/çevrimiçi sempozyum yorucu iki günün ardından başarıyla tamamlanmış oldu.

Elinizdeki bu kitap işte bu sempozyumdaki tebliğlerden oluşmaktadır. Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora seviyelerinde çok değerli genç akademisyenlerimizin emeklerinin bir ürünü olan bu tebliğlerin bir kitap olarak basılmasının elzem olduğunu düşündük. Bu vesileyle elinizdeki kitap ortaya çıkmış oldu.

Bu kitabın basım ve yayım süreçlerinde pek çok kimsenin emeğinin geçtiğini belirtmek isteriz. Bu süreçte öncelikle Düzenleme Kurulu'nda ve Sekretarya'da görev alan tüm değerli arkadaşlarımızın emeklerini burada zikretmemiz gerekmektedir. Ayrıca hakemlik sürecinde bize desteklerini esirgemeyen kıymetli hocalarımızı ve Bilim Kurulu üyelerimizi de minnetle yad etmeyi bir görev addediyoruz. Metnin mizanpajında bizlere yardımcı olan Erdal Yıldız Bey'e de ayrıca teşekkürü bir borç biliyoruz.

Önümüzdeki yıllarda yapmayı hedeflediğimiz farklı etkinliklerde de sizlerle tekrar buluşmayı Yüce Mevlâ'dan niyaz ediyoruz.

Gayret bizden tevfik Allah'tan.

Bilhikem Yönetim Kurulu Adına

Dr. Yunus Kaplan & Dr. Hakan Hemşinli

BİRİNCİ BÖLÜM:
TEFSİR-KELÂM-FIKIH

İMAM MÂTURÎDÎ'NİN TEFSİRİNDE MECAZ ANLAYIŞI

Adem GÖRMÜŞ

Özet

Beşer tecrübelerinin aktarımını sağlayan dil, ilahî mesajların beşeriyete aktarımında sembolik bir anlatıma bürünmektedir. Bu, insanın tecrübe etmediği hususların ancak soyut ve simgesel bir dille kavrayabilmesinin doğal bir sonucudur. Hakkındaki bazı hakikatleri bilmemize rağmen müşahede edemediğimiz bir âlemden gelen vahiy de insana, kendi dünyasının özelliklerini sembolik olarak anlatmıştır. Şüphesiz bu yöntem insanın doğal bilgi edinme yollarının dışında gerçekleştiği için farklı bir forma girmiştir. Çünkü insan bilgilerini genellikle görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma duyularıyla elde etmektedir. Fakat ilâhî hakikatin bilgisi tüm bunlardan farklı bir yolla yani vahiyle öğrenilmektedir. Bu ise insanlık tarihinde her zaman görülür bir vaka değildir. Bu bilgi aktarımında Allah'ın Elçisinin bize getirmiş olduğu hakikatler bütünü olan Kur'ân, insanın daha önce tecrübe etmediği ve bu dünyada hakikatini kavrayamayacağı birçok bilgiden bahsetmektedir. İşte bu ifadeler üzerinde erken dönemlerden itibaren çalışmalar yapılmakla birlikte Arap dilinin edebiyat ve belağat kurallarıyla ilgili literatür oluştuktan sonra bu çalışmalar daha da yoğunlaşmıştır. Kur'ân'ı tefsir etmeye çalışan birçok âlim de telif ettikleri tefsirlerinde bu hakikati dikkate alarak sembolik ifadeleri mecaza hamletmişlerdir. Bu çalışmada, Kur'ân'ın mecazlarının farkında olan ve ilgili âyetleri bu doğrultuda te'vîl eden Ebû Mansûr el-Mâturîdî (öl. 333/944)'nin mecâz anlayışı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Te'vîl, Mecâz, Mâturîdî.

Arş. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,ademgormus@yandex.com orcid.org/0000-0002-6671-1126

THE UNDERSTANDING OF METAPHOR IN THE COMMENTARY OF IMAM MÂTURÎDÎ

Abstract

The language that enables the transmission of human experiences takes on a symbolic expression in the transfer of divine messages to humanity. This is a natural result of the fact that human beings can only grasp things that are not experienced in an abstract and symbolic language. Although we know some of the truths about him, the revelation that comes from a realm that we cannot observe has symbolically explained the characteristics of his world to man. In this transfer of knowledge, the Quran, which is the set of truths brought to us by the Messenger of Allah, mentions many information that man has not experienced before and cannot grasp his truth in this world. Although studies have been carried out on these expressions from the early ages, these studies have become more intense after the literature on literature and eloquence rules of the Arabic language has been formed. Many scholars who try to interpret the Quran have used symbolic expressions as metaphors by taking this truth into consideration in their commentaries. In this study, the metaphor understanding of Abu Mansur al-Mâturîdî (d. 333/944), who was aware of the metaphors of the Quran and interpreted the relevant verses accordingly, will be discussed.

Keywords: Quran, Commentary, Interpretation, Metaphor, Mâturîdî.

Giriş

Kur'ân nüzul dönemi sona erdikten bir süre sonra Mushaf halini almış ve artık ona muhatap olanlar içim bir metin hüviyeti kazanmıştır. Dolayısıyla bu metni anlamak için onun doğduğu tarihi ve kültürel şartları bilmek gerekmiştir. İslami ilimler içerisinde bu konuyu amaç edinen de Tefsir ilmidir. Tefsir ilminin ilk dönemlerinde iki yaklaşım hâkim olmuştur. Bunlardan birincisi Kur'ân ayetleri hakkında tarihi bilgilerin aktarımıdır. Çünkü tabiûn nesli metin olarak karşılaştıkları Kur'ân'daki ayetleri anlamak için onların ne için indiklerini bilmek istemişlerdir. Bu da esbâb-ı nüzul ilmini doğurmuştur. İkinci yaklaşım ise Kur'ân'ın dili üzerinden bir tefsir çalışmasıdır. Çünkü Kur'ân Arapça bir kitaptır ve hatta Arapçadaki en üstün kitaptır. Dolayısıyla onu anlamak için Arap dili ve belagatinin da çok iyi bilinmesi gereklidir. Bu bağlamda belagat konuları arasında Kur'ân dilinin önemli bir unsuru olan mecâz öne çıkmaktadır. Hem metafizik konulardaki anlatımların insan idrakine iletiminde hem de manayı kuvvetlendirmek için mecazdan yararlanılmıştır. Zaten Kur'ân'ın ilk muhatapları olan Araplar mecâzı etkin bir şekilde kullanıyorlardı. Bu nedenle Kur'ân'ın bu dil özelliğini kullanması tabiidir.

Mecaz'ın Kur'ân'da olmadığı bazı âlimler tarafından savunulmuşsa da pek itibar edilmemiştir. Ulemanın ekseriyeti mecazın Kur'ân'da olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Bu durum kullanımda var olan bir olgunun oldukça geç bir dönemde tanımlanması ve kavramsallaşmasıyla ilgili olabilir. Fakat bu çalışmanın ana konusu bu değildir. Bu sebeple mecazın İmam Maturîdî'ye gelene kadar tefsirlerde nasıl kullanıldığına ilişkin genel bir bakış faydalı olacaktır. İmâm Mâturîdî'nin tefsirinde mecâz anlayışına dikkat çekecek olan bu çalışmayla bir anlamda İmâm Mâturîdî'nin Kur'ân anlayışını yansıtma noktasında faydalı olabileceği düşünülmüştür.

Mecaz Kavramı

Mecâz kelimesi sülâsî fiil olan (جوز) "c-v-z" kökünden gelir. Lügatlerde bu kelimeye "yürümek, geçmek, aşmak, mesafe kat etmek, karşıdan karşıya veya bir uçtan diğer bir uca geçmek" anlamlarının verildiği görülür (el-Cevherî, 1987, c. 3, s. 870). Bunun yanında bu fiile "hafifletmek, mü-

samaha göstermek, serbest kılmak, onay vermek veya izin vermek" gibi anlamlar da verilmiştir (İbn Manzûr, t.y., c. 2, s. 414-420).

Terim olarak mecâz, lafzın bir ilişkiden ötürü ilk vaz olunan hakiki manasının dışında kullanılmasıdır (İbn Cinnî, t.y., c. 2, s. 442). Bu tanımlamaya bakıldığında mecâz teriminin ıstılahî manasını lügatteki manasına uygun bir yönde kazandığı söylenebilir. Mecâz masdarı ism-i fâil anlamında "asıl manasından başka anlama geçen lafız" veya ism-i mef'ûl anlamında "asıl manasından başka manaya nakledilen lafız" olarak iki şekilde yorumlanmıştır. Mecâz ile hakîkat hem sözlük hem terim anlamları bakımından birbirinin karşıtı durumundadır. Çünkü hakikat sözlükte "kendi yerinde duran veya sabit bırakılan nesne (kelime)" mânasına geldiği gibi terim olarak da gerçek anlamında kullanılan lafzı ifade eder. Mecâzı bir ıstılah olarak tanımlayanlar İbn Cinnî (öl. 392/1001) ve İbn Fâris'dir (öl. 395/1004). Daha sonra geleceği üzere mecâz, ıstılahî hüviyetini bu âlimlerden bir asır önce kazanmıştır. Fakat mecâz teriminin tarihsel süreçte müstakil bir konu olarak işlenmesi hicri 4 ve 5. asırlara tekabül etmektedir. Mecâz, ayrı bir başlık altında ilk olarak İbn Raşik (öl. 456/1063), Abdulkadir Cürcânî (öl. 471/1078) gibi dil ve belagat âlimleri tarafından işlenmiştir. Yine aynı dönemlerde Ebu Bekr el-Bâkillânî (öl. 403/1012), Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Ebu İshak eş-Şirâzî (öl. 476/1083) ve İmam Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi usul âlimlerinin de ilgilendiği bir konu olarak usul kitaplarında yerini almıştır (Aydın, 2013, s. 28). Hem Kur'ân mecâzları hem de Hadis-i Şeriflerdeki mecazlar ile ilgili eserler telif eden Şerîf er-Radî (öl. 406/1015), mecâzı, "konulduğu anlamın dışında kullanılan lafız" olarak tanımlamış ve vech-i şebeh ile teşbih edatının kaldırıldığı beliğ teşbihleri de mecâz kapsamına dâhil etmiştir (Akdemir, 1998, s. 60). Şerîf er-Radî'nin muasırı olan İbn Raşîk mecâz konusunu teşbih ve istiâreyi de içine alacak bir şekilde değerlendirmiş ve şu şekilde tanımlamıştır: "Mecâz, bir şeyi ona yakın olan bir şeyin ismiyle veya ona sebep olan bir şeyin adıyla isimlendirmektedir" (İbn Raşîk, 1981, c. 1, s. 266). Mecazın sınırlarını ve dolayısıyla tanımını belirleyen temel unsurlar Hatîb el-Kazvînî (öl. 739/1338) ile tamamlanmıştır. Ondan önceki dilcilerce yapılan mecâz tariflerinde bu unsurlar eksiktir. Buna göre mecazın tam tanımı, "hakikat manası ile nak-

ledilecek mana arasında bulunması gereken bir alâka ve hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir karinenin bulunması halinde ortak bir iletişim dilinde konulduğu anlamının dışında kullanılan lafız" şeklinde olmalıdır (el-Kazvînî, 1998, s. 252). Tanımdaki "ortak iletişim dili"nden maksat lügat, örf veya din dillerinden biridir.

Mecazın Tarihsel Gelişimi

İslâm âleminde mecaz ve hakikat üslûplarının ilk örnekleri Kur'an metnindeki mecazî ifadeler hakkında ve kelâm âlimleri arasında görülür. Mu'tezile kelâmcıları, muhtelif âyetlerdeki Allah'a nisbet edilen beşeri ifadeleri mecazî yoruma tâbi tutmak suretiyle zât-ı ilâhiyyeyi bunlardan tenzih etmeye çalışmışlardır. Aklî mecaz üslûbuna ilk dikkat çeken âlim Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'dir (öl. 100/718). İbn Hanefiyye, er-Risâle fi'r-red ʿale'l-Ḳaderiyye adlı eserinde Kur'an'da Allah'a ait bir fiilin sebep alâkasıyla mahlûka isnat edildiğine işaret etmiş ve bunun aklî/isnadî bir mecaz üslûbu oluşturduğunu belirtmiştir (Durmuş, 2003, s. 219).

Kur'ân tefsiri ile ilgili ilk dönem kaynaklarına bakıldığında Mecâz kelimesinin, luğavî manayı ifade ettiği görülür. Mecâz kelimesini ilim sahasına intikal ettiren Ebû Ubeyde (öl. 210/835), *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinde mecâzı, ıstılâhî manasını kazanmış biçimiyle değil, Arapların dilinde bir kelimenin vaz olduğu anlamı karşılamak üzere kullanır (Ebû Ubeyde, 1381, c. 1, s. 11-12, 15). Mecâzın ilk dönem Arap dilcileri tarafından "el-ittisâ fi'l-luğa" (الإتساع في اللغة) ve "seatu'l-arabiyye" (سعة العربية) gibi ifadelerle anıldığı da görülmektedir (Sibeveyh, 1988, c. 1, s. 53). Buna ek olarak bu dilcilerin muasırı İmâm Şâfiî (öl. 204/819) de hakikat anlamının dışındaki anlamlara "ittisâu'l-lisân" (اتساع اللسان) adını vermiştir (eş-Şâfiî, 1940, s. 51-52).

Ebû Ubeyde'nin muasırı Ferrâ'nın (öl. 207/822) tefsirine bakıldığında onun, mecaz olgusunu berrak bir şekilde anlattığı görülür. Ferrâ, (فما ربحت تجارتهم) "ticaretleri kâr etmedi" (el-Bakara, 16) âyetinde kâr ve kazancın ticarete nispetini, kelimenin kendi sınırını aşıp başka bir anlamda kullanıldığını ve bunun Arapların bir ifade biçimi olduğunu belirtir (el-Ferrâ, 2011, c. 1, s. 25). Fakat onun tefsirinde de bu tür kullanımlar mecaz olarak adlandırılmamaktadır.

"Allah onlara açlık ve korku elbisesini tattırdı" (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) (en-Nahl, 112) âyetine İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) "tatmak" fiili ağız ile gerçekleşmektedir, bu ise bir istiaredir, yorumu onun da mecaz olgusunun farkında olduğunu göstermesi açısından önemlidir (İbn Kuteybe, t.y., s. 105).

Hicrî üçüncü asrın son Meâni'l-Kur'ân türü eserine geldiğimizde ise Zeccâc'ın (öl. 311/923) mecazı hem sözün manası (مجاز هذا الكلام) (ez-Zeccâc, 1988, c. 3, s. 436) anlamında hem de sözün hakikat dışında kullanımı (إنما هو علم مجاز لا علم حقيقة. والله تعالى عالم على حقيقة لا مجاز) (ez-Zeccâc, 1988, c. 2, s. 357) anlamında istimal ettiği görülür.

Mecazı belâgat çerçevesinde ilk fark eden âlim Câhız (öl. 255/869)'dır. Câhız mecazı, "dili konuşanların bir tevessüü olarak gerçek anlamı dışında kullanılan lafız" şeklinde anlamış ve teşbih, istiâre gibi beyân ilmi çeşitlerini mecaz kapsamında görmüştür (el-Câhız, 1424, c. 5, s. 11-17, 227). İbn Kuteybe istiareyi "bir şeyi sebebi, mücâviri veya müşâkilinin adıyla isimlendirmek" şeklinde tanımlayarak mürsel mecazla karıştırdığı gibi bazı beliğ teşbih, aklî mecaz, müşâkele ve kinâye örneklerini de istiâre saymıştır (İbn Kuteybe, t.y., s. 135). Mecazın karşıtı olarak "hakikat" ve "asl" terimlerini ilk defa kullanan Müberred'dir (el-Muberred, 1986, c. 1, s. 45).

Ebu'l-Hasen er-Rummânî icâzu'l-Kur'ân alanında yazmış olduğu eserinde Kur'ân'ın muciz oluşunu daha çok belağat yönünden değerlendirmiştir. O belağatı "lafzın en güzel biçimiyle anlamı kalbe ulaştırmak" şeklinde tanımlar (er-Rummânî, 1976, s. 79), Rummânî Kur'ân'ın icâz yönünü ortaya koyarken belâğat ilminde teşbih ile istiâre arasında net bir ayırmış, istiârenin mecâzla olan ilişkisini ortaya çıkarmış ve istiâre ile mecâz-ı mürseli birbirinden ayırmıştır (Ebû Zeyd, 2015, s. 166).

Hakikatin tanımını ilk yapan ve hakikatle mecâzı bir arada ilk zikreden müellif İbn Cinnî'dir (öl. 392/1002) (Durmuş, 2003, s. 219). İbn Cinnî, anlam derinliği, pekiştirme, benzetme ve abartı özellikleri sebebiyle mecaza yönelme olduğunu, karîne ve delilsiz mecaza gidilemeyeceğini, dilde mecazların varlığının en güçlü kanıtının onda te'kit üslûbunun yaygın biçimde kullanılması olduğunu, zira tekit üslûbuna yanılma ve mecazî anlama

yorma ihtimalini önlemek için başvurulduğunu ifade etmektedir. İbn Cinnî iyice düşünüldüğü takdirde, "Zeyd oturdu" gibi olağan sözlerin bile mecaz olduğunu, genelin anılarak özel bir oturma nevinin kastedildiğini belirtir. Ayrıca gerek Mu'tezile'yi gerekse İbn Kuteybe'yi, mecazı edebî ve estetik bir üslûp tarzı değil Allah'ı yaratılmışlara özgü niteliklerden tenzih etme vasıtası olarak görmelerinden dolayı eleştirir (İbn Cinnî, t.y., c. 2, s. 442, 447-451).

İbn Reşîḳ el-Kayrevânî mecâzı "bir şeye mücâvirinin veya sebebinin adını vermek" şeklinde tanımlayarak istiare ve mürsel mecâz ayırımında ilk adımı atmıştır. Sonraki belâgatçılar onun tanımındaki birinci şıkka istiâre, ikincisine mecâz-ı mürsel demişlerdir. Abdülkahir el-Cürcânî mecâz, istiâre, teşbih ve temsil konularına geniş yer ayırmış, ilk defa derin yorumlar ve tahliller getirmiş, luğavî ve aklî mecaz taksimini yapmış, birçok istiâre türünü keşfetmiş, mecazda lafzın değil anlamın nakledildiğini savunmuştur. Cürcânî, tasrihî-meknî, aslî-tebaî istiâre türlerini kesin çizgilerle ayırdığı gibi mecâz-ı mürsel tabirinin ortaya konulmasına da ön ayak olmuştur (Durmuş, 2003, s. 219).

Ziyâeddin İbnü'l-Esîr mecazın karînesi hakkında ilk defa açık ve anlaşılır izahlar ortaya koymuştur. Tâceddin es-Sübkî aklî mecaza "mülâbese mecazı", Süyûtî "terkipte mecaz" adlarını da vermişlerdir. Sekkâkî aklî mecazı istiâre-i mekniyye kapsamında görerek ona beyân ilminde yer vermiş, Kazvînî ise isnada dayalı mecaz olduğundan aklî mecazı "isnatla mecaz" adıyla isnat bahsinde ele almıştır. Kazvînî, "gündüzü sâim, gecesi kāim" gibi örneklerde teşbihin iki tarafının da zikredilmiş olduğuna dayanarak Sekkâkî'nin aklî mecazı istiâre-i mekniyyeden saymasını eleştirmiştir. Mecazın akıl değil lugat meselesi olduğunu ileri süren Yahyâ el-Alevî mecâz-ı aklîyi lugavî mecazın mürekkeb nevinden sayar (Durmuş, 2003, s. 219).

Mecâzın tarihsel süreci hakkında ulaşılan bu bilgilerle mecâz kavramı hakkında ilk yedi asırdaki âlimlerin uğraş ve çabaları net bir şekilde görülmektedir. Dilin geçmişten bu yana içinde barındırdığı mecâz olgusunun Arap dilinin bilginleri tarafından kitaplarda kayıt altına alınması kaçınılmaz olmuştur. Bu husus hem Kur'ân ile değeri daha da artan Arapçanın

tüm yönleriyle bilinmesi adına hem de âyetlerin daha iyi anlaşılması açısından büyük önemi haizdir. Bu nedenle değerli âlimlerimiz böyle önemli bir konuyu gerektiği şekilde incelemiş ve güçlerinin yettiği nispette gelişmesine katkı sunmuşlardır.

Mâturîdî'nin Mecaz Tanımı

Mecâz'ın tanımını ilk yapanların İbn Cinnî (ö. 392/1001) ve İbn Fâris (ö. 395/1004) olduğu bilinir. Elbette bu, mecâzın bu tarihlerden sonra terimleştiği anlamına gelmemektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi bu terim hicrî üçüncü asırdan sonra ortaya çıkmıştır.

İbn Cinnî, mecâzı, dilde vaz olunan kullanım hakikatin zıddı olan sözler, diye tanımlamaktadır (İbn Cinnî, t.y., c. 2, s. 208). İbn Fâris ise mecâzın, teşbih istiâre vb. unsurları barındırmak suretiyle vaz edildiği anlam dışında kullanılan sözlerden ibaret olduğunu belirtmektedir (İbn Fâris, 1997, s. 203).

İmâm Mâturîdî ise eserlerinde mecâzın tanımını yapmamıştır. Fakat onun kullandığı mecâz kelimesi terimleşen mecâz içeriğiyle aynıdır. O da mecâzı hakikatin zıddı olarak tanımlamaktadır. Aynı zamanda mecâzla eşanlamlı olarak kinâye kelimesini kullandığı da görülür (el-Mâturîdî, 2005, c. 1, s. 253). İmâm Mâturîdî mecâz kelimesini de tefsirinde pek az kullanmıştır. Âyetlerin yorumunda daha çok "bu, hakiki anlamının dışında bir kullanımdır" ifadelerine rastlanmaktadır. Mâturîdî'nin döneminde belagat ilimleri tedvin edilmediğinden onun eserinde sistemli ve detaylı bir belagat analizi görülmemektedir. Ancak tam olarak tanımlanmayan ve müstakil bir ilim dalı olmayan pek çok belagat konusu tefsir ilmine yansımış ve İmâm Mâturîdî de bunlara tefsirinde yer vermiştir. Nitekim İmâm Mâturîdî'den bir asır önce yaşamış ve bir tefsir yazmış olan Ferrâ eserinde birçok belagat konusuna değinmiştir. Ancak bunları konunun uzmanı şahıslar görebilirler (Özdeş, 1997, s. 132).

Mâturîdî'nin Tefsirinde Mecâz Örnekleri

İmâm Mâturîdî Kur'ân âyetlerinden bazılarını mecaza hamlederek tefsir ve tevil etmiştir. Onun mecaz olarak ele aldığı konular arasında Allah'ın

sıfatları ve fiilleri, peygamberlerin, insanların ve meleklerin fiilleri ve hüküm ihtiva eden ayetlerdeki birtakım lafızlar yer almaktadır.

Allah'ın Sıfatları ve Fiilleri

İmâm Mâturîdî'nin tefsirinde mecâzın en çok kullanıldığı konu Allah'a nispet edilen bazı isim ve fiillerdir. Mâturîdî düşüncede en başta haberi sıfatlar hakikî manada düşünülemez. Bu tür kullanımlar hakikate değil, mecaza yorumlanır. Mâturîdî'nin bu kullanımlara mecâz demesi böylesi zor bir problemin çözümü için bir çıkış kapısıdır. Her ne kadar selef-sünnî anlayışta bu kullanımların tevil edilmemesi gerektiği anlayışı hâkim olmuşsa da İmâm Mâturîdî ile beraber bu konuda mecâzın etkin bir çözüm olarak kullanılmaya başlandığı görülebilir. Fakat burada bir ayrıntının da zikredilmesi gerekir. İmâm Mâturîdî, itikâd alanında yazmış olduğu *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde, Allah'a isnâd edilen fiillerin te'vil edilmemesi gerektiğini belirtir. Te'vil edilmemesine mâni olarak da bu fiillerin birkaç manaya ihtimali bulunduğunu zikreder (Mâturîdî, t.y., 74). Bu iki tavrın neden kaynaklandığını kestirmek zor olabilir. Fakat burada Mâturîdî, itikâd konusunda yazdığı eserde inanç meselelerini ele aldığından kesin hükümlerle konuşmuş olabilir. Tefsirinde tercih ettiği üslubu ise onun te'vil hakkında yaptığı tanımlamaya uygun gözükmektedir. Çünkü onun yaptığı tefsir-te'vil ayrımında te'vil, mana muhtemel vecihlere yorumlanır ve bunda kesinlik söz konusu değildir. Böylece, Allah'a isnâd edilen fiiller hakkında yaptığı yorumlarda hüküm verdiği söylenemez.

Mâturîdî'nin bu konuda mecâzı dile getirdiği yerler, Al-i İmrân sûresi 140 (el-Mâturîdî, 2005, c. 2, s. 437), Nisâ sûresi 13. (el-Mâturîdî, 2005, c. 3, s. 74), İsrâ sûresi 86. (el-Mâturîdî, 2005, c. 8, s. 351) âyetlerin tefsirleridir. Bu üç âyetin tefsirlerinde zikredilen temel düşünceyi şu şekilde özetleyebiliriz. Allah'a nispet edilen isim ve fiillerde beşer sözüne benzerlik tabiîdir. Çünkü hakikatler insana kendi diliyle anlatılmalıdır. Fakat bizler, beşere ait birtakım kullanımları Allah için kullandığımızda ya da gördüğümüzde bunların mecâzî olduğunu düşünmek durumundayız.

Mâturîdî, bu temel düşüncesinin yansıması olarak, Allah Teâlâ'nın Musa (a.s.) ile konuşmasını haber veren âyeti de Allah'a söz isnâdının me-

câzî olduğu yorumuyla çözmeye çalışmıştır. Çünkü Allah'ın insanlar gibi söz söylemesi mümkün değildir. Ancak burada insanların anlayabileceği tarzda bir kullanım tercih edilmiştir. Dolayısıyla bu tür ifadeler de mecâz kapsamına girer (el-Mâturîdî, 2005, c. 4, s. 112).

Sâffât sûresi 125. âyette geçen yaratanların en iyisi (أحسن الخالقين) ifadesinde Mâturîdî, Mekkelilerin her iş yapıp üretene *hâlık* (خالق) ismini verdiklerini, bu *halk* (خلق) kelimesinin ise takdir etmek anlamında olduğunu, burada ise bu kullanımın mecâza yorumlanması gerektiğini belirtir. Çünkü yaratma fiilinin hakikati Allah'a aittir. Onların insanlar için kullanması ise hakikat anlamında değildir (el-Mâturîdî, 2005, c. 8, s. 182). Mâturîdî burada da (خلق) yaratma fiilini hakiki anlamı dışına yorumlayarak bir müşkili çözmek istemiştir.

İmam Mâturîdî, Allah'ın zâtının yüceliğini anlatma ve O'na teşbih ve tecsim gibi yakışıksız durumları bertaraf etmek adına, elinden gelen tüm çabayı göstermektedir. Bu, onun mensubu bulunduğu Hanefî/Rey ekolünün bir tutumu olarak yorumlanabilir. Buna bir örnek olarak vahyin üç şeklinin belirtildiği Şûrâ sûresi 51. âyeti verilebilir. Mâturîdî, bu âyette beşer için melek rasuller olduğunu ve onların peygamberlere vahiy iletiğini, peygamberlerin Allah ile konuşmadığını belirtir. Fakat bu elçilerin getirdiği kelâm her ne kadar bazen bu elçi meleklere ya da peygamberlere izafe edilmişse de hakikatte Allah'a ait olduğu bilinir. Bu da mecâzen kullanılmıştır (el-Mâturîdî, 2005, c. 8, s. 215). Görüldüğü üzere müfessir, burada da tenzih için mecâz üslubunu benimsemiştir.

İnsanların zihninin belirli konularda oldukça değişken olduğunu ve çabucak fikir değişkenliklerine uğradığını bilen İmam Mâturîdî, âyetleri titizlikle değerlendirmiştir. Cenâb-ı Hakk'ın kelamını tevil ederken, hem O'nun zât-ı âlisine hürmeti bırakmamış hem de insanın değerini ve onurunu korumaya özen göstererek Kelamullah'ın anlaşılması için çaba harcamıştır. Bu minvalde, Kalem sûresi 45. âyetin tefsirinde Mâturîdî, "benim tuzağım çok sağlamdır" (إن كيدي متين) ifadesinde yer alan tuzak kelimesinin Allah'a nispetinin mecâzî olduğunu belirtmiştir. Çünkü tuzak kurmak Allah'tan sâdır olacak bir fiil değildir. Bu nedenle biz O'nu tuzak kuran (الكائد)

olarak isimlendirmeyiz. Ona ancak nimet veren (المنعم) yaratan (الخالق) ve merhamet eden (الرحمن) gibi isimlerle anarız (el-Mâturîdî, 2005, c. 16, s. 35).

Allah'ın Dışındaki Varlıkların Fiilleri

Kur'ân'da mecaz konusu işlenirken verilen en yaygın örnek Bakara suresinin 16. Âyetidir. Bu âyette hidayetin yerine dalaleti satın alanların yaptıkları bu alışverişin kâr etmediğinden bahsedilir. Fakat gerçekte hidayet ya da dalalet satın alınabilen bir şey değildir. Ayrıca alışveriş kâr etmez, ondan kâr elde edilir. Dolayısıyla âyette mecaz sanatı kullanılmıştır. İmam Mâturîdî de âyeti bu şekilde yorumlamıştır. O, bu anlatıma açıkça mecaz dememiş, fakat bir şeyin sebebiyle o şeyin isimlendirilmesinin câiz olduğunu belirtmiştir. Devamında ise burada kullanılan nefyin zahirde aslın nefyi olmadığını ve bu minvalde nefyin iki türlü olduğunu; birisinde nefyedilen şeyin zıddının isbatının gerektiğini, diğerinde gerekmediğini örneklerle anlatmaktadır. Bunu anlattıktan sonra "tiracetleri kâr etmedi" aslın nefyidir ve sanki "bilakis ticaretleri hüsrana uğradı" buyrulmuştur, şeklinde bir yorum yapmıştır (el-Mâturîdî, 2005, c. 1, s. 42).

Hz. İsâ'nın hastaları iyileştirdiği ve ölüleri dirilttiğini beyân eden âyetin tefsirinde İmam Mâturîdî, Hz. İsâ için kullanılan bu fiillerin mecaz olduğunu söylemektedir. Çünkü Allah'tan başka kimse ölüyü diriltemez ve bir cansız nesneye hayat veremez. Fiilin hakiki faili Allah'tır. Kula izafe edilen bu fiiller ise ancak mecazî manayı ifade edebilir. Bu âyetin anlamı "ben elimle size Allah'ın topraktan yapılmış bir kuşa nasıl hayat verdiğini gösteriyorum" şeklindedir (el-Mâturîdî, 2005, c. 2, s. 308).

Allah'ın âyetlerini inkâr edenlerin bu dünyadaki kötü kazançları sebebiyle yeryüzünde fesadın ortaya çıktığını bildiren Rûm sûresi 41. âyette "insanların elleriyle kazandıkları" ifadesini Mâturîdî, inkâr edenlerin şirk ve küfürleri olarak açıklamıştır. Onlar elleriyle yaptıkları kötü amellerle kötü bir kazanç elde etmektedirler. Bu kazançla da dünya üzerinde fesâd ortaya çıkmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, maddî eşyalar için kullanılan kazanmak fiilinin manevî fiiller için kullanılmasıdır. Böylelikle, burada lafzın hakiki anlamı değil, mecâzî anlamı kastedilmiştir

(el-Mâturîdî, 2005, c. 11, s. 203).

Hâkka sûresi 20. âyette "ben hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum" ifadesinde yer alan biliyordum (إني ظننت) kelimesinin yakîn (يقين) anlamında hakikat, bilmek (علم) anlamında ise mecaza yorulmasının câiz olduğunu belirtmektedir. Nasıl ki "kulaklar onu bellesin diye" (و تعيها أذن واعية) âyetinin ifadesinde kulaklara bellemek, bilinç kazanmak fiili izafe edilmişse bu da öyle bir kullanımdır. Bu nedenle burada kullanılan zan (ظن) fiili hem bilmeyi (علم) hem de yakîn (يقين) anlamını ifade etmektedir (el-Mâturîdî, 2005, c. 16, s. 67).

Bir başka mecazî yorum örneği Tebbet suresinde karşımıza çıkmaktadır. Burada Ebû Leheb'in ebedi azaba çarptırılacağı bildirilirken ilk ayette ellerine vurgu yapılmıştır. Mâturîdî de ihtimal verdiği bir yorumunda elin kuvvetten kinaye olduğunu ve onların mal ve evlatlarla Peygambere karşı güçlü olduklarını iddia etmelerine karşılık böyle bir ifadenin kullanılmış olabileceğini belirtmiştir (el-Mâturîdî, 2005, c. 17, s. 362).

Ahkâm Ayetleri

Müminlerin karşılaştıkları bazı sorunları çözmek için indirilmiş olan ahkâm âyetleri muhkemdir. Muhkem ise tevil edilmeden anlaşılacak kadar manası açık olandır. Fakat bu âyetler içerinde birtakım lafızlar hakkında ihtilaf edilmiştir. Bu ihtilafın sebebi olarak mecaz da zaman zaman zikredilmiştir. Örneğin Nisâ sûresi 43. âyette yer alan "kadınlara dokunmak" (لمستم النساء) ifadesi hakkında Mâturîdî, bu kelimenin cinsel ilişki anlamının kinâye olduğunu belirtmektedir. Bu görüşünü de Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), İbn Abbâs (68/688), Hasan-ı Basrî (110/728), Ubeyd b. Umeyr (ö. 72-74/691-693) ve Atâ'dan (114/732) nakil yaparak temellendirir (el-Mâturîdî, 2005, c. 3, s. 246).

Mâturîdî'nin dokunmak anlamındaki lems (لمس) lafzını cinsel ilişki olarak alması ve hükmü bunun üzerine bina etmesi mensup olduğu Hanefî fıkıh geleneğinden ileri gelmektedir. Bu lafzı mecâz diye te'vîl etmesi, onun istinbât anlayışı ile ilgilidir. Bu bağlamda Mâturîdî'nin bu tercihinin mezhebi kimliğiyle ilişkilendirmek gerekmektedir. Eğer Şafiî bir müfessir

olsaydı bu kelimeyi hakiki manada yorumlayacak ve dokunmanın da abdesti bozacağını söyleyecektir.

İslam'ın beş esasından olan oruç ibadeti ile ilgili Hz. Ömer'in yaşadığı bir olay üzerine nazil olan Bakara suresi 187. Ayetinde "mübaşere" lafzı ile ilgili yapılan tefsirde bu kelimenin cimadan kinaye olduğu beyan edilmiştir. Âyette oruç gecelerinde cinsel ilişkinin helal kılındığı fakat mescitte itikâfta iken bundan kanılması gerektiği beyan olunmuştur. İmam Mâturîdî, mübaşere kelimesinde ihtilaf olduğunu söylemiş ve mübaşerenin cimadan kinaye olduğunu "kîle" ifadesini kullanarak aktarmıştır. Bu ifade genelde zayıf bir görüş aktarılırken kullanılmaktadır. Fakat âyetin sebeb-i nüzulü ve muhtevasına bakıldığında mübaşerenin cimadan kinaye olduğu aşikârdır (el-Mâturîdî, 2005, c. 1, s. 364-366).

Sonuç

Kur'ân'ın indirildiği toplumun, dilin inceliklerine vâkıf ve belagat konusunda ileri oldukları bir hakikattir. Onları muhatap alan Kur'ân da tabiatıyla onların kullandıkları dilin özellikleri ve inceliklerini kullanarak mesajlarının daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Diğer bir ifadeyle Kur'ân, Arapların konuşmalarında ve edebiyatlarında kullandıkları darb-ı mesel, kıssa, sual, yemin, mecâz, kinâye vb. sanatları kullanmıştır. Arapçanın en üstün kitabı olarak kabul edilen Kur'ân'ın bu sanatları kullanması garipsenecek bir durum değildir. Bu nedenle dinde birtakım uç görüşlerin zaman zaman Kur'ân âyetlerini aşırı yorum ve te'vîllerle tahrif etmelerine bir tepki olarak mecâzın Kur'ân'da bulunmadığı söylemi hakikatle bağdaşmamaktadır.

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin mecâz kelimesini kullanması birinci derecede kelâmî birtakım problemleri bertaraf etmesi açısından önemlidir. Diğer taraftan Arabî olan Kur'ân'ın Arapların kullandığı dil sanatlarından yararlandığını kanaatini taşıdığını ve buna göre te'vîllerine yön verdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca mecâz sanatı "maksadı ve meramı daha güzel bir ifadeyle belirtmek" yolunda her zaman önemini koruyan bir olgudur. Dolayısıyla böylesine güçlü bir dil sanatını Kur'ân'ın kullanması da abes görülmemelidir.

Din dilinin aşkın bir âlemi ve o âlemdeki varlıkları anlatırken kullandığı birtakım benzetme, kinâye ya da mecâz unsurlarının farkında olan Mâturîdî, bu ifadeleri gereği gibi te'vil etmiş ve yanlış anlaşılmamaları yönünde açıklamalarda bulunmuştur. Fakat Mâturîdî de mecâza hamledecek bir gerekçe olmadığı sürece lafzın hakîkî manasına yani zâhirine hamledilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre mecâz keyfî bir durumdan öte birtakım sorunları gidermek ya da manaya güç katmak adına zikredilebilir.

Kaynakça

Akdemir, H. (1998). "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *4*, 59-90.

Aydın, İ. (2013). Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci. *İslâmî İlimler Dergisi*, *VIII* (1), 23-29.

Durmuş, İ. (2003). Mecaz. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 217-220).

Ebû Ubeyde, M. (1381). *Mecâzu'l-Kur'ân* (C. 1-2). Mektebetu'l-Hancî.

Ebû Zeyd, H. (2015). *Tefsirde Akılcı Eğilim: Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecaz Meselesi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi; Sy 83; 1. bs). Mana Yayınları.

el-Cevherî, H. (1987). *es-Sıhâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye* (4. bs, C. 1-6). Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.

el-Ferrâ, Z. (2011). *Meâni'l-Kur'ân* (1. bs, C. 1-2). Âlemu'l-Kutub.

el-Kazvînî, M. (1998). *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâğati*. Dâru İhyâi'l-Ulûm.

el-Mâturîdî, M. (2005). *Te'vîlâtu'l-Kur'ân* (1. bs, C. 1-17). Mizan Yayınevi.

el-Muberred, E. (1986). *el-Kâmil* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi; C. 1-3). Muessesetu'r-Risâle.

el-Câhız. (1424). *Kitâbu'l-Hayavân* (2. bs, C. 1-7). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

er-Rummânî, E. (1976). *en-Nuket fi i'câzi'l-Kur'ân* (3. bs). Dâru'l-Meârif.

eş-Şâfiî, M. (1940). *er-Risâle* (1. bs). Mektebetu'l-Halebî.

ez-Zeccâc, E. (1988). *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi; 1. bs, C. 1-5). Âlemu'l-Kutub.

İbn Cinnî, E. (t.y.). *el-Hasâis* (C. 1-3). Âlemu'l-Kutub.

İbn Fâris, A. (1997). *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğati'l-Arabiyye* (1. bs).

İbn Kuteybe, (t.y.). *Te'vilu muşkili'l-Kur'ân*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İbn Manzûr, (t.y.). *Lisânu'l-Arab*. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye.

İbn Raşîk, el-Kayravânî. (1981). *el-Umde fî mehâsini'ş-şiir ve âdâbihi ve nakdihi* (5. bs, C. 1-2). Dâru'l-Cîl.

Özdeş, T. (1997). *İmam Mâtüridi'nin (Te'vilatu ehli's-sünne) Adlı Eserinin Tefsir ve Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* [Sivas: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü]. Doktora Tezi.

Sibeveyh, E. (1988). *el-Kitâb* (3. bs, C. 1-4). Mektebetu'l-Hancî

PARMAK İZLERİ VE SUÇLULARI TANIMA YOLLARI

-TABİİ HUKUKLA KARŞILAŞTIRMALI BİR FIKHİ ÇALIŞMA-

Abdulla Sulaiman ABDULLA

Özet

Bu çağ, teknolojide muazzam bir ilerlemeye tanık oldu. Bu ilerleme, suç tespitinin farklı etkilerinin örneklerini analiz etmek için yeni araçlarının getirilmesine neden olmuştur. Zira bu ilerleme yokken Fıkıh, Kanun ve aynı zamanda mahkeme ve adalet cihazları dünyanın birçok ülkesinde suçları ortaya çıkarmak ve suç işleyenlerin kimliğini belirlemekte suçluların itiraflarına ve şahitlerin ifadesi gibi kavli delillere dayanmaktaydılar. Böylece, cezai delil çıkarmak, onu gerçek sahiplerine atfetmek, birçok suçu ve faillerini çevreleyen gizemi ortaya çıkarmak için suç mahallinin ardındaki faillerin bıraktığı izleri incelemek gerekir dolaysıyla tüm alanlarda modern bilimsel ifadelere dayanmak gerekli hale gelmiştir. Ayrıca parmak izlerinin adli kanıt alanında uzun zamandır keşfedilen önemli kanıtlardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Bunun önemi fıkhi, kanuni ve bilimsel çalışmalarla kanıtlanmıştır. Zira parmak izleri ikiz kardeşlerde dahi farklıdır. Parmak izlerini şöyle tanımlayabiliriz: (Parmakların, avuç içlerinin ve ayakların içinde farklı formlar alan belirgin ve alçak çizgiler. Bu çizgiler pürüzlü nesnelere ve parlak yüzeylere uygulandığında parmak izleri oluşur). Parmak izlerin birçok çeşidi vardır ancak bilim insanları 4 türünü olduğunu söylemektedirler: İlmek, Halka, Kemer ve son olarak Mürkabattır. Mürkabat ise, bir parmak izinde birçok şeklin bulunmasıdır. Modern bilim insanları, parmak izlerinin annenin rahmindeki fetüste görünmeye başlayan en önemli suç etkilerinden biri olduğunu ve çizgilerinin sabit ve değişmez olduğunu söylediler.

Anahtar Kelimeler: Damga, Parmak İzleri, Suçlu, İsbat, İz, Araştırmacı, Uzman.

YYÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Doktora Öğrencisi.

التواصل:رقم الهاتف: ٠٨١٨٣٥٤٠٥٧٤٦٩٠٠ في العراق

009647504538180 : WhatsApp

الإيميل abdullarwandzy@yahoo.com

الباحث : عبدالله سليمان عبدالله .

الدرجة العلمية: طالب دكتوراه/قسم الفقه/ كلية الإلهيات/ جامعة يوزنجويل بمدينة وان.

العنوان : العراق - أربيل.

عنوان البحث : طبعات الأصابع ووسائل التعرف على المجرمين دراسة فقهية مقارنة بالقانون الوضعي.

ملخص البحث :

شهد هذا العصر تقدماً هائلاً في التكنولوجيا، وقدمت أدوات جديدة لتحليل عينات الآثار المختلفة في كشف الجرائم، بعد أن ظلت الفقه والقانون وكذلك المحاكم وأجهزة العدالة في معظم دول العالم فترة طويلة من الزمن تعتمد في كشف غموض الجرائم وتحديد شخصية مرتكبيها على الأدلة القولية المستمدة من شهادة الشهود وإعترافات المتهمين بإعتبارها مصادر الإثبات الجنائي، فأصبح من الضروري الأعتماد على الكشوف العلمية الحديثة في كافة المجالات لدراسة الآثار التي يخلفها الجناة وراءهم بمسرح الجريمة؛ لإستخلاص الأدلة الجنائية منها ونسبتها إلى أصحابها الحقيقيين ولكشف الغموض الذي يحيط بالعديد من الجرائم ومرتكبيها, ويمكن أن نقول أنّ بصمات الأصابع هي الأدلة المهمة التي تم إكتشافها منذ زمن بعيد في مجال الإثبات الجنائي، ولقد أكدت الدراسات الفقهية والقانونية والأبحاث العلمية أهميتها البالغة؛ لأن إحتمال توافق البصمات وتشابهها بين الأشخاص إحتمال بعيد حتى بين شخصين توأمين، ويمكن تعريف طبعات الأصابع بأنها (الخطوط البارزة وأخرى منخفضة التي تتخذ أشكالاً مختلفة على باطن أصابع اليدين والكفين والقدمين من الداخل، وتتكون آثار البصمات عندما توضع هذه الخطوط على الأشياء الخشنة والأسطح اللامعة)، وللبصمات أنواع مختلفة وأن أكثر العلماء يقسمونها إلى أربعة أنواع منها: المقوسات، المنحدرات، المستديرات، وأخيراً هي المركبات: وهي الأشكال المكونة من أكثر نوع داخل البصمة الواحدة، ولقد كشف العلم الحديث أن بصمات الأصابع من أهم الآثار الجنائية التي تبدأ بالظهور لدى الجنين في بطن أمه، وخطوطها ثابتة وغير قابلة للتغير.

مفتاح الكلمات: البصمة، طبعات الأصابع، المجرم، الإثبات، الأثر، المحقق، الخبير.

مقدمة:

طبعات الأصابع موضوع أزلي وخالد؛ لأنه مرتبط على الدوام بكل جهد قضائي يبذل في سبيل إظهار الحقيقة الواقعية، هذا الجهد الذي لايزال متحفظاً بأهميته القصوى وبدوره الحاسم الإثبات الجنائي والدعوى الجزائية برغم التطور والإتقان الذي لحق بالطرق العلمية المستخدمة في مجال الكشف عن الحقيقة، إذ تبقى مشكلة الإثبات قائمة بذاتها ومنعزلة عن أي تطور أو تطوير يصيب تلك الطرق، بل عن أي تطور يلحق بأفكار المسائل الجنائية الموضوعية منها والشكلية، ثم أنه قبل ذلك موضوع رئيسي أو أصيل، إذ من خلاله يضع القضاء الجنائي كلمته في أمر القضايا الجنائية؛ لأنه إذا كان صحيحاً أن ظهور الحقيقة الواقعية هو الغرض النهائي لكل المسائل و الحوادث الجنائية.

فإن هذه الحقيقة لايمكن أن تظهر إلا بعد البحث عنها وثبوتها بالأدلة، فآثار طبعات الأصابع على هذا النحو هو العصب الرئيسي للحكم الجنائي، إذ فيها وحدها يكمن السبب الذي يقود القاضي الجنائي إلى إصدار هذا الحكم بالإدانة أم على العكس بالبراءة، ومن هذا المنطلق فإن نظرية الإثبات تحظى في نطاق القانون الجنائي بأهمية قصوى، طالما كان من المستحيل قانونياً إدانة شخص دون أن تثبت مساهمته في الفعل الجرمي سواء بوصفه فاعلاً مادياً أو معنوياً له أو شريكاً في ارتكاب الجريمة، وثبت كذلك إجماع كافة الأركان والعناصر والشروط التي تتشكل منها الجريمة المسندة إليه، هذا الدور الذي تلعبه قواعد الإثبات وبالأخص دور طبعات الأصابع لا يستمد أهميته فقط من تحقيقه لمقتضيات المصلحة العامة في إدانة المذنب وإنما وقبل ذلك من تحقيقه لمصلحة الفرد، وهي لا تقل عن مصلحة المجتمع أهمية، بل لمصلحتنا نحن أنفسنا في عدم إدانة بريء، فكلنا يستطيع أن يمنع نفسه من ارتكاب جريمة لكن واحداً منا لا يمكنه أن يضمن تجنب مخاطر الاتهام بالارتكاب جريمة[1].

وأياً كان الأمر فإن كل عمل قضائي يستهدف معرفة الحقيقة، والحقيقة وإن كانت في ذاتها أمر مطلق؛ إلا أن إدراك البشر لها هو فقط أمر نسبي، بسبب تواضع وسائل البشر في المعرفة، فالإنسان بحكم كونه إنساناً لا يمكنه إدراك اليقين المادي للحقيقة، وإنما بوسعه فقط أن يصل إلى

1 السعدي، واثبة داود، **قانون العقوبات–القسم الخاص**–، شركة العاتك، القاهرة، بدون تاريخ، ص٤١.

اليقين القضائي بالمعنى الدقيق[2].

أهمية طبعات الأصابع:

ترجع أهمية طبعات الأصابع في خصوص الدعوى الجنائية إلى أن القضاء الجنائي لا يمكنه الوفاء بدوره القانوني والاجتماعي بطريقة مرضية إلا إذا أنصب التجريم والعقاب صواباً على من تعدى، وتمثل تعديه في فعل جرمي ارتكبه حقيقة وفعلاً، إذ لا يخفى أن الحكم الجنائي الخاطيء ومن ثم الظالم يسبب ضرراً لا يمكن إصلاحه لمن أدانه الحكم خطأً، وهو أمر من شأنه أن يفقده ويفقد الكافة والثقة في سلطة من سلطات الدولة، ويظل هذا الأمر صحيحاً حتى ولو كانت تلك الإدانة الخاطئة قد أرضت الرأي العام لسبب أو لآخر؛ لأن الضرر المتسبب عنها للمحكوم عليه خطأ، يكون في الحساب النهائي خصماً من مصلحة المجتمع ككل، فهذه لا تتحقق فقط من مجرد احترام القانون عموماً وإنما أيضاً وبصفة أصلية من احترام الحقوق الفردية لكل المواطن، ومن هنا كان إجماع الفقه والقضاء على أن كشف الحقيقة الواقعية هو غرض الدعوى الجنائية[3].

فمعرفة الجناة ومرتكبي الجرائم ومن يشاركم في ذلك بواسطة طبعات الأصابع الموجودة في مسرح الجريمة التي يتركونها وقت ارتكاب الجريمة هي الأدلة المهمة والمقنعة التي يعتمد عليها القاضي لإصدار الحكم الصائب بحق الفاعلين، ويمكن أن نقول هي الحقيقة الواقعية وغرض الدعوى الجنائية على اعتبار أن كشف هذه الحقيقة هو الأساس الوحيد الذي ينبني عليه الحل القانوني لموضوع الإثبات الجنائي، فالأثبات بطرقة طبعات أصابع المجرمين باعتبارها سياقاً فنياً وقانونياً قادراً على كشف حقيقة الأمر في موضوعها، لا تستهدف إرضاء فضول البشر في مجرد المعرفة، وإنما تستهدف إدراك غايات علمية ومجسدة، فتحديد الجريمة التي وقعت والمتهم الذي ارتكبها هو وحده الذي يسمح بتوقيع العقوبة المستحقة قانوناً[4]، وبالتالي تحقيق رد الفعل الجنائي على الجريمة، وهو أمر يشكل

2 أبو عامر، محمد زكي، **الإثبات في المواد الجنائية محاولة فقهية وعملية لإرساء نظرية عامة**، دار الجامعة الجديدة، الأسكندرية، ٢٠١١، ص ٩-٢١.

3 المنايلي، هاني محمد كامل، **السلطة القضائية في النظام الإسلامي**، دار الكتب القانونية، ٢٠١٠م، ص٥٣ وما يليها.

4 رجب، أبو محمد، **الطب الشرعي وتحقيق الأدلة الجنائية**، دار الوفاء، ط١، القاهرة، ٢٠١٦م، ص٩٢٣.

في ذاته ضرورة اجتماعية وتظل البصمة هي واقعة ذاتها غرض الإثبات الجنائي، إذ يبقى لمجرد سيرها وتتابعها في ظل العلنية الواسعة التي تتسم بها الإجراءات الجنائية تحقيقاً لوظيفتها في التخويف والتأديب[٥].

ومادامت طبعات الأصابع هي غرض الأثبات الجنائي كان حتماً لزاماً أن يتشكل قوامها على النحو الذي يضمن توافر الظروف الموضوعية التي تساعد على إظهار تلك الحقيقة، فمن البديهي أن طبعات الأصابع لا تنكشف من تلقاء نفسها، بل هي على الدوام ثمرة مجهود وبحث شاق ومتابعة فكرية وانتقاء ذهني، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن البصمة المشتبهين والمجرمين تلعب دوراً أساسياً في القضاء الجنائي، ودوراً حاسماً في نظرة المجتمع والقانون للإجراءات، فبينما تكون قرينة البراءة وهي المحور التي تركز عليه وتنطلق منه سائر قواعد الإجراءات الجنائية، فإن صدور الحكم الجنائي النهائي بما يحمله من حقيقة واقعية يقلب الأمور رأساً على عقب، إذ تحل قرينة الحقيقة محل قرينة البراءة بواسطة طبعات الأصابع وتصبح الحقيقة الواقعة التي يحملها الحكم الحائز لحجية الشيء المقضي فيه عنواناً لصحة ما جاء فيه من قضاء وما يحمله من حقيقة على نحو لايقبل إثبات العكس إلا في أحوال محددة في القانون جاءت على سبيل الحصر هي أحوال إعادة النظر، وهذا الدور الذي تلعبه البصمة يتطلب تشكيل قوام الدعوى الجنائية والإجراءات بنحو لا يسمح للقضاء بالنطق بها إلا إذا حصلت مصالحة أو توفيق بين القرينتين أي إلا إذا وجد ما يفرض الانتقال من قرينة البراءة إلى قرينة الحقيقة، فالقضاء إنما يعلن الحقيقة الواقعية في ظل تنظيم ووفقاً لإجراءات تفترض أن المتهم بريء وإعلان هذه الحقيقة وحده هو الذي يسمح باعتبار المتهم إذا صدر الحكم بإدانته مذنباً[٦].

لهذا فقد أصبح آثار طبعات الأصابع الموجودة في مسرح الجريمة أدلة جيدة بيد القضاء في كشف الجريمة وتحديد المجرمين في هذا العصر وبفضل التكنولوجيا الجديدة في الآونة الأخيرة ووجود مختبرات متطورة في أنحاء العالم وخاصة في الدول المتقدمة تكنولوجياً والتي تم فحص الآثار الموجودة من قبل خبراء متخصصين[٧]، وتعد طبعات الأصابع

5 حبيب، محمد شلال، **أصول علم الإجرام**، شركة العاتك، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٣٦.

6 صالح، سيروان أحمد، **دور طبعات الأصابع في الإثبات الجنائي**، مكتبة الوفاء، ط١، الأسكندرية، ٢٠١٧، ص٠١.

7 قنديل، أشرف عبدالقادر، **الوسائل الألكترونية ودورها في الإثبات الجنائي** ، دار الجامعة الجديد،

وإستخدامها للتحقيق والتأكد من شخصية الجاني من الأمور المهمة والأدلة القوية في مسائل الإثبات الجنائي، ومن ثم أصبحت الوسيلة اللازمة خاصة في حالة عدم وجود شهود عيان أو شهود سماع أو أية أدلة أخرى أو وجود المتهم وقت وصل المحققين أو الاعتراف المباشر من قبل الفاعل[٨]، فإن أفضل وسيلة لمواجهة هذه الجرائم هي الاعتماد على طبعات الأصابع الموجودة على الأشياء اللامعة والملساء في موقع الجريمة لكشفها وإثباتها وتقديم الدليل على مرتكبها ومحاكمته وإنزال العقاب عليه[٩].

تاريخ طبعات الأصابع

ولقد اختلفت سبل التعرف على المجرمين ومكافحة الإجرام باختلاف الأفكار التي سادت في مختلف العصور فتنوعت تبعاً لذلك سبل مقاومتها فبينما تفنن الأقدمون في تعذيب المجرم والانتقام منه حتى يعترف بالجريمة وذلك حينما كانت الأفعال والأقوال التي تكون مخلة بالنظام الديني أو السياسي تعتبر محرمة ويتعرض مرتكبها إلى أنواع العقوبات القاسية حتى يعترفوا بجرائمهم ثم قامت حملة أخرى وجهها بعض العلماء لإصلاح طرق الكشف عن المجرمين على أساس صحي وتعليمي، ولقد شهد القرون الماضية أعظم صراع في ميدان الجريمة والمجرم وكان من نتيجته أن تغلب الفكرة القائلة بضرورة الاعتناء بشخص المجرم و دراسته دراسة علمية وكيفية التعرف عليه، فقد أهتم العلماء والباحثين بالآثار المتروكة في مسرح الجريمة، وبالأخص طبعات الأصابع الموجودة على الآلات والأدوات التي يستعملوها المجرم لارتكاب الجريمة[١٠].

وكانت هذه البصمات معروفة عند البابليين القدماء ويدلنا على ذلك الألواح الفخارية التي وجدت في مدينة بابل، وقد استعملوا ذلك في الأمور التجارية والمدنية وذلك تجنباً من التزوير، ولم يكن استعمال بصمات الأصابع مقصوراً على أهل بابل، بل ثبت أيضاً أن الصينيين استخدموا بصمات الأصابع في القرن الثالث عشر في الإجراءات الجنائية والعقود

الأسكندرية، ٢٠١٨م، ص٢٥.

8 شومان، نصر، **التكنولوجيا الجرمية الحديثة وأهميتها في الإثبات الجنائي**، بدون مكان الطبع، ط1، 1102م، ص251.

9 أبو عامر، محمد زكي، **الإثبات في المواد الجنائية محاولة فقهية وعملية لإرساء نظرية عامة**، دار الجامعة الجديدة، الأسكندرية، ٢٠١١، ص ٩-٢١.

10 عريم، عبدالجبار، **نظريات علم الإجرام**، جامعة بغداد، ط٦، ٣٧٩١، ص٣٣-١٤.

لتقوم مقام الختم والإمضاء، وكان أول من استخدم بصمات الأصابع بصورة عملية هو «وليام هرشل» حينما كان حاكماً لأحدى مقاطعات البنغال في الهند، ونظراً لنجاح هذه الطريقة وفائدتها فقد اقترح سنة ٠٧٨١ بتعميمها في جميع مقاطعات الهند، كما اقترح استعمال البصمات في تحقيق شخصية المجرمين والمتهمين، وفي سنة 4٩٨١ صدر أول كتاب للمؤلف فرنسيس كالتون باسم «بصمات الأصابع» واشار فيه أن الخطوط والإنخفاضات التي تكون في رؤوس الأصابع تختلف باختلاف الأشخاص[١١]، وهي ثابتة لدى الشخص الواحد لاتتغير مدى الحياة، ووضع أيضاً تعاريف ومصطلحات مفيدة لفن بصمات الأصابع[١٢].

تعريف طبعات الأصابع وخواصها

إن بصمة الأصبع عبارة عن الخطوط الشكلية البارزة والخطوط المنخفضة المحاذية لها الموجودة في رؤوس الأصابع والتي تترك طابعها عند ملامستها للسطوح والأجسام وخاصة الملساء منها[١٣]، وتبدأ هذه الخطوط البارزة والمنخفضة في الظهور على جلد البشرة في رؤوس الأصابع في الشهر الرابع من عمر الجنين، ويتم تكوينها في الشهر السادس، وعندما يولد الطفل تكون هذه الخطوط قد استقرت في وضعها النهائي واصبحت جاهزة للإستفادة منها في تحقيق الشخصية، والخطوط البارزة مجهزة بغدد عرقية تفرز إفرازات عرقية دهنية وهي الوسيلة الوحيدة لإنطباع بصمات على السطوح الملائمة حيث أن كلوريد الصوديوم الموجودة في الإفرازات العرقية يترك فوق سطوح الأجسام اليابسة أثر البصمات، أما الخطوط المنخفضة الكائنة بين الخطوط البارزة فتنتهي عندها أعصاب الحس، فهي الوسيلة التي بواسطتها نحس بالأشياء عند لمسها[١٤].

خواص طبعات الأصابع

هناك عدة خواص لطبعات الأصابع منها:

11 سكيكر، محمد علي، **أدلة الإثبات الجنائي في ضوء الشريعة والقضاء والفقه**، دار الجامعة الجديدة، الأسكندرية، ٢٠١١م، ص١٠٤.

12 الشاوي، سلطان، **أصول التحقيق الأجرامي**، المكتبة الوطنية، بغداد، ١٩٨٣، ص ٣٧١-٤٧١.

13 الحسيني، عمار عباس، **مباديء التحقيق الجنائي**، دار السنهوري، بيروت،٢٠١٧م، ص٦٩.

14 رجب، أبو محمد، **الطب الشرعي وتحقيق الأدلة الجنائية**، دار الوفاء، ط١، القاهرة، ٢٠١٦م، ص٣٢٥.

أولاً: سهولة التعرف على هوية الجاني: يتم ذلك عن طريق تحديد الآثار الموجودة في مسرح الجريمة ورفع هذه البصمات بالطرق العلمية الصحيحة من قبل خبراء متخصصين من دائرة الأدلة الجنائية[١٥] وباستخدام المواد الخاصة برفع هذه الآثار وبعد ذلك يتم مقارنتها بالبصمات الحقيقية، ومن ثم تقديمها إلى الجهات المطلوبة ألا وهي القضاء[١٦].

ثانياً: ثبات الخواص مدى الحياة: تبقى صورة الخطوط البارزة والمنخفظة في البصمة محافظة على شكلها ومميزاتها الدقيقة واتجاهاتها في سن الطفولة والشباب والرجولة والهرم، بل وبعد الممات إلى أن يتحلل الجسم، والتغيير الوحيد الذي يصيبها هو نموها مع الأصابع تبعاً لنمو باقي أعضاء الجسم، ولكن هذا التطور لاينقص ولا يزيد في عدد الخطوط أو في مميزاتها الدقيقة، وأياً ما كان الأمر فأن الذي يعنينا هو أن هذه الخاصية لا يتغير بالشكوك تطبيقاً للقاعدة الفقهية « اليقين لا يزول بالشك»[١٧].

ثانياً: عدم إمكان تغيرها: إن الخطوط الموجودة في البصمة غير قابلة للتغيير، فإذا أصاب الطبقة الخارجية من جلد جرح أتلف خطوط البصمة، فإن تلك الخطوط تظهر مرة أخرى بشكلها الأصلي التئام الجرح بلا تغيير وفي نفس المكان ودون أن يترك أثراً، أما إذا أصاب الجرح الطبقة الداخلية من الجلد، فإن آثاره تبقى عليها ولا يمكن إزالتها[١٨]، كما أن البصمة تتلف نتيجة لبعض الأمراض الجلدية كمرض الجذام الذي يصيب طبقة الجلد فيؤدي إلى استواء الخطوط البارزة بالخطوط المنخفضة، ولقد حاول بعض المجرمين إزالة بصمات أصابعهم، أو تغيير شكل الخطوط الموجودة عليها، ولكن محاولتهم باءت بالفشل، وأصبحت آثار هذه المحاولات على بصماتهم علامات مميزة تساعد على التعرف عليهم وتكون بمثابة علامة فريدة مميزة[١٩].

15 عبدالمطلب، إيهاب، **الإثبات في جرائم المخدرات**، المركز القومي للإصدارات القانونية، ط١، القاهرة، ٢٠١٦م، ص٤٣.

16 عبدالمنعم، بونوة؛ بولال، سالم أبو ياسر، **البصمة الوراثية وحجيتها في الإثبات**، مكتبة الوفاء، ط١، الأسكندرية، ٢٠١٨م، ص٢٦.

17 العوا، محمد سليم، **في أصول النظام الجنائي الإسلامي**، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص١٤١.

18 رجب، أبو محمد، **الطب الشرعي وتحقيق الأدلة الجنائية**، دار الوفاء، ط١، القاهرة، ٢٠١٦م، ص٥٢٣.

19 العاني، ثائر جمعة شهاب، **المسؤولية الجزائية للأطباء**، منشورات الحلبي، بيروت، ط١، ٢٠١٣م،

ثالثاً: عدم تطابقها في شخصين مختلفين: إن البصمات لا تطابق بين شخصين مختلفين مطلقاً[٢٠]، ولا تتطابق في حالة التوأمين المتماثلين الذين هما مِنْ بويضة واحدة انقسمت بعد الأخصاب إذ أن بصماتهما تكون عادة من تقسيم واحد وشكل ظاهري متماثل ولكنهما لا تتطابقان من حيث النطق والعلامات المميزة[٢١].

إن هذه الخواص الثلاث هي الأساس الذي يبني عليه استخدام بصمات الأصابع في تحقيق الشخصية[٢٢].

أنواع البصمات

على الرغم من الإختلاف بين العلماء في أنواع هذه البصمات، إلا أن المستقر حالياً، أنها تقع في صور أربع، كالآتي:

أولاً: الأقواس

في هذا النوع من البصمات تكون الخطوط الحلمية ممتدة من أحدى جانبي البصمة إلى الجانب الآخر في شكل قوس، كما تدل على التسمية، ويلاحظ أن الخطوط عندما تنتهي عند الجانبين لا تعود إلى الدوران ثانية، وهذه البصمات تشكل ٧٪ من مجموع البصمات، ومع ذلك فهذه الأقواس تقع في صورتين:

الأقواس البسيطة: وهي التي تدخل فيها الخطوط الشكلية من أحد جانبي البصمة وتتقوس تقوساً بسيطاً أثناء سيرها ثم تنتهي في الجانب الثاني المقابل، فتبدو الخطوط وكأنها الأقواس[٢٣].

الأقواس الخيمية أو المرتفعة: وهي التي الخطوط فيها من أحد جانبي البصمة ولكنها ترتفع في الوسط إلى الأعلى وتتقوس حاداً، ثم تنحدر إلى الجانب المقابل فيبدو الشكل الذي ترسمه تلك الخطوط كأنه خيمة ويبدو العمود الوسطي كأنه عمود للخيمة[٢٤].

ص٩١٢.

20 الحسيني، عمار عباس، **مباديء التحقيق الجنائي**، دار السنهوري، بيروت،٢٠١٧م، ص١٧١.

21 رجب، أبو محمد، **الطب الشرعي وتحقيق الأدلة الجنائية**،ص٥٢٣.

22 صالح، سيروان أحمد، **دور طبعات الأصابع في الإثبات الجنائي**، ص١٦-٣٦ ؛ الشاوي، سلطان، **أصول التحقيق الأجرامي**، ص٦٧١-٧٧١.

23 الروس، أحمد، **منهج البحث الجنائي**، المكتب الجامعي الحديث، الأسكندرية، ٢٠٠٩م، ٤٧١.

24 رجب، أبو محمد، **الطب الشرعي وتحقيق الأدلة الجنائية**، دار الوفاء، ط١، القاهرة، ٢٠١٦م،

ثانياً: المنحدرات

حيث تتخذ الخطوط الحلمية عند مركز البصمة شكلاً معيناً يشبه المشبك الذي تضعه السيدات في شعورهن، وتكون أطراف هذه الخطوط متجهة إلى الأسفل، وعدد هذه الخطوط التي تحيط بالمركز غير ثابت العدد، وهذا النوع من البصمات يشكل ٨٦٪ من مجموع البصمات، وهذه المنحدرات قد تكون :

منحدرات يسارية: أي تمر فيها الخطوط من اليمين إلى اليسار ثم تعود إلى اليمين ثانية لتشكل زاوية إلى الجهة اليسرى، وهذا هو أكثر البصمات شيوعاً ونسبته ٥٦٪ من مجموع البصمات.

منحدرات يمينية: فيها تكون الزاوية جهة اليمين وهذه تكون ٣٪ من مجموع البصمات[٢٥].

ثالثاً: المستديرات (الدوائر)

هي البصمة التي تكون الخطوط في وسطها علىشكل إستدارة واحدة، وهذه الإستدارة قد تكون في إتجاه دوران عقارب الساعة وفي البعض الآخر تكون عكس هذه الدوران، وتكون هذه البصمات نسبة ٥٢٪ من مجموع البصمات[٢٦].

رابعاً: المركبات

هذا النوع من البصمة واضح من تسميته، فهو يضم نوعين أو اكثر من الأنواع الثلاث السابقة، وهذه البصمات نسبتها ٢٪ من مجموع البصمات.

مع ملاحظة أن هناك بعض البصمات التي لا يمكن تحديد نوعها، جدير بالذكر أنه لكي يقال بانطباع بصمتين يجب أن تتوافر إثنتي عشر علامة مميزة فيهما، شريطة أن تكون هذه العلامات واضحة تماماً، وأن لا يدخل في هذه العلامات فتحات المسام وأشكالها وعددها أو عرض الخطوط الحلمية وعمقها وأن لا توجد بين البصمتين نقطة اختلاف واحدة لا يمكن تفسير سببها وهو ما استقر عليه الرأي عالمياً.

ص٧٢٣.

25 رجب، أبو محمد، **الطب الشرعي وتحقيق الأدلة الجنائية**، دار الوفاء، ط١، القاهرة، ٢٠١٦م، ص٨٢٣.

26 الروس، أحمد، **منهج البحث الجنائي**، المكتب الجامعي الحديث، الأسكندرية، ٢٠٠٩م، ص٤٧١-٥٧١،

تفسير حدوث أثر البصمة على الأشياء

تعد البصمات صورة من الصور الأدلة المادية المتخلفة في مسرح الجريمة، وعلى العموم فتوجد عدد من الأسباب التي تفسر تخلف ذلك الأثر المادي ومنه البصمات، ومن أهم هذه الأسباب هي:

تبادل المواد والأشياء: ومفاد هذه التبادل هي كل جسم يلمس جسماً آخر لابدّ أن يترك جزءاً من مادته أو يطبع شكله عليه، بمعنى آخر أن أي تلامس بين جسمين سيتولد عنه إنتقال جزءاً منهما أو شكل أحدهما إلى الآخر، وهكذا فإن ملامسة الجاني للأشياء الموجودة في مسرح الجريمة ستترك بلا شك وراءه أثراً لتلك البصمات، ومن الأسباب الأخرى، هي[٢٧]:

إضطراب الجاني وحالته العصبية: ومفادها أن حالة التوتر الذهني والإضطراب العصبي التي يمر بها الجاني أثناء إرتكابه الجريمة لابدّ وأن تؤثر في سيطرته على نفسه بحيث يتخلف عنه آثاراً في مسرح الجريمة من دون أن يشعر[٢٨].

وعلى العموم، فإن تلك الأسباب التي تنطبق على آثار البصمات وغيرها وإن كانت تفسر تخلف بصمة الجاني في محل الجريمة من الناحية الشكلية، إلا أننا نرى أن سبب تبادل المواد هي الأقرب في تخلف هذه البصمات في مسرح الجريمة، ذلك أن الخطوط البارزة في البصمات تكون في حالة دائمة من الرطوبة بسبب الغدد العرقية المنتشرة في سطحها بحيث تفرز هذه الغدد مواداً دهنية تحوي ماءاً وأملاحاً، لهذا تنطبع بصمات المتهم على سطح الجسم الذي تلامسه أصابعه، أي تنطبع آثار تلك الإفرازات على تلك الأجسام متخذة ذات شكل الخطوط الحلمية، ومن الثابت علمياً أن هذه الإفرازات تزداد كميتها أثناء الإنفعالات النفسية، ولا شك أن وقت إرتكاب الجريمة هو الأكثر الأوقات إنفعالاً بالنسبة لمرتكبي الجرائم[٢٩].

حيل المجرمين في إخفاء وتغيير بصماتهم

من البديهي أن المجرم وفي سبيل الإفلات من المساءلة القانونية سيعمد إلى كل ما من شأنه أن يطمس آثار الجريمة التي تدل عليه ومن آثار البصمات التي باتت دليلاً هاماً يوصل المحققين إلى شخصية الفاعلين

27 رجب، أبو محمد، **الطب الشرعي وتحقيق الأدلة الجنائية**،ص٨٢٣.

28 شحرور، حسين، **الأسلحة النارية في الطب الشرعي**، بطاقة مكتبية، ط١، ٢٠٠٤م، ص٩٧٢.

29 الجابري، إيمان محمد علي، **الحجية الجنائية لتقرير الخبير**، دار الجامعة الجديدة، الأسكندرية، ٢٠١٦م، ص٥٥ وما يليها.

الحقيقيين، ولعل أهم هذه الحيل[30]:

أولاً: إزالة أو تغيير أشكال البصمات: حاول العديد من المجرمين إزالة بصمات أصابعهم أو تغيير أشكال الخطوط الموجودة بها، ولكن محاولاتهم هذه باءت بالفشل، بل أصبحت علامات مميزة تزيد في الإرشاد إليهم[31].

ثانياً: الإتيان ببصمة تعود إلى الغير: في سبيل تضليل المحقق، قد يحمل أحد المجرمين المحترفين بصمة لأحد الأشخاص وليكن مجرماً آخر، ولكن ليس له صلة بالجريمة، إلى محل الحادث، ليوحي للمحقق والخبير أن الجريمة من تنفيذ ذلك المجرم صاحب البصمة التي أتى بها إلى محل الجريمة، ومن أمثلة ذلك أن يأتي المجرم بكوب ماء أو زجاجة شراب فارغة أو أوراق أو سلاح يحمل بصمات الغير[32].

ثالثاً: لبس القفازات: من الحيل الأخرى التي قد يلجأ إليها المجرمون هي طريقة لبس القفازات أثناء إرتكابهم الجريمة.

رابعاً: مسح البصمات: نظراً لكون الحيلة السابقة «لبس القفازات»، كثيراً ما تعيق إستخدام المجرمين لأيديهم على الوجه الصحيح في الجرائم التي تتطلب حساسية معينة كفتح الخزائن، لذا نراهم يلجأون إلى مسح آثار بصماتهم بمنديل أو قطعة قماش مبللة بالكحول بعد لمس الأشياء في محل الجريمة.

خامساً: إستخدام المواد الكمياوية العازلة: يتحفظ المجرمون للحيلولة دون ترك آثار بصماتهم وراءهم، فيلجأون إلى وضع مادة كولوديوم الكيمياوية في مكان وجود البصمات على أيديهم، ومن خصائص هذه المادة إنها تُكَوِن طبقة تشبه البلاستيك عند تعرضها للهواء، فتمنع ظهور البصمات عند ملامسة اليد لأي جسم من الأجسام ودون أن تعيق حركة أصابعهم أثناء السرقة، كما قد يستخدمون مادة القير العازلة.

سادساً: إستخدام وتزوير البصمة: أثبتت الأبحاث إمكان تزوير واصطناع البصمة من الناحية النظرية، مع ما يحتاجه ذلك من مهرة فائقة، كما ثبت طبياً إمكان زراعة الأطراف كالأيدي والأصابع وإمكان إستبدال

---

30 الروس، أحمد، **منهج البحث الجنائي**، المكتب الجامعي الحديث، الأسكندرية، ٢٠٠٩م، ص٤٥١-٥٥١،

31 الدرة، ماهر عبد شويش، **شرح قانون العقوبات**، شركة العاتك، القاهرة، ٢٠٠٩م، ٣٣٠ وما يليها.

32 عبدالله، محمد معروف، **علم العقاب**، شركة العاتك، القاهرة، ص٧١ ومايليها.

إصبع قدم مكان إصبع اليد[٣٣].

المحقق ورفع البصمات

بعد أن بات واضحاً أن العديد من المجرمين يحتاطون إزاء ترك بصمات أيديهم وراءهم، أصبح لزاماً على المحقق أن يكون دقيقاً في البحث عن تواجد هذه البصمات في محل الجريمة والطرق المؤدية إليه، إذ يجب عليه معرفة الأماكن التي تواجد فيها المجرم وأماكن دخوله وخروجه، وما الأشياء التي لمسها بيده[٣٤]، كما يجب أخذ بصمات الموجودين في مكان الجريمة كأفراد الدار والحرس والخدم وغيرهم من هؤلاء الذين يكون لمسهم للأشياء الموجودة في محل الجريمة أمراً طبيعياً بحكم تواجدهم في المكان، وبغية فرز هذه البصمات فيما بعد وعدم إخطلاطها ببصمات الجاني، الذي يعيد غريباً عن محل الجريمة[٣٥]، وعلى العموم فإن البصمات في محل الجريمة وبحسب طريقة تخلفها وآثارها الموجودة إما أن تكون بصمات ظاهرة أو خفية أو غائرة، وكالآتي[٣٦]:

أولاً: البصمات الظاهرة: وتسمى بالبصمات الملوثة، ومثالها بصمات الأصابع الملوثة بالدماء أو الزيوت أو الأصباغ أو الأحبار أو التراب أو المساحيق أو الدقيق، وهي عموماً بصمات يمكن للمحقق أو الخبير أن يراها بالعين المجردة، ويجري نقل هذه البصمات عن طريق تصويرها بأجهزة خاصة بتصوير البصمات[٣٧]، والبصمات في هذا النوع كتلك الملوثة بالدقيق ومساحيق التجميل تكون عرضة للتلف السريع، أما تلك الملوثة بالحبر أو الزيت فيمكن المحافظة عليها لوقت طويل[٣٨].

33 الروس، أحمد، **منهج البحث الجنائي**، المكتب الجامعي الحديث، الأسكندرية، ٢٠٠٩م، ص٤٥١.

34 الشمري، حسين خضير، **الخبرة في الدعوى المدنية**، مكتبة السنهوري، بغداد، ط١، ٢٠١٢م، ص١٦ وما يليها.

35 غلاب، صابر، **أصول الإثبات والمحاكمات الجنائية**، دار الفكر والقانون، المنصورة، ٢٠١٧م، ١٩ وما يليها.

36 علي، فخري عبدالحسن، **المرشد العملي للمحقق**، مطبعة الزمان، بغداد، ١٩٩٩م، ص٦٢.

37 الروس، أحمد، **منهج البحث الجنائي**، المكتب الجامعي الحديث، الأسكندرية، ٢٠٠٩م، ص٦٤١،

38 قنديل، أشرف عبدالقادر، **الإثبات الجنائي في الجريمة الألكترونية**، دار الجامعة الجديد، الأسكندرية، ٢٠١٥م، ص٤٢.

ثانياً: البصمات الخفية: هي تلك البصمات التي لايمكن رؤيتها بالعين المجردة، بل بواسطة العدسات المكبرة، ومثالها تلك الموجودة على سطح الأتربة الخفيفة أو على الآواني الزجاجية أو الخزفية أو على السطح الملساء أو الناعمة أو على الورق وما شابه، وهذه يتم إظهارها عن طريق إستخدام بعض المساحيق والمواد الكيماوية ثم نقلها إلى الجهات الفنية المتخصصة، ويمكن الحفاظ على هذه البصمات لسنوات متى تم حفظها بصورة صحيحة[٣٩].

ثالثاً: البصمات الغائرة: هي البصمات التي تحدث نتيجة لملامسة بعض المواد الطرية كالصابون أو أنواع المعاجين وما شابه، ونرى أن هذا النوع من البصمات يصنف بأنه صورة من صور البصمات الظاهرة، والقاعدة العامة أن هذه البصمات ترفع من خلال صب قالب خاص بها من مادة معينة ملائمة للمادة التي توجد عليها البصمة، مع ملاحظة ضرورة تصوير البصمة خشية تلفها بمادة الصب، وربما تكفي تلك الصورة لتشخيص تلك البصمة، وهذا النوع من البصمات يظل لفترة طويلة شريطة أن الجسم الذي يحفظه ثابتاً ومستقراً[٤٠].

وعلى العموم فيجب أن تجري عملية إظهار البصمات بدقة بالغة لئلا تتغير معالمها فضلاً عن وجوب التأكد من أن البصمة المطلوب رفعها من المكان تعود للجاني وليس لأصحاب المكان وساكنيه، فضلاً عن أنه من الواجب على المحقق أن يكون عارفاً بأنواع البصمات لكي يتمكن من تكوين فكرة مبدئية عن تلك البصمات التي توجد في مكان الجريمة ومدى علاقتها ببصمات المتهمين، ناهيك عن أن هذا الإلمام يجعله قادراً على تمييز البصمات الصالحة وغير الصالحة، ويجب على المحقق أو الخبير أن يراعي عدد من المسائل عند رفع البصمة منها أن يغسل يده بالماء والصابون وأن يستخدم الحبر الخاص برفع البصمات بكميات كافية ومتساوية مع طبع البصمة بصورة صحيحة لكي تظهر كاملة وواضحة غير مشوهة، والأهم أن لايسمح لأحد بأن يلمس الأشياء في مكان الجريمة لكي لاتختلط وتتداخل البصمات[٤١].

وأفضل الأعمال هو تصوير البصمات بعد إظهارها وقبل نقلها، وإذا

39 الروس، أحمد، **منهج البحث الجنائي**، ص٧٤١،

40 رجب، أبو محمد، **الطب الشرعي وتحقيق الأدلة الجنائية**، دار الوفاء، ط١، القاهرة، ٢٠١٦م، ص٣٣٠.

41 علي، فخري عبدالحسن، **المرشد العملي للمحقق**، مطبعة الزمان، بغداد، ١٩٩٩م، ص٩٠.

تعذر ذلك التصوير، فيكتفي برفع البصمة بالشمع، ومن خصائص هذا الأخير هو وجود مادة لزجة به يمكنها إلتقاط مسحوق الدقيق الناعم الذي نثر عليها والذي إتخذ خطوط البصمة.

أخذ بصمات الجثث

قد يُعثر على الجثث مجهولة الهوية، ففي هذه الحالة يمكن أخذ بصمات أصابع اليد أو القدم أو حتى كف اليد، وهذا الأخذ للبصمة يتوقف على حالة الجثة والمدة التي مضت على وفاة صاحبها، وحسب الحالات الآتية[٤٢]:

أولاً: حالة الجثة بعد الوفاة مباشرة: ففي هذه الحالة ينظف الأصبع بالكهول أو الماء الساخن أو بمحلول من الماء والصابون ثم تجفف جيداً، ولكن قد تكون الأصبع غير لينة فعند ذلك يؤتى بحبر البصمة وتوضع تحت الأصبع ويضغط عليها حت يتم طلائها بحبر البصمة ويتم طبع البصمة، أما أخذ بصمة كف اليد فأسهل من أخذ بصمات الأصابع بشرط فرد الأصابع أولاً، وتتبع نفس الخطوات في أخذ بصمات أصابع القدم[٤٣].

ثانياً: حالة تيبس الجثة: قد يكون الجثة في حالة التيبس، فعند ذلك نرى أن جلد الأصابع في حالة من الإنكماش أو الضمور، وللحصول على بصمة واضحة يتم فرد الأصابع إما بالتمرين العنيف أو بقطع وتر العضلة أو قطع الأصابع نفسها ثم حقنها بالماء الساخن تحت الجلد أو بالهواء أو بالزيت[٤٤].

ثالثاً: حالة تحلل الجثة: في هذه الحالة يحتاج الأمر إلى نزع الجلد المغطي للكف وغمسه في محلول خاص، ثم يقوم الخبير بلبس جلد الأصابع المنزوعة ثم يغطيها بحبر البصمة بنفس الطريقة العادية ويطبعها على الورق[٤٥].

رابعاً: حالة التعفن التام للجثة: إذا كانت الجثة في حالة من التعفن الدائم ولا يمكن نزع الجلد من الأصابع فعند ذلك تصور البصمات بواسطة

42 مرسي، علاءالدين، **الأدلة الجنائية في الطب الشرعي**، المركز القومي للإصدارات القانونية، ط١، القاهرة، ٢٠١٤م، ص٥٤.

43 صالح، سيروان أحمد، **دور طبعات الأصابع في الإثبات الجنائي**، مكتبة الوفاء، ط١، الأسكندرية، ٢٠١٧، ص٤١١.

44 الروس، أحمد، **منهج البحث الجنائي**، المكتب الجامعي الحديث، الأسكندرية، ٢٠٠٩م، ص٧٦١،

45 صالح، سيروان أحمد، **دور طبعات الأصابع في الإثبات الجنائي**، ص٥١١.

الأشعة السينية عن طريق طلاء الجلد بطبقة من كبريتات الباريوم ثم تؤخذ صورة البصمة تحت الأشعة السينية، وسبب ظهر البصمة تلك الأشعة؛ هو أن هذه المواد تتخلل الفجوات الموجودة بين خطوط البصمة، ولما كانت الأشعة السينية لا تنفذ في هذه المواد أو أن درجة نفاذها أقل منها في أي مادة أخرى، لذلك تظهر هذه المواد داخل الفجوات ويمكن عندئذٍ تصويرها والحصول على شكل بصمات المتوفى[٤٦].

حجية البصمات في الإثبات الجنائي

ليس أمر إعتماد البصمات في الإثبات الجنائي بالأمر حديث العهد، فمثلاً تشير إحدى النقوش الأثرية بمتحف من المتاحف إلى ضبط بعض اللصوص بعد محاولتهم سرقة آنية بها زيت مقدسة والتعرف عليهم من آثار بصماتهم التي تخلفت على تلك الآنية قبل تركها وفرارهم هاربين، أما أول حكم قضائي في العصر الحديث بُني على الدليل المستمد من البصمات وتحقيق شخصية صاحبها فهو الحكم الصادر في مقاطعة البنغال في الهند عام ١٨٩٨م ثم توالت الأحكام المعتمدة على دليل البصمة منها الحكم بالإعدام على قاتل في الأرجنتين عام ١٩٢٩م إستناداً إلى بصماته التي وجدت في محل الحادث، ثم الحكم الصادر في بريطانيا عام 2091م على لص بناءاً على بصماته التي وجدت على لوح زجاج في مكان الحادث، أما في العراق فيبدو أن القضاء يميل إلى عدم إعتبار البصمات لوحدها دليلاً كافياً للإدانة، بل يعتمدها في تعزيز دليل آخر كأن تكون البصمات دليلاً يعزز الإعتراف، ويبدو أن الحال في مصر مختلف إلى حد كبير وهو أن الدليل المستمد من تطابق البصمات دليل له قيمته وقوته الإستدلالية على أساس علمي دقيق.

ومع ما تقدم نرى أن بصمات الأصابع هي دليل مستمد من أعمال الخبرة، وطبقاً للقواعد العامة في الخبرة أن تقرير الخبير غير ملزم إذ يبقى خاضعاً لقناعة المحكمة في ضوء ظروف كل قضية وملابساتها[٤٧].

والواقع من الأمر، أن الدليل أو الدلائل الكافية والقرائن القوية ليست إلا درجة من درجات الإثبات لا يوجد بينها إختلاف في الطبيعة، وإنما الإختلاف هو في حكم الإقناع المنبعث من كل منها، يقف الدليل على رأسها بإعتبار أنه ينطوي على أكبر كم من الإقناع ثم تليه الدلائل والقرائن

46 علي، فخري عبدالحسن، **المرشد العملي للمحقق**، مطبعة الزمان، بغداد، ١٩٩٩م، ص٦٤.

47 الحسيني، عمار عباس، **التحقيق الجنائي والوسائل الحديثة في كشف الجريمة**، منشورات الحلبي، ط١، بيروت، ٢٠١٥م، ص١٥٣ ومايليها.

القوية وتأتي الإمارات في النهاية بإعتبار أن كم الإقناع المنبعث منها هو الأقل[٤٨].

حجية البصمة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي

أولاً: في الفقه الإسلامي

إن أهمية البصمة تكمن في القيمة العلمية لها، وهي في إظهار الحقيقة بصورة قاطعة تطمئن لها النفس ويتقبلها العقل دون الشك أو ارتباك، فبالرغم من أنه لم يمض وقت قليل على إكتشاف البصمة فقد بدأ إستخدامها في مجالات عدة، وقد صار يعتمد عليها في مجال معرفة الأشخاص في مجالات شتى، وإذا كان إستعمال البصمة في مجال تحديد هوية الشخص لا غبار عليه من الناحية الشرعية فإن الإعتماد عليها في مجال الإثبات الجنائي صار موضوع بحث ودراسة من قبل بعض المجامع الفقهية وذلك لما للبصمة من أهمية كبرى[٤٩].

ويهتم الإسلام بالعلم إهتماماً كبيراً، لأهميته وأثره على حياة الإنسان، وهذا الإهتمام يبدو جلياً من خلال آيات القرآن وأحاديث النبي r، فأول ما نزل على قلب النبي r هو قول الله ﷻ **لم لى لي ما مم** العلق: ١/٦٩، في غشارة جلية إلى أن الإسلام هو دين العلم، وأن للعلم مكانة رفيعة في بناء هذا الدين، ويؤكد هذا قول الله تعالى **هم هٰ يج يح يخ يم يه ئم ئه بم** المجادلة: ١١/٨٥ ، وقول النبي r (فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم)[٥٠]، فإكتشاف طبعات الأصابع إكتشاف علمي حديث، فتعد بذلك من المستحدثات والمستجدات التي تبحث عن تكييف شرعي لها، وقد تحدث علماء المسلمين قديماً وفي عصرنا وأدلوا بدلوهم لبيان الحكم الشرعي لطبعات الأصابع ومدى حجية العمل بها في الفقه الإسلامي، ووردت في القرآن آية كريمة تؤكد العمل بالصمات ﷻ **كي لم لى لي ما مم نر نز نم نن نى ني** القيامة: ٥٧/ ٣-٤، هذه الآية دليل على مشروعية العمل بكل أنواع وأشكال

48 أبو عمار، محمد زكي، **الإثبات في المواد الجنائية محاولة فقهية وعملية لإرساء نظرية عامة**، دار الجامعة الجديدة، الأسكندرية، ٢٠١١م ص٨١١.

49 الظنحاني، سالم خميس علي، **حجية البصمة الوراثية في الإثبات الجنائي**، المركز القومي للإصدارات القانونية، ط١، ٢٠١٤م، ص٣٤١.

50 الترمذي، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، ٥/ ٥٠.

البصمات في الإثبات الجنائي، طالما أنه لا يتعارض مع نص شرعي يحرم العمل بها، أما في السنة فهناك نصوص كثيرة تدل على أن الأصل في البصمات وغيرها في الإثبات الجنائي من كل ما لم يأتي نص بتحريمه مع ثبوت منفعته-الإباحة وخاصة إذا كان يجلب مصلحة وهي كشف المجرمين أو يدفع بضرر كتخويف الجناة من إرتكاب الجرائم، ومن هذه النصوص ما روي عن عمرو بن عوف المزني أن رسول الله r قال:(الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً أو أحل حراماً، والمسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً)[٥١]، والتعامل بالبصمة لا يخلو من كونه شرطاً، فينطبق عليه الحكم بالجواز في حكم الأصل إلا أن يؤدي إلى حرام فيحرم[٥٢].

ثانياً: في القانون الوضعي

يعتبر فقهاء القانون الوضعي البصمة من القرائن القضائية، وبحسب رأي البعض أنها من طرق الأثبات الأصلية في المسائل الجنائية، فهي تعتبر بذلك دليل إثبات قائم بذاته، وهو أيضاً يعتبر الدليل المادي الذي له قيمة وقوة إستدلالية القائمة على أسس علمية وفنية، وذهب البعض إلى عدم إعتبار القرائن القضائية في المواد الجنائية، فلا يصح الإستناد عليها وحدها في الإدانة؛ لأنها لا ترقى إلى مرتبة الدليل، وهنا إتجاه ثالث يرى أنه لايصح الإعتماد على قرينة واحدة في إصدار الحكم، ولكن إذا إجتمعت عدة القرائن وكانت متسقة فيما بينها، فإنها تكون متساندة ويصح الإستناد إليها مجتمعة[٥٣].

المصادر

أبو عمار، محمد زكي، الإثبات في المواد الجنائية محاولة فقهية وعملية لإرساء نظرية عامة، دار الجامعة الجديدة، الأسكندرية، ٢٠١١م.

الترمذي، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، ٥/ ٥٠.

51 سنن ابن ماجه، ٢/٢٥٣١.

52 الشناوي، محمد، **البصمة الوراثية وحجيتها في الإثبات الجنائي**، القاهرة، ٢٠١٠م، ص٩٣.

53 سكيكر، محمد علي، **أدلة الإثبات الجنائي في ضوء الشريعة والقضاء والفقه**، دار الجامعة الجديدة، الأسكندرية، ٢٠١١م، ص٥٩٣.

الجابري، إيمان محمد علي، الحجية الجنائية لتقرير الخبير، دار الجامعة الجديدة، الأسكندرية، ٢٠١٦م.

حبيب، محمد شلال، أصول علم الإجرام، شركة العاتك، القاهرة، ٢٠٠٧م.

الحسيني، عمار عباس، التحقيق الجنائي والوسائل الحديثة في كشف الجريمة، منشورات الحلبي، ط١، بيروت، ٢٠١٥م.

----------، مباديء التحقيق الجنائي، دار السنهوري، بيروت، ٢٠١٧م.

الدرة، ماهر عبد شويش، شرح قانون العقوبات، شركة العاتك، القاهرة، ٢٠٠٩م.

رجب، أبو محمد، الطب الشرعي وتحقيق الأدلة الجنائية، دار الوفاء، ط١، القاهرة، ٢٠١٦م.

الروس، أحمد، منهج البحث الجنائي، المكتب الجامعي الحديث، الأسكندرية، ٢٠٠٩م.

السعدي، واثبة داود، قانون العقوبات-القسم الخاص-، شركة العاتك، القاهرة، بدون تاريخ.

سكيكر، محمد علي، أدلة الإثبات الجنائي في ضوء الشريعة والقضاء والفقه، دار الجامعة الجديدة، الأسكندرية، ٢٠١١م.

سنن ابن ماجه، ١٣٥٢/٢.

الشاوي، سلطان، أصول التحقيق الأجرامي، المكتبة الوطنية، بغداد، ١٩٨٣.

شحرور، حسين، الأسلحة النارية في الطب الشرعي، بطاقة مكتبية، ط١، ٢٠٠٤م.

الشمري، حسين خضير، الخبرة في الدعوى المدنية، مكتبة السنهوري، بغداد، ط١، ٢٠١٢م.

الشناوي، محمد، البصمة الوراثية وحجيتها في الإثبات الجنائي، القاهرة، ٢٠١٠م.

شومان، نصر، التكنولوجيا الجرمية الحديثة وأهميتها في الإثبات الجنائي، بدون مكان الطبع، ط١، ٢٠١١م.

صالح، سيروان أحمد، دور طبعات الأصابع في الإثبات الجنائي، مكتبة الوفاء، ط١، الأسكندرية، ٢٠١٧م.

الظنحاني، سالم خميس علي، حجية البصمة الوراثية في الإثبات الجنائي، المركز القومي للإصدارات القانونية، ط١، ٢٠١٤م.

العاني، ثائر جمعة شهاب، المسؤولية الجزائية للأطباء، منشورات الحلبي، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.

عبدالله، محمد معروف، علم العقاب، شركة العاتك، القاهرة، بدون تاريخ.

عبدالمطلب، إيهاب، الإثبات في جرائم المخدرات، المركز القومي للإصدارات القانونية، ط١، القاهرة، ٢٠١٦م.

عبدالمنعم، بونوة؛ بولال، سالم أبو ياسر، البصمة الوراثية وحجيتها في الإثبات، مكتبة الوفاء، ط١، الأسكندرية، ٢٠٠٨م.

عريم، عبدالجبار، نظريات علم الإجرام، جامعة بغداد، ط٦، ١٩٧٣م.

علي، فخري عبدالحسن، المرشد العملي للمحقق، مطبعة الزمان، بغداد، ١٩٩٩م.

العوا، محمد سليم، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٩م.

غلاب، صابر، أصول الإثبات والمحاكمات الجنائية، دار الفكر والقانون، المنصورة، ٢٠١٧م.

قنديل، أشرف عبدالقادر، الإثبات الجنائي في الجريمة الألكترونية، دار الجامعة الجديد، الأسكندرية، ٢٠١٥م.

----------، الوسائل الألكترونية ودورها في الإثبات الجنائي ، دار الجامعة الجديد، الأسكندرية، ٢٠١٨م.

مرسي، علاءالدين، الأدلة الجنائية في الطب الشرعي، المركز القومي للإصدارات القانونية، ط١، القاهرة، ٢٠١٤م.

المنايلي، هاني محمد كامل، السلطة القضائية في النظام الإسلامي، دار الكتب القانونية، ٢٠١٠م.

SEYFÜDDİN EL-AMİDÎ'NİN ÂLEMİN HUDUSU (SONRADAN YARATILMASI) GÖRÜŞÜ

Ekrem UĞURLU

Özet

İnsanlık; yeryüzünde var olmaya başladığı günden beri âlemin ne olduğu, neden yaratıldığı ve nasıl yaratıldığı gibi meseleler ile meşgul olmuştur. Bu meseleyle ilgili sorulara günün bilim ve inanç olgularının muvacehesinde cevaplar arayan insanlığın kendisine göre de belli bir düzeyde çözümler ortaya koyduğuna tanıklık etmekteyiz. Bu çalışmada hem kelam alanında hem de felsefe alanında ciddi eserler ortaya koyma başarısı gösteren Seyfüddin el-Amidî'nin (ö. 631/1233) âlemin yaratılışı ile ilgili görüşlerini inceledik. Amidî, âleme dair kendisine has bir tanım ortaya koymayarak muhtemelen kelamcıların yapmış olduğu "Allah'ın dışındaki varlıkların tümü, âlemdir" tanımına katılmaktadır. Âmidi'ye göre varlıkların tasnifinde pir Âmidin en üst noktasında kadim ve hadis tasnifi yer almaktadır. Âmidi, kadimlik ile hadisliğin birbirlerine nispetle bilindiği iddiasını kabul etmemektedir. Âmidi, Mu'tezile'den Cübbaî (ö. 303/916) ve ona tabi olanların "kadim" sıfatının Allah'ın en özel sıfatı olup O'nun dışındaki diğer mevcudata izafe edilmesi halinde Allah'a ilahlıkta ortaklar koşulmuş olunacağı iddialarının tutarsız olduğunu; nasıl ki hudusun, hadis varlığın en özel sıfatı olarak kabul edilmesinde bir imkânsızlık söz konusu ise aynı şekilde "kıdem" sıfatı da Allah'ın en özel sıfatı olarak takdir edildiğinde benzeri bir muhallik meydana gelmektedir. Çünkü hadis bir cevherin kadimden farklılığı cevher olmasıdır; hadis olması değildir, denemez. Amidî, mümkünün zati gereği yokluğu hak ettiği iddiasının yanlış olduğunu savunurken bunu; mümkünü'l vücut aynı zamanda mümkünü'l ademdir, yani varlığı ve yokluğu eşit değerdedir. Eğer mümkünü'l vücûdun varlığı zatının gereği olsaydı mümkün olmazdı; vacibu'l vücut olurdu. Yine eğer mümkünü'l vücûdun yokluğu zatının gereği olsaydı, zatından dolayı varlığa gelmesi imkânsız olacaktı ve dolayısıyla mümkün olmayacaktı.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Âmidi, Âlem, Yaratılış, Kadim, Hadis, Mümkün, Mümte'ni

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı Doktora Öğrencisi eugurlu13@hotmail.com

SAYFUDDİN AMİDİ'S VİEW OF UNIVERSE'S CREATION

Abstract

Since the day humanity started to exist on earth, we have been engaged in what the world is, why it was created and how it was created, and we have witnessed these questions in the face of the science and beliefs of the day, and that it offers solutions at a certain level. In this study, we examined the views of Seyfuddin al-Âmidi, who believed to be a theologian when his theoretical works were analyzed, on the other hand, who showed his works by showing a philosopher's success when he looked at his royalty related to philosophy, that is, a success of both a philosopher and a theorist. Âmidi does not define its own realm. It probably agrees with the definition of "All beings other than God are the world" made by theologians. According to Âmidi, there is an auld and hadith classification at the highest point of the pyramid in the classification of assets. Âmidi does not accept the claim that auld and hadith are known relative to each other. It is an impossibility when Âmidi, Mu›dazile›s Cübbai and those who are subject to it are the most special attribute of Allah and their claims that they will be determined in common in God if their expression is inconsistent, and how it is the most special title of the hadith. Similarly, when seniority is appreciated as the most special attribute of Allah, a similar neighborhood occurs. If the existence of the possible entity would have been necessary, Âmidi claims that the possible merit deserves its absence is wrong; it is also conceivable for the possible existence and extinction. it would have been necessity entity, again if the absence of the possible body would have been necessary, it would have been impossible for it to come into existence because of its nature.

Key Words: Kalam, Âmidi, Âlem, Creation, Ancient, Hadith, Possible, İmpossible,

Âlemin Tanımı

İnsanlık, âlemle yüz yüze geldiği günden beri onu tanımaya çalışmış ve kendine göre de âlemin bir tanımını yaparak âlemden ne anladığını ifade etmiştir. Âlem, kelimesi ya alm kelimesinden müştak olup alamet ve nişan anlamına gelmekte ya da ilm kökünden türetilmiş olup bilmek anlamına gelmektedir. Her iki durumda da âlem yaratıcının varlığının işareti olması, O'nun varlığının bilgisine sahip olunmasını sağlayan yaratılmışların hepsini ifade etmektedir. Genel olarak âlem denilince ister maddi ister manevi olsun bütün mevcudat kastedilmektedir. Kelamcılar ise âlem kavramını Allah ve Allah'ın sıfatları dışındaki her şey için kullanmışlardır. (Topaloğlu, Çelebi, 2015, s. 26)

Bağdadi'nin (ö. 429/1037-8) rivayetine göre Eş'ari âlimler; âlemi, Allah'ın dışındaki her şey diye tanımlarken âlemin cevher ile arazlardan oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. (Bağdadi, 2002, s. 53) Ebü'l-Muin en-Nesefi'nin (ö. 508/1115) naklettiğine göre kelamcılar, cevher (ayan) ve arazdan oluşan Allah'ın dışındaki her şeyi âlem diye tanımlamışlar. (Nesefi, 1993, s. 62) Âmidi'ye (ö. 631/1233) göre âlem ifadesi bazen de mahlukatın bir topluluğu için kullanılır ki bu, şu şekilde ifade edilir: Yukarıda bulunan âlem, aşağıda bulunan âlem, hayvanlar âlemi ve cansızlar âlemi gibi. Âmidi'nin bildirdiğine göre ise kelamcılar âlemi şu şekilde tanımlamışlardır; Allah'ın dışında var olan her şeyi ifade etmek için kullanılan bir ıstılahtır, âlemin ayrı ayrı bireyi için kelamcılar bu kavramı kullanmazlar; ancak Allah dışındaki her şeyi ifade etmede âlem kavramını kullanırlar. (Amidi, 2004, s. 297)

Mu'tezile dışındaki kelamcılar, Ma'dumu (yokluk) (her ne kadar Mu'tezile'ye göre ma'dumlar yokluk halinde sabit zatlar olsalar da) ve halleri var olmadıklarından âlemin cüzleri olarak kabul etmemektedirler; şayet haller ve ma'dum âlemin bireyleri kabul edilirlerse âlemin kıdemi problemi doğar. Aynı zamanda Allah'ın vücûdi sıfatlarını da âleme dahil etmemektedirler; çünkü bu sıfatlar Allah'tan ayrı değildirler. (Amidi, 2004, s. 298)

Kadim

Kadim, ''Sözlük olarak varlığının üzerinden uzun zaman geçmek anlamına gelmektedir.'' Kelami terim olarak ise ''Allah'ın varlığının başlangıcı bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması anlamında kullanılmaktadır.'' (Topaloğlu, Çelebi, 2015, s. 186)

Âmidi'ye göre, kadimin tanımı ile ilgili kelamcılar ortak bir görüş ortaya koyamayarak bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Muammer (ö. 215/830) ile Abbad b. Süleyman es-Saymeri (ö. 250/864), kadim ve hadisin izafi isimlerden ibaret olduklarını, kadimin ancak hadise nispetle ve hadisin de ancak kadime nispetle anlaşıldığını ileri sürmüşlerdir. Hatta hadis varlığın âlem yaratılmadan Allah'ın kadim sıfatıyla vasıflanamayacağını; dahası âlemdeki varlıkların hadis diye nitelenebilmeleri ancak onları kıdemle önceleyen bir kadime nispetle ifade edilebilmektedir. (Amidi, 2004, s. 298; Cüveyni, 1969, s. 252)

Âmidi'ye göre eğer kadimlik ve hadislik birbirlerine nispetle biliniyor olsaydı bu durumda dirinin ölüye nispetle, âlimin cahile nispetle biliniyor olması gerekecekti. Oysaki naklen gelen bilgilerle hakikat böyle değildir. Zira insanlar, bir şeyin üzerinden uzun zaman geçtiğinde, o şey eskidiğinde herhangi bir nispet yapmaksızın o şeyi kadim diye isimlendirmektedirler. Kadim ev ve kadim bina gibi. Kur'an-ı Kerim'de Allah(c.c.) ''Ay'a gelince, biz onun için de birtakım uğrak yerleri takdir ettik; sonunda o, eski bir hurma dalı gibi döndü (dönmektedir).'' buyurmaktadır. (Altıntaş ve Şahin, 2013, Yasin, 36/39) Bu ayette kadim ifadesi eski anlamında ve hiçbir nispet yapılmaksızın kullanılmıştır. Yine diğer bir ayette Allah(c.c.) ''İnkâr edenler, inananlar için: "Eğer o Kur'an iyi bir şey olsaydı, onlar onu kabulde bizi geçemezlerdi" dediler. Onunla doğru yolu bulamadıkları için; "Bu eski bir uydurmadır" diyecekler.'' Bu ayetteki kadim kelimesi geçmişte yapılmış bir şey anlamında, daha önceki birinsin uydurması manasında kullanılmıştır. (Amidi, 2004, s. 299)

Mu'tezile'den Cübbai (ö. 303/916) ve onunla aynı görüşe sahip olanlar, kıdem sıfatının Allah'ın en özel ve en ayırt edici niteliği olduğunu iddia edip kıdemi O'nun hakikati ile bir görmüşlerdir. Bunlara göre Allah dı-

şında bir kadimin düşünülemeyeceği, şayet başka bir kadim varlık takdir edilirse o varlığın ilahlıkta Allah'a ortak koşulduğunu kabul etmektedirler. (Amidi, 2004, s. 299)

Âmidi, Mu'tezile'den Cübbai ve ona tabi olanların kadim sıfatının Allah'ın en özel sıfatı olup O'nun dışındaki diğer mevcudata kullanılması halinde Allah'a ilahlıkta ortak belirlenmiş olunacağı iddialarının tutarsız olduğunu şu şekilde özetlemektedir: Birincisi Mu'tezile'ye göre eğer Allah için zait sıfat belirlenirse bu sıfatın kadim ya da hadis olması gerekmektedir. Şayet Allah'ın sıfatı kadimdir görüşü kabul edilirse Allah'la birlikte başka kadimler tayin edilmiş olur, bunu söylemek imkânsızdır. Allah'ın sıfatlarının hadis olduğu kabul edilirse bu durumda Allah, hadislerin mahali yapılmış olur. Bunun da kabulü imkânsızdır. Âmidi'ye göre sıfatın varlığını kabul etmedikten sonra diğer taraftan kadim sıfatını Allah'ın en özel sıfatı yapmak çelişkidir. Bunun yanında Mu'tezile ma'dumun (yokluğun) ademde (yoklukta) şey ve sabit zat olmasını iddia ederek başka kadimler tespit etmesiyle kendi kendisiyle çelişkiye düşmektedir. (Amidi, 2004, s. 265-268)

İkincisi Allah zattır. Varlığı insanlığın genel icmasıyla sabittir, varlığının delilleri vardır. Kıdem, Allah'ın varlığı itibariyle bütün yaratılmışları gaye ve müddet olmaksızın öncelemesidir. (İbni Furek 1987, s. 42) Bu durumda kıdemin bizzat Allah'ın kendisi ve ilahlığının hakikati olduğu söylenemez ve böyle bir iddia temelsizdir.

Üçüncüsü şayet ilahlık, kıdemin kendisi olsaydı ilahlıkla kıdemin birbirlerinin yerine kullanılması mümkün olacaktı. Bu durumda ikisi arasında mana ve lafız itibariyle bir izafetin olmadığını söylemek mümkündür.

Dördüncüsü eğer ilah isminin medlulü kadim olursa ve kadimin de tek olduğu kabul edilirse, âlemin kadim olduğuna inanan kimse âlemi ilah olarak kabul etmiş olur ki bunu söyleyen kimse imkânsızı iddia etmiş olur.

Beşincisi Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi şayet kıdem, ilahın en özel vasfı ise bu usullerine göre kadimin bu özel vasfıyla hadisten farklılaşması ve ayrılması gerekir. Aynı şekilde hadisin de kadimden kendisine ait olan

özelliklerinden dolayı kadimden ayrılması gerekir. Bu durumda hadisin, hudus özellikleri ile kadimden farklılaşması ve kadimin de sahip olduğu özelliklerle hadisten ayrılması gerekir. Tüm hadislerin hadise ait özel vasıf olan hudusta ortak olmalarından dolayı bütün hadislerin aynı (temasil) olması gerekir ki bu âlemde bunun böyle olmadığına şahit olunmaktadır. (Amidi, 2004, s. 299-300)

Âmidi'ye göre nasıl ki hudus, hadisin en özel sıfatı olarak kabul edildiğinde bir imkânsızlık doğuyorsa aynı şekilde kıdem de Allah'ın en özel sıfatı olarak takdir edildiğinde benzeri bir muhallik meydana gelmektedir. Şöyle ki hadis bir cevherin kadimden farkı cevher olmasıdır; hadis olması değildir, denemez. Çünkü cevherlerin bir kısmının kadim bir kısmının hadis olduğuna inanan kişinin kadimle hadis arasında farklılığın olduğuna karar vermesi imkânsızlaşır. Bu iki cevher türünün, cevher olmada ortak olmalarından aynı oldukları ve aralarında farklılığın olmadığına hükmedilmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Bu durumda Allah'ın en özel sıfatı olan kıdemde de O'na ortak olan cevherin de bu sıfatından dolayı ilahla aralarında farklılığın bulunmaması gerekir ki bu da muhaldir. (Amidi, 2004, s. 300)

Âmidi, kadimle ilgili bu farklı tanım ve değerlendirmeleri ortaya koyduktan sonra kadimin tanımıyla ilgili,"varlığı ve mevcudiyeti önce olan, nefsinde kadim olan, varlığı, yokluğu, varlığının başlangıcı olanla ve varlığının başlangıcı olmayanı kapsayandır" şeklinde bir tanımda bulunmaktadır.(Amidi, 2004, s. 30)

Hadis

Âmidi, hadis başlığı altında farklı düşünürlerin tanımlarını ele almaktadır. Bir kısım kelamcı; hadisi daha önce olmayan bir kısmı ise daha önce olmayıp sonra meydana gelen şeklinde ifade ederken bazı kelamcılar yokluktan sonra var olana hadis denir. (Amidi, 2004, s. 301; Bakillani, 2000, s. 16) şeklinde tanımlarda bulunmuşlardır. (İbni Furek de (ö. 406/1015) "muhdes, varlığı ezelinin varlığından sonra olana denir." şeklinde bir tanımda bulunmaktadır. (İbni Furek, 1987, s. 37)

Âmidi, hadisin farklı tanımlarını sunduktan sonra İbni Ravendi'nin (ö.

301/913-914(?)) hadisin tanımına yaptığı eleştiriyi takdim eder. İbni Ravendi, itirazında özetle şunları söylemektedir: Tanımlarda bir şeyin bir şeyden sonra geldiği ifade edilmektedir. Bunu diyenin ya mümkün ma'dumun bir şey olduğunu iddia eder ya da mümkün ma'dumun bir şey olmadığını ifade etmiş olur. Şayet mümkün ma'dumun var olmadan önce bir şey olduğunu söylüyorsa bu durumda bir şey var olduktan sonra tekrar var edilmez ilkesi ihlal edilerek var olanın tekrar var edilmesi çelişkisi ile karşı karşıya kalınacağını, şayet mümkün ma'dumun ademde bir şey olmadığı kabul edilirse bu salt yokluk ve var olmamaktır. Salt yokluk ve var olmama konumunda olan bir şeyin, bir şeyden sonra geldiği durumu olamaz. 1(Amidi, 2004, s. 301) Salt yokluktan sonra bir şeyin var olması ilk defa meydana gelme olarak kabul edilmektedir.

Müslüman filozoflar, hadisin tanımına dair yaptıkları eleştirilerde ademin (yokluk) varlığının öncelenmesini problem olarak görmektedirler. Öncelemenin de beş çeşidi bulunmaktadır: illiyetle, tab'la, şeref itibariyle, rütbe açısından ve zamansal öncelemedir. Bunlara göre illetin malulü ile birlikte var olması zorunluluktur; çünkü bir şeyin yokluğunun varlığıyla beraber olması imkânsız olduğundan ademin (yokluğun) varlığın illeti olması mümkün görülemez. Bu durumda ademin (yokluğun) varlığı öncelemesi illiyetle olması muhaldir. Yokluğun varlığı şeref itibariyle öncelemesi de mümkün değildir çünkü bir şeyin yokluğunun varlığından daha şerefli olması de kabul edilemez. Rütbe açısından öncelemesine yönelttikleri eleştiri ise eğer belli bir ilke olmayı dikkate almazsak yokluk, varlığa nispetle onu önceler ve böylece o mütekaddim olmaktan çıkmaz; çünkü hiçbir şey kadim ademi önceleyemez. Eğer kadim, ademi rütbe itibariyle onu önceleyen bir şey olsaydı bu durumda var olmaya o yakın olurdu. Ma'dumun mevcudu İlliyyet, şeref ve rütbe itibariyle öncelemesini iddia etmenin imkânı kalmadığına göre geriye tab' ve zamanla önceleme ihtimalleri kaldı. Âlemin hudusunun yokluğunun tab'la öncelemesi şeklindeki açıklama kabul edilebilir zira âlem, mümkün bizzattır. Mümkün bizzat olan varlıkların meydana gelmeleri, kendi zatlarından kaynaklanmamaktadır. Bilakis ademden farklı olarak mümkün bizzatların varlıkları, başkasına dayanmaktadır. Zaman açısından ma'dumun varlığı öncelemesine gelince bir şeyin

varlığının sonraki zamana göre önce olmasıdır. Bu durumda yokluğun ezeli olmasından geçmiş yokluğun ezeli olması, bunun sonucunda zamanın ezeli olması ve zamanın da hareketin arazı olmasında hareketin de ezeli olması, harekette cismin arazı olduğundan hareket kadimse cismin kadim olması; şayet cisim kadimse âlemin kadim olması gerekir; çünkü âlem, cisimlerden meydana gelmektedir. Oysa Müslüman filozoflar bu iddiaları kabul etmemektedirler. (Amidi, 2004, s. 302-303; Şehristani, 1934, s. 7-9)

Âmidi, kendilerini Müslüman felsefeci olarak tanımladığı bazı düşünürlerin ma'dumun varlığının öncelendiği iddialarının hangi açmazlara yol açtığı konusu ile ilgili onların görüşlerini ifade ettikten sonra bu konuda onları eleştirerek görüşlerini şu şekilde geçersiz kılmaya çalışmaktadır: Birincisine cevap olarak işaret edilen tertibin (ardı sıra gelme) ma'lumun iki sabit şey olması gerektiğini kabul etmemektedir; çünkü önceki yoklukta ma'lum olduğu gibi varlık da ma'lumdur. Âmidi, ma'dumun varlığının beş şekilde öncelemesi ile sınırlanmasına itiraz yöneltmekte ve bunun, tartışmanın sebebi olduğunu iddia etmektedir. Âmidi, ma'dumun varlığının tab' ile öncelemesinin önünde bir engel olmadığı; çünkü hadisin hadis olabilmesi ademin (yokluğun) onu öncelemesi olmaksızın olamaz; her ne kadar bir sayısının iki sayısının illeti olduğu şeklindeki illet malul ilişkisi, adem ile varlık arasında benzeri bir ilişki yoksa da. (Amidi, 2004, s. 301)

Cüveyni'nin (ö. 478/1085) naklettiğine göre hadis varlığın tanımını kelamcılar, farklı şekillerde yapmışlardır. Bir kısmı, hadisi yok iken sonradan var olan, başka bir kısmı da ilki olan varlık şeklinde tanımlamıştır. Cüveyni, şeyhi diye tanımladığı Eş'ari'nin tanımını da şu şekilde nakletmektedir: "Varlığıyla ezeliden sonra olana hadis denir" (Cüveyni, 1969, s. 259)

Bazı kelamcılar hadis varlığı şu şekilde tanımlamışlar: "Öncesi olan varlığa hadis denir." İbni Ravendi ise hadisle ilgili olarak; hadisin evveli ya varlığın kendisidir ya da başka bir şeydir; şayet hadisin evveli varlığın kendisi kabul edilirse bir şeyin evveli kendisi olması gerekir bunun ise kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Eğer hadisin evveli başka bir şey olarak kabul edilirse, hadisin sıfatı olması hasebiyle bunun da hadis olması gerekir ki bu şekilde bir ilişki sonu gelmez şekilde devam edip hadislerin

sonsuz olması ile sonuçlanacaktır. Âmidi'ye göre bu sonsuz teselsülü kesmek için Ebu Hasan el Eş'ari'nin (ö. 324/935-6) kabul ettiği şekilde hadisi tanımlamak gerekir ki bu tanım şu şekildedir: ''Hadisin bir evveli vardır ifadesinden kasıt, yani hadis varlık ezeli değildir o zaman hadis; ezeli olmayan mevcuttur, denirse bu; ulaşılmak istenen hedefe götüren bir tanım olur ve şüpheleri de ortadan kaldırır.'' (Amidi, 2004, s. 304)

Âmidi'ye göre hadis ve kadimle ilgili yapılan bütün bu tanımlar, ilgili farklı görüşlerin ortaya konulup değerlendirilmesinden sonra âlemi yokluk öncelediğinden dolayı ona hadis, diğer taraftan çok eski ve uzun zamandan beri var olduğundan da ona kadim denilmesinin bir çelişki doğurmayacağıdır.

Âlemin Yaratılması

Âlemin yaratılışı, neden yaratıldığı, kadim olması veya sonradan yaratılması meselesi tarihin ilk çağlarından beri insanların gündeminde olmuş ve insanlık bu konularda ya dinlerin metinlerini referans alarak görüş ortaya koymuştur ya da akli ve zihni çaba ile kendilerince bir sonuca varmışlardır.

Filozofların Âlemin Yaratılışı ile İlgili Görüşleri

Aristotelesçi ve Yeni Platoncuların Âlemin Yaratılışı ile İlgili Görüşleri

İlkçağ Yunan filozoflarının doğa ve varlıkla ilgilendiği ve âlemin oluşumu ile ilgili görüş beyan ettikleri bilinen bir gerçektir. Tabiat ve tabiatın asli unsurları ile ilgilenen bu filozoflardan âlemin asli unsurunun su (Cevizci 2002, s. 14), hava (Gökberk, 1990, s. 23) , ateş olduğunu söyleyenler olduğu gibi tabiatın asli unsurunun maddi olanın dışında başka şeyler olduğunu kabul edenler de olmuştur. (Cevizci 2002, s. 15-17) Aneximenes (MÖ 585-525) ise bu dönemde çok dikkat çekici olarak âlemin ezeli-ebedi olan bir idare eden Tanrı'sının olması gerektiğini ileri sürerken bu Tanrı'nın da tek olduğunu ifade etmiştir. (Cevizci 2002, s. 17) Parmenides (M.Ö. 600 ile M.Ö. 500) ise felsefesini tek bir varlık üzerine inşa etmiştir. Parmenides'e göre tek bir varlığın dışındaki her şey yanılsamadan ibarettir. Bu varlık,

gelip geçici değildir; kendisinde telif bulunmamakla birlikte değişim ve dönüşüme uğramamaktadır. (Gökberk, 1990, s. 28-29)

Yeni Plâtoncular göre yaratma ezeli ve ebedi olup kesintiye uğramadan devam etmektedir. Bu şekildeki var oluş, suduru (feyz) andırmaktadır. Buna göre âlemdeki oluşumun tümü; birbirleriyle ilişki içinde, belli zamanda ve zorunlu olarak sürmektedir. (Oliver, 2009, s. 19) Demokritos (MÖ 460-370) ise felsefesine, temel esas olarak atomcu madde anlayışını yerleştirmiş ve âlemin oluşumunu bu muvacehede izah etmeye çalışmıştır. Demokritos'a göre Dünyanın son yapı taşı atomlardır. Bölünmez ve parçalanmazlar. Sürekli hareket halindedirler. Atomların zamanda bir başlangıçları yoktur. Âlemde olup biten şeylerin bir gelişi güzelliği yoktur; her şey belli bir plan ve düzen çerçevesinde meydana gelmektedir. Âlemdeki oluş ve bozuluş mekânik bir nedensellik çerçevesinde meydana gelmektedir. (Arslan, 2002, s. 92-93) Demokritos'un mekânik nedensellik görüşü ile birlikte âlemde bir determinizm vardır. Bunun sonucunda âlemdeki oluş ve bozuluşun illiyet sonucunda meydana geldiği tespiti yapılabilmektedir.

Aristoteles (MÖ. 384- MÖ. 322), üstadı Platon'a (MÖ 427- MÖ 347) idealar dünyasıyla olgular dünyasını keskin çizgilerle birbirinden ayırdığı için eleştiriler yöneltmektedir. Aristoteles'e göre gerçek dünyanın olgular dünyası, yani içinde yaşanılan dünya olduğunu böylece Aristo, idealar âleminin yaşanılan dünyanın içinde olduğunu ifade etmektedir. Âlemdeki oluş, bozuluş ve hareketlilik hadisesi Aristoteles'in dikkatini çeker ve Aristoteles, bunların belli bir amacı gerçekleştirdiklerini tespit etmektedir. (Arslan, 2002, s. 104) Aristo, felsefi sisteminde form (suret) ve maddeyi çok önemli görmektedir. Form; birdir, ezeli ve ebedidir, hareket ve değişimi kabul etmemektedir. Değişme ve hareket formla olamadığı için bunları taşıyacak bir taşıyıcı lazımdır o da meddedir. (Arslan, 2002, s. 105) Aritoteles'in formu bir derece Platon'nun idealarına benzemektedir. Âlemdeki oluş, bozuluş ve hareketlilik daha çok madde üzerinden gerçekleşmektedir.

Dehriye, âlemin varlığıyla ilgili olarak şu iddiayı ileri sürmüştür: Âlem, Vacip Bizzatın varlığının zorunlu bir sonucu olarak onunla birlikte vardır. Dehriye'nin âlem için hadis ifadesini kullanmaları, âlemin zorunlu varlı-

ğı başkasındandır ve dayandığı bir ilkesi var anlamına gelmektedir. Vacip Bizzatın âleme önceliği zati bir öncelikten başkası değildir. Nasıl ki elin hareket etmesiyle parmakta bulunan yüzüğün hareket etmesi halinde bu iki hareketin birisinin diğerine önceliği yoksa aynı şekilde Vacip bizzatın âleme zati önceliğin dışında bir önceliği yoktur. (Amidi, 2004, s. 307)

Müslüman Filozoflara Göre Âlemin Yaratılması

Âlemin yaratılmasıyla birlikte âlemin hadis ya da kadim olduğu tartışması ilk çağlardan beri insanlığın tartışma alanındaki yerini korumaktadır. Doğal olarak Müslüman felsefeciler de hem kendilerinden önce ileri sürülen görüşlerden hem de içinde yaşayıp kültürünü ve değerlerini aldıkları ortamdan etkilenerek âlemin var oluşunu gündemlerine almışlardır.

Sistematik İslam felsefesinin ilk filozofu kabul edilen Kindi (ö. 252/866), Allah'ın âlemi yokluktan yarattığını, madde ile zamanın sınırlı Allah'ın ise sınırsız olduğunu ifade etmektedir. Belki Kindi'yi ilk dönem kelamcılarından farklı kılan Allah'ı 'el- illetu'l-ula' (İlk Sebep) olarak ifade etmesidir ve bu kelamcıları rahatsız eden tabirdir. (Roy, 2017, s. 70-71)

Farabi'nin (ö. 399/950) İlahi ilim ve metafizik görüşlerinin şekillenmesinde Yeni Plâtoncuların etkilerine rastlanmaktadır. Farabi'nin ilahi ilimle meşguliyeti onun var oluşun nasıllığı ile ilgilendiğinin işaretidir. Farabi'ye göre Allah'ın varlığının bir başlangıcı bulunmamaktadır. Allah, âlemi yokluktan yarattı. Fakat Farabi Allah'ın âlemi yaratmasını o güne kadar kelamcıların açıkladığından daha farklı bir şekilde izah etmiştir. Bu çabaya girerken Yeni Platoncuların sudur anlayışından faydalanmıştır. Farabi'yi meşgul eden husus, değişime konu olmayan mutlak kemal sahibi Allah'ın maddi âlemi belli bir zamanda nasıl yarattığı sorunudur. (Roy, 2017, s. 80-83) Bunu çözmeye çalışan Farabi; güneşin ısı ve ışık vermesi ama kendisinde değişimin olmaması, göle atılan taşın dalgalanmalara sebep olması gibi yaratılış silsilesinin merkezinde İlk Varlık olması diğerlerinin bundan sudur etmesi İlk Varlık'ın en kemal olması İlk Varlık'tan gayrı aşağıya doğru kemal dereceleri kademeli olarak azalmaktadır. (Roy, 2017, s. 84-85)

Yeni Plâtonculuğu İslam düşüncesi ile uyumlu hale getirmeye çalışan ilk kişi her ne kadar Farabi olarak görülse de aslında bunu daha derin ve tutarlı bir şekilde yapan İbn Sina'dır. İbn Sina (ö. 428/1037), âlemin varlığa gelmesini ispatlarken imkân ve vücub kavramlarını sisteminin merkezine almaktadır. Âlem, müşahede edildiğinde varlıkların mevcudiyetinden şüphe edilmemektedir. Bu durumda bu mevcut varlıklar ya mümkündür ki mümkünden kasıt varlığı ve yokluğu başkasına dayanmaktadır. Ya da vaciptirler ki bundan kasıt varlığında başkasına muhtaç olmayan demektir. Âlemde mümkün varlıkların dışındaki şeyleri fark etmemiz mümkün değildir. İmkanla vasıflanan şeylerin sonsuz şekilde devam etmeleri imkânsızdır. Sebeplerin birbirlerini sonsuz bir şekilde etkilemeleri mümkün değildir. Bu sebeple âlemdeki varlıkların kendisinden kaynakladığı bir Vacibu'l Vücûdun var olması gerekmektedir. (Roy, 2017, s. 92) İslam filozoflarına göre Allah, âlemin failidir; ancak bu failliği bir zamanla sınırlı değildir. Allah'ın fail olması nasıl kendisinden ayrılmıyorsa âlemin varlığı da Allah'la berber süreklilik arz etmektedir.

Filozoflara göre şayet âlem, hadis olursa Allah'ın ilminde değişikliğin olması gerekmektedir. Allah'ın bilgisinde değişiklik kabul etmedikleri gibi âlemin hadisliğini de kabul etmemektedirler. Onlara göre âlem, Allah'la beraber sürekli vardı. (Yıldız, 2015, s. 211)

Günümüz Âlem Anlayışı

Madde; kuvvetten, enerjiden ibarettir. Maddenin enerji halinde şekil değiştirmesi, sonsuzca yeni imkânlar kazanmasıdır. Bu imkânları fizik inceler. Yeni fizik, Quantum Teorisi ile enerjinin dalga ve cisimcik diye iki manzarası olduğunu göstermektedir. Enerjinin dalga manzarası sürekli, cisimcik manzarası süreksizdir. Enerji her derecesinde dalga olarak sürekli, cisimcik olarak süreksizdir. Enerji aynı zamanda olan ve olacak olan şeydir, mümkün varlıktır. Bundan dolayı enerjinin varlığı evrim halindedir. Âlemde kendisinde şekil değiştirme, yükselme, alçalma, yok olma, meydana gelme gibi evrimsel hallerden biri bulunmayan herhangi bir enerji yoktur. Âlem, sonlu bir sistem olarak düşünüldüğünde onun ölümü enerji miktarının azalıp yok olmasıyladır. Öyle ise bir enerji azalmasına karşı bir

başka sistemde yeni bir yüklenmesi olacak; bundan dolayı âlemlerde şekil değiştirme, açılma, gerçekleşme ve değişmeler olacak böylece her yok olmayı yeni bir yaratış tamamladığı için mutlak olarak yok olma olmayacaktır. Açık ve sonsuz bir sistemde, âlemlerde her yok olmanın ardından yeni bir yaratılışın gelmesi mümkündür. (Gölcük, 2016, s. 153-154)

Big Bang Teorisini ortaya koyan Belçikalı kozmoloji uzmanı Georges Lemaitre, evrenin genişlediğini tespit etti. Genişleyen bir evren modeline göre genişleme çekim gücünü dengelemekte, böylece evrendeki madde tek bir bileşene dönüşmekten kurtulmaktadır. Genişleyen evren, her an, bir evvelki daha büyük olmaktadır. Bu aynı zamanda evrenin, her evvelki an, bugünkünden küçük olması demektir. Bu ise çok eskiden evrenin tek bir bileşenden başlaması demektir. Lemaitre, bunun evrenin başlangıç noktası olduğunu söyledi. (Talaman, 2014, s. 39-40)

Kelamcıları Âlemin Yaratılması ile İlgili Görüşleri

Âlemin yaratılması ve oluşumu ile ilgili sürekli farklı anlayışlar ve görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuda hem mütekaddim hem de müteahhir kelamcıların çeşitli görüşleri mevcut olsa da genel olarak kelamcılar, âlemin yoktan var edildiği noktasında birleşmiştir.

Hak ehli (Ehl-i Sünnet), âlemin yaratılması ile ilgili genel olarak şunu ifade etmektedir: Vacip Bizzat dışındaki bütün mevcudat ademden(yokluktan) sonra varlığa geldiler, daha önce yok idiler sonra var oldular. Diğer mevcudatın tümü yok iken Allah ise var idi. Allah'ın yaratığı mevcudatın varlıkları O'nunla beraber değildi. Bir kısım eski felsefeci bu konuda Hak ehli ile ortak görüşe sahiptir. Ancak onlar; Vacibu'l Vücûd'un ilk illeti, kâinatın O'ndan sudurunun keyfiyeti, mürekkep varlıkların nasıl meydana geldiği, varlıkların keyfiyet ve kemiyeti noktasın Hak Ehli ile farklı görüşlere sahip olmuşlardır. (Amidi, 2004, s. 306; Bakillani, 1987, s. 36)

Ebu Muin Nesfi'nin (ö. 508/1115) ifadesine göre, âlemin hadis ve kadimliği ile ilgili temelde insanlar üç gruba ayrılmaktadırlar: Birincisi, Ehl-i Sünnetin sahip olduğu görüş olup onlara göre âlem, bütün cüzleri ile muhdestir (sonradan yaratılmıştır). Âlem, daha önce yoktu sonra varlığa

gelmiştir. Bu görüşe âlem, tıynet ve sanat bakımında sonradan yaratılmıştır. İkinci görüşü benimseyenler; âlemin tıynet ve sanat bakımından kadim olduğu, araz olsun cevher olsun âlemi oluşturan her şeyin bir başlangıcının olmadığı, bilakis âlemi meydana getiren her cüzün hiç birisinin yok olmadığı ve bundan sonra da yok olmayacağı dolayısıyla âlemin ezeli olduğu fikrine sahiptirler. Üçüncü görüştekiler ise âlemin tıynet itibariyle kadim, sanat itibariyle hadis olduğunu iddia etmektedirler. Âlemin kadimliğini iddia edenlerin bir kısmı varlığında başkasına muhtaç olmadığından onun bir muhdisinin ve meydana getireninin olmadığını iddia etmektedirler. (Nesefi, 1993, s. 78)

Âlemin kadim olduğunu iddia edenler, âlemin yaratılmış olduğu ve yaratılmışın varlığı kendisinden değil de bir başkasından olduğu; ancak yaratanı kadim olduğundan âleminde kadim olduğu zira yaratıcı varlığın illetiyken malul, illetten ayrı olamaz ve kendisinden sonra da değildir. Başka bir kısım insan ise âlemin varlığının nedeni Allah Teala olduğu, O'nun varlığı ezelidir ve ezelde var olmaması imkânsızdır. Allah'ın varlığının ezeli olması ilişkide olduğu varlıkların da ezeli olmasını zorunlu hale getirmektedir. Diğer bir grup insan ise Allah, ezelde âlemle ilgili mevcut bir ilimle bilgi sahibi idi; çünkü O'nun ilmi kadim olup Allah'ın âlemle ilgili bilgi sahibi olmaması düşünülemez. Allah'ın ilminin kadim olması malumunun da kadim olması sonucuna götürmektedir. Başka bir sınıf insan ise Allah ezelde fiilde bulunmaya kadir idi ve bundan O'nu engelleyen birileri de bulunmadığı gibi fiilini geciktirecek bir neden de mevcut değildir. Bu durumda âlem tüm cüzleriyle kadimdir. (Nesefi, 1993, s. 80) Âlemin kadim olduğunu iddia edenlere göre yaratanın kıdeminden yaratılanın da kadim olması, Allah'ın ezeli olmasından ilişkide olduklarının da ezeli olması ve Allah'ın ilminin kadim olmasından âlemle ilgili bilgisinin de kadim olması, yani ilmin kıdeminden malumun da kadim olması gerektiği iddiasını yapmaktadırlar.

Âmidi, bu kısımda ashap diye ifade ettiği Ehl-i Sünnet âlimlerinden âlemin varlığa gelmesi ile ilgili bazı görüş ve deliller ortaya koymaktadır: Onlara göre âlem zati itibariyle varlığı mümkündür. Varlığı, zati itibariyle mümkün olan her varlığın hadis olması zorunludur ki bu durumda âlemin

de hadis olması zorunlu bir sonuçtur. Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre âlemin varlığa gelmesi ile ilgili üç hüküm vardır ve bunların dışında herhangi bir hüküm söz konusu olamaz. Bunlar da âlemin meydana gelmesi ya vacip lizatihi (varlığı kendinden zorunlu) ya mümteni' lizatihi (varlığı gelmesi imkânsız) ya da mümkün lizatihi (varlığa gelmesi mümkün) olmasıdır. Bu ihtimallerden âlemin varlığa gelmesi mümteni' lizatihidir, (varlığı imkânsız) demek imkânsızdır; çünkü âlem, şahit olduğumuz üzere mevcut olup var olmuştur, hakkında varlığı imkânsızdır denilemez. Âlem için vacip lizatihi (varlığı kendinden zorunludur) denmesi iki yönden doğru olamaz; birincisi âlemin cüzlerinin değiştiği müşahede edilmektedir, halbuki vacibu'l vücûd, lizatihi hal ve durum değişikliğine uğramaz. Bu durumda âlemin mümkün olmasının dışında bir ihtimali kalmaz. İkincisi ise şüphesiz âlemin yapısı mürekkep ve bir şeylerin telifinden oluşmuştur. Şayet âlem, vacip lizatihi olursa bu terkip ve telifi oluşturan her ferdin ya vacip ya mümkün olması ya da bir kısmı vacip bir kısmı da mümkün olması gerekir. Âlemin yapısındaki terkip ve telifle birlikte vacip olduğunun söylenmesi vacip lizatihinin sayı itibariyle çok olmasına götürür ki bunu iddia etmek imkânsızdır. Mümkün cüzlerden meydana gelenin mümkün olması bir zorunluluktur. Bir kısmı mümkün olanın, vacip lizatihi olması da düşünülemez. Âlemin bir kısmının vacip bir kısmının da mümkün olduğunu iddia etmek vacibin buna kabil olmasına yol açar ve bu durumda Allah da vacip olduğundan iki durumun yani vaciplik ve mümkünlüğün bir arada bulunması iddiasına yol açar ki bu imkânsızdır. (Amidi, 2004, s. 309-310; Bakillani, 2000, s. 17-18)

Kelamcılara göre, mevcut âlemin yapısı; cisimlerden, cisimlerin de terkip ve te'liften oluştuğu herkes tarafından kabul edilmektedir. Te'lif ve terkibe sahip her şeyin, onları meydana getiren cüzlere (parçalara) ihtiyaç duydukları muhakkaktır. Bu hali ile âlem, bir şeylere ihtiyaç duyan konuma düşer ve bir şeylere ihtiyaç duyanın vacip lizatihi olması imkânsızdır. Cisimler zatları itibariyle mümkündürler. Yani varlıkları ve yoklukları eşit mesabededir, şimdiki varlıkları olmayabilirdi. Arazlar, tabiatları gereği cisimlere kaimdirler ve onlara karşı bir ihtiyaç içindedirler. Arazlar cisimlere muhtaç olup cisimde mümkün olunca doğal olarak araz da mümkün olmak

durumundadır. Âlemin de cisimleri terkip ve telifinden oluşmuştur. Cisimler ve arazlar olmaksızın âlem olmayınca bu durumda araz ve cisimlerin mümkünlüğünden âlemim de mümkün olduğu sonucu varılacaktır. (Amidi, 2004, s. 306; Bakillani, 1987, s. 41)

Bütün mümkünler, yokluk veya varlık taraflarından birisinin diğerine tercih edilebilinmesi için bir muhdise ihtiyaç duyarlar. Âlemin varlık kazanması için bir tercih ediciye ihtiyaç duyması durumu, âlemin hadis olmasının işaretidir. Çünkü tercih ediciye muhtaçlık, hadisliğin belirtisidir. Bu tercih edici ya bizzat (âlem zorunlu olarak O'dan sudur eder) tercih edicidir ya da kudret ve irade ile tercih edicidir. Bizzat mürecih olması halinde Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre şu aşılması imkânsız üç problemle karşılaşılacaktır: Birincisi, var olma bakımından varlığın manasında zatlar arasında bir farklılık yoktur, vacip de caiz de aynı anlamdadır. Bu durumda âlemin tercih edilmesinin edilmemesine bir önceliği olmaz. İkincisi, caiz olmaları açısından bütün caizler aynıdırlar ve imkân özelliğindeki ortaklıkları itibariyle tercih ediciye ihtiyaç duymaktadırlar. Şayet tercih edici vacip bizzat olursa bir benzeri diğer bir benzerden ayıramaz; çünkü O'nun bütün benzerlere nispeti tektir. Üçüncüsü, vacip bizzat ile O'nu gerektirdiği arasında bir münasebet ve ilişki olmayınca akıl bunların Allah'tan sudur ettiğine kesinlikle hükmedemez. Bu durumda kabul edilmesi gereken şey şudur ki Allah'ın hakikati tektir, caiz olan varlıkların hakikatine benzememektedir. Dolayısıyla hiçbir şeyin bizzat mucidi (zorunlu olarak kendisinden sudur edeni) değildir. O zaman sonuç olarak denilmeli ki: Kelamcılara göre âlemin müreccihi (tercih) edeni kudret ve ihtiyar sahibi olup yaratmak istediğinde bir kast ve irade ile yaratır. (Amidi, 2004, s. 311)

Âmidi, genel görüş olarak âlemin cisimlerden müellef (cevher ve arazın bir araya gelmesiyle cisimlerin oluştuğu) olduğunu ve cisimleri meydana getiren cüzlerin birbirlerine ihtiyaç duyduğu görüşünün kabul edilebileceği; ancak bu durumda cismin kendisini meydana getiren toplamdan fazla olduğu iddiasının kabul edilmeyeceği bilakis Âmidi'ye göre cisim kendisini meydana getiren cüzlerin toplamının kendisidir ve kendi kendisine muhtaç olamaz. Cismin onu meydana getiren cüzlerin kendisi olmadığı tespitinin amacı onun vacip bizzat olmadığıdır. Bunun da cismin cüzlerinin

mümkün olduğu sonucunu doğurmaz. Dolayısıyla imkân delilinin bütün âlemin cüzlerini kuşattığı iddiası yapılamaz. Âmidi, âlemin tüm cüzlerinin mümkün olduğunun kabul edilmesi ve her mümkün olanın bir müreccihe ihtiyaç duyduğu kabul edilse bile bundan âlemin her cüzünün hadis olduğu sonucunun çıkarılmayacağı anlayışına sahiptir. (Amidi, 2004, s. 313)

Âmidi'ye göre müreccihin mucip bizzat veya irade ve kudretle olması ile ilgili bir tartışmanın olduğu ancak, mucip bizzat olmasının bir sıkıntı meydana getirmediğidir. Âmidi'ye göre caizlerin, Mucip Bizzat'a nispetlerinin eşit olduğu iddiası temelsiz bir görüştür. O'na göre, mümkünlerin hakikatlerinin farklılığı ile beraber Mücip Bizzat'ın mümkünleri gerektirmesi farklı nispetlerle olmasının ve Mücip Bizzat'ın bir kısmını gerektirip bir kısmını gerektirmemesinin bir engeli bulunmamaktadır. Âmidi'ye göre Mucib'i Bizzat ile O'nun gerektirdiğinin arasında bir münasebetin ve ilişkinin olduğunu iddia edenler eğer kasıtları, bir halin varlığından diğer bir hal ortaya çıkar görüşü ise bunun tartışmasız kabul edebileceğini yani Tanrı ile âlemin ilişkisi farklı durumları meydana getirmektedir. Ancak Âmidi'ye göre bu durum Allah'la âlem arasında bir ilişkinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Şayet münasebetten zat ve sıfatta eşitlik ve benzerliği kast ediyorlarsa bunun imkânsız olduğunu dile getirmektedir. Amidi, 2004, s. 314)

Âmidi'ye göre eğer mürecih ile illeti arsında varlık itibariyle bir denklik olsun diye malulünü tercih ediyorsa bu durumda biri müreccih (tercih eden) diğeri mürecceh (tercih edilen) olur ve bunun izah edilemeyeceğini, şayet mürecih ile illet arasında bir denklik olduğu farz edilirse bu durumda Allah, caizlerle hiçbir konuda ortak özelliklere sahip değildir görüşleriyle ters düşmüş olurlar. Âmidi, Allah'ın âlemi kudret ve ihtiyarla yarattığı kabul edilse bile bunun âlemin hadisliğini gerektirmeyeceği ve kendisinin ortaya koyduğu bu delillerle birlikte mümkünün müreccihe ihtiyacı ancak hudus ve adem durumlarında olur iddiasını geçersiz kıldığını görüşünü ileri sürmektedir. (Amidi, 2004, s. 314)

Âmidi'ye göre kendi iddiasına işaret eden şey, âlemin hadisliğinden önce ademinin (yokluğunun) kadim ve ezeli olmasıdır, aksi durumda âlem

yokluğunda var olması gerekir. Şayet âlem, yokluğundan önce varsa ya kadim ya da hadis olmalıdır. Eğer âlemin kadim olduğu kabul edilirse rakibin iddiası kabul edilmiş olduğu gibi diğer taraftan ehli hakkın görüşüne göre de kadim olanın yokluğu imkânsızdır. Şayet âlemin hadis olduğu kabul edilirse bu âlem yokken ondan önce bir âlem var mıydı diye ardı sıra geriye doğru sonsuz bir teselsülün olması durumu doğar ki bu iddia edilemez. Bu durumda geriye âlemden önceki ademin (yokluğun) ezeli olması ihtimalini kabul etmek kalmaktadır. Bu ezeli adem, vacip bizzat mı yoksa mümkün bizzat mıdır? Vacip bizzat olarak görülürse bu yokluğun ortadan kalkıp mevcut âlemin meydana gelmesi durumu olmayacaktı; çünkü vacip bizzatın zeval bulması düşünülemez. Âmidi'ye göre âlemden önceki yokluk, vacip bizzat olarak kabul edilip yokluğu farz edilirse bu sonuç Vacibu'l Vücûd'un da yok olabilme ihtimaline götürür; çünkü vacip bizzat ile vacibu'l vücûd arasında fark bulunmamaktadır. Geriye âlemden önceki yokluğun caiz ve mümkün olması kaldı. Bu yokluk, mümkün olunca ister müreccih bizzat olsun ister mürecih bil ihtiyar olsun mutlaka bir tercih ediciye ihtiyaç duymaktadır. Âmidi'ye göre "âlemin müreccihe ihtiyaç duymasının nedeni hadis olmasıdır" iddiasının geçersiz kılınması gerekir; çünkü âlem, meydana gelmeden önceki yokluğu ezeli idi ve ezeli hadis değildir. (Amidi, 2004, s. 314)

Âmidi, âlemin müreccihe ihtiyacını hadislik üzerinden sürdürülmesinin doğuracağı problem ve açmazın çok daha büyük olduğu görüşüne sahiptir. Âmidi, âlemin müreccihe ihtiyacının hadisliğe dayandırılması halinde çıkabilecek problem ve sorunları şu şekilde sıralamaktadır:

1.Muhalifler, kastın maksutla sürekli bir şekilde ilişkide olamayacağını iddia etmektedir. Âmidi ise kastın maksutla sürekli ilişki içinde olabileceğini ifade eder ve özetle der: Herkes, kendi iç dünyasında tecrübe eder ve farkına varır ki kişi bir şeyin devam etmesini ve sürekliliğini arzulayabilir. Bir şeyin baki olmasının manası o şeyin ikinci zamanda da var olmasıdır. Bu beka hali, bakinin kendisine zait bir özellik ve bir şey olarak görülemez; çünkü bu bekanın ikinci zamanda da zait olması gerekecek ve sonsuz teselsüle yol açacaktır. O zaman denebilir ki kastın bir şeyle ilişkisi beka halinde de devam ederken bu, bir imkânsızlığa yol açmamaktadır. Âmidi, hadis

varlığın beka halinde ya vacip bizzat ya da mümkün olması gerektiğini, şayet vacip bizzat olursa hakkında yokluğu düşünmenin imkânsız olacağı, geriye mümkün olmasının dışında bir ihtimalin kalmadığı, her mümkünün de bir müessire muhtaçlığından yola çıkarak bir şeyin beka halinde bir müessire ihtiyaç duyduğu sonucuna ulaşmıştır. (Amidi, 2004, s. 315; Maturidi, 2001, s. 80-83)

Eğer hudus; yoklukla öncelenmeyi gerektiriyorsa yoklukla öncelenmek hadisin sıfatı ise müessire ihtiyaç duyma, yokluk durumunda ortaya çıkan bir şeyse ve yokluk içindeki durum o şeyin sıfatı ise ve müssire ihtiyaçta buna bağlı ise sanki kendisi yokken varmış gibi varken de yokmuş gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Mümkünün var olmada Vacibu'l Vücûd'a dayanması gerekir. Şayet Allah'ın âlemi var etmeye etkisi, yenilenen bir duruma dayandırılırsa bu yenilenen durumun meselesi aynı âlemin hudusiyeti meselesi gibidir. Bu durum, teselsül ile sonuçlanmaktadır. Eğer Vacibu'l Vücüd'un etkisi yenilenen bir duruma dayanmıyorsa bu durumda Allah'ın âleme etkisinin kıdeminden dolayı âlemin de kadim olması gerekecek ve bu şekilde kadim olan âlemin müessire ihtiyacı kalmamış olacak ve âlemin müessire ihtiyacının hudus ya da âdem olma şartı da ortadan kalkmış olacaktır. Şayet zatı gereği meydana gelen bir muhdesin (yaratılmışın) varlığı kabul edilirse bu hali ile bu muhdes bir müessire ihtiyaç duymaktan çıkmaktadır; çünkü bizzat var olan şey var olmada dışarıdan başka bir şeye dayanmaz. Eğer kadimin varlığa ve yokluğa nispeti eşit olursa bu durumda bu varlık ve yokluğun müreccihe ihtiyaç duyduğu kesinleşmiş olur ve bu sonuçla eserin müessire ihtiyacı âdem ve hudusa bağlı olmaktan çıkmış olur. Hadis varlığın göz önünde olan ve görülen bir varlığı bulunmaktadır ve daha önce de yoktu. Daha önceki yokluk hali bir müessire ihtiyaç duymamaktadır. Bir yokluğun öncelemesi, hadisliği zorunlu olanın özelliğidir. Yokluk hali, bir mürssire ihtiyaç duymamaktadır. Ancak mevcut olan ve varlığa gelenin bir müessre ihtiyacı bulunmaktadır. Varlığı mutlak (zorunlu) olanın müessire ihtiyacı bulunmamaktadır. Eğer zorunlu olanın müessire ihtiyacı olduğu kabul edilirse Vacibu'l Vücüd'un da müessire ihtiyacı olduğu sonucu çıkar ki bu imkânsızdır. Bu durumda geriye varlığı müessire muhtaç kılan mümkünü'l vücûd özelliğidir ve hudus özelliğinin varlığı,

müessire muhtaç kılan özellik olmaktan çıkmış olacaktır. (Amidi, 2004, s. 316)

Âmidi'nin tespit etmeye çalıştığı husus, Allah'ın vücüdi sıfatlarının olmasıdır. Allah; kadir ve müreccih iken âlem, hadis değil mümkün olmasıdır. Yani âlemin bir illete ihtiyaç duymasını hudus ile değil, imkân üzerinden belirlemektir.

2. Âlemin sahip olduğu caiz sıfatları âleme belirleyecek olan bir tahsis ediciye ihtiyaç vardır. Böyle olan her varlık, hadis olmak zorundadır. Öyle ise âlem, hadistir. Âmidi'nin iddiasına göre Ehl-i Sünnet âlimleri caiz sıfatlar olarak âlemde var olan cisimlerin cüzlerinin sonlu ve sınırlı oldukları; her sonlu olanın belli bir şeklinin, miktarının ve konumunun (hiyez) olduğu; bir varlığın veya âlemi oluşturan cisimlerin konum (hiyez) sahibi olmasının manası, bulunduğu ve olduğu yere işaret edilebilmesidir. Şayet cisim için burada veya şuradadır denilebiliyorsa bu demektir ki o, konum sahibidir. Bu çeşit bilgiye sahip olmak zorunludur. Sonuç olarak da her ne varlık; şekil, miktar ve belli bir konuma sahipse bunun zorunlu olarak bir tahsis edeni olması gerekmektedir. Yani var olan her cisim, olduğu miktardan daha büyük veya daha küçük olma özellik ve imkânına sahiptir. Yine aynı cisim; şimdi sahip olduğu şeklinden başka bir şekle, olduğu mekândan başka bir mekânda, sağda ise solda, solda ise sağda olabilirdi. Bu durumda cismin sahip olduğu şimdiki hali bir tercih edenin tercihi ile olmuştur. Şayet tahsis eden muhassis olmasaydı miktar, şekil ve konum olarak farklı tercihlere sahip caiz olan cismin şu an sahip olduğu miktar, şekil ve konum da olmayacaktı. (Amidi, 2004, s. 320; Bakillani, 1987, s. 43; Şehristani, 1934, s. 12)

Ehl-i Sünnet kelamcılarının âlemin ve cisimlerin bir tahsis edicisinin (yaratıcısının) olması gerektiğinin başka ispat usulleri ise; âlemin cevherlerin telifleri açısından ya bir arada topludurlar, ya ayrıdırlar ya toplu olmayı ve ayrı olmayı birlikte bulunduruyor, ya ne ayrı ne de birlikte olma özelliğini taşımaz ya da bir kısmı bir arada toplu bir kısmı da ayrıdırlar. Âlemin cevherlerinin hem bir arada olma ve hem de ayrı olma özelliğini birlikte taşıması imkânsızdır. Bunlara ne bir aradadır ne de ayrıdır de dinilemez, geriye bunların dışındaki ihtimaller kaldı. Bu durumda hangisi

gerçekleşirse gerçekleşsin, gerçekleşen halin bir tercih edeni olması akli bir zorunluluktur. (Amidi, 2004, s. 320; Bakillani, 2000, s. 16-18)

Hak ehline (Ehl-i Sünnet) göre bir tahsis ediciye ihtiyaç duyan tüm varlıklar, hadistirler. Bu durumda tahsis edenin de muhtar fail olması gerekmektedir; çünkü onun tahsis ettiği varlık da hadistir. Âlemi meydana getiren cüzlerden cevherler ve cisimler hadis olduğu kabul edilince doğal olarak âlemin de hadis olduğu sonucu çıkmaktadır. Âlemin cüzleri olan cevherler ve cisimler hadis olunca arazların tümünün de hadis olması gerekir; çünkü arazlar, cevherler ve cisimler var olmadıkça var olamazlar. (Amidi, 2004, s. 320; Nesefi, 1986, s. 123-127)

Ehl-i Sünnet kelam anlayışına göre âlem; cevher ve arazlardan medya gelmiştir. Âlemi meydana getiren cevher ve arazlar hadis olunca kaçınılmaz olarak âlemin de hadis olması gerekmektedir.

Âmidi, faziletliler diye isimlendirdiği bir kısım insanların âlemin varlığa gelişi ile ilgili görüşlerini şu şekilde dile getirir: Âlem bizzat varlığı mümkündür, varlıklardan hangisinin varlığı bizzat mümkün ise o hadistir. Bu durumda âlemin hadis olması zorunlu bir sonuçtur. Mümkün varlığın, yokluğunun varlığa tercih edilmesi için bir tercih edenin (müreccih) olması gerekmektedir. Âmidi'ye göre bunların âlemin mümkün olduğunu kabul etmeleri, kendilerini âlemin yokluğunu varlığına tercih edecek bir müreccihin varlığını benimsemeye götürdüğünü ifade etmektedir. Âlem yokluktan varlığa tercih edilen olunca, bu durumda tercih edenin tercih edileni var olmada öncelemesi varılması gereken zorunlu bir sonuçtur; çünkü bir şeyi var edenle var edilen şeyin birlikte olması mümkün değildir. Var edenle var edilen varlığa gelmede birlikte olmaları mümkün olmayınca; ama var edilen de varlığa geldikten sonra var olması açısından var edenle, var olmaları açısından bir olsalar da bu birliktelik zamansal ve mekânsal bir birliktelik değildir. Şayet varlığa varlık veren müreccihe zaman ve mekân belirlenirse zaman ve mekânla sınırlanmış olur ki bunu kabul etmek imkânsızdır. (Amidi, 2004, s. 324-325; Sabuni, 1969, s. 37-38)

Bu faziletli gruba göre Allah'ın âlemi öncelemesi üstünlük ve şeref itibariyle değildir; çünkü üstünlük ve şerefi elde etmede bir başka varlığa

muhtaç olan eksik olur. Oysa Allah, vacip bizzat olduğundan hiçbir konuda başkasına muhtaç değildir. Âlemin varlığının Allah'la ilişkisi tab' ile de değildir. Tab'la olması kabul edilmesi halinde Allah'la âlemin varlığının beraberliği söz konusu olurdu; halbuki varlık veren müreccihin varlığının müreccihe ihtiyaç duyandan önce olması gerektiği Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından kabul edilmektedir. O zaman Allah'ın âlemle beraberliği iddiasıyla ilgili bütün ihtimaller geçersiz kılınmış olur. Geriye kalan Allah'ın varlığının bütün varlıkları öncelediği ve O, vardı ama O'nun birlikte başka hiçbir şey yoktu görüşünün kabul edilmesidir. Varlığını Allah'tan alan her ne varlık mevcutsa, bunun varlığını yokluk (adem) öncelemiştir. (Amidi, 2004, s. 325)

Bunlara göre âlemin zat itibariyle mümkün olduğu kabul edilince, âlemin varlığa gelmesi bir başkasına dayanması gerekmektedir. Âlemin varlığının dayandığı bir başkası olmazsa âlem, zatı gereği yokluğu hak etmiş olacaktı; çünkü varlığa gelmek âlem için başkasının etkisi ile olan ve arazi (sonradan olan) bir haldir. (Maturidi, 2001, s. 83-84) Varlığa gelmeyip yokluk (adem) hali ise âlem için zati bir durumdur. Zati olan âlemin yokluk hali, arazi olup zati olmayan varlık halinden önce gelmektedir. O zaman Vacibu'l Vücûd var olmada bütün mevcudatı öncelediği, âlem için ise yokluğun zati olduğu, bir başlangıcı olanın ve yokluğun kendisi için zati olduğu bir varlık ile yokluğun kendisini öncelemediği ve varlığının bir ilki olmayan varlıklar var olmada birlikte olamazlar. (Amidi, 2004, s. 325)

Allah ile âlem arasında mekânsal ve zamansal bir beraberliğin kabul edilemeyeceği, çünkü âlemin varlığa gelmesinin bir başlangıcı bulunmaktadır ve âlemde yokluk asli bir özelliktir. Oysa bu hallerin hiçbirisi Allah için söz konusu edilememektedir.

Müteahhirun Dönemi Eş'arî Kelamcıların Cisimlerin Hudusunu İspatlama Yöntemleri

Müteahhir Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre cisimler, ezeli olamazlar çünkü; cisimlerin mutlak surette ya hareketli ya da sakin olmalarının nedeni mekânda (mütehayyiz) olmaları zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Mütehayyiz (mekânlı) olan cisimlerin, kendilerine işaret edilebilmesi ve

yerinin tespit edilebilmesi için mekânının belli olması gerekmektedir. Eğer cismin ezeliliği kabul edilirse bu ezelilik ya cismin sakin veya hareketli hallerinden tek birinde kabul edilmelidir. Ya da cismin ezeliliği hem sakinliği hem de hareketliliği kabul etmesi gerekecektir. Müteahhir kelamcılar, cismin ezelde hareketli olmasının mümkün olmadığı ile ilgili iki yönden delil ortaya koymuşlardır. Birincisi; hareketli olmak, cisimde bir halden diğer bir hale intikaldir. Cisimdeki bu intikal de daha önce cismin içinde bulunduğu ve kendisinden ayrıldığı bir halin olmasını gerektirir. Bu durumda hareketi önceleyen bir şeyin var olduğuna işarettir. Şayet hareketi önceleyen hareketle ilgili bir durum bulunuyorsa bu demektir ki hareket ezeli değildir. İkincisi; bütün feleki hareketlerin, devirleri kendisinden önce olan bir başka devri hareketle öncelenmektedirler ve bu vaziyet sonsuz bir şekilde devam edip gitmektedir. Bu devri hareketin her birisini ilki olmayan bir yokluk öncelemektedir. Bu devri hareketler, ilki olmayan yoklukları ademde bir toplamdırlar; fakat bir tertipleri bulunmamaktadır. Tertip ve peş peşelik var olan mevcudatta olur, yoklukta bir tertipleri olmamaktadır. Bu ezeldeki devri hareketlerin yokluktaki toplamından vücûdi bir şey meydana gelir mi gelmez mi? Şayet vücûdi bir şeyin meydana geldiği söylenirse bu durum; önceleyenle öncelenenin birlikteliğine yol açar ve yokluk, varlığa dönüşemezdi ki bunun iddia edilmesi imkânsızdır. Eğer devri hareketin her birinin ve toplamının bir ilki olduğu ve yokluğun onları öncelediği kabul edilirse bunun da ulaşılmak istenen netice olduğu görüşündedirler. (Amidi, 2004, s. 327; Sabuni, 1969, s. 37)

Cisimlerin Ezelde Hareketsiz Olmalarının İmkansızlığı

Cisimlerin sakinlikleri müşahede ile görülen ve varlığında şüphe edilmeyen vücûdi bir şeydir. Cisimlerin ezelde sakin olduklarının imkânsızlığı, şu şekilde açıklanabilir: Gözlenen dünyada hareketli bir cismin sonradan sakin duruma geçtiği görülmektedir. Bu halin tam aksi şekilde sakin bir cismin hareket etmeye başladığına şahit olunmakta ve bu hal hareket ve sakinlik şeklinde cisimde yer değiştirerek devam eder ve cismin zatında bir değişikliğin olmadan zatını koruduğunu ve varlığını devam ettirdiği görülebilmektedir. Bu durumda sükûnla hareketin her ikisinin de vücûdi bir hal oldukları sonucuna varılmaktadır. Bir cisim için hareket, bir mekânda

iken diğer bir mekânda bulunmasıdır. Bir cisim için sükûn ise bulunduğu mekânda devam etmesidir. Hareketle sükûn arasında mahiyetleri açısından bir farklılık bulunmamaktadır. Hareketin öncesinde farklı bir durumun olması arızi (geçici) bir durumdur ve sükûnun öncesinde bir farklılığın olmaması bunların mahiyet birliğini bozmaya yol açmamaktadır; çünkü farklılaştıkları husus, arızidir. Sükûnun vücûdi bir şey olduğu tespit olunca şayet ezeli olduğu kabul edilirse yokluğu düşünülemezdi, oysa âlemdeki vücûdi şeylerin yokluğunu düşünmek bir imkânsızlığa yol açmamaktadır. (Amidi, 2004, s. 328; Maturidi, 2001, s. 78)

Sükûnun ezeliliği kabul edilirse sükûn, ya vacip lizatihi ya da mümkün lizatihi olması gerekecektir. Vacip lizatihinin yokluğu düşünülemez. Sükûn mümkün lizatihi kabul edilirse bu durumda varlığında etkisi olan müessir muhtar bir fail mi yoksa mucip bizzat mıdır? Sorusu ile karşılaşılacaktır. Varlığının müessiri fail muhtar kabul edilirse, fail muhtar bir şeyi kastla yapmakta ve kastla yapılan bir şey ya hudusu (yaratılması) esnasında ya da yokluk (adem) halinde olmaktadır. O zaman muhtar bir failin etkisi ile olan sükûn, ezeli olamaz. Sükûnun ezeliliğinin imkânsızlığıyla ilgili şunlar söylenebilir: Sükûn halindeki bütün cisimlerin yerlerinden hareket etme imkânları bulunmaktadır ve bu şekilde sükûn halleri ortadan kalkmaktadır. Bu durumda eğer cisim ezeli olarak görülürse bu cismin ezelde sadece sakin ya da sadece hareketli olması gerekir; ancak yukarıda delillerle ortaya konuldu ki bunlardan sadece hareket ya da sükûnla değil ikisi ile de nitelenebilmektedir. O zaman sonuç olarak denilecek ki cisim ezeli olamaz. (Amidi, 2004, s. 329; Maturidi, 2001, s. 78-79)

Âmidi'nin Cisimlerin Ezelde Hareketsiz Olmasına Getirdiği Eleştiriler

Kelamcılar; hareketi, cismin bir mekânda olduktan sonra başka bir mekâna olmaya sükûnu ise cismin bir mekânda olduktan sonra yine aynı mekânda olmaya devam etmesidir şeklinde tanımlamışlardır. Âmidi, hareket ve sükûnun bu şekilde tanımlanmasına itiraz yöneltmekte ve cismin meydana geldiği ilk anı ile ilgili bu şekilde bir tanımlama yapılamayacağı; çünkü cismin ilk hudusu esnasında bir mekânda olduktan sonra başka bir

mekânda olma durumu yoktur. Bu durumda ilk hudusu esnasında hareketli olmaması gerekmektedir. Âmidi'ye göre cisim ilk hudusu esnasında sakin de olamaz; çünkü aynı mekânda olduktan sonra yine aynı mekânında olma hali hasıl olmamıştır. Bu durumda sükûnla ilgili iddiaları gerçeklik bulmadığından sükûnun vücûdi bir şey olmadığı tespit edilmiş olur. Şayet deseler ki mesele cismin ikinci zamanda olmasıdır ve cisim ikinci zamanda hareket ya da sükûndan birisi olmaksızın olamaz. Âmidi, bu iddiayı yapmanın imkânsız olduğunu ifade etmektedir. O'na göre zamanın ikinci anının da cisimden bağımsız bir varlığı yoktur. Dolayısıyla birinci zamandaki sorunun ikinci zamanla ilgili yaşanabileceğini; çünkü ikinci zaman ezeli bir hal olmadığını, var olup yok olduğunu ifade etmektedir. Bu tespitle birlikte Âmidi'ye göre, ezeli bir cismin hareket ve sükûn olmaksızın olamayacağı iddiası geçersiz olmuş olur. Âmidi, hareketin bir mekânda olduktan sonra başka bir mekânda olma ve sükûnun da bir mekânda olduktan sonra yine aynı mekânında olmasıdır şeklindeki bir tanımlama kabul edilse bile kelamcıların, hareketin ezeli olmasının imkânsız olduğu iddialarını nasıl temellendirebilecekleri ile ilgili bir soru yöneltebileceği görüşüne sahiptir. Âmidi'ye göre hareketin ezeli olmasının anlamı, peş peşe gelen hareketin teklerinin bir ilkinin olmamasıdır. Bu durumda her hadis hareketin tekini başka bir hadis hareket önceler deme ile tekleri sonsuz bir şekilde peş peşe bir birini takip edip toplamları ezelidirler ifadelerinin arasında bir fark bulunmamaktadır. (Amidi, 2004, s. 330) Âmidi, sonsuz peş peşeliğin mümkün ve aynı zamanda hudusiyetin olabileceğini ifade etmektedir.

Âmidi'ye göre devri hareketlerin her biri başlangıcı olmayan bir yoklukla öncelense bile ezeldeki her bir hareketi önceleyen yoklukların başlangıcının toplamının anlamı, bu yoklukların bir ilkinin ve bir başlangıcının olmamasıdır. Bununla birlikte her bir hareketi önceleyen yoklukların bir başlangıcı olmasa da devam eden hareketle başlaması gerekli olan ve peş peşeliği sonsuz olan hareketin bir beraberliği olmaktadır ve bu yoklukla varlığın beraberliği değildir. Bu durumda ezeli varlıklardan ezeli yoklukla birlikte bir şeylerin meydana gelmesi imkânsız olmaz; çünkü bu yoklukla varlığın birlikteliği değildir. Âmidi'ye göre bu mesele çok hassastır ve bu konu üzerine iyi düşünülmesi gerekir. (Amidi, 2004, s. 331)

Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre ezeldeki varlığı imkânsız olan hadisler,

sonradan ezelde caizu'l vücûd oldular ve dolayısıyla varlığı imkânsız olan hadisler mümkün hadislere dönüştüler. Zira imkânsızlık, vücûdi bir özellik değildir aksi durumda imkânsızlıkla vasıflanan subuti olurdu ki bu imkânsızdır. Aynı şekilde Ehli Hakka (Ehl-i Sünnet) göre imkân da vücûdi bir özellik değildir. Şayet imkân, vücûdi bir özellik olarak görülürse imkânın ya vacip lizatihi ya da mümkün lizatihi olması gerekirdi. Eğer vacip lizatihi olursa başkasına sıfat olamaz. Şayet imkân, vücûdi bir özellik olarak kabul edilip mümkün lizatihi olursa bu imkânın mümkünün zatına zait olması gerekir. Bu durumun birincisi, ikincisi, üçüncüsü ve devam eder şekilde düşünülmesi gerekir ve imkânsız bir teselsüle kapı aralanmış olur. (Amidi, 2004, s. 331)

Ehl-i Sünnet Kelamcılarının Âlemin Hudûsunu İspat Yöntemleri

Ehl-i Sünnet kelamcıları; âlemin hudusu ile ilgili olarak âlem, hadis cüzlerden te'lif olmuştur. Hadis cüzlerden te'lif olan her şey hadistir. O zaman âlem de hadistir, şeklinde nazar ve istidlal yapmışlardır. Âlemi oluşturan cüzler, cevher ve arazlarla sınırlıdır. Cevher ve arazlar da hadistirler, o zaman âlemi oluşturan cüzler de hadistir. Cevherlerin hadis olmaları, onların baki olmamaları üzerinden tespit edilmektedir. Hangi varlık baki değilse o, hadis olup bir yokluk onu öncelemiştir. Bütün arazlar hadis olup yokluk onları öncelemiştir. Arazların varlığa gelmeleri ya peş peşe sürdürülerek sonsuza kadar götürülecek ya da ondan sonra bir arazın olmadığı bir sonda sürekliliğin bitirildiği arazların belirlenmesi gerekmektedir. Hadis varlıkların, sonsuz bir şekilde peş peşe gelmeleri imkânsızdır. Bu durumda geriye arazların sonlu olmaları, bir yokluğun onları öncelemesi ve hadis olmaları ihtimalinin kabul edilmesi kalmaktadır. (Amidi, 2004, s. 336)

Cevherlerin hadisliğine gelince cevherler, araz olmadan varlıklarını sürdüremezler. Dolayısıyla arazsız cevher olamaz. Cevherler arazsız olamayınca ve arazlar da hadis olup yokluk onları öncelediği tespit edilince doğal olarak cevherlerin de arazların bu özelliklerini taşıması gerekmektedir. Çünkü bir varlık ki bir başlangıcı olan başka bir varlık olmadan varlığını sürdüremiyorsa o varlık hadis olmak zorundadır. Cevherin kadim olduğu kabul edilirse kadimliği esnasında ya araz taşımaması gerekir ya

da sonsuz sayıda araz taşıması gerekmektedir oysa araz ve cevherin bu özellikleri taşımaları imkânsızdır. (Amidi, 2004, s. 336)

Ehl-i Sünnet kelamcılarının âlemin hadisliğini ispatta kullandıkları en temel argüman şu şekilde ifade edilmektedir: Hangi varlık ki cüzleri hadisse ve kendisinde son bulduğu bir başlangıcı varsa bunların meydana getirdikleri, toplamda hadis olup onları bir yokluk öncelemiştir. Araz ve cevherin hadis olduğu tespit edilince cevher ve arazın meydana getirdiği cisimler de hadis olmak zorundadır. Âlem de cisimlerden meydana geldiği için sonuç olarak âlemin de hadis olup ademin (yokluğun) onu öncelemesi gerekmektedir. (Amidi, 2004, s. 336)

Âmidi'nin Kelamcıların Hâdis Varlığı Tespit Metoduna Eleştirileri

Âmidi, Ehl-i Sünnet âlimi olmasına rağmen Ehl-i Sünnet kelamcılarının, âlemin hadisliğini ispatlamada başvurdukları bu şekildeki bir nazar ve istidlalde suret ve mana olarak beraberinde bazı problemler doğurduğundan bu iddiaları kabul etmeyeceğini ifade etmektedir. Nazardaki surete ait problemleri şu şekilde sıralamaktadır: Birincisi, Âmidi, Ehl-i Sünnet kelamcıları kastederek: ''âlemin hadis cüzlerden meydana geldiğini ve hadis cüzlerden meydana gelen şeylerin de hadis olduğunu ve dolayısıyla âlemin hadis olduğu'' şeklindeki akli çıkarıma karşı çıkmaktadır. Âmidi'ye göre bu öncüllerdeki özne ile yüklemin hakikatleri ya aynıdır ya yüklem, özneyi nitelenmektedir ya da başka bir durum bulunmaktadır. Şayet özne ile yüklemin hakikati bir olursa âlem sözündeki anlamı ile hadis cüzlerden müelleftir sözündeki anlamı bir olacaktır. Yine hadis, cüzlerden müelleftir, sözüyle hadistir aynı anlama gelmiş olacaktır. Özne ve yüklem eş anlamlı kelimelerden oluşmuş olur. Bu durumda iki öncül aynı anlamda olmuş olurlar ve eş anlamlı kelimeler yüklem ve özne konumunda kullanılmış olduğundan bunun istenen sonucu vermeyeceğini iddia etmektedir. (Amidi, 2004, s. 337)

İkincisi, Ehl-i Sünnet kelamcılarının âlemin hudusu ile ilgili ''hadis, cüzlerden oluşan hadistir'' şeklinde nazar yapmalarından, Âmidi, ya müelleflerin bir kısmının hadis cüzlerden oluştuklarını ya da buradan âlemin hadisliğine varmak için müelleflerin tüm cüzlerinin hadis olduklarını iddia et-

tiklerini ifade etmektedir. Şayet müelleflerin bir kısmının hadis cüzlerden oluştuğunu iddia ederlerse buradan âlemin hadisliği ispatlanamaz, çünkü âlemin bir kısmı hakkında hüküm verirken diğer bir kısmı hakkında hüküm verilmemiş olur ve kısmi bir hüküm âlemin tümüne teşmil edilemez. Şayet müelleflerin tümünün hadis cüzlerden oluştuğunu iddia ederlerse müsadere ale'l matlub olup bir şeyi yine kendisi ile delil gösterme yoluna gitmektir. (Amidi, 2004, s. 338)

Üçüncüsü; kelamcılar, âlemin hudusu ile ilgili "hadis, cüzlerden oluşan hadistir" şekilde nazarda bulunmalarına Âmidi, bu tür önermelerde öncüller doğru olsa bile suret itibariyle sonuçları doğru değildir görüşündedir. Örneğin Zeyd insandır ve insan türdür önermelerinden Zeydin tür olduğu sonucu çıkmamaktadır. Diğer bir örnekte; yalnızca insan natıktır, natık olan da hayvandır. Bu iki öncülün doğru olmasına rağmen insanın tek başına hayvan olduğu sonucu çıkmamaktadır.

Dördüncüsü, kelamcıların âlemin hudusu ile ilgili "hadis, cüzlerden oluşan hadistir" şekildeki önermelerden Âmidi, kast edilenin müellef hadis cüzlerden meydana gelmişse o hadistir ya müellefi meydana getiren cüzlerin her biri hadistir bundan dolayı müellef de hadistir ya da bütün cüzleri hadis olan müellef hadistir sonucudur. Şayet müellefi meydana getiren cüzlerin her biri hadistir bundan dolayı müellef de hadistir sonucuna ulaşılıyorsa bu tespit doğru olamaz. Bir toplamın cüzlerinin her birisi ile ilgili hüküm toplamın kendisine teşmil edilemez. Diğer bir ihtimal ise "bütün cüzleri hadis olan müellef, hadistir" Açıktır ki bütün cüzler müellefin kendisidir. Bu durumda önermenin sonucu "müellef hadis, hadistir şeklinde olur ki bu tutarsız bir önermedir. (Amidi, 2004, s. 339)

Âmidi'nin ileri sürdüğü nazardaki surete ait problemleri sıraladıktan sonra şimdi de nazardaki manaya ait onun tespit ettiği sorunları şu şekilde sıralayalım:

Âmidi, âlemin hudusu ile ilgili Ehl-i Sünnet kelamcıların nazar ve istidlallerinin mana açısından sonuç vermemesinin nedenleri olarak, bir kısmı kıdem ve hudusla, bir kısmı mukaddimelerin doğru kurulamaması, bazısı âlemin cevher ve arazlığı, arazların hadisliği meselesi, arazların bir ilkte

son bulmaları görüşü, arazların kendi başlarına kıyamları meselesi, cevherlerin arazsız olamamaları ve bunların dışındaki diğerler meselelerle ilgilidir ki bunlar olmaksızın delilin tamamlanması mümkün değildir. Bunlar şu ifade edilebilir;

Eğer âlem hadis ve yokluktan sonra var olduğu kabul edilirse var olmadan önce ya vacibu'l vücûd lizatihi ya mümteniu'l vücûd ya da mümkünü'l vücûd hükümlerinden birini alması gerekirdi. vacibu'l vücûd lizatihi olması durumunda yokluğu düşünülemezdi, çünkü vacibu'l vücûd lizatihi demek yokluğu farz edildiğinde bir imkânsızlık meydana gelmektedir. Yani vacibu'l vücûd lizatihinin yokluğu düşünülemez. Âlem var olmadan mümteniu'l vücûd lizatihi olarak kabul edilmesi halinde varlığa gelmesi düşünülemezdi, çünkü mümteniu'l vücûd lizatihinin varlığı düşünüldüğünde bir imkânsızlıkla karşılaşılmaktadır. Mümteniu'l vücûd lizatihinin manası varlığa gelmesi mümkün olmayandır. Oysa âlem varlığa gelmiş bulunmaktadır. Âlemin varlığı vacibu'l vücûd lizatihi ve mumteniu'l vücûd lizatihi olması ihtimalleri kalmayınca geriye mümkün lizatihi olması hali kalmaktadır. Bu durumda âlemin müreccihe (var olmasına karar veren) ihtiyacı var mı yok mu? Sorusu akla gelmektedir. Âlemin varlık ve yokluğu ademde (yoklukta) eşit mesabede idi, ancak bilindiği üzere varlığa gelmiştir. Varlığa gelme yönü tercih edildiğine göre bir tercih edenin olması gerekir. Bu mürecih kadim midir yoksa hadis midir? müreccih hadis kabul edilmesi halinde bu müreccihin de bir mürecihi olması gerekecek ve bütün hadisler yine hadis mürecihe ihtiyaç duymaktadır denilecek ve bu sonu gelmeyen bir teselsüle dönüşecektir. Ya da âlemin varlığı kadim, ilki olmaya ve her şeyin kaynağı olan bir mürccihte sonlandırılıp bitirilecektir. (Amidi, 2004, s. 339-340; Şehristani, 1934, s. 15)

Âmidi, varlığının ilki olmayan kadim ve her şeyin kaynağı olan bir müreccih kabul edildikten sonra bu kadim müreccih, hadis varlıkları ya zatı gereği tercih eder ya da kudret ve irade ile tercih eder. Şayet müreccih bizzat olarak tercih ederse hadis, var olduğunda müreccih ya önceki gibidir ve durumunda herhangi bir değişiklik meydana gelmez ya da müreccihte daha önce olmayan bir durum ortaya çıkar ve bu değişikliğe binaen hadis varlık meydana gelir. Eğer hadis, var olduğunda müreccih önceki gibidir

ve durumunda herhangi bir değişiklik meydana gelmez denirse âlemin eski halinde olduğu gibi yokluğunu sürdürmesi gerekmektedir, ya da varlığı kadim varlıktan kaynaklandığı için illetinin kadimliğinden âlemin de kadim olması gerekirdi; çünkü hadis varlığın var olması ile yok olması arasında bir fark bulunmamaktadır. Oysa hakikatte âlemin yokluğunun devamı durumu bulunmamaktadır; çünkü âlem, varlığa gelmiş olup mevcudiyetine herkes şahit olmaktadır. Âmidi, varlığının ilki olmayan kadim ve her şeyin kaynağı olan müreccih, kudret ve irade ile tercih ederse bunun bazı imkânsızlıklara yol açtığını iddia etmektedir: 1. Âlemi var etme durumu ya müreccihte yenilenen bir duruma bağlıdır ya da değildir. Müreccihte yenilenen bir durum olduğu kabul edilirse devir ve teselsül problemi ile kaşı karşıya kalınır. Şayet müreccihte yenilenen bir duruma bağlı değilse, hadisin daha önce veya sonra var edilmesi meselesi var edeni (tahsis edeni) olmaksızın gerçekleşmiş olacaktır. Çünkü âlemin var edilmesi açısından vakitlerin birbirinden üstünlük ve farklılığı bulunmamaktadır; ancak bu imkânsızdır, çünkü müreccih âlemin varlığını tercih etmiştir ve âlem mevcuttur. 2. Her şeyin kaynağı olan bir müreccih irade ile tercih ediyorsa, âlemi yaratmayı ya bir amaç için yaratmıştır ya da bir amacı bulunmamaktadır. Eğer müreccih âlemi bir amaç olmaksızın yaratmışsa müreccih boş ve gereksiz işler yapan olur ki Allah bu iddiadan münezzehtir. Şayet Allah, âlemi belli bir amaç için yaratmıştır denirse o zaman Allah'ın âlemi yaratması, yaratmamasından daha evla olması gerekmektedir; çünkü amaç bir şeyi öncelikli yapmaktadır. Allah'ı, âlemi yaratmakla mükemmellik elde etmesi; ancak yaratmaması ya da yaratmadan önceki halinde Allah'ta eksikliğe yol açar ki bunu iddia etmek imkânsızdır. 3. Eğer âlemin mucidi, âlemi ihtiyarla varlığa getiriyorsa bu mucidin âlemi varlığa getirmede bir kastının olması gerekir. Var etmedeki kastın, varlığının zorunluluğundan yokluğunu da bilmesi gerekmektedir. Şayet varlığa geldikten sonra da yokluğunu bilmeye devam ediyorsa cahil olması gerekir. Eğer varlığa geldikten sonra hala âlemin yokluktaki halini bilmiyorsa âlemin yaratıcısının sıfatlarında değişikliğin olması gerekmektedir. Bu iki hal de Allah için imkânsızdır. O zaman Allah'ın âlemi ihtiyarla yarattığı iddiası geçersiz olmaktadır. (Amidi, 2004, s.340-342; Şehristani, 1934, s. 15-16)

Eğer âlem, hadis ve yokluktan sonra varlığa gelmişse yokluktan sonra

var olan her mevcudu bir zaman ve maddenin, yokluktan sonra varlığa gelen mevcudu öncelemesi gerekmektedir. Yokluktan sonra varlığa gelen mevcudu bir zamanın önceledi̇ğinin deliline gelince yokluktan sonra varlığa gelen her şeyin varlığa çıkmadan bir ''öncesi'' vardı ya da varlığa çıkmadan bir ''öncesi'' yoktur. Şayet yokluktan sonra varlığa çıkan âlemin varlığa çıkmasını önceleyen bir ''öncesi'' varsa bu ''öncesi'' ya vücûdi ya da ademi olması gerekir. Bu, ''öncenin'' yokluk olması kabul edilemez, çünkü âlemin bir ''öncesi'' yok ile âlemin öncesi yokluktu ifadelerinin arasında bir fark bulunmamaktadır. Sonuç olarak denilmesi gerekir ki âlemin varlığa gelmesinin ''öncesi'' vardı demek âlem yoktu demektir. (Amidi, 2004, s. 342)

Âmidi'nin ortaya koymak istediği şey, âlemin öncesinde bir yokluk vardı diyerek yokluk durumu ''öncesini'' gerektirmemektedir. Var olmayan şeyin ''öncesi'' olmaz; aslında öncesinde yokluk olanın varlığı yoktur. Hem yoktu hem de bir ''öncesi'' vardı iddialarının çelişkili olmasıdır.

Âmidi'ye göre geriye elimizde zamanın varlığın kabul etmemiz kaldı ve zaman yokluğun ne öncesindedir ne de birliktedir. Zaman hem şimdidir hem de geçmiştir. Ölçmeye ve hakkında hükümde bulunmaya uygundur. Azalma ve artmayı kabul etmektedir. Bir miktara sahiptir ve şimdi geçmiş ve gelecekle ilişkisi bulunmaktadır. Kesintisiz devam eden hareketlere uygun gelmektedir. Zaman bitişik miktarlardır. Her ''öncenin'' bir ''öncesi'' olup bu sonsuz bir şekilde devam etmektedir ve bu itibarla zamanın ''öncesi'' yokluk olan bir ''öncesi'' olmadığından zaman ilki olmayan kadimdir. (Amidi, 2004, s. 343)

Eğer âlemin hadis olduğu kabul edilirse Allah ile âlem arasında bir süre bulunup bulunmadığı sorunsalı ile karşı karşıya kalınacaktır. Şayet Allah ile âlem arasında bir süre yoksa Allah ile âlem arasında varlık açısından bir birlikteliğin olması ve bundan da âlem hadis olunca Allah'ın da hadis, Allah kadim olunca âleminde kadim olması gerekecektir ki bunların hepsi ulaşılmak istenen faraziyeye ters düşmektedir. Şayet âlemle Allah arasında bir müddetin varlığı kabul edilirse sürenin sonlu olup olmadığı konusu gündeme gelecektir. Bu süre sonlu kabul edilirse Allah'ın varlığı sonlu olması sonucu ortaya çıkmaktadır ki bu imkânsız bir iddiadır. Bu sürenin

sonsuz olduğu kabul edilirse zamanın kadim olması gerekecektir. Şayet sonsuz bir sürenin varlığı kabul ediliyorsa sonsuz sürelerin de varlığı kabul edilmelidir. (Amidi, 2004, s. 343

Cömertlik kemal sıfatıdır; cömertliğin yokluğu ise kemal derecesinde eksikliktir. Eğer âlem kadimse Allah ezelde cömert olacaktır. Şayet âlem; hadis kabul edilirse âlem, Allah'tan sudur etmediği için Allah ezelde cömert olmamış olacaktır. Allah'ın cömert olmadığı bir vaktin var olduğunu söylemek imkânsızdır. Bu durumda âlemin kadim olması gerekmektedir.

Allah'ın âlemin yaratıcısı olması Allah'ın zatına ve âlemin zatına zait bir sıfattır. Yaratma sıfatı, iki zata zait olunca bu sıfat ya vücûdi ya da ademidir. Bu sıfatın ademi olması da mümkün değildir. Çünkü yaratıcı olmanın çelişiği, yaratıcı olmamasıdır. Yaratıcı olmamak ademi bir şeydir; çünkü buna imkânsızlık yüklenebilmektedir. Allah'ın yaratıcı olması ise vücûdi bir vasıftır. Yaratma sıfatının hadis olması halinde bu sıfatı yaratacak başka bir sıfata ihtiyaç olup ve bu ihtiyaç sürekli devam ederek imkânsız bir teselsüle neden olacaktır. Aynı zamanda Allah'ın yaratma sıfatının hadis olması halinde Allah'ın hadis olan şeylere mahal olması anlamına geleceği için bunu iddia etmek imkânsızdır. Şayet Allah'ın yaratma sıfatı kadim olarak kabul edilirse âlemin de ezeli olması gerekir; çünkü bunlar arasında izafet ilişkisi bulunmaktadır, biri olmadan diğeri var olamaz. (Amidi, 2004, s. 344)

Âlemin varlığı mümkündür ve varlığının imkânı kendisinin sıfatıdır ve bu imkân başkasının sıfatı değildir. İmkân vasfı âlemin sıfatı olunca bu durumda âlemin imkânlılığı ademi bir sıfat değil bilakis vücûdi bir vasıftır. Âlemin varlığının imkânı hadis kabul edilmesi halinde bu imkânın de mümkün olması durumu doğar ve bunun da imkânı olması gerekecek ve bu hal sonsuz bir şekilde devam ederek imkânsız bir teselsüle yol açmaktadır. O halde geriye âlemin varlığının imkânının kadim olması kalmaktadır. Bu durumda âlemin varlığının imkânın kadim olmasından, sıfat kadim olunca mevsufun da kadim olması, çünkü mevsuf olmadan sıfat var olamaz, bunun sonucunda da âlemin de kadim olması gerekmektedir. (Amidi, 2004, s. 345)

Eğer âlem hadis olup ve yoklukla öncelenmişse, o zaman Allah âlem-

den önce olmakla nitelenebilecektir.''Önce'' olmak Allah Teala'nın zati sabit sıfatlarında değildir, şayet ''önce''

Allah'ın zati sıfatlarından olsaydı, O âlemin yaratılmasından ''önce'' olmakla nitelenirdi, halbuki Allah bununla nitelenmemektedir. ''Öncelik'' ve ''sonralık''aracılığı ile nitelenen her şey zamandır. ''Öncelik'' sıfatı kadim olunca zamanın da kadim olması gerekmektedir; çünkü zamanda âlemin bir parçasıdır. (Amidi, 2004, s. 345)

Âlemde şahit olunmaktadır ki insan insandan çoğalmakta, tavuk yumurtadan, yumurta da tavuktan çıkmaktadır. Şayet âlem hadis olsaydı durum yukarıda ifade edilenden farklı olacaktı. Ancak adet yumurtandan tavuk ve insandan insanın meydana gelmesini zorunlu kılmaktadır. Şayet bunun aksi caiz olsaydı bütün doğadaki adetlerin farklılaşması durumu ile karşı karşıya kalınacaktı. İnsan sağlam gözlere sahip olması bir engelin de olmamasına rağmen gözü önündeki koca dağı görmemesi ama görebilme derecesinde olmayan şeyleri de görmesi mümkün olurdu. Bunlardan daha da ileri gidilmiş hali olarak bir insanın kudretinin ve ilmin olması ama bu kişinin hayat sahibi olmaması, çünkü hayatın bunların dayanağı olmasının adet olmasından başka bir şartı bulunmamaktadır. Bunların kabul edilmesi halinde bir düzensizliğin meydana gelmesi ve doğrulukları mucizedeki âdete dayanan peygamberlerin peygamberliklerinin geçersiz kılınmasına yol açmış olurdu. (Amidi, 2004, s. 346)

Âlemin hadis kabul edilmesi halinde onun bir parçası olan zamanın da hadis olmasını gerektirmektedir. Zaman, hadis kabul edilirse âlemin hudus vaktiyle yokluk vakti birbirinde ayrılamazdı ve bunun sonucunda âlem, ister mucip bizzat olarak Allah'tan sudur etmiş olsun isterse de Allah âlemi ihtiyarla yaratmış olsun âlemin varlığı imkânsız olurdu. Âlemin mucip bizzat olarak Allah'tan sudur ettiğinin kabul edilmesi halinde zaman kadim olmazsa birbirinden farklı vakitler bulunmayacaktı. Bu durumda da bütün zamanlar birbirlerine bezediklerinden, âlemin var olma zamanı ile var olmadığı zaman birbirinden ayrılmayacaktı. Şayet Allah'ı âlemi ihtiyarla yarattığı kabul edilirse muhtarda kast olması gerekmektedir. Âlemin yokluk hali ile varlık halini birbirinden ayırmada tahsise yönelecek kastın kendisinde var olduğu farklı vakitler bulunmazsa bu kastın olmadığı sonucuna götürecektir. Kast olmadığında âlemde var olmamış olacaktır. (Amidi, 2004, s. 347-348)

Eğer âlem hadis kabul edilirse bu durumda Allah ezelde ya âlemi terk etmiştir ya da terk etmemiştir. Eğer Allah ezelde âlemi terk etmişse, terk kendisi metruke zıt makdur bir mevcuttur. Buradan âlemin ezelde varlığının imkânsız olması sonucu doğmaktadır; çünkü zıddı mevcut ve ezelidir, ezeli olarak mevcut olan yok olmamaktadır. Eğer Allah âlemi ezelde terk etmemişse o zaman âlemin ezeli olması gerekmektedir. (Amidi, 2004, s. 349)

Sonuç

Müslüman âlimlerin geneli âlemin Allah'ın dışındaki her şeyi kapsadığı tanımında görüş birliğine sahiptirler. Müslümanlar ma'dumu, halleri ve Allah'ın sıfatlarını âlemin cüz-i olarak görmemişlerdir. Kadim ifadesi sonsuzluk için kullanıldığı gibi uzun ömürlü varlıklar için mecazi olarak kullanılmaktadır. Hadis kelimesi, kelami anlamda daha önce varlığı bulunmayıp sonradan meydana gelen anlamında kullanılmaktadır. Âlimlere göre âlemi yokluk öncelediği için hadis, ömrü çok uzun olduğu için de kadim ifadeleri kullanılabilmektedir.

Âlemin varlığa gelişi ile ilgili üç temel görüş bulunmaktadır: Birincisi; âlem, bütün cüzleri ile muhdestir (sonradan yaratılmıştır). Âlem, daha önce yoktu sonradan varlığa gelmiştir. İkinci görüş; âlemin tıynet ve sanat bakımından kadimdir; ister araz olsun ister cevher olsun âlemi oluşturan her şeyin bir başlangıcının olmadığı, âlemi meydana getiren her cüz'ün hiç birisinin yok olmadığı ve bundan sonra da yok olmayacağıyla birlikte âlemin ezeli olduğu görüşü. Üçüncüsü ise; âlemin tıynet itibariyle kadim, sanat itibariyle hadis olduğu görüşüdür. Demokritos'a göre âlemdeki oluş ve bozuluş mekânik bir nedensellikle devam etmektedir. Âlemde determinizm mevcuttur. Olaylar illiyet sonucunda meydana gelmektedir. Aristoteles'e göre âlemdeki oluş-bozuluş ve hareketlilik belli bir amacı gerçekleştirmektedir. Kindi'ye gör Allah âlemi yoktan yaratmıştır. Âlemin ana unsurları sonlu ve sınırlıdır. Farabi, âlemin yaratılmasını izah ederken en çok onu meşgul eden husus, değişimi kabul etmeyen Allah'ın değişen âlemi belli bir zamanda nasıl yarattığı meselesidir. Farabi, bunu güneşin ısı ve ışık yayıp ama değişmemesi örneği ile açıklamaktadır. İbn Sina Allah'ın âlemin faili olduğunu kabul etmektedir; ama bu failliği bir zamanla sınırlamamaktadır.

Ehl-i Sünnet kelamcıları, Allah dışında bütün mevcudatın yoktan var edildiği görüşünü taşımaktadır. Onlara göre Allah vardı âlem yoktu. Kelamcılar âlemin hadisliğini mümkünlüğü üzerinden tespit etmişlerdir. Varlığı mümkün olan her varlık sonradan yaratılmıştır. Âmidi, âlemin bir kısmının hadisliği üzerinden âlemin tüm cüzlerinin hadis olduğu sonucuna varılamayacağı görüşünü taşımaktadır. Âmidi, mümkünün zati gereği yokluğu hak ettiği iddiasının yanlış olduğu görüşüne sahiptir. Mümkün, varlık ve yokluk itibari ile aynı ihtimale sahiptir, yani mümkünün varlığı ve yokluğu eşit değerdedir. Eğer mümkününün varlığı zatının gereği olsaydı mümkün olmazdı; Vacibu'l Vücut olurdu. Yine eğer mümkünün yokluğu zatının gereği olsaydı mümkünün zatından dolayı varlığa gelmesi imkânsız olacaktı ve dolayısıyla mümkün olmayacaktı.

Âmidi'ye göre âlemden önceki yokluk, Vacip Bizzat olarak kabul edilip âlemin yokluğu iddia edilirse bu sonuç Vacibu'l Vücûdun da yok olabilme ihtimali sonucuna götürür; çünkü Vacip Bizzat ile Vacibu'l Vücûd aynı anlama gelmektedirler. Bu durumda âlemden önceki yokluk halinin caiz ve mümkün olarak kabul edilmesi gerekir. Âmidi'nin tespit etmeye çalıştığı husus, Allah'ın vücûdi sıfatlara sahip olmasıyla birlikte Allah'ın kadir ve muhtar olmasıdır. Bununla birlikte âlem de hadis değil mümkün olmalıdır. Yani âlemin var olması için ihtiyaç duyduğu illeti hudus ile değil imkân ile belirlemektir.

Kaynakça

Âmidî, Seyfüddin, *Ebkâru'l-efkâr fi usul'id-din* thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Beyrut, Dâru'l-kütübü'ül-ilmiyye, Birinci Baskı, 1424/2004

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Vadi Yayınları, 7. Baskı, 2002

Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir, *Usuli'd-din* thk, Ahmed Şemsuddin,(-Beyrut/Lübnan, Daru'l-Kitabu'l İlmiyye, 1. Baskı, 1422/2002

Bâkillanî, Ebu Bekir Muhammed, *el-İnsaf***,** tahk. Muhammed Zahid Kevserî, Kahire, Mektebetu'l Ezheriyeti lit-Turasi, 2. Baskı 1421/2000

Temhidu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil thk. Şeyh Umadu'd-Din Ahmed Haydar Müessesetu'l Kütübü's-Sakafiyye 1. Baskı, 1407/1987

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihine Giriş*, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, Birinci Baskı, 2002

Cüveynî, İmamu'l-Harameyn *eş-Şamil fi usuli'd-Din*, thk, Sami Neşşar, Faysal Bedir Avn, Suheyr Muhammed Muhtar, İskenderiye, Müşatu'l-Mearif, 1388/1969

Gölcük Şerefettin-Toprak Süleyman, *Kelam Tarih- Ekoller- Problemler*, Konya, Tekin Kitapevi, 9. Baskı, 2016

Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi*, Ankara, Remzi Kitapevi, 6. Baskı, 1990

Jackson Roy, Doğuştan Günümüze İslam Felsefesi, çev. Atilla Alan, İstanbul, Litera Yayıncılık, 1. Baskı, 2017

Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 25. Basım, 2013

Leaman, Oliver, *İslam Felsefesi*, çev. Şamil Öcal, Metin Özdemir, Ankara, Hece Yayınları, 2009

Mâturîdî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İstanbul, mektebetu'l irşad, Beyrut, Dar sadur, 1422/2001

Nesefî, Ebu Muin, *Kitabu't-Temhîd li kavaidu't-tevhid*, thk. Habibullah Hasen Ahmed, Mısır, Ezher, et-Tabatu'l Muhammediye 1. Baskı, 1406/1986

Tabsiretu'l-edille, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1413/1993

Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi usuli'd-din*, thk. Fathullah Halif, Mısır, İskenderiye, Daru'l Marif, 1.Baskı 1388/1969

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, **Nihayetü'l ikdam fi ilmi kelam,** thk. Alfred Guillaume Weston Collece Library, Mass,1352 /1934

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, "Âlem", *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, İSAM Yayınları, 4. Basım 2015

Taslaman, Caner, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul, İstanbul Yayınevi 2014

Yıldız, Metin, *İbn Muteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, (Van, Yüzüncü Yıl Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora tezi, 2015

İKİNCİ BÖLÜM:
TASAVVUF

FİHİ MA FİH EKSENİNDE İNSANIN YARATILIŞ GAYESİ VE BESMELE-İ ŞERİF'İN ÖNEMİ

Merve YAVUZ

Özet

13. yüzyılda yaşamış hoşgörü ve barışın sembolü Hz. Mevlâna, *Fîhi Mâ Fîh* adlı eserinde geçen sohbetlerinde Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması üzerinde durmuş tecelli ve Allah'ın adını anmayla ilgili kavramlara bizzat yer vermiştir. Eserin de insanın yaratılış gayesiyle ilgili pek çok meseleye sembolik ve çarpıcı örnekler verdiği fark edilmektedir. *Fîhi Mâ Fîh* adlı eserinde besmele-i şerif ve tecelli mevzusunun İnsanın yaratılış gayesi açısından öneminin incelenmesinin sebebi bu mevzularla alakalı ortak paydaların tespit edilmesidir. İnsanın yaratılış gayesi her daim insanlığın gündeminde olmuştur. Mevzuyla alakalı çalışmalar yapılmış olsa bile halen insanlığın gündeminde yaratılışın hakikati ile ilgili konular merak edilmektedir. Çalışmada Hz. Mevlâna'nın sohbetlerini, vaazlarını inceleyip besmele ve tecelli mevzusu ile alakalı konulara açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Hz. Mevlâna'nın halka yapmış olduğu nasihatlerinden yola çıkarak besmelenin ve tecellinin önemi farklı bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Araştırma giriş ve iki ana başlıktan oluşmaktadır: Girişte amaç, yöntem ve kaynaklar belirtildikten sonra ilk başlıkta *Fîhi Mâ Fîh*'te ki örneklerden hareketle Mevlâna'nın Allah'ın adını anmaya verdiği önem arz edilmiş, ikinci başlıkta ise yine *Fîhi Mâ Fîh*'te ki örneklerden hareketle Allah'ın kâinata ve insana tecellisi mevzusuna değinilmiştir. Bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'den ve Hz. Mevlâna'nın *Fîhi Mâ Fîh* adlı eserinden faydalanılmış ve bilgiler yeniden harmanlanarak okuyucuya sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fîhi Mâ Fîh, Mevlâna, Besmele, Tecelli, Yaratılış gayesi, İnsan

Selçuk Üniversitesi - Mevlana Araştırmaları Enstitüsü- Mevlana ve Mevlevilik Araştırmaları Anabilim dalı - merveyavuz1071@hotmail.com

THE OBJECT OF CREATION OF HUMAN AND THE IMPORTANCE OF BASMALA-I SHARIF BASED ON FIHI MA FIH

Abstract

Hz. Mawlana who is the symbol of tolerance and peace that lived in 13th century, in his conversations in his work called *Fîhi Mâ Fîh,* emphasized the understanding of the Quran and personally included the concepts related to manifestation and remembering the name of Allah. It is noticed that the work gives symbolic and striking examples to many issues related to the purpose of human creation. The reason for examining the importance of basmala-i sharif and manifestation issue for the purpose of human creation in *Fîhi Mâ Fîh* is the determination of common grounds related to these issues. The purpose of human creation has always been in the human agenda. Even though studies have been done on the subject, issues related to the truth of creation are still being wondered. In this study, efforts were made to examine Mawlana's conversations and sermons and to clarify the issues related to basmala and manifestation. Based on Mawlana's advices to the people, the importance of basmala and manifestation has been discussed with a different perspective. The study consists of an introduction and two main titles. After mentioning the purpose, method and sources in the introduction, the importance given by Mawlana to the name of Allah was emphasized based on the examples in *Fîhi Mâ Fîh* in the first title, and in the second title, it was mentioned that the manifestation of Allah to the universe and mankind based on the examples in *Fîhi Mâ Fîh.* In this regard, the study re-blended the information in the light of the Holy Quran and *Fîhi Mâ Fîh* and presented to the reader.

Key Words: *Fîhi Mâ Fîh*, Mawlana, Basmala, Manifestation, The object of creation, Human

Giriş

Amaç ve Yöntem

Kur'ân-ı Kerîm'deki zahirî ve bâtinî hakikatleri bizlere söz ve davranışlarıyla ifade eden Hz. Peygamber (sav)'dir. Onun vefatından sonra Kur'ân'ı anlama ve açıklama faaliyetleri sahabe ve tabiîn tarafından da devam ettirilmiştir. Hz. Mevlâna' da vaazlarında söz konusu ettiği âyet ve hadisleri açıklarken bâtinî yorum olan işârî tefsir yöntemine de başvurmuştur. Bu sayede döneminin insanlarına Yaratıcı-insan ilişkisinin mahiyetini zâhirî ve bâtinî boyutlarıyla ortaya koymuştur.

Hz. Mevlâna *Fîhi Mâ Fîh* adlı eserinde Yaratıcı-insan ilişkisine dair sembolik ve çarpıcı örnekler vermiştir. Bu örnekler incelendiğinde Kur'ân-ı Kerîm'de geçen özellikle Alak sûresindeki âyetleri işaret ettiği tespit edilmiştir. Alak sûresi, Hira Mağarasında Peygamber Efendimiz (sav)'e nâzil olan ilk sûredir. Sûrenin anlamı tefsir bakımından incelendiğinde Yaratıcı-insan ilişkisi ele alınmaktadır.

Çalışmada, Fîhi Mâ Fîh eserinde geçen vaazlarda Yaratıcı-insan ilişkisini konu edinen bölümler seçilmiştir. Daha sonra ise Alak sûresinin meali ele alınarak, eserle sûre arasındaki ilişki incelenmiş ve Hz. Mevlâna'nın vaazlarında insanlara asıl anlatmak istedikleri ele alınmıştır. Konuyla ilgili yapılan araştırmalar kullanılmış ve konu besmele ve tecelli kavramı kapsamında insanın yaratılış gayesi açısından ele alınmıştır.

Hz. Mevlâna kendi dönemindeki Müslüman topluluklara sürekli Yaratıcı-insan ilişkisini anlatmıştır. Vahdet-i vücud anlayışıyla insanlara her şeyde Allah'ın tecellisinin olduğunu göstermiştir. Günümüzde hâlen tecelli ve vahdet-i vücûd ile alakalı çalışmalar sürdürülmektedir.

Besmele-i şerif'in içerisinde İsm-i Â'zam vardır. Hz. Mevlâna'nın eserlerinde ve vaazlarında besmele-i şerif'in önemine vurgu yaptığı ve onun ilâhi sırrına işaret ettiğini düşünmekteyiz. Eserlerinde bire bir tefsir yapmış olmasa da Alak sûresi ile bağdaştırdığımızda Yaratıcı-insan ilişkisinde asıl vurgulamak istediğinin besmele olduğu varsayılabilir.

Kaynakların Değerlendirilmesi

Hz. Mevlâna'nın Yaratıcı-insan ilişkisine dair anlayışını ortaya koymak maksadıyla yaptığımız bu çalışmada birçok kaynaktan yararlandık. Araştırmamızda temel kaynaklar olarak Kur'ân-ı Kerîm'i ve *Fîhi Mâ Fîh* eserini ele aldık. Eserde Abdülbaki Gölpınarlı'nın çevirisinden istifade ettik. Hipotezimizin oluşmasında bize yol gösteren kaynakları da ele aldık. Dr. Münir Derman'ın *Allah Dostu Der Ki*, Mustafa Kaya'nın *Hızır Dokunsun Dualarına* ve M. Ali Baltaşı'nın İlk *Mesajlar* adlı eserlerinden faydalandık.

Fîhi Mâ Fîh

Hz. Mevlâna'nın vaazlarından derlenen bu eser onun vefatından sonra oğlu Sultan Veled tarafından bir nüsha haline getirilmiştir. Yazma nüshalarında eserin adı *Esrâr-ı Celîl, Esrârü'l-Celâliyye, Kitâbü'n-Nesâ'ih li-Celâliddîn, Risâle-i Sultân Veled* gibi farklı adlarla da geçmektedir. *Fîhi Mâ Fîh*: Ne varsa Ondadır anlamına gelmekte olup yetmiş beş bölümden oluşmaktadır. Bunun altı bölümü Arapça diğerleri ise Farsçadır. Bölümlerin bazısı âyet ve hadîs yorumlarını içermekte bazıları ise vaazlarda Hz. Mevlâna'ya sorulan bir soruya cevap vermekte, bazıları da dönemin güncel bir olayına değinmektedir. Eser bulunduğu dönemin güncel olaylarına da değindiği için o döneme ait bir tarihi kaynak niteliğindedir. Eserde âyet ve hadislerin açıklanmasında tasavvufi menkıbeler, klasik şark hikâyeleri, efsaneler, masallar kullanıldığı için işârî tefsir özelliğindedir. Vaazlarında dönemin siyasi olaylarına, özellikle de Moğolların zulmüne değinmiş ve belli başlı birçok kavramın üzerinde durarak insanlara irşâd yolunu anlatmıştır. (Demirci, 1996)

''Eserin adını ister Mevlâna ister Mevlâna' dan sonra oğlu Sultan Veled veya Hüsâmeddîn Çelebi koymuş olsun, eserin adı üslubuna uygundur. Eserin adı anlaşılır değildir lakin bir zarf durumundadır. O zarfı açtığımız zaman içindekiler ortaya çıkacaktır. Bu itibarla, bu ibareyi içindekiler şeklinde düşünmek yerinde olur.'' (Ayan, 1997, s. 135)

Besmele-i Şerif

BİSMİLLÂHİRRAHMÂNİRRAHÎM: Kur'ân-ı Kerîm'de Tevbe sûresi hariç tüm sûrelerin başında bulunan ve Neml sûresinde geçen bir âyettir. Âyet *Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla* demektir. Peygamber Efendi-

miz (sav)'e Hîra mağarasında iken Cebrâil (as) tarafından ona Alak sûresinin ilk beş âyeti nâzil olmuştur. Alak sûresindeki bu ilk beş âyet, İnsanın yaratılışı hakkında önemli bir konuya değinmektedir. Yüce Allah, Peygamber Efendimiz (sav)'e Alak sûresi ile aslında, insanın, Yaratıcı'dan madde olarak farklı ama mânâ açısından bir olduğuna değinmiştir. İnsanın madde olarak bir bedeni var yeryüzünün halifesi olmasına vesile olan da bir ruhu var. İnsanoğlu madde ve mânânın birbirinden ayrı olduğunu düşünmekte ve günlük yaşantısında dahi bu şekilde hareket etmektedir. İşte bu sebeple, Hz. Mevlâna da vaazlarında halka hitap ederken, insan ve Yaratıcı ilişkisine açıklık getirmek için arayışın ve adayışın ortak paydalarına değinmiş, ruh ve nefis bakımından da insanın madde ve mânâ ile bir bütün içerisinde olduğunu izah etmiştir.

Hz. Mevlâna (1959) vaazında şöyle buyurmuştur:

"*Her şeyi, aramadıkça bulamazsın;*

Fakat bu dost başka; bunu bulmadan arayamazsın.

İnsanın araması şudur; bulmadığı şeyi arar insan; gece-gündüz onu araştırır durur. Fakat bulduğunu maksadına erdiği halde arayıp istemesi, şaşılacak bir şeydir. Bu çeşit arayış insanın aklına sığmaz insan bunu düşünemez bile. Çünkü insanın arayışı, bulmadığını elde etmek içindir. Bulduğunu arayıp isteyiş, Tanrı'nın arayıp istemesidir. Çünkü Ulu Tanrı, her şeyi bulmuştur; her şey onun kudretindedir, 'Ol' der, olur. Bulandır yüceler yücesidir. Bulan ona derler ki her şeyi bulmuştur. Bununla beraber Tanrı, 'Odur isteyen, odur üst olan.' dediği gibi isteyendir de. Bu sözden maksat şudur öyleyse: A insan! Sen, şu sonradan meydana gelen isteklere düşmüşsün ya, bu isteklere düşüş insanlık huyudur. Fakat böylece de maksattan uzaksın sen. ***İsteğin, Tanrı isteğinde yok oldu mu, Tanrının isteği kavrar, kaplar seni; o zaman Tanrı isteğiyle isteyen bir hâle gelirsin***." (s. 73)

İnsanın arayıp istemesi aslında Yaratıcı'nın lütfu iledir. Yaratan istemedikçe insan onun kudreti dışında hareket edemez. İnsan da ruh ve nefis bulunmakta, ruh Yaratıcıdan bir cüz iken nefis ise bedene aittir. Ruhu bir enerji olarak nitelendirirsek bu açıdan mânâ iken nefis ise beden de oluşuy-

la bir maddedir. İnsan kendi bedenine bakarak tefekkür ederse madde ve mânânın birbirinden ayrı olmadığını fark edecektir. İnsan bir şey istiyorsa nefis açısından düşünürsek, bu arzu maddenin göstergesi iken, bu isteğini ruhu ile de arzularsa bu da yaratıcının istemesindendir. İnsan, ruhunu ne zaman ayna olarak kendine rehber edinirse, o zaman Yaratan'ın lütfuna nâil olur. Nefis kendini merkeze alarak, *Ben benim, Sen de sensin* diyerek yaratıcıya kendi maddesel varlığı ile baş göstermektedir. Ne zaman ki nefis mertebelerinde yol kat ederse o zaman madde ve mânânın birbirinden ayrı olmadığını idrak eder ve Yaratıcı'nın karşısında *Sen benim Rabbimsin* diyerek üzerindeki tecellinin hâk olduğunu kabul eder. O zaman insan, günlük yaşantısında bir sorumluluğunu yerine getirirken yapacağı işte dahi Yaratıcı'nın rızasını da düşünerek hareket eder ve her işin başında onun yeryüzündeki halifesi olduğunu hatırlar ve besmelenin ilâhi sırrını kavramış olur.

Hz. Mevlâna'nın bu vaazında insanın Yaratıcı'nın isteği ile isteyen hale gelmesinden maksadının, ''OL!'' emrini kastettiğini ve besmelenin manasına ve ilâhi sırrına işaret ettiği düşünülmektedir.

''Besmele'nin özel bir manası vardır ki okuyan insanı halife eyler. Zaten sen varlığa halife olarak yaratıldın. Halifenin nişanı ve mührü olur. Senin halifelik nişanın ve mührün 'Bismillâhirrahmânirrahîm'dir.'' (Kaya, 2016, s. 19)

İnsan bedeninde ruh var olduğu için bu kutsal emanetten ötürü yaratılan diğer varlıklardan üstündür. İnsan ruhu ile Yaratıcı'ya yakındır çünkü ruhta Yaratıcı'nın tecellileri mevcuttur. Ruh, Yaratan'dan bir cüzdür. Bu sebeple ihlâs ve samimiyet içerisinde hareket edilmelidir. Madde ve mânâ birdir. Birbirinden ayrı değildir. Maddenin diğer yüzü mânâdır.

''Ebû Hüreyre'nin naklettiğine göre, Allah Resulü (sav) şöyle buyurmuştur: 'Yüce Allah'ı anarak başlanmayan her anlamlı söz veya iş, bereketsizdir/sonuçsuzdur'(HM8697 İbn Hanbel, II, 360).'' (Diyanet İşleri Başkanlığı [DİB], 2019, s. 173)

Besmele-i şerif'i okuduğumuz zaman ben bu işi kendim için değil, Al-

lah adına ve onun emri ile onun için yapıyorum demiş oluyoruz. Besmele ile başladığımız her iş hem bereketli olmakta hem de o iş için Yaratıcı, bize hayır kapılarını açmaktadır.

Besmelenin Allah'ın adıyla başlaması, Allah'ın kendini insanlara hatırlatmasıdır. Besmele-i şerif ve Kelime-i Tevhid aslında Allah'ın mahlûkâtı ve tüm yarattıklarını birbiri içinde tek kelime ile anlatışı demektir. Yeni bir yere adım attığımızda, yeni bir işe başladığımızda yapılan her yeni hareketle beraber tecellisinden ötürü *Bismillâhirrahmânirrahîm* ile başlamalıyız. Yeni bir yavruya sahip olduğumuz zaman emek vereni kendimiz sanıyoruz ama bizi ona kavuşturan da Allah'tır.

Kur'ân-ı Kerîm'de:

''Yaratan Rabbi'nin adıyla oku!

O, insanı bir kan pıhtısından yarattı!

Oku! Rabbin sonsuz kerem sahibidir.

Ki O, kalem ile yazmayı öğretti ve insana bilmediği şeyleri (hep) O öğretti.''(el-Alak, 96/1-5.)

Yüce yaratıcımız Allah-u Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'in ilk âyetlerinde onun adı ile okumamızı ve yazmamızı emretmiştir. Peygamber Efendimiz'in (sav) günlük yaşantısını incelediğimiz zaman her türlü işinde besmele-i şerif'i muhakkak zikrettiğini görüyoruz. Hatta İslamiyet'e davet için gönderdiği mektuplarda ya da imzalanması gereken antlaşmalarda bile besmele-i şerif'i muhakkak yazdırmıştır. Kanaatimizce besmele-i şerif Kur'ân-ı Kerîm'de Neml sûresinin 30. âyetinde ve her sûrenin başında yer aldığı için âyet hükmündedir. Kur'ân-ı Kerîm'den bir âyet olan besmele-i şerif'i abdestsiz bir şekilde zikretmemeliyiz. Besmeleyi her işin başında zikretmemiz bize Allah tarafından emrediliyorsa, bu da bir Müslüman'ın günlük yaşantısında sadece beş vakit namaz için değil her daim namaz abdestli bulunması gerektiğini göstermektedir.

Besmele-i şerif'in sırrı ve manasına değinecek olursak bu konuda yazar;

"Allah, kâinattaki her şeye 'Kun fe yekûn' demiştir. Bu 'OL!' emri tüm tabiat üzerinde işlemektedir. Kul olan senin, Kun fe yekûn cümlen 'Bismillâhirrahmânirrahîm' dir. Sen bu muhteşem kelimeyle eşyanın üzerinde var olan Allah'ın Kun fe yekûn emri uyarınca 'Ben Halife'yim Allah namına sana emredildiğin üzere olmanı söylüyorum.' Diyorsun." (Kaya, 2016, s. 21) demektedir.

Hz. Mevlâna'nın (1959) *"O zaman Tanrı isteğiyle isteyen bir hale gelirsin."* (s. 73) sözüyle anlatmak istediği işte tam olarak budur. Yalnız burada dikkat etmemiz gereken en önemli husus şudur ki; insan halife olarak, Allah namına besmeleyi çekerek, eşyaya hükmedecekse o zaman o hâl üzere hareket etmeli ve günlük yaşantısında dahi ihlâs içinde olmalıdır. Burada insanın her anında gaflet içinde olmaması gerektiğini anlıyoruz çünkü insan halife olduğu için Allah'ın namına, mânâya bir madde olarak hükmettiğinden, üzerindeki tecellinin hak olduğunu bilerek hareket etmelidir. Günlük yaşantımızda kullandığımız kelimeleri özenle seçmeliyiz çünkü kelimelerin insan hayatı üzerinde ne kadar önemli olduğunu besmeleyi çekerek anlıyoruz. Biz sadece besmeleyi zikrettiğimizi zannedersek aslında gaflet içinde oluyoruz ama besmelenin hakikatinin farkına vararak hareket edersek işte o zaman Mevlâna'nın da buyurduğu gibi gerçektende Yaratıcı isteği ile isteyen bir kul haline gelmiş oluyoruz. Aslında Hz. Mevlâna burada besmelenin sırrına da değiniyor. O dönemin insanlarına vahdet-i vücûdu açıklamak için vaazlarında işârî tefsire bu yüzden başvurmuştur.

Aklı başında olan her insan bir yaratıcısının olduğunu idrak eder ve yeryüzünde kendi hakikatini arar. Bunun sebebi insanın içindeki merak duygusudur. Merak duygusu ile insan arayış halindedir. Bu arayış halinden doğan ihtiyaç ile bilim insanları geçmişten günümüze kadar teknolojinin ilerlemesinde rol oynamışlardır. Yaratıcı yoktan var eder, insan ise var olan bir nesneden başka bir şey oluşturduğunda icat etmiş olur. Bu icat etme eylemini de gerçekleştirebilmesine vesile olan yine Yaratıcı'nın tecellisidir. Yaratıcı ilk insanı yarattığından beri insanlığa peygamberler göndermiştir. Sürekli gaflet içinde olan insana kendisini hatırlatmıştır. İnsan kendisine verilen tecelliden kaynaklı sahip olduğu güç içerisinde ister istemez Yaratanını dünya meşguliyetlerinden ötürü unutmaktadır. İşte Hz. Mevlâna

gibi kâmil mürşit olan velilerde insanlara daima Yaratıcı'dan bahsetmiş ve nefsi konusunda insanları uyarmışlardır. Yeryüzünde göremediğimiz çeşitli hakîkat perdeleri mevcuttur. İnsan bu perdelerden ötürü eşyanın ardındaki hakikati göremediği için her eyleminde kendisini görmektedir. Oysa bu eylemlerin gerçekleşmesinde dahi Yaratıcı'nın mutlak izleri mevcuttur.

Misal olarak perdeleri şöyle anlatacak olursak; Tuz ve şekerin suyun içinde eriyip görünmemesi gibi perdelerde mevcut haldedir. Nasıl ki tuz ve şeker su ile buluştuğunda eriyip kayboluyorsa perdelerde tecelliden ötürü insana görünmemektedir. Ancak tadına bakınca, suyun şekerli mi yoksa tuzlu mu olduğunu o zaman fark ederiz. İşte perdelerde böyledir. İnsan nefsini kontrol altında tutabilirse kendisinde mevcut olan tecelliler sayesinde var olan hakîkatleri görerek perdelerin arkasında olan muhteşem ilâhi sırrın farkına varmış olur. Etrafımıza dikkat edersek bunun örneklerini saymakla bitiremeyiz.

Yaratıcı'nın birbirinden güzel birçok ismi vardır. Onun tecellisinin yansıması olan bu isimlere Esmâü'l-Hüsnâ denir. Dua ederken kabul olması için bu isimlerle ona hitap ederiz. Besmele aslında insanın zikri ve kalbinin anahtarıdır.

Besmele-i şerif yeryüzüne ilk defa Hz. Âdem (as) zamanında indirilmiş ve Âdem (as) şöyle buyurmuştur: *Zürriyetim (neslim) besmeleyi okuduğu sürece azaptan kurtulur*. Bir süre sonra besmele Hz. İbrâhim (as) ateşe atılacağı zaman indirilmiş ve ateş İbrâhim (as)'ı yakmamıştır. Daha sonraları toplumların azgınlıkları ve Allah'a şirk koşmalarından dolayı besmele yeryüzünden kaldırılmıştır. Bu sefer de Hz. Süleyman (as) zamanında indirilmiştir. Bir süre sonra yeniden yeryüzünden kaldırılmıştır. Son kez Peygamber Efendimize indirilmiştir. Artık Kur'ân-ı Kerîm de yer aldığı için unutulması imkânsızdır. Çünkü Allah-u Teâlâ Kur'ân'ın koruyucusu biziz buyurmuştur ve kıyamete kadar da Kur'ân-ı Kerîm orijinal halini muhafaza edecektir. Müslüman toplumların günlük yaşantılarında dini vazifelerini ihmal etmelerinden dolayı zamanla besmelenin sırrı unutulmuştur. (Kaya, 2016)

Evlerimizde, iş yerlerimizde ve bulunduğumuz birçok ortamda muhak-

kak besmeleyi duvarlarımıza asıyoruz. Biz günlük yaşantımızda besmeleyi zikretmeyip ihmal ettiğimiz için Peygamberimizin zamanından bu yana besmelenin sırrı ve muhtevası bizlere de unutturuldu. Önemini sadece eski kaynaklarımızdan ulaşabilirsek hem kalbimizle hem de zihnimizle kavrıyoruz.

Besmele-i şerif ile Yaratıcı'yı hatırlar ve ona şükrederiz. Bir eylemi gerçekleştirirken dahi insan tecellisinden dolayı yaratanına şükretmelidir. Allah'a her şükrettiğimizde üzerimizdeki nimetlerini arttırmaktadır. Namazda dahi şükrederek aslında bilmediğimiz nice nimetlerini bizlere sunmaktadır.

Hz. Mevlâna vaazlarında besmele-i şerif'in hikmetlerinden bahsetmeye çalışmış, o dönemin insanlarına onların anlayabilecekleri seviyede hikmetleri anlatmıştır.

Mustafa Kaya (2016) Besmele-i şerifin ilahî sırrını şöyle açıklar:

"Besmeleyi zikrettiğinde ben de O'nun yarattığı bir kulum! Her hareketim O'ndan. Ben de her hareketime, her işime, Onunla birlikte başlarım. Ben O'ndan ayrı değilim. Zaten hiçbir şey O'ndan ayrı olamaz. Beni serbest bıraktığı, bana cüz-i bir irade verdiği için, ben gurur duyarım. Ben onun yarattığı bir mahlûkum, onun arzu ve isteğiyle şükran ve haddimi bildirmek için her işime beni yaratan Allah'ın O muhteşem ismiyle hem Rahmân hem Rahîm isimlerinden yola çıkılarak bulunacak, O muhteşem ismiyle başlarım. Onunla beraber başlarım. Çünkü ben, ondan bir parça, bir zerreyim demiş olursun." (s. 30)

Besmele-i şerifin içinde İsm-i Â'zam vardır. İsm-i Â'zam Allah'ın en büyük ismine denilmektedir. Burada O muhteşem isminle denilerek İsm-i Â'zam'a işaret edilmiştir. Çünkü İsm-i Â'zam bütün esmaların manasını ve kudretini içermektedir. Hz. Mevlâna'nın, Yaratan'ın isteğiyle istemekten maksadı besmele-i şerifin ilahî sırrıdır.

Hz. Mevlâna (1959) eserinin son vaazında şöyle buyurmuştur:

''Tanrı ereni, Tanrı peygamberi, Tanrı bilgisidir. 'Kalemle öğretti.' Gönülle Tanrı yazısını okuyorum, kalemle halka yazıyorum, yani anlatıyorum.

Dilden başka bir şeyle onun sözünü anlatmanın mümkünü yok;

Fakat yazısına insanların şahısları birer defter olmuş." (s. 30)

Burada Hz. Mevlâna'nın bahsetmekte olduğu mevzu az önce de değindiğimiz gibi Alak sûresinde geçen ilk beş âyettir.

Bildiğimiz üzere Peygamber Efendimiz'in (sav) okuma yazması yoktur ama burada Allah-u Teâlâ'nın peygamberimize verdiği hikmeti ve ilmi vardır. Peygamber Efendimiz okuma yazma bilmediği için Kur'ân-ı Kerîm'in vahiy ediliş sürecinde, Muhammed kendisi yazmıştır diyemediler. Çünkü bu imkânsızdı. Allah-u Teâlâ Peygamberimizin gönlündeki perdeleri kaldırınca gönül gözü ile vahyi okudu. Peygamberimiz de indirilen vahyi halka iletiyor ve kâtipler tarafından âyetler o dönemin şartlarında bulunan nesnelere yazılıyordu ve hafızlar tarafından da ezberleniyordu.

Gönülle Yaratıcı'nın vahyini okuyabilmemiz için insanın gönlündeki karanlık perdelerinin kalkması gerekir. Bu perdelerin kalkması içinde insanın takva ile hareket etmesi gerekir. Yüce Allah İnsan benim sırrım, ben de insanın sırrıyım diye buyurduğundan Hz. Mevlâna burada Yaratıcı'nın sırrını yazıya, sırrı muhteva eden insanı da deftere benzeterek teşbihte bulunmuştur.

Tecelli Mevzusu

Hz. Mevlâna'nın eserini incelediğimizde vaazlarının birkaçında da dönemin insanlarına tecelli mevzusunu anlatmıştır. Bildiğimiz üzere Hz. Âdem yaratıldığında melekler Allah-u Teâlâ'nın emri üzerine ona secde ettiler lakin yalnızca şeytan secde etmedi. Kibirlendi ve *Ben ateşten yaratıldım. O ise topraktan* deyince kıyamet günü hesap vaktine kadar Allah-u Teâlâ'nın huzurundan kovuldu. Melekler Allah-u Teâlâ'nın tecellisini Âdem (as)' da gördüler. Çünkü Allah-u Teâlâ Âdem'e esmaları öğrettim buyurmuştur. Yani Âdem (as)'a eşyanın hikmeti öğretilmiştir. Yalnız şeytan kibirlendi ve kibrinden Âdem'de Allah'ın Tecellisinin yansıması olduğunun farkına varamadı.

Bizden hem irademizle hem de aklımızla tefekkür ederek bu kâinatın

muhteşem tecellisini kavrayabilmemiz istenmiştir. Bizi yaratan bir yaratıcı var ve O "OL!" demeden bir yaprağın bile kıpırdamayacağının farkında olabilmeliyiz. Cinler insanlardan önce dumansız ateşten yaratıldılar. Dünya'nın zevk ve sefasına daldılar. Allah-u Teâlâ Âdem (as)'a isimleri öğretti ve ilim verdi. İlmi ile insanlara irade ve akıl bahşetti. Onun her şey de tecellisinin olduğunun farkında olmamızı ve Elest gününde verdiğimiz sözü tutmamızı istedi. Lakin yeryüzüne gelince, ruh ile ceset birbirine kavuşturulduğunda insan nefsanî isteklerine daldı. İnsanoğluna verdiği sözü hatırlatmaları için peygamberler gönderildi. Bu nedenle Hz. Mevlâna vaazlarında bir kâmil mürşit olarak halka tecelli mevzusunu anlatmış, insanın nefis ve arzularından da bahsetmiştir.

Bir vaazında şöyle buyurmuştur:

"Ulu Tanrı hayrı da irâde eder, şerri de fakat ancak hayra râzı olur. Çünkü 'Ben gizli bir defineydim; bilinmeyi sevdim, diledim.' demiştir. Hiç şüphe yok ki Ulu Tanrı emri de irâde eder, nehyi de." (Mevlana, 1959, s. 68)

Burada anlatılmak istenen şudur; Yaratıcı hem iyilik sıfatlarına hem de kötülük sıfatlarına sahiptir. İnsanda da ruh gibi kutsal bir emanet bulunduğu için yaratanın sıfatlarından zâhirî olanları da insana yansımıştır. Yaratan hayırlı olandan yani iyi olandan razıdır. İnsanın da hayrı dilemesini ve nefsini her daim dizginlemesini arzu eder. Öyleyse neden kötülük var? Sorusu akıllara gelmektedir.

Hz. Mevlâna (1959) bu sorumuza vaazında şöyle cevap vermektedir:

"Her şey zıddı ile belli olur, meydana çıkar çünkü zıddı olmadıkça, zıddını söylemedikçe hiçbir şey tarif edilemez. Yüce Allah'ın zıddı yoktur da onun için 'Ben gizli bir defineydim, bilinmeyi sevdim.' demiş ve ışığı meydana çıksın diye karanlıktan ibaret olan şu kâinatı yaratmıştır; yine böylece peygamberlerle erenleri meydana çıkarmış ve sıfatlarımla halka görün demiştir." (s. 89)

Yüce Allah, hem kâinata hem de insana esmaları ile tecelli etmiştir. Hatta şu an hayatta olmamız da onun *el-Hayy* esması iledir. Vefat etme-

mizde bile onun *el- Mümît* esmasının tecellisi vardır. Yalnız burada dikkat etmemiz gereken şu ki insan da zıtlıklar mevcuttur. Bu nedenle yeri geldiğinde sakin yeri geldiğinde ise öfkeli olan insanın dikkat etmesi gereken en önemli husus aradaki dengedir. Nasıl sakin olmak iyi ve hayırlı ise, öfke de bir o kadar iyi ve hayırlıdır. Örneğin; Birini ikaz ederken dozunda bir öfke ile *Bu halinin gidişatı hiç iyi değil, kendine çeki düzen ver.* Diye uyardığımızda o kişi bu uyarıyı dikkate alacaktır. Çünkü onu uyaran kişinin de bu yollardan geçmiş olduğunu ve olayların sonucunu da kestirebileceğinden onu ikaz ettiğinin farkında olur. Demek ki yeri geldiğinde de aşırıya kaçmamak şartı ile öfke bile gerekmektedir. Bu nedenle Yaratıcı, daima insanın nefsine hitap etmiş ve tecellinin yansımalarından ötürü insanlara peygamberleri göndermiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de:

"Artık nereye dönerseniz dönün, Allah'ın zatına dönersiniz." (el- Bakara, 2/115.)

Tecelli hiç kesilmez ezelden ebede kadar devam eder. Hatta nefsini olgunlaştırmış ve gereksiz isteklerden arındırmış olan Allah dostları yaptıklarının karşılığında hiçbir şey beklemezler. Tefekkür ettiğimizde gökler, yerler ve bunların içinde var edilmiş her şey de tecelli mevcuttur ve hepside Allah'ın Kun fe yekûn "Ol!" der oluverir sözünü hatırlatır.

Hz. Mevlâna vaazında halka tecelli mevzusunu işârî yöntem kullanarak açıklamış ve Allah'ın gerçek olarak bu dünyada görülemeyeceğini anlatmıştır. İnsanın, Allah'ı görsem diye arzuladığı şey Allah'ın yüzündeki örtüsüdür. İnsanın hevâ ve hevesleri uğruna istediği her şey aslında tektir. İnsan yaratıcısını özler ve onu ister bütün bu isteklerinin ardında da ona duyulan özlem vardır. Misal ev isterim, aş isterim, zenginlik isterim. Aslında bunların hepsi birer örtüdür. Yüce Allah tüm bu örtüleri bir iş için yaratmıştır. Allah'ın yüzü örtüsüz görünseydi biz ona dayanamazdık, faydalanamazdık yani örtüler sayesinde yardım görmekteyiz, faydalanmaktayız. Misal; Güneşi ele alalım, güneş bize fayda sağlar lakin yakınımızda olursa var olan her şeyi yakıp kül eder. Örtü ardında olması bizim hayrımızadır. (Mevlana, 1959)

Yine bir gün vaaz esnasında birisi Tanrı'yı görme arzusundan bahseder bunun üzerine Hz. Mevlâna (1959)''Ulu Tanrı dağa, örtüyle-perdeyle görününce dağı, ağaçlarla, güllerle, yeşilliklerle dolduruyor, süslenmiş-bezenmiş bir hale sokuyor; fakat örtüsüz- perdesiz göründü mü, onu alt -üst ediyor, zerre-zerre parçalayıp gidiyor. Rabbi dağa göründü mü onu param parça etti.'' (s. 14) Sözünden yola çıkarak, Hz. Mûsa (as)'ın Kur'ân-ı Kerîm' de geçen hâdisesine işaret etmiş ve halka ayette geçen tecelli ve perde olayını güneş misalini vererek açıklamıştır.

Söz konusu ayet *Kur'ân-ı Kerîm* de şöyle geçmektedir:

''Mûsa, kendisiyle konuşacağımızı vaat ettiğimiz vakitte gelince, Rabbi ona kelamını (vasıtasız olarak) söyledi. (Mûsa) şöyle dedi: Rabbim! Cemalini göster bana, sana bakayım. Allah: Beni hiçbir zaman göremezsin, fakat şu dağa bak. Eğer o, yerinde durursa sen de beni görürsün. Buyurdu. Nihayet Rabbi, o dağa tecelli edince, onu yerle bir etti. Mûsa da bayılarak yere düştü Sonra ayılınca şöyle dedi: (Dünyada seni görmeyi istemekten) tövbe ettim ve ben, mü'minlerin ilkiyim. Dedi. (el- A'raf, 7/143.)

Hz. Mevlâna'nın bu eserde geçen vaazlarını dikkatle okuduğumuzda Yaratıcı ve insan arasındaki o ince çizgiyi ele alırken insanların aklında hiçbir şüpheye yer kalmayacak şekilde işârî tefsir yöntemine başvurarak konulara açıklık getirmiş olduğunu fark ediyoruz.

Kur'ân-ı Kerîm'de:

"Yaratan Rabbinin adıyla oku! (el-Alak, 96/1-5.)

Burada *Rabb* mevzusu dikkatimizi çekmeli, çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde ''Rabb'' kelimesinin üzerinde durulmuştur. Araplar Kur'ân'ın inişinden önce de bu kelimeyi kullanmaktaydılar. Misal; Evin hanımı derken 'Rabbetü'l Beyt' derler. Onlar o dönemlerde dahi Rabb denince akıllarına bir yerin veya topluluğun başkanı gelmekteydi. Kur'an insanların bu anlayışını değiştirmek için tek otorite kaynağının Allah-u Teâlâ olduğunu söylemektedir. Allah'tan başka hiçbir varlığın gerçek Rabb olmadığı inancını hâkim kılmak istemektedir. (Baltaşı, 1984)

Rahman sûresinde şöyle buyrulmuştur:

''Rahman, Kur'ân-ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyanı öğretti.'' (er-Rahman 55/1-4.)

Sûre Allah-u Teâlâ'nın Rahman olduğuna delildir. O, yarattıklarına karşı merhamet sahibidir. Varlığa hükmeden ve ona tecelli eden ve ona merhamet eden yalnızca Âlemlerin Rabbi Allah'tır. Besmele ile bir işe başlarken bu sebeple Rahman ve Rahim olan Allah'ın adını anmaktayız.

Kur'ân-ı Kerîm'de:

''Muhammed, Allah'ın elçisidir. Onunla birlikte olanlar, kâfirlere karşı sert, birbirlerine karşı merhametlidirler.'' (el- Fetih 48/29.)

''Allah-u Teâlâ Rahman ve Rahim olduğundan, O'nu Rabb olarak kabullenen insanlar da birbirlerine karşı merhamet doludurlar.'' (Baltaşı, 1984, s. 21)

Münir Derman Hazretleri (1989) Allah *Dostu Der Ki* adlı eserinde konuya binaen şöyle demiştir:

''RABB: Allah'ın kudretlerinin tecelli ettiği her şeyin Rabbi Allah'tır. Bu tecelli görünmez. 'Tecelli'nin mevcudiyetinin Rabbiyim. Sizin de Rabbinizim. Kâinatta her şey benden tecelli etmiştir. Fakat ben o şey değilim.' Bunu idrak ederseniz doğru olduğunu anlarsınız. Zira bunu idrak eden (Hallâc-ı Mansur) tasdik için söylemiştir. Tecelli eden her *şey* de Rabb şeklinde (Rabbin yansıması olarak) kudretleri görüyorum ve O, 'Hâk'dır diyorum ve Allah'a secde ediyorum demektir.

Her şeyde ve insanda tecelli eden Allah'ın kudretleri Rabb'dır. Bunların Allah'ın kudreti olduğunu bilmek ve tasdik etmek Hak'tır. Allah: Kudret ve güçleri ile bir şey sarf etmeden yalnız 'OL!' demesi ile yarattığı şeylerin, kâinatın, o güç ve kudretleri dolayısıyla onların Rabb'idir.

Rabb, Allah demek değildir. Kudretleri güçleri ile görünmesi Rabb'dır. Allah, Tecelli eden güzel esmaları ile İlah'tır. O halde: Ya Allah, Ya Rabb, Ya İlahi, Ya Hak mübarek lafızları başka başkadır.

İşte bu sebeple Peygamberimiz'e (sav) nazil olan ilk âyette 'Yaratan Rabbinin adı ile oku!' denmiş, 'Allah'ın ismi ile oku denmemiştir." (s. 13-14)

Münir Derman Hazretleri Alak sûresinde Rabb kelimesinin kullanımının nedenini açıklığa kavuşturmuştur. Allah ve Rabb kelimeleri farklı anlamlar barındırmaktadır. Araplar Rabb kelimesini bir yerin ya da mülkün sahibi anlamında insanlara atfederken, Allahû Teâlâ bu kullanıma tevhit açısından sınırlandırma getirmiş ve sadece Rabbin yalnızca kendisi olduğunu açıklamıştır. Allah yaratandır ve tecelli ettiğinde o varlık için Rabb hükmündedir. İşte bu nedenle Hz. Musa Allah'a hitabında *Ey Ya Rabb! Bana görün.* Dedi. Burada Rabb kelimesinin söylenmesinin bir diğer sebebi de bahsettiklerimizden yola çıkarsak; Tecelli ettiği her varlık için Rabb hükmünde olduğundan, burada Hz. Musa'ya *el-Basar* isminin tecellisinin aşırı kuvvetle etki etmesinden dolayı Hz. Musa Rabb demiştir.

Sonuç

13. yüzyılda yaşamış hoşgörü ve barışın sembolü, Mevlâna Hazretleri'nin ilmi birikimi ve olağanüstü dehasını eserlerinde görmekteyiz. Başta ülkemiz olmak üzere dünyanın birçok yerinde hâlen Mevlâna'yı anma çalışmaları sürdürülmektedir. Hz. Mevlâna çağlar ötesini aşan bir dünya görüşüne sahipti.

Besmele-i şerif'in içinde İsm-i Â'zam vardır. Besmele bizden önceki peygamberlerin topluluklarına da indirilmiştir. Toplumların azgınlıkları ve şirkleri sonucu Allah-u Teâlâ bu yüce ismi yeryüzünden kaldırmıştır. En son Peygamber Efendimizin döneminde inmiştir. Alak sûresinin ilk âyetinde "Oku! Yaratan Rabbinin adıyla oku." emri ile peygamberimize ve tüm Müslümanlığa, her işin başında besmele çekerek Allah'ın adını her daim anmaları emredilmiştir.

Müslüman toplumlarında günlük yaşantılarında dini vazifelerini ihmalleri sonucu besmelenin sırrı unutturuldu. Elbette besmele-i şerif halen mevcut. Kur'ân-ı Kerîm'de yer aldığı için kıyamete kadar yeryüzünden kaldırılmayacaktır. Manasının ne anlama geldiğini bilsek bile sırrını zihni-

miz ve kalbimizle kavramadığımız sürece yaptığımız her işte ve duamızda bunun eksikliğini yaşayacağız.

Hz. Mevlâna Yaratıcı-insan ilişkisini açıklarken özellikle tecelli mevzusuna değinmiştir. Vahdet-i vücûd anlayışı ile yaratılan her şeyde Allah'ın tecellisinin olduğunu insanlığa anlatmıştır.

Hz. Mevlâna eserlerinde ve vaazlarında besmele-i şerif'in önemine vurgu yapmış ve esasında onun muhteşem sırrına işaret etmiştir. Eserinde birebir tefsir yapmış olmasa da Alak sûresi ile bağdaştırdığımızda Yaratıcı-insan ilişkisinde asıl vurgulamak istediği besmele-i şerif ve onun hakikatidir.

Kaynakça

Ayan, G. (1997). Mevlâna Celâleddîn Rûmî'nin Fîhi Ma Fîh İsimli Eseri ve Mevlâna'nın Günümüze Aktarılması. *8. Milli Mevlâna Kongresi, 10*(8), s. 135-142.

Baltaşı, M. A. (1984). *İlk Mesajlar.* Ankara: Peyam Yayınları.

Demirci, M. (1996). Fîhi Ma Fîh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 13, s. 58-59). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Derman, M. (1989). *Allah Dostu Der ki Yazılmamış Sırların İlki, Yazılacak Sırların Sonu* (Cilt 3). Ankara.

Diyanet İşleri Başkanlığı. (2019). *Hadislerle İslam* (5. b., Cilt 1). İzmir.

Kaya, M. (2016). *Hızır Dokunsun Dualarına.* İstanbul: Fenomen Yayınları.

Mevlâna. (1959). *Fîhi Ma Fîh.* (Çev. A. Gölpınarlı), İstanbul: Yükselen Matbaası.

İBN HALDUN'UN MUKADDİMESİNDEN SUFİLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Sariye ÖLMEZ

Özet

İbn Haldûn'un (ö.808) tasavvuf anlayışı umran medeniyeti içerisinde ictimai bir olgunun ötesine geçememiştir. İbn Haldûn, tarih, sosyoloji, siyaset, iktisat ve daha birçok alan ihtiva eden *Mukaddime* adlı eserinde tasavvufa da yer vermiş ve bu ilim ile ilgili görüşlerini ifade etmiştir. Siyasetçi, tarihçi kimliğiyle birlikte pek çok alanda söz söyleyen İbn Haldûn tasavvuf sahasında da bazı konulara değinmiştir. *Mukaddime* adlı eserinde özellikle mehdilik meselesine değinmiş olup bu konuyla ilgili ayrı bir bab açmış, sık sık vahdet-i vücût anlayışını tenkit etmiş, ricâlü'l-gayb, kutub, evtâd gibi mevzular üzerinde durmuş, sihir ve tılsım gibi konular da parantez açarak mutasavvıflara değinmiştir. Bazen de onları eleştirmiştir. İbn Haldûn'un bu eleştirilerini konu edinen çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır: İlk bölümde İbn Haldûn'un yaşadığı çağa kısaca değinerek fikirlerinin şekillenmesine sebep olan olayları hülasa ederek hayatı, eserleri ve tasavvufi görüşlerine değinilmektedir.İkinci bölümde çalışmamızın ana gayesine eleştiriler kısmına geçilmekte ve Mukaddime eseri baz alınarak sufilere yönelttiği eleştiriler üzerinde durulmaktadır. İbn Haldûn'un eleştirilerini 4 başlık halinde derlemeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldûn, Mukaddime, Sûfî, Eleştiri

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

IBN KHALDUN'S CRITICISM TO SUFIS FROM 'MUQADDIMA'

Abstract

Ibn Khaldun's sufizm understanding is limited with social concept within umran civilization. Ibn Khaldun's "Muqaddima" adressed history, sociology, politics, economy as well as sufizim and he states his opinion regarding this innate science. Ibn Haldun touch upon a variety of topics with his historian, politician personality and mention about sufizm also. In " Mukaddime, he particularly point out Mahdism, he focus on different parts of this pheomenon, oftenly criticise "unity of existence", instead he strongly refer "ricalul gayb", evtad" and "kutud" factors and also gives some explanation about magic and spell. In this report, we explain his sufizm opinion based on the critics that he made. Sometimes he critisize them also. In this report that adress İbn Haldun's criticism consist of two parts. In the first part, the effects of the era he lived on his life, Works and how to shape on hıs sufism thoughts are ınvestigated. In the second part, criticism is mainly covered whıch ıs the main purpose of this study and particularly critics that are directed to sufism from his workpiece of "Mukaddime" is emphasized. The criticisms are tried to compell under four sections.

Keywords: İbn Haldun, Mukaddime, Mystic, Criticism

Giriş

14.yüzyılın büyük düşünürlerinden sayılan İbn Haldun bulunduğu çağın tarihçileri arasında yüksek bir konuma sahip olmuştur. Her ne kadar tarihçilik yönüne vurgu yapılıyor olsa da sosyoloji sahasında adını sıkça duyduğumuz ve bu ilmin temellerini atan bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşadığı, gördüğü pek çok olay olmuş, toplumsal gözlemler ile bu mâlûmatları kendi potasında eritmiş ve verdiği yetkin eserlerle birçok alanda kendisinden istifade edilebilecek mühim izler bırakmıştır. İslami ilimler içinde bir ilim olarak telakki ettiği Tasavvuf dalına farklı açılardan yaklaşmış ve tasavvufun meşru bir zemine sahip olduğunu dile getirmiştir. Tasavvuf'un sadece batıni yönünün olmadığını bir o kadar da akli temellendirmelere sahip olduğunu ifade etmektedir.

İbn Haldûn, ismiyle müsemmâ olan *"Mukaddime*" eseriyle ön plana çıkmıştır. Bu eser *Kitabu'l-İlber*'e giriş mahiyetinde yazılmış olsa da *Mukaddime* başlı başına 'mukaddime geleneği' içinde de önemli bir yer işgal etmiştir. Müellifin, yedi babdan oluşan dünya tarihi vasfına haiz olan *Kitâbü'l-İber* eserine giriş olarak kaleme aldığı *Mukaddime'*de muhtemelen Fahreddin er-Râzi sistematiğindeki "el-mukaddimâtü'n-nazariyye" anlayışından yola çıkarak tarih yazımının şartlarını benimseyecek ilkeler ve tarihin üzerinde durması gereken konuları işlemiştir. *Mukaddime* tarih yazıcılığı metodunu ihtiva etmesinin yanında tarihin mevzu bahis olan hususlarını var olmaları yönünden incelediği için bir ontoloji, sosyal hayatın farklı yönlerini usûl ve kavâidiyle değerlendirmesi bakımından bir siyaset, eğitim, iktisat, ilim ve temelde ise bir tarih felsefesi kitabıdır.(Görgün, 2006)

Tasavvuf; Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber ve Sahabe'nin yaşantısından esinlenerek oluşturulduğuna göre, bir ilim ve felsefe olarak sistematik bir hale getirilmemiş olsa da, Asr-ı Saâdet'te muhteva olarak bulunmaktaydı. İçerik olarak var olmasının yanında ne Kur'ân-ı Kerim de ne de Hz. Peygamber'in hadîslerinde "tasavvuf" yahut "sûfî" kelimelerine rastlanılmamıştır. Hicri ilk asırda zâhidane bir yaşantı mevcuttu. Bu dönemde zâhid, abid gibi isimler kullanılmakta, ibâdette ve zühdde ileri giden kimseler

bu şekilde anılmaktaydı. İslâm tasavvufu, bidâyetinden günümüze kadar geçen süre zarfında farklı taksimatlara tâbi tutulmuştur.

1.Hz. Peygamber'den (s.a.v) başlayıp Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö. 297) (Ateş, 1993) kadar olan dönem (I.-III. asır).

2. Cüneyd'den başlayıp İbnü'l-Arabî'ye (ö.638) kadar olan dönem (IV.-VII. asır).

3. İbnü'l-Arabî'den sonraki dönem (VIII. asır günümüze kadar olan ki süreç).(Türer, 2015)

Verdiğimiz taksimattan anlaşıldığı üzere İbn Haldûn'un yaşadığı dönem tasavvuf sahasında daha çok İbn Arabi ve İbn Arabi gibilerin düşüncelerinin yoğun olduğu bir döneme tekâbül etmiştir.

İbn Haldûn, düşünce sahasında seçkin bir konuma sahip olan simalardandır. Fikrî alanda çok boyutluluğuyla dikkat çeken nadide düşünürlerdendir. Ele almış olduğu *Mukaddime* de birçok alanla birlikte tasavvuf ilmine de yer vermiş ve yeri geldikçe sufilere yönelik düşüncelerini beyan etmiştir. Ayrıca tasavvufa ait Şifâu's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil adlı müstakil bir eser kaleme almıştır. İslâm Medeniyet ve ilim tarihine damga vurmuş olan İbn Haldûn'un, tasavvufa yaklaşım ve eleştirileri incelenip istifadeye sunulması bu anlamda önem arz etmektedir. Bu anlamda bizde çalışmamızda İbn Haldûn'un tasavvuf ilmine olan yaklaşımını ele alıp genel hatlarıyla sûfîlere yönelttiği eleştiriler üzerinde durmaya çalışacağız.

Tasavvuf Anlayışı

*"*Bu ilim İslâm da sonradan ortaya çıkan şer'î ilimlerdendir. Aslı şudur: Sûfîler taifesince tutulan yol, bir hidayet ve tarik olmak üzere, öteden beri ümmetin selefi ve büyükleri olan sahabe, tabiûn bunlardan sonra gelenler tarafından takip edilegelmişti. İbadet üzerinde önemle durmak tamamiyle Allah-u Teâlâ'yâ yönelmek, dünyanın alâyişinden ve zinetinden yüz çevirmek, halk çoğunluğunun yöneldiği lezzet, mal ve mevki hususunda zâhid olmak, halktan ayrılarak ibadet için halvete çekilmek bu yolun esasını teşkil etmektedir*."*(Haldun, 2018) *İbn Haldûn tasavvuf ilmini şer'i ilimlerden bir ilim olarak telakki eder. Tarihi süreç içerisindeki konumunu ve bazı ko-*

nuları süzgecinden geçirerek tasavvuf ilmini anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. İbn Haldûn'un tasavvuf perspektifi incelendiğinde amel, ibadet ve ahlâk olmak üzere üç temel kavramı tasavvuf anlayışının sacayakları olduğu görülmektedir.(Haldun, 2018) İbn Haldûn için tasavvuf, dıştan soyutlanıp içe doğru bir yolculuğun, şer'i kuralları yerine getirerek ve âbid bir kul olarak ahlâkı güzelleştirmenin adı olmuştur. İbn Haldûn' a göre tasavvuf ilk başta ilimler arasında yerini almamış olsa da daha sonra çıkan hatta şu an günümüzde de telakki edilen görüşün zıddına şer'i ilimlerden olduğunu savunmuştur. İfadelerinden de anlaşıldığı üzere İbn Haldûn'un tasavvuf anlayışında zühd eksenli bir tasavvuf göze çarpmaktadır. Asr-ı saadetten başlayıp günümüze kadar süregelen bir tarik olduğunu ve hakikat yolu olduğunu vurgulamaktadır.

İbn Haldun'un tasavvufa olan bakışını iyi anlayabilmek için göz önünde bulundurulması gereken hususlar ise şunlardır:

1. İbn Haldûn'un babası ilimle hemhal olmuş, ribata yönelmiş, âbid ve zâhid bir şahsiyet idi.

2. İbn Haldûn, Mağrîp'te çok bilinen bir zât olan Ebu Medyen'in türbesinde ikamet etmiştir.

3. Mısır'a yerleşince çokça bilinen Baybars Tekkesi'nin şeyhliğine atanmış ve bir süre bu görevi ifâ etmiştir.

4. Sûfîyâne, rindâne şiirler yazmıştır.

5.Kabri Makberetu's-sûfiye'dedir.

Bu hususlar İbn Haldun'un tasavvufla olan alâkasını gösterse de İbn Haldun'un amelî bir tasavvuf yaşantısı olduğuna delalet etmez.(Haldun, 2018)

İbn Haldun eserleri olan *Mukaddime* ve Şifâu's-sâil'de hayatı ikiye ayırıp mânevî ve ruhanî olarak adlandırması, İslâmî yanlarının olduğu kadar İslâmî olmayan taraflarının olduğunu dile getirmesi tasavvuf tarihi açısından yeni bir safha olarak kabul edilmiştir.(Haldun & Haz. Uludağ, 2016)

İbn Haldun *Mukaddime*'sinde genel olarak ilk mutasavvıflara değil de

sonraki yani tebeü't-tâbiînden sonraki mutasavvıflara eleştirilerde bulunmuştur. Eserde mehdilik meselesine değinmiş özellikle mehdilik bahsine ayrı bir bab açmış, sık sık vahdet-i vücut anlayışını tenkit etmiş, ricâlü'l-gayb, evtât, kutub gibi mevzûlar üzerinde durmuş, sihir ve tılsım gibi konularda da parantez açarak mutasavvıflara değinmiştir. Şimdi de *Mukaddime*'sinden sûfilere yönelttiği tenkitlere değineceğiz.

Mehdi Meselesi

Sözlükte mehdi "doğru yolu bulmak; yol göstermek, rehberlik etmek" anlamındaki hüdâ (hedy, hidâyet) kökünden türemiş bir sıfat olup "hidayete erdirilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş kişi" anlamlarına gelmektedir. (Sarıkçıoğlu, 2003) İbn Haldun' a göre dünyanın zulüm ile dolduğu ahir zamanda Ehl-i beyt'ten biri çıkar adâleti tesis eder, Müslümanların ona biat etmesiyle tüm İslâm coğrafyasına egemen olur ve ona *Mehdi* ismi verilir.(Haldun, 2018)

Bu bölümde İbn Haldûn, İslâm topluluklarını ve ülkelerini epey bir müddet iştigal etmiş olan Fatımî, yani Hz. Fatma'nın nesebinden gelecek olan bir Mehdi ve kurtarıcı olduğu düşünülen inanç, yahut düşünce üzerinde durmaktadır. Kendini mehdi ilan edenlerin sayısı oldukça artmış, kargaşaya ve kaosa neden olmuş, toplumsal düzen bozulmuştur. Bu nedenden ötürü İbn Haldun ictimaî bir hâdise olan mehdi meselesini ele almaktadır. (Haldun, 2018)

Hadis külliyatlarında mehdilikle ilgili pek çok rivayet mevcuttur. Misal olarak "Tirmizî ile Ebu Davud, kendi senetleriyle, yedi kıraat imamından biri olan Âsım b. Ebu Necu'dan (öl.127/744) o da Zırr b. Hubeyş'ten (öl. 80/699) o da Abdullah b. Mesud'dan, Nebî'nin (s.a) şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: "Dünyanın bir günden fazla ömrü kalmasa, (hadisin, Zaide b. Kudame, öl.160/776), rivayetine göre yine de Allah o günü uzatır ve benden veya (diğer bir rivayette) Ehl-i beytimden olup da ismi ismime, babasının ismi de babamın ismine mutabık olan (yani Muhammed b. Abdullah namında) bir adamı, o gün içinde (Mehdi olarak) gönderir."(Haldun, 2018)

Yukarıda vermiş olduğumuz hadisin râvilerinden olan Âsım'ın hak-

kında farklı rivayetlerin(Haldun, 2018) olmasıyla birlikte genel kanaatin Âsım'ın hadis hafızı olmadığı yönündedir. İbn Haldun *Mukaddime* de bu ve buna benzer zikretmiş olduğu hadislerin tümünün hadis kaidelerine uymadığını göstererek rivayetlerin asılsız olduğunu ifade etmiştir.

İbn Haldûn, mehdinin kim olduğunu, hangi soydan geldiğini açıkladıktan sonra Tirmizî, Ebu Davud, İbn Mace gibi meşhur muhaddislerin külliyatlarından pek çok hadis aktarmaktadır. Eserinde vermiş olduğu rivayetlerde hadis âlimleri rivayet ettikleri hadislerin senetlerini sahabe ve tabiun'a kadar dayandırmaktadırlar. İbn Haldun, mehdi isminin geçtiği hadislerin mesnedlerini ve mevsukiyet derecelerini incelemekte ve bu hadislerin râvilerin bir kısmının Şia asıllı(Haldun, 2018), bir kısmının da bilinmeyen kimseler olduğunu ve bazılarına da güvenilmemesi ve itibar edilmemesi gerektiği hadis âlimlerinden yaptığı alıntılarla gözler önüne sermektedir. Mehdilik düşüncesini reddedenlerin çoğu hadislerin bir yönden, sıhhati hususunda kusurlu olduklarını dile getirmişlerdir. Senetteki ravilerin hafızalarının zayıf oluşu, kazib olarak bilinmesi yahut bid'at türünden fikirlere sahip olmaları hadisin sıhhatine gölge düşüren sebepler olarak görülmüştür. İbn Haldûn, ilk etapta zikredilen muhaddislerin külliyatlarından hadisler aktarmakta daha sonra ise cerh ve ta'dil kurallarına göre incelemektedir. Vermiş olduğu tüm hadislerin râvilerinden meydana gelen noksanlıklar sebebiyle sahih hadis kategorisine giremeyeceğini dile getirmektedir. Hadis âlimleri denilince Buhârî ve Müslim ilk akla gelen iki isim olmuştur. İbn Haldun, Buhârî ve Müslim'in kitaplarına göre hareket etme konusunda icmanın olduğunu ve hareket noktalarının bu iki kitap olması gerektiğini dile getirmiştir.(Haldun, 2018) İbn Haldûn yapmış olduğu taramada Müslim'in naklettiği hadislerde ise Mehdi isminin lafız olarak geçmediğine işaret etmektedir.(Haldun, 2018) İbn Haldûn' a göre kesin olan şey; mehdilikle ilgili rivayetlerin asılsız olduğu, senetlerin kesintisiz olmayışı ve hiçbirinin Hz. Peygamber'e (s.a.v) dayanmadığıdır.

Mutasavvıflar arasında bu konuda en çok söz söyleyenler İbn Arabî, Hatımî, İbn Kasî, Abdulhak b. Seb'in ve öğrencisi İbn Ebu Vâtıl olmuştur. Ebu Vâtıl'a göre mutasavvıfların inançları kısaca şöyle özetlenebilir: Dalalet, zulüm ve cehâletten sonra hak yolu gösteren peygamberler gelmiş

bunu hilâfet makamı, hilâfet makamını da mülk makamını takip edecektir. Anlatmak istedikleri mesele şu husustur: Her şeyin bidayet noktasına dönmesi Allah'ın kurallarından yani sünnetullah gereğidir. Bunun üzerine, peygamberliğin ve hak ile ilgili hususların evliya, kutb ve abdalların (velayet) devam ettirmesi mecburi olur. Böylece bunun devamını hilâfet ve hilâfetin devamını ise deccallık takip eder ve yine en başta olduğu gibi dalalet, zulüm ve küfür egemen olur. İbn Haldûn, ilk dönem mutasavvıfların gündemini böyle bir konunun meşgul etmediğini onların üzerine eğildikleri hususların mücâhede ve riyâzet ile bundan meydana gelen vecd ve hal durumları olduğunu söylemiştir. O dönemde Şia'dan İsmailiyye bir diğer adıyla Bâtıniyye mezhebinin zuhur ettiğini ve inançlarının mıutasavvıflarla örtüştüğünü dile getirmektedir. Görüşleri ise bir kısmı Tanrı'nın imama hulul edeceğine inanarak imamlara üstünlük atfetmekte, diğer kısmı ise tenasüh yani ruhun, ölümden sonra başka bedende tekrardan dünyaya geleceğine inanmakta ve son olarak da başka bir grup ise, mehdilikle ile ilgili hadisleri veya başka rivayetleri dayanak göstererek egemenliğin ve yönetimin tekrardan Ehl-i beyt'e geçeceğine inanmaktadırlar. Çünkü hadislerden anlaşıldığı üzere Mehdi'nin Ehl-i beyt'ten olacağı anlaşılmaktadır. Daha sonra sûfîlerin bilgi edinme yolu olarak kabul ettikleri keşf ve sezgi hususu ortaya çıktı. Akabinde vahdet-i vücüdu benimseyen mutasavvıflar meydana çıktı. Bâtıniye'de ki anlayışa benzetilerek sûfîlerinde aynı inanca ortak oldukları düşüncesi oluştu. Râfizîlerde ki imam telakkisi mutasavvıflar arasında var olan kutb'a ve abdal'a benzetildi. İbn Haldûn'a göre; mutasavvıfların Şiî'lerin akidelerini benimsediklerini hatta hırka giyme usulünde dayanak noktasını Hz. Ali'yi kabul etmeleri tamamiyle bu inancı özümsedikleri anlamına geldiğini inancını taşır. Halbuki, dayanak noktası sadece Hz. Ali'ye (r.a) olmamış, tüm sahabelerin olabileceği düşüncesi oluşmuş, hidayete giden yollarda bir üsve olarak kabul edilmişlerdir. Bunu sadece Hz. Ali'ye (r.a) has kılmak Şiîlik izlerini taşıdığını gösterir. Daha sonra "Beklenen Mehdi" sözü birçok mutasavvıfın kitabında yerini almış ve bu da aynı kanaati benimsediklerinin göstergesi olmuştur. İbn Haldûn, dini tebliğlerde asabiyetsiz bir başarının elde edilemeyeceğini kitabın pek çok yerinde zikreder. Mehdi'nin Ehl-i beyt'ten olacağı düşüncesi de bu minvalde etkisini kaybeder çünkü İbn Haldûn Kureyş'lilerin dünyanın

pek çok yerine dağıldığını Mekke, Medine Hicaz bölgeleri haricinde toplu olarak bulunmadıklarını ve ortaya koyduğu teorinin gerçekleşemeyeceğini vurgular. Özetle İbn Haldûn, asabiyet olmadan böyle bir şeye muvaffak olunamayacağını ispat eder.(Haldun, 2018) Mehdilik meselesinin tasavvufun ilk aşamalarında olmadığı daha sonra ilave edilmiş bir konu olduğu anlaşılmaktadır. Mehdilik düşüncesi yahut inanışı toplumlara ciddi anlam da zarar vermektedir. İbn Haldûn ictimaî bir hadise olan mehdilik meselesinin insanların gelecekte bir kurtarıcının geleceği ve sorumluluklarından sıyrılan müslüman profili oluşturduğu düşüncesiyle toplum düzenini bozan böyle bir inanışı reddetmektedir.

İbn Haldûn sadece Buhârî ve Müslim'in kaynaklarını baz alarak, rivayetlerde ismen olmayışını ve diğer eserlerde râvilerde mevcut olan sıkıntılardan ötürü mehdilik inancına karşı çıkmaktadır.

İbn Mace, Ebu Davud, Nesai gibi pekçok ve pek de değerli olan hadis külliyatların İslami çerçevede pek kıymetli olduğunu ve itimat edildiğini burada hatırlatmak isteriz.

Vahdet-i Vücûd Anlayışı

Vahdet-i vücûd denilince akla ilk gelen isim İbn Arabi olmuştur. Neredeyse bu kelime İbn Arabi ile özdeşleşmiştir. İbn Arabi'den önce vahdet-i vücûd nazariyesi tamamen bir disiplin halini alamamıştır. İbn Arabi'den önceki mutasavvıflar arasında bu nazariyeyi benimseyenler olmuşsa da bir ekol meydana getirememişlerdir. İbn Arabi bu nazariyenin esas ilkelerini oluşturmakla birlikte günümüze kadar vahdet-i vücûd nazariyesinin en büyük temsilcisi olarak bilinir.(Afifi vd., 2018)

Vahdet-i vücûd; "Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna sahip olmak, bilmek" demektir.(Cebecioğlu, 2014) Vahdet-i vücûd da birlik bilgidedir, yani sâlik gerçek varlığın bir tane olduğunu, bunun da Hakk'ın varlığından ibaret bulunduğunu, Hak ve O'nun tecellilerinden başka hiçbir şeyin hakiki bir varlığı olmadığını bilir. Vahdet-i vücûd ehli bu bilgiye nazari olarak değil, yaşayarak ve manevi tecrübeyle ulaşır. Vahdet ehli için önemli olan varlık konusu, yani varlığın bir oluşu meselesidir. (Uludağ, 2016)

Vahdet-i vücûdcuların görüşü; Kadim ve ezelî varlığın zatı sezgi yahut zihinle anlaşılan bir türden olsun tüm ihdas olunan şeylerde gizlidir. Ezelî zat, her iki şekilde yani mahsusat ve makulât nev'inden olan şeylerle birdir. Tüm ihdas olunan yani sonradan yaratılan her şeyi kaim eden odur. Hülasa vahdet-i vücûd ehli bu inanışı benimsemektedir. İbn Haldûn'un bir diğer eleştirisi de vahdet-i mutlakacılara (monistlere) olmuştur. Akıl ve sezgiyle anlaşılan dış âlem hakkında "Bunlar bir takım beşerî idrakler olup vehimlerden ibarettir" diyerek safsata yapmışlardır. Fakat kullandıkları vehim kelimesini farklı bir anlama, kılıfa bürüyerek "ilim, sanı (zan) ve şüphe" grubu içinde yer alan, bu nev'i malumatlardan herhangi biri olan vehim lafzını kastetmezler. Onların ifade ettikleri tek husus: "Hakikatte mezâhir (ve dış âlem) tümü ile yokluktan başka bir şey değildir, sadece beşerin idrâkinde vardır. Hakikatte zahirde ve bâtında kadim (ve ezelî) varlıktan başka hiçbir şeyin mevcudiyeti yoktur" diyerek görüşlerini ifade etmişlerdir.(Haldun, 2018) İbn Haldûn, ayrıca böyle bir makamın varlığını yani vahdetteki bir oluşun cem' makamında vücûda gelme hâlini kabul eder. Ancak ona göre sâlik bu yolun yolcusu mertebe mertebe yükselir ve keşf esnasında bu hâl yani tüm mevcûdatî bir hissetme durumu meydana gelmektedir diyerek vahdet ehlinin durumunu izah etmektedir. Lakin sâlik için bu da bir başka mertebe olarak görülmeli ve aşılmaya çalışılmalı diyerek farkı ortaya koymaktadır. Hatta selefî mutasavvıfların bu makamı bir mania yani engel olarak gördüklerini ve takılıp kalmamaları ve bu durumu aşmaları gerektiği kanaatini kendisi de taşır. Tabi muasır mutasavvıfların bir kısmının bu mertebede kaldığını ve kitaplarını artık bu tür şeylerle doldurduğunu söyler. Örneğin Herevî *Kitabu'l-makamat*'da, İbn Arabî ve talebesi olan İbn Arif'i örnek verir. İbn Haldun, ittihatçı mutasavvıfların inancını Hristiyanlardaki Hz. Mesih'le (a.s) bir tutmuş yani Tanrı'nın Hz. Mesih'e hulul edileceği düşünceyle aynı olduğunu ifade etmiştir. Bu da dolaylı olarak Şiî akidesini de içeren bir düşünce tarzıdır. Onlarda imamlarını hemen hemen masumiyet sıfatıyla Peygamberlik makamına yükseltmiş ve Tanrı'nın kendi imamlarına hulul edeceğine inanılmıştır. İbn Haldûn, selefî tasavvufçularda ve ilk bâtinîlerde böyle bir durumun görülmediğini sonraki mutasavvıflarda ve râfizîlerde böyle bir inancın yer aldığını göstererek hemmeşrep olduğunu dile getirerek yine bu konunun tasavvufun içinden

çıkan bir mesele olmadığını dış kaynakların tesiriyle bu ilme girdiğini ifade ederek yanlış bir temellendirmeyle bu inancı kökten reddeder.(Haldun, 2018) İbn Haldûn'a göre vahdet-i vücût ve vahdet-i mutlakacı gibi fikirlerin o dönemde yayılmaya başlaması tasavvufun özünü bozmuştur. Daha çok tasavvufun ilk dönemlerdeki şeklini benimseyen İbn Haldûn daha öncede dile getirdiğimiz gibi ilave edilen şeylerin tasavvufu bozduğunu ve her ne kadar olumsuz bir anlamda olmasa da bu gibi düşünceler tasavvufu, mahiyetinden saptırmıştır diyerek karşı çıkmaktadır. Görüldüğü üzere bu dönemde daha çok bâtınî, râfizî, şiîlik düşüncesinin tesiri altındadır. İbn Haldûn'a göre tasavvuf kabukta kalmış ve özü unutulmuştur. İbn Haldûn, vahdet-i vücûdu baz alan şahısları filozof mutasavvıflar olarak addetmekte ve kullandıkları lisanı ya da dili sert bir dille eleştirmektedir. İbn Haldûn'un vahdet-i vücûd nazariyesini eleştirmesinin en büyük sebebini gaybî bilgilerin cüz'î iradeyle yani beşeri akılla anlaşılmaz olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.

Sûfiler İslami doktrinlerin izahatlarını nasıl daha karmakarışık hale getiririm düşüncesiyle değil de bu görüşü desteklemek amacıyla yorum yaparlar. Sûfiler fakihler ve kelamcıların tek düze yaptıkları yorumları zihni ve ruhi açıdan yeterli bulamayan kimselere imana giden yolu açmaya müteveccih bir cehttir. Varlığın oluşumunu farklı bir yöntemle açıklayan vahdet-i vücûd da böyle bir yorum sayılmaktadır.(Bardakçı, 2015)

Tasavvuf tarihine baktığımızda böylesi bir lisanın mecburiyetini mutasavvıflar dile getirmekte ve konuyu açıklığa kavuşturmaktadırlar. Vahdet-i vücûd geçmişten bugüne değin hep tartışılagelmiş ve tartışılacak bir konu olarak da varlığını devam ettirecektir.

Ricâlü'l-Gayb Meselesi

Ricâlü'l-gayb; (gaybın adamları): Huşu ehlidirler, kendilerine Rahman sıfatının tecellisi galib gelmiştir, onun için sadece fısıltı halinde konuşurlar. Allah şöyle buyurmuştur. "Sesler Rahman'a huşû halindedir. Onlardan fısıltı dışında bir şey duyamazsın."(Taha 20/108) Bunlar gizlidirler, bilinmezler. Hakk onları arz ve semâsında gizlemiştir. O'ndan başkasına münâcât'ta bulunmazlar, ondan başkasını müşâhede etmezler. Allah şöyle

buyurmuştur: "Rahmân'ın kulları öyle kimselerdir ki- bunlar yeryüzünde tevâzû ile yürürler. Câhiller kendilerine bir laf attıklarında (sadece) 'selâm' derler."(Furkan 25/63) Onların âdetleri edebli olmaktır. Birisinin yüksek sesle konuştuğunu duyduklarında, göğüs etleri titrer ve hayrete düşerler. (Erginli, 2016)

İbn Haldûn ricâlü'l-gayb, gavs, evtât ve kutub gibi şeylerin Bâtınî ve İsmailiyye gibi mezheplerden geçtiğini göz önünde bulundurarak, aşırı mutasavvıfçıları yani sonradan ortaya çıkan tasavvufi geleneğin öncüleri İbn Arabî gibi düşünenleri tenkid etmiştir.(Haldun, 2018) İbn Haldun, bu inanışın ilk defa Irak sûfîleri tarafından dile getirildiğini ve bu sebeple "ricâlü'l-gayb" ile ilgili diğer mefhumların az evvelde ifade ettiğimiz gibi (gavs, evtad, kutb) ortaya çıkışında Şîa ve Râfizî mezheplerinin etkili olmuş olabileceğini ileri sürmüştür. (İdiz, 2019)

İbn Haldûn bu meselenin tasavvufun içinden çıkan bir konu olmadığını, dış kaynakların tesiriyle bu alana girmiş olduğunu söylemektedir. Şîa mezhebinde imamlık düşüncesi kabul görülmüş bir düşüncedir. Onlara göre Peygamberden sonra Allah'ın tayiniyle kimin halife olacağı bildirilmiş ve bunlarda on iki imam olarak mezhep içerisinde yerini almıştır. İbn Haldûn bu düşüncenin farklı bir versiyonu olduğunu dile getirerek tasavvufun aslî bir meselesi olmadığını şîa temelli bir düşüncenin mahsulü olduğunu ileri sürerek reddetmiştir ve bu düşünceye sahip olan mutasavvıfları eleştirmiştir.

Sûfîler nazarından konuyu ele alırsak sûfîler; velîleri hadislerde geçtiği şekliyle farklı sınıflara tabi tutmuşlardır. Bunların ilki ve en çok bilineni "abdal" tâbiridir ve 'ricâlü'l-gayb' kavramı yerine hadislerde daha çok bu tabir geçer. Sûfîler, ricâlü'l-gayb mefhumuna bağlı olarak, "abdal", "evtad" isimlerini 'ârif ve kâmil' kişiler için kullanmışlardır. Bu konuya dayanak gösterilen pek çok hadis bulunmaktadır; lâkin bunların sıhhati hakkında net bir görüşe varılamamıştır. Tasavvuf ehl-i arasında, bilhassa İbnu'l-Arabî'den sonra belli bir sınıflamaya tabi tutulan "kutub", "gavs", "evtad", "abdal" gibi tâbirler, sûfîlerin ifade ettiği şekliyle tamamen Kur'ân ve sünnette dile getirilmemiştir. Mevzu bahis edilen konu ile ilgili bilgilerin çok

azı ayet, hadis ve selef-i salihinin izahlarına dayanırken, büyük çoğunluğu bu konu hakkında konuşan âriflerin keşf ve tecrübesinin ürünüdür. Hadisler, özetle "abdal" kavramıyla ifade edilen veliler zümresinin varlığı hususunda kat'î delil olma durumundadır. Bu hadislerin, ricalü'l-gayba delil yönünün ihtilaflı olmasıyla birlikte, ümmetin içinde bu vasfa sahip olan kişilerin, salihlerin varlığını haber vermesi yönünden kat'îdir. Bu tabirlerin yahut kavramların tasavvufa şîa'dan geçtiğini söylemek zordur. Nitekim ilk asırdaki sûfîlerin bu kavramları kullanmış olmaları böylesi bir anlayışa mani' olmaktadır. Şia'da kullanılan bu tür kavramlar tasavvufta kullanılan kavramların ifade ettikleri anlam birbirinden ayrılmakta ve tasavvufta kullanılan bu tabirler ise hadislerden mülhemdir.(Selvi, 2013)

İbn Haldun 14.yy'da yaşamış bir mütefekkirdir. Bir sonraki asırda 15.yy'da yaşamış olan ve birçok alanda eser kaleme alan mutasavvıf İmam Süyûtî sadece bu konuya dair ayrı bir risale yazmış ve "bunun gerçek olduğunu ispat eden hadisler ve haberler gelmiştir, kendisinden istifade edilsin ve inat ehlinin inkârına itimat edilmesin diye bu delilleri bu risalede topladım"(İdiz, 2019) diyerek konuyu geniş çapta ele almaktadır. İmam Süyûtî ricâlü'l-gayb'a yapılan tenkitlere karşı sert bir tavır takınmış ve kendi deyimiyle ricâlü'l-gayb konusunu deliller suretiyle ortaya koymak amacıyla *el Haberü'd-Dâl alâ Vücûdi'l-Kutub ve'l-Evtâd ve'n-Nücebâ ve'l-Abdâl* - isimli bir risale kaleme almıştır.

"Kutub ve ricâlü'l-gayb konusunda müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bunların içinde İbn Âbidin'in İcâbetü'l-gavs'ı, Sehavî'nin *Nazmü'l-leâl fi'l-kelâm ale'l-abdâl'ı,* Nuh b. Mustafa er-Rûmî el-Hanefî'nin *el-Kavlü'd-dâl alâ hayâti'l-Hadıri ve vücûdi'labdâl'*ı, İbnü'l-Arabî'nin *Menzilü'l-kutb*, *Risâle fi marifeti'laktâb, Risâletü'l-gavsiyye, Hilyetü'l-abdâl* isimli eserleri ilk akla gelenlerdir".(Selvi, 2013)

Sihir ve Tılsım İlimleri

İbn Haldûn sihri üçe ayırmıştır;

1. Herhangi bir şeye ihtiyaç duymaksızın tüm düşüncesini tek bir noktaya yoğunlaştırmasıyla meydana gelen sihir. (Filozaflar'a göre sihir budur).

2. Tılsım: Bu ikinci derecededir ve yıldızlar yahut gökteki cisimler aracılığıyla tesir icra ederler ve bu bir öncekinden daha zayıftır.

3. Göz bağlama: Muhayyile kuvvetinde olan bir etkidir. Bir vehim ve hayal oluşturma, muhatabı olmayan bir şey ortaya koyma, olanı başka bir şekilde gösterme ya da göstermeme demektir.

İbn Haldûn ilk iki maddenin âlimler tarafından kabul edildiğini, bu hususta müttefik olduklarını söylemiştir. Bunun yanı sıra tılsım ve sihirle uğraşmanın haram olduğu yönünde ulema hemfikirdir. Lakin sihrin bir mahiyetinin ve gerçekliğinin var olup olmadığı yönünde de ihtilaf vardır. Ulemanın cumhuruna göre ise tılsım ve sihrin hakikati vardır. Kur'ân ve hadisin zâhiri de buna işaret etmektedir. Bunlardan bir kısmına göre sihrin etkisiyle mizacın değişmesi, maraz türünden bir etkidir. Diğer kısmına göre ise bir maddeyi farklı bir maddeye çevirme nev'inden hakiki bir tesirdir. İbn Haldûn ise aynı görüşü paylaşmaktadır yani sihrin hakikatinin varlığını ve ona bağlı bir etkinin olduğunu kabul edenlerdendir. Elbette bu iş mübah, meşru ve helal değildir ve yine tabii ve faideli bir iş değildir. İbn Haldûn sihir ve tılsım gibi konular üzerinde ruhî etkiler bakımından durmuş ve toplum içerisinde meydana gelen hemen hemen her hadiseyle alakadar olduğu gibi bu konu üzerinde de titizlikle durmuştur.(Haldun, 2018)

Sihir veya tılsım gibi şeyler tarihin çok eski dönemlerine kadar uzanır. Misal olarak Hz. Musa'nın sihirbazlara karşı asasını yere atıp asanın birden yılana dönüşmesini sihir olarak algılayıp, Hz. Musa'yı sihirbaz olarak addetmişlerdir. Kezâ Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde Araplar, Peygamberin Ay'ı ikiye bölmesini sihir olarak nitelendirmiştir. Bu ve buna benzer birçok vakıa olmuştur. Kur'ân-ı Kerim böylesi yanlış düşüncelere ve Peygamberlerin masumiyet sıfatına binaen Kur'ân'da sihir konusuyla ilgili pek çok malumat vermektedir.(Haldun, 2018)

İbn Haldûn bu ilmin Mısır ve Irak gibi coğrafyalarda yaygın olduğunu ve daha sonra bu çeşit simya, ilm-i esrar-ı hurûf ismi altında mutasavvıflar arasında yaygınlık kazandığını Şifâu's-sâil adlı eserinde belirtir.(Haldun & Haz. Uludağ, 2016)

İbn Haldûn kısaca 'gerçek mutasavvıf sihir ve tılsımla uğraşmaz bunlara belki tasavvufçu denir ama mutasavvıf denmez' diyerek sert bir dille bu işle uğraşanları yermiştir.

Sonuç

İbn Haldûn'un eserinden edindiğimiz bilgilere göre özellikle yaşadığı çağ İbn Arabi gibi düşüncelerin izlerini taşıyan bir çağ olması hasebiyle tasavvufa yeni bir boyut kazandıran İbn Arabî yahut benzer şahsiyetlerin fikirleri, muasır mutasavvıfların tasavvufu algılama biçiminin değişmesi, dış kaynakların tesiriyle tasavvufa dahil edilen ve İslâmî bir dayanağının olmadığı bazı meseleler üzerinde İbn Haldûn gayet ciddi bir şekilde eğilmiş ve bu meseleleri tasavvufi açıdan değerlendirmiştir. Bilhassa ilk dönem tasavvufunu benimseyen İbn Haldûn eserinde külliyen tasavvufa karşı çıkmamış, sonradan ilave edilen bilgilerin tasavvufu mahiyetinden saptırdığını ve günümüzde kullanılan tasavvufun o dönemdeki anlamıyla farklı olduğunu dile getirmiştir. İbn Haldûn, mehdilik meselesine ayrı bir bab açmış ve tasavvufta mehdi kelimesini, "kutub", "gavs", "evtad" gibi kavramlarla bir tutmuştur. Mehdilik meselesiyle ilgili hadislerin Buhârî ve Müslim'in kaynaklarında lafız olarak geçmediğini ve diğer eserlerde geçen hadislerin mevsukiyet ve mesnedlerinde sıkıntı olduğunu ve hiçbirinin Hz. Peygambere dayanmadığını dile getirmektedir. İbn Haldûn, tasavvufa yeni bir çığır açan İbn Arabî'nin geliştirdiği vahdet-i vücûd ve vahdet-i mutlakacı fikirlere karşı çıkmış ve sert bir dille eleştirmiştir. İbn Haldûn, ricalü'l-gayb bahsinde vahdet-i vücûd konusunda da olduğu gibi yine bu konunun dış kaynaklar tesiriyle girdiğini söylemektedir. Özellikle şîa ekolündeki on iki imam düşüncesine fazlasıyla benzetmiştir. Kutub, gavs, abdal gibi kavramlar sûfîlerin ifade ettiği gibi tamamen Kur'ân ve hadislerde geçmemiştir. Bu konular üzerinde söylenen sözlerin çoğu mutasavvıfların yaşadıkları manevi hâller neticesinde elde ettikleri bilgilerden oluşmaktadır. Hadislerde abdal tabiri, bir nevi ricâlü'l-gayb anlamında anlaşılmış ve bu hadislerinde bu konuya delaletinin kesin olmayışıyla birlikte bu vasfa sahip insanların var olması yönünden kat'i delil olduğunu mutasavvıflar dile getirmiştir. İbn Haldûn, insanın ruhuna tesir eden şeyler üzerinde fazlasıyla durmuş ve bu konular ilgisini çok çekmiştir. İbn Haldûn sihrin

hakikatinin ve ona bağlı gerçekleşen bir tesirin olduğunu vurgulamıştır. Ama sihir ve tılsım gibi şeylerle uğraşılmasını hoş görmemiştir. Özellikle Mısır ve Irak coğrafyalarında yaygın olan bu mevzuların mutasavvıflar tarafından kullanılmasını sert bir şekilde kınamıştır. En nihayetinde bu işlerle hemhal olan kişilerin belki tasavvufçu olabileceğini; lakin hakikatte mutasavvıf olamayacağı düşüncesini benimseyerek mutasavvıfların bu tür şeylerle uğraşmasını kınamıştır.

Kaynakça

Afifi, (2018). *Tasavvuf* (8. bs). Çev. Kaçar, İ., Risale Yayınları.

Ateş, S. (1993). Cüneyd-i Bağdâdî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 1-VIII, ss. 119-121).

Bardakçı, M. N. (2015). *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (1. bs). Rağbet Yayınları.

Cebecioğlu, E. (2014). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (6. bs). Otto Yayınları.

Erginli, Z. (2016). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (1. bs). Kalem Yayınlrı.

Görgün, T. (2006). Mukaddime. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 1-31, ss. 118-120).

İbn Haldun, (2018). *Mukaddime* (17. bs). Çev. Süleyman U., Dergâh Yayınları.

İbn Haldun, (2016). *Tasavvufun Mahiyeti*, Haz. Süleyman U., (4. bs). Dergâh Yayınları.

İdiz, F. (2019). *İmam Süyûtî ve Tasavvuf* (1. bs). Nizamiye Akademi Yayınları.

Sarıkçıoğlu, E. (2003). Mehdi. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 1-XXVIII, ss. 369-371).

Selvi, D. (2013). Sûfilerin Ricâlü'l-Gayb Tanımı, Taksimi ve Buna Dayanak Yaptıkları Hadisler. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, *32*, 111-137.

Türer, O. (2015). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (3. bs). Ataç Yayınları.

Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (2. bs). Kabalcı Yayınları.

KUTSALIN GERİ DÖNÜŞÜNDE POSTMODERNİZMİN ETKİSİ; TASAVVUFUN GÜNDELİK HAYATTA YENİDEN İNŞASI

Zeynep KAYA

Özet

Doğanın bir parçası olarak insanlık modernizmin büyük anlatılarına maruz kalmıştır. Olgucu pozitivist değerlendirmeler ile çerçevelendirilip, aklın üstünlüğü yüceltilirken maneviyattan yoksun bırakılıp tanrısal ruhani yönü inkâr edilmiştir. Din inkâr edilirken aynı zamanda modernizmin ölçütleri dogmatikleştirilmiştir. Böylece daha iyi bir yaşama karşın sert tahakküme tabi tutulan birey moderniteyi sorgulamaya başlamıştır. Dolayısıyla Descartes'in hasır altına ittiği ruh, mekanik dünyadaki yeis durumundan teyakkuza geçmektedir. Bu bağlamda büyük anlatıları yıkarak bu tartışmalara olanak veren postmodernizm ile kutsalın geri dönüşümünün, incelenme gerekliliği ortaya çıkmıştır. Öncelenen 'aklın yolu bir' tasavvurundan 'her aklın bir yolu var' yönünde bir eğilim gerçekleşmektedir. Bu dönüşüm özellikle gündelik hayat pratikleri içinde sıklıkla gözlenmiştir. Gündelik hayatın değişen seyri salt bireyi değil toplumun tamamını etkilemiştir. Postmodernizm ile Din ve Sekülerizmin kamusal alandaki varlığı bu olgulara dair tartışmaları gerekli kılmıştır. Postmodernizm, modernizmin akılcı üstünlük iddiasına karşın, geleneğe de yer vermiştir. Dinin kamusal alana geri dönüşü, Türkiye'de İslam'ın üst yapısında yer alan ve içsel bir yorum olarak değerlendirilen tasavvufun gündelik hayat akışkanlığındaki varlığı ile gözlenmiştir. İnsan ve doğanın Tanrısal bağlarından koparılarak tek yönlü okumalara maruz bırakılması sonucu kaos yaşanmıştır. Çözüm amaçlı İslam'ın geleneksel bir söylemi olarak tasavvuf, 'Tanrı', 'alem', 'insan' sistematiğini yeniden canlandırma olanağı bulmuştur. Fakat bu geri dönüşümün bilhassa yeni neslin yaşam pratiklerinde paradoksal bir yapılanma ile süre geldiği yeterince tartışılmamıştır. Bu çalışma ile Türkiye'de kutsalın dönüş serüveninin ne denli sahici ve özü koruyarak ilerlediği, tasavvufun gündelik hayattaki yansımaları üzerinden ele alınmıştır. Sekülerliğin her alana sirayeti ile "Tasavvuf"un ruhun rehabilitasyon mecrasına savruluşu incelenerek; günümüzde Tasavvufun otantiklik benliğinin korunup korunmadığı tartışılmaktadır. Bireylerin kavramlara yönelik anlam dünyasındaki değişimin ana aktörlerini kültürel bakiye ve popüler medya oluşturmaktadır. Bireysellik ve pragmatizmin, sınırları mümkün mertebe zorlanması sonucunda Tasavvufun bütüncül yapısında meydana gelen değişmeler incelenmiştir. Bu bağlamda sahici bir ilişki ile kendi iç dinamiklerimiz akabinde, özellikle gençliğin özgür, var olma arayışı büyük halkaya dahil edilip doğru koordinatın belirlenmesi ile çözüme ulaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sekülerizm, Postmodernizim, Tasavvuf, Gündelik Hayat

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Yüksek Lisans Öğrencisi, zeynep.ky65@gmail.com

Giriş

Türkiye'de son zamanlarda kendini daha da güçlü bir şekilde hissettiren seküler yaşam biçimi, toplumsal birçok alanda kendini göstermeye devam etmektedir. Öyle ki, sosyal - ahlaki ilişkilerimizde meydana gelen değişmeler olmak üzere, dini hayatın zayıflaması, dünyevi rahat ve mutluluğu önceleme, eğitim kurumlarının sistemi, aile yapısı, boş zaman değerlendirme biçimindeki değişmeler olmak üzere birçok alanda sekülerleşmenin etkileri gözlenmektedir. Sekülerizm hızla bireylerin yaşam tarzına tesir etmekte ve birçok alanda, düşünce ve eylem yapısında görünür şekilde varlığını idame ettirmektedir. Sekülerleşme anlayışının topluma geniş çapta etkide bulunması bizatihi dini kurumlarda meydana gelen değişme süreci ile benzerlik gösterir. Yalnızca toplumun geniş bir kitlesi dinden etkilenmez, aynı zamanda, dini kurumlar ve davranışlar da seküler bir toplumda hâkim olan standartlar ve değerlerden tedricen etkilenir.

20. y.y'da yaşanan endüstrileşme artan kentleşme doğrultusunda toplumsal yapılar hızlı bir değişime dönüşüme maruz kalmıştır. Teknolojik toplumun üretken talepleri ve dağıtıcı ödüllerini yerine getirmek için artan yoğunlukla meydana getiren toplumsal ve coğrafi hareketlilik bireyciliği geliştirmiş ve insanları durağan cemaatçi bağlamlardan ve dini tercihlerin kökleştirdiği geçmiş nesillerin oturmuş düzeninden ayrılmıştır (Kirman ve Çapçıoğlu 2015: S:17). Böylece Sosyal bir varlık olan ve toplumun mihenk taşını oluşturan insan toplumlarda meydana gelen değişmelerden bizatihi etkilenmiştir.

Mutluluk kişinin kendi fiili ve dolayısıyla dini inşa etmesi ile paraleldir (Arabi. İ. 2017:s:97). Arabi'nin bu çıkarımı ile manevi arayışın her daim olacağını bireyin salt bedenden ibaret maddi bir varlık olmadığı maneviyatı özünde barındırdığı gerçekliği tekrar su üstüne çıkmaktadır. Bu bağlamda geleneksel dini otoritelerin toplum üzerindeki etkilerinin azalmasına karşın modern toplumlarda dahi insani değerlere ve insan etkileşimine nüfuz etmeye devam etmiştir (Kirman ve Çapçıoğlu. 2015: s:367). Ayrıca din, insan yaşamının 'düzensizlik sergileyen manzarasının' üstesinden gelmeyi sağlar (Turrner. B: 2017 s: 228). Öyle ki dini insan yaşamında yalnızca

maneviyat arayışı ile sınırlamak daraltılmış bir söylem dünyasından bakma yanlışlamasına düşürür. Din aynı zamanda sosyal yaşamın hayati bir yönü olduğu unutulmamalıdır.

Aklın ön planda tutulduğu pozitivist bir çağın hüküm sürdüğü bu dönemde kimi toplumsal olgular değişim ve dönüşüme tabii olurken kimi olgular ise dışarıda bırakılmıştır. Bu bağlamda modernleşmenin aklın üstünlüğüne aşırı önem atfetmesi karşısında din geleneksel bağlar ile ilintilenip birçok açıdan ilerlemeye engel olarak yaftalanmış ve hurafe olarak nitelendirilerek saf dışı bırakılmaya çalışılmıştır. Nitekim belli bir süreliğine modernizmin kabul gördüğü ve hüküm sürdüğü dönemde bilim ve akla yapılan aşırı vurgu dinin yaftalanmasında karşılık bulmasına neden olmuştur. Ancak 'değişmeyen tek şeyin değişim' olduğu gerçeği ile ilerleyen dönemlerde modernizmin kabul gördüğü yüceltildiği tüm büyük anlatılar karşı bilhassa moderleşme ölçütleri ile tutarlı bir ilişki içierisinde olan sekülerleşmeye karşı bir tavır sergilenmeye başlamıştır. Zira modernizin vaat ettiği mutluluk huzur daha iyi bir yaşam vaatlerinin karşılıksız çıkması insanların aşırı tüketim odaklı kurgulanıp sürekli sistem içinde çalışma aktif durumda olmasına karşın içsel huzurun kaybı kendi özbilinçlerinde kopuş manevi bir boşluk yaratmış ve bu boşluk modernizmin vaatlerine rağmen doldurulamamıştır. Toplumların yaşadığı buhrana cevap veremeyen modernizim kendi muhaliflerinin oluşması yönünde tohumları ekmiştir.

Böylece yaşamın odak noktasını dünyaya çeviren sekülerizm ile değişen yaşam yapısında insanlar yeni arayışlar içerisine girerek içsel bütünlüklerini sağlama çabası gütmüşlerdir. Modernizim ile 'din' akıl dışı hurafe olarak yaftalanıp ilerlemenin önünde bir engel olarak tasvir edilip tamamenmsekülerizmde 'din' kamusal talepkarlıktan ve toplumsal düzenleyicilikten uzak durma kaydı bir alanda konumlandırılmıştır. Fakat bu dinin ferdi yaşamda sınırlandırılmasının, vicdana gönderilmesinden öteye geçirmemektedir. Bu noktada postmodernizim modrenizim kapı dışı bıraktığı geleneği tekrar davet ederek insanların bir makine gibi salt metadan ibaret olmayışları geleneğin sağladığı kolektif üst şuur ile insanlara manevi bir alan sunmaktadır.

Durumun bu şekilde gerçekleşmesi geleneğin altının oyulmasına neden oldu mu? Sorularını da akla getirmektedir. Zira gerçek, salt, sahici din yapısı değil bireyselliğin ön planda olduğu, şahıslar dini, bireysel din olarak süre geldiğini gözlemlemekteyiz. Dolayısıyla din, dinimsi bir tasavvur ile görünürlük kazanmıştır. Bu olguya en önemli örnek sekülerleşme handikabında varlığını korumaya çalışan dinin bir tezahürü olan tasavvufun yeniden meydana gelmesi ve farklı formlarla karşımıza çıkmış olması ile gözlemlemek mümkün kılınmıştır. Bu çalışma ile genel anlamda modernizmin buhranından çıkış olarak sekülerleşen bağlamında tasavvuf kavramı ve gündelik hayattaki tezahürleri popüler kültür perspektifinden özel anlamda ise Türkiye toplumu analiz etme amacı ile ele alınmıştır.

Araştırmada metot olarak nitel yöntem kullanılarak yapılandırılmamış gözlem ve tarihi dokümantasyon tekniğine uygun veri analizi kullanılmıştır. Genel olarak nitel araştırmayı, "gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama kaynaklarının kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül '' bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma yöntemi olarak tanımlayabiliriz (Karataş, 2015). Nitel veri yaklaşımında; araştırmacılar, toplumsal-tarihsel bağlamda konumlandırmış olarak bir öz değerlendirme, daha net bir şekilde ifade edecek olursak kendileri hakkındaki düşünceleri ile başlarlar. Bu bağlamda, bunun son derece öz-bilinçli bir biçimde toplumsal benliğin kabul edilmesi ya da araştırmacının toplumdaki kabulü olduğunu söylemek mümkündür. Veri toplama araçları olarak, Sekülerizm, Postmodernizm, toplumsal süreç perspektifinde tasavvuf kavramını içeren eserlerden faydalanılmıştır. İlgili tez çalışmaları, makale yazıları ve araştırmalardan yararlanılmıştır. Araştırma konusu dahilinde gerekli literatür taraması yapılarak çalışmanın odak noktası ekseninde ilgili eserlere başvurulmuştur.

Sekülerleşme ve Postmodenizmin

Batılı bir kavram olan Sekülerleşme 1648 yılında Avrupa'da Westfalya Barış Antlaşması ile kullanılmaya başlandığı bilinmektedir. Avrupa'nın sekülerleşmesinin tarihsel sürecinde, dini ve seküler olan ayrıştırılmayacak bir biçimde iç içe geçmiş ve aynı derecede birbirlerinden etkilenmiş/etkile-

mişlerdir. Asad, sekülerleşmenin tarihi sürecinin önemli ideolojik değişimlere yol açtığını, bir zamanlar sekülerin teolojik tartışmaların bir parçası olduğunu göstermiştir. Daha sonradan dini olan, seküler siyasi ve bilimsel tartışmalar tarafından kuşatılmış, böylece evrensel bir konsept ve tarihsel bir kategori olarak din, Batılı seküler modernizmin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır.

İlk olarak kutsal ve seküler arasındaki farka geniş ölçüde kutsalın üstünlüğüne başvurmak amacıyla başvurulmakta iken 20. Yüzyılda daha sosyolojik, genel bir anlam yüklenerek seküler kavramı dini otoritenin toplumsal yer, zaman, hizmetler, kaynaklar ve personel üzerindeki kontrolünü kaybettiği, ampirik usuller ile dünyevi amaç ve gayelerin öbür dünya ya da doğaüstü amaçlara yönelik ritüel ve sembolik aksiyon örneklerinin yerini aldığı farklı süreçleri ifade etmek için kullanılmıştır (Kirman ve Çapcıoğlu. 2015: s:9). Temel olarak sekülerleşme esasında dini aktiviteler, inançlar, düşünme biçimleri ve kurumlardaki bir çöküş sürecini kapsamaktadır. Artan uzmanlaşma ile din toplumsala kurumlar üzerindeki etkisi sürekli bir düşüş yaşamaktadır. Dini bilincin ampirik ve gerçekçi tutumlar karşısında zayıflamasıyla birlikte yükümlülük, bağlılık ve vicdan azabını kapsayan bireysel kanaatler daha az zorlayıcı olmuştur. Bu noktada tasavvufun icra edişindeki dönüşüm durumun gerçekliğini yansıtmaktadır zira ilk dönem tasavvuf gerçekliği ile günümüz toplumlarında bireylerin icra ettiği tasavvufta farklılıklar meydana gelmekte belirli gereklilikleri barındırırken tamamen gönüllülük esaslı bir dönüşüm yaşamakta kutsalın derinliklerinde bir boşalma tezahür etmektedir.

Casanova modern toplumlarda dini inanç ve ibadetlerin azalması olarak sekülerleşme, Dinin bireyselleşmesi olarak sekülerleşme, ekonomi, bilim ve devlet gibi seküler alanların ayrışması olarak sekülerleşme başlıkları altında toplamaktadır (Yılmaz. S 2014: s:1). Bu birleşenler sekülerleşmenin ana hatlarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu başlıkların bilgisine hâkim olunmadan anlamlı bir ilişki kurulamaz.

3. Modern toplumlarda dini inanç ve ibadetlerin azalması olarak sekülerleşme, genellikle evrensel, doğal ve gelişimsel bir süreç ola-

rak tanımlandı. Bu tanım nispeten yeni olmakla birlikte sekülerleşme ile ilgili güncel akademik tartışmalarda en yaygın kullanıma sahiptir. Fakat bu haliyle henüz birçok Avrupa dilindeki sözlüğe girmemiştir.

4. Dinin bireyselleşmesi olarak sekülerleşme, çoğunlukla hem çağdaş tarihi bir eğilim hem de olması gereken bir durum olarak anlaşılmış, hatta modern liberal demokratik siyasetin bir önkoşulu addedilmiştir.
5. Devlet, ekonomi, bilim gibi seküler alanların ayrışması olarak sekülerleşme, genel olarak dini kurum ve kurallardan bir —kurtuluş olarak anlaşılmaktadır. Bu tanım klasik sekülerleşme teorilerinin ana gövdesini oluşturup, bu terimin Ortaçağ Hıristiyanlığı içindeki etimolojik-tarihsel anlamını ifade etmektedir. Bütün Avrupa dillerindeki her bir sözlük de bu tanıma işaret ederek, kişilerin, varlıkların, anlamların, vb. kiliseye veya dine ait olandan sivil hayata, kullanıma, mülkiyete veya denetime geçişini ifade eder (Aktaran: Yılmaz. 2014: s:221)

Modernizim paralelinde yer alan sekülerizm postmodernizim ile karşı karşıya gelmektedir. Zira modernizmin bir olgusu olarak kabul edilen sekülerizim doğal olarak postmodernizim ile çatışmaktadır. Postmodern yaklaşımın kapsadığı alanın tam olarak belirlenip ve net bir tanımının yapılmaması ile birlikte sosyolojik söylemin yeni hikayesi mikro bağlamlarda akmaya başlayan bir anlatı ile karşımıza çıkmaktadır. Modernizm'in katı ussal sistematiği üzerinde aşırı ısrarcı olması post-modernizm ortaya çıkarmıştır (Giddens. 2012: s:51). Tepkisel bir ifade olarak ortaya çıkan post-modernizm, modernizm ile direkt ve tam bir karşıt tutum sergileyerek zıtlık ilişkisi kurmuştur. Modernizmin, geleneği sorgulayıp, ona karşı çıkan tutumu karşısında, bazen onu zedeleyerek hareket eden postmodernizm etnik, lokal, ekolojik açıdan çok daha fazla partiküllere bölünmüş din anlayışına "hayır" demeyecektir. "Ancak şu var ki postmodernizm, yeni otorite parametrelerine sahip olarak çok farklı söylemlerle din bilimi sahasına hem olumlu hem de olumsuz etki etmesine rağmen, akademi çevrelerinde hala nispi olarak kabul ve geçerlilik kazanmış değildir" (Alıcı. 2009:

s:52). Lyotard gibi bazı postmodernistlere göre ise postmodernizm kuşkusuz modernin bir parçasıdır, postmodernizm modernizmin sonunda değil doğuşundadır ve bu durum süreklidir (Lyotard. 1994: s:53). Böylece sekülerizimin postmodernite de yer buluşu kaçınılmaz olmuştur. Fakat toplum denilen gerçeklik artık modern bireylerin, kutsanan akılcılık ile 'gelenek ötesi hale gelen hayatları' için makul ve mantıklı bir birliktelik biçimi olmaktan çıkmaktadır. Çünkü yaşanılan yeni hayatın her yerine sirayet eden belirsizlikler, müphemlik radikal yalnızlıklar ya da bireysellikler etrafında kodlanan gündelik hayatlar üretmekte, bireyler bizatihi özüne yabancılaşmaktadır.

Postmodernizim her alanda mutlakiyetçi sabiteyi yapıbozumuna uğratıyor. Bölünmüşlük, marjinalleşme ve tecrit riski altında kutsallığın derinliklerinde din çöküş halindedir. Çeşitlilik ve çoğulculuğun yüceltilmesi dinde de çeşitliliğe parçaçıklanmaya yol açmıştır. Bu gidişat dinde görünür bir 'din yorgunluğu'na sebebiyet vermiştir. Şüphecilik, her an her şeyin değişebilirliği din üzerine de atfedilmiştir. Din dünya görüşlerinin çeşitliliğinde konumlandırılarak özel bir seçim haline gelmektedir. Kalbin alışkanlıklarının ötesine geçirilmeyerek "kalpsiz dünya " da bir sığınak olarak görülmektedir.

Türkiye'de dinin toplumsal ve kültürel hayata etkisi çeşitli şekillerde ortaya çıkmaktadır. Türkiye'nin modernleşme dönemi olarak niteleyebileceğimiz son iki yüz yıllık süreçte farklı kesimlerde farklı dinsel deneyimler algılar yerleşmiş, bu deneyim ve algılarda çeşitli dönüşümler geçirmiştir modernleşme dönemi Türkiye toplumunda hem dinin toplumsal kültürel hayatı hem de toplumsal kültürel hayatta yaşanan dönüşümlerin dini ve dini formları etkilediği bir süreç yaşanmıştır (Bölükbaşı. 2016: s:152). Bu süreçte yaşanan değişimler perspektifinde olgular dünyasında keskin ve net bir şekilde dini-dünyevi, din-dünya veya kutsal-profan ayrımının var olduğunu söylemek pek doğu olamaz. Bugün artık dini ve dünyevi olan, kutsal ve meta farklı formlar ile birbirlerinin iç içe geçerek geliştiği, bu bakımdan hem kamusal hayat hem de bireyin özel yaşamını etkilediği bir dönemde yaşamaktayız. Böylece Batı Avrupa da yadsınılamayan sekülerleşmenin hakimiyeti sürdüğü toplumlarda ve aynı zamanda bu durumun

Türkiye toplumunda geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Furseth, genç kuşağın "her şeyin bir anlamı var" noktasından "bir şeylere inanmak istiyorum" noktasına dönüştüğünü ifade ettiği bu sözler ile bireylerin uygarlığın yaşattığı buhran içindeki huzursuzluğa bir çözüm arayışı içinde olduğunu düşündürmektedir (Furseth. 2005: s: 157). Bu değişim ve dönüşümün kurumsal cemaat dininden bireysel bir spiritüalizme, ruhçuluğun ön planda tutulduğu bir özelliğe doğru evirilmesi; bireyin, toplumun geleneksel ve tarihsel hafızasını aktaran bir dinî tasavvurdan, sadece içsel bütünlüğün, maneviyatın önem kazandığı kendi özyaşam öyküsüne odaklanana bir dindarlığa geçmekte olduğunu göstermektedir. İnsan kozmolojisi çökertilerek meta kozmolojisi yüceltildi. Descartes'in hasır altına ittiği ruh mekanik dünyadaki yeis durumunda bir teyakkuza geçmektedir. Ancak postmodernizm ekseninde bu süreç tarihsel bağlamda dini sorumluluk vecibeleri yerine getirilmesi ile arzulanan ahiret için kurtuluş anlayışı yaşanmamaktadır. Geleneksel kodlar ile üstü örtük bir ilişkide bireyin öz yaşamında aleni bir mutluluk ve içsel bir dinginliğin öncelediği bir arayış formatındadır. Bireyselleşmenin hat safhada olduğu bu durum, popüler kültürde bizatihi kendi gözlemlerimde fark etmemin yanı sıra; "Özallı yıllarla birlikte liberal anlayışın benimsendiği, dünyada kalıcı olan tek şeyin değişim olduğu fikrinin egemen olmaya başladığı ve futbol dışında güçlü bir gündelik birleştirici değerin gözlemlenmediği bir toplumsal düzlemde, dindarlar da bu değerlerden arınma sürecine, dinin geleneksel anlayışından sıyrılabildikleri ölçüde dâhil olmuşlardır» (Bilgin. 2002: s: 211 Aktaran: Bölükbaşı 2011) ifadesi ile Türkiye de çoğunluğun bireysel olarak dinsel formları farklı şekillerde algılamakta olduğunun ve yaşanmaya başladığını göstermektedir.

Kültürel, geleneksel veya batıl inançlarla ilgili dini temizlemeye çalışan reform hareketlerinde sekülerleştirici etkileri vardır. Halk dindarlığının unsurlarını yok edilebilir, din ile diğer toplumsal kurumlar arasındaki çatlağı genişletebilir, dinin toplumsal rolü daha dar bir biçimde belirtilebilir kişisel dindarlığı vurgulayarak özelleşmeyi teşvik edebilirler (Kirman ve Çapcıoğlu. 2016: s:16). Türkiye'de durumun önemli göstergesi olarak ilahiyattan ayrı bir tarikata bağımlılığın gerekliliği olmadığı, şeriat, hakikat

ve marifet olgularının göz ardı edildiği, ait olmadan inanma şekli olarak yeniden inşa edilen tasavvuf ile zuhur etmektedir.

İslam'ın İçsel Yorumu Tasavvuf

İnsan var olduğu andan itibaren varlığına dair anlam arayışında olmuştur. Varoluşa dair sorgulama insanlık tarihi boyunca süre gelmiştir. "Semavî dinler tarafından evrenin Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle sonradan ve yoktan yaratıldığına dair verilen bilgilerin birtakım mantıkî açmazlara sebep olduğu gerekçesiyle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, evrenin ortaya çıkışını çelişkilerden uzak ve daha anlaşılabilir bir sistemle açıklamak üzere kaynağını Plotin'den alan sudûr teorisini benimsemişlerdir" (Kaya. 2009: s:467). Semavi dinlerden önce ise varlık birliği, 'birlik-çokluk' bağlamında metafizik ve fizik alanında cevaplar aranarak tezahür etmiştir. "Bu teorideki akl-ı evvel, akl-ı kül, akl-ı küllî, nefs-i kül ve nefs-i küllî kavramları Şiî-bâtınî düşüncesinde, tasavvuf ve edebiyat alanlarında farklı bağlamlarda yaygın biçimde kullanılmaktadır" [1]. Tanrı alem ilişkisinde mutasavvıflar, yaratıcının âlemi aşk temelinde, 'ilahi ahlakla ile ahlaklanarak' aşkın taşmasıyla oluştuğu görüşünü ifade etmişlerdir. Aynı zamanda İslâm dini sahih iman, Hz. Muhammed'in temsili, güzel ahlâk ve salih amel üçlüsüyle tanımlanabilir. Bu çerçevede tasavvufun esas formunda da imanı derinleştirmeye, ahlâkı güzelleştirmeye, niyetleri yüceltmeye ve bunların neticesinde salih amelleri kolayca yapabilmeyi hedefleyen manevî bir yolculuk olduğu görülmektedir. "İlahi ahlak ile ahlaklanmak"[2] olarak tanımlanan Tasavvuf 'ta akıl değil kalp -sekülerizmin aksine- öncelenir. Doğru ya da yanlış eylemlerin, kalbe ait olan; iman, ahlak ve niyet doğrultusunda ortaya çıktığının altı çizilir. Bu bağlamda tasavvufu, kalp üzerinde maneviyat inşa etmek olarak tanımlanabilir. Tasavvuf; insanda anlamdan çok hissiyat ve hayranlık uyandıran -bütünlükçü- bir hal olarak anlaşılmaktadır, aynı zamanda tasavvuf disiplinine bir nazarî düşünce geleneği veya metafizik gelenek olarak bir anlam atfedildiğini göz ardı etmemek gerekir (Orhan. 2016:s:128).

1 Detaylı bilgi için bknz: İslam Ansiklopedisi Sudur Maddesi https://islamansiklopedisi.org.tr/

2 Detaylı bilgi için bknz: İslam Ansiklopedisi Tasavvuf maddesi. https://islamansiklopedisi.org.tr/

"Bir kilise, yalnızca bir rahip kardeşliğinden ibaret değildir; o, hem laik hem de din adamlarından oluşan bütün inanların bir araya gelmesinden oluşan ahlâkî bir cemaattir. Genel olarak, büyünün bu tür bir cemaati yoktur" (Durkheim. 2015: s:65). Bu ifadeler ile Durkheim'in dinin tanımını ahlaki bir topluluk ve cemaat olarak vurguladığının görmekteyiz. Bu bağlamda günümüzde tasavvufun bu tanımlardan bağımsız olarak maneviyat boşluğunun yaşatıldığı hissiyata bir çözüm arayışı bireyselliğin ön planda olduğu, kurallar ve doğmalardan bağımsız olarak var olmaktadır. Sadakatin ve bireysel tercihleringüçlü bir belirleyiciliğe sahip olduğu, "yorumlar çağı"[3] olarak adlandırılan bir dönemle dinin çeşitli tezahürlerden biri olarak tasavvuf şekillenmiştir. Tasavvufun bu özelliklerinde postmodernizmin izlerinin taşıdığını söylemek pek tabi mümkün. Zira postmodernizim geleneğin geri dönüşümüne olanak sağlamakta fakat aynı zamanda keskin net tanım ve kuralları yıkıp mutlak doğru kalıplarına karşın bireyselliği çeşitlilik ve çoğulculuğu ön planda tutmaktadır. Aynı zamanda günümüz tasavvufun imgelem ve hayali içinde barındırmış olması ve gerçekleştirildiği paradigmada akla uygunluğun aranmaması anlam ve manadan öte kalbe ve içsel huzura itap etmesi postmoden göstergeleri taşıdığının ayrı kanıtlarını oluşturmaktadır.

Din ve moderleşme üzerine yapılan çalışmalarda batı dünyası dışındaki ortadoğunun yeniden İslamlaştığı tartışılmaktadır. Bu bağlamda 'bir yandan da sekülerleşme hipotezi İslami dirilişin anti-modernist bir hareket'i olarak yorumlanmaktadır (Kirman ve Çapçıoğlu. 2015: s:363). Türkiye toplumunda dinin kamusal alandaki tebarüzü, din parametrelerindeki paradoksal yapılanma sekülerleşmeye ilişkin bu hipotezin mantıksal açıdan tutarlı olmadığını göstermektedir. Aynı zamanda postmodernizim savunusu ile çoğulculuğun artması, dinin kamu ve özel alan arasındaki sınırlarını giriftleşmesi, dinin monolotik yapısından uzak samiyetin ve otantik benliğin kamusal gösteriler haline dönüştüğünü göstermektedir.

Din, sekülerizm perspektifinde 'dindarlık' kavramı ile var olarak kişiye özel bir formda biçimlenip bireyselleşmiş, geleneksel din anlayışlarından

3 Detaylı bilgi için bkz. Roty, Ricardo & Vattimo, Gianni , Dinin Geleceği, (2009) çev. Rahmi G. Ögdül . İstanbul Ayrıntı yay.

farklılaşmıştır. Kanımca seküler ne kendisini öncelediğini varsayan dinin devamıdır (yani, kutsal bir kökenin son aşaması değildir) ne de bundan basit bir kopuştur (yani onun karşıtı, kutsal olanı dışlayan bir öz değildir). (Asad. 2016: s:37). Asad kutsal ve seküler olanın nasıl birbirine dayandıklarını göstermektedir. Sekülerliğe karşı bu yaklaşımı günümüzde 'kutsalın geri dönüşü'mü mefhumundan da anlaşılır durumdadır.

Dönüşümün Birleşenleri: Anlam Dünyası, Medya, Kültür

Türkiye'de cemaat kavramı özellikle 15 Temmuz olayı sonrası net bir artış ile Gülen cemaati ile tanımlanıp anlamlandırılmaktadır. Cemaat denilince toplumsal zihinde ilk uğrak adres nur cemaati olmuştur. 15 Temmuz öncesinde cemaat kavramına temkinli yaklaşılırken sonrasında milliyetçi duyguların da etkisi ile olumsuz anlam atfedilişi yaygınlık kazandı. Bir cemaatsel yapılanmanın oluşturduğu olumsuz itibar cemaat kavramının tamamına mal edildi. Dolayısıyla son zamanlarda özellikle dini oluşumlardaki cemaat yapılanmalarına endişe yüklenerek mesafeli durulmakta ve bireyler bunları negatif yüklü bir anlam dünyasında konumlandırmaktadır. Aynı zamanda öfkenin de bir hedefi haline gelmiştir. Böylece toplumda bireyler tüm cemaatlere, tarikatlara karşıt bir tavır sergilenmesi, cemaatin inşa edildiği anlam dünyası Gülen cemaati ile daraltılarak girdiği handikap daha aleni bir boyuta taşınmıştır. Dolayısıyla günümüzde süregelen tasavvufun bireyci varoluşunda cemaat kavramındaki anlamsal kargaşa etken rol oynamıştır. Öyleki atık tesmsiliyet kavramı biçim değiştiriyor, bireysel temsil düzeyinde cemaatler ortaya çıkıyor.

Modernliği kendi iç dinamiklerimiz yerine dış dinamiklerle içselleştirmemiz tasavvufun da otantik özünde tahribata yol açmıştır. Tasavvuf artık supritialist bir gramer ile sunuluyor. Son zamanlarda R. Guenon okumalarının artışı durumu destekler niteliktedir. Moderleşme sürecinin ürettiği zihniyet dünyasında şekillendiği görülmektedir. Bir usul bir yöntem gerekliliği bağlamında metedoloji, yorumlama ve yaşama biçimi olan tasavvuf metafiziksel boylamda mistik bir alan ile sınırlandırılmıştır. Gündemde, irşat yolunda ilerlemekten öte yapay bir doğrulma ile güncelliği mevcuttur. Niteliksel görünürlüğüne karşın ihya edilebildiğinden söz etmek oldukça

zorlu olmaktadır.

Türkiye'de spritüel aktiviteler küreselleşmeyle ve sosyal medya aracılığıyla durmaksızın yeniden üretilebilir halde ve hızla büyük çaplı izleyici kitleleri için erişilebilir konuma gelmiştir. Özellikle dinsel bağlamda, yoğun bir şekilde çok geniş bir kesim tarafınca hem görsel hem yazılı kültürde tasavvuf temalı görsellerin paylaşıldığı gözlenmiştir Bu paylaşımlarda paylaşımın kime ait olduğu bir önem taşımamakta, kişiler bu paylaşımlar üzerinden kendi kimliklerini yansıtma doğrultusunda davranış sergilemektedir. Böylece bireyler sanal, simülasyon dünyasında kendilerini yeniden kurgulayarak yeni bir kimlik icra edip yeni bir ben yaratmaktadırlar. Dile getirmek istediklerini birebir iletişim yüz yüze etkileşim ile değil gündelik hayatın akışkanlığında helmelenmiş popüler kültür araçları vasıtasıyla gerçekleştirmektedirler. Aynı zamanda yüz yüze direk iletişimin aksine sosyal medya mecralarında birçok şeyin 'söylenebilineceği' kanısı mevcuttur.

Tasavvufun medyatik alanda seyre gelmesi hiçleştirme ve yozlaştırma tehlikesini de kendinde barındırır. Araçsallaştırılıp popülarite kazandırılması ibadetin mahremiyetini de örseler. Bauman'ın beirtiği gibi 'günah kabinlerine konulan mikrofon' Türkiye toplumunda ibadetlerin enformasyonel akışkanlık tüketiminde gözlenmektedir. İbadetler bedensel ve kollektif dini ifadelerin en temel örneği iken günümüzde sübjektif tercihin bir nesnesine dönüşmektedir. Popülarite içerisinde üretilip araçsallaşması, üniter yapısını kayba uğratarak özünden tecritte yol açmıştır. Konfor düşkünlüğü gözetilerek dünya için seferber edilmiştir.

Tasavvufta bu denli kırılmaların yaşanmasında kültür ayrıca önemli bir noktada bulunmaktadır. Kültürün 'hayatı olduğu gibi karşıla' paradigmasına doğru temayül etmesi değişime karşı direnci kırmıştır. Her paradigma kendinden önceki paradigma ile karşılaşır, çatışarak kendi egemenliğini kurmaya çalışır. Bu bağlamda kültürel bakiye bugün de karşılık bulmayarak bir yük mefhumuna dönüşmüş, maddi değişim ile rehin alınmıştır. Yeni kuşakta kültürün yeknesak bütünlüğü zedelenmiştir. Böylece kültürel bagajdan kurtulma amacı güdülerek, düşünce ve eylem bütünlüğü bozularak süreklilik yok olmakta, eylem anlamsızlaşmaktadır. Tasavvuf karmaşadan,

kaostan kurtulmak için sekine bulunacak bir limanın adresine tekabül etmektedir. Dolayısıyla kültürel bakiyenin saf dışı bırakılması derine inildikçe yalnızlaşmayı ortaya çıkarmaktadır.

Tasavvuf 'un Kendine Yabancılaşma Handikabı

Dini kurumlar toplumsal merkeziliğini yitirdiği toplumda artık dini amaçlara önem verilmediği gibi dini bilincin bir fenomen olarak daha az görünürlüğü olsa da zayıflamış görünürlüğü açıktır (Kirman ve Çapcıoğlu. 2016: s:17). Kirman ve Çapçıoğlu'nun da belirttiği gibi dini temsilin, kutsal ve seküler arasındaki mesafenin azalması yönündeki eğilimi günümüz tasavvuf anlayışını icrasında da gözlenmektedir. Bu bağlamda dinin içinin boşaltıldığı kof bir hal almakta olduğunu unutmayarak, sekülerleşme ile dinin tamamen ayrılıp birbirinden soyutlandığını söylemek pek tabi gerçekliğini yitirmektedir. Zira bir iç içe geçişin mevcut olduğu aşikar. Kutsalın geri dönüş yönündeki eğilim var olmakla birlikte altı oyularak süre gelmektedir.

Weber'in "dünya büyüsünü kaybetiği" gerçekliğine karşın yapı söküm mantalitesi ile kaybolan yeniden büyülenerek var edilmeye çalışılmaktadır. Fakat büyüsel/dini anlamların -pozitivist yönelimler ile- doğal yapısı bozulmakta olan bir olgu ile karşımıza çıkmaktadır. Kİrman ve Çapçıoğlu, "aslında dinin kamusal alanda önemini kaybettikçe özel hayatta daha göze çarpıcı olacağını, bağlılığın da daha müstesna oldukça daha ayırıcı hale geleceğini bekleyebiliriz" söyleminde bulunmakta. Lakin bunun nasıl yaşanacağı, dini gereklilik bağlamında mı, modernizmden bir kurtuluş yeni bir meditasyon alanı olarak mı, kendini yeniden sistem için üreten bir yapıda mı? Olacağı açıklık kazanmamıştır.

Kanımca bireysel alanda din, dinimsi bir yaşam şeklinin pekte ötesinde olamayıp var olan çağa uyum için bir araç -pisiko rehabitilasyon aracı- olarak ağırlıklı bir kullanıma tabi tutulacaktır ve de tutulmaktadır. "Yabanılların dini, düşünmekten çok dans edilerek ifade edilen bir şeydir" sözüyle tanınan Marett hayatın kritik alanlarında ayinlerin, duyguları düzenleme işlevini yerine getirdiğini savunmuştur. Marett'in bu tanımını günümüzde seyre gelen tasavvufta görmekteyiz. Daha fazla bireycilik üzerinden inşa

edilerek duygusal bir düzenleyici işlevi olarak yaklaşılmaktadır. Dini bir psikoterapi anlayış handikabına sıkışmış durumdadır.

Modernizm sonrası belirsizliğin hâkim olduğu dönemde anı yaşa narası ile doyumluluk arayışı arzulayan ve aslında anın kime ve neye göre olduğu gibi bir sonuç peyda olmaktadır. Dolayısıyla aslında anın manası yitirilip ne olursa uyar mantığı ile durum kurtarılmaya çalışılmaktadır. Keza postmodernizimde manasızlığın hüküm sürdüğü hemen hemen her şeyin mubaht görülmesi bu belirsizliği önemsiz kılmaktadır. Aşırı görecelilik ve prensip yoksunluğu anlamda mana kaybına neden olmuştur. Böylece modernizmde tüketime addedilen doyum gerçekleşememiştir. Bireyin ihtiyaç algısı süreklilik içinde yeniden üretilerek metalar üzerinden kısa vadeli tatminlerin yol açtığı döngüsel bir tatminsizliğe hapsedilmektedir. Anın hazlarını yakalama gayesini benimsemiş tüketim kültürü, kendini içsel olarak geliştirme ihtiyacı hissettiği dönemlerde dini, daha önceki alışkanlıklarına paralel olarak tüketmektedir.

Modernizim ile meta odaklı hayat, bireyin meta sahipliğindeki artışa rağmen iç dünyasında meydana gelen problemlere çözüm sunmakta oldukça sınırlı kalmıştır. Günümüzde mistik ve ezoterik inançların kişisel gelişim materyalleri özellikle edebi eserler ve sosyal medya üzerinden artışı gözlenmektedir. Bu doğrultuda birey içsel sorunlarının üstesinden gelebilmek için manevi bilgeliğe yönelmiştir. Ancak bu süreç gerçek manada tecrübe edilmeden ilerlemektedir. Manevi öğretileri içeren bu bilgelik belli tekniklerle anın akışkanlığında tüketim nesnesine dönüşmektedir. Bu aynı zamanda meta doğrultusunda imaj sahiplenme amacı güdülerek yeni bir kimlik edinim sürecinde sanal ve anlık değer kazanımı sağlanmıştır. Türkiye'de bu seyir toplumsal bir gerçeklik olan tasavvuf-i eğilimlerin artışında gözlenmektedir. Modernizmin eleştirel analizi ile bireyin kendini yeniden inşa edişi suni bir şekilde gerçekleşmektedir.

Bir geleneksel söylem tarzı olan 'tasavvuf', yaşanan toplumsal koşullara ya da krizlere özgü şekillerde kendini kurgulamak zorunda kalmış ve yeniden kurgulanmıştır. Postmodernizim ile değişen toplumsal koşullar karşısında değişen gündelik hayat tarzı, artık üst anlatılar kategorisinde var

olan gerçekliğin dışına çıkmıştır. Yaşanan süreç dahilinde toplumsal hayatın tüm pratikleri baştan aşağı değişirken, Postmodern dönemdeki 'özel hayatın' niteliklerini tasavvufun toplumsal gerçekliğine görünürlük kazandırmaktadır.

Solzhenitsyn açık bir biçimde tüketim toplumunun insanı köleleştiren tuzaklarına düşmemek için "öz-sınırlama"nın gerekliliğinin altını çiziyor daha geri planda tutulup maneviyatın artırılması önemini vurgulamaktadır[4]. Nitekim modern dünyada aşırı maddeci tüketim kültürünün neden olduğu manevi boşluğun yol açtığı ruhî arayışlar, Budizm gibi Uzakdoğu dinlerine ve mistik felsefelere duyulan ilginin yükselişi bununla bağlantılıdır Aynı şekilde ülkemizde de artan maddiyatçılığın,'sahip olmak' üzerine endekslenmiş hayatların, maneviyat ve 'olmak' arayışını tetiklediği dikkat çekmektedir (Amman. 2017:s:18-22) . Bireyin bu arayış serüveni kendisinden uzaklaşmanın tezahürüdür. Birey özüne ihtiyaç duymakta özlem hissetmektedir. Araçsal aklın endüstriyel ürünleri merkezi konuma konulması uygarlığın buhranını ortaya çıkarmıştır. Ve buhran endüstriyel üretim ile aşılmamaktadır. Dış dünyanın artan ışıkları ruhu karanlıkta bırakmıştır. Bilim her sokağı aydınlatabilirken ruhun dünyasını aydınlatmakta sınırlı kalmıştır. Uzmanların hakimiyetinin baskın olduğu bu dünyada elektrik ruhun dünyasını aydınlatamamakta, ruhun dünyasına ışık tuttukları için manevi ilim ve bilgeliğe sahip toplumca saygı duyulan, değerlerin yansımalarını barındıran bireylere duyulan ihtiyaç artmaktadır. Türkiye'de ve dahi dünyanın birçok yerinde tasavvufun sembol isimlerinden Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'ye yönelik ilginin artmakta olması bu yönelişin bir göstergesi olarak düşünmek mümkündür.

Günümüzde, 2000 yılı sonrasında, özellikle dindar kesimin popüler kültür ile ilk temasından sonra popüler kültür ile olan ilişkisi yeni bir boyut kazanmıştır. Ana hatlarıyla 1980-2000 arası dönemde popüler kültürle kurdukları ilişkide hâkim ana akım kültüre ve popüler kültüre alternatif bazı kültürel üretim faaliyetlerine girilmiştir. Ancak bu ürünleriyle ana akım

4 Metin hakkında detaylı bilgi için bkz. Solzhenitsyn, A., "Yirmi Birinci Yüzyıl Şafağından Önceki Gecenin Düşünceleri", Yüzyılın Sonu, Büyük Düşünürler Çağımızı Yorumluyor, Çev. B. Çorakçı, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. İstanbul, 2003.

kültürü etkileme veya yeni popüler kültürel formlar oluşturma anlamında marjinal kalan "İslâmcı" veya "dindar" kesimler, 2000 sonrası yeni dönemde farklı bir eksene yerleşmişlerdir (Bölükbaşı. 2016: s:). Bu doğrultuda dindarlığın kendi geleneksel savlarında ödün verdiği yeni dini formlar üzerinden netleşmiştir. Böylece ana akım kültür özün değişmesine yol açacak güncellemelere eklemlenmiştir. Bu dönüşüm, Sarıbay'ın belirtiği gibi "dinin postmodernleştiğini" belirten bir göstergedir. Türkiye'de Tasavvufa 2000 sonrası dönemde tampon bir görev atfedilmişti. Din ve sekülerizm arasında uzlaştırıcı bir boyutta 'popüler tasavvufçuluk' ekseninde yeniden inşa edilmiştir.

1980'li yıllarda tasavvufun sosyal örgütlenme şekli olan tarikatlar olan ilgi kente nüfuz eden topluklar tarafınca artmıştır. Bu bağlamda yalnız kentleşen nüfuz kesiminde değil aynı zamanda eğitim düzeyi daha yüksek, sekülerleşmenin daha çok hâkim olduğu kitlelerdede artmakta olan bir ilgidir (Güngör. 1998: s:172). 'Kurumsuzlaşmış tasavvuf' olarak adlandırılan sosyal fenomen ise daha çok küreselleşme, iletişim devrimi ve yeni medyanın ve bu medya vasıtasıyla yeni popüler kültürün son derecede yaygınlaştığı 2000'li ve 2010'lu yılları kapsamaktadır.

Hall'un ifade etiğine göre geleneğin özü tarihsel serüvende değişmez değil, sınıfsal gelişmeler, konumlamalar ve diğer birçok etken ile ilişkili olarak değişir ve gelenek popüler kültür ekseni içerisinde yeni anlamlar kazanır.[5] Genelde tasavvuf ve özelde ise Mevlânâ teması son dönemde görsel, işitsel ve özellikle yazılı popüler kültürde önemli bir unsura dönüşmüştür. Keza ülkemizde son zamanlarda özellikle popüler kültür ve medyada diziler aracılığı ile ayrıca yer verilmiş olması bu perspektifte edibi eserlerin yazılması, ünlüler camiasında zuhur etmesi ve seslendirilen eserlerde izlerin taşınması bu göstergenin gerçekliğini gözler önüne sermektedir.

Küreselleşme handikabı içinde hapsolan dünyanın eskiye ve evrensele dönüş açlığını karşılayacak şekilde oluşturulma ‹tasavvuf› üzerinde peyda olmaktadır. Postmodern durumun agnostik felsefeyi önceleyen durumu

5 Metin hakkında detaylı bilgi için bkz. Hall, S. (1998). Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler. İçinde: Kültür.

dikkate alındığında dinler üstü bir› aşk›ın daha çok insana itap edeceği fikri ile "Ne olursan ol yine gel" ifadesine dikkat çekmektedir. "Ne olursan ol yine gel" ifadesin de tüm insanlığı kabul ediş, aynılığın aranmayışı bir doğrunun dikte edilmemesi, çeşitlilik-çoğulculuk içermesi tasavvuf felsefesinin postmodern izler taşıdığını gösterir. Ayrıca Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından "Mevlevîlik ve Semâ Törenleri Hakkında Genelge"[6] yayımlanmış ve Mevlevî töreninin aslına uygun yapılmasına dair kimi ikazlarda bulunulmuştur. Bu genelge il müdürlüklerine, Türkiye Seyahat Acenteleri Birliği'ne ve diğer ilgili kültürel ve turistik tesislere de resmî olarak bilirilmiştir. Yayımlanan bu genelge ile toplumun büyük ölçüde sekülerleştiğini ve böylesi tasavvufî ritüeller konusunda pek hassas olunmaması, dinî formların metalaşmasının bir belirtisi olarak gözlemek mümkündür. Ayrıca bu genelgede sema 'töreni-ayini' ifadesinin yerine sema 'gösterisi' ifadesinin kullanılmış olması gerçekliğim yıkılması, iy-kötü, doğru-yanlış, mutlak-sabit kavramlarının içinin oyulmuş olması ile postmodern tezahürlerin süre geldiğini göstermektedir. Platonun hakikat dünyasına karşı olarak günümüzün 'şeffaflık toplumu', içinde metafizik bir gerilimi barındıran o tanrısal ışıktan yoksundur. Şeffaflıkta (Transparenz) aşkınlık (Transendez) yoksundur (Han. 2018:s: 59) "bireyin dini mesajlar vasıtasıyla kendi kişisel yollarında gitmekte özgür olduğu -online din'e yol açan yeni bireycilikte insanlar kendi dinlerinin fikirlerini icara ederler" Turner'in (2017) bu varsayımı oldukça pozitif yönelimlidir keza sanal alemde icra edilen din'ler din'imsi bir şekle bürünmekte hakikat ile olan gerçek bağ zedelemektedir. Manevi bir varlık olan bireyin ruhsal çöküntüsünden kurtuluş gayesi ön plana çıkmaktadır. Münzevi pratiklerle dünyevileşmiş bir kurtuluş, geleneksel inancın gerekliliklerini sekteye uğratmıştır.

Türkiye'de tasavvuf konusu formel açıdan ilahiyatın konusu olarak ve tasavvufun sosyal-kültürel örgütlenme biçimleri olan tarikatların tarihsel gelişimi ve geleneksel dünyadaki konumu açısından ele almanın ötesinde yeni bir kültürel gelişme olarak tasavvufçuluğun popüler kültür ürünlerindeki görünümleri dikkat çekmektedir (Bölükbaşı. A: 2016 s:160). Günümüzde, kurumsal dinden; bireyselleştirilmiş kültürel dini fenomenlere,

6 Genelgeye ulaşmak için bkz. http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,157889/mevlevilik-ve-sema-torenlerihakkinda-genelge.html, Erişim Tarihi, 10.06.2019

saygı ve tabu konusu olan dinden; tüketim nesnesi haline gelen "metalaşmış kutsal"a, sorumluluktan; seçim özgürlüğüne doğru geçiş dinamikleri ekseninde tasavvuf zuhur etmektedir. Türkiye'de ibadetlerini yerine getiren, bir cami cemaati olmaktan öte "kurumsuzlaşmış" tasavvufçuluğun yeni dindarlık formlarında var olmaktadır. Yapılması ve yapılmaması gerekenler, formatının ortadan kalkması postmodernizim gerçeklik olgusuna karşıtlığı postrmodernizmin din üzerindeki etkisini göstermektedir. Ayrıca sekülerizm ile Türkiye'de halk İslam'ı türleri postmodern popüler kültür ile harmanlandığı gözlenmektedir. Türkiye'de tasavvufun-tasavvufçuluğun yaygınlaşması ve revaçta olmasının bir diğer boyutunu da spiritüel aktiviteler küreselleşmeyle ve sosyal medya aracılığıyla durmaksızın yeniden üretilebilir halde ve hızla büyük çaplı izleyici kitleleri için erişilebilir konuma gelmiştir

Böylece hem görsel hem yazılı kültürde tasavvuf temalı paylaşımlar yoğun şekilde çok geniş kitle ağlarına eklenmektedir. Bu paylaşımlarda paylaşımın kime ait olduğu bir önem taşımakta kişilerin bu paylaşımlar üzerinden kendi kimliklerini yansıttığı gözlenmektedir. Böylece bireyler sanal, simülasyon dünyasında kendilerini yeniden kurgulayarak yeni bir kimlik icra edip yeni bir ben yaratmaktadırlar. Dile getirmek istediklerini birebir iletişim yüz yüze etkileşim ile değil gündelik hayatın akışkanlığında helmelenmiş popüler kültür araçları vasıtasıyla gerçekleştirmektedirler. Ayrıca yüz yüze direk iletişimin yerine özelliklede sosyal medya araçlarının kullanılması birçok şeyi söylenebilir olunacağı kanısının yüksek olduğunu göstermektedir.

Birey, çoğunlukla sosyal medyada dinî-tasavvufî paylaşımlar ve mecazlar içeren aforizmalar doğrultusunda kendi benliğini sunmaktadır. Bu durum geleneksel bir tarihselliğe dayanan kurtuluşçu din anlayışı yerine kendi özyaşam öyküsüne uyarlanmış ve talebe göre "kişiselleştirilmiş" mutluluk arayışındaki bireysel dindarlığı dönüşür. Bu paylaşımlarda tarihsel bilincin yerini özyaşamöyküsü bilinci ve dinî kurtuluşun yerini de mutluluk arayışı almaktadır. Dijital çağın enformasyon akışkanlığında, semâ "gösterisi" düşünüldüğünde ortaya çıkan resim, kalıcı ve etkisi uzun yüzyıllar boyu süren bir sanat eseri olmaktan ziyade o an, orada olup noktala-

nan ve geçici bir süre için gerçekleşen bir performans sanatına dönüşümü olarak okuyabiliriz.

Medyada görselleştirilmiş metinler oluşturularak paylaşılan, adlarına gruplar veya kişisel bloglar oluşturulan yaygın ve sürekli bir ilginin konusu haline gelmiştir. Öyle ki artık kitapçılarda, özellikle çok satan kitaplar reyonunda mutlaka tasavvufî öğelere atıf yapan veya bütünüyle tasavvufu konu edinen birçok roman, öykü veya deneme türünde kitap bulunmaktadır, özellikle Elif Şafak ve Hakan Mengüç'ün eserleri örnek verilebilir. Dolayısıyla söz konusu kitle sadece okurlardan değil medya kullanıcıları ve izleyicilerinden oluşmaktadır. Bu durum kişilerin medya hesapları aracılıyla benzer gruplardan diğer kişilerle farklı bir ağ ve adeta yeni bir gemeinschaft oluşturduğu bir etki oluşturmuştur (Lugano. 2010: s:74. Aktaran; Bölükbaşı 2016). Sosyal medya aygıtları ile popüler kültür dijital alan içerisinde aktif bir rol oynamıştır. Bu bağlamda tasavvufun yeniden biçimlenerek gündelik hayatta çevrim-içi çevrim-dışı alanlarda varlığını idame ettirmiştir. Çağdaş psikoloji kişilik özelliklerinin bir sonraki nesillere geçirilip geçirilmeyeceği olasılığına şüphe ile yaklaşmaktadır. Maksimum etki kişiliğin tesir altında kalması olabilir. Burada ele alınan spekülasyon, en iyi ihtimalle yeni medyanın sunduğu enformasyon ve iletişim olanaklarının artması ile evrensel anlamda gelişmiş bir kişiliğe katkıda bulunacağıdır (Dijk, 2012: 267). Bununla birlikte medya yeni bir kitlesel gruplaşmaya olanak tanımaktadır. Din medya araçları ile daha fazla kitleye ulaşabilir. Yalnız yüz yüze iletişim eksikliği birçok probleme gebe bir oluşumdur. Kendine gerçekleştirme olanağı sunarken sanal bir alana sıkışmayı, günlük yaşam pratiklerinden uzaklaşmayı beraberinde getirmektedir. Kamusal alan ile bağ daha çok örselenerek veriler tabanına hapsolabileceği göz ardı edilmemelidir.

Tasavvufun giderek artıyor olması Sigmund Freud'un ifade ettiği gibi ' uygarlığın huzursuzluğu' [7]undan bir kaçış yolu olarak gördüğünü söylemek mümkün modernitenin bireylere vaat ettiği mutluluk, özgürlük in-

7 Metin ile ilgili olarak daha detaylı bilgi için bkz. Sigmund Freud, Uygarlığın Huzursuzluğu (çev. Haluk Barışcan) İstanbul Metis yay.

sanları tatmin etmemiştir. Erich Fromm'un 'sahip olmak ya da olmak'[8] ile ifade ettiği tamda budur.modern hayat uygarlık birçok vaatte bulunarak (insanlığın daha iyiye gideceğini ilerleme teknoloji ve bilim ile bolluğun yaşanacağının) meta tüketimine odaklı kapitalizmin daha ileri boyutta yaşanıp, sürekli çalışıp üreten ve bu üretilenlerin tüketilmesi için sahip olma ile kurgulanan bireyler gittikçe kendi olma gerçeğinden koparak içsel bütünlüğünü kaybetmiştir. Hatta Marksist bir söylem ile daha net bir şekilde ifade edecek olursak 'kendilerine yabancılaşan' varlıklara dönüştürülmektedirler. Bireyler modernizmin bu bunalımları karşısında içsel mutluluk ve huzurun tekrar kazanılacağı arayışlarda bulunmaktadırlar. Bu bağlamda söz konusu buhrandan modernizmin hurafe olarak atfettiği geleneksel dini alanda postmodernizm ile yeniden uyarlanan tasavvuf ile çözüm bulunmaya çalışıldığı medya vasıtası ile gündelik hayat akışkanlığında popüler kültürün görsel ve yazılı paylaşımlarında gözlenmiştir. Ancak tasavvufun gündelik hayat pratiklerindeki bu görünümü tasavvufun kendi özünden uzaklaşan bir şekilde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu serencam güncellemenin ötesine geçerek tasavvufu kendine yabancılaştırmıştır. Yabancılaşma kuramına bir yenisi daha eklenerek daha soyut bir boylamda toplumsal değerlerde kendi özlerine yabancılaştırılmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada tasavvufun sekülerizim perspektifinde postmodern tezahürler, popüler kültürde, gündelik hayat formunda yeniden doğuşu, sekülerleşen popüler tasavvufçuluk fenomeni adı altında irdelenmiştir. Tasavvuf'un, değişim dönüşümü dert edinerek ilmeklerin çözülmesi amacıyla gönüllü körlüğe karşı sekülerlik bağlamındaki konuşlandırılması incelenmiştir. Tasavvuf'un geleneğe dayanan kökenine rağmen bir dinsel uyanış olarak değil aksine uygarlığın huzursuzluğuna karşı geleneksel kodlarla örüntülenmiş insanlara yeni bir nefes alma alanı sunmaya hizmet ettiği gözlenmektedir. Mutlak, sabit genel geçer ritüeller ve doğrular tahakkümü kurmayarak bireyselciliğin izlerini taşıdığını söylemeyi mümkün kılmıştır. Öyle görülüyor ki bu gelişmeler, dinin otantikliğinin içini daha çok boşalt-

8 Metin ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Fromm, E. (1997). Sahip Olmak Ya Da Olmak. Aydın Arıtan (Çev.). İstanbul: Arıtan yay.

maktadır. Özellikle popüler tasavvufculuk fenomeni ile sınırlar aşınıp dip sulara inilerek geleneksel folk İslam türevleri günümüzde gündelik hayat içerisinde 'pop İslam' olarak farklı biçimlerde geniş bir çeşitlilikte yeniden üretilmeye devam edecektir. Sürekli değişim içinde yeni ara formlar oluşturan bir kültürel gerçeklik olarak popüler tasavvufçuluk, toplumun kayda değer bir çoğunluğunda karşılık bulmakta, hem dine, hem de sekülerist püritenizme karşı eşit mesafeli bir yapıda neoliberal bireycilik ile uyum gösteren bir tezahüre dönüşmektedir.

Sosyal bilinç-dışılığa önemli katkılar sağlayan tasavvufi İslamlaşma, çeşitli büyük değişimlerde kimlik kodlarını buharlaştırarak yeni durumlara uyarlanmış bir yapı üretmektedir. Sekülerizim ile dinin kurumsal alandan çıkarılıp postmodern söylemlerle bireyselliğin ön planda tutulduğu çeşitlilik ve çoğulculuk özelliklerinin yansımaları ile tasavvuf, dinin geleneksel kodlarını taşıyarak çağımız toplumlarında yeniden biçimlenmektedir. Bu bağlamda görünürlük günlük hayat akışının vazgeçilmez parçası olan popüler kültür arenasında varlık kazanmaktadır.

Ancak tasavvufun bu yeniden doğuşu ilk özelliklerinden İslami formata var oluşundan farklı olarak içsel bütünlük kazanma, huzur arayışı manevi boşluğun doyurulması ile süre geldiğini yine popüler kültür yansımalarında gözlemekteyiz. Lakin bu durum geleneğin kurumsal niteliklerini sarssa da sosyolojik pratiğini ve duygusal derinliğini ortadan kaldıramamakta, postmodern bir dindarlık görünürlük kazanmaktadır. Belli tanımlar ve kalıplar ile belirlenen dini ibadet ve ritüellerden farklı olarak insan ile tanrı arasında içsel bağın yeniden kurulması, manevi açlığın doyumu için insanların uğrağı olmuştur. Zira çağımız toplumlarında 'benlik' ruh ve beden yapısökümüne tabi tutulsa dahi maddi manevi bir tözden oluşmaktadır. Fakat tasavvuf'u hakikatin temsili olarak kabul eden Guenon'un ifadesi ile insanlar hakikat seviyesine ulaşmak yerine hakikati kendi seviyelerine indirgemektedir. Ernest Gellner'in belirttiği gibi "dinin arka bahçesi" olan hurafeler temizlenmekle kalmamış aynı zamanda temelin altı da boşaltılmıştır.

Sekülerleşme ile nesneler ve ilişkiler, hurafeler, büyü, ayin gibi kalıntıların anlamı mantığı sorgulanıp kapı dışı edilmesinde, hatadan despot-

luktan bir tür cebri kurtuluşta etken rol oynarken hakikatin kendisinin de zedelenmesine neden olmakta sekürerizme yanlış yere faziletli bir güç bahşedilmektedir. Tasavvufun beli başlı parametreleri köktenci alt-üst oluşlarla, bireysel, rasyonel ve seküler birleşenler ile gayri menkul bir biçimde dönüşmekte, "seyri sülük" yapısı zedelenmektedir.

Modernizm ile "kokuşmuş gelenek" olarak atfedilip "tarihin çöplüğüne" atılması gerektiği savunulan tasavvuf, ironik bir şekilde modernizm ve tarihi tiye alarak postmodernist göstergeler ile yeniden görünürlük kazanmaktadır. Ayrıca bu durum daha çok popüler kültür mecralarında günlük yaşam içerisinde farklı şekillerde (semazen ritüelinin gösteri şölenine dönüşmesi gibi) vuku bulmaktadır. Durumun bu minvalde süregelmesi geleneğe kapı açarken geleneğin altı oyularak içinin boşaltılma tehlikesi ile karşı karşıya kalabileceği göz ardı edilmemelidir.

Talal Esad; "vicdanın kutsallığı" da kilise otoritesine ve safsatacılığın koyduğu kurallara karşıt olarak evrensel bir ilke haline getirildi. Bu iddialar sekülerleştikleri anda aşkın hale geldi ve kendi evrenselliklerini korumak için (gerektiğinde şiddete başvurarak) yasal ve ahlaki yaptırımları devreye soktular. Her ne kadar din-dışlaştırma gözleri aşkın olandan dünyevi olana kaydırmış gibi görünse de, aslında tek yaptığı şey yanılsama ve gerçek arasındaki engelleri yeniden düzenlemekti olarak tanımlarken kanımca, kolektifliğe karşın bireyselliğin ön plana çıktığı çağda, sekülerleşme insanın manevi yönünün yok edilemeyeceğinin pek tabi farkındalığı ile güçlü bir etkiye sahip olan "din"i, (zira manevi fikrin gücü göz ardı edilemez) "dinimsi"leştirmektedir. Marx'ın vurguladığı yabancılaşmanın son evresi olan kendine yabancılaşma çıkmazına bir alan açarak bireyin kendini yeniden üretebilmesinden beslenerek, sistemin devamlılığının sağlanması yönünde önemli bir misyon yüklenmiştir. Bireyin benliğinin yapı sökümündeki buhran -net bir çözüme kavuşturulmamakla birlikte- revize edilmeye çalışılmıştır. Böylece Max'ın da tahayyül ettiği toplum yapısına bir ket daha vurulmuştur fakat Max'ın eleştirdiği gibi "din halkın afyonu" tezahürü olarak değil bireyin manevi açlığını -karşılıklı gizil, örtük bir anlaşma ile- doyurarak yapmakta. Birey inançları doğrultusunda vicdani yükümlülüklerinin gereklilikleri farkındalığına karşın yalnızca ruhun dinginliği, duygusal düzen, duyuların disipline edilmesi ile kendi yanılsamasında rol oynamaktadır. Önceleri bir erdem olarak görülen inanç epistomolojik

bir anlam kazanmıştır. Esasında şeriat, tarikat, hakikat ve marifet basamaklarını içeren bir bütün olarak süre gelen 'hakikat'in hayati önemine karşın tasavvuf günümüzde sekülerleşme ile örselenmiştir. Bir meditasyon tekniği mefhumuna dönüşmekte moda bir olgu olarak bireyler arasında tezahür etmektedir. Öteki dünyaya yönelik bir kurtuluştan, dünyaya yönelik bir kurtuluş seyri göstermektedir. Yalnızca bireyin niyetinin samimiyeti ve derin duygulanma ile geri kalan tüm vecibeler göz ardı edilmektedir. Gittikçe büyüsü kaybolan bir dünya olduğu gerçekliği varlığını net bir şekilde korumakta, bu gidişat bağlamında Minerva'nın baykuşunun alaca karanlıkta uçacağını söyleyebilmek oldukça müphemleşmektedir.

Yüz yüze olduğumuz bu olgunun modernleşme, postmodernizim veya sekülerizime yüklenmesi çözümden uzaklaşmaya neden olduğu unutulmamalıdır. Gaye suçluyu bulmak değil çözüme odaklanmak olmalıdır. Ve buda koordinatlarımızı belirleyerek doğru konumdan yerimizi tespit etmek ile başlar. Özellikle gençliğin özgür var olma arayışı büyük halkaya dahil edilmelidir. Zira rüzgar hızla esmekte yalnızca izleri silmekle yetinmeyip öze ait parametreleri savurmaktadır. Sahici bir ilişki ile iç dinamikler akabinde projeksiyon ayarlanmalı aksi taktirde yalnızca projeksiyonun ayarlanmış olduğu açı görülecektir.

Kaynakça

Alıcı, M. (2005), "*Dinler Tarihi'nde Çağdaş Metodolojik Problemler*", İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi, Cilt II, (1299-1366), İstanbul.

Amman, M. T. (2017), *Anlamak ve Arınmak: Sosyoloji ile Tasavvuf Arasında Köprülerin Kurulması*

İbn Arabî, (2017*), Fususu'l Hikem*, Ekrem Demirli (çev): İstanbul: Alfa Yay.

Asad, T. (2016), *Sekülerliğin Biçimleri, Hırıstiyanlık, İslamiyet, Modernlik*. İstanbul: Metis Yay.

Batur, B. (2015) *Sekülerleşme Türkiye'de.* Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research, Cilt: 8 , Sayı: 38/Volume: 8, Issue: 38

Bauman, Z. (2012). *Siyaset Arayışı*, İstanbul: Metis Yay.

Bölükbaşı, A. (2011). *Türkiye'de Bir Popüler Kültür Alanı Olarak Tasavvuf: Mevlâna ve Mevlevilik Örneği.* İstanbul Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Bölükbaşı, A. (2016*). Postmodern Tanrı Misafiri Popüler Tasavuffçuluk*, Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi, 3 (1): 150-170.

Bilgin, V. (2003). *Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü*. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12 (1), 193-214.

Connor, S. (2001). *Post-Modernist Kültür: Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş*. (çev) Şahiner, D. İstanbul, Yapı Kredi Yay.

Casanova, J. (2014). *Sekülerleşmeyi Yeniden Düşünmek Evrensel Bir Karşılaştırma*, (çev)Yılmaz, S. Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi (ISSN: 2147-0626) Vol. 3, No. 2

Durkheim, E. (2005*). Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*. (çev) Aydın, F., İstanbul, Ataç Yay.

Fromm, E. (1997). *Sahip Olmak Ya da Olmak.* Aydın Arıtan (Çev.). İstanbul. Arıtan Yay.

Furseth, I. (2005). From 'everything has a meaning' to 'I want to believe in something': Religious change between two generations of women in Norway. Social Compass, 52 (2), 157-168.

Gelner, E. (2012). *Müslüman Toplum*. (çev) Günay, M. İstanbul, Kabalcı Yay.

Guenon, R. (2017) *Modern Dünyanın Bunalımı*. (çev) Kanık, M. İstanbul, İhsan Yay.

Giddens, A. (2012) *Modernliğin Sonuçları*. (çev) Kuşdil, E. İstanbul, Ayrıntı Yay.

Güngör, E. (1998) İslâm Tasavvufunun Meseleleri. İstanbul. Ötüken Yay.

Han, B-C. (2018), Şeffaflık Toplumu, (çev) Barışcan, H. İstanbul, Metis Yay.

Karataş, Z. (2015). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ma-

nevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi, 11(1), 62-80

Kirman, M. A.-Çapcıoğlu İ. (2015), Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar. Ankara, Otto Yay.

Küçükcan, T .(2005) Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası. İstanbul, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 13, 2005, 109-128.

Ltotard, J. F. (1994). "*Postmodern Nedir Sorusuna Cevap"*, (çev) Sabuncuoğlu, D.

Lugano, G. (2010). Digital community design: Exploring the role of mobile social software in the process of digital convergence, Jyvaskyla: Jyvaskyla University Printing House.

Orhan. S. A. (2016), İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar, Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2016, Cilt: 2, Sayı: 2

Özdemir, G, (2008), *"Postmodern Bir Edebiyatın Postmodern Bir Eleştirisi*", Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, http://turkoloji.cu.edu.tr

Roty, Ricardo & Vattimo, Gianni , (2009) *Dinin Geleceği*, (çev) Ögdül, R. G . İstanbul, Ayrıntı Yay.

Sarubay, A. Y. *Dinin Postmodernleşmesi: Kısa bir Açıklama*, İlahiyat Studies Cilt 1.

Freud, S (2017*), Uygarlığın Huzursuzluğu, (*çev.) Barışcan, H, İstanbul, Metis Yay.

Solzhenıtsyn, A. (2003) "*Yirmi Birinci Yüzyıl Şafağından Önceki Gecenin Düşünceleri*", Yüzyılın Sonu, Büyük Düşünürler Çağımızı Yorumluyor, Ed. N. Gardels,. B. Çorakçı, (Çev) İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yay.

Turner, Bryan S. (2017), *Din ve Modern Toplum, Yurttaşlık Sekülerleşme ve Devlet*. (çev) Tüfekçi, A. İstanbul Sentez Yay.

Wolfard, Johannes C. (2000), *"Postmodernism*", Guide to the Study of Religion, ed. Willi Braun- Russell T. McCutcheon, London-New York, s. 382-383.

KABURGA KEMİĞİ KADIN VE AŞK: İBN ARABÎ ÖRNEĞİ

Ayşe İNCİ

Özet

Varlık âleminde kendinin ve farkındalığının farkında olan tek canlı insandır. Bu özelliğiyle yaratılmışların biriciği olan insan yaratılışının; yaratıcıyla olan kutsal bağın başlangıcının da biricik ve farklı olması gerektiği kanısını taşımıştır hep. Bu hissiyatın teşvikiyle yaratılış, mahrem bir bilgi gibi kapalı olmasına rağmen insanoğlu destanlar üretip, teoriler geliştirmekten alıkoyamamıştır kendini. Yaratılış meselesi bazen tartışmalara da sebebiyet vermiştir; Yahudi bilgi geleneğinden geldiği bilinen, israiliyat bilgi dediğimiz kaburga kemiği konusunda olduğu gibi. Kaburga kemiği meselesi, yaratıcının erkeği yarattıktan sonra kadını da (Havva) erkeğin (Adem) kaburga kemiğinden yaratmasıdır. Bu konunun tartışılacak tarafı aslından ziyade yorumlanma biçimidir. Yapılan değer bağımlı ve taraflı yorumlar kadın ve erkeğin arasını açan kadını ötekileştiren, ikinci sınıf durumuna düşüren söylemler halini almıştır. Yaratılışın bu şekilde gerçekleştiğine inananlardan biri de irfani geleneğin kurucularından İbn Arabi'dir. Fakat İbn Arabî, bu konu üzerinde yapılan değer bağımlı söylemleri, aşk ve tevhit eksenli yaptığı okumasıyla değersizleştirmiş ve ters yüz etmiştir. Büyük mutasavvıf, Hak erkek ve kadın üçlemesiyle kurduğu tevhidi dünya görüşünde kadını tevhidin onulmaz bir unsuru saymış. Kadın ve erkeği birbirinin ötekisi değil birbiri ve bir için yaratılmış özler olarak değerlendirmiş. Bir için var olanlar bire aşk yolunda var olacaklardı ama kadınsız ne aşk var olabilirdi ne de yol. Kadın, aşk ve erkek mevzu bahis olduğunda kadın erkeğin de üstündedir onun düşüncesinde, kadın aşkın manasıdır, mayasıdır. Bu makalemizde kaburga kemiği meselesinin İbn Arabî' deki ontolojik mahiyetini ele alıp; varlığı, varlığa anlam veren aşkı ve aşkın mihenk taşı olan kadını onun perspektifinden açıklayacağız.

Anahtar kelimeler: Kaburga kemiği, kadın, aşk ve İbn Arabî

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Mezunu Bilhikem Öğrencisi. inci351351@gmail.com

RIBBONE, WOMAN AND LOVE: THE EXAMPLE OF IBN ARABÎ

Abstract

Human is the only person in the realm of existence that is aware of himself and his awareness

With this feature of human creation, which is the unique of creatures; he always believed the beggining of the sacred bond with the creator must be unique and different. Even though human could not stop himself producing epics and developing theories about creation. The issue of creation sometimes caused controversy as is the case with the rib, which we call Israeli knowledge, which is known to come from Jewish knowledge tradition. The rib issue is that after the God created man, the woman (Eve) wa created from the rib of male (Adam). The discussed point about this issue is interpreted rather than original of it. The biased isterpretations made have drive between men and women and marginalizing women and making them second class. Ibn Arabi is one of the person believe that creation tok place in this way , who is one of the founders of wise tradition. However Ibn Arabi reduced discourses on this subject by his reading that based on love and monoteism. The great Sufist regarded women as an irreplaceable element of tawheed in his world view of monoteism, which he established with the triology oh Hak, man and woman. He regarded man and woman as essence of each other and for one. Without a woman neither love could exist nor the path. When it comes to woman, love and man ; woman is superior to man on Arabi's opinion, woman is the meaning of love according to Ibn Arabi.This article deals with ontologicl natüre of the rib issue in Ibn Arabi, we will explain the existence, the love that gives meaning to existence and the women who is tha cornerstone of love from his perspective.

Keywords: Rib, woman, love, Ibn Arabi

Giriş

İnsan tabiatı gereği meraklıdır ve genellikle en merak ettiği ona en kapalı olandır. Ne tuhaftır ki bu kapalı mevzular üzerine çokça yazılır çizilir, zihinler yorulur, ter dökülür. Kilitli kapıyı açmak için denenen anahtarlar olsa gerek sarf edilen tüm sözcükler. Kelimelerin susmadığı, merakın hep taze kaldığı meselelere örnek olarak, yaratılış, kadın ve aşk verilebilir. Bu üç kelime ve başlı başına üç mesele birbiriyle alakasız gibi görünse de aksine ilintilidir. Bu bağlantıyı İbn Arabî'nin çok sistematik ve bu konuların iç içe geçtiği irfani okumasında görmemiz mümkündür. Yaratılış insanın başlangıcı olmakla beraber İbn Arabî'nin aşk felsefesinin de mebdeini oluşturur. Yaratılışın meadı kadınken aşk yaratılışın ve kadının hem mebdei hem de meadıdır. Çalışmamızda kaburga kemiği hadisesi olarak bilinen yaratılış bahsini ve onunla şekillenen kadın tasavvurlarını karşılaştırıp İbn Arabî'nin zihin haritasını klasik çizgilerden ayıran aşkı açıklamaya çalışacağız.

Nasıl veya Ne- Asılla Yaratıldık

Varoluşun, ben de sana ihtiyacı yarattı

ALİ ŞERİATİ

Bir dinin, medeniyetin veya düşünce geleneğinin insana bakışını, ona verdiği değer hakkındaki ipuçlarını yaratılışla ilgili yazılı veya sözlü aktarımlarından yakalayabiliriz. Yaratılışla ilgili kaynaklar; ilahi ve insani olarak ikiye ayrılabilir, mitoloji, destan vb insan ürünü olan kaynaklar ikincil kaynaklar, ilahi merci tarafından insanlığa gönderilen kutsal metinler ise birincil kaynaklar özelliğini taşır. Birincil kaynak ilk elden ilk ağızdan aktarılan kaynaktır zira kutsal metinler de yaratıcının hem faili hem tanığı olduğu yaratılış olayını mefule hatırlatmasıdır. Bununla beraber kutsal metinler, bazı konularda yalnızca kendi din mensuplarını etkilemekle kalmayıp diğer dinlerle de irtibat halinde olabilir. Bu durumu bilhassa semavi dinler arasındaki etkileşimde fark edebiliriz. Nitekim İslam bilgi düşünce geleneğinde israiiliyat dediğimiz Yahudi-Hristiyan menşeli bilgi aktarımı mevcuttur bu aktarıma yaratılış mevzuunda da rastlarız. Yahudi

kutsal metni olan Tevrat' da geçen yaratılış pasajının anlatısı, klasik tefsir kitaplarımızda da yer edinmiştir.

Yahudi kutsal metni Tevrat'ın Tekvin bölümünün Yahvist metin versiyonunda önce erkeğin, daha sonra kadının yaratıldığı belirtilir. Kıssaya göre erkek yaratıldıktan sonra Rab ona uygun bir yardımcı yapmak niyetiyle kır hayvanlarını, göğün kuşlarını topraktan yaratır. Adam bütün bu varlıklara ad koyar; fakat kendisine uygun bir yardımcı bulamaz. Bunun üzerine Rab Adam'ı derin bir uykuya daldırır, onun kaburga kemiklerinden birini alarak bundan bir kadın yapıp Adam'a getirir. Adam da" Şimdi bu benim kemiklerimden kemik etimden ettir; buna kadın *(nisa'*,İbrancada işşah) denilecek, çünkü o insandan (*erkek*, İbrancada iş) alındı" der (Tekvin, 1/27,512 iktibas,Öztürk, 2016a, s.160). Tevrat anlatısı Nisa 4/1 ayetinde geçen " Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan" ibaresinin tefsirini etkilemiştir. Ayrıca müfessirlerin çoğunluğu"Kadınlar hakkında iyi davranmayı salık verin; çünkü kadın eğri kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kaburga kemiğinin en eğri kısmı baş tarafıdır. Onu doğrultmaya çalışırsan kırarsın, mevcut hali üzerine bırakırsan ondan istifade edersin " mealindeki hadisin etkisiyle " Ondan eşini yarattı" ifadesini, Allah, Havva'yı Adem'in kaburga kemiğinden yarattı diye açıklamıştır (Öztürk, 2016a, s.159). Bununla beraber bu ayeti ve hadisi farklı okumaya ve yoruma tabi tutanlar da mevcuttur. Ayetteki "nefs-i vahide"yi yaratılıştaki ortak öz olarak kabul edenler kaburga kemiğinden yaratılmayı kabul etmezler. Bu grup daha çok yaratılışın ne- asıllığının üzerinde durmuşlar; onlara göre ayetin maksadı da bu aslı açıklamaktır. Kur'an yolu tefsirinde nefs; Kur'an'da nefis (çoğulu enfüs), "insan, insanın veya başka bir şeyin kendisi, insanın hayatta iken insan olmasını sağlayan(insanın onun sayesinde, ona sahip olduğu için insan olduğu), ölünce de ebedi varlığını devam ettiren unsuru manaların da kullanılmıştır (Karaman, Çağrıcı, Dönmez, Gümüş, 2017, s.10) şeklinde açıklanmıştır. Ayetin tefsiri de şöyledir; Ayette önce "sizi tek bir nefisten yaratan denilmiş, sonra "ondan da eşini yaratan" buyrulmuştur; insanlardan her birinin babası ve anası bulunduğuna, her birey üreme kanunları çerçevesinde meydana geldiğine göre burada" nefisten, ondan yaratan" sözünü "onun bir parçasından"(mesela kaburgasından) şeklinde değil, "onun

özünden, ona benzer (misli) olan asıldan ve kökten (buradaki ifadeye göre nefisten) yaratan" şeklinde anlamak gerekir (Karaman vd, 2017, s.11).

Abduh'a göre de 'nefs-i vahide', bir zatı ve varlığı göstermekten öte, insanı meydana getiren mahiyet veya hakikattir ki, insan bununla diğer varlıklardan temayüz eder. Bu itibarladır ki her cins ve sınıftan insan, insanlık mahiyeti yönünden bizim kardeşlerimizdir. O halde ayetteki 'nefs-i vahide' beşer arasındaki kökleşmiş bulunan birlik ruhunun dayanağı, ülfet ve karşılıklı merhamet hissinin kaynağıdır (Kılıç, 2006). Ağırman da bu meyanda bir açıklama da bulunmuştur; Kur'an'ın evrenselliği dikkate alındığında hitap anında var olan ve kıyamete kadar da var olacak bütün insanlığın muhatap alındığını, tek bir nefisten kasıt Adem eşinin yaratılmış oldukları aynı asıl, aynı kök aynı madde, aynı öz veya aynı toprak vs olduğunu dolayısıyla eşinin de Adem'in yaratıldığı aynı cinsten yaratıldığını düşünmek daha isabetli olur (Kılıç, 2006). Ayetle beraber zikrettiğimiz kaburga kemiği hadisini de zahir anlamıyla kabul etmeyenler, hadisin sembolik anlatıma sahip olup kadının mizacının kaburga kemiğine benzetildiğini hassas ve kırılgan olduğunu dile getirenler vardır. Hadisin aktardığımız rivayeti dışında bilhassa teşbihli rivayet formu da mevcuttur (Akgün, 2019, s.323-338).

Kaburga Kemiği Üzerinden Kadına Bakış

Makalemizin başında da belirttiğimiz gibi yaratılış kişiye atfedilen önem demekti. Dolayısıyla kutsal metinler bağlamında yapılan her türlü yorum da bir değer okumasıdır. Belki de yaratıcının hikmetidir bazı konularda yorumlama yapmayı bize bırakması kendi değerimizi kendi tartılarımıza bırakmış olabilir. Bu başlık altında kadının erkeğin kaburgasından meydana geldiğine olan inancın ortaya çıkardığı zihin haritalarına bakıp kadının ehemmiyetine olan etkisini iki farklı vecihten irdeleyeceğiz; kadını erkeğin alt mertebesinde bulunan bir varlık olarak değerlendirenler ve kadını aşkın yüzü olarak değerlendiren İbn Arabî.

İbn Kesir (ö.774/1373) kaburga kemiğinden yaratılış bağlamında kadının tabiatına dair ilginç ifadeler içeren rivayetler nakletmiştir. Bir rivayete göre İbn Abbas, "Kadın erkekten yaratılmıştır. Tabiatıyla erkeğe karşı çok

iştahlıdır. Erkek ise topraktan yaratılmıştır. Haliyle o da toprak düşkünüdür. Bu sebeple kadınlarınızı hapsedin; onları sıkı gözetim altında tutun." demiştir (Öztürk, 2016b, s.82). İslam Ansiklopedisinde de bu tarz bir pasaj bulunmaktadır; Havva, Adem in zevcesi olup, Adam cennete uykuda iken, sol kaburgasından alınan bir kemikten yaratılmış ve bu ameliyeden Adam hiç acı duymamıştır; böyle olmasa idi hiçbir erkeğin karısına karşı muhabbeti olmazdı; Adam karısına, canlı bir vücuttan yaratıldığı için Havva adını vermiştir. Dahası, Adam topraktan ve Havva kemikten yaratıldıkları için, erkek yaşı arttıkça güzelleştiği halde, kadın yaşlandıkça çirkinleşir (Kılıç, 2006).

Yaratılışın statü farkının bir neticesi olduğunu düşünen ve kadına erkeğin bir alt statüsünü layık görenler de vardır. St Paul, bu teolojik yaratılış kronolojisinde Adem' in önce, Havva'nın sonra yaratıldığı; Adem'in de Tanrı'nın suretinde (imago Dei) var edildiği dogmasından, ibadet ve davranışlarla ilgili bir takım kalıplar çıkaran kişi olmuştur. Şöyle ki St. Paul, Kilise tarafından düzenlenen toplantılarda erkekler ile kadınların kıyafetini belirlemeye girişerek, erkeklerin açık başlı olarak dua etmeleri gereğini belirtirken, kadınların ise başları örtülü olmaksızın duaya iştiraklerini yasaklar. Bu ona göre, yaratılışın kronolojik düzeninden çıkmış olduğu gibi cinslerin karşılıklı konumlarından kaynaklanan davranış anlatım biçimidir de*" Her erkeğin başı Mesih, kadının başı(önderi) erkek, Mesih'in başı da Tanrı'dır. Başına bir şey takıp dua eden… Her erkek; başını küçük düşürür. Ama başı açık dua ..eden her kadın, başını küçük düşürür(…) Erkek, başını örtmemeli; o Tanrı'nın benzeri ve yüceliğidir. Çünkü erkek kadından değil, kadın erkekten yaratıldı. Bu nedenle… Kadının başı üzerinde (erkeğin) yetkisi olmalıdır (* Koritililer XI, 3-5, iktibas, Kılıç, 2006).

Görüldüğü üzere ontoloji epistemolojiden ve aksiyolojiden bağımsız değildir. Kaburga kemiği meselesi üzerinden yapılan yorumlar açık bir niteleme ve yetkisiz bir yargılama hakkı doğurmuştur. Kadın, aşağı eksik ve ikinci olarak değerlendirilmiştir. Yorum yorumlayana yorumlayan bulunduğu coğrafya- zaman ve onlardan hasıl olan bilgi-değer müktesebatına tabidir. Ama bazı şahıslar, yaşadığı coğrafya ve zaman, onların ürettiği bilgi-değer havuzundan hatta kendinden bile dışarı çıkmış bağımsız ve özgün bir

bakış sahibi olabilmiştir. Bu kişiler genellikle tasavvuf çevresinden çıkar. İbn Arabî'nin söylediği gibi "Tasavvuf, hayata ve insana "aşk" zaviyesinden bakmaktır"(İbn Arabi, 2018, s.22). Membaı aşk olan bir bakışın diğer bakışlardan elbette farkı olacaktır çünkü aşkça bakmak yol kenarındaki taşa bile mücevher libası giydirmektir. Böylesi bir hassasiyete sahip kalplerden biri olan İbn Arabî yaratılış ve kadına da aşkça açıklamalar yapar.

Mutasavvıf, kadının yaratılışının kaburga kemiğinden olduğuna inanır fakat bu meseleye yaklaşımı incelediğimiz yaklaşımlardan ayrıdır. İbn Arabî' ye göre kadının erkekten yaratılması aralarında fıtri bir ünsiyete sebebiyet vermiştir. Allah'ın insana ruh üflemesi, ruhun Rahman'ın nefesinden olduğuna gönderme yapan üfleme şeklinde ifade edilir; çünkü bu nefes ile –ki üflemedir- insanın dış varlığı ortaya çıkmıştır. Üflenilen şeyin istidadı sayesinde ise(üflemenin sonucundaki) tutuşma nur (ışık) değil ateş oldu. Rahman'ın nefesi ise insanın insan olmasını sağlayan özellikte gizlendi. Sonra insandan kendisine benzeyen ve kadın diye isimlendirdiği bir şahıs türetmiştir. Böylece kadın erkeğin suretine göre ortaya çıktı. Erkek, bir şeyin tıpkı kendisini sevmesi gibi, kadına sevgi duydu; kadın da tıpkı bir şeyin vatana özlem duyması gibi erkeğe sevgi duydu (İbn Arabi, 2006, s.217). Bu oluşan sevgi aşktan bağımsız değildir kadın ilahi aşkı bünyesinde ve suretinde barındıran yegâne varlıktır. İbn Arabî kadını aşkı ve sureti birbirinden ayıramaz, suretin meydana gelişi de bu sebepten önemlidir. Mutasavvıfın tevhit ve aşk üzerine kurduğu düşünce dünyasının iç içeliği yaratılış ile başlar. Suretteki benzerlik, ilişkinin en büyüğü, en yücesi ve en yetkinidir; çünkü suret, Hakkın varlığını çift yapmıştır. Nitekim kadın da varlığıyla erkeği iki yapmış ve onu çifte dönüştürmüştür. Böylece üç (şey) ortaya çıkmıştır: Hak, erkek ve kadın (İbn Arabi, 2006, s.217). Erkeğin kendisinden geldiği aslı olan Hakkı sevmesi, kadının erkeği sevmesine benzer. Allah kendi suretindeki insanı sevdiği gibi Rabbi erkeğe de (Hz Peygamber) kadınları sevdirdi. Bundan dolayı, yalnızca kendisinden oluşulan kimse sevilmiştir. Kuşkusuz insan kendisinden oluştuğu kimseyi sevmiştir ki o da Hak'tır (İbn Arabi, 2006, s.217). Aslında Hak, erkek, kadın şöyle de tercüme edilebilir; aşk, aşk ve aşk, çünkü İbn Arabî'ye göre varlığın varlığa çıkış sebebi aşktır ve AŞK (Allah), ruhundan üfleyerek varlığı

kendine dair yapmıştır yani O'ndan hâsıl olan insanın aslında ona özlemi ve bekleyişidir tüm yaşamı. Ama bunu fark ediş yani aşkı yakalama ve bulma asıl mesele çünkü herkes aşık olamaz herkes yaratılışın nedeni olan aşkı fark edemez. Elbette merhamet sahibi Allah kulunu bu yolda yalnız bırakmazdı öyle de yaptı; ona kendisini hatırlatacak çokça sebeple donattı dünyayı. En önemli hatırlatıcı ise kadındır, kadın aşkın ilk kalesidir; ona ulaşmadan o muhteşem ülkeye vasıl olmak mümkün değildir. Kadının künhünü idrak ediş muhteşem ülkenin azametini idrak ediştir; ancak görmeye değecek şeylerin kalesi olur. Kaleyi fethediş nazarda saklıdır bakan görebilir, sevebilir, yanabilir, öteye geçebilir.

Hüsn-ü Tecelli: Nisa

Bizi görebilecek göz kimde var ki?

Bir karıncanın gözleri nasıl Süreyya yıldızını görebilir ki?

FERİDÜDDİN ATTAR

Balık, okyanusun resmini gördü hayrete kapıldı güzelliğini temaşa ettikçe kendinden geçti, her bir zerresinde boyadan fazlası vardı sanki karşısında ki okyanustu ve dalmak istedi içine, o dalışı hayalinde yaşadı ama yetmedi; okyanusa ulaşmalıydı. Okyanusa attı kendini küçük balık, derinliği ve maviliğine hayran kaldı hayretten hayranlığa geçti"seyran oldu, devran oldu, hayran oldu"(Cündioğlu, 2010, s.18). Balık Okyanus'a âşık oldu, Okyanus balığa maşuk oldu âşık oldu aşk oldu. Balık resim olan kadın karşısındaki erkektir; erkek kadına hayret ettiğinde ancak Allah'a (Okyanus'a), hayran olabilir. Temaşa aşk ehli için çok önemlidir; adeta hakikatin sırrının sınırının sihridir. Ne vecizdir hak ehlinin söylediği; Seyretmeden, seyredildiğini fark edemezsin! (Cündioğlu, 2010, s.79).

İbn Arabî'ye göre görmek Allah'ı sevmenin zorunlu bir neticesidir Allah'ın kalplerini muhabbetinin saflığıyla doldurduğu kulları vardır. Onların ruhlarını kendisini görmenin özlemiyle açmıştır (İbn Arabi, 2018, s. 90). Aşıklar bu özlemi dünyada gidermek isterler onların gönülleri sabırsız ve nasiplidir. Başkalarına kıyamet günü Canan'ı görmek vaat edilmiştir. Ama aşık bu dünyada Canan'ı seyreder (Attar, 2011, s. 275). Vahdeti vücut öğ-

retisinin kurucusu İbn Arabi ye göre varlık onun cemalinden ayrı değildir Allah seven herkesin gözünde sevilenlerde zuhur edendir. Bütün alem, seven ve sevilendir (İbn Arabi, 2018, s. 48). Kâinattaki her şey onun bir yansıması sayılsa da Allah'ın en güzel mazharı kadındır. Tam ve yetkin tecelli kadında gerçekleşir; kadın cemal isminin tecelligahıdır (İbn Arabi, 2006, s. 218). Ay nasıl suya akseder suda görünürse, aşıklar da güzellerin yüzlerinde Hakkın güzelliğini görürler (Mevlâna, 2014, s. 554). Bu temaşa aşkın temaşasıdır Adem nasıl Hakkın Kendi Suretini temaşa ettiği ayna, tüm İsimlerini, gizli ilahi Zatta (zatu'l- Hakk) "saklı olan hazinenin" İsimlerini ortaya koymaya kabil Suretse, Kadın da erkeğin kendi Suretini seyrettiği, onun gizli benliği, Rabbini bilmek için tanımak zorunda kaldığı Nefsini seyrettiği ayna, mazhardır (Corbin, 2015, s. 179). Bu mazhar güzelliğin belki mümkün temsilidir ve bu mümkün güzellik hayret uyandırırken, O'na güzelliğin sahibine hayran olmamak ser-xoş olmamak ne mümkün. İlahi, o gizli kadehten ve kerim olanların kâsesinden bu toprak üstüne bir yudum saçtın. Seni, toprakla karışmış o bir yudumdan vücuda gelenler-yani ilahi güzelliğe sadece ayna olan güzellerin cazibesi- mecnun haline getirirse, acaba onun karışmamış olan Saf' ı nasıl bir tesir yapar (Mevlana, 2014, c.5-6, s. 32).

Güzellik kavramı kadınla eşleşmiş bir kavram gibidir. Kadın güzelliğin tescilli temsilcisidir adeta. Ama bu güzellik salt cismani ve şehevi değildir. Böyle olsaydı İlahi güzellik de yalnız surette kalırdı ve aşk nazardan sadıra yol alamazdı. Peygambere kadının sevdirilmesi de bu açıdan değerlendirilir. Hz. Peygamber, "sevdirildi" dedi, kendiliğinden sevdiğini söylemedi; çünkü onun sevgisi, kadına olan sevgisinde bile suretine göre var olduğu Rabbiyle ilgiliydi. Hz Peygamber kadını yalnızca Allah'ın sevdirmesi nedeniyle ilahi ahlakın gereği olarak sevdi (İbn Arabi, 2006, s.217). Ezelde Peygamberin Ebedi Dişile(şarihe göre Kutsal Ruh veya müminlerin anası) ettiği gizemli bir münacatta şu sözleri duyarız: Saf aşkın parlaklığının,(benliğimin) dağını geçerek saf yakuta dönüştürmesi için senin güzelliğimle büyüleneyim ve sana doğru çekileyim. *O halde bu bağlamda Güzellik kesinlikle bir "baştan çıkarma" aracı değildir; düşmüş bir Hikmet olmayan ve Yaratıcı Dişilin tezahürüdür. O'na olan yakarış gerçek-*

te tüm şeylerin dönüşümüne olan yakarıştır, çünkü Güzellik kurtarıcıdır. Güzellikle büyülenen Peygamber ezeli varoluşunda, irfan yakutlarını ve Hakikatin gizemlerini duyumsal renklerde izhar etmek için görünmez dünyadan ortaya çıkmayı arzuladı (Corbin, 2015, s.183 iktibasla). İbn Arabî de Mekke'de misafir olduğu bir evde karşılaştığı Nizam adlı bir kadına Divan'ında yer verir ve onu Hikmet olarak tanıtır; o, benim Arayışımın ve umudumun nesnesi, En Saf Bakiredir (el- *Azra'u'l- betul*) der. Arabî onun ruhundaki zerafeti ilahi letafeti fiziki güzelliğinden ayırmamıştır. İçindeki duyumsal olmayan o latif aşk ona manevi bir yolculuk ve yükseliş hazırlamıştır İbn Arabî batıni güzelliğin keşfi sayesinde içsel miracını yaşamıştır. Arabî yaşadığı bu manevi durumu şöyle aktarır: " bir gece Kâbe'yi tavaf ediyordum. Ruhum derin bir huzurun tadını çıkarıyordu; tümüyle farkında olduğum yumuşak bir duygu beni ele geçirmişti. Sıkışık kalabalık yüzünden taşla döşeli kısmı bırakıp yürümeye kum üzerinde devam ettim. Aniden aklıma birkaç mısra geldi ve onları yalnızca benim tarafımdan duyulacak şekilde değil, arkamda biri olsaydı onun da duyabileceği yükseklikte söyledim.

Ah! Onların hangi kalbe sahip olduklarını bilip bilmediklerini bilmek!

Kalbim onların hangi patikalardan geçtiklerini bilmeyi nasıl da istiyor!

Onları sağlam ve güvende mi saymalısın, yoksa yok olduklarını mı varsaymalısın?

Aşık- sadık aşkta şaşkın ve tüm tehlikelere açık.

Bu mısraları okuduğum gibi omzumda ipekten yumuşak bir elin dokunuşunu hissettim. Arkamı döndüm ve kendimi genç bir kızın, Yunan çocukları arasından bir prensesin huzurunda buldum. Bu kadar güzel yüzlü, yumuşak ifadeli, hassas kalpli, fikirleri bu kadar ruhani ve simgesel göndermeleri bu kadar ince bir kadın daha önce görmemiştim… Aklının inceliği ve görgüsü, güzelliği ve bilgisi zamanın tüm insanlarının ötesindeydi (Corbin, 2015, 152-153). İbn Arabî'nin yumuşak melankolisi, görüntüsü kısır dalgınlığına ilham veren Gecenin ta kendisinden doğan Hikmetin azarlamasıyla aniden kesilir. Genç kız sorar: Ey Seyyid, 'Ah! Onların han-

gi kalbe sahip olduklarını bilip bilmediklerini bilmek' diye nasıl söylersin? - Sen, zamanının büyük mutasavvıfı, böyle bir şey söyleyebilmene çok şaşırdım… Sahibi olunan(memluk) her nesne, tam da bu sebeple o kişi tarafından bilinen (maruf) nesne değil midir? Marifet olmadan sahiplikten (mülk) bahsedilir mi?.. Sonra şöyle dedin:' Kalbim onların hangi patikalardan geçtiklerini bilmeyi nasıl da istiyor!'- Ey Seyyid! Kalp ve kalbi çevreleyen ince zar arasında saklı yollar, bunlar kalbin bilmesi yasak olan şeyler. Öyleyse senin gibi biri nasıl olur da ulaşamayacağı bir şeyi ister?... Nasıl böyle bir şey söyleyebilir? Ve ondan sonra sordun:' Onları sağlam ve güvende mi saymalısın, yoksa yok olduklarını mı varsaymalısın?'- Onlara gelince, evet sağlam ve güvendeler. Fakat seni merak etmemek mümkün değil: Sen sağlam ve güvende misin, yoksa yok mu oldun, Ey Seyyid! (Corbin, 2015, s.155).

İbn Arabî güzelliğin tecellisi ve hikmetin dışavurumu hakkındaki tüm görüşlerinin özeti sayılabilecek bir tecrübe yaşar. Genç kız Hikmetin dışavurumu öğreticisi olmuştur Arabî'nin muhayyilesinde. Sıradan bir düş hayal olmaktan ötedir İbn Arabî'nin yaşadığı: şeyhimizin iç dünyası için temel olan bir psiko-manevi tecrübesini ortaya koyduğunu görürüz. Hikmet ile bu buluşma aşkın diyalektiğinin bizi ulaştıracağı hedefe işaret eder: dişi varlığı(Hikmet bu dişi varlığın arketipidir)- yalnızca semavi ve dünyevi arasındaki (sempati güneş çiçeğinin duasının Proclus'a çoktan duyurduğu o sempati) aracılığıyla algılanabilen –temel tecelli olarak belirleyen anlayış Güzellik ve Rahmetin bu birleşmesi Yaratılışın sırrıdır- çünkü eğer ilahi"sempati" yaratıcıysa, bunun sebebi İlahi Varlığın Güzelliğini açığa çıkarmak istemesidir ve eğer Güzellik kurtarıcıysa, bunun sebebi bu yaratıcı Rahmeti ortaya koymasıdır. Öyleyse, doğası gereği Güzelliğin bu tecelli işlevine sahip varlık ki İlahiliğin en mükemmel sureti olacaktır (Corbin, 2015, s.157). Aşka talip olmak ise suretteki güzelliğin peçesini kaldırmakla başlar. Çünkü kadının hamurunda olan hikemi ve uhrevi mayayı göremek onu bedenle eş değer nitelemek yalnız surette kalmak, aşkın önündeki en büyük engeldir. Zira kadının özünü yaratanı bilmek için kadının özüne inmek gerekir ki aşk vuku bulsun. Arabi zahiri ve batını birbirlerine feda etmeyip Hikmetin aşk esintilerine nail olabilmiştir. "… Güzellik yalnızca,

ilahi aşk (ışk-ı rabbani) dönüşüme uğrattığı bir insani aşkta (ışk-ı insani) tecrübe edildiğinde kutsal bir tezahür(hierophanie) olarak algılanır. İbn Arabi en sevdiği simgelerini ayrıntılı olarak açıklar: harabeler, karargahlar, Mecusiler, bahçeler, çayırlar, malikaneler, çiçekler, bulutlar, şimşekler, zerifler, tepeler, çalılıklar, yollar, dostlar, putlar, güneş gibi yükselen kadınlar (Zeha'ir, s. 5). Az önce sözünü ettiğim tüm şeyler veya onlara benzeyen her şey eğer onları anlarsan, semaların Rabbinin – sahip olduğum manevi hazırlığa eş bir saflık ve yücelik niteliğine sahip olan herkesin kalbine gönderdiği gibi – kalbime gönderdiği gizemler, ulvi aydınlanmalardır. Eğer bunu aklında tutarsan, benim içtenliğime inanmayı tercih edeceksin. Sözcüklerin zahirini düşüncenden uzaklaştır, anlayana kadar içseli (batını) ara (Corbin, 2015, s.150)

Aşk'ın ilahi nüvesi güzellik, tüm gözlere aşikâr olan herkesçe görülemeyendir. Kadın, sedeftir sedefin hakikatteki güzelliğine ram olabilen İnci'nin ışıltısıyla nurlanır. Süleyman'ı yollara düşüren güzel… Davut'a dağlarda ağıt yaktıran güzel… Ele geçmez güzel… Ele geçmediği için güzel… Evet, aşk hani o, kalemin kirlettiği güzel (Cündioğlu, 2010, s.133). Aslında tüm şiirler, terennümler, yola çıkmalar, yoldan çıkmalar, düşüşler, yükselişler, serzenişler, inleyişler, her ne varsa tutuklu kılan tutkulu kılan, gönül dairesini zindan eden, her ne varsa göze gönle düşen güzellik adına ilk Güzel'e olan aşktan ibarettir. Sezai Karakoç sürgün adlı şiirinde ilk Güzel'e şöyle seslenir:

"Bütün şiirlerde söylediğim sensin

Suna dedimse sen, Leyla dedimse sensin

Seni saklamak için görüntülerinden faydalandım

Salome'nin Belkıs'ın

Boşunaydı saklamaya çalışmam

Öylesine aşikârsın, bellisin (Karakoç, 2017, s.54)

Sonuç

Kadın, kimi zaman elmanın diğer yarısı, kimi zaman ilk günahın müsebbibi, kimi zaman doğaya analık vasfını veren… Üzerinde en az aşk kadar söz söylenmiş, aşk kadar çokça tanımı yapılmış; hala da mevzu edilen mesele.

İslam ilim geleneğinde de kaburga kemiği üzerinden yapılan değerlendirmelerle kadına bir rol ve pay biçilmiş. Klasik tefsir kitaplarında genellikle rastlayacağımız kaburga kemiği meselesine yorumlama daha çok kadına kötü yakıştırmalar ve nakıs nitelemeler yoluyla olmuştur. Tabi kaburga kemiği meselesi tüm onaylayanlar tarafından böylesi bir açıklamaya tabi olmamıştır. Mutasavvıf İbn Arabî bu meseleye başka bir boyut kazandırmıştır. Ona göre kadın varlığıyla tevhidi tamamlamıştır; kadın var oluşuyla erkeği çift yapmış ve bu çift Tek'e vasıl olmak için birbirine suyun sahraya sahranın suya ihtiyacı gibi ihtiyaç duymuştur. İbn Arabî yaratılışın nasıllığını açıklamakla yetinmemiş ne-asıllığına da değinmiştir. O asıl, ilkten ruha işlenen Zat-ı Şahane'nin özüdür. Kadına bu özle birlikte yaratıcının güzelliğini ifşa etmek için suretin güzelliği de verilmiştir. Bu zahiri ve batını güzelliğin ve özelliğin keşfedişi aşka yolculuğun başlangıcıdır. Kadın varoluşun kalbi, aşkın nazargahı, giriş cümlesi, en güzel betimlemesi…

Kalemimizin ve gücümüzün yettiği kadarıyla İbn Arabî'nin düşüncelerini anlatmaya çalıştık doğruyu ve hakkı ancak Allah bilir. Kalemimizle kirlettiğimiz güzel; aşk bizi affına talibiz.

Kaynakça

Arabi, İbn, *Fususu'l-Hikem*,çeviri ve şerh Ekrem Demirli, Kabalcı yay. 1.basım İstanbul.2006

Arabi, İbn, *Aşk Risalesi*, çeviri: Ekrem Demirli, Litera yay. İstanbul.2018

Akgün, Hüseyin, *Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması Meselesi* (*Rivayetlerin Aslu'l*-Hadis ve Hadis Rivayet Coğrafyası Açısından Ele Alınması), *Dinbilimsel Akademik Araştırma Dergisi*. 19/2. 2019

Attar, Feridüddin , *Mantıku't Tayr*, çeviri: Sedat Baran, Lacivert yay, İstanbul.2011

Cündioğlu, Dücane, *Cenab- ı Aşk*, Kapı yay. İstanbul,2010

Corbin, Henry, *Bir'le Bir Olmak*, çeviri: Zeynep Oktay, Pinhan yay. İstanbul.2013

Karaman, Hayreddin, Çağırıcı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal Ve Tefsir*, Dib yay, Ankara.2017

Karakoç, Sezai, *Zamana Adanmış Sözler,* Diriliş yay,12baskı, İstanbul .2017

Kılıç, Sadık, "Kadın *Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir*". *Ekev Dergisi*. Yıl 10. Sayı 27. 2006.

Öztürk, Mustafa, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu yay, (2016, a)

Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Yaratılış*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi yay. İstanbul. (2016, b)

Rumi, Mevlâna Celaleddin, *Mesnev-i Şerif*, çeviri: Tahirü'l Mevlevi, Kırkambar yay. İstanbul.2014

Şeriati, Ali, *Ali Şeriat'iden Aforizmalar*, çeviri: Kenan Çamurcu, Önsöz yay. İstanbul. 2019

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
FELSEFE

FÂRÂBÎ'NİN AHLÂK FELSEFESİNDE ZİHİN GÜCÜ VE BEŞERÎ ERDEM

Zeynep EKŞİCİ

Özet

İslam felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olan Fârâbî insanın gayesini ele alırken bu gayenin gerçekleşmesi için gerekli olan şartları da araştırmaktadır. Gaye gerçekleştiğinde insanın ne elde ettiğini ise ahlak felsefesi içerisinde değerlendirmektedir. Fârâbî'nin ahlak felsefesine göre insanın bütün yapıp etmelerinin en yüce gayesi en yüce mutluluktur. İnsanı mutluluğa götüren vasıta felsefedir. Felsefe, doğru bir temyiz ile ve doğru olanı kavrayacak zihin gücü ile elde edilir. İyi ayırt etmenin yeri zihin gücüdür ve iyi ahlak oluşturmak için zihin gücünü geliştirmek gerekir. Bu gücü geliştiren, eğiten ve kazandıran şey mantık sanatıdır. Birbirine bağlı olan bu silsilede her bir adımın gerçekleşmesi sonucu oluşan iyi ahlak ve zihin gücü birlikte beşerî erdemi oluşturur. Bu erdem kazanılırsa insan özünde ve fiillerinde iyilik ve yetkinliğe ulaşır. İnsan erdemli hale gelir, çizdiği yol erdemli yol olur, davranışları da övgüye değer olur. Fârâbî'nin insanın gayesini temele alan söz konusu ahlak felsefesi görüşü bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Amacımız Fârâbî'de iyiyi tercih eden insanın mutluluk gayesine yönelik kazanması gereken zihin gücü ve beşerî erdem kavramlarının içeriklerini ve önemini (zorunlu gerekli şart olduğunu) ortaya koymaktır. Bu minvalde zihin gücü ve beşeri erdem ile ilgisi bakımından ahlaki meselelerden olan 'irade-ihtiyar (seçme özgürlüğü)' ve 'fazıl insan- zabit insan' ayrımından bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Ahlâk, Mutluluk, Zihin Gücü, Beşerî Erdem

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe- Doktora Öğrencisi felseferehberi@gmail.com

MİND POWER AND HUMAN VIRTUE IN FÂRÂBÎ'S MORAL PHILOSOPHY

Abstract

Fârâbî, one of the important thinkers of Islamic philosophy, investigates the conditions necessary for the realization of this purpose while dealing with the purpose of human. He evaluates what the human achieves when the purpose is realized within the moral philosophy. According to the moral philosophy of Fârâbî, the supreme purpose of all human actions is the supreme happiness. The thing that brings people to happiness is philosophy. Philosophy is obtained by being able to distinguish bad from good and by the mind power to grasp what is right. The place of good discrimination is the mind power, and it is necessary to develop the mind power to form good morality. It is the logic art that develops, trains, and gives this power. The good morality and the mind power, formed as a result of realization of each step in this interdependent sequence, together constitute human virtue. If this virtue attained, human beings reach goodness and competence in their essence and actions. Human becomes virtuous, its path becomes a virtuous one and its actions are commendable. Fârâbî's morality philosophy views based on human purpose is the subject of this study. Our aim is to reveal the contents and importance (mandatory and necessary condition) of the concepts of mind power and human virtue that should be gained for the happiness purpose of human who prefers the good in Fârâbî. In this respect, it will be mentioned the distinction between 'will freedom of choice' and 'virtuous person self-restraint person' which are moral issues in terms of relation to mind power and human virtue.

Key Words: Fârâbî, Morality, Happiness, Mind Power, Human Virtue.

Giriş

İnsan düşünen bir varlık olarak belli bir gayeye yönelerek hareket etmektedir. Burada gayenin mahiyeti, gayeye ulaşmak için gerekli olan şartların neler olduğu ve hangi yolların tercih edildiği yine gayeye ulaşan insanın ne elde ettiği önemlidir. Fârâbî'de insanın gayesini araştıran bir düşünür olarak ahlaki zeminde sorgulama faaliyetinde bulunur ve Aristoteles'in "her eylem ve tercihin bir iyiyi arzuladığı bu nedenle iyinin 'her şeyin arzulandığı şey'' olarak ifade ettiği görüşünden yararlanır. Ayrıca Fârâbî Aristoteles'in "her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak (çünkü bu sonsuza gider, dolayısıyla arzumuz boş ve boşuna olur), bunun iyi ve en iyi olacağı açıktır" düşüncesinden hareketle mutluluğun, kendisinden dolayı tercih edilen iyi şeylerden olduğunu vurgular ve insanın gayesini şu şekilde açıklar: "İyi şeyler arasında en iyi olanın, tercih edilen şeyler arasında en çok tercih edilenin ve insanın yöneldiği her amacın en yetkininin mutluluk olduğu açıkça görülmektedir" (Fârâbî, 2017, 159). İnsanın, gayesini gerçekleştirmek için faaliyette bulunduğu tercih etmek konusunda Aristoteles şöyle der: "Hiç kimse kendini hazırlamadan ve iyi mi, kötü mü diye üzerinde düşünüp taşınmadan bir şeyi tercih etmez…tercih, bize bağlı şeylere ilişkin düşünüp taşınmayla bağlantılı bir iştah, arzu olsa gerek" (Aristoteles, 2017a, 44). Nitekim Fârâbî de Aristoteles gibi aklı ve düşünmeyi merkeze koyar. Bu anlamda iyi ayırt etmeden bahsederken iyiyi tercih etmenin de üzerinde durur. Ona göre 'her 'iyi' şüphesiz tercih edilir'. İyi şeylerin en büyüğü, yetkini ve tercih edileni mutluluktur, çünkü mutluluk kendisinden dolayı tercih edilendir (Fârâbî, 2017, 159-160).

Fârâbî insanın arzuladığı bir amaç olarak mutluluğa ulaşması için düşünmenin zorunlu ve gerekli olduğundan bahsetmektedir. Bunun yanında insanın temyiz düzeyine ulaşması, ilk akledilirlerin farkında olması, bedeni bir vasıta gibi kullanarak akıl gücünü yetkinleştirmesi ve düşünme gücünün bütün imkânlarını iyi değerlendirerek doğru anlaması önemlidir. Çünkü burada insanın kendini yetkinleştirmesi söz konusudur. Zihin gücü insanın kendini yetkinleştirmesiyle ilgili bir alandır. Zihin gücü felsefe ve mantık sanatıyla gelişir. Böylece insan beşerî erdeme sahip olur. İnsanın gayesinin gerçekleşmesi ve eylemlerinin ahlaki anlamda fazîletli (erdemli)

olup olmamasının temel dayanağı akıl, mantık, düşünme ve eylem bütünlüğünde yatar. Bu anlamda Sokrates'e kadar uzanan ve Aristoteles'in ahlak felsefesinde de hâkim unsur olan ortaya uygun hareket etmek Fârâbî açısından da önemlidir. Fazîletli insan olmak için ortaya uygun olanı alışkanlık haline getirmek gerekir.

Bu çalışmada Fârâbî'nin ahlâk felsefesinde insanın nefsi ve gayesi, bu gayeye ulaşmanın araçları, yolları ve gayeye ulaşmanın sonucunda elde edilenin ne olduğuna değinerek fazîletli insan olma yolunda insanın mutluluğa ulaşmasının temellerinden olan zihin gücü ve beşeri erdem kavramlarının ne ifade ettiği incelenecektir. Ayrıca irade probleminden, 'irade ve ihtiyar' ayrımından bahsedilerek ahlaki anlamda eylemin niteliğine dair Fârâbî'nin yapmış olduğu fazıl insan ve zabit insan ayrımı ele alınacaktır.

Fârâbî'de İnsanın Gayesi ve İnsan Nefsi

Fârâbî'ye göre insan madde ve formdan oluşmaktadır. İnsanın maddi yönü bedenidir, formu ise nefs-î natıkadır. İnsanın formu olan bu natık nefs, akleden gayri maddi tözdür. Yine natık nefs; aklettiğini bilen, akletmeyi belli ilkelere, yönteme (mantık) göre, öncüllere bağlı kalarak yapan ve aklettiğini başkasına aktarandır. Tam anlamıyla insan olmak nefs-î natıkanın yetkinleştirilmesiyle gerçekleşir ve beden bu yetkinleşme için kullanılan araçtır. Ayrıca nefs-î natıkanın yetkinleştirilmesi gerçek mutluluk demektir (Fârâbî, 2017, 185-186). Fârâbî mutluluğu şu şekilde tanımlar:

"İnsanda ilk makullerin bulunması, onun ilk yetkinliğidir/istikmalidir. Bu makuller onda ancak son yetkinliğe ulaşmada kullanması için var kılınmıştır ki, bu (son yetkinlik), mutluluktur. Mutluluk ise, insan nefsinin, varlığını sürdürmede herhangi bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir varlık yetkinliğine ulaşmasıdır" (Farabi, 2018, 164).

İlk makuller düşünebilmeyi mümkün kılan ilkelerdir. Örneğin nasıl ki bir marangozun ağacı kesip şekil verebilmesi için aletlere ihtiyacı varsa insan içinde ilk makuller, düşünebilmesi için zorunlu ve gereklidir çünkü onlar olmazsa yetkinliğe ulaşılamaz. Fârâbî'de insan, beş duyu olan 'görme, işitme, dokunma, koklama ve tatmanın yanında dış duyular olan

'muhayyile, vehim, hatırlama ve düşünme', iç duyular olan 'insanın eylemlerini etkileyen arzu ve öfke gibi' güçlere sahiptir (Farabi, 2003, 125). Ayrıca insan bilgi ve erdem bakımından yetkin olmaya hazır bir güçtür. Bu gücün ortaya çıkması için insanın akıl gücünün aktif hale gelmesi gerekir. Akıl gücü ile insan ilimleri ve sanatları elde eder. Yine insan; fiillerin, ahlaki eylemlerin iyi ve kötü olmasını, mutluluğu ve mutsuzluğu akıl gücü ile idrak eder. Akıl gücü, doğruluk ve değer bakımından güvenilir olmayan işlemleri düzeltir. Başlangıçta kuvve halinde bulunan akıl gücü, kendi kendine fiil haline geçememektedir. Onu kuvveden fiil hale çıkaran Faal Akıldır, onun feyzidir. Faal aklın feyziyle ilk akledilirler insanda bilfiil hale gelir. Böylece ilk akledilirlerin kendisinde meydana gelmesiyle bilfiil olan insan aklı ilk yetkinliğini elde etmiş olur (Fârâbî, 2018, 158-160). Fârâbî ilk akledilirleri, üç gruba ayırmaktadır. Bunlar şu şekildedir:

"Birinci sınıf: Amelî/pratik becerilerin ilkeleri. İkinci sınıf: Özelliği itibariyle insanın yapmasına konu olan şeylerde güzel ve çirkinin tanınmasını sağlayan ilkeler. Üçüncü sınıf: Gökler, İlk sebep ve bütün diğer ilkeler gibi, özellikleri itibariyle insanın yapmasına konu olmayan mevcutların ve onların ilkelerinin ve mertebelerinin bilinmesinde ve bunlardan meydana gelme özelliğine sahip olan şeylerin bilinmesinde kullanılan ilkeler" (Fârâbî, 2018, 162).

Fârâbî'ye göre son yetkinlik, insanın ne olması gerekiyorsa onu gerçekleştirdiği şeydir. Bunun için insanın akletme, tefekkür, derinlemesine düşünme ve öncesiz düşünme gibi faaliyetleri gerçekleştirmesi gerekir. Son yetkinlik, maddi ihtiyaç duymayacak şekilde yetkinlik derecesine ulaşmaktır. Burada yetkinliği kavramak için bedene ihtiyaç vardır ama bedene bağlı kalmadan da gerçekliği kavramak söz konusudur (Fârâbî, 2018, 164). Bakıldığında peygamberlerin son yetkinliğin zirvesi olduğu söylenebilir.

İnsan olmanın mahiyeti ve insanın yetkinlik düzeylerinden bahsettikten sonra onu ahlakî boyutta ele almak için insan nefsinin temel güçlerine değinmek gerekir. Fârâbî'ye göre insan nefsinin beş temel gücü vardır. Birincisi beslenme gücü (el-kuvvetü'l-gâziyye), insanda ilk vücut bulan güçtür ve büyüme ile üreme fonksiyonlarını düzenler. İkincisi duyu gücü (el-kuv-

vetü'l-hâsse), beş duyudan biriyle bilinen şeyleri hissetmedir. Üçüncüsü hayal gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile), duyuların işleminden geçtikten sonra duyularla idrak edilen nesnelerin resimlerinin muhafaza edilmesidir. Dördüncüsü arzu gücü (el-kuvvetü'n-nüzû'iyye), duyularla birlikte ortaya çıkan isteme ya da kaçma şeklinde insanda istek uyandıran güçtür. Yetkinlik sürecinde vazgeçilemeyecek unsurlar olan bu dört gücün her birinin görevi vardır ve bunlar arasında yönetici/yardımcı (hizmetçi) ilişkisi bulunur. Bir örnek verecek olursak mesela beslenme gücünün yöneticisi bedenin organlarından kalpte bulunur, yardımcısı da bedenin diğer organlarından birindedir. İnsan nefsinin beşinci gücü akıl gücü (el-kuvvetü'n-nâtıka)dür. Bütün diğer güçler akıl gücüne hizmet eder, akılda bu güçlere emreder. Çünkü bilme ve yapma ile ilgili bütün fiillerin, mutluluğa ulaştıracak şekilde meydana gelebilmesi için akıl gücünün bu güçlere hâkim olması gerekmektedir. Akıl gücü diğer güçlere nazaran yetkinlik bakımından üstündür. Çünkü o diğer organlara dağılmamıştır ve yardımcısı/hizmetçisi yoktur (Fârâbî, 2018, 132-140). Buna dayanarak denilebilir ki akıl gücü organlara bağlı kalmadan da idrak edebilir ve bu durum akıl gücünün yetkinlikliğiyle ilgilidir.

Söz konusu akıl olduğu için onun epistemoloji ile olan ilgisinden de bahsetmek gerekir. Fârâbî'nin epistemolojisinde üç tür akıl vardır. 1) Güç halindeki akıl, üzerine damga basılmamış pürüzsüz mum gibidir. Faal aklın etkisi olmadan bilgi üretemez. Örneğin, Güneş, ışığını göndermediği sürece göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamaması gibi Faal akıl, feyziyle güç halindeki aklı aydınlatmadığı sürece bu yeti hiçbir faaliyette bulunamaz. 2) Fiil halindeki akıl, güç halindeki aklın aktif duruma geçmesidir. Burada akıl ve bilgi özdeşleşmiştir. Yani tıpkı mum üzerine basılmış olan damga ve motiflerin muma geçmesi ve mumunda bir damgaya dönüşmesi gibidir (Fârâbî, 2018, 160-162; a.mhlf., 196-200). 3) Müstefad akıl, insanın ulaşabileceği en yüksek bilgi düzeyidir. Sezgi ve ilhama açıktır ve insan faal akılla ilişki kurma imkânına sahiptir. Ayrıca insan teorik düzeyde düşünme ve akıl yürütme imkânına bu akıl sayesinde ulaşır (Fârâbî, 2018, 196).

Fârâbî'nin düşüncesinde akıl gücünün iki yönü vardır, nazarî yön ve amelî yön şeklindedir. Öncelikle amelî yönden biraz bahsedeceğiz sonra

nazarî yönü ele alacağız. Ameli yön, nazarî akla hizmet etmek için vardır. Şimdi ve gelecekte cüzîlerle ilgili fiilleri, irade gücünü harekete geçirerek gerçekleştirmektedir. Hem bilme hem yapma ile ilgili bir güçtür. Bilme bakımından; düşünme, ayırt etme ve akıl yürütme ile hareket eder. Yapma bakımından, tedbir, irade, alışkanlık, mesleki faaliyetler, tecrübe, ahlak ve siyaset ile hareket eder. Ameli akıl tecrübe ile faal hale gelir ve tecrübe arttıkça gelişir (Fârâbî, 2018, 176-178; a.mhlf., 1987, 30-31-44; bk. Bircan, 2001, 276-277). Burada ameli akıl konusuna bir virgül koyarak nazari akıldan bahsetmek gerekir. Sonrasında ameli akıl daha derin incelenecektir ve zihin gücü ile beşeri erdemin anlaşılması için gerekli zemin verilmiş olacaktır.

Nazari akıl, insanı mutluluğa ulaştırmak için vardır. Nazari aklın işleyişine göre, mutluluk bilinir ve insan onu elde etmeyi irade eder, ister ve şevk duyar. İrade gücüde araçları yani bedenin organlarını kullanır. Ameli akıl ise yapılması gerekenleri düşünür. Duyu ve tahayyülde bunun için çalışır, akla yardımcı olur. Nazari akıldaki bu işleyişte insan; reel, değişmez, iradenin alanına girmeyen külli varlık ve olaylara yönelir. Duyuların birçoğunu idrak eder. Yine ilk akledilirlerle birlikte mufarık varlıkları ve Tanrının bir olduğunu da idrak eder (Fârâbî, 1987, 42; a.mhlf., 2018, 176-178; bkz. Bircan, 2001, 278-279). İnsan nazari akıl gücüyle bildiği mutluluğu ancak varlık sebebi olan yetkinliğini, iradi iyi fiilleri huy haline getirmekle kazanabilir. İradi iyi fiil, yapmada akıl gücüne itaat eder ve yardımcı olursa insanda meydana gelen her şey bütünüyle iyi ve güzel olur. Bu durumu Fârâbî şu şekilde ifade eder: "Mutluluk nazarî akıl ile bilindiğinde ve bir gaye olarak belirlendiğinde ve arzu gücüyle istendiğinde ve düşünüp taşınma gücü, mütehayyile gücünün ve duyuların bu hususta ki yardımıyla ona ulaşma için yapılması gerekenleri ortaya çıkardığında ve sonra da arzu gücünün aletleri vasıtasıyla bu fiiller yapıldığında, insanın bütün fiilleri iyi ve güzel olur" (Fârâbî, 2018, 166). Tam tersi durumda da kötü ve çirkin fiiller olur (Fârâbî, 2018, 166-168). Nitekim iyi bir ahlak alışkanlık sonucu oluştuğu gibi kötü ahlakta ancak alışkanlık sonucu oluşur ve insan, iradesiyle kendinde bulunan kötü ahlakı iyiye, iyi ahlakı da kötüye çevirebilme imkânına sahip bir varlıktır (Fârâbî, 2017, 166).

Sonuç olarak görülüyor ki insanın, gayesi olan mutluluğa ulaşmasının temeli ahlaka dayanmaktadır. Bu anlamda nefsin güçlerinin insan için bir bütünlük sağladığı ifade edilebilir. Akıl gücünün nazari ve ameli yönü baz alındığında insanın kendini yetkinleştirme imkanına sahip olduğu görülmektedir. Bu yüzden insana dair belirlenmiş olan gaye mutluluksa bu gayeye ulaşmanın yolu insanın kendini yetkinleştirmesinden geçmektedir. Zihin gücü ve beşeri erdem ise mutluluğa giden yolda geliştirilmesi ve eğitilmesi gereken şeylerdir. Bu yüzden ameli aklı daha derin inceleyerek zihin gücü ve beşeri erdemin insanın gayesini gerçekleştirmesine ne zaman dâhil olduğunu, ne öneme sahip olduğunu ve niteliklerinin ne olduğunu ele almak gerekir.

Düşünme Gücü, Zihin Gücü ve Beşerî Erdem

Nazari akla hizmet etmek için var olan ameli akıl gücünün Fârâbî nazarında iki yönü vardır. Biri, teknik yani miheni yön, diğeri ahlaki ve siyasi yön yani ameli sanatlardır. Ameli akıl kavramının neredeyse bütün içerikleri ameli sanatlara yüklenmiştir (Fârâbî, 1987, 30). Burada ahlaki açıdan bizi ilgilendirdiği için düşünme gücü önemlidir. "Bu güç kişinin aracılığıyla ne yapmayı arzu etmesi gerektiğine, onu yapmayı isteyip istemediğine, onun yapılabilir olup olmadığına ve eğer yapılabilirse nasıl yapılması gerektiğine karar veren güçtür" (Fahri, 2014, 130). Düşünme gücü her insanda doğuştan vardır, değer bakımından nötrdür. Yani insanın iyiyi yapma imkânı ne kadarsa kötüyü yapma imkânı da o kadardır. İyiyi ve kötüyü yapma imkânlarından birinin diğerinden daha güçlü olması sonradan kazanılmaktadır. Düşünme gücü iki durum ortaya çıkarır. 1) Fiillerin ve nefse arız olan şeylerin, temyizin ya sadece doğru ya da sadece kötü olmasına vasıta olacak durum. 2) Fiillerin ve nefse arız olan şeylerin ya sadece yanlış ya da sadece iyi olmasına vasıta olacak durum (Fârâbî, 2017, 164-165; Bircan, 2001, 279-280). İyi ve kötü ahlakı belirleyen, düşünme gücünün zihin ve temyiz yetileridir. Düşünme gücünün içerikleri; zihin gücü, zihin zayıflığı, iyi ahlak ve kötü ahlaktır. Düşünme gücüne sahip olmaksızın ahlaki erdeme sahip olunamaz. Kendisi ve başkası için iyi olanı isteyen kimsenin erdemi, ahlakî karakteri ve fiilleri, fikri kuvvete en yararlı ve en iyi olanı keşfetme gücüne tekabül etmek zorundadır. Yani kendisine

mütenasip ahlakî erdemi olmayan kişinin düşünme erdemine sahip olduğundan bahsedilemez (Bircan, 2001, 280-284).

Düşünme gücü zaman ve mekâna, fertlere ve toplumlara göre değişen iradenin alanına giren güç durumlarla ilgilidir. Düşünme gücü ile keşfedilen şeyler, belli bir gayeye ulaşmada yararlı olmaları bakımından keşfedilirler. Ayrıca iyi-kötü yapılması insanı mutluluğa ya da mutsuzluğa ulaştıracak olan tabi ve iradi akledilirler düşünmekle ayırt edilir. Bu anlamda düşünme gücü ile irade ilişkisi de söz konusudur. İnsana özgü iradeyi düşünme gücü temsil eder ve düşünme gücü bir yanıyla teorik bir temyiz bir yönüyle de pratik seçme ve irade melekesini temsil eder (Fârâbî, 2017, 163-165, bkz. Bircan, 2001, 278-279). Düşünme gücünün hem düşünen hem de düşünülen olması insanın kendisinin düşünmesiyle, özünü tanımasıyla gerçekleşir. Böylece insan Faal akıl düzeyine ulaşır ve maddi düzeyden 'ilahi' düzeye gelirken mutluluk gayesini de gerçekleştirmiş olur (Çotuksöken - Babür, 2015, 121). Nitekim Fârâbî gerçek mutluluğu (es-saadetü'l-kusva) aşkın alana taşımaktadır.

Burada önemli olması bakımında Fârâbî'de 'ayırt etmeden' ve 'iyi ayırt etmeden' bahsetmek gerekir. Fârâbî nazarında ayırt etme, düşünme gücü ile bağlantılı olan bir güçtür. İyi ayırt etme ise insanın farkındalığına dayanan, niyet ve fiili temele alan bir ayırt etmedir ve insan bununla mutluluğa ulaşabilir. Kaldı ki hayatı boyunca ayırt ettiğini nasıl ayırt ettiğinin farkına vararak iyi ayrımlar yapan insan mutluluğa ulaşır. Ayırt etmenin iyi ya da kötü olmasının iki aracı vardır. Buna göre iyi ayırt etmenin aracı zihin gücü, kötü ayırt etmenin aracı zihin zayıflığıdır. Fiillerin ve nefse arız olan şeylerin iyi ya da kötü olmasının aracı da ahlaktır. İyi fiillerin ve nefse arız olan şeylerin meydana gelmesinin nedeni iyi ahlaktır, kötü fiillerin meydana gelmesinin nedeni de kötü ahlaktır (Fârâbî, 2017, 163-164). Böylece iyiliklerin ve iyi ahlakın iyi şeyleri meydana getirdiği, kötülüklerin ve kötü ahlakın da kötü şeyleri meydana getirdiği söylenebilir. Şöyle bir kapı metaforu kullanabiliriz. İnsan için hayat açtığı kapılardan ibarettir açılan her iyi kapıda insanın karşısına yine iyi kapı çıkar ve bu iyi kapıları açmaya devam ettikçe kötü kapılar küçülürken, girilemez hale gelir. Açılan her kötü kapıda da insanın karşısına yine kötü kapı çıkar ve bu kötü kapıları açmaya

devam ettikçe iyi kapılar küçülürken girilemez hale gelir. Bu nedenle açtığımız kapılara dikkat etmek gerekir.

Düşünme gücünün iyi ayırt etmeyi mümkün kılan ve insanın iradi düşünmesinin en önemli gereklerinden olan zihin gücü Fârâbî'ye göre iyi ayırt etmenin zorunlu gerek şartıdır. Fârâbî zihnin tanımını şu şekilde yapar: "Zihin, alışılagelen (el-m'utâd) görüşlerin ihtilaf halinde bulunduğu konuda doğru hükmü bulma gücü ve tashih etme kabiliyetidir" (Fârâbî, 1987, 46). Yani doğru görüşü ortaya çıkarmada mükemmelliktir ve bir çeşit ameli hikmettir. Zihinle yeterlilik bakımından ilgisi bulunan zekâyı ise Fârâbî şöyle tanımlanır: "Zekâ (sür'at-i intikâl), bir şeyi, zamanla ifade edilemeyen bir süratle veya kısa zaman içerisinde, çabukça sezme (hads) mükemmelliğidir" (Fârâbî, 1987, 47). Görülüyor ki insan, gayesi olan mutluluğa erişebilmek için gerekli olan bir zihne ve yeterli olan bir zekâya sahip olmalıdır. Böylece ayırt etmenin mümkün olacağı nihai ortam sağlanmış olacaktır.

Ayırt etmenin sağlanması felsefe vasıtasıyladır. Ancak insanın felsefe ilmine başlamadan yapması gerekenler vardır. Buna göre insanın, arzu ve isteklerini fazilete doğru yönlendirerek şehevi arzularını yenmesi ve böylece ahlakı iyileştirmesi gerekir. İnsanın sadece sözünde değil davranışlarda da ahlakın iyileştirilmiş olduğu görülmelidir çünkü bu durum faziletin (erdem) tam kendisidir. Ahlakı düzelttikten sonra da zihin gücü geliştirilir (Fârâbî, 2013, 113). Ahlak zeminine dayanan düşünce, söz ve eylem uyumu ahlaklı bir yaşamında ifadesidir. Bu yaşamda insanın yetkinleşmesi için zihin gücünün geliştirilmesi önem arz etmektedir.

Zorunlu olarak mutluluğa ulaştıran felsefenin tahsil edilebilmesi için en başta zihin gücünün kazanılması gerekir. Çünkü zihin gücü, doğru temyizin gerçekleşmesini sağlar. Bu manada mantık sanatı zihin gücünün geliştirilmesi için yardımcıdır. ""Zihin gücü" bizim için ortadan kalkması imkânsız veya zor bir meleke haline geldiğinde de iyi "ayırt etme" kendisiyle mutluluğa kesin olarak ulaşabileceğimiz şekilde bizden meydana gelebilir" (Fârâbî, 2017, 165). Diğer yandan zihin zayıflığı ise yanlış temyizin gerçekleşmesini sağlar. Fârâbî fiillerin ve nefse arız olan şeylerin iyi

ya da kötü olmasına vasıta olan duruma ahlak der (Fârâbî, 2017, 164). Ahlakın iyileştirilmesi ve zihin gücünün geliştirilmesi felsefe öğrenimine dayanır. Bu konuda Fârâbî şöyle söyler: "Amacı sadece "iyi"yi elde etmek olan, diğeri de amacı, "faydalı"yı elde etmek olan, sanat hiç şüphesiz, felsefe ve beşerî hikmet diye adlandırılandır" (Fârâbî, 2017, 182-181). Felsefe sanatı ancak doğru bir temyiz ile doğru olanı kavrayacak zihin gücü ile elde edilir. "İyi ahlak ve "zihin gücü" birlikte beşerî erdemi oluşturur" (Fârâbî, 2017, 165). Şöyle ki, mutluluğa iyi şeyler elde ettiğimizde ulaşırız. İyi şeyler felsefe sanatıyla elde edilir. Felsefe zorunlu olarak mutluluğa götüren vasıtadır. Bu vasıtayla hareket edebilmek için başlanması gereken nokta mantık sanatıdır (Fârâbî, 2017, 184). Görüldüğü üzere mantık-felsefe-zihin gücü-beşerî erdem arasında birbirini gerekli kılan zorunlu bir ilişki vardır ve hepsinin ortak olarak hizmet ettiği ve katkıda bulunduğu alan ahlaktır, mutluluğa ulaşmaktır. Bu sayede iyi ayırt etme, yetkinleşme ve doğru bir temyiz mümkün olacaktır. Fârâbî felsefe öğrenmedeki amacı şu şekilde açıklar:

"Felsefe öğrenmedeki amacın ne olduğu hususuna gelince; amaç, yüce Yaratıcı'yı bilmek, O'nun hareket etmeyen (değişikliğe uğramayan) "Bir" olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; O'nun, kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu aleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de, insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemesidir" (Farabi, 2013, 113).

Denilebilir ki insan mutluluğa (es-saadetü'l-kusva) felsefe öğrenimiyle ulaşma gayretinde bulunarak yetkinleşebilir. Nitekim Yaratıcı kötü olmayacağına göre insanın ona benzemeye çalışması onu kötü bir varlığa dönüştürmeyecektir. Ancak insanın felsefe sanatını en iyi şekilde icra edebilmesi için mantık sanatını öğrenmesi gerekir. Fârâbî'ye göre mantık sanatının amacını şudur: "Bu sanatın amacı, zihni ne tür bir hüküm olursa olsun şeyin böyle olduğuna veya böyle olmadığına dair belli bir hükme inanmaya sevk eden bütün şeyleri, bütün yönleri ve bu şeylerle yönleri meydana getiren şeyleri tarif etmektir" (Fârâbî, 2016, 77). Farabi mantık sanatının yararını ise şu şekilde açıklar:

"Bize zihinlerimizin inandığı şeylerin gerçek mi yoksa batıl mı olduğunu ayırt etmeye ilişkin gücü kazandıran sadece ve sadece bu sanattır. Genel olarak o, bu kitaptan önceki kitapta belirttiğimiz yeti ve yetkinliği kazandırır. Şöyle ki, zihnin inanma sınıflarını ve her biri zihnin inanma sınıflarından her birine sevk eden şeyleri bildiğimizde, kendi zihinlerimizin veya bizim dışımızdakilerin zihninin inandığı her hükümle ilgili olarak bu inanmanın ne tür bir inanma olduğunu ve zihnin bu inanmaya hangi şeylerin sevk etmiş olduğunu biliriz. Yine, zihni bir gerçeğe veya batıla inanmaya sevk eden bu şeylerin tabiatını ve bu şeylerin ne ölçüde bir inanmaya, yani kesin olan bir inanmaya mı yoksa kesine yakın veya onun altında bulunan bir inanmaya mı sevk ettiğini biliriz" (Fârâbî, 2016, 77).

Ayrıca mantık sanatı için insanda gramer ilmine dair bazı bilgilerin yeteri ölçüde bulunması gerekir ve insanın yeteri kadar geometrik ispat şekillerini öğrenmesi gerekir (Fârâbî, 2017, 189; a.mhlf., 2013, 113). Böylece insan mantık sanatı hakkında eğitim almak için gerekli temeli atmış olacaktır.

Bilindiği gibi Fârâbî'de insan, düşünen ve ölümlü bir varlıktır. Akli gücü, yapıp etme bakımından ayrım yapmaya vesile olan bir güçtür. Bu güç sayesinde insan müşahedede bulunur ve sonuçta ya bir şey elde eder ya da reddeder. Bu yüzden insan doğuştan icazet verilmiş bir canlı olarak doğmaz. Fiilleri ve sanatları yapmaya eğilimli olarak doğar (Göktaş, 2013, 292). Şu hâlde zihin gücünün yetkinleştirilmesi için insan felsefe ile mantık sanatına yatkın bir varlıktır. Ancak burada her ne kadar felsefe ve mantık sanatıyla doğru bir temyizin gerçekleşmesi sağlansa da insanın tercih yapmasının unsurlarından olan irade meselesi de önemlidir. Çünkü insanın doğru bir temyiz için doğru tercihlerde bulunması bunu yaparken de zorla değil isteyerek yapması gerekir.

İrade Problemi "İrade-İhtiyar Ayrımı"

Fârâbî'nin ahlak felsefesi içerisinde ele alınması gereken problemlerden biri de irade problemidir. Farabi'ye göre irade, idrak edilene yönelmedir. a) Bu yönelme, duyumlama ve tahayyüle dayanıyorsa bu iradedir ve başka canlılarda vardır. b) Bu yönelme düşünüp taşınmaya yani akıl gücüne dayanıyorsa ona da ihtiyar/seçme hürriyeti denir ve aklın arzu gücünü

yönlendirmesi söz konusudur. Dolayısıyla ihtiyar insana özgüdür (Fârâbî, 2018, 164). Denilebilir ki Fârâbî ihtiyarı akla dayalı olmayan seçimlerden ayırmaktadır. Nitekim ihtiyar, akla uygun seçim yapmaktır. Ayrıca her 'iyi' şüphesiz tercih edilen olduğu için tercih etme konusunda ihtiyar; iyi seçimdir, iyiyi seçmektir.

İrade insanda meydana geldikten sonra insan övülen-yerilen, iyi-kötü, güzel-çirkin fiilleri yapmaya güç yetirebilmektedir. Ayrıca irade insanda meydana geldiğinde insan mutluluğu elde etmeye uğraşır ya da uğraşmaz. Yani mutluluk ya kazanılmıştır ya da melekelerle elde edilebilir. Mutluluğu elde etmede yararlı iradi fiiller varsa bunlar iyi fiillerdir. Buna engel olan iradi fiiller ise kötü fillerdir. İradi iyi fiil, yapmada akıl gücüne itaat eder ve yardımcı olursa insanda meydana gelen her şey bütünüyle iyi olur tam tersi durumda da kötü fiiller olur. İnsan nazari akıl gücüyle mutluluğu ancak varlık sebebi olan yetkinliğini ve iradi iyi fiilleri, huy haline getirmekle kazanabilir (Fârâbî, 2017, 166). İradi iyi fiiller ile iradi kötü fiilleri ayırt etmek için gerekli olan şey zihin gücünün yetkinleştirilmesidir. Böylece iradi iyi fiillerin gerçekleşmesi ve zihin gücü birlikte beşerî erdemi ortaya çıkaracaktır.

Mutluluğa ulaşmak samimi ve devamlı çaba ister. Bu çaba insanın iradesini en iyi şekilde kullanmasına bağlıdır. Örneğin bir marangoz iyi bir sedir yaptığında kendi işlevini ve mutluluğunu sağlayabilmektedir, insanda bilgisini ve iradesini kullanarak içinde bulunduğu hayat koşullarında yaşamını en iyi yaşam yapabilir ve mutluluğu sağlayabilir (Özgen, 2005, 5). Böylece insan, kendinde iyi olan mutluluğa ulaşmak için tercihlerinde ihtiyara yer vererek, bilgi, düşünme, söz ve eylem birlikteliğiyle nefs-i natıkanın yetkinleştirilmesi gayretinde bulunacaktır. Fârâbî insanın iradesini ihtiyar ile yapmasına önem verirken bu seçim sonucu insanın takındığı tavrı da değerlendirmektedir. Buna göre kötü olan bir davranıştan kendini sakınan ve o davranışa da özenmeyen kimse ile yine kötü davranıştan kendini sakınan ama içten içe arzu eden kimse arasında ayrım yapar. Böylece erdemli insan olmaya dair kriterlerden de bahsetmektedir. İnsanın mutluluğa ulaşması için kazanması gereken ahlakî erdemleri ve bu erdemlere sahip olması için yapılması gerekenleri ele almaktadır. Bu anlamda erdem ve fazıl-zabit ayrımına incelemek gerekir.

Erdem ve "Fazıl-Zabit Ayrımı"

Bilindiği üzere Fârâbî'de, fillerin kendinden doğduğu yetenek ve melekeler mutluluğa götürüyorsa erdem (fazilet) denir. Mutluluğa engel oluyorsa erdemsizlik (rezilet) denir. Bir eylemin herhangi bir zorlama olmadan yapılması o eylemin erdemli bir eylem olması için temel şarttır (Ocak, 2012, 59). Erdemin bilinçli bir şekilde, iradi ve farkında olarak gerçekleşmesi ve tekrarla nefse yerleşmesi gerekir. Çünkü fiillerin nefse meleke ve alışkanlık şeklinde yerleşmiş olması erdemin ayırıcı niteliğidir. Bütün ahlaki nitelikler (iyi-kötü) sonradan kazanılmıştır. İyi bir ahlak alışkanlık sonucu oluştuğu gibi kötü ahlakta alışkanlık sonucu oluşur. Erdem tesadüfen varsa bu mutluluğu kazandırmamaktadır (Fârâbî, 2017, 165-166; bkz. Bircan, 2001, 280-281). "Herhangi bir zamanda bütün faziletlere doğuştan tamamen mütemayil olan bir insan mevcut olur ve bu faziletler onda adet haline gelirse bu insanın fazileti çoğu insanlarda mevcut olan faziletten daha üstün olur" (Ocak, 2010, 57). Bu nedenle erdemli olma ve iyi ahlaka sahip olma tarafını savunan Fârâbî, alışkanlığın kazanılmasındaki ana unsuru orta teorisiyle açıklar. Orta teorisi bir fiilin alışkanlık olarak kazanılmadan önce belirlenimi ve iyi ayırt edilmesi olarak görülebilir. Fârâbî bu konuda Aistoteles'in ortaya uygun davranma düşüncesini benimsemektedir. Aristo ortaya dair bir belirlenimde bulunarak ve örneklendirerek şunları söyler: "…aşırılığı ve eksikliği olan şeylerde orta vardır…Öfke konusunda orta olma sakinliktir; ortanın, hatta az çok adı olmadığından ötürü, ortaya sakinlik diyoruz; aslında sakinlik adsız olan eksikliğe doğru kayıyor. Aşırılığa öfkelilik denebilir; çünkü duyuları, öfkedir; öfke uyandıranlar ise pek çok ve çeşitlidir" (Aristoteles, 2017b, 82). Fârâbî'ye göre iyi huylar, "ortaya uygun" fiiller alışkanlık haline gelirse erdem olur ve orta durumundan uzaklaşılırsa kötü ahlak meydana gelir ki bu durum iyi ahlakı giderir. Fiillerdeki orta ölçüyü bilmek istediğimizde önce fiilin zamanını, yerini, fiili yapan kişiyi, fiilin kime yapıldığını, kimde yapıldığı, ne ile yapıldığı, yapılış sebebinin ne olduğunu bilmemiz ana başlangıçtır. Böylece orta fiili elde etmiş oluruz. Örneğin, cesaret, cömertlik, iffet, nüktedanlık, sadakat ve dostluk arasındaki ortaya uygunluk aşırılıkla eksiklik arasındaki sınırı bilmekten geçer (Fârâbî, 2017, 169-171). Bu sınırı bilebilmek için ve

erdemli ortanın gerçekleştirilmesine dair Fârâbî şunu der:

"Ahlakımızı "orta"ya getirip getirmediğimizi bilmemizin yolu, aşırılıktan meydana gelen fiilin kolaylığına bakarak onu bilmemizdir: O (nu yapmak), bizim için, eksiklikten meydana gelen fiil(i yapmak) kadar kolay mıdır veya değil midir? Eğer onlar (ı yapmak), aynı veya birbirine yakın derecede kolay ise, o zaman "orta"ya ulaştığımızı biliriz" (Fârâbî, 2017, 173).

Ortaya uygun eylemlerde bulunan insanın sahip olduğu erdem konusunda Fârâbî yetkin insanın erdemlerini şu şekilde ele alır: Yetkin insan erdemde, nazari, fikri, ahlaki ve ameli erdeme sahip olmalıdır. Nazarî erdem, ilim ve hikmetle kazanılır. Fikrî erdem, irade edeceğimiz şeyler hakkında bilgiyi ifade eder. Zihin ve fikir mükemmelliği, görüş (zan) doğruluğudur. Ahlaki erdem, iffet, şecaat, cömertlik, adalet gibi erdemlerdir. Amelî erdem ise akıl, akıllılık, zekâ ve anlayış mükemmelliğidir (Fârâbî, 1974, 14-34-35). Ortaya uygun hareket eden natık kuvvetin iyi işlemesi ile zihnin iyi ayırt etmesi insanın erdemlerle donanmış olması manasını taşır. Dolayısıyla ahlaki insanın bir yandan ahlaki erdemleri diğer yandan natık kuvvete ait düşünce erdemlerini iyi huy ile kazanarak mutlu olacağı ve mutluluğa erişeceği söylenebilir (Aksu, 2018, 191).

Fârâbî iyi ayırt eden, yetkin, erdemli ve mutlu insanı ele alırken fazıl ve zabıt ayrımını yapar. Bu konudaki düşüncesini şu şekilde açıklar:

"(Kötü şeyler yapmaktan) kendini alıkoyan (nefsini zapt eden) kişi ile faziletli kişi arasında bir fark vardır, yani kendisini frenleyen kişi, iyi işler yapmakla, faziletli fiiller yaptığı halde, kötü fiilleri de sever; onları da arzular; dolayısıyla o, arzusuyla çarpışır ve (fiillerde) durumunun ve arzusunun kendisini teşvik ettiği şeyin zıddını yapar. O, iyi fiilleri yapar, fakat onları yaparken eziyet çeker. Faziletli kişi ise, fiilinde, durumunun ve arzusunun kendisini teşvik ettiği şeye uyar ve acı çekerek değil, bilakis zevk alarak, severek, isteyerek iyi işler yapar" (Fârâbî, 1987, 33).

Bu konuda Aristoteles'in de düşüncesine değinilebilir. Aristoteles arzu ve tercih arasında ayrım yapar. Ona göre kendine hâkim olmayan kimse

tercihle değil arzuyla davranır (Aristoteles, 2017b, 48). Bu bağlamda denilebilir ki tercihle hareket eden insanla arzu ile hareket eden insan arasında fark vardır. Fârâbî'de zabıt insan arzularına set çekmeyi başarabilse de bu arzulara karşı arzu duyduğu için çektiği set karşısında acı duyar. Ancak arzularına karşı set çekerek bundan üzüntü duymayan insan fazıl insandır ve bu insan iyi tercihte bulunmuştur. Denilebilir ki fazıl insan, zihin gücü ve beşeri erdem bütünlüğünü kendisinde yetkinleştiren, düşünme ve yapmada bunu gösteren insandır.

Sonuç

Fârâbî insanın mahiyetini ve potansiyeli hemen her yönüyle incelemektedir. Bir nevi 'benim gayem nedir?' diye soran insana amacını anlatmaktadır ve bunu ahlakî zeminde yapmaktadır. Fârâbî insanın en yüce gayesini en yüce mutluluk olarak belirler. Bu gayenin gerçekleşmesi için gerekli olan şeyler silsile halinde birbiriyle bağlantılıdır. Nitekim insanı mutluluğa felsefe sanatı götürmektedir ama felsefe sanatı zihin gücü ile elde edilir. Zihin gücünü kazandırmakta olan mantık sanatıdır. Mantık sanatının içerisinde gramer ve geometri ilmine yeteri kadar yer verilmesi gerekir. Birbirini gerekli kılan bu silsile gerçekleştiğinde insan akıl gücünü yetkinleştirecek olan iyi ayırt etme imkânına sahip olur. Bu sayede doğru ve iyi ayırt etme sadece düşünmede değil eylemde de kendini gösterir. Dolayısıyla mantık sanatıyla beslenen bir zihin gücü mantıklı eylemlerinde habercisidir. Ancak bu eylemlerin doğru ve iyi eylemler olarak gerçekleşmesi için birtakım kazanımlar gerekir ve bu kazanımlar sayesinde insan faziletli eylemlerinde devamlılık göstererek kalıcılık sağlar.

İnsan erdemsizlikleri değil, faziletleri seçecek zemini, zihin gücünü geliştirerek oluşturmuş olsa da bu faziletlerin seçimindeki ilke ortaya uygunluktur. Ortaya uygun tercihlerde bulunarak eylemi gerçekleştirmek ve bu eylemi alışkanlık haline getirmek gerekir ki bu erdemlerin kazanılması anlamını taşır. İnsan kendi iradesini kullanarak kötü şeylerden sakınır ve kötü filleri arzulamazsa da fazıl insan olur, dolayısıyla insan iyi ahlaka sahip olur. İyi ahlak ve zihin gücünün birlikteliği de beşerî erdemi ortaya çıkarır ve beşeri erdem sayesinde iyi ahlak meleke haline gelir. Böylece insan

son yetkinlik için kendisine koyduğu mutluluk gayesine ulaşmaya uygun hareket eder, tercihlerde bulunur. Her ne kadar insan mutluluğa ulaşmaya çalışsa da en iyi ve yüce yetkinliğe bir şehir hayatında ulaşabilir. Bu anlamda Fârâbî faziletli toplumu ele alır ve ona göre mutluluğu gerçekleştirmek için bir araya gelen topluluk erdemli topluluktur.

Kaynakça

Aksu, İbrahim. *Farabi'de Temel Erdemler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2. Baskı, 2017a.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 7. Basım, 2017b.

Bircan, Hasan Hüseyin. *İslam Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Çotuksöken, Betül-Babür, Saffet. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. Baskı 3, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015.

Fahri, Macit. *İslam Ahlâk Teorileri*. trc. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Fârâbî. *Mutluluğu Kazanma [Tahsilu's-saade]*. Farabi'nin Üç Eseri içerisinde. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Fârâbî. *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler [Fusulu'l-medeni]*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.

Fârâbî. *Felsefenin Temel Meseleleri*. İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde. ed. ve çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Fârâbî. *Felsefenin Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular.* İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde. ed. ve çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yöneltme [Tenbih'ala sebili's-sa'ade]*. Farabinin İki Eseri içinde. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Fârâbî. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar [Kitabü'l-Elfazi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık]*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Fârâbî. *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri [el-Medinetü'l-fazıla]*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Göktaş, İrfan. "Farabi'nin İnsan Tasavvuru". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]* 50/ (2013), 289-304.

Ocak, Hasan, "Hürriyet Problemi Bağlamında İnsan Fiillerindeki Temel Dinamiklerin Farabi Felsefesindeki Yeri". *Beytülhikme an International Journal of Philosophy*, 2/1-2012. S. 45-74.

Özgen, Mehmet Kasım. *Farabi'nin Mutluluk Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

İBN SİNÂ VE ÇERKEŞİZÂDE MEHMET TEVFİK EFENDİ'DE NEFİS-BEDEN ANLAYIŞI VE BİLGİNİN KAYNAKLARI

("RİSALE Fİ'L-AKL" ÖRNEĞİ)

Mahire DENİZ

Özet

İnsan dediğimiz varlık, yeryüzünün öznesi konumunda olup kendisini çevreleyen her bir şey onun bilgi nesnesi konumundadır. Ancak insan, kendisini çevreleyen şeylerden önce kendi varlığını ve varlık içerisindeki konumunu anlamaya çalışmıştır. Bu anlamda düşünce tarihi boyunca insanın kendini tanıma ve anlama çabasına şahit olmaktayız. Genel anlamda insan, ruh ve beden terekkübünden meydana gelen düalist bir yapı olarak tanımlanmıştır. Ancak ruhun bedenden önce mi yoksa sonra mı varlığa geldiği, ruh bedenle birlikte yok olacak mı yoksa varlık sahasında hayatiyetine devam mı edecek konuları hakkında farklı fikirler ortaya konulmuştur. Bütün bunlarla beraber İnsanın bilgiyi elde etme şekli ve süreci de merak konusu olmuştur. Bu çalışmamızda klasik dönem İslam filozoflarından olan İbn Sînâ ile son dönem Osmanlı düşünürü olan Çerkeşizade Mehmet Tevfik Efendinin *Er-Risale Fi'l-Akl* isimli eseri bağlamında nefs-beden ilişkisi ve bilginin kaynakları konusundaki görüşleri ele alınmıştır. Söz konusu çalışmamızda sırası ile İbn Sina daha sonra Çerkeşizade Mehmet Tevfik Efendi' nin anlayışlarına göre nefs ve beden ilişkisi ele alınmış, bu konuda genel anlayıştan ayrılan noktalara dikkat çekilmiştir. Daha sonra bilginin kaynakları başlığı altında, duyular ve akıl alt başlıkları ele alınarak İbn Sina' nın ve Çerkeşizade Mehmet Tevfik Efendi' nin bu konuda ki görüşlerine detaylı olarak yer verilmiştir. Sonuç kısmında genel bir değerlendirme yapılarak çalışma sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sina, Çerkeşizade Mehmet Tevfik Efendi, Nefs, Akıl, İdrak, Psikoloji

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

NAFS-BODY UNDERSTANDING AND SOURCES OF KNOWLEDGE IN AVICENNA AND CHERKESHIZĀDE MEHMET TEVFIK EFENDI

Abstract

The being that we call human is the subject of the earth, and everything that surrounds it is the object of knowledge. However, man tried to understand his own existence and his position in the existence before the things surrounding him. In this sense, we witness the effort of people to know and understand themselves throughout the history of thinking. In general meaning, human is defined as a dualist structure which consists of human soul and body composition. Nevertheless, different opinions have been put forward about whether the soul comes into existence before or after the body and whether the soul will disappear with the body or will continue its vitality in the field of existence. In addition to these, the way and process of obtaining information has been a matter of curiosity. In this study, the opinions of Ibn Sina, one of the classical period Islamic philosophers, and the opinions of Cherkeshızāde Mehmet Tevfik Efendi, the late Ottoman thinker, on the relationship between the soul and body and the sources of knowledge are discussed in the context of Cherkeshızāde's work ar-Risâla fi'l-akl. In our study, the views of Ibn Sina and Cherkeshızāde Mehmet Tevfik Efendi about body and soul relationship are discussed respectively and points seperate from general views are pointed out. Then, under the title of sources of knowledge, senses and reason are handled as subheadings and the views of İbn Sina and Cherkeshızāde Mehmet Tevfik Efendi on this subject are given in detail. In the conclusion part, a general evaluation has been made and the study has been concluded.

Key Words: Avicenna, Cherkeshızāde Mehmet Tevfik Efendi, Soul, İntellect, Perception, Psychology.

Giriş

İbn Sînâ İslâm felsefenin birçok alanında önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle nefis ve akıl teorisi ile düşünce tarihinde yer edinmeyi başarmıştır. Nefs için özel başlık açmış olan İbn Sina akıl teorisini de bu başlık altında ele almaktadır.(Dağ, 1990, s. 154) İbn Sînâ nefs teorisi ile nefsin ne olduğunu ve bedenle olan ilişkisini, bilginin elde ediliş yollarını ve bu noktada aklın ve duyuların rollerini açıklamaya çalışmıştır. Özellikle kendini bilen aklı açıklamak üzere ortaya koymuş olduğu uçan adam metaforu günümüze kadar etkisini devam ettirmiş olan önemli örneklerden biridir.

Son dönem Osmanlı düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan Çerkeşizade Mehmet Tevfik Efendi İbn Sînâ etkisinde olan isimlerden biridir. Bu etki özellikle nefs beden ilişkisi ve bilginin kaynakları noktasında görülmektedir. Çerkeşizade nefs beden ilişkisi ve bilgi kaynağı olarak akıl ve duyular konusunu *er-risale Fi'l-akl* isimli eserinde ele almaktadır. Yazarın söz konusu risalesinde İbn Sînâ'yı takip ettiği görüşler olmakla beraber kendisinden ayrıştığı noktalarda mevcuttur. Şimdi sırası ile ilk olarak İbn Sînâ'da nefs beden ilişkisi, bilgi kaynağı ve akıl konuları ele alınacaktır. Daha sonra son dönem Osmanlı düşünürlerinden olan Mehmet Tevfik Efendi'nin görüşleri bu başlıklar altında ele alınıp sonuç olarak karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılacaktır.

İbn Sina Felsefesinde Nefis ve Beden İlişkisi

Nefis–Beden İlişkisi

İslâm felsefesinde nefis-beden ilişkisi konusu ile bütün filozoflar ilgilenmiş oldukları halde bu anlamda en etkili teoriyi İbn Sînâ ortaya koymuştur. İbn Sînâ kendinden önceki düşünürlerin fikirlerinden de beslenerek özellikle insani nefs konusunda özgün bir teori ortaya koymayı başarmıştır. Bu başarı İbn Sînâ'nın nefs beden ilişkisi hakkında ki görüşlerine hayat vermiş, etkin ve kalıcı kılmıştır. (Gutas, 2010a, s. 36) İbn Sînâ, nefsi Aristoteles' çi (Aristoteles, 2011, s. 69) bir anlayışla tanımlayarak "organik doğal cismin ilk olgunluğu" ya da "bi'l-kuvve hayat sahibi olan cismin ilk yetkinliği "(İbn Sina, 2019, s. 23) şeklinde ifade etmektedir. İbn Sînâ'ya

göre nefis bedenden ayrı, müstakil bir varlığa sahip olan bir cevherdir. Bu cevher beden onu alabilecek olgunluğa ulaştığında ay üstü âlemden sudur ederek bedene yerleşir.(Alper, 2016, ss. 256-258) İbn Sînâ bu ifadesi ile nefis teorisini sudûrcu bir anlayışla açıklamış olmakta ve aynı zamanda sudurun devamlı olduğuna da işaret etmektedir. İbn Sina nefsin varlık sahasına çıkışını bedenin olgunluğuna bağlamakla nefsin bedenden önce var olmadığına, bedenle birlikte var olduğuna dikkat çeker. Bedenle beraber var olan nefsi bedenden bir parça saymayıp ondan ayrı bir öz olarak değerlendirmektedir. Aynı zaman da bedenin ölmesi ile nefsin yok olmayacağını, varlığını devam ettireceğini belirtmektedir. (Alper, 2016, ss. 257-259) (İbn Sina, s.153) İbn Sînâ, nefsin bedenle beraber var olduğunu söyleyerek genel İslâm filozoflarından ve Eflatun' dan ayrılır. Nefsin varlığının bedenle birlikte son bulmayacağını söyleyerek nefsin ölümsüzlüğünü savunması ile de Aristoteles'ten ayrılmıştır. Nitekim Eflatun ruhların bedenden önce yaratıldığını söylemekte iken Aristoteles "*De Anima"* isimli eserinde insani nefsi diğer nefisler gibi cisimden bir parça olarak değerlendirmekte dolayısı ile bedenin ölümü ile nefsin yok olacağı fikrine işaret etmektedir. (Aristoteles, 2011, ss. 69-71)

İbn Sînâ nefs beden ilişkisine açıklık getirdikten sonra klasik anlayıştan ayrılmayarak nefsi üç kategoride ele almaktadır. Bu kategoriler bitkisel nefis, hayvani nefis ve natıki nefistir. Bitkisel nefis; beslenme, büyüme ve çoğalma gibi yetkinliklere sahiptir. Hayvani nefis; beslenme, büyüme, Çoğalma, hareket ve vehim güçlerine sahiptir. Nâtıka olan nefis ise bitkisel ve hayvani nefislerde bulunan özelliklere sahip olmakla beraber düşünme/akletme gücüne de sahip olan nefistir.(İbn Sina, 2019, s. 16) İbn Sînâ'ya göre nefsin türünü belirleyen şeyin nefsin dâhil olmuş olduğu bedenin mutedillik derecesidir. Yani bedenin mutedillik derecesi arttıkça ona ilintilenen nefiste o oranda mükemmeldir. İbn Sina söz konusu nefisler arasında mutedillik derecesi en yüksek olanın ise insani/akli nefs olduğunu ifade eder.(Alper, 2016, s. 258) İbn Sînâ nefsin bedenden ayrı bir cevher oluşunu nefsin natık gücüne dayanarak ispatlamaya çalışmaktadır. Buna göre duyusal olan idrakler nesnenin suretini maddeden soyutlayarak sadece kavram düzeyinde algılayamaz. Nitekim duyula-

rın nesneyi algılaması ancak cismani bir organla mümkün olabilmektedir. Akıl ise tam bir soyutlama yaparak nesneyi algılayıp kavrayabilir.(Alper, 2016, s. 259) İbn Sînâ bu iddiaya dayanarak boşlukta uçan adam metâforunu geliştirmiştir. Buna göre bir kimse duyularından soyutlansa ve duyusal algıları kapanmış olsa bile bu kişi kendisinin farkında ve varlığının farkındadır. Dolayısı ile nefsin beden den ayrı bir cevher olduğunu ispatlayarak nefsin bedenle birlikte yok olmayacağını vurgulamış olmaktadır. Bu durumda yani nefis beden olmadan varlık alanında kalmaya devam edebiliyorsa ve kendi başına idrak faaliyetini de gerçekleştirebiliyorsa, o halde nefis neden belli bir süreliğine bedene eşlik eder? Ulvi makamlarda ve bağımsız bir halde iken neden bedene hapis edildi? İbn Sina'ya göre nefis cevherinin bedene dâhil olmasının sebebi nefis kemale erme gayreti içerisindedir. Kemale erme konusunda ise diş dünya ile iletişimini sağlayacak bedene muhtaç olmasından kaynaklanır. Yani nefs kemale erme konusunda bedene muhtaç olduğu için bedenle birliktedir. Yoksa var olmakta beden nefsin bir gerekliliği değildir.

Bilginin Kaynakları

Felsefe geleneğinde bilginin nesnelliği konusu zaman zaman tartışılmış olsa da bu tartışmaların etkisi islâm filozoflarında pek görülmemektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ kendi epistemolojisini açıklamak üzere özel bir başlık açmamaktadır. Kendisinin bilginin nesnelliği konusunda herhangi bir tereddüdü olmadığı açıkça gözükmektedir.(Dağ, 1990, s. 154) Nitekim İbn Sina Eserlerinde bilginin niteliğine dair bir fikir beyan etmeden bilginin elde ediliş yollarını izah etmeye çalışmaktadır. Bu durum İbn Sînâ' nın bilginin geçerliliği noktasında herhangi bir probleminin olmadığı anlamına gelmektedir. İbn Sînâ bilgiyi, bir nesnenin suretinin maddesinden nicelik, nitelik, yer, durum, zaman, mekân vb. gibi maddesel ilişkilerinden belirli ölçülerde soyutlanmış olarak kavranması şeklinde tanımlamaktadır. (Dağ, 1990, s. 154) İbn Sînâ nefse genel bir tanım getirdikten sonra nâtık nefsin bilgiyi elde etme süreci ve bu süreçte etkin olan duyuları ele almaktadır. İbn Sînâ bilgiyi elde etme sürecinde temelde etkin olan iki idrak türünden söz eder ki bunlar hissi/duyusal idrak ve akli idraktir. Duyusal idrak, beden ve nesneye muhtaç bir durumda olup nesnesi

olmadan soyut olanı algılama yetisine sahip değildir. Dolayısı ile duyuların bilgi kaynağı olması somut nesnenin varlığına bağlı kalmaktadır. Duyular somut nesnelerden elde etmiş oldukları bilgileri ise çeşitli aşamalardan geçirerek beyinde depolar. Akli idrak ise maddeden bağımsız olup tamamen soyut gayri maddi kavramlar, külliler ve aksiyomatik hakikatleri algılar. (Gutas, 2010c, s. 175)

Bilgi kaynaklarından biri olan Hissi/duyusal idrakler iç duyular ve dış duyular olmak üzere iki kısımdır. Dış duyular görme, işitme, tatma, koklama ve hissetmedir. Dış duyuların bilgiyi elde etme sürecinde aktif olabilmeleri için duyulara konu olan nesneye ihtiyaç duymaktadır. Yani nesnesi olmadan herhangi bir bilgiye kaynaklık edemezler. İç duyulara gelince İbn Sînâ bunları beş duyu olarak kabul etmektedir. Bu duyuları beynin çeşitli yerlerinde konumlandırarak açıklamaya çalışmaktadır. Bu duyuların bir kısmı idrak etmede aktif iken diğer bir kısmı depolama ve hafıza görevini görmektedir.(Gutas, 2010c, s. 175) Buna göre İbn Sînâ beynin ön karıncığında ortak duyu (el hissi'l-Müştereke) ve Musavvire/hayal' in yer aldığını belirtir. Ortak duyu dış duyuların almış oldukları bilgilerin aktarıldığı ilk noktadır. Burada duyular nesnenin maddi boyutuna bağımlı durumdadır. Musavvire, ortak duyuda yer alan suretleri alıp muhafaza eden bir güçtür. Bu duyuda suretler kaybolsa bile mana muhafaza edilmektedir. Orta karıncıkta ise duyusal ve kavramsal suretleri birleştirip ayırabilen güç olarak hayvana nispetle mütehayyile, insana nispetle müfekkire gücü ve vehim gücü yer almaktadır. Vehim gücü somut nesneye bağlı olmayan nitelikleri algılar. Örnek olarak akrabaya karşı kişinin içinde oluşan şefkat duygusu gibi çağrışımsal olarak oluşan idraklerdir. Arka karıncıkta ise nesneye delalet eden kavramların muhafaza edildiği ve hatırlama faaliyetinde bulunan hafıza gücü bulunmaktadır.(Gutas 2010, s. 121) Görüldüğü üzere ilk üç duyu maddeden almış oldukları duyumlarla bilgi oluştururken vehim madde ile değil maddenin nitelikleri ile idrak oluşturur. Son iç duyu olan hafıza ise duyusal bir faaliyetin içinde olmayıp duyumsanmış olan bilgileri depolama görevini görmektedir.

Bilginin Kaynağı Olarak Akıl

Sözlükte menetmek, alıkoymak, Yunanca nuos, Latince ratio ve intellectus (Bolay, 2019)karşılığı olan akıl, İbn Sînâ tarafından **"**her yönden maddeden sıyrılmış olan ve maddeyle herhangi bir ilişkisi olmadan var olan cevher" olarak tanımlanmıştır. (İbn Sina, 2018, ss. 169-170) İbn Sînâ bilgi için ikinci kaynağı olarak aklı belirler. İbn Sînâ aklı *eyleme/*ameli akıl ve *âlime*/nazari akıl olarak ikiye ayırmaktadır. Eyleme akıl dünyaya yönelik iken âlime akıl ulvi âleme yöneliktir. Eylemsel akıl insan bedeninin hareket ilkesidir. Yani insanın bedenini yönetme noktasında etkin bir durumdadır. Dolayısı ile eyleme akıl İnsanın siyaset ahlak ve toplumsal yaşamda erdemlerin elde etmesinde yönlendirici güç konumundadır. (İbn Sina 2019, s. 30) Nazari/*âlime* akıl ise ulvi olana, yüce ilkelere yöneliktir. Bu yüce ilkelerden gelen her bir şeyi kabul etmeye ve etkilenmeye açıktır. İbn Sînâ'ya göre nazari/teorik kuvvetin işlevi maddeden soyutlanmış olan ilk ve ikinci akledilirleri nefse kazandırmaktır. Teorik akıl bu işlevi sayesinde en yüce bilgiye ulaşabilmektedir.(İbn Sina, 2018, ss. 168-169)

İbn Sînâ, nazari kuvveyi maddi suretlerden soyutlanmış tümel suretleri yapısında bulunduran bir kuvve olarak tanımlar. Filozof, şayet bu kuvve maddeden soyutlanmamış ise madde ile olan bağlantılarından tamamen kurtulana kadar bu soyutlamanın devam edeceğini belirtir.(İbn Sina, 2018, ss. 169-170) İbn Sînâ, teorik aklı suretle olan ilişkisine nispetle dört sınıfa ayırmaktadır. Buna göre birincisi heyulani diğer bir ifade ile bil kuvve akıldır. Bu akıl türü henüz akledilirlere doğru faaliyeti olmayıp kişi de istidat/güç olarak durmaktadır. Bu nazari aklın bulunduğu en düşük seviye olup türün/insanın her bir ferdi için geçerlidir. İkincisi bilmeleke akıldır ki zihinde ilk akledilirler meydana gelmektedir. Nefsin bu aşamada ikinci akledilirleri elde etmek için hazır hale geldiği anlamına gelmektedir. Üçüncü mertebe bilfiil akıldır. Bu mertebede teorik akıl akledilirleri zihinde bilfiil olarak müşahede etmektedir. Aklın bilfiil olarak devam edebilmesi için sürekli bir akletme çabası içerisinde olması lazım. Çünkü akledilirler zihinde hazır bir durumda değildir. Dolayısı ile akıl/idrak edilen şeyi tekrar hazır hale getirmek için sürekli bir çaba içerisinde olması lazım. Akıl mertebelerinin sonuncusu ve en mükemmeli ise müstefad akıldır. Bu mertebede

akledilirler zihinde hazır ve istenildiğinde tekrar bir çabaya ihtiyaç duyulmadan elde edilmektedir.(İbn Sina, 2014, ss. 112-113) Müstefad akıl seviyesine ulaşan akıl, tam bir soyutlama yapabilmektedir. Bundan kaynaklı olarak müstefad akıl bilgiyi yeniden elde etmek içi ayrı bir çaba içerisine girmez. Çünkü bilgiler her daim onda hazır bir halde bulunmaktadır.

İbn Sînâ, aklın idrak seviyelerine tek başına çıkamayacağını belirtir. Bundan dolayı akıl, Söz konusu idrak seviyelerini kat ederken dışardan itici bir güce ihtiyaç duyduğuna ve bu gücün ise faal akıl olduğuna vurgu yapar. İbn Sînâ, faal aklın insan aklına olan nispetini güneşin göze olan nispeti şeklinde değerlendirir. Yani göz yapı ve kuvve olarak görme kabiliyetine sahip olduğu halde aydınlık olmadan nesneyi algılayamaz. Dolayısı ile güneş gözün görme kuvvesini ortaya çıkaran birinci dereceden etkendir. Aynı şekilde akıl birinci ve ikinci akledilirleri akletme kuvvesine sahip durumda iken faal akıl bu akla fiil alanına çıkma imkânı sağlamaktadır. (İbn Sina 2019, ss. 81-83; İbn Sina, 2018, s. 196)

Bilgiyi elde etmenin araçlarını açıklayan İbn Sînâ bu araçlar ile kişinin bilgiyi çaba ve araştırma ile elde edilebileceğini ifade eder. Bununla beraber bilgiyi herhangi bir çabaya girişmeden gerçek bilginin kişide aniden doğması ile elde edilebileceğini belirtir. İbn Sina kişide bilginin bu şekilde meydana gelişini "sezgi" kavramı ile ifade etmektedir. İbn Sînâ sezgiyi "*İlahi bir feyiz ve hiçbir şekilde çaba göstermeksizin akli bir ittisal*"(Gutas, 2010b, ss. 128-130)olarak tanımlar. Her ne kadar İbn Rüşt bu yaklaşımı reddetse de (Köroğlu, 2016, s. 597) İbn Sînâ bazı insanlarda var olan yüksek istidat sebebi ile herhangi bir öğrenim ve çabanın içerisine girmeden akledilirleri sezgi yolu ile elde edebileceklerini belirtmektedir.

İbn Sînâ, İnsanın bilgiyi elde etmenin yol ve yöntemlerini açıkladıktan sonra peygamberin bilgisini temellendirmek ve onun bilgisini filozofun bilgisinden ayrıştırmak üzere "*kutsi*" akıl kavramını geliştirmektedir. Farabi, peygamber ve filozofu faal akılla ittisale geçmeleri sebebi ile aynı kategoride değerlendirir ve hatta zaman zaman vahyi felsefenin şemsiyesi altında görür. İbn Sînâ ise peygambere ayrı bir konum, akıl anlamında ayrı bir yer izafe etmektedir. İbn Sînâ göre peygamberler güçlü bir akıl ve sezgi

gücüne sahip olmaları sebebi ile hiç çaba harcamadan hakikatin bilgisine ulaşmaktadırlar. Peygamberleri söz konusu hakikate ulaştıran bu aklı "kutsi akıl" kavramı ile niteleyerek peygamberlere has bir akıl kategorisi belirlemektedir.(Alper, 2016, ss. 263-264)

Çerkeşizade Mehmet Tevfik Efendide Nefis-Beden İlişkisi

Mehmet Tevfik Efendi (H. 1242 M.1826) Ankara'nın doğdu. Doğmuş olduğu bölgeye nispeten kendisine Çerkeşizade denildi. Dedesi tarikat şeyhi olmakla beraber Osmanlı düşünce tarihinde etkin bir isimdir. Aynı şekilde babası Ankara' nın meşhur âlimlerindendir. Dolayısı ile Mehmet Tevfik Efendi ilmi anlamda zengin olan bir ailenin ferdidir. Mehmet Tevfik Efendi İlk Öğrenimini babası Osman Vehbi Efendi' den tedris etti. İlköğrenimi tamamladıktan sonra İstanbul'da ilim tahsilinde bulunarak icazetini aldı. Devletin tayin etmiş olduğu çeşitli görevlerde bulunan Mehmet Tevfik Efendi Medine-i Münevvere' nin kadılığını yaptı. (Azamat, 2019) Çok sayıda öğrenci yetiştiren Mehmet Tevfik Efendi Arap dili ve edebiyatı, mantık, Fıkıh, akaid, tasavvuf ve felsefe gibi pek çok alanda eser kaleme almış olan Osmanlının son dönem âlimlerindendir.

Mehmet Tevfik Efendi'ye yönelik bu kısa tanıtımdan sonra asıl konumuz olan düşünürün nefs beden ilişkisi ve bilgi kaynaklarına bakış açısını incelmeye geçeceğiz. Bu inceleme düşünürün yazmış olduğu "*Risale Fi'l-Akl"*(Çerkeşizade, 2015, ss. 493-503) eseri üzerinden takip edilecektir. Söz konusu risale bilginin kaynakları konusunda yazarın muhaliflerine yönelik yazmış olduğu bir reddiyedir. Yazar risalesini bir giriş, üç başlık ve bir sonuç şeklinde ele almıştır. Düşünürün fikirlerini belirtmek üzere bazen kendi metnini yorumlayarak bazen de alıntı yaparak sunmaya çalışacağız.

Nefis–Beden İlişkisi

Çerkeşizade Mehmet Tevfik Efendi makalesinin birinci bölümünü "*İnsanın Hakikati*" başlığı altında ele alır. Çerkeşizade Burada hakikat ile kastettiği şeyin nefis olduğunu ifade eder. Çerkeşizade kelamcıların yapmış oldukları nefs tariflerini verdikten sonra doğruya en yakın olanın filozof ve muhakkiklerin yapmış oldukları tarif olduğunu belirtir. Düşünür nefsi:

"*bedenle tedbir ve tasarruf ilişkisinde bulunan zatında mücerret bir cevher*" olarak tanımlar. Bu tanımı ispatlamak üzere üç delil sunar. Buna göre birinci delil nefis kendini, idrak araçlarını ve kendi idraklerini idrak edebilmektedir. Hâlbuki cisimsel idrak kendini bile idrak etme yeterliliğinde değildir. İkinci delil ise bedenin organ ve güçlerinin zayıflaması ile nefsin akletmesinde bir zayıflık meydana gelmemesidir. Üçüncü delil olarak ta idrak edilenler arasında zorunlu varlık ile mücerret cevherlerin yer almasıdır ki mücerret olanın maddi olana nüfuzu imkânsızdır. Dolayısı ile bu tür idrak nesnelerine ancak mücerret olanla ulaşılabilir ki bu da nefistir. (Çerkeşizade, 2015, s. 494) Çerkeşizade bu üç delille nefsin maddeden mücerret oluşunu ispatlamaya çalışmaktadır.

Mademki nefs mücerret ve bilgiye ulaşabilen bir yetkinlik durumundadır o halde nefsin bedenle ilişkisinin açıklaması nedir? Çerkeşizade nefsi kemâlata erişme noktasında bedene muhtaç görür. Zira nefsin yetkinliklerini elde etmesinin yolu duyumsamalar ve devamında akletme, hayal etme, vehmetme ve fiiller aracılığı iledir. Çerkeşizade nefis ile beden arasındaki ilişki madde ile suret arasındaki ilişki gibi olmadığını nitekim bu iki unsur birbirini gerektiren ayrılmaz unsurlar olduğunu ifade etmektedir. Yani varlıktan söz edebilmek için medde ve suretin beraber zorunlu olarak var olmaları gerekmektedir. Ancak Mehmet Tevfik Efendi nefis ve beden arasında böyle bir ilişki olmadığını belirterek risalesinin başında şu ifadeyi kullanmaktadır. "*Sevgi ile ruhları yaratıp onlara hitap eden ve "Sizin rabbiniz değil miyim" diye sorduğunda "pekâlâ Rabbimizsin" denilen sonra onlar için bedenler ve güçler var edip tâat ile takvayı emreden Allah'a Hâmd olsun"*.(Çerkeşizade, 2015, s. 493)

Mehmet Tevfik efendinin kullanmış olduğu bu ifadeden anlaşıldığı kadarı ile nefs bedenden önce yaratılmıştır. Söz konusu ruhların dünyaya gelme zamanları geldiğinde ise Allah'u Teâlâ' nın bu ruhları taşıyacak bedenleri halk ettiğine işaret eder. Nitekim Çerkeşizade' ye göre nefs zaten bağımsız olarak varlık sahasında mevcuttu. Zamanı gelince kendisi için yaratılmış olan bedene yerleşeceğine ve beden öldüğünde nefsin aynı şekilde var olmaya devam edeceğine işaret etmektedir.

Bilginin Kaynakları

Konun başında ifade ettiğimiz üzere Mehmet Tevfik Efendi bu risaleyi muhaliflerine bir reddiye olarak ele almıştır. Söz konusu muhalifler "akletme faaliyetinde sadece akıl ile idrakin gerçekleşmeyeceğini tüm idraklerin duyular vasıtası ile elde edildiğini ve duyular olmadan aklın bir şey ifade etmeyeceğini savunmaktadırlar. Mehmet Tevfik Efendi bu ifadenin, duyusu olmayan kişinin hem teorik bilgiye hem de pratik bilgiye ulaşamayacağını anlamına geldiğine işaret ederek bu yaklaşımı reddetmektedir. Çerkeşizade Mehmet Tevfik Efendi kendi görüşünü temellendirmek üzere ilk olarak bilgiyi elde etmede etkin olan araçları konu edinmektedir.

Mehmet Tevfik Efendi yukarıda ifade ettiğimiz gibi nefsin kemale erme noktasında bedene ve bedende yer alan duyulara muhtaç olduğunu savunmaktadır. Bu duyuları ise her biri beş tane olmak üzere iç duyular ve dış duyular olarak ikiye ayırmaktadır. Dış duyular; dokunma, tatma, koklama, işitme ve görmedir. İç duyular; ortak duyu, hayal, vehim, hafıza ve mutasarrıftır. Birincisi ortak duyudur. Dış duyuların algılamış oldukları suretlerin kendisinde toplandığı ilk noktadır. Burada henüz bilgi işlenmemiş ve bilgi ham haliyle durmaktadır. İkincisi hayaldir. Bu güç duyulurların suretlerini ortak duyudan alıp saklayan güçtür. Üçüncüsü vehimdir ki bu da manaları idrak eden güçtür. Yani Kuzunun kurttan irkilmesi veya korkması, akrabaya duyulan sevgi gibi dış duyu ile algılanamayan manaları kavrar. Dördüncü olarak ta hafızadır. Tüm bu duyu algıları ile elde edilen bilgiler burada depolanmakta olup ihtiyaç duyuldukça buradan çağrılır. Ve son olarak mutasarrıf güçtür. Bu güç duyular yolu ile elde edilen suretleri ve vehimden elde edilen manaları bir araya getirme ve ayrıştırma yetisine sahip bir güçtür. Mehmet Tevfik Efendi bu gücün uyku ve uyanık hallerinde bile faal halde olduğunu belirtir. Bu duyunun akli güç vasıtası ile çalıştığında veya akli güce ek olarak vehim gücünü kullandığında adının müfekkire olacağını ifade etmektedir.

Bilgi Kaynaklarından Biri Olarak Akıl

Bilginin temel kaynaklarından ikincisi akıldır. Mehmet Tevfik Efendi İsim vermeden bazı kimselerin aklı: "*Zatında maddeden mücerret, fiilin-*

de maddeye bitişik olan şey" olarak tanımladıklarını belirtir. (Çerkeşizade, 2015, s. 495) Bu tanımdan hareketle akıl, idrak edici olması sebebi ile akıl; tasarruf sahibi olması sebebi ile nefis, İdrak gücüne sahip olması nedeni ile de zihin olarak niteleneceğine dikkat çekmektedir. Bu durumda natık nefis ile aklın aynı anlama geleceklerini ve hatta akıl, nefis ve zihnin aynı şeye yani akla delalet edeceğini ifade etmektedir. Mehmet Tevfik Efendi yukarıda geçen tanımı benimsememiş olacak ki aklın nâtıkı nefsin bir gücü olduğunu iddia edenlerin fikrini sunmakta ve söz konusu fikri çeşitli delillerle savunmaktadır. Nazari akla belirlemiş olduğu mertebeleri teker teker ayeti kerimeler ile destekleyerek akıl dediğimiz şeyin başlangıçta faal olmayıp istidat halindedir. Daha sonra insanda olgunlaşarak geliştiğini ifade etmektedir. Filozofların (?) akıl ve nefsi bir olarak değerlendirmelerindeki temel etkenin nefsin duyusal bir vasıta olmadan kendini idrak etmesinden kaynaklandığını belirtir.

Mehmet Tevfik Efendi akıl gücünü ikiye ayırmaktadır. Bunlardan birinci ulvi olandan etkilenip ondan ilkeler alması sebebi ile nazari akıl, almış olduğu bu ilkeler ile bedeni yönetmesi sebebi ile de ameli akıl olarak isimlendirir. Mehmet Tevfik Efendi nazari aklı suret ile olan ilişkisine göre dört mertebe de değerlendirir. Kendisine göre akıl ya kemaldir ya da kemale istidattır. Aklın kemal halinde olması nazari olan bilgilerin kendisinde hâsıl olmasıdır ki bu durumdaki akla müstefad akıl denilmektedir. Nefisleri kuvveden kemale yükselten şey ise akla dışardan etki eden faal akıldır. Mehmet Tevfik Efendi aklın kemale istidat olmasını ise zayıf, orta ve güçlü seviye olarak üç kısma ayırır. Zayıf istidat: nefsin idraklere kabiliyetli olması ancak kabiliyetten öteye geçememesi şeklinde değerlendirir ki bu heyulani akıldır. Orta istidat: zaruri olan bilgileri elde ettikten sonra nazari olanları tahsile kabiliyetli olmasıdır. Bu seviyeyi bilmeleke olarak isimlendirir. Güçlü istidat: çabaya ihtiyaç duymaksızın dilediği zaman nazari bilginin kendisinde hâsıl olduğu mertebedir ki bu kısımdaki akılları bilfiil olarak isimlendirir. (**Çerkeşizade, 2015, s. 497)Mehmet Tevfik Efendi nazari aklın mertebelerini Ehlisünnet anlayışında ortaya koyulan nefs mertebeleri ile kıyaslamaktadır. Düşünür nefs bir şeyde sükûnete erdiğinde o nefse nefsi mutmaine denir ki ona karşılık gelen akıl müstefad**

akıldır. Nefis sükûnete ermeyip şehvetli nefse direndiğinde nefsi levvame ismini alır ki buna karşılık gelen akıl bilfiil akıldır. Nefis direnci bırakıp şehvetin gerektirdiklerine ve şeytana uyarsa bu nefse de nefsi emmare denilir ki buna karşılık gelen akıl mertebesi heyulani akıldır. Böylelikle nefs mertebeleri ile filozofların ortaya koymuş oldukları akıl mertebelerinin bir uyum içinde olduğunu ifade eder.(Çerkeşizade, 2015, s. 499)

Mehmet Tevfik Efendi duyu olmadan akli faaliyetin olamayacağı görüşünü Felsefe ve Ehlisünnetin özellikle kelamcıların genel düşüncesine dayanarak çürütmeye çalışmıştır. Dolayısı ile yazar sadece felsefeden değil Ehlisünnetin görüşlerinden de faydalanmıştır. Mehmet Tevfik Efendi söz konusu probleme cevap üretirken sadece felsefe alanı ile yetinmemesi insanın hakikati ve bilginin kaynakları konuları sadece felsefe ile sınırlı olmayıp her iki alanın konusu olmasından kaynaklı bir durum olarak değerlendirilebilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada hedeflenen asıl amaç klasik İslam düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan İbn Sînâ'nın nefs beden ilişkisi ve bilginin kaynağı noktasında son dönem Osmanlı düşüncesindeki izlerini takip etmek ve etkileri görebilmekti. Mehmet Tevfik Efendinin nefs konusunda tam bir Meşşâî anlayışı ile hareket ettiğini insanın düalist yapısını kabullenip onu nefs beden şeklinde değerlendirdiği görülmektedir. Hatta nefsin bedenden ayrı bir öz olduğu konusunda ibn Sina'nın boşlukta uçan adam teorisini delil olarak sunmaktadır. Aynı zamanda bu iddiasın kendi özgün yaklaşımıyla üç madde ile ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak Mehmet Tevfik Efendi'nin nefsin bedenle beraber mi yoksa bedenden önce veya sonra mı varlığa geldiği noktasında İbn Sînâ' dan ayrılarak Kindi ve Ehlisünnet anlayışını tercih ettiği, bu anlamda nefsin bedenden önce var olduğunu belirtmektedir.

Mehmet Tevfik Efendi aklın ameli- nazari olarak iki kısma ayırmada, akıl mertebelerini belirlerken, iç ve dış duyuları sınıflama ve konumlandırma konularındaki görüşlerini doğrudan İbn Sina' yı kaynak göstererek temellendirmektedir. Bilginin elde edilmesi ve bilginin kaynakları konusunda ibn Sînâ' cı anlayış ortaya koymaktadır. Ancak ibn Sînâ düşüncesin-

de yer alan ve önemli bir konum işgal eden "hads" ve "sezgi" kavramlarına değinmemiştir. Mehmet Tevfik Efendinin risalesinden anlaşıldığı kadarı ile Hads ve Sezgi kavramlarından haberdardır. Ancak buna rağmen bilgi kaynağı olmaları noktasında herhangi bir ifade veya atıfta bulunmamıştır. Kelamcıların iç duyuları kabul etmediklerinden dolayı hads ve sezgi kabul etmediklerini ifade eder ancak kişisel bir yorum veya kanaat bildirmez. Mehmet Tevfik Efendi fikirlerini delillendirme noktasında filozofları referans göstermekle beraber çoğunlukla ehlisünnete vurgu yaptığı özelikle kelam geleneğinden faydalandığı görülmektedir. Bilginin kaynağı konusu hem felsefenin hem de kelamın konusu olması hasebi ile kelam geleneğinden istişhad da bulunması doğal bir sonuç gibi gözükse de bu durum Mehmet Tevfik efendinin felsefe geleneğinden çok kelama yakın olduğu anlamına gelebilmektedir. Ancak Genel Anlamda İbn Sina etkisinden söz konusu olduğunda Mehmet Tevfik Efendi' de bu etkiyi gayet açık bir şekilde gözükmektedir. Özellikle nefis-beden ilişkisi konusunda doğrudan İbn Sina fikirlerinden beslendiği gözlemlenmiştir.

Kaynakça

Aristoteles, A. (2011). *Ruh Üzerine* (M. Dağ, Çev.; 3. bs). Birleşik.

Azamat, N. (2019, Aralık 23). *Çerkeşî Mustafa Efendi—Tdv İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslam Ansiklopedisi. https://islamansiklopedisi.org.tr/cerkesi-mustafa-efendi

Bolay, S. H. (2019). *Akl*. TDV İslam Ansiklopedisi. https://islamansiklopedisi.org.tr/akl

Çerkeşizâde, M. (2015). *Akla Dair* (Y. Apaydın, Çev.; 3. bs, ss. 494-503). Klasik.

Dağ, M. (1990). *İbn Sînâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Bazı Notlar*. Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyrunî, ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri, Ankara.

Gutas. D. (2010). İçinde *İbn Sina'nın Mirası* (3. bs). Klasik.

Gutas, D. (2010a). İbn Sina: Akli Nefsin Metafiziği. İçinde C. Kaya (Çev.), *İbn Sina'nın Mirası* (3. bs). Klasik.

Gutas, D. (2010b). Sezgi ve Düşünme: İbn Sina epistemolojisinin Evrilen Yapısı. İçinde M. C. Kaya (Çev.), *İbn Sina'nın Mirası* (3. bs). Klasik.

Gutas, D. (2010c). Sınırları Olmayan Akıl. İçinde C. Kaya (Çev.), *İbn Sina Mirası* (3. bs, ss. 169-190). Klasik.

İbn Sina. (2019). *Ahvalu'n-Nefs: Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri* (1. bs). Elis Yayınları.

İbn Sina. (2014). *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (A. Durusoy & E. Demirli, Çev.; 1.Baskı). Litera Yayıncılık.

İbn Sina. (2018). *en-Necat Felsefenin Temel Konuları* (K. Şenel, Çev.; 1. bs). Dergâh.

Köroğlu, B. (2016). İbn Bacce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüste. İçinde M. C. Kaya (Ed.), *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (3. bs). TDV.

Ömer Mahir Alper. (2016). *İbn Sina ve İbn Sina Okulu* (M. Cüneyt Kaya, Ed.; 3. bs). TDV.

NURETTİN TOPÇU DÜŞÜNCESİNDE TASAVVUF VE FELSEFE İLİŞKİSİ

Mehmet Fatih TEKİN

Özet

Bu bildiri ile Nurettin Topçu'nun tasavvuf ve felsefe düşüncelerine yönelik fikirlerinin analizi hedeflenmektedir. Nurettin Topçu'nun tasavvuf ve felsefe düşüncesi, onun eserlerinde ortaya koyduğu fikirlerine dayanmaktadır. Geniş bir fikir yelpazesine sahip olan Nurettin Topçu eserlerinde eğitimci ve sosyolog yönleriyle de ön plana çıkmakla birlikte bu bildiride insanın bu dünyadaki konumunu ahlaki açıdan eleştiren düşünür yanına eğilerek felsefi ve tasavvufi yönünü resmetmeye çalışacağız. Bu nedenle öncelikli olarak yaşam serüvenine bakarken eserlerini de analiz etmeye çalışıyoruz. Bu kısımda felsefe düşüncesinin ne anlama geldiğini analiz ediyor. Son aşamasında ise yaşadığı dönem itibariyle Nurettin Topçu felsefesindeki temel problemleri inceliyoruz. Bu bildiri Nurettin Topçu açısından tasavvuf düşüncesinin hangi bağlamda incelendiğini açıklamayı hedeflemektedir. Düşünce itibariyle tasavvuf fikrinin öneminin neler olabileceğini inceliyoruz.

Nurettin Topçu Türkiye'nin yetiştirdiği önemli aydınlardan biri olarak felsefesinde akla özel bir önem vermekle birlikte aklı salt akıl olarak ele almamıştır. Akılcılığa kalplilikle değer kazandırmaya çalışmış bir düşünce insanı olarak kendine özgü olan bu farklı yaklaşımını ele alıyoruz. İslam düşüncesinde tasavvuf, İslam ahlakının incelendiği bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Nurettin Topçu'nun felsefi düşüncesinde ahlak felsefesi üzerine ortaya koyduğu düşüncelerini vurgulayarak felsefe ve tasavvuf bağlamında dönemindeki sorunları ele alış şeklini ortaya koymaya çalışmaktayız. Topçu'nun ahlak felsefesinin onun insana bakışını nasıl temellendirdiğini, toplumsal alandaki sorunlara yaklaşımda tasavvuf anlayışının etkilerini, soysal, kültürel, iktisadi ve siyasal alana dair meselelere getirdiği eleştirileri ve çözüm önerilerini ne yönde etkilediğini incelemekteyiz. Bu çerçevede Topçu'nun tasavvuf felsefesi anlayışını ele alıyoruz. Son olarak Nurettin Topçu'nun tasavvuf felsefesi açısından, onun tasavvuf ve felsefe arasında kurmaya çalıştığı uzlaşımı açıklamaya gayret ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: *Türk-İslam Düşüncesi, Nurettin Topçu, Felsefe, Tasavvuf, Ahlak, Tasavvuf Felsefesi*

Bu bildiri metni; Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalında öğrenciliğim sürecinde, 2019 yılında savunduğum "Nurettin Topçu Düşüncesinde Felsefe Tasavvuf İlişkisi" başlıklı yayınlanmamış yüksek lisans tezinin bazı kısımlarının gözden geçirilmiş ve yeniden düzenlenmiş halidir.

Necmettin Erbakan Üniversitesi Yüksek Lisans Mezunu; E-mail:mftekin66@gmail.com

THE RELATIONSHIP BETWEEN SUFISM AND PHILOSOPHY IN NURETTİN TOPÇU'S THOUGHT

Abstract

This paper aims to analyze Nurettin Topçu's ideas on mysticism and philosophy. Nurettin Topçu's Sufism and philosophy idea is based on his ideas in his works. Although Nurettin Topçu, who has a wide range of ideas,comes to the fore with his educator and sociologist aspects, in this paper, we will try to portray the philosophical and mystical direction of the thinker who criticizes the position of man in this world morally. Therefore, we primarily try to analyze his works while looking at the adventure of life. In this part, he analyzes what philosophy thought means. In the last stage, we examine the main problems in Nurettin Topçu's philosophy as of the period he lived. This paper aims to explain in what context the idea of Sufism is examined for Nurettin Topçu. In terms of thought, we examine what the importance of the idea of Sufism might be. Nurettin Gunner did not mind, but a mind in philosophy as one of the most important intellectuals of particular importance that Turkey has to deal only grow as the mind. As a person of thought who has tried to add rationality to heartiness, we consider this distinctive approach that is unique to him. Sufism in Islamic thought appears as a discipline in which Islamic morality is examined. We try to reveal the way of handling the problems in the period of philosophy and Sufism in the context of philosophy and Sufism, by emphasizing the thoughts put on Nurettin Topçu's philosophical thought on moral philosophy. We examine how Topçu's moral philosophy is based on his view of human beings, the effects of Sufism in the approach to social problems, his criticisms and solutions to social, cultural, economic and political issues. In this context, we consider Topçu's understanding of Sufi philosophy. Finally, by focusing on the representatives of Nurettin Topçu in terms of Sufism philosophy, we try to explain the compromise he tries to establish between Sufism and philosophy.

Keywords: Turkish-Islamic Thought, Nurettin Topçu, Philosophy, Sufism, Morality, Sufi Philosophy

Giriş

Nurettin Topçu (1909-1975) Türk İslam Düşünce Tarihi'nin özgün simalarından biridir. Nurettin Topçu'nun hayatını ele alan biyografilerin (örn: Kara İ. , 2016, Birgül, 2013), pek çoğunda ifade edildiği gibi düşünürümüz, kendinden önceki fikirlere hakim olduğu gibi yaşadığı dönemin fikri gelişimini de yakından takip etmektedir. Türk İslam Düşüncesi içerisinde yetişmiş olan önemli düşünürlerden olan Nurettin Topçu yalnızca ahlaki düşünce alanında değil felsefi ve tasavvufi alanda da etkindir. Bu bildiride onun düşünce dünyasına tasavvuf felsefesi açısından yaklaşmak hedeflenmektedir.

Nurettin Topçu düşüncelerindeki farklı yaklaşımları öne çıkaran çalışmaların çeşitlilik gösterdiğini söylemek mümkündür. O, farklı açıdan ele alınmış, ayrıca incelendiği her alanda yeni yorum ve değerlendirmelere konu olmuştur. Çünkü Nurettin Topçu hem İslam Düşüncesi hem de ondan önceki felsefi, kültürel ve tarihi şahsiyetlerin takipçisi olmuştur.

Nurettin Topçu üzerine yapılan bir çalışma için oldukça imkan ve kaynak bulunmasına rağmen onunla ilgili inceleme, araştırmayı özenli bir bakış açısıyla hareket etmeye zorlamaktadır. Bu yüzden onun, yazılarını yazarken kullandığı uslübun inceliğine ve derinliğine yeterince itimam gösterilmeden, uyguladığı yöntem ve yazılarının sonradan kitap haline getirilmesinin doğuracağı yaklaşım sonucu eksiklikleri kaçınılmaz olacaktır.

Nurettin Topçu düşünceleri ülkemiz söz konusu olduğunda tasavvuf felsefesi açısından pek fazla araştırmaya konu edilmemiştir. Onun felsefi bakışı, ahlaki yaklaşımlarını dikkate alan farklı bağlantılar ve karşılaştırmalar ülkemizde tasavvuf ve felsefe arasındaki ilişkinin araştırmasına katkıda bulunacağı kanaatindeyiz.

Çünkü bize göre Nurettin Topçu felsefesi, tasavvuf, ve ahlaki yöntemler içinde ortaya çıkan birikimin ortak bir bakış açısı niteliğindedir. Bu sebeple onun görüşlerini bütün bu birikimin söylemlerini göz önünde bulundurarak ele almak ve incelemek gerekmektedir.

Bilindiği gibi tasavvuf felsefesi insan temelli bir yaklaşımdır. Bu ne-

denle tasavvuf felsefesinin temel problemi olarak varlık probleminin literatürüne uygun bir çerçevede tartışılmasının tarihi çok eskilere uzanmaktadır.Bu nedenle tarih boyunca problem çoğunlukla farklı dini ve insani anlayışların gelişimine bağlı olarak çeşitli isimlerle ele alınmış ve aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Tasavvuf felsefesinin konusu, Tanrı'nın mevcudiyeti ve Tanrı'nın varlığına bağlı olarak ortaya çıkan bir takım meseleyi kapsamaktadır. İnsanın dünyada varoluşunun karşılığı olarak onun Tanrı ile olan ilişkisi söz konusudur. Bu sebeple Tanrı'nın varlığı, sıradan anlayışlara bırakılmaksızın, derinlikli pek çok disiplin tarafından hem açıklamaya hem de tartışma ve çatışmaların seyrini güçleştirecek şekilde düzenlenmiştir. Bu konuda felsefenin katkısından bahsetmek mümkündür.

Tanrı'nın insandan hareketle belirlenmeye çalışılan konumu, bir anlamda onun varlığına ulaşan deliller aracılığıyla imkanlarını, güç ve sırrınnı da etmesi gibi bazı felsefi sorunlara ulaştığı söylenebilir. Şüphesiz Nurettin Topçu varlık konusunu ele alışı, felsefe anlayışının oluşturduğu tartışmalarla sınırlı değildir. Dahası Nurettin Topçu konuya Mevlana, Yunus Emre, Mehmet Akif, Hallac-ı Mansur gibi mistik filozofları da öne çıkararak etkin bilme yöntem olarak içselleştirdikleri aşk düşüncesini de ön plana çıkarmıştır.

Aslında Nurettin Topçu içinde bulunduğu Türk İslam Düşünce geleneğini daha çok bir düşünce aydınlığı sağlamanın imkanlarını arayışıyla birlikte müslümanca yaşamayı yanlış yorumlayacak her türlü etkinliği benzer bir hassasiyet ve ciddiyet içinde inceleyerek cevaplandırmaktadır.

Bu çalışmamızda Nurettin Topçu'yu hem bir insan hem de bir filozof olarak kapsayan ve onu her vesileyle anlamaya tasavvuf felsefesi bağlamında ele almaya çalıştık. Tasavvuf felsefesi açısından tartıştığımız bir takım konular belirtildiği gibi tarihsel ve insanlığı meşgul eden evrensel konulardır. Nurettin Topçu'nun bu sorunu kendi dönemine bakışların tamamını dikkate alarak ele aldığını söylemek mümkündür. Tasavvuf felsefesi adıyla zikredilmese de Nurettin Topçu'nun konuştuğu meseleler farklı fikir adamlarının da konusu olmuştur.

Bununla birlikte dini- tasavvufi ve felsefi düşüncelerin incelenmesiyle ilgili Nurettin Topçu'yu okuma maksadımızın en belirgin özelliklerinden biri onun geçmişteki önemli şahsiyetleri bugünün çıkmazlarını, insana sunulan hürriyetlerin yetersizliğini aşabilmenin zorunluluğunu ortaya koymasıdır denilebilir.

Türk İslam Düşünce geleneğinde Nurettin Topçu'nun ortaya koymuş olduğu felsefe anlayışı önemli bir felsefi bakış açısı olarak karşımıza çıkmaktadır. İçinde yaşamış olduğu toplum ve devlet tecrübesini felsefesine de aktararak, dönemin materyalizm, komünizm, pozitivizm vd. felsefe anlayışlarına karşı durduğu söylenebilir. Onun günümüzde yaygın olan varoluş felsefesi tartışmaları bağlamında söylediklerinin geçmişteki etkilerini arttırarak devam ettirdiği görülmektedir. Geçmiş dönemde ortaya koyduğu düşünceleri güncelliğini koruyarak bugün de dönemin önemli felsefi tartışmaları kapsadığını söyleyebiliriz.

Geçmiş dönemden itibaren pek çok filozofun dikkatini çeken felsefe ve tasavvuf kavramı düşünce insanlarının farklı noktalara işaret etmesi ile farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan konuyu ele alırken çok fazla başlıkla karşılaşmamız her ne kadar muhtemel olsa da araştırma alanını daraltmamız bizi asıl meseleye yakınlaştıracaktır. Çalışmanın en başında tasavvuf anlayışı bağlamında bizzat yaşanmışlık olmasının gerekliliğini de göz önünde bulundurarak Nurettin Topçu'nun Tasavvuf düşüncesinin tarihsel sürecine işaret ederek ortaya çıktığı koşulları anlamak aralarındaki ilişkiye göz atmak bize yarar sağlayacaktır.

Nurettin Topçu ve onun tasavvuf felsefe ilişkisi üzerinden gideceğimiz için onun tasavvuf felsefesi ile ilgili görüşlerine ve ona getirilen eleştirilere bakabilmek çalışmanın seyrini belirleyen önemli bir adım olacaktır. Tasavvuf felsefesinin insanlar için birey olma ve onların irade gösterebilme düşüncesi olduğunu söyleyebilirsek son dönemlerde insanların sosyal hayat içerisindeki yeri buna zıt bir şekilde gitmektedir.

İşte bu noktaya dikkat çekmemiz Nurettin Topçu düşüncesinde tasavvuf ve felsefe ilişkisi için yeni bir yorum olarak kabul görebilir. Bunu yaparken Nurettin Topçu'nun sonrası dönemde tasavvuf felsefesi bağlamında

ortaya koyduğu irade, hürriyet gibi kavramların günümüzdeki önemi ve gerekliliğini ortaya koyma yönündeki bu çabamız araştırma için son derece önemli olarak görülebilir.

Son olarak Nurettin Topçu düşüncesinde tasavvuf-felsefesi konusunu Türk İslam Düşüncesi çerçevesinde ele aldığımız için bu çalışma bir takım sınırlılıklardan da kendini kurtaramadığını söylenebilir. Ayrıca Nurettin Topçu'nun anlatım gücü ve biçiminin etkileyici olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle metnimizde onun eserlerinden direk alıntılar yaparak, Nurettin Topçu'nun üslubunu mümkün olduğunca bozmamaya çalıştık.

Nurettin Topçu gençliği, gerçekte kültürel manevi değer ile dolu toplumların geleceğe umutla bakması için en büyük hazine olarak görmektedir. Beklentilerimizi karşılayacak hareket onlardadır. Ülkemize bakıldığında genç nüfusunun, diğer bütün kaynaklarından, birikimlerinden, avantajlarından, etkilerden vb. daha etkili bir etken olduğu söylenebilir. Bu etken dünyayı tasavvuf felsefesinin etkisiyle ahlaki ve İslam düşüncesinin etkisiyle yeniden tasarımlayacak bir potansiyeldir. Ama aynı zamanda toplumun bugün ki problemlerinden diyebileceğimiz: işsizlik, dava tüccarlarının, siyasi getirimin, anlamsız karşı duruşların gençliği esir alan anlamsız meşguliyetlerinden kurtuluş açısından da tasavvuf-felsefe ilişkisinin önemle üzerinde durulması gerektiğini söylenebilir.

Nurettin Topçu baktığımızda Türk kültürüne ve edebiyatına eserleriyle ve çalışmalarıyla görev yapmış, içinde bulunduğumuz buhranlara çıkış yolu aradığını tasavvuf-felsefe ilişkisiyle de açıklamaya çalışmıştır. Bu nedenle günümüzde de bakıldığında topluma öne çıkmış şahsiyetler, aramızdan ayrılmış olsa bile, fikirleri ve etkileriyle yaşamaya devam ettiğini söylenebilir. Aradan geçen süre, bu tarz önemli fikir insanlarının modern yaşamdaki değerini azaltmamış, tersine daha da artırmıştır. Günümüzde hâlâ yolumuzu aydınlatabileceğinin gerekliliğinden bahsedebilmek, düşüncelerimizin izahı konumundadır.

Yaşadığı Dönem ve Felsefe Algısı

Nurettin Topçu'nun Düşüncesindeki tasavvuf görüşüne başlamadan

önce on dokuzuncu yüzyılın kurucu, otoriter düşüncesi, bu dönem özelinde olan pozitivizmin metafiziğe bakış açısını eleştirerek ve çağdaş felsefe literatüründe özgür irade anlayışı arasındaki ilişki ile ilgili betimleyici önemi olan bir sınıflandırmayı temel alarak Nurettin Topçu'nun yaşadığı döneme dair eleştirilerini analiz etmeyi uygun görmekteyiz.

Buna göre on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan düşünceler olarak ifade edilen pozitivizm, komünizm, faydacılık, sosyolojizm gibi anlayışların, düşüncenin belirleyicisi olarak ön plana çıktığı söylenebilir. İnsanlığın var olmasından itibaren düşüncenin hep bir görevi olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple on dokuzuncu yüzyılda felsefenin gayesi bütün bilimleri tek çatı altında toplayacak olan genel ilkelerini bulmak ve bulunan ilkelerle birlikte toplumsal düzenin yeniden kurumaktır denebilir. Pozitivist düşünce bilimsel düşünceyle bütünleşmiş konumdadır. Bilimsel bilgi haricinde bir bilgiye ve hatta metafiziğe kesinlikle yer bırakmamayı amaç edindiklerini söylemek mümkündür (Taşkın & Becermen, 2013, s. 367). Temel özelliği olarak ifade edebileceğimiz bu düşünce yalnızca bilimi geçerli bilgi türü olarak görmesi ve sadece olguları bilinebilen, üzerinde inceleme yapılabilecek tek nesne alanı olarak kabul etmeleri belki de düşünceyi köşeye sıkıştırmaya çalışan anlayışın başlangıcı niteliğindedir (Taşkın & Becermen, 2013, s. 366). Bilimsel yönteme işaret eden bu anlayış felsefenin de sınırlarını çizmeye yönelik uygulamayı Saint Simon aracılığıyla hissettirmeye başlamıştı (İçli, 2011, s. 17-20). Fakat düşünce üzerindeki metafizik bilgi anlayışının felsefenin ve hatta insanın var olduğu dönemden bu yana söz konusu olmasının inkâr niteliğinde olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Fakat pozitivistlerin aksine metafizik genel itibariyle konu bakımından doğa ve bilimsel bilgilerden farklıdır. Antik dünyada oluşturulan doğa ile ilişkili kuramlar geliştirilerek doğa bilimlerini olanaklı hale getirmiştir. Oluşturulan doğa kuramları ise metafiziği ortaya çıkarmıştır. Bilim doğası üzerine yanlış kanılar pozitivistlerin metafizik dendiğinde ön yargıyla yaklaşımları bugünkü anlamıyla iki zıt kutbu ifade eder şekle büründüğü söylenebilir. Ancak bilim ile metafiziğin birbirini destekleyen ve bununla birlikte tamamlayan alanlar olarak görülmesi mümkündür. Çünkü metafiziki anlamda bir incelemeye girişildi-

ğinde doğa bilimleri içinde ulaşılan sonuçların varlık ve değişimi ile ilgili araştırmaların bir parçası olarak ifade ederken, enine boyuna yapılmış bir bilimsel araştırmanın da metafizik alanında oluşturulan bilgilere kayıtsız kalamayacağı söylenebilir. Metafiziki kuramlar, iç tutarlılığının yanı sıra varlık bilimsel ekonomi ilkesi ve benzeri ilkelere başvurarak birbiri ile karşılaştırmak mümkündür. Bu sebeple metafiziğin de pozitivist düşüncenin bilgi ve bilimselliği bağlamındaki düşüncesinin zıddına temellendirilmiş ölçülerle evreni anlama ve araştırma çabası olarak görülmesi mümkündür (Taşdelen, 2007, s. 87).

Bu konuda ifade edilmesini gerekli gördüğümüz ikinci husus ise tarihsel süreci açısından çağdaş batı düşüncesinin on dokuzuncu yüzyıl sonlarında gelişmeye başlayan ve büyük farklı bakış açılarının geliştirdiği yirminci yüzyıl felsefesinin varlığından bahsedilebilir. Bu bağlamda çeşitlilik nedeniyle yirminci yüzyıl felsefesinin tanımlanmasının zorluğu dikkat çekmektedir. Bununla birlikte dikkat çeken bir diğer özellik ise sınırlarının ve kesin çizgilerin olmadığı görülmektedir. Bunun en önemli nedeni aydınlanma sonrası eleştiriler ve on dokuzuncu yüzyıl felsefesi hakkında çeşitli yorumların oluşmasıdır. Bu yüzden modern felsefenin devamı şeklinde görüldüğü gibi düşünce üzerinde tahakküm kurmuş anlayışlara yönelik katı bir eleştiriyle düşüncenin farklılaştığı söylenebilir. Bu nedenle yirminci yüzyıl felsefesi genelinde çeşitliliğin çok olduğu bir tablo çizmek mümkündür (Küçükalp & Cevizci , 2014, s. 175).

Nitekim çağdaş batı düşüncesini dile getirmemizin temel amacı Nurettin Topçu'nun da içinde bulunduğu dönemden tamamen bağımsız bir anlayışla felsefesini oluşturmadığını açıklar niteliktedir. Çünkü bulunduğu dönemdeki tartışmalar, özne odaklı, rasyonel, mekanik dünya görünüşünün temel alındığı ve bilimsel açıklamaları kabul gören tek açıklama yöntemi olarak benimsendiği aydınlanmacı romantik anlayışları irdelemektedir. Sadece akıl merkezli sistemin sarsılmasına ve modern düşüncenin insanı kendi varsayımlarıyla kafes altına aldığı temel kabullerine eleştiriye açılmasına katkı sağladığı söylenebilir. Yirminci yüzyıl felsefesinde karşımıza çıkan pek çok düşüncenin özelliği Nurettin Topçu felsefesinde görebileceğimiz metafizik düşünce tarzını modern batı düşüncesindekinin aksine

önemli olması sebebiyle geri plana atılan unsurların bağlamında düşünebilmenin yollarını araştırmıştır. Bu doğrultuda geliştiğini söyleyebileceğimiz yirminci yüzyıl felsefesini iki temel üzerinden incelemek mümkündür. İlk olarak modern felsefeye bağlı kalınarak yirminci yüzyılda yeniden sistematize edilmesidir. İkincisi ise düşünürümüzü de farklılıklarına rağmen bu düşüncenin içinde değerlendirebileceğimiz batı metafiziğine, modern düşünce ve aydınlanma düşüncesine dair eleştirilerin ön plana çıktığı Kıta Avrupa felsefesinden bahsetmek mümkündür. (Küçükalp & Cevizci , 2014, s. 176). Burada Nurettin Topçu'yu ikinci çizgide değerlendirmeyi gerekli kılan farklılıklar nedir? sorusunun cevabını açıklamaya çalışmak başlığımızın amacına ulaşması için gerekli görülmektedir. Nurettin Topçu eserleri ve hayatı incelendiğinde içinde bulunduğu toplumun ve dönemin ıstıraplarını çektiği söylenebilir. Yegâne gayesi şahsiyet oluşumu ve bu şahsiyetin isyanıyla hürriyetine kavuşması hakikate doğru yol alması amaçlanmaktadır. Bu bakımdan Türkiye'nin modernist bir anlayışla yeniden inşasının devam etmesi Nurettin Topçu düşüncesinin oluşturduğu hareket fikrinin anlaşılmasını zorlaştırdığını söylemek mümkündür.

Din görünümlü dinsel pozitivistlerin de katkılarıyla Türkiye'nin geleceğine yön verme adayı pozitivist düşünceler, gelecek dönemlerde oluşan problemlerin mimarı konumundadır (Mollaer, 2016, s. 163):

> Makine maddeyi kutsallaştırdı (…) Müslümanlarında makine hayranlığına yer yer şahit oluyoruz(…) Hani şeyh efendi var ki, fabrika açıyor; bacalara da dini ismi koyuyor. Bu sapıklıklar, bu şaşkınlıklar İslam davasının karşısındadır (Güler, 2006, s. 426)." Nurettin Topçu'nun da ifade ettiği gibi pozitivist düşünce her alanda kendini göstererek en çarpık ve karmaşık yapıya bürünmüştür. Çünkü hareket üzerine ifade ettikleri gibi, hakkıyla tanınmaya fırsat verilmemiş, verilse bile çilesi çekilmemiş düşünceler toplumun üzerinde eğreti durmaya mahkûmdurlar (Topçu, 2011b, s. 61).

Yukarıda ikinci çizgide değerlendirmeyi gerekli kılan farklılıklar nedir sorusunun cevabına yönelik en makul açıklama modernite ile birlikte oluşturulmaya çalışılan pozitivizmin felsefeyi kuşatması ve yirminci yüz-

yıl filozofu Heidegger'in bu kuşatmaya dair izah etmeye çalıştığı modern teknolojinin varoluşa yönelik kışkırtıcı yaklaşımı varlığın unutulmasına yönelik düşünceleri açıklama gayretindedir (Mollaer, 2016, s. 166). Burada düşünürümüz de bu varlığın unutulmasını eleştirileriyle izah etmeye çalıştığını söylemek mümkündür:

> İşin doğrusu şudur ki, biz kâinatı tam bir nizam içerisinde tasarlıyoruz. Ferdin bu tasarımı cemiyeti bozmuyor. Aynı görüşe tabi oluyor. Fakat cemiyet bununla kalmayarak, Durkheim'ın iddiasında, bu kâinatın nizamının tasarımını kendine mal ediyor, onun, kendisinin eseri olduğu iddiası meydana çıkıyor. Hatta ahlaki yaşayışımızın nizam içinde akışına bakarak bu iddia sahipleri, Yahudi mahareti ile ahlaklılığın, cemiyet tarafından meydana getirilmiş bir değer olduğunu söyleyecek kadar ileri gittiler ve bundan insan ruhunun katli hususunda kurnazca bir fetva çıkardılar: Fert yok, cemiyet var (Topçu, 2017l, s. 76)

Heidegger kendine özgü yorumuyla modernistlerin aksine Aristoteles'i de içine alan ve aynı zamanda eleştiren düşünce anlayışıyla felsefesini oluşturmaya çalışır. Aydınlanmanın önemli temsilcisi olan Kant'ın üzerinden dönemin metafizik problemlerini eleştirdiği söylenebilir. Yirminci yüzyılın ikinci çizgisini ve Heidegger'i farklı kılan varlığın anlam sorununu somut anlamda ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre modern dönemde varlığın alanı unutulmakla kalmayarak, gerektiği gibi ortaya konulmadığını düşünmüştür. Çünkü varlığı olanı, olan olarak belirleyen şey şeklinde nitelendirdiği söylenebilir. Nurettin Topçu'nun isyan, hareket olarak adlandırdığı kavramı ile Heidegger'in *Dasein* diye adlandırılan *olma* kipinin çıkış noktası olduğunu söylemek mümkündür. Burada kısaca tanımını yapmak gerekirse *Dasein'ı* özgün kılan varlığına yine konusu olan bu aynı varlıktan gidilen bir olan olmak durumundadır. Varlığı kavrayabilmenin kendi, *Dasein'ın* varlığının bir açıklamasıdır. Varoluşça yapılan bu çözümlemenin kendisi temel bir varlık bilimi olarak nitelemek mümkündür. Bu aynı zamanda varlığın çözümlenmesindeki kendilik durumu dönüşüyle birlikte bütün felsefi soruların da bitiş ve başlangıç aşamalarını belirlediği söylenebilir (Bochenskı J. , 1997, s. 193-194).

Sonuç olarak Nurettin Topçu yaşadığı dönemde felsefe algısı on dokuzuncu yüzyıl felsefesinin katı materyalist düşüncesinden farklı şekilde gelişmeye başlamıştır. Düşünürümüz Fransa'nın önemli metafizikçilerinden Blondel'in "Şarkta felsefe olmaz, burada kal" (Birinci, 2006) düşüncesine rağmen o taşranın ve memleketin içinde bulunduğu düşüncesizlik ekseninden düşünmeye davet etmek için mücadele vererek millet şuurundan vazgeçmemektedir. Hayatını şahsiyet yetiştirebilmek ve biraz felsefe, bir miktar pozitivist anlayışa bağımlı bilim felsefesi, bolca sembolik mantık bağlamında gelişen düşünceleri eleştirerek bizim diyebileceğimiz felsefe arayışına yöneldiğini söyleyebiliriz (Mollaer, 2016, s. 158). On dokuzuncu yüzyıl sonları ve Yirminci yüzyıl arasında ise Heidegger gibi birçok filozof felsefi soruşturmalarıyla felsefenin üzerinde bulunan ölü toprağı atmaya çalıştıklarını söylemek mümkündür. Çünkü modern katı bir değişimin sonucunda oluşturulurken insana ve topluma da uygulamayı ifade eder. Modernitenin belirtileri olan dört aşaması (bilimsel, siyasal, kültürel ve teknik) toplum ve bireyi biriciklik anlamında bir engellemeye sürüklediğini söylemek mümkündür (Küçük, 2011, s. 112-113).

Bununla birlikte düşünürümüze göre felsefi anlayışımız ebedi iman ve düşüncenin aşk ile beraber ilmin kendine özgü arayışına ait zihniyetin ürünü olmak durumundadır. Felsefi düşüncenin toplumsal bir çabanın sonucu olmaması sebebiyle aynı zamanda topluma özgü ilim ortaya çıkmadığı söylenebilir. İlmin bizzat hakikatin aşkını içeren karşılıksız ilişki ile oluşturulmasını gerekli görmektedir (Topçu, 2017ğ, s. 38). Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi dönem itibariyle düşünce anlamındaki karmaşalar düşünürümüzü bazı zamanlar umutsuzluğa düşürse de Anadolu'ya olan inancını hiç yitirmediği söylenebilir. Düşünürümüze göre harekete ve isyana ulaştıracak şuur ise geçmişin izlerini taşıyan ve bunları yaşam serüveninde aktive eden hakikat yolcularının düşünceyi şekillendirmesiyle mümkündür. Mesuliyet şuurunu kazanmış olan bu şahsiyetler menfi duyguların peşine düşmeden ilmin yerleşmesi için hareket etmekten keyif alan görev adamı olmasını gerekli gördüğünü söylemek mümkündür. İslam düşüncesine samimi yaklaşımın yenilikler getireceğine inan Nurettin Topçu, felsefi düşünceye dayanmayan fikir hareketinin de yıkılmaz fikirlere dayanma-

sı mümkün değildir. Bu yüzden dinin emirlerinin ezberlenmekten ziyade asıl kaynaklara yönelerek düşüncenin yeniden şekillenmesi söz konusudur. Burada düşüncenin gelişmesi ve kişinin biricikliğini ele alarak düşünürümüzün tasavvufi yönelimini bu anlayışla izah etmeye çalıştığını düşünmek mümkündür.

Tasavvuf 'un Önemi

Nurettin Topçu düşüncesinde tasavvufun genel anlamıyla ifadesine yer verirken tasavvuf düşüncesindeki önemi nedir sorusunun izahını konuyla olan bağlantısı gereği önemli görmekteyiz.

Ahlak Açısından Önemi

Nurettin Topçu düşüncesinde de önemli yeri olan ahlakı, aynı zamanda tasavvufun da değerleri arasında görmek mümkündür. Farklı bakış açıları ile ele alınan ahlak, din ve felsefe gibi önemli alanlarında konusudur. Burada Nurettin Topçu ahlakı İslam düşüncesi bağlamında ele almaktadır (Topçu, 2017g, s. 53). Ahlak ile din arasındaki bütünlükten bahseden düşünürümüz, İslam ahlakını üç temel (hürmet, merhamet, hizmet) üzerinden ifade etmektedir (Topçu, 2017g, s. 66).

Nurettin Topçu ahlakı tasavvuf bağlamında da ele alırken temellerini din ile birlikte oluşturduğunu ve İslam dini ile olgunluğa ulaştırdığını ifade etmektedir. Felsefe tarihine baktığımızda birçok ahlak düşüncesi ortaya çıkmıştır(Örn. Horner & Westacott, 2013, s. 135-179). Fakat İslam anlayışında ahlaki tasavvur diğer anlayışlara karşı ahlakı temel esaslarından biri olarak söylemek mümkündür (Topçu, 2017g, s. 69). Dünyayı sonsuz hayata hazırlayıcı olarak gören düşünürümüz, ahlakın temelinin mutlak varlıkla bütünleştiğini düşündüğü aşk ile yönelişini ifade eder. Mutlak varlığa ulaşan sevgi her alanı kuşatmaktadır. Varlığın bu sevgiyi bize ulaştırma durumu ise hürmet durumudur. Ahlakın temeli hürmet anlayışı, varlığın asıl kaynağına yaklaştıran ibadetin hürmetin bizde görünür şeklini ifade eder. Dinin temeli ve ahlakın esas duygusu da hürmettir. Düşünürümüze göre milliyetçiliğimizin temeli de hürmeti ortaya çıkarmaktadır. Bütünlüğü sağlayacak anlayış, hürmetin en üstte bulunduğu ilim, ecdat ve bütün

samimi duygulara yer verilmesidir. Nurettin Topçu modernizmin insanlığa yaşam hakkı tanımayan bu düşünceyi, hürmetsiz olmakla eleştirdiğini söylemek mümkündür (Kara M. , 2017, s. 170). Çünkü Bauman'ın da ifade ettiği gibi Hedef, yeryüzünde metafizik hiçbir unsurun olmadığı, özgürlük ve mutluluğun egemen olduğu insani bir düzen kurmak (Bauman, 1998, s. 245) düşüncesinden başka amacı olmadığı söylenebilir.

Hürmetin tahlilini yapan Kant onu şu şekilde ifade etmektedir:

> Vicdan dediğimiz pratik akılda barınan ve kendini beğenme vehmini yok etmek suretiyle, vicdanın önündeki engelleri ortadan kaldıran ahlâk duygusunun adı hürmettir (Topçu, 2017g, s. 98)

Hürmet duygusunun bu ifadesi, ferdi hisler karşısında vicdanı idare eden yasaların üstünlüğü tasavvurunu yine vicdanda doğurmaktır. Bu nedenle vicdanın yasasına hürmet, ahlâkımızın hareket ettiricisi değil de ahlaklılığın ta kendisi olmak durumundadır. Hürmet bize bayağı hislere karşı gelen bir harekettir. O, hassasiyetimizi, hür hareketimize engel olmaktan kurtarır. Hürmet, insana olmalı ve eşyaya hürmet edilmemelidir. Hürmet korkudan ve hayretten faklıdır. Büyük sayılan bir adamın karşısında varlık eğilebilir fakat ruh eğilmez. Burada hürmet yoktur. Üstün karaktere sahip sıradan ama temiz ruhlu bir insanın karşısında ruhum eğilir. İşte bu hürmetin göstergesidir (Topçu, 2017g, s. 98).

Allah'a hürmetten sonra, Kur'an'a hürmet edilmelidir. Kutsal kitabın ruhu ve manası üzerinde durmak asıl ibadettir (Şensuvaroğlu, 2002, s. 164-165).Allah'ın en büyük nimeti aklın meyvesi olan ilme hürmet edilmelidir. İnsan aklının erişebildiği en yüksek zirve olan asrımızın ilmi, Frenk ilmi veya kâfir ilmi diye inkâr edilmemelidir. Allah'ı da Kur'an-ı da zekâları da bu ilmi kuvvetlendirip bilemek suretiyle, daha iyi anlayacağımız kabul edilmelidir. Aklı inkâr ile geçmiş asırların düşünüşlerini sürekli tekrarlayıp hatırlatarak hakikat diye kabul ettirmek, bizzat hakikate karşı işlenen zulümdür ki, onu bağnazlık olarak ifade edilir (Topçu, 2017g, s. 90).

Eşrefi mahlûkat olan insana hürmet edilmelidir. Kendi inancımıza sahip olmayanları cehenneme göndermek, Allah'ın kendi kulları hakkında bizim

azap fermanı çıkarmamız gibi bir saygısızlıktır. Müslümanların birbirlerini sevmelerinin yanında Müslüman olmayanları da sevmeleri ve onlara da hürmet göstermeleri gerekmektedir. Çünkü onlar da Allah'ın kulu olmaları dolayısıyla hürmete layık olması tasavvuf ehlinin de üzerinde durduğu konulardandır. (Karaman H. , 2000, s. 33-35). Burada Müslüman olarak büyük küçük, kadın erkek, fakir zengin hep birbirimize karşı hürmet borçluyuz. Kendi hürmetimiz yine kendimizin ruh kuvveti ile imanın derecesini gösterir. Hürmetin en yüksek basamağında aşk bulunur. Aşk, hürmetin vecd halinde yaşanması olarak görülmektedir (Şensuvaroğlu, 2002, s. 165-166).

Sonuç itibariyle tasavvuf ehlinin de üzerinde durduğu gibi hayata hürmet etmek gereklidir. Çünkü bu hayatın esbabımucibesi olan kader planı da yine Allah'ındır. Büyük kalp sahibi olan Müslüman'ın ve tasavvuf ehlinin, varlığı bu ilâhî plan içinde kucaklayarak sevmesi gereklidir. Böylelikle müminin kalbindeki hürmet bütün varlığa aktarılır. Ruhtaki ayıpları örtmek için biçimcilik yamaları satmayan tasavvuf mutasavvıfları, kurtuluşumuzun önderi olacaklardır (Topçu, 2017e, s. 43-44).

Nurettin Topçu'nun tasavvufun önemi bakımından üzerinde durduğu bir diğer mesele her aşkın içinde evrensel ve ilâhî olan merhamet kavramıdır. Aşk içinde eriyen kalp, sanki damla damla merhamet olarak bütün varlığı sarar, kucaklar. Bizi ahlâk hareketine sürükleyen merhamet olduğu gibi; dua, varlıkları ve dilekleri sarıp kucaklayan merhametin, âlemle bir bütün olarak ilâhî merhamet huzurunda erimesi, hakiki varlığa teslim olması anlamına geldiğini söylemek mümkündür (Topçu, 2017g, s. 92). Eserleri incelendiğinde merhamet içimizde ilâhî bir cevher olarak görünmektedir. Bu cevheri kin ve hasetlerimiz engellemektedir. Bunlardan kurtulduğumuz zaman her şeye merhamet gözüyle bakabilmek mümkündür. Bu cevheri yitirdiğimiz zaman, bizim manevi anlamda yok oluş söz konusudur. Merhametini kaybeden insan, kendini yitirmiş insan olarak görülmektedir. Merhametin olmadığı yerde zulüm harekete geçmektedir (Topçu, 2016e, s. 115-116-117).

Merhamet, kendi ateşini eriten kızgın demir gibi içimizde bir mukaddes

azabı hissetmemizi sağlar. Merhameti içimizde hissederek başkalarına ve bütün âleme yayılma ihtiyacını duyuyoruz. Merhametin kendimizden çıkıp âlemin bozukluğunu giderme yolundaki gayretine tasavvufların da önem verdiği içten gelen mesuliyet duygusu denir. Mesuliyetsiz ve merhametsiz harekette âlem benim varlığım için bir vasıtadan ibaret olduğu halde, merhamet kaynağından fışkıran mesuliyet hareketinde ise, kişinin âlem için vasıtadan başka bir şey olamadığı görüşüdür. Bu vasıftaki insan, âlemin hizmetindedir. Nefis öldürülmüş ve nefsin eseri olan zulümde böylece ortadan kaldırılmıştır (Topçu, 2017g, s. 93).

Dünyevi anlamda eğitim ve öğretimi probleme sürükleyen husus şu şekilde ifade edecek olursak; dini ve ilmi öğretim yapılan yerler birer merhamet okulu olmadılar. O duvarların içerisine aşk yerine iddia girdi. Merhamet ağacı filizlenmedi. Gerçek sufilerin gördükleri ve bunun için mücadele verdikleri hususların, yirminci asrın amansız sillesi ile solmuş yüzünü ve gözlerindeki acıyı görmediler. Kul hakkını kurtarma derdine düşmemekle birlikte, Allah'ın kullarını aşk ve merhametle değil, iddia ve tehditlerle karşıladılar (Topçu, 2017g, s. 95). Tasavvuf ehlinin de önemle üzerinde durduğu mesele Müslüman'ın diğer insanlardan farklı, onlardan daha fazla merhametli olmasıdır. Topçu'ya göre merhamet, zayıf ve fakirlere duyulan acıma duygusu anlamında değerlendirilmemektedir. Asıl merhamet düşüncesi, fakire zulmeden zenginin ve zalimin vicdanına, bir sultanın saltanata esir olan ruhuna acımak anlamında nitelendirmektedir. Hz. İsa, zengin delikanlıya verdiği öğütte, *Git, bütün malını sat ve fakirlere dağıt* demekle fakirleri değil, zenginliğin çürüttüğü delikanlının ruhunu düşünmektedir. Tasavvufun önemini ortaya koyan husus, kazanç hırsıyla çürüyen, hem de çürüdüğünün farkında bile olmayan ruhları düşünerek hareketin asıl amacına yürümenin ne olduğunun farkına vardırmaya çalışmaktadır (Topçu, 2017b, s. 109-110).

Ahlak ve tasavvuf bağlamında üçüncü önemli husus ise hizmettir. Dayanışmacı hareket, ancak menfaat dışı iradelere bağlandığı takdirde verimli olabileceği düşünülmektedir. Tasavvuf ehli içinde dayanışma hareketinin mümkün olabilmesi için, ferdi iradelerin birbirine yaklaşması, belli bir tarzda birleşmesi, fertlerin kendi özlemlerinde uyum sağlamaları gerekir.

İnsanın, başkalarını kazanmak için kendisinden fedakârlık yapması gereklidir. Toplumu kazanmak, hareketlerin evrenini kazanmak için, insan kendi arzu ve isteklerini feda etmek ile mümkündür (Topçu, 2015, s. 83). Bu bağlamda hizmet, ruh olarak nefisten taşıp başka insanlara yayılmak suretiyle, Allah'ı arama halidir. Her samimi ve menfaatsiz hizmet, hareketlerimizle Allah'ın aranmasını gerektirir. Biz, hareketimizin gayesi olan sonsuzluk iradesini kaybedince, ilâhî iradenin bizi terk eder (Topçu, 2017l, s. 50-51).

Tasavvufun önemi anlamında da söylenebilecek husus Allah'ın kullarına hizmetle sadece, Allah'a yaranıyor ve kalbimizdeki ümit kapısını bu çabalarımızın sayesinde açıldığını ifade etmektedir. Bütün isyan olan halimizden taşan günahlar hizmetle siliniyor, hizmetle af diliyoruz. Var olmanın, Allah'ın hizmetinde olmak olduğunu söylerken, ifade edilen ise kaderimizin hizmetkârı olma durumudur (Topçu, 2017g, s. 96-97). Hizmeti ön plana çıkaran tasavvuf düşüncesi, onu azalmayan tükenmez hazine olarak görmektedir. Saadetlerimizin sırrı onda saklı olduğunu ifade etmektedir. Halktan hizmetini esirgeyenler mesut olmamakla birlikte, içimizde en mesut, en zengin ve en kuvvetli insan, hizmetini hiç kimseden ve hiçbir varlıktan esirgemeyenimizdir. Nefsimize bağlı hesap, ölçü ve menfaat terazisi ile içten pazarlık, istirahat kaygısı ve nefsini esirgeyiş endişesi, hareketlerimizin kontrolü olduğu müddetçe ne gerçek mutluluğu yaşayabilir, ne de ahlâkın sınırlarından içeri girebiliriz. Aksine hizmet, benlikten sıyrılıp, sonsuz mutluluğa kavuşmak isteyen hareketlerin hamlesi olarak görülmektedir (Şensuvaroğlu, 2002, s. 117-118).

Gençlerin ruhi şahsiyetini olgunlaştırıcı hizmet ve fedakârlıklardan kaçınıldığı yerde her an pusuda bekleyen mevki ve servet hırsları onları pençesine alır. Bazen hak ve hayatlar çiğnemede mutluluk arayan aşırı kazançların çılgınlığı halinde belirir; bazen de büyük kapılardan büyük alkışlar arasında büyük adımlarla girmenin sevdalısı, siyaset ihtirasıyla esir düşer. İnsan manevi anlamda artık kaybolur, insanı insanda yok etmeye kabiliyetli hırslar hayata hâkim olur. (Topçu, 2017l, s. 206-207). Düşünürümüze göre kurtarıcılarımız olarak ifade edebileceğimiz tasavvuf ehli, yaşama zevkini bırakıp, yaşatma aşkına gönül verecek, sabırlı, azimli, lakin gösterişsiz çalışan, ruh cephesinin maden işçileri olacaklarını ifade etmektedir. Müca-

deleyi kendine amaç edinmiş bu ruh emekçisinin ilk ve en esaslı işi, insan yetiştirmek olması gereklidir. Maharetleri hep fedakârlık olan bu hizmet ehli sufiler, hizmetlerinin mükâfatını da hizmet ettikleri insanlardan beklemeyecekler, sonsuzluğa sundukları eserin sesinin yankılarını, yine sonsuzluktan dileyeceklerdir. Bu sebeple Nurettin Topçu düşüncesinde ahlakın tasavvufun önemi anlamında kuvvetli bir ilişkiden bahsetmek mümkündür (Topçu, 2017l, s. 15-16).

Tasavvuf Felsefesi Nedir?

Bu başlık altında Nurettin Topçu'nun tasavvuf felsefesine dair görüşlerini izah etmeyi uygun görmekteyiz. Bu bağlamda tasavvuf felsefesinin önemli konusu olarak düşündüğümüz vahdet görüşünü açıklamaya çalışacağız.

Tasavvuf ehlinin de vahdet ve tevhitle alakalı farklı sınıflandırmalar olmasına rağmen vahdet-i kusud, vahdet-i şuhut ve vahdet-i vücut şeklinde üçlü sıralama da çok ele alınmıştır. Nurettin Topçu'nun eserlerini incelediğimizde kusud görüşü kelime olarak görülmese de diğer iki anlayışı kelime olarak da görmek mümkündür.

Vahdet sözlük anlamıyla birlik demektir. Tasavvuf açısından her şeyi bütün olarak ve birlik içinde eşyayı Allah ile görme anlamlarını taşımaktadır. Vahdet-i kusud amaç ve gayelerin tekliği anlamını taşır. Böylece, bireyin irade, arzu ve düşüncelerin Allah ile birleşmesi, bağlanması bu iradenin asıl iradeyle bütünleşmektedir (Karaman, Karagöz, Paçacı, Canbulat, Gelişgen, & Ural, 2007, s. 677). Düşünce itibariyle müridin, kendi iradesinin kaybolması ve bununla birlikte Allah'ın iradesinde erimesidir. Artık Allah'ın iradesi onun iradesi, Allah'ın ifadesi bireyin de kastettiğidir. Nurettin Topçu kelime olarak yer vermese bile vahdet-i kusud görüşü anımsatan sözleriyle açıklayacak olursak:

Dinde Allah'a teslim oluş fani iradelerin yerine Allah'ın iradesini istemek (Topçu, 2017f, s. 73) olduğu düşüncesi, vahdet-i kusud'un tanımları itibariyle bu kavramı da içermektedir. Vahdet-i şuhud'un kelime anlamına bakıldığında görmenin birliğini ifade etmektedir. Bu ahval içinde birey,

bütünüyle Allah'ın tecellisini hisseder. Bu durum vecd ve dalınç durumunu ortaya çıkarır. Fakat vecd hailini aştıktan sonra birey kendisini tanıyarak, hak ile halk arasındaki farkı temaşa eder (Karaman, Karagöz, Paçacı, Canbulat, Gelişgen, & Ural, 2007, s. 677). Düşünürümüz, bu yaşayışı şu şekilde ifade etmektedir:

> Kâinatta ilahi neşvenin kaynağıdır. İman denen bu güzel muamma ilahi neşvenin bir geçidi bir tecellisidir. Gören gözler yeryüzünde ilahi neşveden başka bir şey görmüyor (Topçu, 2016e, s. 90)

İslam'da tasavvuf düşüncesi, mistikliğin yaşamımızda belirli hareketler halinde devam eden Allah'ı her yerde apaçık görerek pratik anlamdaki kurallardan yola çıkarak iç yaşamın tecrübelerini ifade eder (Topçu, 2016e, s. 78). Mevlana'nın düşüncesinde, dünyanın sonsuzluk ve ebedilik bağlamında ilahi sırrı ortaya çıkaran ayna görevi görmektedir. Böylece vahdet düşünceleri arasındaki benzerlikten söz etmektedir (Topçu, 2017g, s. 11).

Tasavvuf düşüncesinde vahdet-i vücut görüşüne bakacak olursak varlığı birlik olarak nitelendirmektedir. Böylece Allah'tan başka varlığın bulunmadığını idrak ve bilincine sahip olmak demektir. Varlığı, Allah'ın isim ve sıfatlarından ortaya çıktığı görüşünü benimseyip, gerçekliği vücut olarak Allah'ı bilme ve tanıma amacına göre izah eden düşüncedir. Bununla birlikte nefis ile mücadele, devamlı Allah ile meşgul olmakla ilgilenmek gereklidir (Karaman, Karagöz, Paçacı, Canbulat, Gelişgen, & Ural, 2007, s. 677).

Vahdet-i Vücut 'un sırrına âşıklar erişebileceğini ifade etmek mümkündür. Tasavvuf felsefesi öncüllerinden Hz Mevlana'nın varlığında birliği görmesi, onun yetkinliğe ulaşmasının göstergesidir. Mevlana'nın bu ifadesi iddia olmaktan çok yaşamıyla özdeşleştirdiği hayatını gösterir (Topçu, 2017g, s. 55-56). Böylece esasen varlık birliğin ifadesidir (Topçu, 2016e, s. 13).

Varlığı hakiki teke indirgemek, aynı zamanda varlık ile birliğin kaçınılmaz ilişkisinin farkında olmaktır. Kişinin bireysel yaşamında var olanlar, kişiyi hakikatin yönüne yönlendirmeyenlerin aksine ilahi tecrübenin,

Allah'ın dostluğunu kazandıracak tecrübelerdir. Bu ilahi tecrübe, farklı şekillerde tecrübe edilir. Bu tecrübenin üst düzeyi ise Kur'an-ı Kerim'de sembolik dille ifade edilen Miraç hadisesidir(Bkz:Karaman, Çağırıcı, Dönmez, & Gümüş, 2017, s. 281-292). Tasavvufun sufileri ve Peygamberler Kur'an'da en yakın dostlar olarak belirtildiğini söylemek mümkündür. Tasavvuf felsefesinin önem verdiği aşkın yaşamımızda ortaya koyduğu yaşamsal izleri görebiliriz. Sufilerin bütünleşmesinin verdiği sarhoşluk hissi, hakikate olan sevgisinden gelmektedir. Ancak idrak edebilmek için, tecrübenin yanında şekilci ve anlamı dar düşünceler tasavvuf felsefesinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Yirminci yüz yıl düşüncesi açısından problem diye nitelendirebileceğimiz husus, kalp ile bilince sistemli olarak aktarılmasıyla varlıktaki birliğin anlaşılabileceği düşüncesidir. Fakat idraki sağlayacak hususun düşünceyle, varoluşsal çözümlemeleriyle birlikte kalbinde hakikatleri hissetmesiyle mümkün olacaktır (Topçu, 2017, s. 193-194). Aşk aracılığıyla kendinden geçen sufi, varlığını ortadan kaldırır ve yalnızca hakiki varlık kalır. Ruhi anlamda arzulanana ulaşmıştır. Varlıkla bütünleşmiş, Allah evrensel halde görünen perdeyi ortadan kaldırmıştır. Dünyevi anlamdaki bütün uğraşılar ortadan kalkacak, sadece Allah'ın varlığını hissedecektir (Topçu, 2017g, s. 19). Dünyanın bütün hengâmesinden hakiki varlığa sığınmıştır. Çünkü varlığın gayesi, Allah'tır. Evreni bu düşünceyle ifade eden, Allah'tan ibaret olan ve böylece insanı da seçkin konuma getiren Vahdet-i Vücut görüşü aynı zamanda Mevlana'nın tasavvuf felsefesini de ortaya koyan bir düşünce olarak ifade etmek mümkündür. Vahdet-i Vücut ilmi bir yetkinliği gerektirdiği gibi hakikati idrak edemeyenlere de açılmamaktadır. Allah'ın sonsuz ve sınırsızlığın varlık açısından her zerresinde farkında olmayı gerekli kılmaktadır (Topçu, 2017e, s. 33). Tasavvuf felsefesi, tasavvufi tecrübeyi idrak edemeyenlerin düşüncesinde görmek mümkün değildir (Topçu, 2017g, s. 23). Vahdet-i Vücut görüşü yaşayış durumunu ifade etmesi itibariyle düşünce üzerinde anlatılması ve açıklanması zordur. Bu anlayış aşkın insanı, aşkın dünyasında açığa çıkan gizemdir. Ahvali bilmeyenlerin farkında olamayacağı gibi yaşayanın da bu durumu inkâr etmesi mümkün değildir. Akli anlamda şüphe mümkün iken aşk açısından şüpheye yer yoktur. İnsanda görülen ölüm durumu, zihnin de fani ve acizliğini ifade etmektedir.

Tasavvuf düşüncesi açısından önemli bir konumda olan Mevlana, mesneviyi bir vahdet dergâhı olarak konumlandırırken(Bkz:Celaleddin, 2016), farklı bir düşünceyle yaklaşmaya çalışanların gerçek amacın dışında olduğunu söylemek mümkündür (Topçu, 2017g, s. 34). Hakikate yolculuk, insanın dünyevi perdeden kurtularak kişinin içindeki hakikate yaklaşmasıyla açılır. Tasavvuf felsefesinin önemli şahsiyetlerinden Yunus Emre'nin *Benden İçeru* deyip öne çıkardığı bu hakikattir. Birey yaşamı boyunca kendinde onu aramalıdır. Bu arayışı, kişinin iç yaşamına inmekle, ruhi anlamda derinleşmekle başlamaktadır. Sonunda ise vahdet-i şuhud anlayışının her şey de hakiki varlığı bulma görüşü yatmaktadır. Allah'ın hak olduğunu bilen birey, ondan başka bir varlığı göremez olur; asıl varlık ile bütünleşmektedir. Ondan bağımsız ve ayrı görmek yanılgı olarak ifade edilir. Ancak insanın dünyevi meşguliyeti, bu hakikat düşüncesini idrak etmekte zorlanır. Çünkü bireyi bölüm olarak düşündüğümüzde, böyle büyük olan bütünün farkında değildir. Tasavvuf felsefesi açısından bu arayış bizi mi ifade ediyor? sorgulamasının ben diye nitelendirebileceğimiz varlık içinde gizlenen hakikat iradesini idraki fark etmeyi sağlar (Kara M. , 2017, s. 189).

Tasavvuf felsefesinde inancı irdeleyerek takip eden düşünce, iman ve mistik terimlerin ruhi anlamda neye tekabül ettiğini açıklamaktadır. Nurettin Topçu düşüncesinde iman, bütünüyle bireyin inancının devamı ve dalı konumundadır. İnancı bireyin benliğini bilmesi gerekene yönelmesi ve özümsemesinden, özne ve nesne birliğinden oluşan bilginin üzerinde düşünülmektedir. İman ile inanç arasındaki farklılığın öz farkından ziyade bir derece farkından bahsetmek mümkündür. Tasavvuf felsefesi açısından da bakıldığında inancın iman görüşüne dönüşmesi, bireyin ruhunda ve yaşamında süreklilik ve hayatına da hâkim olmasını gerektirir. İman basit inançtan ayrılarak ruhu tek başına bütünüyle kapsar. Varlığın bulundurduğu bütün kuvvetlerle teslimiyeti gerektiren iman, tasavvuf felsefesinin önemli kriteri olan aşk düşüncesini anımsatmaktadır. Ezcümle, imanı tasavvuf felsefesi açısından önemli kılan nedir? sorusu üzerinden açıklamak gerekirse iki önemli nedenden bahsetmek mümkündür. İlk olarak sufinin Allah'ın varlığıyla hayat bulduğu benliğin yeniden hakikate yönelişi, ben kimim sorusuyla kendini bulma çabasının sonucudur. Gerçekte bakıldığında kendini bil mottosuna ulaşılmasıdır. İnanç ile ben idrakine ulaşması iman ile

son bulmaktadır. Bizim varlığımızın, hakiki varlığa yaklaştırılmasıyla olur. Allah'ın insanlığın kurtuluşu için vaat ettiği cennet, yaratıcıyla bir olmayı gerektirdiği gibi kişinin benliğin hakiki varlığa sorunlu bir sığınışıdır. Bireyin kendini bilmesi tasavvuf felsefesi açısından Allah ile bir olma gayesinin sonucudur. Allah ile kul arasında kurulan bütünlük, benliğin tamamıyla ortadan kalktığı anlamına da gelmemektedir. Tersine birey, yaratıcıyı kendi konusu yapar. Ruh bütün gücüyle kendini yaratanın güzellikleriyle kuşanarak aynileşmeyi amaç edinmektedir. Böylece tasavvuf felsefesinin çabaları yegâne zorunlu varlığı, bireyin kendi dünyasında aranan zorunlu varlık olarak izah etmek mümkündür. İkinci sebep ise tasavvuf felsefesinden hareketle düşüncenin sınırlarını aşarak, akıl ile birlikte bireyin içinde bulundurduğu hakikate ulaşarak iç aydınlanmayı sağladığından bahsetmek yanlış olamayabilir (Topçu, 2015, s. 142-143).

Tasavvuf felsefesine göre inanç aklın dışında bir şey değildir. Düşünceyi aklın en yüksek hareketi olarak konumlandırmak mümkündür. Tasavvufi yolda iman yönlendiren inanç ise sufi karakter kazandırır. Tasavvufi bilgi, temelde birliği getirdiği gibi önemli aşamalardan geçebilene dek sanki farklı varlık algısı izlenimi verir. Fakat hakiki varlık, insan hakkındaki bilgiyi içerdiği gibi varlığın çokluğu düşüncesinin esasında zorunlu olan varlığın bilgisini verdiği söylenebilir. Birliği idrak edebilen ruh hali, birey ile varlığı tek düşüncede birleştirir. Tasavvuf felsefesi aynı zamanda gelişimi ve bilinçli, bireysel amacı gerekli kılar. Hakikat bireyin aklını ve imanını insanı kâmil düzeyine ulaştırır. İnsanı kâmile ulaşan sufi, Allah'ın benzersiz hareketi aracılığıyla şahsi dünyasında düzeni, içerisinde görmektedir. İman tasavvuf felsefesi açısından, bireyin varlık hakkındaki düşünce zenginliğine ulaşarak, bilinç açısından sezgici ve istidlalci çalışmaları da aşmaktadır. Tasavvuf felsefesi bireyin hareketlerinin maksadını bulmak niyetiyle yönelmiş olduğumuz yegâne varlığa ulaşmaya amaç edindiğini söylemek yanlış olamayacaktır (Topçu, 2015, s. 145-146).

Sonuç itibariyle tasavvuf felsefesiyle amaç edinilen düşünce hakikate yakınlaşan, hakikatin sesini duyan ve ayna da seyredilecek görünüme kavuşmaktır. Tasavvuf felsefesinin ortaya koyduğu aşk, bu görülmeye değer olan hakikatin yansımalarıdır. Herkes onu farklı şekilde kavramaya çalışsa

bile aklın, şekillerin ötesinde bir yaşayış hali konumundadır. Düşünürümüzün tasavvuf felsefesi açısından hakikate bakışının, izah üstü duygusal bir görünümde olduğunu söyleyebiliriz. Hakikatte birey ve madde bir ve aynı şey olarak karşımıza çıkar. Son olarak Nurettin Topçu'nun tasavvuf felsefesi bağlamında değerlendirilebilecek *Taşralı* eserinden vahdet düşüncesine uygun örnek olan bir paragrafı aktararak yazımıza son vermeyi uygun görmekteyiz:

> Kılavuzum, hakarete uğramış bir kalbin merhametle tehdidi birleştiren hayretle ürpermiş lisanını kullanarak beni susturdu:
>
> -Sen deli misin, dedi, hiç ondan başka şey olur mu?
>
> Bu ihtarla kendime gelerek baktım: Sahi, her şey o idi. O…O… Var olan her şeyin O'nda bakan gözleri varmış da ben o ana kadar görmemiştim. Büyük Huzur'da idim.
>
> 'Aman Yarabbi!' diye sarsıldım. Bu hitabıma sanki bütün kâinat, bir kelime ile Varlık muhatap oldu: 'Söyle!' der gibi doğruldu karşımda her yerde, doğruldu her şeyde. Her şey bir bütün, şuurlu bir insan, hayır insan da değil, bir büyük şuur, bir namütenahi şuur, bir namütenahi kudret halinde karşımda idi. Onda ruha mahsus olan temaşa ile her şeyi değiştiren hareket ve her şeyin kendi olan Varlık, bendeki düşünce ile birleşmiştiler; hepsi bir şeydiler. Onda zaman yok, kendinden başka mekân yok; yenilik, eskilik yok; başka yok, benzeyen yok; başlayan, biten yok; sebep yok, akıbet yok; doğan yok, ölen yok; yok yok. Şüphe yok. Ebedi bir doğuşu andıran sevinç içerisinde idim. Öyle bir sevinç dünyada görülmemişti: Sessiz, sarsıntısız, sebepsiz, Varlıklar o anda yaratılıyor gibiydi ve bütün yaratıcılık sevinci benim içime doğmuşta taşıyordu. Bütün sevinç ve bütün varlıkla beraber yükseldim; lakin mesafe yok. Bir anda her şey, beni varlığında eriten bir büyük manzara oluverdi. Hayretle mest oldum, ama mest olan O; düşündüm, düşünen O; var oldum, var olan O: Ben ne halde idim? Nerede idim? Ben var mıydım? Bunları unuttum. Zira bunların hepsi silinmişti. Turdaki Musa ve Miraçtaki Muhammed gibi, bu zamansız ve mekânsız âlemde kendimden geçtim. Bir şey vardı, yalnız bir şey: O (Topçu, 2017k, s. 289-290).

Sonuç

Çalışmamızda hem felsefenin hem de dini düşüncede var olan tasavvuf felsefesi anlayışına Nurettin Topçu'nun yaklaşımı açısından bakmaya çalıştık.

Nurettin Topçu 20. Yüzyılın yetiştirdiği önemli ilim ve fikir insanlarından birisidir. O siyasi, ilmi, sosyal ve fikri yönden önemli değişmelerin yaşandığı dönemde yaşamıştır. Düşünürümüz düşünce itibariyle ortaya koyduğu anlayış dünya algısının farklılaşmasına ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin devinimselliklerini tüm yetersizliklerini ve arayışlarıyla birlikte bulunduğunu söylemek mümkündür.

Felsefe ve sosyoloji alanında eğitim alan Topçu, psikoloji ve sanat alanında da okumaları vardır. Özelikle bu bağlamda çıkarmış olduğu Hareket dergisinde ve dönemin önemli konularına değinerek dergi ve gazetelerde çok sayıda makale kaleme almıştır. Zaten şuan basılmış olan eserlerinin çoğu makalelerinden oluşmaktadır. Bununla birlikte okullarda okutulmak üzere *Felsefe*, *Sosyoloji* ve *Psikoloji* kitaplarını, doktora çalışması olan İsyan Ahlakı ve doçentlik çalışması *Bergson* Düşüncesini çalışmıştır. Bunların dışında kalan eserleri ise öğrencileri olan Ezel Erverdi ve İsmail Kara tarafından makalelerinden derlenerek oluşturulmuştur.

Nurettin Topçu Felsefe ve Sosyoloji alanlarında eğitim alsa da, onun dikkat çeken bir diğer özelliği ise dervişane yönüdür. Onun bu özelliği yurt dışında doktora çalışmaları yaptığı dönemlerde başlamış, gördüğü Felsefe ve Sosyoloji eğitimi ve irtibatlı olduğu Louis Massignon gibi tasavvuf uzmanları olan kişiler onun karakterinde var olan dervişane yönü ortaya daha çok çıkardığı söylenebilir.

Nurettin Topçu tasavvuf felsefesi de öne çıkardığımız tasavvuf temsilcilerinde görülen tecrübe ve marifeti bizzat duymuş ve yaşamış olmasına karşın toplumla iç içe olmaktan kaçmamış, tersine yaşamının sonuna kadar davranış biçimi görmemizi ve diğer bireylere de aktarabilmenin yollarını aramıştır.

Düşünürümüz, tasavvuf alanında da düşünceleri ve fikirlerini görmek

mümkündür. Ancak bu çalışmalarına baktığımızda kendi içinde sistemli bir yapıyla değil, çalıştığı alanlar içinde bütünleştirerek iktisattan sanata, dinden bilgi ve kültüre, tasavvuftan ahlaka kadar uzanan geniş bir bağlamda ele aldığını görmek mümkündür. Tasavvuf literatürü yalnızca kendi kayakları içinden ziyade kendine özgü açıklamalar getirmiştir.

Nurettin Topçu'nun eserlerine bakıldığında tasavvuf ve dini düşünceyle ilgili görüşleri son derece önemlidir. Dönemin içinde geçmişteki Tekke ve Tarikatların yapmış olduğu katkıları ifade ederek, günümüzde de yitirdikleri işlevleri hakkında açıklamalar getirmiştir. Yalnızca olumsuzlukları dile getirmekle kalmamış, problemleri çözebilmek için yöntemler geliştirmiştir. Bu düşünceleri ifade ederken de Ehl-i Sünnet çizgisinden ayrılmamıştır.

Kuşkusuz Nurettin Topçu'nun tasavvuf- felsefe ilişkisi Türk İslam düşüncesi literatürüne yöntem olarak zenginlik ve içtenlik kazandıracak kalitedir. Esasında tasavvuf felsefe ilişkisi insani bir problem olarak görülebilir. Düşüncenin varlığıyla birlikte insanın sorgulamalarıyla ortaya çıkmıştır.

Genel olarak İslami düşüncede bu konu kelami, felsefi ve tasavvufi açılardan tartışılmıştır. Her alanda kendi metodolojisi içerisinde bu sorunları farklı şekillerde ele almıştır. Nurettin Topçu'da hareket bağlamında etkileşim ve tartışmalarından esinlenerek tasavvuf ve felsefe ilişkisini gündeme getirdiğini söyleyebiliriz.

Nurettin Topçu yirminci yüzyıl felsefi tartışma konularına hâkimdir. Bu tartışmalara din ve dinin üst yorumu olarak anlaşılabilecek tasavvuftan hareketle tasavvuf felsefesinin bütünlüğü içerisinde farklı bir bakış açısı geliştirerek tasavvuf ve felsefe ilişkisini ortaya koymuştur.

Bulunduğu çağda pozitivizmin bilgi ve düşünceyi etkisi altına aldığının farkındadır. Bundan dolayı kültürel anlamda Anadolu'yu etkisi altına almış düşünceyi eleştiren bir çıkış noktası yakalamıştır. Bu eleştiri tamamıyla insanlığı hakikatten uzaklaştıran, insanlığı kendi sunduğu alan içerisinde düşünmeye ve yaşamaya mahkum eden pragmatizm, modernizm, anarşizm gibi düşüncelere tepkidir.

Nurettin Topçu'nun yaptığı çalışmaların yalnızca insanı madde dünyasına yönlendiren ve hakikat arayışından uzaklaştıran Batı tandanslı düşüncelere tepki ve eleştiri olarak kalmamış insanlığa İslam ve tasavvuf felsefesinin sunduğu hakikat ışığını işaret etmiştir.

Nurettin Topçu'ya göre varlığın en somut delili insanın mevcudiyetidir. Çünkü bu mevcudiyet, Allah'ın varlığının delilidir. Fakat insanın sınırlandırılan düşünce dünyası nedeniyle fark edilememiştir. Bu problemi aşmak, mevcudiyeti mutlak olanın aşkının farkına varabilmekten geçmektedir. Bunun farkına varabilmek de aynı zamanda isyan ve hareket düşüncesini birlikte gerçekleştirmek anlamına geldiğini ifade etmektedir.

Onun düşünce ve içsel yaklaşımlarının gerisinde tasavvuf felsefesi temsilcilerinin de söylediği aşk düşüncesi vardır. Nurettin Topçu bu aşkı tasavvuf düşünce sisteminde gerçekleşebileceğini söylemektedir. Yöntem itibariyle felsefenin metodolojisinden hareketle bir anlamda insanı hakikate yönelten tasavvuf felsefesini ortaya koymaktadır.

İçinde bulunduğu toplumsal ve kültürel birikim açısından tasavvuf düşüncesini gerekli kılmaktadır. Nurettin Topçu bu durumu da önemseyerek aynı zamanda toplumsal bir değişmeyi öne çıkarmaktadır. Bu değişim öncelikle bireysel anlamda bir değişimle başlamaktadır. Bireyde tasavvuf felsefesi ile yaşanan kültürel ve ilmi gelişim tek tek artarak toplumsal bir etkileşime neden olacağını söylemek mümkündür. Çünkü isyan düşüncesi bireyin biat etmek zorunda olduğu baskı ögelerine karşı gelerek yalnızca birey için gerekli olan hakikate yöneltmektedir.

Düşünce itibariyle birey ancak isyan ve aşk ile Allah'a ulaşabilecektir. Varlığını hakiki varlıkta eriten Hallac, Mevlâna vd. tasavvuf felsefesi temsilcileri gibi O'nda yok olmaktadır. Ancak o zaman birliğe ulaşmak mümkün olacaktır. Yokluk aynı zamanda farkındalığı ve isyanı gerektirerek aşk içinde yokluğu tatmak anlamına gelmektedir. Aşkı öğrenmenin en güzel kaynağı ise hakikat yolu yolcuları olacaktır. Esasında onlardan örnek alarak hareketimizi ve isyanımızı aşkı idrak edebilmek amacıyla kullanabilmeyi göstermektedirler.

Aklı aşan hakikat düşüncesi itibariyle Nurettin Topçu aşk düşüncesi ile birlikte hakikat olgusunun her türlü sebebi aşan yönüne dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Allah-insan ilişkisindeki özgürlük problemini isyan açısından ele almaktadır. Bireyin özgürlük fikri, birey temelli ele alındığında etrafını sarmalayan bütün prangalarına rağmen Allah'a olan gerçek bağlılığı olduğunda birey hakiki özgürlüğü kazandığı gibi vahdeti de idrak etmektedir. Ancak bu idrak ediş bir son değildir. Vahdet düşüncesi, bireyin bu dünya hayatında sorumlu olduğu ilahi gereklilikleri anlamasını ve olgunlaşmasını sağlayıp bireye daha özgür yaşam olanakları sunar.

Hakikatin idraki ile birlikte dünyada mevcut olarak gösterdiği isyan çeşitleri gerçek isyana ulaşmada en az hakiki isyan kadar önemli bir göreve sahiptir. Çünkü âlemde görülen zıtlıklara hakiki isyana gidebilmek maksadıyla ihtiyaç vardır. Bu bağlamda tasavvufi iman, imanın estetik şekilde güzelliklerini ortaya koymaktadır. Düşünürümüz tasavvuf felsefesi ile taklidi imandan tahkiki imana geçiş aşamasını bizlere göstermektedir.

Son olarak şunu belirtmek gerekir ki tasavvuf felsefesi çalışmalarında bu alan içerisinde düşünmenin gerektirdiklerini yeterince içselleştirmemek, derinleşmemek ve konuları günümüz literatürüne göre değerlendirmek tasavvuf temsilcilerinin yaşadığı halin idrak edilmesini güçleştirmekte ve mevzuların çerçevesini daraltmaktadır. Bu açıdan bu çalışmalar ayrıca bir akademik hassasiyet ve titizlik gerektirmektedir.

Kaynakça

Akdoğan, A. (2002). Sosyal Bir Olgu Olarak Din ve Sosyal Değişme. *Tabula Rasa Dergisi* , 167.

Arslan, A. (2002). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi Yayınları.

Aydın, M. S. (2012). *Din Felsefesi.* İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Bauman, Z. (1997). *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları.* (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Bauman, Z. (1998). *Postmodern Etik.* (A. Türker, Çev.) İstanbul: Ayrıntı

Yayınları.

Baykan, E. (2005). *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana.* Van: Bilge Adam Yayınları.

Bayraktar, L. (2014). *Türk Düşüncesinden Portreler.* Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık.

Bergson, H. (2011). *Dinin ve Ahlakın Kaynakları.* (M. Özdil, Çev.) İstanbul: Sayfa Yayınları.

Bircan, H. H. (2013). *İslam Felsefesine Giriş.* İstanbul: Dem Yayınları.

Bircan, H. H. (2016). *İslam Ahlak Felsefesine Giriş.* Konya: Çizgi Kitapevi.

Birgül, M. F. (2013). *İrade Hareket İsyan Nurettin Topçu›nun Entelektüel Biyografisi 1.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Birinci, A. (2006). Nurettin Topçu'nun Sohbetlerinden Hatırda Kalanlar. *Hece Dergisi*, 439.

Bochenski, J. (1997). *Çağdaş Avupa Felsefesi.* (S. R. Kırkoğlu, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Chittick, W. (1998). *Varolmanın Boyutları.* (T. Koç, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.

Çüçen, A. K. (2014). *Bilgi Felsefesi.* İstanbul: Sentez Yayıncılık.

Ersoy, M. A. (1985). *Safahat.* İstanbul: İnkılap Kitapevi.

Guenon, R. (1995). *Doğu Metafiziği.* (S. Kılıç, Çev.) Ankara: Akçağ Yayınları.

Güler, B. (2006). *"Nurettim Topçu'nun 'Vaızlar Semineri'ndeki Konuşması".* İstanbul: Hece.

Harvey, D. (1997). *Postmodernliğin Durumu.* (S. Savran, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Horner, C., & Westacott, E. (2013). *Felsefe Aracılığıyla Düşünme.* (A. Arslan, Dü.) Ankara: Phonenix Yayınevi.

Işık, E. (2019). *Nurettin Topçu Çağdaş Bir Dervişin Dünyası.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Kalın, N. (1997). Son Hallac Yorumcusu Olarak Nurettin Topçu. *Dergah Dergisi*, 22.

Kara, İ. (2016). *Bir İsyan Ahlakçısı Nurettin Topçu Albümü.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Kara, İ. (2017). *Nurettin Topçu Hayatı ve Bibliyografyası.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Kara, M. (1992a). Nurettin Topçu'nun Tasavvuf Düşüncesi. M. Kara içinde, *Nurettin Topçu'ya Armağan.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Kara, M. (1992b). *Tasavvuf ve Tarikatlar.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Kara, M. (2017). *Yıldırım'ın Huzurunda Nurettin Topçu.* Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları.

Karaman, F., Karagöz, İ., Paçacı, İ., Canbulat, M., Gelişgen, A., & Ural, İ. (2007). *Dini Kavramlar Sözlüğü.* (İ. Karagöz, Dü.) Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yaynları.

Karaman, H. (2000). *Nurettin Topçu'da Ahlak Felsefesi.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Karaman, H. (2017). Nurettin Topçu. B. A. Çetinkaya, S. Eren, & A. Öztürk içinde, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* (s. 235-250). İstanbul: İnsan Yayınları.

Karaman, H., Çağırıcı, M., Dönmez, İ., & Gümüş, S. (2017). *Kur'an Yolu Meali.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kılıç, R. (1996). *Ahlakın Dini Temeli.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kök, M. (1995). *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Küçük, M. (2011). *Modernite versus Postmodernite.* İstanbul: Say Yayınları.

Küçükalp, K., & Cevizci , A. (2014). *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller.* Ankara: İsam Yayınları.

Massignon, L. (1921). *La Passion d'al- Hallaj.*

Mevlana. (1986). *Mevlana'nın Rubaileri.* (M. N. Gençosman, Çev.) İstanbul: MEGSB Yayınları.

Mollaer, F. (2016). *Liberal Muhafazakarlık Karşısında Nurettin Topçu.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Nasr, S. H. (1989). *Modern Dünyada Geleneksel İslam.* (S. Ş.-H. Arslan, Çev.) İstanbul: İnsan yayınları.

Ögke, A., Gürer, D., Konur , H., Özköse, K., Muslu, R., Öngören, R., et al. (2015). *Tasavvuf El Kitabı.* (K. Özköse, Dü.) Ankara: Grafiker Yayınları.

Şensuvaroğlu, L. (2002). *Nurettin Topçu.* İstanbul: Alternatif Yayınları.

Taşdelen, E. D. (2007). *Felsefe.* Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.

Taşkın, A., & Becermen, M. (2013). *Rönesans, Yeniçağ ve 19. Yüzyıl Felsefesi Tarihi.* Ankara: Sentez Yayıncılık.

Thompson, M. (2013). *Felsefeyi Anlamak.* (N. Yaraç, Çev.) İstanbul: Optimist Yayınları.

Topçu, N. (1998). *Kültür ve Medeniyet.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2011a). *İslam ve İnsan.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2011b). *Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2012). *İradenin Davası.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2014a). *Felsefe.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2014b). *İslam ve İnsan/ Mevlana ve Tasavvuf.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2015). *İsyan Ahlakı.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2016a). *İsyan Ahlakı (Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski*

Harfli Orjinali). (İ. Kara, M. Birgül, & R. Özdinç, Dü) İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2016c). *Reha.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2016d). *Türkiye'nin Maarif Davası.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2016e). *Var Olmak.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2017a). *Ahlak.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2017b). *Ahlak Nizamı.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2017d). *Bergson.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2017e). *Büyük Fetih.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2017f). *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2017g). *İslam ve İnsan- Mevlana ve Tasavvuf.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2017ğ). *Kültür ve Medeniyet.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2017h). *Mehmet Akif.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2017i). *Millet Mistikleri.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2017l). *Yarınki Türkiye.* İstanbul: Dergah Yayınları.

BEYİN GELİŞİMİNE VE NÖROFELSEFEYE GÖRE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Aysel TAN

Özet

Beyin üzerinde yapılan ilk ciddi bilimsel çalışmalar 1800'lü yıllara rastlamaktadır. Beyinle ilgili çalışmalara iki olay yön vermiştir. İlk olay, demiryolu işçisi olan Phineas Gage'in geçirdiği bir kazadır. Gage'in sol gözünden girip beynin ön frontal lobunu parçalayarak çıkan iki metre büyüklüğündeki demir parçası, bilim adamlarını beyin konusunda yeniden düşünmeye sevk etmiştir. Kazadan önce ahlâklı bir yaşam süren Gage, kazadan sonra ahlâksız ve kötü biri haline gelmiştir. Bu olay beynin kötülükle ilişkisi olduğunu ortaya koymuştur. Beyin çalışmalarını etkileyen ikinci olay ise epilepsi (sara) hastalarının corpus callosum'unun kesilmesiyle ortaya çıkan ayrık beyin sendromudur. Sağ ve sol beynin birbirinden ayrılması bireylerde bazı sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin sol beyin sigara içerken sağ beyin onu engellemeye çalışmakta, sol beyin araba kullanırken, sağ beyin yoldan çıkmak istemektedir. Sağ beyin çocuksu ve fevri davranmakta, kontrol edilememektedir. Sonuçta beyinde meydana gelen herhangi bir hastalık, kaza veya ameliyat insanların davranışlarını olumsuz etkileyerek kötü yapabilmektedir. O zaman kötülük meselesinin sinir bilimsel kökenleri araştırılıp nörofelsefeye göre değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bildiride insan hürriyeti, bilimsel determinizm ve insan sorumluluğunun sınırları ortaya konulacaktır. Böylece kötülük meselesinde çevre, toplum, eğitim, kültür …vb. dış etkenlerle birlikte insanın biyolojik (ve buna bağlı psikolojik) yapısının ve onda meydana gelen değişikliklerin insanın iradesinde ve kötülüğü seçmesinde belirli olduğu gösterilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Beyin, nörofelsefe, Phineas Gage, insan hürriyeti, sorumluluk, kötülük.

Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Doktora Öğrencisi. E-mail: ayseltan@gmail.com orcid.org/0000-0002-1712-6270

THE PROBLEM OF EVIL IN THE SCOPE OF NEUROPHILOSOPHY AND THE DEVELOPMENT OF BRAIN

Abstract

The first serious scientific studies on the brain date back to the 1800s. Two events led the studies on the brain. The first incident is an accident involving Phineas Gage, a railway worker. The two-meter-long piece of iron that entered Gage's left eye and broke up the anterior frontal lobe of the brain prompted scientists to rethink the brain. Having lived a moral life before the accident, Gage became immoral and evil after the accident. This incident revealed that the brain has a relationship with evil. The second event affecting the brain studies is the split-brain syndrome that occurs when the corpuscallosum of patients with epilepsy is cut. The separation of the right and left brains has caused some problems in individuals. For example, while the left-brain smokes, the right brain tries to block it, while the left brain drives a car, the right brain wants to get out of the way. The right brain behaves in a childish and impulsive manner and cannot be controlled. After all, any disease, accident or surgery that occurs in the brain can negatively affect people's behavior and make them worse. Then, the neuroscientific origins of the evil issue should be investigated and evaluated according to neuro-philosophy. In this paper, the limits of human freedom, scientific determinism and human responsibility will be set forth. Thus, in the issue of evil, it will be shown that the biological (and psychological) structure of the human being, together with external factors such as the environment, society, education, and culture, and the changes that occur in it, are determined in the human will and choosing evil.

Keywords: Brain, neurophilosophy, Phineas Gage, human freedom, responsibility, evil.

Giriş

Kötülük problemi yüzyıllar boyunca pek çok farklı düşünür tarafından ele alınıp değerlendirilmiştir. Eski Yunan felsefesinde Sokrates ve Platon kötülük meselesi üzerine kafa yormuşlar ve bu konuda bazı yorumlar yapmışlardır. Sokrates kötülüğü 'bilgi' meselesi olarak ele alıp bilgiyle (bir anlamda beynin işlevsel fonksiyonu ile) ilişkilendirirken, Platon ise bedenin bir kusuru olarak ele almış ve beden ile ilişkilendirmiştir.

Sokrates kötülüğü 'bilginin eksikliği' olarak tanımlar ve bir insanın bir şeyi bilmediği veya bilgi eksiği olduğu için kötülük yaptığını söyler. Elbette bilgi meselesi beynin fonksiyonlarıyla alakalıdır. Beynimizin bilgi üreten ve bilgiyi işleyen ön kısmı (üst beyin veya prefrontal lob olarak da adlandırılır) insan davranışlarında etkili olmaktadır. Bu anlamda Sokrates'in kötülük problemine yaklaşımı bilişsel psikolojiyi savunanların tutumuna benzer. Bilişsel psikoloji ve bilişsel tedavi yöntemleri, insanın yanlış tutum ve kötü alışkanlıklarla ilgili doğru bilgilendirme yapıldığı zaman kötü davranışlardan vazgeçeceği üzerinde durmakta ve terapilerde kötü davranışlar tanımlanarak bireyler bilgilendirilmekte ve bir nevi bireyler 'ikna' yoluyla tedavi edilmeye çalışılmaktadır. (Kanlı, 2019, s. 834)

Platon ise kötülüğü bedenle alakalı ve bedenin biyolojik yapısıyla ilgili olduğunu söylemekte bedende herhangi bir maddenin azlığı veya fazlalığı insan davranışları üzerinde olumsuz etki yapmakta olduğunu söyler. Ve bu şekilde kötü davranan bireylere toplumun bir '*hasta*' olarak bakmadığını ve yanlış bir varsayımla '*ahlâksız*' olarak yargıladığını söyler. O bu konuda şöyle bir açıklama yapmaktadır:

> "Ruh hastalıklarının en önemlisi geri zekalılıktır. Geri zekalılık ya delilikten ya da bilgisizlikten ortaya çıkar. Bu nedenle bunlardan birine neden olan şeye hastalık demek ve gereğinden fazla hazzın ya da acının ruhun karşılaşabileceği en büyük hastalık olduğunu söylememiz gerekir. Eğer bir insan çok mutluysa ya da çok üzgünse zevk duymayı ya da acı çekmeyi bırakmak için gereğinden fazla çaba gösterebilir, bu durumda herhangi bir şeyi doğru duyma ya da görme imkanı bulamaz. Onun durumu artık bir

deliye benzemektedir, aklını toplayamaz. Yani insanda gereğinden fazla miktarda sperm varsa, ortaya çıkacak istekler neticesinde son derece fazla zevk ya da acı duymasına yol açabilir. Bu tür insanlar zamanlarının çoğunu gereğinden fazla duydukları zevk ya da acılar nedeniyle delirmiş gibi geçirir. Aslında ruhun hastalığının nedeni bedenin kendisidir. İnsanlar ona hasta biriymiş gibi değil ahlâksız biriymiş gibi bakarlar. Oysa aşırı derecede cinsel istekte bulunmanın nedeni bir ruh hastalığıdır. Bu hastalık kemiklerdeki gözeneklerin fazla olmasından ve gözeneklerde bedeni nemlendiren bir tözün fazlalığından kaynaklanır. Bazen haz konusundaki aşırı istek, insanın bilerek kötülük yapıyormuş gibi algılanır, oysa hiç kimse bilerek kötülük yapmaz. Kötülerin kötü olma nedenleri bedenlerinin kötü yaratılması ve kötü eğitim almalarıdır.(…)Acılar konusunda da aynı durum geçerlidir, ruhun çektiği büyük acıların nedeni bedendir. (…) Çocukluğumuzdan itibaren doğamızdaki kötülüğü yenmeye yönelik hamleler yapmadıysak, içimizde var olan kötülükler kendilerinden kaynaklanmayan nedenlerden dolayı iyice artar. Bu durumun nedeni çocuklarda değil ebeveynlerdedir, öğrencilerde değil öğretmenlerdedir. Öte yandan insan her zaman elinden geldiğince kötülüklerden uzak durmalı ve erdemli bir yaşam sürmeye çalışmalıdır." (Platon, 2015, s. 87)

Yani bedensel dürtüler ve istekler, bazı maddelerin az veya çok olması kötülüğe neden olmaktadır. Fakat Platon, bu çocukluktan ve yaratılıştan gelen bozukluklar tedavi edilmezse ve iyi eğitimle kontrol altına almazda kötülüğün gittikçe artacağını ifade etmektedir. Yani Platon kötülüğü önce bedensel eksiklik/fazlalık ve bir tür kusur görmesine rağmen bunların bir şekilde düzeltilebileceği kanaatindedir.

Sonuçta tarihten gelen bir gelenek olarak kötülük meselesine bilişsel (filozofların deyimiyle zihinsel ve doktorların deyimiyle beynin işlevleri) ve davranışsal (beden ve duygu merkezli) yaklaşılmaktadır. Aslında her iki yaklaşımın da doğru olduğunu ama eksik yönlerinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

Beyin Çalışmaları ve Kötülük Meselesi

Hiyerarşik Beyin Yapısı

Günümüzde beyinle ilgili çalışmalar çok ileri düzeye varmış MR, WADA, Anjiogram PET, MR; BT, SPECT, ERP teknikler kullanılarak ayrıntılı sonuçlara ulaşılmıştır. (TARHAN, 2019) Marcel Mesulam, beynin işlevlerinde hiyerarşik bir yapı olduğunu keşfetmiş bir nörobiyologdur. En basit davranıştan, yeteneğe, yetenekten davranışa, davranıştan duyguya doğru bir yapılanma olduğunu tespit etmiştir. (beyin sapı, beyincik, orta beyin, limbik sistem ve ön beyin sıralaması) Bunun tersi bir yol da söz konusudur yani ön beyinden limbik sisteme sonra orta beyine, beyincik ve beyin sapına ve buradan da bedene giden bir yol vardır. Birinci yol, etrafımıza göre sosyal davranış normlarımızı belirlerken, tersine olan yol ise bizim dışarıya verdiğimiz davranışları belirlemektedir. (TANRIDAĞ, 2019, 57.08 dak.) Birinci yol bebeklik ve çocukluktan itibaren yaşadığımız tecrübelerle gelişir. Temel ihtiyaçların yönlendirmesi ve duyuların hareke-te geçmesi ile (yeme, içme, koku, dokunma, görme, duyma..vb.) beynimiz-de haritalar (psikologlara göre şemalar) oluşmaktadır. Beyindeki şemalar oluşurken bebeklikten getirilen milyonlarca nöron budanarak spesifik bağlantılar kurmaya başlar. Böylece bu bağlantılar yoluyla 'özelleşmiş bilgi' elde edilir ve bu bilgileri beyin kortekslerde depolar. Bedenin ve duyuların yönlendirmesiyle şemalar kalıcı hafıza merkezlerinde korunurlar. İkinci hiyerarşik yapı ise ergenlikten sonra beynin ön (üst) kısmının gelişmesiyle yani prefrontal korteksin gelişmesiyle ortaya çıkmaktadır. Preforantal korteks insanı hayvanlardan ayıran beyin bölümüdür. Bu kısmın gelişmesiyle akıl, mantık, muhakeme, düşünme, bilgiyi işleme ve ona göre hareket etme gibi işlevler ortaya çıkar. Bu kısım her ne kadar fiziksel olarak gelişse bile işlevsel olarak gelişmesi için bireylerin iyi bir eğitim almaları gerekmektedir. İyi eğitim almayan biri prefrontal korteksinin çok az bir kısmını kullanabilir. İyi eğitim alan ve bu kısmı etkin kullanabilen bireyler bedenden (içgüdü, bedensel ihtiyaçlar) beyine doğru olan şema sistemini beyinden bedene doğru işletmeyi de öğrenebilirler. Böylece bireylerin davranışları dürtüsel, fevri, kontrolsüz olmaktan çıkar. Davranışları kontrollü, ahlâki normlara uygun ve sosyal nitelikte olmaya başlar. Bir anlamda "ahlâk"ın

ortaya çıkması prefrontal lobun etkin olmasına bağlıdır. (ÜNGÜREN, 2015, s. 201) Mesela araba kullanırken önce beyinden bedene doğru bir gidiş söz konusudur biz aklımızı kullanarak araba kullanmayı öğrenir ve bu öğrendiklerimizi sinir yoluyla bedene ileterek bedene kodlama (şifreleme/şema) yaparız. Belli bir süre sonra yani arabayı kullanmayı iyice öğrenince artık olay bedenden beyinde doğru işlemeye başlar, artık her araba kullandığımızda ne yapmamız gerektiğine dair kafa yormayız, alt beyin ve buna bağlı beden fonksiyonları araba kullanma işini -otomatik olarak biz farkına varmadan- yerine getirirler. Tıpkı bunun gibi günlük hayatta birçok meseleyi bu ikilinin birbirini kodlaması ile çözebiliriz. Bazen beynimiz bedenimize komut verir bazen de bedenimiz beynimize (karnın acıkması, susamak, yorulunca ağrının ortaya çıkması vb.) ve böylece bireyin hayatta kalması sağlanmış olur.

İlk Olay: Phineas Gage'in Geçirdiği İş Kazası İle Ortaya Çıkan Durum:

"Beyin ile ahlâklı davranış arasında bir ilişki var."

1848 yılında Pineas Gage'in başına gelen bir kaza ile beyin çalışmaları hızlanmış ve beynin davranışla olan ilişkisi üzerinde durulmuştur. Gage, bir demiryolu işçisidir ve bir kaza sonucu ön beyin bölgesi (prefrontal lobun limbik sisteme dahil olan alt kısımları) hasar görmüştür. Bu olaydan sonra Gage'in bedeninde herhangi bir kusur olmamasına rağmen karakteri, davranışları değişmiştir. Genellikle ağırbaşlı ve kibar bir adam olan Gage, düşüncesiz, gürültücü, küfürbaz bir adama dönüşmüş ve sosyal inceliklerin hepsini yitirmiştir. (SMITH, 2017, s. 31) Böylece Gage olayı birçok soruyu ortaya çıkarmıştır. Özgür irade, beyin-davranış ilişkisi, beynin bölümleri vs. Bu olay prefrontal lobun (ön beyin-gelişmiş beyin) özellikle de iç taraflarının duyguların kontrolüyle ilgili olduğunu gösteren ilk örnektir.

Bu olay beyinden (prefrontal lobdan) bedene doğru giden sistemi bozmuş ve beynin ahlaki davranışlara yön veren ön lobuyla bedeni arasında aracılık yapan limbik sistemi (duygu merkezi) birbirine bağlayan yapı zarar görmüştür. Prefrontal lobu parçalanan Gage, on milyonda bir ihtimalle hayatta kalmış fakat davranışlarında bozukluk meydana gelmiştir ve o aklî muhakeme konusunda kötü puan almıştır. Sonuçta prefrontal korteksin

zarar görmesi hem aklî muhakemede hem de ahlâkî davranışta bozulma meydana getirmektedir. Oysa bir sonraki örneğimizde aklî muhakemesi yerinde olduğu halde davranışlarının yine de bozulduğu bir vakanın olduğunu göreceğiz.

İkinci Olay: **Elliot'ın Geçirdiği Beyin Ameliyatı ve Nörobilimci Antonio Damasio'nun İlginç Tespiti**

"Çok önemli ve hayati nitelikte olan kararlarımızı aklımızla değil duygularımızla veririz."

William James deneyimin; maddi, sosyal ve ruhsal olmak üzere üç farklı boyutu olduğunu söylemiştir. Ayrıca ikinci önemli nokta ise, *duyguların beden kaynaklı* olduğunu ve insanın kendi benliğini fark etmesinin duygularla bağlantılı olduğunu söylemesidir. (SARI, 2018) Duygu-beden ilişkisi üzerine inşa edilen ve katmanlar halinde sosyal bir varoluşa kadar giden yapı Antonio Damasio'nun beyin çalışmalarına rehberlik etmiştir. (DAMASİO, 2015, s. 142)

Antonio R.Damasio, Descartes'in düalist (ruh-beden ayrımı yapan) felsefesinin hatalarını ortaya koyan nöroloji uzmanıdır. (DAMASİO, 2015, s. 181) İnsan sadece mantıksal-matematiksel düşünme özelliğini sahip değildir, insanın öyle bir özelliği vardır ki duygularla ilişkilidir. Bunun merkezi beyindedir. Damasio, Spinoza'nın ve William James'in düşüncesinden yola çıkarak duygular ve hazzın beyinden kaynaklandığını söylemektedir. (Looking for Spinoza) (TANRIDAĞ, 2019)

Damasio'ya göre beynin bazı bölümlerinin zarar görmesi hem duyguyu hem de aklı eşit oranda etkiler. Bunu ise *duygu ve aklın birbirinden ayrılamayacağı* görüşüne delil olarak gösterir. Bu bölümler şunlardır:

1)Frontal Lob Hasarı (Ventromedyal bölge-iç kısımlar limbik sisteme yakın olan yerler)

2)Sağ Yarım Kürenin Hasarı (Anosognosia Hastalığı-Karar vermeye yetkili olan taraf sağ yarıküre olduğu için) Anosognosia ile zedelenmiş sağ yarıkürenin genel bölgesi içinde birbiriyle iletişim kuran büyük beyin

alanları, o anki halinin beyin tarafından kullanılabilecek en kapsamlı ve bütüncül haritasını üretir. Peki, bu harita neden çift taraflı değil de sadece tek yarıküreyi kapsar. Çünkü beyin simetrik bile olsa görev dağılımında asimetrik bir paylaşım vardır. Bir düşünce ya da eylem seçme durumunda, iki yerine tek bir nihai denetimcinin olması gerekir. Bir hareket yapmak için her iki taraf da eşit söz hakkına sahip olsaydı, seçim bir anlaşmazlıkla sonuçlanabilirdi. Sağ eliniz, sol elinizle karışabilir ve birden fazla organla eşgüdümlü hareket üretme şansınız azalırdı. Birçok işlev için sadece bir yarıküredeki yapıların üstünlük taşımaları gerekir, bu yapılara baskın (dominant) denir. (DAMASİO, 2015, s. 82) *Karar verme mekanizmasında da sağ beynimiz, sola baskındır*. Çünkü *hayatta kalmaya programlanmış* olan yer orasıdır. (Limbik sistemin devamı olarak geliştiği için, bebeklerin önce sağ beyinleri sonra sol beyinleri gelişmektedir) Beynin sağ yarıküresindeki yapıların, temel duygu süreçlerinde öncelikli bir katkısı vardır. Bu her duygu için geçerli değildir. (DAMASİO, 2015, s. 152) Fakat kontrol eden sol beyindir. Sol beyin sağ beyni sürekli kontrol eder ve davranışlarını denetler. Bir nevi davranışların müfettişi konumundadır. Sol beyin seçer, sağ beyin bu seçilmiş davranışı uygular.

3)Amigdala Hasarı veya yokluğu (Sağ ve Sol yarımkürelerde olan amigdaladan herhangi biri)

4)Ön Singulat Korteksi Hasarı Singulat korteks veya Cingulate korteks (Latince: cingulate gyrus) beyin yanküresinin içyan yüzü üzerinde, corpus callosumun hemen üstünde yer alan beyin bölümü. Singulat korteks, genellikle limbik lobun bir parçası olarak kabul edilir. Duygu işleme işlevi sebebiyle bipolar bozukluk, obsesif-komplesif bozukluk, depresyon ve şizofreni gibi birçok hastalık ile ilişkilidir. Hasar aldığı zaman uygunsuz ağrı hissi ve öğrenme bozuklukları görülmüştür. (Singulat Korteks)

5)Serotonin Etkisi (Kimyasal Etki) Serotonin bütün biliş ve davranış öğelerini etkileyen nörotransmiterlerin başlıca kimyasallardan biridir. (DAMASİO, 2015, s. 77-89)

Damasio, Elliot adlı bir hastasının beyninde bir ur çıktığını ve ur büyüdükçe her iki frontal lobu (sağ ve sol lob) alttan yukarıya doğru sıkış-

tırdığını ve bu urun ameliyatla temizlendiğini anlattıktan sonra Elliot'un karakter ve davranışında meydana gelen bozulmayı şöyle anlatmaktadır: (DAMASİO, 2015, s. 52-53)

> "Sevindirici olmayan durum, Elliot'un kişiliğindeki değişimdi. Fiziksel iyileşme sürecinde başlayan bu değişim aile ve arkadaşlarını hayrete düşürüyordu. Hareket ve dil becerileri ile zekâsı kesinlikle değişmemişti. Ne var ki, birçok açıdan Elliot artık Elliot değildi. Yaptığı iş, bir etkinliği kesip başka bir etkinliğe dönmesini gerektirdiğinde o hala aynı etkinliğe takılıyor ve asıl hedefini unutmuş gözüküyordu. Elliot'un başarısızlıklarının nörolojik durumundan kaynaklanmaktaydı. Bedensel açıdan sağlam ve çoğu zihinsel yetisinin tam olduğu bir gerçekti, ama karar verme, gelecek bir saatlik zamanı etkili biçimde planlama yeteneği bozulmuştu; daha uzun vadeli planlar yapması ise söz konusu bile değildi. Karar verme mekanizması o denli örselenmişti ki artık etkili bir sosyal varlık olamıyordu. Kararlarının felakete varan sonuçlarını görmesine karşın bunlardan ders almadı. İflah olmaz bir haldeydi, her defasında gerçekten pişman olup, hapisten çıktıktan bir süre sonra yine suç işleyenlere benziyordu. Özgür iradesini yitirdiğini ve *Gage'le ilgili sorunun yanıtının da aynı olduğunu* söylemek doğru olur." (DAMASİO, 2015, s. 53-55)

Damasio ayrıntılı bir incelemeden ve hayatta yaptığımız seçimlere çok benzediği için yaptığı kumar deneyinden sonra Elliot'un birinci duruma uyduğunu, yani Frontal Lob Hasarı (Ventromedyal bölge-iç kısımlar limbik sisteme yakın olan yerler) yaşadığını tespit etti. Akli muhakemesi yerinde olduğu halde ön beyin kısmının, bedenden gelen ve limbik sistemde işlenen 'risk' uyarılarını dikkate alamadığı için doğru kararlar veremediği ortaya çıktı. Bu tespitten hareketle Damasio, karar vermede duyguların akli muhakemeden daha önde olduğunu bunun da 'hayatta kalma içgüdüsü' nedeniyle olduğunu söylemiştir.

Üçüncü Olay: Ayrık Beyin Deneyleri ve Ayrık Beyin Sendromu

"Sağ beynin ve sol beynin farklı davranış biçimleri vardır ve son kararı

sağ beyin verir."

1960'lı yıllarda iki tane bilim adamı (Sperry ve Gazziniga) Corpus Callosum denilen yapının kesilmesiyle neler ortaya çıktığını araştırmışlardır. (HOROWITZ, 1997) Corpus Callosumun kesilmesi demek, iki beyin lobunu birbirine bağlayan ve binlerce sinirden oluşan bağın ortadan kalkması ve bunun sonucu olarak iki beyin yarımküresi arasındaki bilgi alışverişinin tamamen yok olması demektir. İlk önce kediler üzerinde denenmişler sonra da epilepsi krizine son vermek için epilepsi (sara) hastalarında denemişlerdir. O tarihe kadar sol beynin işlevinin ne olduğu bilinmesine rağmen yüzyıl sonra sağ beynin ne iş yaptığı ayrık beyin deneyleriyle ortaya çıkmıştır. Beyni ikiye ayırmanın kişiyi de ikiye böldüğünü gösteren şaşırtıcı bulgular elde etmişlerdir. (ARPAT, 2018) Beyne giden görsel bilgi akışını bir deney düzeneğiyle test ederek sağ ve sol beynin özelliklerini tespit etmişlerdir. (Split Brain-Edicational Games, 2014) Corpus Callosum hasarı sonucunda en sık görülen şey, *iki yarım küreden birinin diğerine üstünlük sağlama savaşı*dır. Ayrık beyin sendromunda beyin lobları, yönetilen olmayı kabullenmemiş ve aralarında bir çatışma başlamıştır. Bu çatışmanın dış dünyaya, kişinin günlük fonksiyonlarını bozacak şekilde yansımalar yaptığı bildirilmiştir. Yani hasta bir eliyle tuttuğu cismin yuvarlak mı köşeli mi olduğunu anlayamamakta ya da ellerden biri tamamen kontrolden çıkıp ve iradeyle kontrol edilemez hale gelmektedir. İstem dışı hareketler, otomatik güdüler ortaya çıkmıştır. İnsanda algılama bozuklukları gün yüzüne çıkmış, yön duygusu, hiç duygusu ve gerçeklik duygusu kaybolmuştur. Komut almayı reddeden ya da diğer beyin lobunun emrine itaat etmek istemeyen lobun, bağımsızlığını ilan ettiği görülmüştür. Sol el ağıza yemek götürürken sağ el onu engellemeye, sağ el yazı yazıyorsa sol onu silmeye çalışmıştır. (ÜNGÜREN, 2015, s. 197-198) Sol el (sağ beyin), istem dışı olarak arabanın direksiyonunu ayrık beyin sendromlu şoförün dönmek istediği yerin ters yönüne döndürmeye çalışmıştır. Sol elinin (sağ beyin) bu hareketleri üzerinde hiçbir kontrolü olmadığını bildirmiştir. Bir hasta, "*Sol elim (Sağ beyin) çocuk ruhlu, yaramaz bir çocuk gibi davranıyor*" demiştir. (BOYDAK, 2017, s. 3) Sol beyin yarımküresi ***irade*** yarımküresidir aynı zamanda, sağ yarım küre ise ***otomatik çalışan, çocuksu, risk almayı seven*** yarım

küredir. Bazı araştırmacılar beynin yarım kürelerinin özelleşmiş işlevlerini farklı düşünme biçimleri olarak yorumlamışlardır. Sol yarımküre *analitik* ve *mantıklı* düşünmeyle eş tutulurken, sağ yarımküre *sezgisel* ve *duygusal* düşünme şekliyle eş tutulmaktadır. Böylece *akıl ve sezgi* (duygu) *ikilemi* beyin yarım kürelerine dayanan ayrı bir psikolojik zemin kazanmıştır. Bu çıkarım ise bilimsel bulguların uzağında olan yanlış varsayımlar ve yorumlara sebep olmuştur. Sanki insanlar beyinlerinin sadece bir yarım küresini kullanıyor gibi yorumlar yapılmıştır. Yine başka bir deneyde, "Tanrı'ya inanıyor musun?" diye sorulmuş, sağ beyin inandığını söylediği halde sol beyin inanmadığını söylemiştir. Bu deneyi yapan nörobiyolog sağ beynin inançlı, sol beynin ateist olduğunu bunun dini açıdan nasıl sonuçları ortaya çıkaracağını merak ettiğini söylemiştir. (RAMACHANDRAN, 2010)

Sağ yarımkürenin yaratıcılık ve duygusal düşünme stilini koyduğu düşünülse de, yaratıcılıkla özellikle sağ yarımküre aktivitesi arasında kolerasyonel bir ilişki olduğunu gösteren bilimsel bir kanıt bulunmamaktadır. Benzer bir şekilde, yakın zamanda duygu üzerine yürütülen beyin görüntüleme çalışmalarında, duygusal fonksiyonlar için tamamen sağ yarımkürenin asimetrilerine yönelik bir hipotezi destekleyen bilimsel kanıt bulunamamıştır. Sol beynin doğrudan analitik, mantıksal düşünme stillerini baskın olarak yürüttüğünü ortaya koyan bilimsel bir kanıt da bulunmamaktadır. Aksine Arap rakamlarını ayırt etmede sağ ve sol yarımkürenin aynı zamanda aktif olduğunu ortaya koymuştur. Yine kelimeleri kodlama, konuşma seslerini tanıma vb. etkinliklerde *her iki yarımkürenin alt sistemleri* aktif olmuştur. (The Left Brain/Right Brain Myth, 2018) O nedenle bir yarım kürenin daha işlevsel ve önemli olduğunu söylemek yanlıştır. Her iki yarım küre birbiriyle işbirliği yaparak her türlü faaliyeti yürütmektedir.

-*Sol Beyin Özellikleri*: Sol yarıküre kendimizi sözel olarak ifade etme yeteneğimizi yönetmektedir. Karmaşık mantıksal faaliyetleri gerçekleştirebilir ve matematiksel hesaplamalar yapabilir. Sol yarıküre mantıksal ve ***tümevarımsal*** olarak sözel ve sayısal bilgi işleme süreciyle özelleşmiştir. Bu, sol yarıkürenin bilgiyi ve bütünün parçalarını teker teker analiz etme, ayrıştırma yoluyla parçalayıp incelediği anlamına gelmektedir. Sol yarı küre, bilgiyi doğrusal ve düzenli bir şekilde sırayla işlemektedir. Sözelci-

dir. Sıralı işlemleri yapar. Mantıksaldır. Rasyonel ve düşünseldir. Farklılık odaklı problem çözer. Mantıki yollarla ve sıralı işlemler şeklinde çözer, parçalara odaklanır. Planlı ve yapılandırılmış şekilde probleme yaklaşır. Sol beyin ***duygu ve hislere karşı adeta tarafsız***dır, başka bir deyişle duyarsızdır. Sol beyin soyut düşünebilir, mantığın merkezidir. Sol beyin kendi menfaatini bilir, dışardan kendine zarar verebilecek oluşumlara karşı tetiktedir. Bu nedenle de sürekli dışarıyı kollar ve inceler, çeşitli anlamlar çıkarır ve tedbir almaya çalışır. Fikirlere bağımlıdır, onların değişmesini istemez, değişikliklere dirençlidir. Çünkü rahatına düşkündür, rahat etmeyi sever ve bizi tehlikelerden korumak ister. Yenilik bir tehlikedir, rahat ve huzur bırakmaz. (BOYDAK, 2017, s. 22)Sol beyin de saldırganlık göstermektedir ancak bu saldırganlıklar sağ beyininkilerin aksine son derece *planlı, düzenli, bir patlama şeklinde değil, gayet bilinçli bir şekilde ortaya çıkan, sonuçları önceden düşünülmüş, bazı gerekli önlem ve tedbirlere yer verilmiş saldırganlıklardır*. (BOYDAK, 2017, s. 22) Sol beyin lobu tarafından kontrol edilen sağ görme alanını uyardıklarında görebilir ve ne gördüğünü söyleyebilir.

-*Sağ Beyin Özellikleri:* Çok basit düzeydeki dili kavrayabilir. Soyut dilsel kalıpları kavrayamaz ama mecazı anlar. Gelişmiş bir uzamsal ve örüntüsel duyuya sahiptir. Geometrik ve açısal çizimleri yapma konusunda sol yarıküreye göre üstündür. Karmaşık bir desen meydana getirebilir. Yüzler, yüz ifadeleri, eğik hatlar veya noktalar sağ yarıkürede daha çabuk tanınır. Sözel bir işte sol yarıküredeki elektriksel faaliyetler yükselirken, uzamsal işlerde sağ yarıkürede artmaktadır. Sağ beyin dili biraz anlayabilir ancak sözel iletişim kuramaz. Soyut ve örüntüsel duyusu oldukça gelişmiştir. (SMITH, 2017, s. 53) Sözel değildir, görsel ve mekânsaldır. Eş zamanlı işlemleri yapar. Bütüncüldür. *Sezgisel ve duygusal*dır. Sağ tarafı baskın olan bireyler, yeni fikirler üretmek için tekrar düzenlemek işlerinde çok iyidir. Güçlü ve gelişmiş duygusal, estetik duyarlılıkları olur, yaratıcı düşünce gerektiren ve çoğunlukla sanatsal meslekler icra eder. Benzerlik odaklı problem çözer. Problemleri önseziler yardımıyla şekiller ve örneklere bakarak çözer. Değişken ve spontan olarak probleme yaklaşır.

Tüm bunlardan yola çıkarak şöyle demek mümkündür, insanın beynin-

de gelen herhangi bir hasar insanların davranışlarını olumsuz değiştirebilmekte ve kötü davranışlara yol açabilmektedir. Bu da kötülüğün nedenleri konusunda beyin faktörünü dikkate almamızı gerektirmektedir. Bu aynı zamanda insanın bilişsel gelişimini ve buna bağlı inanç, ahlak ve bilim anlayışında da değişiklikler yapabilmektedir. (TAN, Mevlana'da Dini Tecrübe, 2017, s. 46-48)

Sonuç

İnsanlık tarihine baktığımızda insanın varoluşuna ve davranışlarına felsefî açıklamalar getiren filozoflar olduğu gibi biyolojik nedenlere dikkat çeken doktorlar da bulunmuştur. Geçmişte, Hipokrat beyne vurgu yapan ve insanın davranışların belirleyen bir merkez olduğunu söyleyen ilk kişidir. Bu problemi filozoflar felsefede, zihin felsefesi üzerinden çözmeye çalışmıştır.

Beyin, 1800'lu yıllarda yoğun araştırmalara konu olmuştur. Bunu tetikleyen olay Phineas Gage vakasıdır. Bu olaydan sonra beyinle ahlâkî davranış arasında bir ilişki olduğu fark edilmiştir. Ve beynin farklı loblarının farklı fonksiyonları tespit edilmiştir. İlk otopsiler sayesinde beyinde konuşma alanı (Broca), anlama alanı (Wernicke), tekrarlamayla ilgili bağlantı (Arkuat Fasikül), okuma-yazmayla ilgili bölge (Angüler Girüs), dille ilgili bölge (sol beyinde temporal lob) bulunmuştur. Motor kortekslerin(işitme, hissiyat, görme) önemi ortaya çıkmıştır.

Beynin işleyiş mekanizmasında iki tür hiyerarşik yapı olduğunu Mersulam ispat etmiştir. (TANRIDAĞ, 2019) Birincisi bedenden/sinir sisteminden üstte doğru uzanan ve ön frontal lobla sona eren alttan üstte yani beyne doğru olan yapıdır. İkincisi ise ergenlikle birlikte ön frontal lobun gelişmesi ve buna bağlı akli muhakeme, düşünme, analiz..vb. beynin işlevlerinin artmasıyla üstten alta doğru yani bedene uzanan bir yapı ortaya çıkmıştır. Bu iki hiyerarşik yapı her zaman birbiriyle eş güdümlü çalışmakta ve birbirinden ayrılamaz işler görmektedir. Bu iki yolun kullanılmasıyla insanlar ahlâklı bir hayat sürdürebilir ve günlük hayatlarına devam edebilirler. Bu yollardan birinde olan bozulma insanı kötü davranışlara sürüklemektedir.

Epilepsi hastalarının corpus callosumu kesilmesiyle ayrık beyin sendromu ortaya çıkmış ve sağ-sol beyin lobları birbirinden ayrı hareket eder hale gelmiştir. Bu da özellikle sağ beynin çocuksu davranışlar göstermesi nedeniyle hastaları, ahlâksız/kötü davranışlar yapmaya itmiştir. Sonuçta ahlâkî davranışın ortaya çıkmasında sadece frontal lobların değil aynı zamanda sağ ve sol beyin loblarının da birbiriyle işbirliği içinde çalışmasının gerekliliği ortaya çıkmıştır.

Kötülük meselesi elbette sadece beyin fonksiyonlarıyla açıklamak mümkün değildir, kötülüğün birçok çeşidi vardır ve biyolojik neden (beyin ve bedenden kaynaklanan bozulmalar) bunlardan sadece bir çeşidini oluşturmaktadır. Hukukta, beyinde bu türden aşırı bozulmalar nedeniyle suç işlemiş/davranış bozukluğu olan hastalara ceza verilmemekte, akıl hastanesine ve hastaneye yönlendirilmektedir. Bu noktada sağduyulu olmak ve her türlü kötü davranışın altında yatan gerçek sebebi araştırarak olayları çok boyutlu değerlendirmek adaletli olmak açısından önem taşımaktadır.

Kaynakça

Arpat, O. (2018, Ocak 25). *Ayrık Beyin Sendromu*. Mart 5, 2020 tarihinde www.noroblog.net: http://noroblog.net/2018/01/25/ayrik-beyin-sendromu-1-beyin-2-insan/ adresinden alındı

Boydak, H. A. (2017). *Beyin Yarım Kürelerinin Gizemi.* İstanbul: Beyaz.

Damasio, A. (2015). *Descartes'in Yanılgısı.* İstanbul: Varlık.

Horowitz, N. H. (1997, July 23). *Roger Wolcott Sperry*. Şubat 11, 2020 tarihinde www.nobelprize.org: https://www.nobelprize.org/prizes/medicine/1981/sperry/article/ adresinden alındı

Kanlı, Ö. (2019). İnsan Doğasındaki Kötülüğe Bir Bakış:Beyin ve Kötülük. *III.Uluslarası Battalgazi Bilimsel Çalışmalar Kongresi* (s. 832-857). Malatya: İspec.

Platon. (2015). *Timaios.* İstanbul: Say.

Ramachandran, V. (2010, Haziran 3). *"Ayrık Beyin (Split Brain)"*. Şubat 3, 2020 tarihinde www.youtube.com: https://www.youtube.com/

watch?v=PFJPtVRlI64 adresinden alındı

Sarı, İ. (2018, Kasım 13). *PED Ücretsiz Psikoterapi Eğitimleri*. Şubat 12, 2020 tarihinde www.youtube.com: https://www.youtube.com/watch?v=Kb__8iUw3XI&t=3618s

Singulat Korteks. (tarih yok). şubat 12, 2020 tarihinde https://tr.wikipedia.org/wiki/Singulat_korteks adresinden alındı

Smith, E. W. (2017). *Psikolojiye Giriş.* Ankara: Arkadaş.

Split Brain-Edicational Games. (2014, November 10). Şubat 08, 2020 tarihinde www.educationalgames.nobelprize.org: https://educationalgames.nobelprize.org/educational/medicine/split-brain/ adresinden alındı

Tan, A. (2017). Mevlana'da Dini Tecrübe. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tan, A. (2019). Beyin Gelişimine, Nörofelsefeye ve Jean Piaget'in Zihinsel Gelişim Kuramına Göre Din Felsefesi Meselelerini Yeniden Ele Alma İmkanı (poster). *I.Uluslararası Beydağı Sosyal ve Beşeri Bilimler Kongresi* (s. 9). Malatya: İspec.

Tanrıdağ, O. (2019, Mart 7). *PED Ücretsiz Psikoterapi Eğitimleri*. Şubat 22, 2020 tarihinde www.youtube.com: https://www.youtube.com/watch?v=IJJBIw3L_hg&t=3243s adresinden alındı

Tarhan, N. (2019). *www.npistanbul.com*. Şubat 23, 2020 tarihinde https://npistanbul.com/assets/uploads/merakedilen/beyin-inceleme-teknikleri-ve-noropsikolojik-check-up.pdf adresinden alındı

The Left Brain/Right Brain Myth. (2018, May 11). Şubat 05, 2020 tarihinde www.oecd.org: http://www.oecd.org/education/ceri/neuromyth6.htm adresinden alındı

Üngüren, E. (2015). Beynin Nöroanatomik ve Nörokimyasal Yapısının Kişilik ve Davranış Üzerindeki Etkisi. *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, 1-20.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:
SOSYOLOJİ-PSİKOLOJİ

İSLÂM MEDENİYET İNŞASINDA SEVGİ VE MUHABBET DİLİNİN YERİ

Zeynep ORTAKAYA

Özet

İslâm dininin evrensel mesajı, birlikte yaşama kültürünün vazgeçilmezi olan adalet, muhabbet, samimiyet gibi ortak değerlere dönük olup farklılığa karşı olmak İslâm'ın temel referanslarına aykırıdır. Bu çalışmamda dini anlama, yorumlama ve aktarma metodu, kendi özündeki kavramlardan hareketle muhabbetli din dilinin gerekliği üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din, Dil, Muhabbet, İslâm, Hoşgörü

THE PLACE OF THE LANGUAGE OF LOVE IN THE BUILDING OF ISLAMIC CIVILIZATION

Abstract

The universal message of the religion of Islam is directed to common values such as justice, love and sincerity, which are indispensable to the culture of coexistence, and to be against the difference is against the basic references of Islam. In this study, the concept of religious understanding, interpretation and transfer, and the necessity of the religious language in the context of the concepts of self-expression will be emphasized.

Keywords: Religion, Language, Love, Islam, Tolerance

Giriş

Dil, insan hayatı üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Zira insanın dünyaya açılması, insanlarla ortak bir bilgi alanı oluşturması dilin aracılığıyla mümkündür. İslâm medeniyeti, kendi kültürünün gerçekliğini dil üzerinde meydana getirir. Din, dili ne kadar doğru ve yerinde kullanırsa, yaşadığı topluma kültürünü tanıtması, anlatması ve toplumda varoluşunu göstermesi o derece mümkün olabilir. Ancak İslâm dışı kültürlerin etkisinde kalan İslâm coğrafyası, birçok konuda büyük erozyon yaşadı. Bu çözülmenin önemli nedenlerinden birisi de bir medeniyet inşa edip devam ettirecek "din dili"nden mahrum kalmasıdır. Nitekim günümüzde din ilimlerine dayalı din dili, çağın beklentilerini karşılamakta yetersiz kalmakta olup, salt literal bir yaklaşım dinin gayesine ulaşmakta kişiyi mahrum bırakmaktadır. Zira din dili, Kur'an ayetlerinin pergelinde dönen, Allah'ın insanlar üzerinde yansımasını görmek istediği hakikatlerin, insanlara yine ilâhî bir dille/uslûpla aktarılmasıdır. Bu bağlamda din dili, bilinen bir içtihat ameliyesinin ötesinde köklü bir yenilenmeyi gerektirmektedir. Dinde dil ve üslup Kur'an'ın hedeflediği toplumsal ve ahlâkî gayelerini anlamada ve İslâm'ı asrın idrakine, aklına sunmada yoğun ilgi ve mesai gerektirecek bir önem arz etmektedir. Hakikate dayalı muhabbet ve samimiyetten yoksun bir din dili, nakilcilik ve lafızcılık iddialarına maruz kalarak gramer ve hitabete mahkûm edilecektir.

Din Dili Kavramı

Dil, özünde bir dünya görüşü barındıran, kendisini varlık sahnesine taşıyan bireylerin hayata bakış açılarını yansıtan, insanın benliğinden başlamak suretiyle bütün âlemi kavrayışına kadar tüm olgu ve olaylara dair düşüncelerini şekillendiren geniş kapsamlı bir kavramdır. Aynı zamanda dil, kişiyle varlık arasında köprü olup, varlıkla arasındaki sağlam diyaloğun yegâne yoludur. Ünlü filozof Sokrates(ö.436-338) insanın varoluşuyla dil arasındaki bağlantıyı şöyle ifade eder: "Dil, neredeyse bütün tasarladığımız şeyleri elde etmemize yardım etmiştir. Çünkü adalet ve zulüm, şeref ve utanç hakkında yasalar düzenleyen dildir. Bu değerler olmadan birlikte yaşamak mümkün değildir. Dil aracılığıyla kötüyü reddeder, iyiyi överiz.

Dil ile cahili eğitir, akıllıyı bilgilendiririz. Düzgün bir konuşma yeteneğini zekânın en iyi belirtisi olarak görürüz; doğru, meşru ve adil bir konuşma da iyi ve güvenilir bir ruhun yansımasıdır. (Macit, 2010)

İnsanın varlık sahnesine çıkması dilin gerçekliğiyle mümkün iken, dilin de kendini ifşa etmesi dili konuşan özne sayesindedir. (Çınar, 2005) Dil, bir iletişim vasıtası olup o dili konuşan milletlerin varlığının sadece bir nişanesi değildir. O, bir milleti, medeniyeti inşa edip manevi değerlerini zinde tutarak kuşaktan kuşağa aktaran özgün bir kültürün ürünü ve aktarıcısı olan bir organizmadır. (Çınar, 2005)

Her dilin kendi içinde kullanımına bağlı olarak değişen alt dil kategorileri mevcuttur. Şüphesiz ki bu kategorilerden biri de 'din dili' dir. İnsanın duygu ve düşüncelerini etkileyerek hayatını baştan dizayn edip dönüştürmeyi, bireyleri iyiliğe yönlendirerek toplumsal barış ve güvenliği gaye edinen dinler, ancak dilin sınırları içinde kendini gerçekleştirebilirler. Nitekim din, dilin aracılığıyla yeni bir medeniyet inşa edip kişilere bilinç telkin eder. Yani din, kutsal dünyasını dil üzerinden kurarken aynı zamanda içinde bulunduğu kültürün manevi yönünü de dil aracılığıyla meydana getirmektedir. (Erkan, 2014) Dinin anlaşılabilmesi ve doğru bir şekilde aktarılabilmesi yahut dini bir grubu anlamanın yegâne yolu, o topluluğa hâkim olan dili anlamaktan geçmektedir.

Dil, bilişsel tecrübelerimizin geçmişten günümüze aktarılması ve geleceğe taşınmasına aracılık ederken din de bu aktarımda dil için bir rota çizip dil için değer ve sabiteler öneren bir işlevi görür. (Erkan, 2014) Aynı zamanda din, muhataplarına dil aracılığıyla zihni bir inşa sürecinin yanında ameli ilkeleri ortaya koyarak doğrudan hayata bir anlam ve bilinç kazandırmayı gaye edinir. (Macit, 2010)

Teolojik dil, ne kavramlar arasında anlamlar kuran analitik bir dil, ne de deneye dayalı ampirik bir dildir. Bu dil köklü bir kanaate dayalı iç tutumun bir ifadesidir. Çok ince ve teferruatlı güç konularda kişinin en derin tecrübe ve infiallerine tercüman olan bir dildir. Dolayısıyla din dili, gerçekliğin sadece bir veçhesine değil, bütününe atıfta bulunur. Bu dilin doğruluğu konusunda sağlama yapmak mümkün olmasa da yanlışlıma ihtimalini de ge-

çersiz bırakan bir dildir. (Koç, 2013) Yaşayan bir imanın dili olan din dili, mü'minlerin hayat tarzlarına yön veren aktif bir unsurdur. Bu dili ampirik dünyaya işaret eden yahut kavramsal tanımlar arasında bir bağlantı kuran bir dil olarak değil, bizim nihaî mukadderatımıza dair kanaatlerimizin dile getirilmesinin ulvî bir yolu olarak görmek gerekir. (Macit, 2010)

Tarihsel süreçte bireyde ve toplumda değişimi meydana getiren; bireyi ve toplumu biçimlendiren önemli faktörlerden biri de dindir. Aynı dili kullanan toplumun farklı kesimler tarafından dil birçok farklı lehçe ve söylemleri içinde barındırdığı gibi din dili de kendi içinde her dini gruba yahut din ilmine dair içerik ve sözlük farklılıkları barındırır. İnsan hayatının her alanını kapsayan dinin, kendine has olan dilini ve içinde barındırdığı farklılıkları ancak kendi bağlamı içinde ele alındığı takdirde daha doğru anlaşılabilir. Dolayısıyla din diline dair değerlendirmeler dış faktörlerden uzak olarak dâhili kriterler üzerinden yapılmalıdır. (Macit, 2010) Buna göre dini terimlerin ilâhî ve fitrî doğruluğunu, ancak Kur'ânî akılla değerlendirilebilir.

Tarihsel şartlar, sosyal değişme ve gelişmeler beraberinde dilde de değişimi meydana getirmektedir. Bu değişim ve gelişim dolayısıyla din dilinin de değişimi kaçınılmaz kılmaktadır. Bu nedenle dini alanla uğraşan kimseler çağın gereklerini karşılayacak köklü yenilenmeyi gerçekleştirerek din diliyle kavramlara yeni anlamlar yükleyerek kendilerini üretme çabasında olmalıdırlar. Burada "din dili" ile kastedilen mana salt dünyevi ilişkiler bağlamında ele alınan kapalı bir söylemin ötesinde sosyokültürel dünyanın inşasında bir takım kavramların dini söylem ve dini oluşumda işlevsel rolü olan bir faktör olarak ele alınmıştır. Nitekim din dili, dinin künhünü oluşturmayıp kastedilen dinin anlatımıdır. Tıpkı cihâd, mustazâf, muvahhit, tağût, mazlum gibi kavramların yerine günümüzde kullanılan çoğulculuk, özgürlük, insan hakları, sevgi, hoşgörü ve barış gibi yeni kavramların kullanılması ya da cihâd gibi kavramlara yeni anlamlar yüklenerek daha anlaşılır kılınmasını sağlamaktır. (Erkan, 2014)

Sosyal Hayatta Dil Ve Üslup

Dil üzerinden inşa ettiğimiz sosyal hayatımızda kullandığımız sözcük-

lerin ne olduğunun önemi kadar neyi, nasıl ve ne zaman söylediğimiz de önem arz eder. Sözün hukukuna riayet ederek kelamı incitmemek, muhatabın idrak ve anlayışını dikkate alarak konuşmak gerekir. Çünkü sözün de bizim üzerimizde hakkı vardır. Söz, sahibinden nezaket ve zarafet ister. Muhatabı incitmeyen, kırmayan, farklılıkları ötekileştirmeyen, örselemeyen bir dil ve üslup muhatabın kalbine ferahlık verebilir. Nitekim düşünülmeden, sözü ölçüp tartmadan fütursuzca sarf edilmiş sözler, sözü sarf eden kişinin seviyesini ortaya koyduğu gibi muhatabın da gönlünü incitir. (Görgülü, 2018)

Sosyal hayatta özellikle de din gibi hassas konularda konuşulduğu zaman daha dikkatli davranılması gerektiği bilinmeli ve kaş yapma pahasına göz çıkarmanın marifet olmadığı bilinciyle hareket edilmelidir. Çünkü Allah, "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış"(Nahl, 125) buyurarak gerektiğinde mücadeleyi, tartışmayı dahi en güzel üslupla yapmamızı bizlerden istemiştir. Çünkü unutulmaması gereken husus, bir sözün muhatapları açısından bağlayıcılığında sözün anlamsal bağlamının önemi kadar o sözün hangi dil ve üslupla dile getirildiğiyle de yakından ilgilidir. (Özel, 2017)

Kişinin dil ve üslup vasıtası ile dış dünyaya akseden duygu ve düşüncelerinin müspet yahut menfi oluşunu "ameller niyetlere göredir" hadisi mucibince kişinin sahip olduğu yaklaşımlar belirlemektedir. Sosyal ilişkilerimizde insanlarla olan ilişkimizin, onlara olan yaklaşımımızın yapıcı, kuşatıcı, birleştirici ve kucaklayıcı olmasının temeli bizim başta samimi niyet, hasbi gayret, sahih bilgi ve "emr-i bi'l ma'ruf nehy-i ani'l münker"i merkeze alan güzel bir ahlakı kuşanmamız ile mümkün olur. Aksi takdirde dil ve üslubumuz insanlar arası gerilimi tırmandırıp ayrılıkçı hareketlere, ayrıştırma ve kutuplaştırmaya götüren bir kin dili haline dönüşüp dinleyenin gönlünde onulmaz yaralara sebebiyet verir. (Erbaş, 2018) Bu bağlamda sosyal hayatta kuşanmamız gereken tavır aklıselim ve kalbi selime uygun her türlü ihtilaf ve tefrikadan arındırılmış, hassas, zarif, anlaşılır ve güncel bir dili kullanmaktır.

İslâm Medeniyet İnşasında Sevgi **ve Muhabbetin Yeri**

Medeniyetlerin oluşması, gelişigüzel ve tesadüfi olmayıp, belli bir plan, program ve disiplin gerektiren süreçlerdir. Temelinde bireysel olarak, inanç, toplumsal olarak ise ahlâk nizamına dayanan medeniyetler, içinde bulundukları toplumun hem din anlayışlarından hem de dinin dil aktarımında etkilenmektedir. Nitekim bir inanç sistemi olan din, kendisine ittibâ eden kişilere ruhî bir coşkunluk ve bağlılık vermenin ötesinde hayatının her bir yönüne kendi temel esasları çerçevesinde insanî ilişkilerini düzene koyup bir medeniyet inşa etme sürecini beraberinde getirir. (Konur, 2018)

Din hakkında herhangi bir konuda, doğru tanıtma ve yönlendirmenin eksikliği beraberinde medeniyetler içinde o din anlayışının yanlış anlaşılmasına yol açar. İnanma ve dinin temel ritüellerine esas teşkil edecek kognitif/bilgilendirici muhteva olmazsa kişiyi özünde dönüştürecek bir imandan bahsetmek mümkün olmaz. Nitekim din ve teolojik geleneğin temsilcisi olan kimseler, tecrübelerini herhangi bir dil ile paylaşmadığında, toplum içinde insanlarla olan diyaloğu sona erer. Bu diyaloğu sağlayacak en sağlıklı iletişim yolu, idrak, izan ve muhabbete dayalı bir din dilidir. Zira dini söylemleri kapalı bir dil olarak kabul edersek, o zaman geleneği paylaşmak, gelecek kuşaklara aktarmak zorlaşır ve medeniyetler arası kültürel zenginleşmeyi tecrübe etmek imkânsızlaşır. Din dilinin bir anlam ifade edip muhatabı etkileyebilmesinin öncelikli şartı ise, bir dini tecrübeye dayanmasıdır. Nitekim din dili muhteva olarak teleolojik ve kozmolojik delillerden farklıdır. Dini tecrübeden kast edilen mana, dili kullanan kişinin Allah'a karşı duyduğu muhabbet, teslimiyet ve samimiyettir. Bu tecrübeden yoksun olan bir din dili, mesajını muhataba doğru bir şekilde ulaştırmaktan yetersiz kalır. (Koç, 2013)

Modern dünyada değişen dindarlık algısı, kişilerin ya tamamen moderniteye teslim olmak ya da bütünüyle reddetme tutumunu benimsemeleri beraberinde bireysel dindarlığı getirdi. Dolayısıyla bu durum beraberinde samimi dindarlıktan, menfaate dayalı bir din anlayışına, yani imanın hazzından ihtiyaç dindarlığına, metanın hazzına dönüşme sürecini getirdi. Böylece dine dair söylemler, hakikat arayışından ziyade kişilerin sosyolojik, psikolojik ve ekonomik güvenlik arayışlarının bir maskesi haline getirdiğini göstermektedir. (Yapıcı, 2018) Her iki durumun da dini gele-

neğin çatısı altında bir arada yaşama tecrübesine katkı sağlamayıp aksine çatışmaya yol açtığı apaçıktır. Bu çıkmazdan kurtulmanın yolu öncelikle İslâm geleneğini ve moderniteyi iyi bilip avantaj ve dezavantajların farkında olup; hakikatin hiçbir grubun tekelinde olmadığı, farklılıkların eksiklik değil, zenginlik olduğu bilinciyle dinin özünden doğan muhabbetli yeni bir din dili geliştirmektir. Nitekim günümüzde insanlar arasında hassaten Müslümanlar arasında meydana gelen ayrılıkçı, ayrıştırıcı ihtilaf ve tefrikaların temelinde bir dil ve üslup problemi yatmaktadır. İyiliğin, güzel ahlakın ve bir inancın mümessili olan kimselerin unutmamaları gereken husus, bir mesajın akıbetinin belirlenmesindeki dil ve üslubun küçümsenmeyecek rolüdür. Kur'an'da Allah'ın Hz Musa'dan Firavuna gitmesini ve ona yumuşak söz söylemesini istemesi aynı zamanda Hz Muhammed'e (s.a.v) "Sen onlara sırf Allah'ın rahmeti sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi." (Al-i İmran, 159) buyurması iletişimde yumuşak bir dil ve üslubun önemini ortaya koymaktadır.

Tüm insanlığa üsve-i hasene olan Hz Muhammed'in (s.a.v) hayatına baktığımızda O, insanlara eza verecek her türlü söz ve fiillerden uzak durmuş, İslâm'ı kendisine ve insanlara zorlaştıran kişilere müsamaha göstermeyerek bunun bir vebal ve fitne olduğunu hatırlatmıştır. (Buhârî, 63) O, sözü son derece güzel ve yerli yerinde kullanmıştır. Az sözle çok mana ifade eden "cevamiu'l kelim" oluşunu "kavl-i leyyin" ile süsleyerek kısa sürede pek çok insanın gönlünü fethetmiştir. Nitekim yirmi üç yıl gibi az bir zaman zarfında ilim ve irfandan gafil, dağınık kabilelerden meydana gelen bedevî bir toplumdan medenî bir toplum inşa etmiştir. (Karataş, 2018)

Sevgiyi, hayatının merkezine koyan Hz Peygamber'in (s.a.v) yaşantısından yola çıkarak "Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız, müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz" (Buhârî, 12) düsturuyla hareket edip empati kurmalı; insanları ötekileştirmeden, kırmadan, incitmeden ve küçümsemeden hakikatleri muhabbetli bir dil ile aktarabilmeliyiz. İnsanlarla sağlıklı bir iletişim kurmada sevgi, saygı, şefkat ve merhamet yüklü bir dilin kullanılması muhatabı etkilemede en güzel yollardan biridir. Nitekim yaratılışımızdaki en güçlü hislerden biri sevgidir. (Dedeoğlu, 2003) Âlemde sevgiye bigâne

olabilecek tek bir zerre bile yoktur. Tüm mevcudat Allah'ın muhabbetinin eseridir. Fakat varlıklar içinde insan, sevgiden en büyük payı alan ve sevgi dilinin asıl muhatabı olmakla müstesna bir konumdadır. İnsanın da dünyadaki ehemmiyetli vazifesi bütün insanlığı sevgiyle kucaklayıp "yetmiş iki millete aynı gözle bakan" Âşık Yûnus Emre'nin;

"Ben gelmedim dâvâ için ben işim sevi için, dostun evi gönüllerdir, gönüller yapmağa geldim" (Demirci, 1991) düsturunca yaşamaktır. Muhabbete dayalı sevgi dili, fert ve toplum olarak aramızdaki bir takım anlaşmazlık ve kavgaları yok eder. Farklılıklarımızın birer eksiklik olmayıp aksine zenginlik olduğu bilincinin uyanmasını sağlayan muhabbetli din diliyle kişi, bu farklılıkları hoş görüp birlikte yaşama tecrübesini en güzel şekilde meydana getirir. Gönüller ancak lisan ve simadan gelen bu güzel davete icabet ederler. Aksi halde; bağırışlar, çağırışlar, korkutma ve ürkütmeler, nefret ve uzaklaştırmayla neticelenir.

Büyük mutasavvıf şair Mevlânâ'ya göre bir arada barış içinde yaşamayı zorlaştıran nedenler arasında kişileri ötekileştiren, ayrılıkçı, muhabbetten yoksun bir dil ile meydana gelen "senlik-benlik" kavgalarıdır. O, kardeşlik hukukumuzu zedeleyen ayrımcı dile şiddetle karşı çıkarak sevgiden yoksun olanlara uyarılarda bulunur:

"Beri gel, beri, daha da beri, niceye bir şu yol vurulacak? Değil mi ki sen, bensin, ben de senim, niceye şu senlik-benlik?

Hepimiz de bir tek olgun kişiyiz; fakat neden böyle şaşıyız ki?

Neden böyle zengin, yoksulları hor görür ki?

Biz hepimiz aynı mayadanız; aklımız da bir, başımız da; fakat şu beli bükülmüş göğün altında iki görür olup kalmışız.

Bu beş duygudan, altı yönden pılım-pırtım çek birlik bucağına; niceye dek usul boylu birlik ağacının yalnız sözünü edip duracaksın?

Haydi, şu benlikten geç, herkese karış kaynaş. Kendinde kaldıkça bir habbesin, bir zerresin, ancak; herkesle birleştin kaynaştın mı ummansın,

madensin" (Gölpınarlı, 1970) diyerek insanları sevgiye, hoşgörüye birliğe, barışa davet eder.

Unutulmamalıdır ki dinin özünde ötekileştirme değil, birleştirme; nefret değil, insanı sevme; dışlamacılık değil hoşgörü; düşmanlık değil, merhamet; farklılıkları bir çatışma unsuru değil, birlikte yaşama zenginliği olarak görme ahlakı vardır. Dolayısıyla kullandığımız din dili, ayrıştırıcı ve ötekileştirici değil, birleştirici; dışlayıcı değil, yaklaştırıcı; daraltıcı değil, kapsayıcı; suçlayıcı değil, affedici; alaycı değil, değer verici; intikamcı değil, bağışlayıcı olmalıdır. Nitekim dinin kutsalları, dinî içerik kazanmış terim ve kavramlar her türlü hesabın üstünde tutulması gereken ortak insanlık değerleridir. Kaldı ki din, insanlığı koruyan bir kale ve onun var olma garantisidir. Eğer bir toplumda din ve bu dinin kavramlar dünyası coşkulu bir şekilde yaşanırsa, hem kültürel kimliği ve hem de toplumsal benliği yabancılaşmaktan korur. Bunun en güzel örneği de Yunus'un, "gönüller yapmaya" dönük dili ile Mevlana'nın "yaklaştırıcı" dilinde görülebilir. (Altıntaş, 2018)

Sonuç

Konuyu kısaca özetlersek İslâm'ı yaşama ve yaşatmanın makul yolu yüzyıllardır Müslümanların hayatlarını ve tecrübelerini taşıyan din dilinin, inceliklerini kavrayıp dilin tabii doğasını bozmadan, aynı zamanda hakikatleri eğip bükmeden muhataba hitap etmektir. Bunu yaparken de muhatabın şahsiyetini rencide edici, gönül kırıcı ve ötekileştirici sözlerden uzak, kişinin anlayacağı seviyeden, anlaşılır ve muhabbetli bir dille hitap etmektir. Nitekim birlikte yaşama tecrübesini en iyi şekilde gerçekleştirecek bir toplum inşa etmek, dili ve gönlüyle, hayata sevgiyle bakan, çalışkanlıktan ve üretkenlikten hiçbir şekilde ödün vermeyen insanlar yetiştirmekle mümkün olur. Bu noktada topluma Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Veli ve Mevlânâ gibi bir medeniyet birikimine katkı noktasında azımsanmayacak öneme sahip olan, muhabbetin tezahürleri olan şahsiyetlerin öğretilmesi ve örnek alınması gerekir. Aksi halde ayrılıkçı unsurların İslâm dünyası ile birlikte tüm dünyayı istikrarsızlaştırmaları kaçınılmazdır.

Kaynakça

Altıntaş, Ramazan. (2018). "Mevlana'ya göre birlikte yaşamanın ilkeleri", Diyanet Dergisi, 336,

Çınar, Aliye. (2005). "Yaşayan Bir Varlık Olarak Dil", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Yıl:2, Sayı:5, 105-122.

Dedeoğlu, M. Münir. (2003). *Sevgi Ahlakı Bergson ve Mistik Ethik,* Ankara: ÜBL Yayınları.

Demirci, Mehmet.(1991). *Yunus Emre'de İlâhî Aşk ve İnsan Sevgisi.* İstanbul:Selçuk Yayınları.

Erbaş, Ali. (2018). "Tebliğde Dil ve Üslup", *Diyanet Dergi,* sy. 330, 4-27.

Erkan, Erol. (2014) "Hakikati İnşa Aracı Olarak Din Dili". *The Journal of Academic Social Science Studies,* s. 26, 167-179.

Görgülü Ülfet. (2018). "Beri Gelsin Söz Edebini Bilen Hikmetle Kelam Eden", *Diyanet Dergisi,*330, 22-23.

Karataş Mustafa. (2018). "Hz Peygamber'in Tebliğ ve İletişim Dili", *Diyanet Dergi,* 330, 17-20.

Koç, Turan. (2013). *Din Dili.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Konur, Himmet. (2018) "Medeniyet İnşasında Tasavvufun Rolü", *Akademiar Dergisi*, s. 4, 13-35.

Macit, Nadim. (2010). *Dünya Dil Sistemi ve Dini Söylem.* Ankara: Sarkaç Yayınları.

Mevlâna, Divan-ı Kebir, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: MEB Yayınları, 1970, 144-145.

Özel, Recep Orhan. (2017). "Dil ve Üslup Açısından Ahkâm Ayetlerinin Bağlayıcılığı ve Tarihselciliğin İmkânı". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: V, s.1, 29.

Yapıcı, Asım. (2018). "Çatışmacı Söylemin Dinî Tefekküre Etkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 54. 117-146.

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN DİN PSİKOLOJİSİ DERSİNE YÖNELİK ALGILARINA İLİŞKİN NİTEL BİR ARAŞTIRMA

Ali YÜKSEL

Özet

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mezun olduktan sonra özellikle mesleki açıdan genelde ise tüm hayatları boyunca insanlarla olan ilişkilerinde, fakültedeki kazanımları büyük rol oynamaktadır. Dinin bireyin duygu, düşünce ve davranışlarındaki yansımalarını inceleyen din psikolojisi dersindeki edinimler, ilahiyat fakültesi öğrencileri için özellikle önem arz etmektedir. Ülkemizde hızla gelişmekte olan ve yönelimin fazla olduğu din psikolojisi anabilim dalıyla ilgili literatür incelendiğinde İlahiyat Fakülteleri'nde verilen din psikolojisi derslerine ilişkin az sayıda araştırma bulunmaktadır. Araştırma Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2017-2018 ve 2018-2019 akademik yılı bahar döneminde din psikolojisi dersini alan ve halen Atatürk Üniversitesi'nde öğrenim gören öğrencilerin din psikolojisi dersine yönelik algılarının ortak ve farklı yönlerinin ortaya konulmasını amaçlayan nitel bir araştırmadır. Elde edilen bulgulara göre öğrenciler, din psikolojisi dersini hem insanın öncelikle kendisini tanıması hem de muhatap olacakları kişileri analiz edebilmek açılarından önemli bulmaktadır. Öğrenciler, Temel İslam Bilimleri çatısı altında alınan derslerdeki bilgilerin muhataplarına ne şekilde ifade edileceğinin öğrenilmesi yönüyle din psikolojisi dersinin İlahiyat Fakültesi'nde zorunlu ve süre açısından daha fazla olması gerektiğini düşünmektedir. Öte yandan din psikolojisi dersinin İlahiyat Fakültesi'ndeki diğer derslerden içerik yönüyle farklı olduğunu vurgulayan öğrenciler mezun olduktan sonra hayata aktarabilecekleri güncel konuların da ders içeriğinde yer almasını istemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Din Psikolojisi Dersi, Algı, Nitel Araştırma

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, ali.yuksel18@ogr.atauni.edu.tr orcid.org/0000-0002-5099-343X

A QUALİTATİVE STUDY ON THE PERCEPTİONS OF THEOLOGY FACULTY STUDENTS TOWARDS THE PSYCHOLOGY OF RELİGİON COURSE

Abstract

The attainments of the students of the Faculty of Theology during their undergraduate education play a great role especially in the professional sense in their relations with people after they graduate. What they have learnt in the psychology of religion course, which examines the reflections of religion on the emotions, thoughts and behaviors of the individual, are especially important for the students of the Faculty of Theology. When the literature on the field of religious psychology, which is rapidly developing and has a high tendency in our country, is examined, it was seen that there are very few studies on religious psychology courses given at the Faculty of Theology. This research is a qualitative research aiming at revealing the common and different aspects of the perceptions of students who took religious psychology course in 2017-2018 and 2018-2019 academic year at Atatürk University Faculty of Theology and still studying at Ataturk University. According to the findings obtained, students think that the religious psychology course is important in terms of self-discovery and the ability to analyze the people to whom they will be addressed. The students also think that the course of religious psychology should be compulsory and allocated more time. Thus, they will be able to learn how to convey all the information which they have obtained in the courses relating to basic Islamic sciences to their addressees. Furthermore, the students who emphasize that the religion psychology course is different from the other courses in the Faculty of Theology in terms of content, desire and suggest that this course include current trends.

Keywords: Religious Psychology, Students at Theology Faculty, Religious Psychology Course, Perception, Qualitative Research

Giriş

İnsan, gözlerini dünya sahnesine açtığı andan perdenin kapanmasına kadar geçen fasıl içerisinde sürekli bir tekemmül halindedir. Diğer canlılardan farklı olarak öğrenerek mükemmelleşmeye ve ilimle ilerlemeye, fıtraten muhtaçtır. Bu nedenle özellikle gelişmiş ülkeler başta olmak üzere tüm dünyada bireyin muhtaç olduğu eğitim ve öğretim faaliyetleri önem arz etmektedir.

Öte yandan psikoloji bilimi bireyin duygu, düşünce ve davranışını konu edinmesi açısından uzun bir geçmişe, bireyin davranışının altında yatan süreçleri bilimsel olarak incelemesi açısından kısa bir tarihe sahiptir (Plotnik, 2009, Hökelekli, 2013, Kızılgeçit, 2017a).

Kendisini ve etkileşimde bulunduğu çevresini tanımlama ve anlamlandırma çabasını hiçbir zaman bırakmayan insanoğlunun çabalarının bir disiplin halini aldığı psikoloji bilimi, insanın bütün hayatını etkileyen, varoluşsal çözümleme ve hayatı anlamlandırma misyonuna sahip güçlü bir olgu olan dini (Karacoşkun, 2019) bir barışık bir dargın kardeşler olarak (Köse - Ayten, 2015) kenarda bırakamamış ve en önemli inceleme alanlarından birisi haline getirmiştir (Karacoşkun, 2019).

Yaratılıştan itibaren sergilenen oyunda acziyet ve fakriyet sahibi insanlığın, dinsiz bir sahnesi görülmemiştir. Bu ilişki inanmak, reddetmek, ilgi duymak, nefret etmek vb. suretlerde süregelmiştir (Kayıklık, 2011). Bireysel veya toplumsal olarak inanç, bilgi ve uygulama açısından sistemleşmiş, mensuplarını bir yaşam tarzına sevk eden, belli bir hedef ve dünya ile ahiret görüşü etrafında toplayan yapı olarak ifade edilen din olgusu (Kızılgeçit, 2017a) ile psikoloji bilimi bireyin ve insanlığın anlaşılması açısından iki önemli alandır.

Bu kapsamda din psikolojisi *"bireyin yaşadığı dini hayatı oluşum, yapı, gelişim şartları ve süreçleri, sonuçları ve etkileri açısından ele alan bir bilim dalı olup bir yönüyle psikoloji bir yönüyle dinle ilgilidir. Psikolojinin kavram, yöntem ve yaklaşımları çerçevesince dinin birey üzerindeki her türlü görünümünü incelemektedir"* (Kızılgeçit, 2017'a, s. 17).

Ülkemizde İlahiyat Fakülteleri'ndeki öğrenimini başarıyla tamamlayan öğrencilerin, esas davası *'insanlara iman hakikatlerini aşılayarak onları küfür virüsünden kurtarmak'* olmakla birlikte mesleki açıdan baktığımızda Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı kurumlarda, Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı kurumlarda, Sağlık Bakanlığı'na bağlı hastanelerde, üniversitelerde vb. alanlarda çalışabildiği görülmektedir. Mesleki yaşamları başta olmak üzere kişisel hayatlarında da insani ilişkileri üst seviyede bulunacak mezun öğrencilerin hem bireyin psikolojisine hem de dinin insan üzerindeki psikolojik etkilerine yönelik bilgisi önem arz etmektedir.

Din psikolojisi dersine kazanımları açısından bakıldığında, öğrencilerin mezun olduklarında yüklenecekleri misyon gereği dinin, kendisi üzerindeki etkilerini belirleyebilmesi, bireyler üzerindeki etkisini en iyi şekilde analiz edebilmesi, bireylerin gelişim dönemlerini dikkate alarak onlara hitap edebilmesi hususları dersin İlahiyat Fakültesi içerisindeki önemini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Plotnik'e göre tutum; *"olumsuzdan olumluya uzanan bir süreklilik çizgisi üzerinde bir nesne, kişi veya olayla ilgili bir değerlendirmeyi içerir ve bizi o nesne, kişi veya olay karşısında belli bir şekilde davranmaya yakın hale getirir."* (Plotnik, 2009, s. 588) Eğitim-öğretim açısından öğrencilerin derse karşı tutumlarını araştırıp olumsuz tutumların sebeplerinin ortaya çıkarılması ve çözüm yollarının belirlenmesi, ilgili dersin kazanımlarının öğrenciye aktarılmasındaki başarısı açısından büyük etkiye sahiptir (Aybey, 2019).

Ayrıca derse yönelik tutumların olumlu ya da olumsuz olması öğrenme sürecini doğrudan etkilemekte ve öğrencilerin gelecekteki yaşantılarına yön vermektedir (Aybey, 2019). Bu kapsamda, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersinden beklentileri, dersi diğer dersler arasında konumlandırmaları, dersin hayatlarına etkisi ve dersin içeriğine (konu ve işleniş) yönelik tutumları olumlu ve olumsuz şekilde ayrıştırılarak araştırmada ele alınmıştır.

İlahiyat Fakülteleri'nde Din Psikolojisi Dersleri

Din Psikolojisi bilimi, din felsefesi, din eğitimi, din sosyolojisi vb. din konulu insan bilimleri gibi Batı'da en çok yüz yıllık bir geleneği bulunmasına rağmen ülkemizde çok az tanınan ve mazisi kısa olan araştırma alanlarındandır (Hökelekli, 2013).

Ülkemizde din psikolojisi alanındaki bilimsel çalışmalar, 1950'li yıllarda başlamıştır (Karacoşkun, 2019). İlk olarak Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde İctimai ve Dini Ruhiyat şeklinde okutulmaya başlanan din psikolojisi dersi, 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin dersleri arasında yer alarak akademik hayata taşınmıştır (Karaca, 2017).

Din psikolojisi alanında, bireyler/gruplar üzerinde yapılan anket ve mülakatlar, sistemli gözlem ve yarı deneysel araştırma teknikleriyle gerçekleştirilen alan araştırmalarının ülkemizde ancak 1970'li yıllarda başladığını görüyoruz (Hökelekli, 2016).

Ülkemizde din psikolojisi alanı, yarım asırdan uzun bir süredir çeşitli değişim ve gelişimlerle varlığını sürdürmüş ve içinde bulunduğu dönemin etkin bilimsel akımlarının gölgesinde biçimlenmiştir (Köse- Ayten, 2015).

İlahiyat Fakültesi eğitiminde ders olarak okutulan din psikolojisi, modern psikolojiye paralel olarak gelişmiş ve onun bir dalı olarak nitelendirilmiştir (Aydın, 2010). Ülkemizdeki din psikolojisi derslerinde genel olarak öğrencilere aktarılan konular, Batı kaynaklı olmakla birlikte ülkemizde alanın önde gelenleri tarafından yapılan araştırmalar neticesinde sistematik bir düzleme oturmuş olup İlahiyat Fakülteleri'nde okutulan din psikolojisi kitaplarında genellikle yer alan konular şekil-1'de sunulmuştur (Karacoşkun, 2019).

Şekil 1: Din psikolojisi dersinin konuları

Ayrıca Karacoşkun'un sınıflandırmasına ilave olarak din psikolojisi derslerinde okutulan ders kitaplarının konuları, genel bir bakış açısı kazanılması ile benzerliklerin ve farklılıkların neler olduğunun ortaya konulması amacıyla tablo-1'de sunulmuştur.

Din psikolojisi kitaplarının içeriklerine dikkat edildiğinde; din psikolojisin tarihi, din psikologları, tasavvuf psikolojisi, dindarlık, dini gelişim psikolojisi ile ruh sağlığı ve din konuları ortak olarak yer almaktadır.

Ülkemizdeki din psikolojisi derslerinde öğrencilerin kazanımlarına yönelik farklı İlahiyat Fakülteleri'nden alınan öğrenme çıktıları, benzer kazanımlar bir kez yazılmak şartıyla, tablo-2'de sunulmuştur. Buna göre öğrenci kazanımlarının odak noktasının dinin bireysel ve toplumsal etkilerinin iyi bir şekilde analiz edilebilmesi olduğu görülmektedir.

1.	Psikolojik yaklaşımın ne olduğunu bilir.	Atatürk Üniversitesi
2.	Bu yaklaşımı din vb. gibi değişik fenomenlere uygulayabilir.	Atatürk Üniversitesi
3.	Dini hayatı etkileyen unsurları bilir.	Atatürk Üniversitesi
4.	Dinin psiko-sosyal fonksiyonlarını bilir.	Atatürk Üniversitesi
5.	Dini gelişimin takip ettiği süreçleri bilir.	Atatürk Üniversitesi
6.	Din psikolojisinin temel kaynaklarını analiz eder.	Sakarya Üniversitesi
7.	Dini hayatın psişik hallerini açıklar.	Sakarya Üniversitesi
8.	Din psikolojisinin diğer İslami ilimlerle münasebetini sentezler.	Sakarya Üniversitesi
9.	Din psikolojisi ile ilgili temel konu, kavram ve kuramlar hakkında bilgi sahibi olur.	Harran Üniversitesi
10.	Din psikolojisine ait konuların sosyal hayattaki karşılıklarını açıklayabilir.	Harran Üniversitesi
11.	Dinin insanlar üzerindeki etkilerini gözlemleyip, mukayese yaparak yorumlayabilir.	Harran Üniversitesi
12.	Din psikolojisine ilişkin bazı Müslüman düşünürlerin düşüncelerini açıklayabilecek.	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
13.	İbadet ve duanın psikolojik sonuçlarını bilebilecek.	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
14.	Dinin birey hayatındaki yeri, anlamı ve öneminin farkına varır.	RTE Üniversitesi

Yazar Adı	Prof. Dr. Faruk KARACA	Prof. Dr. Hüseyin PEKER	Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ	Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK	Prof. Dr. Ali KÖSE Prof. Dr. Ali AYTEN	Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞ-KUN (E)	Doç. Dr. Ümit HOROZCU	Prof. Dr. Fatma Gül CİRHİNLİOĞLU
KONULAR	Din psikolojisi tarihi	Psikolojinin alanı	Psikoloji ve din psikolojisi	İçerik ve kazanım açısından din psikolojisi	Psikoloji ve din	Psikoloji bilimi ve tarihçesi	Psikolojiye giriş	Psikoloji ve din
	Din psikolojisi bilimi	Din psikolojisinin alanı	Din ve psikoloji	Din psikolojisinin doğuşu ve gelişmesi	Psikologlar ve din görüşleri	Modern psikolojide dine yaklaşımlar	Din psikolojisine giriş	Dini düşünceler, dini inançlar ve dini davranışlar
	Din psikolojisinde yöntem	Dini yaşantının unsurları	Dini davranışın kaynakları	Din psikolojisinde yöntem	İslami psikoloji ve Müslüman psikologlar	Din psikolojisi bilimi ve Türkiye'deki gelişimi	Sigmund Freud, psikanaliz ve din	Dindarlığın boyutları
	Din, dindarlık ve dini hayat	İnsan hayatının belirgin dönemleri ve din	Dini tecrübe	Bireysel dindarlığın psikolojik kaynakları	Din, dindarlık ve maneviyat	İslam düşünce tarihinde insan psikolojisine yaklaşımlar	İkinci nesil psikanaliz ve din nesne ilişkileri teorisi ve bağlanma teorisi	Dindarlık ve cinsiyet
	Dindarlığın boyutları	Tasavvufi yaşantı	İman, şüphe ve inançsızlık	Gelişim dönemleri ve dini hayat	Dine dönüş ve din değiştirme	Gelişim kuramları ve dönemlerine genel bir bakış	C. G. Jung, analitik psikoloji ve din	Din ve psikolojik iyilik hali
	Dindarlığın etkileri	Din değiştirme	Dua ve ibadet	Bireysel yaşamda dinsel değişim	Parapsikoloji	Dini gelişim	Davranışçı yaklaşım ve din	Din ve başetme
	İnanç psikolojisi	Anormal dini davranışlar	Gelişim dönemleri ve din	Dua ve ibadet	Batıl inanç ve davranışların psikolojisi	Dini inanç	Dine hümanist yaklaşım	Dindarlık ve depresyon
	İbadet psikolojisi		Dine dönüş ve din değiştirme	İnanç, iman ve şüphe		Dini davranışlar ve inançla ilişkisi	Transpersonel (ben ötesi) psikoloji ve din	Dindarlık ve ölüm kaygısı
	Dini gelişim psikolojisi		Tasavvuf psikolojisi	Bireysel dindarlığın boyutları ve inanç-davranış etkileşimi		Ruh sağlığı ve din	Dini ve mistik tecrübe	Dindarlık ve madde kullanımı
	Kişilik (gelişimi) ve din			Değişen dünyada birey, din ve dindarlık		Dini kişilik	Dua psikolojisi	Dindarlık ve evlilik uyumu
	Tasavvuf psikolojisi			Tasavvuf psikolojisi		Dini tecrübe	Ruh hastalıkları ve din	Dindarlık ve önyargı
	Ölüm psikolojisi ve din			Ruh sağlığı ve din		Tasavvuf psikolojisi		Dua etme

Tablo 1: Din psikolojisi kitaplarının konu dağılımları

15.	Türk toplum yapısında dinin bireysel ve sosyal işlevlerini kavrar.	RTE Üniversitesi
16.	Bireyin ruh sağlığının korunmasında din faktörünün önemini anlar.	RTE Üniversitesi
17.	Psikoloji ve din psikolojisi alanları arasında benzerlik ve farklılıklardan haberdar olur.	Cumhuriyet Üniversitesi
18.	Olumlu ve olumsuz yönleriyle dini inanış ve yaşayışın kişilik üzerindeki etkileri hakkında değerlendirme yapar.	Cumhuriyet Üniversitesi
19.	Dini motivasyonlar, dini tecrübe, iman, şüphe ve inançsızlık, dua ve ibadet, gelişim dönemleri ve din hususlarında analiz yapar.	Cumhuriyet Üniversitesi
20.	Dini yaşayış ve davranışlara yol açan sebep ve faktörler hakkında bilimsel bilgiler üretir.	Cumhuriyet Üniversitesi

Tablo 2: Din psikolojisi dersine ilişkin öğrenme çıktıları

İlahiyat Fakültelerinin öğretim programlarında yer alan din psikolojisi dersini alan öğrencilerin kazanımları, birbiriyle ilişkili olmak koşuluyla bireysel ve toplumsal düzeyde değerlendirilebilir (Kayıklık, 2003).

Din psikolojisi dersinin kazanımlarını elde eden bir öğrenci bireysel yaşamda; kendi duygu, düşünce ve davranışlarını daha iyi anlayabilir. Dinsel yaşayışı ile ilgili güdülerin ne olduğunu bilinçli bir biçimde kavrayabilir. Örneğin din psikolojisinde, dinsel yaşayışların güdüleriyle ilgili birikime sahip olan bir kişi, yaptığı ibadeti, Allah rızası için mi, başkalarına kendini farklı göstermek için mi, içinde bulunduğu toplulukta herkes yapıyorsa onlara karşı mahcup olmamak için mi, bir çıkar elde etmek için mi, inancının bir gereği olduğu için mi, dinsel bir cezaya çarptırılmamak için mi ya da dinsel bir beklenti için mi yaptığını daha kolay anlar (Kayıklık, 2003).

Öte yandan toplumsal hayatta; ailevi ve mesleki ilişkiler başta olmak üzere sosyal ilişkilerde din psikolojisi dersinin etkileri görülebilmektedir. Örneğin din psikolojisi dersini alarak gelecek nesiller yetiştirecek olan anne ve babalar bebeklik döneminden ergenlik dönemine kadar çocuklarının içerisinde bulunduğu dönemlerin ruhsal özelliklerini dikkate alarak hareket edecek ve çocuklarının dini gelişimlerine sağlıklı bir yön verecektir.

Öğrencinin, içinde bulunduğu fiziksel, duyuşsal, bilişsel ve toplumsal gelişim özellikleri ile tanınması öğretmenin verimliliğini yükseltecektir. Özellikle dinsel inanç gibi insanın bütün yaşamını etkileyen bir değerin anlatılmasında, din psikolojisi dersinin kazanımları öğrencinin gelişimsel özelliklerinin çok iyi bilinmesi açısından faydalı olacaktır (Kayıklık, 2003).

Toplumun bütün kesimlerinden insanlarla ilişki içerisinde olan müftünün karşısındaki insanın dinsel motivasyonunu yeterince tanımaması, onun duygu, düşünce, istek, arzu, ümit ve korkularını yeterince anlayamaması, aralarında gelişecek iletişimi olumsuz yönde etkileyecektir. Bu ise müftünün üstlenmiş olduğu misyonu yerine getirmesinde olumsuzluklara yol açacaktır (Kayıklık, 2003).

Bir vaiz, çocuklardan oluşan bir topluluğa anlattığı bir konuyu yetişkinlere; kadınlara anlattığı bir konuyu hiç değiştirmeden erkeklere; gençlere anlattığı bir konuyu yaşlılara; çiftçilere ve esnafa anlattığı bir konuyu bilim adamlarına; büyük bir kentte anlattığı bir konuyu bir köyde hiç değiştirmeden anlatırsa başarısız olma olasılığı yüksektir (Kayıklık, 2003). Bu açıdan vaaz verilen insanların, dini gelişim psikolojisi bakış açısıyla çok iyi analiz edilmesi gerekmektedir.

Araştırmanın Önemi ve Amacı

Din psikolojisi anabilim dalı ülkemizde İlahiyat Fakültesi'nin kuruluşundan itibaren var olmasına rağmen 2010'lu yıllarda bu alanla ilgili olumsuz değerlendirmeler ve olması gerekenin dışında mütalaalar yapılmış ve çıkan sonuca göre ilahiyat eğitiminde din psikolojisinin yer almaması şeklinde söylemlerde bulunulmuştur (Yenen, 2016).

Yaptığımız görüşmeler neticesinde Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'ne ait anabilim dalları dersleri bireysel ve sosyal hayatla ilişkili olduğundan öğrencilerin ilgilerini çekmektedir. Özellikle Din Psikolojisi anabilim dalı dinin, insanın duygu, düşünce ve davranışlarına etkisini psikoloji biliminin aletleriyle incelemesi noktasından öğrencilerin bu alana ilgi duymalarına sebep olmaktadır.

Din psikolojisi alanında nicel araştırma yöntemleri kullanılarak yapılan

çalışmaların dışında, nitel yönü ön plana çıkan ve din psikolojisi dersinin içeriğine ve işlenişine yönelik tutumlar üzerinde genelleme yapmanın ötesinde derinlemesine incelemeyi önceleyen farklı çalışmaların yokluğu alanda dikkat çekmektedir.

Araştırmanın temel amacı İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersine ilişkin algılarını, yaklaşımlarına yön veren bilgi ve düşüncelerini, yaklaşımlarını dile getirirken başvurdukları kavram ve ifadelerin neler olduğunu anlamak ve bu yaklaşımların din psikolojisi dersinin içeriği ve işlenişiyle alakalı üzerinde durulması gereken yönlerini irdelemektir.

Tutumlar doğrudan gözlenemeyen değişkenler olarak kabul edildiğinden onları doğrudan ölçmek de mümkün olmamaktadır. Tutumlarla ilgili bilgiler bireylerin düşünce, duygu ve davranış eğilimlerinden elde edilmektedir (Aybey, 2019). Bu doğrultuda araştırmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

1- Öğrenciler din psikolojisi dersini İlahiyat Fakültesi dersleri arasında nasıl konumlandırmaktadır?
2- Din psikolojisi dersinin İlahiyat Fakültesi'nde gerekliliği hakkında öğrenciler ne düşünmektedir?
3- Öğrencilerin din psikolojisi dersinden beklentileri ve derse yönelik duyumları nelerdir?
4- Öğrencilerin din psikolojisi dersine yönelik tutumları nasıldır?
5- Din psikolojisi dersinde öğrencilerin ilgisini çeken veya çekmeyen konular nelerdir?
6- Din psikolojisi dersinde İslami literatürün kullanılmasına yönelik öğrencilerin düşünceleri nelerdir?
7- Din psikolojisi dersinin bireysel ve akademik hayata etkisi nedir?
8- Din psikolojisi dersinin işlenişine yönelik öğrencilerin tutumları nedir?
9- Öğrencilerin din psikolojisi dersinin içeriği ve işlenişine yönelik değerlendirmeleri nedir?

Yöntem

Araştırma Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören öğrencilerin din psikolojisi dersine yönelik algılarının ortaya çıkarılmasını amaçlayan nitel bir araştırma olarak kurgulanmıştır. Bu kapsamda nitel araştırma desenlerinden olgubilim (fenomenoloji) deseni tercih edilmiştir. Araştırmada yöntem olarak bu desenin tercih edilmesinin nedeni, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersine yönelik algılarının derinlemesine irdelenmek ve bu algıların analiz edilerek betimlenmek istenmesidir. Fenomenoloji deseni farkında olduğumuz ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanmamıza olanak sağlayan yaklaşımdır (Yıldırım - Şimşek, 2013). Fenomenolojik araştırma bireylerin olgularla ya da kavramlarla ilgili deneyimlerinin ortak anlamını betimlemektedir. Bu desende araştırmacılar olguyla ilgili deneyimi bulunan bireylerden veri toplar ve veri topladığı bütün bireylerin deneyimlerinin özünü bütüncül bir şekilde betimler (Creswell, 2018, Çakmak vd., 2019).

Araştırmanın çalışma grubu Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2017-2018 ve 2018-2019 akademik yılı bahar döneminde din psikolojisi dersini almış, halen üçüncü ve dördüncü sınıfta öğrenim gören (5) kız ve (3) erkek olmak üzere (8) öğrenciden oluşmaktadır. Katılımcıların seçiminde nitel araştırma geleneğinde yer alan basit seçkisiz örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Katılımcıların özellikleri tablo-3'te gösterilmiştir. Buna göre katılımcıların yaklaşık %58'ini kız öğrenciler oluştururken %42'sini ise erkek öğrenciler oluşturmaktadır.

		f	%
Cinsiyet	Kız Öğrenci	5	62,5
	Erkek Öğrenci	3	37,5
	Toplam	**8**	**100,0**

Tablo 3: Katılımcıların cinsiyete göre dağılımları

Bununla birlikte Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin öğrenci sayılarının cinsiyete göre dağılımını gösteren tablolar, çalışma grubumuz-

daki kız öğrencilerin çokluğunu ifade etmesi açısından, https://yokatlas.yok.gov.tr adresinden alınarak tablo-4'te gösterilmiştir. Buna göre 2017 ve 2018 yıllarında İlahiyat Fakültesi'ne yerleşen ve çalışmayı yaptığımız dönemde üçüncü sınıf olan öğrencilerin %72,6'sı kız ve %27,4'ü erkek öğrencilerden, dördüncü sınıf olan öğrencilerin ise %71,2'si kız ve %28,8'i erkek öğrencilerden oluşmaktadır.

	Sayı	% Oran
Kız	164	% 72,6
Erkek	62	% 27,4

	Sayı	% Oran
Kız	161	% 71,2
Erkek	65	% 28,8

Tablo 4: Cinsiyete göre öğrenci dağılımları

Araştırmada katılımcıların benzetmelerini etkileyeceği düşünüldüğünden cinsiyetle birlikte din psikolojisi dersi ortalamaları da sorulmuş ve sonuçlar tablo-5'te sunulmuştur. Buna göre katılımcıların %12,5'i AA, %37,5'i BA, %37,5'i BB ve %12,5'i CB alarak din psikolojisi derslerini başarıyla tamamlamıştır.

		f	%
Din Psikolojisi Ders Notu Ortalamaları	AA	1	12,5
	BA	3	37,5
	BB	3	37,5
	CB	1	12,5
	Toplam	**8**	**100,0**

Tablo 5: Din psikolojisi ders notu ortalamaları

Araştırmada fenomenoloji çalışmalarında veri toplama araçlarından birisi olan görüşme yöntemi tercih edilmiştir. Nitel araştırmalarda geçerlik araştırılan olgunun araştırmacı tarafından olduğu biçimiyle (tarafsız bir

şekilde) gözlemlenmesini ifade etmekte olup araştırmacının araştırma sonuçlarını bütüncül bir şekilde ortaya koyması için elde ettiği verileri destekleyecek çeşitleme, katılımcı teyidi, meslektaş teyidi vb. ek yöntemler kullanması gerekmektedir (Yıldırım - Şimşek, 2013, Çakmak vd., 2019).

Bu kapsamda öğrencilerin din psikolojisi dersine yönelik tutumlarını ortaya koymayı amaçlayan, din psikolojisi ve sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri alanında uzman (5) öğretim üyesi/görevlisi görüşüne de başvurularak en başta hazırlanan (16) soruluk görüşme formu yukarıda belirttiğimiz gibi (9) soruluk görüşme formu şeklinde düzenlenmiştir. Ayrıca hazırlanan formdaki soruların anlaşılır olup olmadığına ilişkin çalışma grubunda yer alan (1) erkek ve (1) kız öğrenciye sorularak anlaşılır olduğu teyit edilmiştir.

Sorular öğrencilerin din psikolojisi dersine yönelik algılarını, deneyimlerini ve tutumlarını açığa çıkaracak nitelikte hazırlanmıştır. Araştırmacı tarafından öncelikle görüşme yapılacak öğrenciden gönüllülük esasına göre randevu alınmış, görüşmenin süresi ve içeriği hakkında bilgi verilmiştir. Görüşme başlamadan önce görüşmenin kayıt altına alınacağı ve görüşme kaydının amacı konusunda öğrencilere bilgi verilmiş ve sıcak samimi bir sohbet havası yakalandığında görüşmelere başlanmıştır. Görüşmeler 11.50.00 dakikadan 25.19.00 dakikaya kadar sürmüştür. Görüşmeler veri kaybının engellenmesi amacıyla kayıt altına alınmış bir taraftan da araştırmacı tarafından not alınarak gerçekleştirilmiştir.

Görüşmeler sonrasında elde edilen görüşme kayıtları analiz edilebilmesi için bilgisayar ortamına https://voicedocs.com/tr isimli internet sitesi marifetiyle dijital doküman (Word dosyası) olarak aktarılmıştır. Aktarma işlemi bizzat görüşmeleri yapan araştırmacı tarafından yapılarak veri kaybı ve yanlışlığı önlenmiştir. Elde edilen veriler betimsel analiz tekniği kullanılarak yorumlanmıştır.

Betimsel analiz, çeşitli veri toplama teknikleri ile elde edilmiş verilerin daha önceden belirlenmiş temalara göre özetlenmesi ve yorumlanmasını içeren bir nitel veri analiz türüdür. Bu analiz türünde araştırmacı görüştüğü ya da gözlemiş olduğu bireylerin görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıta-

bilmek amacıyla doğrudan alıntılara sık sık yer verebilmektedir. Bu analiz türünde temel amaç elde edilmiş olan bulguların okuyucuya özetlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde sunulmasıdır (Yıldırım - Şimşek, 2013).

Bu kapsamda araştırma sorularından yola çıkılarak veri analizi için bir çerçeve oluşturulmuş ve çerçeveye göre temalar belirlenmiştir. Araştırma sonucunda elde edilen veriler belirlenen temalar altında düzenlenmiştir. Araştırmanın güvenirliğini artırmak amacıyla katılımcıların görüşlerinden doğrudan alıntılar yapılarak bulgular desteklenmiştir. Katılımcıların gizliliğinin korunması amacıyla bulgular sunulurken kızlar için (K1, K2, K3...) ve erkekler için (E1, E2, E3...) şeklinde kodlama yapılmıştır.

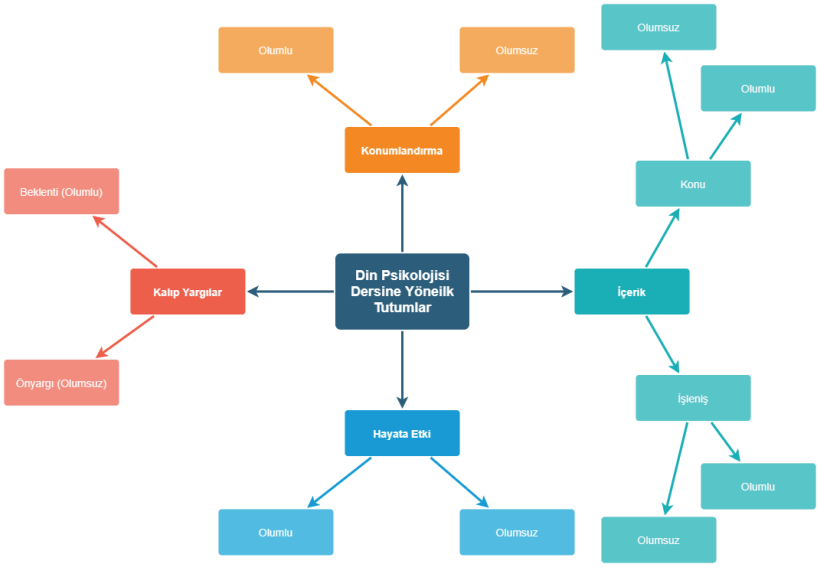
Katılımcılarımızın din psikolojisi dersini alırken temel kaynak olarak Prof. Dr. Faruk Karaca'nın *'Din Psikolojisi'* (2017) kitabını kullandığı bilinmektedir. Bu kapsamda gerçekleştirilen mülakatlarda öğrencilerin konuları tekrar hatırlamalarını sağlamak amacıyla tablo-1'de yer alan konular sözlü olarak ifade edilmiş ve söz konusu kitap sunularak konuları incelemeleri sağlanmıştır.

Katılımcıların beşinin din psikolojisi dersi hocası Prof. Dr. Faruk Karaca, yedisinin ise Doç. Dr. Muhammed Kızılgeçit şeklindedir. Araştırmada ders hocalarının isimleri alıntılarda veya sonuç kısmında zikredilmemiştir.

Bulgular

Katılımcıların din psikolojisi dersine dair tutumlarını ortaya koymak amacıyla daha önceden oluşturduğumuz ve cevaplar neticesinde son halini alan temalarımız kalıp yargılar, hayata etki, konumlandırma ve içerik şeklinde olup şekil-2'de gösterilmiştir. Öğrencilerin din psikolojisi dersine yönelik tutumlarının net bir şekilde ortaya konulması amacıyla nedensellikten daha çok tutum ölçeklerinin alt boyutları dikkate alınarak temalarımız oluşturulmuştur. Din psikolojisi dersine yönelik tutumların nedenleri ayrı bir başlık altında incelenmiştir.

İçerik temasının işleniş ve konu olmak üzere iki alt teması bulunmaktadır. Diğer temaların alt temalarını ise, o tema ile ilgili katılımcılar tarafından ifade edilen olumlu ve olumsuz düşünceler oluşturmaktadır.



Şekil 2: Din psikolojisi dersine yönelik tutumlar

Katılımcıların yapılan görüşmelerde genel anlamda derse ve dersin hocasına yönelik tutumlarının olumlu olduğu görülmüştür. Öğrencilerin din psikolojisi dersine yönelik tutumlarına ilişkin dersi konumlandırma ve hayata etkisi başlıkları aktarılacaktır.

Din Psikolojisi Dersinin İlahiyat Fakültesi Dersleri İçerisindeki Konumu

Öğrencilerin din psikolojisi dersini İlahiyat Fakültesi'nin diğer dersleri arasında nasıl konumlandırdığını belirlemek amacıyla yönelttiğimiz sorulara katılımcıların tamamı İlahiyat Fakültesi'nde önemli ve gerekli bir ders olduğu şeklinde cevap vermiştir.

Katılımcıların çoğunluğu Temel İslam Bilimleri Bölümü ile Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'ndeki dersleri öncelik sırasına koymamakla birlikte Temel İslam Bilimleri Bölümü çatısı altında aldıkları dersleri ilmi boyutta, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü çatısı altında aldıkları dersleri uygulama boyutunda görmektedir.

Özellikle din psikolojisi dersinin İlahiyat Fakültesi'ndeki diğer derslerle bir bütünlük arz ettiğini belirten katılımcılarımızın özellikle ikisi din psikolojisi dersinin saat bakımından yeterli olmadığını ifade etmektedir. Katılımcılarımızın ikisi felsefi derslere ön yargılarının olduğunu belirttikten sonra din psikolojisi dersinin felsefi ve İslami literatürü çok iyi bir şekilde birleştirdiğini söylemektedir.

Bu kapsamda, yukarıda ifade edilen ve din psikolojisi derslerinde öğrenci kazanımları arasında yer alan; din psikolojisinin diğer İslami ilimlerle münasebetini sentezleme, din psikolojisine ilişkin bazı Müslüman düşünürlerin düşüncelerini açıklayabilme ve Türk toplum yapısında dinin bireysel ve sosyal işlevlerini kavrama gibi kazanımlara öğrencilerin ulaşabildiği araştırma sonucunda ortaya çıkmaktadır.

"Temel İslam Bilimleri öncelikle olmakla birlikte din psikolojisi bunlardan ayrı düşünülemeyecek bir şey... Sadece bilginin yüklenmesi bir anlam ifade etmiyor insanlara nasıl bir yaklaşımla davranacağımız veya onların nasıl bir psikolojide olduğunu anlamamız da çok önemli, bu anlamda birbirlerinden kesinlikle ayrı tutulamazlar." (K2, CB)

"Bize yansıtılan bakış açısından dolayı felsefe derslerini olmasa da olur (şeklinde) görüyordum çünkü bize küçükten beri hep felsefe okumayın (deniyordu)... Ama din psikolojisi olsun diğer felsefi kısımlar olsun bunlar bence çok önemli şeylerdir. Bir ilahiyatçının kesinlikle bu alanlarda bir şeyler öğrenmesi, bir şeyler okuması kanaatindeyim." (E3, AA)

"Hadis, tefsir çok önemli bizim için yani alanımız gereği kaynağımıza vakıf olmamız gerekiyor. Onun dışında din psikolojisi ya da sosyolojisi olmadan da insanların psikolojisini dinlerin insanlar üzerindeki etkilerinin psikolojisini anlamamız biraz zor oluyor." (K5, BA)

"Biz bir ilahiyatçı olarak öncelikle işimiz dinle insan ve insan da psikolojiden geçer. Bunu bilmeden insanlara hitap edemeyiz, insanları etkileyemeyiz. Bu yüzden din psikolojisi çok gerekli bir ders..." (E2, BB)

"Tefsir, hadis (gibi derslere) insanların takılı kalıp başka görüşlere açık olmaması taraftarı değilim aksine zaten din psikolojisi, din sosyolojisi...

Bunlar Kur'an'dan temelini alıyorlar ve gelişmiş bilimlerle yoğruluyorlar." (K3, BB)

"Ders ile alakalı... (ders saatinin) daha fazla olmasını istiyorum. Her dönem olmasını yani..." (K1, BA)

"İlahiyat Fakültesi'nde elde ettiğimiz bilgiler din psikolojisi dersi aracılığıyla insanlarla etkileşimimizde faydalı olur." (K2, CB)

"Diğer İlahiyat derslerinde genellikle dini alanda veya tamamen felsefi alanda hiçbir ortak nokta yoktu. Din psikolojisi dersi bize hem ortak noktayı yakalattı hem de (Kur'an'i) delillerimizi insanlara konuşabileceğimiz veya toplumun psikolojisini anlayabileceğimiz yönleri o derste öğrenmiş olduk." (E2, BB)

Yenen tarafından yapılan araştırmada da din psikolojisi dersiyle ilgili *'her dönem okutulmalı'* ve *'din psikolojisine giriş dersinden sonra okutulmalı'* şeklinde sonuçlar elde edilmiştir. Bu kapsamda Yenen tarafından din psikolojisi müfredatında işlenen konuların ve İslami literatür ile psikoloji terminolojisi arasındaki ilişkinin öğrencilerce daha net anlaşılması bakımından din psikolojisi dersinin; din felsefesi, dinler tarihi, tasavvuf, hadis ve kelam derslerinden sonra yer alması ile din psikolojisi ders saatinin arttırılması şeklinde değerlendirmelerde bulunulmuştur (Yenen, 2016).

Din Psikolojisi Dersinin Hayata Etkisi

Karaca, din psikolojisinin kullanım alanlarını bireyin kendisine, sosyal ilişkilerde, din alanında hizmet veren profesyoneller için ve temsil işlevine etkisi üzerinde durmaktadır. Bu kapsamda bireyin din psikolojisi dersiyle kendi (dini) duygu, düşünce ve davranışlarında yüksek bir farkındalığa sahip olacağı, diğer insanların (dini) duygu, düşünce ve davranışlarını doğru çözümleyerek sosyal ilişkilerinde başaralı olacağı, öncelikle dini gelişim sürecini bilmenin aile bireylerinin (karı-koca, ebeveyn-çocuk vb.) ilişkilerinde tartışılmaz bir etkisinin olacağı, özellikle dini alanda hizmet veren öğretmenler için dini gelişim psikolojisi konularının ön plana çıktığı üzerinde durmaktadır. (Karaca, 2017)

Son olarak mesleki veya inanan olarak dini bir misyon yüklenmiş dindarların bütün sosyal ilişkilerinin dini bir temsil işlevi gördüğü, din görevlilerinin muhataplarıyla iletişimde uygun kanalları yakalamak ve verilmek istenen mesajın sağlıklı bir şekilde aktarılabilmesi açısından din psikolojisinin önemi vurgulanmaktadır. (Karaca, 2017)

Din psikolojisi dersinin bireysel ve sosyal hayatlarına etkisini öğrenmek amacıyla yönelttiğimiz sorulara katılımcıların biri şimdiye kadar herhangi bir etkisinin olmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte biri farkında olarak herhangi bir etkisinin olmadığını ancak farkında olmadan (bilinçaltı aracılığıyla) etkisinin olabileceğini vurgulamaktadır. Katılımcıların altısı ise bireysel ve sosyal hayatta etkilerini hissettikleri veya hissedecekleri kanaatindedir.

Din psikolojisi dersinin hayata etkisi açısından katılımcılar konuya özellikle mesleki açıdan yaklaşmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi din psikolojisi dersinin kazanımlarının *'dini gelişim psikolojisi'* sürecini bilmenin önemi başta olmak üzere mesleki hayatta çok etkili olduğu bilinmektedir. Katılımcılar da öğretmen, imam vb. İlahiyat alanıyla ilgili mesleklerde muhatabın psikolojisini analiz edebilmenin önemine dair vurgu yapmaktadır.

"Yetişkinlik dönemleri, dönemlerin özellikleri benim çok dikkatimi çekmişti. Karşıma orta yaşlı bir insan geldiğinde onun döneminin özelliklerini yaşlı bir insan olduğunda onun döneminin özelliklerini çok iyi şekilde analiz edebiliyordum. Hatta bu dönemde huzur evinde bir yaşlı ile görüşecektim (bir dersten dolayı), bunun için din psikolojisi dersinde öğrendiklerim çok yardımcı olmuştur." (K1, BA)

"Dindarlık ve dini hayat başlığı altında hocamızın bir örneği vardı. Hocamız bir renk seç demişti bana...siyah demiştim, elinde bir tatlı kaşığı ve yanında bir boya kutusu var, bir tane göl var yanında sen onunla işte o tatlı kaşığı ile sürekli boyayı boşaltıyorsun, yavaş yavaş boşaltıyorsun. İlk kaşığı boşaltmanla bir ay sonraki renk aynı mı demişti. Hayır demiştim. İşte namaz da bunun gibidir demişti, namazın da dine etkisi bu yöndedir maneviyatını bu şekilde artırır demişti, çok hoşuma gitmişti... O namazlar kısmını işledikten sonra daha da dikkat etmeye başladım." (K5, BA)

"Kendi hayatımdan ben mesela yarın öbür gün imam olduğum zaman bir köydeki Mehmet amca mesela şu dini şeyini veya şu dini gelenek neden var, hangi psikoloji üzerinden yürüdü... Artık temellendirip bir yere bağlayabilme kabiliyetine sahip oldum bu dersi aldıktan sonra." (E2, BB)

"Ben bu dersi aldıktan sonra bir ateistle karşılaştım, yurtta kalıyordum. Derste hocamız sorumluluktan kaçıyorlar demişti. Ben ateistle karşılaşınca bana neden namaz kılıyorsun demişti. Ben de (Allah'a) teşekkür etmek için namaz kılıyorum dedim. Benim için en büyük şey bu dedim. Birisi sana kalemini verdiğinde teşekkür ederim diyorsun... Ben Allah'ıma benim gözüm var, elim var, kulağım var bunlar için teşekkür etmek için namaz kılıyorum dedim. Ben sadece teşekkür ederim Allah'ım (diyorum) dedi. Sen Allah'a inanıyorsun Allah'ım dedin burada nasıl olacak o dedim. Hayır inanmıyorum ağzımdan öyle çıktı dedi. O zaman senin için Allah var ama sen sorumluluktan kaçıyorsun, namaz kılmamak için ben inanmıyorum diyorsun dedim ve hiçbir şey söylemedi, verecek bir cevabı yoktu." (K5, BA)

"(İnsanları) daha iyi analiz etme konusunda (bakış açım) gelişti. Davranışlarında acaba gerçekten iman boyutunda olduğu için mi bunu yapıyor, yoksa kültür olduğu için ya da çevresinden etkilendiği için (mi?) Artık çok güzel analiz edebiliyorum. Mesela ölüm (psikolojisi konusunda), kabullenme, inkar evreleri vardı. Bir cenazeyle karşılaştığımda hemen aklıma geliyor. Anneanneme nasılsın diye sorduğumda emaneti taşıyorum diyor. Buradan ölümü kabullendiğini, kabullenme aşamasında olduğunu anlıyorum." (K1, BA)

"İleride biz öğretmenler olacağız, sonuçta bir öğrenciye yaklaşım konusunda karşımıza deist (öğrenciler çıkabilir). Batı'da özellikle çok fazla öğrenci var ablam da (öğretmen) karşılaşıyor, bu tür zorluklar çıkacak." (K2, CB)

"Mesela sen imam olduktan sonra adam geliyor günah işlemiş, kendini kötü hissediyor... O insanı kazanmak için onun psikolojisine göre davranıp dini yönden daha iyi yönlendirmek gerekiyor. Bu da din psikolojisinin bize kattığı en önemli şeylerden." (E1, BA)

Yenen tarafından yapılan çalışmada DKAB bölümü öğrencilerinin görüşlerinden yola çıkılarak elde edilen kazanımların; dinsel gelişim, insanı tanıma, dinsel yaşayışlar ve arkasındaki güdüler, psikolojik bakış açısıyla dini ve dini yaşantıyı ele alabilme şeklinde sınıflandırıldığı görülmektedir (Yenen, 2016).

İlahiyat bölümü öğrencilerinin kazanımlarının ise; kendilerini tanıma ve ifade etme, muhatabını anlama, empati, dini konu ve meseleleri farklı açılardan görebilme, dinin nasıl anlatılması gerektiği, özgüven, dini inanç, duygu ve davranışların arka planı, bakış açısı zenginliği, dinin psikolojik boyutları şeklinde sınıflandırılmaktadır (Yenen, 2016).

Sonuç ve Öneriler

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çalışma grubunu oluşturduğu araştırmada din psikolojisi dersine karşı tutum ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırma sonuçları genel olarak değerlendirildiğinde din psikolojisi dersi hem bireysel hem de toplumsal düzeyde çok önemli kazanımlar sağlamaktadır.

Araştırmada öğrencilerin din psikolojisi dersini İlahiyat Fakültesi içerisinde nasıl konumlandırdığı, dersin içeriği hakkında ne düşündüğü, derse dair önyargıları ve beklentilerinin neler olduğu ve dersin hayatlarına ne kadar etki ettiği sorularına cevap aranmıştır.

Psikoloji, din ve eğitim alanlarının odak noktasını insan unsuru oluşturmaktadır. Bu cihetle iç içe geçmiş ve birbirlerini en üst seviyede etkileyen bilim dalları olmaları yadsınamaz bir gerçektir. Günümüzde psikoloji alanında bilimsel ve teknolojik gelişmelerin hızla yaşanması nedeniyle eğitim sistemlerinin de tüm bu gelişmeler doğrultusunda yenilenmeleri kaçınılmazdır.

Aynen öyle de din psikolojisi konularının bireysel ve toplumsal değişim ve dönüşümler nedeniyle farklılaşması İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersinden beklentilerini etkilemiştir. Din psikolojisi dersinde veya kitabında ele alınan konuların ve öğreticinin dersi işleme tekniklerinde bazı değişikliklere gitmesi zorunlu hale gelmiştir.

Öte yandan günümüze kadar süregelen çalışmalar neticesinde, din psikolojisi alanı zengin bir konu ağına ve farklı yaklaşımlara ev sahipliği yapmaktadır. İnsanın çok boyutlu bir varlık olması, insanın çok yönlü olarak ele alınması gerekliliğini ortaya koymuştur. Ülkemiz ve Batı ile Doğu literatüründeki çalışmalar bu gerçeğin arka planına ışık tutmaktadır. (Düzgüner, 2017).

Bu kapsamda araştırma, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin;

- Din psikolojisi dersini önemli ve gerekli gördüğü,
- Din psikolojisi dersinde öğrendikleri bilgilerin kişisel veya mesleki hayatta olumlu etkisinin olduğu/olacağını düşündüğü,
- Derse önyargısı olmakla birlikte ders içeriğinin öğrenilmesiyle derse dair bakış açılarının değiştiği,
- Din psikolojisi ders konularının hayata aktarılabilecek ve güncel konulardan oluşması gerektiğini vurguladığı,
- Ders hocasının tutumundan oldukça fazla olumlu veya olumsuz etkilendiği,
- Psikoloji alanına ilgi duymasalar bile ders içeriğinin mesleki faydasını gözeterek olumlu tutum sergilediği,
- Dersin işlenişinde ayet, hadis, Müslüman alimlerin sözleri veya hayat hikayeleri vb. İslami literatürün kullanılmasından önemli derecede olumlu etkilendiği belirlenmiştir.

Ayrıca yaptığımız mülakatlar neticesinde, kısaca ifade edebileceğimiz *'bireyin ve toplumun üzerindeki dini etkileri psikolojik açıdan fark ederek değerlendirebilir'* şeklindeki din psikoloji dersleri kazanımlarına öğrencilerin genel itibariyle ulaştıkları görülmektedir.

Öte yandan araştırmada din psikolojisi dersine yönelik tutumların olumlu veya olumsuz olmasında öğreticilerin ve ders konularının etkisinin çok fazla olduğu öğrencilerin söylemlerinden anlaşılmaktadır. Buna göre;

Dersin öğretmenini seven ve olumlu tutum içinde olan öğrenci, bu dersi genellikle sevmekte ve olumlu tutum geliştirebilmektedir. Öğreticinin; öğrenme etkinliklerinin, öğretim programının, kullanılacak materyallerin,

takip edilecek yöntemin ve tekniklerin belirlenmesi, planlanması ve uygulanması aşamalarında öğrencinin beklentilerini dikkate alması gerekmektedir.

Öğrenciler dersi hayata aktarabileceklerini düşünmek ve derste sıklıkla gündelik hayattan örnekler verilmesini istemektedir. Öğretici; öğrencilerin dersi ihtiyaç olarak görmelerini sağlamak ve *'bu ders/konu nerede işimize yarayacak'* gibi bir düşüncenin içine girmelerini engellemek amacıyla konulara başlamadan önce ders içeriğinin kişisel veya mesleki hayatta faydalı olacağına dair öğrenciyi güdülemesi ve öğrencilerin ilgi alanlarına giren ateizm, deizm, dini gelişim psikolojisi vb. konuları müfredata eklemesi gerekmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi hem öğretici faktörünün çok önemli olması hem diğer üniversitelerde kullanılan ders kitaplarının içeriklerinin farklı olması hem de öğrencilerin bilişsel özelliklerinin farklı olması; öğrencilerin din psikolojisi dersine yönelik tutumlarına dair yapılacak olan nicel veya nitel araştırmalarda farklı sonuçların çıkabileceğini göstermektedir.

Yapılan çalışmada katılımcıların din psikolojisi dersini alması ile yapılan görüşmeler arasında bir veya üç dönemlik süre aralığının bulunması katılımcıların dersin içeriğini hatırlayamamasına neden olmuştur. Ayrıca çalışma grubumuzun ders puanlarının din psikolojisi dersine yönelik tutumlarına etki etmediği görülmüştür.

Son olarak bir derse yönelik tutumun ortaya konulması açısından yapılan araştırmalarda derse yönelik ilgi ve sevgi, derse yönelik etkinlikler, dersin önemliliği, derse yönelik korku, dersten alınan zevk, bilişsel, davranışsal veya duyuşsal düzeyde tutumlar vb. alt boyutların bulunduğu bilinmekte olup araştırmada sadece konumlandırma, içerik, kalıp yargılar ve hayata etki boyutları dikkate alınmıştır. Yapılacak çalışmalarda diğer boyutların göz önünde bulundurulmasının farklı bulgular elde edilmesini sağlayacağı değerlendirilmektedir.

Kaynakça

Aybey, S. (2019). "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Eğitimi Dersine Yönelik Tutum ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma". *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)*, 51-73.

Aydın, A. R. (2010). "İlahiyat Fakültelerinde Din Psikolojisine Duyulan İhtiyaç, Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Uluslararası Katılımlı Çalıştay)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 109-113.

Cirhinlioğlu, F. G. (2014). *Din Psikolojisi.* Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım.

Creswell, J. W. (2018). *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni.* (Çev. ed. Bütün, M. – Demir, S. B.) Ankara: Siyasal Kitabevi.

Çakmak, A. vd. (2019). "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin "İlahiyatçı" Kavramına İlişkin Metaforik Algıları". *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle).* Ed. Fikret Karaman. II. Cilt/437-457. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Düzgüner, S. (2017). "Dini Psikoloji ve İslam Psikolojisi Bağlamında Din Psikolojisini Yeniden Düşünmek". *İslami İlimler Dergisi* 12/3, 133-163.

Horozcu, Ü. (2017.) *Din Psikolojisi Ders Kitabı.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım.

Hökelekli, H. (2013). *Din Psikolojisi.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım.

Hökelekli, H. (2016). "Türkiye'de Din, Dindarlık ve Din Psikolojisi Araştırmaları: Psikolojide Yerellik ve Evrensellik Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme". *Denizli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Din Psikolojisi Özel Sayısı, 311-333.

Karaca, F. (2017). *Din Psikolojisi.* Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, İlaveli 3. Basım.

Karacoşkun, M. D. (ed.) (2019). *Din Psikolojisi El Kitabı.* Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım.

Kartal, B. (2016). "VIII. Din Psikolojisi Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı (İzmir) Din Psikolojisinin Din Hizmetlerine Katkıları Bağlamında Yenilikçi (İnovatif) Arayışlar Sempozyumu". *Denizli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Din Psikolojisi Özel Sayısı, 361-369.

Kayıklık, H. (2003). "İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1, 83-102.

Kayıklık, H. (2018). *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine.* Adana: Karahan Kitabevi, 5. Basım.

Kızılgeçit, M. (2017a). *Din Psikolojisinin 200'ü.* Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım.

Kızılgeçit, M. (2017b). *Din Psikolojisinin 100'ü.* Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım.

Köse, A. – Ayten, A. (2015). *Din Psikolojisi.* İstanbul: Timaş Yayınları, 5. Basım.

Peker, H. (2014). *Din Psikolojisi.* İstanbul: Çamlıca Yayınları, 11. Basım.

Plotnik, R. (2009). *Psikoloji'ye Giriş.* çev. Tamer Geniş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım.

Yenen, İ. (2016). "Din Psikolojisi Dersinin Öğrencilerin Bireysel Kazanımları Açısından Değerlendirilmesi: DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği". *Denizli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Din Psikolojisi Özel Sayısı, 149-189.

Yıldırım, A. - Şimşek, H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri.* Ankara: Seçkin Yayıncılık.

TOLSTOY'UN İTİRAFLARIM KİTABINDA DİN ALGISININ PSİKOLOJİK TEMELLERİ

Rezzan KARATAY

Özet

Bu çalışmanın konusu, 19. yüzyıl Rus yazarlarından Tolstoy'un *İtiraflarım* adlı kitabında bulunan din ve Tanrı düşüncesinin altında yatan psikolojik etmenlerdir. Çalışmada Tolstoy'un söz konusu kitabından yola çıkarak onun din, dindarlık ve Tanrı hakkındaki düşünce, tutum ve davranışları, anlam arayışı, buhranları ve dinsel dönüşümünün altında yatan psikolojik unsurlar tespit edilmeye ve açıklanmaya çalışılmıştır. Onun dinsel duygu, düşünce ve davranışlarının psikolojik alt yapısı ortaya çıkarılmaya çalışılırken de anlayışçı geleneğe bağlı kalınarak betimsel analiz yapılmıştır. Kitabın ilgili bölümlerinden alıntılar yapılarak değerlendirme yapılmış ve yorumlanmıştır. Netice olarak onun din algısı ve eleştirisi, dindarlığa yaklaşımları, anlam arayışı ve dönüşümü hakkında bir fikir edinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tolstoy, Kurumsal Din, Maneviyat, Arayış, Psiko-biyografi.

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Psikolojisi Doktora Öğrencisi, rezzany23@gmail.com

PSYCHOLOGICAL BASES OF THE PERCEPTION OF RELIGION IN TOLSTOY'S BOOK OF MY CONFESSIONS

Abstract

The subject of this study is the psychological factors that underlie the idea of religion and God in Tolstoy's book My Confessions, who one of the 19th century Russian authors. In this study, based on Tolstoy's book, his thoughts, attitudes and behaviors about religion, religiosity and God, his seeking for meaning, his crises and psychological factors underlying his religious conversion were determined and explained. Descriptive analysis was made by holding to the understanding tradition while revealing the psychological background of his religious feelings, thoughts and behaviors. The subject has been evaluated and interpreted by making quotations from the relevant parts of the book. As a result, an idea was obtained about his perception and criticism of religion, his approaches to religiousness, his seeking for meaning and his conversion.

Keywords: Tolstoy, Corporate Religion, Spirituality, Seeking, Psycho-biography

Giriş

Çalışma *İtiraflarım* adlı eserde Tolstoy'un din hakkındaki görüş, tutum ve davranışlarının psikolojik temellerinin ortaya çıkarılması konusunu içerir. Çalışmanın amacı 19. yüzyılın tüm dünyaya mâl olmuş Rus yazarlarından Tolstoy'un eserindeki din yorumlarının altında yatan psikolojik sebepleri ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Çalışmanın başlangıcında soru ya da soruları netleştirmek cevabın verilmesine, yanıta ulaşılmasına katkı sağlayacağından şöyle bir soru sormayı uygun buluyoruz: "Tolstoy'un din düşüncesini, dini davranışlarını, din algısını, Tanrı tasavvurunu şekillendiren psikolojik etmenler nelerdir?" Söz konusu soru ve amaca binaen anlayışçı geleneğe bağlı kalmaya çalışılarak betimsel analiz yöntemi kullanılmış, eserin ilgili bölümlerinden alıntılar yapılarak din algısının psikolojik alt yapısı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu minvalde çalışmanın türünün bir psiko-biyografi denemesi olduğu söylenebilir. Çalışmanın içeriğiyle ilgili bilgi vermeden önce psiko-biyografinin mahiyetini anlamanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Din psikolojisinin tarihi seyrinde "psiko-tarih", "psiko-biyografi" şekillerinde adlandırılan bu gelenek yüzyıllık bir geçmişi olsa da son çeyrek asırdır bu çalışmalara duyulan ilgide artış gözlemlenmektedir. Psiko-biyografiye konu olan şahıslar geçmişte yaşamış ama şu an hayatta olmayan ya da henüz hayatta olan kişilerden seçilebilir. Bu şahısların yaşam öyküleri ve kendi yazdıkları eserleri baz alarak şahsın yaşamı yeniden kurgulanır. Psiko-biyografide sözü edilen kişinin yazdığı eserlerin satır altları okunmaya ve analiz edilmeye çalışılır. Bu anlamlandırma esnasında psikolojik ve psikanalitik kavramlar kullanılır. Bu eserler incelenirken salt psikanalitik yöntemler kullanılmaz, geçerliliği kabul edilmiş diğer psikolojik yaklaşımlara da başvurulabilir. Psiko-biyografiler yapı olarak romana benzetilse de yararlanılan esere sadık kalmak ve bilimsel gerçeklerden hareket etme gerekliliği ile ondan ayrılmaktadır. Ayrıca bu çalışmaları psikolojideki nicel çalışmalardan ayıran bir diğer özellik anonim katılımcılar yerine öznenin isminin verilmesidir. Psiko-biyografilerin asıl amacı edebi bir eser ortaya çıkarmak değil, hakkında analizde bulunulan şahsın söylem ve davranışlarının arkasında yatan temel güdüleri ortaya çıkarmaktır. Psi-

ko-biyografide analizi yapılacak şahıslar topluma mal olmuş, insanlar arasında eserleriyle, fikir ve davranışlarıyla öne çıkmış meşhur kişiler arasından seçilir. Psiko-biyografi yazmanın kendi içinde bazı zorlukları vardır. Kaynakların güvenilirliği ile ilgili şüpheye düşülmesi, ikinci el kaynaklardan yararlanma gibi handikaplar hali hazırda hayatta olan birinin psiko-biyografik incelemesini yapmanın daha avantajlı olduğunu göstermektedir. Eser incelemesi yapan yazarın empati kurarak yazarı anlamaya çalışması, sübjektif yorumlarının önünü kapatması açısından gereklidir. Her ne kadar psiko-terapistler ile psiko-biyografi yazarları aynı görevi icra ediyor gibi görünseler de ikisinin yaptığı şey birbirinden farklıdır. Psiko-terapistler daha çok hastanın uyumsuz, dengesiz, çarpık davranışlarına yoğunlaşırken psiko-biyografi yazarları çalıştıkları şahsın dengesi ve çok yönlülüğü üzerinde dururlar. Psiko-biyografik çalışmaların din psikolojisi kapsamında örnekleri mevcuttur. Bu örneklerin ilki Freud'un Leonardo Da Vinci hakkındaki çalışmasıdır. Freud Leonardo'nun yaşam öyküsünü psikanalitik yolla açıklamış, onun bu çalışması daha sonra gelecek psiko-biyografik çalışmalara öncülük etmiştir. Bunun dışında Stanly Hall'in İsa çalışması, Erikson'un Martin Luther psiko-biyografik çalışması bu tip çalışmalara örnek verilebilir. Ayrıca ülkemizde din psikolojisi kapsamında Mehmet Akif Ersoy, Yunus Emre, Ebu Talib el-Mekkî, Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek gibi farklı şahısların psiko-biyografik çalışmaları yapılmıştır.[1]

Tolstoy'un *İtiraflarım*'ının incelendiği bu çalışma konuları netleştirmek açısından birkaç başlık altında ele alınmıştır. Çalışma Tolstoy'un Hayatı ve Şahsiyeti, Din ve Tanrı Hakkındaki Görüşleri, Dindarlık Hakkındaki Görüşleri, Buhranları ve Anlam Arayışı, Dönüşümü, Dönüşümü Sonrası Din Hakkındaki İzlenimleri şeklinde bölümlere ayrılmıştır. Tolstoy'u yakından tanımak, yaşamındaki kırılma noktalarını görebilmek onun din algısının psikolojik etmenleri hakkında daha isabetli tespitlerde bulunulmasına olanak sağlayacağından öncelikle onun hayatı ve şahsiyeti hakkında bilgi verilmiştir. Hayatı hakkında üç farklı biyografik eserden istifade edilmiştir. Bunlar A. N. Wilson'ın *Tolstoy*; Henri Troyat'ın *Lev Tolstoy* ve Stefan Zweig'in *Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar Casanova,*

1 Faruk Karaca, *Din Psikolojisi Tarihinde Psiko-Biyografi Geleneği*, Bilimname XL, 2019/4, 7-35.

Stendhal ve Tolstoy isimli eserlerdir. Yukarıda sözü edilen diğer başlıklar hakkında bilgi edinmek içinse baş kaynak olarak *İtiraflarım*'dan istifade edilmiş, buna ek olarak onun düşüncelerini örneklendirmek ve çeşitlendirmek adına *Din Nedir?* ve *İnsan Neyle Yaşar?* adlı eserler de yan kaynak olarak kullanılmıştır.

Tolstoy'un Hayatı

1828 yılının Ağustos ayında Rusya Tula'da varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Lev Nikolayeviç Tolstoy küçük yaşta anne ve babasını kaybetmiştir. Halaları tarafından eğitimiyle ilgilenilmiş, Kazan Üniversitesi'nde önce Doğu Dilleri bölümünü sonra Hukuk Fakültesini yarım bırakarak evine geri dönmüştür. Bu süre zarfında *Çocukluğum*, *İlk Gençlik* ve *Gençlik* adlarında otobiyografik eserler, ardından *Tipi*, *İki Süvari Subayı* ve *Toprak Ağası'nın Sabahı* isimlerinde hikayeler kaleme almıştır. Yirmi üç yaşında iken Rus ordusuna yazılmış, o sıralar gerçekleşen Kırım Savaşı'nda topçu teğmeni olarak görevde bulunmuştur. Savaştan sonra St. Petersburg'a gitmiş, burada birbirinden farklı iki edebiyat grubuyla tanışmış, onlarla uyuşmazlık içinde olduğundan bu gruplardan ayrılıp 1857 yılında İsviçre, Almanya ve Fransa seyahatine çıkmıştır. Bu esnada eğitim sistemi ve kurumlarıyla ilgilenmiş, Rusya'ya dönünce çiftliğinde köylü çocukları için bir okul açmıştır. 1860 yılında ikinci kez Avrupa seyahatine çıkan Tolstoy, buranın eğitim sistemini yakından incelemiştir. Bir yıl sonra Rusya'ya dönmüş, tarım işçiliğinin kaldırıldığını öğrenince tarım işçileriyle toprak sahipleri arasında çıkan anlaşmazlıklar konusunda arabuluculuk görevinde bulunmuştur. 1862'de Sofya Andeyevna Bers ile evlenmiş, bu evliliğinden çocukları dünyaya gelmiştir. Bu dönemde Tolstoy *Kazaklar*, *Sivastopol Hikayeleri* ve meşhur *Savaş ve Barış, Anna Karenina* eserlerini yazmıştır. 1880 yılından sonra Tolstoy genelde din özelde Hristiyan inancını sorgulayan, Katolik, Prostestan ve Ortodoks Hristiyanlığına eleştiriler getirdiği çeşitli kitaplar kaleme almıştır. Bu eserler *İvan İlyiç'in Ölümü*, *Kreutzer Sonat*, *Hacı Murat*, *Diriliş, Din Nedir?* ve *İtiraflarım*'dır. 1900 yılından itibaren mülkiyet konusundaki alışılmışın dışındaki fikirleri ve yeni nesil Rus aydınlarıyla olan yakınlığı iç dünyasında yaşadığı bunalımı ve yalnızlık hislerini arttırmıştır. 1910 yılında doktoruyla yola çıkmış ve

ailesini terk etmiştir. Bundan birkaç gün sonra seksen iki yaşında iken tren istasyonunda zatürreden ölmüş, doğduğu yer olan Tula'ya defnedilmiştir.

Din ve Tanrı Hakkındaki Görüşleri

Tolstoy'un *İtiraflarım*'ına bakıldığında onun din hakkında çeşitli kanaat, değerlendirme ve yargılarının olduğu görülür. O, kitabı boyunca hem kendi iç dünyasındaki dinden hem de toplumun din ile olan ilişkisinden bahsetmiş, sosyo-ekonomik, siyasi, ailevi şartların din algısını nasıl etkilediğini kendi yaşamından örnekler vererek açıklamıştır. Dini inanca sahip olan insanların aslında din yokmuş gibi yaşadığından, hatta ahlaki zafiyetlerin birçoğunun da inançlı insanlar arasında var olduğundan söz etmiştir. Tolstoy bu çelişkiden ciddi şekilde rahatsızlık duymuş ve bu durum onun inancının sarsılmasına sebep olmuştur. Burada o, sadece kendi inanç sarsıntısından bahsetmemiş, toplumda kendisiyle benzer sosyo-kültürel şartlara sahip kesimin de böyle bir kopma yaşadığından söz etmiştir. Onun bu düşüncelerini şu satırlarda görmek mümkündür:

"İnançla olan bağımın kopuşu, bizim sosyal ve kültürel yapımızdan olan insanlarda olduğu ve olmaya devam ettiği gibi gerçekleşti. Gördüğüm kadarıyla durum çoğu kez şöyle gerçekleşiyor: İnsanlar herkesin yaşadığı gibi yaşamaya devam ediyorlar, fakat sadece inancın öğretileriyle alakası olmayan prensiplerle değil, aksine, bu öğretilere ters düşen prensiplerle hayatlarını sürdürüyorlar. İnancın öğretilerinin hayatta yeri olmuyor ve insan ilişkilerinde de hiçbir zaman ortaya çıkmıyorlar. "[2]

Tolstoy'un ifadelerinden onun toplumdaki dini yaşantıyı gözlemlediği ve buradaki çelişkileri görüp bunalım yaşadığı anlaşılmaktadır. Birey dini öğrenirken toplumdan faydalanır. Onların dini inanç ve ritüellerini görerek din duygusu perçinlenir. Ayrıca dini kimlik oluşturmada en büyük pay sosyal çevreye düşmektedir. Tolstoy sosyal çevresinde inanç-hareket bütünlüğü göremeyince dinin geçerliliği olmayan bir faraziyeden ibaret olduğunu düşünmeye başlamıştır. İnsan yapısı gereği inandığı şey uğruna mücadele eder ve inancına paralel bir yaşam stili belirler. İnanç hareketlerle özdeş-

2 Lev Nikolayeviç Tolstoy, **İtiraflarım** (Çev.İpek Söylemez), Karbon Kitaplar, 1. Basım, İstanbul, (Ulaşım Tarihi: Ocak 2020), s. 6.

leşmediği zaman kişi kendi içinde çelişir ve zamanla bu zıtlık ruh sağlığına zarar verir. Tolstoy bu gerçeği hem toplumda hem kendinde gördüğü için kendisini rahatsız hissetmektedir.

Tolstoy insanların dini inancın verdiği olumlu duyguları kalplerinde her zaman hissetmeye çalıştıklarını fakat aslında bu inancın zamanla söndüğünü düşünmektedir. Ona göre insanlar için din bir ihtiyaçtır. Onun verdiği hisler insanları koruma ve güven içinde hissettirir. Fakat pratikte din insanları, insanlar da dini terk edip gitmiştir. Bu düşüncelerini anlatırken Tolstoy bir adamın inanmaktan vazgeçişinden bahsetmektedir. Anlatıya göre sözü konusu adam abisi ile ava çıkmış, akşam olduğunda yatmaya hazırlanırken bu adam diz çöküp dua etmeye başlamış. Abisi bunu görüp: "Demek bunu hala yapıyorsun." şeklinde bir söz etmiş. O günden sonra bu adam dua etmeyi ve kiliseye gitmeyi bırakmış. Tolstoy burada o adamın zaten din duygusunun oldukça azaldığını ve son bir müdahele ile rahatlıkla yıkıldığını ifade ederek, içinde bulunduğu toplumun da aynı süreçlerden geçerek benzer bir inanç kaybı yaşadığını anlatmak istemiştir.[3]

Bu anlatıdan sonra Tolstoy inanç öğretilerinin herkeste olduğu gibi kendisini de terk ettiğini anlatmaktadır. Tolstoy henüz on altı yaşındayken dini ve onun yansımalarını sorgulamaya, olanı ve olması gerekeni düşünmeye başladığından onun inancını, kiliseyi, dua etmeyi bırakması erken yaşta olmuştur. Tolstoy inancını terk ettiğini söylese de içinde bir yerlerde Tanrı'nın varlığını kabul ettiğini, ona inandığını ifade etmektedir.[4] Buradan onun belli belirsiz de olsa bir Tanrı algısı olduğu anlaşılmaktadır.

Tolstoy, eseri *İtiraflarım*'da kişilerin ve toplumun ahlâkî durumundan sıklıkla söz etmiştir. O, ahlâk ve din olgusunu birlikte zikretmiş, ahlâkî kuralları dinin önemli bir göstergesi olarak yorumlamıştır. Dolayısıyla dindar olarak nitelendirilen kişilerin ahlâkî meziyetlere sahip olması gerektiğine inanmıştır. Fakat o içinde bulunduğu toplumda bilakis "dindar" olduğunu düşünen ama ahlâkî erdemlerden yoksun kimselerle yaşamaktadır:

"Ne zaman kalben hissettiğim ahlaken iyi olma isteğimi dile getir-

3 Tolstoy, **İtiraflarım**, s. 7.

4 Tolstoy, **İtiraflarım**, s. 8.

meye çalışsam aşağılama ve alayla karşılaştım; ve ne zaman alçak tutkularıma yenik düşsem takdir ve teşvik edildim. İhtiras, güç sevgisi, bencillik, zamparalık, gurur, öfke, intikam. Bunların tamamı saygın addediliyordu. Kendimi bu tutkulara kaptırdıkça büyüklerim gibi olmaya ve onların benden memnun olduklarını hissetmeye başladım."

Tolstoy ahlaken iyi sayılan tutum ve davranışların toplum katında değerli olmadığını görmüş ve bunun acısını da yaşamadığını ifade etmiştir. İyi kalpli biri olarak tavsif ettiği teyzelerinden birinin kendisi hakkındaki isteğinin evli bir kadınla ilişki yaşaması olduğunu ifade eden Tolstoy ahlaki çöküntünün ne derecede olduğunu göstermek istemiştir.[5] Tolstoy'da dönemin ahlak durumuna tepkisel olmadığı görülmektedir. Aksine oldukça kaygısız ve rahat olmasına rağmen akranları tarafından ahlaklı bir adam olarak görülmüştür. Görüldüğü gibi Tolstoy din ve onun içeriği olan ahlâk öğesini yaşamında bulamamaktadır.

Tolstoy'un inancını bir yanılgı olarak görmesini pekiştiren diğer bir unsur rahipleri yakından incelemeye karar verdikten sonra olmuştur. O, bu durumu şöyle anlatıyor:

"Dahası, bir kez yazarların inancına şüphe duymaya başlayınca, rahiplerini daha yakından incelemeye başladım ve bu inancın tüm rahiplerinin ahlaksız erkekler olduklarına ikna oldum, çoğu zaman değersiz ve beş para etmeyen kişilerdi. Büyük kısmı, hayatımın daha erken bir döneminde, askeri hayatımda tanıdığım kişilerden de berbat olsa da sadece tam anlamıyla bir aziz hayatı süren veya kutsal olanın varlığından habersiz insanlar kadar keyifleri yerinde ve hallerinden memnunlardı. Bu insanlardan tiksinmeye başladım, kendimden de tiksinmeye başladım. Bu inancın bir yanılgından başka bir şey olmadığını anladım."

Din psikolojisinde kişinin dini inançsızlık yaşamasının belli başlı sebepleri vardır. Bunlardan sosyal çevre ve kültür ve inanmak için yeterince delil bulamama unsurları Tolstoy'da müşahede edilebilir. Din, ahlak gibi sosyal hayatı doğrudan etkileyen konularda insanlar toplumda örnek teşkil eden kişileri farkında olarak ya da olmayarak mercek altına alırlar. Onla-

5 Tolstoy, **İtiraflarım**, s. 11.

rı daha yakın gözlemlerler ve şahsın çoğu hatasını temsil ettiği kuruma yüklerler. Bu durum insanın sosyal çevresinden ne kadar etkilendiğinin önemli bir kanıtıdır. Tolstoy bir inanca sahip olan insanlarda belli bir ağırlık, derin, dikkatli düşünce ve inancına göre bir yaşam beklentisi içindedir. O, inancı olmayan kimseleri kaygısız ve keyifli addetmektedir. Aslında ona göre inanç demek bir şeylerin derdini çekmek, bir şeyleri derinlemesine düşünmekle eş anlamdadır. O, rahiplerin aldırmazlığına işaret ederek mümin kimsenin böyle bir vasfa sahip olmaması gerektiğini vurgular.

Buhranları ve Anlam arayışı

Tolstoy'un buhranları ve anlam arayışı başlığı altında onun ölüm korkusu, mükemmel olma arzusu ve anlam arayışı birlikte ele alınmıştır. Onun ölümden korkması, anlam arayışı, kendinde mükemmeli yakalamaya çalışması ve netice olarak buhrana düşmesi sözü edilen konulardan da bahsedilmesini zorunlu kılmaktadır.

Tolstoy kitabın belirli bölümlerinde hayatında nasıl isterse öyle yaşadığı, gönlünce bir hayat sürdüğünü zaman zaman dile getirmiştir. Arzusuna göre yaşadığı yıllar sonunda bir boşluğa düşmüş ve anlamsızlık içinde boğulmaya başlamıştır. Onun intihar düşüncesinin en önemli sebebi içinde hissettiği o anlamsızlık duygusudur denebilir. İntiharı sıklıkla düşünse de hiçbir zaman bunu gerçekleştirmek için girişimde bulunmamıştır. İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun hala sözünü ettiği boşluğu doldurabileceği konusunda bir umudu vardı. Aynı zamanda onun ölüm gerçeğinden korkup ürperdiği de kitabındaki bazı cümlelerden anlaşılmaktadır:

"Hiçbir davranışımda mantıklı tek bir anlam bulamadım. Beni şaşırtan tek şey, bunu en başında nasıl fark etmediğim oldu. Tüm bunlar uzun zamandır bilindik şeylerdi. Bugün olmasa bile hastalık ve ölüm herkes için, benim için yaklaşıyordu, ufunet ve kurtlar hariç geriye hiçbir şey kalmayacaktı. Mirasım, artık ne ise, eninde sonunda unutulacaktı ve ben de yok olacaktım. Öyleyse neden herhangi bir şey yapayım?"

Ölümün, dünyadaki tüm çabaları, gayretleri, azimle çalışıp kazanmayı anlamsız kılan bir son olduğunu düşünen Tolstoy derin bir anlam krizi

yaşamaktadır. Hayatın anlamı konusunda kendisini tatmin edecek doneleri olmadığı için Tolstoy bir bunalım içerisinde görünmektedir. Onun hem ölümden korkup hem de intihar düşünmesi çelişkisi de bunalımını tetikleyen bir unsurdur. Ölümden korkmasının bir sebebi de ölümünün zamanı konusunda bilgi sahibi olmamasıdır. Ölümün ve sonun bilinemezliği onu daha fazla korkutmaktadır:

"Dehşet buydu. Bu dehşetten kurtulmak için kendimi öldürmek istedim. Beni bekleyenin dehşetini hissediyordum, bu dehşetin şimdiki durumumdan daha berbat olduğunu, onu asla uzakta tutamayacağımı biliyordum ve sonuna kadar bekleyecek sabrım da yoktu. Kalbimde patlayacak bir kan damarı ya da çalışmayı bırakacak herhangi bir organımın sonumu getireceğinin kanıtı ne kadar kesin ve ikna edici olursa olsun, sabırlı bir şekilde sonun gelmesini bekleyemiyordum. Karanlığın dehşeti muazzamdı, bir halat veya kurşun yardımıyla bu dehşetten mümkün olduğu kadar hızlı kurtulmayı istiyordum. Hissettiğim her şeyden daha güçlü olan bu duygu, beni intihara sürüklüyordu."[6]

Kitabın ilerleyen bölümlerinde Tolstoy'da iki şey açıkça görülmektedir. İlki ölümden ciddi bir korku duyması; ikincisi ise intihara meyilli olmasıdır. Ondaki ölüm korkusunun izlerini "İnsan Neyle Yaşar?" adlı hikâye kitabında görmek mümkündür. "İnsana Çok Toprak Gerekir mi?", "Mum" ve "İlyas" hikâyelerinde ölüm gerçeğinin sık sık zikredildiği görülmektedir. Tolstoy'un ölümle ilgili tutumunun yaşamının farklı dönemlerinde değiştiği söylenebilir. O, eşi ve çocuklarıyla mutlu, tasasız, kaygıdan uzak bir hayat yaşarken bir gece ansızın ölüm farkındalığı yaşamıştır. Yapısı gereği hislerini ve duygularını yoğun ve uçlarda yaşayan Tolstoy sanki ölümü tatmışçasına bir ruh haliyle ciddi bir bunalıma girmiştir. Onun ölüm psikolojisinin evreleri şu şekilde gerçekleşmiştir: Öncelikle ölümle tanışmış ve bu ruhsal tanışma onu derinden etkilemiş, sonra ölümden korkmaya başlamış ve onun gerçekliğini inkâr edip, kaçmaya çalışmış, son olarak da ölümü kabullenmiştir. Onun ölüm psikolojisi yorumunu Stefan Zweig'in Tolstoy biyografisinde görmek mümkündür:

6 Tolstoy, **İtiraflarım**, s. 28.

"Tolstoy gibi sert, bükülmez iradeli bir adam, hiç mücadele etmeden hiçlik karşısında teslim olmaz, ilk şoktan sonra kendisine gelir ve birdenbire karşısına çıkan düşmanını yenmek için gücünü toplar: Hayır, Hayır, onunki gibi muhteşem bir yaşama gücü savaşmadan yenilmez. İlk korkuyu atlattıktan sonra felsefenin ardına saklanır, köprüleri kaldırır ve gözle görülmeyen düşmanını mantığının cephaneliğinden mancınık ile geri püskürtür. Aşağılamak onun ilk taarruzudur: "Ölümle ilgilenmem, çünkü ben yaşadığım sürece onun var olması imkânsız." Onu "İnanılmaz" olarak niteler, mağrur bir şekilde, "ölümden ziyade ölüm korkusundan korktuğunu iddia eder, otuz yıl sürekli ölümden korkmadığını, onu korkuyla düşünmediğini söyler. Fakat hiç kimseyi kandıramaz, kendini bile… Adım adım geri çekilerek, ölümün sadece "bir hayalet" olmadığını, "bir korkuluk" olmadığını, aksine boş sözlerle korkutulamayacak, saygı duyulacak bir düşman olduğunu kabullenmek zorunda kalmıştır. Bu nedenle Tolstoy, ölüme karşı savaşılmayacağı için, kaçınılmaz ölümlülükle varlığını sürdürmeye ve ölümle birlikte yaşamaya çalışmıştır."[7]

Görüldüğü gibi Tolstoy ölüm psikolojisini, ölüme yaklaştığını düşündüğü ve ölümü idrak ettiği zaman yaşamaya başlamıştır. Din psikolojisinde kişilerin ölüm hakkındaki tutumları sırasıyla şu şekildedir: Yadsıma ve inkâr, meydan okuma, ölümü isteme ve ölümü kabullenme.[8] Tolstoy'un ölümü isteme durumu yani intihar düşüncesi ölümü idrak etmesinden önce olmuş olsa da diğer aşamaların birebir Tolstoy'un hayatında kendisini gösterdiği ifade edilebilir.

Tolstoy'un İtiraflarım'ında bir mükemmellik arzusu içinde olduğu görülmektedir. Din hakkında çelişkiler ve yanılsamalar içerisinde olan Tolstoy sanki dikkatini dinden, Tanrı'dan kendisine doğru çevirmiştir. O, mükemmelliğin başlangıç noktası olarak ahlâkı öne sürmektedir. Bu mükemmelliği Tanrı ya da kendisi için değil insanların gözünde daha iyi, daha güçlü, daha zengin olmak için arzuladığını ifade etmiştir.[9]

7 Stefan Zweig, **Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar Casanova, Stendhal, Tolstoy** (Çev. Gülperi Sert), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 15. Basım, İstanbul 2019, s. 275-276.

8 Faruk Karaca, **Din Psikolojisi**, Eser Ofset Matbaacılık, 3. Baskı, Trabzon 2017, s.231-236.

9 Tolstoy, **İtiraflarım**, s. 9.

Tolstoy mükemmel olmakla ilgili düşüncelerini şu sözlerle ifade etmiştir:

"Şimdi o döneme baktığımda açıkça görüyorum ki, hayvani iç güdülerim haricinde hayatımı etkileyen inanç, sahip olduğum tek gerçek inancım, mükemmeliyete olandı. Fakat mükemmeliyetin neden oluştuğunu veya amacının ne olabileceğini söyleyemezdim. Entelektüel mükemmeliyete ulaşmayı denedim; çalışabildiğim, hayatın bana çalışma şansı verdiği her şeyde çalıştım. İrademi mükemmelleştirmeyi denedim ve kendime takip etmeye gayret ettiğim kurallar koydum. Güç ve çevikliği geliştiren egzersizleri yapıp dayanıklılık ve azimle insanı disipline sokan tüm zorluklara katlanarak fiziksel mükemmelliğe ulaşmaya çalıştım. Mükemmelliğe ulaşmak için tüm bunlara katlandım. Bunların başlangıç noktası, tabii ki, ahlaki mükemmellikti. Fakat bunun yerini kısa sürede genel bir mükemmeliyet isteği aldı, kendi gözümde veya Tanrı'nın gözünde daha da iyi olma arzusu değil, diğer insanların gözünde daha iyi olma arzusu. Ve bu diğer insanların gözünde daha iyi olma arzusu da diğer insanlardan daha güçlü, yani daha meşhur, daha önemli, daha zengin olma isteğiyle yer değiştirdi."[10]

Tolstoy din ve Tanrı inancı zayıflamış, yok olmaya yüz tutmuş bir insan olarak kendi kendine ve her şeye gücü yetebilen bir insana dönüşmeye çalışmakta, kendini maddi ve manevi olarak geliştirmeye uğraşmaktadır. Güvenmek, dayanmak, sığınmak ve istemek için inandığı bir Tanrı olmayınca kendini geliştirerek her şeyin üstesinden gelebilen mükemmel bir insan olma çabasına girişmiştir. Kendisi üzerinde bu kadar durmasının bir sebebi de hayatın anlamıyla ilgili düşünce ve sorgulamaları tabiri caizse halının altına itme çabasından kaynaklanıyor olabilir.

Tolstoy, "Hayatın anlamı nedir?" sorusuna kesin ve net bir cevap aramaya başladığında öncelikle bilimin "kesin ve doğru" niteliklerinden yararlanmak istemiş, fakat hayatı anlamlandırmada bilimin bütünsel bir cevap veremeyeceğine kani olmuştur. Ona göre bilim insanın aradığı temel ve asıl sorulara yanıt veremez, fakat bilimin ürettiği bilgiye karşı insanın bir hayranlığı oluştuğundan bu duygu ile yetinir ve gerçek soruya dikkatini

10 Tolstoy, **İtiraflarım**, s. 9.

teksif etmez. Bu düşüncesini şöyle ifadelendirmiştir:

"Hayata dair soruları cevaplamakla ilgilenmeyen, sadece kendi bilimsel konularına dair soruları cevaplandırmayı amaçlayan alanlara baktığımızda da gerçekten önemi olan bir cevap alamayacağımızı önceden bildiğimiz halde insan zekasının gücüne kapılabiliriz. Bilginin bu alanları hayata dair soruları tamamen görmezden gelir. "Size ne olduğunuzu ve neden yaşadığınızı söyleyemeyiz. Bu sorulara verilebilecek bir cevabımız yok ve zaten bu sorularla ilgilenmiyoruz. Diğer yandan ışığın kanunlarıyla, kimyasal birleşmelerle ve organizmaların gelişme yasalarıyla ilgileniyorsanız, kütlelerin boyutlarını ve şekillerini, sayıların ve miktarın ilişkilerini veya aklınızı yöneten kanunları öğrenmek istiyorsanız bunlara açık, kesin, şüphe edilmez cevaplar verebiliriz." derler."[11]

Tolstoy anlam arayışı esnasında çevresindeki insanların hayatı anlamlandırma, daha doğru bir ifadeyle hayatla baş etme yöntemlerini tasnif etmiştir. Ona göre insanların bir kısmı zaten cahil oldukları için bu arayış içerisinde değillerdir. Bir diğer sınıf hayattan haz alarak onun hissettirdiği anlam ihtiyacından uzak dururlar. Bir diğer sınıf güç ve enerji yoluyla hayatın anlamsız ve kötü olduğunu unutmaya çalışırlar. Dördüncü sınıf ise zayıf olanlardır. Bunlar hayatın anlamsızlığını bilmelerine rağmen onu sürdürmeye devam ederler. Tolstoy kendisinin zayıf kategorisinde olduğunu düşünmektedir.[12]

Anlam arayışı her insanda var olan bir güdüdür. Fakat bunun şiddeti kişinin yaşadığı kültüre, coğrafyaya, şartlara göre değişiklik gösterir. Victor Frankl'ın tespitine göre geleneksel zamanlarda kişilere ne yapması gerektiği konusunda çeşitli kalıplar sunulur, insanlar bu ilkelere göre yaşamlarını sürdürürlerdi. Bu kalıplar günümüz insanı için kısıtlayıcı ve engelleyici görülse de o zamanın insanlarını anlam krizinden büyük oranda alıkoyuyordu. Şimdi ise insanların yaşamlarını sürdürmek için tüm araçlara sahip olmaları ve hayatlarını nasıl idame edecekleri konusunda serbest ve kuralsız olmaları onları boşluğa düşürmekte, "niçin yaşam?" şeklinde soru

11 Tolstoy, **İtiraflarım**, s. 32.

12 Ayrıntılı bilgi için bkz. Tolstoy, **İtiraflarım**, s. 45-47.

sormalarına neden olmaktadır.[13] Tolstoy'un yaşamına bakıldığında anlam krizi yaşaması anlaşılmaktadır. O varlıklı, refah bir yaşam sürmüş, maddi geçimle ilgili kaygılar yaşamamıştır. Bu rahat yaşam onun zamanla boşluğa düşmesine sebep olmuş, niçin yaşadığını anlamlandırmaya çalışmıştır.

Tolstoy uzun soluklu bu anlam arayışı esnasında fark etmiştir ki hayatı anlamlandırmaya çalışırken gözlemlediği topluluk, içinde doğduğu, büyüdüğü ve yetiştiği çevresinden oluşmaktaydı. Fakat aslında dışarıda sosyal ve ekonomik anlamda farklı bir sınıf mevcuttu. Tolstoy bu fark edişten sonra kendisine göre farklı olan bu insanların hayatını yakından incelemeye karar vermiştir. Bu incelemeden sonra Tolstoy büyük bir şaşkınlık yaşamıştır. Çünkü bu insanlar kendi yaptığı sınıflamanın dışında kalmaktadır. Görünüşe bakılırsa bu insanlar hayatın anlamı konusunda cevapsız da değillerdir. Tolstoy'a göre bu topluluk "*soruyu görülmemiş bir açıklıkla ele almış ve cevaplamışlardı*."[14] Tolstoy'un sözünü ettiği bu grupla ilgili olarak söyledikleri şu şekildedir:

"*Onları anlamsız hayatlarını mantıksızca sürdürmekle de itham edemezdim, zira hayatlarındaki tüm davranışları, ölümü dahi, açıklayabiliyorlardı. İntiharı, en büyük kötülüklerden biri olarak görüyorlardı. Anlaşılıyordu ki insanlık, hayatın anlamına dair benim göz ardı ettiğim ve küçümsediğim bir tür bilgiye sahipti. Mantıksal bilgi hayata anlam vermiyor, hayatı dışlıyordu, milyonlarca insanın hayatına verdiği anlam küçümsenen ve yanlış kabul edilen bir bilgiye dayanıyordu."*[15]

Görünüşe bakılırsa sözünü ettiği bu topluluk Tolstoy için bir çıkış kapısı olmuştu. Hayatın bir anlamı olabileceği konusunda bir umut sağlayan bu insanlar, Tolstoy'un farklı bir açıdan hayata bakmasına vesile olmuşlardır. Aklın ve bilimin insanı nihai anlam konusunda yeterince yönlendirip tatmin etmediğini, bunların yanı sıra görünmeyen ama varlığıyla insanları çepeçevre saran bir Kutsal fikrinin gerçekliği duygusu onu etkisi altına almaya başlamıştır.

13 Ayrıntılı okuma için bk. Victor E. Frankl, **Duyulmayan Anlam Çığlığı** (Çev: Selçuk Budak), Totem Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2019, s. 18-19-23.

14 Tolstoy, **İtiraflarım**, s. 53.

15 Tolstoy, **İtiraflarım**, s. 53.

Dönüşümü

Tolstoy'un yukarıda bahsedilen anlam arayışı ve anlam arayışındayken kendi çevresinin dışındakileri de gözlemlemeye karar vermesi onun dönüşümü için bir anahtar vazifesi görmüştür denebilir.

Ayrıntılı izlemeleri sonucu Tolstoy aklın, mantığın ve "kesin bilgi"nin güvenilirliği ve başvurulması gereken en temel kaynak olduğu konusunda şüphelere düşmüştür. O, akla ve mantığa aykırı olsa da inancın, sonlu ve sonsuz olanın ilişkisi konusunda bir fikir verebileceğini düşünmeye başlamış, inancın mantıksız da olsa bir bilgi türü olduğunu ifade etmiştir. Ona göre inanç, hayata anlam katan, yaşamı mümkün kılan önemli bir şeydi.[16] Onun inanç ile ilgili düşüncelerini şu satırlarda görmek mümkündür:

"Hayatın olduğu her yerde inanç vardı, inanç var olduğu ilk günden beri insanlığın yaşamasını mümkün hale getirmişti ve inancın esas özelliği her yerde ve hep aynı şekilde oluşuydu."[17]

Bu aşamada Tolstoy'un bir dinsel değişim sürecine girdiği görülmektedir. Henüz ibadet boyutunda bir dönüşüm yaşamamışsa da zihnen inancın gerekliliğini kabul etmektedir. Din psikolojisinde dinsel değişimin dört çeşidi bulunmaktadır. Bunlar: İnanılan dini yaşama yoğunluğunda görülen değişim (içten-içe); bir dinden başka bir dine geçme (dinden-dine); inançsızlıktan dine geçme (dıştan-içe); dinden tamamen ayrılma (içten-dışa)'dır.[18] Bu dinsel değişimlerden Tolstoy'un sırasıyla dinden tamamen ayrılma (içten-dışa), inançsızlıktan dine geçme ve son olarak da inanılan dini yaşama yoğunluğunda bir artış (içten-içe) şeklinde bir dönüşüm yaşadığı söylenebilir. Din psikolojisinde dinsel değişimin süresi göz önünde bulundurulduğunda üç farklı değişimden söz edilebilir. Bunlar ani dinsel değişim, yavaş yavaş gelişen dinsel değişim ve dinsel toplumsallaşma'dır.

16 Tolstoy, **İtiraflarım**, s. 57. (Tolstoy "Din Nedir?" adlı eserinin 1-5. bölümlerinde bilimin dine galip gelemeyeceğini, bilimin dinin yerini alamayacağını ve insanın asıl yol göstericisinin din olduğunu sık sık ifade etmiştir.) Tolstoy, **Din Nedir?,** Kaknüs Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2016, s. 7-20)

17 Tolstoy, **İtiraflarım**, s. 57.

18 Hasan Kayıklık, **Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine**, Karahan Kitabevi, 6. Baskı, Adana 2019, s. 111-114.

Tolstoy'un yavaş yavaş gelişen bir dinsel dönüşüm yaşadığı ve entelektüel bir sürece girdiği görülmektedir. Yavaş yavaş bir dinsel değişim sürecinde olan kişilerde genelde hayatın anlamının sorgulandığı görülür.[19]

Tolstoy'da inanç sadece Tanrı'ya, görünmeyen şeylerin varlığına ya da vahye değil, aynı zamanda hayatın bir anlamı olduğuna inanmaktır. Bundan sonraki aşamada Tolstoy'u rahatsız eden durum kendi çevresindeki insanların inancıyla örtüşen bir yaşam içinde olmamasıdır. İnanç denilen şey hayatın tümünü içine alan ve yaşamın tamamında kendisini göstermesi gereken başat bir değerken davranışsal olarak ifade bulmaması onun ruh dünyasında bir çatışma yaratmaktadır. Fakat doğduğu ve yetiştiği muhitin dışındaki toplumda durum böyle değildir. Tolstoy bu insanları fakirlik, hastalık ve ölüm gerçeği içinde bile hayatın anlamına olan inançlarından dolayı samimi bulmuş ve takdir etmiştir. Tolstoy söz konusu bu kişilerin nasıl olup da böylesi güçlü ve sarsılmaz bir inanca sahip olduklarını sık sık sorgulamıştır. Neticede onların dünyevi maldan, mülkten ve varlıktan uzak olmalarını Tanrı'ya yaklaşmaları ve bağlanmalarında önemli bir sebep olduğu görmüştür. Yani onları dünyevi olanla oyalayacak bir meşgalenin olmaması ve varlıklı insanlara nazaran daha aciz, çaresiz ve muhtaç olmaları din ve Tanrı inançlarının samimi ve gerçek olmasına sebep olmuştur. Tolstoy'un yoksulluğun kaygıyı azaltıp maneviyatı ve huzuru arttırdığıyla ilgili düşüncesini teyit eder nitelikte onun "İlyas" adlı hikayesine bakılabilir. Hikâyede İlyas ve eşi yıllarca varlıklı olarak yaşadıktan sonra bir anda ellerindeki tüm malları kaybedip yoksulluğa düşmektedir. Fakat ikisi de fakir olduktan sonra daha huzurlu, şuurlu ve maneviyatlı bir hayat yaşamaya başladıklarını ifade etmektedir.[20]

Tolstoy kitabının bu kısımlarında kendi çevresindeki insanlarla dışarıdaki insan topluluğunu kıyaslama yoluna gitmiş, onların inancının farklı boyutlarda olduğunu tespit etmiştir. Burada Tolstoy "samimi bir inanç"tan bahsetmektedir. Ona göre bu ikinci topluluk samimi, kendi çevresindekiler ise inancı ve onun öğretilerini kendi menfaatleri uğruna kullanan çıkarcı

19 Kayıklık, **Din Psikolojisi**, s. 116.

20 Tolstoy, **İnsan Neyle Yaşar?** (Çev. Koray Karasulu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, İstanbul 2012, s. 85.

kimselerdir. Tolstoy samimi inanç sahibi insanların huzur ve güven içerisinde bir yaşam sürdüklerini görmüş, onları hiçbir zorluğun yıldıramayacağına şahit olmuştur. Bu minvalde Tolstoy anlam arayışının neticesini şu sözleriyle ifade etmiştir:

"Çevremde yaşayanların, zenginlerin ve eğitimlilerin hayatı benim için tiksindirici bir hale gelmişti, bu hayat tarzı artık tüm anlamını yitirmişti. Davranışlarımızın, düşüncelerimizin, bilimimizin ve sanatımızın toplamı, gözümde şımarık bir çocuğun saplantılarından farksızdı. Fark ettim ki anlam burada aranamazdı. Çalışan insanların, hayatı yaratanların davranışları, bana tek gerçek yol olarak görünmeye başladı. Bu hayatın sağladığı anlamın gerçek olduğunu fark ettim ve onu kucakladım."[21]

Tolstoy'un bu ifadelerinden onun dini değişimine temel oluşturan motiv ortaya çıkmaktadır. Din psikolojisinde dinsel değişimin beş sebebi vardır. Bunlar ekonomik yoksunluk, toplumsal yoksunluk, organizma ile ilgili yoksunluk, ahlâkî yoksunluk ve ruhsal yoksunluktur.[22] Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere onun ahlâkî ve ruhsal yoksunluk sebebiyle bir dini değişim sürecine girdiği görülmektedir. Ahlâkî yoksunluk toplumda geçerliliği olan değerlerin kişiler tarafından uygulanmaması sonucu ortaya çıkan tezadın verdiği duygu durumudur. Ruhsal yoksunluk ise kişinin hayatında ihtiyacını duyduğu anlam arayışının karşılanmaması sonucu ortaya çıkan durumdur.

Tolstoy'un İtiraflarım'da ilerleyen sayfalarda kendisini koruyan, kollayan, yol gösteren bir Tanrı arayışı görülmektedir. Tolstoy'un Tanrı arayışında ondan beklediği özellikler anneden beklenecek niteliklerle özdeşleşmektedir. Onun Tanrı arayışında sanki annesini küçük yaşta kaybetmiş bir çocuğun arayışları, hüznü ve duygu yoğunluğu vardır. Annenin yer yer kızan ama merhametiyle kol kanat geren bu farklı tavırlarının Tanrı'nın vasıflarıyla birebir örtüştüğünün de farkındadır. Anneden neşet eden Tanrı arayışını yansıtan cümleler şu satırlarda kendisini göstermektedir:

"Çimlerin üzerine yuvasından düşmüş bir kuş gibi uzanıyorsam, bu an-

21 Tolstoy, **İtiraflarım**, s. 64.

22 Kayıklık, **Din Psikolojisi**, s. 121.

nem beni dünyaya getirdiği, beni sıcak tuttuğu, beslediği ve sevdiği içindi. Fakat annem şimdi neredeydi? Eğer kovulduysam, beni kim kovmuştu? Birinin beni sevip, doğurduğunu hissediyordum. Bu kimdi? Tekrar, bu yaratıcıydı."[23]

Tolstoy Tanrı arayışı sürecinde kâh onun varlığı konusunda emin olup kâh şüpheye düşmektedir. İnandığı zaman neşe ve canlılık, şüpheye düşüp inancını kaybettiğinde ise ümitsizlik ve karamsarlık hissetmektedir. Görüldüğü gibi o bu inanç ve inançsızlık duyguları arasında gidip gelmekte ve bu belirsizlik onu ciddi bir bunalıma sürüklemektedir. Din psikolojisinde iman ve şüphenin psikolojisiyle ilgili araştırmalar bulunmaktadır. Bunlara göre şüphe yaşayan bireyde belirsizliğin verdiği bir sıkıntı, endişe ve kaygı oluşmaktadır. Bu şüphenin giderilmesi için konuyla ilgili olarak sürekli bir sorgulama ve cevap aramaya çalışılmaktadır. İman noktasında ise kişide tatmin olmuş, rahatlamış, kesinliğe ulaşmış bir insan görülmektedir. Bu bağlamda Tolstoy'un şüphe içindeki durumunu denizin şiddetli dalgasında oradan oraya sürüklenen bir sandala; iman ile mutmain olmuş durumunu ise sert dalgalara rağmen ayakta durabilen denizin en derinlerine demir atmış bir gemi olarak yorumlayabiliriz. Tolstoy'un yaşadığı bu şüphe duyguları onu intihar düşüncesine götürüyordu. Fakat ölüm için kendisini yeterince cesur hissedemediği için anlamı arayanlar sınıflandırmasında kendini "zayıf" kategorisinde değerlendirmişti. Tolstoy belli bir müddet Tanrı kavramının ve ardından inancının insan zihni ve iradesi tarafından üretilen bir şey olduğunu düşünmüştür. Tolstoy insanın meydana getirdiği bir Tanrı'nın değil, kendisi olmadığı zaman yaşamın da olmayacağı bir Tanrı arayışında olduğunu ifade etmiştir. Sonrasında Tolstoy bir iç gözlem yaparak Tanrı'nın varlığını idrak ettiği ve ona inandığı zamanlar yaşayabildiğini, onu inkâr edip unuttuğunda yaşayamadığını, sanki ölür gibi olduğunu belirtmiştir. Tolstoy Tanrı arayışında netice olarak Tanrı'yı bilmek ve ona inanmanın kişiyi diri tuttuğu, canlandırdığı, yaşamak için bir anlam oluşturduğu düşüncesine varmıştır. Hayatın anlamı konusunda bir inanca tutunmak, bir şeye bağlanmak ihtiyacı duyan Tolstoy Tanrı'nın bu ihtiyacı giderdiğine kani olmuştur. Onun bahsettiği bu duyguları Mehmedoğlu'nun

23 Tolstoy, **İtiraflarım**, s. 70.

İnanç Psikolojisine Giriş kitabında görebiliriz: "İman, insanın anlam arayışının en önemli dayanaklarından birisini oluşturur. Bu arayışın odağında Allah yer alır. Zira hayatın anlamına dair soru sormak, nihai noktada Allah ile ilgili soru sormaya dönüşür. Bu açıdan bakıldığında iman, insanın varoluşunun en temel ihtiyacı olan anlam arayışını ve anlam arzusunu tatmin etmek ve anlam ve amaç içeren bir hayatın oluşumuna yardımcı olmak konusunda geniş ve kalıcı imkânlar ve tutarlı çözümler barındırır."[24]

Dönüşümü Sonrası Din Hakkındaki İzlenimleri

Tanrı şüphesinden sıyrılıp inandıktan sonra Tolstoy bu kez inancın gerektirdiği ritüelleri sorgulamaya başlamıştır. Düzenli olarak Kiliseye gitmeye başlamış, "kilisenin yanılmazlığı" ilkesini anlamaya çalışmış fakat çelişkili olduğunu düşündüğü uygulamalarından rahatsız olmuştur. Kilisenin yanılmazlığı ilkesine göre kilisenin kabul ettiği her söz doğrudur. Kilise, yanılmazlığı ile sevgiyi bir tutuyor, kilisenin söz ve uygulamalarına aykırı davrananları sevgiyi yok etmekle itham ediyordu. Kilisede kendisini rahatsız eden tüm kural ve doğrulara rağmen Tolstoy inancında yeniden bir sarsılma yaşamamak için onları kabul etmiş ve geleneği ile bütünleştiğini ifade etmiştir. Bu bütünleşme ile kendisini bir yere ait hissetmenin verdiği huzur şu ifadelerinden anlaşılmaktadır:

"Kilisenin ritüellerini yerine getirmek mantığımı durdurdu ve kendimi tüm insanlık tarafından benimsenen geleneklere verdim. Atalarıma ve sevdiklerime katıldım, anneme, babama ve büyükanne ve büyükbabalarıma. Beni dünyaya getiren onlardı ve onlardan önce gelenler gibi onlar da inançlı insanlardı. Saygı duyduğun milyonlarca insana ben de katıldım."[25]

Tolstoy'un bu sözlerinden aslında dini inanç ve yaşantı ile aile bütünlüğü arasında bir bağ kurduğu görülmektedir. Çocukluğundan itibaren anne babadan oluşan tam bir aile içinde olma ihtiyacını o, inancıyla bütünleşerek sağlamaya çalışmış görünmektedir. Ayrıca onun ifadelerinden kimlik bunalımından çıkıp sosyal kimliği ile bütünleşmiş bir insan portresi de

24 Ali Ulvi Mehmedoğlu, **İnanç Psikolojisine Giriş**, Çamlıca Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2013, s. 78.

25 Tolstoy, **İtiraflarım**, s. 78.

görmek mümkündür. Onun aynı zamanda Kiliseye gidip gelerek kurumsal dindarlığa adım attığı açıkça görülmektedir.

Tolstoy Hristiyan inancında kendisini en cezbeden şeyin "sevgi"ye yapılan vurgu olduğunu ifadeleriyle belli etmiştir. Tolstoy'un sevgiye yaptığı vurgu onun kendi yaşantısında sevgiye olan ihtiyacını gösteren bir işarettir. Her insan sahip olduğu inanç sisteminde kendi mizacına ve ihtiyaçlarına uygun gelen eylem ya da düşünceleri ön plana çıkarır. Aslında dinin çok yönlü bir sistem oluşu da insanların farklı ihtiyaçlarına cevap verme niteliğini ortaya çıkarır. Bu minvalde Tolstoy'un sevgi merkezli bir inanç yapısına bağlandığı ve hayatını sevgi temelinde anlamlandırdığı görülmektedir. Bununla ilgili olarak Tolstoy'un "İnsan Neyle Yaşar?" hikayesine bakılabilir. Hikayede yeryüzüne gönderilen melek Tanrı'nın şu üç sorusuna cevap aramaktadır: İnsanda ne var?; İnsana ne verilmemiştir?; İnsan neyle yaşar? İnsanda ne var, sorusuna melek kendisine gülümseyerek yemek veren kadını işaret etmiş ve insanda "sevgi" olduğunu ifade etmiştir.[26] Tolstoy'a göre hayatın anlamı "sevgi" ile kendini göstermektedir. İnsan sevgi alışverişinde olan bir canlıdır. Bu bir ihtiyaçtır ve bu gereksinim din ve Tanrı inancı ile karşılanır. Çünkü sevginin kaynağı Tanrı'dır, Hristiyanlık'ın özü de sevgidir.

Tolstoy Hristiyanlığının özünün sevgi olduğunu bilse de gerçekte Hristiyanlığın sevgi merkezli yaşamadığını ifade etmektedir. İtiraflarım'da inancının sarsılacağı endişesiyle bu çelişki üzerinde durmamış, fakat *Din Nedir?* kitabında bu tezattan sık sık söz etmiş, tarihten örnekler vererek anlatısını pekiştirmiştir. Tolstoy bu anlatılarında eleştirel olmaktan çekinmemiş, kendi dinine korumacı bir yaklaşımda olmamıştır. Onun bu tutumundan objektif olmaya çalıştığı, "taklidi iman" değil de "tahkiki iman" çabası içinde olduğu söylenebilir. Doğrusu ile yanlışı ile inandığı dini ölçüp tartan ve bir neticeye varan Tolstoy ifadelerinden anlaşıldığı gibi ön yargıdan da uzak durmaya çalışmıştır.

Tolstoy *Din Nedir?* kitabında Hristiyanlığın akla ve mantığa aykırı dogmalarını tenkit etmekte, bunların okullarda çocuklara öğretilmesine de

26 Tolstoy, **İnsan Neyle Yaşar?**, s. 25.

karşı çıkmaktadır. Ona göre bir çocuk küçük yaşlarından itibaren akla uymayan inançları sorgulamadan kabul ederse zamanla aklına güven duymamaya başlar. İçinde çelişkiler yaşar ama bunu ifade etmesi yasaklandığından hayatta her şeyin mümkün olduğuna inanır. İleride yetişkinlik çağında sekteye uğrayan sorgulamalarına devam etse bile ruhunda aklına olan güvensizliği sebebiyle bir hastalık kalır. Zamanında düşünce dünyasında çeşitli engellemelerle karşılaştığı için de isyankâr ve tepkiseldir. Böyle bir zihni yapı içerisinde önüne çıkan dini reddeden ve insanlığın ilerlemesinde dini bir engel olarak gören akımların etkisine girebilir. Bu tip kimseler içinde bulunduğu zihniyetten etkilenir ve aslında kökü olmayan yanlış bir bilgi sistemi içinde kendisinden sonrakileri de olumsuz etkilerler. Tolstoy burada önemli bir durumdan söz etmektedir. Çocukluğunda kendisine din hakkında soru sorma, sorgulama izni verilmeyen çocuklar geçmişteki bu engellenmeye tepki olarak yanlış ve uç olarak nitelendirilebilecek akımlara kapılırlar. Çocukken ortaya çıkaramadıkları öfkelerini yetişkinliklerinde tamamen bağımsız ve dinin aleyhine olan tutumlar içine girerek dindirmeye çalışırlar.[27]

Tolstoy akla aykırı dini öğretilerin okullarda öğretilmesine karşı çıkmakta, bunun yerine tüm dinlerde ortak olarak bilinen ve benimsenen unsurların ön plana çıkarılması gerektiğini öne sürmektedir. Tolstoy'a göre din tüm insanların yaratılışına uygun bir sistemdir. Onun menşeini, kurallarını ve fonksiyonlarını yalın bir şekilde insanlara anlatmak onların zihinlerindeki netlik ve sabitlik için gereklidir. Akıl dışı unsurlar insanların kafasını karıştırır. Tolstoy bunlardan bahsederken kurumsal dindeki çeşitli ritüeller yerine Tanrı'nın ruhumuzdaki etkilerinin anlatılmasının insanlar için daha faydalı olacağının da üstünde durmuştur. Buradan hareket ederek özetle Tolstoy'un dini yaratılışa uygun bir sistem olarak gördüğü,[28] akıl dışı dini unsurlara karşı çıktığı ve kurumsal din yerine bireysel dini önceledi̇ği

27 Tolstoy, **Din Nedir?**, s. 49-50.

28 Tolstoy'un din düşüncesini yaratılışa uygun gördüğü ile ilgili ifadeleri kitabın başka sayfalarında da bulunmaktadır. O, bu düşüncesini şöyle ifade etmiştir: *"Çalışmak nasıl insan tarafından icat ve emredilmiş suni bir şey değilse, Sonsuz'la ilişkiye dair şuur ve bundan çıkan davranış düsturu olan iman da öyledir. Yani, iman öğretilmesi gereken sun'i, ve istisnai bir şey değil, tam tersine insanın yaratılışının en tabii veçhesidir ve kuş kanatları olmadan nasıl uçamazsa, insan da imansız yaşamamıştır, yaşayamamıştır ve yaşayamaz da."* (**Din Nedir?**, s. 148)

söylenebilir. Onun bu görüşlerini içeren ilgili bölümler şu şekildedir:

"Dinin herkes tarafından paylaşılan hakikatları o kadar basit, o kadar anlaşılır ve bütün insanların kalbine o kadar yakındır ki. Anne- babaların, idarecilerin ve öğretmenlerin çocuklara Teslis, Bakire Anne ve kurtarılma, İndralar, Trimurti, Budalar, Muhammed'in miracı hakkındaki çağdışı ve akla ters öğretiler yerine bu açık-seçik ve basit hakikatleri; bütün dinlerin herkes tarafından paylaşılan yönlerini, insandaki ilahi ruhun metafizik özünü, kendisine nasıl davranmalarını istiyorsa başkalarına öyle davranması gerektiği şeklinde pratik kanunu öğretmeleri gerekir; insanlığı bütün hayatını kendi başına işte bu değiştirecektir. Buna karşılık, bugün çocuklara Allah'ın Adem'in günahını temizlemek için Oğlunu gönderdiği ve Kilisesini kurduğu, ne zaman nerde dua edeceği ve kurban vereceği, ne zaman hangi yiyeceklerinden uzak duracağı, hangi günlerde iş yapmayacağı gibi kurallara mutlaka uyması gerektiği aşılanıyor; keşke, bunların yerine Tanrı'nın bir ruh olduğu ve onun tecellisinin içimizde hüküm sürdüğü bu ruhun gücünü yaşamlarımızla bizim artırdığımız öğretilse ve bu gerçekler kuvvetlendirilse."[29]

Tolstoy dinin toplumda merkezi bir öneme sahip olduğunu sık sık ifade etmektedir. Toplumu etkisine almak için iktidar sahiplerinin dinden faydalandığını, toplum katında geçerliliğini sağlamak için dini adeta kullandığını belirtmiştir. Dini meşruiyet, din sosyolojisinin bir konusu olsa da tek tek insanların zihniyetini, düşünce yapısını etkilediğinden burada da zikredilebilir. Dinin tüm toplumda bir şekilde etkisini hissettirdiği düşüncesini o şu sözleriyle ifade etmiştir:

"Türk sultanları neyi koruyor ve her şeyden fazla neyin üstüne titriyor? Bir şehre girerken neden Rus imparatorları her şeyden önce ikonları ve tasvirleri öpüyor? Ve neden ortaya çıkardığı kültürün şa'şaasına rağmen, Alman imparatoru bütün konuşmalarında Allah'tan, Mesih'ten, dinin kutsallığından, yeminlerden vs. bahsediyor. Çünkü hepsi biliyor ki iktidarları orduya dayanır ve bir ordunun hayatı da tamamen dine dayanır."[30]

29 Tolstoy, **Din Nedir?**, s. 55-56.

30 Tolstoy, **Din Nedir?**, s. 46.

Tolstoy toplumda yer edinmiş zengin kimselerin de dini kullanarak yerlerini korumaya çalıştıklarını gözlemlemiştir. Onların dış güdümlü dindarlık tipinde olduklarını düşündüğünü şu cümlelerinden anlamak mümkündür:

"Zengin kimseler özellikle dindar olmuşsa ve kendilerine mümin görüntüsü veriyorsa, kiliseye gidiyor ve Sebt gününü idrak ediyorsa, bütün bunların nedeni, kendini koruma iç güdülerinin onlara toplumdaki özel ve seçkin yerlerinin ikrar ettikleri dine bağlı olduğunu söylemesidir."[31]

Tolstoy'un *Din Nedir?* adlı eserinde din tanımının özsel nitelikle olduğu görülmektedir. "İnsan ruhu Allah'ın kuzusudur." şeklinde özsel tanımı çağrıştıran bir Yahudi deyişine de yer veren Tolstoy, tabiatüstü olayların, belirli zamanlarda gerçekleştirilen ritüellerin ya da inanılan hurafelerin din olmadığını ifade etmekte, asıl dini de şöyle açıklamaktadır:

"Din insan ile ebedî hayat ve Allah arasında akla ve çağdaş bilgiye uygun olarak kurulan ve insanlığı mukadder hedefine sevk eden bir ilişkidir."[32]

Sonuç ve Değerlendirme

Tolstoy'un İtiraflarım kitabının analizini bitirdikten sonra kitaptan yola çıkarak Tolstoy'un din düşüncesinin altında yatan psikolojik etmenleri maddeler halinde sıralamak istiyoruz.

11. Tolstoy'un kitabını incelediğimizde bir dinsel değişim sürecinden geçtiği görülmektedir. Din psikolojisi açısından bakıldığında dinsel değişimin yönü, süresi, çeşitleri, boyutları, güdüleri ve evreleri bulunmaktadır.

    Tolstoy'da dinsel değişimin yönünün önce dinden tamamen ayrılma, sonra inançsızlıktan dine geçme son olarak da inanılan dini yaşama yoğunluğunda görülen değişim şeklinde olduğu tespit edilmiştir. O, din konusunda bilgi edinmek için sosyal çevresine başvurmuştur.

31 Tolstoy, **Din Nedir?**, s. 46-47.

32 Tolstoy, **Din Nedir?**, s. 62.

Onların gerek din konusundaki samimiyetsizliklerine gerekse dinin gereklerinin yerine getirilmemesine şahit olması onu dinden uzaklaştırmıştır. Bireyin din gelişiminde en önemli faktör sosyal çevredir. Kişi dini kimliğini sosyal çevresiyle ilişkileri sonucu kazanır. Tolstoy'un din konusunda sosyal çevresiyle iletişiminin sağlıksız bir sonuç verdiği görülmektedir.

Dini değişimin ani, yavaş yavaş gelişen ve dinsel toplumsallaşma olarak bilinen üç tipi bulunmaktadır. Tolstoy'un dinsel değişiminin süresiyle ilgili olarak onun yavaş yavaş gelişen bir dinsel değişim içinde olduğu söylenebilir. Çünkü o öncelikle entelektüel bir araştırma yapmış, hayatın anlamı ile ilgili cevaplar aramış ve zaman içerisinde bir dinsel değişim oluşmuştur.

Dinsel değişimin entelektüel, mistik, deneysel, duygusal, yeniden canlanma ve cebrî olmak üzere altı çeşidinden söz edilebilir.[33] Bu çeşitlere bakıldığında Tolstoy'un entelektüel bir dinsel değişim yaşadığı ifade edilebilir. Çünkü Tolstoy Kutsal kitabı baştan sonra incelemiş, dönemin din bilginleriyle bilgi alışverişi içinde olmuş ve dini inanç yaşayan insanları uzun süre gözlemlemiştir.

Dinsel değişimin bireysel ve toplumsal olmak üzere iki boyutu vardır. Toplumsal boyut dinsel değişim yaşayan kişinin çevresiyle ilişkilerinde yaşadığı değişimlerdir. Tolstoy'un dıştan içe bir dinsel değişim yaşadığı göz önünde bulundurulursa onun çevresinden olumlu bir dönüt alacağı düşünülebilir. Fakat Tolstoy için bu tam olarak böyle olmamıştır. Stefan Zweig Tolstoy'u anlattığı kitabında Rusların birçoğunun onun bu dinsel değişimini samimi bulmadıklarını ifade etmektedir. Hatta yakınları tarafından eleştirilere maruz kaldığı da bilinmektedir. Zweig, Tolstoy'un hakikatte sürekli bir dini şüphe yaşadığını, bu şüphe duygusunu bastırmak için eserlerinde yüksek sesle inancın önemi ve gerekliliğinden bahsettiğini düşünmektedir.[34] Dinsel değişimin birey-

33 Rambo'ya ait bu sınıflandırmayla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kayıklık, **Din Psikolojisi**, s. 117-118.

34 Tolstoy'un dini değişiminin toplumsal boyutuyla ilgili detaylı bilgi için Stefan Zweig'in sözü edilen kitabının "Yapay Hristiyan" başlığı altındaki

sel boyutu ise kişinin dinsel değişim süreci ve sonrasında kendisinde görülen farklılıklardır. Tolstoy'un anlatılarından onun zaman zaman bocalama ve sarsıntı yaşasa da genel manada bir iç huzuru ve ruhsal tatmin yaşadığı söylenebilir.

Dinsel değişimin güdülerini Kayıklık çatışma, dinsel gelenekle kurulan ilişki, davet ve taklit, gelişim dönemleri etkisi ve irade şeklinde sınıflandırmıştır.[35] Bu güdülerden öncelikle iradenin ve sonrasında dinsel gelenekle kurulan ilişki maddeleri Tolstoy'un dini değişiminin etkenlerinden ikisidir. Bu sınıflandırma dışında ayrıca bazı yoksunlukların da din değiştirmede etkili motivler olabileceği bilinmektedir. Ekonomik, toplumsal, organizma ile ilgili yoksunluklar, ahlâkî ve ruhsal yoksunluklar bunlardandır. Bu minvalde ahlâkî ve ruhsal yoksunluğun Tolstoy'un dinsel değişiminde etkili unsurlar olduğu söylenebilir. O, çevresindeki insanların toplumsal değerlere tezat oluşturan davranışlarını gördüğünde ciddi bir bunalım yaşamıştır. Ayrınca onun hayatın anlamıyla ilgili soruları ve kaygıları ruhsal yoksunluk yaşadığına işaret etmektedir.

Dinsel değişimin evreleri Clark'ın oluşturduğu huzursuzluk, değişim ve duyguların zayıflaması olarak üç aşamada ele alınabilir. Tolstoy'un dini değişimine bakıldığında üç aşamadan da geçtiği müşahede edilebilir. Tolstoy öncelikle iç dünyasında bir eksiklik hissetmiş ve içindeki boşluğu dolduramadığı için huzursuzluğa kapılmıştır. Değişim evresinde Tolstoy geniş çaplı inceleme ve araştırmaları ve ön sezileri neticesinde Tanrının varlığı ve hayatın anlamı konusundaki sorularına cevap bulmuş ve içindeki huzursuzluk duygusu kaybolmaya başlamıştır. Bu aşamada Tolstoy hem ruhsal hem bedensel farklılıklar yaşamış, bunları kitabında ifade etmiştir. Tolstoy'un bu aşamada aşırı ve uç olarak nitelendirilebilecek duyguları oluşmuş, dine ve ritüellere karşı hassasiyet geliştirmiştir. Duyguların zayıflama evresinde ise Tolstoy'un siyah ya da beyaz olarak gördüğü dünya, yaşam, hayatın anlamı, din ve Tanrı düşüncesi tabiri caizse grilere bürünmüştür. Tols-

kısım okunabilir. (Zweig, **Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar**, s. 325-337)

35 Ayrıntılı bilgi için bk. Kayıklık, **Din Psikolojisi**, s. 120-121.

toy bu aşamada durulmuş, içsel bir huzur yaşamaya başlamıştır. Fakat yine de Tolstoy'un karakteri gereği tamamen sütliman bir yaşama geçiş yaptığı söylenemez.

12. Tolstoy'un İtiraflarım'ına bakıldığında onun bir dini şüphe içinde olduğu görülmektedir. Din psikolojisinde dini şüphenin arayış şüphesi, bencillik şüphesi, sadakat şüphesi, bilimsel şüphe, kavramsal şüphe, algısal şüphe ve inkârcı şüphe şeklinde çeşitleri bulunmaktadır.[36] Tolstoy'un yaşamında arayış, bilimsel ve kavramsal şüphe içinde olduğu söylenebilir. O, öncelikle dini bilgilerin, kavramların gerçekliği konusunda araştırma yapmış, şüphesini giderecek açıklamalar bulmak için uğraşmıştır. Bu süre içinde o, araştırıp öğrendiği bilgilerin bilimle çeliştiğini düşünmüş ve bilimsel şüphe içine girmiştir. Son olarak da din içinde bulunan bazı kavramların doğruluğu ile ilgili şüphelere düşmüş, bazı kavramlardaki gerçek dışılık onu rahatsız etmiştir.
13. Bir dini şüphe serencamından sonra Tolstoy'un iman ettiği kitabından yola çıkarak anlaşılabilir. Şüphenin olduğu gibi imanın da psikolojik yapısı bulunmaktadır ve bu yapıyı Tolstoy'un anlatılarında görmek mümkündür. Mehmedoğlu, imanın özelliklerini şu şekilde sıralamıştır: Gayb ile ilgilidir; özel ve benzersizdir; doğruluk, kesinlik ve teslimiyet ifade eder; bütün işlevlerin etkin olduğu bir süreçtir; dinamik ve aktiftir.[37] Tolstoy'un inançla ilgili yorum ve yargılarından yukarıdaki iman özelliklerini birebir yaşamış olduğu görülmektedir.
14. Tolstoy'un İtiraflarım'ında ölüm korkusu ve intihara olan meyli ifadelerinden anlaşılmaktadır. Din psikolojisinde bireyin ölüm hakkında sırasıyla beş tutumu tespit edilmiştir. Yadsıma ve inkâr; meydan okuma; ölümü isteme ve ölümü kabullenme.[38] Tolstoy'un tüm bu durumları yaşaması ve yaşarken hissettiği duygular çalışmanın ilgili bölümlerinde örnekleriyle ifade edilmiştir.
15. İtiraflarım ve çalışmada yararlanılan diğer kaynaklardan yola çıkarak Tolstoy'un dindarlık biçimleriyle ilgili yorumunun olduğu görülebilir. Tolstoy dindarlıkları yaşanma tarzlarına göre samimi ve

36 Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmedoğlu, **İnanç Psikolojisine Giriş**, s. 115-125.

37 Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmedoğlu, **İnanç Psikolojisine Giriş**, s. 35-43.

38 Ayrıntılı bilgi için bk. Karaca, **Din Psikolojisi**, s. 231-236.

samimi olmayan şeklinde ayırmaktadır. Samimi dindarları övmekte ve onların yaşantılarının gerçekliğinden, Tanrı ile olan ilişkilerinden etkilenmekte, onlar gibi olmak istemektedir. Samimi olmayanlardan ise rahatsızlık duymakta, hatta onların bu yaşam tarzları onu dinin kendisinden uzaklaştırmaktadır. Bu minvalde onun kurumsal dindarlık olarak nitelendirilen Kilise dindarlığı hakkında iyi düşünmediği çıkarılabilir. Çünkü Tolstoy din hakkında bilgilenmek, dini yaşantıları görebilmek için rahipleri gözlemlemiş, onların dinin ilkelerine ters düşen tutumlarını görünce kurumsal dindarlığı sorgulamıştır. Ancak onun kurumsal dini sorgulamasının temel sebebi rahiplerin tutumu değildir. Kilise öğretilerinin değişmez ve hatasız olarak tanıtılması ve en ufak bir itirazın kabul edilmemesi, yani kilise dokunulmazlığı Tolstoy'un kurumsal dindarlığa eleştirel olmasının ana sebebidir.

16. Tolstoy'un içinde bulunduğu toplumun din anlayışını gözlemlemesinin sebebi aslında kendi içinde bir anlam arayışında olmasındandır. Anlam istemi bireylerin hayatlarını ruhsal olarak sağlıklı şekilde sürdürmesi için her dönem farklı yoğunluklarda aradığı bir güdüdür. Her insanın yaşamını idame edebilmesi bağlandığı, tutunduğu çeşitli motivlere bağlıdır. Bu motivlerin en güçlülerinden biri de dini inanç/imandır. Yaşamını zenginlikle, varlıkla, mutlu bir aile yaşantısı içinde geçiren Tolstoy zaman içerisinde önce ölümü bizzat yaşamasa da çevresindeki ölümlerle bu gerçeği idrak etmeye başlamış ve ölümün bir son olabileceği ihtimali onun sarsılmasına neden olmuştur. Bu nedenle o sonsuz olan Tanrı inancına bağlanmış, ölümün bir son olmadığı, dinin sonsuz olanla insan arasında bir bağ kurmak açısından önemli olduğu düşüncesine ulaşmıştır. Bu şekilde zaman zaman çeşitli sarsıntılar yaşasa da genel olarak hayatın anlamlılığı konusunda tatmin olmuştur.
17. Kitabında dikkati çeken din tanımlamalarından hareketle onun işlevsel tanımdan ziyade özsel tanımları ön plana çıkardığı görülmektedir. Onun hayatın anlamına cevaben Tanrı inancını öne sürmesi, Tanrı ile iletişim halinde olarak anlamsızlık sorununun aşılabileceğine olan inancı niçin özsel tanımı önceliediği hakkında bir fikir vermektedir. Dinin işlevsel yönünü arka planda bırakması da dış güdümlü ve kurumsal dindarlığa olan tepkisi sebebiyledir denebilir.

Çalışmanın başında da ifade edildiği gibi bir konu hakkında yazmadan önce soru ya da soruları netleştirmek cevabın verilmesine katkı sağlar. Bu duruma ilişkin olarak şöyle bir soru sorulmuştu: "Tolstoy'un din düşüncesini, dini davranışlarını, din algısını, Tanrı tasavvurunu şekillendiren psikolojik etmenler nelerdir?" Bu soruya yanıt alabilmek için Tolstoy'a ait birçok kaynak vardır. Fakat çalışmanın bir sınırı olduğundan onun sadece *İtiraflarım* adlı eserinden istifade edilmiş, diğer birkaç kitabı da fikir olması açısından yararlanılan kaynaklar arasına alınmıştır. Psiko-biyografi geleneğine uyulmaya çalışılarak, onun öncelikle yaşam hikayesi hakkında kısa bilgi verilmiş, daha sonra İtiraflarım'dan alıntılar yapılarak betimsel analiz yapılmıştır. Bu analizler neticesinde Tolstoy'un bir dinsel değişim sürecinde olduğu tespit edilmiştir. Onun dinsel değişim esnasında yaşadığı durumlar, dini şüpheleri, dini inkâr ettiği ve son olarak iman ettiği dönemle ilgili kitabından alıntılar yapılmış, bu ifadeler din psikolojisi açısından yorumlanmaya çalışılmıştır. Tolstoy'un ifadelerinden anlaşılmaktadır ki o ölümden ciddi anlamda korkmaktadır. İncelendiğinde Tolstoy'un ölüm gerçeğini idrak ettikten sonra önce onu reddettiği, inkâr ettiği, sonra onu yavaş yavaş kabullendiği müşahede edilmiştir. Bunlar ölüm psikolojisinde sıralanan aşamalarla birebir örtüşmektedir. Tolstoy için ölümün bir son olması, insanın yitip gitmesi dünya hayatında yaşanılan şeylerin bir anlamı olmadığına işaret ediyordu. Fakat Tanrı'ya inancı kesinleşince bu anlamsızlık, hatta bir nebze de olsa ölüm korkusu azalmıştır. Tolstoy'un kitabından yola çıkarak onun çevresinin dindarlık biçimlerini gözlemlediği ve değerlendirdiği görülmektedir. Onun ifadelerinden kendisine göre iki tip dindarlık olduğu anlaşılır: Samimi dindarlık ve samimi olmayan dindarlık. Tolstoy uzun müddet kendi sosyal çevresindeki insanların dini yaşayışlarını izlemiş ve onların inançlarının gerektirdiği pratikleri uygulamayışlarından rahatsızlık duymuştur. Onların dini ritüelleri uygulamaması yanında bir de dini ilkelere ters düşen davranışları da rahatlıkla gösterdiklerini görünce dine karşı bir cephe almıştır. Tolstoy insanların dine aykırı tutum ve davranışlarını dinden uzaklaşmak için önemli bir sebep olarak görmektedir. Buradan kişinin din konusundaki düşünce ve davranışlarını şekillendirmede sosyal çevresinin ne derece etkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Tolstoy'un dinsel değişimi esnasında kilise ve din adamlarıyla da yakın temas halinde

olduğu anlaşılmaktadır. O, kilisenin katı, değişmez ve yanılmaz kurallarıyla tanışmış, rahiplerle yakından irtibat kurmuş fakat burada çelişkiler ve yanlışlıklar olduğunu düşünmüştür. Yine de içinde kurduğu inanç sistemine zarar vermemek için bu tezatları bir süre görmezden gelmeye uğraşmış, bunlarla yüz yüze gelirse imanının sarsılacağından endişe etmiştir. Burada altını çizmek gerekir ki Tolstoy çevresinin ve kilisenin din konusundaki zafiyetlerini gördükçe şüphelere düşmekte, bu iç karmaşasından kurtulmak içinse din hakkında duyarlı, şuurlu müminleri konu alan kitaplar kaleme almaktadır. Bu eserleriyle çevresini etkilemeye ve bir algı oluşturmaya çalışmaktan ziyade kendi inanç yapısını oluşturmaya ve netleştirmeye çalışıyor görünmektedir. Stefan Zweig de Tolstoy'u anlattığı eserinde böyle bir düşünceye yer vermiştir. Tolstoy belli bir zaman sonra kendi sosyal çevresinin dışına çıkarak yoksul, dar gelirli insanların yaşamını incelemeye koyulmuş, onların din algılarını, din düşünce ve duygularını müşahede etmiştir. Onların dini yaşantılarını kendi çevresindeki insanlara kıyasla daha samimi ve çıkarsız bulmuştur. Kendi çevresine bakarak dini sadece insanların menfaatleri doğrultusunda kullanılan bir mekanizma olarak değerlendiren Tolstoy, yaşamın zorluklarıyla baş etmeye uğraşan, çileler çeken, yorulan yoksul insanların dini yaşantılarını saf ve temiz bulmuş, bu hallerinden dolayı onlara hayranlık duymuştur. Onlarda gözüne çarpan şey bu insanların ne olursa olsun Tanrı'ya bağlılıkları ve ölümü kabul edişleridir. Tolstoy'un bu farklı sınıftan insanları gözlemlemesi onun din ve Tanrı inancındaki şüphelerden arınıp iman etmesinde etkili olan en önemli etmenlerdendir. Tolstoy hayatın anlamıyla ilgili düşünce ve şüphelerini din ve Tanrı'ya olan inancıyla birlikte aşmaya uğraşmıştır. Onun bu arayışı aslında tüm insanlarda bir şekilde varlığını gösteren doğal bir süreçtir. Netice itibariyle Tolstoy'un bir iç gözlem yaparak kendi dinsel değişim serencamı hakkında bilgiler verdiği görülmektedir. Bu iç gözlem Tolstoy gibi insanlığı etkilemiş ve etkilemeye de devam eden bir şahsiyetin dinsel kişiliği hakkında bizlere önemli bilgiler vermiştir.

Kaynakça

Karaca, Faruk, Din Psikolojisi Tarihinde Psiko-Biyografi Geleneği, Bilimname XL, 2019/4, 7-35.

Kayıklık, Hasan, Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine, Karahan Kitabevi, 6. Baskı, Adana 2019.

Lev Tolstoy, Henri Troyat, (Çev. Canan Özatalay-Işık Ergüden), İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2010.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi, İnanç Psikolojisine Giriş, Çamlıca Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2013.

Tolstoy, Din Nedir?, Kaknüs Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2016.

Tolstoy, İnsan Neyle Yaşar?, (Çev. Koray Karasulu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, İstanbul 2012.

Tolstoy, İtiraflarım (Çev. İpek Söylemez), Karbon Kitaplar, 1. Basım, İstanbul, (Ulaşım Tarihi: Ocak 2020)

Victor E. Frankl, Duyulmayan Anlam Çığlığı (Çev: Selçuk Budak), Totem Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2019.

Victor Frankl, İnsanın Anlam Arayışı, Okuyan Us Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2010.

Wilson, A. N., Tolstoy, (Çev. Nurettin Elhüseyni), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2019.

Zweig, Stefan, Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar Casanova, Stendhal, Tolstoy (Çev. Gülperi Sert), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 15. Basım, İstanbul 2019.

VİKTOR FRANKL'IN LOGOTERAPİSİ

Beyza ERDEMİR

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezunu, Bilhikem Öğrencisi

Özet

Yahudi kökenli olması hasebiyle toplama kamplarına düşen Viktor E. Frankl, yaşadığı trajik yaşam öyküsüyle insana, hayata ve bu iki kavram arasında cereyan eden olay ve durumların sebep olduğu sorunlara yeni ve özgün bir çözüm arayışında bulunarak insanlığa ışık olabilecek bir düşünce sistemi oluşturmaya çalışmıştır. Toplama kampında yaşadığı zorlu hayat şartlarına rağmen yaşamın ellerinden bırakmayan Viktor E. Frankl, insanlığın hiç iyi bir durumda olmadığını ve gün geçtikçe ciddi bir kaosa doğru sürüklendiğini vurgulamaktadır. Bunun üzerine oluşturduğu düşünce sisteminin merkezine insanı alarak seçim, özgürlük, sorumluluk gibi düşüncesinin temel yapı taşlarını insan varlığı bağlamında değerlendirip her insanın kendi hayatına ait biricik bir anlama ve gayeye sahip olduğunu; bu sebeple bu hayatta mücadele etmenin, direnmenin aslında çok nihai bir anlamı olduğunu düşünmektedir. Toplama kampında bulunan birçok insan gibi Viktor E. Frankl da kendi hayatının nihai anlamının peşini bırakmayıp umutlarını yitirmemeyi başarabilmiştir. Sadece okuduklarıyla değil, aynı zamanda yaşadığı zor sorunlarla başa çıkıp ciddi bir deneyim ve tecrübe edinerek aldığı profesörlük unvanının hakkını veren Viktor E. Frankl, kendisine gelen hastaları değerlendirirken hastaların hayatlarına bir gaye ve anlam veremedikleri için birçok sorunla karşılaştıklarına dikkat çekiyor.

Anlam ve gaye sorunu yaşayan biz insanların bu durumdan kurtulmak için yaptığımız şeylerin sebep olduğu durumlar ve olaylar maalesef ki sadece bizle ilgili bir sorun olmaktan çıkıyor; bütün insanlığa ciddi bir hasar bırakıyor. Uyuşturucu, sigara, alkol, adam öldürme, hırsızlık yapma, popüler olma ya da insanlarla bağını tamamen kesip kendi kafasında sadece kendisi varmış gibi bir hayat kurma, hiç kimsenin kendisini anlamadığını düşünüp çareyi arabesk müziklerde bulma ya da hiçbir şekilde bir çözüm bulamayıp intihara girişme... Bu örnekleri daha da çoğaltabiliriz. Çünkü bunlar bizim kendi hayatımıza anlam vermeye çalışırken ya da bir anlam ve gaye arayışında bulunmadığımız zaman sürüklendiğimiz kaosların sadece bazıları.

Viktor E. Frankl, insanlığın yaşadığı bu sorunların ancak insanın kendi hayatının anlamını ve gayesini bulmakla halledebileceğini aksi takdirde bir anlam ve gaye arayışına girmeyen insanın büyük bir tehlike arz edebileceğini önemle vurgulamaya çalışmaktadır. Geçmişte yaşanmış, şu an yaşanan be gelecekte yaşanma ihtimali yüksek olan bu sorunlara sunduğu çözüm bütün insanlığa müthiş bir mirastır.

Anahtar Kelimeler: Viktor E. Frankl, Logoterapi, Terapi, Anlam, İnsan

VIKTOR FRANKL'S LOGOTHERAPY

Abstract

Viktor E. Frankl, who fell into concentration camps due to his Jewish origin, tried to create a system of thinking that could enlighten humanity by searching for a new and original solution to the problems caused by the events and situations between these two concepts with his tragic life story.

Viktor E. Frankl, who did not give up living despite the difficult life conditions he lived in the concentration camps, emphasizes that humanity is not in good condition and is drifting into serious chaos day by day. Putting the human at the center of the thought system he has formed upon this, he evaluates the basic building blocks of thought such as choice, freedom and responsibility in the context of human existence, and he thinks that every person has a unique meaning and purpose of his own life, therefore struggling and resistance in this life is actually a very final meaning. Like many people in the concentration camp, Viktor E. Frankl has been able to pursue the ultimate meaning of his own life and not lose hope.

Viktor E. Frankl, who deserves his professorship title not only with what he reads, but also by dealing with the difficult problems he has experinced, draws attention to the fact that his patients face many problems because they can not give a purpose and meaning to their lives while evaluating the patients who come to him.

Situations and events caused by the things we, humans, do to get rid of this situation are unfortunately not just a problem for us; It is causing serious damage to all humanity. Drugs, smoking, drinking alcohol, murdering, stealing, trying to become popular, or completely cutting off connection with people and in their minds, starting a life as if they were the only ones in the world, or thinking about how no-one understands them and later on finding a solution in arabesque music or attempting suicide... We can increase these examples even more. Because these are just some of the chaos that we are dragged into when we try to make sense of our own lives or when we do not seek meaning and purpose.

Viktor E. Frankl tries to emphasize that these problems experienced by humanity can only finding the meaning and purpose of one's own life, otherwise a person who does not seek meaning and purpose may pose a great danger. The solution it offers to these problems that have lived in the past, are experienced now and are likely to be experienced in the future is a great legacy to all humanity.

Keywords: Viktor E. Frankl, Logotherapy, Therapy, Meaning, Human

Viktor E. Frankl'ın Hayatı

1905 yılında Viyana'da doğan Viktor E. Frankl, üniversitede tıp eğitimi alarak Schpenhauer üzerine yaptığı psikanalitik bir çalışmada bulundu. (Ayten, 2017: s.151) Frankl, yaşadığı tarihler arasında insanlığı ciddi manada etkileyen birçok olaya tanıklık etmiştir. Dünyada yaşanan hırsın, öfkenin ve açgözlülüğün sebep olduğu savaşları görmüş; ezilmişlik, horlanmışlık, yoksulluk gibi sonuclardan etkilenmis; ırkçılığı bir marifet olarak görüp yasayanları ve yasatanların sebep oldukları katliamlara ve insanın hayatlarının ve inançlarının nasıl değersiz hale getirdiklerine şahit olmuştur. İnsanın insana en zalim olduğu dönemlerde yaşayan Frankl, böyle bir kaosun içinde insanın bile kendisine değer vermekten aciz kaldığı bir dönemde insan hayatının değerli olduğunu, baskı ve zulümle insan hayatına müdahale etmenin; onun özgür iradesinin verdiği kararlara ve yaptığı seçimlere büyük bir saygısızlik olduğunu söylemistir. (Frankl, 2015)

Dünyanın yaşanan bu kaos dolu yıllarında Viktor E. Frankl da etkilenmistir. 1942 yılında Yahudi olması sebebiyle Nazilerin toplama kampına (Auschwitz ve Dachau) getirilmiş ve birçok aile bireylerini bu kamplarda kaybetmistir. (Ayten,2017:s.151) İnsanliğın utandığı bu kamplarda şiddete ve baskıya maruz kaldığı ve zor şartlarda çalışmaya mecbur birakıldığı sırada sabırlı ve umutlu bir şekilde yaşama sarılmaya çalışan Frankl, "Doktor ve Ruh" (The Doctor and The Soul) adlı kitabını kampta yazdı. Daha sonra başta kendisini olmak üzere çevresindeki bircok insanın yaşadıkları karsısındaki tutum ve davranışlarını dogru bir şekilde anlamaya ve analiz etmeye çalışarak deneyim ve tecrübeleriyle yaşadıklarını ve logoterapisini anlattığı " İnsanın Anlam Arayışı" (Man's Search For Maning) kitabını yazdı. (Ayten, 2017: s.151)

Logoterapisinin temelini teşkil eden insanın kendi hayatının anlamı peşinden koşması gerektiği düşüncesiyle yola çıkan Frankl, insanı, hayatı ve bu ikisi arasında cereyan eden durumları anlamaya çalışıp hayatın değeri ve önemi üzerinde özellikle durmuştur. Bu bağlamda insanlık kadar eski ve gecmisten bugüne tüm insanların hayatına anlam vermede ciddi bir öneme sahip olan dinin psikolojiyle ilişkisini açıklamış ve kendisinden önceki psikologlardan farklı bir tutum benimseyerek dine karşı olumlu

bir tutum sergileyip «Bilinçdışı Tanrı» (The Unconscious God) başlıklı kitabını yazdı. 25 yıl Viyana Nöroloji polikiliniğinde yöneticilik yapmış; 1997 yılında « İnsanın Nihai Anlam Arayı» (Man›s Search For Ultimate Maning) kitabını yazmıştır. Aynı yılda vefat eden Frankl, insanlığa önemli faydalar saglayacak logoterapisini anlatana eserler bırakmıştır. (Ayten,2017: s.151-152)

Toplama kampında şiddet ve baskıya maruz kaldıkları ve kurtulma ihtimallerinin neredeyse kalmadigının; bunun yanı sıra birçok arkadaslarının iskencelerle ölüme mahkum edildiklerine defalarca kez sahit olmalarına rağmen hayattan vazgecmeyen bu insanların insana ve hayata verdikleri anlamın tarifi zor olsa gerek... Bu insanlardan biri olan Viktor E. Frankl, insanla ilgili durmlardan ortaya çikan veya çıkabilecek sorunları, insan hayatını büyük ölçüde etkileyen irade, özgürlük, sorumluluk gibi kavramların anlamlarını yaşadıkları üzerine bina ederek aciklamıştır. (Frankl, 2015)

Viktor E. Frankl, sadece yaşadığı çağın insanlarının sorunlarına cevap vermekle kalmayıp aslında gelistidigi logoterapisiyle gelecek çağın insanlarının da yasayacagi sorunlara çözüm bulmaya çalışmıştır. Kendi hayatına anlam veremeyen ve yaşamak için bir sebebi bulunmayan insanların bireysel olarak ciddi ruhsal ve davranişsal bozukluklar yaşadığı ve zamanla bu bozukluklarin toplumsal boyutlara taşindigini fark eden Frankl, Freud'un psikanalizinin temelini teşkil eden haz istemini ve Adler'in bireysel psikoloji güç istemini eleştirip bu sorunlara cevap veremeyeceğini söylemistir. Bu sorunlara ancak kişinin kendi hayatının anlamını bulduğunda çözülebileceğini savunarak temeli anlam arzusu olan Üçüncü Viyana ekolünü kurdu.(Ayten, 2017: s.152)

Çalışmamızda, logoterapisi ile insanların hayatlarına bir anlam vermeye ve bir gaye edinmelerini sağlayarak insanların sorunlarina köklü bir cevap bulmaya çalışan Viktor E. Frankl›ın temeli insanın değerli bir varlık olduğuna dayanan logoterapisininin genel hatları sunulmaya calısılacaktır.

Viktor E. Frankl'a Göre İnsan

Viktor E. Frankl, yaşadığı dönemin kaosunu bir yana birakarak, insa-

nın değerli bir varlık olduğunu söylemis ve düşünce sisteminin merkezine insani ve onun hayatına verecegi anlamı yerleştirmistir. İnsanın varlığı, duyguları, düşünceleri, davranışları ve bunların hem kendi hayatı üzerindeki etkileri hem de çevresindeki baska insanların hayatlarının üzerindeki etkilerini derinlemesine düsünerek incelemeye çalışmıştır. Bu incelemelerinden yola çıkarak insan varlığının iki potansiyele sahip olduğunu; bu potansiyellerden birincisinin insanı faydalı ve iyi olana yönlendirdiğini, diger potansiyelinin ise insani zararlı ve kötü olana yönlendirdiği sonucuna varır. Bu potansiyellerinin gerçekleştirme noktasında insanın özgür iradesinin belirleyici olduğunu söyler. Nasıl ki kişinin faydalı ve iyi şeyler yapması onun iradesine bağlıysa; zararlı ve kötü şeyler yapması da yine onun iradesine bağlıdır. Bu konuda Frankl, Auschwitz'in gaz odalarını icat eden varlığın insan olduğunu ama aynı zamanda dudaklarında duayla yada Shema Yisrael ile gaz odalarına dimdik yürüyen varlığında insan olduğunu soyleyerek konuyu daha anlaşılır hale getirmektedir. (Frankl, 2015:s.148)

İnsana hakettiği değerin verilmesi gerektiğini savunan Frankl, insanın iyi bir tabiata sahip olduğunu düşünür. İnsanı indirgemeci bir yaklaşımla incelemeyi reddeder. İnsanın hakiki insancıl yönü üzerinde duran Frankl, insan davranışında etkili olan bilinçdışı güçler yerine, insanın günlük hayattaki gözlenebilir aktif mücadelesi üzerinde yoğunlaşan fenomenolojik yaklaşımı benimser. Ona göre insan, kendi kaderini kendisi çizebilen, irade ve sorumluluk sahibi özgür bir varlıktır. (Köse, Ayten, 2013:s.71)

Yaşadığı durum ve kosullar ne olursa olsun insan her durum ve koşulda kendini belirleyen bir varlik olduğunu söyleyen Frankl, dolayısıyla kişinin hangi potansiyelini gerçekleştirecegi kosul ve şartları degil; karar ve seçimleri belirler. Ayni zamanda hayatta karşılasacağı durum ve koşullar süreklilik ve farklılık gösterecegi için insan durağan bir özellikten ziyade dinamik bir yapıya sahiptir. Bu süreklilik ve farklılık kişinin aldığı ve alacağı kararları sürekli sınayacağından dolayı kişinin seçecegi potansiyeli gerceklestirme noktasinda önemli bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda Maslow'un ortaya koyduğu ihtiyaçlar hiyerarşisini eleştirmistir. Kişinin kendini gerçekleştirmesi için insanın bircok ihtiyacının karşılanması gerektiğini savunan Maslow'a karşı Frankl, Auschwits kampında yaşadığı durumlar karşısında

hayattan vazgeçmeyen ve ustelik ihtiyaçlar hiyerarşisindeki hicbir ihtiyaci karsılanmadığı halde doğrularına sarılarak büyük bir sabırla yaşamlarına devam etmeye ve varoluş mücadelesini vererek zor şartlar altında varlıklarını gerceklestirmeye calıştıklarını savunmuştur. (Ayten,2017:s.154)

Viktor E. Frankl, insanın iradesine verdiği önem ve değerden dolayı kişinin iradesini sınırlayacak veya koşullandıracak her türlü düşünceyi belli bir eleştiri süzgecinden gecirmistir. Örneğin insanın gelecegini kişinin özgür iradesiyle verdiği kararlardan ziyade bilinç düzeyi daha tam olarak gelişmemiş çocukluk dönemine göre yorumlayan ve bilimsel hicbir dayanağı olmayan Freudyen görüşe yada insanın davranışını tamamen çevresiyle açiklamaya çalişan indirgemeci düşüncelere karşı çıkmıştır. Bu tür düşüncelerin insan için birer zindan olmaktan öte hiçbir sey değildir. İnsan iradesinin bir takim sebeplere bağlı olarak açiklayan bu düşüncelerin hicbir haklılık payını göremeyen Frankl, yine bu düşüncelerin aksine insan fıtratının doğuştan iyi olduğunu ancak insanın yaptığı seçimlerle yanlış ve kötü şeyleri yaptığı görüşündedir. İnsan iradesi üzerinde hiçbir otoriteyi, sınırlandırmayı ve kosullandırmayı kabul etmeyen Frankl, insanın kaderini yine insanın karar ve seçimlerine teslim ediyor. (Ayten, 2017: s.154)

Düşünce sisteminin temeline aldığı insanın, özgür bir varlık olarak tanımlayan Frankl, insanın aldığı kararlardan ve yaptığı seçimlerden dolayı insana ait bir sorumluluğun olduğu görüşündedir. Bu sorumluluğun kişinin yapması gereken ve bu sorumluluğu yerine getirdiğinde hem kişinin hem de birçok insanın faydalanacağı aynı zamanda içindeki güzellikleri keşfedip ortaya çıkmasını sağlayacak olan insanın çıkması gereken anlam arayışıdır. Bu yolculuk özgür irade sahibi her insanın yapması gereken bir sorumluluktur. (Frankl, 2015)

Genel Hatları Logoterapi

İnsanlık tarihinin iki büyük savaşına ve bu savaşın sebep olduğu ve insan psikolojisini altüst eden sonuçlarını bizzat yaşayarak şahit olan Frankl, yaşanan bu can sıkıcı savaşların sebep ve sonuçlarını incelemiştir. Öncelikle bu tür durumların insanin kendi varoluşlarına anlam vermede aciz kaldıklarını ve anlam veremediği için bu kaosların ortaya çıktığını

düşünmektedir. Sonra ortaya çıkan bu kaosların da insanın kendi varlığını gerçekleştirmede ciddi problemler oluştuğunu söylemektedir. (Frankl, 2015) Özellikle bu savaşlardan sonra toplumlarda yasanilan bu değişim ve dönüşümler insanın var olan sorunlarına baska sorunlar eklemekten geri durmamıştır. Hızlı akan yaşam koşullar ve şartlarına ayak uydurmaya çalışan insanın kendi hayati icin birseyler yapmaya vakit bulması neredeyse imkânsız bir durumdur. Kaldı ki bu hayat şartlarında yaşamak için verdikleri caba büyük bir anlamsızlık içinde sürüklenmektedir. Bu sebeple bir takim insanlar bu anlamsiz hayata karşı farklı çözüm yollarına başvururken bazıları ise bu hayattan ya tamamen vazgeçmeyi yani intiharı daha cazip ve dogru buluyorlar. Birtakım insanlar ise, ki bunlar çoğunluğu olusturur, hayatlarını hiçbir anlama ve amaca bağlanmadan yaşamlarını hayatın bu hızlı temposuna ayak uydurmakla geçirirler. Bu tür insanlar ancak bu yoğun tempolarına kısa bir ara verdiklerinde kendileriyle ilgili birseylerin farkına varabiliyorlar. Ancak hic ara vermeden bu tempoya devam edenler ise belli bir süre sonra cok ciddi ruhsal ve davranişsal bozukluklar yaşarken; bu bozukluklar daha ileri boyutlara yükselerek toplumsal hayatı sekteye uğratacak ciddi olay ve durumlara sebep olmakla Frankl'ın düşüncelerini doğrulamaktadır. Çağımızın yaşadığı bu ciddi sorunlara ancak insanın kendi varlığının ve hayatının farkına varması düşüncesini temele alan ve Üçüncü Viyana ekolu olarak bilinen logoterapi, köklü ve kalıcı bir çözüm sunabilir.

"Yunanca bir kelime olan logo " anlam " anlamına gelmektedir. "Anlam" kelimesine; ifade edilen, anlaşılan(şey); iç, ruh, biçim ve kalıp dışında kalan öz, cisimle ilgili olmayan hal; yalnızca işaretlerin değil; aynı zamanda şeylerin ve olayların işaret ettiği şey karşılıkları verilmistir. "İnsanın anlam arayışı" tabirindeki "anlam" sözcüğü ise insanın bütün eylemlerini yöneten, insanın somut varlık bütününe ait, bu varlık bütününde temelini bulan varlık-koşullarından birini ifade etmektedir."(Çapcıoğlu, Yürük; cilt:1, sayı:2) Logoterapi ise kişinin kendi hayatının anlaminin bulmasına yardımcı olmak demektir. Kişinin bu anlam arayışının temel bir güdü olarak gören logoterapi bu anlam arayışının kişiden kişiye degiştiğinin dolaysiyla eşsiz ve özel olduğu görüşündedir. (Frankl,2015:s.113) Bu sebeple logoterapi hastasını en iyi şekilde anlayıp tanıyarak özellikle hassas olduğu

konuları görmeye çalışır. Daha sonra logoterapi kendi doğrularını hastaya empoze etmeden aldığı kararları ve yaptığı davranışları hiçbir şekilde yargılamadan hastanin hayatında olup hayatına anlam olacak durumları hissettirip farketmesini sağlar. Aynı zaman da logoterapi gelecek üzerine odaklandığı için hastanın gelecekte yapması gereken sorumlulukları söylemekten çekinmez. Hasta bu sorumluluklari yerine getirmek istemezse ve hatta bunu duymak bile istemezse hastanin hayatıyla karşı karşıya getirmekten geri durmayan logoterapi, hastasının hayatında bulunan acı tatlı tüm olayları dile getirir. Çünkü logoterapinin amacı anlamın önündeki tüm engelleri ortadan kaldırmak ve böylelikle hastasının kendi hayatındaki anlamı bulmayı saglamaktır. (Frankl, 2015)

"Logoterapinin ne olduğuna ilişkin kavrayış geliştirebilmek için psikanaliz ve davranışçılık gibi psikolojik yaklaşımların bilinmesinin yanı sıra, egzistansiyalizm ve hümanistik felsefenin içeriklerine de hâkim olunması gerekmektedir. (Çelik, derleme. 2017) Bununla birlikte "Logoterapi psikanalizden ayıran birtakım yönleri vardır. Bunlar; logoterapi kişinin geleceği üzerine ya da gelecekte yapması gereken sorumluluk üzerine kişinin özgür iradesiyle aldığı kararlar etkiliyken psikanaliz ise insan davranışların üzerinde geçmiş yaşantıların etkili olduğunu savunmaktadır. Bunun yanı sıra logoterapi varlığın anlamı üzerinde dikkatle durur. Aynı zamanda insan görüşü konusunda da psikanalizden farklı düşünen logoterapi insanı sadece kendi ihtiyaçlarını karşılamak ve çevreyle uyumlu yaşamanın yanında varoluşsal gerçekliğine bir anlam arayışında bulunabilen bir varlık olarak değerlendirir. Bu tûr bir arayışın bir rahatsızlıktan başka bir şey olmadığını savunan Freudyen düşünceye karşı Frankl, bu arayışın insan hayatının anlamının bir sınırı olamayacağını dolayısıyla hayatının her anının anlamlı olduğunu hatta ölüm gibi zor durumlarda bile insanın sığındığı veya sığınması gereken bir anlama ihtiyaç duyduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Bunu yaparkende hastasına birşey öğretmekten ya da vaaz vermekten veyahut ahlaki degerleri canlandırma gibi amaçlardan tamamen uzaktır. Logoterapi hastasının hayatını iyi kötü herşeyi net bir şekilde ortaya koyar. Boylelikle logoterapi hastasının hayatını belli analizlerden geçirerek daha gerçekçi bir yaklaşımla anlamını bulmaya yönlendirir."(Ay-

ten,2017:s.159-160)

"Logoterapi'nin psikoterapi'deki yeri hakkinda bazı spekülasyonlar ortaya atılmıştır. Bir kısım ilim adamı bu ekolü, Hümanistik psikoloji içerisinde değerlendirmişlerdir. Kimilerine göre Logoterapi, Fenomenolojik psikiyatri çerçevesind yer alırken kimilerine göre ise Varoluşçu Psikiyatri ile özdeş kabul edilmiştir. Ancak, hangi alana bağlı kabul edilirse edilsin birçok araştırmacı Logoterapi'yi, bu sistemler içerisinde kendine has psikoterapik teknikler geliştirmeyi başaran tek sistem olarak kabul etmektedir. Enstitülere başvuran hastalar üzerinde kaydedilen hızlı ve kalıcı gelişmelerin sonucunda Logoterapi, genel bir kabul görerek psikoterapi'nin hemen her alanında söz sahibi olabilecek bir başarıya ulaşmıştır." (Bahadır; cilt:9, sayı:9)

Anlam İstemi

Tarihten bu yana toplumların katettikleri yollar düşünüldüğü zaman insanların yaşadıkları psikolojik sorunlarının arkasında yatan sebepler faklılık gösterebiliyor. Çağımız insanların yaşamla baş etme şekliyle geçmiş insanların başetme şekli birbirinden farklılık göstermektedir. Bu farklılığın sebebi daha cok değişen yaşam koşullarının insan üzerindeki etkileri olarak saptanabilir. Geçmiş insanların hayatlarında neyi yapıp neyi yapmaması hususunda belli dini ve gelenek kuralları bulunuyordu. İnsanlar yaşamlarını bu kurallar bütününe göre şekillendiriyorlardı. Ve hayatlarını yine bu kurallar doğrultusunda anlam yüklüyorlardı. Dolayısıyla yapmaları gereken tek birşey kalıyordu; o da bu kuralları uygulamaktı. Aynı sey çağımız insanları için pek de geçerli görülmemektedir. Çünkü çağımız insanının yaşam şekli sürekli değiştiğinden dolayı kişinin kendi hayatının anlamını bulmakta ciddi manada zorlanmaktadır. Özellikle dünyanın küreselleşmeye ve sekülerleşmeye doğru attığı hızlı atılımları insanda ciddi bir kimlik bunalımına dogru götürmeye başlamıştır. Değerlerin yozlaştırıldığı ve artık değerli her şeyin anlamını yitirmeye başlamasıyla insan hayatı için değerli bir seylerin kalmadığı bir yaşamda kişi temel ihtiyaçlarını karşılamaktan başka birşey düşünemez duruma gelmiştir. Hızlı bir şekilde akan yaşam koşullarina ayak uydurmaktan başka çaresi kalmayan insan, bu ya-

şama alışmak zorundadır. Kaldı ki bu çağda yaşayan bir cok kişi bu şekilde yasamaktan hiçbir sakınca görmeyip hayatın bu sekilde manalı oldugunu kabul etmektedir. Çünkü bu hayat koşullarında yasayabilmeyi sadece sürekli arttirmasi gereken bir çalışma temposuyla olabilecegine inanmaktadır. Bir an bile durup da varlığını, hayatını, yaşamın koşullarını sorgulamadan sürdürmeye çalışan çağımız insanları ta ki ailesinden ya da elindeki malından veya sağlığından olana kadar ya da en basitinden boş bir anına denk gelecegi zamana kadar bu durumu sürdürüyor. Kişi bunlardan sonra özellikle tek başına kaldığında hayati üzerinde durup düsünmeye başlıyor. Daha önce ayak uydurmaya calıştığı hayatın o yoğun temposuyla kendisini var ettiğine inanan kişinin asllında hiçbir şekilde onu tatmin etmediğini fark etmesiyle kendi psikolojisinde derin bir boşluğun oluşmasına sebep olduğunu görüyor. Kisi bu tür bir durum yaşadığında çoğunlukla ne yapacağını bilememektedir. Hayatının bundan sonra ki safhalarında nasıl davranması gerektiğini bilemeyecek bir durumda buluyor kendisini...

Bu durumu sağlıklı bir sekilde atlatamayan insanların genelde intihar ettiğini ya da kendilerine veya çevresindeki insanlara zarar verecek kararlarda bulunduklarına şahit oluyoruz. Bu durumu sağlıklı bir şekilde atlatan kişinin ise daha önceki yaşam şeklinin aksine yaşamın temel güdüsü olan ve ayni zamanda kendisine has ve eşsiz olan anlam arayışı yolculuğuna çıkar. Bu yolculuğunda hem kendisine hem de yaşamına bir anlam olması gerektiğini düşünerek kendisine iyi gelmekle birlikte ruhsal manada onun kendisini aşmasını sağlayacak faaliyetlerde bulunur. Kendisini dıştan gelecek sebeplere göre değilde tamamen içsel bir yönelimle anlamaya çalışır. Çağının değersiz hale getirdiği yaşamını düzenlemeye ve ona sağlam değerler vermeye başlar. Kendisiyle muhakeme ederek hareket etmeye çalışır. Yapacağı bu muhakemeyi başka insanların beklentilerden uzak bir şekilde ve içsel denetimiyle yaptığında kendisini sahte maskelerle avutmak yerine daha sağlam değerleri bulmaya çalışır. Dolayısıyla Frankl, yaşamını değerleri uğruna feda edebilecek bir potansiyele sahip olan insanı, hayatina verdiği anlamla daha yaşanabilir ve mutlu kılacağı görüşündedir. (Frankl,2015)

"Viktor E. Frankl, yaşamının anlamını bulmaya çalışan bir insan için

yaşamın anlamını insandan insana, günden güne, saatten saate farklılık göstermekle birlikte, anlamın varlığını sürdürmesi hiçbir zaman sona ermez. Bu nedenle aslolan, hayatın genel anlamının ne olduğu değil, belirli bir kişinin, belli bir andaki spesifik cevabının ne olduğudur. Frankl'a göre, "hayatın anlamı nedir?" sorusuna genel bir yanıt vermek, bir satranç şampiyonuna "Üstad, satrançta en iyi hamle hangisidir?" diye sormaya benzer. Çünkü bir satranç karşılaşmasında taşların son konumu ve rakibin kişiliğine özgü durum göz önüne alınmadan, en iyi hamleyi hatta iyi bir hamleyi söylemek bile mümkün değildir. Bu insanın varoluşu için de geçerlidir. İnsan, yaşamda soyut bir anlam aramamalıdır. Hayatta herkesin yerine getirmesi gereken somut bir ödevi ve bunu sağlayacak özel bir misyonu vardır. Bunu ondan başkası gerçekleştiremeyeceği gibi, o kişinin hayatı da tekrarlanamayacağından, herkesin görevi benzersizdir." (Çapcıoğlu, Yürük; cilt:1,sayı:2) Aynı zamanda insanın yaşamı anlamındaki bu farklılık insandaki psikolojik ya da davranışsal bozuklukları belli sebeplere bağlı kılarak açıklamayı da zorlaştıracaktır. Yaşam herkesi ayrı ayrı yaşatacağı olay ve durumlara insanı karşı karşıya getirip insanın bu olay ve durumlara karşı vereceği cevaplara hayatını kurup şekillendirmesi sağlayacaktır.

İnsanın kendi yaşamının anlamını bulduğunda yani niçin yaşadığının sebebini ya da sebeplerini bulduğunda hayata daha sağlam ve sıkı bağlanacaktır. Frankl, noö-dinamikler diye tanımladığı bu sebepleri anlamlı bir yaşam için olmazsa olmaz bir unsur olarak görmektedir. Bu sebepleri bulmak için kişinin belli bir gerilime düşmesi gerektiği görüşünde olan Frankl, bu gerilimi kişinin o anda ne olduğuyla ne olması gereken arasındaki gerilim olarak tanımlıyor. İnsanın çıktığı anlam arayışında yaşadığı bir gerilimdir. Nitekim bu arayış bir denge oluşturacağı gibi bir gerilime de sebep olabilir. Frankl bu gerilimin yapısal olduğunu ve aslında bu sebepten dolayı ruh sağlığının vazgeçilmez bir unsur olduğunu söylemektedir. Bu gerilimle beraber kişi hayatına anlam olacak sebep ya da sebepleri bulabilecektir. (Frankl, 2015:s. 118)

İnsanın kendi hayatı için çıkacağı bu anlam arayışı yolculuğunda kişi sebeplerini bulmaya çalıştığında ya da bulduğu sebeplerini haytına uygulamaya çalıştığında birtakım sebeplerden dolayı engellenebilir. Bu

engellemeler karşısında kişi, Viktor E. Frankl›ın deyimiyle varoluşsal boşluk dediği bir durumda kendisini bulabilir. Bu varoluşsal boşluk kişinin hayatında çelişik bir durum gibi olumsuz bir yaşamın oluşmasına sebebiyet verecektir. Bu tür durumlarda kişinin sebebini bulmaya ya da bulduğu sebebe göstereceği bağlılığa duyduğu inanç ve kararlık kişinin bundan sonraki durumunu belirleyecektir. Eğer kişi bu durumda metanet gösterip kararlı bir şekilde anlam arayışından yana giderse o vakit kendi varlık potansiyelini gerçekleştirme noktasında önemli bir adım atmış olur. Yok eğer kişi bu engellemeler karşısında zayıf düşüp bu anlam arayışından vazgeçerse kendisiyle çelişik bir yaşam yaşamak zorunda kalacaktır. Bu çelişik yaşam kişiyi belli bir süreye kadar yıprattıktan sonra onda bir takım psikolojik sorunların doğmasına daha sonra bu psikolojik sorunların davranış bozukluklarına sebebiyet vererek ilerleyecektir. Bu, kendi duygu ve düşüncelerine hayalleriyle süsleyip resim çizerek anlatan ve hayatının bu şekilde anlam vererek kendisini gerçekleştireceğini düşünen bir insanın hayatının içinde olduğu gibi anlatan matematik öğretmeni olmasıyla açıklanabilir. Kişinin kendi hayatının bir takım sebeplerden dolayı ki bu sebeplerin büyük çoğunluğu sosyolojiktir. Başka bir tarafa sapmasıdır. Böyle bir durumda kişi anlam bulduğu şeyi bırakmayıp hayatına devam edebileceği gibi yaptığı şeyden hiçbir şekilde hoşlanmadığı halde devam etmek zorundalığına düşebilir. Bu tür durumlarda kişi ruh sağlığını korumaktan güçlük çeker ve en sonunda bir takım psikolojik sorunlarla karşılaşmak durumunda kalır. Bu tür sorunlara Viktor E Frankl, Noöjenik nevrozlar diye tanımlamaktadır.(Frankl, 2015:s.114-115)

Viktor E. Frankl, yaşanılan sorunların sebebini ortaya koyduğu gibi bu sorunların üstesinden nasıl gelinebileceğini de açıklamaktan geri durmamış. Yaşamın anlamını sürekli değiştiğini ama hiçbir zaman kaybolmadığını belirten Frankl, kişinin kendi hayatının anlamını üç şekilde keşfedebileceğini söyler. Bunlardan birincisinin bir eser yaratarak ya da bir iş yaparak; ikincisinin bir şey yaşayarak ya da bir insanla etkileşerek; üçüncüsünün ise kaçınılmaz acıya yönelik bir tavır geliştirerek.(Frankl, 2015:s.125)

Viktor E. Frankl, bir eser yaratarak ya da bir iş yaparak hayatının anlamını bulmaya çalışıp kendini gerçekleştirecek kişi bu konuda kararlılık

gösterdiği takdirde başarının onu bulacağını; bu konuda önünün açık olduğunu düşünmektedir. Bunun yanında diğer iki yolun ise bir takım ayrıntılı durumları mevcuttur.

Bir şey yaşayarak yada bir insanla etkileşerek yaşamın anlamını keşfedecek olan kişi, iyi ve güzel olan herseyi yaşayarak, doğru ve faydalı gibi güzel duygular için çabalayarak doğayla beraber sıkı bir bağla yaşamayı ya da bir insanı severek yaşamın anlamını keşfedebileceği bir yoldur. Bu bağlamda Frankl, sevgi durumuna yaşamın anlamının keşfi noktasında büyük bir ehemmiyyet vermiştir. Sevgiyi kişiliğin çekirdek noktası olarak tanimlamıştır. İnsanın, bir başka insanın özünü ancak onu severek net bir şekilde görebileceğini düşünmüştür. Bir insanın şu an ki durmuyla olması gereken durumu arasındaki farkı ve o insanda gerçekleşecek olan potansiyelleri farketmenin severek görülebileceğini savunmuştur. Dolayısıyla Frankl, bir insanı severek ya da yaşamı en güzel duygularla kucaklayacak şekilde yaşayarak kişinin kendi yaşamının anlamını bulabileceğini düşünmektedir. (Frankl, 2015: s.126)

Yaşamın anlamını keşfetmenin üçüncü bir yolu ise acıya karşı bir tavır geliştirmektir. Bazı durumlarda kişi hayatında değiştirmesi olanaksız olay veya durumlarla karşilasmaktadir. Örneğin çok sevdigi bir insanın ölümüyle karşılaşan bir kimse gibi. Bu tür acı durumlarda bile kişinin kendi hayatının anlamını keşfedebileceğini düşünen Frankl, kişi kendisinin yaşadığı bu kötü durumu iyi bir duruma çevirecek ve sadece insana özgü bir potansiyele sahip oldugunu ve aslında umutsuz görülen bir vakıayı yaşamın anlamına çevirebileceğini söylemektedir. Frankl, bu acının kişinin kendi hayatında değiştirme ihtimalinin hiç olmadığı bir durum için kullanmakta ve böyle bir durumda yaşamın anlamını keşfedebileceğini düşünmektedir. Yoksa hayatın anlamını bulmak için kendisine acı çektiren bir kişinin tutumunu kast etmemektedir. Burda önemli olan kötü ve değiştirilmesi zor olay bir durum karşısındaki tutumudur. Kişi böyle bir durumla karşılaştığında tutumunu kötümser ve umutsuzluktan yana değil de; aksine baska bir umuda yol olacak çarelerden yana kullanmalıdır. (Frankl, 2015: s 126-127)

Kişinin kendi yaşamı için çıkacağı bu anlam arayışı onun yaşamını her

yönde kuşatmış durumda olacaktır. Her tür durumda yaşamın anlamını keşfedebileceğini yeter ki kişinin bu konuda kararlı ve dirayetli olması gerekmektedir. Dış dünyanın istek ve beklentilerinden biraz uzaklaşarak kişinin kendi ruhsal durumunu düşünüp aslında ne için yaşadığını ya da yaşadığı bu hayatın ne anlam ifade ettiğini kendisine sormalıdır. Tamamen dış güdümlü bir hayatin insanı karanlık çukurlara ittiğini bu sebepten dolayı bazı şeylerin farkına vararak yaşamanın kişinin hem maddi hem manevi sağlığına iyi gelecektir. Aksi takdirde dünyada yaşanan kaosun hiçbir zaman sönmeyeceğini, toplumu oluşturan bireylerin ruh sağlığının karmaşık halinin, kişiye katlanılamaz bir hayattan başka bir şey sunamayacaktır. Dolayısıyla Frankl, ortaya koyup geliştirdiği logoterapisinin asıl amacının hastasına kendi düşüncelerini empoze etmeden umutsuz ve kötümser tutumunu değiştirip hayatının anlamını bulmaya yardım etmektir. Boylelikle kişinin daha anlamlı bir hayat yaşamasını sağlamaktadır. (Frankl, 2015:s.124)

"Anlam istemi sadece bir inanç sorunu değildir, bir olgudur. 1949 yılında ortaya attığımdan beri bu hipotez, çeşitli otoriteler tarafından test ve istatistiksel araştırmalar yoluyla gözlemsel (ampirik) olarak desteklenmiş ve doğrulanmıştır. James C. Crumbaugh ve Leonard T. Maholik tarafından geliştirilen " Yaşamdaki Amaç" testi ve Elisabth S. Lukas'ın Logo testi, binlerce deneğe uygulanmış ve bilgisayara aktarılan veriler, anlam isteminin gerçek bir şeyler olduğunu kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde göstermiştir. (Frankl, 1994: s.25)

Son olarak Viktor E. Frankl, ortaya koyduğu düşüncenin daha sonra adının Üçüncü Viyana Ekolü olan logoterapinin özellikle üzerinde durduğu birkaç kavramdan bahsetmek istiyorum.

Bu kavramlardan biri beklentisel kaygıdır. Kişi böyle bir durumda korkularına yenik düşer. Bu korkular kişiyi belki de hiç olmayacak durumlara sürükler. Yani kişinin korktuğu şeyin başına gelmesidir. Örneğin her yere yayılan bir hastalığa yakalanmaktan korkan bir kişinin o hastalığa yakalanması gibi. Dolayısıyla kişinin kendisinde oluşturduğu korkusu o durumu çekmesine sebep oluyor. (Frankl, 2015:s.136)

Nasıl ki korku korkulan şeyi çekiyorsa bir seyi cok istemeniz ise o şeyin

olmasını imkansız hale getirecektir. Viktor E. Frankl, bu durma hiper-yüksek niyet olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte aşırı dikkat veya aşırı düsünmede arzulanan şeylerin olmasını imkansızlaştırıyor. (Frankl, 2015: s. 137)

Bu kavramların dışında Frankl, üzerinde çokca durduğu "çelişik niyet" kavramı var. Çelisik niyet kavramı beklentisel kaygı, aşırı niyet, aşırı dikkat veya aşırı düsünmeye dayanmaktadır. Bu kavrama göre kişi arzu ettiği şey yerine korktuğu şeye niyetlenecek ve o korktuğu şeyi yaşamayı isteyecektir. Örneğin anoreksiya hastalığı olan insanları bu konuda değerlendirebiliriz. Yemek yiyemeyen ve bu durumdan korkan kişiye çelişik niyet tekniği kullanarak aslında cok yemek yemesi gerektiği düşüncesini vererek bu hastalıktan kurtarılabilir veya insanların yanında kendi duygu ve düşüncelerini paylasmaktan çekinen birine yine çelişik niyet tekniğini uygulayarak insanların yaninda ne kadar çok çekindigini göstermesi istenerek korkusunun yenilmesi sağlanabilir. Yalnız bu çelişik niyetinde her derdin devası olmadığını söyleyerek bu tur durumlara titiz davranılması gerektiğininde altını çizmektedi.(Frankl, 2015:s.138)

Din ve Logoterapi

"Frankl'a göre din kişiye "ruhsal yardım eli" uzatır ve başka hiçbir yerde bulamayacağı bir "güvenlik" duygusu verir. Kendini güvende hisseden birey de pek çok psikolojik rahatsızlıktan korunduğu gibi başkalarıyla da sağlıklı ilişkiler kurabilir. Din, insanların hayatın gidişatına dair sorularına cevap verir, onların yaşam boyunca yaptıklarını ve ölümü anlamlandırmalarına yardımcı olur. Din özellikle acının, ıstırabın anlam kazanmasında bireye destek sağlar. Dini bu şekilde tanımlayan Frankl, diger hümanistler gibi kurumsal dine karşı çıkmış ve dini insanın anlam bulması ve kendini aşması bağlamında değerlendirmektedir. Din nihai anlam sonucunda nihai varoluşa (Tanrıya) ulasılır. Dinlerin de diller gibi semboller sistemi olduğunu belirten Frankl, " bir dilin diğerine önceliği olmadığı gibi bir dinin de diğerine üstünlüğü yoktur." der. Dinler bir üstünlüğün göstergesi değildir; bir pusula gibi, bir matematiksel sembol gibi bireyi arayışa çağıran anlam kümeleridir. Modern insan din pusulasını kaybettiği için her geçen gün

daha çok yalnizlaşmaktadır." (Ayten, 2017: s. 161-162)

"Viktor E. Frankl göre din konusunda insanın Tanrıya yönelişi ontolojiktir. Bu yönelişin esası ve dinamiği varlığın derinliklerinde saklıdır. İnsanın Tanrıya yönelişi, metapsişik bir ihtiyaca dayanır. Bu ihtiyaç teoretik değil, duygusal olarak anlaşılabilir. Bu düşüncesini Frankl şöyle dile getirir; "Varlığımızın temelinde konusu Tanridan başkası olamayacak derin bir özlem yatar." O'na göre birey, duygusal yapısıyla aşkınlığa ve dolayısıyla Tanrıya yol bulur. Ancak bunun dışında Tanriya ulaştıracak baska bir yol daha vardır. Bu yol varoluşsal bir karaktere sahiptir. Ve kendisini kişisel tercihle ortaya koyar. Bu konuda Tanrı kendisini, bieyin bilincinde düşünülmesi gereken bir zorunluluk olarak değil düşünülebilecek bir imkan olarak gösterir. Bu nedenle insan inanmaya zorlanamaz. Aksine, kendi varoluşunun ağırlığını inanma tercihini terazisine atmak zorundadır. Bu degerlendirmesi ile Frankl, insanın Tanri ike bağlantısını sağlayana bilinçdışı bir yapının varlığına ve bu bağlantının niteliği için imkana dayalı varoluşsal bir tercihin zorunluluğuna işaret etmektedir. (Bahadır, cilt:9, sayı;9) Ona göre Tanriya inanilsa da ona ulaşılamaz ve Tanriyla konuşulamaz. Bu görüşünü *Gizli Tanrı* nitelemesiyle kavramlaştırır. İnsanın Gizli Tanri ile iliskisinin bilinçdışında gerçekleştiğini düşündüğü için de Bilinçdışı Tanri kavramını kullanır. Böyle bir Tanrı inancının getirdiği dini yaşam da doğal olarak, Bilinçdışı Dindarlıktır."(Ayten, Köse, 2013)

Frankl'ın bilinçdışı din ve dindarlık kelimesini kullanması bizleri yanıltmamalıdır. Bu kavramlardan yola cıkarak bireyin dini bilinçsizce tercih ettiği sonucunu çıkaramayız. Çünkü ona göre dini tercih, kişisel kararlara bağlıdır ve o insanın davranışlarını sürüklenme olmaksızın özgürce yaptığını her fırsatta dile getirmektedir. (Ayten, 2017) "Frankl, "Bilinçdışı Tanrısı", kavramıyla Tanrı' nın bizzat bilinçsiz bir varlık olduğunu değil, Bilinçdışında etkin, insanla canlı ilişkide bulunan yüce bir varlığa işaret ettiğini vurgular. Ona göre bu kavramdan panteist bir netice çıkarılmamalıdır. Zira Bilinçdışı Tanrı düşüncesinde Bilinçdışının ya da benliğin tanrılaşması söz konusu değildir. Diğer taraftan bu kavramla Frankl, Tanrı'nın insanın mekan edindiğini, insanın içinde yaşadığını da kastetmez. Bilinçdışı Tanrısı, ancak etkisi ile insandadır. Vicdan, bu tanrısal etkiden güç alarak

insanı iyiye yönlendirir. İster dindar olsun ister olmasın her insan Tanrıyı ruhununun derinliklerinde içselleştirmiştir. Bu içselleştirmede bireyin kendi bilinçli aktivitesi söz konusu olamayabilir." (Bahadır, cilt;9, sayı:9)

Albert Einstein'in " hayatın anlamı sorusuna gercçekci bir cevap bulan insan, dindar insandır." sözünü içtenlikle benimsediğini vurgulayan Frankl'a göre hayatın anlamına dair soru sormak, nihai noktada Tanrı ile ilgili soru sormaya dönüşür; en azından dini sorularıda gündeme getirir. Yaratılış, varoluş nedeni ve hayatın amacı gibi varoluşsal sorgulamalar, anlam arayışında olan insanı, " kutsal" ile iliskiye yonelten başlıca nedenlerdendir. (Çapcıoğlu, Yürük, cilt:1, sayı:2) Bu bağlamda özgür irade sahibi olan bunun sonucunda çok ağır sorumluluklar alan Hz. İbrahim'in kıssasını hatırlayıp değerlendirebiliriz. Kıssada oldugu gibi " Freud'un dediğinin aksine insanın, bilinçdışı güçler önünde sürüklenen ve bu sürüklemeyle davranışta bulunan bir varlık değildir. Özellikle bilinçdışı tarafından kaderi belirlenen bir varlık hiç değildir" (Ayten,2017:s.163)

"Frankl, din-vicdan ilişkisine büyük önem verir. Ona göre vicdan, akidevi oluşumun merkezi olarak insanın aşkın ve manevi olanla buluştuğu ortamdır. Dindar olmayan insan, vicdanının merkez noktasına mührünü basan aşkınlığın farkında olmayan; onu yanlış anlayan birisidir. Dindar olmayanın da vicdanı ve sorumluluk duygusu vardır. Onda eksik kalan şey, sorumluluğunun nereden geldiğini, varoluşunun asıl kaynağının ne olduğunu sormamasıdır. Dindar olmayan insan bütün gerçekliği, vicdanı ile sınırlar; daha ötesine geçemez. Ona göre cevap vermek zorunda olduğu son mercii vicdanıdır. Oysa vicdan sorumluluğun son mercii değildir. Vicdana belki son merciden· bir önceki varoluş denebilir. İnançsız insan, anlam arayışını vicdanen rahat bulduğu noktada sona erdirir. Çünkü onun için daha ötesi yoktur; ötesini sormayı bilmez veya sormak istemez. Bu konumuyla inançsız, dağ zirvesinin bir basamak öncesinde kalmak zorundadır. Frankl, dindar ile dindar olmayanı ilginç bir tasvirle birbirnden ayırır.

Dindar ve dindar olmayan dağın zirvesine beraber tırmanır. Ancak zirveye ulaşmadan bir sis tabakasıyla karşılaşırlar. Dindar olan hiç çekinmeden sisin ötesine ulaşmayı arzular ve sise dalar. Buna karşın dindar olmayan,

aynı cesareti gösteremez, ayağının altında hissettiği sağlam zemini terkedip bilinmeze adım atmaktan korkar. Dindarlık insan için karakteristik bir fenomen olmasına rağmen, bireyin bilinçli olarak Tanrı'yı inkara, dinden uzak bir hayata yönelmesinin nedeni, çoğu zaman sisle kaplanmış dağın zirvesine adım atma cesaretinden yoksun olması, sağlam olarak bastığı görünür zemini kaybetmekten korkmasıdır.Dindar olmayanın aksine dindarın sise dalışındaki cesaret, Tanrı'ya olan güven ve inancından kaynaklanır. Dindar olmayan, bu avantajdan tabiatıyla yoksundur. Frankl'e göre dindar daha derin bir sorumluluk bilincine ve daha derin bir Tanrı tecrübesine sahip olduğu için dindar olmayana göre, daha güçlü bir anlamlılığa kavuşabilir. Çünkü dindar, anlam sorununu ele aldığı anda, kendisine hayat ile ilgili ödevler veren Tanrıyla (Auftraggeber des Lebens) ilişkisini de düşünür. İnançsız insanın sorumluluk kaynağı sadece vicdanıdır. Birey farkında olmasa da aslında sorumluluk hissi, Bilinçdışında gizli bulunan tanrısal etkide kaynak bulur. Sorumluluk duydugu sürece dindar olmayan, bilinçli olarak Tanrıyı reddetse de, varoluşuna aykırı olduğu için Bilinçdışında ruhunun kapılarını Tanrıya kapatamaz. Dindar olmayanın anlam bulabilmesini Frankl, Onun Tanrı ile olan Bilinçdışı ilişkisinin asla çözülemez oluşuna bağlar. Bu avantajına rağmen, inançsızın ulaşabileceği son anlam sınırı, zirve öncesinde kalmaya mahkumdur. İnançsızın mahkûm olduğu zorunlu sınırlama, kendi bilinçli tercihinin doğal bir neticesidir. Oysa gerçek ve ölümsüz anlam, sisli zirvenin ötesindedir" (Bahadır, cilt:9, sayı:9)

"Diğer birçok psikoloğa göre dine karşı olumlu bir tutum benimseyen Frankl, dinin psikoterapide fonksiyonel bir yönünün olabileceğini söyler. Nitekim dini inançlarına bağlı bireylerin tedavisinde dinden yararlanabileceğini düşünür." (Ayten, 2017)

"Bilimdeki ilerlemelerle birlikte insanlığın yanılsamadan (dinden) kurtulacağını iddia eden Freud'un aksine dinin fonksiyonel yönü üzerinde duran Frankl, dinin insalara hiçbir yerde bulamayacakları bir anlam ve güven duygusunu vermesinden dolayı Tanrı inancının hicbir zaman kaybolmayacağını fakat gelecekte kurumsal dinden bireysel dine doğru bir yönelişin söz konusu olacağı kanaatindedir." (Ayten, 2017)

Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerinden biri de kendi hayatına bir anlam vererek yaşamını oluşturduğu ve bu anlama göre yaşamını sürdürdüğüdür. Bu şekilde oluşturulmamış yaşamların kişisel ve toplumsal olarak çoğu zaman üstesinden gelinemeyecek sorunlara sebep verildiği görülmüştür. Bu şekildeki yaşamların ise Viktor E. Frankl'ın ortaya koyduğu ve temeli insanın kendi hayatına anlam verme noktasinda yardımcı olacak "Logoterapi" ile çözüm bulacaktır. "Nitekim endüstri çağı başladığından beri insanlara vermeye çalıştığı vaadlerinin, doğa insan egemenliğine girecek, sınırsız bir maddesel bolluk olabilecek en büyük mutluluğu getirecek ve kısıtlanmamış gerçek özgürlüğe ulaşılacak, zincirlerinden sıyrılan herkes her istediğini yapacak gibi, hiçbiri gerçekleşmedi. Eğer herkes bolluk ve konfor içinde yaşarsa, bireylerin sıkıntısız bir mutluluk duygusuna kapılacağı sanıldığı için büyük bir hayal kırıklığı yaşandı ve istenen olmadı." (Fromm, 2019: s.19-20)

"Frankl ve diğer bazı isimlerin çaba ve girişimlerine rağmen evrim ve ona dayalı düşünce ekolleri tarafından domine edilen bilimsel paradigmanın etkisi, bu konudaki literatürün gelişimini yavaşlatmıştır. Bununla birlikte özellikle günümüzde sekülerleşme ve modernitenin etkisiyle birlikte insanın anlam arayışı ve anlam yaratma ihtiyacı yeniden belirginleşmiş ve transpersonel (benötesi) psikoloji ve maneviyat araştırmalarının etkisi ile son dönemlerde anlam konusu yeniden psikolojik açıdan incelenmeye başlamıştır." (Ulu, Bilimname, 2018/2)

Kaynakça

Ayten Ali, *Psikoloji ve Din,* Timaş Yayınları, İstanbul 2013

Ayten Ali, Köse Ali, *Din Psikolojisi,* Timaş Yayınları, İstanbul 2013

Bahadır Abdülkerim, 2000, "Psikoterapi'de Yeni Bir Yaklasım: Logoterapi ve Viktor Frankl", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (s.:9, cilt:9)

Çapcıoğlu, İhsan, Yürük, Tuğrul, "Modern Dünyada İnsanın Anlam Arayışına Teolojik Katkı: Hz İbrahim Kıssası Örneği," *Bidder Sosyal Bilimler Dergisi*, (s.:2, cilt:1)

Frankl Viktor E., *İnsanın Anlam Arayışı,* Okyanus Yayınları, İstanbul 2015

Frankl Viktor E., *Duyulmayan Anlam Çığlığı,* Açı Yayınları, Ankara 1994

Froom Erıch, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, Say Yayınları, İstanbul 2019

Çelik Gamze, « Logoterapi: Temel Bileşenleri Ve Terapi Teknikleri», *Derleme*, 2017

Ulu Mustafa, 2018, Hayatı Anlamlandırma ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki Üzerine*," Bilimname*, (s.: 165-188)

FEMİNİST SÖYLEME KARŞI AİLE VE MÜSLÜMAN KADIN'IN DURUŞU ABDURRAHMAN ARSLAN ÖRNEĞİ

Meryem SAĞLAM

Özet

Her şeyin çiftiyle kaim olduğu dünyada çiftiyle kurduğu ilişkiye kutsallık atfedilen birliktelik kadın ve erkeğin birlikteliğidir. Bu birliktelik yalnız tensel ya da zihinsel bir birliktelik değil daha ötesi olan evliliktir. Evlilik ilk insan Hz. Âdem'in ilk duasıdır; Hz. Âdem'in duası insan fıtratının tecellisi olduğu için kutsaldır. Bu kutsal birliktelik toplumun en küçük yapısı olan "aile" ile kurumsallaşır. Aile kurumu toplumun diğer kurumlarından farklılık gösterir çünkü toplumdaki değişimlerden, değerlerden ve kargaşadan soyutlanıp mekâna (eve) sığacak kadar mahremdir. Ancak postmodern dönemin etkileriyle beraber toplumun değişmeye en dirençli ve muhafazakâr yapısı olan "aile" çözülmeye başlamıştır. Yükü taşınamayacak, sıkıntısına dayanılamayacak, kişinin kendini huzurlu ve güvende hissedeceği ortamı artık sağlayamayacak duruma gelmiş haldedir. Çözülmeyi hızlandıran çeşitli faktörlerin olmasıyla birlikte en önemlisi bir oryantalist söylem biçimi olarak feminizmdir. Aileyi oluşturan değerler bütünü oryantalist söylem olan feminizmin etkisiyle parçalanarak döneme uygun olarak dönüştürülmüş ve önemini kaybetmiştir. Değişimlerin yaşandığı bu postmodern dönemde '*kadın feminizme, erkek ise kapitalizme hizmet ettiği için'* ailenin muhtevası evrime uğramıştır. Bu çalışmamızda Abdurrahman Arslan'ın klasik sosyolojiden farklı olarak düşündüğü "aile" hakkındaki fikirlerini ele almaya gayret edeceğiz. Bozulan ve atomize edilen ailenin yeniden dirilişi ve sahip olduğu önemi tekrar kazanması için Arslan'ın ailenin kuruluşunda ve muhafazasında çözüm yolu olarak gördüğü kadının rolünü ve ehemmiyetinin farkındalığını ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Feminizm, Oryantalist Söylem, Aile, Müslüman Kadın, Eşitlik, Adalet

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Moleküler Biyoloji ve Genetik Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, Bilhikem İhtisas Öğrencisi.

FAMILY AND MUSLIM WOMEN'S POSITION AGAINST FEMINIST DISCOURSE ABDURRAHMAN ARSLAN EXAMPLE

Abstract

In the world where everything exists with the couple, in the relationship of couple which attributed with bless is the union of the men and the women. This union is not only sensuous or mental union but a marriage that is beyond. Marriage is the first pray of the first human Prophet Adam and Prophet Adam's pray is the reflection of human nature. This blessed union institutionalizes with the "family" that is the smallest part of community. The institution of the family differs from other institutions of the society because it is intimate enough to be isolated from the changes, values and chaos in society and to fit into the space (home). However, with the effects of the postmodern period, the "family", which is the most resistant and conservative structure of society, has begun to dissolve. The family becomes a place where the burden cannot be borne, the stress cannot be tolerated; and it is no longer able to provide the environment in which person feels peaceful and safe along with the various factors that accelerate the dissolution the most important one is feminism as an orientalist discourse. The set of values that make up the family has been disintegrated under the influence of the orientalist discourse, feminism, and it has been transformed according to the period and lost its importance. In this postmodern period of changes, the content of the family has evolved because "women serve feminism and men serve capitalism". In this study, we will try to deal with Abdurrahman Arslan's ideas about 'family', which he thinks differently from classical sociology. We will try to reveal the awareness of the role and importance of the woman, whom Arslan sees as a solution in the establishment and preservation of the family in order to revive the broken and atomized family and regain its importance.

Key Words: Feminism, Orientalist Discourse, Family, Muslim Woman, Equality, Justice

Giriş

Feminizmin Doğuşu

Feminizmin ortaya çıkışı 19. yüzyıla kadar uzanmakla beraber 1960'lı yıllarda gelişmeye başlayıp erkeklerle eşit haklar talep eden bir kadın hareketidir. Feminizmin ortaya çıktığı bu dönem, kapitalizmin ortaya çıkıp geliştiği bir zeminde, burjuva devrimlerinin yaşandığı, üretimin aileden kamusal alana taşınarak farklılaştığı bir sürece tekabül eder. Feminizmin doğuşunda ilk ve en önemli adımlardan biri, kadınların ezilen bir gruba ait oldukları bilincinin ortaya çıkmasıdır. Eşitlik kavramının tüm bireyleri kapsayan evrensel bir ilke olarak kabul edilmesi de önemlidir. Buna ek olarak feminizm daha önceki ideolojilerden ve toplumsal hareketlerden farklı olarak "toplumsal cinsiyet hiyerarşisi" ni ortaya çıkarır(Çakır, 2018).

Feminizm, ortaya çıktığı tarihten bu yana yapısal ve ideolojik olarak değişiklik gösteren üç aşamadan geçmiştir. Birinci dalga feminist hareketin başlangıcında dünyanın farklı yerlerinden kadınlar bir araya gelerek dernekler kurdular, erkeklerle eşit olma taleplerini dile getirdiler. Sarah Grimke ve AngelineGrimke bu hareketin önemli isimlerindendirler(Çakır, 2018). Genel olarak kadınlar oy hakkı, eğitim hakkı, mülkiyet hakkı, eşit iş, eşit ücret, evlilik ve ailede eşit haklar ve vatandaşlık hakkı gibi konularda mücadele verdiler. İngiltere'de Mary Wollstonecraft, yazılarının büyük bir kısmını "kadınlık toplumsal bir kurgudur!" teması çevresinde şekillendirdi(Çakır, 2018). Bu aşamada kadınlar, kadınlık ve annelik rolü ile aile içi geleneksel iş bölümünü kabul ediyorlardı (Erdemli, 2011). Feminizm'in ilk aşaması, Birinci Dünya Savaşı sonrasında çeşitli ülkelerde kadınlara oy hakkının tanınması ile sonuçlandı. İkinci dalga feminizm ikinci dünya savaşı sonrasında ortaya çıkmıştır. Bu dönem feministlerin eylem ve kampanyalarının merkezi kürtaj hakkı olmuştur. Yeni feministler artık cinsellik ve doğurganlık gibi konuları tartışma vaktinin geldiğini savunuyorlardı. Bu dönemdeki feminist hareket kadını her alanda özgürleştirme, çocuk doğurma ve yetiştirme dâhil cinsiyet bağlantılı rolleri tamamen terk etme gayesi güdüyordu. 1970'de Oxford'da ilk kadın özgürlük konferansı sonucunda; çekirdek aileye alternatifler, eşit ücret ve eğitimde fırsat eşitliği, yir-

mi dört saatlik kreşler, serbest doğum kontrolü ve isteğe bağlı kürtaj hakkı gibi talepler benimsendi (Erdemli, 2011). İkinci dalga feminizm; feminist hareketin yıllar içerisinde belli özelliklerin netleştiği, değiştiği ve hareketin daha fazla radikalleştiği dönemdir. Üçüncü dalga feminizmin kökleri 1990'ların ilk yarısına kadar dayanmaktadır. Bu dönemde farklı ırklardan ve sınıflardan kadınlar, kendilerine ait önemli konuları feminizmin gündemine yerleştirmek için mücadele ettiler. Feminizmde çeşitli yaklaşımlar ve teoriler olsa da her yaklaşım, kadınlara uygulanan baskıyı tanımlamaya, nedenlerini ve sonuçlarını açıklamaya ve kadınların özgürleşmesi için stratejiler, politikalar sunmaya çalışır. Feminizmler liberal, Marksist, sosyalist, radikal, psikanalitik, anarşist, varoluşçu, kültürel, postmodern feminizm olarak ele alınabilir(Çakır, 2018). Bu farklı feminizmlere maksadı aşacağından dolayı değinmeyi uygun görmemekteyiz.

Feminist Söylemde Aile ve Kadın

Feminizm'e göre kadının erkekle eşit hale getirilebilmesi için toplumsal düzeyde yenilikler gerekmektedir. Çünkü içinde bulundukları sosyal ortamın kadınların haklarının elde edilmesinde sınırlayıcı etkiye sahip olduğu düşünülmektedir. Bu sınırlayıcı etkinin kaldırılabilmesi için ya da en aza indirilebilmesi için feministler toplumsal düzeyde köklü dönüşümler gerçekleştirme amacında olmuşlardır. Kadın için bu köklü dönüşümün, ilk olarak aileden yani evden başlanması gerektiğini savunmuşlardır. "Çünkü "ev" kadınlara özgü olduğu düşünülen "fedakâr ve sadakatli olma" gibi değerlerin üretildiği ve yüceltildiği bir alan olduğu için mevcut bakış açısından bir dönüşümün de başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Kadın; aileye, ev içine kapanmaya zorlanan ve orada çok önemli birçok görevi yüklenmekte sorumlu tutulan, aile içinde ona verilen cinsiyeti benimserken evcilleşir. Ancak bu evcilleşme kadın için acı ve aşağılanmalarla doludur. Kadın çeşitli baskılar altında ezilerek sınırlar içinde yaşamayı öğrenir." Bu düşüncelerinden dolayı feministler kadınların özgürlüklerinin kazanılması, haklarının elde edilmesi için özel alandan hareket ederek kamusal alanında buna paralel dönüşmesi gerektiğini düşünmektedirler (Aktaş, 2013).

Feminist söyleme göre erkekler, biyolojik anneliğin dışında kadınlar

tarafından sürdürülen rolleri üstlenmedikçe cinsiyetçi sosyo-kültürel yapı ve cinsiyet hiyerarşisi varlığını devam ettirecektir (Aktaş, 2013). Feminist söylem kadın ve erkek gibi iki ayrı kavramı kullanmak yerine eşitlikçi ve cinsiyetsiz bir kavram olan "birey" i kullanmayı tercih ederek cinsiyetçi sosyo-kültürel yapıdaki sorunları çözmeyi hedeflemektedir.

"Feminist söylemin muhayyilesinde geleneksel toplumlarda daha çok sosyal etkinin otomatik olarak içselleştirilmesini içeren ve bireyi sosyal roller, normlarla sarmalayan bir kimlik tanımı mevcuttur. Bundan dolayı geleneksel toplumlarda birey daha çok katı bir hiyerarşik yapılanmanın beraberinde getirdiği kimlik tanımlamaları ile karşı karşıyadır. Modern toplumlarda ise bireyin tercihlerinin önem kazandığı yani dayatılmış kimliklerin yerini seçilmiş, yaratılmış kimliklerin aldığı daha eşitlikçi, bireyselliği ön plana çıkaran ve bireye düşlenen gelecekler konusunda alternatifler sunan kimlik tanımlamaları mevcuttur." (Aktaş, 2013)

Feministlerin zihin dünyasında kamusal alanda çalışmak, kadının özgürlüğünün teminatıdır. Çalışma kadın için başarıyla aynı anlamı taşır. Başarı ise kadının kendisine güven ve mutluluk getirir. Aynı zamanda ekonomik özgürlüğe sahip olan kadın toplumda ve aile içindeki kararlarda da daha fazla söz sahibidir. Aile içi eşitlik ise kadınların icra ettikleri roller, alınan kararlar ve serbest olma noktasında erkekle aynı yetkilere sahip olmasını beraberinde getirir. Buna ek olarak liberal feminist yaklaşımlar kadının akıl sayesinde güçleneceğini savunurlar. Liberal feministlere göre kadın akıl aracılığı ile ataerkil sistemde kadına yüklenen mahremiyet, fedakârlık, sessizlik, sadakat gibi değerler açısından özel alana hapsolmayı reddedecek ve kamusal alanın kendisine sunduğu imkânlara sahip olmasını sağlayacaktır. Marksist feministler ise ev içi alanı, kadınlar için başlı başına yabancılaştırıcı bir muhit olarak görmüşlerdir. Simone Beauvoir, kadının ev kadınlığı görevinin onu aşkın bir varlık olmaktan uzaklaştırdığı, evlilik kurumunun kadını ikincilliğe mahkûm ettiği ve kadınların mutlaka bir meslek edinerek ekonomik yönden özgür olmaları gerektiğini ifade etmiştir (Aktaş, 2013).

Feminizmin İslam'ın Aile ve Kadın Tasavvuruna Etkisi

Kabul etmeliyiz ki bulunduğumuz asrın her şeyi tersine çeviren postmodern şartları içinde yaşıyoruz. Bugün Müslümanlar olarak büyük bir dönüşümden geçmekteyiz. İçinde bulunduğumuz şartlar toplumun "değer sistemi" ni, bütün beşerî ilişkileri parçalamakta ve çözmektedir. Bu çözülme ve parçalanmalar bir yandan yeni değerler hâsıl etmekte diğer yandan da toplumsal hayatımızdaki cins tanımını değiştirmekte bu da cinsler arasındaki ilişkilerin bilinen yapısının yeniden düzenlenmesi gibi yeni ve yıkıcı istekleri gündeme getirmektedir (Arslan, Aile, Müslüman Kadın, Oryantalist Söylem, 2015).

Postmodern dönemin beraberinde getirdiği dönüşümleri, çözülmeleri hızlandıran birçok etken vardır. Bununla birlikte oryantalist bir söylem biçimi olarak feminizmi ayrıca zikretmekte yarar vardır. Feminist söylemin daha önce belirttiğimiz gibi aile ve kadına bakış açışı İslam'daki aile ve kadın tasavvuruyla hiç uyuşmamaktadır. Bununla birlikte feminist söylem İslam'ın aile ve kadın kavramlarının muhtevasını içinde bulunduğumuz dönemin şartlarına ve batılı ideolojilere göre dönüştürmektedir. Dikkat edilmesi gereken bir diğer noktada değişim değil de dönüşümden bahsetmemizdir. Değişim mevcut bulunan şeyin şekil olarak değişime uğraması veya mevcut bulunan şeyin yerine başka bir şeyin benimsenip ikame edilmesiyle meydana gelir. Dönüşüm ise aynı şeyin muhteva olarak uğradığı farklılıktır. Özellikle bir kavramın veya değerin sahip olduğu anlam dünyasının yeniden anlamlandırılmaya tabi tutulmasıdır (Arslan, Ahlak, Eşitlik, Liberalizm ve Yaşlılık, 2013).

"Zamanımızın felsefi düşüncesi ve kültürü, "anlam" ve "değer"in kaynağını değiştiriyor, bunların kaynağını harici bir otoriteye ait olmaktan çıkarıp birey merkezli olarak yeniden inşa ediyor. Artık birey, çağdaş dünyada hayatın nasıl yaşanacağı hususunda yegâne karar verici otorite mertebesine geçiyor."(Arslan, Aile, Müslüman Kadın, Oryantalist Söylem, 2015) Feminizmde ve batılı eşitlikçi ideolojilerde toplumun en küçük yapısı birey iken İslam'da cemaati meydana getiren en küçük yapısı birey değil ailedir. Bizde bugün ailenin varlığına kastetmiş bir kültür içinde yaşamak-

tayız. Bu kültür bireyi kutsallaştırarak İslam'da yeri çok önemli olan aileyi her şeye feda eden postmodern veya neoliberal bir kültürdür. Baskın kültürün sonucu olarak; artık Müslüman erkek insani ilişkilerini kapitalizm, Müslüman kadında feminizmin değer ve önceliklerine göre kurmaktadır (Arslan, Ahlak, Eşitlik, Liberalizm ve Yaşlılık, 2013). Bunun neticesinde İslam'da kurucu, koruyucu ve kutsal olan "aile"nin muhtevası, mahiyeti evrime uğramış, parçalanmış ve atomize edilmiştir. Aile artık özelde kadın, genelde erkekler için yükü taşınamayacak, sıkıntısına dayanılamayacak kişinin kendini güvende hissedeceği huzurlu ortamı sağlayacak siper olmaktan çıkmaktadır. Oysa insanoğlunun kendini korumak için çekileceği son kale ailedir. İnsanoğlu bütün zorluklara bu sipere çekilerek göğüs germiştir. Ama bugün Müslümanlar çekilecekleri son kaleyi de kaybetmek üzeredirler.

Feminist söylem İslam'daki "fıtrat" kavramını temele alarak değil de erkeğin bulunduğu konumdan hareketle eşitlik taleplerine göre şekillenmiştir. Böylece aile ve evi, kadını dış dünyadan koparan, sosyalleşmesini engelleyen bir mekân olarak görüp; örnek mü'min ve mü'minelerin yetiştirildiği "yuva ve okul" olmaktan çıkarmıştır. "Aile Müslüman toplumlarda bugün modern bilgi, eğitim ve kapitalizm tarafından tehdit edilmektedir. Bir yandan artan boşanmalarla, birlikte yaşama, suni döllenme, taşıyıcı annelik ve sperm bankalarıyla diğer yandan da 'homoseksüel' ve 'lezbiyen' aile modelleriyle kendini koruma imkânlarını kaybetmiş haldedir." Feminist söylemde ve ne yazık ki artık Müslümanlar arasında aile, kadın, kadının çalışması ve onun evle özdeşleşmiş rolü sıkça bir geri kalmışlık sorunu şeklinde ele alınır. Çağdaş Müslüman kadın kadar erkek de gördükleri eğitime paralel olarak meseleye aynı yerden bakmaktadır. Bilhassa yeni kuşaklar, geleneksel diyerek damgaladıkları değerlerin değişmesi gerektiğine ve erkekle eşitliğin sağlanmasına vurgu yapmaktadır (Arslan, Aile, Müslüman Kadın, Oryantalist Söylem, 2015).

Artık isteyerek ya da istemeyerek de olsa bulunduğumuz zamana ve şartlara göre İslam'ı anlıyor, onun değer ve hükümlerinin anlamlarına müdahale ediyor ve dönüştürüyoruz. Yaşadığımız hayatı İslam'a göre şekillendirmemiz gerekirken, İslam'ı çağımıza göre şekillendiriyoruz. Biz

Müslümanlar bir yandan Kuran ve sünnet söylemlerinde bulunmakta, diğer yandan kendimizi içinde bulunduğumuz zamanın şartlarına göre tercüme etmeden kendimizi, hayatımızı ve bulunduğumuz yeri anlamlandıramamaktayız.(Arslan, Aile, Müslüman Kadın, Oryantalist Söylem, 2015)

Müslüman Bir Mütefekkir Olarak Abdurrahman Arslan

Abdurrahman Arslan 1947 yılında Van'da doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini doğduğu şehirde bitirdi. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun olduktan sonra İngiltere'ye doktora yapmaya gitti. Üç yıl doktora programına devam ettikten sonra bazı gerekçelerden dolayı devam etmesi mümkün olmuyor.

Yazıları; Bilgi ve Hikmet, Gelecek, Umran, İlim ve Sanat, Köprü, Birikim, Bilgi ve Düşünce, Eğitim Yazıları ve Bilge Adamlar dergilerinde yayınlanmıştır.

Kitapları; - ki kendisine göre kitapları yoktur - *Modern Dünyada Müslümanlar, Yeni Bir Anlam Arayışı, Sabra Davet Eden Hakikat, Kalbin Akletmesi, Nehri Geçerken, Dünyaya Müslümanca Bakmak, Kıbleyi Değiştiren Dönüşüm, Yeni Politik Kültürün Dünyasında* ve çok sayıda makalesi bulunmaktadır. Son birkaç yıldır kültür üzerine yoğun çalışmalar yürütmektedir.

Abdurrahman Arslan düşündüğü gibi yaşama pratiğini imkânlar ölçüsünde oluşturma imkânını zorlayan Müslüman bir mütefekkirdir. Abdurrahman Arslan'ın değerlendirmeleri iki eksende seyretmektedir. Daha doğrusu çift yönlü bir metodolojiyi harekete geçirmektedir; Bir yönüyle içerden bir yönüyle dışarıdan. İçerden/dâhili çözümlemeleri kendi bağlamına sadık kalınarak icra edilmektedir. Dışarıdan yaptığı değerlendirmeleri ise tüm düşünce sistematiğini ilkesel olarak üzerine bina ettiği iki referans çerçevesi evreninde gerçekleştirmeye çabalamaktadır. Bunlardan biri Kur'an-ı Kerim diğeri de Peygamber Efendimizin sünnetidir. Analitik, karşılaştırmalı (özcü) ve kavramsal düşünerek muhayyilesini kavramsal çerçevede örmektedir. Konuları ele alırken konuyla ilgili kavramsal/etimolojik çözümlemeler yapar. Fakat bunu dilbilimsel bir çalışma gayesiyle

yapmamaktadır. Paradigmatik sınırlarını şekillendiren temel enstrümanları kavramlardır. Batılı ve İslami kavramları mukayese ederken bir bilinç inşasının altını çizer. Tüm değerlendirmelerinin, çözümlemelerinin kabul ve karşı koyuşlarının referans noktalarını vurgularken anlatımlarında bağlam içi değerlendirmeleri gözden kaçırmamaktadır. Sorun tespiti/teşhisi ve çözüm önerileri sürecini asla ihmal etmez. Arslan'ın zihin dünyasında hem Batıdan hem de İslam düşün geleneğinden çok zengin malumatlar bulunmakla beraber Batıya daha fazla vakıftır. Batılı paradigmaya getirdiği esaslı eleştiriler Abdurrahman Arslan'ın batılı evreni ne kadar iyi tanıdığının göstergesidir. Tüm okumalarını, çözümlemelerini, sorun tespiti ve çözüm önerilerini Müslümanların modern/postmodern/seküler/profan/pozitivist/ nihilist dünyada nasıl düşünüp yaşama pratikleri oluşturabilecekleri dahası böyle bir zamanda tüm küreyi kaosa çeviren tecrübeye esaslı, sahici neler söylenilebileceği, özelde Müslümanların neler sunabilecekleri/ vaat edebilecekleri ekseninde seyretmektedir. Gerek Batılı deneyimle ilgili, gerek Batı dışı toplumların; ama özellikle de İslam dünyası ile ilgili teorik/pratik gerçekliklerin irdelenmesiyle ilgili yaklaşımlarında Abdurrahman Arslan sorun tespiti/teşhisi ve çözüm önerisi odaklı hareket etmektedir. O, eklektik, entegre, melez anlayışları kabule yanaşmamaktadır. İster tecrübi ister kavramsal olsun teorik ve pratik olguların kökenine projektör tutabilecek yolları takip edip bu minval üzere şekillenen değerler sistemini anlamaya çalışmaktadır. Bu perspektif onun mukayeseye dayalı çabalarının anlamlı hale gelmesine, özgün ve ayrıştırıcı bir dünya görüşünün hâsıl edilmesine olanak sağlamaktadır.

Abdurrahman Arslan, insanlığı kurtaracak olanın Batılı paradigma içinden devşirilmesinin beyhude bir çaba olabileceğinin altını çizmektedir. Modern/postmodern dünyada insanlığa en sahici şeyi sunanın, kurtarıcı şeyi vaat edenin sistem dışı İslami bir imkân olabileceğini ifade etmektedir. Sistem içi arayışların, muhalefet hamlelerinin kurtarıcı olmadığını beyan edip; bunların "aynı rahimden çıkmış düşman kardeşler" olduğunu dile getirmektedir. Bu çözümsüzlüğün, çıkmazın, sahici olmayan, "sorun çözücülükten uzak deneyimlerin" temel nedeni modern bilginin muhtevasındaki onarılmaz kırılmadır. Bu kırılmanın hâsıl ettiği/edeceği iflah etmez

kaosu aşmanın sistem içi mümkün olamayacağını düşünen Arslan, alternatif imkânların işaret edilmesini gündeme getirmekte, Müslümanlara rağmen böyle bir imkânın izini sürmekten ve pratik oluşturmaktan başka çıkar yolun olmadığını dile getirmektedir. İslami ıstılahlar çerçevesinde düşünüldüğünde karşıtı olmayan herhangi bir kavrama itibar etmemek lazım. Mesela "şiddet" kavramının İslami kavramsal aurada bir karşılığı/karşıtlığı bulunmamaktadır; ama "zulüm" kavramının karşıtı olarak "adaletten" bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla Hakka, Hakkaniyete, merhamete dayalı bir dünya kurmanın değerler eksenindeki ilkesi kaçınılmaz olarak "adalet"tir. Hakeza eşitlik kavramının da karşıtı yoktur. Eşitlik denilen durum nicelikseldir. "Adalet" ile ilişkisini örneklendiren Arslan, bir kedi misaliyle konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır. Ona göre iki kediye aynı miktarda süt vermek eşitliktir ama adalet değildir; çünkü kedilerden biri çift canlıdır. Çift canlı olanına, adalet gereği daha fazla süt vermek gerekmektedir.

Uzun zamandır kültür üzerine çalışan Arslan, bunun sünnet denilen ilahi menşeili pratikten kesin farklılığını vurgular. Burada da bu kavramın, dahası temelinde bulunan değer bağımlı gerçekliğin/deneyimin Müslümanların dünyasına yabancı olduğunun altını çizer. Bu tarz bir metodolojiyi Batılı kavramlar dünyasında işlevsel kılıp o dünyanın muhayyilesini bir bütün olarak analitik bir kritiğe tabi tutar. Bu noktadaki vukufiyetini Kur'anî/İslamî ıstılahlarda görmek mümkün görünmemektedir. Bunun da en önemli nedeninin Arapça bilmiyor olmasıdır. Bu konudaki eksikliğini her vesileyle gündeme getiren Arslan her şeye rağmen İslami hakikat dünyasının köşe taşları olan kavramsal haritanın işaret levhaları üzerindeki çözümlemelerini sürdürüp fikri ve ameli bir istikamet tutturmanın imkânını sunar.

Abdurrahman Arslan'ın perspektifinden bakıldığında imkânlarını tartıştığı ve öngördüğü sosyal dünyanın ütopistik karakteri birçok kimse tarafından çokça zikredilmektedir. O, ütopyaları olan yani realist olmayan, realist olmanın sosyal/siyasal/ekonomik/teknolojik/kültürel gerçeklik dünyasının kabul edilmesi anlamına geleceğinden dolayı razı olunmaması gerektiğini düşünen; bu gerçekliklere maruz kaldığını ama göz kırpmadığını, düşüncesini ve kalbini eğemeyeceğini düşünen zor bir Müslüman müte-

fekkirdir. Rahmetli D. Şayegan'ın "Batı Karşısında Asya" eserinde "Batıyı bilen batılılaşamaz" aforizması paralelinde ölünceye kadar da dün, bugün ve yarın -ki bizim olmayan- küresel Batılı gerçekliklere direniş cephesini terk etmeyeceğini ifade eder.

Ailenin Hicreti: Geleneksel Aileden Modern Aileye

Aile Arapça kökenli bir kavramdır. Birbiriyle bağlantılı iki farklı anlam taşımaktadır. Biri; anne, baba, çocuk, nine, dede gibi "farklı insanlardan meydana gelen topluluk", bir diğeri de ruhsaldan biyolojik alana kadar geniş bir anlamı kapsayan, "ihtiyaçların giderildiği yer" anlamına gelmektedir. Aile, tarihi, zamanı, coğrafyayı, kültürü ve toplumları aşar; insanlığın ortak taraflarından birini, yani insanlığı buluşturan ortak zemini temsil eder. Bundan dolayı insanın olduğu her yerde aile ile karşılaşmaktayız. İnsan ailede dünyaya gelir. Dinini olduğu gibi nasıl yaşayacağını, yani hayat tarzını da burada öğrenir. İnsanoğlu bütün sıkıntılarını, olağanüstü hallerini her zaman bu dünyaya sığınarak aşmış, türünün devamını aile sayesinde devam ettirmiştir. Ailenin eskisi, yenisi ya da diplomalı çağdaş Müslüman'ın yanlış bir şekilde kullanmakta ısrar ettiği "geleneksel" denilen bir modeli yoktur. Bir Müslüman için aile ailedir ya da aile, aile olmalıdır. Çünkü aile dünyevi bir tecrübenin ürünü değildir (Arslan, Aile, Müslüman Kadın, Oryantalist Söylem, 2015). İşte tam bu noktada Arslan klasik sosyolojiden farklı düşünerek ailenin insanlık tecrübesiyle veya zaman içerisinde oluşturulan bir şey olmadığını söyleyerek ailenin vehbi bir öneme sahip olduğunu, din tarafından inşa edildiğini ve dine ait bir kurum olduğunu dile getirmektedir. Allah Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı, bir erkek ve bir kadın olarak aile dediğimiz bir formun içinde yeryüzüne göndermiştir. Erkek ve kadın arasındaki ilişkinin tanzimi ilk defa bu formun dünyası içinde gerçekleşmiştir. Ve bu ilişki "eşitlik" değil, "adalet" temelinde tanzim edilmiştir (Arslan, Aile, Müslüman Kadın, Oryantalist Söylem, 2015). Aile olmak Hz. Âdem'in ilk duasıdır; aynı zamanda fıtratımızın bir tecellisi olduğu için kutsaldır. Aile insanoğlu için en kötü zamanlarda sığınacağı bir karargâh, bazen de günümüzde olduğu gibi kalpsiz dünyanın kalbi olacaktır (Arslan, Sabra Davet Eden Hakikat, 2016).

Ailenin Müslümanlar için mahiyetine değindikten sonra Arslan'ın ideal olarak gördüğü ve sıkça üzerinde durduğu "geleneksel aile" prototipini izah etmeye çalışacağız. Abdurrahman Arslan'ın geleneksel aile derken kast ettiği dünya; "mahremiyetin, edebin ve güvenliğin ama her türden güvenliğin yeniden üretildiği, yaşam biçimi kılındığı bu yolla üyelerine aktarıldığı ve sadece yine bu yolla "ötekilere" örnek olan aile." Yani içinde hem yetim hem öksüz olan Hz. Muhammed'i büyüten, ondan sevgisini hiç esirgemeyen, kol-kanat geren bir aile (Arslan, Sabra Davet Eden Hakikat, 2016). Fakat aynı zamanda aileden bahsederken bir hiyerarşi, bir statü, kendine özgü bir ilişkiler örgüsü ve bundan çok daha önemli olan; bir dini değerler evreninden söz etmekteyiz.

Geleneksel aile modeli bizim henüz daha kaybetmediğimiz, ama kötü bir şekilde hızla çözülen ve çözülme yaşanırken fertlerini ve toplumu da aklı başında olmayan bireylere dönüştüren ve postmodern dönemin/feminist söylemin aile tanımına uygun olarak dönüştürülmekte olan bir model olarak karşımızda duruyor. Bu gördüğümüz aile modeli ve bunların hâsıl ettikleri ruhsal sorunları olan hasta kişilikli insanları/nesilleri acı bir şekilde tecrübe etmekteyiz. Çekirdek (modern) aile sadece ruh sağlığı yerinde olmayan insan modelleri yetiştirmiyor; aynı zamanda "gay aile", "lezbiyen aile" de ailenin evriminin vardığı sonraki durakları temsil ediyor (Arslan, Sabra Davet Eden Hakikat, 2016). Türkiye'de bu sürecin içine İstanbul Sözleşme'sini imzalayarak girmiş bulunmaktadır. İstanbul Sözleşme'si, toplumsal cinsiyetleri; "Toplum tarafından yüklenen ve sosyal olarak kurgulanan roller, davranışlar ve eylemler anlamına gelir" diyerek tanımlar ve sözleşmenin 4.1 maddesiyle de bütün toplumsal cinsiyetler ve "yönelimleri" istisna koşmadan koruma altına alır. Sözleşmenin 3.c maddesinde ise yine hiçbir istisna koymadan, "toplumsal cinsiyetlerin önüne engel olabilecek kalıp roller, ön yargılar, örf ve adetler, gelenekler ve diğer tüm uygulamaların kökünün kazınması için devlet tüm tedbirleri alır" denilir. Yani din, gelenek, örf vs. den hareketle kimse kimseye bir davranış kalıbı, bir toplumsal rol yükleyemez; bu, insan haklarını ihlaldir, devlet bunun tedbirini almalıdır, deniliyor. Bunun açılımı şu; kimse kimsenin cinsel hayatına; baba, anne, karı, koca, çocuk, dede, nine, kardeş vs. olmakla din, iman, gelenek, örf, adet vs.yi sebep göstererek karışma hakkına sahip değildir (Çakıcı, 2019). Bu kültür ve dönem içerisinde artık İslami ailenin

yapısından, değerlerinden, önerdiği ilişki biçimlerinden, anne ve babaya itaatten, öngördüğü bağlılık kültüründen, yüklediği sorumluluktan bahsetmek anlamını yitirmiş durumdadır. Ailenin ait olduğu köklerden, kendine ait mahrem ve anlam dünyasından kopması ve yeni bir güzergâh üzerinde evrilmeye başlaması anne ve babalığın rolleriyle ilgilidir. Gebelik önleyici araçların kesinlik sağlayan neticeleri, gebeliği bir "kader" olmaktan çıkararak bir "tercihe" dönüştürdü; bununla beraber anne babalıkta çocuk "yapıcı" profesyonellik haline gelerek, aile anlamını yitirmeye başlamış oldu. Böylece çocuk yaratıcının bir lütfu, kadere bağlı verili bir "hediye" olmaktan çıkmaya başlıyor, kapitalizmin mantığı içinde bize ait "marketin ürünü" haline geliyor. Söz konusu araçların sağladığı bu imkân, modern ailenin ve modern siyasal iktidarın çocuk sayısını ve nüfus kontrol ve düzenleme arzusunu tatmin etmek için uzun zamandan beri arayıp da bulamadıkları imkânı ayaklarına getirmiş oldu. Bu sürecin kendi mantıksal neticesine çocuğun kendisini olduğu kadar, eğitimini de devletin eline geçirmesiyle ulaşır. Diğer insanlar gibi bir "üretim meselesi" olarak algılanan çocuk da artık özel alanın malı olmaktan çıkarak, devletin denetiminin nesnesi haline gelir (Arslan, Sabra Davet Eden Hakikat, 2016). Unutmamak gerekir ki İslam tarihi boyunca eğitim, özellikle çocuk eğitimi devletten bağımsız gerçekleştirilirken aileye ait bir "farz-ı ayn" olmuştur. Bu eğitim devlete bırakılırsa, bu Arslan'ın söylemiyle olsa olsa "dinin ve çocuğun devletleştirilmesi" olur.

'Modern Dünyada Müslümanca Düşünmenin/Yaşamanın İmkânı'

İçinde bulunduğumuz dönemin, 21. yy'ın, değişimden çok dönüşüm asrı olduğunu dile getirmiştik. Her değere, kutsala, hakikate müdahale asrıdır bu asır. Değerler bizim zihin dünyamızı oluşturan, şekillendiren kurucu unsurlardır. Fakat biz Müslümanların zihniyet dünyası dönüştükçe değerlere müdahale ediyor ve değerlerimizin anlam dünyasını bulunduğumuz döneme ve mevcut gerçekliğe göre düzenliyoruz. Buda biz Müslümanları çok farkında olmasak da Batı'nın "tercümesi" haline getiriyor. Artık bu saatten sonra Müslümanlar olarak başımızı elimizin arasına alarak düşünüp sormalıyız; Nerden Başlamalı? Ne Yapmalı?

Yapacağımız öncelikle bizi Batı'nın tercümesi haline getiren bu mantıktan ve düşünme dünyasından kurtulmaktır. Çünkü bu mantık aile, kadın, erkek hatta bizzat hayatın kendisi ve onu amellerimizle yeniden inşa ettiğimiz ilişkiler hakkında İslam'ın söylediğinin özgünlüğünü kavrama, anlama ve hayatımıza aktarmada önümüzde bir engel olarak durmaktadır. Bundan dolayı eğer İslam'ın değerlerini, İslami hayat tarzını ve ailemizi korumanın yollarını arayacaksak ilk olarak dönüştürülmüş zihin dünyasından nasıl kurtulacağımızın imkânlarını aramalıyız.

Bu zihniyet hayatımızın her alanına nüfuz etmiş haldeyken bundan kurtulmak tabi ki kolay olmayacaktır. Bu yüzden karşı karşıya olduğumuz meseleleri "neyle" değerlendireceğimiz ve anlamlandıracağımız önem arz etmektedir. Arslan bu konuyla ilgili iki şeye işaret eder; bunlardan biri İslam'ın hüküm ve değerleri, diğeri de Müslüman'ın zihniyet dünyasıdır. Arslan'ın hüküm değerlerden kastı; İslam ahlakının emirleri, zihniyetten kastı da Müslüman'ın kendine ve hayata bakma biçimidir. Hayatımızda, ailemizde, kadın erkek ilişkilerimizde bir değişim değil de bir restorasyon yapmak durumundayız. İnsanoğlunun tarihinde aile, ahlak ve din hiçbir zaman dini yasaların gücü ile korunmamıştır. Onlar kendilerine inanan insanların gösterdikleri çaba ile bizzat yaşanarak korunmuşlardır. Biz de aileye olan ihtiyacın farkında olan Müslümanlar olarak onu tüketmeden önemini kavramak ve onu koruyarak kadının "eşitlik" ve "özgürlük" talebine; feminizme, kapitalizme ve modern dünyaya kurban veremeyiz. Ailenin modern toplumdaki gibi otele dönüşmesine müsaade etmemeliyiz. Aileyi, Kur'an kıssaları, Peygamberimizin hayatından örmeklerle ve tarihi süreçteki işlevleriyle yeniden düşünmeliyiz (Arslan, Yeni Bir Anlam Arayışı, 2013) .

Bütün sosyal ilişki biçimi ve ilişki ağlarının alt üst edildiği bu dönemde bir diğer temel sorunumuz, bugün Müslüman bir toplulukta kadın ve erkeğin yerinin neresi olacağı ile ilgilidir. Günümüz postmodern dünyasında Müslüman kadın ve erkeğin yapması gereken evi bir müdafaa alanı olarak korumaktır. Çalışma dediğimiz faaliyetin mevcut anlaşılma biçimini yapı-bozuma uğratarak onu mahremiyetin, kanaatin, ahlakın, adaletin, sabrın, muttakiliğin dünyası olarak yeniden kavramsallaştırmak, anlamlandırmak ve düzenlemektir. Bunların olabilmesi için eve, erkeğin baba,

kadının anne olarak yeniden dönmesi gerekmektedir. Acaba ikisi de evin haricinde bir mekânı mı kendilerine "ülke" edinecek yoksa ikisi de yeni bir yerin imkânsızlığını kabul ederek "evin dünyasına" dönmeye razı mı olacak ve kadın, Hz. Havva annemizin mirası olarak evin sahipliğine devam mı edecektir? Sorunu çözüme kavuşturabilmek için modern/postmodern dünyanın kurucu ilkelerini en azından zihin düzeyinde etkisiz hale getirebilmek için bir şeyler yapmak durumundayız. Kadın için değil, erkek için değil, bunu "aile" için yapmak zorundayız. Biz Müslüman toplumlar olarak aileyi İslam'ın istediği gibi "erkek sorumlu" fakat "kadın merkezli" bir mekân olarak yeniden diriltmek için çabalamalıyız. Unutmayalım ki erkek, üç "mekân"da kadının misafiridir; rahminde, yatağında, ihtiyaçların temini erkeğe ait olsa da evinde. Arslan, insanın tabii halinin bekârlık değil evlilik olduğunun altını çizerek; İslam'ın istediği gibi bir yaşam biçiminin kamusal alanda değil ancak "aile" dediğimiz "müdafaa alanı" ile inşa edilebileceğini her fırsatta dile getirmektedir (Arslan, Aile, Müslüman Kadın, Oryantalist Söylem, 2015). Fakat biz eğitimli yeni kuşaklar, buna pek talip değiliz, ama unuttuğumuz bir şey var ki bizi güçlü aile/akraba bağları içinde, ruh sağlığı yerinde insanlar olarak yetiştirenlerin evi kendisine yurt edinen annelerimiz olmuştur.

Arslan'ın zihin dünyasında içinde yaşadığımız sosyal dünya ve bunu kuran ilkeler önemli bir problematik alan oluşturmaktadır. Modern veya postmodern dünyanın kurucu ilkelerinin, küresel değerlerin tamamına müminin imanı gereği itiraz etmesi icap eder. Müminin yaşayabileceği ve İslam'ın öngördüğü sosyal dünya ile modernliğin veya postmodernliğin öngördüğü/dayattığı sosyal ve siyasal dünyanın temelleri oldukça farklıdır. Biri "kitap" merkezlidir biri "ratıo" merkezlidir. "Ratıo"nun tarihsel/ideolojik/siyasal/kültürel arka planını soruşturan Arslan, bunun hasıl edeceği sosyal/siyasal dünyanın insanlığa kaos getirdiğini onu nihilizme hazırladığını, ideolojik teknolojiyle bunu hızlandırdığını yeni bir birey tipi oluşturarak kendi paradigması ekseninde bir tabiat ve sosyal/politik dünya yarattığını ifade etmektedir. Kabul edilmesi mümkün olmayan böylesi bir sosyal/siyasal gerçeklik alanında Müslümanca düşünmenin/yaşamanın imkânını aramalıyız. Arslan, bir fars atasözünde olduğu gibi hem xurmanın

hem de Xuda'nın olamayacağını ima eder. Batı'yı tercüme etmenin sorunu daha da kronikleştirdiğini unutmamak lazımdır. Müslümanların bugün yaptığı budur ve derhal bundan vazgeçmeliyiz. Çözümün ailede olduğunu, içeriksizleştirilen ailenin yeniden inşa edilmesi gerektiği unutulmamalıdır. Biz Müslümanlar kendimizi tanımlayabileceğimiz, yaşanılır kılabileceğimiz alanlar oluşturmalıyız. Küçük ölçekli bu tarz yaşam alanları boğucu modern dünya atmosferinde nefes aldırır, korunaklı hale getirir, güvende hissettirir. Tamamen Batılı değerler ve nosyonlar, parametre ve ilkeler çerçevesinde şekillenen modern/postmodern/seküler/nihilist dünya müminin/mü'minenin nefsini kışkırtan güvende hissedemeyeceği bir dünyadır. Bazı pratiklerle böylesi bir dünyada lokal de olsa yaşatılan küçük yaşam evrenlerinde sünneti ikame ve idame ettirmenin mümkün olabileceğini düşünen Arslan, Peygamber uygulamalarından misaller vererek hassasiyetini ima eder. Mesela Hz. Peygamber'in günlük yaşantıda hastaları ziyareti; yaşlılarla diyaloğu, çocuklarla olan hukuku bunlardan sadece bir kaçıdır. Hayatın tamamına teşmil olunan sünneti uygulamak mümin/mümineye düşen görevdir.

İçinde bulunduğumuz bu postmodern dönem, toplumsal faaliyetlerin tamamen iş, üretim ve uzmanlık olarak algılandığı yani her şeyin ticarileşmekte olduğu bir dönem olarak tüm gerçekliğiyle önümüzde durmaktadır. Erkek yetmiyormuş gibi kadını da kendi bünyesine çekmek isteyen bu dönem evde kalmak isteyene de müdahale etmekten ve onu geçmişten farklı olarak tanımlamaktan geri durmaz. Kadının sorumluluğunun evle sınırlı olduğu, çocuk doğurma ve ev işleri ile ilgili olarak yüklendiği görevinin bir "iş" veya "uzmanlık" alanına indirgenerek tanımlanmaya başlandığı günden bu yana, mahremiyet de kamusallık karşısında yenilgiyi sürdürmeye devam etmektedir (Arslan, Yeni Bir Anlam Arayışı, 2013). Mahremiyetin kamusallığa karşı yenilgisi beraberinde mahremiyetin dönüşmesini getirmektedir. Mahremiyet dönüştükçe de Müslümanların hayatının neredeyse tamamı şeffaflaşmaya başlamıştır. Bütün yıkıcılığıyla etkilerini yaşadığımız bu kültür şeffaflığın olduğu ve her şeyin şeffaflaştırılması gerektiğinin düşünüldüğü transparan bir kültür ve dönemdir. Byung-Chul Han'ın "Şeffaflık Toplumu" kitabında Flusser'den

aktardığı şu sözler olup biten şeyleri özetlemektedir: *"Duvar, çatı, pencere ve kapıdan oluşan sağlam ev maddi ve gayri maddi kablolarla delik deşik edilmiş, çatlaklardan iletişim rüzgârlarının estiği bir harabeye dönmüştür"*. Ev şeffaflaştıkça Müslümanların hayat tarzlarında temel yapı taşlarından olan mahremiyet yok olmayla karşı karşıyadır. Aile ve Müslüman kadının hak ettiği önemi geri kazanması mahremiyetin geri kazanılması ile ilgilidir. Bu dönemin bizi ve mahremiyetimizi dönüştürmek için yaptığı bütün müdahaleleri ve hamleleri Müslümanlar olarak geri püskürtmeliyiz. Ahlak ve mahremiyet hayatın tamamı içindir; Müslüman ancak bu dünyanın içinde Müslümanca yaşayabilir. Müslümanlar adalet, mahremiyet ve ahlaki hayatı esas alarak eşitlik ideolojisineve modernliğe meydan okuyabilir, (Arslan, Ahlak, Eşitlik, Liberalizm ve Yaşlılık, 2013) ve dünyaya Müslümanca bakabilir.

Müslümanca oluşturulan ailede "mümin/mümine" olmalıyız. Fakat bunun yolunun tevhidi bir bilinç inşasından geçtiğinin üzerinde durmak durumundayız. Tevhidi bir bilinç inşasında kullanılan temel enstrümanlar kavramlardır. Abdurahman Arslan nerden başlamalı sorusuna evvelemirde "kavramlardan başlanmalı" der. Kavramların dönüştürülen -değiştirilen değil- fıtratlarının asıllarına rücu ettirilmeleri gerektiğini düşünmektedir. Kavramlar bilinci inşa eden, sistem kuran, dünya görüşünü şekillendiren aynı zamanda bunları özgün kılan ayrıştıran kaçınılmaz enstrümanlar, dahası belirleyici/kurucu çerçevelerdir. Kavramsal alt yapılar değerler skalasını, o da yaşam ideolojisini yani imanı oluşturur. Böylece evimizi, ailemizi dönemin bütün müdahale ve etkisine karşı müdafaa alanı olarak koruyabiliriz. Bütün bunlar inanıp ve teslim olan biz Müslümanlar için zor olmasa gerekir. Bunları gerçekleştirebilmemizin imkânını da Abdurrahman Arslan ancak kadının "eve dönüşü" ile mümkün görmektedir. "Eve dönüş "endüstriyel uygarlığı" ve onun nimetlerinin ne anlama geldiğini sorgulamak üzere "sağlamlaştırılmış mevkilere" çekilmek demektir. Buradan kadının eve kapanması anlamını çıkarma yanılgısına düşmemeliyiz."(Arslan, Yeni Bir Anlam Arayışı, 2013)

Sonuç

Batılı paradigmanın tarihsel/siyasal/sosyolojik sürecine bakıldığında karşıtlıklar/ikilemler ve diyalektikler üzerinden Batının kendini konumlandırdığını görmekteyiz. Antik Yunan'a kadar gittiğimizde orada köle-efendi düalizmini, orta çağda kutsal-kutsal dışı, modern dönemde ben ve öteki, geç modern dönemlerde uygar-barbar, batı-batı dışı, feminist harekette ise bu karşıtlık kadın-erkek karşıtlığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere Batılı paradigma, tarih boyunca kendisine bir öteki/karşıt oluşturarak anlamlandırmıştır. Batılı paradigmanın aynı zamanda bir dünya görüşü olduğu unutulmamalıdır. Bu dünya görüşünü anlamlandıran/şekillendiren/sistem kuran ve bilinç inşa eden temel araçlar kavramlardır. Kavramlar; içi boş, değersiz gerçeklikler değildir. Hangi dünya görüşünü oluşturan kavramlar olursa olsun temelinde değerler yatmaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere hiçbir kavram değer bağımsız değildir. Batılı paradigmayla taban tabana zıt olan İslami dünya görüşünün temelinde de kavramlar bulunmakla beraber bu kavramlarda değer bağımlıdırlar. Değer dediğimiz kavramın temelinde ise belli ilkeler bulunmaktadır. Batılı paradigmanın, modenizm veya postmodernizmin değerlerinin temelinde "rasyo" bulunurken, İslami paradigmadaki değerler -ki bu değer verilidir- sistemine ilkesini veren 'tevhit'tir. Batılı paradigmanın ilkesel değerleri akıl merkezli iken İslami paradigmanın değerlerini üzerine inşa ettiği zemin kitap merkezlidir. Değerlerimizin temelinde yatan ilkeler farklı olunca olağan bir şekilde Batılı dünya görüşü ile İslami dünya görüşü temelden farklılık arz eder.

Batılı tecrübe yakın zamana kadar kendini modern olarak tanımlamış; şimdilerde ise postmodern olarak tanımlamaktadır. Modern düşünce/hayat kendini eşitlik ve rasyonalizm/pozitivizm üzerine kurarken; postmodern düşünce/hayat her şeyin geçerli sayıldığı, hiçbir doğrunun kendi başına kabul göremediğinden değerli sayılmadığı, bundan dolayı "izafiyet/görecelik" üzerine kurulmaya çalışıldığını görüyoruz. Unutmamak gerekir ki Batılı tecrübe ihmal edilmeyecek nispette kendi geçmişine yönelik ciddi bir tepkiyle yüklü olarak ortaya çıkmıştır. 19. Yüzyılla birlikte modern bilginin teorik yapısında oluşan kırılma ile beraber hakikat, bilim, felsefe,

sanat ve kültür anlayışında niteliksel dönüşümler yaşanmıştır. -ki bu daha önce dünyanın tecrübe etmediği bir deneyimdir- Hayatımızın her alanında yeni ve nitelikleri farklı değişimler gerçekleşen bu süreç modernden postmoderne geçiş olarak tanımlamaktadır. Günümüz toplumu artık Müslümanların göz ardı edemeyecekleri kadar yeni bir kırılmayı işaret eden modernist teoriden postmodernist teoriye geçiş sürecini yaşamaktadır. Bu yeni anlayışı temsil eden postmodern teorinin etkilerini kültürden sinema filmlerine, ekonomiden bilime ve felsefeye kadar çeşitli alanlarda görmek mümkündür. Postmodernist teoriyle birlikte şahit olduğumuz bu süreç yeni imkânlara, yeni meydan okumalara ve tehlikelere işaret etmektedir. Bu yeni "durum" eski yaşam tarzına, fikirlere, düşünce kalıplarına karşı çıkıp dönüştürülürken; insana yeni yaşam tarzı, düşünme ve görme tarzı önermektedir (Arslan, Yeni Bir Anlam Arayışı, 2013). Ve böylece "yeni imkânlarla" birlikte, Postmodern düşünce İslam toplumunun akıl ile kalp arasındaki bağını koparıp, kalbi devre dışı bırakarak rasyonel, maddeci bir düşünce sistemi oluşturarak bizi dönüştürmeye başladı. Bütün bunları o kadar ustaca yaptı ki değerlerimizin, kavramlarımızın ve hayatımızın içine küçük delikler açarak girdi fakat şimdilerde o küçük delikler büyük oyuklara dönüşmüş haldedir. Ve ne yazık ki eğer biz sorgulamaya ve düşünmeye başlamazsak bu oyuklar derinleşerek daha fazla büyüyecektir. Bu çözülmelere ve dönüşümlere en çok direnen toplumsal yapı olan "aile", direncini kaybetmek üzeredir. İster modern olsun ister seküler olsun tarih boyunca "aile" kaçınılmaz bir müessese olarak varlığını sürdürmekle birlikte onun toplumsal düzende önemli bir yeri olmuştur. Fakat İslami görüşte ve tarihte bu kadar önemli olan "aile" şimdilerde postmodernizmin ve feminizmin etkilerinin kol gezdiği bir mekân olmuştur. Batılı paradigma da çok iyi biliyordu ki Müslüman toplumunu ailesiz bırakmak onları savunmasız, korunaksız ve sipersiz bırakmaktı. Ve bunu çeşitli batılı ideolojiler ve hareketlerle yapabileceklerinin bilincindeydiler. 19. Yüzyılın sonlarına bakıldığında oryantalist söylem biçimi olan feminizm ile aile ve kadın değersizleştirilmeye ve dönüştürülmeye başlandı ve bu dönüşüm süreci günümüze kadar hızla gelerek etkisini derinden hissettirmektedir. Toplumdaki bütün bu değişimlere en fazla direnen unsur aile olmasına rağmen Müslümanların bu postmodern/neoliberal kültüre kendilerini uyarlamasıy-

la birlikte aile de çözülmeye, parçalanmaya ve muhtevasını kaybetmeye başlamaktadır. Batılı dünya görüşünün tarihsel arka planına baktığımızda kendini karşıtlıklar/diyalektikler üzerinden konumlandırışına değinmiştik. Bir oryantalist söylem biçimi olan feminizmde de bunun tutarlı bir biçimde devam ettiğini görmekteyiz. Feminizm de Batılı tarihsel tecrübedeki gibi erkeği kadının ötekisi hatta düşmanı olarak tanımlayarak ona göre kadını konumlandırmaktadır. Feminizm kendi tarihsel deneyimindeki karşıtlıkları eleştirirken - ki aslında feminizm Batılı deneyimin eleştirel sonucudur - eleştirdiği yerin tam da merkezine düşmektedir. Çünkü feminizm hareketi geleneksel karşıtlık çelişkisinin farklı bir versiyonunu meydana getiriyor bunu da kadın-erkek karşıtlığı olarak ortaya koymaktadır.

Feminizme göre erkek kadının ötekisidir dahası radikal feminist harekette düşman, düşman olması da suçtur. Gösterilerinde taşıdıkları pankartlarda "erkeklik suçtur" sloganları halen zihinlerden silinmiş değildir. İslami dünya görüşünde feminizmdeki gibi bir kadın-erkek çelişkisi düşünülemez. Erkeğin öteki/düşman/suç olarak görünmesine imkân yoktur. Çünkü kadınlık gibi erkeklikte tercih konusu olmayıp yaratışsal bir gerçektir. Öyle olduğu içinde yaratıcının ayetidir. Feminist teoride bu anlamda erkekliğin suç kabul edilmesi yaratılışın suçlanması anlamına gelir. Dolayısıyla Batılı bir tepki olgusu olarak düşünülen feminizmin bu yönü bir yana en hafif tarafıyla da kabulü mümkün görünmemektedir. Mesela eşitlikçi bir ideoloji ve oryantalist söylem olarak feminizmin İslami aile modellemesiyle bir alakası olamaz. Çünkü İslami hakikat, eşitlik değil adalet esaslıdır. Hak arayışları eşitlik temelinde değil adalet temelinde seyreder. Hz. Ömer'e itiraz eden kadın hak arayışında haklıydı çünkü adaleti talep ediyordu. Bu hak veriliydi, verili olanın hak sahibine iadesi gayesini güdüyordu. Dolayısıyla bu noktadaki itirazın temelinde ben ve öteki çelişkisi, kadın-erkek çatışkısı veya kadın merkezli eşitlik talebi olmayıp adalet talebi eksenlidir. Oysa ki Batılı oryantalist bir nüve olarak feminizmi, Müslüman'ın kendi sosyal dünyasına tercüme eden entegre/melez/eklektik çabalar bir kompleksin ötesine geçmemektedir. Bu noktada yapılmış bazı çalışmaların sorun çözücü, açılım kazandırıcı olduğunu düşünmek imkân dâhilinde görülme olasılığından uzaktır.

Feminizm ekseninde aileyi oluşturan kadın ve erkeğin birbirlerinden sadece farklı değil aynı zamanda karşıt, özgün, ayrık birer birey olmaları dikkat çekicidir. İslam'daki aile klasik sosyolojide olduğu gibi tarihsel süreçte kadın ve erkeğin hâsıl ettiği toplumsal bir birliktelik değil bilakis verilidir (bkz. Arslan, Aile, Müslüman Kadın, Oryantalist Söylem, 2015). Verili olan bu aile formu içindeki kadın ve erkek daha doğrusu İslam'ın birer insanı olarak mü'min ve mü'mine, biri diğerinin ötekisi olmayıp ilahi kelamda geçtiği haliyle "onlar birbirlerinin velileri/dostları"[1] veya "birbirlerinde sükûnet bulanlardır."[2]

Abdurrahman Arslan'ın yoğunlaştığı en önemli meseleler genelde toplumsal, özelde de Müslüman aile içerikli konulardır. Bu yoğunlaşmanın Batı ve Batı dışı olmak üzere iki ekseni mevcuttur. Arslan'ın gerçekleştirdiği çözümleme, değerlendirme ve çözüm safhalı üçlü süreç metodolojik bir meseleyi de hatırlatmaktadır. Onun muhayyilesinin nasıllığını işaretleyen husus metodolojisini de ele vermektedir. Harici ve dâhili olmak üzere çift yönlü bir metodolojiye sahiptir. Dâhili çözümlemeleri kendi bağlamına sadık kalınarak gerçekleştirilmektedir. Harici değerlendirmeleri ve çözümlemeleri ise iki referans çerçevesinde icra edilmektedir. Bunlardan biri Kur'an-ı Kerim diğeri de Peygamber Efendimizin sünneti ve örnek hayatıdır.

O, yorumlanmış bir dünyada (bkz. Arslan, Yeni Bir Anlam Arayışı, 2013) yaşadığımız bu yorumun da değer kökenli olduğu; Müslüman'ın düşünce/amel birlikteliğindeki değer kökenliliğinin bundan tamamen ayrı olduğunu tevhit, adalet merkezli olduğunu düşünmektedir. Hal böyle olunca da iki farklı değer bağımlı paradigmatik sosyal dünyanın olduğunu söz konusu etmekte ve Müslüman'ların tercüme ettikleri Batılı paradigmatik sosyal/siyasal dünyanın çözümü bir yana çözümsüzlüğü kronikleştirebileceğini ifade etmektedir.

İnsanın her nevi ihtiyacına karşılık vermeyen bir dinin, ideolojinin, dünya görüşünün tutunma/yaşama şansı yoktur. Fizyolojik/biyolojik

1 Tövbe Süresi, 71. Ayet

2 Rum Süresi, 21. Ayet

beklentilerinden tutunda aşkın metafizik/felsefi/sanatsal iştiyaklarına kadar her beklentinin ifadesi olabilecek bir hakikat alanının ancak bu imkâna sahip olabileceğini söylemeye imkân vardır. Bunu mümkün kılan fıtrat/tevhit/hakikat ilkesi merkezli İslami iman gerçeği modern veya postmodern zamanlarda en sahici, kuşatıcı, derinlikli olanı vaat ettiği içindir ki dünyanın behasının nazar-ı dikkatlerini celbetmektedir ki yoğun entelektüel bir mesaiyi kendine kanalize etmektedir. Tüm insanlığın nihilist bir kaostan kurtuluşu söz konusu edildiğinde bunun kodlanmasının abartı olmadığı, bilakis kaçınılmaz olduğu ifade edilmelidir.

Kaynakça

Aktaş, G. (2013). Feminist Söylem Bağlamında Kadın Kimliği:Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak. *Edebiyat Fakültesi Dergisi* , 53-72.

Arslan, A. (2013). Ahlak, Eşitlik, Liberalizm ve Yaşlılık. *Umran Dergisi* , 16-23.

Arslan, A. (2015). Aile, Müslüman Kadın, Oryantalist Söylem. *Aile Sempozyumu Tebliğler* (s. 317-337). Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları.

Arslan, A. (2016). *Sabra Davet Eden Hakikat.* İstanbul: Pınar Yayınları.

Arslan, A. (2013). *Yeni Bir Anlam Arayışı.* İstanbul: Bilge Adamlar.

Çakıcı, A. H. (2019). *Ailesiz Toplum.* İstanbul: Mütalaa Yayınları.

Çakır, S. (2018). Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi. H. B. (Örs) içinde, *Modern Siyasal İdeolojjiler* (s. 415-475). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Erdemli, K. A. (2011). İslam'ın Feminizm'e Yaklaşımı. *İstanbul Müftülüğü Dergisi* , 71-75.

Şayegan, D. (2012). *Batı Karşısında Asya.* Ankara: Sitare Yayınları.

BEŞİNCİ BÖLÜM:
DİNLER TARİHİ

GELENEKSEL İGBO DİNİNDE YÜCE TANRI ÇUKVU

Elif KUL

Özet

Bildirinin konusu geleneksel Gikuyu kabile inancında Yüce Tanrı Çukvu ve Çukvu'nun tanrısal kimliğidir. Yüce Tanrı Çukvu'nun tanrısal kimliği ile ilgili bir takım tartışmalar ve zıt görüşler mevcuttur. Bunlardan en önemlisi Çukvu'nun Hıristiyan misyonerler öncesi dönemde bilinip bilinmediğidir. Çukvu'nun Yüce Tanrı olarak nasıl ve ne zamandan beri bilindiğine dair verilerin büyük çoğunluğu İgboların sözlü edebiyatında geçtiğinden dolayı temel kaynaklar İgbo halkının mitolojisi, atasözleri, günlük deyim ve sözleri oluşturmaktadır. Çukvu fikrinin misyonerlerden sonra geliştiğini iddia eden araştırmacılar bu iddialarını Gelenekse İgbo Dini'ni Hıristiyanlık ile yükseldiğini ima etmek için ortaya koydukları anlaşılmaktadır. Buna dayanarak da geleneksek İgbo Dini'nde Tanrı fikrinin kendi bütünlüğü ve kendine has özellikleri ile ele alınmadığı anlaşılabilir. Çalışmanın birinci konusu "Yüce Tanrı Çukvu'nun Tanrı Kimliği ile İlgili Tartışmalar" başlığı altında işlenmiştir. Yüce Tanrı Çukvu'nun tanrı kimliği ile ilgili tartışmaların ele alındığı bu başlık altında özellikle İgbo sözlü literatürü büyük önem arz etmektedir ve bu tartışmaları bir sonuca ulaştıran İgboların sözlü literatürü olmuştur. Dolayısıyla Çukvu'nun tek tanrı olduğu mitler, atasözleri, Çukvu için kullanılan isim ve sıfatlardan tespit edilmiş; ayrıca Tanrı'nın tek ve yüe olarak Hıristiyan misyonerlerin bu topraklara varmadan önce de bilindiği İgboların sözlü edebiyatından netleştirilmiştir. Çalışmanın ikinci önemli konusu olan Çukvu'nun tanrısal kimliği "İgbo Yaşam Alanında Çukvu'nun Yüce Tanrı Kimliği" başlığı altında, geleneksel İgbo inancında Çukvu'nun tek ve yüce tanrı olarak nasıl şekillendiği ele alınmıştır. Buna göre İgboların Çukvu'yu hayatlarının merkezinde tuttukları ve Çukvu'nun İgbolarda merkezi bir yaşam unsuru olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel, Odinani Dini, Yüce Tanrı, İgbo, Tanrısal/Ruhsal Varlık

Dicle Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, eliff.kull@gmail.com

CHUKWU: ALMIGHTY GOD IN THE TRADITIONAL İGBO RELIGION

Abstract

The subject of the paper is the idea of the Supreme God in the Traditional Gikuyu tribal faith. The igbo tribal religion is also defined as the Traditional Odinani Religion. In the Igbo, the Supreme God is Çukvu. There are some controversies and opposing views about the divine identity of the Supreme God Çukvu. The most important of these is whether Çukvu was known before the Christian missionaries. The main sources include the mythology, proverbs, daily idioms and words of the Igbo people, as the vast majority of the data on how and when Çukvu has been known as the Supreme God are in the oral literature of the Igbo. It is clear that the researchers who claim that the idea of the Çukvu developed after the missionaries have made these claims to imply that the tradition of Tradition İgbo rose with Christianity. Based on this, it can be understood that in the Odinani religion, the thought of God is not handled with its own integrity and unique features. The first subject of the study is covered under the title of "Discussions about God Identity of Almighty God Çukvu". In this topic, where the debates about the God identity of the Almighty God Çukvu were discussed, especially the oral literature of Igbo was of great importance. Because it is the oral literature of the Igbo that brings all these discussions to a conclusion. At this point, it was determined from the myths, proverbs, nouns and adjectives that Çukvu is the only god. Thus, it was clarified from the oral literature of the Igbo that they knew Çukvu before Christian missionaries reaching these lands. Under the second title, "The Identity of the High God of Çukvu in the Igbo Habitat", how the Çukvu was shaped as the single and supreme god in the faith of the Igbo was discussed. As a result, it was understood that the Igbo kept Çukvu at the center of their lives and was an element of life that was present in their minds at all times.

Keywords: Traditional, Odinai Religion, Almighty God, Çukvu, İgbo, Divine / Spiritual Beings

Giriş

İgbolar, Güneybatı Nijerya'nın yerleşik bir etnik halkıdır (Kanu, 2014: 99). 1963 verilerine göre İgboların nüfusu Nijerya'da dokuz milyon civarında (Nwala, 1985: 15) iken 2018 verilerine göre ise Nijerya'nın toplam nüfusunun yüzde 19'lik (28 milyon civarı) bir dilime sahipt olmuşlardır (Findlay, 2018). Bu halka İgbo denmesinin nedeni olarak şu görüş ileri sürülür. "*Ndi-İgbo*" veya "*Ndi gbo o*", "eskiler" veya "eski insanlar" anlamına gelir: *Ndi* (insanlar), *gbo o* (eski) (Ojiaku, 2015: 12). Şunu belirtmek gerekir ki İgbo ulusunun tarihi yazıya geçirilmemiş ve bu nedenle araştırmacılar büyük ölçüde onların sözlü edebiyatından ve arkeologlardan, filologlardan, etnologlardan, paleo-botanikçilerden elde edilen kanıtlara bağlı kalmak zorunda kalmışlardır (Nwankwo ve Anozie 2014: 66). İgbolar geleneksel bir yapıdadırlar ve bu yapı günümüze kadar korunmuştur. Diğer komşu kabileler gibi tarih içerisinde misyonerlerin istilasına uğramış, dini ve düşünce yapısı misyonerler tarafından değiştirilmeye çalışılmıştır. Buna rağmen, sahip olduğu geleneği korumuş ve sürdürmüşlerdir. Yaşayan bir tarih olan İgboların asimile edilememelerinin başlıca nedeni dil, düşünce ve dinlerine kazınmış gelenek ve inançları, bu geleneğe ve inanca olan bağlılıkları olarak görülmektedir. Özellikle sözlü tarihi kuvvetli olan İgboların dili ve bu dili kullanmaları oldukça etkili olduğu açıktır. Sözlü kültür ve tarih ile yaşayan İgbolarda atasözleri günlük yaşamın diline oturmuştur. Günlük dilde, diyalog ve ifadelerde atasözleri çokça yer alır. Bir İgbo yazarı olan Chinua Achebe'nin deyimiyle bu İgbolar için atasözleri kelimelerin onunla yenildiği yağdır (*inu bu mmanu eji eri okwu*) (Ezenweke ve Nwadialor, 2013: 30).

İgbo halkı geleneksel bir kabiledir ve dinleri de geleneksel bir dindir. Bu nedenle araştırmacılar arasında İgboların geleneksel olduğuna dair vurgu dikkat çekmektedir. İgboların geleneksel bir yapıda olduğunu söyleyen bilim adamlarından birisi araştırmacı-yazar J. O. Awolalu olmuştur. Ona göre "geleneksel" kavramı kuşaktan kuşağa aktarılan, bugün Afrikalılar tarafından desteklenen ve uygulanan "yerli" ya da "yerli" olan anlamına gelir. Bu geçmişten gelen bir mirastır; ancak geçmişin bir meselesi olarak değil, geçmişi şimdiki zamanla şimdiyi sonsuzlukla birleştiren şey olarak

kabul edilir. Bu, bir "fosil" din, geçmişin bir şeyi ya da ölü bir din değildir. Yaşayan kadın ve erkeklerin uyguladığı bir dindir (Awolalu, 1976: 1). Atasözleri, mitolojiler, günlük dile yansımış deyimler de bu geleneğin ve dinin sürdürülmesinde taşıyıcı ve yaşatıcı bir roldedir.

Afrikalılar (İgbolar), ün olarak dindardırlar ve bir dizi inanç ve uygulamaya sahip kendi sistemleri vardır. Din, İgboların hayatının bütün bölümlerine o kadar nüfuz etmiştir ki onu izole etmek kolay veya mümkün değildir. Bu nedenle bu dini sistemlerin incelenmesi, nihayetinde halkın geleneksel yaşamlarının tüm karmaşıklıkları içinde kendilerinin incelenmesidir. Mbiti'ye göre Afrika geleneksel inançlarında din, geleneksel arka plandaki en güçlü unsurdur ve İgbo halkının düşüncesi ve yaşamı üzerinde en büyük etkiye sahiptir (Mbiti, 1969: 1). Her şeyden öte, evreni anlamandıran ve bu evrendeki yaşamsal faktörleri renklendiren, yaşamı derinden biçimlendiren dindir. Olmak, dini bir evrende dindar olmaktır. Bu durum Afrika mitleri, gelenekleri, inançları, ahlakları, eylemleri ve sosyal ilişkilerinin arkasındaki felsefi anlayıştır (Mbiti, 1969: 262). Başka bir ifade ile dini beslenirler, dini içerler, dinsel olarak yıkanırlar, dinsel giyinirler ve dinsel olarak günah işlerler. Dominick Ekpete Mbah'ın belirttiği gibi bunların dinleri onların varoluşları ve varoluşları da onların dinleridir (Mbah, 1906: 18).

Dini bu kadar derinden ve apaçık yaşayan İgbo halkına göre yaratıcı ve var edici bir Yüce Tanrı vardır ve O da Çukvu'dur. Ancak Yüce Tanrı Çukvu'nun tanrı kimliği iki yönde tartışmalıdır. Bir grup araştırmacı Yüce Tanrı Çukvu inancının kökeni hakkında tartışırken bir diğer grup araştırmacı ise Yüce Tanrı Çukvu'nun tek tanrı mı yoksa *alusiler* gibi tanrısal varlıklardan biri mi olduğu yönünde tartışmışlardır. Bunun temel nedeni de İgbo kabile inancında Yüce Tanrı Çukvu'nun yeryüzünde temsilcileri olmasıdır. Bu temsilcilere *alusi/arusi* denilir. Ancak *arusi*ler arasında çok önemli bir konuma sahip olanları vardır. Çukvu'nun bu özel ve önemli konumda olan *arusi*ler ile ilişkisi daha özeldir ve verdiği görevler de doğal olarak daha geniştir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki çok veya tek tanrılık problemi bir Afrika meselesi değildir. Çok veya tek tanrı problemi Afrikalıların yaşamlarında ve hayatlarını nasıl gördüklerini anlamaya dair ça-

lışmalarda etkisi oldukça sınırlıdır. Aslında Afrika kabile dinlerinde birçok ruhsal/tanrısal varlık olmasına rağmen bir tek yaratıcı Tanrı inanışı vardır. Bu nedenle, gerçekte bu, Afrika düzenini birçok bakımdan takip eden daha sonraki "din" biçimlerine benzemektedir (Ayegboyin, 2009: 501). Afrika etnik gupları kendi bütünlüğü içerisinde varlık gösteren ve kendilerine has bir düşünce dünyası, inanç sistemi bulunan toplumlardır. Ancak buna rağmen Afrikalıların geleneksel inançlarında politesit olduklarına dair tartışmalar yapılmıştır. Aynı tartışma sadece İgbolar üzerinden yürütülmemiştir aynı zamanda İgbolara komşu bulunan Yorubalar üzerinde de yürütüldüğü görülmektedir. Geleneksel Afrika dinleri çalışmalarında çokça rastlanan bu tartışmanın geleneksel yapıda bulunan etnik grupların dini inanç ve düşünce sistemi üzerinden işlenmesi de yine Batı'nın özellikle Hıristiyanların elinden gerçekleştiği fark edilmiştir. Hıristiyan teolojisinin temelini oluşturan unsur ve olguların Afrika düşüncesinde aranması ve ısrarla aralarında bir benzerlik kurulup olmayan bir şeyi var etme çabası geleneksel Afrika dinlerinin objektif ve sağlıklı bir yolla incelenmediğini göstermekte ve bu yolla üretilen verilere ait kaynakların doğruluğundan şüphe edilmesine yol açmaktadır. Ancak daha sonra Afrika dinlerinde Yüce Varlık olarak tanrıya olan inancın günümüzde erken dönemden daha güçlü olduğunu dile getiren ifadeler (Ven, Dreyer, ve Pieterse, 2004: 354) yapılan hatanın farkına varılmaya başlandığını göstermektedir. Böylece Afrika kabile dinlerinde Yüce Tanrı inancının çok eski bir tarihe sahip olduğu itiraf edilmiş, İgboların Yüce Tanrısı Çukvu'nun da iddialarda belirtildiği gibi sonradan dine giren bir Tanrı olmadığı anlaşılmaktadır.

Çukvu ile ilgili en önemli tartışma alanı İgboların çok tanrılı olduğu ve Çukvu'nun *alusi*lerden biri olup olmadığıdır. Hıristiyan yanlısı araştırmacılar İgboların çok tanrılı olduğunu ileri sürmelerine karşın, bu alanda yetkin olan Mibiti'ye göre Tanrı'nın Yüce Varlık olarak bilgisi yazılı olarak belgelenmemiş ise de (Mbiti, 1969: 29) Çukvu'nun yüce tanrı ve tek kimliği İgboların atasözlerinde, günlük kısa ifadelerinde, şarkılarında, dualarında, isimlerinde, yaratılış mitlerinde ve dini törenlerde açıktır. Çalışmada ulaşılan temel sonuç da bu şekildedir. Zira bu unsurlar pasif bir yapıda değildirler. Yaşayan, organik bir yapıda olup günümüze de bu vesile ile

ulaşmışlardır. Bu unsurlarda varlık gösteren Yüce Tanrı Çukvu'nun tek ve yüce tanrı kimliğinin köklü bir tarihe dayandığı görülür. İgboların yaşam anlayışı Çukvu (Tanrı) tarafından gönderildikleri, ait oldukları kaotik dünyada var olmaları ve misyonlarına uyum sağlama yolu olarak belirlenmiştir (Mbah, 1906: 59). İgbolarda var olmak ile var olmayı sürdürmek Çukvu merkezlidir. İgbolar bu anlayışı teorik yönden ziyade pratik yönden ifade etmektedirler. Hayat süreci içerisinde yapılan yeni doğan çocuğa ad verme töreni, ölü gömme merasimi gibi bir takım dini nitelikli törenlerde de var olmanın Çukvu merkezli olduğunu göstermişlerdir.

Çukvu'nun Tanrı Kimliği ile İlgili Tartışmalar

İgbolar bir köleleştirilme döneminden geçmiş ve Hıristiyan misyonerler vasıtasıyla Hıristiyanlık ile tanışmışlardır. Hıristiyanlık ile karşılaşan İgbo geleneksel düşüncesinin süreç içerisinde Hıristiyan teolojisinden etkilendiğine dair birtakım iddialar ileri sürülmüştür. İddialara göre bu etkileşim, İgboların tanrı düşüncesinde gerçekleşmiştir. Odinani Dini'nin yüce tanrısı olan Çukvu'nun "Yüce Tanrı" veya "tek" tanrı olarak sahneye çıkmasının, Hıristiyanlığın tanrı fikrini tanıma ve Hıristiyan teolojisinden etkilenme sonucu olduğu düşünülmüştür. İgbo Dini'nin önceden çok tanrılı olduğu ve bu dinde yüce tanrı veya tek tanrı algısının sonradan gelişip yerleştiğini "yaşlı adamların, beyaz adamlar (Batılılar) gelmeden önce Çukvu hakkında hiçbir şey bilmiyorlardı" (Mbaegbu, 2019: 14) ifadesi ile ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Hristiyanlığın ortaya çıkmasından önceki İgbo zihniyeti, Tanrı'nın hem bir hem de çok olduğu yönünde idi (Anizoba, 2008: 35). Yani İgbolarda bir tanrılar panteonu vardı ve Çukvu bunların başındaydı, ancak tek tanrı olmamakla beraber *alusi*lerden biri olarak varlık gösteriyordu.

İgboların çok tanrılı olduğu ve bir yüce tanrı fikrinin yerleşik olmadığı düşüncesini destekleyenlerden biri C. Nze'dir. İgboların bu düşünceye Hıristiyanlığın gelişi ile benimsediklerini iddia etmiştir, İgboların birden çok tanrıya sahip olduklarını bu yönden de çok tanrılı bir dini düşünceleri olduğunu söylemiştir. Kanıt olarak da bazı doğa fenomenleri ile ilişkili tanrısal varlıkları göstermiştir. İnsanı yaratan yüce tanrı, ağaçları yaratan

yüce tanrı, yeri yaratan yüce tanrı, şeklinde her bir tanrısal/uhsal varlığı yüce tanrı olarak gördüklerini savunmuştur. Bunun dışında İgboların Hıristiyan düşüncesindeki gibi bir Tanrıya kurban, sunu veya ibadet etmediklerini (Mbaegbu, 1997: 19) kanıt olarak sunmuştur. Ancak Çukvu fikrinin Hıristiyan misyonerlerden sonra ortaya çıktığı iddialarına karşı çıkan araştırmacılara göre Çukvu Hıristiyan misyonerleden önce de biliniyordu ve Geleneksel İgbo dininin tek tanrısıdır. Misyonerler dinsiz veya tanrısız bir din ile karşılaşmamışlardır. İgboların da diğer komşu kabileler gibi kendi dinleri ve tanrısı vardı. Bundan dolayı misyonerlerin dinsiz veya tanrısız bir din ile karşılaşıp da onlara tanrıyı anlatmışlar gibi anlaşılıp anlatılması doğru değildir. Geleneksel Afrika dinleri çalışmalarına ve Nijerya'da bulunup İboların komşuları olan Yoruba ve Hausa gibi geleneksel dinlere bakıldığında, bu dinlerin bir Yüce Tanrı inanışına sahip oldukları görülür. Dolayısıyla yüzyıllarca komşu olarak yaşadıkları, kültür gelenek inanç noktasında birçok benzerlikleri bulunan bu insanlardan etkilenmeyip bir grup misyonerden etkilenmelerini iddia etmek pek de ikna edici değildir. Öte yandan Afrika dinleri ve felsefesi üzerine çalışan araştırmacı-yazar G. Parrinder, İgboların geleneksel ve derinden dindar bir halk olduğunu söylemiştir. Ona göre İgbolar Yüce Tanrı Çukvu'yu da Hıristiyanlığı bilmeden önce de biliyorlardı. Parrinder sözlü geleneğin, misyoner kayıtlarının ve arkeolojik raporların yukarıdaki iddiayı desteklemesi konusunda ısrar etmiştir (Ndubisi ve Ogbuishi, 2015: 43). Modern öncesi dönemde Çukvu'nun gerçekten Tanrı olduğunun ispatlanması adına, Igbbolarda Çukvu'nun kimliği ile ilgili İgboların farklı yerleşim yerlerinden bazı isimler, çocuk isimleri ve atasözleri örnek gösterilmektedir:

Çukvuebuka (Tanrı çok yücedir); *Çukvudiegwu* (Tanrı korkudur); *Ude-Çukvu* (Tanrı mükemmeldir); *UgoÇukvu* (Tanrı onurludur). *OnuÇukvu* (Tanrı'nın Yüce Varlığın Sesi veya Tapınağı); *UzoChi* (Tanrı'ya giden yol); *AjuluJhukwu* (Tanrı'ya danışıldı); *IleÇukvu* (Tanrı'nın gücü). Yine modern dönem öncesi İgboların çocuklarına verdiği isimler mevcuttur. Bu isimler İboların Tanrı düşüncesinin anahtarı gibidirler (Ezenweke, 2018: 30): *Çukvuneke* ya da *Çukvukelu* (Tanrı yaratır), *Çukvunyelu*, (Tanrı verendir). *Çukvuma* (Tanrı bilir), *Çukvumaijem* (Tanrı her adımı her yolu bilir)

(Ezenweke, 2018: 30). *Çi-Ukwu nwe-ndu* (tek olan bu hayat veren ve alan) *Çi-Ukwu we uwa uwa* (tüm dünyaya sahip olan) (Mbaegbu, 1997: 15) gibi isimlerin varlığı İbolarda bir Tanrının da varlığına işaret etmektedir ve Hıristiyan misyonlerden önce kullanıldığı ve Hıristiyanlar tarafından verilmediği de açıktır. Ayrıca *Onyeokike* (yaratan kişi), *Obasi di n 'elu* (yukarıda oturan Tanrı), *Igwe ka ala* (yerin üstünde olan cennet sakini), *Ama-ama-amasi-amasi* (henüz bilinmeyen ve asla bilinmeyecek olan) gibi isimler de tüm İgbo etnik grubunun, sömürgecilikten önce Tanrı'nın varlığı hakkında derinlemesine bir bilgi sahibi olduğunu göstermiştir (Ezenweke, 2018: 31).

Afrikalıların misyonerler gelmeden önce Tanrı'yı bilmedikleri düşüncesi John S. Mbiti ve E. Bolaji Idowu gibi araştırmacıların Afrika dinleri hakkındaki bazı hatalı iddiaları reddetmeye başlamalarına kadar devam etmiştir (Ekeke ve Ekeopara, 2010: 209). Verilen tartışmaların başlıca nedeni Hıristiyan düşüncesinin hâkimiyetini sağlamak ve bu nedenle de İgboların sahip olduğu dini düşünce ve yapıyı basitleştirerek zayıf göstermeleri olarak görülmektedir. Bu durum araştırmacıların tutarsız yorumlarından da açıktır. Ancak tek neden bu olmamıştır. Gerçekten de geleneksel Odinani Dini'nin bütünlüğünü sağlayan bir takım unsurlardan dolayı bu inancın çok tanrılı bir yapıda olduğunu hatta bir Yüce Tanrı'ya inanmadıkları gibi görülmektedir. Bunlardan en önemlisi Yüce Tanrı Çukvu'nun yeryüzündeki icracıları olan tanrısal/ruhsal varlıkların yani *Alusilerin* nasıl meydana geldikleridir. Yüce Tanrı Çukvu ile bir güç paylaşımında bulunup bulunmadıkları sorusu bir yana bundan önce "bu varlıklar kendi kendilerine mi meydana geldiler veya bu tanrısal varlıkları Yüce Tanrı Çukvu mu yarattı?" gibi sorulara cevap aranmıştır. Bu sorular sadece İgboların değil Geleneksel Afrika İnançları'nın temel bir sorunsalı olarak görülmekte ve alanında etkin araştırmacılar olan J. S Mbiti ile B. Idowu bu sorunsalı farklı yönlerden ele almışlardır.

John S. Mbiti tanrısal varlıkların Yüce Tanrı tarafından yaratıldığını ileri sürmüştür. Tanrısal varlıkların "ruhların ontolojik kategorisinde Tanrı tarafından yaratıldığını açıklamıştır. Onlar, Çukvu ile ilişkilendirilmiş ve çoğu zaman şahsiyet olarak veya bu ana objelerden ve doğa olaylarından sorumlu manevi varlıklar olarak O'nun faaliyetleri veya tezahürü anlamı-

na geldiğine inanılmıştır (Mbiti, 1969: 75-76). Gerçekten de potansiyel ve pratik yönünden bakıldığında tanrısal/ruhsal varlıkların Yüce Tanrı Çukvu tarafından yaratılmış olmaları daha muhtmeldir. Çukvu'nun emrinde oldukları ve Çukvu'ya karşı herhangi bir çıkışta bulunmadıkları düşünüldüğünde yaratılmış oldukları kuvvetlidir. Üstelik İgbo varlık anlayışında kendi kendine varlık gösteren bir enerji, madde veya buna benzer bir hal bulunmamaktadır. Aynı şekilde bu tanrısal varlıkların nasıl oluştukları da ne mitlerde ne de sözlü edebiyatta yer almamıştır. Bu durum yaratılmış oldukları düşüncesini çürütür gibi görünse de aslında destekler niteliktedir. Çünkü İgbo düşüncesinde yaratılmış her varlığın Çukvu tarafından yaratıldığı her şeyin onun elinde olduğu düşünülünce *alusi*lerin yaratılışlarını anlatma gereği duymamışlardır. Veya yaratılışları tanrı katında ve insanoğlunun henüz var olmadığı bir zaman diliminde gerçekleştiği için bu durum ile ilgilenmemişlerdir.

E. Bolaji Idowu tarafından öne sürülen ikinci görüş tanrısal/ruhsal yaratılmadığı, onların ortaya çıktıkları yönündedir. Ona göre Afrika geleneksel din teolojisi açısından, tanrısal varlıkların yaratıldığını söylemek doğru değildir. Var olduklarını ya da evrenin ilahi düzenine ilişkin şeylerin doğasında bulunduklarını söylemek daha doğrudur. Ancak Idowu'nun bu düşüncesinin Hıristiyan teolojisinden etkilendiği düşünülmüş (Ekeke ve Ekeopara, 210: 214), onlara göre Hıristiyanlar da İsa'nın yaratılmadığını, ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir. Ancak üstlendikleri göreve ve görevlerinin yaratılmış bir dünya içerisidne gerçekleştiğine bakılacak olunursa onların da yaratılmış olduklarını veya yaratılışın planı dâhilinde, ilişkili oldukları unsurun yaratılışı sırasında otomatikmen ortaya çıktıkları söylenebilir. Çünkü varlıkları bunu gerektirmiştir. Ayrıca İgboların geleneksel inancında Çukvu, doğa ile ilişkili tanrısal varlıklar sınıfında yer almayan tek varlıktır (Nwala, 1985: 127). İgbo yaşam alanına bakıldığında Çukvu'nun her şekilde *alusi*lerden üstün olduğu ve onların yaratıcısı olduğu açıktır.

Çukvu ile güç paylaşımında bulunma noktasında *alusi*ler Çukvu'nun yeryüzündeki inkarnasyonları olarak görülmüş ve onların kendisi de bir *alusi* olan, toprak ile ilişkili *Ala*'dan türedikleri düşünülmüştür. *Bende* koz-

molojisine göre dört temel *alusi* vardır: *Ala*, *Igwe*, *Anyanwu* ve *Kamalu*. Çukwu'nun habercileri olarak hepsinin birbirinden farklı tanrısal özelliği, her birinin kendine özgü amaçları vardır. Her biri doğanın veya soyut bir şeyin belirli bir yönünden sorumludur (C. C. Chukwu, F. N. Chukwu, ve Anyaoha, 2018: 236). Bu tanrısal/ruhsal varlıkların Çukvu ile güç paylaşımında bulunmalarını ciddi anlamda destekleyecek ve cevabı verilemeyecek bir durum söz konusu değildir. Tanrısal varlıklar çok yönlü bir güce sahip değillerdir ve etki alanları dünya hayatıyla sınırlıdır. Halbu ki tüm gücü elinde bulunduran Çukvu insanın henüz dünyaya gelmemesinden ölümden sonrasına kadar her halinde etkilidir. Tanrısal/ruhsal varlıklar güçleri sınırlı, kusurlu ve insani vasıflara sahiptirler. Örneğin en belirgin olarak görülen *Ala* (Nwala, 1985: 117) insanoğlunun ahlakını sorgulayıcı konumundayken (Mbiti, 1970: 145) onun aynı zamanda öfkelenebildiği, insani ihtiyaçlarının da olduğu görülür. Ancak *Ala*'yı İgbolar için önemli kılan da O'nun Çukvu'nun gölgesi gibi hareket etmesidir. *Ala*, sosyal, ekonomik ve kültürel anlamda hemen hemen her noktada belirgindir. O'nun görevi İgbolar arasında barışı ve bereketi sağlamak, İgboların evi, dünyası olan toprağa Çukvu adına bekçilik etmektir. Ancak İgbolarda Gök Tanrı'ya yüce olana aittir (Anyanwu, 2012: 264). Oysa *Ala* yeryüzünde kalıp insanoğlunun ahlaki hukukunu gözetlemektedir. Dolayısıyla nihai yargı yine Çukvu'nun elinde olmaktadır.

II- İgbo Yaşam alanında Çukvu'nun Yüce Tanrı Kimliği

Çukvu literatürde "yüce ruh/ruhsal varlık" anlamına gelmektedir (Cotterell, 1982: 2014). Yüce Tanrı Çukvu'nun Tanrısal kimliğinin tespit edildiği ana kaynaklar arasında İgbo atasözleri, mitleri, çocuk isimleri ve tanrısal varlıkların işlevi vardır. İgboların dini bir yazılı metni olmamasından dolayı bu kaynaklar birincil kaynak konumundadırlar. Ancak, zaten İgboların dini ayrı bir kurum olarak ele alınamadığından dolayı İgbo hayatının her hücresi dini bir kaynak niteliğindedir. Özellikle atasözleri, Achebe'nin deyişiyle yemeklerin onunla yendiği yağ misalidir. Çukvu'nun bir yüce ve tek tanrı olduğunu ortaya koyan verilerin başında İgbo halkının mitleri gelir. İgbo mitleri geleneksel kabilelerin evrene, insana ve yaşama bakışlarını gösteren temel kaynak olması münasebetiyle

Çukvu'nun İgbolar arasında nasıl bir tanrı olduğunu belirlemede de önemlidir.

İgbo mitlerinde Yüce Varlık, *Çukvu* veya *Çineke* olarak tanımlanır. Çukvu, "yüce ya da büyük *Çi*" olarak çevrilebilen *Çi* (kişisel rehberlik ruhu) ve *ukwu*'dan (büyük) oluşan bir kelimedir. Çineke aynı zamanda *Çi* (kişisel rehberlik ruhu), *na* (kişi) ve *eke*'den (paylaşmak) gelen ve "paylaşan yüce varlık" olarak tercüme edilebilecek bileşik bir tamlamadır. İgboların geleneksel dini sisteminde, en önde gelen, sağlayıcı olan ve sonuç olarak tüm canlıların rehberlik, nimet ve sevgiyle bağlı olduğu tek ve benzersiz varlığın Çukvu olduğu inancı vardır (Changa, 2009: 333). İgbo mtolojisine göre Nri öncesi dönemde Çukvu fikrinin gelişmediğini, Nri halkının Çukvu fikrini ortaya koyup geliştirdikleri iddia edilmiştir (Azuonye, 1987: 51). Ancak mitler karşılaştırılıp detaylı ve dikkatle incelendiğinde bu iddianın doğru olmadığı tespit edilmektedir. Aşağıda verilen yaratılış mitine göre Çukvu, Nri'den önce de vardır ve hatta başlangıçta var olan yegâne varlıktır:

Mite göre yaratılış şöyledir: "Çukvu evreni, göğü (*Eluigwe*) ve yeri (*elu-uwa*), ruhsal varlıkları, insanoğlunu, hayvanları, evrenin içindeki her şeyi yaratmıştır. Yaratılan ilk adama *Ifenta* (küçük ışık) ve ilk kadına da *Obo-omanaya* adını vermiştir. Hayatı veren anlamında Güneş (*Ayanwu*) ile sembol edilen Çukvu, mutlak varlık ve tüm güçlerin kaynağı olan mutlak kuvvettir. *Ifenta* (Işık) ismi görünür bir düzende yaratılmış varlıklar sırasına göre insanın Tanrı'nın yanında olduğunu göstermektedir. Çukvu yarattığı ilk çifte 'burası sizin eviniz, buradaki her şey sizin için ve isteğinize göredir' demiştir. Başlangıçta, insanoğlu ve yaratılan her şey kardeşçe yaşamaktaydı. Yüce Tanrı, ilk insana iki tür yiyecek gösterdi ve geri kalanlar için kendisinin çalışıp bulmasını istemiştir. Bunun için de onu eylemlerinde özgür bırakmıştır. Aldırış etmemek ve hayvanları avlamak dışında insanın eylemlerinde çok az kısıtlama vardı" (Nwala, 1985: 28). Görüldüğü üzere bu mitte Çukvu'nun mutlak varlık olması vurgulanmakta ve her şeyin yaratıcısı olduğu anlatılmaktadır. Bu nedenle ilerideki mitlerde görüleceği üzere insanoğlunun ikinci nesli olan Nri'den sonra Çukvu mefhumunun oluştuğunu söylemek çok zayıf bir teoridir.

İgbolar arasında yaygın olan bir diğer mite göre ilk insan olan Eri cenneten gelmiştir ve ilk İgbo krallığı olan Nri Krallığını kurmuştur. Dolayısıyla Eri'nin Tanrı tarafından gökyüzünden yeryüzüne gönderildiğine inanılmış ve böylece Eri tüm İgboların babası olarak kabul edilmiştir. Mit şöyle devam etmektedir: "Eri sulu bataklık toprağı gördü ve bir karınca tepesine oturdu. Tanrı'ya bu durumu şikâyet ettiğinde Tanrı (Çukvu) toprağı kurutmak için *Awka* demircisini ateşi ve kömürü ile göndermiştir. Eri yaşarken, Tanrı (Çukvu) kendisini ve ailesini *AzuGwe* (Cennetten bir balık) ile beslerdi. Eri'nin ölümünden sonra, bu özel yemek durdu ve Nri, yemek için Tanrı'ya (Çukvu) yalvardı. Tanrı (Çukvu) Nri'ye ilk oğlunu ve ilk kızını feda etmesini ve onları ayrı mezarlara gömmesini emretti. Daha sonra üç İgbo haftasından sonra (Izuato = 12 gün), oğlunun mezarından *yam*, kızının mezarından ise *kokoyam* yeşerdi. Nri ve halkı bunları yediklerinde ilk kez uyudular. Daha sonra Nri, onları ayrı ayrı gömerek erkek ve dişi bir köleyi öldürdü. Üç İgbo haftasından sonra, erkek kölenin mezarından bir yağ hurması ve dişi köleninkinden ekmek meyve ağacı (*ukwa*) yetişti. Nri ve halkı bu yeni gıda ile beslenip zenginleştiler." (Tasie, 2013: 26-34; ayrıca bkz. Ogormegbunem, 2014: 246.)

Yukarıdaki mitin farklı versiyonları mevcuttur. Ancak aşamalar benzemektedir. Yukarıdaki mite göre Eri ve eşi, Çukvu tarafından yedirilirken başka bir mite göre Nri yerine oğlunu ve kızını kurban eden Eri'dir (Belcher, 2005: 287-288). Ancak özetle verilen mitlere göre Çukvu insanoğlunun yeryüzüne yerleşip orada varlığını sürdürmesi için bir takım fedakârlıklarda bulunmasını istemiştir. Aslında bu fedakarlıkların yaratılışın bir planı dâhilinde gerçekleştiği söylenebilir. Zira insanoğlunun yeryüzünü sahiplenmesi ve ona değer vermesi de bu yolla sağlanmıştır. En önemlisi de İgboların ekonomik, sosyal ve siyasi üstünlüğü Nri veya Eri'nin oğlunu ve kızını kurban etmesiyle elde etmeleridir. Böylece tam olarak bir seçilmiş halk denemese de İgboların çevredeki halklar üzerinde bir otorite sahibi olmaları sağlanmaktadır. Temel besin gıdası olan *yam* ve *kokoyamın* sağlanmasının Nri'nin kendi çabaları ile gerçekleştiği düşünülebilir ancak *yam* vermiş olan Çukvu'ya şükranlarını sunmak için bu olayın İgbo takviminde kutsal bir festival (*İri Ji Ohuru*) olarak kabul edilmesi ve kutlanması

(Manus, 2007: 249) İgbo halkının bu yiyeceklerin Yüce Tanrı Çukvu tarafından verildiğine inandığını göstermektedir.

İgbolarda Tanrı fikrinin görünür hale geldiği yer insan yaşamıdır. Hayatlarında bu kadar etkili bir biçimde işleyen dini sistemin merkezinde de bu Yüce Tanrı anlayışı yer almaktadır. Çünkü yaratılış-dünya hayatı-ölüm süreci ve ölüm sonrası hayatı etkileyen ve yönlendiren bu Yüce Tanrıdır. Bu sebeple İgboların günlük yaşamlarında Çukvu'yu tanımlarken ona verdikleri isim ve sıfatlarla onunla ilgili deyim ve atasözlerinin yanında, çok az da olsa ibadetlerinde Çukvu'ya yer vermeleri ve bazı törenlerin Çukvu'yla ilişiğinin bulunması söz konusudur. İlk alana bakılacak olunursa İgbo ontolojisinde, mitlerinde, deyimlerinde ve geleneğinde Yüce Tanrı için Çukvu ismi kullanılır (Ezenweke, 2018: 28). Ancak İgbo yaşam alanında Tanrı Çukvu ve Çineke şeklinde iki yaygın isim ile ifade edilmiştir. Bu kelimeler etimolojik olarak İgboca iki kelimeden bir araya gelirler: Çi (*chi*) (tanrı) ve *ekwu/neke* (yüce) ikisinin birleşimi "Yüce Tanrı" anlamına gelmektedir. Ancak İgboların farklı bölgelerinde Yüce Tanrı için farklı isimler kullanılır: Kuzey bölgesi: *EzeÇitoke*; Orta ve Güney Bölgesi: *Çineke*; Batı bölgesi: *Osebuluwa*; Kuzey Batı ve Doğu bölgesi: *Çukvu* ismini kullanmaktadır (Mbaegbu, 2015: 146). Ancak farklı isimlerle anılsa da ifade ettikleri aynı tanrıdır. Bu, onların ritüel ve günlük yaşamlarından da anlaşılmaktadır.

İgbo kabile inancında Çukvu yaratıcı tanrıdır. Aslında Çukvu'nun tek ve yüce tanrı olma özelliğini destekleyen en önemli özelliği yaratıcı olmasıdır. İgbolar *Çukvudi* (Tanrı yarattı), *Çukuemeka* (Tanrı güzel yarattı) (Nwoye, 2014: 286) gibi isimler ile Çukvu'nun yaratıcı özelliğine vurgu yapmaktadırlar. Bununla birlikte İgbolara göre Yüce Tanrı yaratıcı kimliği olmuş bitmiş bir şey değildir ve O yaratmaya devam etmektedir. Mbiti de "Tanrı her zaman daha fazla insan yaratır" (Mbiti, 1970: 52) derken bu durumu kastetmektedir. Aynı şekilde tanrının insan hayatını düzenleyen ve ömrünü belirleyen olarak bilinir. Onlara göre Tanrı bir kişiyi yarattığında ne kadar yaşlanacağını da belirlemiştir (Mbiti, 1970: 53). Çukvu'nun Yaratıcılık vasfı, O'nun ruhsal/tanrısal varlıklardan biri olduğu yönündeki tezleri de çürütmektedir. Çünkü Afrika inanç sisteminde ruhsal/tanrısal

varlıklar arabulucu veya yaratıcılık özelliği olmayan, insani vasıflı varlıklardır. Ancak Çukvu mitolojide de görldüğü üzere yaratıcı bir tanrı olarak anılmaktadır.

İgbo düşüncesinde Çukvu yaratıcı olduğu kadar evrenin merkezidir. Çukvu'nun bu özelliğine vurgu yapan birçok isim ve sıfat kullanılmıştır. Örneğin O'nun için *Çukvu Abiama and Agalabaji Igwe* (gökyüzünü tutan sütun) ve *EzeÇiteoke* (Yaratıcı olan kral ruh), (Ngele Uwaegbute, Odo, ve Agbo, 2017: 4) *Osebuluuwa* (Dünyayı ayakta tutan Efendi) (Oraegbunam, 2009: 55) gibi sıfatlar kulanılmaktadır. Bu isimler ile Çukvu'nun göksel olma özelliğine vrurgu yapılmakta ve kozmolojik olarak evrenin merkezi olduğu ifade edilmektedir. Öte yandan *Çukvuma* (Tanrı bilir), *Çukvumanjo* (Tanrı kimin kötü ve günahkâr olduğunu bilir), *Çukvumaobi* (Tanrı kalplerde gizli olanı bilir). *Çukvuobo* (İntikam Tanrınnın elindedir), *Çukvunagbako* (Tanrı her şeyi kaydeder), *Chuwkunweugwo* (Mükâfat Tanrının elindedir), *Çukvunagolum* (Tanrı suçsuzluğuma şahittir), *Chuwkujiofo* (Tanrı adaleti elinde tutar) (Oraegbunam, 2009: 62) gibi isimlerle de Çukvu'nun insanlar arasında ve yarattığını gözeten bir tanrı olduğu düşünülmektedir.

İgbo yaşam alanında Çukvu, hayatın kaynağıdır. Örneğin *Çinenyendu* (hayatı Tanrı verdi) (Anuolam, 1993: 320) ismi O'nun yaşamın kaynağı ve vericisi olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla hayatın kaynağı olarak merkezde yer alan da Çukvu'dur. Bunu destekleyen *Çinwendu* (Tanrı yaşamın sahibidir) ve *NdudjnakaÇi* (hayat insanın veya paranın değil Tanrı'nın elindedir); *NakaÇi* veya *Çibundu* (Tanrı hayattır), *KeleÇi* (yaşamın hediyesi için Tanrıya şükürler olsun) (Anuolam, 1993: 320) gibi isimler de mevcuttur.

İgbolara göre yer ile gök olmak üzere iki âlem mevcuttur. Yüce Tanrı bu iki âlemin yani cennet (*Elu-igwe*) ile dünyanın (*Elu-uwa*) kontrolünü sağlayan merkezi bir konumda yer almaktadır (C. C. Chukwu vd., 2018: 252). İgbolar yağmuru yağdıran, bereket ve yaratılışı kontrol eden ve her kişinin ondan geldiği Çi veya ruhun kaynağı şeklinde Çukvu'nun üç ana fiillini sınıflandırmışlardır (Mbiti, 1970: 58). İgbolar, Tanrının kötüleri ce-

zalandırdığını ve onları kötü ruhlara karşı koruduğunu düşünmektedirler (Mbiti, 1970: 76). Aynı şekilde Tanrı evreni ve doğa olaylarını da konrol etmektedir (Mbiti, 1970: 66). Mbiti, İgbolarda bulunan diğer tanrısal varlıkların Çukvu tarafından yaratıldığını söyler (Mbiti, 1970: 119). Güneş, Çukvu'nun sembolü olarak görüldüğü gibi O'nun oğlu olduğunu düşünenler de vardır. Örneğin Mbiti, servet ve zenginli ile ilişki olan Güneşi Çukvu'nun oğlu olduğunu söylemiştir (Mbiti, 1970: 132). Ayrıca "eğer Çukvu, elini çekerse, dünya çöker, yıkılır" (Patton ve Waldau, 2006: 354) düşücesi hâkimdir ve bu düşünce ile Çukvu'nun her şeyin merkezi ve varlığı devam ettiren olduğu anlaşılmıştır.

İgbolarda Tanrı kraldır ve O'nun krallığını "Cenetteki Kral" anlmına gelen *EzeNdeWelu* veya *Ezeelu* kelimeleri ile ifade etmektedirler. İgbolar, Tanrı'nın adalet ve cezayı her bireyin günlük olaylarındaki suç veya iyiliklerine göre sağladığına inanmaktadırlar. Hâkim olarak Çukvu, toplumda iyi yürekli ve misafirperver olmayanlara daha fazla ceza vermektedir (Ushe, 2017: 163). Çukvu'nun *Anyanvu* (Güneş) ismi ile O'nun adalet ve iyilik Tanrısı olduğu ifade edilir. Güneş ışığının her yere ulaştığı gibi Çukvu da her yere ulaşabilmektedir. Ayrıca güneş ışığının aydınlattığı ve karanlıkta olanı gün yüzüne çıkarttığı gibi Çukvu özellikle bilginin kaynağı olarak kabul edilir. İkinci olarak Çukvu, *Agbala*'dır, yani yeryüzünün bereketinin sağlandığı ve varlıkların içinde yaşadığı yerdir. Üçüncü olarak Çukvu, *Çi'*dir (insanın kişisel ruhu) ve yaşayan varlıkların gücü olan Çi'yi soydan soya aktarılmasını sağlayan olarak düşünülür. Dördüncü olarak Çukvu, *Okike*'dir. Görünen ve görünmeyen âlemi yaratan ve bu âlem içindeki yasaları idare edendir (Ojiaku, 2015: 48). Çukvu, tanrının üç yönünün bileşkesidir. O'nun bu üç yönü *Çukvu* (Yüce Tanrı), *Çineke* (Yaratıcı Tanrı) ve *Osebuluwa* (Yönetici Tanrı) şeklinde üç isim ile tanımlanmıştır.

İgboların ibadet hayatında Çukvu merkezi bir konumdadır. Ancak bu merkezi olma durumu görünür bir şekilde açık olmaktan ziyade İgboların zihninde, düşüncesinde gerçekleşmektedir. İgbolarda ibadetin gerçekleştiği belirli bir mekân yoktur. İgbo kabile inancına göre Çukvu gökyüzündedir ve dolayısıyla gökyüzü O'nun mabedidir. Atalar ve tanrısal/ruhsal varlıklar için yerel veya genel tapınaklar bulunurken Çukvu için büyük çapta bir

tapınak bulunmaz. Bu durum genel bir Afrika inanç sistemi olarak ele alınırsa İgolar için Tanrı'nın tapınağını göstermek, evreni göstermek demektir. Afrika düşüncesi, Tanrı'yı içeren binlerce yıllık yapılandırılmış binaların ardından sonuçta Tanrı'nın ulaşılamaz olduğu yönündedir (Asante, Temples, 2009a: 658). Bu nedenle İgbolarda da Çukvu'nun göksel âlemde olduğu için ulaşılmaz olduğu düşünülmektedir. Ayrıca onun onuruna düzenlenen bir faaliyet veya festival de bulunmamaktadır. Çünkü bu tür etkinliklerin *alusi*ler için olduğuna, Tanrı'nın bunlara ihtiyaç duymadığına inanılır (Nwala, 1985: 117). Bazı İgbolar arasında Tanrı'nın oğlu olduğuna inanılan Güneş tapınakları bulunduğu söylenmiştir (Parrinder, 1954: 45). Ancak Tanrı'nın oğlundan kasıt burada Tanrı'nın icracısıdır. Zira Çukvu'ya eş veya çocuk nispet edilmesi gerçek manada değil bilakis mecazi bir anlam taşımaktadır.

Yüce Tanrı Çukvu'ya yapılan ibadetlerde tanrısal kimliği ele alındığında İgbolarda tanrıya direk kurban sunulmamakta, nadiren ya da hiç yapılmamaktadır. Ancak O'nun diğer tanrısal/ruhsal varlıklara yapılan kurbanların, sunuların ve duaların nihai alıcısı olduğuna inanılır. Onlar bu tanrısal/ruhsal varlıkları aracılar olarak görmektedirler. Kurban sunuları içerisinde, koyun, keçi, kan, kuruyemiş, elbise parçaları, mutfak eşyaları vb. bulunur. Aile reisi günlük yaşayan-ölüleri için günlük sunuları yerine getirir. Evlerinde ve aynı zamanda halka açık bahçelerde mabetler vardır (Mbiti, 1970: 184). Sunu ve kurbanlar belirli ağaçların altında, korularda veya evin içindeki ağaçların altında sunulur. Ayrıca bazı ağaçların Çukvu'ya kurban edildiği de görülür (Cotterell, 1982: 214). Aslında bundan kasıt Çukvu'ya kurban şeklinde bir sunu değil de ağacın Çukvu'ya adanması ve artık onun ile ilişkili bir varlık olduğunun belirtilmesidir. Yüce Tanrı Çukvu için bir tapınak bulunmasa da diğer Afrika dinlerinde olduğu gibi rahipleri vardır. Genelde diğer tanrısal/ruhsal varlıklar adına yapılmış mabetlerde görev yaparlar. Rahiplerin görevleri çeşitlilik gösterse de, standart ve tutarlıdırlar. Rahip tanrıya sunular hazırlar ve tanrıya adanmış alaylar ve törenler düzenler. Kapıların bekçileri olarak tapınak alanı boyunca düzen ve disiplini koruyarak dindarlık ruhu yaratırlar. İlahi imgenin alanına erişebilecek tek kişiler onlardır (Asante, 2009b: 538).

İgbolarda günlük ibadet olarak sabahın çok erken saatinde en yaşlı adamın ya da ailenin reisinin dua etmesiyle başlar: '*Çukvu bi nigwe, Umu agbara nnayi ha'* (Gökyüzünde yaşayan Tanrı, atalarımızın tanrıları ve tanrısal varlıklar adına). Ardından içecek ve yiyecek sunularını yapar ve o günkü yapacağı şeyler için koruma, yardım ve ailenin rahatlığını ister. Aile bireylerinden biri hastalandığında da Tanrı'ya, yerel tanrısal varlıklara ve atalarına dua edilir benzer şekilde sunular yapılır (Nwala, 1985: 83). Bu durumda ailenin kendi tapınağı olabilmekte ve bu tapınak ailenin ya da toplumun refehı olmaktadır. Ailenin en yaşlısı şef veya rahip olur. Yerleşim yerinin ahlaki anlayılışına göre, tapınağı oluşturan aile, aynı zamanda o tapınağın rahipliğini de üstlenen ve yürüten ailedir (Aniago, 2015: 2184). Tapınakta genellikle dua ibadeti yapılır. Doğrudan Tanrı'ya hitap eden dualar, genellikle yakarma şeklinde yapılan dualardır. Bu tür dualar çok sık görülür; bir ailenin büyüğü sabah uyanıp ellerini yıkar ve yere biraz *kola* ve mum koyarak, *Obasi-ldinenu* (Çukvu), bugün beni ve çocuklarını koru diyerek yakarır (Kenan, 1997: 53). Yoğunluk olarak dua ibadetinin görülmesi de anlamlıdır. Her an kendileriyle birlikte bulunan, kendilerine yakın ve konuşabilecekleri bir Tanrı fikri olduğunu gösterir. Yani Yüce Tanrı Çukvu ile direk iletişim kurabilmekteler ve bu iletişimi sağlamayı gerektiren başka yöntemlere ihtiyaç duymamışlardır.

İgboların tek ve yüce bir yaratıcı Tanrı'ya (Çineke/Çukvu) olan inançları ve bu Tanrı'nın mesajını alan halk olmaları onları laik ve kutsal arasında ayırt etmeyi giderek zorlaştıran uygulamalara yönlendirmiştir. Evlilik, adlandırma törenleri, maskeli kutlamalar, başlangıç törenleri vb. sosyal kurumlarının çoğu dini yapıya sahiptir. Dini bir karakter taşıyan bu tören, uygulama ve kurumların doğrudan olmasa da bir ibadet niteliği de taşıdığı söylenebilir. Yani İgbo halkının ibadet olarak ayrı uygulamalarda bulunmamalarının nedeni olarak sürekli dini bir atmosferi solumaları ve bu nedenle zaten doyum içerisinde olmalarından dolayı kurban mabed gibi unsurların icra edilmemesi gösterilebilir. Örneğin çocuğa isim verme törenlerinde *Çidi* (Tanrı yaşıyor); *Çinwendu* (hayat Tanrı'ya aittir); *Çukvuemeka* (Tanrı harikaydı); *UgoÇi* (Tanrı'nın prensi) (Columbus, 2015: 11) vb. gibi önek veya sonek olarak tanrının isimlerinden biri veril-

mektedir. Kişinin kendi isminde Tanrı ile ilişkili bir ek veya isim bulundurması, kendini sürekli Yüce Tanrı Çukvu ile beraber olduğu hissinin taze kalmasını sağlamakta ve böylece zihninde sürekli anılır hale gelmektedir.

Yanlış işler yürüten insanlar Çukvu adına (yüksek varlık) tanrısal varlıklar tarafından cezalandırılsa da Yüce Varlık Çukvu'nun *Çi okike* ya da *Çioke* (yaratıcı) *Osebuluwa* (Dünyayı biçimlendiren), *Çidiebere* (çok merhametli) (C. C. Chukwu vd., 2018: 328) gibi isimlerde O'nun işlevsel bir tanrı olduğunu ve her şeyi tanrısal/ruhsal varlıkların eline vermediği görülür. Zira Yüce Varlık, diğer tüm varlıkların nihai yaratıcısı, ahlakın kaynağı ve ahlakının sonu olarak algılanmaktadır. İgbolar, O'nun nazik, merhametli, halkına cömert davranan ve zenginlik veren olduğuna inanır (S. Islam ve D. Islam, 2015: 8). Böylece sosyal düzeni hukuku ve ahlakı sağlayan kişinin de Çukvu olduğu anlaşılmaktadır.

İgboların Yüce Tanrısı Çukvu, her ne kadar ulaşılmaz olarak görülse de, görünen ve görünmeyen âlemin varlıklarıyla dolaylı ve dolaysız olarak ilişki kuran bir tanrıdır. Görünen âlemin en önemli varlığı insandır ve diğer tüm varlıklar insan için var olmaktadırlar. Çukvu'nun insan ile doğrudan iletişime geçmediği sanılsa da aslında O hem dolaylı hem de dolaysız olarak insan ile bir arada ve sürekli bir iletişim halindedir. Çukvu'nun görünmeyen âlemin varlıkları ile ilişkisine bakıldığında İgbolarda önemli görülen bir tanrısal/ruhsal varlık söz konusudur. Çok faktörlü olmasından dolayı ne ve nasıl olduğu ile ilgili problem teşkil eden Çi'dir. Çi'nin özellikle insan ile de büyük bir ilişkisi olmasından dolayı onun Çukvu ile nasıl bir ilişkide olduğu veya aralarında bir karşılaştırma yapılıp yapılmayacağı oldukça önemlidir. Özellikle Çi'nin hem bir arabulucu hem de direk Çukvu'nun kendisi veya onun özünden bir parça olması Çukvu'nun içsel ve göksel iki özelliğini bir arada bulundurmaktadır. Çi, Yaradan'ın bir yayılımı olduğuna inanılan kader-ruhtur. İnsanın anne karnına düşmesinden itibaren kişiyle ilişkili bir tür çift yönlü koruyucu ruhtur. Kişi öldüğünde onun Çi'si yeryüzünde yaptıklarının hesabını vermek üzere Tanrı'ya dönmektedir. Bir kişinin yetenekleri, hataları veya talihsizlikleri Çi'sine atfedilmektedir. Kişi reenkarne olduğunda, ona Tanrı tarafıdan yeni bir kader ile birlikte yeni bir Çi verilmiştir. Bir insan, başarılı

olmak için yaşamında Çi'nin kaderine ulaşmalıdır (Ogunboy ve Fuller, 2000: 78). İgbolar, Çi'yı bilinçli ya da bilinçsiz olarak, günde birkaç kez çağırır ve hatırı sayılır bir süre zarfında Yüce Varlığa atıfta bulunmadığı takdirde, endişe duyulur (Ezenweke, 2008: 5). İgbolarda ruh anlayışı olarak da düşünümesi mümkün olan Çi, insanın dünya hayatından sorumlu olan bilinci veya ruhudur. Bu nedenle Çi onlar için dünya hayatında fiziksel bedeni yöneten insanın ruhsal yönüdür. O ruhsal bir yerden Çukvu'dan gelmiştir ve dünya yaşamı bittiğinde yine ruhsal yerine geri dönecektir. İgbolar ayrıca Çi'nin birinin yaşam şansı ve olasılıklarında kesin bir rolü olduğunu düşünmektedirler. Her bir kişi, Çukvu'dan ölüme kadar bir kişinin genel yaşamını yöneten kişisel bir rehber yani Çi alır. Kişinin ölümü üzerine, bu Çi geldiği yerden Yüce Tanrı Çukvu'ya dönmektedir. Bu kişisel Çi, iyilik ve kötülüğü de barındırmaktadır. Daima mevcut olan Çukvu da Çi'nin nihai kaynağı gibidir (Asante, 2009c: 161). Çi, Yüce Tanrı Çukvu'ya geri döndüğü zaman, dünya hayatının hesabını da vermek üzere dönmektedir aslında. İgboların varlık anlayışını şekillenmesinde büyük rol oynayan Çi mefhumu, insan ile Çukvu arasındaki soyut bağa işaret ederken aynı zamanda Çukvu tarafından insana yüklenmiş olan sorumlulukların kimin elinde olduğunu da açıklığa kavuşturmaktadır. İnsan, dünya hayatında yapıp ettikleri ile sorulu olarak bir akıl veya ruha yani Çi'sine sahiptir ve Çukvu insanın kendisini değil onun Çi'sini sorguyalayacaktır. Görüldüğü üzere çok yönlü olarak işleyen Çi fikri, İgbo yaşam alanında doğumdan ölüm sonrasına kadar karmaşık bir ağ kurmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak, bir Afrika düşünce sisteminin içerisinde yer alan geleneksel İgbo dininin tek tanrılı bir din olduğu görülmüştür. Yüce Tanrı Çukvu ile ilgili bir takım karşıt iddialar öne sürülmüştür. Bu iddilardan en önemlisi tek tanrı olarak Yüce Tanrı Çukvu fikrinin Hıristiyan misyonerlerden sonra ortaya çıktığı düşüncesidir. Çalışmanın sonucunda ise Yüce Tanrı Çukvu'nun Hıristiyan misyonerlerden önce de bilindiği ve Geleneksel Odinani/İgbo dininin Yüce Tanrı Çukvu etrafında şekillendiği görülmüştür. Bu sonuca vardıran İgboların sözlü tarihi ve edebiyatı, Çukvu için kullanılan isim ve sıfatlardır. Sözlü tarihe yani mitlere göre Çukvu

yaratılışı başlatan ve yeryüzüne ilk insanları gönderendir. İgbolarda yaygın olarak anlatılan ve bilinen örnek mitlerin hemen hemen hepsinde de bu kesindir. Köklü bir tarihe sahip olan mitlerin de misyonlerden sonra ortaya çıkmadığı muhakkaktır. Ayrıca erken İgbo tarihinde Çukvu için kullanılan bir takım isim ve sıfatlardan da O'nun Hıristiyan misyonlerden sonra ortaya çıkmadığı kanıtlanmıştır. Çukvu'nun Nri halkının ortaya çıkardığı bir düşünce olup Nri öncesinde bilinmediği iddiaları da yine mitlere ve sözlü anlatılara dayanılarak çürütülmüşütür. Sonuç olarak Çukvu mitlere göre insanlığın ikinci nesli olan Nri öncesi dönemde bilinen ve inanılan bir tanrıdır. Bu sonuca ulaştıran en iyi kaynaklar da yaratılış mitleridir. Zira yaratılış mitleri Nri öncesi dönemden başlamaktadır. Bu da Çukvu'nun Nri öncesindeki varlığını kanıtlamıştır.

Yüce Tanrı Çukvu'nun tanrısal kimliğini sonuçlarından birisi de sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel olarak her alanıyla tamamen dini bir yapıya bürünmüş olan İgboların hayatının merkezinde olduğudur. İgbo düşüncesi her ne kadar insan merkezli olsa da bu merkezin dayanağı Yüce Tanrı Çukvu'dur. Çukvu'ya açık bir tapınma gerçekleşmese de O her daim İgbo düşüncesinde yer almakta ve varlığı sürekli olarak hissedilmektedir. Örneğin çocuğa isim verme törenlerinde kullanılan isimlerin Çukvu ile ilgili ek ve sözcükler içermesi de bunu göstermiştir. Çukvu ile insan ilişkisine bakıldığında Çukvu'nun insan düşüncesinde her şeyin hâkimi olarak görüldüğü anlaşılmıştır. Özellikle Çi vasıtasıyla Çukvu her an bir nefes kadar insana yakın iken O'nun göksel olma özelliği ile de ulaşılmazdır. Bu nedenle Çukvu içsel ve aşkın bir tanrıdır. İgbolar Çukvu'ya ulaşmak için O'nun temsilcileri olan tanrısal varlıkları kullanmışlardır. Bu nedenle İgbolar tanrısal varlıklar ile direk iletişim kurabilmekte iken Yüce Tanrı Çukvu'ya direk ulaşamamakta ve somut bir ibadet de yapmamaktadırlar. İgbolara göre Çukvu hayat verendir ve bu nedenle hayat, insan yaşamı kutsaldır. Kötülük Çukvu ile bağdaştırılmazken insan fiillerine veya bir takım kötü niyetli ruhlara mal edilir. O'ndan yalnızca iyilik neşet eder. Çukvu ile insan ilişkisinde diğer bir önemli konu insanın evren anlayışında Çukvu'nun durduğu noktadır. İgboların evreni tanrısal/ruhsal varlıklarla doludur. Görünen ve görünmeyen âlem ayrımı yaparak iki âlemin kendine ait varlıkları olduğu

inancındadırlar. Ancak çalışma sonucunda bu iki âlemin iç içe olduğu ve görünen ile görünmeyen varlıların bir birleri ile olan ilişkisinde Çukvu'nun temel rol oynadığı görülmüştür. Ayrıca Çukvu'nun dolaylı olarak, tanrısal varlıkların ise direk dünya sahnesinde olmaları dünyayı da tanrısal âlemin bir parçası veya kutsanmış olarak algıladıkları anlaşılmıştır. İgbo yaşam alanında Yüce Tanrı Çukvu en çok Çi (chi/ruh) ile bir arada tutulmuş ve hatta Çi'nin zaman zaman Çukvu yerine tanrı olduğu düşünülmüştür. Ancak bunun dışarıdan yapılan bir yanlış anlama yorumu olduğu açıktır. Zira Çi, Çukvu'dan geldiğinden dolayı Çukvu'nun bir parçası olduğuna inanılmış ve İgbolar da Çi'nin yani insan ruhunun tanrısal ve tanrıdan geldiğini belirtmek adına Çi'ye Çukvu yani Çukvu'dan bir parça demişlerdir. Çukvu nasıl yüce görülüp ona tek tanrı deniliyorsa O'ndan gelen bir parçanın da bu şekilde karşılanması gerektiği inancında oldukları görülmüştür.

Kaynakça

Achebe, C. (1996). *Things Fall Apart*, USA: AWS Publishers.

Adogame, A. (2009). Cozmology. *Encyclopedia of African Religion*, California: SAGE Publications Ltd.

Aniago, M. (2015). Deities and Shrine in African Traditional Religion: The 'Spark' in İgboland, *Middle-East Journal of Scientific Research*, 23(9).

Anizoba, E. K. (2008). *Odinani: The İgbo Religion*. Canada: Trafford Publishing.

Anuolam, C. U. (1993). *İgbo Value and Care For Life*, Doktora Tezi. Universidad de Navarra.

Anyanwu, N. (2012). *The Doctrine of Resurrection and the Challenge of Traditional İgbo (African) Eschatology.* Doktora Tezi. University of Bamberg.

Asante, K. (2009a). Temples. Molefi Kete Asante & Ama Mazama (Ed.). *Encyclopedia of African Religion* içinde (654-658.). California: SAGE Publications Ltd.

Asante, K. (2009b). Priests. Molefi Kete Asante & Ama Mazama (Ed.). *Encyclopedia of African Religion* içinde (538-540). California: SAGE Publications Ltd.

Asante, K. (2009c). Chi. Molefi Kete Asante & Ama Mazama (Ed.). *Encyclopedia of African Religion* içinde (160-161). California: SAGE Publications Ltd.

Awolalu, J.O. (1976). What is African Traditional Religion?. *Studies in Comparative Religion*, 10 (2).

Ayegboyin, D. (2009). Origin of Religion. Molefi Kete Asante & Ama Mazama (Ed.). *Encyclopedia of African Religion* içinde (501-503). California: SAGE Publications Ltd.

Azuonye, Ç. (1987). İgbo Folktales and the Idea of Çukvu as Supreme God of İgbo Religion, *Nsuka Journal of Linguistics and African Languages*, no. 1, Nsuka.

Belcher, S. (2005). *African Myths of Origin,* England: Penguen Group Ltd.

Changa, İ. (2009). İgbo. Molefi Kete Asante & Ama Mazama (Ed.). *Encyclopedia of African Religion* içinde (333-334). California: SAGE Publications Ltd.

Columbus, O. (2015). Exploring Myths: A Key to Understanding İgbo Culturel Values, https://www.researchgate.net/publication.

Cotterel, A. (1982). *A Dictionary of World Mythology*, New York.

Çukvu, C.C., Çukvu, F.N., Anyaoha, O. (2018). Imperatives and significance of İgbo traditional practices of ancient Bende indigenes of Abia State, south-east, Nigeria, *International Journal of Development and Sustainability*, 7 (1), , ss. 250-268.

Ekeke, E. C., Ekeopara, C. A. (2010). God, Divinities and Spirits in African Traditional Religious Ontology. *American Journal of Sociology and Management Sciences*, 1(2).

Findlay, J. (2018). *Largest Ethnic Groups in Nigeria*, https://www.worldatlas.com/ . (Erişim: 10.05.2019).

Giddens, İ., Giddens S. (2006). *African Mythology*, The Rosen Publishing Group.

Islam, S., Islam, D. (2015). African Traditional Concept of God: A Criticl Analysis. *GreenUniversity Review of Social Sciences*, 2 (1).

Kanu, I. A. (2014). The Place of İgbo Myths in İgbo-African Philosoph. *American International Journal of Contemporary Research*, 4 (2).

Kenan, J. S. (1997). *The Worship Of God In Afican Traditional Religion: A Nigerian Perspective*. Yüksek Lisans Tezi. University of Cape Town.

Leonard, A. G. (1906). *The Lower Niger and Its Peoples*. London: Macmillan&Col.

Manus, U. (2007). The Sacred Festival of Iri Ji Ohuru in İgboland/Nigeria. *Nordic Journal of African Studies*. 16(2).

Mbaegbu, C. Ç. (2015). A Philosophical Investigation of the Nature of God in İgbo Ontology. *Open Journal of Philosophy*. 5.

Mbaegbu, C. Ç. (1997). *The Ultimate Being in İgbo Ontology.* Doktora Tezi, University of Nigeria.

Mbaegbu, C. Ç. (2019). Traditional Rational Arguments for the Existence of God (Çukvu) in İgbo Traditional Philosophy, *Journal of Religion and Human Relations*, 1 (3).

Mbah, D. E (2013). *Forgiveness among the İgbo People of Nigeria: A Theological and Psychological Examination*, Yüksek Lisans Tezi, University of Toronto.

Mbiti, J. S. (1969). *African Religions and Philosophy*. London, Nairobi: Heinemann Educational Books Ltd.

Mbiti, J. S. (1970). *Concept Of God in Africa*, New York: Prager Publis-

hers.

Ndubisi, J., O., Ogbuishi A. M. (2015). Religion and the Perception/Promotion of Human Life in Aafrica: Examining the İgbo of Southeastern Nigeria. *Quest Journals Journal of Research in Business and Management,* 3(10).

Ngele, O., Uwaegbute, K., Odo, D., Agbo, P. (2017). Söteria [salvation] in Christianity and Ụbandu [wholeness] in İgbo Traditional Religion: Towards a renewed understanding. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies*. 73(3).

Nwala, T. (1985). *İgbo Philosophy*, Nigeria: Lantern Books.

Nwanko, E., Anozie O. (2014). İgbu-Efi Indigenius Practice and Politics of After Death in İgbo Culture Area. *Review of Knowledge Economy.* 1(2).

Nwoye, C. (2014). An Ethnographic Study of İgbo Naming Cerenomy (IbaNwaIfa). *International Journal of Sociology and Anthropology.* 6.

Ogormegbunem, D. (2014). Myth and Mystery from an İgbocosmological Worldview and her Relation to Them. *International Journal of Philosophy and Theology American Research Institute for Policy Development.* 2(2).

Ogunboy, A., Fuller, L. (2000). The Human Soul in Yoruba/lgbo Tradition and in the Bible. *Africa Journal of Evangelical Theology.*

Ojiaku, M. (2015). *The İgbo People Culture and Character*, Bradenton: BookLocker Inc.

Oraegbunam, I. (2009) The Principles and Practice of Justice in Traditional İgbo Jurisprudence. *Ogirisi: A New Journal of African Studies*. 6 (1).

Parrinder, G. (1954). *African Traditional Religion*, London: Hutchinson House.

Patton, K., Waldau, P. (Ed.). (2006). *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*. Columbia: Columbia University Press.

Ratul, T. (2017). *Elements of Mythology*, England: Antivirus Publication.

Tasie, G. (2013). The Heritage Of The Mouth: Oral Sources And The Study Of African Traditional Religion, *International Journal of Humanities and Social Science Invention*. 2(3).

Ushe, U. (2017). God, Divinities and Ancestors in African Traditional Religious Thought", *Igwebuike: An African Journal of Arts and Humanities,* 3(4).

Ven, J., Dreyer, S., Pieterse, H. (2004). *International Studies in Religion and Society: Is there a God of Human Rights*, vol: 2, Holland: Koninklijke Brill NV.

UPANİŞAD METİNLERİNE GÖRE EVREN ALGISI: AŞKIN VE İÇKİN TANRI

Sevinç AKSİN

Özet

Çalışmanın konusu "Upanişad Metinlerine göre Evren Algısıdır." Konu Hinduizm'de Vedalar dönemi sonrası Upanişad kutsal metinlerinde değişen Tanrı ve insan algısından hareketle ele alınmıştır. Bu çalışmanın amacı Upanişad metinlerine göre Evren algısını Atman- Brahman doktrin çerçevesinde ortaya koymaktır. Bu çalışmanın sonucuna göre; Hinduizm inanç sisteminde Vedalar dönemi tanrılar panteonundan Upanişad dönemi Tanrı anlayışı panteizm ve monizme dönüşmüştür. Hinduizm'in kutsal metinlerinden Upanişadlar'da Brahman (Evrensel Ruh) her şeyde ve her yerde var olan, ezeli, ebedi mutlak özdür. Atman (Ben/Tanrısal Ruh/İnsan Ruhu), Brahman'ın varlık düzeyinde tezahürünün bir görünümüdür. Tanrısal Ruh olan Atman evrendeki her yerde her şeyde vardır. Atman (Ben) ise her şey de var olan Brahman'dır. Atman Brahman'ın bireysel tezahürü, Evren ise Brahman'ın çeşitli görüngülerinde var olan Atman ile özdeşliğidir. Hinduizm'de Vedalar döneminde aşkın tanrı anlayışı Upanişadlar döneminde Atman doktrini ile içkin tanrı anlayışını da ortaya çıkarmıştır. Brahman ve Atman birliği ve tekliği, mutlak gerçekliğin özünü kavramayı ve Evren ile bütünleşmeyi sağlar. Evrensel Ruh olan Brahman'la birleşme Tanrı'da bir ve yok olmayı meydana getirir. Atman'ın Brahman'da özdeşliğinin bilinci Hinduizm'de mutlak kurtuluşu sağlar. Upanişad metinlerine göre ölümsüzlük Tanrı Brahman'da bir olma ve Atman'ı kavrama bilinciyle gerçekleşir. Evren'in, evrendeki tüm varlıkların Brahman'ın ruhu; özü olduğunu bilme, bireyin dünyada ebedi olmadığı düşüncesini ortadan kaldırarak Brahman'ın bireydeki tanrısal özü Atman'ın gerçek bilgiyi bahşetmesini ve ölümsüzlüğün elde edilmesini sağlar. Yüce Brahman'da bir olma felsefesi Tanrı'nın özünün farkına varılmasıyla Atman'ın ölümsüzlüğünü ortaya koyar.

Anahtar Kelimeler: Brahman, Atman, Evren, Tanrı, Upanişadlar, Vedalar, Aşkın, İçkin, Tanrısal Ruh.

Dicle Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, sevinc.aksin@gmail.com

PERCEPTION OF THE UNIVERSE ACCORDING TO UPANISHAD TEXTS: TRANSCENDENTAL AND IMMANENT GOD

Abstract

The subject of the study is "The Perception of the Universe according to the Upanişad Texts." The subject was handled in Hinduism based on the changing perception of God and man in the sacred texts of Upanishad after the period of the Vedas. The aim of this study is to reveal the perception of the Universe in the framework of the Atman-Brahman doctrine according to the Upanişad texts. According to the result of this study; In the Hinduism belief system, from the pantheon of the Vedas gods to the Upanishad period, the understanding of God has turned into pantheism and monism. Brahman (Universal Spirit), one of the sacred texts of Hinduism, is the eternal, eternal absolute essence that exists in everything and everywhere. Atman (I / Divine Spirit / Human Spirit) is a view of Brahman's manifestation at the level of being. Atman, the divine Spirit, is present in everything in the universe. On the other hand, Atman (I) is Brahman. Atman is the individual manifestation of Brahman, and the Universe is his identity with Atman, which exists in various phenomena of Brahman. In Hinduism, the understanding of love in the Vedas period also revealed the understanding of immanent god with the Atman doctrine during the Upanishads period. The unity and unity of Brahman and Atman allows to grasp the essence of absolute reality and integrate with the Universe. Unification with the Universal Spirit, Brahman, creates one and disappearance in God. Awareness of Atman's identity in Brahman provides absolute salvation in Hinduism. According to the Upanishad texts, immortality occurs with the consciousness of being one in God Brahman and understanding Atman. The spirit of the Universe, the Brahman of all the beings in the universe; Knowing that it is the essence eliminates the idea that the individual is not eternal in the world, and Brahman's divine essence in the individual allows Atman to grant true knowledge and achieve immortality. The philosophy of being one in the Supreme Brahman reveals Atman's immortality and Universal unity and uniqueness.

Keywords: Brahman, Atman, Universe, God, Upanishads, Vedas, Transcendental, Inherent, Divine Spirit.

Giriş

Makalenin konusu Upanişad Metinlerine Göre Evren Algısı'dır. Hindu Kutsal Metinlerinden Upanişadlar Hinduizm'in inanç ve ibadet sisteminin temel felsefesini oluşturmaktadır. Upanişad metinleri ile ortaya konan Atman, Brahman, Karma, Tenasüh ve Mokşa kavramları Hinduizmin klasik dönem Veda metinlerinde geçen tanrı anlayışı ve kurban ritüellerine farklı ve özgün bir anlayış getirerek bu dinin teolojisinde süreç içerisinde bir kırılmayı da beraberinde getirmiştir. Çalışmada konu, Hinduizm'de kurtuluş felsefesinin merkezinde olan tanrı anlayışı ve evren algısı; evrensel bilginin özü ve kaynağı aşkın tanrı Brahman ile insandaki tanrısal öz içkin tanrı Atman birlikteliği çerçevesinde belirlenmiş, Hindu kutsal kitap külliyatından Upanişadlar'a göre de sınırlandırılmıştır.

Çalışmanın amacı Hinduizm kutsal kitap metinlerinden Upanişadlar'da Evren algısını aşkın ve içkin Tanrı fikri özdeşliğiyle ortaya koymadır. Hinduizm'de tarihsel süreçte kutsal kitap külliyatında politeist tanrı anlayışından panteist, monist tek ve aşkın tanrı Brahman'a dönüşüm gerçekleştirmiştir. Hindu teolojisinde meydana gelen bu değişim aşkın Tanrı Brahma ve içkin tanrı Atman, karma, tenasüh, mokşa (kurtuluş) şeklinde yeni kavramları da beraberinde getirmiştir. Atman bireyde bulunan tanrısal öz olarak kabul edilir. Aşkın Tanrı Brahman tanrısal öz şeklinde insanda Atman şeklinde var olmaktadır. Upanişad metinlerinin geneline hâkim olan "*tat twam asi*" (sen O'sun) "*aham Brahma asmi*" (ben Brahma'yım) ifadeleri Upanişadlar'ın felsefesini oluşturmuştur. Evren, Atman ve Brahma özdeşliği de bu felsefe üzerinden şekillenmiştir. Upanişad metinlerine göre Evren; Brahman'dır, Atman'dır. Atman; Brahman'dır, Evren'dir. İnsanı öz Atman, Evrensel öz Brahman olarak görülür. Hinduizm'de kurtuluş Tanrı Brahma'yı tanıma ve bilme bilgisiyle gerçekleşmektedir. Tanrıyı bilme bilgisi Evren'le bir olma imkânını sağlamaktadır. Hindu inanç ve ritüellerinde kurtuluşa erişmeyen kişiler yeniden doğum ve ölüm çarkı *Samsara*'dan çıkma imkânını elde edemezler. Bu çalışmada mutlak kurtuluşu bahşeden Brahma bilgisi yani Evren algısının, aşkın Tanrı Brahman ve O'nun insandaki tanrısal özü olan Atman'ın, bireysel, tanrısal ve evrensel özün birliği ve tekliğinin kavranması sonucu elde edileceği ortaya

konmuştur. Çalışmada bireyin Tanrı bilgisini elde edemeyenlerin maruz kaldığı yeniden doğum- ölümü çarkı olan samsaradan kurtulmasını sağlayan kavramlar ve dini yaşamdaki pratikler bu çalışmanın dışında tutulmuştur. Çalışmada Hinduizm'i ele alan kaynak taraması yapılmıştır. Ardından çalışmanın temel konusunu oluşturan Upanişad metinleri ile konuyla ilgili yazılan Türkçe ve İngilizce metinler incelenmiştir. Çalışma bu hususlar dikkate alınarak "Hinduizm'de Upanişadlar Felsefesi" ile "Evren Algısı: Brahman ve Atman" şeklinde iki başlık altında işlenmiştir.

Hinduizm'de Upanişadlar Felsefesi

Hinduizm güçlü felsefesi ve teolojisiyle yaşayan kadim dinlerdendir. Hinduizm'in arkaikliği kutsal metinlerinin yüzyıllar boyunca sözlü gelenekle aktarılmasına dayanmaktadır. Hinduizm metinleri tarihsel olarak en eski metinlerden kabul edilmektedir. Bu kutsal metin külliyatı Hinduizm'de Vedalar döneminden (MÖ. 2000-400) Puranalar dönemine (MS. 300-900) kadar yüzyıllar boyunca süregelen geleneksel şifahi aktarımla oluşmuştur (Kutlutürk, 2014:37). Hinduizm kutsal kitap külliyatı "ş*ruti*" olarak adlandırılan yazılı metinler *Vedalar*, *Brahmanlar*, *Aranyakalar*, *Upanişadlar* döneminde; "*smriti*" kategorisindeki sözlü metinler ise *Puranalar* ve *Sutralar* döneminde meydana gelmiştir (İplikçi, 2015: 13).

Dünyada yaşayan birçok dinsel gelenek belirli bir inanç ve uygulama kurallarını barındırmaktadır. Hinduizm'de belirli ritüel ve kurallar sistemi mevcut bulunmamaktadır. Ancak Hindu inanç sisteminde Upanişad metinlerinin güçlü felsefesi ve Vedalar sonrası getirdiği yeni kavramlar bu dinde sistematik bir teoloji mevcut kılmıştır. Upanişad metinleri ile Vedalar dönemindeki tanrılar panteonunda tek ve aşkın tanrı inancına doğru gelişim göstermiştir. Vedalar dönemi metinler Rig Veda, Yacur Veda, Sama Veda ve Atharda Veda metinlerinden müteşekkildir. Vedalar dönemi metinleri yaratılış mitolojileri, kurban ritüelleri, tanrı fikri merkezi bir noktada yer aldığı görülmektedir. Sözlü gelenekle aktarılan Veda metinleri milattan sonraki yüzyıllar içerisinde yazıya geçirilmiştir. Veda metinleri ilahi kaynaklı sözler olarak kabul edilir. Bu bağlamda Veda din adamı sınıfını oluşturan "*rişi*" lere bu bilgiler Tanrı Brahman'dan sudur edildiği kabul edilir

(Şevik, 2019: 15; Kutlutürk, 2014: 43). Bu bağlamda Veda kelimesi de ön plana çıkarılır. Sankritçe bir kelime olan "*vid*" "bilmek" anlamına gelen kökten türetilen "*veda*" kelimesi de "kutsal bilgi" anlamına gelmektedir. Hindu inancında bu kutsal bilgi kutsal olan Tanrı'dan gelen bilgidir (Kutlutürk, 2014: 43).

Hint inanç ve düşünce sisteminde yazılı "*şruti*" ve sözlü metinler "*smriti*" temel kaynaklar olmakla beraber yazılı metinlerden Upanişad metinleri ile sözlü geleneğin aktardığı *Bhavad-Gita* metinleri Vedanta okulları ve felsefesinin merkezi metinlerini oluşturmuştur (Aydın, 2015: 226).

Upanişad'lar felsefesi ile Hinduizm, diğer felsefi sistemlerden ve de dini kuralları belli olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi dinsel geleneklerden farklı bir noktada durmaktadır. Batı felsefesinde, felsefe meraktan gelen bilgi olmasına rağmen Hinduizm'de felsefe gerçeği arama arayışında; yaşamdaki pratik ve varoluşsal bir olgunun sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Avcı, 2019: 38). Yaşamdaki pratik felsefenin amacı Hinduların karma-sansara çarkından kurtulma çabası olarak görülür. Bu bağlamda düşünce ve hayat biçimi zorunlu bir gereklilik olarak kabul edilir (Hiriyanna, 2011: xi).

Upanişadlar'da gerçek ve gerçeği arama ve kurtuluşa dair gelişen felsefe ve kavramlar Vedalar'dan itibaren Brahmanalar ve Aranyakalar'ı kapsayan bir süreçte gelişim gösterdiği görülmektedir. Vedalar'da tek Tanrı Brahman Şiva, Vişnu ve Brahma şeklinden tecelli ettiği gibi; hepsinin var olduğu çok tanrılı panteon sistemi olarak da görülmektedir (Tümer, 1992: 329- 330).

Hinduizm'de Tanrı'nın bilgisi, tanrıya yakın kendini O'na adamış *rişi'* ler tarafından elde edilen ve aktarılan bilgidir. Vedalar döneminde *rişi*ler aracılığıyla tanrıya adanan kurban ritüelleri, din adamlarının Tanrı bilgisine ulaşma için inzivaya çekilmeleri ve girdikleri içsel yolculukları sonucu kutsal metinlerde tanrıya adanan kurban ritüeline dayalı inanç ve tanrı fikri dönüşüm geçirmiştir. Brahmanalar döneminde ve daha sonra ormanda inzivaya çekilirken ortaya konan Aranyakalar dönemi metinleri çerçevesiyle de Tanrı'nın kutsal bilgisine ulaşanların bu bilgiye ulaşma felsefesini sun-

duğu ilahi kabul edilen Upanişadlar döneminde tanrı fikri tek, mutlak ve aşkın Tanrı Brahman'a doğru gelişim göstermiştir (Avcı, 2019: 61).

Tanrı Brahman, Hindu inancında yaratılış, metafizik, felsefe, yaşam ve kurtuluş içinde kopmaz bağlarla bağlı bir bütünlük arz eder. Upanişadlar'a göre yaşam ve kurtuluş Tanrı Brahma bilgisi ve idrakiyle şekillenir. Upanişad metinleri ile Tanrı Bilgisi'ne ulaşmada yeni kavramlar görülmüştür. Upanişadlar'da Atman, Brahman, Om, Karma, Samsara, Maya, Avidya kavramları ve yaşamdaki felsefi gerçeklik ile bütünsel ilişkisine vurgu yapılarak ifade edilmiştir.

Dinsel geleneklerin bir çoğu iyi-kötü, cennet-cehennem, ışık- karanlık, tanrısal alem- karanlık alem, zaman- mekan, yeraltı- yer- gök, yada gök ve yer teolojisi üzerine temellendirilmiştir. Upanişad felsefesinde ise evren, tanrı ve insan birliği üzerine kurulu kurtuluş inancı bulunmaktadır. Upanişadlar'a göre tanrı Brahman' a ulaşmada "*jnana–marga*" yani bilgi yolu ile "*karma-marga*" eylem yolu tanrı bilgisinin idraki ve mokşaya varmada temel kavramlar olarak ifade edilir (Thrahser, 2015: 2-3). Upanişad felsefesinde bilgi yolu Brahman, Atman bilgisini sunmaktadır. Tanrı'nın bilgisi de mutlak gerçeklik bilgisi olan evren bilgisini ortaya koyar.

Evren Algısı: Brahman ve Atman

Hint mitolojisinde tanrı kavramı ve mitolojilerinde farklılık olsa da temel Brahman en yüce tanrı olarak kabul edilir. Brahman vedalar döneminde "*trimurti*" adlı üçlü birlik şeklinde tezahür etmektedir (Napa, 2020: 2). Brahman; Vişnu, Şiva ve Brahman olarak üçlü birlikte tek tanrı olarak görülür. Bu üçlü birlikte her bir tanrın Brahman'ın aynı derecedeki bir yönüne işaret eder. Brahman, yaratıcı, yaşatıcı ve yok edici sıfatlarını sırasıyla dünyadaki görünümleri Brahma, Vişnu ve Şiva olarak belirir (Avcı, 2019: 105).

Upanişad metinleri Vedaların son metinleri olduğundan; "*Vedanta*" biçiminde de ifade edilir. Vedanta sisteminde Tanrı Brahman tek ve aşkın tanrı yönüyle ortaya çıkmaktadır. Vedalar döneminde Tanrı Brahman, her şeyin O'na dayandığı ve her şeyin yine O'nda kaybolduğu ilk ilke ola-

rak ifade edilir (Nikhilananda, t.y.: 11). Hindu yaşamının temel felsefesini oluşturan Upanişadlar'da ise Brahman, var olan her şeyden üstün ve her şeyde mevcut ve her şey O'nun bütünlüğünün bir parçasından müteşekkil olarak ifade edilir (Kaya, 2008: 290).

Aşkın Tanrı Brahman

Hindu yaşamının şekillenmesinde Veda metinlerinin sonu olan Upanişad metinleri deneyimlenen gerçek olarak ortaya çıkmaktadır. Upanişadlar'da ortaya konan tanrı anlayışı metinlerde yer alan mitolojik unsular ışığında aşkın, içkin, yaratıcı olarak yer alır. İlk dönem Veda metinlerindeki kendisine yiyecek, içecek sunulan, adına soma şarkıları, ilahileri yakarılan yaratıcı tanrı Brahman (Aydın, 2015: 232), Upanişadlar'da var olan tüm şeylerin O'nda var olduğu, O'na dayandığı, O'nda kaybolduğu tek ve yüce kaynak olarak görülen ilke olarak görülür (Avcı, 2019: 106).

Varoluşun kozmik ilkesi, evrenin nihai birleştiricisi ve bütünleştirici olarak mutlak gerçekliğin doğası olarak tasavvur edilen "*brahman*" terimi etimolojik olarak "büyük, yüce" anlamlarına gelmektedir (Chaudhuri, t.y.: 47). Brahman kelimesi Vedalar döneminde "yakarış" ve "kutlu bilgi" anlamlarında ifade edilmiştir. Upanişad metinlerine gelen süreçte "*brahman*" terimi anlamsal olarak evrilme geçirerek "evrenin yaratılış ilkesi" olarak daha kapsamlı bir kavramı ifade eder hale gelmiştir (Işım, 2015: 49). Brahman kelimesi "açılmak", "çiçek açmak" "genişlemek" büyümek" anlamına gelen "*brih*" kökünden türemiştir. Bu anlamda Brahman kavramı, sürekli büyüyen ve ebedi bir kavram şey anlamına gelmektedir (Khajegir and Afroogh, 2019: 15).

Brahman kelimesi, teknik olarak Vedik mantraların gücünü ve büyüsünü ifade eden "namaz, ibadet" terimini de karşılık gelmektedir. Din adamı sınıfı için kullanılan Brahmin kelimesi de bu anlamda dua eden kişiyi tanımlamak için kullanılır. Brahman kelimesinin genişlemek ya da büyümek anlamı ritüel ile ibadet arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Ritüel ilerledikçe ibadetin gücünün genişlemesi doğru orantılı artmaktadır. Bu güç dua aracılığıyla, kışkırttırılacak, uyandırılacak bir şey olarak anlaşılmaktadır. Upanişad felsefesiyle de brahman terimi aşkın ve her şeyi kapsayan gerçekliğe

işaret eder (Jones and Ryan, 2007: xix). Tanrıya yakaran Brahmin, yakarışı sebebiyle kendi isteğini Tanrı isteğine dönüştürerek zamanla bir anlam evrilmesinin nasıl oluştuğunu gözler önüne sermektedir (Işım, 2015: 1).

Upanişad'larla gelişen ve değişen tanrı anlayışı monist/ pantesist bir zeminde yer edinir. Vedalar döneminde tanrı anlayışı akıl ve duyularla somut bir düzeye indirgenen, kurbanlar, takdimeler sunulan bir varlık olarak ifade edilirken, Upanişadlar'da ise evrenin hem içinde ve hem dışında olup evreni tamamıyla kuşatan, her şeyin O'nda olduğu, görünen varlıkların da O'nun geçici tezahürleri olduğu bir tanrı anlayışına geçiş olmuştur (Yitik, t.y.: 343-344).

Upanişadlarda Brahman'ın evrenin hem yaratıcısı hem de kendisi olduğu, evrendeki her şeyin hükümdarı olduğu ve var olan her şeyin ona dayandığı ile ilgili ifadeler şöyledir:

"*Bu değişen evrende her ne varsa Tanrıyla kaplıdır…*" (Nikhilananda , 1948: 201).

"*O başlangıçsız ve sonsuzdur; karışıklık içinde her şeyi yaratandır. Sayısız biçimi vardır. Evrenin yegâne sancısıdır. Tanrı'yı bilen kişi tüm bağlardan kurtulur*." (Kaya, 2008: 287).

"*O her şeyi yaratandır, her şeyi bilendir, kendinden köken alandır. Akıllıdır, nitelik sahibidir, zamanı yazandır, mutlak bilendir. İlksel Madde'yi (Pradana) ve ruhu yönetendir. Niteliklerin efendisidir. Doğum-ölüm döngüsünün (Samsara), süreklilik ve bağlılıktan kurtulmanın (Moksha) nedenidir*."

"*Her şey ondan ibarettir. O ölümsüzdür. Tanrı olarak vardır. Akıllıdır, her yerde her zaman hazırdır; bu dünyanın koruyucusudur. O bu dünyayı hiç durmadan yönetir. Bu yönetimin başka hiçbir nedeni yoktur*." (Kaya, 2008: 290).

"*Bundan daha büyük olan Brahma'dır. O en büyük, en yücedir. Beden her canlının içinde saklıdır. O evreni sarandır. Onu tanrı olarak bilen insanlar ölümsüz olurlar*." (Kaya, 2008: 280).

"*İşte Brahma›nın bu gizli öğretisini (Upanishad) bilen kişi için güneş ne doğar ne batar; o kişi için her zaman gündüzdür*." (Kaya, 2008: 118).

"*Kalpteki kişi akıldan oluşur, ışık niteliklidir, bir buğday, pirinç ya da arpa kadar küçüktür. O her şeyin yöneticisi, her şeyin efendisidir; var olan her şeyiyle bu evrene hükmeden odur.*" (Kaya, 2008: 527).

"O her şeyin kökenidir: O kendi doğasını geliştirir. Olgunlaşan her şeyin ham halini O yapar. Bütün nitelikleri O dağıtır. Bütün dünyayı yöneten O Tek Olan'dır."

"*O, Vedaların gizemli bir parçası olan Upanishadlarda saklıdır. Brahma onu kutsal sözün kökeni olarak bilir. Eskinin tanrıları ve ermişleri de onu bilir. Onun doğasına kavuşanlar gerçekten ölümsüz olurlar*:" (Kaya, 2008: 286).

Hindu yaratılış mitolojilerinde *Brahman*, *Brahma* ve *Pracapati*'nin yaratma yönü ile ilgili mitoslar da bulunmaktadır. Veda metinlerinde *Pracapati*'nin evrenin yaratılışı ön plandayken Vedanta metinlerinde ise *Pracapati'*nin zaman tanrısı olduğu ve Brahman'ın *Pracapati*'den de üstün bir konumda olduğu ile ilgili "*Brahma'nın iki biçimi vardır: Zaman ve Zamansızlık. Güneş var olmadan önceki dönem Zamansızlıktır ve parçasızlıktır. Güneş var olduktan sonraki dönem Zaman'dır ve parçalıdır. Onun biçiminde yer alan parçalar yıldır. Yıldan bütün canlılar doğar. Yıldan çıkan canlılar büyürler ve yıl içinde kaybolurlar. O nedenle yıl Pracapati'dir, zaman besindir, Brahma'nın barınağıdır, Atman'dır. Şöyle derler: "Zaman her canlıyı Büyük Ruh'un (Mahatman) içinde pişirir; Zaman kendisi de pişer, olgunlaşır. Bunu bilen Vedayı biliyor demektir*. " ifadeleri ortaya koymaktadır.

Ayrıca Brahaman'ın *Pracapati*'yi yarattığı ile ilgili "*Başlangıçta bu dünya sadece suydu. Su gerçeği yarattı, gerçek Brahma'dır. Brahma Pracapati'yi, Pracapati tanrıları yarattı. Tanrılar gerçeğe taptılar……..*" (Kaya, 2008: 68) sözleri yaratılıştaki rollere dikkat çekmektedir.

Brahmanın sınırsızlığı ve sonsuzluğu ile her şeyde var olanın O'nun özünü barındırdığı şu ifadelerde belirtilmektedir:

"*Başlangıçta bu dünya sınırsız Brahma idi; doğudan sınırsız, güneyden sınırsız, batıdan sınırsız, kuzeyden sınırsız, yukardan, aşağıdan, her yönden sınırsız. Onun için doğu ve diğer yönler, ne aşağı, ne yukarı, ne de çaprazlama yoktur. Bu En Yüce Öz (Atman) kavranamaz, sınırsızdır, doğmamıştır, usa vurulamaz, düşünülemez. O hava gibidir. Dünya yok olurken sadece O kalacaktır. Boşluktan bir düşünce yığını halinde bu dünyayı uyandırır. Sadece O düşünür ve sadece onda yok olunur. Güneşte parlayan onun biçimidir. Dumansız ateşte parlayan da, midede besinleri yakan da odur. Şöyle derler: "Ateşte, kalpte ve güneşte bulunan O, bir ve aynıdır." Bunu bilen, Tek olan onunla bir olur*." (Kaya, 2008: 333-334).

Brahman maddi dünyanın yanı sıra evrenin ötesinde, saf bir birliktir ve çoğuldur, tüm dünya ve onun birçok unsuru Brahman'dır. Brahman'ın nitelikleri "*Saguna*" ve "*Nirguna*" olarak adlandırılır. Brahman'ın birliği, hareketsizliği yani niteliklerden arınık hali "*Nirguna*", özel nitelikle donatılmış biçimi ise "*Saguna*" olarak adlandırılır (Khajegirand Afroogh, 2019: 15). Brahman'ın içkin yönünü oluşturan *İşvara* da, nesnel bir mutlak olan "*Saguna"*olarak yer alır (Rao, 1943: 45).

Zaman ve mekândan bağımsız olarak her türlü sınırlayıcı etkilerden arınık ve tüm zamanları kuşatan Brahman bu özelliğiyle aşkın yönü ile ön plana çıkar. Aşkın Tanrı Brahman'ın içkin yönü de bulunmaktadır. Brahman'ın içkin yönü insanın beni ile özdeştirilir. Brahman'ın insan şuuru yani "ben"i Atman olarak ifade edilir. Brahman sınırsızlığı ile aşkınlığı, Atman'ı ile de içkinliği ifade edilir.

Aşkın Brahman, bireysel bilincin yok olmasıyla üst bilince geçişle ortaya çıkan mutlak mutluluk, mutlak iyi, mutlak bilgi, mutlak gerçeklik kaynağı ve sonsuzluk olup tanımlanamaz olandır. Brahman'a atfedilen mutlaklık kavramları O'nun sıfatları olmayıp gerçek doğasını gereği olup tanımlamasını engeller (Nikhilinanda, t.y.: 65).

İçkin Tanrı Atman

Aşkın Tanrı Brahman'ın her canlı varlıkta bulunan bireysel özü, ruhu "*Atman*" kavramına özdeştir. Upanişadlar'da yüce varlık Brahman, Evren,

Atman aynı varlık olarak tasavvur edilir (Kaya, 2008: xxi). Sanskritçe "nefes almak", "hareket etmek", "üflemek", "her şeyi kaplamak", "bir şeye ulaşmak" anlamına gelen Atman kavramı, Vedalarda "nefes" ve "beden" anlamında iken Upanişadlar'da ise "evrenin ruhu, özü" "işlevsel güç" "ben" anlamlarına gelmiştir. Brahman kavramında olduğu gibi Atman kavramında süreç içerisinde anlamsal genişleme meydana gelmiştir (Yılmaz, 2017: 56-57). Atman kavramının "üfürük" ve "soluk" anlamlarının "Tanrının özü" anlamına evrilmesi de aynı paralellikte gerçekleşmiştir (Işım, 2015: 49).

Upanişad'larda büyük kozmik güç Brahman ve ölümsüz benlik Atman aynıdır. Her bireyin kalbinde ve kurtuluşunda en yüksek bilinç/benlik olan ve her şeyde var olan yüce güç Brahman, Atman aracılığıyla fiziksel dünyadan iç ölümsüz benliğe doğru gerçeklik bulur. Katha Upanişad'da Atman, en inceden daha incelikli ve en büyüğünden daha büyük olarak tanımlanır ve her canlı varlığın kalbinde yer aldığı ifade edilir.

Atman kavramı Upanişadlar'da "*jivaatman*" ve "*pramatman*" şeklinde de görülmektedir. Atman'ın bilgisizlik ve bilinç boyutuyla ilişkilendirilen *jivatman*, bireysel ruh olup, beden, soluk ve akıl ile bilinir. Atman'ın *paramatman* yönü ise bedenin organlarının ve zihni süreçlerin ötesindeki yüce ruhtur (Yılmaz, 2017: 56-57). Hindu felsefesinde Atman'ı, yalnızca atman ile tanıma, bireyin kendi ruhu içinde var olan evreni yani Brahman'ı bilmesini tanımasını sağlar (Kalın, 2016: 37).

Hindu felsefesinde her insanda var olan bireysel ruh Atman'ın Evrensel Ruh olduğu ve yüce Brahman ile aynı olduğuna dair ifadeler Upanişad metinlerinde şöyledir:

"*Evrensel ruh Atman, senin yücelttiğin parlak Atman'dır. O nedenle Soma sıkılmıştır ve senin ailende de devamlı sıkılacaktır.*" (Kaya, 2008: 142).

"*Gözde görünen kişi Atman'dır. O ölümsüzdür, korkusuzdur. O Brahma'dır…*" (Kaya, 2008: 132).

"*Sonra o onlara dedi ki: "Siz evrensel Atman'ın farklı olduğunu düşü-*

nerek yemek yersiniz. Halbuki onun kendisiyle bir ve aynı olduğunu düşünenler, dünyanın her yerinde, her canlıyla, herkesle birlikte yemiş olurlar." "Parlayan gökyüzü bu evrensel Atman'ın başıdır...." (Kaya, 2008: 144).

Hinduizm'de felsefenin yaşamla olan sıkı ilişkisi Upanişad metinleriyle ortaya konan "*karma*", "*maya*", "*avidya*", "*samsara*" gibi temel kavramlar Evren, Atman ve Brahman temelinde anlamını bulmaktadır. Upanişad felsefesinde Atman hem her bireyde mevcut olup hem de her bireyde mevcut bulunmamaktadır. Bu Atman bilgisinin keşfiyle açığa çıkar. Evrensel Ruh olan Atman'ın bireyde mevcut duruma gelmesiyle Evren ve Evren'in Ruhu olan Brahman'ın bireyde varlık düzeyine gelmesi ve Evrensel varoluştaki tek Ruh'a kavuşmanın gerçekleşmesi sonucu mutlak birlik ve mutlak yokluk ile Hindu yaşamındaki temel kurtuluş doktrini *mokşa'*ya ulaşılır.

Atman'ın bireyde kavranılması ve var olması ancak O'nun tarafından seçilen kişilere bahşedilmesiyle ilişkilendirilir. Atman ve birey arasındaki bu ilişki gerçeğin bilgisinin yani kutsal bilginin bahşedilmesiyle gerçekleşir. Bu bağlamda bu hususa vurgu yapılan sözlerden bir kaçı şöyledir:

"*Atman eğitimle, düşünceyle veya çok öğrenmeyle kavranır bir şey değildir: O, ancak onun seçtiği tarafından kavranabilir: Atman kendisini ancak böyle bir kimseye gösterebilir: Bu Atman tahammülden yoksun olanlar tarafından algılanamaz; düşüncesizler ve çilecilik hayali içinde olanlarca algılanamaz. Fakat bunu bilen kişi bu sayede Brahma ülkesine girebilir*."

"*Bilgiye doymuş ermişler, mükemmel bir ruhla, tutkudan uzak ve sakin halde ona ulaşırlar. Evrenin her yerinde var olan ona ulaşarak bilge kişiler dindar ruhlarıyla o bütünün içine girerler."*

"Vedanta bilgisini doğru anlayanlar, terk ve feragat yoluyla kendilerini saflaştıran çileciler, zamanın sonunda ölümün ötesine geçip Brahma dünyasına erişirler" (Kaya, 2008: 270).

"*Tanrı'yı bilince tüm bağlardan kurtulunur; keder kaybolur, doğum-ölüm döngüsü ortadan kalkar. Onu derin düşünmekle vücudun ortadan kalktığı üçüncü aşama, istekleri tamamlanmış, mutlak, evrensel efendilik durumu gerçekleşir*."

"*Haz alan bireysel ruhu, haz veren duyu nesnelerini ve evrensel Eyleme Geçirici'yi bilenin, bilmesi gereken daha yüksek bir bilgi yoktur. Bu üç yönlü Brahma' dır. Bütün söylenecek budur*."

"*Ruh (Hamsa) her canlıya hayat veren, her canlıda görülen bu Brahma Çarkı'nda kanat çırpar. O, kendini ayrı harekete geçireni ayrı olarak düşünür. Onun tarafından kabul edildiğinde de ölümsüzlüğü elde eder."*

"*Eski zamanlarda açıklanmış olan Vedaların Sonu'ndaki (Vedanta) en yüce giz, sükuna ermemiş kimselere, bir oğlu ya da bir öğrencisi olmayanlara verilmemelidir*." (Kaya, 2008: 290)

Atman'ın bahşedilmesi gerçekliğin bahşedilmesi olarak tasavvur edilir. Atman ile var olan gereklikte sonsuzluk ve ölümsüzlük var olur. Atman, dünyevi âlemdeki kötülük, yaşlılık, açlık, susuzluk, ölüm ve acılardan uzak olup sadece "gerçeklik" olarak ifadesini bulur. Atman'ın aranması ve bulunması gerçeğin aranmasıdır. Atman'ın gerçekliği var olan ve olmayan her şeyin elde edilmesini sağlar (Kaya, 2008: 172).

Evrensel Ruh Atman, her bireydeki "ben" olarak da ifade edilmektedir. Atman'ın "ben" olarak ifade edilmesi herkeste aynı ve bir ruh olduğu ve başlangıçtan beri var olduğuna işaret etmektedir. Atman'ın "ben" oluşuyla ilgili ifadeler şöyledir:

"*Başlangıçta bu dünya insan (Purusha) biçimindeki öz (Atman) idi. Etrafına baktı, kendinden başka kimseyi göremedi. ilk kez, "Bu benim" dedi. Buradan "ben" adı doğdu. İşte bu yüzden bugün bile birisi önce "ben" der, sonra sahip olduğu adı söyler. Bütün bunlardan önceki zamanda (pürva) o bütün kötülükleri yaktığı (ush) için ona Purusha denmiştir. Bunu bilen kişi, onun önüne geçmeye çalışanı yakar*." (Kaya, 2008: 9).

"*O başlangıçta Brahma'yı yarattı ve ona Vedaları verdi. Kendi aklıyla aydınlanan bu tanrı kendisini "Ben" diye açıklayarak kurtuluş isteğiyle sığınak aradı*."

Evrensel Brahman dünyada var olan her şeyin özü Atman şeklinde varlıklarda gizli olduğu görülür. Atman'ın açığa çıkması kişinin ruhsal ölü-

müyle gerçekleşen bir olgudur. Hindu inancında bedenin yok olmasının ardından kurtuluşa eremeyenlerin tekrar bedenlenmesi evrendeki tüm her şeyin tek ve aynı öz olan Atman'ın tezahürlerinden biri olduğunu ve tek tanrı Brahman anlayışını ortaya koyar niteliktedir (Işım, 2015: 47).

Hinduizm'de Upanişad felsefesiyle Evren tek, yüce ve sonsuz sınırsız öz olan Brahman'dır. Brahman'ın varlık dünyasındaki tezahürü olan öz her canlıda bulunmaktadır. Bu öz bireyde ışık, kalp ve soluk olan Atman'la zuhur etmektedir. İnsanın Atman'ı keşfi gerçek bilginin Brahman bilgisinin bahşedilmesiyle gerçekleşir. Brahman'ın sonsuzluk ve ölümsüzlük evereninin bilgisi bireyin kalbinin ve aklının saflaştırılması ile gerçekleşir. Bireyin kendi içindeki tanrısal özün ortaya çıkmasıyla Brahman'ın Evrensel birliği ve tekliği gerçekleşir.

Sonuç

Felsefe ve teolojiyi birlikteliğini yaşamdaki pratiğini ortaya koyan Hinduizm, yüzyıllar boyunca değişen dönüşen tanrı anlayışı ve güçlü dinsel felsefesiyle yaşayan kadim dinlerden birisidir.

Hinduizm'de kutsal kitap külliyatı tarihsel süreçte düzenlenmiş olup yazılı (şruti) ve sözlü (smriti) metinler şeklinde günümüze kadar gelmiştir. İlk dönem metinleri olan Vedaların arkaikliği MÖ.2000-400 yüzyıla kadar gider. Vedalar döneminde tanrı anlayışı, hem adına kurbanlar sunulan, mantra ilahileri söylenen ve soma içeceği sunulan yaratıcı tanrı Brahma/ Brahman, hem de Brahma, Vişnu, Şiva olarak tezahür eden kutsal üçlü birlik (trimitu) ya da politeist tanrı panteonundan müteşekkildir.

Hindu yaşamının şekillendiren Upanişad metinleri, Veda metinlerinin sonu olup Vedanta şeklinde de ifade edilmektedir. Upanşad dönemine gelince kadar Brahmanlar ve Aranyakalar metinleri tanrı fikrindeki aşkın ve içkin tanrı anlayışına zemin hazırlar niteliktedir. Upanişad felsefesinde tanrı fikri, tek, yüce, yaratıcı, aşkın ve içkin tanrı olarak tasavvur edilir. Upanişadlar'la getirilen yeni kavramlar kurtuluş teolojisini de şekillendirmiştir. Kurtuluşa ulaşma aşkın tanrı Brahma bilgisiyle gerçekleşir. Yüce tanrı Brahman, aşkın bir tanrı olup, içkin tanrı Atman ile özdeştir. Brahman'ın

aşkın ve içkin oluşu O'nu Evren'in hem kendisi hem yaratıcısı kılmaktadır. Upanişad metinlerine göre Evren algısı, Aşkın Tanrı Brahman yani bireydeki tanrısal öz/ben olan içkin Tanrı Atman'dır.

Upanişadlar'da tek ve evrensel, mutlak gerçeklik, ölümsüzlük bilgisini Brahman bilgisi olduğu ifade edilir. Bireyin yaşamdaki eylemlerine göre şekillenen karmasının doğum ve ölüm çarkı samsaradan kurtulması Brahman bilgisinin kavranılmasıyla gerçekleşir. Bireydeki bu bilgi sonsuz, sınırsız, ölümsüz, ışık, kalp ve soluk olan Atman ile bahşedilir. Birey kendi içinde mevcut olan tanrısal ruh Atman'ı keşfetmelidir. Atman, yaşam sona erse de sönmeyen ışıktır. Brahman'ın, fiziksel dünyada sonsuzluğu bireydeki Atman'la tezahür eder.

Evren, başlangıcı ve sonu olmayan sınırsız tek Yüce Ruh Brahman'dır. Bireydeki Tanrısal Ruh Atman, Evrensel Ruh'la özdeştir. Bireydeki Atman'ın bahşedilmesi Atman bilgisi ile gerçekleşir. Atman'ın bahşedilmesi; Yüce Brahman bilgisini fark etme, tanıma ve bireyin yaşamdaki ameli pratiğine göre gerçekleşir. Bireydeki öz Atman'ın Evren olan Brahman'la birliği, tekliği ve yokluğu, bireye Evrensel Brahma'da ölümsüzlüğü bahşeder.

Kaynakça

Avcı, H. Ç. (2019). *Vedanta Sistemi Çerçevesinde Hinduizm'deki Mistik Unsurlar*. (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2019).

Aydın, F. (2015). "Hint Düşüncesinde Varlığın Birliği ya da Şankara'nın Advaita Vedantası'nın Varlık Anlayışı". *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri-II*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ss. 225-242.

Chaudhuri, H. (t.y.) "The Concept of Brahman in Hindu Philosophy". *Philosophy East and West* 1/1.

Hiriyanna, M. (2011). *Hint Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Işım, M. A. (2015). "Upanişad Metinlerinde Varlık Düşüncesi". *Iğdır*

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. ss. 45-54

İplikci, A. (2015). *Felsefi Düşüncenin İlk Metinleri: Upanişadlar*. (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015).

Jones, C. A., Ryan, J. D. (2007). *Encyclopedia of Hinduism*. Facts On File.

Kalın, M. F. (2016). "Shankara Mistisizminde Tanrı". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ss. 29-39.

Kaya, K. (2008). *Upanishadlar*. 1. Bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Khajegir, A. R.; Afroogh, M. R. (2019). "The Dignity and Unity of Atman and Brahman in Vedanta School- Hinduism Study". *Journal of Philosophy and Ethics* 1/1, ss. 13-19.

Krishnananda, S. (t.y.) "The Brihadaranyaka Upanishad". *Swamı Krıshnananda The Divine Life Society*. From https://www.swami-krishnananda.org.

Kutlutürk, C. (2014). *Hindu Kutsal Metinleri: Upanişadlar*. 1. Bs. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Napa, D. (2020). "Brahma: The Lord of all Creation". *ResearchGate*.

Nikhilananda, S. (2003). *Hinduizm*. Ruh ve Madde Yayınları.

Nikhilananda, S. (1948). *The Upanishads*. New York: Harper Brothers Publishers.

Rao, P. N. (1943).*The Schools of Vedanta*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan

Şevik, Ümit. (2019) *Hinduizm, Budizm ve İlahi Dinlerde Kutsal Kitap Anlayışı*. (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel, 2019).

Thrasher, A. D. (2015). "The Historical Depth of Hindu Cosmology: A Historical Interpretation of Hindu Dharma". From https://bham.academia.

edu/AndyThrasher.

Tümer, G. (1992) .“Brahmanizm”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, ss. 329-333.

Yılmaz, Z. (2017). *Hinduizm’de Adi Şankara’nın Advaita Vedānta Doktrini Ve Teolojik Görüşleri*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2017).

Yitik, A. İ.(t.y.) “Hinduizm”. *Dinler Tarihi*. ss. 322-352.

ALTINCI BÖLÜM:
TARİH

BİR OSMANLI VAKANÜVİSİ OLAN AHMET CEVDET PAŞA'NIN GÖZÜNDEN MEDENİYET, BATILILAŞMA VE MODERNLEŞME

Özlem DAŞ

Özet

Her toplumun medeniyeti besleyen gelenek görenek ve kültürleri birbirinden farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla Batı Dünyasının medeniyet tasavvuru ötekileştirici, dışlayıcı bir zihniyetten beslenip kendi dışındaki toplulukları modernleşme, Batılılaşma, adı altında kolonileştirme, köleleştirmeye aracılık ederken İslam medeniyet tasavvuru ise bünyesinde barındırdığı hoşgörü, yaşatıcı ve kucaklayıcı özelliği ile kendisi yaşarken aynı zamanda etki ettiği topluluklara canlılık renklilik kazandırarak yaşanırlık kalitesine kalite katmıştır. 19.yüzyılla birlikte Batı dünyasının medeniyet kavramına yükledikleri anlamlarla İslam Medeniyetini yok saymaları Osmanlı vakanüvisi, bilim insanı olan Ahmet Cevdet Paşa'nın medeniyet kavramına İslam Dünyasının da varlığına uygun olacak şekilde yorumlar getirmesine neden olmuştur. Ona göre medeniyet bütün insanlığın ortak maddi ve manevi değerleri olup bir gelin misali diyardan diyara gezmektedir. Osmanlı Devleti'nin mevcut olan dünya döngüsüne ayak uydurması için çareler arayan Osmanlı bilim insanlarının kimisi Abdullah Cevdet misali Batı'nın mevcut olan kültürel maddi ve manevi gelişmişliğinin olduğu gibi alınmasını savunurken kimisi de Ahmet Cevdet Paşa misali İslam dünyasının eğer tekrar medeniyet gelinini ağırlamak istiyorsa Batı'daki bilimsel teknik ve yöntemlerinin ben- idraklerine ters düşmeyecek şekilde alması gerektiğini savunmaktadır. Abdullah Cevdet gibi düşünenlerin etkin olması neticesinde batılılaştırılmaya, modernleştirilmeye çalışılan İslam Dünyası bugün ben- idrak ve kimlik çatışması neticesinde büyük bunalımlar içerisindedir. Bu durumun düzelmesi ise Ahmet Cevdet Paşa'nın da kast etmiş olduğu üzere İslam topluluklarının mevcut şartlar doğrultusunda ben- idraklerine ters düşmeyecek şekilde kimliklerine yeniden şekil vermelerine bağlıdır.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, Batılılaşma, Medeniyet, Medenileşme, Ben- idraki, Doğu dünyası, Batı dünyası

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Tarih Bölümü, Yakınçağ Tarihi-Lisansüstü Öğrencisi- melzo348@gmail.com

CIVILIZATION, WESTERNISATION AND MODERNIZATION THROUGH THE EYES OF AHMET CEVDET PAŞA AN OTTOMAN CHRONICLER

Abstract

The traditions and culture of every society which feeds civilization differ from each other. For this reason, whereas the concept of civilazation of Western World feed from marginalizing and exclusionary mentality,ıt mediates the colonization and enslavement of its own societies under the name of modernization and westernization,the concept of civilization of Islamıc World added quality to the quality of livability by bringing liveliness and color to societies,it influenced by living with tolerant and embracing character of Islam.The fact that the Western world ignores Islamic civilation has caused Ottoman chronicler Ahmet cevdet Pasha,who is the scholar, interept the concept of civilization in accordance with existence in the Islamic world.Ahmet Pasha suggest that civilization is the common material and spiritual value of all humanity and travels from world to world like a bride.While some of the Ottoman Scholars who sought solutions for the Ottoman Empire to keep up current world cycle,like Abdullah Cevdet,advocate taking the existing cultural,material and spiritual development of the West as it is, some scholars,-like Ahmet Cevdet Pasha,argued that ıt should adopt the scientific techniques and methods in the West in a way that would not contadict their perception if the Islamic world want to host the bride of civilazition again.As a result of the influence of those who think such as Abdullah Cevdet,the Islamic world,which has been tried to be modernized is in great depression as a result of the conflict between self-perception and identity.The improvement of this situation depends on the Islamic communities in a way that does not contadict their self-perception in line with current conditions,as Ahmet Pasha meant

Key Words: Modernization, westernization, civiliztion, civilizate, self- perception, eastern world, western world

Medeniyet'in İhyasında Tarihin Rolüne Küçük Bir Dokunuş

Ahmet Cevdet Paşa tarihi cildi evvelinde değinilmiş olduğu üzere insan geleceğe derin ve faydalı adımlarla yürümek için geçmişinden, atalarının yaşadığı deneyimlerden faydalanmak ihtiyacı içerisindedir(Cevdet,I,1972). Dolayısıyla geçmişimiz hakkında malumat sahibi olmamızı sağlayan tarih ilmi sosyal bir varlık olan insanın ilerlemesi için yararlanılması gereken elzem ilimlerden biridir. Devlet oluşturmuş olan toplulukların yaşamlarını sürdürüp ilerlemesinin tarih ilmine bağlı olması medeniyetin de var olması için elzem bir durum oluşturmuştur. Kısacası medeniyeti oluşturan devletlerin var olması ve varlıklarını devam ettirebilmesi tarih ilminden yeterince ve uygun şekilde yararlanmasına bağlıyken medeniyetin var olması da devletlerin selametine bağlı olup bu durum zincirleme bir etkileşim arz etmektedir.

İnsanlığın Kadim Mirası Medeniyet

İnsanın varlığını idame etmesi ve bayındırlık seviyesini yükseltmesinin temelinde sosyal(toplumsal) bir varlık olması yatmaktadır. Bu yüzdendir ki Aristo, Platon, Farabi ve İbni Haldun gibi filozoflar devlet ve medeniyet oluşturma konusunun alt temeline toplumsallığı yerleştirmişlerdir. Nitekim Ahmet Cevdet İnsanî toplanma zorunludur, bu insan tabiatının bir gereğidir(Cevdet/ 1972). "İbn Haldun *Hükemânın terminolojisinde buna temeddün/medeniye (medine) adı verilir ki 'umrân manası da bundan ibarettir"* demektedir (Canbaz*, 2017:9).* Çünkü insanın ihtiyaç duyduğu gıdayı temin etmeye ya da yabani hayvanlara ve/veya diğer insanlara karşı kendini savunmaya tek başına gücü yetmez. Yani insan, yaşamını sürdürebilmek için lazım olan gıdanın asgarisini bile yalnız başına sağlayamadığı gibi güvenliğini de temin edemez. Bu nedenle insanlar arasında iş ve güç birliği yapılmak suretiyle herkesin beslenme, savunma ve diğer ihtiyaçları giderilir. Bu zorunlu olarak böyledir ve yardımlaşma yoluyla üretime katılanlardan çok daha fazla insanın gereksinimini karşılayacak yeter miktarda *"mal ve rızk hâsıl olur"*. Böylece yardımlaşmak suretiyle insanın bekası ve türünün muhafazası hususundaki Allah'ın hikmeti tam olarak gerçekleşmiş olur. Şu halde insan türü için içtima ve

toplu olarak yaşamak zorunludur. Yalnız insan doğasında iyilik, toplumsallık, saldırganlık ve haksızlık gibi çok renkli kişisel özellikler de vardır. İşte insandaki toplumsal yaşamı sekteye uğratacak kaos ortamının oluşmasına neden olan bu özellikler otoriteyi yani devleti zorunlu kılmaktadır. (Karaçavuş,2015) Yeryüzünde var olan bütün topluluklarda mutlaka bu otoriteyi sağlayan bir güç olmuştur. Bu ister bir peygamber(nübüvvet) aracılığıyla ister bir hükümdar aracılığıyla olsun. İnsanların toplu olarak yaşama özellikleri devletleri(otoriteyi) yaratırken devletlerin de kaosu engellemek, toplulukları bir arada tutmak özelliğine mukabil ortak değerlerin inşası mevzu bahis olmaktadır. İşte bu maddi ve manevi ortak değerler sonucu medeniyet veya medeniyetler vücut bulmaktadır. Bu çalışmanın temelini oluşturan mevzu bahis olan bu medeniyet kavramının taşıdığı anlamlar, anlamların mahiyeti ve anlama anlam katacak olanların beslendikleri zihniyet, (Misal sizler de kabul edersiniz ki bir topluluğun iyilik olarak bildiği bir eylem başka bir toplum için kötülüktür veya bu iyi ve kötüyü belirleyen kriterler değişiklik arz edebilmektedir veya her iyi bilinen eylemin meyvesi iyi olamayabilir çünkü insanın mevzu bahis olduğu durumlarda tek bir doğru değil doğrular mevcuttur.) maddi ve manevi değerlerin olumluluk ve anti olumlu özellikleri, metafizik ve fiziksel sınırlar dahası sosyal bilim alanla olan ilişkisi nedeniyle kesin bir tanımlamanın yapılamıyor olması, kavramın akademik alanda birçok tartışmaya, çalışmaya konu olmasına neden olmaktadır. Fernand Braudel ‘’ *Medeniyet sözcüğünü, düz bir çizgiyi, üçgeni veya bir kimyasal elementi tanımlar gibi, basit ve kesin bir biçimde tanımlayabilmek güzel olurdu. Ama sosyal bilimlerin sözcük dağarcığı böyle tanımlara pek az izin verir*.’’(Aktürk,2007) derken tam da bu durumu kastetmektedir. Şimdi medeniyetin batı dünyasındaki tezahür ve mahiyetine önce değinecek olursak yoğun tartışmaların yapıldığı 18. yüzyıldan evvel Fransa’da şehir (Poliçe: Aslında güvenli alan anlamına gelir yani insanın güven içerisinde bayındırlık düzeyi yüksek şehirli yaşantısı.) anlamına gelen ‘civili, civilite, civilise’ şeklinde kullanılmıştır. XVIII. yüzyılda Avrupa’nın yaşadığı coğrafi keşifler, reform, rönesans ve sanayi devrimi, Fransız İhtilali’ni müteakip yaşadığı gelişmeler sonucu dünya ekonomisi ve siyasetinde elde ettiği güç sonucu civilise ‘civilisation’ (Yurttaş anlamı verilmiş ve bu yurttaşlık şehirde yaşayan her fert için değil sadece özgür

olan erkek birey için geçerli olmuştur) olarak kullanılmaya başlanmıştır. 19. yüzyıl itibariyle civilization sözcüğü modern anlamına kavuşarak toplumsal düzen ve bilimin yerine kullanılmaya başlanmıştır. Batılılar bu yüzyılla birlikte medeniyeti, mevcut durumlarının geçmişe nazaran sanatta, kentsel ve toplumsal yaşamda, bilim ve teknolojide göstermiş olduğu gelişmeyi temsil etmekte kullanmışlardır. Söz konusu olan yüzyılda civilizasyon kavramı, Batının tekil medeniyet algısı dönüşüm sürecini tamamlamış, üst ve orta tabakanın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Böylece Avrupa'nın 19. yüzyıldaki en önemli amaçlarından biri, ilkel ve barbar gördüğü diğer toplumlara da medeniyet götürmek ve onları bu süreçten geçirmek olmuştur.(Şimşek,2017) Batının kendisini üstün olarak görmeye başlamasının aslında temeli İslâm dininin varoluşuyla birlikte vuku bulmuştur. Çünkü onlara göre Müslümanlar Hz. İsmail'den gelmektedirler ve Hz. İsmail de bir cariyeden olduğuna göre Müslümanlar da alt tabakadandırlar. Dolayısıyla alt tabakadan olan Müslümanları medenileştirmek üstün olan Batıya düşmektedir[1].Kendini merkeze koyup dünyayı ben merkezcil bakış açısıyla şekillendirme çabası içerisine giren Avrupa'nın pratikte yaptığı şey aslında kendi dışındakileri tamamen tasfiye etmek veya ilkel olarak gördüğü toplulukları kolonileştirme(köleleştirme) gayesini meşru kılmak amacıyla bal kisvesiyle sunduğu zehri "medeniyeti" kullanmaktan başka bir şey değildir. Tekrar Batının Medeniyeti tanımlamasına dönecek olursak ilk Medeniyet tartışmaları ona anlam yükleme çabaları 18.yüzyılda medeniyetin karşılığı olan "civilization" kelimesinin Victor Riqueti Mirabeau tarafından 1757 yılında yayımlanan *L'amideshommesoutraité de la population*adlı kitabında kullanılması ve kısa sürede diğer Avrupa dillerine yayılması ile başlamıştır.(Kalın,2010:1-2) Sigmund Freud "*Medeniyet ve Ondan Hoşnut Olmayanlar*" adlı eserinde Medeniyet sözcüğü insanları hayvan atalarından ayırt eden bütün başarı ve düzenlemelerin toplamı ola-

1 Doğuyu: XVIII. Yüzyıla kadar doğu ve batı ayırımı coğrafi olarak olsa da mevzu bahis olan yüzyıl ile birlikte Müslüman olanları karşılayacak bir anlam kazandırılarak kullanılmıştır. Bu durum daha birçok sözcük için de geçerlidir. Misal ilerlemeye yüklenen anlam öyle bir mahiyete indirgenmiş ki anlamı ilerleme denilince sadece batı ve onun teknik ve teknolojisi akla gelmektedir. Hâlbuki ilerleme sadece teknik ve teknolojik alanda değil aynı zamanda teknolojinin yanı sıra ahlaken de ilerlemeyi kapsamaktadır. Bu strateji kendini üstün olarak çevrene benimsettirip karşındaki toplulukları aşağılık kompleksine kaptırmakta 19.yüzyılda yoğun bir şekilde kullanılmıştır.)

rak tarif etmektedir ve medeniyet iki gayeye hizmet etmektedir; insanı doğaya karşı korumak ve insan ilişkilerini düzenlemek. (Aktürk,2007/147-175) Yani Fraud'a göre dinden beslenen medeniyet insan özgürlüğünün kısıtlanmasıyken aynı zamanda da insanlığın yaşamasıdır. Fakat İnsanın fıtratı gereği doğayla mücadele etmesi değil de doğayla uyum içerisinde olması gerekmektedir. Bu düşünceyi kendisine tabi olanlara aşılayan İslâm inancı gereği, Doğu medeniyet anlayışında Allah doğayı insanla bir bütün olacak şekilde emanet olarak yaratmış dolayısıyla insan emanetten yararlanırken onu yok etmeye değil tam tersi varlığını korumaya çalışır. Bu yüzden İslam bakış açısı ve ahlakını barındıran Doğu milleti gittiği yeri imar etmiş, yok etmemiştir. Nitekim insanın oluşturduğu medeniyet, onun kendi dışındaki canlı ve cansız varlıklara olan bakış açısından beslenmektedir. Yani Batı insan ve tabiat anlayışında mevcut olan Galtung'un da ifade ettiği tek boyutlu "İnsan tabiata hakimdir" önermesinde mevcut olan güçlü ve sert ben idrakinin yansımasıdır. (Galtung'un önermesi aslında ilk bakışta basit bir gerçeklik gibi görünmektedir, gerçekte ise gerek bir zihniyetin ana perametlerinden birisi olarak, gerekse doğurduğu pratik sonuçlar açısından güçlü ve sert bireysel bir şuurun(ben-idrakin) yansımasıdır). Bu ben-idraki Ahmet Davutoğlu'nun "medeniyetlerin ben idraki" adlı eserinde değindiği üzere her şeyden önce kendi benini o benin varoluş aleminden ayırmakta ve bu ayırım ile bir tür özne – nesne ilişkisi oluşturmaktadır (Davutoğlu, 2018b:59-60). Bu "özne ve nesne" ilişkisi dikey bir hakimiyet içerdiğinden insanlar arasında "ben ve öteki" anlamında yaşanan dışlayıcılık sert bir şekilde "ben ve tabiat" arasında da yaşanmaktadır. Tabiatı hâkim olunacak bir meta olarak gören Batı kaçınılmaz şekilde epistemolojik bir problem alanı oluşturmuştur. (Davutoğlu,2018a/59-60) Bugün Avrupa'nın kendi dışındaki toplulukları sömürücü bir zihniyetle egemenliği altına alması, tabiatta savaş açıp onu alt etme çabası içerisine girmesinin temel nedeni de işte buradan kaynaklanmaktadır. Misal aydınlanma çağı ile birlikte ekonomi alanın kilisenin tekelinden çıkarılması, Ortodoks düşünce ile birlikte cennete gidecek olan kişilerin sahip oldukları zenginlikle orantılı olduğu düşüncesinin nüvesi olarak Batılılar sömürgecilik faaliyetlerini kendilerince haklı ve gerekli bir unsur addederek kendi dışındakileri sömürmektedirler. Halbuki Doğu medeniyet anlayışında çevrendekiler var olabildiği sürece

sen varsındır dolayısıyla sahip olduğun iyi güzel haslet ve nesnelerin diğer insanlarda olması için çalışmalı kendindeki maddi ve manevi olan değerleri paylaşmalısın nitekim İslam düşüncesini kendilerine ulaştıran kurtarıcı Resul komşusu açken tok yatan bizden değildir anlayışı ve Yaradanın rızasına kavuşma isteği bu medeniyeti şekillendirmiştir. Medeniyeti tanımlarken Batı'nın kendi tanrı-insan ilişkisine yüklediği mana da bu tanımlamada etkili olmuştur. Kısaca Batılıların Tanrı-insan ilişkisi anlayışına değinecek olursak onlarda Tanrı'yı öldürmeden iman mümkün değildir (Haşa ve kella İsa Tanrı veya Tanrının oğlu olduğuna ve çarmıha gerilip öldürüldüğüne inanma esasına dayandığına göre tanrı öldürülmüştür.) dolayısıyla modern çağla birlikte Galtung'un ifadesiyle devlet Tanrının yerini alıyor ve Tanrı-insan ilişkisi yerine devlet-vatandaş ilişkisi devreye giriyor. Misal cinayet gibi bir fiil artık Tanrıya karşı değil, devlete karşı (veya devlet tarafından temsil edilen halka karşı) bir suçtur. Mağdur ise her zaman ikincil bir konumdadır (Davutoğlu,2018a). Devlet üçüncü bir taraf değil doğrudan mağdur durumunda olup Tanrı gibi cezai müeyyideyi doğrudan düzenleme hakkına sahiptir. Ayrıca aklın ön plana çıkarılması sonucu insanın akıl sahibi olarak her şeyin üstesinden gelebileceği dolayısıyla insanın kendi kendisine veyahut insanlığa tapması durumu Batı medeniyet düşüncesinde bulunmaktadır. Yani tamamen uhrevi düşünceden soyutlanmış dünyevi ihtiras ve düşünüşlerden beslenen bir medeniyet anlayışı mevcuttur. Bu anlayış yarı Tanrı insan idealleşmesi zamanla ulus idealleştirmesine dönüşmüş ve insan-insan ilişkisindeki temel perametlerinden birisi olmuştur. Hans Kohn'un değindiği üzere bazı dinlerin tanrılarını şahsileştirmesi gibi, ulusçuluk da ulus düşüncesini şahsileştirmeye yönelmiş ve ulus bir ideal şahsiyetin bütün özelliklerini taşır hale gelmiştir. (Davutoğlu,2018'a)

Ayrıca Batı zihniyetinde insan-insan ilişkisine baktığımızda Galtung'un da ifadesiyle "Bireyler, sınıflar ve milletler olarak bir grup insan diğerlerinden üstün olup onlara hakimdir, bazıları diğerlerine göre daha eşittir. Yine Huntington'un ifadesiyle " Batı ve diğerleri" şeklindeki kategorik ayırımın temelinde gizli seçilmiş medeniyet doktrinine kadar sadece seçilmiş bir grup insanı ya da topluluğu eşit gören, gerçekte eşitsizlikçi bütün düşünce biçimleri bu zihniyetin yansımasıdır. Yani bu zihniyetin

eşitlikten anladığı, önceden tanımlanmış bir grup insanın eşitliğidir. Nitekim 4 Temmuz 1776'da ilan edilen Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki "Tüm insanlar eşit yaratılmıştır, Yaradanları tarafından bağışlanmış, belli bazı haklara sahiptirler; hayat, özgürlük, ve mutluluğu arama amacıyla, insanlar kendi aralarında yönetimler kurarlar" şeklindeki insan hakları açısından son derecede ileri bir adıma rağmen zencilere ve diğer azınlıklara yönelik ayırımcı ve ırkçı tavrın bu yüzyılın sonunda bile sürüyor olması, bildirgedeki "insanlar eşit yaratılmıştır" ibaresindeki insanlar kategorisine sadece WASP(Beyaz- AngloSakson – Protestan) kökenli Amerikalıların girme hakkına sahip olduğu gibi gizli bir zihniyeti yansıtmaktadır (Davutoğlu,2018a/65-66). Batının medeniyet anlayışı bütün bunların yanı sıra mekânı algılayış tarzından ve zamanı yorumlama şeklinden de beslenmektedir. Batı düşüncesine göre "sosyal süreçler alçaktan yükseğe, basitten gelişmişe doğru doğrusal bir gelişim içinde seyreder ve bu ilerleme mutlaka müsbet bir son ile neticelenir. Eğer insanoğlu son zaman diliminde ulaştığı değerleri sorgulamaksızın kabul ediyorsa bir bütünü oluşturur ve bu bütüne uygun davrananlar ilerici iken sorgulayanlar gericidir. Kendini zamanın hem merkezine hem de geleceği belirleme hakkına sahip en ilerici ucuna yerleştiren Batı medeniyeti geliştirdiği tarih bilinci ile geçmişi ve geleceği kuşatan yegâne medeniyet olduğu varsayımını diğer medeniyetlerin bireylerinin de zihnine yerleştirmektedir. (Davutoğlu,2018'a/54-55) Batı medeniyet anlayışına baktığımızda bugün ve geçmişte aslında kendi dışında olan zihniyetlere yaşama hakkı tanımadığını görürüz. Misal 15. ve 16. yüzyıllarda Hıristiyan güçlerden alınan Doğu Avrupa beş asır boyunca Müslümanlar elinde kaldığı halde varlığını sürdürürken aynı yüzyılda Hıristiyan güçlerin eline geçen İspanya'daki İslâm medeniyeti mirası yarım asırdan az bir zaman çerçevesinde fiziksel olarak yok edilmiştir. Aynı şekilde Balkanlardaki zengin İslâm medeniyeti mirası da Osmanlı'nın bu bölgeden çekilmesini müteakip Hıristiyan ve sosyalist rejimler tarafından kısa sürede yok edilmiştir. Bosna'daki etnik temizlik bu yıkıcı sürecin en bariz ve son aşamalarındandır. Yine tarihe baktığımızda kendi medeniyetinin insanlığın modernizm formunda nihai rasyonalite ve özgürlük seviyesine ulaştığı iddiasında bulunan Batılı işgalciler Amerika'da kendi iktisadi ve siyasi mekanizmalarının hegemonyası için otantik Kızılderili kültür ve medeniyet

birikimini etkisiz hale getirme ve tasfiye etme yöntemini benimsemiştir (Kalın,2018/7-8). Bu ve benzeri binlerce örnek var misal Hıristiyan Batılı güçler Afrika kıtasına da sömürgeci bir yüzle girmiş ve kendisine bağımlı fakir bir coğrafya haline getirmiştir. Kısacası değerler açısından meşruiyeti olmayan ve "sadece maddi üstünlüğe dayanan Batı medeniyeti insan medeniyetinin en iyi ve nihai formu olamaz". Nitekim bugün dünyadaki mevcut bunalımlar, bugün hâkim olan bu medeniyet anlayışının yetersiz olduğunu, yeni hayat anlamlandırma ve şekillendirme yöntemlerinin aranılmasından da anlaşılmaktadır. (Davutoğlu,2018b/) Görüldüğü üzere İbrahim Kalın'ın ifadesiyle "*Batılı değer; meta ve sembollerin tedavüle girmesi ve Batı- dışı toplumlara taşınması sürecini ifade ediyor. Çoğulcu ve eşitlikçi söylemlere rağmen küreselleşmenin özündeki Batı-merkezci eğilimler; Batılı olmayan toplumların yeni savunma mekanizmaları geliştirmelerini zorunlu kılmaktadır (Kalın,2018:10).* İşte Osmanlı aydınının medeniyet kavramı ile cebelleşme alt temelini de bu zorunluluk oluşturmaktadır.

Osmanlı'da Medeniyet Modernleşme Batılaşma

Doğunun medeniyet anlayışına baktığımızda İslam inancı ile şekillenmiş olup kucaklayıcı, benimseyici ve yaşatıcı bir değerler bütününü barındırdığından ulaştığı yerdeki kültür ile bütünleştiğini hem o kültürü hem de kendisini çok renkli bir zenginliğe kavuşturduğunu görmekteyiz. Bu medeniyetin ürünü olan ve bu medeniyetin temsilciliğini altı yüz yıl boyunca yapan Osmanlı Devleti'nin başarısının sırrı şüphesiz bu medeniyetin kendisine bıraktığı hoşgörü mirasını adalet dairesi çerçevesinde çok iyi taşımış olması ve kullanabilmiş olmasıdır.

Her ne kadar Avrupa'daki telaffuz şekliyle ilk olarak medeniyet 19.yüzyılda Tanzimat dönemi aydınlarından olan Mustafa Reşit Paşa tarafından "sivilizasyon" şeklinde kullanılarak tedavüle girmiş ve sözlüklerde "ünsiyet, tehzib-i ahlak, te'dib-i ahlak, te'nis, te'dip, zariflenme" olarak tercüme edilmiş, "medeni" (*civilized*) kelimesi de "munis, müzehhebü'l-ahlak, edeblü" ifadeleriyle karşılanmışsa da aslında Avrupa'daki civilization'u karşılayan medeniyet Avrupa'da kullanılmadan 400 yüzyıl önce Arapçada vardır. Nitekim Arapçadaki medeniye 'müdûn' kökünden gelmekte olup

şehir özelliği taşımak, şehirlik anlamına gelmekte ve şehir anlamına gelen Medine'den gelmektedir (Aktürk,2007/147-175). Ancak mevzu bahis olan dönemin ilk evrelerinde henüz tam bir Türkçe karşılığı olmayan bu kavram (sivilizasyon), genellikle Fransızcadaki gibi 'sivilizasyon' şeklinde ifade edilmiştir. 'Civilisation', bu dönemde sonradan kendisine yüklenecek olan teknik, ilmi, sınai ve diğer sahalardaki anlamların hiçbirisini ihtiva etmemektedir. Bu kavrama daha başka anlamlar katmak, yani modern anlama kavuşması XIX. yüzyılın daha ileri dönemlerine tekabül etmektedir. (Çağatay,2017/68-78) Kınalızade Ali Çelebi, bu manaları içerecek bir şekilde "temeddün" kelimesini kullanır ve manasının "ictimâ'-ı efrâd-ı insan" olduğunu söyler. Muallim Naci, 1894' te basılan *Lügat-ı Naci'*sinde medeniliği "şehirlik, bedevîliğin zıddı" şeklinde tanımlamıştır ve "medeni olmak, '*terakkiyât-ı hazıraya muvafık surette maişet e ictima etmek demektir.'* demektedir. Şemseddin Sami de aynı yolu izler ve "*Ulûm ve fünûn ve senayi ve ticaretin semerâtından bihakkın istifadeyle hüsn halde ve refah ve asayişte yaşayış; hazariyet, terakki"* şeklinde tanımlar ki bu medeniyetin maddi kalkınma ve ilerleme yönünü işaret etmektedir (Kalın,2010:1-2). Kısacası Tanzimat yazarları için medeniyet her türlü maddi ve manevi ilerlemedir; her türlü ilerlemenin ön şartıdır. Medeniyetteki ilerlemenin sonu yoktur. Fuat Paşa'ya göre "*Artık önemli olan çok terakki etmek değil, fakat kesin olarak Avrupa'nın öteki ülkeleri kadar terakki etmektir."* Bu anlamda *"mahvolma felaketinden kurtulabilmekliğimiz, İngiltere kadar paraya, Fransa kadar bilgi aydınlığına ve Rusya kadar askere sahip olmaklığımıza bağlıdır." (Kalın, 2010: 1-2)* Tanzimat dönemi devlet adamları için medeniyet ve bilim tektir. Bu kapsamda Avrupa'nın buluşu olan yeni yasa ve gelişmeleri benimsememiz için hiçbir engel yoktur. Fuat Paşa bu anlayışı "yararlı bir buluş, yeni bir bilgi kaynağı, nerede bulunmuş olursa olsun ister putperest ister Müslümanlar arasında ister Medine ister Paris'te olsun, her zaman İslam'a aittir" sözleriyle dile getirmektedir. Görüldüğü üzere aydın yenilikçi kesim yapmakta olduklarını meşru kılmak, olurabilir kılmak için Avrupa yeniliklerinin alınmasının aslında İslam dininde yasak olmadığını nitekim bu ilim ve teknolojinin kaynağının İslâm dünyası olduğu düşüncesini savunmuşlardır.

Osmanlı İmparatorluğunda Bir Medeniyet Düşünürü: Ahmet Cevdet Paşa (1882-1895)

Abdülmecid, Abdülaziz, V. Murad ve II. Abdülhamid dönemlerinde yaşamış olan Ahmet Cevdet Paşa bugünkü Bulgaristan sınırları içinde kalan Lofça kasabasında 26-27 Mart 1823'te dünyaya gelmiştir. Asıl adı Ahmet olup Cevdet mahlasını İstanbul'da öğrenim gördüğü sırada şair Süleyman Fehim Efendi'den almıştır[2].Ahmet Cevdet'in ailesi Yularkıran Ahmet Ağa'dan gelmektedir. Babası Lofça ileri gelenlerinden ve meclis azalarından "ıstabl-ı Âmire payelisi" Hacı İsmail Ağa, annesi yine Lofçalı Topuzoğlu hanedanından Ayşe Sümbül Hanım'dır. Ahmet Cevdet Paşa'nın eğitimi ile yakından ilgilenerek, O'nun İlmiye mesleğine girmesini teşvik eden kişi dedesi Hacı Ali Efendi'dir.

> Hacı Ali efendinin pederi Ahmet Ağa, onun pederi (Lofça Müftülü) İsmail Efendi, onun pederi de (Kırklareli kasabasından) Yularkıran Ahmet Ağadır. On sekizinci yüzyıldan hemen önce, Baltacı Mehmet Paşa'nın maiyetinde bulunan Ahmet Ağa; 1711 tarihinde vuku bulan Prut muharebesinde Büyük Petro'yu mağlup eden ordunun başındaydı. Mezkûr harpten sonra, artık Kırklareli'ne dönmeyerek Lofça kasabasına yerleşmiştir. (Cevdet, I,1972/1-2) Ahmet Cevdet Paşa, kızı Fatma Âliye'nin de belirttiğine göre küçük yaşta okuyup yazmayı öğrenmiş Lofça Müftüsü Hafız Ömer Efendi'den Arapça dersleri almıştır ve "*fevka'l-âde gayret ve ikdâm ile az vakit zarfında fünûn-ı arabiyyede*" hızla ilerlemiştir. (Aliye Hanım,2018:19) On beş- on altı yaşlarında iken kendi ifadesiyle; *Ulûm-ı şer'iyyede dahi biraz mümarese kesb eyledim. Halebi ve Mültekaa okur iken henüz sinn-i bülûğa varmamış olduğumdan mes'ele-i ihtilâmı zihnimde tasavvur edemezdim. Ba'dehûilm-i mantık ve beyân gibi mukaddimât-ı ulûm ile meşgul oldum ve Hâfız Ömer Efendi'nin yerine müftî olan Hâfız Mehmet*

2 Paşa, küçük yaşlarda yazmaya başlamış ve kendisine "Vehbi" mahlasını kullanmıştır. Ama, Süleyman Fehim Efendi "Cevdet" mahlasını vermiştir. Paşa (1986: 40/14) bunu şöyle anlatır: "Lofça'da iken yazıdan Vehbi mahlasını almış idim Halbuki eslaâftan iki büyük şâirin mahlasları Vehbi olduğu cihetle anların âsârı arasında insanın nâm u şöhreti zâyi olur diyerek Fehim Efendi elli dokuz tarihinde Cevdet mahlasını verdi."

*Efendi'den dahi bir mikdar ders okudum. Artıkulûm-ı âliye tahsili için İstanbul'a azimetim lâzime-i hâlden göründü. Sinnim ise henüz on beş-on altı râddesinde bulunduğu cihetle âgûş-ı vatandan ayrılmak bana göre müşkil idi.*diyerek zorlandığını belirtmiştir. *(Yılmaz,2016:19)* Lofça'daki eğitimin yeterli gelmeyeceğini düşünerek 1839'da İstanbul'a gider Çarşamba Pazarındaki Papasoğlu Medresesi'nde bir yer bularak Fatih Camii'nde yüksek ilimler tahsil etmeye başlar. Bu arada o dönemde Harp Okulu revaçta olduğundan çevresindekiler bu okula gitmesini salık veriyorlar fakat dedesi Ali Efendi torununun babası İsmail Efendi'nin mesleğine girmesini arzuladığından izin vermemiştir. Ahmet Cevdet'in İstanbul'daki eğitim macerası bu arzuya binaen başlamıştır. Eğitim ve geçim giderlerini babası ve dedesi tarafından karşılandığından genel olarak geçim sıkıntısı çekmeden eğitimini sürdürebilmiştir. Hamidiye Medresesi imtihanını kazanmış ve gündüzleri dışarda olmak kaydıyla bir oda kendisine burada verilmiştir.(Aliye Hanım,2018/21-22) Bu dönemde çok çalışır, medrese eğitimi yanında hesap, cebir ve hendese öğrenmiş, tekkelerdeki ilmi faaliyetlere iştirak etmiş Hoca Hüsameddin Efendi'nin, Murat Molla dergahı post-nişini Mehmet Murad Efendi'nin derslerini takip etmiş ecnebi lisanı diye tepki gören Fransızcayı gizliden öğrenmiştir.(Aliye Hanım,2018/22-40) Kısacası kendisini hem uhrevi hem de dünyevi açıdan geliştirmiştir. Tahsilini tamamladıktan sonra Mustafa Reşit Paşa himayesinde Tanzimat ricalinin en yakın adamı olarak devletin en mahrem görevlerini kapsayan işlerde dahi yer almıştır. 1844 yılında "Çanat" rütbesi ile Rumeli Kazaskerliğine bağlı Premedi kazasında çalışmaya başlamış. 1845 yılında İstanbul Müderrisliği diploması almıştır. (Yılmaz,2016/62) Reşit Paşa'nın isteği doğrultusunda Bükreş'te bulunan Fuat Paşa'nın yanına gitmiş, Bursa seyahatinde Fuat Paşa ile birlikte olup buradayken "Kavaid-i Osmaniye"yi yazmış, "Şirket-i Hayriye'nin kuruluş nizamnamesini hazırlamış, 1851 yılında Fransız Akademisi'nden esinlenerek kurulan "Encümen-i Daniş"in kuruluşunda görev almıştır.1852'de iki aylığına Fuat Paşa ile birlikte Mısır'a gitmiş,

1853'te Encümen-i Daniş'in bir görevi olarak Osmanlı Devleti'nin 1774-1826 tarihleri arasını yazmakla görevlendirilmiş. 1855'te Tarihi'nin ilk üç cildini Abdülmecid'e takdim etmiş ve Süleymaniye râddesine terfi ettirilmiş, aynı zamanda vakanüvis olarak görevlendirilmiş ve bu görevi 1865'e kadar sürdürmüştür. (Cevdet,1953/5-6) Bu arada da Tarih-i Cevdet'i yazmış. Aynı yıl Metn-i Metin komisyonuna üye olmuş ve fıkhın muamelat kısmında Kitabü'l-büyu'u yazmaya başlamıştır. Sonra Galata Mollalığı tevdi edilir kendisine. 1856'da Mekke-i Mükerreme payesi alır ve Meclis-i Tanzimat üyeliğine getirilir. Meclis-i Tanzimat üyeliğine getirilmesi ile birlikte "*artık kavânin ve nizâmatlâhiyalarını"* kaleme alır ve ilk olarak Ceza Kanunu çalışmalarına katılır. Aynı zamanda Arazi Komisyonu Başkanlığı'na getirilir ve haftada iki gün bu Komisyon ile meşgul olur. Meclis-i Tanzimat tarafından hazırlanan kanun ve nizamnameleri "Düstûr" adıyla bir cilt halinde toplamıştır (Yılmaz,2016:63). Meclis'i Maarif azalığı, Darü'l-muallimin müdürlüğü yapmıştır (Baysun,2010:214-230). Reşit Paşa'nın ölümü ve Ali Paşa'nın sadrazam olması ile birlikte Ahmet Cevdet Paşa'ya 1857'de Vidin Valiliği teklif edilir, ama, O "*bâr-ı girân-ı vezaret altına girmek istemeyip îtizâr (vezirlik yükü altına girmemek için reddeder)*" eyler. İbn Haldun'un Mukaddime'sinin tercümesini 1858'da tamamlar. Meclis-i Tanzimat'ın 1861'de kaldırılmasıyla oluşturulan, Meclis-i Valay-ı Ahkam-ı Adliyye'ye üye olur (Yılmaz,2016:70). İşkodra isyanını bastırmakla görevlendirilir ve başarılı olur. Akabinde 1862'de Anadolu ve Rumeli'ye gönderilen müfettişlerin, teftişleri sonucunda tespit ettikleri hususların icrasını gerçekleştirmek için memur edilir ve mahiyetinde bir büro kurulur. Ama bu görevi icra edemeden Bosna Müfettişi Ziya Bey'in azli ile Bosna Müfettişliği'ne getirilir, Bosna'da ekibiyle birlikte başarılı bir çalışma gerçekleştirir Bosna'ya yeni bir görünüm kazandırır (Cevdet,1980:20-69). 1865'yılında Cebel-i Bereket ve Kozan ıslahatı için "Fıkra-i Islahiye" ile Çukurova'ya gider. Kozan Islahatı'ndan sonra Devleti büyük bir problemden kurtaran Paşa, merkezdeki ilişkilerinin bo-

zulması nedeniyle 1866-1867 yılları arasında İstanbul'dan uzaklaştırılarak yeni oluşturulan Halep Valiliği'ne atanır. Bu görevi öncesinde kadıasker rütbesi vezirlik rütbesine çevrilir. Aslında Cavit Baysun'un belirttiğine göre Ahmet Cevdet ilmiye sınıfında kalarak şeyhülislam olarak atanma arzusundadır fakat onun bu amacına ulaşmasını istemeyen çevre baskın çıkmış ve Kadıasker iken vezirliğe geçmiş "Cevdet Efendi", "Cevdet Paşa" olmuştur. (Baysun, 2010:5-6) Osmanlı'da müderrislikten mirimiranlık'a çıkıp da vezirliğe geçen üç kişi bulunmaktadır; ama kadıaskerlikten vezirliğe geçen tek kişi bulunmaktadır o kişi de Ahmet Cevdet Paşa'dır. Halep Valiliği'ne gider artık O bir mülki amirdir ve iki yıl bu görevi başarı ile ifa eder. Halep Valiliği'nden sonra 1867 yılında İstanbul'a dönerek Meclis- i Valay-i Ahkam-ı Adliyye'nin Şura'yı Devlet ve Divan-ı Ahkam-ı Adlîyye olarak ikiye ayrılmasından sonra ikincisinin başkanlığına getirilir sonra da Divan-ı Ahkam-ı Adlîyye'nin nezarete dönüştürülmesi ile birlikte ilk Adlîye Nâzırı olur.Ahmet Cevdet Paşa Tanzimat döneminin insanı olması ve Tanzimat'ın başat adamı M. Reşit Paşa'nın himayesinde bulunması hasebiyle yapılan yenilik ve ıslahatlarla yakından ilgilidir nitekim yukarıda zikredildiği üzere görevlendirildiği yerlerde bu ıslahatların zeminini oluşturmak, yapılan ve yapılacak ıslahatlar için oluşturulan komisyon ve kurumlarda görev almıştır. Görevlendirildiği komisyonlardan biri de ma'ruzat eserinde belirttiği üzere mecelle kemiyetinin yapılan yeniliklere binaen yeni bir kanunâmenin hazırlanmasına ihtiyat duyulmasını müteakip kurulan Mecelle Cemiyeti'nin üyeliğidir (Cevdet,1980:199-201). Hakeza kendisi ve Şirvani-zade Rüştü Paşa ile birlikte yapılacak olan kanunamenin İslam hukuku göz önünde bulundurularak çağın gerekleri doğrultusunda hazırlanması fikrindeyken bir kısım Divan-ı Ahkam-ı Adliyye üyesinin ise Fransa Kanunnamesi'ni tercüme ile mehakim-i nizamiyye'de düsturü'l amel tutulmasını savunduğunu belirtmektedir. Ayrıca belirttiğine göre saray ricali arasındaki kadim birbirini çekememe adetti kendisi içinde geçerliliğini korumuş kendisinin mecelleyi hazırlamasını, "özellikle mecele'nin

daire-i ilmiyede değil de daireyi adliyede hazırlanmasını ve başarılarını" çekemeyenlerin entrikaları sonucu Adliyye Nezaretinden alınıp Bursa Valiliğine tevcih edilmiştir. (Cevdet, 1980:198-201) Bursa Valiliği'ne atanan Paşa, bir kaç gün sonra bu görevden azledilir. Bu dönemde de Tarih-i Cevdet'in 7. ve 8. ciltleri ile Takvimü'l Edvâr'ı yazar. Fakat mecelle komisyonunun kendisi olmadan etkin bir şey yapamaması sonucu tekrar cemiyetin başına getirilir. Ali Paşa'nın 1871'de vefat üzerine Ahmet Cevdet Paşa'nın sadarete getirilmesi söz konusu olur ama Ahmet Cevdet Paşa sadarete getirilmez. Sadece on gün sadarete vekalet eder ve Meclis-i Mahsus-ı Vükela'ya başkanlık yapar Tunuslu Hayrettin Paşa istifa edince. 1875 tarihinde kısa süreliğine yeniden Maarif Nâzırlığı'na atanır, kısa bir süre sonra görevi Adliye Nâzırlığı'na çevrilir. 1876'da Rumeli Müfettişliği yaptırılır. Mecelle'nin 14. Kitabı 1876'da V. Murat'ın saltanatında, 15. Kitabı'da II. Abdülhamit döneminde yayımlanır. Mecelle'nin son Kitabı olan 16. Kitabı ise Paşa Maarif Nâzırı olarak imzalar. Paşa, beş ay kadar devam eden Maarif Nâzırlığı'ndan üçüncü kez Adliye Nâzırlığına getirilir. Dört ay bu görevi yaptıktan sonra, Ethem Paşa'nın sadaretinde Dahiliye Nezaretine getirilir. 1879'da Adliye Nazırlığına getirilir ve üç yıl bu görevi yerine getirir. 1880'de Mekteb-i Hukuk açıldığında bu mektebin öğrencileri için Belagat-i Osmaniyye'yi yazar. Ahmet Cevdet Paşa 1882'de bu görevinden alınarak üç yıl boyunca hiç bir görev verilmez. 1886'da beşinci defa Adliye nazırı ve Umur-ı Maliye Komisyonu'na ve siyasi meselelerin görüşüldüğü üç kişilik Hususi Encümen'e üye olur. Paşa, Adliye Nâzırı iken Sadrazam Kamil Paşa ile aralarının açılması üzerine bu görevden ayrılır. 1890'da II. Abdülhamit tarafından Mecalis-i Aliye'ye üye olur. 1892'de II. Abdülhamit'in isteği ile kendi şiirlerinden oluşan bir Divançe hazırlar. Bundan sonraki yaşamını ilmi çalışmalara adayan Ahmet Cevdet Paşa 26 Mayıs 1895'te Allah'a yürür ve Fatih Sultan Mehmet Camii haziresine defnedilir (Yılmaz, 2016: 80-83).

Medeniyet Anlayışı

Yukarıda değinildiği üzere Batı'nın medeniyet anlayışı sadece maddi olanı beslemeyi savunurken İslâm medeniyetinin temsilcilerinden olan Ahmet Cevdet Paşa için medeniyet bütün bir insanlığın ürünü olup tarih boyunca maddi manevi olarak kendisini en iyi şekilde besleyen topluluklar arasında bir gelin misali dolanmış ve gelecekte nerde olacağı belirlenememekle birlikte dolanmaya devam edecektir. Bu yüzdendir ki Ahmet Cevdet Paşa gibi düşünen Osmanlı aydınları Batı'nın mevcut olan maddi ilerleyişini bir medeniyet zenginliği ve yükselişi olarak görmemişler tersi ahlak, maneviyat ve insaniyetin çöküşü olarak yorumlamışlardır.(Kalın,2018:56) Nitekim Ahmet Cevdet Paşa Batı'nın yaptıkları ile söylemlerinin birbirini tutmadığını Fransa'nın hürriyet ve medeniyet söylemiyle hem kendi ülkesinde hem de Mısır'da medeniyete ve insanlığa sığmayacak şekilde kan döktüğünü belirterek bu düşüncesine ışık tutmuştur. (Cevdet, IV,1972/1774) Bugün Ahmet Cevdet Paşa ve onun gibi düşünenlerin haklı olduğu yaşanılan bunalımlardan da anlaşılmaktadır nitekim Batının, akılla, bilim ve teknoloji ile insanın güvenliğe ulaşacağı, bilinmedik hiçbir şeyin kalmayacağı teorisi insanlığın büyüsü bozulan dünyada kendisini daha güvensiz (Bu güvensizliğin bir sebebinin üretilmekte olan ve devasa yıkımlara neden olan biyolojik kimyasal silahların da olduğu göz ardı edilmemeli!) bilinenler çoğaldıkça bilinmeyenlerin daha fazla olduğunun fark edilmesi sonucu kendisini bir bilinmezler deryasında, kaosun içinde hissetmesine neden olmuştur. Nitekim aydınlanma ile Tanrıya ihtiyaç kalmadığı düşüncesinin aşılanması ezeli ilmi barındıran Allah'ın ancak kendisine izin verdiği ölçüde ilme vâkıf olunabileceği bilincinden yoksun bir şekilde yetişmiş olan insan tipi için bu son kaçınılmaz olmuştur.

Medeniyetin Zuhur Ettiği Mekân Hakkındaki Düşünceleri

Ahmet Cevdet Paşa Avrupa'nın medeniyetin Batı'da zuhur ettiği iddiasına karşı çıkmakta ve tam tersi medeniyetin Hz. Nuh zamanında vuku bulan tufandan sonra yeryüzünde insanın devamlılığını sürdürecek olanları taşıyan gemi Fırat ve Dicle nehri arasındaki el-Cezire'ye inmiş ve medeniyetin oluşumunun ön koşullarından olan yerleşik hayat burada başlamıştır

demektedir. (Cevdet, I.cilt 1972/) Ahmet Cevdet'in bu düşüncesini Avrupalı olan bazı araştırmacılar da onaylamışlardır. Misal Filozof, târihçi ve yazar William James Durant [1885-1981] 1935-1975 yılları arasında yayımladığı 11 ciltlik *TheStory of Civilization* adlı eserinin ilk cildinde insan faaliyetlerinin Yakındoğu diye isimlendirilen coğrafyada kurulmuş medeniyetlerin içerisinde oluştuğundan bahsetmektedir. Bugünkü Batı medeniyeti diye telâkki edilen Avrupa ve Amerikan kültürünün Girit, Yunan ve Roma kanallarıyla edindiği tarım, ticaret, hukuk, devlet, matematik, alfabe, yazı, bilim, kültür, sanat ve günlük yaşama ait hemen hemen her şeyin Yakındoğu'dan geldiğini ifade etmektedir. Onun şu sözleri Cevdet Paşa'nınkilerle oldukça benzeşmektedir: *'Medeniyeti Aryanlar kurmadı. Onu Babilonya ve Mısır'dan aldılar. Medeniyeti Yunanistan başlatmadı, başlatmaktan ziyade bu medeniyetin mirasına kondu'*(Yılmaz,2016:378-390). Ahmet Cevdet'in yerleşik yaşamla birlikte medeniyetin Asya'da zuhur ettiği yönündeki anlayışı bize onun İbni Haldun gibi medeniyetin insanların toplu halde yaşama ihtiyacına binaen devletlerin teşkil edilmesi sonucu oluştuğu düşüncesinde olduğuna ulaştırmaktadır. (Cevdet, I. cilt 1972) Ahmet Cevdet Paşa görüldüğü üzere üstlendiği görevlerin hakkını vererek başarılı, çalışkan kızı Aliyye Fatma'nın dediği gibi vaktini boşa harcamayan, çeşitli devlet işlerinde görev yaptığından devletin idari ve sosyal bünyesine vâkıf olan bu doğrultuda devletin işine yarayacak birçok eser ele alan bir dâhidir(Aliyye, 2018). Değişimden yana olup ama asla özünden değerlerinden vazgeçmemiştir. Nitekim yukarda mecelle meselesinde hazırlanmasını istediği kanunun nasıl olması gerektiğini belirtirken bu özelliğini açıkça görmekteyiz.

Ahmet Cevdet Paşa Osmanlı tarihinde yeni bir dönem başlatmış olup eski ile yeni arasında bir köprü olmuştur. O, kuru bir tarihçilik yapmak yerine medeniyet tarihçiliği yapmıştır. Olayları sebep sonuç ilişkisi içinde incelemiş; tarihin geçmişten haber vermesi nedeniyle onu bir tecrübe paylaşım alanı olarak görmüş ve özellikle devlet adamlarının devletin ikbalini sağlayabilmek için bu bilimden yararlanmasını istemiştir. Bu nedenle, onun için tarih yazmak "bir amaç değil bir araç" olmuştur. Ahmet Cevdet Paşa'nın reform isteğinin kaynağı Avrupalıların müdahaleleri de-

ğildir. Paşa bu müdahaleler olmadan zamanın gereğini anlamış ve değişimin zorunluluğunun farkına varmıştır. Zamanın hükmünü anlayıp takdir etmeyen, tabiatın gidişine karşı koyup ta eski durumunda kalmakta ısrar eden kavimlerin boşluk ve yokluk denizine düşeceğini belirtmiştir.(Ceylan,2017) Ahmet Cevdet medeniyete tarihsel, sosyal dayanaklar ve kültürel değerler kazandırmış ve çevresindekilerden bu yönüyle ayrılmıştır. Ayrıca medeniyet ulaşılması gereken bir ideal değil toplumsal bir olgudur bu yönüyle de dönemin düşünürlerinden ayrılmaktadır nitekim dönemdaşları medeniyeti ulaşılması gereken bir ideal olarak görmektedirler. Ona göre bir topluluğun en yüksek derecesi olan medeniyet ile insanlar *"bir taraftan da insanca değerlerle olgunluk ve erginliğe ulaşırlar"* Ahmet Cevdet Paşa devletin varlığını İbni-i Haldun gibi medeniyet için olmazsa olmazlardan biri olarak görürken devletin toplulukların refah seviyesinin yükselmesi akabinde yıkıldığı yönünde İbni Haldun'dan ayrılmaktadır. Bu ayrılığın sebebi Osmanlı devleti hakkındaki "*devlet-i ebed müddet*" anlayışıdır (Gencer,2015/78). Dolayısıyla determinist olmayıp iradeci bir anlayışa sahiptir. Nitekim Ahmet Cevdet, medeniyetin sadece maddeye dayanmasını istememekte, "*insan ahlakını süsleyip geliştirmesini*" de istemektedir. (Cevdet, I/1972) İnsanın terbiyesi eğitimle sağlandığından ve medeniyet de insanların kemâlatı ile ilgili olduğundan medeniyetin devamı ve yaygınlaşması eğitimle olur. Dolayısıyla medeniyet eğitimin bir sonucu olduğu gibi bilimsel ilerlemeler de medeniyetin özelliklerindendir.

Ahmet Cevdet Paşa'nın Medeniyeti Besleyen Matbaa ve Tarihe Bakışı

Ahmet Cevdet "Matbaacılığın ortaya çıkması ile maarif ve bilgiler dağılıp genişlemiş fakat "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu" ve "Beşikten mezara kadar ilim talep ediniz", "Kim bir kavmin dilini bilirse onların tuzaklarından emin olur" inceliğine kimse eğilmediğinden ve "İlim Çin'de de olsa talep ediniz" gibi ayetler ve hadisler olmasına rağmen Osmanlı Devleti'nde erkenden matbaanın yaygın bir şekilde kullanılmamıştır diyerek bu durumu bir kayıp olarak görmektedir. (Cevdet, I.cilt /1972:) Nitekim matbaayı medeniyetin en etkili besleyici ve taşıyıcılarından biri olarak görmüş ve Osmanlı devletinin de matbaayı yaygın bir şekilde kullanması gerektiğini belirtmiştir. (Cevdet,I. Cilt,1972/) Ahmet Cevdet Paşa tarih

ilmini insanlık için vazgeçilmez bir değer olarak görüp tarih yazımını gelecek topluluklara yol göstermesi bakımından amaç değil araç olarak görmektedir.(Cevdet, I.cilt,1972) Ona göre Osmanlı'da yenilik öncüsü olanlar her ne kadar yaşanılan aksiliklerden sonra medeniyet yoluna gitmek istemişlerse de işin başından başlamadıklarından kuyruğundan tuttuklarından ve binanın temeline bakmayıp binanın işlemeli olmasına özendiklerinden medeniyet okunun getirdiği çer çöp israf ve sefahate daldıklarından halkın yeniliklere karşı gelmesine, yenilikleri kötü görmesine neden olmuşlardır. (Cevdet, I. Cilt,1972) Eğer bir devletin gidişatında aksaklık varsa ve bu önlenemiyorsa işlerin ehil olanlara verilmemesindendir. "*Ehil olmayanın elinde kılıç paslanır, ehlinin elinde ise cevheri meydana çıkıp kıymetlenir*". Ahmet Cevdet Paşa'nın ne kadar isabetli bir tespitte bulunduğu bugün dönemin şartlarından haberdar olan herkesçe malum olduğu üzere aynı kaide bugünkü devletler için de mevzu bahistir. Nitekim bugün dahi vicdan sahibi ve ehil olmayanların önemli devlet işlerinde bulundurulması birçok devleti müşkül durumda bırakmaktadır. Çünkü insanoğlu kendisinin farkına varmak(Kendinin farkına varmak demek hakikati fark etmek, yaradılış sebebinin bilincine varmak ve ebedi olan güzel sonu arzulayıp bunun için çabalamaktır.) nefsine güç geliyor olması münasebetiyle reddettiğinden geçiciyi ebediyete tercih etme gafletine düşüp dünyevi emeller uğruna cevheri ehil olmayana teslim etmektedirler. İslam medeniyeti hem maddi hem de manevi olanı eş güdümlü olarak barındırmasına rağmen elinde bulundurduğu dünya üzerinde etkin olma özelliğini kendisini temsil edenlerin imtihanda olduklarını unutup adaletsiz gerekli olan dürüstlük, hoşgörü ve çalışkanlık gibi donanımlardan mahrum bir yönetim sergilemeye başlamalarından dolayı kaybetmiştir. İslam inanışında mevcut olan 'hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için yarın ölecekmiş gibi ahiretin için çalış düsturu ve tembellik, israf, vurdumduymazlık, adaletsizlik gibi hasletlerin yasaklanması ve İslama tabi olanın bu yasakları yerine getirmek için çaba sarf etmesini engelleyemeye çalışan nefis ve şeytanla mücadelesi ve kendisini iyi eğitememiş olması halinde yenik düşmesine karşın Batı'nın insanlık adına ebedi olan güzel sona ulaşma gibi bir derdi olmamasından dolayı ve güzel olanı koruma gibi bir derdi olmadığından nefis ve şeytanın kendisine engel olma gibi bir durum da olmuyor. Bu yüzden tembellik hasleti ken-

disine müptela olmamakta dolayısıyla dünyevi olanda başarı göstermiş ve göstermektedir.

Yapılan yeniliklerde her ne kadar ilk başlarda Avrupa'nın üstünlüğü kabul edilmeyip doğrudan yenilik hareketleri Avrupa baz alınarak yapılmamış olsa da sonraları özellikle Tanzimat dönemiyle birlikte Avrupa'nın üstünlüğü kabul edilmiş Batılılaşma, modernleşme veyahut medenileşme (Medenileşmenin yolu modernleşmekten geçmektedir yani medenileşmek eşittir modernleşmek ve modern olmaktır.)adıyla birçok yenilik yapılmıştır. "Batılı olmayan toplumların Batı modernitesiyle olan hiyerarşik ilişkisi, önce Avrupa emperyalizminin ardından kapitalizmin dünya düzenini yeniden kurgulaması sonucunda şekillenmiş ve çoğunlukla savunmacı bir nitelik arz etmiştir.(Kalın,2010) Osmanlı'nın siyasi, sosyal, iktisadi yönden büyük zaafiyetler göstermesi neticesinde devlet aydınları bu kötü gidişatı durdurmanın, devletin yıkılmasına engel olmanın derdine düşmüşlerdir. Can havliyle önerilen çözümler mahiyet ve anlayış açısından farklılık göstermektedir. Bir kısım aydın İslam'ın temel kaynakları ve öğretileri ile maddi üstünlüğünün altyapısal temeli olan Batı bilimi arasında uyum olduğunu göstermeye çalışmış ve İslâm ile Batı medeniyetleri arasındaki çelişkilerin tarihi uygulamalardan kaynaklandığını, İslâmî öğretinin özünü teşkil eden bu yaklaşım bu yanlış tarihi uygulamalardan arınmayı medeniyet bunalımını aşmanın en doğru yöntemi olarak görmüşlerdir. Bir diğer kısım ise devrimci bir batılılaşma yoluyla top yekün bir medeniyet dönüşümü hedeflemiş kapsamlı bir Batılılaşma süreci öngören bu yöneliş modern hayat ile Müslüman toplumlar arasındaki engelin sadece tarihsel uygulamanın değil İslam öğretilerinin kendisinin de bir sonucu olduğunu varsaymıştır. (Davutoğlu,4. Baskı, 2018a/146)

Yukarıda ifade edildiği üzere, modernleşme doğrultusunda kimi kesimlerce bu yenilikler doğrudan Osmanlı'ya aktarmaya çalışılmıştır. Kimi kesimlerce de dolaylı bir şekilde Avrupa'daki bilim ve teknoloji Devletin mevcut özellikleri dikkat-i nazara alınarak bu özelliklere uygun olarak dönüştürülerek alınmıştır. Bu iki farklı medenileşme anlayışının en güzel somut misallerini Abdullah Cevdet ve Ahmet Cevdet Paşanın medeniyet anlayışlarında görmekteyiz. Ahmet Cevdet Paşa'nın anlayışına göre

medeniyet, insanlığın hem maddi hem de manevi mirasıdır ve her topluluk kendi rengini bu mirasa vermiştir dolayısıyla yapılacak olan yenilik hareketlerinde Osmanlı kendi öz benliğinden taviz vermeden Batıdaki ilmi ve teknolojiyi almalı bunları kendi dünya tasavvuruna göre yeniden şekillendirerek kullanmalı iken, Abdullah Cevdet'e göre ise Batının maddi manevi her neyi varsa olduğu gibi alınmalı ve uygulanmalıdır. (Tansu,2018) Her toplumda olduğu gibi mevcut alışkanlıklardan vazgeçmek istememe, sonunda ne olacağını bilmediğin değişiklilere direnme hasleti Osmanlı toplumunda da görülmüştür. Nitekim Ahmet Cevdet Paşa' da bu direnişi şu sözlerle ifade etmektedir; *"Bu kötü gidiş karşısında Devlet ıslah ve tanzime tabi tutulmak istenmiş ama "devletin ıslahı ve tanzimi halinde pek çok kimsenin menfaati zedeleneceği için istenmemiş veya ıslah ve tanzim yapmak isteyenler hiç sevilmemiştir. Bir de Müslümanlar içinde bilgi ve kültür azaldıkça katı düşünce art*mıştır."(Cevdet, 1984: VI/2691) Ahmet Cevdet'in belirttiği bu tabloya rağmen Osmanlı aydınları devletin devamlılığını modernleşmede, batılılaşmada gördüklerinden modernleşme girişimlerinden vazgeçmemişlerdir. Onların bu yenilik hareketlerinin hangi düşünüş doğrultusunda alındığını ise Avrupa dünyasının kendi gelişmişliğini nasıl pazarladığı belirlemiştir. Bu yüzden Avrupa'nın kendisini yegâne güç olarak takdim etmede kullandığı medeniyet kavramı doğal olarak Osmanlı aydınlarının bu kavramı dikkate alarak yaptıkları yenilikleri meşru kılmayı seçmelerine neden olmuştur.

Ahmet Cevdet Paşa'nın yenileşme karşısındaki tutumuna bakıldığında Paşa'nın devlet eksenli bir yenileşme hareketini benimsediğini söyleyebiliriz. Ahmet Cevdet Paşa devleti, insanların huzurunu gözeten güçlü bir yapı olarak değil mutlaka ayakta kalması gereken kutsal bir varlık olarak görür ve onu güçlendirme yönünde bir politikanın uygulayıcısı olmuş ve İslam hukuk geleneğinde bulduğu referanslarla sivil siyasal muhalefeti gayrı meşrulaştırmaya çalışmıştır. Avrupa medeniyetine bakışı ve modernleşme faaliyetleri açısından Avrupaî bilgi ve teknolojinin geleneksel İslâm-Osmanlı düşüncesine yerleştirilmesi çabaları dikkat çekicidir. Bu durum ise onu Doğu-Batı çizgisinde gezen ve bir yanıyla aşırıya kaçmayan gelenekçi diğer yanıyla da basit bir taklitçi olmayan yenilikçi yapmıştır.

Osmanlı'da Kurtuluş İdeolojileri ve Ahmet Cevdet'in Bu İdeolojilere Yaklaşımı

XVIII. yüzyıl ile birlikte Osmanlı Devletinin içerde iktisadi, sosyal ve siyasal çözülmelerini müteakip dış ilişkilerde girdiği mücadelelerde yenilgi almaya başlaması devlet adamlarının başta ordu alanında olmak üzere yenilik yapmaya başlamaları ile neticelenmiştir.[3]Lale devri olarak vasıflandırdığımız(1718) dönemle başlayıp Tanzimat dönemine(1839) kadar ağır aksak devam eden Tanzimat'la birlikte hız kazanan bu yenilik hareketleri siyasal, sosyal, iktisadi, eğitim, yönetim ve benzeri birçok alana sirayet ederek gelişmiştir. Bu yenilikleri yürüten aydın kesim birbirlerinden farklı tavırlar sergilemişlerdir. Farklı tutumlar sergileyenlerin ortak noktası devletin yıkılmaktan kurtarılmasıdır. Bu nedenle devletin kurtuluşunun hangi yolla gerçekleştirileceği büyük tartışmalara neden olmuştur. Bazı aydınlara göre devletin içinde bulunduğu buhranın sebebi İslâmî esaslardan ayrılmış olmak olduğundan kurtuluş yolu İslâmî esasları yeniden hâkim kılmaktır. Bazı aydınlar ise İslâmî esasların Batı medeniyetiyle bağdaştırılarak ve yeniden yorumlanarak hayata geçirilmesini savunurken bazı aydınlar da İslam'ın geri kalmaya neden olduğunu bu nedenle de İslami esasların hayattan tamamen tasfiyesini savunmuşlardır. Bu durum ister istemez medeniyet ve modernleşme yolunda faklı kesimlerin farklı ideolojiler etrafında toplanmasını sağlamıştır. Batılılaşma, İslamcılık, milliyetçilik ve Osmanlıcılık bu ideolojilerdendir.

Osmanlıcılık, Osmanlı aydınlarının ilk benimsedikleri ideoloji olup Osmanlı egemenliği altında yaşayan bütün insanları din, dil, ırk ayırımı yapmadan birleştirmeyi amaçlamıştır. Fakat azınlıkların bağımsızlık arzularının alevlenmesi neticesinde etkinliğini yitirince yerini İslamcılığa bırakmıştır. (Sekmez,2018) İslâmcılık; İslâmî inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset ve eğitim görüşü ile yeniden bir bütün olarak hayata hakim kılma arzusu İslam toplumlarını her türlü sömürüden, ilerlemeyi engelleyen hu-

3 Osmanlı Devleti'nin Batı devletlerinin gelişiminden geri kalışı, batının gelişiminden bihaber oluşundan kaynaklanmamıştır. Nitekim Osmanlı dünyada olup biten gelişmelerden haberdardı çünkü bulunduğu coğrafi konumu ve dünya siyasetinde sahip olduğu konum bunu zorunlu kılmaktaydı) Geri kalmasının nedeni İbni Haldun ve Cevdet Paşa'nın da değindiği üzere refahlık düzeyinin yükselmesini müteakip yöneticilerde oluşan gevşeklik sonucu merkezi idarenin zayıflaması ve buna binaen işinin ehli olmayanın işe koşulmasıdır.

rafelerden kurtarmak ve İslam toplumlarının birleşmelerini sağlamak amacına yönelik mefkure; fikri, siyasi ve ilmi çalışmaların teklif ve çözümler bütünüdür. Batıcılık düşüncesinden evvel Osmanlı Devleti'nde İslami esaslar kanunlara, müesseselere şekil verirken ideoloji haline gelmesi XIX. yüzyıl sonlarında olmuştur. Bunun sebebi de Batıcıların İslamiyet aleyhine olan faaliyetleri, Batı'da zuhur edip amansız bir salgın misali ırk ayrımcılığına dayalı milliyetçiliğe alternatif olarak kullanılmasıdır. İslami esasların benimsenmesini amaç edinenlerin ideolojisi olan İslamcılığı diğer ideolojilerden ayıran fark vahyin esas alınması ve Batı ile fikir temasında her konuda İslamiyet sınırları içinde kalmadaki ısrardır. İslamcılık ideolojisi; Kur'an ve Sünnet'i olduğu gibi kabullenmeyi ama bunun yanında geçmişten gelen ve adetten kaynaklanarak İslam'ı anlaşılmaz kılan değerlerin ortadan kaldırılmasını amaçlamaktadır. İslamcılar mevcut İslâmî esasları topluma daha değişik bir üslupla sunmuşlar İslam'ı; Batı'daki ideolojilere uygun olarak bir siyasî sistem haline getirmeyi denemişlerdir. İslam ideolojisini geleneksel İslam ideolojiden farklı kılan şey; İslam'ın geleneğe uygun bir şekilde ulema tarafından değil de aydınlar tarafından savunulmasıdır (Türköne,1990/10-11). İslamcı düşünceyi savunanlar; Batıcı ideolojiye yakın olup Batıcılarla uyum içerisinde olan "İslâm Modernistleri" ve İslami ahlak değerlerinin tekrar canlanmasını savunmakla birlikte Batı'daki teknik gelişmenin alınmasından yana olanlardan oluşan kaideci İslamcılar olarak ayrılmaktadırlar. Ahmet Cevdet Paşa İslamcılık ideolojisinde kaideci İslâmcılar arasında olup Batı'nın maddi gelişmişliğinin alınmasını savunanlardandır. (Gencer,2015/49) Milliyetçilik, Gökalp'e göre millet; "dilce, dince, ahlakça ve güzellik duygusu bakımından müşterek olan yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir topluluktur. Milliyetçilik insanların soy, kültür, coğrafi özelliklerinin dikkate alınarak birlik oluşturmada kullanılan bir ideolojidir. Ahmet Cevdet Paşa milliyetçiliği asırlarca Osmanlı'da kullanıldığı dini toplulukları karşılayacak şekilde kullanırken(-Cevdet,1953) Batı'nın irsi milliyetçiliği azınlıklara aşılamaya çalışması neticesinde zamanla bugün kullanıldığı dil, kültür, vatan, soy birlikteliğini kapsayacak şekilde kullanılmıştır.(Çilliler,2015) Milliyetçilik ideolojisi doğrultusunda bütün Türkleri tek çatı altında toplama ideali olan Turancılık gerçekleştirilemediyse de bugün Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulu-

şunda etkin bir şekilde kullanılmıştır. Batılılaşma, Batı'ya göre geri kalmış olan devletlerin teknik, bilim, eğitim, siyasi, sosyal ekonomik, hukuk vb. alanlarda Batı seviyesine çıkma çabasıdır. Batılı ülkelerin siyasi, sosyal ekonomik, hukuk vb. alanlarda ileri bir seviyede olmaları batılılaşmanın; "modernleşme", "asrileşme", "yenileşme", "gelişme" gibi kavramlarla aynı anlamda kullanılmasına neden olmuştur.(Yıldız,1995/303) Batıcılığı savunan Osmanlı düşünürlerinden bazıları Abdullah Cevdet misali Batıdaki her şeyin (gülü ve dikeniyle) alınmasını savunurken(Sekmez,2018/68) bazıları da Ahmet Cevdet Paşa gibi Batı'yı Batı kültürü ve Batı medeniyeti olarak ayırmışlar ve Batı'nın maddi gelişmişliğinin(bilim ve tekniğinin) alınmasının yeterli olacağını savunmuşlardır. Nitekim Osmanlı Devleti ilk başlarda Avrupa'nın üstünlüğünü kabul etmede zorlandıklarından çok cüzi olacak şekilde Avrupa'nın askeri alandaki tekniklerini almışlardır. Zamanla bu durum eğitim ve idari alana sıçrarken Tanzimat dönemiyle birlikte siyasi- hukuki bir hüviyet de kazanmıştır. XIX.yüzyılla birlikte Batılılaşma ile eş anlamlı olarak kullanılan muasırlaşma, ilerleme, modernleşme genellikle geleneksel olanın zıddı anlamında kullanılmış ve (maalesef Ahmet Cevdet Paşa gibi geçmişinden kopmadan ilerlemeyi savunan aydınların etkin olamaması sonucu) Osmanlı'daki medeniyet anlayışına bu yeni düşünce doğrultusunda şekil verilmeye çalışılmış ve kısmen(sonucu çelişkilerle boğuşan kimlik ile ben idraki uyuşmaması sonucu bunalımlı bir toplum olsa da)başarılı olmuştur.

Osmanlı'daki aydınların savunmuş oldukları Osmanlıcılık, İslamcılık, Milliyetçilik, Batıcılık ideolojilerin hepsinin ortak noktası vatanın nasıl kurtarılacağı olup Avrupa Devletlerinin de etkisi sonucu kimi zaman tamamen birbirlerinden bağımsız olacak şekilde kullanılırken bazen de birbirlerini destekleyen tamamlayan ideolojiler şeklinde kullanılmıştır. (Çilliler,2015) Misal Ziya Gökalp'in de ifadesiyle Osmanlı aydınları kendisini dışlayan Batı medeniyetine karşı ' Doğu Medeniyeti veyahut Batı Medeniyeti diye bir şey yoktur. Bu yüzden Türk milletinden olunduğu İslam ümmetinden ve Batı medeniyetinden olunduğu şiarı kabul edilmiştir. (Kocakaplan,2009/52) Bu ifade şekli çok masum ve makul görünmekle beraber uygulanması (hayata geçirilmesi esnasında) şiara sadık kalınma-

dığı ve Batı'nın sahip olduğu üstün seviyeye ulaşmada Avrupa'nın sahip olduğu maddi ve manevi her türlü özelliğinin alınması gerektiği düşüncesine ulaşmada bu şiarın sadece bir kalıp olarak kullanıldığı görülmektedir.

Sonuç

Yeryüzünde var olan canlı ve cansız bütün varlıkların bir anlam ifade etmesi diğer varlıklarla olan veyahut olmayan ilişkisi belirlemektedir. Yeryüzünün halifesi olarak aklı selim yaratılmış olan insan da anlam kazanmak ve anlam kazandırmakla devamlılığını idame etmektedir. İnsan etkileyen ve etkilenen bir varlık olması hasebiyle sahip olduğu maddi ve manevi değerlerin mutlaka bir kaynağı vardır. Dolayısıyla İnsanoğlunun ürünü maddi ve manevi değerler bütününden oluşan medeniyet doğduğu kaynağın ben-i idraki ile beslenir ve şekillenir. İslam dininin kendisine kazandırdığı ben-i idrak ile medeniyet anlayışını şekillendiren Osmanlı Devleti zamanla sahip olduğu değerleri koruma ve devam ettirme bilincini tembellik, veyahut ben-i idrakine ters düşecek şekilde yaşamaya başlaması üzerine Hıristiyanlık akabinde de materyalizm ve emperyalizm gibi kaynaklardan beslenip sadece maddi olanı savunup bunun için de çok çalışan Batı medeniyetine karşı devamlılığını sürdürmede acziyete düşmüştür. Her ne kadar Ahmet Cevdet Paşa gibi bazı Osmanlı aydınları durumu fark edip gerekli önlemleri almaya çalışmışlarsa da topyekun bir bilinçlenme veyahut kurtuluşu birbirine zıt olan ideoloji ve yöntemlerde gören yetkin bireylerin kendinin haklı olduğunu ispatlama çabaları, cem olmuş halde toparlanmayı engellemiştir. Halbuki Doğu medeniyetinin beslendiği kaynak olan İslam dini ve kitabı kur'an-ı kerim; bir olmayı diri olmayı emrediyordu. Adaletle hüküm sürmeyi gerektiriyordu. Her daim çok çalışmayı, insanlık yararına olan ilim nerde olursa olunsun alınması ve kullanılması benzeri birçok kaide-i barındırıyordu.

Ahmet Cevdet Paşa'nın beslendiği kaynak ben-idrakini besleyip güçlendirirken onun karşısında bulunan salt Batıcı düşünürler ne kadim medeniyetlerine bağlı kalmışlardır ne de yeni benimsedikleri Batı Medeniyetini tamamen benimseyebilmişlerdir. Fakat Batı Medeniyetinin temsilcileri olan Düvel-i Muazzamaların onları kendi etkileri altına almada kullandık-

ları strateji sonucu geleneksel medeniyeti pasif hale sokmaya muvaffak olmuşlardır. İslam Medeniyeti'nin pasif hale gelmesi Batıcılığı savunanların mutlak başarıyı elde ettikleri anlamına gelmeyip tam tersi asırlarca sürecek olan yeni gerilimlere, kaos ortamlarına zemin hazırlamıştır. Ahmet Cevdet'in Doğu Dünyası sağlıklı devamı için en ideal olan medeniyet anlayışının benimsenmemesi ve güçlendirilmemesi, Doğu'yu emperyalist güçlerin avucuna terk etmekten ve hızla küreselleşen, küreselleştikçe taşıdığı değerlerden sıyrılan ve tekdüzeleşen bir dünya bırakmaktan başka bir işe yaramamıştır.

Kaynakça

Âliye Hanım, Fatma (Metin Hasırcı), (2018) *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*, Pınar Yayınları, İstanbul

Aktürk, Ş. (2007). Braudel'den Elias'a ve Huntington'a 'Medeniyet'Kavramının Kullanımları. Doğu-Batı Dergisi, 41, 147.

Baysun, M. Cavid,(2010) ' Cevdet Paşa Şahsiyetine ve İlim Sahasındaki Faaliyetine Dair', Dergi park, Türkiyat Mecmuası cilt 11,2010

Canbaz, Muhittin, (2017) "İbn Haldun Düşüncesinde Toplumsal/Siyasal Yapının Anlaşılmasında Bütünlük İlkesi" Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mardin

Cevdet Paşa, Ahmet, (1953) Tezâkir No.6, Türk Tarih Kurumu basımevi, Ankara

Cevdet Paşa, Ahmet, (1972) Tarih-i Cevdet, I.cilt, Çevik Matbaacılık, İstanbul,

Cevdet Paşa, Ahmet, (1972) Tarih-i Cevdet, IV.Cilt, Çevik yayınları, İstanbul

Cevdet Paşa, Ahmet, (Yusuf Halaçoğlu),(1980) Ma'rûzât, çağrı yayınları, İstanbul

Cevdet Paşa, Ahmet, (1984) Tarih-i Cevdet, VI.Cilt, Çevik yayınları, İstanbul

Ceylan, Çağatay, (2017) 'Osmanlı Modernleşmesi Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa'nın Medeniyet Anlayışı, Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi, 2(6)

Çilliler, Yavuz, (2015)'Modern Milliyetçilik Kuramları Açısından 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu Fikir Akımları' Akademik İncelemeler Dergisi, Cilt.10, Sayı 2,

Davutoğlu, Ahmet, (2018) Medeniyet Dönüşümü Uluslararası Düzen Bunalımı ve İslam Dünyası, Küre Yayınları, 4. Baskı, İstanbul

Davutoğlu, Ahmet, (2018) Medeniyetlerin Ben-idrakî, Küre Yayınları, İstanbul

İbn Haldun, Zakir Kadiri Ugan, (1997) Mukaddime, Şark İslam Klasikleri, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları İstanbul

Kalın, İbrahim, (2010) "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri- Medeniyet Kavramına Giriş" Divan İlmi Araştırmalar, sy. 29, 2010/2

Kalın, İbrahim, (2018) Barbar Modern Medenî, İnsan Yayınları, 1.baskı

Karaçavuş, Ahmet, (2015) "Temeddünden, Medeniyette (Civilisation) Osmanlı'nın İnsan Toplum ve Devlet Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme, OTAM,377 Bahar

Kocakaplan, **İsa, (**2009) 'Ziya Gökalp' Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul

Sekmez, Dilek, (2018), 'Abdullah Cevdet Düşüncesinde Ahlak', Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi

Şimşek, Fatih, (2017) "Batıdan Osmanlıya Medeniyet Kavramının Tarihsel Süreç İçerisindeki Dönüşümü" Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, S.11,

Tansu, Yunus Emre, (2018) " Osmanlı İmparatorluğu'nda Batıcı düşünce Çerçevesinde Dr. Abdullah Cevdet ve İctihat Dergisi", Tarih ve Gelecek Dergisi, cilt 4, sayı 1, Nisan

Türköne, Mümtaz'er, (1990)'Siyasi İdeoloji Olar(ak İslamcılığın Doğuşu(1868-1873), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı Doktora Tezi, Ankara

Yıldız, Cengiz, (1995)'Osmanlı'nın Son Dönemindeki Üç Düşünce Akımının Sosyolojik Analizi: Batılılaşma, İslamcılık ve Milliyetçilik', F.Ü, Sosyal Bilimler Dergisi,C.7, Sa.1-2, Elazığ

Yılmaz, Enver, (2016) "Bir Tanzimat Aydınının Düşündürdükleri: Modernleşme Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi

Yılmaz, Murat, (2016) " Tanzimat Döneminde Avrupa Merkezciliğine Bir Karşı Çıkış: Ahmet Cevdet Paşa",Akademik Bakış Dergisi, sayı.57 Eylül- Ekim 2016(http://www.akademikbakis.org)

OSMANLI KARA ORDUSUNDA MALULEN EMEKLİLİK SİSTEMİ

Nazire DOĞAN[1]

Özet

Bu çalışmanın amacı; Osmanlı kara ordusuna mensup askerlerin malulen emeklilik sistemlerinin nasıl olduğunu, hangi şartlarda gerçekleştirildiğini ortaya çıkarmaktır. Sosyal güvenliğin en önemli alanı şüphesiz ki emeklilik hakkıdır. Çalışanlar bu hakkı daha çok yasalarla belirlenmiş çalışma süresi bittikten sonra elde ederler. Ancak çalışma esnasında herhangi bir hastalık, sakatlık olması halinde malulen emekliliğe sevk edilirler. Söz konusu bu malulen emeklilik sistemi, Osmanlı Devleti'nde de mevcuttu. Özellikle Klasik dönemde belli bir çalışma süresi olmadığından malul olmak, emeklilik nedeniydi. Fakat Tanzimat döneminde emeklilik konusunun daha sistemli bir şekilde ele alınmasıyla devlet hizmetinde çalışanlar için belli bir çalışma süresi belirlenmiştir. Malulen emekliye sevk edilecek personel de, malullüğe sebebiyet veren hastalık ve sakatlıklar derecelere ayrılarak emekliye sevk edilmiştir. Bu hastalık ve sakatlık dereceleri muhtelif tarihlerde çıkarılan kanunnamelerde belirtilmiştir. Osmanlı Devleti'nde emeklilik sistemi konusunda Klasik dönem ve Tanzimat döneminde farklı uygulamalar gerçekleştirilmiştir. Öncelikle şunu belirtelim ki emeklilik hakkı her iki dönemde de var olmuştur. Ancak klasik dönemde emeklilik şartları malul olma, yaş haddinden dolayı çalışamaz olma şeklinde ortaya çıkmış ve emeklilik için belli bir yaş şartı aranmamıştır. Ancak Tanzimat döneminde devlet hemen her alanda kurumsallaşmaya gittiğinden bu durum emeklilik sistemi için de geçerli olmuş ve bu konu çeşitli tarihlerde çıkarılan kanunnamelerle daha sistemli bir şekilde ele alınmıştır. Her şeyden önce emekliye sevk edilecek personel için belli bir yaş şartı aranmıştır. Ayrıca birçok emekli sandığı oluşturulmuştur. Daha öncesinde askeri sınıfın emekliliği konusunda bir takım çalışmalar yapılmıştır. Ancak malulen emeklilik konusu özel olarak ele alınmamıştır. Bu durum makale konusunun bu konu seçilmesinde etkili olmuştur. Makalemizde, malulen emeklilik konusu belli başlı tarihlerde çıkarılan -1859 tarihli Askeri Tekaüd Kanunu, 1869 tarihli Asakir-i Berriye Mülukane Tekaüd Kanunu, 1881 tarihli Asakir-i Berriye Tekaüd Kanunu ve 1886 tarihli Umum Askeri Tekaüd Kanunu – kanunnamelerle incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Sosyal Güvenlik, Klasik Dönem, Tanzimat Dönemi, Malulen Emeklilik Sistemi.

Öğretim Görevlisi, Kayseri Üniversitesi, Tomarza Mustafa Akıncıoğlu Meslek Yüksekokulu, naziredogan@kayseri.edu.tr orcid.org/ 0000-0002-2659-6872

DISABILITY PENSION SYSTEM IN THE OTTOMAN LAND ARMY

Abstract

The purpose of this study is to unearth how and under what conditions the disability retirement system of soldiers worked at the Ottoman land army. Undoubtedly, the most important area of social security is the right to retirement. Employees obtain this right after the working time set by the law is over. However, if there is any disease or disability during the work, they are referred to the disability pension. This disability pension system also existed in the Ottoman State. Especially in the Classical period, being disabled was the reason for retirement since there was no specific working period. However, in the Tanzimat reform era, a more systematic approach to retirement issues has determined a certain working period for those working in the state service. Disabled people, who will be referred to retirement, were dismissed, and diseases and disabilities causing disability were divided into degrees. These disease and disability degrees are specified in the legislations issued on various dates. Different practices were carried out in the Ottoman Empire regarding the pension system in the Classical and Tanzimat reform periods. First of all, it should be noted that the right to retirement existed in both periods. However, in the classical period, retirement conditions emerged as being disabled, unable to work due to age limit, and a certain age requirement was not sought for retirement. However, since the state was institutionalized in almost every field during the Tanzimat reform period, this was also valid for the pension system and this issue was handled more systematically with the legislations issued on various dates. First of all, a certain age requirement was sought for the personnel to be transferred to retirement. In addition, many pension funds have been created. Previously, a number of studies were carried out on the retirement of the military class. However, disability pension issue is not specifically addressed. This situation has been effective in selecting this topic. In our article, the subject of disability retirement was analyzed on the case of the Military Law for the Disabled or Wounded dated 1859, Asakir-i Berriye Mülukane Disability Law dated 1869, Asakir-i Berriye Disability Law dated 1881 and the General Military Disability Law of 1886.

Keywords: Ottoman State, Social Security, Classical Period, Tanzimat Reform Period, Disability Pension System.

Giriş

Tanzimat öncesi dönemde ordu; kapıkulu askerleri, yeniçeriler, Nizam-ı Cedit ordusu ve mansure ordusu olarak kısımlara ayrılmış, her ordu mensubu için emekli olma şartı ihtiyarlık ve sakatlık olarak belirlenmiştir. Bu ordu mensuplarına ödenecek emekli maaşları büyük oranda hazineden ödenmiştir. Ancak III. Selim döneminde kurulan Nizam-ı Cedit ordusu mensuplarının emekli maaşları için Kütahya, Menteşe, Çankırı, Ankara, Aydın gibi yerler başta olmak üzere toplam 425 tane tımar ve zeamet ayrılmış, emekli maaşları bu tımar ve zeamet gelirlerinden ödenmiştir. (Özger, 2011a)

Tanzimat'tan sonra devlet hizmetinde çalışanların emeklilikleriyle ilgili ilk yasal düzenlemeler ordu kurumlarında gerçekleşmiştir. Bunun nedeni Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme çabalarında ordunun daima ön planda olmasıdır. (Martal,2000) Bu durum devletin askeri kimliğinin gücünden ve asırlara uzanan derinliğinden kaynaklanmaktadır. (Martal,2008) Tanzimat döneminde ordunun emekliliği ile ilgili yapılan ilk düzenleme, 1843 nizamnamesidir. Bu nizamnamede ordudaki subayların yetenekli ve bilgili kişiler olması gerektiğinden cahil olanların emekliye sevk edilecekleri kuralı getirilmiştir. (Özger,2011a)

Zaman içerisinde askeri personelin ömürlerinin geri kalan kısmında ekonomik sıkıntı yaşamamaları için bir emekli sandığı kurulması fikri gündeme gelmiş ve 1866 yılında Askeri Tekaüt Sandığı kurulmuştur. (Özger, 2011b) Ancak askeri personelin emeklilik işlemleri ilk olarak bu tarihten yedi yıl önce -20 Temmuz 1859- çıkarılan Askeri Tekaüt Kanunu ile düzenlenmeye çalışılmıştır. (Kurum, 2015) Bu tarihten itibaren askeri sınıf mensuplarının yasal olarak hak ettikleri maaşlar ve emekli olmadan önce vefat eden askeri sınıf mensuplarının ailelerine verilmesi gereken maaşlar da nizamiye hazinesinden ödenmiştir. Ancak 1864 yılına gelindiğinde bu konuda bir değişikliğe gidilmiş ve ödemeler doğrudan maliye hazinesi tarafından yapılmaya başlanmıştır. Fakat ailelere verilmesi düşünülen maaş sadece emekli olmadan vefat edenleri kapsamakta, emekli olduktan sonra vefat edenlerin aileleri ise kapsam dışında tutulmaktaydı. Dolayısı ile kapsam dışında kalan asker aileler çok sıkıntı çekiyordu. Bu tür mağduriyet

yaşayanların mağduriyetlerini gidermek ve onları da kapsam içine almak amacıyla Askeri Tekaüt Sandığı kurulmuştur. Bu sandığın sermayesinin de tüm asker ve zabitlerin maaşlarından kesilecek %2 oranındaki kesintilerin oluşturmasına karar verilmiştir. (Özger, 2011b)

Sandık kurulduktan sonra belli bir süre her şey yolunda gitmiş, gelir-gider dengesi sağlanabilmiştir. Ancak 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı dolayısı ile ortaya çıkan ekonomik buhran sandığı zor duruma sokmuştur. Çünkü askeri personelin maaşlarından kesilen ve nizamiye hazinesinde toplanan %2lik kesintiler savaş masraflarına harcandığından sandığa gönderilememiştir. Sandığa esas darbe ise 1880 yılında çıkarılan *Tensık-ı Maaş Kararnamesi* ile vurulmuştur. Söz konusu kararname ile asker emeklilerinin ve bunlardan emekli olmadan önce vefat edenlerin ailelerine verilmesi gereken maaşların da sandık tarafından ödenmesine karar verilmiştir. Zira bu kararname öncesinde Askeri Tekaüt Sandığı sadece emekli, dul ve yetimlere maaş veriyordu, kararname sonrasında ise askeri emekli aileleri ile emekli olmadan önce vefat eden askerlerin ailelerinin maaşlarını da ödemeye başlamıştır. Sandık yönetimi de yaşanan bu ekonomik sıkıntıyı çözmek için yeni bir karar almış ve askerlerin maaşlarından kesilen %2 lik oranı %5'e çıkarmıştır. (Özger,2011b) Ayrıca 1880 yılında yeni bir düzenlemeye gidilerek kara kuvvetleri mensupları için Asakir-i Berriye Tekaüt Sandığı adıyla ayrı bir emekli sandığı kurulmasına karar verilmiştir. Çünkü Askeri Tekaüt Sandığı tüm birimleri kapsamaktaydı, bu da sandığın yükünü artırmakta ve ihtiyaçlara cevap vermede zorluk yaşamasına sebep olmaktaydı. (Özger, 2011a) Ancak zamanla bu çözüm de işlerliğini kaybetmiş ve askeri sınıf mensuplarına ait tüm emekli sandıkları 1886 yılında Umum Askeri Tekaüd Sandığı adı ile birleştirilmiştir. Bu değişiklikten sonra aynı yıl yeni bir Askeri Tekaüd Sandığı Nizamnamesi yayınlanmıştır. (Emeklilik Mevzuatı, 1994.)

Osmanlı Devleti'nin üç kıtada birden hüküm süren bir imparatorluk olmasında ordu, şüphesiz oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple pek çok araştırmacı Osmanlı ordusu üzerine çalışma yapmıştır. Ancak bunların çoğu ordu teşkilatı üzerine yoğunlaşmış, ordunun emekliliği ile ilgili çok fazla bir çalışma yapılmamıştır.

Osmanlı ordusunun emekliliği konusunda yapılan çalışmalardan bir tanesi; Yunus Özger tarafından kaleme alınan *Osmanlı Ordusunda Emeklilik Sistemi ve Askeri Tekaüt Sandığı (1865-1923)* isimli eserdir. Bizim de çalışmamızda sıkça başvurduğumuz en temel kaynaklardan biri olan bu eserde; askeri sınıfın sosyal güvenliği ve emekliliği konusu ile Askeri Tekaüt Sandığı'nın kuruluş ve faaliyetleri incelenmiştir. Yine Yunus Özger tarafından yazılan *Tanzimat Sonrasında Osmanlı Kara Ordusunda Emeklilik İşlemlerine Dair Yapılan Düzenlemeler ve 1881 Tarihli Tekaüt Kanunnamesinin Tahlili* ve *II. Abdülhamit Devrinde Orduda Uygulanan Sosyal Güvenlik Politikası ve Emeklilik Sistemi* adlı makale çalışmaları özgün birer eser olması bakımından önemlidir. Bunlardan başka Abdullah Martal tarafından yazılan " *XIX. Yüzyılda Osmanlı Ordusunda Tekaütlük*", " *Osmanlı Ordusunda Emeklilik ve Buna İlişkin Bir Nizamname*" adlı makale çalışmaları konu ile ilgili önemli kaynaklardandır.

Bizim çalışmamızı bu kaynaklardan ayıran fark ise Osmanlı ordusunun malulen emeklilik sisteminin belli başlı tarihlerde çıkarılan kanunnameler ışığında daha spesifik bir şekilde incelenmiş olmasıdır.

Osmanlı Devleti'nde Malulen Emeklilik Sistemi

Malul kelimesi sözlükte illetli, hastalıklı, sakat anlamlarına gelmektedir. Osmanlı Devleti'nde emeklilik kelimesi *tekaüd* kelimesi ile ifade edilmiş, emekli olan kişilere de *mütekaid* adı verilmiştir. (Develioğlu,2007)

Osmanlı Devleti'nin tüm kurum ve kuruluşlarında Klasik dönemde ve Tanzimat dönemi ve sonrasında farklı uygulamalar gerçekleştirilmiştir. Bu durum ilmiye, mülkiye ve askeriyede görevli personelin emekliye sevk işlemlerinde de geçerli olmuştur.

Klasik dönemde ilmiye sınıfının malulen emekliliği, arpalık müessesesi çerçevesinde şekillenmiştir. Ancak malulen emekliye ayrılan ilmiye memurları kendilerine tahsis edilen arpalıklara gitmeyip buraları naibleri vasıtası ile yönetmişlerdir. Örneğin; Trablusşam kadısı Mustafa Efendi'ye malul olmasından dolayı İsterde kazasının yıllık geliri tahsis edilmiş ve Mustafa Efendi'nin bu arpalığı naibi vasıtasıyla yöneteceği ifade edilmiş-

tir. (BOA.AE.SAMD.III. 1/47) Arpalığın dağıtım ve kullanım düzeninin zamanla bozulması ile III. Selim döneminde bir ferman çıkarılmış ve arpalık usulü iyileştirilmeye çalışılmıştır. Bundan sonra ilmiye sınıfı mensuplarının arpalıklarına bizzat gitmesi şeklinde bir karar alınmıştır. (Baltacı,1991) Bu karara binaen Anadolu Kazaskeri Köstendilli Mehmet Tahir Efendi'nin tekaüden arpalığı olan Tire kazasında ikamet etmesi bir hatt-ı hümayun ile bildirilmiştir. (BOA. HH. 278/16366)

Klasik dönemde mülkiye sınıfı mensupları için emekli olma şartı; görevden alınma, yaşlanma ve sakatlıktı. Yani malul olmak emeklilik nedeni idi. Mülkiye sınıfından olup da emekliliğe hak kazananlara yönelik yapılacak uygulama konusu *Fatih Kanunnamesi*nde ve *Eyyubi Efendi Kanunnamesinde* geçmektedir. Nitekim bu kanunnamelerde geçtiği üzere mülkiye sınıfı mensuplarına ödenmesi gereken emekli maaşları büyük oranda hazineden verilirken gümrük gelirlerinden de hastalığı dolayısı ile emekliye sevk edilen kâtiplere maaş bağlanmıştır.(Manav,2017)

Klasik dönemde askeri sınıfın emekliliği için belli bir yaş sınırı yoktu. Malul olmak yani iş göremez olmak, bedenen zarar görmek emekliliğe hak kazanmak için temel şarttı. Örneğin, Ahmet Cevdet Paşa, yeniçerilerin emekliliği için *" pir ve amelmande olmadıkça*" yani iş göremez ve ihtiyar olmadıkça, sefere gitmeye gücü yetmedikçe emekli edilmeyeceklerini ifade etmektedir. Sadece harp meydanlarında sakat ve malul olanlar emekliye sevk edilecekti. Malul olan kimseler görevlerini tamamlayıp İstanbul'a geldiklerinde hekimbaşı tarafından muayene edilecek ve uygun görülürse emekli edileceklerdi.

Tıpkı yeniçerilerde olduğu gibi mansure ordusu mensuplarının emekli maaşı alabilmeleri de ihtiyar ve sakatlık halleri ile sınırlandırılmıştı. Askeri sınıfın malulen emeklilik maaşları büyük oranda hazineden verilmiştir; ancak tımarlı sipahi grubunun maaşları *dirlik* adı verilen toprakların gelirlerinden verilmiştir.

Klasik dönemde malulen emeklilik hakkını sağlamaya yönelik olarak gerçekleştirilen bu tarz uygulamalar Tanzimat dönemi ve sonrasında yerini daha sistemli uygulamalara bırakmıştır. Öyle ki 1866 yılında askeri sınıfın

emeklilik işlemlerini daha düzenli hale getirmek için Askeri Tekaüd Sandığı, (Özger,2011'a) 1881 yılında da tüm mülkiye memurlarının emeklilik işlemlerini daha düzenli hale getirmek için Mülkiye Tekaüd Sandığı kurulmuştur. (Emeklilik Mevzuatı, 1994) 1894 yılına kadar ilmiye sınıfı mensuplarının emekli maaşlarının da Mülkiye Tekaüd Sandığı'ndan verilmesi hususu kabul edilmiştir. Ancak zamanla ilmiye sınıfı mensupları da kendilerine ait bir emekli sandığı olmasını istemişlerdir. Bu istek doğrultusunda 1874 yılında kurulan ve temel amacı; vefat eden ilmiye memurlarının ailelerine maaş bağlamak olan Eytam ve Eramil-i İlmiye İaşe Sandığı'nın kapsamı genişletilmiş ve sandık, ilmiye memurlarına emekli maaşı veren bir statü kazanmıştır. Sandığın adı da İlmiye Tekaüd Sandığı olarak değiştirilmiştir.(Doğan,2013)

Tanzimat Dönemi'nde emeklilik konusunda gerçekleştirilen bu tarz düzenlemeler malulen emeklilik konusuna da yansımıştır. Öyle ki klasik dönemde malul olmak belli başlı bir emeklilik nedeni iken Tanzimat döneminde bu konu daha sistemli bir şekilde ele alınmıştır. Malulen emekliliğe sevk edilmek isteyen personelin malullük nedenleri, maluliyetlerine sebebiyet veren hastalık ve sakatlıklarının dereceleri ve bu derecelere göre verilecek maaşlar kanunlarla belirlenmiştir. Örneğin, 1881 yılında yürürlüğe giren Mülkiye Tekaüd Kanunu'nda mülkiye memurlarının malulen emekliliğe hak kazanmaları için belirtilen hastalıklar; ileri derecede görme kaybı, gözlere perde inmesi, körlük, felç ve diğer bedensel hastalıklar olarak belirlenmiştir. (Manav,2017) Ayrıca hayatını devam ettirmesi için başkalarına ihtiyaç duyacak derecede malul olanlar birinci derecede malul, başkasının yardımına ihtiyaç duymayanlar da ikinci derecede malul sayılmıştır. (Kulaksız,1999)

Osmanlı Ordusunda Malulen Emeklilik Sistemi

Tanzimat Dönemi'nde Osmanlı ordusunda malulen emeklilik hususunda yapılan ilk düzenleme, 20 Temmuz 1859 yılında çıkarılan Askeri Tekaüt Kanunu ile gerçekleştirilmiştir. (Kurum,2015) Bu kanunu, 1869 tarihinde "Asakir-i Berriye Mülukane Tekaüt Kanunnamesi" adıyla gerçekleştirilen düzenleme izlemiştir. (Düstur-u Askeri, 1328) Daha sonra 1881 yılında

"Asakir-i Berriye Tekaüt Kanunnamesi" yayınlanmıştır.(Özger,2011b) 1886 yılında da askeri sınıfa ait tüm emekli sandıklarının Umum Tekaüt Sandığı adıyla birleştirilmesi ile malulen emeklilik konusu yeniden ele alınmıştır.

Farklı tarihlerde malulen emeklilikle ilgili bu tarz düzenlemeler yapılmasının nedenlerinden biri; askeri sınıfın emeklilik hakkını daha sistemli bir hale getirmek için 1866 yılında kurulan Askeri Tekaüd Sandığı ile ilgili yeni kararlar alınmasıdır. Bu sandığın en önemli gelir kaynağını muvazzaf, emekli ümera ve zabitlerin maaşından kesilen %2lik kesintiler oluşturmaktaydı. Ancak zamanla maaşlardan kesilen bu %2lik kesintiler sandıktan ödenmesi gereken emekli maaşlarının ödenmesine yetmemeye başlamıştır ve sandığın gelirleri giderlerini karşılayamaz hale gelmiştir. Bu durumda ödenmesi gereken emekli maaşları bir süre maliye hazinesinden ödenmeye başlamıştır. Fakat 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'nın masrafları hazineyi oldukça zora sokmasından dolayı maliye hazinesinin yükü artmıştı. Bu yükün hafifletilmesi için 1880 yılında bir değişikliğe gidilerek kara kuvvetleri mensupları için ayrı bir emekli sandığı kurulmasına karar verilmiştir. Bu karara istinaden Mart 1880 yılında Asakir-i Berriye Tekaüd Sandığı kurulmuştur. Ancak yapılan bu değişiklik de Askeri Tekaüd Sandığı'nın mali problemlerini çözmeye yetmemiştir. Zira bu sandıktan sadece emekli olan askeri personel değil aynı zamanda vefat eden askeri personelin dul ve yetimlerine de maaş tahsis edilmekteydi. Sandığın mali açıdan sorunlar yaşaması dul ve yetimlerin maaşlarının ödenmesi konusunda sıkıntılar ortaya çıkarmıştı. Bundan dolayı sandık için yeni bir düzenleme gerekli görülmüştür. Bu suretle 1886 yılında askeri sınıfa ait tüm emekli sandıkları Umum Askeri Tekaüd Sandığı adıyla birleştirilmiştir. (Özger,2011a)

Askeri Tekaüd Sandığı ile ilgili farklı tarihlerde meydana gelen bu gelişmeler neticesinde yeni kanunnameler kaleme alınmıştır. Bu kanunnameler incelendiğinde malulen emekliliğe sevk edilecek askeri personelin hastalık ve sakatlıklarının değişiklik arz ettiği görülmektedir. Örneğin; aşağıda daha ayrıntılı olarak bahsettiğimiz 1859 ve 1869 tarihli kanunnamede frengi ve bel soğukluğu gibi hastalıklardan bahsedilmezken, 1881 ve 1886 tarihli kanunnamelerde bu hastalıklardan bahsedilmekte ve bu hastalıklar

malullük nedeni sayılmaktadır. Böyle bir fark olmasının nedeni, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rusya ve Balkanlar'dan gelen askerler ve Kırım Savaşı sırasında gelen İngiliz, Fransız ve Piyomente askerleri tarafından yaygınlaştırılan fuhşun sonucu frengi hastalığının ortaya çıkmış olmasıdır. (Kapcı,2015)

Makalemizde, askeri sınıfın malulen emekliliği konusunda incelediğimiz kanunnameler; 1859, 1869, 1881 ve 1886 tarihli kanunnamelerdir.

1859 Tarihli Askeri Tekaüt Kanunu

Askeri Tekaüt Kanunu, 20 Temmuz 1859 yılında çıkarılmıştır. Kanun, üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, askeri personelin hangi şartlarda emekliliğe hak kazanacaklarına ve emekliliği hak ettikten sonra verilecek maaşlara, ikinci kısımda aşağıda daha ayrıntılı şekilde değindiğimiz malulen emeklilik şartlarına ve üçüncü kısımda da vefat eden askeri personelin dul ve yetimlerine ödenecek maaşlara yer verilmiştir.

Askeri sınıfın malulen emekliliği konusuna, kanunun ikinci kısmında değinilmiştir ve ilk olarak malullüğü hak edecek şartların neler olduğundan bahsedilmiştir. Kanunun 13. maddesinde geçtiği üzere, bir el ya da ayağın kesilmesi, gözünün görmemesi veya tamamen iş göremez durumda olması malullük sebebi olarak belirtilmiştir. Yine kanunda belirtildiği üzere bu şekilde bir sakatlığa maruz kalan askeri personelin, askeri hizmetten ayrılmadan önce malulen emeklilik talebini iki sene içerisinde yapması gerekmekteydi. İki seneyi geçerse malullük hakkından yararlanamayacaktı. Ancak bir askeri personelin, iş göremez durumda olmayacak şekilde bir rahatsızlığı varsa ve askeri hizmetten ayrıldı ise fakat bu rahatsızlığı zamanla şiddetlendi ise bir sene içerisinde malulen emeklilik talebinde bulunması gerekmekteydi.

Malulen emeklilik talebinde bulunan bir askeri personelin, malul olmasına neden olan hastalık ve sakatlıklarının doktor kontrolünde ispat edilmesi gerekmekteydi. Merkezde bulunan askeri personelin bu kontrolü Mekteb-i Tıbbiye'de, merkezden uzak yerlerde bulunan askeri personelin kontrolü ise askeri hastanelerin birinde gerçekleştirilecekti. Bu kontroller

neticesinde hastalık ya da sakatlıkları ispat edilen personel malulen emekliliğe hak kazanmış olacaktı.

Askeri personelin hastalık ya da sakatlıklarının ne olduğu, hangi tarihte gerçekleştiğini malulen emeklilik talebinde bulundukları şehadetnamelerine yazmaları gerekmekteydi. Ordu mensubu olan askeri personel, bu şehadetnamelerini alay meclislerine takdim edeceklerdi. Sonra bu meclisten malulen emekliliğe hak kazandıklarına dair bir mazbata alıp bu mazbatayı ordu müşirine, oradan ordu meclisine ve en son Makam-ı Celil-i Ser Askeriye takdim edeceklerdi. Ordu mensubu olmayan askeri personel ise söz konusu şehadetnamelerinin doğrudan doğruya Makam-ı Celil-i Ser Askeriye gönderecekti.

Kanunnamede malulen emekliliğe sevk edilecek askeri personelin alacakları maaş miktarlarına da yer verilmiştir. Maaşlar verilirken dikkat edilen husus; askeri personelin maluliyetlerine neden olana hastalık ve sakatlarının ne olduğu ve hizmet süreleridir. Örneğin; iki eli ya da iki ayağı birden kesilen veya tamamen iş göremez durumda olan ferik rütbesindeki bir askeri personelin alacağı maaş miktarı 11250 kuruştur. Bir eli ya da bir ayağı kesilen aynı rütbedeki bir askeri personelin alacağı maaş miktarı ise 7500 kuruştur. Bu maaşlar hizmet süreleri 20 seneyi geçen askeri personel için geçerlidir. Ancak 20 seneden az hizmet süresi olan ferik rütbesindeki askeri personel 20 para 187 kuruş maaş alacaktı. (Kurum,2015)

1869 Tarihli Asakir-i Berriye-i Mülukane Tekaüd Kanunnamesi

Kanunname, toplam 3 bölümden oluşmaktadır. Kanunnamenin bu bölümlerine ek bölümler ilave edilmiştir. Malulen emeklilik konusu, kanunnamenin ikinci bölümünde ele alınmıştır. İkinci bölüm de kendi içinde bölümlere ayrılmıştır. Zira bu bölümün birinci bölümünde; maluliyet derecelerinden, ikinci bölümünde; malulen emekliye sevk edileceklere verilecek maaş miktarlarından, üçüncü bölümünde ise vefat eden askeri personelin ailelerine verilecek maaş miktarlarından bahsedilmiştir.

Kanunnamenin 16. maddesinde malulen emekliliğe hak kazanacak askeri personelin sakatlık derecelerine değinilmiş ve bu sakatlık dereceleri üç

kısma ayrılmıştır. Buna göre; askeri hizmette bulunduğu süre zarfında iki el ya da iki ayağının birden kesilmesi ya da iki gözünün birden görmemesi, savaş esnasında yaralanmasından dolayı koltuk değneklerine mahkûm olması birinci dereceden, bir el veya ayağının kesilmesi ikinci dereceden, askeri hizmette görevinde iken bu görevini yerine getirmeye engel herhangi bir durumun ortaya çıkması üçüncü dereceden malullük nedeni sayılmıştır.

Askeri personelin malulen emekliliği hak edebilmesi için her şeyden önce malullüklerini ispat etmesi gerekmekteydi. Kanunnamede belirtiği üzere bu ispat şekli şu şekilde gerçekleşecekti; sakat ya da hasta olan askeri personel önce bir hastanede tedavi edilecek ve bu tedavi ile ilgili bir rapor alacaktı. Daha sonra hastane tarafından verilen bu raporla birlikte malulen emeklilik taleplerini içeren dilekçelerini kumandasında bulundukları zabite teslim edeceklerdi. Ayrıca hastalık ve sakatlıklarının nasıl ve nerede olduğunu, tarihini içeren mazbatalarını da alay meclisine vereceklerdi. Alay meclisince tetkik edilecek bu mazbatalar onaylanıp makam-ı celil-i ser-askeriye gönderilecekti. Burada incelenen mazbatalar sonucunda malul olarak emekliliğe ayrılmasında herhangi bir sakınca bulunmayan personel emekliye sevk edilecekti.

Malulen emekliliğe hak kazanan askeri personelin alacakları emekli maaşları da bu sakatlık dereceleri ve askerlikteki kıdemlerine göre belirlenmiştir. Öyle ki; ferik, binbaşı ve daha alt kademedeki askeri personelden birinci derecede malul olanlara 50 senelik emekli maaşı, ikinci derecede malul olanlara eğer askeri hizmetleri 20 sene ise 50 senelik emekli maaşı, 20 seneden az ise 30 senelik emekli maaşı, üçüncü derecede malul olanlara eğer askeri hizmet süresi 30 seneden fazla ise 50 senelik emekli maaşı ama 30 sene hizmet ettiyse 30 senelik emekli maaşı verileceği ifade edilmiştir. Alay emini ve daha alt kademedeki askeri personelden birinci derecede malul olanlara 50 senelik emekli maaşlarına 250 kuruş zam yapılarak 50 senelik emekli maaşı, ikinci derecede malul olanlara 30 senelik emekli maaşlarına 166 buçuk kuruş zam yapılarak 30 senelik emekli maaşı, üçüncü derecede malul olanlara 30 senelik emekli maaşlarına 83 buçuk kuruş zam yapılarak 30 senelik emekli maaşı verileceği ifade edilmiştir. Küçük zabitan, onbaşı ve neferlerden ise birinci derecede malul olanlara 50 kuruş,

ikinci derecede malul olanlara 166 buçuk kuruş, üçüncü derecede malul olanlara 125 kuruş emekli maaşı verileceği ifade edilmiştir. (Düstur-u Askeri, 1328)

1881 Tarihli Asakir-i Berriye Tekaüd Kanunnamesi

Kanunname, toplam 52 maddeden oluşmaktadır ve yedi bölüme ayrılmıştır. Bazı bölümler de alt derecelere ayrılmıştır. Kanunnamenin dördüncü bölümü malulen emeklilikten bahsetmektedir.

Kanunnamede; erden ümeraya kadar olan askeri personelin malulen emekliliği hak etmelerini gerektirecek hastalık ve sakatlık dereceleri 3 dereceye ayrılmıştır. Birinci dereceden emekliliği hak edeceklerin hastalık ya da sakatlıkları; frengi ve bel soğukluğu dışında herhangi bir hastalıktan dolayı iki gözünün tamamen görmemesi, iki kol veya iki bacağın ya da bir kol veya bir bacağın ikisinin birden kesilmesi, iki elin parmaklarının tamamen kopması şeklinde ifade edilmiştir. İkinci dereceden emekliliği hak edeceklerin hastalık ya da sakatlıkları; sağlığına yeniden kavuşamayacak derecede felç olması ve bu durumun fennen ispat edilmiş olması şeklinde ifade edilmiştir.

Üçüncü dereceden malulen emekliliği hak edecek askeri personel, başçavuş ve kıdem olarak başçavuştan daha aşağı kademede olan neferlerdir. Üçüncü dereceden emekliliği hak edeceklerin hastalık ya da sakatlıkları 8 kısma ayrılmıştır.

Birinci kısımda belirtilen hastalık ya da sakatlıklar; sağ ve sol taraf omuz başı eklemlerinin, uyluk kemiğinin yapışık olması, makat kısmının normal işlevini yapamaması, omurga kemiğinin eğilmesi ve bedenin normal hareketini zorlaştıran bir hastalığın olması, parmaklarının birbirine yapışık olması, frengi ve bel soğukluğundan dolayı iki gözün birden göremez olmasıdır.

İkinci kısımda belirtilen hastalık ya da sakatlıklar; sağ ve sol dirsek ve diz kapağı eklemlerinin hareket kabiliyetini kaybetmiş olması, iki ayağının tüm parmaklarının kopması, iki elin başparmaklarının ikisinin birden kopması, iki kulağın birden sağır olması, şehadet parmaklarının

ikisinin birden kesilmesi, sağ elin başparmağı dışında diğer parmaklarının yitirilmesidir.

Üçüncü kısımda belirtilen hastalık ya da sakatlıklar; sağ ve sol ellerden birinin beş parmağının birbirine yapışık olması, idrar kaçırma veya idrarını yaparken zorlanması, fıtık olması, vücudun herhangi bir yerinde hareket etmesini engelleyecek bir durumun olmasıdır.

Dördüncü kısımda belirtilen hastalık ya da sakatlıklar; kol ya da bacaklardan birinin olmaması ya da kol ve bacaklarda herhangi bir sakatlık olması, vücudun önemli organlarından olan boyun, çene, göğüs, dil, burun gibi organlarda herhangi bir kusur bulunması, vücudun hareket etmesini engelleyen çıban, nasır, ülser veya verem hastalığının olması, bir ayağın tüm parmaklarının birden kesilmesidir. Ayrıca sol elin belirsiz olması ve şehadet parmaklarının ikisinin birden kesilmesi, sol elin dört parmağının birden kesilmesi, sol elin sadece başparmağı ya da şehadet parmağından birinin kesilmesi ile diğer parmaklarının hareketine engel olacak bir durum olmasıdır.

Beşinci kısımda belirtilen hastalık ya da sakatlıklar; sağ elin başparmağı veya şehadet ve orta parmaklarından ikisinin veya son üç parmağının yitirilmesi, ayrıca başparmak dışındaki diğer parmakların ikinci ve üçüncü parmak kemiklerinin kesilmesidir. Bundan başka bir ayağın başparmağının veya dört parmağının yitirilmesidir.

Altıncı kısımda belirtilen hastalık ya da sakatlıklar; sağ elin yalnız şehadet parmağını yitirmesi, sol elin şehadet ve orta parmaklarının ikisini birden veya bu parmakların dışında kalan diğer üç parmağını birden yitirmesidir. Ayrıca sol elin başparmağı dışındaki parmakların ikinci ve üçüncü parmak kemiklerinin kesilmesidir. Bu kısımda belirtilen bir diğer hastalık da; frengi dışındaki hastalıklardan dolayı yumurtalıklarından birinin ya da ikisinin işlevini kaybetmesidir.

Yedinci kısımda belirtilen hastalık ya da sakatlıklar; sol elin şehadet parmağını yitirmesi, sağ ya da sol ellerden birinin üç parmağının ikinci ve üçüncü parmak kemiğinin kopması, savaş esnasında bir ayağın başparma-

ğını yitirmesi, bir ayağın son üç parmağının tamamen kesilmesi, dişlerinin tamamen dökülmesi ve tek kulağının sağır olmasıdır.

Sekizinci kısımda belirtilen hastalık ya da sakatlıklar; sağ ve sol elin baş ve şehadet parmaklarından başka yalnız bir parmağının tümüyle kopması, sağ ve sol ellerden birinin başparmaklarından başka diğer iki parmağının birden ikinci ve üçüncü parmak kemiklerinin kopması veya bu parmaklarının olmaması, sağ ve sol ellerden birinin son üç parmağının dibinden kopması veya bu parmaklarının olmamasıdır. Ayrıca frengi hastalığından başka bir sebepten dolayı kulağını kaybetmesi ve bir ayağın başparmağı haricinde yalnız iki parmağının tümüyle kesilmesi veya bu parmaklarının olmamasıdır. (Özger,2011b)

1886 Tarihli Umum Askeri Tekaüd Sandığı Kanunnamesi

8 Mart 1886 tarihli bu kanunname, alt rütbedeki subay ve erlerin emekliye sevk edilmelerine neden olan hastalık ve sakatlık derecelerinden bahsetmektedir. Söz konusu bu dereceler üç kısımda incelenmiş ve üçüncü derece sekiz kısma ayrılmıştır. Esas itibariyle 1886 kanunnamesi ile 1881 kanunnamesi arasında malulen emeklilik konusunda çok belirgin farklar görülmemektedir. 1881 kanunnamesinde belirtilen hastalık ve sakatlık dereceleri ve bunların kısımlara ayrılış şekli, 1886 kanunnamesinde de aynıdır. Nitekim yukarıda ayrıntılı olarak değindiğimiz 1881 kanunnamesinde hastalık ve sakatlık dereceleri üç kısma ve bu dereceler de kendi içerisinde bir takım kısımlara ayrılmıştır. Bu sınıflandırma şekli, 1886 kanunnamesinde de aynen geçerli olmuştur. İki kanunnameyi karşılaştırdığımızda tespit edebildiğimiz iki fark göze çarpmaktadır. Bunlardan bir tanesi; 1881 kanunnamesinin üçüncü derecesinin birinci kısmının dördüncü maddesinde; parmakları olmasına rağmen birbirine yapışık olmasından dolayı iş göremez durumda olması malullük sebebi sayılırken 1886 kanunnamesinin ilgili kısmının ilgili maddesinde iki kulağının birden duymaması malullük nedeni olarak gösterilmiştir. Diğer bir fark ise; 1881 kanunnamesinin üçüncü derecesinin dördüncü kısmındaki hastalık ve sakatlık nedenleri 7 maddeden oluşurken 1886 kanunnamesinin ilgili kısmı 6 maddeden oluşmaktadır. Bu kısmın birinci maddesinde; kaslarda körelme,

kıkırdak, kemik ve lif kaslarında şifa bulmayan bir rahatsızlığın olması ve bu rahatsızlıklarının hareket etmesini zorlaştırması malullük nedeni olarak sayılmıştır. 1881 kanunnamesi incelendiğinde ise ne ilgili kısımda ne de kanunnamenin bütününde bu tarz bir sakatlık ya da hastalıktan bahsedilmediği görülmüştür. (BOA. YEE. 113/ 26, 10-22)

8 Mart 1886 tarihli bu kanunnameye göre birinci derede malul olanlara verilecek emekli maaşı miktarı; 400 kuruş, ikinci derecede malul olanlara verilecek emekli maaşı da 166 kuruş olarak belirlenmiştir. Üçüncü derecede malul olanlara verilecek emekli maaşları sekiz kısma ayrılmıştır. Öyle ki; birinci kısımda emekli olacaklar 125, ikinci kısım,100, üçüncü kısım 80, dördüncü kısım 60, beşinci kısım 50, altıncı kısım 40, yedinci kısım 30 ve sekizinci kısım 20 kuruş emekli maaşı almaları kararlaştırılmıştır. (BOA. YEE. 113/ 26,22)

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde emeklilik sistemi konusunda Tanzimat Dönemi'ne kadar günümüzdeki anlamda bir uygulama söz konusu olmamıştır. Klasik dönemde devlet hizmetinde çalışan ilmiye, mülkiye ve askeri sınıf mensuplarının emekliliği hak etme şartları; yaş haddi, görevden azledilme veya herhangi bir hastalık ya da sakatlık dolayısıyla malul olma olarak belirlenmiştir. Bunun dışında emekli olmak için belli bir yaş şartı aranmamıştır. Emekli maaşları da arpalık, dirlik gibi toprak gelirlerinden, vakıflardan elde edilen gelirlerden ya da gümrük gelirlerinden ödenmiştir.

Tanzimat sonrasında ise günümüzdeki anlamda daha sistemli oluşumlar meydana gelmiş ve Askeri Tekaüd Sandığı, Mülkiye Tekaüd Sandığı ve İlmiye Tekaüd Sandığı adıyla her sınıf için ayrı bir emekli sandığı kurulmuştur. Çalışanların maaşlarından kesilecek yüzdelik dilimler bu sandıkların sermayesini oluşturmuş ve emekli maaşları bu kesintilerle ödenmeye çalışılmıştır.

Makalemizin esas konusunu teşkil eden malul olma, klasik dönemde ve Tanzimat döneminde emekli olma nedeni olarak belirlenmiştir; ancak Tanzimat Dönemi'nde askeri sınıf mensuplarının malulen emekliliği ile

ilgili olarak muhtelif tarihlerde çıkarılan kanunnamelerle konu, daha belirgin hale getirilmiştir. Bu kanunnamelerin tarihleri Askeri Tekaüd Sandığı ile ilgili alınan kararlar doğrultusunda şekillenmiştir. Özellikle 1869, 1881 ve 1886 tarihli kanunnamelerde, maluliyet derecelerinin ne olduğu, hangi hastalık ve sakatlıklar dolayısı ile malulen emekliliğe hak kazanılacağı ayrıntıları ile yer almıştır.

Söz konusu kanunnameler incelendiğinde arada belli başlı farklar olduğu göze çarpmaktadır. Örneğin, 1859 Askeri Tekaüt Kanunu'nda askeri personelin malul olma nedenleri sadece iki elin ya da iki ayağın veya bir elin ya da bir ayağın birden kesilmesi, gözlerin görmemesi şeklinde belirtilmiştir. Keza 1869 tarihli kanunnamede de askeri personelin malullük nedenleri olarak bunlar gösterilmiştir. Ancak 1881 ve 1886 tarihli kanunnamelerde frengi ve bel soğukluğu gibi hastalıklardan bahsedilmekte ve bu hastalıkların malullük nedeni olduğu ifade edilmektedir. Yine 1859 tarihli kanunnamede hastalık ve sakatlıklar derecelere ayrılmazken özellikle 1881 ve 1886 tarihli kanunnamelerde hastalık ve sakatlıklar derecelere her derece de kendi içinde bazı kısımlara ayrılmıştır.

1881 ve 1886 tarihli kanunnameler karşılaştırıldığında ise çok belirgin bir fark görülememiştir. Sadece 1881 kanunnamesinin birinci kısmının 4. maddesinde parmaklarının olmamasından dolayı malulen emekliye sevk edileceği yazarken 1886 kanunnamesinin 4. maddesinde iki kulağının birden duymaması maluliyet nedeni sayılmıştır. Ayrıca 1881 kanunnamesinin üçüncü derecesinin dördüncü kısmındaki hastalık ve sakatlık nedenleri 7 maddeden oluşurken 1886 kanunnamesinin ilgili kısmı 6 maddeden oluşmaktadır. Bu kısmın birinci maddesinde; kaslarda körelme, kıkırdak, kemik ve lif kaslarında şifa bulmayan bir rahatsızlığın olması ve bu rahatsızlıklarının hareket etmesini zorlaştırması malullük nedeni olarak sayılmıştır. İki kanunname arasında çok fazla fark olmamasına rağmen 1886 yılında yeni bir kanunname kaleme alınmasının nedeni; Askeri Tekaüd Sandığı ile ilgili yeni düzenlemeler yapılmış olmasıdır. Nitekim 1886 yılında tüm askeri emekli sandıkları Umum Askeri Tekaüt Sandığı adıyla birleştirilmiş ve yeni bir kanunname kaleme alınmıştır.

Kaynakça

BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Tasnifi, III. Ahmet (AE. SAMD. III.)*. 1/47. https: //katalogdevletarsivleri.gov.tr

BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun (HH)*. 278/16366. https: //katalogdevletarsivleri.gov.tr

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı (Y.EE)*. 113/26. https: //katalogdevletarsivleri.gov.tr

Baltacı, Cahit. (1991). "Arpalık*" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 3, 392-393.

Develioğlu, Ferit. (2007). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

Doğan, Nazire. (2013). Osmanlı İlmiye Sınıfının Emekliliği, İlmiye Tekaüd Sandığı'nın Kuruluşu ve Faaliyetleri. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Tez No: 337747 26 Şubat 2020'de https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/ alındı.)

Düstur- Askeri (1328)

Kamu Personeli Emeklilik Mevzuatı (1876-1930) (1994). Ankara: Maliye Bakanlığı Yayınları.

Kapcı, Hikmet Zeki. (2015). Arşiv Belgeleri Işığında Atatürk Dönemi Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı Teşkilat ve Faaliyetleri, Ankara: Tiydem Yayıncılık.

Kulaksız, Muhammet Yusuf. (1999). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (Sivil) Memurların Emeklilik Sistemi. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Tez No: 87508 26 Şubat 2020'de https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/ alındı.)

Kurum, Can. (2015). Modern Sosyal Güvenlik Sisteminin Kuruluşu: Askeri Tekaüt Sandığı (1866*)*, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Tez No: 385727 26 Şubat 2020'de https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/

alındı.)

Manav, Nursel. (2017). *Mülkiye Tekaüd Sandığı'nın Kuruluşu ve Faaliyetleri (1880-1890),* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Martal, Abdullah. (2000) "Osmanlı Ordusunda Emeklilik ve Buna İlişkin Bir Nizamname" *Yedinci Askeri_Tarih Semineri Bildirileri* 1 29-41.

Martal, Abdullah. (2008) "XIX. Yüzyılda Osmanlı Ordusunda Tekaütlük", *Eskiçağdan Modern Çağ'a Ordular-Oluşum-Teşkilat ve İşlev* 1, 423-431.

Özger, Yunus. (2011) "Tanzimat Sonrası Osmanlı Kara Ordusunda Emeklilik İşlemlerine Dair Yapılan Düzenlemeler ve 1881 Tarihli Tekaüd Kanunnamesinin Tahlili" *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 30, 201-237.

Özger, Yunus. (2011a) *Osmanlı Ordusunda Emeklilik Sistemi ve Askeri Tekaüd Sandığı (1865-1923),* İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

ERMENİ VE SÜRYANİLERİN GÖZÜNDEN I. HAÇLI SEFERİ

Mücahit PALA

Özet

Haçlı Seferleri, Frankların Kudüs'ü Müslümanların elinden kurtarmak söylemiyle 1096 yılında başlattıkları ve yaklaşık iki yüzyıllık dönemi kapsayan Batılılar ile Doğulular arasındaki mücadele sürecidir. Batıdan harekete geçen Hristiyanlar yolculuğuna çıkarken deniz yolu maliyetli olacağından kara yolunu tercih etmişlerdi. Bu yolu kullandıklarında Anadolu'dan yani Türkiye Selçuklu Devletine ait olan topraklardan geçmek zorunda kalmışlardı. Bu toprakların üzerinde sadece Müslüman Türkler değil; Hristiyan Rumlar, Ermeniler, Süryaniler ve Gürcülerde yaşıyordu. Bu sefer bizzat Müslümanların üzerine olsa da bu milletleri de etkilemiştir.

Bu sefer hakkında yapılan akademik çalışmalar genellikle Avrupalılar tarafından çalışılmıştır. Bu seferden etkilenen Avrupalı Hristiyanlar ve Müslümanlar üzerine yoğun çalışmalar yürütülmüştür. Bu çalışmada, I. Haçlı Seferi ekseninde yerli Hristiyan halkın (Ermeni & Süryani) içinde bulunduğu durum, bunların ilk tepkileri ve bu halktan olan müelliflerin olaylara nasıl baktığı ve ne kadar bilgiye sahip oldukları tenkite tabi tutularak ele alınacaktır. Araştırmanın kaynaklarını konu ile ilgili vekayinameler ve coğrafya eserleri oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Haçlılar, Haçlı Seferleri, Ermeni Kaynakları, Süryani Kaynakları.

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaçağ ABD, Konya/Türkiye, mucahitpalatr@gmail.com

THE CRUSADES THROUGH ARMENIANS AND ASSYRIANS EYES

Abstract

The Crusades are the struggle between the Westerners and the Easterners in the last two centuries, when the Franks started 1096 with the rhetoric of saving Jerusalem from Muslims. They preferred the road by sea. So they use this way from Anatolia were forced to move from the lands belonging to the Seljuk State Turkey. On this land, not only the Muslim Turks; He lived in Christian Greeks, Armenians, Assyrians and Georgians. Although it is on Muslims, it does not affect these nations.

The academic studies about this time were generally studied by Europeans. Intensive studies have been conducted on European Christians and Muslims affected by this campaign. In this study, the situation of indigenous Christian people (Armenian & Assyrians) in the axis of the First Crusade, their first reactions and how the authors of these people look at the events and how much information they have will be discussed. The sources of the research are chronicles and geography works related to the subject.

Keywords: Crusaders, Crusades, Armenian Resources, Assyrian Resources.

Giriş

Haçlı Seferleri, Doğu ve Batılı yazarlar (komutanlar, seyyahlar vs.) tarafından yazıya dökülmüştür. Her eser birbirinden önemlidir. Bizde bu eserler arasında Ermeni ve Süryani kaynaklarını diğer kaynaklarla kıyaslayarak tenkite tabi tutacağız. Peki bu Ermeni ve Süryani kaynaklar nelerdir?

Ermeni Kaynakları

Ermeni baş rahip Urfalı Mateos'un Vekayinamesi **önemli eserlerden birisidir. XII. yüzyılın başlarında Urfa'daki manastırlardan birinde görev yapmaktaydı. Doğum ve ölüm yılı tam olarak bilinmese de eserini yazmaya son verdiği 1136 yılında vefat etmiş olmalıdır. Vekayinamesi›nde, 952'den 1136 yılına kadar olan olaylardan bahsetmiştir. Diğer Ermeni kaynaklarından onu ayıran özellik, diğer kaynakların bahsetmediği kadar detaylı bilgileri aktarmasıdır. Birçok doğa olayını tarihleriyle birlikte vermiştir. Bu olayları ise başlarına gelecek musibetlere yormuştur. Kaynak başlıca üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım, 952-1052 yılları arasındaki olayları, ikinci kısım, 1053-1102 yılları arasındaki olayları ve üçüncü kısımda da 1102-1136 yılları arasındaki olaylardan bahsedilmiştir. Makalede ele alınacak olan bölüm, ikinci kısımda yer almaktadır. Türk-Haçlı ilişkilerinden detaylıca bahsetmiştir. Bu Vekayiname'nin 1136 tarihinden sonraki bölümünü talebesi Papaz Grigor yazmıştır. Bu eseri** Hrant D. Andreasyan Türkçe'ye çevirmiştir. Türk Tarih Kurumu, 1962 yılında *"Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136- 1162)"* adıyla yayımlanmıştır (Mateos, 2000).

Ermeni eserlerinden biriside Rahip Hetum'un, Vekayinamesi'dir. Hetum, Avrupa'da *"Haytonue Monachus"* olarak tanınmıştır. Haçlılar zamanında Kilikya ve Suriye'de geçmiş olan olayların kısa kayıtlarından ibarettir. Eser, 1076'dan başlayın 1307 senesinde bitmiştir. Bu eseri Hrant D. Andreasyan, Türkçe'ye çevirmiştir. Türk Tarih Kurumu, 1946 yılında *"Gorigos Senyörü Hetum Vekayinamesi"* adıyla yayımlamayı planlamıştır (Hetum, 1946). Birçok tarihçinin gözünden kaçan bir eserdir.

Kilikya Ermeni başkumandanlık ve vakanüvislik yapan Sımbat'ın Vekayinamesi'de önemli bir Ermeni kaynağıdır. 1208 yılında Gorigos'ta doğmuş ve 1277'de ölmüştür. Kilikya Kralı I. Leon, onu 10 yaşındayken Ermeni asilzadeleriyle birlikte saraya almıştır. Eniştesi Kıbrıs Kralı I. Henri'dir. Vekayinamesinin başlangıcı olan 951'den, 1152 tarihine kadar olan kısmı, Urfalı Mateos ve Papaz Grigor'un yazılarından almıştır. 1152 yılından olan kısmı kendisine aittir. Sımbat, eserini ölmeden 2 yıl önceye kadar getirmiştir. Bilinmeyen bir yazar, 1286'dan 1334 tarihine kadar olan kısmı ise ilave olarak vekayinameye eklemiştir. 1097'de Haçlıların gelişini yazmamıştır. Bunun sebebi ise, bu olayı önemsiz gördüğü için değil, bu olayın herkesçe bilindiği için zikretmemiştir. Bu eseri Hrant D. Andreasyan Türkçe'ye çevirmiştir. Türk Tarih Kurumu, 1948 yılında *"Başkumandan Sımbat Vekayinamesi (951-1334)"* adıyla yayımlanmıştır (Başkumandan Sımbat, 1948). Bu eserimizde birçok araştırmacının gözünden kaçmış ve eserlerinde kullanılmamıştır.

Kaynaklardan biride Müverrih Vardan'dır. Vardan, Ermeni bir rahiptir. Vardan'nın doğum yeri ve tarihi tam belli değildir. Ancak 1271 yılında ölmüş ve Hağbat manastırına defnedilmiştir. Vardan, *"Cihan Tarihi"* eseriyle büyük bir öneme sahiptir. Dünya tarihini ele almıştır. Bu eserde bizi en çok ilgilendiren bölüm ise 889- 1269 tarihlerini ele aldığı kısımdır. Bu kısmı Hrant D. Andreasyan Türkçe'ye çevirmiştir. Tarih Semineri Dergisi'nde 1937 yılında "Türk Fütuhatı Tarihi (889- 1269)" adıyla yayımlanmıştır (Müverrih Vardan, 1937). Birçok akademisyen, bu kaynağı ciddiye almamış ve eserlerinde kullanmamıştır.

Süryani Kaynakları

Süryani bir patrik olan Mihail'in Vekayinamesi, dönemini aydınlatan, önemli kaynaklardan birisidir. Malatya'da patriklik yapan Mihail, 1126'da doğup, 1199'da vefat etmiştir. Eserini hem kilise tarihi hem de dünya tarihi olarak ele almıştır. Hz. Adem'den başlayıp, 1195'e kadar olayları aktarmıştır. Bu amaçla eserini, her sayfayı üç sütuna bölerek yazmış; birinci sütunda kilise tarihine, ikinci sütunda siyasî tarihe, üçüncü sütunda ise diğer olaylara yer vermiştir. II. Kılıçaslan ile çağdaş olup kaynağında övgüy-

le bahsetmiştir. Haçlılara hayranlığını dile getirirken, Nurettin Zengi'den hoşlanmadığını söylemiştir. Hrant D. Andreasyan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Türk Tarih Kurumu, 1944 yılında *"Süryani Patrik Mihail'in Vekayinamesi"* adıyla iki cilt halinde yayımlanmıştır (Mihail, 1944). Bizi ilgilendiren kısım 1042- 1195 yıllarını elen alan ikinci cildidir.

Diğer Süryani kaynağımız ise; Bar Hebraeus olarak bilinen Gregory Abû'l-Farac İbnü'l-İbrî'nin, Vekayinamesi'dir. 1126'da Malatya'da doğmuştur. Yahudi bir doktorun oğlu olan Gregorius; Arapça, Süryanca ve Yunancayı iyi bir şekilde öğrenmiş, felsefe ve ilahiyat gibi ilimlerin yanı sıra daha birçok ilim tahsil etmiştir. İlhanlıların, Selçuklu Türkiye'sine ilk saldırılarına bizzat şahit olmuş ve bu tarihlerden itibâren, 1292 yılına kadar geçen tarihi vakalar hakkında değerli bilgiler ihtivâ eden bir eser yazmıştır. Diğer kaynaklara göre daha yüzeysel bilgiler içermektedir. Süryanca'dan, İngilizce'ye çeviren Ernest A. Wallis Budge'dir. İngilizce'den Türkçe'ye çeviren ise Ömer Riza Doğrul'dur. Türk Tarih Kurumu, 1950 yılında *"Abûl-Farac Tarihi"* adıyla iki cilt halinde yayımlamıştır (Abû'l-Farac, 1987). Makalede ele alınacak kısım, ikinci cilttedir.

Son olarakta; Süryâni din adamı tarafından XIII. yüzyılda yazılan ve yazarının adı bilinmeyen, Vekayiname'dir. Haçlı Seferleri hakkında geniş bilgileri veren kaynaklardan biridir. I. Ve II. Haçlı Seferlerinden bilgi aktarırken, Bar-Cebroya'nın vekayinamesi'nden de kısa bilgiler aktarmaktadır. Süryanca'dan İngilizce'ye çeviren A.S.Tritton'dir. İngilizce'den Türkçe'ye çeviren ise Vedii İlmen'dir. Taba Yayınları, 2005 yılında "I. Ve II. Haçlı Seferleri Vekayinamesi" adıyla yayımlamıştır (Süryani, 2005).

Haçlı Seferlerinin Nedenleri

Frank ve Norman şövalyelerinin gözlerini Doğu'ya çevirmesinin nedenlerine bakmamız konuyu daha iyi kavramamız için yararlı olacaktır. Bu nedenlerden bazıları Ermeni ve Süryani kaynaklarında belirtilmiş, bazıları ise belirtilmemiştir.

Kudüs'ün Müslümanların Elinde Bulunması[1]**:**

Kendisi Ermeni olan Urfalı Mateos (Mateos, 2000: 188) ve Süryani Patrik Mihail (Mihail, 1944:39); Haçlıların yolculuğunun en büyük sebebi olarak *"Kudüs şehrini Müslümanların elinden kurtarmak ve Allah'ın kabrini Arapların elinden almak"* olduğunu söylemiştir.

Süryani Patrik Mihail (Mihail, 1944:39); *"Türklerin (Müslümanların), Kudüs'e ibadet etmeye giden Hıristiyanları dövdüğünü, soyduğunu ve kutsal yerlere girmeyi haraca bağladıklarını"* söyler. Ancak bu doğru değildir. XI. Yüzyılın başında Kudüs'ün kaderi pek önemli değildi. Ancak 1033 yılından itibaren, Hz. İsa'nın ölümünün bininci yılına yaklaşıldığında, dünyanın her yerinden büyük bir kalabalık, Kudüs'e yönelmeye başladı. Bunlar ilk önce alt tabakanın, sonra orta sınıfın insanları oldu; ardından, en güçlüler, krallar, kontlar, markiler, yüksek rütbeli papazlar gelmeye başladı (Morrisson, 2005, s. 13). Devletin izniyle çok sayıda manastır ve hacı konaklarının kurulması ilgiyi daha da arttırdı. Önceleri maddi ve manevi yoksunluk içinde, silahsız yapılan bireysel hac yolculuğu, bir güç, hatta zenginlik göstergesi haline geldi (Morrisson, 2005:14).

Her bölgenin kanun tanımayan insanları (eşkıya, barbar, terörist vs.) vardır. XI. Yüzyılda bahsettiğimiz topraklarda da kanun tanımaz ve medeniyetten nasip almamış "bedevi" diye bilinen topluluklar vardır. Bedeviler, bölgenin eşkıyalarıdır. Hıristiyanlar saldırdıkları kadarda Müslümanlara saldırmışlardır. Zenginlik gösterişi için gelen kişiler, bedeviler için bir ganimetti. Bedeviler, ganimet gördüklerinde Müslüman veya Hıristiyan diye ayırmazlardı. Bu görüş, meşru hareket edebilmek için ortaya atılmıştır. Eşkıyaların saldırılarını tüm topluma mal etmek haksızlıktır. Haçlı seferi sırasında, Haçlıların yaptığı eziyetleri nasıl Hıristiyan Alemine mal edemeyeceksek, bedevilerin yaptıkları eşkıyalık hareketlerini de Müslüman dünyasına mal edilmesi uygun olmaz.

Kudüs, Müslümanların eline geçtiği yıldan (638) itibaren Hıristiyan-

1 Hıristiyanlar tarafından Kudüs, günahtan kurtuluşun gerçekleştiği esrarlı mekân, yaratılmış dünyanın merkezi, Mesih›in ikinci kez dönüş yeri; Roma, havari Petrus ve Pavlus›un mezarlarının ve birçok şehidin kutsal anıtlarının bulunduğu kutsal şehir olarak kabul edilmiştir. Bkz. (Erbaş, 2002)

larca kutsal sayılan mekanlara saygı göstermeleri ve bunlara dokunmayarak içerisinde ibadet edilmesine izin vermeleri, yoldan gelen hacılara kibarca ve nezaket kuralları içerisinde davranmaları gözden kaçmamıştır. Hıristiyanlar, kutsal yerleri onlarca yıl boyunca ziyaret edebilmişlerdi. Bu hacılara yardımcı olmak için mabetler ve hastaneler kurulmuştur (Erbaş, 2002:113).

Genelde Haçlı Seferlerinden bahsedilirken dini sebepler öne sürülür. Ancak daha çok seferin sağlayıcısı; siyasal, sosyal ve ekonomik sebeplerdir. Papa, dini bir kılıf olarak kullanmış ve sefere katılacakların günahlarının affedileceğini, şahısları ve mallarının kilise tarafından korunacağı güvencesini vermiştir (Demirkent, 2002:653). Böylelikle halk sefere katıldıklarında; haclarını yerine getireceklerini, günahlarının bağışlanmış olacağını, rütbe ve zengin olarak geri döneceklerini düşünerek harekatta ısrar etmiştir.

Müverrih Vardan'ın Görüşü:

Müverrih Vardan, Haçlı Seferlerinin başlamasını şu olaya dayandırır (Müverrih Vardan, 1937:187); *"İskitler, Kudüs'e hâkim iken, mukaddes mezara girenlerden harç alırlardı. Frank milletinden bir kont, hiddetlendi, bunlara karşı koydu ve bunun için o kadar dayak yedi ki bir gözü çıkarak yere düştü. Kont gözünü yerden alarak cebine koydu onu Roma'ya götürdü ve herkese gösterdi. Birçokları kendisine gıpta ettiler. Bunun üzerine, şanlı zatlar büyük ordular başına geçerek hareket ettiler."* Haçlı seferine katılan hiçbir komutan, seyyah veya dönemi anlatan hiçbir vekayiname böyle bir olayı zikretmemiştir. Büyük ihtimal Vardan, konuya tam hâkim değildir. Kulağına gelen duyumlar yanlıştır.

Bizans İmparatorlarının Papa'dan Yardım İstemesi ve Papaların Çağrısı

Bizans İmparatorluğu Ortodoks iken, Roma'daki papalık Katolik'ti. Ancak imparatorlar, mecbur kaldıklarında Papalıktan yardım istemekten çekinmemişlerdir. Papalarsa bunu, Doğu Hıristiyanlığını ele geçirmek ve Ortodoksları emrinin altına almak için fırsat bilmişti**.**

Papa'dan yardım isteğinde bulunan ilk Bizans İmparatoru VII. Mikhael'dir. Türkler, Malazgirt savaşından sonra Anadolu'nun batısına kadar hücum etmişler ve imparatoru çaresiz bırakmışlardı. Mikhael, 1074 yılında Papa Grégoire'a başvurdu. Papa'dan asker yardımı istemişti (Wells, 1962: 1170). Papa VII. Gregory, kendisine gelen mektupta putperest bir ırkın Hıristiyanları yendiğini ve etrafı tahrip ederek İstanbul'u kuşattıklarını söylemiştir. Ardından *"Eğer Allah'ı seviyor ve Hıristiyan olarak anılmak istiyorsak, bu büyük imparatorluğun ve Hıristiyanların içine düştüğü duruma üzülmeliyiz; fakat sadece üzülmek yetmez. Kurtarıcımızın (Hz. İsa) bize sunduğu model, onları kurtarmak için kendi hayatlarımızı ortaya koyma şeklinde tecelli etmiştir: "Sevgiyi bununla biliyoruz; çünkü o bizim uğrumuza canını verdi; bizim de kardeşler uğruna canlarımızı vermemiz gerektir." Bu yüzden, Hıristiyan Grek kardeşlerimizin yardımına koştuğumuzda, Allah'ın merhameti ve kudretiyle yanımızda olacağını bilin…* (Cahen, 2010:72)*"* demiştir. Fakat o günlerde halkın dikkatini çekmeyi başaramamış ve IV. Henry ile olan mücadelesi onu engellemiştir.

İkinci yardım isteği ise İmparator Aleksios tarafından 1091 yılında (II. Urbanus'dan), Peçenek-Çaka Bey müttefik güçlerinin İstanbul'u ele geçirmek maksadıyla Bizans'ı sıkıştırmaya başladıkları sırada yapıldı (Michaud, 2009:31). Bu istek öncekinin aksine daha fazla ses getirdi.

Papa II. Urbanus, Bizans'a askeri yardım yapma düşüncesini hayata geçirmek ve Avrupa'da bu düşüncenin gelişmesini sağlamak amacıyla harekete geçti. O, 18-28 Kasım 1095 tarihleri arasında Clermont'ta konsil düzeledi (Akyol, 2018:84). Meclis'te 14 başpiskopos, 25 piskopos ve 400 rahip bulundu (Altınay, 2007:34).

27 Kasım'da Papa II. Urbanus, Clermont Konsilinde 27 Kasım 1095 Salı günü açık hava toplantısında halka hitaben bir konuşma yaptı (Düzgün, 2001:678); Bu konuşmada Doğu'da yaşayan din kardeşlerin yardıma ihtiyaçlarının olduğunu, Müslümanların kiliseleri yerle bir ettiğini belirtip "*Tanrı, sizden İsa Mesih'in müjdecileri olarak bunu her yere taşımanızı ve hangi seviyeden olursa olsun, zengin fakir, sıradan asker veya şövalye, herkesin, bu aşağılık ırkı, Hıristiyan topraklarından çıkartmanızı istemektedir... Bu yolda ölenlerin ister kara da, ister denizde, isterse putperestlere*

karşı savaşırken savaş meydanında ölsün, hepsinin günahları bağışlanacaktır. Bana giydirilen Tanrı'nın kudretiyle bunu insanlara bu şekilde bahşediyorum. Kara ya da deniz yoluyla olsun, putperestlere karşı savaşan ve ölecek olan bütün askerlerin günahları Tanrı tarafından hemen affedilecektir. Bunu ben, size kefil olarak duyuruyorum. Tanrı İsa'nın adıyla kutsalımız Kudüs'ü ele geçirmeliyiz! Bizimle, aynı dine mensup dindaşlarımıza yardıma gitmeliyiz, yoksa Tanrımıza karşı hepimiz mahcup olacağız! Belki bu durum uzun sürebilir ama inanıyorum ki şövalyelerimizin karşısında korkacak ve kaçacaklar ama yok olacaklar. Kardeşlerimiz ve akrabalarımızın yanlarında olduklarımızı gösterip düşmanımız barbarlara karşı en çetin en kararlı bir şekilde mücadele edelim. Şimdi ebedî ödül elde edebilmek adına bunu yapmalıyız. Sefer boyunca rehberimiz Tanrı'dır. Bizi koruyup kollayacaktır; kim Kudüs yolunda, denizi aşarken veya kâfirlerle savaşırken canını kaybeder, onların günahları affedilecektir. Bu Tanrı'nın bana verdiği güç ile gidenlere teminatımdır."

Urbanus, bu vaazı Clermont'ta vaaz ettiğinde, sadece Hıristiyanları Haçlı Seferine katılmaya teşvik etmedi, aynı zamanda keşifleri propaganda etmek için vaizleri harekete geçirdi. Çağdaş kaynaklara göre, piskoposlar ve diğer din adamları, memleketlerine geri döndüklerinde Haçlı fikrini vaaz etmeleri tembihlenmişti (Rist, 2016:329). Bu vaazlar sayesinde çıkış yolu arayan halk, Haçlı seferlerini sahiplendi. Oysaki Papa'nın seslenişi sıradan halka değil askeri deneyime sahip şövalyelere ve masraf çıkartmayacak kişilere yönelikti.

Urbanus bu konuşmayı yaparken, bir uzun vadeli birde kısa vadeli olmak üzere 2 hedefi vardı. Kısa vadeli hedefi; Kudüs'ün Müslümanların elinden kurtulması, uzun vadeli hesabı ise; Ortodoks kilisesi ile birleşmekti (Rist, 2016:310) **Kısa vadeli hedefine 1099 yılında ulaşmış olsa** da uzun vadeli hedefine ulaşamamıştır.

Karolenj Frank İmparatorluğu'nun Parçalanması

Karolenj Frank İmparatorluğu'nun 843 yılında parçalanmasıyla hanedanlar, krallar, prensler, dükler ve piskoposlar üstünlük mücadelesine girişmişlerdi. Bu mücadeleye Papalar da katıldı. Papaların amacı, Avrupa'daki

bütün bu güçleri itaat altına alarak, hepsine üstünlüğünü kabul ettirmek ve Papalık makamını Hıristiyan dünyasının en büyük hükümdarlık organı haline getirmekti (Cahen, 2010:72). Bu düşüncenin temeli, Hıristiyanlığın erken bir döneminde St. Augistinus'un[2] ortaya koyduğu '*Teokratik Tarih Anlayışına'* dayanmaktadır. Bu anlayışa göre, Dünya tarihi Tanrı ile Şeytan arasındaki kavgadan ibarettir. Bu kavganın sonunda Tanrı galip gelecek ve *'Tanrı Devleti'* kurulacaktır. Bu devletin başına da Tanrı'yı temsilen Papalar geçecektir (Baykara, 1996:130). Tanrı devleti kurmak için silahlı bir orduya ihtiyaç vardı. Papaların ise orduları silahlı askerlerden değil, rahiplerden oluşmaktaydı. Rahipler propagandalarıyla hanedanları, kralları, prensleri, dükleri ve halkı papanın emrine bağlayabilirlerdi. Rahipler bunu gerçekleştirmek için elinden geleni yaptılar (Düzgün, 2001:675).

Batı Avrupa Hıristiyan dünyasında meydana gelen bu hâkimiyet ve üstünlük mücadelesinden en büyük zararı halk görmekteydi. Özellikle, merkezî idarenin kontrolünden çıkmış olan silahlı ve savaşçı Frank ve Norman şövalye grupları, gittikçe saldırgan hâle gelmişlerdi. Bunlar, merkezî otoritenin çözülmesi ve çökmesiyle gözlerini dışarıdan içeriye çevirmişlerdi. İsteklerini kabul ettirmek için genellikle baskı ve şiddet kullanıyorlardı. Hiç kimse bunlara karşı çıkmaya cesaret edemiyordu. Bu yüzden Batı Avrupa'nın her tarafını korku ve dehşet sarmış bulunuyordu. Artık Batı Avrupa ülkelerinde düzen, huzur ve güvenlik diye bir şey kalmamıştı. Daha da kötüsü, üretim durmuş, ekonomik hayat tamamen felç olmuştu. Açlık ve sefalet, toplumda gittikçe yayılmaya başlamıştı (Koca, 2017). Papanın içe çevrilen kılıçları dışa çevirmesi gerekiyordu. Haçlı seferleri de bunun için muazzam bir fırsattı.

Cluny Tarikatı'nın Propagandaları

Cluny Tarikatı'nın[3] Kudüs sevgisini canlandırmaya çalışan ve din uğrunda savaşmayı teşvik eden fikirleri ön plâna çıkmaya başlamıştı. Bu defa Papalık, Cluny Tarikatının fikirlerini kullanarak, içe yönelik saldırganlığı

2 354- 430 yıllarında yaşamış olan Augistinus, batı kilisesinin ilahiyatçısıdır.

3 Cluny tarikatı, X. Yüzyıl'da kurulmuştur. Papalık ile uyum içinde çalışan bu tarikat, Kudüs sevgisini işlemiş ve şövalyeliğin din için yapılması gerektiğini savunmuştur.

ve şiddeti, dış hedeflere kanalize etme yoluna gitti. Bunun için akla gelen en uygun yer, o zaman Türklerin elinde bulunan kutsal topraklar, yani Kudüs idi. Böylece, Papalık tarafından Müslüman Türkler hedef gösterildi. Bundan sonra başta Papalar olmak üzere bütün din adamları kuvvetli bir ajitasyona dayanan propaganda faaliyetine giriştiler. Onlar dinî motifleri etkili bir şekilde propagandanın malzemesi olarak kullandılar. Daha da önemlisi, bu propagandalarda, özellikle kontların, düklerin ve şövalyelerin hayallerini süsleyen ve onları cezbeden *"Doğuda güç, hükümdarlık, şöhret, servet ve toprak sahibi olma"* fikri ve hayali işlendi (Koca, 2017:19). Propagandalar sayesinde insanlar daha çok meraklı ve istekli hale gelmişti.

Avrupa'da Meydana Gelen Doğal Afetler ve Salgın Hastalıklar

Haçlı seferi için vaazlar verildiği dönem, kuraklık yüzünden tarımda büyük bir çöküntünün yaşandığı zamana rastlar. 1094 yılındaki sel felaketini ve salgın hastalıklarını ertesi yıl, kuraklık ve açlık sıkıntıları izlemişti. İncil'de yazılı *"sokaklarında süt ve bal akan Kudüs*[4]*"* topraklarına yerleşmek efsanesi topraksız köylüleri cezbediyordu (Demirkent, 2002:5). Papa'nın propagandasında bundan da bahsetmiş ve halkı seferin sonunda rahat bir hayat yaşayacaklarına ikna etmeyi başarmıştır.

I. Haçlı Seferi

Haçlı Komutanları

Papa II. Urbanus'un çağrısına uyan komutanlar, 1096 yılında hazırlanmaya başladılar. Bu komutanların adları hakkında Ermeni müellif Urfalı Mateos (Mateos, 2000:188-189); *"Kral soyundan meşhur adamlar olan bu prensler, dindarlıklarıyla maruf ve iyi işler başarmak için yetişmiş adamlardılar. Bunların adları: Roma imparatorlarının soyundan olup kuvvetli bir şahıs olan* Gondofre *ve bunun kardeşi Bağdin. Bemund denilen büyük kont ile hemşirezâdesi Tangri, korkunç ve meşhur bir şahıs olan kont Zincil Normandiya kontu Rubert ve diğer Bağdin ile cesur bir şahıs olan Coslin"* diye bahsetmiştir. Bu komutanlar hakkında detaylı bilgiler verilmesi gerekenler varken ismi verilmeyen komutanlarda vardır.

4 Mısır'dan Çıkış 3:8.

Seferin en önemli isimlerinden biri Mateos'un "*Gondofre*" diye bahsettiği Godefroi de Boullion'dur. Godefroi, Aşağı Lorraine Düküydü. Bu seferde kardeşleri "*Bağdin*" diye bahsedilen Baudoin de Boulogne ile Boulogne kontu III. Eustache ve kuzeni Baudoin de Bourg' beraberindeydi. Ordusu Fransızlardan oluşuyordu (Demirkent, 1997: 21). En önemli orduya sahip olan kişidir. "*Bemund"* denen Bohemund, Güney İtalya fatihi ve Apulia prensi ve Calabria Dükü olan Robert de Guiscard'ın oğludur. Takma ismi Mark'tır (Edgington, 2006). Bohemund, Haçlıların simgesi olan haç sembolünü elbisesinde ilk kullanan kişidir. Onun sayesinde Haç sembolü Haçlılar arasında yayıldı[5]. "*Tangri"* yani Tancred ise Bohemund'un yeğeniydi. O, Bohemund ile birlikte çıktığı bu yolda, idare edebileceği bir toprak ve şöhret yakalamayı umuyordu (Şahin, 2013: 46). Bu yüzden Bohemund ve yeğeni Tancred diğer komutanlar kadar dindar değildi, denilebilir.

İsmi verilmeyen komutanlar ise; Hugue de Vermendiois, Toulouse Kontu Raimond ve Champagne Kontu Etienne de Blois vardır. Bunların arasında en önemlisi Fransa kralının kardeşi Dük Hugue de Vermandois idi. İstanbul'a ilk ulaşan kişi olan Hugue, yola çıkmadan önce Bizans İmparatoruna haber göndererek kendisinin asaletine layık bir şekilde karşılamasını istemişti. Ancak ordusunu taşıyan kiralık filo fırtınaya tutuldu ve birkaç gemi içindeki askerlerle birlikte sulara gömülmüştü. Bu yüzden İstanbul'a küçük bir Fransız ordusuyla gelmişse de İmparator onu iyi karşılamıştı[39]. Hugue, bu iyi karşılamadan dolayı İmparator ile diğer komutanlar arasında ki bağı kuran kişi olmuştu.

Sefere katılan bahsettiğimiz komutanların haricinde asker kökenli olmayıp da önderlik yapan ruhanilerde bulunmaktaydı. Saygın bir keşiş olan Pierre L'Hermite[6] ve papalık üst düzey temsilcisi Le Puy Piskoposu Adhemar (Süryani, 2005:34) en önemli ruhanilerdendir.

5 Topladığı ordunun önünde kendisine bağlı birliklerin komutanlarının elbiselerine haç yapılsın diye üzerinde ki erguvan renkli mantosunu çıkarıp parçalara ayırdı. Böylece Haçlı askerlerinin elbiselerinin üzerindeki haç sembolünü ilk defa Bohemund kullanmış oldu. bkz. (Lamb, 2012: 110).

6 Pierre L'Hermite'in kişiliği için bkz. (Demirkent, 1997: 11)

Sefere Katılanların Sayısı

Bu sefer sonrasında gelen Haçlıların sayıları tam olarak bilinmiyor. Ele aldığımız kaynaklar *"yıldızlar kadar çok* (Mateos, 2000, s. 189)" veya *"sonsuz sayıda* (Süryani, 2005:9)" ifadelerini kullanmaktadır. Bu ifadelerden çok kalabalık bir orduya sahip olduklarını anlıyoruz. Fulcherius Carnotensis (Carnotensis, 1999:35) ve Aix'li Albert (Aachen, 2017:103, 199); Haçlı ordusu ilk 600bin kişiyle yola çıkmış olduklarını belirtir. Raimundus Aguilers (Runciman, 1989: 263); Haçlıların sayısını 100bin olarak vermiştir.

S. Runciman (Runciman, 1989: 226); Haçlı Ordusunun, 4.500 atlı ve 30bin yaya olmak üzere toplam 34.500 kişi olduğunu söyler. Dönemin şartları göz önünde bulundurulursa 600bin kişinin ihtiyaçlarının karşılanması çok güç olacağı için bu rakamı kabul etmemiz imkansızdır. Haçlıların, bu sayıyla Anadolu'da ilerlemesi mümkün görülmediğinden S. Runciman'ın görüşünü de kabul edemeyiz. Raimundus'un belirttiği sayı diğerlerine göre daha makuldür. Tam verebileceğimiz sayı 100bin değilse de buna yakın olmalıdır. Ayrıyeten bu sayının hepsi de asker değildir. Komutanların ailesi ve hacı adayları da bulunmaktadır.

Halk Haçlı Seferleri

Fransa, İspanya, Almanya ve İtalya'dan sefere katılan komutanlar aynı anda yola çıkmadılar. Farklı zamanda ve farklı yerlerden yola çıkmışlardı. Sabırlı davrananların yanı sıra acele edenlerde vardı. Gautier Sansavoir (Meteliksiz Gautier) adlı bir Frank şövalyesi Fransa'da etkili hitaplar yaparak tanınmıştı. Pierre ile birlikte hareket etmiş ve ordusunu köylülerden ve Alman derebeylerinden oluşturmuştu. Bu askerlerin sayısı 20bini bulmuştu (Runciman, 1989:267). Bu sayı o dönem için önemli bir sayı olsa da askerlerinin çoğu niteliksizdi. 1096 yılında İstanbul'a gitmiş olsalar da Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos, bunların şehre zarar vermelerinden korktuğu için şehrin dışında tutmayı tercih etti. Daha sonra İmparator onları 5 Ağustos 1096 yılında karşıya geçirerek Yalova'ya (Cibotos) yerleştirdi. Haçlılar burada kontrolden çıkarak Eylül ayında Türklere karşı harekete geçti. Pierre ve Gautior, Fransızlardan oluşan grup ile Türkiye Selçuklu

Sultanı I. Kılıç Arslan'a ait olan bazı yerlere saldırdı. Almanlardan oluşan diğer grup ise Frankların tek başına yağma yapmalarını çekemeyerek Kserigordon kalesine hücum edip kaleyi alsalar da bundan haberdar olan I. Kılıç Arslan'ın kuvvetleri 1 haftalık bir kuşatmayla Kserigordon'u tekrar geri aldılar ve Yalova'ya gelip 21 Ekim 1096 yılında ki çarpışmada Haçlıların büyük bir kısmını kılıçtan geçirdiler. Haçlıların birçoğu öldü geri kalanı ise Bizans gemilerinin gelmeleriyle kurtuldular. Bazıları Godefroi de Boillon'un ordusuna katıldı. Birazı da silahlarını sattıktan sonra Haçlı Seferleri hayalleri yıkılmış şekilde geri döndü (Kırpık, 2005:41-44). Bu sefer *'Halk Haçlı Seferi'* olarak bilinir. Bu seferin önemi büyüktür. Çünkü; Türklerin daha sonra gelecek olan asıl orduyu hafife almalarına sebep olmuştur.

Kaynaklarımızdan sadece Adı Bilinmeyen Bir Süryani Vekayinamesi bu olaydan bahsetmiştir. O (Süryani, 2005:10); *"Birçok yaya ve işçi, askerler daha gelmeden boğazı geçmeye gönderildi. Aleksios, İznik ve civarındaki Türkleri, saldırganları öldürmeleri için uyardı. Öyle de oldu. İznik ve çevresindeki Türkler acele harekete geçip deniz kıyısında onlara saldırıp aman vermeden öldürdüler. Böylece ileri kampın tamamı yok edildi"* demiştir. Ancak verdiği bilgiler diğer kaynaklarla uyuşmamaktadır.

Haçlılar ve Bizans İmparatoru Aleksios

Haçlı komutanlarının İstanbul'a gelmesini Urfalı Mateos şöyle anlatmaktadır (Mateos, 2000:189); *"Onların ilerlemelerini haber alan imparator Aleksios, onlara karşı asker sevketti. Vukubulan muharebede iki taraf da çok telefat verdi, fakat Franklar, Grek askerlerini firara mecbur kıldılar. İmparator Aleksios, (bu mağlûbiyeti) duyunca kılıcını geri çekti ve onlara karşı bir daha harp etmedi."*. Patrik Mihail ise (Mihail, 1944:39); *"Grek İmparatoru Aleksios, onlara yol vermedi. Onlarda, şehri Greklerin elinden almaya karar verdiler. Bunlar İstanbul'u 7 sene muharebe ettiler."* demiştir. Ne Mateos'un ne de Mihail'in bahsettikleri gerçeği yansıtmamaktadır. Bizans İmparatoruyla Haçlılar arasında büyük bir savaş meydana gelmemiştir. Sadece mevzi çatışmaları gerçekleşmiştir.

İlk İstanbul›a gelen komutan, Vermandois dükü Hugue›ydi. Aleksios, onu gayet iyi karşılayarak hediyeler verdi. Ayrıca yol

masraflarınıda karşıladı. Bunların ardından Hugue, İmparatora bağlılık yemini etti (Kommena, 2009:309). Ardından gelen Godefroi de Boillon, İstanbul'un çevresine konuşlandı. Bağlılık yemini için çağrıldığında kendisi gitmek yerine Kontlarını gönderdi. Kontlar ise uzun süre gelmeyince, İmparatorun elinde tutsak tutuldukları düşünüldü ve sur kapısına saldırmaya başladılar. Sur üstünden atılan oklar ve Hugue'nin ısrarı üzerine Haçlılar saldırılarını durdurdular. Böylece Godefroi, İmparatorun isteğine boyun eğmek zorunda kaldı. Daha sonradan diğer komutanlarda gelip ant içtiler (Kommena, 2009:310-317). Bu anda göre, Haçlıların ele geçirdikleri Türk kentlerini, İmparatora teslim edeceklerken Arap kentlerini de kendileri alacaklardı (Mateos, 2000:189). İmparator Aleksios, İstanbul'a gelen ordularla başa çıkmasının kolay olmayacağını biliyordu. Onları kontrol altında tutmak için bu bağlılıklarını almadan denizin geçilmesine izin vermedi.

Süryani Patrik Mihail, Haçlıların gelişiyle ilgili bir olaydan bahsetmiştir. İstanbul'un kuşatması sırasında, Antalya'da olan bir deprem yüzünden bir kulenin yıkıldığını ve yıkılan bu kulenin altında tunç heykellerin bulunduğu bir evin ortaya çıktığından bahseder. Bu heykeller hakkında, *"ata binmiş zırhlı, mızraklı ve kılıçlı Frankları tarif ediyordu. Bu heykeller, zincire vurulmuş olduğu halde oraya bağlanmıştı."* der. Bu heykelleri gören Yağısıyan'ın bunlar hakkında araştırma yaptırdığını ancak bir bilgiye rastlamayınca da putperestler zamanından kaldığını düşünüp, burayı tamamen yıktırdığını söyler. Sonra kör bir yaşlı kadın ortaya çıkarak "*Frankların çıkıp denizi aşmalarına mâni olmak üzere, kulenin birisinin altında tılsımlar bulunduğunu ve bunu eski insanlardan duyduğunu"* **söyledi.** Vali Yağısıyan'ın bunu duyduktan sonra pişman olduğunu ve kadına "*Onların nasıl yapıldığını işitmiş miydin? Tekrar yapabilir miyiz?"* diye sorduğunu kadından "hayır" cevabını alınca onu öldürdüğünü söyler (Mihail, 1944:40).

İznik'in Ele Geçirilmesi

Haçlılar, Kudüs'e varmak için İmparator'un yardımına muhtaç iken; İmparator ise, Türklerin Anadolu'dan atılması için Haçlıların yardımına muhtaçtı. Dolayısıyla iki tarafında çıkarları doğrultusunda hareket edilme-

si gerekmekteydi. Ayrıyeten Kudüs'e giden yol Anadolu'dan geçtiği için burasının temizlenmesi şarttı. Bu temizlik Bizans İmparatorunun isteği ile Türkiye Selçuklu Devletinin başkenti olan İznik ile başlayacaktı.

Haçlılar, deniz yolundan Kibotos'a[7] geçmek üzere hareket edecekleri yerde buluşmuşlardı. Ancak çok kalabalık sayıda olmaları nedeniyle yiyecek sağlamakta zorluk çektiklerinden, o yörede daha fazla kalamadılar ve ikiye ayrıldılar. Bir kol Bithynia[8] **içinden yürüyüp İzmit›ten geçerek, İznik üzerine yürüdü. İkinci kol denizden Kibotos›a geçti; bunlar sonra aynı yerde İznik›te buluştular** (Kommena, 2009:325). Yol uzunluklarına bakacak olursak ikinci kol daha erken İznik'e ulaşmıştı.

Haçlı komutanları arasında Godefroi de Boullion ve Tankrede, Anadolu yakasına daha önce geçmişler ve İznik dağların arkasında düz ve verimli bir arazi üzerinde kurulmuşlardı. 3 gün boyunca burada konaklayıp burada keşif faaliyetlerinde bulunmuşlardı. İznik'in, Batısında Askania(İznik) Gölü yer almaktaydı. Roma döneminden kalan çokgen yapılı surları yaklaşık 6 km^2 bir alanı kapsamaktaydı. Surlar üzerinde 4 ana ve 12 ikincil kapı bulunuyordu. Kare ve dairesel planlı kuleleriyle İznik surları, İstanbul surlarına en fazla benzerlik gösteren kaleydi. Sayısı 240'ı bulan kulelerin birbirine mesafesi ve inşa planları yaklaşan saldırganları iki taraftan da yaylım ateşi altına alacak şekilde tasarlanmıştı. Ana. Tahkimat ikinci bir sur ile desteklenmişti. Bunun önünde ise civardaki bir dereden gelen su akıntısıyla desteklenen geniş bir hendek vardı (Usta, 2015:65). Bu yüzden İznik dışarıdan kolayca feth edilemezdi.

Haçlılar, İznik'e geldiklerinde Türkiye Selçuklu Sultanı I. Kılıç Arslan, Malatya kuşatmasındaydı (Mateos, 2000:187). Böyle bir ordunun geldiğini duyunca umursamamış ve sonlarının Pierre'nin başında olduğu ordu gibi olacağını düşündüğünden ailesini ve hazinesini gönül rahatlığıyla geride bırakıp kuşatmaya devam etmişti. Türkler tarafından Haçlı karargâhına

7 İzmit Körfezinin güney kıyısında, körfeze uzanan üçgen biçimli çıkıntının üzerinde, günümüzde orada bulunan Hersek köyünün yakınında, bir iskele yerleşimi.

8 Günümüzde İstanbul ilinin Anadolu yakasını, Kocaeli, Adapazarı, Bolu illerinin tümü, Zonguldak›ın batı yarısı ile Bilecik ve Bursa illerinin kuzey kesimlerini kapsar.

yapılan saldırı başarısız olmuştur. Ardından İznik civarında ki Müslümanlar katledilmiş ve şehir kuşatılmıştır (Mateos, 2000:190). Sultan, durumun ciddiyetini ancak bu olaylardan sonra fark etmiştir. Ordusunun bir bölümünü İznik önüne göndermiş, Danişment ile yapılan anlaşmadan sonrada yola çıkmıştır (Demirkent, 1997, s. 30). Sultan'ın bu hatası dönüm noktalardan birisi olmuştur.

İznik'i kuşatmadan kurtarmak için yola çıkan Sultan ile Haçlılar arasında yapılan mücadeleden Urfalı Meteos şu şekilde bahsetmiştir (Mateos, 2000: 190); *"İki taraf arasında büyük bir savaş gerçekleşti. Ova cesetlerle kaplandı. Bu savaşta geri çekilmek zorunda olan kişi Sultan I. Kılıç Arslan oldu. 3 gün sonra Sultan, tekrar büyük bir ordu topladı ve Franklara karşı yürüdü. Evvelkinden çok daha şiddetli bir muharebe gerçekleşti. Haçlılar, Türklere karşı aynı şiddeti gösterdiler, onları kılıçtan geçirdiler ve büyük sayıda esir aldıktan sonra onları o memleketten uzaklaştırdılar. Franklar İznik şehrini Roma İmparatoru Aleks'e verdiler."* Mateos'un verdiği bilgilerde yanlışlıklar ve eksiklikler vardır. Haçlıların ilk savaştığı ordunun başında Kılıç Arslan yoktur. Kılıç Arslan, Malatya'da Danişment ile anlaşma yapmadan önce ordusunun bir bölümünü İznik önüne göndermiş, anlaşmadan sonrada kendisi gelmiştir (Demirkent, 1997:30). Ayrıyeten savaş sonrasında ki Sultan'ın tutumundan bahsetmemek büyük bir eksikliktir. Sultan, savaşı kaybettikten sonra İznik halkına *"Bundan böyle, en uygun saydığınız neyse onu yapın."* dedi (Kommena, 2009: 326). İmparator'da, Boutoumites'i göndererek teslim olurlarsa halka sunacağı imkanları ferman şeklinde iletti[9]. Buna fermana göre; İmparator, onlara yalnızca bir genel af çıkarma sözü vermekle kalmıyor, ayrıca para ödülleri dağıtmayı ve kentte bulunan Sultan'ın kız kardeşiyle, Sultan'ın

9 Kommena, Aleksios'un görevlendirdiği Butumites'in şehri teslim alması hakkında da şunları söyler: "İmparatorun vaadlerine güvenen sakinler Butumites'in şehre girmesine izin verdi. O da Tatikios'a bir mesaj gönderdi 'Av artık elimizde. Şimdi surlara yönelik saldırılar için hazırlıklar yapılmalı. Bu görev de keltlere verilmeli, fakat surların etrafındaki savaş haricinde hiçbir şey onlara bırakılmamalı'. Bu aslında Keltleri, şehrin Butumites tarafından savaş sırasında ele geçirilmiş olduğuna inandırmayı amaçlayan bir hile idi. Aleksios tarafından dikkatlice tezgahlanan ihanet oyunu bu şekilde gizlenecekti. Çünkü imparator, Butumites tarafından yürütülen müzakerelerin Keltlere ifşa edilmemesini istiyordu", bkz. (Kommena, 2009:337).

eşine ve keza ayırımsız olarak İznik'teki bütün halka, onurlarına saygılı davranış göstermeyi vaad ediyordu (Kommena, 2009:328). Bundan dolayıda halk İmparatora güvenip şehri teslim etmişti.

Yapılan savaşta asker sayıları hakkında müellifler farklı sayılar vermektedir. Mateos (Mateos, 2000:190); Sultan'ın ordusunun 600bin olduğunu söylerken, Aix'li Albert (Aachen, 2017:103); Haçlıların ordusunun 400bin, Türklerin ordusunun ise 500bin olduğunu söylemektedir. David Nicolle'ye göre (Nicolle, 2010:32); Haçlıların ordusu, 4.500 süvari ve 30bin piyadeden oluşmaktaydı. Kaynakların verdikleri sayılar tatmin edici değildir. Tam sayı vermek ise olanaksızdır.

İznik'in ele geçirilmesi konusunda, bize bilgi veren müelliflerden biriside Ermeni Rahip Hetum›dur. O (Hetum, 1946:3); "*1097 yılında Haçlılar, Greklere ait olan İznik şehrini zaptettiler."* demiştir. Ancak bu bilgi açık bir şekilde yanlıştır. O yıllarda İznik, Türkiye Selçuklu Devleti'nin başkentiydi.

Eskişehir (Dorylaion) Savaşı (1 Temmuz 1097)

İznik'ten 26 Haziran'da Haçlılar Anadolu içlerine doğru yürüyüşe geçtiler. Bölgeyi hiç bilmediklerinden, ötürü yanlarında Bizans birlikleri kumandanı Tatikios'un gösterdiği yoldan ilerlemeye başladılar. Büyük bir ordunun bir bütün halinde ilerlemesi çok zor olduğundan Osmaneli'nde toplanarak, yiyecek ve ikmal işini kolaylaştırmak amacıyla orduyu iki kısma ayırmayı ve bunların bir günlük ara ile yol almalarının uygun olacağı kararına vardılar. Böylece Güney-İtalya ve Kuzey- Fransa Normanlarından, Robert de Flandre ve Etienne de Blois'ın birlikleri ile yolda kılavuzluk yapacak olan Bizanslılardan oluşan birinci grup Bohemund'un idaresinde yürüyüşe geçti. Raymond de St. Gilles'in idaresindeki Kuzey-Fransızları, Lorraine'liler ve Hugue de Vermandois'in birliklerinden oluşan ikinci grup ise ertesi gün yola çıktı (Demirkent, 1997: 34).

Bu sırada Sultan I. Kılıç Arslan, Danişmendli Gümüştekin Ahmed Gazi, Kayseri Selçuklu Bey'i Hasan, Büyük Selçuklu Harran Emiri Kara-

ca, Emir Atsız ve ulaşabildiği diğer Türkmen beylerinden yardım istemişti (Kırpık, 2005:79). Sultan, Haçlıların Eskişehir'e doğru ilerlediğini haber alınca Suriye'den gelen birlikleri beklemeden derhal Porsuk vadisi yoluyla bu bölgeye gelerek ordusunu 30 Haziran günü Eskişehir'in kuzeybatısındaki Sarısu Ovası'nın alçak tepeleri ve yamaçlarına yerleştirdi. Aynı gece birinci Haçlı ordusu da ovaya ulaşarak karargahını kurdu. Ertesi sabah Türkler hücuma geçip Haçlı karargahını sardılar; önce okçu birlikleri sonra atlılarıyla arka arkaya saldırdılar. Türkler tarafından tamamen kuşatılmış oldukları için kaçıp kurtulma şanslarıda yoktu. Bohemund'un gönderdiği haberciden durumu öğrenen ikinci Haçlı grubu alana yetişti ve birinci grup ile birleştiler. Böylece çoğunluğu ele almış olan Haçlı grubu saldırıya geçti. Bu seferde Türkler zor duruma düşmüşlerdi. Bununda ötesinde Le Puy piskoposu Adhemar bir Fransız birliğiyle ansızın arkalarından saldırınca saflar çözüldü ve herkes kaçmaya başladı. I. Kılıç Arslan fazla kayıp vermemek için ordusunu geri çekti. Sultanın ve Beylerin çadırları, içlerindeki para ve mallarla geride kaldı. Bunların hepsi ganimet olarak Haçlıların eline geçti (Demirkent, 1997:34-35). Haçlılar girdikleri bu savaşı kazanarak özgüven ve ganimet elde ettiler. Daha sonra I. Kılıç Arslan, Haçlıların geçecekleri yerleri yakıp yıkarak çorak hale getirdi (Usta, 2016:50). Bunu Haçlı ordusunu zor duruma düşürüp yiyecek ve içecek bulmalarını engellemek için yapmıştı.

Eskişehir (Dorylaion) Savaşı, I. Haçlı Seferinde çok önemli bir safhadır. Ancak bu savaştan ne Ermeni kaynakları ne de Süryani kaynakları bu savaştan bahsetmiştir.

Urfa Haçlı Kontluğunun Kurulması

Haçlılar; Dorylaion'dan Akşehir, Konya, Ereğli yolunu takip ederek Maraş ve Göksun üzerinden 20 Ekim 1097'de Antakya önlerine vardılar. Bu arada Godefroi'nın kardeşi Baudouin de Boulogne ve Bohemund'un yeğeni Tankred, Ereğli'de ana ordudan ayrılıp Gülek Boğazı'ndan Kilikya (Çukurova) bölgesine inerek Tarsus, Adana, Misis şehirlerini Türkler'in elinden aldılar ve Maraş'ta esas Haçlı ordusuna katıldılar (Demirkent,

1996: 29) (Sevim- Merçil, 1996:154) (Mehmet Ersan, 2014:203)[10]. 15 Ekim 1097 tarihinde Maraş'ı işgal ettiler. Haçlılar, aslen Ermeni olan Tahtul isminde Bizans ordusunun eski bir komutanını buraya vali olarak atadılar. Hatta bir de piskoposluk merkezi kurdular. Her ne kadar İmparatora söz vermiş olsalar da Haçlıların artık bu yemin ve sözlerinden uzaklaştıkları belli oluyordu. İmparator, Maraş'a kısa süreliğine tekrar hâkim olduysa da Maraş'ta bir Haçlı senyörlüğünün kurulmasının önüne geçemedi (Şahin, 2013:50). Maraştan sonra Antakya karşısında kamp kurmayı düşündüler. Orası bütün Suriye'nin kapısıydı. Kentin yakınındaki bütün yerlere çadırlarını kurdular ve kente girip çıkmak isteyenlere bütün yollan kapattılar. Bütün bu bölgede yağmalama yaptılar (Süryani, 2005:10).

Mihail (Mihail, 1944:40); *"Franklar Antakya önlerine 2 kral ve 7 kont olarak vardı. Krallar, Boemond ve Tancrede; kontlar ise Roger, Boemond, Baudouin, Josselin, Galeran, Godefroi ve Saint-Gilles'di."* dese de verdiği bilgiler yanlıştır. Bohemund ve Tancred, Antakya önlerine geldiklerinde kral değildiler.

Thoros (Müverrih Vardan, 1937:188) (Laurent, 1924: 405)[11] Urfa'da hüküm sürüyordu. O vakitler Urfa çok büyük bir kentti. Her milletten insanlar burada bulunurdu ve piskopos ile rahipleri ünlü olup çok kalabalıktı. Halkının çoğu Thoros'u sevmezdi. Halk, Haçlıların gelip de Antakya bölgesinde kamp kurduklarını öğrenince, kendisinden, onları Türklerden koruması için Haçlılardan yardım istemesini, istediler. Thoros, bunu yapmaya mecbur kaldığından, Frank ordusunun başındaki Godfrey'e elçiler gönderip toprağını korumak için asker istediler. Franklar, Thoros'un mektubunu okuyunca çok sevindiler ve Godfrey'ın kardeşi, dindar olduğu söylenen, ünlü bir savaşçı olan Baudouin'i gönderdiler (Süryani, 2005:10-11). Thoros'un Franklardan beklentisi iktidarına ortak olmaları değil, şehri Türklerden korumalarıydı.

10 Mateos, bu yolculuğu şöyle aktarıyor; *"Franklar, (100,000 piyade ve 100,000 adı oldukları halde) Bitanya ve Kapadokya sınırlarını geçtiler ve Toros dağının sarp eteklerine geldiler. Onlar, Kilikya'ya gitmek üzre bu dağın dar geçitlerinden geçtiler, Yeni Truva'ya yani Anavarza'ya, oradan da Antakya şehrine geldiler."* bkz. (Mateos, 2000:191).

11 . Ermeni Kralı Hetum'un oğlu. bk (Mateos, 2000:41)

Urfalı Mateos (Mateos, 2000:195); *"Thoros, Franklar'ın topraklarına gelmesine çok sevindi. Ve Frank Kontuna haber gönderip onu, düşmanlarına karşı kendisine yardım etmeye davet etti."* dese de, bu doğru değildir. Thoros, Franklardan mecbur kaldığı için yardım istemiştir.

Kont Baudoin Urfa'ya geldiği zaman, 40 kişi geceleyin onun yanına giderek Thoros'u öldürmelerine yardım etmesi halinde Urfa'yı ona vereceklerini söylediler. Böyle bir teklifi Baudoin'i çok sevdiklerinden değil, Thoros'u hiç sevmediklerinden dolayı yaptılar (Süryani, 2005:11). Kont ise bu teklifi fırsat bilip kabul etti. Şehirde bir kalabalık halk kitlesini Thoros'a karşı ayaklandırdılar ve yukarı kaleyi ele geçirdiler. Daha sonra ise Toros'un bulunduğu alt kaleye hücum ettiler. Son derece müşkül bir vaziyet içine düşmüş olan Thoros, onlara haber gönderip canına kıymayacaklarını yeminle temin ettikleri taktirde kaleyi ve şehri kendilerine vereceğini, kendisi de karısıyla beraber Malatya'ya gideceğini söyledi. Ardından Kont, Saints-Apotres kilisesinde, ona hiçbir fenalık yapmayacağına dair bunların üzerine yemin etti. Kont, aynı zamanda Toros'un kendisine yazmış olduğu mektupla istemiş olduklarını aynen yerine getireceğine bütün melekleri, peygamberleri, resûlleri, aziz patrikleri ve şehidleri şahid tuttu. Kont'un, bütün azizlerin tasdikine arzettiği bu yeminden sonra Thoros, kaleyi Baudoin'a teslim etti ve askerleriyle kaleye girdiler. Fakat salı günü halk, ellerinde kılıç ve sopalar olduğu halde, Thoros'un üzerine hücum edip onu surun üstünden galeyana gelmiş bulunan halkın içine attılar. Halk da üzerine atılıp onu kılıç darbeleriyle delik deşik ettiler ve feci bir surette öldürdüler. Sonra da Thoros'un cesedini ayaklarına bir ip bağlayarak onu aşağılamak için şehrin sokakların da sürüklediler. Bunlar yapıldıktan sonra Urfa Baudoin'in eline verildi (Mateos, 2000:195). Baudoin, 10 Mart 1098 yılında Urfa'ya hâkim oldu (Demirkent, 2013:38). Böylelikle ilk Haçlı devleti kurulmuş oldu.

Urfalı Mateos (Mateos, 2000:194); Thoros'a yapılan muameleyi yakışıksız bulur. Çünkü, Türklerin tabiiyetinden kurtulma sebebini, onun akıllı idaresi ve cesaretine bağlamıştır. Ona bunları yapanları Yahuda'ya[12] benzetir. Adı Bilinmeyen Süryani Vekayinamesinde de (Süryani, 2005:70);

12 Hz. İsa'ya ihanet eden kişi.

"Kötülük yüreklerine o kadar doldu ki, valiyi öldürüp Franklar'ın onları yönetmesini istediler. Birbirlerini kışkırtarak vahşi hayvanlar gibi saldırdılar." denmektedir.

Senyör Hetum ise (Hetum, 1946:3); Urfa'nın Müslümanların elinden kurtarıldığını yazmaktadır. Bu bilgi de doğru değildir. Urfa, Haçlıların eline geçmeden önceki hâkimi Ermenilerdir.

Urfa'nın ele geçirilmesi Ermeniler için bir hayal kırıklığı olmuştu. Zaman ilerleyip taraflar birbirini daha iyi tanımaya başladığında hayal kırıklığı daha da büyümüştü (Usta, 2013:377). Haçlılar, halkın beklentisini karşılamamış hatta onları hayal kırıklığına uğratmışlardı. Thoros'dan daha kötü bir idareci ile karşılaşmış ve daha zor bir duruma düşmüşlerdi.

Antakya Haçlı Prinkepsliği'nin Kurulması

Antakya bölgesine ilk Türk akınları 1064 yılında başlamış ancak şehrin fethi Selçuklular döneminde Süleyman b. Kutalmış tarafından 1085 yılında gerçekleşmiştir. Onun ölümüyle şehir Melikşah'ın idaresine geçmiş ve Türkmen Yağısıyan buraya vali olarak tayin edilmiştir. Ona tabi olan halkın büyük bir çoğunluğu Hıristiyan, Rum, Ermeni ve Süryanilerden oluşuyordu (Odabaşı, 2018:335). Şehir, kuşatmaya uzun süre dayanabilecek durumdaydı. Zira son derece kalın ve yüksek surlarla çevriliydi. Surların içinde bol miktarda su kaynakları mevcuttu. Yine surların içinde halkın ihtiyacını karşılayacak kadar, sebze bahçeleri, hayvanlar için de otlaklar bulunuyordu. Öte yandan, Antakya'yı, dört taraftan kuşatmak mümkün değildi. Şehrin kuzeyindeki surlar, Asi nehrinin bataklık kıyısından yükseliyordu. Güneyindeki surların önünde ise, dik ve uçurumlu bir arazi yer alıyordu. Surların üzerinde de, çevredeki arazinin her karışını kontrol edebilecek 400 nöbetçi kulesi bulunuyordu. Şehir uzun süre dayanabilirdi ancak Yağısıyan uzun süre yardım alamamaktan ve ihanete uğramaktan korkuyordu (Koca, 2016:108-109). Şehrin etrafındaki hendekleri Hıristiyan erkeklere temizlettikten sonra onları şehre geri almadı (Esir, 1989:229). Şüphesi bu karar ihaneti engellemek için verilmişti. Yağısıyan, Halep emiri Rıdvan'a bağlıydı. Ancak itaatkâr bir vali değildi. Dimaşk emiri Dukak ile Musul emiri Kürboğa'yı, Rıdvan'a karşı tahrik ediyordu. 1096 yılında ki

Rıdvan ile Dukak arasındaki mücadelede ihanet ederek Dukak'ı desteklemişti (Runciman, 1989:164). Bu yüzden ihanet ettiği Rıdvan'dan (Mateos, 2000:191-192) yardımın gelmeyeceği açıktı.

Urfalı Mateos, Antakya kuşatmasına karşı civarda bulunan bütün Müslümanların toplanıp 100bin kişilik bir orduyla Haçlıların üzerine yürüdüğünü ancak bu orduyu 10bin kişi Haçlı askerinin başlarında bulunan Bohemond ve Saint-Gilles'ın komutanlığıyla yenilgiye uğrattığını söyler. Daha sonra gelen Artuk'un oğlu Emir Sökmen ve Şam valisinin Musul'dan topladığı 30 bin asker ile Godefroy'un 7bin kişilik askerinin Halep'te karşı karşıya gelip savaştıklarından bahseder. Bu savaşı aktarırken, *"Dımaşk Emri Tuğtekin, Godefroy'un üzerine atılıp onu atından uçurdu, fakat zırhlı elbisesini yaramadığı için ona bir zarar veremedi."* der. Mihail'in verdiği sayılarda abartmalar vardır. Yağısıyan'a yardıma gelen ordular başarısız olmuştur. Bu başarısızlıkların en temel nedeni Türk komutanlarının arasındaki bağın kopuk olmasıdır. Birleşip Haçlılara karşı toplu bir ordu ortaya koyamamışlardır.

Antakya 9 ay muhasara edilse de şehri zaptedemediler. Şehrin surlarının sağlamlığını ve içerideki askerin iyi bir şekilde silahlanmış olduğunu bilen Haçlılar farklı bir yöntem aradılar (Caen, 2005:57). Bunun üzerine, Firuz adını taşıyan zırh ustası bir Ermeni, Müslümanlara karşı gizlice anlaştılar. Firuz, İki Kızkardeş kulesinin muhafızıydı. Bir süre önce erzak istifçiliği yapmakla suçlanarak Yağısıyan tarafından para cezasına çarptırıldığı için şimdi intikam peşimdeydi[13]. Firuz, bir gece vakti şehrin surlarından Haçlılara ip merdivenler attı. Gece vakti şehre girip çoğu uykuda olan Selçuklu askerlerini ve Müslüman halkı gafil avladılar. Zamanın en büyük ve kalabalık şehirlerinden olan Antakya'da bulunan tüm Müslümanlar katledildi (Abû'l-Farac, 1987:339) (Mateos, 2000:197) (Esir, 1989:229) (Cahen, 2010:325). Hayatta kalmayı başaran askerler, iç kaleye sığınabilenlerdi.

Yağısıyan, Haçlıların şehri tamamen ele geçirdiklerini sanarak 30 kişi ile beraber Halep yolundan kaçtı. Gün doğduğu zaman, iç kalenin düşme-

13 Firuz, 'İki Kızkardeş" kulesinin muhafızıydı. Bir süre önce erzak istifçiliği yapmakla suçlanarak Yağısıyan tarafından para cezasına çarptırıldığı için şimdi intikam peşimdeydi. Bkz. (Demirkent, 1997:41).

diğini öğrenmesi üzerine pişman olsada bunun için çok geçti. Abû'l-Farac, bu pişmanlığı şöyle aktarıyor (Abû'l-Farac, 1987:339); "Ş*ehrimi, adamlarımı, ailemi, malımı, mülkümü ne diye bırakıp kaçtım, diye dövündü. Sonra geri dönerek Antakya'ya baktı ve ağladı; kederi son derece şiddetli olduğu için atından düştü. Yanındaki adamlar onu birkaç defa kaldırarak atının sırtına yerleştirdilerse de her seferinde tekrar düştüğünden onu bırakıp ayrıldılar. Dağlarda odun kesmekle meşgul olan bir Ermeni köylü ise, Yağısıyan'ın başını keserek Haçlılara götürdü."* Büyük ihtimalle Yağısıyan, bahsedildiği gibi kederinden değil, şehirden kaçarken yaralandığı için attan düşmektedir. Yanındaki askerler ise, şehri bırakıp kaçtıkları için komutanlarına sadakatlerini yitirmişlerdir.

Bunun üzerine Büyük Selçuklu Sultanı Berkyaruk'un buyruğuyla Musul Valisi Kürboğa Haçlıların üzerine yürüdü (Bahadır, 2013:35). Kürboğa, yanlış bir strateji ile ilk önce Urfa'yı kuşattı. Bu kuşatma sırasında askerleri yoruldular. Antakya'nın düştüğü haberi gelince de 3 gün içinde buraya geldi (Süryani, 2005:12) (Abû'l-Farac, 1987:340) (Mateos, 2000:197). İç kale ile Kürboğa ordusu arasına sıkışmışlardı. Üstelik yiyecek yokluğu neticesinde Haçlı ordusunda hastalıklar ve ölüm baş gösterdi. Topraktakiler yok edildiği için, garnizon, hububat ve atları için yem sıkıntısı çekmeye başladı. O yıl kente hiç yiyecek gelmedi. Binlerce asker vardı ve açlıktan o kadar sıkıntıdaydılar ki bir eşek başı 20 dinar ediyordu, buğday ve arpa da kalmamıştı. Hatta aralarından bazıları köpek etini, insanlara keçi ve tavşan etiymiş gibi satıyorlardı (Caen, 2005:87). Bundan dolayı Haçlı ordusu, Kürboğa'ya, Kendilerine dokunulmazsa şehri ona teslim edeceklerini ve memleketlerine geri döneceklerini söylediler (Mateos, 2000:197). Fakat Kürboğa, bu teklifi kabul etmedi. Böylelikle elindeki büyük fırsatı kaçırmış oldu.

Kürboğa'nın Antakya'ya gelmesiyle ilgili Adı Bilinmeyen Süryani Vekayinamesi (Süryani, 2005:12); *"Kürboğa, doğudan Urfa'ya gelerek kent kapısına vardı. Bütün bölge sürüler, sığırlar, keçiler, insanlar ve evlerle doluydu. Yok ederek, öldürerek, talan ederek ve birçok kişiyi de tutsak alarak, kente büyük ziyan verdi. Antakya'ya gitmek için Halep'e doğru döndü. Halep'e vardığında Antakya'nın düşmüş olduğunu öğrendi. Ve Acele ora-*

ya gitti." demiştir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi Kürboğa'ya Antakya'nın düştüğü haberi Urfa'dayken gelmiştir. Bu haber üzerine Antakya'ya doğru yola çıkmıştır.

Müverrih Vardan ise (Müverrih Vardan, 1937:188), "*Serasker Berkyaruk'un Haçlıların üzerine giderek onlardan 8bine yakın adamı öldürdü"* der. Bu bilgide büyük yanlışlıklar vardır. Öncelikle Berkyaruk; serasker değil, sultandır. Ayrıca sefere katılan kişi Sultan değil, yukarıda da bahsedildiği gibi Musul Valisi Kürboğa'dır.

Kürboğa'nın Antakya'ya gelmesiyle, Haçlıların savaşmaktan başka çareleri kalmamıştı. St. Pierre, geceleyin dindar bir Frank'ın rüyasına girip*; "Hz. İsa'yı, dinsiz Yahudilerin eliyle kaburgasından yaralamış olan mızrak, kilisenin sol tarafında saklı bulunuyor. O, minberin önün de duruyor. Onu ortaya çıkarıp onunla muharebeye girin, Hz. İsa, şeytanı yendiği gibi siz de onunla düşmanı yeneceksiniz"* dedi. Bu olay, Godefroi'a, Boemond'a ve diğer bütün şeflere nakledildi. Gösterilmiş olan yeri açıp S. Bedros (St. Pierre) kilisesinin içinde Hazreti İsa'nın silahını buldular. (Mateos, 2000:197) (Süryani, 2005:12) Abû'l-Farac ise bu olayı (Abû'l-Farac, 1987:340); *"Frank Krallarından biri, bir rüya gördü. Bunun üzerine Mar Cassianos'un kilisesinde bir yeri açtılar ve burada Mesih'in üzerinde salbolunduğu haçın birtakım kırıntılarını bularak bu kırıntılardan bir haç vücuda getirdiler ve bir mızrak ucu yaptılar.",* diye aktarmıştır. Bu olayın şehvetine kapılan Haçlılar, savaşı kabul ettiler.

Urfalı Mateos, Kürboğa'nın bu bölgeye geldiğinde Haçlıların 150bin piyade ve 15bin askerinin kaldığından bahseder. Ordunun Müslüman ordusuna karşı dizilişi hakkında "*sol cenahına, bir arslanı andıran Tancrede, sağ cenahına da Normandiya kontu Robert kumanda ediyorlardı. Godefroy ve Bohemund'de cephenin merkezinde bulunuyorlardı"* **şeklinde bilgi vermiştir. Bu ordunun Hazreti İsa'nın silahını kaldırarak onbeş sıra halinde onları bekleyen Müslüman ordusuna karşı** ilerlediklerini, yapılan savaşta ovanın cesetlerle kaplandığını ve Müslüman askerin kaçtığını bundan dolayı Haçlıların büyük ganimetler elde ettiğini söyler. Böylelikle Antakya Haçlıların eline geçmiş ve ikinci Haçlı devleti kurulmuştur.

3 Haziran'da kurulan Antakya Haçlı Prinkeps'liğinin başına Bohemund geçti (Abû'l-Farac, 1987:340) (Runciman, 1989:180). Adı Bilinmeyen Süryani Vekayinamesinde (Süryani, 2005:13); *"Bohemund, Antakya'yı kızkardeşinin oğlu Tankred'le birlikte yönetiyordu."* dese de bu doğru değildir. Tankred'in naib olduğunu söyleyebiliriz ancak yönetime ortak olduğunu söyleyemeyiz.

Antakya şehri ile ilgili ve Yağısıyan'ın öldürülmesiyle ilgili Mihail (Mihail, 1944:41); *"Şehrin Türk reisleri Qasian ve Aghousian (Yağısıyan) idiler. Bunlar son derece sıkışık vaziyette kaldıkları için, Aghousian, Halebe gitmek üzere yola çıktı. Bazı Ermeniler onun üzerine atıldılar ve başını kesip Franklara götürdüler. Bunun üzerine…"* diyip ihanetten bahsetmiştir. Mihail'in verdiği bilgilerde yanlışlık vardır. Şehrin tek yöneticisi Vali Yağısıyan'dır. Ayrıca Yağısıyan'ın başının kesilip Haçlılara götürülme hadisesi Firuz'un ihanetinden sonradır.

Şehre ihanet eden Firuz konusunda da kaynaklarımız tek doğru etrafında toplanmamıştır. Patrik Mihail (Mihail, 1944: 41), ihanet edenlerin *"iki Ermeni kardeş"* olduğunu söylerken, Mateos (Mateos, 2000:196) ise, Firuz'un etnik kökeni hakkında bilgi vermeden onu *"şehrin ileri gelenlerinden birisi"* olarak tarif etmiştir.

Tarih konusunda ise Müverrih Vardan'ın (Müverrih Vardan, 1937:187); Antakya'nın ele geçirilmesi konusunda verdiği 1099 senesi yanlıştır. Antakya, 3 Haziran 1098 yılında Türklerin elinden alınmıştır.

Kudüs Krallığı'nın Kurulması

Haçlılar, Antakya önünde Türklerle girdiği savaşı kazanınca birçok ganimet elde etmişlerdi. Bu ganimetleri şehre taşımak 1 aylarını almıştı. Yorgunluklarını atmak ve savaş yaralarını sarmak için bir süre daha burada kaldıktan sonra asıl hedefleri Kudüs'e yürümeye başladılar (Kommena, 2009: 342). Anadolu'da olduğu gibi Antakya'dan Kudüs'e giden yolların da açılması gerekmekteydi. Ancak Haçlılar bu kez daha sabırsız davranacaklar ve kuşatması uzun sürecek yerlerle zaman kaybetmeyeceklerdi. Antakya'dan çıkılacak olan yolun ilk hedefi Maarratu'n-Nu'mân (Maarra)

şehri olacaktı.

Antakya'ya 3 günlük yürüyüş mesafesinde olan Maarra halkı, Antakya'daki savaşı Haçlılar kazanınca korkmaya başlamıştı. Haçlılar, savaşı kazandıktan sonra Maarra'ya komşu olan birkaç şehre ve köye akınlar düzenlemişlerdi. Şehre saldıracaklarını düşünen bazı aileler memleketlerini terk edip Halep, Humus ve Hama gibi daha güvenli yerlere göçmeye başlamışlardı. 1098 yılının Kasım ayının ortasına doğru Haçlılar şehri kuşatmışlardı. Nüfusun bir bölümü kaçmayı başarsa da çoğunluk şehirdeydi. Maara'da ordu değil sadece bir şehir milisi vardır. Hiçbir askeri tecrübesi olmayan birkaç yüz genç tehlike karşısında hemen milislere katıldılar ve 2 hafta boyunca direndiler. Verilen mücadelede Maarra halkı şehri savunmak için elinden geleni yapıyordu. Şehir surlarının üzerinden Haçlıların üzerine içleri dolu arı kovanları fırlattıkları oluyordu. Zaman 11 Aralık'ı gösterdiğinde başarısız olacaklarını düşünen şehrin ileri gelenleri canlarını kurtarmak için Antakya'nın sahibi Bohemund ile anlaşma yapmak istemişlerdi. Bohemund, çarpışmayı kesip bazı binalardan çekilmeleri koşuluyla şehir sakinlerinin canlarının bağışlanacağına dair söz vermişti. Şehir halkı ise buna güvenerek evlerini terk etti ve tüm geceyi mahzende geçirirler (Maalouf, 1998:49-50). Sabah olunca ise Haçlılar merdivenlerle surlara çıktılar ve halka 3 gün boyunca zulmettiler (Esir, 1989:232). Şehre giren Haçlılar, buradaki zamanlarını birçok katliamda bulunarak geçirdiler (Caen, 2005:122). Bu şehirde olanlar hakkında Abûl-Farac (Abû'l-Farac, 1987: 340); *"Bunlar 100binden fazla insan öldürdüler ve burada 40 gün kalarak birçok ganimetler aldılar."* demektedir. Verilen sayı abartılı olsa da öldürülen sayısı azımsanmayacak kadar fazladır.

Maarra'da yapılan katliamdan sonra yola çıkan Haçlılar, Lübnan dağına karşı hareket ederek burada Nusayrî[14] adını taşıyan kimselerden büyük bir kalabalığı öldür- düler. Sonra Trabulus'un civarında olan Arka'yı muhasara ettiler. Burada ki savaş 4 ay sürse hala ele geçirememişlerdi (Abû'l-Farac, 1987:340). Bunun sebebi; şehirdeki kuvvetler, pes ederlerse başlarına

14 Nusayrîler, Hz. Ali'nin inanç ve felsefesini taşıyan Selman, Mikdat, Ebu Zer, Ammar, Reşit El Haceri, Cabir bin Yezid El Cafi, Umar bin Furat El Kâtib, Muhammed bin Nusayr ve bunlara tabi olanlardır.

gelecek olayları çok iyi bildiklerinden taviz vermemeleriydi. Burayı kuşatan Raymond dışında ki komutanlar burayı terk etmek istediler. O, burayı almadan gitmek istemesede diğer komutanların ısrarına dayanamadı. 13 Mayıs 1099'da şehirde ki kuşatmayı kaldırdılar (Runciman, 1989:211) (Abû'l-Farac, 1987:340) (Maalouf, 1998:53).

Urfalı Mateos (Mateos, 2000:199); *"Franklar Arka denilen şehre gelince Müslümanlar şiddetli bir taarruz yaptılar, fakat tam bir mağlûbiyete uğradılar."* demiştir. Bu bilgi gerçeği yansıtmamaktadır. Haçlılar, Suriye'ye geçtikten sonra Müslümanlar tarafından şiddetli bir orduyla karşılaşmamışlardır.

Haçlıların bir sonraki adımı Şeyzar[15] oldu. Burada hüküm süren Sultan İbn Munkiz'di. Munkiz, Raymond'a elçilik heyeti gönderdiği için aralarında hızla anlaşma sağlandı. Sultan, Haçlıların erzak ihtiyaçlarını karşılamayı üstlenmekle kalmaz, Şeyzar Pazarı'ndan at satın almaya gelmelerine izin verir ve Suriye'nin geri kalanını bir engele takılmadan geçebilmeleri için yanlarına kılavuzlar katacağını da bildirir. Kılavuzlar ile birlikte Haçlılar Humus'a geldiler. Daha önce Antakya'da Kürboğa'ya yardıma gelen Cenahüddevle, şimdi Haçlıları karşılayarak onların tabiiyetine girmeyi kabul etti (Abû'l-Farac, 1987:340) (Maalouf, 1998:53). Görüldüğü üzere, Müslüman emirlerden de Haçlılara destek gelmiş ve onların açlık ve at kıtlığı gibi sıkıntıları bunlar sayesinde giderilmiştir. Haçlılar, Kudüs'e ulaşmak için sahil yolunu takip etmişlerdi. Kudüs'e varmadan bir önceki durak olan Yafa'yı da kuşatıp birkaç gün içinde ele geçirmişlerdi (Süryani, 2005:13) (Mihail, 1944:41). Artık yıllardır uğruna savaştıkları Kudüs'e varmışlardı.

Haçlıların Kudüs'ü[16] ele geçirmelerini Abû'l-Farac şöyle anlatmıştır (Abû'l-Farac, 1987:340); *"Franklar, Kudüs'e karşı 40 günden fazla harbettiler. Burada Mısırlılardan, İfti- harüd-devle namında biri bulunuyordu.*

15 Suriye'nin kuzeybatısında tarihî bir şehir. bkz. (Bezer, 2010:106-107).

16 Kudüs, Tacüddevle Tutuş'un hakimiyetinde olup burayı Türkmen Emiri Artukoğlu Sökmen'e ikta etmişti. Haçlılar Antakya önünde Türkleri bozguna uğratıp bir kısmınıda öldürünce onlar zayıflayıp, dağılmışlardı. Türklerin zayıfladığını gören Fatimiler ise Kudüs'ün üstüne yürümüşlerdi. Fatımi ordusuna başında el-Efdal b. Bedrü'l-Cemali vardı. Şehri ise, Artuk'un iki oğlu Sökmen ve İlgazi savunuyordu. Kudüs, 40 gün dayansada Fatimilerin eline geçmişti. bkz. (Esir, 1989:235)

Franklar tahtadan iki muhasara kulesi yaptılar ve bunların birini güneyde Sion adlı yere, birini de doğu kapısının orta yerine, yâni Maristefan tarafına yerleştirdiler. Araplar, Sion tarafındaki kuleye ateş verdiler, fakat bu kule büsbütün yanmadan önce bir sayha koptu ve Franklar şark tarafından yüklenerek ahaliyi tam bir hafta kılıçtan geçirdiler. Bunlar Süleyman Mâbedi içinde 70bin'den fazla Arap öldürdüler." Bu görüşe benzer olarak Mateos (Mateos, 2000:199); *"Franklar, birçok hücumlardan sonra ağaçtan kuleler inşa edip şehrin surlarına dayadılar ve şiddetli hücumlarla mukaddes şehri zaptettiler. Godefroy, Vespasien'in kılıcını çekip Müslümanların üzerine atıldı. O, şehrin diğer yerlerinde öldürülenlerden başka mabedin içinde 65bin kişiyi kılıçtan geçirdi. Mukaddes şehir bu suretle zaptedildi ve Hazreti İsa'nın kabri Müslümanların boyunduruğundan kurtarıldı."* diye yazmıştır.

Kudüs, 15 Temmuz'da ele geçirilmişti. Şehirde öldürülecek Müslüman kalmayıncaya kadar savaştılar. 17 Temmuz günü ise, şehrin idare şeklini görüşmek için toplandılar. Yüksek rütbeli din adamları ve asilzadelerden oluşan meclis, bu mevkiye önce Raymond 'u seçti. Fakat o, İsa'nın dikenli taç giydiği şehirde kral olmayı kabul edemeyeceğini söyledi. İkinci seçimi Godefroi kazandı ve teklifi kabul etti. Ancak, politik aldatmaca sözlerle kutsal şehirde krallık tacı giymeyeceğini, kendisine kral yerine *"Kutsal Mezarın Savunucusu"* unvanını alacağını söyledi (Abû'l-Farac, 1987:341) (Hetum, 1946:3) (Süryani, 2005:42) (Şeyban, 2000:328-329) Alametlere çok önem veren Mateos (Mateos, 2000:202); *"Frankların ortaya çıktıkları gündenberi hiçbir alâmet görünmedi. Bilâkis bütün alâmetler, tahribat, ölüm ve katliâm, açlık ve türlü türlü felâketlerin çıkacağını gösterdi."* demiştir. Görülüyor ki; Haçlılar her gittiği yere beraberlerinde katliam ve tahribat götürmüşlerdir.

Kudüs'te olan katliamla ilgili Tarihçi Fulcherius (Carnotensis, 1999:106); *"Bizim şövalyelerimiz ve yayalar, Arapların canlıyken iğrenç boğazlarından yuttukları altınları bağırsaklarından çıkarmak: için bunları öldürür öldürmez karınlarını deştiler. Adamlarımız ellerinde kılıç şehirde dolaşıp kimseyi canlı bırakmadı. Merhamet dileyenleri bile öldürdü. Halkın evlerine girip ne buldularsa aldılar. Zengin veya fakir olsun girdiği*

eve sahip olacak ve binanın içinde buldukları da kendisine ait olacaktı. Bu şekilde birçok fakir insan zengin oldu." bunları söylemiştir.

Haçlılar, fethin sonrasında yollarda, evlerde, camilerde bulunan herkesi erkek, kadın, çocuk demeden katlettiler. Katledilenlerin sayısı hakkında kesin bir şey söylenmemekle birlikte, bilinen tek şey Kudüs'de bulunan Müslüman ve Yahudi halkın tamamının yok edildiğidir. Diğer günün sabahında, Mescidülaksa'ya sığınmış olan erkek, kadın ve çocukların tamamı kılıç darbelerinden nasibini almış ve yaşayan bir canlı kalmamıştı. Bu katliamın görgü tanığı olan tarihçi Raimundus eserinde, aynı sabah bu mabedlerin bulunduğu mahalleye giderken cesetler ve dizlerine kadar çıkan kan birikintileri içinden geçmek zorunda kaldığını, yazmıştır. Kudüs'de yaşayan Yahudiler ise, Haçlıların şehre girmesi üzerine topluca baş sinagoglarına sığınmışlardı. Fakat bunlar Müslümanlara yardım etmiş olmakla suçlanmışlar ve sinagogları ateşe verilerek canlı canlı yakılmışlardır (Demirkent, 1997:56). Bu katliam hiçbir devirde unutulmamıştır.

I. Haçlı Seferlerinin Sonuçları

Haçlı Seferlerinin Siyasi Başarılarının Sonucu

Haçlı fikri Avrupa halkını bir araya getirmişti. I. Haçlı Seferi hazırlığı başladığında tarih 1096'yı gösteriyordu. Yapılan seferler arasında amacına ulaşan tek sefer olmuştu. Diğer seferler Müslümanlar tarafından ya püskürtülmüş ya da amacından sapmıştır. 1098 yılında Urfa Kontluğunu ve Antakya Prinkepsliğini, 1099 yılında ise Kudüs Krallığını ve 1109 yılında da Trablusşam Kontluğunu kurarak amaçlarına varmışlardır (Mateos, 2000:195,205,215) (Abû'l-Farac, 1987:339-340) (Süryani, 2005:11) (Müverrih Vardan, 1937:187) (Mihail, 1944:40). Doğuda Haçlı birlikleriyle birlikte Latin insan gücü oluşmaya başlamıştı.

Urfa Kontluğu 46 sene varlığını sürdürdü. 46 senenin sonunca (1144) Nureddin Mahmud Zengi tarafından ortadan kaldırılırken, Kudüs Krallığı Selahaddin tarafından ortadan kaldırıldı. Bundan sonra Kudüs Haçlı Krallığı önce Sûr, sonra Akka şehrinde 1291 yılına kadar varlığını devam ettirdi. Batı'dan gelen yardım ve destekle 200 yıl bölgedeki hakimiyetleri-

ni korudular. Bu süre zarfını Urfalı Mateos, *"Frankların ortaya çıktıkları günden beri hiçbir alamet görünmedi. Bilâkis bütün alâmetler, tahribat, ölüm ve katliâm, açlık ve türlü türlü felâketlerin çıkacağını gösterdi."***şeklinde yorumlamıştır** (Mateos, 2000:202).

Türkiye Selçuklu Devleti Bakımından Sonucu

Türkiye Selçuklu hükümdarları Haçlılara karşı çetin bir mücadele vermiştir. I. Haçlı Seferini, Anadolu'da karşılayan sultan I. Kılıç Arslan'dır. Haçlıları yıpratmış olsa da, durduramamış ve başta başkent İznik olmak üzere bütün sahilleri ve sahillere yakın yerleri Bizans'a ve Haçlılara kaptırarak, İç Anadolu'ya çekilmek zorunda kalmıştır. Hâkimiyet sahası oldukça daralmış olan Türkiye Selçuklu Devleti de bir kara devleti hâline gelmiş ve dört taraftan sarılmıştır. Buna rağmen Kılıç Arslan, 1100 ve 1101 yıllarında olmak üzere arka arkaya gelen üç Haçlı ordusunu tamamen imha etmiştir (Kommena, 2009:336-339) (Runciman, 1989:24). Sultan I. Kılıç Arslan'ın bu başarısı Batı'ya gözdağı vermiş, Anadolu topraklarının kolay lokma olmadığını göstermiştir.

Bizans İmparatorluğu'na Etkileri

Bizans İmparatorluğu, Haçlılar sayesinde Anadolu sahillerini ve Batı Anadolu'yu kurtararak, Anadolu'da tekrar güçlü hâle gelmiştir. Daha da önemlisi Bizans İmparatoru Manuel, Anadolu'yu tamamen geri almak ve Türkleri buradan geldikleri yere göndermek olan asıl amacına ulaşamamıştır. I. Haçlı seferi sona ermeden Antakya'nın Haçlıların eline geçmesi, Bizans'ın işine gelmeyecektir. Ayrıca daha ilk sefer sırasında Haçlıların işgalci ve sömürgeci bir düşünceye sahip oldukları ortaya çıktığından, Bizans İmparatoru Aleksios, gelen Haçlıları hemen topraklarından çıkartmak ve çıkartırken de güç duruma düşürmek için elinden geleni yapmıştır (Mateos, 2000:205, 215-219).

Doğu'ya gelen Haçlıların iaşesini sağlamak İmparatora kaldığından, Bizans'a büyük yaptırımı oluyordu. Bizans'ın Haçlıları pek hoş karşılamamasının sebeplerinden biri buydu. Bir diğeri de, Haçlıların yol boyunca etrafa zarar verdikleri için üzerine Bizanslılar onları hac yolculuğunda kutsal

toprakların savunucu değil barbar olarak görüyorlardı.

Seferlerin Ermeniler Üzerlerindeki Sonucu

Sefer başlamadan önce Ermenilerin Doğu Anadolu'da Van, Ani, Lori ve Kars olmak üzere dört ayrı krallıkları bulunmaktaydı. Bizans, bunlardan Van ve Ani krallıklarını XI. yy'ın birinci yarısı içinde ortadan kaldırarak, topraklarını ele geçirmiş, mallarına el koymuş, kendilerini de Orta Anadolu'ya (Sivas, Kayseri) zorunlu olarak göç ettirmiştir. Onların bu tavrının temelinde mezhep farklılığından kaynaklanan güvensizlik bulunmaktaydı. Bizans, kendi mezhebini "Ortodoks" (doğru inanç, hak dini), diğer mezhepleri "Heteredoks" (sapık inanç, batıl inanç) olarak kabul etmekteydi. Hâkimiyeti altındaki farklı mezhepten olan topluluklara karşı da "ortodokslaştırma politikası" gütmekteydi. Dolayısıyla "Gregoryan" olan Ermeniler, Bizans'ın hedefindeydi. Onlar ya Ortodokslaşıp Rumlaşacaklar ya da Bizans tarafından imha edileceklerdi. Bizans, Ermenileri imha etme kararı alınca, onlar da kaçıp Toros Dağlarının müstahkem mevkilerine sığındılar (Mateos, 2000:157) (Koca, 2017:31).

Haçlı orduları Antakya önlerine geldiklerinde, bütün yiyecekleri tükenmişti, kendileri de perişan bir vaziyette idiler. Toros dağlarının müstahkem mevkilerinde gizlenmekte olan Ermeni beyleri, bu durumu kendi lehlerine değerlendirerek, ellerindeki yiyeceklerin fazlasını Haçlı komutanlarına gönderip onları büyük bir sıkıntıdan ve tehlikeden kurtardılar. Rupen ailesinden Konstantin'de, bu yardım karşılığında Haçlı liderlerinden "Baron" unvanını alarak, "Kilikya Ermeni Baronluğu"nun temelini attı. İlerleyen süreçte ellerin Ermenilerin elinden Urfa gidecek ve şehir halkı kötü bir yönetimin altına girecekti (Koca, 2017:31) .

Ermeni Baronu II. Leon, Haçlı Seferleri sırasında Batı dünyasının kendilerine duyduğu ilgiden yararlanarak, unvanını "baronluktan krallığa" yükseltmek suretiyle Ermeni tarihi açısından önemli bir başarı elde etmiştir. Bu tarihî olay şu şekilde gerçekleşmiştir: Baron Leon, 1193 yılında kurduğu tuzakla Antakya Haçlı Prinkeps'i I. Bohemund'u tutsak almış ve onu kendisini tâbi hâle getirmek suretiyle serbest bırakmıştır. Baron Leon, bu başarıdan aldığı cesaretle, Papa ve Alman İmparatoru VI. Heinrich'e ayrı

ayrı başvurarak, kendisini krallık unvanı ile taçlandırmasını istemiştir. İmparator Heinrich, Doğu Hıristiyan dünyasında faaliyetlerini ve politikasını Ermeniler vasıtasıyla yürütebilmek için bu fırsatı kendi lehine değerlendirmiştir. Bunun için o, hemen Mainz Başpiskoposu başkanlığında Tarsus'a bir heyet göndermiştir. Bu heyet, Tarsus kilisesinde yaptığı bir törenle Leon'a krallık tacı giydirmiştir. Böylece, Ermeni Baronluğu, Alman İmparatorunun yüksek egemenliği altına girmek suretiyle Krallığa yükseltilmiştir (Mihail, 1944: 293) (Koca, 2017:31).

Haçlı Seferlerinin Papalığa Etkisi

Seferin başlangıcından en memnun olan ve en karlı çıkan kişi, seferin başlama emrini veren Papalık'tır. Bu seferden iyi bir gelir elde etmiş olan Papalık, Batı dünyasının en zengin kurumu haline geldi. Diğer taraftan ilk Haçlı seferinin başarıyla sonuçlanması, Katolik kilisesinin gücünü ve itibarını birden artırmıştır. Fakat Katolik kilisesi, bu zenginliği, gücü ve itibarı doğru yönde ve yerde kullanamamıştır. Haçlı seferlerine katılmayanlara karşı yürüttüğü *"pişmanlıktan arınma parası"* ve *"günahların parayla affı"* gibi dini istismar eden faaliyetlerle itibarını düşürmeye başlamıştır. Bir süre sonrada, halkın gözünde güvenilirliğini ve saygınlığını tamamen yitirmiştir. Bu durumda, Batı dünyasında, Protestan kilisesinin kurulmasıyla sonuçlanan dinde reform hareketinin doğmasına yol açmıştır (Demirkent, 2002:651) (Koca, 2017:29).

Avrupa'da Tüccar Sınıfı'nın Oluşması

Batı'nın dış dünyaya açılmasıyla, I. Haçlı Seferinden sonra Batı insanının gözü, Doğu ticaret yolları (İpek Yolu, Kürk Yolu vs.) ile doğu malları üzerine çevrilmiştir. Böylece, Avrupa'da, dış dünya ile ticaret yapan bir tüccar sınıfı oluşmaya başlamıştır. Bu durumda, Avrupa'da taşımacılık, gemicilik, bankacılık ve sigortacılık gibi iş alanlarının gelişmesini sağladığı gibi, coğrafya keşiflerinin de temel alt yapısını ve şartlarını hazırlamıştır (Koca, 2017:32).

Hıristiyanlığın Yayılması

Haçlıların, Batı'dan Doğu'ya gelmesiyle Hıristiyanlık, Orta Doğuda

siyasî ve askerî bir güce sahip oldu. Bilindiği gibi, dinler, arkalarında bulunan siyasî ve askerî güçler sâyesinde yayılabilmektedir. Böylece, Hıristiyan misyonerler, bölgedeki Haçlıların siyasî ve askerî güçlerine dayanarak, dinlerini Uzak Doğu istikametinde yayma ve yerleştirme imkânı bulabilmişlerdir. Zaten Papalık'da, Doğunun kılıçla değil, misyonerlik faaliyetleriyle fethedilebileceği fikrindeydi. Nitekim Katolik misyonerler, ilk Haçlı devletleri kurulur kurulmaz inançlarını Doğu ve Uzak Doğu ülkelerinde yaymak için harekete geçmişlerdir (Koca, 2017:29).

Doğu ve Batı'nın Birbirini Yakından Tanıması

Müslüman Doğu ile Hıristiyan Batı dünyası ilk defa I. Haçlı Seferinde karşı karşıya gelerek, birbirlerini tanıma fırsatı bulmuşlardır. Türkler, bu sefer ile yakından tanınmış ve savaş yetenekleri ile kahramanlıkları takdir edilmiştir. Haçlı kroniğinde, bu takdirin ifadesi olarak *"Türkler ve Franklar müstesna hiç kimsenin şövalye olamayacağı"* iddiasında bulunulmuştur. Yine aynı kronikte, *"Eğer Türkler Hıristiyan olsalardı, şüphesiz kudret, cesaret ve savaş ilminde hiç kimse onlarla eşit olamazdı" denmiştir* (Turan, 1971:102) (Cahen, 2010:94) (Koca, 2017:30).

Doğu'da ki Bilimin Batı'ya Taşınması

Doğu'da ki Müslümanların buluşları ve birikimlerinin Batıya taşınmasında, Haçlı Seferleri çok önemli bir adım olmuştur. Batı; şekeri, portakalı, Doğunun şifalı bitkilerini, egzotik kokularını, ipekli ve pamuklu kumaşlarını, ipek halılarını, porselen ve cam eşyalarını hep Haçlı seferleri sırasında tanımıştır. Aynı şekilde, kale inşası, sivri kemer, yel değirmeni, pusula, usturlap, neft ve zift gibi teknik âletler ve maddeler de Batıya Haçlı seferleri vasıtasıyla ulaşmıştır (Altınay, 2007:115) (Koca, 2017:32).

Sonuç

1095 yılında Papa II. Urbanus'un filizlendirdiği seferin sebebleri Ermeni ve Süryani müellifler tarafından tam kavranamamıştır. Ancak yararlandığımız Ermeni ve Süryani kaynakları, Haçlı Seferlerini anlamamızda ve bilgi edinmemizde önemli bir yeri kapsamaktadır. Haçlı ve Müslüman komutanlar hakkında yorum yapmayı eksik etmemiştir. Bazı komutanların adlarının anlamları, fiziki ve karakteri özelliklerini belirtmişlerdir. Kay-

naklar, Türkleri İranlılar, Müslümanları barbarlar olarak tanımlamışken, Haçlıları Franklar olarak tanımlamış ve Kudüs'ün kurtarıcıları olarak anlatmışlardır.

Ermeni ve Süryani kaynakları halkın durumu, yöneticilerin tutumları hakkında da detaylıca bilgiler vermektedir. Yerli Hıristiyan halk ilk başta bu seferleri sevinç ile karşılamış ancak beklediğini alamamıştır. Haçlıların gelmesiyle bölgede daha fazla çatışma görülmüş ve bunun cezası her savaşta olduğu gibi yerli masum halka kesilmiştir.

Kaynakça

Aachen, A. o. (2017). *Historia Ierosolimitana, History of the Journey to Jerusalem.* (çev. Susan B. Edgington, Dü.) New York: Oxford Medieval Texts.

Abû'l-Farac. (1987). *Abû'l-Farac Tarihi* (Cilt II). (çev. Ömer Riza Doğrul, Dü.) Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Sevim, Ali - Merçil, Erdoğan. (1996). *Selçuklu Devletleri Tarihi.* Ankara: TTK yay.

Altınay, A. R. (2007). *Haçlılar (1095-1291).* (G. Kirpik, Dü.) İstanbul: Ötüken yay.

Başkumandan Sımbat. (1948). *Başkumandan Sımbat Vekayinamesi (951-1334) (Basılmamış Tercüme).* (ç. H. Andreasyan, Dü.) İstanbul: TTK yay.

Bahadır, G. (2013). *Antakya Haçlı Prensliği (1098-1126).* Antakya: Mustafa Kemal Üniversitesi Yayınları.

Baykara, T. (1996). *Tarih Araştırmaları ve Yazma Metodu.* İzmir: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Caen, R. o. (2005). *The Gesta Tancredi of Ralph of Caen a History of the Normans on the First Crusade.* (ç. B. Bachrach, Dü.) Farnham: Ashgate Publishing.

Cahen, C. (2010). *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı* . (ç. M. Daş, Dü.) İstanbul: Yeditepe yay. .

Carnotensis, F. (1999). *Birinci Haçlı Vakayinamesi, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi.* (ç. M. Yıldız, Dü.) İstanbul: İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Düzgün, Ş. A. (2001). İki Dünyanın Karşılaşması: Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki ilişkiler. *İAD, XIV*(3-4), 349-360.

Demirkent, I. (1996). Haçlılar. *XIV*, s. 525-546.

Demirkent, I. (1997). *Haçlı Seferleri.* İstanbul: Dünya yay.

Demirkent, I. (2002). Haçlı Seferleri ve Türkler. *Türkler, IV*, 651-668.

Edgington, S. B. (2006). Bohemund I. of Antioch (d. 1111) . *The Crusades Encyclopedia, I*, 175-176.

Erbaş, A. (2002). İslam Dışı Dinlerde Hac . *SÜİFD*(5), 97-127.

Esir, İ. (1989). *El-Kâmil Fi't-Târih,* (Cilt X). (ç. A. Özaydın, Dü.) İstanbul: Bahar yay.

Gülay Öğün Bezer. (2010). Şeyzer. *DİA, XXXIX*, s. 106-107.

Hetum, G. S. (1946). *Gorigos Senyörü Hetum Vekayinamesi (Basılmamış Tercüme).* (ç. H. Andreasyan, Dü.) İstanbul, İstanbul: TTK yay.

Işıl Demirkent. (2013). *Urfa Haçlı Kontluğu (1098-1118)* (Cilt I). Ankara: TTK yay. .

J. Laurent. (1924). Des Grecs aux Croisés: Étude sur l'histoire d'Edesse entre 1071 et 1098 . *Byzantion, I*, 367-479.

Kırpık, G. (2005). *Haçlılar (1095-1120), Yayımlanmış Doktora Tezi* . Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,.

Koca, S. (2016). *Türkiye Selçukluları Tarihi.* Ankara: Berikan yay.

Koca, S. (2017). Haçlı Seferleri Sebep ve Sonuçları Bakımından Nasıl De-

ğerlendirilebilir? *Gazi Akademik Bakış, X*(20), 15-35.

Koca, S. (2017). Haçlı Seferleri Sebep ve Sonuçları Bakımından Nasıl Değerlendirilebilir? *Gazi Akademik Bakış, X*(20), 15-35.

Kommena, A. (2009). *Alexiad.* (ç. B. Umur, Dü.) İstanbul: İnkılap yay. .

Lamb, H. (2012). *Haçlı Seferleri.* (ç. F. Dikmen, Dü.) Ankara: Tutku yay.

Laurent, J. (1924). Des Grecs aux Croisés: Étude sur l'histoire d'Edesse entre 1071 et 1098. *Byzantion, I*, 365-479.

Müverrih Vardan. (1937). Türk Fütuhatı Tarihi (889-1269). *Tarih Semineri Dergisi, I*(2), 154-244.

Maalouf, A. (1998). *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri.* (ç. M. Kılıçbay, Dü.) İstabul: Telos yay.

Mateos, U. (2000). *Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli.* (ç. H. Andreasyan, Dü.) Ankara: TTK yay.

Mehmet Ersan. (2014). Ermenilerin Nazarında Haçlılar. Kollektif içinde, *Tarihte Türkler ve Ermeniler* (Cilt II, s. 203-210). Ankara: TTK yay.

Michaud, J. F. (2009). *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları.* (G. Kırpık, Dü.) İstanbul: Lotus Yayınları.

Mihail, S. P. (1944). *Süryani Patrik Mihail Vekayi-nâmesi, ,.* (ç. H. Andreasyan, Dü.) Ankara: TTK yay.

Morrisson, C. (2005). *Haçlılar.* (ç. N. Acar, Dü.) Ankara: Dost Kitabevi.

Nicolle, D. (2010). *Birinci Haçlı Seferi 1096-99.* (ç. E. Sakar, Dü.) İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Odabaşı, Z. (2018). Müslümanların Gözünden I. Haçlı Seferi ve Selçukluların Haçlılara Karşı Savunması . *Akademik İncelemeler Dergisi, XIII*(1), 323-349.

Rist, R. (2016). The Medieval Papacy, Crusading, and Heresy 1095–1291.

Brill's Companions to the Chıristian Tradition (79), 309-332.

Runciman, S. (1989). *Haçlı Seferleri Tarihi* (Cilt I). (ç. F. Işıltan, Dü.) Ankara: TTK yay. .

Süryani, A. B. (2005). *I. ve II. Haçlı Seferleri Vakayinamesi* . (ç. V. İlmen, Dü.) İstanbul.

Şahin, S. (2013). Norman İstilası'nın I. Haçlı Seferlerine Yansımaları. *Cappadocia Journal of History and Social Sciences, I*, 46-56.

Şeyban, L. (2000). Kudüs›ün Haçlılar Tarafından Alınması ve İlk Kralları Godefroi İle Halefi I. Baudoun (17 Temmuz 1099-18 Temmuz 1100). *Doç.Dr. Mahmut Pehliivan Armağanı*, 328-334.

Turan, O. (1971). *Selçuklular Zamanında Türkiye.* İstanbul: Ötüken yay.

Usta, A. (2013). Haçlılar ve Doğu Hıristiyanları Arasındaki İlişkiler. *Belleten, LXXVII*(279), 365-402.

Usta, A. (2015). *Haçlı Seferlerinde Kuşatma.* İstanbul: Yeditepe yay.

Usta, A. (2016). *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri.* İstanbul: Yeditepe yay.

Wells, H. G. (1962). *Kısa Dünya Tarihi.* İstanbul: Varlık yay.

Yasemin Akyol. (2018). Halk Haçlı Seferleri. *BÜİTBFD, I*(1), 82-90.

İBN HALDÛN'UN TARİH ANLAYIŞI VE TARİH YAZICILARINI TENKİDİ

Zühal ŞEN

Özet

Tarih bilimi, ortaya çıkışından bugüne kadar çeşitli aşamalardan geçerek gelmiştir. Tarih yazıcılığı incelendiğinde başlangıçta rivayete dayalı bir anlayışın hâkim olduğu görülmektedir. Bu tarih anlayışında, çoğunlukla nakillere dayalı bir anlatım söz konusudur. Dolayısıyla burada bilginin doğruluğundan ziyade aktaran kişinin güvenilir olması esas alınmaktadır. Bilimsel tarih yazıcılığı ise, belli bir merhale kat edildikten sonra oluştuğundan metodolojisinin gelişmesiyle rivayetçi tarih anlayışı terkedilmeye başlamıştır. Ayrıca tarihçilerin içinde bulunduğu şartların, siyasi olayların, kültürel çevrenin tarih yazımına etkisi göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Zira bu koşullar altında yazılan eserlerin objektiflik, tarafsızlık gibi ilkelerden uzak olamayacağı kabul edilen bir gerçekliktir. Dolayısıyla tarih yazıcılığının problemleri, günümüzde olduğu gibi geçmişte de tartışmaların odağında olan bir meseledir. Nitekim İslâm medeniyetinin zayıflama ve duraklama devresinin yaşandığı XIV. yüzyıl sonlarında, bu münakaşaların yapıldığı gözlemlenmektedir. Adı geçen yüzyılın en önemli müelliflerinden İbn Haldûn, kendi yaşadığı çağa kadar tarih yazıcılarının eserlerini incelemiş ve ciddi bir tenkit süzgecinden geçirmiştir. Bir silsile halinde süre gelen geleneksel tarihçilik anlayışını dönemin şartları doğrultusunda yeniden ele alarak değerlendirmiş ve eksikliklerini tespit etmiştir. Böylelikle İbn Haldûn'un, müverrihlere getirdiği eleştirilerin dayandığı temeller daha anlaşılır hale gelmiştir. Ayrıca müellif yaşadığı coğrafyanın problemlerinden yola çıkarak meydana getirdiği teorisi ile tarih yazım yöntemlerine yeni bir boyut getirmiştir. İbn Haldûn'u bu nazariyeleri belirlemeye iten sebepler incelenmeden, onun fikirlerinin temelini tespit etmek oldukça güçtür. Onun ortaya koyduğu ve geliştirdiği usulün esaslarını hangi zemin üzerine inşa ettiğini belirlemek gerekmektedir. Zira onun oluşturduğu omurga anlaşılmadan ortaya koyduğu sosyolojik tarihçiliği çözümlemek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu çalışmada İbn Haldûn'un tarihçileri tenkidi ve meydana koyduğu kuramlar irdelenmek suretiyle onun tarih anlayışındaki kavramlar ve metodolojisinin esasları tespit edilerek o dönemin tarihçilik anlayışının eksik ve hatalı yönleri, İbn Haldun'un tarih nazariyesi ile değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldûn, Tarih Anlayışı, Tarih Yazıcılığı, Bilimsel Tarihçilik, Tarih Yazımı Problemleri.

Selçuk Üniversitesi Ortaçağ Tarihi Yüksek Lisans Öğrencisi
zuhalsen80@icloud.com

IBN KHALDUN'S HISTORY UNDERSTANDING AND CRITICALS FOR HISTORIOGRAPHY

Abstract

The science of history has come through various stages since its emergence to date. In the study of historiography, it seems that an understanding based on rumors prevailed at the beginning. In this understanding of history, there is a narrative based mostly on transplants. Therefore, it is based on the reliability of the person who transmits it, rather than the accuracy of the information. Since scientific historiography, on the other hand, was formed after participating in a certain stage, with the development of its methodology, the understanding of narrated history began to be abandoned. In addition, the impact of the conditions, political events, and cultural environment on historiography in which historians are located is too important to ignore. Because it is an accepted reality that works written under these conditions cannot be far from principles such as objectivity and neutrality. Therefore, the problems of historiography are a matter that has been the focus of discussions in the past as well as today. As a matter of fact, the period of weakening and pausing of Islamic civilization is experienced XIV. at the end of the century, it is observed that these disputes were held. Ibn Khaldun, one of the most important authors of the last century, studied the works of historical writers until his own age and passed through a serious filter of criticism. In a silsile, he reconsidered the traditional understanding of historiography in accordance with the conditions of the period and identified its shortcomings. In this way, the foundations on which Ibn Khaldun's criticisms of the muverrihs are based have become clearer. In addition, the author brought a new dimension to the methods of writing history with his theory, which he created based on the problems of the geography in which he lived. It is quite difficult to determine the basis of his ideas without examining the reasons that led Ibn Khaldun to determine these Nazarenes. It is necessary to determine on which ground he builds the principles of the procedure he has put forward and developed. Because it does not seem possible to analyze the sociological historiography that he has put forward without understanding the spine that he has created. Therefore, in this study, Ibn Khaldun's theories of history and historians by discussing his critique of the concepts and methodology put in place the principles of incomplete and incorrect aspects of that period are determined and the understanding of historiography, Ibn Khaldun's theory of history will be evaluated.

Keywords: Ibn Khaldun, Understanding of History, Historiography, Scientific Historiography, Problems of Historiography.

Giriş

İbn Haldûn, İslâm medeniyetinin duraklamaya başladığı bir dönemde dünyaya gelen devlet adamı, sosyolog ve tarihçidir. 1332 yılında Tunus'ta doğduğu zaman o coğrafyada tam bir kargaşa ortamı hâkimdir. Kabilelerin birbirine üstünlük sağlama ve saltanat mücadeleleri had safhalara çıkmıştır. Endülüs'te huzur bulamayan veya baskı altında bulunan âlimler, daha güneye Kuzey Afrika'nın kültür başkenti olan şehirlerine göç etmeye başlamışlardır. Kendilerine değer veren hükümdarların himayesinde yaşamayı tercih etmişlerdir. Bu dönemde Tunus, İslâm coğrafyasının kavşak konumunda bulunduğundan ve ticaretin geliştiği bir şehir olduğundan dolayı âlimlerin de uğrak yeri olmuştur. İbn Haldûn'un ailesi üst düzey yönetici sınıfından asil bir ailedir. Babası dönemin önemli müderrislerindendir. Zamanın seçkin âlimleri, bürokratları evlerinde ağırlandığından, o da bunlardan istifade ederek eğitimini bu muhitin içinde tamamlamıştır. İslâm âleminin batı bölgelerinde yaşanan siyasi bunalım onun da peşini bırakmamış, aldığı görevler ve politik çekememezlikler nedeniyle sürgünler yaşamıştır. Kabilelerle rahat iletişim kurması ve hatipliği sayesinde hükümdarlar ondan vazgeçemediğinden birçok görev üstlenmiştir. Bu görevlerine rağmen fırsat buldukça araştırmalarına da devam etmiştir.

Tarih ve tarihçilik her zaman insanların dikkatini çeken bir ilimdir. İbn Haldûn dönemine kadar İslâm dünyasında önemli tarihçiler yetişmiştir. Ancak o, ilk kez dünya tarihçileri içerisinde bu ilmi toplum bazında ele alarak, olayların sebeplerini ve gelişim sürecini incelemiştir. Toplumsal olguların devletlerin oluşumu, gelişimi, yıkılışı üzerine tesirleri hakkında teoriler üretmiş ve bunları delilleri ile ispatlamıştır. Onun ortaya koyduğu bu sistem, bütün devletlerin hayatlarına ışık tutacak mahiyettedir. O zamana kadar tarihçiler eserlerini kaleme alırken nakil ve rivayetlere yer vermişler veya belirli bir dönemin tarihini ele almakla yetinmişlerdir. Ancak İbn Haldun olayları tenkit süzgecinden geçirerek ve yeniden değerlendirerek sebep sonuç ilişkisi içerisinde özgün bir teori ortaya koymuştur. Bundan dolayı kendinden öncekiler ve çağdaşlarının çalışmaları göz önüne alındığında İbn Haldûn, onların çalışmalarının üzerinde farklı bir bakış açısıyla yeni bir eser telif etmeyi başarmıştır.

İbn Haldûn'u Tarih Yazmaya İten Sebepler

Kendini bir tarihçi olarak niteleyen İbn Haldun, *Mukadimesi*'nde bunu şu şekilde dile getirmektedir. "*Tarihçilerin eserlerini gözden geçirip, dünü ve bugünü derinliğine incelemekle, zekânın gözünü gaflet ve uyku dalgınlığından uyandırdım. Eser yazmaya heveslendim. Bir müflis olduğum halde ilim sermayesine en güzel tarzda talip oldum, neticede tarihe dair bir kitap vücuda getirdim.*"(İbn Haldun 2016: 160-161) Aslında bu açıklama ile kendini tarih yazımına iten sürece de ışık tutmuştur. Ancak İbn Haldûn'un geniş hacimli bir eser ortaya koyması, sadece bir düşünüşün filizlenmesinden ibaret olmamış, yaşadığı dönemin sosyal, kültürel, ekonomik ve özellikle siyasi dinamikleri, onun fikir alt yapısını oluşturmuştur. Bu nedenlerin değerlendirilmesi onun fikir dünyasını anlamak ve tarih yazımına neden önem verdiğini görmek açısından oldukça önemlidir.

Yetiştiği Çevre

İbn Haldûn'un doğduğu dönemde o coğrafyada birbiri ardına buhranlar yaşanıyor olsa da, kaliteli bir eğitim almaya muvaffak olmuştur. Bunu başarmasında elbette dönemin bürokrat ve âlimlerinden olan ailesinin etkisi olmuştur. Doğum yeri Tunus, önemli bir ticaret merkezi olmasının yanında, doğu ve batılı ilim adamlarının buluşma noktasıdır(Lacoste 2002: 70). Dolayısı ile yaşadığı ev bu kişilerin uğrak noktası haline gelmiştir. Genç İbn Haldûn bu ortamda Kur'an, kıraat, tefsir, hadis, Maliki fıkhı gibi şer'i ilimlerle; lügat, sarf nahiv, belagat, edebiyat gibi lisani ilimlerinden dönemin en ünlü müderrislerinden ders almıştır(Uludağ 1999:539). Bunların yanında aile bireylerinin çoğunluğunun bürokrat olması nedeniyle onun da ileride yönetici olabileceği öngörüsüyle kendisi hukuk eğitiminden de geçirilmiştir(Lacoste 2002: 69). Felsefe ve mantık tahsili ise onun fikirlerinin canlanmasının arka planını oluşturmaktadır. Bu ilimler sayesinde kazandığı tenkit yeteneği, tarihi bir bütün olarak almasını ve olayların görünmeyen sonuçlarına ulaşmasını sağlamıştır (Görgün 1999: 544).

İbn Haldûn eğitim döneminde birçok âlimden ders almış olsa da görüşlerinden en çok etkilendiği hocaları Muhammed b. Abdulmüheymin Hadramî ve Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim Âbilî'dir(Salgar 2018: 124).

Bunlardan en çok Âbilî'nin etkisinde kaldığı muhakkaktır. Bu filozof, İbn Rüşd, İbn Sînâ, Fârâbî, Râzî gibi o dönemde eserleri kuşkulu görülen âlimlerin eserlerini yorumlamış ve o ekolün devamını sürdürmeye çalışmıştır (Lacoste 2002: 69). İbn Haldûn'un ondan aldığı eğitim sayesinde ismi zikredilen filozofların eserlerini inceleyerek, akıcı anlayış ve mantıksal bir kavrayış kazanmıştır (Lacoste 2002: 73). Dönemin şartlarının aksine tarihçileri tenkit etme ve tarih yazımıyla ilgili meseleleri farklı bir şekilde ele almasındaki en önemli dinamiğin bu olduğu söylenebilir.

Siyasi Görevleri

İbn Haldûn, Kuzey Afrika, Endülüs ve Mısır'da üst düzey görevlerde bulunmuştur. Daha önce zikredildiği gibi bu yerlerde kargaşa ortamı had safhadadır. Kabileler arasındaki mücadeleler sık sık hanedan değişimine neden olmuştur (Uludağ 1999: 539).Müellif, olumsuz siyasi şartlar dolayısıyla ortaya çıkan elverişsiz ortamlar nedeniyle uzun dönem bir yerde ikamet edememiş farklı farklı coğrafyalara gitmek zorunda kalmıştır. Ancak bu durum ilk etapta aleyhinde gibi görünse de onu tarihçiliğe iten en önemli etkenlerden birisidir. Bu zorunlu seyahatler esnasında saraylarda birçok hükümdarın emrinde çalışmış, katıldığı savaşlar vesilesiyle askerlerin düşünceleri hakkında önemli ölçüde fikir sahibi olmuştur (Lacoste 2002: 73). Hanedanlıklar, kabileler arasındaki mücadeleler, kırsal ve kentsel yaşamı yerinde gözlemlemesi onun mantıksal eğitimi ile birleşince sosyolojik bir kuram oluşturarak tarih ile özdeşleştirmiştir. F. Braudel', İbn Haldun'u İslam düşüncesinin son devi olarak nitelerken, onun fikirlerinin mutsuzluk ve kötümserlik iklimi içinde çıktığını söylemektedir (Braudel 1996: 111). Onun bu görüşüne göre yaşadığı dönemdeki bu siyasi görevlerinin müellifin fikir hayatındaki gelişimde oldukça önemli bir etken olmalıdır.

İbn Haldûn, oradan oraya savrulurken ilmî yönden kendini yetiştirmekten asla vazgeçmemiştir. Üst düzey yönetici olması sayesinde önemli kütüphanelere erişme fırsatı yakalamıştır. Ayrıca dönemin önde gelen ilim adamları ile ilişkilerini devam ettirmiş ve fikir dünyasını sürekli geliştirmiştir. Hayatını anlattığı et- *Ta'rif*'te, Magrib ve Endülüs'te pek çok kişiyle görüşüp onlardan ders alarak icazetlerini kazandığını aktarmaktadır (İbn

Haldun, 2017: 60). Hem kaynağa olan ihtiyacı hem de farklı bilim adamları ile sohbetleri sayesinde elinde geniş belge ve bilgi birikmiştir. Elbette bu durum, onun en ünlü eseri olan *el-'İber*'in bir dünya tarihi halini almasına neden olmuştur.

Kendisinden Önce Gelen Tarihçilere Yönelttiği Tenkitler

İbn Haldûn, aldığı eğitim, siyasi görev ve gözlemleri ile eleştirel yönden tarihi yeniden ele almıştır. Mukaddime'nin ilk cümlelerine tarihin tanımıyla başlaması onun bu konuya gerçekten verdiği önemle alakalıdır. O tarihi: "*kavim ve milletlerin yekdiğerine naklede geldikleri fenlerdendir*" (İbn Haldun 2016: 158) şeklinde açıklamaktadır. Sıradan insanların bu ilmi öğrenmek için çabaladıklarını hatta hükümdar ve devlet adamlarının birbiri ile onu öğrenmek için yarıştığını (İbn Haldun 2016: 158) dile getirerek insanların hayatında bu ilmin ne kadar yer ettiğine de bir noktada işaret etmektedir. Tarihin kültürel kazanım yanında, devleti yönetme adına bilinmesi gereken bir bilim dalı olarak kabul edilmesi (Lacoste 2002: 69), yıllarca devletlerin idaresinde bulunan İbn Haldun'un nazarı dikkatinden kaçmamıştır.

Tarih bilimi bu kadar önemli iken, kendi zamanına kadar gelen tarihçilerin eksikliklerini bir mantık çerçevesinde tenkitten kendini alamamıştır. İslâm tarihçilerine yönelttiği eleştiriler, aslında onun dönemine kadar bu alandaki gelişim seyrini değerlendirmek bakımından da oldukça kıymetli bilgiler içermektedir. Bunun yanında XIV. yüzyıl İslâm tarihi yazımı meselesinin hangi boyutlarda olduğunu değerlendirmek açısından da bu tenkitler yol gösterici mahiyettedir. *Mukaddime*'de tarihçiliğin içinde bulunduğu sorunları uzun uzun anlatarak, örneklerle açıklamıştır. Bunları incelediğimiz zaman aşağıdaki başlıklar karşımıza çıkmaktadır.

Uydurma Bilgiler Ekleme:

İbn Haldûn, İslam'ın büyük tarihçilerinin geçmişteki haberleri derleyerek kaydettiklerini bildirmiştir. Bu hususu biraz genişleterek ilk dönem otoritelerinin metodolojisini de açıklamıştır. Ona göre; tarihçi birçok noktadan belli kaidelere uyarak haberleri tenkit süzgecinden geçirir, elde ettiği sonuçlara göre doğru olmadığını tespit ettiği haberleri eserine almaz (İbn

Haldun 2016: 189). Bundan dolayı ilk dönem haberlerinin sorgulanmadan aktarılmasında sakınca yoktur. Buradan hareket ederek yine İbn İshak, Taberî, Buharî gibi âlimlerin bu metodolojiye uyarak, tarih ilmini adeta bir meslek ve ihtisas alanı haline getirdiklerini de eklemiştir(İbn Haldun 2016: 189). Ancak "asalak" olarak nitelendirdiği sonraki bazı tarihçilerin, ilk dönem İslâm tarihçilerinin bilgilerine sahte ve uydurma haberler kattıklarını veya kaydettikleri bu haberleri kendilerinin uydurduklarını iddia etmiştir (İbn Haldun 2016: 158). Bunun gerekçesini ise, ikinci kuşağın kendini bu dalda yetiştirmeden sahaya girmesiyle açıklamaktadır. Gerçekten tarihçiliğin en büyük problemini yüzyıllar öncesinden tespit eden İbn Haldûn'un bu tespiti, hem geçmişin hem de günümüzün en temel meselesidir.

Tenkit Süzgecinden Geçirmeden Aynen Aktarma

Daha sonra gelen tarihçiler karşılaştıkları tarihi bilgilerin doğru olup olmadığını kontrol etmeden aynen aktarmayı tercih etmişlerdir. Nitekim buna işaret eden İbn Haldun, tarihçiler öncekilerin haberlerini doğru haberlerle karşılaştırmadan, benzeri ile kıyaslamadan, haberleri muhakeme etmeden aktarmışlardır (İbn Haldun 2016: 155) şeklindeki ifadesi ile tarihçinin haberin doğruluğundan ziyade, aktaran kişinin güvenilir olup olmadığına dikkat ettiğine işaret etmektedir (Arslan, 2002: 59). Ancak bu çok büyük bir yanlıştır. Tarihi gerçekler müellifin işaret ettiği gibi süzgeçten geçirilmeden, verilen her bilginin doğru kabul edilmesi tarihi saptırmaktan başka bir sonuca ulaşmamaktadır.

Umumi Tarihçilik

İbn Haldun burada İslam tarihçilerinin usullerini anlatmaktadır. Onların İslam'ın doğuşu, Âbbasîler, Emevîler ve bunların ele geçirdiği bütün coğrafyayı konu edindikleri hatta kiminin Cahiliye döneminden itibaren olayları yazdığından bahsetmektedir (İbn Haldun 2016: 159). Müellif, buraya kadar bir problem görmemiş ancak bundan sonraki tarihçilerin konuyu kısıtlayarak daha da özelleştirdiğinden yakınmaktadır. Bu nesil sadece kendi dönemleri, coğrafyaları ve ülkelerinin tarihlerine yönelmişlerdir (İbn Haldun 2016: 159). Unutulmamalıdır ki, bir ülkenin siyasi, sosyal ve kültürel yapısını anlamak için sadece küçük bir pencereden olayları de-

ğerlendirmek yeterli değildir. Diğer milletler ve devletlerle ilişkiler, siyasi ve sosyo-kültürel ortam bir bütün olarak ele alınmalı ve böylece olayların arka planı görülmeye çalışılmalıdır. Müellif bu tespiti ile aslında bu tarihçilerin verdiği bilgilerin daha sonraki tarihçiler için yol gösterici olmaktan uzak olduğunu da vurgulamak istemiş olmalıdır.

Şartların Değişimini Görmezden Gelmek

İbn Haldun, bir kısım tarihçilere "*yapısı ya da aklı itibariyle ahmak* "(İbn Haldun 2016: 160) olarak nitelendirmekte ve eleştiri oklarını onlara yöneltmektedir. Onların kendinden öncekilerin usullerini takip ederek, olayları nakletmeyle yetindiklerini, toplumda yaşanan değişimleri, zaman ve insanların farklılıklarını görmezden geldiklerini bildirmektedir (İbn Haldun 2016: 160). Hatta bunların tarih yazarken ele aldığı olayın öncesi ve sonrasını irdelemeden, anlaşılmaz bir halde aktardıklarını iddia etmektedir. Burada yeniden tarih yazılıyorsa olayın aslıyla yetinilmemesi, neden sonuç ilişkisine değinilmesinin daha anlaşılır olacağını vurgulamıştır. Gerçekten de olayların ele alınış tarzı onu daha anlaşılır kılmaktadır. Örneğin Emevîlerin kuruluş dönemini bilmeden çalkantılarla geçen iktidar döneminin nedenlerini veya yıkılışa neden olan olayları görmeden, ardından gelen Abbasîlerin politikalarını anlamak mümkün değildir. İşte İbn Haldûn, verilen eksik bilgiler dolayısıyla kuruluş, yıkılış nedenleri gibi birçok konunun insanlar arasında merak uyandırdığını ve sürekli bunun araştırma konusu yapıldığını dile getirmektedir (İbn Haldun 2016: 160).

Eksik Bilgi Vermek

İbn Haldun, bunların diğerlerinin aksine eserlerinde hükümdar, şehir isimlerini vermekle yetindiklerini tespit etmiştir. Tarihi olayları bir bütün halinde görmeyi önleyecek şekilde bu hükümdarların soyuna değinmedikleri, şehirlerin kuruluşu, öncesi veya sonrasından bahsetmediklerini ve bundan dolayı da olayların kopuk olduğunu zikretmektedir (İbn Haldun 2016: 160). İbn Haldun, metot eksikliği noktasında gerçekten güzel bir noktayı daha yakalamış ve bu şekilde hazırlanan eserlerin geçerli olmayacağı noktasında görüş bildirmekten geri durmamaktadır (İbn Haldun 2016: 160).

Sayıları Abartarak Anlatmak

Müellifimizin yalana en müsait gördüğü konu budur. Askerlerin, malların, silahların sayılarını abartmanın kolay olduğunu belirtmekte ve bu tarz haberlerin çok iyi değerlendirilmesi noktasına dikkat çekmektedir (İbn Haldun 2016: 165). *Mukaddime*'de, bunlara örnekler vererek verilen sayıların imkânsızlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Hatta bazı tarihçilerin bu şekilde davranış sergilemesinin insan nefsinin garip ve acayip şeylere meyilli olmasıyla bağlantısını kurmaktadır (İbn Haldun 2016: 165). Ayrıca tarihçilerin bu haberlerinin arşiv defterleri, verilen sayılar, mal varlığı gibi bilgilerle kıyaslamasının yapılarak gerçeğe yakın bilginin tespit edilmesi gerektiğini de ifade etmektedir (İbn Haldun 2016: 169).

Tarihi Bugünden Okumak

İbn Haldun'a göre tarihçilerin bir kısmı geçmişle bugün arasındaki farkı kavrayamamışlardır. Müellif, askeri komutanların, kadıların eskiden pozisyonu, yetkisinin genişliği ile kendi zamanlarındaki kadıların görev alanları arasındaki değişimi görmezden gelerek, eski kadıların hallerine göre tarihlerini ele almışlardır (İbn Haldun 2016: 169), şeklindeki açıklamasıyla büyük bir hatayı daha tespit etmektedir. Bu grubun tarihsel öyküleri inceleyip iktisat, coğrafya, nüfus bilim, askeri strateji ve taktik bilimlerine başvurmadan tarihlerini kaydettiklerini de anlatmaktadır (İbn Haldun 2016: 169). Böylece onların değişen dünyayı anlayıp, anlatamadıkları ve okuyucuyu yanlış bilgilere yönlendirdikleri yönünde tavır koymaktadır.

İbn Haldûn'a Göre Tarihçilerin Eserlerine Uydurma Bilgiler Eklemelerinin Nedenleri

Müellif yukarıda zikrettiğimiz tenkitlerden sonra tarihçilerin uydurma bilgi vermeye iten sebepleri de tespit etmiştir. Gerçekten burada onun tarihçi kimliği yanında sosyolog kimliği de ortaya çıkmaktadır. Toplumu ilk kez bir sosyolog edasıyla değerlendirdiği gibi tarihçileri de değerlendirmektedir. İlginç olan onun ortaya koyduğu bu tespitler günümüzde de geçerliliğini korumaktadır.

Tarafgirlik

Tarih metodolojisine göre elde edilen bilginin doğru kabul edilmesi için tenkit süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir. Doğru olduğuna kanaat edinceye kadar araştırmaktan vazgeçilmemelidir. İbn Haldun, bazı tarihçilerin bu metodu bilmesine rağmen bir yere olan temayülü veya bağlılığından dolayı uygulamadığını tespit etmiş (İbn Haldun 2016: 200) ve onları şu şekilde tenkit etmiştir: "*Ekseriya halkın, yüksek makam ve rütbe sahiplerine, onları meth u sena ederek, kendilerine ahvali güzel göstererek, bu suretle şan ve şöhretlerini yayarak, yaklaşmak ve yaranmak istemeleridir.*"(İbn Haldun 2016: 200). Böylece bunların aktardığı bilgi yanlış olmasına rağmen görmezden gelerek, tarafsızlığı bir kenara bırakarak tarihle yüzleşmekten kaçtıklarını dile getirmiştir. Tarihçide olması gereken en önemli özellik tarafgir olmamak bu şekilde ihlal edildiği için o eser bütün insanlığa değil sadece bir kesime hitap etmektedir. Dolayısıyla gerçeklikten uzak eserlerdir. Ayrıca İbn Haldûn açık açık dile getirmemiş olsa da tarihçiliğin etik kurallarından ilk kez birinin bu cümlelerle söz ettiği söylenebilir.

Önceki Müelliflere Duyulan Güven

İbn Haldûn'un tespitine göre, birtakım tarihçiler nazarında kullanılan bilgiden ziyade, o eserin müellifinin güvenilir olması daha önemlidir (İbn Haldun 2016: 200). Dolayısıyla müellif bilginin gerçekliğini araştırmaya ehemmiyet vermediği için uydurma haberler silsileler halinde aktarılmaya devam etmiştir. Dolayısıyla bu bilgilerin aktarıldığı birçok eserin güvenilirliği tartışmalıdır ve tenkit süzgecinde geçirilmeye ihtiyaç duymaktadır.

Tarihi Kendine Göre Okumak

Müellifimize göre tarihçinin içine düştüğü hatalardan biri de, okuduğu veya duyduğu haberin maksadını kavrayamamaktır (İbn Haldun 2016: 200). İbn Haldun, bu tarz bilgiler aktaran tarihçilerin dikkatsizlik sonucu olayı aslından saptırarak kendi düşünce ve tahminlerine göre aktardıklarını zikretmektedir. Bu durumda aktarılan bilgi mahiyet değiştirerek anlamı bozulmuştur (Arslan 2002: 59). Bu nedenle bu eserler çağdaşı olan diğer eserlerle karşılaştırılıp doğruluğunun veya yanlışlığının irdelenmesi gerekmektedir.

Yorum ve Değerlendirme Yapmamak

İbn Haldûn'a göre bu durum nakilciliğin doğurduğu hatalardan bir tanesidir. Müellifin dönemine kadar olaylar sürekli nakledildiği için esas halinden sapmış olmalıdır. Ancak tarihçi burada bilgi ile ilgili yorum ve değerlendirme yapmayı bilmediği için eserine uydurma haberleri eklemiştir (İbn Haldun 2016: 200). Buradan hareketle bu eserler de ona göre tenkit süzgecinden geçirilmeli ve olayın altındaki gerçeklere ulaşılmalıdır.

Olayların Tabiatını Bilmemek

İbn Haldun'a göre şimdiye kadar saydığımız sebeplerden en önemlisi bu başlıktır. Ele alınan olay ister bir zat veya fiille alakalı olsun bunun aslında olan ve sonradan eklenen bir tabiatı vardır (İbn Haldun 2016: 200). Ona göre tarihçi olayın aslını araştırarak bulmalı, hangi durumlarda bu olayı etkileyen şartlar devreye girmiş bilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bir tarihçinin tetkik, tenkit ve yorum noktasında kendisini geliştirmesi adına bugün hâlâ geçerliliğini koruyan görüşünü ortaya koymaktadır.

İbn Haldun'un Tarih Yazımındaki Amacı Ve Tarihi Bir Bilim Olarak Kabul Etmesi

İbn Haldun'un *Mukaddime*'si incelendiği zaman aslında onun bu konudaki amacının çok yönlü olduğu görülmektedir. Yaşamının büyük bir bölümünde aldığı eğitimin de etkisiyle pek çok eseri incelemiş ve görünen o ki, bunları titizlikle tenkit etmiştir. Tespit ettiği yanlışlıklar veya daha doğru bir ifadeyle eksiklikler ışığında bir eser kaleme almaya karar verdiği gözlenmektedir. Öyle ki, bunu *Mukaddime*'de, *Tarihçilerin eserlerini gözden geçirerek dün ve bugünü karşılaştırıp, zekânın gözünü gaflet ve dalgınlıktan uyandırdıktan sonra, eser yazmaya heveslendim* (İbn Haldun 2016: 160)." şeklindeki ifadesi bu düşünceyi desteklemektedir.

Tarih yazımında müellifin dönemine kadar ilk dönem İslâm tarihçileri hariç nakilcilik esas alınmıştır. İbn Haldun tarihi, farklı perspektiften ele alarak, onu pozitif kurallarıyla birlikte felsefesi de olan ve akli bir bilim olarak değerlendirmektedir (Uludağ 1993: 40). Bu düşüncesinden dolayı, kendi geliştirdiği yöntem ve usule uygun bir eser kaleme almaya karar ver-

miştir (Arslan 2002: 48). Tarihçiliği zekânın gözüyle gaflet uykusundan uyandırmak, bu yeni usul ve yöntemi eserine uygulamak anlamını taşımaktadır.

İbn Haldun'un çağına kadar Batı İslam dünyasına ait pek fazla eser olmamakla birlikte, Mesûdî'nin hem bu coğrafya hem de gezip gördüğü yerler hakkında yazdığı bir eseri bulunmaktadır (Arslan 2002: 48). Ama bu eser kaleme alındıktan sonra Berberiler, Arapların egemenliği altına girmiş ve yaşanan olaylar farklı bir seyir almıştır (Arslan 2002: 48). Bu nedenle aktarılmayan bu yeni bilgiler ışığında bir eser kaleme alma ihtiyacı hissetmiştir. Buradan hareketle onun tarih yazımındaki amacını şu şekilde tespit etmek mümkündür. Müellife göre; Kuzey Afrika'nın tarih boyunca yaşadığı değişimleri göze alarak, tarihsel ilerleyiş hakkında bir genel yasaya ulaşmak esas amaç olmalıdır (Lacoste 2002: 109). Dolayısıyla elde ettiği yeni usulle yazdığı eserin gelecek kuşaklara yol gösterici olacağını düşünmektedir. Sonraki tarihçilerin taklitçilikten vazgeçerek bu metodu uyguladığında, kendinden önce ve sonraki nesillerin ve olayların durumuna vakıf olacağına inanmaktadır (İbn Haldun 1996: 161).

İbn Haldun'un Tarih Usulü

İbn Haldûn'un ortaya koyduğu usul, çağının çok üstünde bir anlayıştır. Bunun temel sebebi, Moğol istilası sonrası İslâm dünyasında felsefi, sanatsal, ilmi çalışmaların sekteye uğramasıyla açıklanmaktadır (Demirci 2011: 125). Ayrıca Mağrib'de, Muvahhidlerin yıkılışı (1250) sonrası bir kırılma yaşanmış ve İbn Haldûn bu kriz ortamının yarattığı bir tarih filozofu olarak karşımıza çıkmıştır (Demirci 2011: 125)[1]. Bu nedenle F. Fındıkoğlu'nun iddia ettiği gibi, o ne bir fikir geleneği içinde bulunmuş ne de düşüncelerin sentezini yapmıştır; eserinin kaynağı Kuzey Afrika'nın yaşadığı siyasi ve ictimaî olaylardır(Fındıkoğlu 1939: 140). Dolayısıyla bu siyasi, içtimaî şartlar ile gözlem ve tenkit yeteneği onun bu usulü bulmasına neden olmuş görünmektedir.

1 M. Demirci, Pitirim Srokin'in ortaya koyduğu tezde her kriz sonrası bir tarih filozofunun ortaya çıktığı ve İbn Haldun'un da İslam dünyasında XIII. Yüzyılda yaşanan krizin sonucu ortaya çıktığını nakletmiştir (Demirci 2011: 125).

İbn Haldûn'a göre tarih, dünyanın durumu ve onun yaşadığı değişimler, devletler, sınırları ve hâkimiyet alanlarının hangi şartlarda genişlediği, insanların yeryüzünü imarı, onları göçe zorlayan şartlar, devletlerin yıkılması gibi pek çok hadiseden haber vermektedir (İbn Haldun 1996: 158). Müellif olayları ele alırken tarihi, batini ve zahirî yönleriyle değerlendirmektedir. Zahirî (dış) yönüyle tarih, geçmişte olan devletlerden, olaylardan, zamanlardan haber vermesidir (İbn Haldun 1996: 158). Olaylar tarihte etki oluşturur ve başrolünde insan toplulukları vardır. Devletin sınırlarının genişlemesi ve yeryüzünün imarı gibi olaylar tarihin zahirî yönüyle incelenir. Batınî yönü ise, bütün bu olayların gerçekleşmesinin nedenlerinin araştırılmasıdır. İbn Haldûn tarihi, asil ve hikmete soylu bir bilim olarak tanımlayarak (İbn Haldun 1996: 158) onu bu yönüyle umrân ilmiyle bağdaştırmaktadır. Buradan hareketle toplumsal olayların dinamiklerini deliller ile ispatlamaya çalışmış, abartılı olaylardan arındırmış ve dünyanın yapısına uygun şartlara göre usulünü oluşturmuştur (Yaslıçimen ve Faruk 2006: 149).

Müellif tarih yazıcılığının nasıl olması gerektiğini *Mukaddime* 'de uzun uzun açıklayarak örnekler vermiştir. Ona göre tarih, birçok kaynağa, çeşitli bilgilerle, sahibini doğruya ulaştıran, hata ve yanılmalardan uzaklaştıran güzel bir düşünce ve kararlılığa muhtaç bir bilimdir (İbn n Haldun 1996: 165). Tarihçi olayların çıkış nedenin incelenmesi, doğrulanması, nasıl oluştuğu ve sonucunu bilmek zorundadır. İbn Haldûn'a göre, haber ve rivayetleri naklederken, ananelerin esasları, siyasî kaideler, ümranın tabiatı, insan toplumundaki halleri göz önüne alınarak olayların doğruluk ve yanlışlığı ayırt edilmelidir (İbn Haldun 1996: 165). J. Barzun'un, "*toplumların tarih bilincini kaybetmesi, uygarlıktan vazgeçmekle eşdeğerdedir*" (Barzun ve Graff 2010: 25) sözünden hareketle, İbn Haldûn'un sağlam esaslara dayalı bir tarih anlayışı ve bilinci oluşturmaya çalıştığı akla gelmektedir. Yaşadığı dönem ve onun zamanına kadar telif edilen eserler temel alındığında, müellifimiz gibi bir düşünürün bu fikri temelden tespit yapmış olması ihtimal dâhilindedir.

İbn Haldûn'un tarihsel yöntemi deneyseldir ve kuralcı kaygıları, ideolojik önyargıları yoktur (Lacoste 2002: 109). Soyut düşünmeden, sistemli

bir şekilde olayların, görüşlerin, kanıtların kökenini, tarihsel gerçekliğin tam olarak incelenmesinde aramaktadır (Lacoste 2002: 109). Onun yöntemindeki özgünlük, olayların irdelenmesi ve bunların temel nedeni olan toplumsal yapılar arasında kurduğu ilişkidir. *Mukaddime*'de bir tarihçinin bu ilişkiyi anlaması için vâkıf olması gereken bilgiler ve yeteneklerini şu şekilde açıklamıştır: "*Bu ilimle uğraşanlar hem siyaset kuralları hem de varlıkların tabiatını bilmek zorundadır. Ayrıca milletler, devletler ve çağlar arasında ahlak, gelenek, din, mezhep ve diğer durumlar hakkında yaşanan değişikler hakkında bilgi sahibi olmalıdır. Eğer bir devletin kuruluşu hakkında bilinmeyen durumlar varsa, o milletlerin nasıl ortaya çıktığı, hangi esaslar üzerine kurulduğu, prensipleri, idarecileri hakkında malumatı olmalı ve görünmeyeni bunlar ışığında kıyaslayarak aydınlatmalıdır*."(İbn Haldun, 2016: 165). Onun toplumsal bir analiz yaparken tabiat bilimlerinden faydalandığı gerçeği böylece gözler önüne serilmektedir (Şerif 1991: 189)

İbn Haldûn, usulünü oluştururken aslında kaynak eleştirisi yöntemini de geliştirmiştir (Hassan 1998: 150). Daha önce de zikrettiğimiz gibi tarihçiler bazı nedenlerle uydurma haberler nakletmişlerdir. Eserinin oluşum aşamasını naklederken, ona her yerden düzen verip fazlalıklardan ayıkladım, derken bu duruma işaret etmiş olmalıdır (İbn Haldun 2016: 161). Gerçekten de kaynakları demografik ölçüt, askeri yönden uydurma haberleri çürütmek, coğrafi, tarihsel ve siyasal araştırma gibi çok yönlü bir tenkide tabi tutmuştur (Hassan 1998: 147-148).

İbn Haldûn, tarih usulünün, İslamî-naklî ilimlerin bir dalı olan hadis toplayıcılığı ve yazıcılığının metodolojisinden çıkarılması gerektiğine inanmaktadır (Arslan 2002: 60-61). Böylece tarihi, müstakil bir bilim olarak ele alırken, yeni bir metot inşasının da gerekliliğine dikkat çekmektedir. Elbette bu yeni usül şer'i haberlerden ziyade olaylara dair bilgileri ihtiva ederek, toplumsal durumu anlaşılır kılmaya yönelik olmalıdır (Arslan 2002: 61). Burada şu açıklamayı da getirmekte fayda vardır. Müslüman düşünürlere göre bir bilimin kurulması için; konusu, çözüm bekleyen sorunları ve amacı olmalıdır (Lacoste 2002: 299). Sırasıyla onun konusu Umrân, sorunları toplumsal olaylar ve amacı bilgilerin doğrulanmasıdır (Lacoste 2002: 299).

İbn Haldûn kurduğu bu özgün yöntemle, tarihe yeni bir bakış açısı getirmiştir. Olaylara bütüncül yaklaşarak, toplumu anlamak için kendi usulünü uygulamıştır. Elde ettiği bulguları hiçbir otoriteye dayandırmadan, maddi olgularla açıklayarak ispatlama yoluna gitmiştir. Böylece toplumsal, siyasi, coğrafi değişimleri göz önüne alıp, olaylarla bağlantısını kurarak eserini meydana getirmiştir. Onun usulünün diğer bir ilginç yanı ise, Şer'i metodolojiyi terk etse bile ulaştığı sonuçları ayetlerle desteklemesidir.

İbn Haldun'un Temel Kavramı ve Tarih Bilimi ile Bağlantısı

İbn Haldûn, yukarıda da zikrettiğimiz gibi, kargaşa döneminin yarattığı bir tarih filozofudur. Bu dönem şartlarında içine düşülen sorunların kaynağını araştırırken " Umrân" olarak adlandırdığı olaylar zincirine ulaşmıştır.

Kelime anlamı olarak umrân, bayındırlık, *mamurluk*; *uygarlık*, *ilerleme*, *refah* ve *mutluluk* anlamına gelmektedir. Ona göre ise tarihin gerçek konusu umrândır ve dünya üzerindeki toplumdan haber vermektir (İbn Haldun 1996: 199) ve bir nevi toplumsal hayatın akışıyla oluşmaktadır (Arslan 2002: 92). Müellife göre umrân şu şekilde meydana gelir: "vahşilik*, ehlileşme, asabiyetler, insanların birbirine üstünlük mücadelesi ve böylece oluşan mülk, hanedanlıklar, bunların büyüklükleri, geçim sıkıntısı, ilimler, sanatlar gibi meslekler ve bunun gibi umrânın oluşturduğu diğer hallerdir*(İbn Haldun 2016: 199)."

Umrân, onun ortaya koyduğu ve sistemini veya usulünü bunun üzerine oturttuğu özgün bir yöntemdir. Bu ilim, toplum ve onun doğurduğu birbiriyle alakalı toplumsal olayları bir bütün halinde alarak, tarihi gerçekliğe ulaşma üzerine kurulmuştur. İbn Haldun, Maslow'un ihtiyaç hiyerarşisi olarak adlandığı kuramından yüzyıllar önce buna benzer bir tespitte bulmuştur. O, insanların fıtratı gereği beslenme, korunma, otorite ve mülke ihtiyacının olduğunu tespit etmiştir (Arslan 2002: 92). Bu ihtiyaçları adeta görünmeyen bir zincirle birbirine bağlayarak toplumu meydana getiren esasları ortaya koymuştur. Onun bu tespiti sıradan bir olay gibi görünse de toplumsal bir yasaya ulaşmayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla İbn Haldun, tarihi olaylarda, toplumların benzer nitelikleri hariç, tekrar eden olayların aynı özelliklerini tespit etme cihetine gitmektedir (Arslan 2002: 78).

İbn Haldûn, toplumun bir araya gelmesinin doğal sonucu olarak asabiye, mülk ve devletin de oluştuğunu bildirmektedir. Bu maddelerden uzun uzun bahsetmek konunun sınırları dışında kalacağı için kısaca değinmek, onun sistemini anlamak için yeterli olacaktır. Müellife göre toplum oluştuktan sonra onu idare edecek kişilere ihtiyaç vardır. Yaşadığı coğrafyanın şartlarına göre toplumu hadarî ve bedevi olarak iki sınıfa ayırmaktadır (Uludağ 1993: 63)[2]. Asabiye ise temelinde kan bağı bulunan aile ya da kabile birliğidir(Arslan 2002: 113). Buna göre bedevi ümranda toplumu bir arada tutan asabiye daha kuvvetlidir ve bunlar bu sayede hadarî ümran olma yolunda ilerlerler(Uludağ 1993: 69). Asabiye sayesinde peygamberlik, dini yayma, devlet kurma ve hükümdarlık gibi olayların toplumda kabulü kolaylaşır (Uludağ 1993: 73). İbn Haldûn böylece sosyal yaşamla siyasi yaşam arasında bağ kurarak bunları birbirini etkileyen ve ayrı düşünülemeyecek süreçler olarak değerlendirmiştir (Hassan 1998: 169). Umrânı oluşturan bu şartlar zaman içinde değişikliğe uğramaktadır. Dünyanın yaratılışında olduğu gibi her şeyin bir ömrü bulunmaktadır. Dolayısıyla bu unsurlar da amacını tamamladıktan sonra yerine yenisi meydana gelmektedir (Görgün 1999: 544).

İbn Haldûn'un usulünü takdim ettiği *Mukaddime*'sinde, konu başlıkları incelendiği zaman, tarihi olayları nasıl toplumsal bir mahiyette ele aldığı gözlenmektedir. Bunlar;

Tarih toplum incelenmesi, yöntemi

Fiziki çevre iklim- insan ilişkisi

Uygarlığın başlaması, uygar- ilkel toplum, toplumların değişip, gelişmesi

Nüfus meselesi

Şehir ve şehircilik

Sosyal kurumlar: din, aile, ahlak, hukuk, siyaset, ekonomi, devlet, el sanatları, ilimler, güzel sanatlar, eğitim- öğretim.

2 Bedeviler çölde yaşarken, Hadarîler şehirlerde yaşarlar ve daha medeni insanlardır.

Ortaya koyduğu bu umrân konularının her bir başlığını, birbiri ile bağlantısı olan alt başlıklara ayırmış ve tek tek açıklamalarda bulunmuştur. Görüldüğü gibi her biri modern tarih çalışmalarının vazgeçilmez başlıklarıdır. Ayrıca bir dünya tarihi niteliğindeki *el- İber*'in girişi mahiyetindeki *Mukaddime*, F. Braudel'e göre, "bir metodoloji denemesi ve İslam tarihinin sosyolojisidir"(Braudel 1996: 111). Onun eseri sanatsal kaygılardan, abartılı anlatımlardan, uydurma haberlerden uzaktır. Yalın bir tarih anlatımı vardır ve teknik terimler kullanmıştır. Onun kurduğu bu yöntem sadece tarih değil, aynı zamanda toplumu incelemesi bakımından sosyoloji bilimi açısından da oldukça önemlidir.

Sonuç

İbn Haldûn'un aldığı eğitim, siyasi görevler, yaşadığı coğrafya ile gözlem ve tenkit kabiliyeti onun çağını aşan bir filozof olmasında etkili olmuştur. Kendisini eğitim hayatı dışında da geliştirmeye çalışırken aldığı görevlerinin sunduğu imkânlar araştırmalarının devam etmesini sağlamıştır. Çalışmalarının temel nedeni, yaşadığı coğrafya hatta bütün İslâm dünyasının içinde bulunduğu sıkıntılı durumların kaynağına ulaşmaktır. Bu nedenle dönemine kadar olan bütün tarihçilerin eserlerini titizlikle okuduğu anlaşılmaktadır. İslam tarihçiliğinin doğuşundan, kendi dönemine kadar geçirdiği safhalar onun tarihçilere getirdiği tenkitlerde açıkça görülmektedir.

İslâm tarihçiliği siyer ve megazi yazımı ile başlamıştır. İbn Haldûn bu dönem bu ilk dönem siyer ve megazi yazarlarının metodu noktasında bir eleştiri dile getirmemektedir. Ancak bundan sonraki dönem tarihçilerin yeni bir usûl geliştirmeden nakilciliğe devam ettiklerini zikretmiştir. Dolayısıyla ikinci kuşak olarak adlandıracağımız bu tarihçilerin en büyük eksikliği bir tarih metodolojilerinin olmamasıdır.

İbn Haldun'un bir diğer tenkidi ise, tarihçilerin yeterli eğitim düzeyine ulaşmadan eserlerini kaleme almalarıdır. Dolayısıyla bu dönemdeki tarihçilerin araştırma, incelemeden ziyade taklitçi bir yöntem benimsedikleri ve yenilikten uzak daha geleneksel bir yöntem uyguladıkları sonucuna ulaşılmaktadır. Bundan ötürü uzun müddet boyunca tarih bir bilim olma

niteliğinden uzak ve vizyonu olmayan hikâyecilikten öteye geçememiştir.

İbn Haldun bir kısım tarihçilerin tarafgir olduğunu dile getirmektedir. Bunlar dönemin şartlarına göre belki korkudan belki de yaranma isteğiyle hükümdar veya devlet adamlarının hoşuna gidecek şekilde tarihi olayları kaydetmişlerdir. Tarafgir tarih anlayışının hâkim olduğu bu kesimin verdiği bilgiler elbette gerçeklikten uzaktır. Yine abartılı bir anlatımın eserlerde sıklıkla yapıldığını anlaşılmaktadır.

İbn Haldun'un bir diğer tespitinde tarihe bütünlük içinde bakılmaması ve toplumsal olaylarla ilişkilendirilmemesi sonucu tarihin arka planında yaşananların kavranamadığı ifade etmektedir. Oysa toplumda meydana gelen değişimler her dönemde benzer özellikler arz etse bile bazı dinamikler değişime uğramaktadır. Bu değişimleri kavrayabilmek için bunları tetikleyici faktörlerin analiz edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla analiz, sentez, değerlendirme bu dönem tarihçilerinin sahip olmadığı vasıflardandır.

İbn Haldun'un kurduğu ve geliştirdiği teori tam olarak burada devreye girmektedir. Müellif tümevarım yöntemi ile mantıksal çerçevede ulaştığı sonuçları toplumların tarihi yapıları ile karşılaştırmış ve böylece umrân kavramını ortaya koymuştur. Bu çerçevede tarihin görünen tarihi olayların derinliklerine inerek görünmeyen sebep ve sonuçları ortaya çıkarmıştır. Onun bu çalışmaları sonucu toplumu bir arada tutan unsurlar, devletleri meydana getiren amiller ve yıkılışa götüren nedenler ilk kez dile getirilmiştir. Metodunu böylece sosyolojik bir zemin üzerine oturtarak tarihe yeni bir perspektif kazandırmıştır. Böylece modern tarihçiliğin temelleri onun sayesinde atılmıştır.

Kaynakça

Arslan, Ahmet (2002), İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, Ankara: Vadi Yay., 3. Bs.

Braudel, Fernand (1996), *Uygarlıkların Grameri*, Ankara: İmge Yay.

Emirci, Mustafa (2011), İslam'ın Dört Çağı, Konya: Çizgi Yay.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri (1939), "İbn Haldun'un Hukuka Ait Fikirleri ve Tesiri", *Hukuk Fakültesi Mecmuası C. V' Ten Ayrı Basım*, İstanbul: Kenan Yay., 139-155.

Görgün, Tahsin (1999) "İbn Haldûn", *TDVİA*, C. 19, İstanbul.

Hassan, Ümit (1998), İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul: 2. Bs.

İbn Haldun (2017), *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Yay., 3. Bs.

İbn Haldun, *Mukaddime* (2016), Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 13. Bs.

Lacoste, Yves (2002), *Tarih Biliminin Doğuşu*, Çev. Mehmet Sert, İstanbul: Donkişot Yay.

Salgar, Ercan (2018), "İbn Haldun ve Tarihin Bilimselliği", *Sosyal Ve Beşeri Bilimlere Dair Araştırma Örnekleri*, (Ed.) Ali Acaravcı, Ankara: Nobel Akademik Yay.

Şerif, M. M., (Ed.) (1991), *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul.

Uludağ, Süleyman (1999), "İbn Haldûn", *TDVİA*, C. 19, İstanbul.

Uludağ, Süleyman (1993), İbn Haldun (Hayatı, Eserleri, Fikirleri), Ankara: Tdv Yay.

Yaslıçimen, Faruk ve Sunar Lütfi (2006), "Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme Olarak İbn Haldûn", İslâm Araştırmaları Dergisi, S. 16, İstanbul: 137-167.

TÜRK TOPRAKLARINDA YAŞAYAN ERMENİLERİN SOSYAL HAYATI (KONYA ÖRNEĞİ)

Semiye DERELİ

Özet

Tarihte Türklerle Ermenilerin ilişkisi, Türklerin Anadolu'ya gelmesiyle başlamıştır. Birçok gayrimüslim ile Müslüman halk iç içe yaşamıştır. İlk zamanlarda zorluk çekseler de zaman içinde birbirleri ile sosyal ilişkileri gelişmiştir.

Bizans'ın Araplarla asırlar süren mücadelesine bağlı olarak da Ermeniler İç Anadolu'da ve Toroslar'ın batı tarafında iskân edildiği kaydedilmektedir. Ermenilerin yoğun olarak ikamet ettikleri vilayetlerden biri de Konya'dır. XI. Yüzyılda Ermeniler çalışmak amacıyla Konya'ya geldikleri bilinmektedir. Yaşadıkları yeri benimsemeleri için onlara ayrı mahalleler tahsis edilmiştir. Genelde kasap ve asker olarak Osmanlı döneminde müslümanlara hizmet etmişlerdir. Sadece kendi aralarında değil Rumlar ve Müslümanlarla da her konuda ilişki içinde bulunmuşlardır. Selçuklular dönemindeki münasebetleri oldukça gelişmiştir.

Osmanlı Devleti döneminde ise Ermeniler "Altın Çağını" yaşamıştır. Osmanlı devletinin çalışan, liyakatli, dürüst ve becerili her vatandaşına sağladığı imkânlardan gayr-i müslimler içerisinde en çok faydalananlar Ermeniler olmuştur. Askerlikten, kısmen de vergiden muaf tutulurken, ticarette, zanaatta, çiftçilikte ve idari işlerde yükselme fırsatını elde etmişler ve devlete bağlı, milletle kaynaşmış ve anlaşmış olduklarından dolayı **"millet-i sadıka"** olarak kabul edilmişlerdir. Fakat Osmanlı devleti döneminde, Ermeniler arasındaki iyi giden ilişkiler emperyalist devletler tarafından bozulmuştur. Özellikle Rusya'nın kışkırtmaları isyanların fitilini ateşlemiş ve daha sonra 1915 de tehcir kanunu çıkartılmıştır. Birçok Ermeni zorunlu olarak göçe tabi tutulmuştur. Konya halkı ise masum Ermenilerin bir kısmını saklamıştır. Bu olaya dönemin Valisi Celal Bey de dâhil olmuş, hatta bu durum sürgün edilmesine sebep olmuştur. Bu kanunla göç eden Konya'daki Ermenilerin birçoğu tehcirden sonra geri dönmüşlerdir. Halkın Ermenilere karşı sahiplenici tutumu, Ermeni halkın buradaki Müslüman halkı, kendi soydaşı, dindaşı, kardeşi gibi hissetmesine neden olmuştur.

Bu konunun araştırılma amacı, Türk topraklarındaki Ermenilerin Müslüman ve Rum halkıyla arasındaki münasebetleri incelemek ve bunu Konya örneği çerçevesinde ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Türkler, Ermeniler, Sosyal Hayat

SOCIAL LIFE OF ARMENIANS LIVING ON TURKISH SOIL (KONYA EXAMPLE)

Abstract

The relationship between Turks and Armenians in history started with the arrival of the Turks in Anatolia. Many non-Muslims and Muslim people lived together. Although they had difficulties at first, their social relations with each other developed over time.

Due to the centuries-long struggle of Byzantium with the Arabs, it is recorded that the Armenians were settled in Central Anatolia and in the western part of the Taurus Mountains. One of the provinces where Armenians reside heavily is Konya. It is known that Armenians came to Konya to work in the XI. st century. Separate neighborhoods have been allocated for them to adopt the place they live in. In general, they served Muslims as butchers and soldiers during the Ottoman period. They were in contact not only among themselves but also with Greeks and Muslims on every issue. Their relations during the Seljuk period were quite developed.

During the Ottoman Empire period, Armenians lived their "Golden Age". Among the non-Muslims, Armenians were the ones who benefited most from the opportunities provided by the Ottoman state to every working, competent, honest and skilled citizen. While they were exempt from military service and partly from tax, they had the opportunity to rise in trade, craft, farming and administrative affairs, and were accepted as "loyal nation" because they were affiliated with the state, united and agreed with the nation. However, during the Ottoman period, the good relations between Armenians were disrupted by the imperialist states. Especially the provocations of Russia ignited the rebellions and then in 1915 the law of deportation was enacted. Many Armenians were subjected to forced migration. The people of Konya hid some of the innocent Armenians. The governor of the period, Celal Bey, was also involved in this event, and this situation even caused his exile. Most of the Armenians in Konya who immigrated with this law returned after the deportation. The possessive attitude of the people towards the Armenians caused the Armenian people to feel the Muslim people here as their own kin, coreligionists and brothers.

The purpose of researching this issue is to examine the relations between Armenians in Turkish lands with the Muslim and Greek people and to reveal this within the framework of the Konya example.

Keywords: Turks, Armenians, Social Life

Önsöz

Bu araştırma da ulaşılan bilgiler önceden yapılan çalışmalar doğrultusunda değerlendirilerek Konya'nın sosyal tarihine ışık tutulmaya çalışılmıştır. İlk olarak tarihte Ermeni ve Türk toplumları arasındaki ilişkileri hakkında bilgiler verilmektedir. Daha sonra genelden özele doğru Ermeniler'in, özellikle Konya'daki Türk, Hristiyan toplum arasındaki sosyal hayatının hangi boyutta olduğunu, geleneklerini, değişimlerini kısaca aralarındaki iletişimin yaşamlarına etkilerini kaynaklar doğrultusunda ele alacağız.

Tarih araştırmalarının temel konusu olan insan, yeryüzünde hemcinsleriyle toplu olarak yaşamıştır. Bu bir arada yaşamının getirdiği avantajlar ve dezavantajlar vardır. İnsan bu olumlu veya olumsuz sorunları kendi lehine çözümlemek için kendine uygun bir sistem oluşturmuştur. Bunlar gelenekler veya hukuki kurallar olabilir. İşte oluşturulan bu sisteme de sosyal hayat veya sosyal yapı diyebiliriz. İnsanların hayatlarını düzene oturtturabilmesi için bunların olması gereklidir.

Bu çalışmada ilk olarak kısaca Türk topraklarında yaşayan Ermeniler'in sosyal hayatını Konya örneği üzerinden ele alacağız. Konya'daki Müslüman halkın kendi aralarındaki münasebetlere değindikten sonra Ermenilerin sosyal hayatını inceleyeceğiz. Sadece Ermenilerin kendi aralarındaki ilişkiler değil Rumlarla ve Müslümanlarla olan ilişkilerine de değineceğiz. Ardından sosyal unsurun temeli olan nüfusu, sosyal ilişkileri ve kültürel müesseseleri, kaynaklardaki belge ve bilgilerin imkân verdiği sürece inceleyeceğiz.

Giriş

Ermeni Türk İlişkisinin Tarihçesi

Türk-Ermeni ilişkileri araştırılırken Ermenilerin tarihçesi, Ermenilerin nerede ve hangi şartlarda yaşadıkları, ilk Türk-Ermeni ilişkilerinin ne zaman başladığı ve nasıl geliştiği incelenmesi konumuzun anlaşılması açısından zaruridir. Ermenilerin yaşadıkları İran'ın Kuzeybatısı, Kafkasya ve Anadolu coğrafyası her zaman büyük savaşların, istilaların, yağmaların ve sürgünlerin yaşandığı topraklar olmuştur. Türklerle karşılaşmadan önce Ermeniler, bulundukları yerde hâkim devletlerin tabiiyeti altında varlıklarını zorla devam ettiren bir topluluk olmuşlardır. İlk zamanlar Pers yönetiminde kalan Ermeníler, Makedon İmparatorluğu, Romalılar ve daha sonra da Bizanslıların hakimiyetine girmişlerdir. Bu ülkelerin hiçbirinin hakimiyeti altında mutluluğu yakalayamayan Ermeniler hep sürgünler ve istilalar yaşamışlardı. İstilalar öyle bir seviyeye gelmiş ki Ermeni şehirleri yalnızca Asurlular tarafından kırk kez istilaya uğramıştır. İlerleyen zaman içinde Hıristiyan dindaşlarının hakimiyeti altında yaşayan Ermeniler yine huzuru yakalayamadılar. Gregoryen mezhebine son derece bağlı olan Ermenilerin, Ortodoksluğu kabul etmemeleri nedeniyle Bizans İmparatorları Ermenileri kafir kabul ederek sürgün etmiş, kiliselerini yağmalamaya kadar varan bir muameleye tabi tutmuşlardır. Bizanslıların bu tutumu yüzyıllarca Ermenilerin Romalılardan nefret etmesine neden olmuştur. Ermenilerin tarih içindeki bu karanlık dönemleri Türklerle karşılaştıkları ve işbirliğine girdikleri ilk andan itibaren sona ermeye başlamıştır. (Ulu, 2005:3)

Türkler ile Ermenilerin ilişkileri Türkler'in Anadolu'ya girişiyle başlar. Tarihçilerin bir kısmı Ermenileri M.Ö. VII. Yüzyıl sonlarında Balkanlardan gelen ve M.Ö. VI. yüzyılın başlarında Doğu Anadolu'ya yerleşen Frigler gibi Trak asıllı boylardan olup (Grousset, 1950:19), olduğu kabul edilen Firikyalılar'ın bir kolu olduğunu ileri sürerler ve tarihlerini de milattan önce yedinci ve altıncı yüzyıldan başlatırlar (Ural, 1998:18). Ermenilerle ilk karşılaşan Türk Toplumu, Hazar Tükleri idi (Aktok, 1990:85-87). Karşılaştıkları ikinci Türk topluluğu, Türkmenler ile Selçuklu Türkleriydi. Türk-Ermeni ilişkilerinin tarihi seyrini V. yüzyılın ortalarından itibaren

takip etmek mümkündür. Esasında Ermeni kaynaklarında Türklerle ilgili bilgiler çok daha eskiye gitmektedir. Ermeniler M.Ö. II. yüzyılda Doğu Anadolu bölgesinde hâkimiyet kurmaya çalıştıklarında, Kars civarında Türklerle karşılaştıkları kaydedilmektedir.

Ermeni kaynakları vasıtası ile Malazgirt Savaşından çok uzun süre önce Türk boylarından Hazarlar Kuzeydoğu Anadolu ve Kafkaslar'da ve Bulgarlar ise İdil (Volga) nehri civarında yaşadıkları bilinmektedir. Ancak aynı kaynakta bu Türk topluluğu ile Ermenilerin münasebetlerine dair bir bilgi bulunmadığı için herhangi bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Bu sebeple açık bilgilerin yer aldığı V. yüzyıldan itibaren Türk-Ermeni ilişkilerini başlatmak daha makuldür (Tellioğlu, 2015:9). Ermenilerin Hristiyanlıktan önceki dinleri kesin olarak bilinmemekle beraber, putperest veya mecusi oldukları sanılmaktadır. Hristiyanlık Ermeniler arasında IV. Yüzyılda yayılmaya başladı. 506 yılında Ermenistan'ın Dvin şehrinde toplanan konsilde Ermeniler Roma'dan resmen ayrıldı. Hatta Rus dilbilimcisi ve Oryantalist Nikolay Marr, "Ermeni kilisesinin Ortodoks kilisesinden ayrılmasına kadar Ermenilerin millî bir adı yoktu. Ermeni tarihinin eski zamanlara ait naklettikleri masaldan başka bir şey değil" demiştir (Uras, 97-98). Bu ayrılan Ermeniler Gregoryen kilisesini kurdular. Diğerleri ise Roma'dan ayrılmayarak Katolik mezhebinde kaldı. Fakat Gregoryen mezhebi Ermenistan'da çok çabuk yayıldı. Katolik Ermenileri azınlık olarak kaldı. Ancak Bizans İmparatoru II. Basileos (976-1025) döneminde önce Sivas ve çevresine, sonra Çukurova'ya inen Ermeniler arasında mezhep bakımından önemli olaylar oldu. Avrupa'dan gelen haçlı seferlerinin çoğu Çukurova ve çevresinden geçtiği için Katolik mezhebi tekrar yayılamaya başladı. Katolik Ermeniler çoğunluğu oluşturmaya başladı. Hatta 1198 yılında Çukurova'da Katolik Ermeni Piskoposluğu kuruldu ve Çukurova Ermeni devletinin yıkılışına (1375) kadar yaşadı. Katolik mezhebinin Ermenistan'da ve Çukurova'da yayılması kadar diğer bölgelerde etkisini gösteremedi. Geniş ölçüde Çukurovada oturan Ermeniler, Katolik Ermeniler, Gregoryenlerden ayrı köy, kasaba ve şehirler kurmadı. Katolik Ermenilerle Gregoryen Ermeniler karışık olarak yaşadı.

Ermeniler, Ermenistan'dan Çukurova'ya kadar olan bölgelerde yayılır-

ken, Bizans döneminde İstanbul'da bir ruhani merkez kuramadıkları gibi, çok fazla İstanbul'a yerleşme girişiminde de bulunmadılar. İstanbul'un Türkler tarafından fethinden sonra Gregoryenlerle birlikte Katolik Ermeniler de İstanbul'a yerleşti. Fakat yine ruhani bir merkez kuramadılar. XVI. Yüzyılda Katolik ve Gregoryen Ermeniler arasında kavgalar başladı ve ancak 1830 da Katolik Ermeniler resmen bir mezhep oluşturabildi. Böylece en kalabalık bölge olarak Çukurova ve İstanbul'un dışında bu iki bölge arasındaki yol üzerinde dağınık ve az sayıda olmak üzere yayılma gösterdiler (Ercan, 2001:57-58).

Tarih boyunca Romalılar, Persler ve Bizanslılar tarafından Anadolu'nun bir yerinden diğerine sürülen, savaşlara itilen ve çoğu kez ikinci sınıf vatandaş muamelesi gören Ermeniler, Türklerin Anadolu'ya girişlerinden sonra Türklüğün adil, insani, hoşgörülü, birleştirici anlayış ve inancından yararlanmışlardır. Bu gelişmeler neticesinde 19. yüzyıl Ermenilerin Altın çağı olarak adlandırılmıştır.

Osmanlı devletinin çalışan, liyakatli, dürüst ve becerili her vatandaşına sağladığı imkânlardan gayr-i Müslimler içinde en çok faydalananlar Ermeniler olmuştur. Askerlikten, kısmen de vergiden muaf tutulurken, ticarette, zanaatta, çiftçilikte ve idari işlerde yükselme fırsatını elde etmişler ve devlete bağlı, milletle kaynaşmış ve anlaşmış olduklarından dolayı **"millet-i sadıka"** olarak kabul edilmişlerdir. Ancak Osmanlı devletinin zayıflamaya başladığı dönemlerde, hemen her konuda Avrupa'nın müdahalesi baş gösterince, Türk-Ermeni ilişkilerinde de bir bozulma başlamıştır. Batılıların özellikle misyoner din adamı kisvesinde, Osmanlı devleti içine soktuğu provokatörlerin faaliyetleriyle Ermeniler; dini, kültürel, ticari, sosyal ve siyasi açılardan Türk toplumundan uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Böylece, çoğu defa Türklerin zararlı çıktığı trajik olaylar başlamış, Doğu Anadolu'da başlatılan ve İstanbul'a kadar yayılan isyan hareketlerinde binlerce Türk ve Ermeni hayatlarını kaybetmiştir. Bu gelişmeler sonucunda Ermeniler tehcir kanunuyla birlikte gönderilmişlerdir (Quataert, 249-286).

Konya'daki Ermenilerin Nüfusu ve Mahalleleri

XI. yüzyıl sonlarında az sayıda da olsa Ermenilerin iş için Konya'ya

gelip kasaplık ve asker olarak hizmet ettikleri kaydedilmektedir. Genellikle sur dışında kalan Ermeniler hanlarda da kalmaktaydılar. Anadolu Selçukluları döneminde Konya'da surların dışında Ermenilere ait bir de meyhane bulunuyordu (Baykara, 1998:46-50). XIII. yüzyıla gelindiğinde ise, şehrin nüfusunun 60 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bu nüfusun ancak 1/10'u kadarının Gayr-i Müslim olabileceğini bu hesapla da 6 bin civarında Gayr-i Müslim'in yaşayabileceği düşünülmektedir (Şeker, 2012:156).

Osmanlı devleti döneminde;1841 de Konya'da 5471 Müslüman, 68 Rum, 136 Ermeni, hanesi vardı. 1847'de, 133 Ermeni hanesi bulunmaktadır. Gayrimüslimlerin büyük kısmı 1826 sonrasında etraftaki şehirlerden gelip yerleşmişti. 1870 öncesi bilgilerini yansıtan 1873 salnamesinde şehirdeki hane sayısı 7440 olup 18.547 erkek nüfusu vardı.1881 de hane sayısı 7480 Müslüman, 265 Rum ve 10 Ermeni olmak üzere 7755 idi (Baykara, 2002:187). XVI. yüzyılın başlarında Kânuni dönemine ait yapılan bir tahrire göre, Konya'da 22 hanelik bir gayr-i müslim nüfus tespit edilmiştir. XVII. yüzyılın ikinci yarısında Konya'da 235 vergi yükümlüsü gayr-i Müslim'in bulunduğu tespit edilerek bunların 168'i iç kaledeki zımmî mahallesinde, diğerleri de 23 mahallede Müslümanlarla birlikte ikamet etmişlerdir. Konya'da ikamet eden gayr-i müslimlerin hangi mahallelerde bulundukları kesin olarak bilinmemektedir. Ermenilerin "Çiftenerdübân", Rumların "Gazi Alemşah" gibi mahallelerde yoğunlaştıklarını çeşitli kaynaklardan ulaşabilmekteyiz. Bu mahallelerin dışında zımmîlerle Müslümanların birlikte yaşadığı mahallelere de sicillerde rastlanmaktadır. İçkale, İbn Tûtî, İmâret, Şeyh 'Osmân Rûmî, Arablar, Şükrân, Kale-i cerb, Aklan, Yediler, Seb'ahân, Çirkâb, Eflâtûn gibi mahallelerden bazıları, karşımıza çıkan belgelerde bu birlikteliği az da olsa yansıtmaktadır (Büberci, 2017:22).

İstanbul başvekalet arşivinde 415 no.da kayıtlı çok eski bir Konya İl Yazıcı defterinde Konya mahalleleri sayılırken Gebran denilen Hristiyan mahallesindeki nüfus babalarının adlarıyla beraber yazılmıştır. Bu mahalleye sonradan Ermeni mahallesi denilmiştir. Bu mahalle sultan Alâeddin köşkünün Akıncılar kapısının önündeki mahalledir. Burada oturanların sultan Alâeddin'in Ermenistan'dan getirip azat ettiği Hristiyan Oğuz Türkleridir. Gebran mahallesinde yaşayanların çoğunun ismi İslami ve Türk ismidir.

Saray hizmetinde olan bazı Ermeni neferler avarız vergisinden muaftırlar. Çünkü sarayın karını kürürler ya da lazım olan hizmetlerde kullanılırlardı. Ayrıca kendilerinin kiliseleri de burada bulunuyordu (Konyalı, 2007:196). Başka bir kaynakta aslında Konya'da Gebran mahallesi diye mahallenin olmadığını bu kelimenin bir cemaatin adı olarak kullanıldığı belirtilmektedir. Farsça "gebr" kelimesinden gelen "ateşperest, ateşe tapan" anlamında kullanılmıştır. Gebran bu kelimenin çoğuludur. Eskiden beri Ermenilerin Konya'da oturduğu mahallenin adı Çiftemerdiven veya Akıncı mahallesidir (Yörük, 2018:236-237). Gayr-i Müslim mahallelerinde ise bütün bu işlerden "haham ve papazlar" sorumluydu (Yel, Küçükaşçı, 2003:325).

Osmanlı döneminde şehirde Müslüman mahalleleriyle gayrimüslim mahallelerini duvarlarla ayrılmış geleneğinin ortadan kalktığı ve bu geleneğin yoğun olarak Selçuklular ve beylikler döneminde sürdürüldüğü düşünülmektedir (Ocak 2006:253).

Ermenilerin Sosyal Hayatları

İnanç Özgürlüğü

Osmanlı devleti döneminde gayrimüslimlerin dinleri dışında, sosyal hayatlarında Müslüman halkınkinden farkı bulunmamaktadır. Merkezi otorite hiçbir şekilde din ve vicdan özgürlüğü konusunda eşitlik prensibini çiğnememiştir.

Konya da yaşayan Ermeni cemaatinin Meryem Ana adında bir kilisesi bulunmaktaydı. Konya Ermeni kilisesi, Ankara, Bolu, Çankırı, Hamid ve Teke sancakları ile birlikte Ankara patrikliğine bağlıydı.

Osmanlı devleti bu dönemde zımmilerin din değiştirmelerini veya kendi aralarında mezhep değiştirmelerini desteklemiyordu (Bozkurt, 1996:141-142). Çünkü sosyal problemler doğuracağı sebebiyle destek vermemiştir. Ama aralarında değiştirenlerde vardı. Bunlar kadıya gidip kendi hür iradesi ile islam dinini seçtiğini dile getiriyordu. Konya'daki zımmiler ile Müslümanlar arasında Tanzimat dönemine kadar ciddi bir sürtüşme yaşanmamıştı.

Her iki dini grupta ticari ortaklık, mal alışverişi yaptıkları; ev, bağ, tarla alıp sattıkları görülmektedir. Hatta sillede Müslim ve gayri Müslimler Seydişehirli Hacı Yordan'ı vergi toplamak için seçmişlerdir. Aralarında herhangi bir güvensizlik de olmamıştır.

Ermenilerin Aile Yapıları

Anadolu'da Selçuklu Türkleri arasında Müslüman olmayan kadınlarla evlilikler, yalnızca çok güzel esir kadınların ele geçirildiği başlangıç dönemlerine has bir olay olarak kalmamıştır. Sultanların eşleri arasında Ermeni olanlar da bulunmaktaydı (Şeker, 156-157).

Osmanlı toplumunda evliliğe ilk adım olarak bilinen nişanlama(namzed) adeti Konya'daki gayri-Müslimler arasında da yapılıyordu. Araştırmacılar bu bilgilere o dönemde mahkemeye intikal etmiş bazı belgelerden ulaşmışlardır. Bunlar daha çok namzedin bozulması sonucu ortaya çıkan mal ve para anlaşmazlıklarıyla ilgilidir. Bu adet ve geleneklerde namzed merasiminden sonra yenilmek üzere erkek tarafı kız tarafına helva göndermektedir. Ayrıca kız tarafına "terbiye baha" adı altında kızlarını büyütüp besledikleri için erkek tarafı para vermektedir. Nişan bozulmasının sebepleri de ya din farklılığı ya da erkeğin başka bir yere gidip uzun süre gelmemesidir.

Osmanlı toplumundaki gayrimüslimler her konuda olduğu gibi hukuki konularında özel hukuka göre hareket ediyorlardı. Evlenme, boşanma, miras gibi konular kendi dini otoritelerine verilmişti. Konya'da yaşayan gayrimüslim nikâh akitlerinin çoğunda "kendi âyîn-i bâtılamız üzere akd-ı nikâh eyledik" ifadesi yer almaktadır ki bu da kendi dini mabetlerinde kendi dini liderlerinin gözetiminde nikâhlarının kıyıldığını göstermektedir. Konya'daki gayrimüslim çiftlerin evlenmesi sırasında düğün törenleri yapıldığı hatta kadınları bir arada eğlendikleri araştırmacılar tarafından Şer'iye Sicillerinde de rastlanmaktadır. Araştırmacılar ayrıca Şer'iye Sicillerinde birden fazla evli hiçbir gayrimüslime rastlanmamış, gayrimüslimlerin evlenmede olduğu gibi boşanmada da kendi cemaat mahkemeleri ve din adamları etkili olmuştur (Sak, 2012: 117-135). Ayrıca boşanan gayrimüslim kadın eğer suçlu değil ise nafaka takdir ediliyordu.

Osmanlı devleti döneminde gayrimüslim kadınları Müslüman erkeklerle evlenmesine izin verilmiş fakat Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkekle evlenmesine izin verilmemiştir. Ayrıca Kuran-ı Kerimde de "Putperest kadınlarla evlenmeyiniz" ayeti yer almaktadır. İman etmedikçe mümin erkeklerle müşrik kadınların evlenmesini doğru olmadığını vurgulamaktadır (Bakara Suresi 221. Ayet).

Konya'daki Gayrimüslim Cemaatlerde Miras ve Gayrimenkul

18. yy da Konya'daki gayrimüslimler şer i mahkemelerde miras ve özel mülkiyetini koruma hakkına sahiplerdi. Herhangi bir miras, vasi tayin etme konusunda anlaşmazlığı düştüklerinde şeri mahkemeye başvurabiliyorlardı. Ayrıca gayrimüslimler Müslümanlar gibi miras hissesini başkasına satmak, mirastan istifade etmek, hatta hissesine itiraz bile edebilmişlerdir. Bu topluluklar Müslümanlarla gayrimenkul alım satımı yapıldığı belgelere yansımıştır (Özgökmen, 1996:36-39).

Gayrimüslim Ermeni Halkın Giyimleri

Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde kesinlikle ne Ermenilerin ne de diğer gayri Müslimlerin kıyafetlerine karışılmamıştır. Hatta kaynaklarda ayırt edici bir farklılığın olmadığını hepsini aynı kıyafet tiplerinden giydiğine ulaşılmaktadır. Fakat III. Murat (1574-1595) döneminde giyim konusunda ağır kanunlar getirilmiştir. Gayrimüslimler ile Müslümanlar arasında ayırt edici şekilde giyim farkının olacağını uyulmaz ise siyaseten ağır cezalar verileceğini ve verildiği de kaynaklara geçmiştir. Bu kurallar şunlardı: gayrimüslimler zorunlu olarak şapka giyecekler ve belirlenen renklerde olacaktı (Bozkurt, 2014:21-22). Müslümanlardan üstün kaliteli ve dikilmiş hazır elbise almayacak ve giymeyeceklerdi. Ermeniler başlarına, yine fazla olmamak koşuluyla, alaca kuşak[1] saracaklar ve Ferace ve başmak giyemeyeceklerdi. Ferace yerine fahir terlik,[2] içlerine de siyah ve kül rengi Bursa kutnusu[3] giyeceklerdi. Diğer giyimleri ise mavi çakşır, me-

1 Kırmızı üzerine sarı çubuklu bir pamuklu kumaştır.

2 Kavuk altına giyilen bir çeşit takke.

3 İpekli bir dokuma türü olup; hammaddesi olan floş, pamuk ipliği ve suni ipek karışımından oluşur. (Reşat Ekrem Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara 1969, s.161-162.)

şin mest ve şirvani başmak idi (Ercan, 182). Ayrıca mesken konusunda da Müslümanlardan yüksek ev yapmamaları hükümleri yer almaktadır. Fakat bu kuralı uygulamayanlar da olmuştur. Şer i mahkemelerde yargılanmışlardır (Kıvrım, 2005:137).

Konya'daki Ermeni ve Rum Münasebetleri

Osmanlı devleti döneminde Konya'da Ermeni ve Rum bulunmaktadır. Bunların başlangıçta münasebetleri sosyal hayattaki ilişkileri müsbetti. Fakat 19. yüzyılın ortalarına doğru bunların husumetlerinin bozulmasına sebep olan önemli bir olay olmuştu. Konya'daki surların içinde yer alan gayrimüslim mezarlığına Rumların burası bize aittir diyerek Ermenilerin cenazelerini defn etmelerine engel olmuştur. Bu olayda aralarındaki ilişkileri olumsuz yönde etkilemiştir. Zaten Konya'daki gayrimüslim cemaatler aynı mahallelerde oturmuyorlardı. Bu mezarlık kavgasından sonrada aralarındaki husumetin olumsuz yönde ilerlemesine neden olmuştur.

Konya'daki Ermeniler' in Yerli Halk İle Münasebetleri

Konya'daki yerli halk ilkbahar geldiğinde bağlara gider ve yaz boyunca buralarda yaşarlardı. Ayrıca burada meyve ve sebze yetiştirirlerdi. Hem sıcaktan kaçarlardı hem de kışlık ürünlerini yetiştirirlerdi. Gayrimüslim Ermenilerde bu geleneği daha çok sille mahallesinde sürdürmüşlerdi (Tuş, 2001:132-179). Ermeniler bu geleneği Müslümanlarla aralarındaki samimi ilişkiler sonucunda öğrenmişler kendi yaşamlarında da uygulamışlardır. Ayrıca buna örnek olarak Mevlana'nın yaşadığı dönemlerde bile Ermenilere, sadece onlara değil bütün gayrimüslimlere çok iyi davranılırdı ve saygı gösterilirdi. Eflaki eserinde buna örnek olarak; "bir gün Taniel adında bir Ermeni kasabı Mevlana'ya rastladı. Onun önünde yedi defa baş koydu. Mevlana'da kasabın önünde baş koydu" diye nakletmiştir (Eflaki, çev.:208).

Aynı toplum içinde bir gayrimüslim hastalanırsa o ziyaret edilir, vefatında ona yardımcı olunur, misafirliğe gidince yemeği yenir, çocuğu olursa tebrik edilirdi. Bütün bunlar aralarındaki bağların sıkı olmasını sağlamıştır. Ayrıca araştırmacıların Şer'iye Sicillerindeki tespitlerine göre pek

çok gayrimüslimin Türkçe isim kullandığı bilinmektedir. Örneğin; Murat, Kaya, Kara, Uğurlu, Nazlı, Aslan, Kaplan, Karagöz, Koca, Garip, Gülüstan, Polat, Nazar vs. isimler koymuşlardır (Özgökmen, 6).

Cumhuriyet Döneminde Konya'daki Ermeniler

Cumhuriyet ilan edilmeden önce 1911-1912 de Konya vilayetinde Ermeni nüfus 24.858 (%01.47) idi (Arabacı, 1999:8). Osmanlı imparatorluğu 1 Kasım 1914'de I. Dünya Savaşı'na katılmış ve 3 Ağustos 1914'de zaten seferberlik ilan edilmişti. Seferberliğin ilanı üzerine birçok Ermeni, Rusya ve İran'a sığındı. Bu sıralar Ermeniler düşmanla sıkı bir iş birliği içindeydiler. Erzurum, Bitlis Van gibi çatışma çıkma olasılığı olan bölgelerdeki Ermeniler silahlandılar. Ermeniler silah altına alınmayı reddedip, alınanlar da silahlarıyla birlikte kaçmışlardı. 1914 Ağustos'unda gazetelerde çıkan beyanlarda Ermenilerin Ruslara karşı savaşmaması, Rusya'nın yanında yer alması bildiriliyordu. Zeytun'lu Ermeniler Osmanlı bayrağı altında bulunmayı reddederek, kendi ordularını kurarak bölgelerini savunmak istediler. İstedikleri, kabul edilmeyen Ermeniler isyan ederek sivil halka ve jandarmaya saldırı düzenlemeye başladılar. Bazı bölgelerde isyan hareketleri başlattılar. Bunun üzerine Osmanlı devleti tehcir kanunu çıkardı (Akbulut, 1995:34-35). Tehcir Kanunu İstanbul, İzmir, Kütahya, Balıkesir gibi güvenli yerlerde bulunan Ermenilere uygulanmamıştır. Ayrıca Tehcir bölgelerinde de güvenilir, sanatkâr ve ticaret erbabı olan ve kadın, kimsesiz çocuk ve yaşlı Ermeniler göç ettirilmemiştir. Müslüman komşularının sakladıkları Ermeniler de tehcire tabi tutulamamıştır (Demirel, 2005:479-492).

Konya'da da ise bu kanuna tabi tutulmayanlar ve saklananlar olmuştur. Günümüzde Konya'da yaşayan bir Ermeni bulunmamaktadır veya kimliklerini gizlemektedirler. Konya da cumhuriyet döneminde bulunan Ermenilere ve bunların toplumla olan ilişkilerine, meslekleri hakkında bilgileri kaynaklar ve halktan alınan bilgiler neticesinde ulaşabilmektedir. İğneci Suzan, Ekmekçi Hayk, Fotoğrafçı Agop, Futbolcu Garabet, Sanayici Krikor Özararat, Ressam Vartan İhmalyan bunlar cumhuriyet döneminde Konya'da yaşamış halk tarafından sevilen sayılan, sayılı Erminelerdir.

Bu dönemde Konya'da bulunan Ermenilerin giyimlerinde, yemeklerinde, komşuluk ilişkilerinde dillerinde bile farklılık yoktu. Türk adet ve geleneklerini benimsemişlerdi. Sadece farklı olan şey dinleriydi. Bu da her yıl nisan ayında kutladıkları Paskalya bayramıydı. Ayrıca bu bayramda paskalya çöreği yapıp Müslüman halka dağıtırlardı. Bu bayramda boyalı yumurta dağıtırlarmış ki bu yumurtlar eski Pagan kültüründe yeniden doğuşu simgelemektedir. Ayrıca Müslümanların dini bayramlarını da kutlarlar ziyaret ederlerdi. Bunlardan biri Konya'daki sayılı ermeni ailelerden ve Müslüman halk tarafından çok sevilen Özararatlar ailesidir. Artin'in oğulları olan Kirkor ve Panos Özararat dökümcüydüler (S. Dereli, Kişisel Görüşme, 12 Şubat 2018). Bugünkü Ahmed Efendi çarşısının bulunduğu yerde Ermeniler dökümcülük yaparlardı. Burası boş bir alan idi (Aker, 2008:21).

Konya, Batı Anadolu'dan sürgüne gönderilen Ermenilerin ilk durağıydı. Burada toplanan Ermeniler, Der-Zor'a doğru yola çıkartılırdı. Dönemin valisi hem Celal Bey, hem de Konya halkı aç susuz yollarda olan sürgünlere yiyecek, içecek yardımında bulunurdu. Ekmekçi Hayk da bunlar arasındadır. Kendisi at arabasıyla o günün otuz kırk bin kişilik Konya'sına Alâeddin tepesi Anıt, Mevlana, İstasyon caddelerinde ekmek dağıtırdı. Çocuklar tarafından çok sevilirdi. Onun sesini duyan herkes ya kapıya çıkar ya da çocuğu at arabasının yanına koştururdu. Ekmekçi Hayk kesinlik veresiye defteri tutmazdı fakat kimin borcu olduğunu çok iyi aklında tutardı. Birisi neden veresiye defteri tutmuyorsun dediğinde bu halkın dini İslam dır. Bunlar borcuna sadık insanlardır diye cevap verirdi. Müslümanlara çok güvenirdi. İslam dinine de çok saygılıydı. Şayet oturuyorsa ve o anda ezan okunmaya başladı ise hemen ayağa kalkar sesin geldiği yöne doğru yönelir bir nevi saygı duruşunda ezanı dinlerdi. Bir cenaze namazına denk geldiğinde hemen imamın arkasında saf'a dururdu.

Yani Ermeni olmasına rağmen Müslüman gibi davranırdı. Birkaç defa Konya'nın alimlerinden olan Ata Koçbeker, Müslüman olma teklifinde bulunmuş, fakat kabul etmemiştir. Ölmeden önce Ata bey ve oğlunun yardımıyla şehadet getirerek Müslüman olmuştur. Kabri Müslüman mezarlığındadır. Eşininki ise Ermeni mezarlığında bulunmaktadır. Çünkü kendisi

koyu bir Hristiyan'dı (https://www.konyapostasi.com.tr/konya/musluman-ligini-gizliyordu/38416).

Ekmekçi Hayk çok iyi İngilizce konuşurdu. Bir gün turistlerle çok iyi İngilizce konuştuğunu duyan Konya'nın köklü Esnaflarından Hasan Basri Bey; ona bunu nerede öğrendiğini sormuş. O da, Avrupa'ya götürülüp kendilerine ajanlık etmeleri için öğrettiklerini söylemiş. Fakat kendisi Müslümanları ve Konya'yı çok sevdiği için böyle bir ihanette bulunmadığını dile getirmiştir (S. Dereli, Kişisel Görüşme, 20.02.2018).

Konya'da doğup büyüyen diğer bir Ermeni ise Panos Özararat'ın oğlu Diş Hekimi Varujan Özararat'tır. Bu kişiyle yaptığım kısa konuşma neticesinde kendisi ve ailesi de Konya'yı ve halkını yaşadıkları zaman içinde çok sevdiklerini dile getirmişti. Halkın kendilerine çok iyi davrandıklarını, hatta yedikleri yemekleri, kıyafetleri, yaşam tarzlarında hiçbir farkının olmadığını ifade etti. Annesi ve babası öldükten sonra kendisi Ankara da yaşamaya başlamış. Fakat Konya'yı ve insanlarını unutamadığını ara sıra ziyarete geldiğini dile getirmişti (S. Dereli, Kişisel Görüşme, 15 Şubat 2018).

Sonuç

Konya'daki Ermenilerin sosyal hayatını, araştırmacılar tarafından incelenen Şer'iye Sicilleri, belgeler, yazılan makaleler, kitaplar, sonucunda birçok bilgiye ulaşılmıştır.. Anadolu'ya Türklerin gelmesiyle birçok gayrimüslim ile Müslüman halk iç içe yaşamıştır. İlk başlarda zorluk çekseler de zaman içinde birbirleri ile özellikle sosyal yaşamlarında ilişkileri ileri seviyede gelişmiştir.

Fakat Osmanlı devleti ile Ermeniler arasındaki iyi giden ilişkiler emperyalist devletler tarafından bozulmuştur. Özellikle Rusya'nın kışkırtmaları isyanların fitilini ateşlemiştir diyebiliriz. Ki daha sonra tehcir kanunu çıkartıldı. Birçok Ermeni zorunlu olarak göç ederken fakat Konya'daki Ermenilerin birçoğu gitmiş olsa bile tekrar geri gelmişlerdir. Konya'daki halk da bazı Ermenileri saklamıştır. Buna dönemin Valisi Celal Bey de dahil olmuş hatta bu olay sürgün edilmesine sebep olmuştur.

Konya'da Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Ermenilerin Müslüman halk ile aralarında gözle görülebilir büyük sorunlar yoktu. Fakat diğer Ermenilerin diğer gayrimüslim tebaa ile çok da iyi denilemezdi. Bunların sorunları birbirleri arasındaki mezhep kavgalarıydı. Zaten Konya'da bunların yaşadıkları bölgeler farklıydı. Özellikler Rum ve Ermeni gayrimüslim tebaanın yaşadıkları mahalleler farklıydı.

Araştırmalar neticesinde Konya Ermeni tebaasını her dönemde sevmiş sahiplenmiş, bu durum Ermeni halkın buradaki Müslüman halkı, kendi soydaşı, dindaşı, kardeşi gibi hissetmesine sebep olmuş ve bu durum uzun bir süre Ermeni Tehcirine kadar bu şekilde devam etmiştir. Tehcir olduktan sonra bile çoğu Ermeni'nin gizli olarak bazı vilayetlerde yaşamaya devam etmiştir. Bu durum o bölgedeki toplum tarafından bilinmesine rağmen hiçbir şekilde olumsuz bir tepki vermemişler onları her zaman desteklemişlerdir.

Kaynakça

1- **Ansiklopediler**

Baykara, T. (2002). Konya. *DİA.* (Cilt 26, S. 182-187). Ankara.

Konyalı, İ.H. (2007). *Konya Tarihi*. Konya.

Yel, A.M., Küçükaşçı M.S. (2003). Mahalle. *DİA.* (Cilt 27, S. 323-326). İstanbul.

2- **Kitaplar**

Aker, R. (2008). *Konya'dan Esnaf Manzaraları İnsanlar Ve Hayatları*. Konya.

Arabacı, C. (1999). *Geçmişten Günümüze Ticaret Odası (1882-1999)*. Konya.

Baykara, T. (1998). *Türkiye Selçuklular Döneminde Konya*. Konya.

Bozkurt, G. (1996). *Alman-**İngiliz Belgelerinin** Ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*. Ankara.

Eflaki, A. (1973). *Menakıbu'l Arifin*. (Çev. T. Yazıcı). (Cilt 1). İstanbul.

Ercan, Y. (2001). *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler.* Ankara.

Kaşgarlı, M. A. (1990). *Kilikya Tabi Ermeni Baronluğu Tarihi*. Ankara.

Koçu, R. E. (1969). *Türk Giyim Kuşam Ve Süslenme Sözlüğü*. Ankara.

Grousset, R. (2005). *Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi*. (Çev. S. Dolanoğlu). İstanbul.

Tellioğlu, İ. (2015). *Türk-Ermeni İlişkileri Ve 1915 Olayları.* Trabzon.

Tuş, M. (2001). *Sosyal Ve Ekonomik Açıdan Konya (1756-1856).* Konya.

Uras, E. (1950). *Tarihte Ermeniler Ve Ermeni Meselesi.* Ankara.

Ural, G. (1998). *Tarihin Işığında Ermeni Dosyası*. İstanbul.

Şeker, M. (2012). *Anadolu'da Bir Arada Yaşama Tecrübesi*. Ankara.

Quataert, D. (2016). *Osmanlı İmparatorluğu (1700-1922).* İstanbul.

3- **Makaleler**

Akbulut, İ. (1995). Türk Tarihinde Ermeniler. *Ankara Üniversitesi Sbf Dergisi*. (S. 29-41). Ankara.

Demirel, M. (2005). Türkiye'de Kalan Ermeni Nüfus. *A.A.M.D.* (S. 479-492). Ankara.

Ocak, A. Y. (2006). Xııı. -Xıv. Yüzyıllarda Anadolu Sehirlerinde Dini-Sosyal Hayat. *Anadolu Selçukluları Ve Beylikler Dönemi Uygarlığı.* (S. 249-263). Ankara.

Sak, İ. (2012). ***Şer'iye Sicilleri Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Aile Hayatı: Konya Örneği (1700-1725).*** *Uluslararası Tarihi Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi.* (S.117-125). Konya.

Yörük, D. (2018). XVI. Yüzyılda Konya Şehrindeki Ticari Faaliyetleri Etkileyen Unsurlar. İpek Yolu Dergisi Özel Sayısı. (S. 229-248). Konya.

4- **Tezler**

Büberci, Ö. (2017). *1681-1682 Tarihlerinde Konya'da Sosyal Ve Eko-*

nomik Hayat (26 Numaralı Konya Şer'iye Siciline Göre). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.

Kıvrım, İ. (2005). *17.Yy Da Şeriyye Sicillerine Göre Konya Ve Ayntab Şehirlerinde Gündelik Hayat (1670-1680).* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.

Ulu, C. (2005). *Cumhuriyet Döneminde Sosyo-Kültürel Açıdan Türk-Ermeni İlişkileri.* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.

Bozkurt, Ö. F. (2014). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Kıyafet Düzenlemeleri (Xvı – Xvıı. Yüzyıllar).* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.

Özgökmen, Ali. (1996). *Konya Şeriyye Sicilleri Işığında Müslim Ve Gayrimüslim Münasebetler (1700-1800),* (Basılmamış Doktora Tezi). Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.

5- Elektronik Kaynaklar

(Https://Www.Konyapostasi.Com.Tr/Konya/Muslumanligini-Gizliyordu/38416). Erişim Tarihi.10.02.2018.

YEDİNCİ BÖLÜM:
EDEBİYAT

VAN MASALLARINDA ÇOCUKSUZLUK MOTİFİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Ceyda DEMİRBAKAN

Özet

Biyolojik olarak bir kadın ile erkeğin gerekli duygusal ve fiziksel koşulları sağladıktan sonra bir araya gelmesiyle oluşturdukları varlık yavru/bebek/çocuk olarak adlandırılmaktadır. Bugün neredeyse dünyanın her yerinde evlat sahibi olmak bütün toplumlar için önem teşkil etmektedir. Bununla birlikte sosyal, fiziksel ve maddî yetersizliklerden dolayı çocuk sahibi olamayan insanlar mevcuttur. Bu çocuksuzluk/çocuk isteme durumu toplumun bir iletisi olan destanlara, masallara ve halk hikâyelerine yansımaktadır. Bu anlatıların her birinin bazen sadece çocuksuzluk motifi üzerine kurulduğu görülmektedir. Türk anlatı geleneğini oluşturan ürünlerde çocuksuzluk motifi yaygın olarak kullanılmaktadır. Çocuk bir ailenin soyunun, varlığının ve esenliğinin devamı niteliğindedir. Bu durum toplumda anne-baba olma statüsünü sağlayan, bireylerin ileri bir mertebeye geçmesinde en önemli unsurların başında gelmektedir. Birçok sözlü üründe çocuksuzluk motifi o anlatının temel unsurunu oluşturmaktadır. Anlatı geleneği içinde motif bu sözlü ve yazılı ürünlerinin en küçük birimi olmaktadır. Sözlü ürünlerde işlenen motifler tek başına bir anlam ifade etmemektedir. Bu motiflere olay örgüsü, şahıslar kadrosu ve ortaya çıktığı toplumun inanış ve düşünüş yapısı eşlik etmektedir. Masallar sözlü gelenek içinde üretilen bir tür olup Türk edebiyatında önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu konu üzerine Pertev N. Boratav, Saim Sakaoğlu, Antti Aarne, Stith Thompson ve Vladimir Propp önemli çalışmaları bulunmaktadır. Bu çalışmada Van masallarında çocuksuzluk motifi analiz edilecek ve bu masalların ait olduğu toplumun zihin dünyası, günlük yaşantısı, istekleri, ihtiras ve tutkuları tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Masal, Van Masalları, Çocuksuzluk Motifi, Toplum, Sözlü Kültür.

Akdeniz Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi.

AN INVESTIGATION ON THE MOTIF OF CHILDLESS IN VAN TALES

Abstract

Biologically, the entity created by a woman and a manafter meeting the necessary emotionaland physical conditions is called puppies / babies / children. Today, adoption in almost every part of the world is important for all societies. However, there are people who cannot have children duet osocial, physical and financial deficiencies. This state of childlessness / child desire is reflected in epics, fairy tales and folk tales, which are a message of the society. It is seen that sometimes each of these narratives are basedonly on the motif of childlessness. Childlessness motif is widely used in the products that make up the Turkish narrative tradition. The child is a continuation of a family's lineage, existence and well-being. This situation is one of the most important factors in the transition of individuals to an advanced level, which provides the status of being a parent in the society. In many oral products, the childlessness motif is the basic element of that narrative. In the narrative tradition, the motif is the smallestunit of these oral and written products. Motifs processed in oral products do not make sense alone. These motifs area companied by the plot, the personal staff and the belief and thinking structure of the society in which it originates. Fairy talesare a genre produced in oral tradition and have an important place in Turkish literature. Pertev N. Boratav, Saim Sakaoğlu, AnttiAarne, Stith Thompson and Vladimir Propp have important works on this subject. In this study, the childlessness motif in Van tales will be analyzed and the mind world, daily life, desires, passion and passions of the society to which these tales belong.

Key Words: Tale, Van Tales, Childlessness, Society, Oral Culture.

Giriş

Geçiş dönemlerinden ilki olan doğum, toplumda önemli bir yere sahiptir. Çocuk sahibi olmak hem toplumda hem de ailede büyük bir önem arz etmektedir. Türk kültüründe bolluk ve bereketin simgesi olan çocuk; destan, hikâye, efsane ve masallarda sıkça yer almaktadır.

Çocuksuz aileler, toplumda her zaman dışlanmaktadır. Bunun bir örneği Dede Korkut hikâyelerinden biri olan "Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı"nda bulunmaktadır. Hikâye kahramanı Bayırdır Han, "Oğlu olanı ak otağ, kızı olanı kızıl otağa, oğlu kızı olmayanı kara otağa kondurun, kara keçe altına döşeyin, kara koyun yahnisinden önüne getirin, yerse yesin, yemezse kalksın gitsin, onun ki oğlu kızı olmayan Tanrı Taâla ona beddua etmiştir, biz de beddua ederiz" (Ergin, 2007: 23) şeklinde ifade etmektedir. Burada çocuk sahibi olmayan ailelerin Tanrı tarafından cezalandırıldığı ve toplum içinde de kabul görmediği açıkça belirtilmektedir.

Bu çalışmada, Handan Kasımoğlu tarafından 2010 yılında hazırlanan "Van yöresine ait Türk halk masalları" adlı doktora tezi kaynak olarak kullanılmıştır. Çalışma içerisinde yazarın Van ve çevresinde derlediği 70 adet masal yer almaktadır.

Masal Nedir?

"Masal" kelimesi Türk diline Arapça'dan girmiştir. Arapça mesel kelimesinden gelen masal, İslam Ansiklopedisi'nde "mesel, masal Arapça çoğulu (amsâl), aslında iştikakına göre, Habeşcemesl, messâle; Aramice masla ve İbranice mâsâl gibi mukayese ve karşılaştırma ifade eder: Tabirler mutad olarak bu şekilde aldıkları için, bu kelimede sonra umumi olarak atalar sözü, darb-ı mesel mânâsını almıştır"denilmektedir (Oğuz, vd, 2011: 146).

Pertev Naili Boratav'ın ifadesine göre masal "nesirle söylenmiş, dinlik ve büyülük inanışlardan ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayâl ürünü, gerçekle ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anla-

tı"(Boratav, 1969: 80) olarak kayıtlara geçmiştir.

Türk edebiyatına çok önemli katkılarda bulunan Şükrü Elçin masallarda bulunan mekânları ve şahısları bilinmezlik ile tarif etmiştir. Elçin'e göre masal "bilinmeyen bir yerde, bilinmeyen şahıslara ve varlıklara ait hadiselerin macerası, hikâyesi"(Elçin, 1986: 368) olarak tanımlanmaktadır.

Bugün bir masalın hacmi ve kapasitesi itibariyle olağanüstülük ve bilinmezlik kavramlarının çok daha ötesinde bir yüceliğe sahiptir. Masallar ait olduğu toplumun kimliğini yansıtan, toplumsal yaşantılarını aktartan, soy birlikleri hakkında bilgi veren, aynı toplumda yaşayan insanların zihin dünyalarını yansıtan ve sözlü kanunları belirleyen anlatılar olarak varlığını sürdürmektedir. Mitlerden sonra masalın önemi ve konumu birçok disiplinlerarası çalışmada materyal olarak kullanılmaktadır.

Çocuksuzluk Motifi

Motif, sözlü bir ürünün en önemli yapı taşı olup anlatıyı dallandırıp budaklandıran ve en sonunda konsantre bir halde dinleyiciye/okuyucuya verilmek istenen mesajı ileten bir unsur olmaktadır. Destanlarda ve özellikle masallarda sıkça karşılaşılan çocuksuzluk motifi, tüm toplumların yüzyıllar boyunca ilgilendiği ve baş etmeye çalıştığı sorunlardan bir tanesi olmaktadır. Çocuk sahibi olmak; ailenin birliği, soyun devamlılığı, halkın refahı ve bireylerin toplumsal statüsü içerisinde bulunan konumu açısından önem teşkil etmektedir.

Ali Berat Alptekin (2016), "Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı" isimli eserinde motif için "hikâye etmenin en küçük unsuru"(s. 295) tanımını kullanarak motiflerin anlatılar içinde fiziksel olarak küçük ancak anlam olarak bir bütünü kapladığına işaret etmektedir.

Motif, edebî eserin en küçük öğesidir. Aynı eser içinde yer alan diğer öğelerden "biçim" ya da "anlam" gibi özelliklerinden biriyle başkalık etmektedir. Edebî eserdeki bir ses, bir söz ya da bağımsız bir ibare bazen bir motif olmaya yeterli görülmektedir. Motifler bir düzen içerisinde birleşmesi sonucunda edebî eseri oluşturmaktadır. Bazı motifleri eser için vazgeçil-

mez unsurlar olarak temel motifler şeklinde görülmektedir(Karataş, 2001: 292).

Çocuksuzluk durumunun giderilmesi için geleneksel ve modern tıpta birçok yöntem, inanış ve kaçınma geliştirilmektedir. Örneğin, Kırgız Türklerinde çocuğu olmayan kadınlar toplum tarafından kınanmaktadır. Beşik toyu, düğün gibi törenlere katılmalarına izin verilmemektedir. Bu kadınlar; kutsal sular ile banyo yaparlar, türbeye giderler, Şaman ve Umay Ene'den yardım isteyerek, çocuk sahibi olamaya çalışmaktadır(Yeşil, 2014: 120).

Kadının gelin gittiği evde saygınlık kazanması için bir an önce çocuk sahibi olması gerekmektedir. Çocuk sahibi olmak, erkeğin soyunu devam ettirerek toplum gözünde ve aile içinde statü kazanmasına yardımcı olmaktadır.

Tatar Türklerinin inançlarına göre bir aile çocuk sahibi olamıyorsa, bu ailenin yaşadığı evin kapı kenarlarını değiştirmesi gerekmektedir. Çocuğu olmayan bir kadına, çocuğu çok olan kadının yastığında uyumak, bu kadının giysilerini giymek, onun yediği tabaktan yemek, tan ağarmadan doğuya bakarak dilekte bulunmak, bir bebeğin kurutulmuş göbeğini çalkaladığı suyu içmek gibi önerilerde bulunulduğu kaydedilmiştir(Yeşil, 2014: 120).

Yakut (Saha) Türklerinde çocuk sahibi olmak isteyen kimseler "Ayıısıt" adına düzenledikleri birtakım ritüeller bulunmaktadır. Bu uygulamalar Ayıısıt'a bir davet niteliğinde olup ondan çocuk sahibi olmak için yardım beklemektedirler.

Van Masallarında Çocuksuzluk Motifi

Çalışmada tahlil edilen Van masallarından çocuksuzluk motifi bulunan masallarda doğurganlığı ve üremeyi temsil eden elma motifi çıkmaktadır.

Derviş Baba ve Zöhre Bani (Gıtmençe) masallarında çocuğu olmayan padişahlara derviş tarafından eşleri ile yarım bir şekilde paylaştırılarak yemeleri için elma verilmektedir. Bu elmanın yenmesi sonucunda dünyaya gelen kız çocukları bulunurken; Cırt

Cüce ve Civciv Kız masallarında da bir yumurta sonucu çocuk sahibi olunmaktadır.

Elma'nın yetiştirilmesi çok eski tarihlere Firavun II Ramses zamanına kadar dayanmaktadır(Büyük Larousse, 3651). Elma Türk edebiyatında; bolluk, bereket, üreme ve neslin devamını temsil etmesi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir.

Saim Sakaoğlu'nun da belirttiği gibi "elma", masallarda özellikle "gökten üç elma düştü, biri söyleyene, biri dinleyene, biri de bana"(Sakaoğlu, 2017:92) şeklinde bitiş formeli olarak sıkça kullanılmaktadır.

Derviş Baba Masalı

Masal, Van'ın Erciş yöresinde Fevkiye Sancak'tan derlenmiştir.

Bu masalda çocuğu olmayan bir padişahın karşılaştığı bir dervişten aldığı elma sonucunda çocuk sahibi olması durumu vardır. Bir besin aracılığı ile giderilen çocuksuz olma durumu padişah ve karısı için mutluluk kaynağı olmuştur. Padişah dervişten aldığı elmanın yarısını kendisine alır, kalan yarısını da yemesi için karısına verir. Karısı bir süre sonra hamile kalır ve bir kız çocuğu dünyaya getirir.

Dervüş çıhartti dağarcığından bir böyük alma. Munın yarisini verdi gariyaa, yarısini da padişaha virdi. Dedi gadina, buni siz yeen, hamile olursız (Kasımoğlu, 2010: 342).

Zöhre Bani (Gıtmenço) Masalı

Masal Van-Erciş bölgesinden kayda alınmıştır.

Bu masalda çocuğu olmayan bir padişah vardır. Padişah bu duruma çok üzülür. Karşılaştığı bir dervişe mal ve güç varlığının kendisini memnun etmediğini ve bir çocuk sahibi olmak istediğini ifade eder. Bunun üzerine derviş, padişaha bir elma verir. Bu sırada bir kız çocuğu sahibi olacağını ve adını da Zöhre Bani koyması konusunda tembihler. Padişah ve karısı dervişten alınan elmayı ikiye bölerek yer. Sonunda bir kız çocukları olur ve karı-koca sevinir.

Evladın yohtur? Bah, sana bir elma verecem, o elmayi yiyecek-sen. İnşallah, Allah sana bir gız evladı verir. İsmi, Zöhre Bani'dır; hama gözü dışarda olacah (Kasımoğlu, 2010: 358).

Cırt Cüce Masalı

Bu masal Van'ın Muradiye ilçesinden Hafize Kurşun'dan derlenmiştir.

Masalda Mehmet ve Cemile çiftinin çocukları yoktur. Bir gün Cemile bir beşiğe yumurta koyar. Bu yumurtayı sürekli sallamaya devam eder. Günler sonra Mehmet karısının salladığı beşikte bir yumurta olduğunu görür. Karısına bunu neden yaptığını sorar ve bu sırada yumurta yere düşerek kırılır. Yumurtanın içinden bir cüce çıkar. Bu cüce çiftin çocukları olur.

Hele vuri yere. Vuri yere, bahi içinden bir tene cüce çıhi. Cüce çıhi içinden, cüce uyani gedi, diyi: Anam getti ataşa, babam meni çaldı daşa! (Kasımoğlu, 2010: 436).

Civciv Gız Masalı

Masal Van'ın Erciş bölgesinden Rukiye Çalışkan'dan derlenmiştir.

Masalda Nahirçi[1]lik yapan bir adamın çocuğu olmaz. Karısı bir yumurtayı karnına bağlar. Zamanla karnı büyür ve doğum yapma vakti gelir. Yumurtanın içinden bir civciv çıkar. Bu civciv zaman geçtikçe büyür ve güzel bir kız çocuğu olur.

Herif gâhi, gidi. Arvat gâhi, özine yer yatah seri. Giri içine, yati. Çatlari çıhardi belinden açi, açi, açi… Bahi Allah terefinden bir tene civciv içinden çıhdi. Allah edip civciv o yumurtayi. Ali, goyi yanina yati(Kasımoğlu, 2010: 753).

Sonuç

Sözlü kültürde önemli bir yere sahip olan masallar, üretildiği toplumun kültürünü yansıtan edebi türlerin başında gelmektedir. Masallarda çocuk sahibi olmak, üretkenliğin sembolüdür. Çocuksuz aileler için, "ocağı kör"

1 Çoban.

deyimi kullanıldığı bilinmektedir. Birçok toplumda çocuksuz olma hali uğursuzluk, zürriyetsizlik gibi olumsuz söylemlerle ifade edilmektedir.

Türk kültüründe aile olabilmek için gerekli başlıca koşullardan biri çocuk sahibi olmaktır. Çocuksuz ev, neşesiz ve bereketsiz olarak ifade edilmektedir. Çocuğu olmayan/kısır kadın kusurlu, eksik ve verimsiz insan olarak tasvir edilmektedir.

Yapılan çalışma sonucunda Van Bölgesine ait 70 masaldan çocuksuzluk motifi içeren 4 masal bulunmuştur. Bu masallar; Derviş Baba, Zöhre Bani (Gıtmençe), Cırt Cüce ve Civciv Gız masallarıdır.

Çocuk sahibi olmak, Derviş Baba ve Zöhre Bani (Gıtmençe) masallarında bir elmayı eşler arasında bölüşülmesi sonucunda gerçekleşirken, Cırt Cüce ve Civciv Gız masallarında ise yumurtadan çıkma sonucunda gerçekleşmektedir. Bu masallarda yumurta motifini cinsiyet bağlamında değerlendirirsek kadında bulunan üreme organı olan yumurtalıklara gönderme yaptığını söyleyebiliriz.

Çocuksuzluk motifi içeren masallarda hem elma hem de yumurta motifinin kullanılması kadın ve erkek üzerindeki fiziksel ve biyolojik bir bağlantıyı göstermektedir. Özellikle derviş tarafından verilen elmanın anne ve baba olacak bireylere eşit bir şekilde bölüp yenilmesinin istenmesi hayatlarının da eşit bir şekilde paylaştıklarına ve sahip olacakları çocuğun iki farkı cinsin eşit katkısının olması sonucunda dünyaya gelmesi vurgulanmaktadır.

Kaynakça

Alptekin, A. B. (2016). Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı. Ankara: Akçağ Yayınları.

Bortav, P. N. (1969). 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Büyük Larousse, Elma maddesi, Milliyet Yayınları, (7), 351.

Elçin, Ş. (1986). Halk Edebiyatına Giriş. Ankara: Kültür ve Turizm Ba-

kanlığı Yayınları.

Ergin, M. (2007). Dede Korkut Kitabı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Karataş, T. (2001). Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Perşembe Kitapları.

Kasımoğlu, H. (2010). "Van Yöresine Ait Türk Halk Masalları". Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Oğuz, M. Ö. vd. (2011). Türk Halk Edebiyatı El Kitabı. Ankara: Grafiker Yayınları.

Sakaoğlu, S. (2017). Masal Araştırmaları. Ankara: Akçağ Yayınları.

Yeşil, Y. (2014). "Türk Dünyası'nda Geçiş Dönemi Ritüelleri Üzerine Tespitler". 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi, 3/9, 117-136.

SEZAİ KARAKOÇ'UN "MASAL" ŞİİRİ BAĞLAMINDA ORYANTALİZM TARTIŞMASI

Kübra ALAN

Özet

Oryantalizm en genel ifadesiyle Batı'nın Doğu'yu, Batı tarafından belirlenmiş olan çerçevelerde incelemesidir. Bu çerçeveler belli bir kalıpla sınırlı olmayıp çoklu bir alana yayılmıştır. Bunlarda kabaca filoloji, edebiyat, tarih, ticaret, coğrafya, bilim vb. olarak sıralanabilir. Yanlı bir söylem olarak oryantalizm, Şarkı bu alanlar kapsamında Şarkılaştırarak kendi bünyesine uygun pozisyona getirmeye çalışmıştır. Bir sömürgeleştirme faaliyeti olarak adlandırılabilecek olan bu "bilimsel disiplin" tartışmalı birçok konuyu da beraberinde getirmiştir. Şiirdeki imgeler ve imgelerin belli bir temele oturtulmaya çalışılacağı bu çalışmada amaç oryantalizm yorumlamalarını "Masal" şiiri bağlamında temellendirmektir. Bu şiirde Batı onlara ulaşmadan Batı'ya ulaşan 7 oğul resmedilir. 7 oğul, 7 ayrı dünya, 7 ayrı kıta ve 2 farklı son buluş. Ya tüketilme ya tüketilmemek için kaçma. Her kaçışın ayrı bir sonunun simgelendiği bu şiirde, aslında oryantalizmin hangi etkilerle yayılım gösterdiği şematize edilmiştir. Ruhu değiştirme temayülü oryantalizmin yayılma alanının genişlemesine yardımcı olur. Çünkü ruh değiştiğinde insanın doğası da değişmektedir. Şiirde vurgulanan değiştirme algısı da buraya odaklanmaktadır. Önceki dizelerde belirtilmiş olan *"patron oldu ama hâlâ uşaktı"* nitelemesi de bir bakıma bu genel ifade ile birlikte şiirin ve oryantalizmin sacayağını oluşturmaktadır. Bu çalışmada Sezai Karakoç'un "Masal" şiirinde mevcut olan oryantalizm eleştirisine odaklanılacaktır. Oryantalizm eleştirisinin hangi alanlarda yoğunlaşmış olduğu odaklanılacak bir diğer noktadır. Tüm bunlar çerçevesinde şiirdeki kesitler yardımıyla genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır.

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü Matematik Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, Bilhikem Öğrencisi

THE DISCUSSION OF ORIENTALISM IN THE CONTEXT OF SEZAI KARAKOÇ'S "MASAL" POETRY

Abstract

Orientalism, in its most general terms, is the West's examination of the East within the frames determined by the West. These frames are not limited to a certain pattern, but spread over a multiple area. In this roughly philology, literature, history, commerce, geography, science and so on. can be listed as. Orientalism, as a biased discourse, tried to bring the Orient to a position suitable for its own body by orienting it in these areas. This "scientific discipline", which can be called a colonization activity, has brought many controversial issues with it.

The aim of this study, in which the images and images in poetry will be grounded on a certain basis, is to base the interpretations of orientalism in the context of "Masal" poetry. This poem Show that 7 sons who reached the West before the West reached them. 7 sons, 7 different worlds, 7 different continents and 2 different endings. Either to be consumed or to run away to not be consumed. In this poem, where each escape symbolizes a separate end, it is actually schematized with what effects orientalism has spread. The tendency to change the soul helps to expand the reach of orientalism. Because when the soul changes, the nature of man also changes. The perception of change emphasized in the poem also focuses here. The expression "he was a boss but still a servant" in the previous lines also forms the pillar of poetry and orientalism together with this general expression.

This study will focus on the orientalism criticism present in Sezai Karakoç's "Masal" poem. Another point to focus is on which areas the criticism of orientalism is concentrated. Within the framework of all these, a general framework will be drawn with the help of sections in the poem.

Keywords: Orientalism, Sezai Karakoç, Poem, East, West

Giriş

Oryantalizm Batı'nın Doğu'yu çeşitli açılardan incelemesidir. Bu inceleme Doğu'yu ötekileştirmek maksadıyla kendi karşıtını oluşturma çabasıdır aslında. Zayıflık, güçsüzlük, geri kalmışlık vb. gibi indirgeyecek ifadelerin kullanımı vasıtasıyla hegemonik etki oluşturulmuştur. Bu hegemonik etki tesirini Doğu'nun her yerinde göstermiş olup, bağımlı bir kimliğin oluşmasına temel teşkil etmiştir. Bu temelden çıkarılabilecek olan anlamlardan biri ise oryantalizmin Batı ile Doğu arasında var olan hâkimiyet mücadelesi ve çatışma üzerine kurulmuş olmasıdır (Bulut, 2017). Çatışma ortamından yararlanılarak etkisiz hâle getirme ve zihinsel alt yapının işgal süresi saplantılı bir bağlılığın geliştirilmesi yönünde atılacak olan en önemli adımlardan biri olabilir. Bu adım ise öğrenilmiş çaresizliğin gözlenir boyuta getirilmesi aşaması olarak kendini gösterir.

Düşüncenin değiştirilmesi süreci dilin değiştirilmesi ile eşdeğer bir süreç izler (Şâyegân, 2012). Dâryûş Şâyegân (2012) bunu *"Dilimiz çeviri, konuşmamızsa dublajdır."* sözleriyle ifade eder. Düşüncenin bu denli önem arz ettiği dil, şu an bulunduğu hâliyle etkilenmiş bir dildir. Dil iletişimin vazgeçilmez unsuru olup kendini her alanda göstermektedir. Dolayısıyla dilde yapılan her değişiklik aynı anda toplumsal zeminde yapılan değişikliktir. Düşünce sistemine doğrudan yapılan bir etkidir. Burada meydana gelecek olan tehlike de kendi ışığını yavaş yavaş ortama yaymaya çalışır. *Duyularla algılanan olgular (fenomenler) sınırlı ve geçicidir. Fakat akılla idrak edilen mana, evrenseldir ve kalıcıdır* (Kalın, 2018). Bu bağlamda ilk adıma bağlı kalmak beraberinde materyalist bir dünya algısını da getirecek olup, modern batı tarihinin "bireyleştirme ve eşitleştirme" ilkelerine de hizmet edecektir. Bu çalışmada modern batı tarihinin toplumu kemiren ve bunu "demokrasi götürme" başlığıyla güzelleştirerek sunan görünümü Sezai Karakoç'un "Masal" şiiri bağlamında incelenecektir.

Masal Şiirine Genel Bir Bakış

"Masal" şiiri 1969 yılında Sezai Karakoç tarafından kaleme alınmıştır. Temelini Batı-Doğu ikileminden alan şiir, Batı'nın asimile ediş şekillerini

bir baba ve yedi oğul hikâyeleştirmesinden alır. Bu kavramlar Aristo'dan itibaren kendi etkinliğini sürdürmüş olup günümüzde Batı ve diğerleri, ben ve öteki gibi diyalektiklere dönüşmüştür. Asimile edişin cazip gelen yönü ise burada yatmakta olup kişiye bir merkeziyetçilik kazandırmaktadır. Bu merkezde olma arzusu sömürgeciliğin üzerine çekilmiş olan kılıfın görkemli bir yansımasıdır. Bu sömürgecilik arzusu başlarda kendini açıkça belli ederken günümüzde zihinsel bir devşirmeye sebep olduğu için açık bir şekilde görünmemektedir. Yani şeffaflığın savunulduğu bir gizlilikten bahsetmek olasıdır. *"Başka bir deyişle kişinin zihninde "bizim" olan tanıdık bir uzam ile "bizimki" nin ötesinde "onlara" ait olan yabancı bir uzam belirlemesi evrensel bir edimdir"* (Said, 2017). Masal şiiri de bu bağlayıcı ve kılıfla güzel gösterilen Batı'yı ele almakta ve onu kendi içerisinde tutarlı bir şekilde bütünleştirerek vermektedir.

Masal Şiiri Çözümlemesi

Bu bölümde şiirin "ana damar" diye tabir edilen kısımları analiz edilecektir. Yorumlamalarla beraber şiirin vermek istediği mesaj ve karanlıkta kalan ifadeler Batılı bir zihinden arındırılabildiği ölçüde aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Şiir "Batı gelmeden önce, onun oğulları Batı'ya vardı" mısralarıyla başlar. Bu dizelerle gelişin karanlık bulutları gözler önüne serilmeye çalışılır. Geçmişte bu duruma ilişkin birçok örneğe sahibiz. Bunlardan biri Batı'ya olan gidişlerin farklı amaçlar için gerçekleştirilmesi fakat yine de bir Batı hayranlığı ile sonuçlanmış olmasıdır. Bu yüzden ortaya çıkan bazı bölünmelerde mevcuttur.

"1. Genel duruma, yani Batılılaşmaya kendini kaptırmış ve durumdan memnun kitle.

2. Batılılaşmayı onaylayan ancak yetersiz bulan kitle.

3. Batılılaşmaya karşı olan kitle." (Baş, 2008).

Ayrıca "Batının ahlâkını almayıp tekniğini almak" bölünmesinin varlığı da beraberinde bir diyalektiği getirir. Biliniyor ki her teknik kendi

ahlâkıyla var olur. Dolayısıyla alınan her teknik zorunlu olarak ahlâkı da beraberinde getirecektir.

Batı merakının getirmiş olduğu bu içinden çıkılması zor durum, etkinliğini hâlâ sürdürmekte olup Batıya olan hayranlıkla bir an önce Batıya ulaşma hayalleri kendini her seferinde daha fazla belirginleştiriyor. Yani Batı zihniyetinin hâkim olduğu toplumlarda Batı ulaşılınca elinden kaçırılan her ipin tekrar eline verileceği hayalî bir mekân algısı var. Fakat bunların olmasına olanak sağlayan durumlar aşikârdır. *"Avrupa'nın bugünkü refahında, sömürgelerin kanı, gözyaşı, soykırımı ve köleleştirmesi yatmaktadır"* (Kanar, 2016). Zihniyet yönünü değiştirince tüm bunlara bakılmaksızın ulaşılması gereken hedef Batı olacaktır.

Şiir birinci oğlun hikâyesiyle devam eder. Hayallerin insanı aydınlıktan karanlığa itişinin hikâyesi anlatılır. *Hayal ipleri elden kaçırmaktır* (Özel, 2018). Kendi benliğinden sıyrılış bu hayallere kapılmakla gerçekleşir. Bu sıyrılış kendi benliğini bilmemekten gelir. *Bir başkasına yabancılaşma aslında kendine yabancılaşmanın sonucudur* (Şâyegân, 2012). Bir insan iplerini elden kaçırınca ona iplerini verecek olan hayallere sığınır. Fakat sığınılan hayaller her zaman tozpembe yaşamı beraberinde getirmez. Bedenden önce ruhu öldürür. Ve ruh öldüğü zaman bedenin diri kalmak için bir sebebi kalmaz. Değerler bile değersizleşir. Göz boyama sürecinin sonu böyle ansızın gelir. Çünkü zaman kavramının önemsizleştirildiği bir çağda önemli olan her zaman, her yerde, her şeyi yapabilmektir. İçten sömürü bu yüzü ile güzel görünür insana. Ta ki bir gün varlığıyla yok oluşunu seyre daldığını fark edene kadar. Doğu ile Doğu'yu anlatma söz konusudur bu insan biçeminde. Doğuya fark ettirilmeye çalışılan mesajlar yer bulur bu hikâyede. Oluşturulmuş Doğu algısı ile Batılı bir zihniyete bürünmek zor olmasa gerek. Katil, gerici, öteki, mantıksız… gibi kimliklerle bir arada anılmayı istemeyen her insan kendini merkezde görme ihtimali olan yere kaymak isteyecektir. Fakat şu unutulmamalıdır: Şark'a ilişkin yazılı bir ifadenin değeri, işe yararlılığı, gücü, görünüşteki gerçeğe uygunluğu, Şark'ın kendisiyle pek az ilintilidir; bunların araçsal olarak Şark'ın kendisine dayanması ise olanaksızdır (Said, 2017).

İnsan olmanın anlamı Irk Kavramını Kim İcat Etti kitabında şöyle verilmiştir: *"İnsan olmak, belirli bir topluluğun ya da söz konusu topluluğun hâkim üyelerinin sahip olduğu, onlara geçmişten intikal etmiş olan fikirlere göre insan sayılmak demekti."*, *"Bu davranış "öteki" nin tamamen yadsınarak tarih, varoluş veya bilgi çerçevesinden dışlanması ve gerçek bir kimliğin yerine önyargılı/algılayıcı benliğin şartları ve hedeflerine uygun bir başka kimliğin konulmasını gerektirmektedir"* (Bernasconi, 2018). Bu anlamda bir insan incelemesinin topluma yansımaları da yine belli bir sınıfsal ayrımla olacaktır. İnsana incelenmesi gereken nesne gözüyle bakan Batı dünyasının, hayalleri gerçekleştirmeye aday olan bir yer olarak görülmesi ve oraya olan bu aldatıcı güven şaşırtıcıdır.

Bu gerçeği fark ettirmeye çalışan insanların hâlini ise Sezai Karakoç "Sürgün Ülkeden Başkentler Başkentine" adlı şiirinde *"Nice yorulduğum ayakkabılarımdan değil, ayaklarımdan belli"* sözleriyle özetlemiştir.

İkinci oğulun hikâyesi insan sınıflandırmalarına dair verilen ucu açık bir mesajı barındırmaktadır. Batı'ya içkin olan bu sınıflandırmalar kendini sürekli olarak farklı bir kılıfa büründürerek etkinliğini göstermektedir. Siyah-beyaz, ben-öteki, merkez-çevre, batı-diğerleri… Bunlar insani ötekileştirmenin farklı yansımaları olsa da aslında hepsinin beslendiği ana damar tektir. Irkçılık! İkinci oğulun hikâyesinde *"Batı bir uçurum gibi girdi aralarına"* dizesi bunlara hizmet etmektedir.

Üçüncü oğulun hikâyesinde yazar kendini kaybeden toplumlara seslenir. Bir haykırış simgesi yansır aynadan. Her yönüyle Batı'ya dönük yaşayan toplumlara karşı bir haykırış yükselir. Nuri Pakdil'in haykırışı burada anlamını kazanmaktadır: *"Boynumuz ağrıdı Batı'ya bakıp durmaktan"*. Boynumuz ağrıdı her yönüyle Batı'ya kenetlendirilip durmaktan. Her adımda şart olarak Batı'ya uygun olma nidâları atmak bizi sadece bağımlı kimliğe yönlendirir. Bu akademik dünyada kendini şeffaf bir şekilde yansıtır. *"Asya üniversiteleri ve Asyalı entelijansiya arasında soyut ve kuramsal seviyelerde, temelde Amerikan, İngiliz ve Fransız fikirleri alındı, pazarlandı ve tüketildi."* (Alatas, 2016). Böylelikle kamuflaj bilimsel disiplin yoluyla sağlandı ve geçerliliği arttırıldı. Çünkü "geri

kalmış" toplumlara göre geçerliği belirleyen "Batılı" yollar ve "Batı'nın" geliştirmiş olduğu formülasyonlardır. Bunlardan en önemlisi bilimsel disipline büründürmektir. Bu durum kendini kabul edilebilir görmek ve yükselmiş olduğunu farz edebilmek için en cazip yol olarak belirlenmiştir.

"Patron oldu ama hâlâ uşaktı

Ruhunda uşaklık yuva yapmıştı çünkü"

Post modern dünyada bilimin değeri ne kadar azalmış olsa da modern dünyada Batı için bilim çok değerliydi. Doğu'ya baktığımızda ise günümüz şartlarında da bunun değişmediğini, hâlen bilime olan inanılmaz bir güvenin süregeldiğini görmekteyiz. Batı bilimselliğin yetersiz olan yüzünü ortaya sermesine rağmen Doğulular bunu inatla savunurlar (Şâyegân, 2012). İnatla bir sabit ayağa tutunmak isterler: "Kesinlik!" Oysa incelendiğinde en kesin bilim olarak görülen matematik bile kendi içinde birçok eksiklikleri barındırmaktadır. Ölçü birimlerinin bile birden fazla yerde farklılaşması bize sayıların aslında bir hegemonya etrafında şekillendiğini yeterince göstermiyor mu? (Burada kast edilmek istenen standart ölçü birimlerine ek olarak feet, inç, galon, pint, bushel… gibi ölçü birimlerinin bulunmasıdır.) Ölçü birimleri araştırıldığı zaman bu durum daha fazla netliğe kavuşacaktır. Tüm bu ikilemlere rağmen sayılara olan inanılmaz tapınma, bu toplumları niceliksel toplumlar hâline dönüştürüp belli bir yerden sonra nitelden uzaklaştırmaktadır. Hüsamettin Arslan'ın bir dergide yayınlanmış olan yazısında bu ifadeler yer almaktadır:

"Bilimin nesneleri panteonunda yer alan kalemler arasında, kültür, ruh, dil, duygular, gelenek ve bu arada gayet tabii güç ve iktidar yer almazlar; çünkü onlar ölçülemezler, hesaplanamazlar, laboratuvara sokulup deney ve gözleme tâbi tutulamazlar… Sayamıyorsanız, ölçemiyorsanız, hesaplayamıyorsanız bilimde yapmıyorsunuz demektir." (Arslan, 2011).

Dördüncü oğlun hikâyesine geçilir ardından. Bilimin dünyasına adım atan oğul. "Gerçek uygarlığı" bulan oğlun hikâyesine. Göz kamaştıran ve yeterince tatmin edici bulunan bilim fenerinin aydınlattığı yerler çerçevesinde görüşünü ve düşüncesini sınırlayan oğulun hikâyesine. Bilim feneri

nereye kadar aydınlattıysa orya kadar bakabilirdi ancak. Fakat fener gün geçtikçe ışığını azaltmaya ve nihayetinde söndürmeye mahkûmdur. Bu fenere içkin bir özelliktir. Fenerin parlaklığı azaldıkça şahsın ışığı da sönmeye yaklaşacaktır. Sonunda üzerinde tek bir iz bulundurmayan kara bir levha kalacaktır. İçinden çıkılamayan, içinin neresi olduğu belli olmayan, yönlerin belirsiz olduğu kara bir levha.

Şair olan beşinci oğul hiçbir şey söylenmesine gerek kalmadan gider ve ulaşır Batı'ya. Onlarcası gibi. Batı'nın albenisi etkileşime geçene kadar şaire göredir. Boşluk şiirlerde yer bulur. Boşluğu bulamayan da maddede takılı kalır. Materyalist bir kalıpla anlam arayışına yönelir. Duygular maddede biçimlenir. Bu maddeler kimi zaman cansız kimi zaman canlı olur. Lâkin son sahne pek değişmez. Madde yok olunca başka bir maddeye yöneliş. Sonlu olan maddelerin sonunun gelmeyeceği düşüncesinin hâkimiyeti altında yönelimler gerçekleşir. Peki ya sonlu olanın sonu geldiğinde olacak olan nedir?

Ruha dönük yapılan her eylem hakikate ulaşmaya muktedirdir. Bu çerçevede düşünüldüğünde insan kendine yöneldiğinde hakikate yönelir. Batı'yı tecrübe eden beşinci oğulun da bunu yaşadığını şu dizelerden anlıyoruz:

"Büyük şiirler tasarladı trajik ve ağır

Batı'nın uçarılığına ve Doğu'nun kaderine dair

Topladı tomarlarını geri dönmek istedi…"

Altıncı oğul günümüz Batı algısını direkt olarak sunan hikâyeleştirmeyle vücut bulur. Zihnin başkasının eline geçme aşaması. Başkasının aklıyla düşünme! Ali Şeriati (2018) bunu *"Batı'nın tüketicisi olmuşlar, onun esaret ve zillet boyunduruğu altında kalmışlardır."* cümlesiyle açıklar. Zihnin görmemesinin gözün görmemesine yol açtığı bataklıklar diyarında yine yok oluşu seyre durmak.

Yedinci oğul analiz edilmeye çalışılırken aynı zamanda genel bir konu taraması da yapılacaktır. Batı dünyasının altı oğul için gerçekleştirmiş ol-

duğu her hayat seçeneğinin aslında tüm kıtalarda bulunan her insana nasıl entegre edildiği üzerinde durulacaktır. Yedinci oğul ürkek gözlerle semaya bakan bir çocuk misali doğar Batı'da. Devrilen ağaçlara baka baka kök salan bükülmez bir çınar gibi. Bir batışı doğurur gibi doğrulur Batı kapılarında. Amansız haykırışını tutamayan çığlıklarını korkulu bir ezgiyle söylemeye başlayacaktır. Ama önce Tanrıya onu da değiştirmesinler diye dua eder.

Burada önemli olan ifadelerden biri "değiştirmektir". Dönüşüm ve değişim arasındaki ana farka da değinilebilir bu çerçevede. Asimile edişten, kendini unutuşa evrilebilen bir süreç. Her dönüşüm zorunlu bir değişimi beraberinde getirir. Batı zihinleri önce değiştirir ardından kendi belirlediği sınırlar çerçevesinde bir şeylerin sorgulanmasına fırsat verilmeksizin dönüşümü gerçekleştirmiş bulunur. Bu Doğu zihninin en pasif olduğu zamandır. *"Doğu için "değişmeden kalabilen" değerlidir* (Baş, 2008).

Yazar şiirinde de belirttiği gibi tabiat diliyle konuşmaktadır. Tabiatın gizemiyle şiirinin gizemini bütünleştirmektedir. Yazar şiirin devamında yarı beline kadar toprağı kazıp çukura giren bir insan görüntüsü çizer. Doğu'nun içinde bulunmuş olduğu hâl belirir gözlerimizin önünde. Yarısına kadar toprağa gömülü olan bir Doğu simgesi ortaya çıkar. Günümüz Doğu anlayışına baktığımızda gömülü olan kısımların başında insanlık, vicdan, ahlâkın geldiği düşünülebilir. Ve sonra yedinci oğul

"Gömün beni değiştirmeden
Doğulu olarak ölmek istiyorum ben
Sizin bir tek ama büyük bir gücünüz var:
Karınızdakini değiştirmek
Beni öldürseniz de çıkmam buradan
Kemiklerim değişecek toz ve toprak olacak belki
Fakat değişmeyecek ruhum" der.

Ruhunun değişmemesi üzerine kurulu olan bir hayat dökülür dillerden. Çünkü Doğulu için metafizik olan hep önem arz etmektedir. Doğulu duygusaldır. Kaba, sert, insanlıktan arındırılmış değildir. Pozitivist, pragmatist

değildir. Ama Batı'nın kurgulamış hâliyle hümanistte değildir. *"Hümanizm, her şeyden evvel bir merhamet, bağışlama, müsamaha değildir; bunların umumiyetle onun bir neticesi olmasına rağmen. Hümanizm, insanın ve hürriyetinin afirmasyonudur. İnsanın insan olarak değerini teyittir. O kadar…"* (İzzetbegoviç, 2018). İdeolojik tanımlamalara sebebiyet veren bu felsefeler Batı için içselleştirilebilecek felsefelerdir. Çünkü onlar sömüren "medeniyetlerdir". Aynı zamanda normalleştirilebilme kabiliyetleri hat safhada olan toplumlardır. Batı medeniyeti her zaman karanlık bir yüze sahiptir. Tıpkı Dünya'nın Güneş etrafında dönerken güneş ile aralarına doğrusal bir mesafe koydukları anda Dünya'nın sahip olduğu karanlık bölge gibi. O an o bölge karanlığın zirveye ulaştığı yerdir. Batı işte böyledir. Bir yüzü her zaman zifiridir. Doğuya statik denmesine rağmen Batı bu yönüyle hiçbir zaman istenilen dinamikliğine kavuşamayacaktır. Çünkü bulunan her statik durum dinamik etkileri azaltıcı güce sahiptir.

Yazar şiiri şu şekilde devam ettirir:

"Onu kandırmak için boşuna çok dil döktüler
Açlıktan dolayı çıkar diye günlerce beklediler
O gün gün eridi ama çıkmadı dayandı
Bu acıdan yer yarıldı gök yandı
O nurdan bir sütuna döndü göğe uzandı
Batı bu sütunu ortadan kaldırmaktan âciz kaldı
Hâlâ onu ziyaret ederler şifa bulurlar
En onulmaz yarası olanlar
Ta kalplerinden vurulmuş olanlar
Yüreğinde insanlıktan bir iz taşıyanlar."

İnsanlıktan ümidini kesmeyen yazar insanlara bir kere daha insanlığı hatırlatarak veda eder şiirde. Gidiş bileti kesilmiş olan bir yolcunun gökyüzünü son defa seyre dalışı gibi içten bir vedadır bu. Çözümde buradadır aynı zamanda: "İnsan olmakta". Doğu'nun sırrıdır insan olmak. Bu sırdan uzaklaştıkça pusulası olmayan bir gemide ilerleyiş başlar. Doğu bugün yolunu bilmeden ilerliyor. Kendini bilmediği için yolunu da

bilmiyor. Doğu özden uzaklaştıkça nesne olmaya mahkûm kalanlardandır. Mahkûm olmak bir mecburiyettir bu durumda. İyi günlere selam vermemizdeki ikilemde beliriverir. Sezai Karakoç Küçük Na't şiirinde şu sözlerle ikilemleri vurgular:

"Gün doğuyor her yer çiçek ve kar
Bütün çocuklar kurtuldu demektir"

Sonuç

Oryantalist çalışmalarında göstermiş olduğu üzere Doğu bir araştırma nesnesi olarak ele alınıyor. Batı'nın doğruları çerçevesinde yaratılan Doğu imajı enjekte ediliyor. Hatta bazen Doğu'yu gidip görmeden Doğu hakkında yazılar yazılabiliyor. Bunun bedelini Doğu, Batı'yı taklit ederek ödüyor. Ulaşılacak olan bir nokta maddi ise atılan her adım bu maddeye doğru olacağından bir durağanlık meydana getirir. Doğu Batı'ya ulaşmaya, muasır medeniyetler seviyesine ulaşmaya çalıştıkça sürekli olarak bir durağanlık içinde kalacaktır. Doğu kendinden, duygularından, metafiziğinden vazgeçtiği sürece yok oluşa evrilecektir. Bunun başka bir çıkışı yoktur. Özellikle genç neslin bu konuda bilinçlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü genç zihinler yeni nesilleri topluma kazandırmak adına en güçlü adaylardır. Özünün sırrını çözmeye çalışan ve bunun uğrunda gerekirse kendine bile başkaldırmaktan çekinmeyen insanlar, geleceği inşa edecek insanlar için çabalayacaktır. Geleceğin inşası, hakikate giden yolda durağanlığı tanımayarak gerçekleşecektir.

Kaynakça

Abdulvahab Messiri (ed.), Önyargı. İstanbul: Mahya Yayınları, 2015.

Alatas, Syed Farid. "Asya'da Sosyal Bilimlerin Durumunu Çevreleyen Sorunlar". Trc. Adem Bölükbaşı. *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler*. Haz. Firdevs Bulut. 3. İstanbul: Matbu Yayınları, 2016.

Arslan, Hüsamettin. "Bilim, Bilimsel Bilgi ve İktidar". *Doğu Batı Dergisi* 7(2011): 63-89.

Baş, Münire Kevser. "Batı ve Doğu Hakkındaki Genel Görüşleri". *Di-*

riliş Taşları. 64. Ankara: Lotus Yayınevi, 2008.

Bernasconi, Robert. "Locke'un İnsan Hakkında Neredeyse Gelişigüzel Konuşması: Köleliğin Doğal Hukuka Dayanarak Haklılaştırılmasında Kelimelerin İkili Kullanımı". Trc. Zeynep Direk-İsmail Esiner- Tendü Meriç- Nazlı Öktem. *Irk Kavramını Kim İcat Etti?*. Haz. Zeynep Direk. 38. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

Bulut, Yücel. "Önsöz". *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. IX. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

İzzetbegoviç, Aliya. "Kültür ve Uygarlık". Trc. Salih Şaban. *Doğu Batı Arasında İslam*. Haz. Salih Akdemir-M. Hayri Kırbaşoğlu. 81. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018

Kalın, İbrahim. "Sanat ve Medeniyet: Güzellik İlmine Giriş". *Barbar Modern Medeni*. 198. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

Kanar, Yüksel. "Avrupamerkezcilik, Oryantalizm ve Sömürgecilik". *Batı'nın Doğusu*. 16. İstanbul: Mahya Yayınları, 2016.

Özel, İsmet. "Sahne Işıkları". Üç Zor Mesele. 76. İstanbul: Tiyo Yayıncılık, 2018.

Said, Edward William. "Şark'ın Şarklılaştırılması". Trc. Berna Yıldırım. Şarkiyatçılık. Haz. Beril Eyüboğlu, Orhan Koçak. 64. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Şâyegân, Dâryuş. "Dayanaksız Düşünce". Trc. Derya Örs. *Batı Karşısında Asya.* Haz. Yasin Topaloğlu. 90. Ankara: Sitare Yayınları, 2012.

Şeriati, Ali. *Bilinç ve Eşekleştirme*. 5. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları: 2018.

İBNU'S-SÎD EL-BATALYEVSÎ VE RİSALELERİNDE MEŞHUR (ZEYD 'AMR'I DÖVDÜ) ÖRNEĞİNİ İNCELEME METODU

ابن السيد البطليوسي (١٢٥/٤٤٤) ومنهجه النحوي خلال رسالته

في تحقيق المثال المشهور « ضرَب زيد عمرا » محمد مشهود حقجي أوغلو

Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU

محمد مشهود حقجي أوغلو، مدرس في قسم اللغة العربية وبلاغتها في كلية الإلهيات بجامعة وان يوزونجي يِيل بوان، Muhammed_yyu@hotmail.com.

Özet

Arap dilini bilmenin Kur'an-ı Kerim ve din ilimlerini doğru ve iyi anlamak için büyük bir önemi vardır. Bu sebeple İslam âlimleri bu ilim için muhteşem düzeyde çok gayret etmişlerdir. Bu yolda çok değerli eserler ortaya koymuşlardır. 5Hiç şüphesiz İbn Sîd el-Betalyevsî(h. 521) de bu bilginlerden biridir. el-Betalyevsî gibi çok yönlü bir alimin tüm yönlerini ele alıp ortaya koymanın kolay bir iş olmadığı herkesin malumudur. el-Betalyevsî dil alanı olsun İslami ilimler olsun kendini kanıtlayan ve arkasında çok önemli eserler bırakan bir kişiliktir. Arapların "kitap, âlimin ebedi oğludur" sözü doğrultusunda kıyamete kadar kendisinin hayır mizanına sevaplar katacak önemli çalışmalara el atmış bir bilgindir. el-Betalyevsî Edebiyat, şiir, nahiv gibi bir çok dil konusunda bir çok risale kaleme almıştır. Bu risalelerde dil ile alakalı bazı konuları ele almış, konuları ele alırken geniş bir şekilde tartışmış, eleştirmiş veya kendi görüşüne uygun olan görüşleri de desteklemiştir. Bu risalelerinden biri de arap grameri konusu içinde yer alan irab hakkındaki risalesi olan ضرَبزيدعمرا cümlesinin tahkiki çerçevesindeki risalesidir. O, bu risalede bu cümleyi "mübtedada emel eden şey nedir, haberde amel eden şey nedir, ikisinin amili aynı mı, bu nasıl bir kelam; hakiki mi mecâzi mi?" Gibi birçok soruyu ele alıp incelemiştir. Biz de bu araştırmamızda Allah (cc)'ın izniyle bu risale kapsamında el-Betalyevsî'nin hayatına, eserlerine, dilciliğine ve bu risalede ele aldığı konulara ve cevaplarına ışık tutmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: el-Betalyevsî, Nahiv, İ'râb, Amil, Mecâz, Hakikat.

IBN AL-SĪD AL-BAṬALYAWSĪ (444/521) AND THE GRAMATİC METHOD WİTHİN THE FRAMEWORK OF THE FAMOUS EXAMPLE OF "ZAYD BEAT AMR"

Abstract

Knowing the Arabic language is of great importance for proper and good understanding of the Qur'an and religious sciences. For this reason, Islamic scholars have worked very hard for this science at a magnificent level. On this path, they have revealed very valuable artifacts. No doubt Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (h. 521) is also one of these scholars.

It is known to everyone that it is not an easy task to address and reveal all aspects of a multifaceted scholar such as al-Baṭalyawsī. al-Baṭalyawsī is a personality that proves itself, whether it is the language field or Islamic sciences, and leaves very important works behind. He is a scholar who has taken part in important works that will add rewards to his good balance until the apocalypse in accordance with the Arab word "the book is the eternal Son of a scholar".

al-Baṭalyawsī has written many treatises on many languages, such as literature, poetry, grammar. In these treatises, he addressed some issues related to language, discussed, criticized or supported views that were in line with his own view. One of these treatises is the treatise on irab, which is included in the subject of Arabic grammar, within the framework of the investigation of the sentenc رمع ديز بـرَض. He said this sentence in this treatise "what is what ambitions in exchange, what is what acts in the news, is the amili of the two the same, How is this a word; genuine or metaphorical?"He has addressed and examined many questions, such as.

In this research, we will try to shed light on al-Baṭalyawsī's life, works, linguistics and the issues and answers he addresses in this treatise with the permission of Allah (SWT).

Keywords: al-Baṭalyawsī, Nahiv, I'rab, Amil, metaphor, truth.

ملخص

ولَمَّا كانت لعلم النحو أهمية كبيرة، فرَّغ أئمة الإسلام وعلماؤه أنفسَهم لتعلُّمه، حتى بلغوا فيه الغاية والذروةَ، وتوسَّعوا في تحصيل قواعده توسعًا كبيرًا، نافسوا فيه أئمة اللغة المتخصصين فيها. والإمام البطليوسي(١٢٥ ه) من هؤلاء العلماء.

لا مراء أن الحديث عن شخصية عالم متعدد الجوانب والمواهب مثل شخصية أبي محمد بن السيد البطليوسي يحتاج إلى جهد كبير. فهو من الأئمة الكبار، ويُعَدُّ من فحول العلماء، وتشهد كثرة الآثار التي خلَّفَهَا في مختلف فنون اللغة على تلك المكانة السامية التي تبوَّأَهَا بين علماء جيله، وبين من جاءوا بعده من العلماء الكبار في علوم اللغة العربية على اختلاف أنواعها، وفنونها، ومما يؤكد على تلك المكانة السامية، والمنزلة الرفيعة العالية للعلامة البطليوسي تصويباته المتعددة لكثير من علماء اللغة فيما وقعوا فيه من أخطاء سواء كانت تلك الأخطاء في القول أو في الإعراب، وجدير بالذكر أن البطليوسي في تلك التصويبات ينطلق من اللغة التي تَشَرَّبَهَا، وامتلك ناصيتها، وصار فيها من العلماء الراسخين ، وهو في كل ذلك يُدَعِّمُ أقواله، وحججه بالأدلة الدامغة التي لا يملك معها المخطئون إلا التسليم له فيما ذهب إليه؛ لأن آراءه قد بُنِيَت على الأدلة القوية، وعلى الحجج العلمية، والمنطقية.

كتب ابن السيد رسائل متعددة في اللغة يعالج فيها جملة من القضايا الأدبية واللغوية والنحوية والفلسفية معالجة تقوم على الاستقصاء والتعمق والمناقشة والأخذ والرد. يبدأ المسألة بعرض سؤال السائل عرضا مكثفا ثم ينتقل بعدها إلى الإجابة عن الأسئلة المطروحة كافة.

وهذا البحث يدور في مبناه، وفحواه على دراسة، وتحقيق تلك الرسالة السامية لعَلَّامَةِ زمانه ابن السيد في رسالته في تحقيق المثال المشهور « ضرَب زيد عمرا « وقد أجاب ابن السيد في هذه الرسالة عن بعض الأسئلة مثل: ما العامل في زيد؟ وما العامل في عمرو؟ وهل عاملهما واحد؟ أم العامل في أحدهما غير العامل في الآخر؟ وما هذا الكلام؟ أ حقيقة أم مجاز؟ فإن كان حقيقة فكيف هو؟ وإن كان مجازا فمن كم وجه دخله المجة؟ وهكذا.

وهذا البحث سيلقي إن شاء الله تعالى نظرة فاحصة، وكاشفة عن حياة ابن السيد ومنهجه النحوي وإجابته عن هذه الأسئلة في هذه الرسالة.

الكلمات الافتتاحية: البطليوسي، النحو، الإعراب، العامل، المجاز، الحقيقة.

نُبْذَةٌ مختصرة عن العلامة ابن السيد

وُلِدَ في (٤٤٤- ٢٥٠١م)، وتوفي (١٢٥هـ-٧٢١١م) في إحدى مدن قرطبة، ويُعَدُّ - رحمه الله – من أكابر العلماء الراسخين في علوم اللغة بكل فروعها، وكان – رحمه الله – فضلا عن تمكنه من اللغة، وامتلاكه لناصيتها كان عالما بكثير من اللغات الأخرى؛ ولهذا وصفه أقرانه، ومن جاءوا بعده بالبحر لغزارة علمه، وقوة ضبطه، وحُسن عرضه؛ ولهذا السبب عدَّه العلماء

الكبار بأنه من مفاخر الأندلس؛ وقال عنه الكثيرون من أرباب اللغة، والأدب بأنه كان ثقة حافظاً ضابطًا (ابن كثير، ١٩٩٠: ٢١/٨٩١).

نشأ البطليوسي في بيت علم وفضل، وتلقّى العلم في بطليوس على أبيه، ثم على أخيه أبي الحسن ، ومعظم ما روي عنه كان كتباً في اللغة. ودرس القراءات على ابن حمدون الملقب بابن اللطينية المتوفى (٦٦٤هـ)، كما درس اللغة على على كبار النخاة في عصره، وفي نحو سنة ٤٦٤هـ ارتحل ابن السيد إلى المرية ومكث فيها عاماً واحداً سمع في أثنائه من عبد الله بن جبير القيرواني، ثم غادرها إلى قرطبة لإكمال تعليمه فدرس فيها الحديث على كبار مُحَدِّثِي عصره العلامة الغساني الذي يُعَدُّ شيخ المحدّثين بقرطبة آنذاك ، وكان من أساتذته كذلك أبو الفضل البغدادي، وعبد الدايم بن مرزوق بن جبر القيرواني، وهما من رواة الأدب والأشعار الوافدين من خارج الأندلس، وغيرهم.

بعدئذٍ أخذ البطليوسي يتنقّل بين بلاطات ملوك الطوائف، فاتصل بالقادر بالله يحيى بن إسماعيل بن ذي النون (٧٦٤-٨٧٤هـ) بطُلَيْطِلة، وكان على علاقة طيبة بأبي الحسن راشد بن العريف كاتب ذي النون. وأقام ابن السيد في شَنْتَمَرِيّة إبّان حكم أبي مروان عبد الملك بن رزين لها آخر ملوك بني رزين (خلفه المرابطون سنة ٣٠٥). ولما تنكّر عبد الملك بن رزين للبطليوسي استعطفه هذا بقصيدة رقيقة مؤثرة لم تلق عند ابن رزين الاهتمام المأمول، ففرّ البطليوسي إلى سرقسطة واتصل بأحمد المستعين التجيبي (٨٧٤-٣٠٥هـ) حاكم سرقسطة الذي استمرّ عليها إبّان حكم المرابطين. ثم رجع إلى إقليم السهلة في شنتمرية، ولما ساءت أحوالها ارتحل هذا إلى قرطبة وجلس في مسجدها الجامع يُقرِىء علوم الدين واللغة والنحو والأدب، غير أنه لم يلبث أن غادرها إلى بلنسية (كان فيها سنة ١١٥هـ) وكانت تحت حكم المرابطين وهناك استقر، وأخذ ذائع الصيت؛ ولهذا أخذ الناس يهرولون إليه لينهلوا من معينه الذي لا ينضب وكان الناس يجتمعون إليه ويقرؤون عليه ويقتبسون منه، وقد اشتغل بالإقراء والإملاء والتدريس والتأليف، وترك الاتصال بالملوك والأمراء، وبقي على هذه الحال إلى أن لقي ربه (ابن خلكان، ٢٧٩١: ٣/٦٩-٨٩).

كان البطليوسي واسع المعرفة بفنون العلم؛ محدِّثاً وفقيهاً ولغوياً ونحوياً وأديباً وناقداً وشاعراً ومؤرخاً عارفاً بأيام العرب وأشعارها، وكان أيضاً فيلسوفاً، ولقب بنحوي زمانه، وبشيخ النحاة.

وقد أثنى عليه كثير من العلماء من ذلك ما ذكره صاحب تاريخ الأدب العربي حيث قال : «.. ومن لغويي الأندلس العلامة البطليوسي، وله العديد من التآليف، والكتب، والشروح منها على سبيل المثال لا الحصر : الاقتضاب في شرح أدب الكاتب لابن قتيبة، وشرح سقط الزند، وأيضًا شرح على مختارات من لزوم ما لا يلزم لأبي العلاء، وكلاهما لأبي العلاء المعري» (شوقي ضيف، ١٩٨٩: ٥٩).

وقد أثنى عليه في موضع آخر حيث قال: « وهو عالم لُغَوي، وله في الفلسفة رسالة

بعنوان: «كتاب الحدائق في المطالب الفلسفية العويصة» ، وقد تحدث في هذه الرسالة عن كثير من أقوال الفلاسفة، ودعم تلك الأقوال بكلام كثير لفلاسفة االيونان أمثال أرسطو، وأفلاطون، وسقراط، وغيرهم « (شوقي ضيف، ١٩٨٩: ٤٨).

وقد تكلم عنه كثير من العلماء الكبار أمثال صلاح على الفرطوسي، حيث تحدث عن مولده، ونشأته وعن آثاره العلمية، وقد أشرت سابقا أن العلامة البطليوسي قد مر بمرحلتين في حياته :

- المرحلة الأولى : كانت تتمثل في كثرة تحركاته وتنقلاته بين الدويلات، والمدن، وكانت هذه المرحلة بالنسبة إليه مرحلة عدم استقرار، فما إن يستقر في مكان إلا وتراه بحث عن مكان غيره ..

- المرحلة الثانية: وهذه المرحلة بالنسبة للعلامة البطليوسي تعد مرحلة استقرار، وكانت هذه المرحلة إبان حكم المرابطين، وقد كانت العوامل السياسية الغير المستقرة آنذاك سببا في استقراره في مكان بعينه، وفي اهتمامه بالبحث، والتأليف، ومتابعة الدروس مع طلابه، وقد كانت مسيرته العلمية الحافلة بالعلم سببا في نقمة حُسَّاده عليه حيث أُتُّهِمَ بسرقة كتاب (الاقتضاب في شرح أدب الكتاب)، من أبي العباس أحمد بن محمد بن أحمد (ت ٠٦٤ ه)، ولم تكن تلك التهمة النكراء من قبل الحُسَّاد، والحاقدين إلا سببا في في زيادة همته، واجتهاده، وكثرة تآليفه .

وقد كان البطليوسي رحمه الله محبا، وشغوفا بالشعر، ودلالة ذلك متابعته لشعر الأوائل من شعراء الجاهلية، والمخضرمين، ويُعد كذلك من الذين أجازوا الاستشهاد بشعر المحدثين من الشعراء.

وقد كانت له إسهامات متميزة في شرح الأشعار وضبطها كشرحه سقط الزند للمعري وشعر المتنبي وشرح أدب الكاتب وغيرها من الدراسات التي احتفظت بها المكتبة العربية والتي تشهد له بمدى اتساع علمه وتبحره في مختلف المعارف والعلوم. يقول عنه اللغويون إنه عالم بالآداب متبحرا فيها مقدما في معرفتها، يجتمع الناس إليه ويقرؤون عليه ويقتبسون منه (ابن بشكوال، ١٩٥٥: ٢٨٢/١).

مصادر ثقافته

تنوعت مصادر ثقافة العلامة البطليوسي – رحمه الله- والذي ساعد على ذلك التنوع عصره الذي تواجد فيه، فقد كان عصر أمراء الطوائف من أكثر العصور تقدمًا في مختلف الفنون والعلوم سيما علوم اللغة العربية بكل فنونها، وأقسامها ، وقد كان لتعدد مراكز الحكم، وكثرة العلماء آنذاك أثر كبير في ازدهار الحركة العلمية، وقد كان هناك سبب رئيس في تنوع ثقافة العلامة البطليوس وهو انكبابه على طلب العلم منذ نعومة أظفاره، وقد درس العلم على أيدي شيوخ أجلاء، وعلماء أجلاء، وقد تمكن – رحمه الله – من قراءة، ودراسة، وهضم علوم من سبقه من العلماء عبر رحلة طويلة من العلم، والجد، والاجتهاد، وقد ساعده على ذلك الاستعداد الفطري، وقد كانت تلك

الثروة العلمية الهائلة التي حصلها منذ بكورة طلبه للعلم على يد الشيوخ والعلماء من أهم العوامل التي جعلته يتبوأ تلك المكانة الرفيعة، وتلك المنزلة السامية .

مؤلفاته

عند الحديث عن المؤلفات العلمية التي تركها لنا العلامة ابن السيد سنجد أنفسنا أمام عالم من العلماء الفحول، فهو بحق يعد بحرا متلاطم الأمواج لا تستطيع أن تصل إلى شاطئ من شطآنه الزاخرة، ويشهد لذلك تلك التآليف التي يصعب على الإنسان حصرها، والتي تدل دلالة قاطعة على منزلة الرجل، ومكانته بين علماء عصره، ومن تلك الآثار العلمية :

كتاب»المثلث» على غرار كتاب (مثلث قطرب) ، وقد أورد في الكتاب ما يدل على غزارة علمه، ولم يكتف بذلك بل تجده قد أورد ما فيه من أغلاط وصوَّبها .

ومن تلك الكتب النافعة والجديرة بالاقتناء كتابه الماتع (الاقتضاب) شرح فيه كتاب أبي قتيبة (أدب الكاتب) .

ويُعد شرحه لسقط الزند للمعري من أفضل كتبه كتبه حيث صال، وجال في شرح الكتاب ، وبين فيه المقاصد، والغايات ، ويعده كثير من العلماء أنه أفضل من كتاب أبي العلاء نفسه .

وله كتاب آخر سماه (في الحروف الخمسة)، وهي: السين ،والصاد، والضاد، والطاء، والذال، وقد جمع في هذا الكتاب كل ما هو غريب مما يدل على علم غزير، وثقافة واسعة .

ويعد كتابه (الحلل في شرح أبيات الجمل)، وكتابه (الخلل الواقع في الجمل) من الكتب ذائعة الصيت، والتي لا تخلو مكتبة علمية، ولا يخلو بحث علمي من ذكر للكتابين لما فيهما من علم نافع، وثقافة واسعة .

وهناك العديد من الكتب ذات الفائدة العظيمة، والنفع الكبير، ومن تلك الكتب كتاب (التنبيه على الأسباب الموجبة لاختلاف الأمة)، وغير ذلك من الكتب مثل شرحه للموطأ، وكتاب (الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف بين الفقهاء)، وهذا الكتاب قد ألفه في علم أصول الفقه، وكتاب (الحدائق)، وله رسائل كثيرة في مختلف فنون اللغة، ومنها تلك الرسالة الماتعة موضوع الدراسة

منهجه النحوي

الدراسات التراثية تجمع على أن الشيخ ابن السيد البطليوسي من النحاة البارعين إلى جانب ابن الطراوة وابن الباذش. ولتمكنه من هذا العلم جلس لتدريسه زمنا طويلا. قال عنه السيوطي: عبد الله ابن السيد نزيل بلنسية انتصب لإقراء علوم النحو واجتمع إليه الناس (السيوطي،

٤٦٩١: ٥٥/٢).

يقول عنه البغدادي: الإمام النحوي اللغوي الفقيه (البغدادي، ٣٥٩١: ٤٥٤/١). وقال عنه صاحب روضات الجنان: الإمام المقدم اللغوي النحوي البلنسي له فتاوى نادرة في كتب الفقه واللغة (الخوانساري: ١٣٤/٢). نحن نشاهد بأن محققي كتبه قد تكلموا عن البطليوسي فمثلا نجد أحدا منهم يقول: « فالذي يقرأ في كتبه يجد نفسه أمام عالم نحرير قلما يجود الزمان بمثله، فهو عالم يتصف بكل صفات العلماء، كما أنه يتمتع بقدرة فائقة في عرض موضوعاته بأسلوب شيق ، وبطريقة سهلة، ومبسطة، وبعيدة كل البعد عن الغموض، والتعقيد، كما أنه كثيرا ما يدلل على أقواله بالشواهد القرآنية، والشعرية؛ ليؤكد على فكرته، وليدلل على موضوعه بالحجج الدامغة، كما تتسم موضوعاته بالتحليل، والتعليل، وحسن البيان (زهار: ٢٧-٣٧).

والملاحظ أن تصانيف ابن السيد على اختلاف موضوعاتها وأغراضها إلا أنها لا تخلو من المسائل والملاحظات النحوية سواء في كتابه المسائل المنثورة، أو المسائل والأجوبة، أو الحلل، أو إصلاح الخلل، وفيها يعرض مواقفه النحوية وآراءه التي تفرد بها سواء أكانت صوتية أم صرفية أم نحوية أم بلاغية فنرى أنه يعلق ويشرح فيدلي بموقفه في هذا الموضوع. فمثلا يقول في بيت أبي العلاء:

توهم كل سابغة عذيرا فرنّق يطلب الحلق الدخّالا

إن إعراب بيت أبي العلاء فإن كان أراد داخلة الحلق بعضها ببعض فالدخال صفة للحلق على وجهين:

إما أن يكون التقدير الحلق ذا الدخال فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه.

وإما أن تجعل المصدر في تأويل اسم مفعول كأنه قال؟ الحلق المداخل فيكون بمنزلة قولهم: رجل رضا. وإن كان أراد بالدخال الدخالَ الذي يكون في الورد وهو أشبه بمراده الغدير والشرب فيجب أن يكون الدخال صفة لمصدر محذوف كأنه قال: الشرب الدخال (البطليوسي، ٦٧٩١: ٨٠١/١). فنحن نرى هنا كيف كان ابن السيد البطليوسي متمكنا من النحو.

وكان دائما يربط المسائل النحوية بالمعاني والدلالات ودرجة إبلاغ السامع فمثلا يقول معلقا على قول المعري

ويا أسيرة حجليها أوى سفها حمل الحلي بمن أعيا عن النظر

قال: فإن قيل فهلا قال بمعنى يعي عن النظر فيجعله فعل حال دائما غير منقطع فيكون أبلغ من أن يكون ماضيا؟ فالجواب يكون بوجهين:

- إن الماضي قد يذكر ولا يراد أن المخبر عنه في الحال والإستقبال على خلاف سلف منه

نحن: أصبح زيد عالما. وعلى هذا يتأول قوله تعالى « وكان الله عليما حكيما»(سورة النساء، ١١١) لأن المراد من أن ما علم الآن من علمه وحكمته لم يزل موصوفا به. فهذا وجه.

- إن ذكر الماضي ههنا أليق بما ذكره من السفه يريد أن أهلها ألبسوها الخلاخل مع ما قد سلف من علمهم بأنها لا تقدر على حمل نظر العيون فكان ذلك أبلغ في وصفهم بالسفه (البطليوسي، ٦٧٩١: ٧١١/١).

فلشدة تأثره بالنحو وعلمه به نلمسه في كل مسألة مولعا بتخريجاته فيتعرض جاهدا لفك اللبس الذي يكتنف المسألة فمثلا يقف عند إعراب الفاعل الضمير في قول الله جل شأنه « إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» (سورة الفاطر، ٠١) فيقول من الجائز أن يكون الفاعل هو الضمير المستتر في «يرفعه» عائدا على الكلم، والضمير المفعول عائدا على العمل، فيكون المراد حينئذ : أن الكلم الطيب ، والذي يقصد به هو التوحيد هو الرافع لكل عمل صالح، ودليل ذلك أنه لا يجوز، ولا يقبل أي عمل من الأعمال الصالحة إلا إذا كان مقترنا بالإيمان، ومن الجائز كذلك أن يكون الضمير الفاعل عائدا على العمل، وحينئذ سيكون المفعول عائدا على الكلم، فيكون المعنى حينئذ : أن العمل الصالح هو الذي يرفع الكلم الطيب، وعلى كلا القولين كلاهما صحيح؛ لأنه لا يصح أحدهما دون الآخر (البطليوسي: ٨٣-٩٣).

والبطليوسي في أثناء مناقشته العلمية يذكر آراء النحاة السابقين من بصريين وكوفيين فيراجعهم في أدق المسائل والقضايا والتعريفات والحدود. فمثلا يراجع أبا القاسم في تعريفه الاسم بأنه ما كان في موضع الفاعلية، أو المفعولية، أو قد يكون ت قد تأثر بحرف من حروف الجر فيقول بعد ما نقل قول أبي القاسم: وأما تحديد الاسم بأنه ما جاز أن يكون في موضع الرفع، أو النصب ، أو تأثر بالجر ، فهذا لا يدل تماما على معنى الاسم، ولا يصح أن يكون تعريفا للاسم، لأننا نجد من الأسماء ما لا ينطبق عليه التعريف السابق، ومن ذلك الاسم الواقع بعد أداة النداء، كقول العرب : يا هناه أقبل، فالاسم السابق لا يستعمل إلا في النداء،، ولا يأتي فاعلا، أو مفعولا، فلا يقال جاءني هناه ولا رأيت هناه ولا مررت بهناه لأنه للنداء خاصة (البطليوسي، ٩٧٩١: ٥-٦).

وخلاصة القول أن العلامة البطليوسي هو عالم ذو طراز خاص، وقد رأينا فيما سبق ثناء الطلاب، والعلماء الكبار عليه، فهو بحق عالم موسوعي قد تشرَّب اللغة من جذورها، وصار فيها عالما يشار إليه بالبنان، وتعد آراؤه اللغوية محل بحث من قبل العلماء، والدارسين فضلا عن منهجه العلمي في تآليفه التي تتسم بالسهوله، والوضوح، وتكشف عن عقلية علمية لغوية لا نظير لها في بيئة العلماء، فلله دره من عالم كبير .

آراؤه في رسالته عن تحقيق المثال المشهور « ضرَب زيد عمرا «

لابن السيد كتاب مهم تحت اسم رسائل في اللغة، وهو عالج في هذا الكتاب جملة من القضايا الأدبية واللغوية والنحوية والفلسفية معالجة تقوم على الاستقصاء والتعمق والمناقشة

والأخذ والرد.

يبدأ المسألة بعرض سؤال السائل عرضا مكثفا ثم ينتقل بعدها إلى الإجابة عن الأسئلة المطروحة كافة فيقسمها إلى أبواب أو فصول بحسب عدد الأسئلة، ويعرض لآراء الأئمة من علماء اللغة والأدب والنحو عرضا مجملا وبعدها يناقشها رأيا رأيا.

ينص ابن السيد في أثناء عرضه لآراء العلماء ومناقشتها على المصاد والمراجع التي نقل عنها سواء أكان هذا المصدر كتابا مثل كتاب سيبويه والكامل للمبرد وكتاب الحروف للفارابي أو أقوال علماء كعيسى بن عمر الثقفي والخليل وأبي عبيدة والكسائي والفراء ومعاذ الهراء وصاعد البغدادي من اللغويين والنحاة وأفلطون وأرسطوطاليس وغيرهم من الفلاسفة.

وهو مع ذلك لا يطلق أقواله آراءه جزافا من دون أن يعضدها بجملة من الشواهد الفرآنية والحديثية والشعرية والنثرية.

يضم هذا الكتاب المسمى برسائل ابن السيد البطليوسي ثماني عشرة رسالة في الأدب واللغة والنحو والفلسفة. وهذه الرسائل على الترتيب هكذا:

- الرسالةالأولى: جواب اعتراضات ابن العربي على شرح البطليوسي لديوان المعري
- الرسالةالثانية: فروق بين الأسماء ومسمياتها، وقد جاءت هذه الرسالة في أربعة أبواب:

- الباب الأول: (بيان الفرق بين الاسم والمسمى)
- الباب الثاني: (دليل صحة القول أن الاسم هو المسمى)
- الباب لثالث: (بيان كيفية كون المسمى بمعنى الاسم الذي يراد به التسمية)
- الباب الرابع : (بيان كيفية كون الاسم مسمى، وتسمية في جهة واحدة) .
- الباب الرابع: (في تبيين: كيف يكون الشيء الواحد مسمى من جهة وتسمية من جهة أخرى؟)

- الرسالة الثالثة: في تحقيق معنى لفظ (رب) وقسم هذه بثلاثة أبواب:
  - باب (الكلام في رب وحقيقة وضعها)
  - باب (المواضع التي تقع فيها (رب) للتقليل والتخصيص على حقيقة وضعها)
  - باب (ذكر المواضع التي وقعت (رب) فيها بمعنى التكثير على طريق المجاز)
- الرسالة الرابعة: في قوله تعالى: {الولاية لله الحق}
- الرسالة الخامسة: في تحقيق المثال المشهور: ضرب زيد عمرا، وهي رسالتنا التي سنبحث عنها إن شاء الله تعالى
- الرسالة السادسة: في قوله تعالى: (فأنساه الشيطان ذكر ربه)
- الرسالة السابعة: في تحقيق الدواء المعروف بـ «حب الملوك»

- الرسالة الثامنة: رسالة في الفرق بين النعت والبدل وعطف البيان
- الرسالة التاسعة: في تحقيق معنى بعض الأبيات
- الرسالة العاشرة: في تحقيق بعض الأمثال والأبيات
- الرسالة الحادية عشر: في تحقيق بعض الأبيات
- الرسالة الثانية عشرة: في بيان مسألة وقع النزاع فيها بين المصنف وابن الصائغ
- الرسالة الثالثة عشرة: في تحقيق أن لفظ أمهات جمع ما هي؟
- الرسالة الرابعة عشرة: في قوله تعالى: {يستفتونك}
- الرسالة الخامسة عشرة: في تحقيق قوله تعالى: {الله نور السماوات والأرض} [سورة النور: ٥٣]
- الرسالة السادسة عشرة: في قوله تعالى: {شهد الله أنه لا إله إلا هو} [سورة آل عمران: ٨١]
- الرسالة السابعة عشرة: في تحقيق أقوال الحكماء: إن ترتيب الموجودات عن السبب الأول، وقسم هذه بسبعة أبواب:
  - الباب الأول: (قولهم : إن ترتب الموجودات محكي عن سببه الأول)
  - الباب الثاني: (تفسير قولهم علم الإنسان نابع من دائرة الوهم)

الباب الثالث: (بيان شبهة القول بأن تصور العقل الكلي في مقدور العقل الجزئي)

  - الباب الرابع: (بيان شبهة التوهم في قولهم للعدد دوائر وهمية)
  - الباب الخامس: (تفسير القول في صحة الوصف على وجه السلب)

الرد على الشبه التي تزعم أن صفات الله محدثة

  - الباب السادس: (تفنيد قولهم أن علم الله مختص بنفسه) .
  - الباب السابع: (إقامة الحجج على من يتوهمون بقاء حياة النفس بعد مفارقتها للجسد)
- الرسالة الثامنة عشرة: في تحقيق تصحيح عطف جملة التصليه على جملة الحمدله

فرسالته في تحقيق المثال المشهور « ضرَب زيد عمرا « هي الرسالة الخامسة على الترتيب في هذه الرسائل. والبطليوسي يقول في صدد هذه الرسالة: سألتَ -سددك الله إلى الغرض الأقصد وحملك على السنن الأحمد- عن قولنا: ضرب زيد عمرا وقلت ما العامل في زيد؟ وما العامل في عمرو؟ وهل عاملهما واحد؟ أم العامل في أحدهما غير العامل في الآخر؟ وما هذا الكلام؟ أحقيقة أم مجاز؟ فإن كان حقيقة فكيف هو؟ فإن كان مجازا فمن كم وجه دخله المجاز؟ أمن وجه واحد أم من أكثر من ذلك؟ وقلتَ: ما معنى قولنا زيد فاعل بضرب وعمرومفعول به؟ ....وهكذا يسرد الأسئلة ثم يقول وقد أجبتك –أرشدك الله- إلى ما سألتني عنه وجلوت الحقيقة منه واستوفيت

فيها من القول ما رجوت أن يوافق مرادك ويطابق اعتقادك (البطليوسي، ٧٢٤١: ١٦١).

أريد أن أحكي طرفة عن قصة ضرب زيد عمرا، لأن بعض الناس قد سأل عن حكمة ضاربية زيد ومضروبية عمر قائلا لماذا يكون في كتب النحو زيد ضاربا وعمرو مضروبا دائم؟.

وقد وردت القصة في مواضع مختلفة من ذلك ما ذكره الباحث العراقي رزوق عيسى حيث قال : « أراد داودباشاأن يتعلم اللغة العربية، وأن يتمكن من دراسة أساليبها، وأن يتدرب على أسرارها، وأن يحيط بنوادرها، فهداه تفكيره إلى أن يأتي بأحد اللغويين الضالعين في اللغة العربية في زمانه ، وأخذ يدرس على يديه، وذات يوم واللغوي الكبير يدرس فصلا في علم النحو لتلميذه داود، وجد أن تلميذه داود قد أصابه الملل، من كثرة الأمثلة، وقد كان من أشهر الأمثلة المستعملة العربية: ضرب زيد عمرا، وورد في خاطرة التلميذ أن يسأل شيخه عن سبب مجيء زيد ضاربا في الوقت الذي يكون فيه عمرا دائما هو المضروب، وقد ضحك الأستاذ لسؤال تلميذه، و، ولا مضروب، وكل ما في الأمر أن تلك الأمثلة قد أوردها النحاة على سبيل التمثيل لتوضيح القواعد النحوية ليس أكثر من ذلك إلا أن الوالي داود باشا لم يعجبه هذا الجواب، وقد اعتبر الوالي سكوت العالم عن إيجاد جوابا مقنعا له إهانة له؛ ولهذا السبب أمر بسجنه، ولم يكتف الوالي بذلك بل أطلق جنوده لإحضار كل علماء النحو في زمانه، وطرح عليهم السؤال الذي طرحه على معلمه الأول، وكان جوابهم عين الجواب الأول، فاشتد غضبه، وأمر بحبسهم جميعا حتى اكتظت السجون بالنحاة، وعلماء اللغة في زمانه، وفي نهاية المطاف أرسل الوالي جواسيسه في كل أنحاء العراق ليأتوا له بمن يقدم تفسيرا يرضي الوالي، فلم يجدوا إلا رجلا كبيرا في السن عثروا عليه، وقد تصدى هذا الرجل لتلك المعضلة، وقدم تفسيرا أرضى الوالي حيث قال له : إن كلمة عمرو تأتي بواو زائدة، وهذه الواو الزائدة قد سُرقت من واو داود، فكلمة داود في الأصل تكتب بواوين، ولكن تحذف إحدى الواوين قياسا، فالواو الزائدة في عمرو قد سُرقت من الواو المحذوفة من داود، وقد كان جزاء هذه السرقة أن يكون عمرا هو المضروب في المثال دائما، وأن يكون زيد هو الضارب دائما، وقد كانت هذه الحيلة الذكية من الشيخ الكبير سببا في إرضاء الوالي، وسببا في خروج كل النحاة من السجن، وقد أراد الوالي أن يكرم الشيخ لحسن جوابه، وما كان من الشيخ إلا أن طلب إخراج النحاة، وأن تعود إليهم نفقاتهم الشهرية، وقد كان ما أراده الشيخ، وهذه باختصار ما ورد في قصة (ضرب زيد عمرا) (توفيق، ٦١٠٢).

- واثناء إجابته لهذه الأسئلة يقسم رسالته إلى اثني عشر فصلا.

ففي الفصل الأول يجيب البطليوسي عن سؤال حول عامل في ارتفاع زيد وانتصاب عمرو فيقول (البطليوسي، ٧٢٤١: ٢٦١) بأن ارتفاع زيد بلا خلاف بين البصريين والكوفيين كان بالفعل ولكن في انتصاب عمر ليس هناك اتفاق بل فيه أربعة أقوال:

- عند سيبويه واصحابه الناصب له هو الفعل نفسه. وحجة البصريين أن الإجماع معقود على أن للفعل تأثيرا في العمل والفاعل لا تأثير له لأنه اسم والأسماء لا تعمل. وذهب

الكوفيون إلى أن الناصب لو كان الفعل وحده لوجب ان يليه المفعول به ولا يفصل بينهما فلما جاز الفصل دل ذلك على أن الفعل والفاعل هما العامل فيه (ابن الأنباري: ٠٨/١).

- عند هشام الكوفي الناصب له هو الفاعل نفسه. وحجة هشام أنه إذا لم يذكر الفاعل ارتفع.
- عند الفراء الناصب له هو مجموع الفعل والفاعل وأنه لا يصح أن ينتصب بأحدهما دون الآخر. وهو قول الكوفيين عامة، وحجتهم أن المفعول يكون بعد استيفاء الجملة للفعل والفاعل في اللفظ وتقديرا والفعل والفاعل كالشيء الواحد. وقال ابن عصفور أن الفساد في ذلك بين، ودليل ذلك وجوب أن يكون الحكم واحدا في كل مواضع وروده، فلابد أن يكون العامل مقدما، أو متأخرا عنه، لئلا يكون ذلك سببا في إعمال عاملين في معمول واحد (ابن عصفور، ٠٨٩١: ٦٦١/١).
- عند الخلف ومن في رأيه الناصب هو المعنى. وهذا مردود بأن المفعول به يرفع فيما لم يسم فاعله ومعنى المفعولية باق فيه وبأنه يجب نصب الإسم في –مات زيد- لدلالته على المفعولية فيه، ولما كان معنى المفعوليه حاضرا مع البناء لغير الفاعل، وكان الاسم في (مات زيد) مرفوعا مع عدم دلالته على الفاعلية كان ذلك دالا على فساد ما ذهب إليه خلف.

ثم ناقش البطليوسي هذه الأقوال ورجح قول سيبويه قائلا:

والذي يعتمد عليه من هذه الأقوال الأربعة هو قول سيبويه وسائر الأقوال إما راجح إليه وإما ساقط فلا يعرج عليه. ومما يدل على أن الناصب له هو الفعل اتفاق النحويين على تسمية عمرو في هذه المسألة ونظيرتها مفعولا به، ذلك أن فعل زيدٍ الضربَ وقع به لأن عمرا ليس بمفعول لزيد على الحقيقة وإنما المفعول على الحقيقة الضربُ ولأجل هذا سمي حدثا لأن الفاعل أحدثه ولأجل هذا سمي الضرب مفعولا مطلقا. فإذا كان عمرو إنما صار مفعولا بمباشرة فعلِ زيدٍ إياه ووقوعه به صح أنّ فعل زيد هو الناصب له لا زيد (البطليوسي، ٧٢٤١: ٣٦١). ثم أجاب البطليوسي على الأقوال الأخرى الثلاثة بفهمه العميق وعلمه الوفير منتقضا ومضعِّفا هذه الأقوال.

ففي فصل آخر يجيب سؤال «إذا قلنا ضرب زيد عمرا فهل هذا الكلام حقيقة أم مجاز؟» قائلا:

فأقول إنه مجاز لا حقيقة وإن المجاز يدخله من خمسة أوجه لا من وجه واحد فمنها أن زيدا يجوز أن يباشر ضرْبَ عمرو بنفسه ويجوز أن يأمر غيره بضربه فينسب الضرب إليه لأنه أمر به، وإن كان غيره هو الذي تولاه دونه. كما يقال ضرب السلطان فلانا ألف سوط أي: أمر بضربه. وقطع السلطان يد فلان أي أمر بذلك. وهذا النوع من المجاز لا يختص هذه المسألة وحدها بل هو جائز في كل فعل حدِّث به عن الفاعل، ولأجل هذا احتيج إلى وضع التوكيد في الكلام تقول: كتب زيد فيجوز أن يباشر الكتابة بيده ويجوز أن يكتب عنه بأمره فإذا أردت رفع المجاز قلتَ كتب زيد بنفسه (البطليوسي، ٧٢٤١: ٧٦١-٨٦١).

وبعد القيل والقال والمناقشة في النوع الأول من هذا المجاز انتقل البطليوسي إلى النوع الثاني فقال:

وأما المجاز الثاني الذي في قولنا ضرب زيد عمرا فهو أن ضرب لفظة موضوعة في اللغة ليعبَّر بها عن نوع الضرب كله. ألا ترى أنك تقول ضرب زيد وضرب الزيدان وضرب الزيدون فيعبر بها عن النوع كله؟ ومعلوم أن زيدا لم يوقع بعمرو نوع الضرب كله وإنما أوقع به جزءا منه. فبان بهذا أنه عموم وضع موضع خصوص وهذا النوع من المجاز أيضا مطّرد في جميع الأفعال. ألا ترى أنك تقول: أكلت خبزا وشربت ماء وقد علم أنك لم تفعل جميع الأكل ولا جميع الشرب (البطليوسي، ٧٢٤١: ٩٦١).

وأما المجاز الثالث في ضرب زيد عمرا فيقول عنه البطليوسي:

فهو أن الضرب لم يقع بجميع أجزاء عمرو وإنما وقع ببعضه فنسب الفعل إلى جملته. ويدلك على ذلك تأكيدهم إياه بما يرفع المجاز عنه وهو ما حكاه سيبويه من قولهم ضُرِب زيدٌ ظَهْرُه وبطنه وضرِب زيد الظهرُ والبطنُ (سيبويه، ٥٧٣١: ٩٥١/١). وهذا النوع الثالث يُعَدُّ مجازا أيضا مستمر في جميع المفعولات فإن الفعل غذا وقع عليها جاز أن يستوعب جميعها (البطليوسي، ٧٢٤١: ٠٧١).

وبعد أن بين النوع الرابع والخامس من المجاز انتقل إلى إجابة السؤال الثالث حول « إذا قلت ضرب زيد عمرا فهل لضربَ تأثير في زيد أم ليس له فيه تأثير؟ فإن قلت له فيه تأثير فهذا عكس ما عليه الأمر في الحقيقة لأن الفاعل هو المحدث للفعل، وإن قلت إن ضربَ لا تأثير له في زيد فبأي شيء ارتفع؟» فيقول البطليوسي عن هذا السؤال:

فإن هذا سؤال من لا دُرْبة له بأغراض النحويين ومقاصدهم وذلك أن غرض النحويين في قولهم زيد فاعل بالضرب إنما يريدون أنه فاعل بإحداثه لهذا النوع من الفعل وبإسناده إليه حسب اختلافهم في السبب الذي يرتفع الفاعل من إسناد الحديث إليه أو اختراعه للفعل. ولا يريدون أن للفعل تأثيرا في فاعله في الحقيقة وإنما يؤثر الفعل فب اللفظ الذي يعبَّر به عن الفاعل لا في المعنى الواقع تحته. وكذلك جميع صناعة النحو إنما تفيد المتعلم لها حكم الألفاظ التي يعبر بها عن المعاني لا حكم المعاني في أنفسها. ألا ترى أنك تقول: مات زيد فيكون زيد فاعلا من طريق اللفظ وإن كان مفعولا من طريق المعنى (البطليوسي، ٧٢٤١: ١٧١).

وفي السؤال الأخير وهو السؤال الخامس يكشف البطليوسي النقاب عن « ما الأحكام التي يختص بها زيد دون عمرو في هذه المسألة» فيجيب عن هذا السؤال قائلا:

أن كل فاعل في هذه المسألة وغيرها يختص بعشرة أحكام دون المفعول:

- فمنها أن يلي الفعلَ،

- ومنها أن لا يتقدم عليه،
- ومنها أن يستتر في الفعل إذا تقدم ذكره،
- ومنها أن يسكَّن آخر الفعل الماضي إذا كان مضمرا نحو ضربْت وقتلْت،
- ومنها أن يكون واحدا ولا يكون أكثر من واحد إلا على سبيل الاشتراك،
- ومنها أن الفعل مفتقر إلى الفاعل ولا يخلو من المفعول ولا يفتقِر إليه،
- ومنها أن الفاعل قد يفرق بين الفعل وإعرابه وذلك في الأفعال المضارعة إذا قلت يقومان وتقومان،
- ومنها أن الفعل يقترن بالفاعل وحده فيقوم منهما كلام مفيد نحو قام زيد، ولا يكون كلام مفيد من فعل ومفعول،
- ومنها أن العطف لا يحسن عليه إذا كان مضمرا حتى يؤكد نحو: قمت أنت وزيد،
- ومنها أن التعجب إنما يكون من الفاعل ولا يكون من المفعول به (البطليوسي، ٧٢٤١: ٩٧١-٠٨١).

وفي آخر الرسالة يقول ابن السيد البطليوسي رحمه الله تعالى:

فهذا ما عندي من الجواب عما سألتَ عنه، والحمد لله على ما منّ به وأنعم وصلى الله على محمد وآله وسلم وشرَّف وكرَّم، تمت المسألة والحمد لله على ذلك كثيرا.

الخاتمة وأهم النتائج

بعد الانتهاء من البحث أشير إلى أهم النتائج والتوصيات التي خرج بها البحث، والتي أجملها في النقاط التالية:

- ثبت من خلال البحث أن البطليوسي واسع المعرفة بفنون العلم؛ محدِّثاً وفقيهاً ولغوياً ونحوياً وأديباً وناقداً وشاعراً ومؤرخاً عارفاً بأيام العرب وأشعارها، وكان أيضاً فيلسوفاً، ولقب بنحوي زمانه، وبشيخ النحاة.
- تبين من خلال البحث أن العلامة البطليوسي قد مرَّ بطورين مختلفين

الطور الأول: طور أمراء الطوائف، وقد تشعَّبت تحركاته بين دويلاتها المتعددة، وتعد هذه المرحلة هي مرحلة عدم الاستقرار لكثرة تنقلاته، وتحركاته .

الطور الثاني : طور الاستقرار، وهذا الطور كانت له أسبابه المتعددة التي أدت إلى استقرار العلامة البطليوسي منها عدم استقرار الحالة السياسية آنذاك، وكان ذلك في أواخر القرن السابع، وهذا مما شجعه على الارتحال عن مدينة قرطبة، وتفرغه لمتابعة تآليفه، والتفرغ التام للبحث، والتدريس.

- كانت لابن السيد إسهامات متميزة في شرح الأشعار وضبطها كشرحه سقط الزند للمعري وشعر المتنبي وشرح أدب الكاتب وغيرها من الدراسات التي احتفظت بها المكتبة العربية والتي تشهد له بمدى اتساع علمه وتبحره في مختلف المعارف والعلوم. يقول عنه اللغويون إنه عالم بالآداب متبحرا فيها مقدما في معرفتها، يجتمع الناس إليه

ويقرؤون عليه ويقتبسون منه.

- في رسالته عن تحقيق المثال المشهور « ضرَب زيد عمرا «يبدأ المسألة بعرض سؤال السائل عرضا مكثفا ثم ينتقل بعدها إلى الإجابة عن الأسئلة المطروحة كافة فيقسمها إلى أبواب أو فصول بحسب عدد الأسئلة، ويعرض لآراء الأئمة من علماء اللغة والأدب والنحو عرضا مجملا وبعدها يناقشها رأيا رأيا.
- واثناء إجابته لهذه الأسئلة يقسم رسالته إلى اثني عشر فصلا. ويجيب عن الأسئلة بالنقول من النحاة ليقوي رأيه وأثناء ذلك يحلل آراء العلماء ضعفا وقوة بأسلوبه الممتع.
- فنحن إذا نظرنا إلى إجاباته حول هذه الأسئلة نرى ونشاهد كيف تمكن من هذا العلم الوفير المقنع لأنه يعرض الموضوع بكل جوانبه عرضا فاحصا وكاشفا. رحمة الله عليه وعلينا وجزاه عنا خير الجزاء.

وأخيرا الله أسال التوفيق، والسداد، والقبول .

المصادر والمراجع/ Kaynakça

- القرآن الكريم
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **البداية والنهاية**، المكتبة المعارف، بيروت، ١٩٩٠،
- ابن خلكان، أحمد بن محمد، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٢،
- شوقي حنين، **تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات: الأندلس**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٨٩،
- ابن بشكوال، **الصلة**، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥،
- السيوطي، جلال الدين، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، مطبعة الباب الحلبي، القاهرة، ١٩٦٤،
- البغدادي، إسماعيل باشا، **هداية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المؤلفين**، إسطنبول، ١٩٥٣،
- الخوانساري، محمد باقر، **روضات الجنان في أصول العلماء والسادات**، الطبعة الثانية، د.ت،
- زهار، محمد، **ابن السيد البطليوسي ومنهجه النحوي من خلال كتابه إصلاح الخلل**، مجلة الآداب، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، د.ت،
- البطليوسي، ابن السيد، **الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين وآرائهم**، القاهرة، د.ت،
- البطليوسي، ابن السيد، **شرح سقط الزند**، تحقيق: حامد عبد الحميد، دار القومية، القاهرة، ١٩٦٧،
- البطليوسي، ابن السيد، **إصلاح الخلل الواقع في كتاب الجمل**، دار المريخ،

الرياض، ٩٧٩١،

- البطليوسي، ابن السيد، **رسائل في اللغة**، تحقيق: وليد محمد السراقبي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ٧٢٤١،

- توفيق، قريرة، **لماذا «ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرَاً» قرونا**، الجامعة التونسيّة، ٦١٠٢.

- ابن الأنباري، أبو البركات، **الإنصاف فى مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين** ، دار الفكر، بيروت، د.ت،

- ابن عصفور، علي بن مؤمن ، شرح الجمل، تحقيق: صاحب أبو جناح، وزارة الأوقاف، بغداد، ٠٨٩١،

- سيبويه، أبو بشر عمر، **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخنجي، القاهرة، ٥٧٣١.

VAN ATASÖZLERİNDE SALDIRGAN MİZAH TARZI ÖRNEKLERİ

Miyase GÜZEL

Özet

Atasözleri, damıtılmış söz öbekleri olarak Türk anlatı geleneği içinde en küçük sözlü kültür ürünü olup günlük hayatta çok sık kullanılmaktadır. Bu sözler; anlatılmak istenen düşünceyi, edinilmiş bir tecrübeyi, alınması gereken bir tedbiri, olmuş ya da olması muhtemel durumları aktarmak için kullanılan, gözlemsel ve yaşamsal tecrübeler sonucunda üretilen ve hafızada kolayca yer edinmesinden dolayı nesilden nesile hızlıca aktarılabilen sözlerdir. Atasözleri, ait olduğu toplumun sosyolojik ve psikolojik yapılarını yansıtarak kültürel ve ekonomik düzeyleri hakkında ipuçları veren ve o toplumdaki insanî ilişkileri yansıtmada ayna vazifesi gören tümceler olarak önemli bir yere sahiptir. Atasözleri; kısa ve öz, az sözle birçok fikri içeren, ahenkli, güldüren, düşündüren, olay ve olguları sorgulattıran, günlük hayatı tanzim eden, bireysel ilişkileri düzenleyen, bazen tek bazen iki yargılı, zihinsel boşlukları pekiştiren, ders veren, öğütler içeren, bilgece tavırları olan, keskin sınırlar çizen, millî duygular içeren ve içerisinde canlı-cansız tüm varlıkları barındırabilen söz varlıklarıdır. Mizah, Arapça'dan Türkçe'ye transfer olan bir kelime olup şaka yapmak/latifede bulunmak ve güldürmek anlamlarına gelmektedir. Mizah kavramı gülme/gülüş/gülüşme, espri yapma, eğlendirme ve eğlence kavramları ile yakın ilişki içindedir. Bu ilişki anlayışı her toplumda farklı anlamlar içermektedir. Bir toplumda mizaha konu sayılabilecek kavramlar, nesneler ve durumlar değişkenlik gösterebildiği gibi üretilen sözlü kültür ürünlerine de iletkenlik göstermektedir. Bu çalışmada; Türk edebiyatında önemli bir yeri olan atasözleri hakkında bilgi verilecektir. Devamında Van atasözleri üzerine bir değerlendirme yapılacak ve bu sözler, mizahın bir türü olan saldırgan mizah tarzı ile analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mizah, Saldırgan Mizah, Tecrübe, Toplum, Van Atasözleri

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi.

AGGRESSIVE HUMOR STYLE EXAMPLES IN VAN PROVERBS

Abstract

Proverbs are the smallest oral culture product in the Turkish narrative tradition as distilled phrases and are used frequently in daily life. These words are; These are the words that are used to convey the thought, the acquired experience, a precaution to be taken, the situations that have been or are likely to be described, produced as a result of observational and vital experiences, and that can be transferred quickly from generation to generation because they are easily located in memory. Proverbs have an important place as sentences, reflecting the sociological and psychological structures of the society to which they belong, giving clues about their cultural and economic levels and mirroring the human relations in that society. Proverbs; short and concise, containing many ideas with few words, harmonious, making laugh, thinking, questioning events and facts, organizing everyday life, organizing individual relationships, sometimes having only sometimes two judgments, reinforcing mental gaps, giving lessons, containing advice, wise attitudes, they are vocabulary that draw sharp boundaries, contain national feelings and can contain all living and inanimate beings. The word humor is a word transferred from Arabic to Turkish, which means joking / lactifying and laughing. The concept of humor is closely related to the concepts of laughing / laughing / laughing / humor, entertaining and fun. This understanding of relationship has different meanings in every society. In a society, the concepts, objects and situations that can be considered as subject of humor may vary, as well as conducting verbal culture products. In this study; Information about proverbs that have an important place in Turkish literature will be given. Subsequently, an assessment will be made on Van proverbs and these words will be analyzed in an aggressive humor style, a form of humor.

Key Words: Humor, Offensive Humor, Experience, Society, Van Proverbs.

Giriş

Atasözleri/ atalar sözü ve veya atalar sözleri olarak ifade edilen bu tür, geçmişten gelmekte olup insanların ve toplumların tecrübelerinden beslenerek yaşanmışlıkları aktaran, öğüt ve hüküm veren sözlerdir. Bu söz; Almanca'da "sprichwort", Arapça'da "mesel", Farsça'da "pend", Fransızca'da "proverbe", İngilizce'de "proverb", Slav dillerinde "posloviçe" olarak adlandırılmaktadır.

Türk dünyasında örneğin; Çuvaşlar'da "comak/samah/oranlama", Altaylılar'da "ülger comak", Kazan Türkçesi'nde "eski söz", Kırım Türkçesi'nde "kartlar sözü/hikmet", Doğu Türkistan'da "tabma, ulular sözü" ve bazı Anadolu sahalarında "deyişteş/ozanlama" (Oy, 1991: 44) olarak kullanılmaktadır.

Mizah, "şaka ve latife yapmak" (Durmuş, 2005: 205) anlamına gelmektedir. Mizahın en temel amacı güldürmekle birlikte aynı zamanda toplumdaki aksaklıkları, düzensizlikleri, sosyal, siyasal ve kültürel deformasyonları nükteli bir biçimde ortaya koymaktır. Mizahın alaycı, iğneleyici ve sert bir tavrı vardır ancak özünde şaka ve kahkahayı barındırdığı için bu durum hemen herkes tarafından kanıksanmıştır.

Tanrı tarafından insanlara verilen gülme mekanizması, insanlık tarihi ile birlikte ortaya çıkmış ve yeme/içme/uyuma kadar önem kazanmış bir özelliktir. Gülme ve eğlenme şekilleri toplumlar arasında farklılık gösterse de bu gereksinim tüm insanlarda mevcuttur. Gülme isteği; eğlenmek, toplum baskılarından kaçmak, zor bir durumu alaya almak, gergin ortamı yumuşatmak, sosyal statüleri belli etmek gibi başta olmak üzere tüm platformlarda görülmektedir.

Mizah türlerinden birisi olan *saldırgan mizah*, genellikle kişilerin fiziksel özellikleri ile bağlantı kurularak oluşturulan; karşı tarafı aşağılamak ve onun üzerinde üstünlük kurmak için kullanılan bir mizah türüdür. Bu durum talihsizlikle, başarısızlıkla ve yenilgiyle baş edilmesini, yaşanmış ve yaşanılacak olan güç durumların kolayca kabullenilmesini sağlar. Özellikle cinsel söylemler bu türün ana malzemesidir. Konuyla ilgili olarak Leonard

Feinberg şu sözleri aktarmıştır:

Mizahla sonuçlanan üstünlük, medeni olarak nitelendirdiğimiz toplumda her zaman saldırganlık, genellikle bilinçsiz saldırganlık içerir. Ama ilkel toplumlarda ve medeni toplumların çocuklarında kasıtlı saldırganlık çoğunlukla mizah oluşturmak için kullanılır ve ilkellerle çocuklar arasında görülen bu renkli aşağılama, çoğunlukla eğlence oluşturmak için gerekli olan şeyin tamamıdır. Burada, örneğin Gana köylülerinin son derece komik buldukları saf hakaret örnekleri vardır: "Yüzün, kabız birinin dışkısından bir parça almışsın gibi görünüyor" "Beyaz bir adamın koltukaltı gibi pis kokuyorsun". Ama medeni toplum genellikle düşmanlığın dolaylı olarak anlatılmasını, hakaretin kibarca yapılmasını ve saldırganlığın saygılı bir biçimde gösterilmesini ister (Feinberg, 2004: 109).

D. H. Monro mizah kuramlarını "Uyuşmazlık, Kısıtlamadan Kurtulma, Dengesizlik ve Üstünlük" (Feinberg, 2004: 105) olarak dört başlık halinde sınıflandırmıştır. Leonard Feinberg "mizahta saldırganlık" (Feinberg, 2004: 108) kavramını dile getirerek bu türün doğrudan düşmanlıkla alakalı olduğunu ve sıkıntıya karşı verilen bir tepkinin sonucunda ortaya çıktığını ifade etmiştir.

Atasözleri keskin bir zekânın ürünü olduğu için Henry Bergson'un gülme tanımı, atasözleri ile yakınlık göstermektedir. Bergson gülme eylemini "insanların grup halinde toplanarak, bütün dikkatlerini, duygularını susturup sadece zekâlarını işletmek suretiyle, aralarından birisi üzerinde toplamalarından doğuyor" (Bergson'dan Akt. Bayraktar, 2010: 9) şeklinde ifade etmiştir.

Pertev. N. Boratav atasözlerinin tanımını yaparken, bu sözlerin bir yaşanmışlık sonucu ortaya çıktığına dikkat çekerek fıkra ve masaldan ayrılan yönünü ortaya koymuştur.

(…) yani atalarsözü, masal ya da türkü gibi, durup dururken tek başına söylenmez. "Bize bir masal anlat" dediğiniz zaman masalcı masalını anlatır, kendisinden bir türkü söylemesi istenince güzel sesli bir kimse türküsünü söyler, başka bir vesile olmasa da. Bir atalarsözünün söylenmesi

için ise belli bir vesilenin çıkmış olması gereklidir; bu bakıma atalar sözü "fıkra"ya benzer; fıkranın ondan farkı: fıkra, bir vesile düşünce anlatılmakla beraber, anlatıldığı yerde düz konuşmadan bağımsızdır, ondan kopmuş haldedir; atalarsözü ise "hasbıhâlin içinde", ondan ayrılmaz bir parça durumundadır (Boratav, 1969: 129).

Saldırgan mizah genellikle insan uzuvları üzerinden bireylerin saklaması gereken organlarını ve eylemlerini ortaya dökme şeklinde görülmektedir. Bu mizah tarzında cinsel ifadeler, ırkçı söylemler, alaycı kullanımlar ve insan onurunu zedeleyici unsurlar mevcuttur. Feinberg, cinselliği mizahın yaygın bir kaynağı olarak görerek Jacob Levine'nın "cinsellik ve saldırganlık mizahın ana konularıdır çünkü bunlar birçok insan çatışması ve gerginliğinin ana kaynağıdırlar" (Feinberg, 2004: 110) sözlerini eklemiştir.

Van Atasözlerinde Saldırgan Mizah Tarzı Örnekleri

Çalışmada kaynak olarak 2014 yılında Yılmaz Önay tarafından hazırlanan "Yazılı Kaynaklarda Van Atasözleri" başlıklı makale kullanılmıştır. Önay, bir arkeolog olarak son derece titiz bir çalışma yapmış ve Türk edebiyatındaki yazılı kaynaklarda bulunan Van atasözlerini bir araya toplamıştır. Makalede 700 adet atasözü saptanmıştır. Bu atasözleri arasından "saldırgan mizah türü"ne uygun 16 farklı atasözü tespit edilmiştir. Van ilinden derlenen bu atasözleri ağırlıklı olarak Van'ın Erciş yöresinden kaydedilmiştir.

1) At koşar, g.t övünür. **(Van-Erciş)**.

Bir işi bir kişi yapar ancak bu yapılan işle başkaları övünür.

Burada geçen g.t ifadesi, kapalı olması gereken bir insan uzvu olup bireylerin mahrem yerlerini ifade eden ve söylenmesi toplum tarafından ayıp kabul edilen sözler arasındadır. Bu söz, farklı sözcük kalıplarıyla karşı tarafı utandırma ve yerme amacı ile söylenmektedir. Böylece ortada ciddi bir durumun olduğu bilgisi karşı tarafa aktarılır. G.t ifadesi ile ilgili olarak Freud şu sözleri aktarmıştır:

Arka Yanın (Anüs) Cinsel Kullanımı. Arka yanın uğraşı ko-

nusu olmasında, bu cinsel ereği bozukluk olarak damgalayanın iğrenme olduğu, önceki durumdan daha açıktır. Fakat bu vücut parçasının dışkı çıkartmaya yaradığı ve iğrenç şeylerle (dışkıyla) ilişkide olduğu için iğrenme konusu biçimlediği yolundaki görüş pek savunulur gelmiyor bana (Freud, 1989: 37).

2) Balık tutanın g.tü yaş olur. **(Van Erciş)**.

Zor işlerle uğraşan kimselerin uğraşı her halinden belli olur.

Burada kullanılan g.t ifadesi acıma ve yapılan başarıyı ortaya koyma anlamında kullanılmıştır. Bu ifade; atasözlerinde, deyimlerde ve kargışlarda sık sık kullanılmaktadır. Freud tarafından "arka yanın (anüs) cinsel kullanımı" (Freud, 1989: 37) olarak adlandırılan sözcük, cinsel bir söylem olarak bireylerde zor işin nasıl başarıldığı konusundaki etkisini ortaya koymaktadır.

3) Bilirsin g.tünün huyunu, içme turşunun suyunu. **(Van-Erciş)**.

Kendi tanıyan kimseler kendilerini zorlayacak herhangi bir durumdan kaçınmalıdır.

G.t ifadesi kişinin mahrem bir bölgesi olup söylendiği zaman bireyi utandıran, düşündüren ve hatasını yüzüne vuran bir ifadedir. Karşı tarafa söylenen bu atasözü, söyleyen kişinin üstünlüğünü, söylenen kişinin ise hoşnutsuzluğunu ve gidermesi gereken bir durumunun olduğunu ortaya koymaktadır.

4) Garip itin kuyruğu g.tünde olur. **(Van-Erciş)**.

Güçsüz ve zayıf insanlar kendi hallerinde yaşar.

Burada kullanılan "g.tünde olma" ifadesi, kişilerin güçsüzlüğünü, zayıflığını ve kendi halindeki yaşamlarını belli etmektedir. Güçsüz birey içine kapanıktır ve bastırılmış duyguları bulunmaktadır. Bu durum toplum tarafından kapatılması gereken bir bölge ile ilişkilendirilmiştir. Ruth Snowden Freud'un bastırılmış duygular konusundaki düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir:

> Freud'un çalışması büyük oranda bilinçdışıyla ve bilinçdışının nevrotik semptomlarla nasıl ilişkilendiğiyle ilgilidir. Bu düşünceye göre bilinçdışı; anılar, rüyalar, bastırılmış duygular, arzular ve aynı zamanda biyolojik dürtü ve içgüdüler gibi normal yaşantımızda doğrudan farkında olmadığımız her şeyi içerir (Snowden, 2013: 23).

5) Bizim gelin bizden kaçar, başını örter g.tünü (k.çını) açar. **(Van-Erciş)**.

Saklanması gereken bir durumu gizleyen kimseler, bunu birilerinden saklarken diğer kişilere haber eder.

G.t ifadesi, kapatılması gereken bir bölge olup açıldığında herkes tarafından ayıplanmaktadır. "G.t kelimesini komik yapan duruma, Freud, açık saçıklık der ve hedefinin karşı tarafı soyundurmaya yönelik olduğunu söyleyerek devam eder. Bir kişinin açık saçık sözlerden zevk almasının ve o sözlere gülmesinin nedenini toplumun kişiye uyguladığı cinsel baskının bir çeşit salınımı olarak açıklar." (Akgöl, 2018: 77-78).

Özellikle psikolojik yönlerden ötelenen ve yok sayılan bireylerin bu tip cinsel söylemleri duyması yahut kullanması, onların rahatlamasına ve bastırılmış duyguların ortaya çıkmasına neden olur.

6) O.uranın karşısına s.çarlar. **(Van-Erciş)**.

Küçük işleri yapana kadar, büyük işleri başaran çok olur.

O.urmak ifadesi, biyolojik ve fiziksel bir eylem olup halk arasında "yellenmek" yerine kullanılan bir ifadedir. Burada kullanılan kavramsal anlam, yapılan ve beklenen küçük bir iş karşılığında büyük işlerin çoktan yapıldığı anlamındadır.

7) Pişiğe dediler b.kun dermandır; s.çtı guyladı (toprağa gömdü).

Herhangi bir duruma iyi gelen çözümler bazen abartılarak yapılabilmektedir.

S.çma ifadesi halk arasında alaylama, kibirlenme ve küçümseme duygularını ifade etmek için kullanılmaktadır. Örneğin; "senin ağzına s.çarım **(tehdit)**, ağzıma s.çtı **(intikam alma/zor işleri yaptırma)**, ağzına s.çarlar **(işin zorluğuna ifade etme)**" gibi söylemler halk arasında sıkça kullanılmaktadır.

8) Uşak s.çar bir yere, gelin yayar bin yere. **(Van-Erciş)**.

Aslında küçük olan bir mesele, bazen herkes tarafından duyulmaktadır.

Sıradan bir durumun gereksizce herkes tarafından duyulmasına gerek yoktur. Çocuk ve gelin metaforu üzerinden kurulan bu atasözü, gelinin aileye dışarıdan katılan birisi olması, çocuğun ise eve ait olması iç-dış çatışmasını ortaya koymaktadır. Gelin bir aileye zor kabul edilen ve hiçbir zaman aileden görülmeyen bir kişi olup Freudyen bir bakış açısı ile bastırılan/ötelenen duyguların sembolü olmuştur.

9) Verdiği sabun s.çtığı boku temizlemez. **(Van-Erciş)**.

Telafisi zor olan durumlar için bazen çok çaba harcamak gerekir.

S.çma ifadesi tuvalet yapma anlamında kullanılmakta olup sabunla birlikte temizlenmesi gereken bir durumu ifade etmektedir. Bu atasözü, toplum yasaları tarafından kabul görmeyen bir durumun eylemcisi ve öznesi olan kişiyi belli etmek için kullanılmıştır.

10) Aş bulamiyi içmağa, atnan gidi s.çmağa. **(Van-Erciş)**.

Bir işi yapmak için imkânı olmayan kimseler, bunu örtmek için imkânı varmış gibi görünür.

Bu atasözündeki s.çmak ifadesi, toplum hafızasında farklı duyguları ifade etmek için çeşitli söz kalıplarıyla birlikte kullanılmaktadır. Örneğin kızgınlık, öfke, önemsememe, dalga geçme, yetersiz bulma gibi duygu ve düşüncelerin karşı tarafa iletilmesi için sıkça söylenmektedir.

11) Cicim ayı geçer, sı.ım ayı kalır. **(Van-Erciş)**.

Eğlenceli günler çabuk geçer, daha sonra sıkıntılı günler başlar.

S.çmak ifadesi, insan ve hayvan dışkısının yapıldığı bir eylemi aktarmak için kullanılmaktadır. Atasözünde güzel ve neşeli günlerin çabuk geçeceği, daha sonra sıkıntılı ve zor günlerin başlayacağı bilgisi aktarılmıştır. Kıskanma ve hor görme olarak kullanılan bu söz, söyleyenin duygusal olarak rehabilite olmasını sağlar.

12) Çıplak içeri, aç dışarı kaçar. **(Ömer Asım Aksoy-Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler I)**.

Kişinin durumu her ise onu belli eden tavırlar takınır.

Çıplak bir kimse herkes tarafından ayıplanır. Cinsel bir söylem olan bu ifade bireylerin bilinçaltında ötelenmiş duygularını ifade etmek için kullanılmıştır. Kendisinde saklanması gereken bir durumu olan insanlar bunu gizlemek için toplum içine çıkamaz.

13) Görmemişin bir oğlu olmuş, tutmuş ç.künü koparmış. **(Kaya Kayaçelebi-Doğunun Yıldızı Van (Bütün Yönleriyle))**.

Çok istenilen bir şey elde edildiği zaman bunun karşılığında istenmeyen durumlar olabilmektedir.

Atasözünde kullanılan ç.k ifadesi, cinsel organ adı yerine kullanılan argo bir kelimedir. Atasözlerinde cinsel söylemler karşı tarafa açıkça vurgulanmak istenen düşünceleri ifade etmek ve onları bilinçli bir şekilde sarsmak için kullanılmaktadır.

14) Kış kışlığını, p.şt p.ştluğunu belli eder. **(Ömer Asım Aksoy-Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler I)**.

Yaşanması gereken her durum yaşanır, kaçınılmazdır.

Atasözünde kullanılan p.şt ifadesi, toplumda bir küfür olarak genel olarak serseri ve başıboş insanlar için kullanılmaktadır. Kelime, bir yüceltme-yerme çatışması olarak herkesi kendisine yakışanı yapmakla mükellef tutan bir ifadedir. Freud konuyla ilgili olarak "herhangi bir kişi veya nesne, yüklendiği güce göre, bu tehlikeli özelliğe sahiptir" (Freud, 1989: 135) diyerek her varlığın kendi özelliğinin olduğunu belirtmiştir.

15) Adamın eli b.k olmazsa karnı tok olmaz. **(Ömer Asım Aksoy-Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler I)**.

Yorulmadan, zahmet çekmeden hiçbir işten başarı elde edilmez.

Zorlu durumlarda mücadele etmek için kullanılan b.k ifadesi genellikle kötü, olumsuz ve istenmeyen durumlarda farklı söz öbekleriyle kullanılmaktadır. Atasözleri toplumsal tecrübeler sonucu ortaya çıkar. Bu sözler kişi ya da kişileri denetler ve onlarda sorun giderici dürtüleri ortaya çıkarır. Freud konuyla ilgili olarak "hiç-bilinçte (bilinç-altı) gösterici (teşhirci) olan aynı zamanda gözetleyicidir" (Freud, 1989: 50) diyerek bilinçaltındaki düşüncelerin fonksiyonlarına vurgu yapmıştır. Çünkü fiziksel olarak insan dışkısının harici durumlarda elle tutulması ayıp ve sağlık açısından uygun olmayan bir eylemdir.

16) Bir ağaçtan okluk da çıkar, b.kluk da. **(Van-Erciş)**.

Herhangi bir durumun ne olacağı belli olmaz. İyi de olabilir kötü de olabilir.

Atasözünde kullanılan b.k kelimesi olası bir ihtimali belli etmek için söylenmiştir. Ayrıca bu ifade toplum içinde; "b.k mu var, **(merak)**, b.k yolu **(belirsizlik/tehlike)**, b.k yapar/yaparım **(isteksizlik/tehdit)**" gibi durumlarda farklı kalıplarda kullanılmaktadır.

Sonuç

Atasözleri en küçük sözlü kültür ürünlerinden olup, uzun yıllar boyunca tecrübe edilmiş durumların ardından oluşturulmuş söz kalıpları olarak nasihat verici yönünü her zaman korumuştur. Pratik bir zekânın ürünü olan atasözlerinin kaynağı, bireysel sorunlar, toplumsal olgular/olaylar, tabiat olayları, bireysel ilişkiler ve toplumsal kurallar olup gözlemler sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu sözler mizahla bağlantılı olup bireyleri düşündüren, güldüren ve eğlendiren/eğiten bir özelliğe sahiptir.

Atasözleri üzerine inşa edilen bu çalışmada; mizah varyantlarından biri olan "saldırgan mizah" modeli Van atasözlerine uygulanmıştır. Bu yöntem-

le ele alınan 700 atasözü arasında 16 adet "saldırgan mizah" tarzına uygun söylem tespit edilmiştir. Analiz sonucunda bu atasözlerinde özellikle cinsel ifadelerin ve mahrem terimlerin olması dikkat çekidir. Freud'un "bastırılmış duygular" ifade ettiği bu durum, bireylerdeki; cinsel kimlik kırılmalarının ve bastırılmış/yok sayılmış duyguların atasözlerine yansıması sonucu ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

Akgöl, A. (2018). Atasözlerinde Saldırgan Mizah Tarzının İşlevi. *Söylem Filoloji*, 3(1), 74-85.

Bayraktar, Z. (2010). Mizah Teorileri ve Mizah Teorilerine Göre Nasreddin Hoca Fıkralarının Tahlili. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İzmir.

Boratav, P. N. (1969). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Durmuş, İ. "Mizah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. ET: 02 Mart 2020. https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/30/C30016310.pdf

Feinberg, L. (2004). Mizahın Sırrı. (Çev. Ali Çelik-F. Gül Özyazıcıoğlu Koçsoy). *Millî Folklor*, 16(62), 105-113.

Freud, S. (1989). *Cinsel Yasaklar ve Normaldışı Davranışlar*. (Çev. Muammer Sencer). İstanbul: Ara Yayıncılık.

Oy, A. "Atasözü". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. ET: 02 Mart 2020. https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/4/C04001407.pdf

Önay, Y. (2014). Yazılı Kaynaklarda Van Atasözleri. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26, 1-31.

Snowden, R. (2013). *Freud Kilit Fikirler*. (Çev. Melis İnan). İstanbul: Optimist Yayıncılık.

ANA DİLİ FARSÇA OLAN ÜLKELERDEN GELEN SIĞINMACILARIN TÜRKİYE'DE YAŞADIKLARI İLETİŞİM SORUNLARINA GENEL BİR BAKIŞ

Semanur ARSLAN

Özet

Yaygın kullanımıyla sığınma, "İnsanların ekonomik, sosyal, siyasal ve doğal nedenlerden dolayı yer değiştirerek başka bir ülkeye veya bir bölgeye yerleşmesi" olarak tarif edilmektedir. Dünya'da hiçbir millet, önemli bir neden olmadıkça doğduğu, büyüdüğü, yaşadığı toprakları terk edip başka bir coğrafyaya sığınma gereği duymaz. Sosyal, siyasal veya dini ve benzer baskılardan kurtulma isteğinin, sığınmanın önemli sebeplerinden olduğu açıktır. Günümüzde Türkiye'ye dünyanın birçok bölgesinden sığınan insanlar bulunmaktadır. İran, Afganistan ve Tacikistan gibi resmi dili Farsça olan ülkelerden Türkiye'ye sığınanların sayısı dikkat çekmektedir. Bu çalışmada öncelikle göçmen, sığınmacı ve mülteci kavramları açıklanacaktır. Daha sonra Türkiye'ye yapılan göçler, göç çeşitleri, kişileri göçe sürükleyen etmenler, ana dili Farsça olan İran, Afganistan ve Tacikistan ülkelerinden gelen sığınmacılar dikkate alınarak ana dili Farsça olan göçmenlerin Türkiye'ye sığınma sebepleri, göç yolunda yaşanılan problemler, Türkiye'ye giriş ve kimliklendirme süreçleri ve kimliklendirmede kişilere yönelik hassasiyet belirleme ve bu hassasiyetlerin neler olduğu tespit edilecektir. Türkiye'ye uyum ve entegrasyon süreci, ekonomik yetersizlik ve işe erişime güçlük ve bu zorlukların temel problemi olan dil sorununa değinilecektir. Son olarak Türkiye'de Farsça bilen kişilerin azlığı ancak ihtiyacın fazla olduğu yerler ve bu ihtiyaca yönelik yapılması gerekenler, dil probleminin olduğu alanlar ve bu problemi ortadan kaldırmak veya en aza indirgemek için yapılması gerekenler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Göç, Entegrasyon, Dil, Sığınmacı, İran, Afganistan, Farsça

Selçuk Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı Yüksek Lisans Öğrencisi semaarslan96@gmail.com

AN OVERVIEW OF THE COMMUNICATION PROBLEMS OF ASYLUM SEEKERS IN TURKEY FROM COUNTRIES THAT'S NATIVE TONGUE IS PERSIAN

Abstract

With its widespread use, a refugee is described as "People moving to another country or region due to economic, social, political and natural reasons". No nation being in the world would need to leave the land they were born/raised/lived in and take refuge in another area unless there was an important reason. It is clear that the desire to get rid of social, political or religious and similar pressures is one of the main reasons for asylum. Today there are people who have taken refuge in Turkey from many regions of the world. The number of people who have taken refuge in Turkey from countries that's native tongue is Persian (like Iran, Afghanistan and Tajikistan) is remarkable. In this study, firstly, the concept of immigrants, asylum seekers, and refugees will be explained. Afterward migration to Turkey, migration types, peoples migrated dragged factors, asylum seekers who came to Turkey from countries whose native tongue is Persian like Iran, Afghanistan and Tajikistan, migration due to civic problems, introduction to Turkey's identification processes and determination of sensitivity towards individuals within this category and what these sensitivities will determine. Turkey's reasons for harmony and integration, the difficulties in access to employment, to economic inefficiency and in accessing language and the main problems that arise because of these difficulties. Lastly, the shortage of people who know Farsi in Turkey will be mentioned and the need for more and what to do to fulfill these needs, on top of that the language problems in that area and what needs to be done to eliminate/minimize those problems.

Key Words: Migration, Integration, Language, Asylum seekers, Iran, Afghanistan, Persian

Giriş

Yaygın kullanımıyla sığınma, "İnsanların ekonomik, sosyal, siyasal ve doğal nedenlerden dolayı yer değiştirerek başka bir ülkeye veya bir bölgeye yerleşmesi" olarak tarif edilmektedir. Dünya'da hiçbir millet, hiçbir aile ve hiçbir insan önemli bir neden olmadıkça doğduğu, büyüdüğü, yaşadığı toprakları terk edip başka bir coğrafyaya sığınma gereği duymaz. Ancak kişiler kendi ülkelerinde ırkı, dini, milliyeti, sosyal bir gruba üyeliği ve siyasi düşünceleri nedeniyle baskı ve zulüm görmekten korktuğu için başka bir ülkeye sığınmak zorunda kalmaktadırlar. Bu bağlamda Türkiye farklı göçmen grupları için "ev sahibi ülke" konumundadır.

Günümüzde Türkiye'ye dünyanın birçok bölgesinden sığınan insanlar bulunmaktadır. İran, Afganistan ve Tacikistan gibi resmi dili Farsça olan ülkelerden Türkiye'ye sığınanların sayısı dikkat çekmektedir. Sığınmacı ve mülteciler ülkelerini terk edip yerleştikleri yeni yerlerde gerek sosyal gerekse kültürel açıdan bazı sorunlarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Yeni bir ortam, farklı coğrafya ve kültürle karşı karşıya kaldıklarından bu süreci atlatmakta zorluk yaşamaktadırlar. Bu kişilerin karşılaştıkları problemlerin başında eğitim, sağlık, barınma ve işe erişimde güçlük gelmektedir.

Türkiye'ye sığınan her bir birey için tüm dünyadaki sığınmacılar gibi göç ettikleri ülkeye uyum ve entegrasyon süreci başlamaktadır. Bu süreç Türkçe bilmemelerinden kaynaklanan iletişimsizliğe yol açmakta bu yüzden çok zor olan uyum süreçlerini olağan akışından çıkarıp çıkmaza sürüklemektedir.

Bu çalışmada öncelikle göçmen, sığınmacı ve mülteci kavramları açıklanmıştır. Daha sonra Göç kavramı, Türkiye'ye yapılan göçler, göç çeşitleri, kişileri göçe sürükleyen etmenler, ana dili Farsça olan İran, Afganistan ve Tacikistan ülkelerinden gelen sığınmacılar dikkate alınarak ana dili Farsça olan göçmenlerin Türkiye'ye sığınma sebepleri, göç yolunda yaşanılan problemler, Türkiye'ye giriş ve kimliklendirme süreçleri ve kimliklendirmede kişilere yönelik hassasiyet belirleme ve bu hassasiyetlerin neler olduğu tespit edilmiştir. Türkiye'ye uyum ve entegrasyon süreci, ekonomik yetersizlik ve işe erişimde güçlük ve bu zorlukların temel problemi olan dil sorununa değinilmiştir.

Son olarak Türkiye'de Farsça bilen kişilerin azlığı ancak ihtiyacın fazla olduğu yerler ve bu ihtiyaca yönelik yapılması gerekenler, dil probleminin olduğu alanlar ve bu problemi ortadan kaldırmak veya en aza indirgemek için yapılması gerekenler üzerinde durulmuştur.

Tanımlar

Çalışmada en çok bahsedilecek göçmen, sığınmacı ve mülteci gibi birbiri ile çok fazla karıştırılan birkaç kavramı açıklamakta fayda vardır. Göç ile ilgili kavramlar ve tanımlar bir çok çerçevede tanımlanıp incelenebilir.

Göç konusu bireyden topluma, ulus devletten uluslararası örgütlere kadar geniş bir alanı kapsamaktadır. Göç hem göç eden kişi ve topluluklar hem de göçmen alan toplumlar açısından, yeni bir toplumsal ilişki biçimini zorunlu kılar. Göçmen hangi yaşta olursa olsun, katıldığı toplumsal çerçevede yeniden sosyalleşir (IOM, 2013).

Göç: Ekonomik, toplumsal, siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, taşınma, hicret, muhaceret (TDK Güncel Türkçe Sözlük).

Bir kişinin veya bir grup insanın uluslararası bir sınırı geçerek veya bir devlet içinde yer değiştirmesi. Süresi, yapısı ve nedeni ne olursa olsun insanların yer değiştirdiği nüfus hareketleridir. Buna, mültecilerin, yerinden edilmiş kişilerin, ekonomik göçmenlerin, aile birleşimi gibi farklı amaçlarla hareket eden kişilerin göçü de dâhildir (IOM, 2013: 35-36).

Adıgüzel'e (2019) göre göç; insanların, sosyal, ekonomik, siyasi veya doğal nedenlerden dolayı coğrafi olarak yer değiştirmesi biçiminde tanımlanabilir. Bu yer değiştirme uluslararası bir sınırı geçmek biçiminde olabildiği gibi aynı ülke içinde de olabilir. Göçün biçimi (gönüllü/zorunlu, geçici/sürekli, iç/dış, bireysel/kitlesel vb.) ne olursa olsun her türlü nüfus hareketleri (mülteciler, sığınmacılar, ülke içinde yerinden edilmişler, sürülmüşler, ekonomik göçmenler vb.) göç tanımı içinde kendisine yer bulur.

Göçmen: Göçmen; göç ile ilgili mevzuat çerçevesinde, yerleşmek amacıyla Türkiye'ye gelen ve henüz Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığını

kazanmamış kişi veya kişileri ifade etmektedir. 2510 sayılı İskân Kanunu'nun 4.maddesi çerçevesinde Türkiye'ye gelen yabancıların göçmen olarak kabul edilebilmeleri için, Türkiye'ye yerleşmek niyetlerinin bulunması koşulu yanında, Türk kültürüne bağlı olma koşulu da aranmaktadır. Mevcut yasal düzenlemelere göre, göç ve göçmen konusu "Türk soyundan olup, Türk kültürüne bağlı olan kişi veya kişilerin yerleşmek amacıyla Türkiye'ye gelmesi" olayıdır (UEP, 2007: 15).

Uluslararası ölçekte, evrensel olarak kabul edilmiş bir 'göçmen' tanımı bulunmamaktadır. Göçmen terimi genellikle, bireyin göç etme kararını, zorlayıcı dış faktörlerin müdahalesi olmaksızın kendi özgür iradesiyle ve 'kişisel uygunluk' sebepleriyle aldığı tüm durumları kapsar şekilde anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu ifade, maddi ve sosyal koşullarını iyileştirmek ve kendileri ve ailelerine ilişkin beklentilerini geliştirmek amacıyla başka bir ülkeye veya bölgeye hareket eden kişiler ve aile fertleri için geçerli kabul edilmiştir. Birleşmiş Milletler göçmeni, sebepleri, gönüllü olup olmaması, göç yolları, düzenli veya düzensiz olması fark etmeksizin yabancı bir ülkede bir yıldan fazla ikamet eden bir birey olarak tanımlar (IOM, 2013: 37).

Düzensiz Göçmen: Bir ülkeye yasa dışı giriş, giriş koşullarının ihlali veya vizenin geçerlilik tarihinin sona ermesi yüzünden transit veya ev sahibi ülkede hukuki statüden yoksun kişidir.

Ekonomik göçmen: Yaşam kalitesini iyileştirmek amacıyla kendi menşe ülkesinin dışına yerleşmek üzere mutat ikamet yerini terk eden kişi. Bu terim, genelde göçmenleri zulümden kaçan mültecilerden ayırt etmek için kullanılır.

Uluslararası Koruma: YUKK'a göre uluslararası koruma statüsü üç farklı biçimi tanımlanmıştır. Bunlar: mülteci, şartlı mülteci ve ikincil koruma statüleridir.

Günümüzde patlak veren mülteci krizinin ışığında "mülteci" kavramı, özellikle medya tarafından, yanlış yere sığınmacı ve göçmen kavramları ile eşit anlamda kullanılmaktadır. Bu üç farklı kavramı eşanlamlı kullanmak ciddi sorunlara yol açabilmektedir. Örneğin, halk arasında konu ile ilgili

karmaşıklık oluşabilmektedir ve bu doğrultuda ülkelerin izlediği mülteci politikasına anlam vermekte zorluk yaşanabilmektedir. Fakat en önemlisi; ülkesindeki tehlikelerden kaçan bireylerin yanlış tanımlanması ölüm ve kalımın arasındaki ince çizgiyi belirtebilmektedir (Çakran-Eren, 6 Eylül 2017).

Mülteci: 1951 tarihli Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin Cenevre Sözleşmesi'ne göre mülteci; Avrupa'da meydana gelen olaylar sebebiyle ırkı, dini, milliyeti veya siyasi düşünceleri nedeniyle soruşturmaya uğrayacağından haklı olarak korktuğu için vatandaşı olduğu ülke dışında bulunan ya da uyruğu yoksa ve önceden ikamet ettiği ülke dışında bulunuyorsa korkusundan dolayı oraya dönmek istemeyen yabancıyı ifade etmektedir. Kısaca mülteci, Türkiye'ye Avrupa ülkelerinden gelen ve iltica talebinde bulunan yabancıları ifade etmektedir (UEP, 2007: 5-9).

Şartlı Mülteci: YUKK'a göre şartlı mülteci Avrupa ülkeleri dışında meydana gelen olaylar sebebiyle; ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensuubiyeti veya siyasi siyasi düşüncelerinden dolayı zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan ya da söz konusu korku nedeniyle yararlanmak istemeyen yabancıya veya bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen kişidir.

Üçüncü ülkeye yerleştirilinceye kadar şartlı mültecilerin Türkiye'de kalmalarına izin verilmektedir.

Sığınmacı: Cenevre Sözleşmesine göre sığınmacı, mülteciden farklı olarak Avrupa ülkeleri dışındaki ülkelerden gelerek Türkiye'den sığınma talebinde bulunan yabancılar şeklinde tanımlanmaktadır (Dedeoğlu-Gökmen, 2011: 60).

Zulüm veya ciddi zarardan korunmak amacıyla, kendi ülkesi dışında bir ülkede güvenlik arayışında olan ve ilgili ulusal ya da uluslararası belgeler çerçevesinde mültecilik statüsüne ilişkin yaptığı başvurunun sonucunu bekleyen kişi. Olumsuz bir karar çıkması sonucunda bu kişiler ülkeyi terk

etmek zorundadırlar ve eğer kendilerine insani ya da diğer gerekçeler temelinde ülkede kalma izni verilmemişse, bu kişiler ülkede düzensiz veya kanuna aykırı bir durumda bulunan herhangi bir yabancı gibi sınır dışı edilebilirler (IOM, 2013: 74)

Göç Olgusu

İnsanlar zorunlu veya gönüllü olarak yaşadıkları yerlerden başka bir yerleşim yerine veya başka bir ülkeye gitmektedir. Bu tür nüfus hareketlerinden hangilerinin göç kapsamına girdiğini, Birleşmiş Milletler (BM) kriterine göre belirlersek, bir yıl ve üzerinde bir süreyi kapsaması, önemli veya uzun bir mesafe kat etmesi, siyasal sınırları aşması gibi şartları kapsaması gerektiği ifade edilmelidir (Adıgüzel, 2019: 19).

Göç olgusuna birçok neden sebep olabilmektedir. Bunlar sosyal, siyasal, ekonomik ve doğal afetler gibi çeşitli nedenlerdir. Göçlerin gerçekleşme nedenlerine, gerçekleştirenlerin kimliklerine, hayat şartlarına ve mekânsal faktörlere ve daha birçok nedenlere göre sınıflandırmak mümkündür.

Göç kavramı; süresi, yapısı ve nedeni ne olursa olsun insanların yer değiştirmesi sonucunda oluşan nüfus hareketliliği olarak tanımlanır.

Göç Kategorileri

Göçe birçok neden sebep olabilmektedir. Bunlar sosyal, siyasal, ekonomik ve doğal afetlerdir gibi çeşitli nedenlerdir. Göçlerin gerçekleşme nedenlerine, gerçekleştirenlerin kimliklerine, hayat şartlarına ve mekânsal faktörlere ve daha birçok nedenlere göre sınıflandırmak mümkündür.

İlk sınıflandırmayı göçün gönüllü olup olmaması şeklinde ele alabiliriz. Göç eden kişi veya topluluklarda kendi rızasıyla yani gönüllü olarak ülkesini terk edebilecekleri gibi ölüm, işkence görme veya cezaya çarptırılma korkusuyla da göç edilebiliyor.

Gönüllü göçler genelde, içinde bulunduğun toplum veya topluluğu beğenmeme daha iyi şartlar altında yetişme, ailesini daha iyi yerlere taşıma veya daha iyi bir iş bulma gibi arzular sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Gö-

nüllü göçlere en basit örnek ekonomik göçler ve beyin göçleridir.

Adıgüzel, göç, göçmen veya göç edilen mekân gibi göçün boyutlarını ele alarak şöyle bir göç kategorileştirilmesine gitmiştir (Adıgüzel, 2019: 22).

Tablo 1

Göç Kategorileştirilmesi*

Göç Kriteri		
Amaç	Ekonomik	Ekonomik değil
Alanı	İç göç	Dış göç
Göçü tetikleyen unsur	Zorunlu	Gönüllü
Süre	Geçici	Sürekli
Son yerleşim yeri	Transit	Yerleşik
Yasal statü	Yasal	Yasa dışı
Göçmen özelliği	Vasıflı	Vasıfsız
Boyutu	Bireysel	Kitlesel

*Adıgüzel, 2019:22

Türkiye'ye Göçler

Türkiye'ye göçleri temel olarak düzenli ve düzensiz göçler olmak üzere iki kategoride inceleyebiliriz. Düzenli göçleri, Türkiye'nin izni ve bilgisi dâhilinde, yasal prosedürlerin uygulanmasıyla kabul edilen, genellikle etnik olarak Türk kökenli veya Müslüman unsurların göçleri oluşturmaktadır. Düzensiz göçler ise yasa dışı yollardan Türkiye'ye giriş yapan veya yasal yollardan girdiği halde, vize süresini geçiren göçmenlerin durumunu ifade etmektedir.

Türkiye, devletin izni ile ülkeye kabul edilen 'Türk soyundan gelen veya Türk kültürüne bağlı bu tür göçmenlerden farklı olarak, dünyadaki düzensiz küresel göç hareketlerinden de fazlasıyla etkilenmektedir. Afrika ve Asya ülkelerinden savaş, çatışma, insan hakları ihlalleri, açlık ve kıtlık gibi zorunlu nedenlerle kaçarak Avrupa'ya ulaşmak isteyen ve iltica arayan kişilerin en önemli güzergâhlarından biri de Türkiye olmaktadır.

Türkiye üzerinden Avrupa ülkelerine yasa dışı yollardan gitmek isteyenler Trakya bölgesinden kara yolunu veya Ege bölgesinden deniz yolunu kullanabilmektedirler. Türkiye 1951 Cenevre sözleşmesini coğrafi sınırlama ile imzaladığı için Avrupa ülkelerinden gelmeyenlerin iltica başvurusunu kabul etmemektedir. Ancak, bir başka ülkeye iltica başvurusu yapanları, üçüncü bir ülkeye gidene kadar geçici mülteci statüsünde misafir etmektedir (Adıgüzel, 2019: 79-80).

Elbette bu durum İl Göç İdaresi Müdürlüğü tarafından verilen mülteci ve şartlı mülteci statüsüne sahip olan sığınmacılar için geçerlidir. Statü verilmeyen, mülteci şartlarına uygun görülmeyen sığınmacılara ülkeden sınır dışı edilmesine karar verilmektedir. Üçüncü ülkeye gitmek üzere Türkiye'de beklemeye hak kazanan kişiler yalnızca geçici mülteci statüsü alan kişilerdir. Mülteci veya Şartlı mülteci statüsüne uygun görülmeyen ancak ülkesine geri gönderildiği takdirde ölüm cezasına çarptırılacakları veya işkence göreceklerini beyan ettikleri ve tespit edildikleri takdirde kişiler ikincil korumaya girmektedirler. Kişilerin bu gibi tehditlere sahip olup olmadıkları Valilik tarafından tespit edilir ve var olan tehdit tespit edildiği takdirde Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanununun Uygulamasına İlişkin Yönetmelikteki MADDE 4 de var olan Geri Gönderme Yasağı uygulanıp kişiler menşe ülkesine geri gönderilmemektedir.

Türkiye uluslararası göç yollarının üzerinde bulunduğu için gerek kara yolu gerekse deniz yoluyla Avrupa'ya gitmek isteyenler için önemli bir transit ülkedir. Son yıllarda Suriye'deki iç savaş sebebiyle Avrupa'ya geçmek isteyen Suriyeliler Türkiye'yi bir transit ülke olarak kullanırken, özellikle Bağımsız Devletler Topluluğu ülkelerinden gelenler için Türkiye daha çok bir hedef ülke konumunda bulunmaktadır. (Adıgüzel, 2019: 79-80).

Göç Çeşitleri

Düzenli Göçler

Kişilerin kendi ülkeleri dışındaki herhangi bir ülkede, kendi ülkelerinin, topraklarından transit geçiş yaptıkları ülkenin ve gittikleri ülkenin yasal prosedürü çerçevesinde kısa süreli veya sürekli konaklaması durumu

"Düzenli Göç" olarak tanımlanmaktadır.

Düzenli göçler olarak adlandırdığımız, karşılıklı anlaşmalar veya yasal prosedürler ile gerçekleşen göçler, ister zorunlu ister gönüllü olsun, Türkiye Devleti'nin önceden bilgisi dâhilinde yapılan göçlerdir (Adıgüzel, 2019: 81).

Düzensiz Göçler

Türkiye, 1980'lerden itibaren göç veren bir ülkeden, yavaş yavaş göç alan bir ülkeye doğru evrilmeye başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden başlayıp, Cumhuriyetin kurulmasından bu tarihe kadar devam eden süreçte Türkiye, 'Türk soyundan gelen veya Türk kültürüne bağlı olan' göçmenlere kapılarını açan bir ülke konumunda olmuştur. 1980'lerden sonra ise Türkiye tarihinde ilk kez kökenleri itibariyle Türk ve Müslüman olmayanların, yani 'yabancıların 'da Türkiye'ye göçleri başlamıştır. Yabancıların göçleri büyük ölçüde düzensiz göçler olarak dikkat çekmektedir.

Tablo 2

Türkiye'deki Mülteci ve Sığınmacıların Uyrukları

Ülke	Kişi Sayısı	Yüzde
Afganistan	172.000	46
Irak	142.000	38
İran	39.000	11
Somali	5.700	2
Diğer	11.700	3
Toplam	370.400	100

*https://www.unhcr.org/tr/wp-content/uploads/sites/14/2018/12/Fact-Sheet-September-2018-TR.pdf

Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarının kesişim noktasında bulunan Türki-

ye, coğrafi konumu itibariyle göç yollarının tam üzerinde bulunmaktadır. Türkiye'nin yakın çevresinde ve ulaşım güzergahı üzerindeki ülkelerde siyasi gelişmeler, istikrarsızlık, savaşlar ve iç çatışmalar nedeniyle büyük bir göç hareketliliği yaşanmaktadır. Özellikle Suriye'deki iç savaş nedeniyle Türkiye dünyada en fazla mülteci barındıran ülke durumuna gelirken, gerek transit gerek hedef ülke olarak uluslararası göç politikalarındaki önemi de her geçen gün artmaktadır (Adıgüzel, 2019: 85-86).

Kişileri Göçe Sürükleyen Etmenler

Dünya üzerinde yoksulluk, doğal afetler, salgın hastalıklar, ekonomik sıkıntılar, savaşlar, iç çatışmalar, siyasi baskılar, şiddet ve baskıya maruz kalmalar gibi istenmeyen durumlar, insanları ait oldukları topraklardan, vatandaşlık bağı ile bağlı oldukları ülkelerden ayrılmak zorunda bırakabilmektedir. Can güvenliği başta olmak üzere, ekonomik ve siyasi olarak kendisini güvende hissetmeyen kişiler, siyasi sınırları aşarak daha güvenli ve huzurlu olabileceklerini düşündükleri başka ülkelere sığınmaktadırlar (Adıgüzel, 2019:113-114).

Sosyal, siyasal, dini ve ekonomik sebeplerden ülkelerini terk eden her bir birey bu süreci çok zor kabullenmektedir. Özellikle İran ve Afganistan ülkeleri genelinde kişiler rahatça yaşamak istedikleri memleketlerinde zorla yurtlarından edilmektedirler. Afganistan ve İran üzerinden gidilecek olursa; bu iki ülkenin yönetim şekli ve resmi dini gereği halk birtakım zorunluluklara tabii tutulmaktadır. Bu durumu kabul etmeyen, baskılardan ötürü veyahut dini heyecanlardan dolayı dinlerini değiştirmek isteyen kişiler cezaya çarptırıldıklarından kişiler kurtuluşu kaçış yolunda bulmaktadır. Sadece din değişikliği değil, bazı siyasi düşünce farklılıkları veya kişilerin cinsel yönelimleri ve cinsiyet değiştirme talepleri ülkede yargılanmaları veya yurdundan edilmeleri için yeterli sebeplerdir. Özellikle Afgan uyruklu sığınmacıların sığınma sebepleri arasında savaş, maddi yetersizlik, erken yaşta evlilik, akraba evlilikleri bulunmaktadır. Afganistan'da Taliban örgütünün Afganistan'ın birçok yerini ele geçirmiş olması kişiler üzerinde güvenlik tehdidi oluşmasına sebep olmaktadır. Elbette can güvenliği sebebiyle ülkelerini terk edenler en yakın olan komşu ülkelere sığınırlar. Bu

sebeple Afganistan uyruklu sığınmacıların başta gittikleri yer İran'dır. Ancak İran kişilere çeşitli sebeplerden ötürü kimlik vermediğinden kişiler bir müddet kaçak yaşamak zorunda kalmaktadır. Bu durum tüm sosyal-ekonomik durumlarını etkiler ve İran'da yaşayamayacaklarını anlayıp İran'ın komşu ülkesi olan Türkiye'ye kaçma kararı alırlar. Ya da kişiler uluslararası koruma başvurusunda bulunmak istediklerinden dolayı da Türkiye'ye gelme kararı alabilmektedir. Çünkü onlar için üçüncü ülkeye gidebilmenin en sağlıklı yolu Türkiye'yi transit ülke olarak kullanmaktır.

Göç Yolunda Yaşanılan Problemler

Dünya kurulduğundan beri insanlar ekonomik, sosyal veya güvenlik gibi sebeplerle bulundukları yerleşim yerlerini değiştirmektedir. Ekonomik veya hayati tehlikeler nedeniyle yaşadıkları ülkeden ayrılmak zorunda kalanlar, önce tabii olarak yasal yolları tercih etmekte, başaramazlarsa yasa dışı yolları denemektedirler. Yasal olarak göç etmek için hiçbir ümit taşımayanlar doğal olarak doğrudan düzensiz göçlerle, bir başka ülke/ülkelerin sınırlarından geçmek istemektedirler. Ülkelerindeki zorlu hayat şartlarından başka ülkelere yasa dışı yollardan gitmek isteyenler genellikle uluslararası insan (göçmen) kaçakçılığı şebekelerini kullanmaktadırlar (Adıgüzel, 2019:111).

Göçmen, sığınmacı veya mültecilerin göç yolunda yaşadıkları birçok problem vardır. Her göçmen göç etmeye karar verip buna uygun stratejiler üretmediği gibi canı pahasına yola çıkıp geleceğe dair hayal kurdukları o kaçış yolunda hayatlarını kaybetmektedirler. Aslında bunun asıl sebebi göç ederken güvenli yol yerine kaçakçıların onlara sundukları tehlikeli yolları seçmek zorunda kalmalarıdır. Çoğu sığınmacı özellikle Afganistan uyruklu menşei ülkesinden gelen sığınmacıların maddi anlamda yetersizlikleri olduklarından ellerindeki tüm parayı kaçakçılara vererek bir kurtuluş yolu bulduklarına inanmaktadırlar. Ancak kaçakçılar onları Avrupa'ya götürme vaadiyle avuçlarındaki tüm para ve umutlarını alıp Türkiye-İran sınırına kadar götürerek bırakmaktadırlar. Yol boyunca zorlu süreçlerden geçerken akıllarından sadece gittikleri yerde her şeyin çok güzel olacağı, çocuklarının okula gidip iyi bir eğitim alacakları ve gelecekleri ailelerinden çok

daha güzel olacağı geçmektedir. Genç, yaşlı, çocuk, hamile demeden o yollara çıkan her bir sığınmacı tehlikeli olan dağ, bayır ve denizlerden geçmektedirler ve bu yollarda çocuklarının gelecek hayallerini kurarken bebeğini düşüren hamile kadınlar, yolda doğum yapıp yeterli sağlık ekipmanı olmadığı için ölü doğan bebekler, kaçakçılar tarafından kızlarına tecavüz edilen anne ve babalar, kimsesiz yalnız kadınların kaçak yolu esnasında kaçakçılar veya kendi vatandaşları tarafından istismara uğramaları ve buna benzer birçok üzücü durum…

Türkiye'ye Giriş ve Kimliklendirme Süreçleri

İlk olarak kişilerin ülkeye giriş yaptıktan sonrasında bir kayıt ve kimlik süreçleri başlamaktadır. Bu durum ilgili kurumlarca incelenip, kişilerin hassasiyetine göre bir kimliklendirme yapılır. Risk altındaki çocuk, refakatsiz çocuk, risk altındaki kadın, risk altındaki yaşlı kişi, engellilik, ciddi sağlık sorunu, işkence, cinsel ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddet, toplumda ya da toplulukta ötekileştirilmiş kişiler; yaşı, kişisel geçmişi, etnik kökeni, dini, tabiiyeti, sosyal grubu, engeli, toplumsal cinsiyeti, cinsel eğilimi gibi hassasiyetlere sahip olan kişiler tespit edildikten sonra kişilere Türkiye'deki uygun açık olan illere gönderilir. Buradaki uygun açık illerdeki kasıt İl Göç İdaresi Müdürlüğü tarafından ilin kapasite ve potansiyeline yönelik belirledikleri şartlara göre açık ve kapalı iller gösterilmektedir. Örneğin Türkiye'ye yeni giriş yapan bir yabancının İstanbul, Ankara ve bunun gibi büyük şehirlere gitme isteğini ortadan kaldırmak ve oradaki kısıtlı şartları da zorlamamak adına kişiye bu illerin kapalı olduğunu, o illere gitse dahi ilgili şehrin İl Göç İdaresi Müdürlüğü tarafınca kişiye kimlik vermeyeceğinin bilgisini vermek durumundadır. Elbette kişilerin o şehirlere yönelik yapmış oldukları talep doğrultusunda ön mülakat düzenlenerek gerekli görüldüğü takdirde nakil belgeleriyle ilgili şehirlere nakli yapılmaktadır. Tabi bu durum kişinin hassasiyetine yönelik değerlendirdikleri durum doğrultusunda değişiklik göstermektedir. Örnek vermek gerekirse; kişisin sağlıkla ilgili yaşadığı problemler ve hastalığına ilişkin bölümlerin kısıtlı şehirlerde olması veyahut refakatsiz bir çocuğun tek tanıdığının o şehirlerde olması, kişinin hassas bir gruba veya etnik düşünceye sahip olması ve kişinin bu düşünceye sahip olması sebebiyle

bulunduğu şehirde yargılanması kayda değer hassasiyetlerden bir kaçıdır. Örneğin; Türkiye'nin belirli birkaç şehirlerinde kendi kültürleri dışında insanların farklı din, dil ve etnik kökene sahip olmasını hoşgörü ile karşılamayan şehirlerde yaşamak, onların hayatlarını daha da zorlaştırmaktadır. Bir nüfus hareketi olan göç bir kültürden başka bir kültüre yerleşmektir. Çok yönlü bir olgudur ve insanlar üzerinde biyolojik ve psikolojik tesirler bırakır (Balcıoğlu,2007: 58 akt. Zeka, 2019: 136).

Bunun örneği çok fazla görüldüğü için rahatlıkla birkaç durumu örneklendirerek paylaşmak faydalı olacaktır. İranlı bir sığınmacı dinini değiştirerek Hristiyan olmayı tercih ediyor. Bu tercihi yüzünden menşei ülkesinden zulüm gördüğü için kaçarak ülkemize sığınıyor. Bu zulüm hem fiziksel anlamda hem de psikolojik olarak kendini epey etkilemiş durumdadır. Kendisine ilk Türkiye'ye giriş yaptığı sırada uygun ve açık il olarak Karabük uygun görülmüş ve kişi Karabük'te yaşamaya başlamıştır. Tabii ki ülkesinde rahatça yaşayamadığı dini yaşayabilmek adına geldiği ülkede ibadetlerini rahatça yerine getirmek istemiştir. Ancak gerek o şehirdeki bir kilisenin olmayışı ve o ilde yaşayan kişilerin kültürünün buna müsaade etmemesi ve kişinin Hristiyan olmasını yargılamaları bu durumu olumsuz yönde etkilemiştir. Bu kişi bulunduğu şehirde dini ibadetlerini yerine getiremediği veya etrafındaki birçok kişiden psikolojik baskı gördüğünü beyan ettiği takdirde bir başka şehre geçiş talebi taraflarınca değerlendirilip onaylanması mümkün görülmektedir.

Cinsel yönelimleri ve cinsiyet kimlikleri nedeniyle uğradıkları işkence, kötü muamele ve hayati tehlikeden dolayı, çoğunlukla İran üzerinden Türkiye'ye giriş yapan sığınmacı ve mülteci LGBT bireyler, yerleştirildikleri uydu kentlerde hem mülteci oldukları hem de LGBT oldukları için iki kez ayrımcılığa, polisin ve yerli halkın homofobisine, fiziksel ve psikolojik tacizine ve şiddete maruz kalmaktadır. Çalışma hakkına yasal olarak erişimdeki zorluk, sığınmacı ve mülteci LGBT bireyleri kayıt dışı çalışmaya itmektedir. Çoğu paralarını alamamakta, işyerinde sözlü ya da fiziksel taciz ve şiddete maruz kalmaktadır (KAOSGL, 1 Nisan 2020).

Bunun dışındaki başvuru sahibi olan sığınmacıların menşe ülkesinden gelmelerinin birçok sebebi olmaktadır. Hassas durumlar ilk kayıtta belirle-

nip bu duruma göre de yerleştirmeye alınabilmektedirler. Örneğin eşinden şiddet görüp ülkesinden kaçan bir kadının ilk kayıtta beyan ettiği ilk şey hemşerilerinin çoğunlukta olmadığı bir şehirde yaşamak istemesidir. Sığınmacılar arasında müthiş bir iletişim ağı vardır ve bu iletişim ağıyla hiç tanımadığı belki ülkesinde aynı şehirde bulunmadığı biri hakkında birden fazla bilgi sahibi olabilmektedirler. Bu durumu bilen sığınmacılar kendilerini daha rahat ve güvende hissedebilmeleri için birtakım tedbirler almak zorunda kalmaktadırlar. Güvenli bir ortamda bulunabilmek için ilk kayıtta bu talebini açıkça dile getirmektedirler.

Kimlik alma süreci bu şekilde ilerlerken birçok kişinin de kimliksiz kalma durumu söz konusudur. Türkiye'ye gelen her kişinin kimlik sahibi olamayacağı gibi ülkeye giriş yapar yapmaz sınır dışı edilmeleri de söz konusudur. Bazı hassasiyetler göz önünde bulundurulurken bazı durumlarda sınır dışı etmeye yeterli sebepler olarak öne sürülmektedirler. Örneğin 18 yaşından büyük olan bekâr erkek sığınmacıların ülkeye girmeleri pek mümkün gözükmemektedir. Bu kişilerin genellikle okumak veya çalışmak için ülkelerinden geldikleri gözlemlendiği için sığınma başvuru şartlarına uygun görülmediklerinden başvuruları geri çekilmektedirler.

Türkiye'ye Uyum ve Entegrasyon Süreci

Entegrasyon Kavramı

Farklı ülkelerde ve bağlamlarda farklı kullanılan ve anlaşılan "entegrasyon" terimi, göçmenlerin hem birey hem de grup olarak toplumun bir parçası kabul edildiği süreç olarak tanımlanabilir. Genellikle göçmenler ve ev sahibi toplumlar arasında iki yönlü bir sürece atıfta bulunur. Ev sahibi toplumların göçmenleri kabul konusundaki gerekli somut koşullar, ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir. Entegrasyon ile daimi yerleşimin kast edilmesi gerekmez. Ancak göçmenlerin ve ev sahibi toplumların haklarına ve yükümlülüklerine, farklı türde hizmetlere ve işgücü piyasasına erişime, göçmenleri ve ev sahibi toplulukları ortak bir amaç için bir araya getiren temel değerlerin tanımlanmasına ve bunların gözetilmesine ilişkin hususlara işaret eder (IOM, 2013: 30).

"Entegrasyon" kelimesi ülkelere ve bağlama göre farklı şekilde anlaşılabilen bir terim olmakla birlikte genellikle ev sahibi toplum ve göçmen arasındaki karşılıklı uyum süreci olarak tanımlanmaktadır. Entegrasyon, sorumluluk duygusunu ve göçmenlerle ev sahibi toplumun ortak bir amaç üzerinde birleşmesini sağlayan bazı temel değerlere saygıyı ifade etmektedir. Entegrasyon, yalnızca ekonomik ve kültürel fayda sağlamanın bir yolu olarak değil, aynı şekilde toplumların bir bütün olarak güvenliğinin ve istikrarının sağlanmasının da bir yolu olduğundan her paydaş için elzemdir (IOM, 20 Mart 2020).

Entegrasyon kavramını tanımlamak çok zordur. Örneğin, Banton (2001) entegrasyondan işleyiş ve ölçme bakımından makul kıstaslar sunmayan (ss. 151-152) "aldatıcı bir kavram" olarak bahseder. İtibari sarsılmış "entegrasyon" kavramının yerini doldurması için "dahil edilme" , "adaptasyon" ya da "kültürel uyum" gibi değişik terimler önerildi. Yine de "entegrasyon" ifadesi, muhtemelen onu çeşitli politika projeleri için uygun bir terim haline getiren oldukça soyut anlamı sebebiyle akademisyenler ve politika yapıcılar arasında popülerliğini koruyor (Hamberger 2009, s. 2). Sonuç olarak entegrasyon, Batı Avrupa ve geleneksel göç alan ülkeler genelinde göç sonrası politikaların amacını tanımlamak için yaygın olarak kullanılan bir terim haline geldi (Favell 2003, 14; Favell 2016 akt. Göksel, 2019: 1/16).

Etkili bir entegrasyon politikası oluşturmanın karşısındaki başlıca zorluklardan biri, entegrasyonun göçmenlerin insan haklarının korunması ve göçmenlere eşit fırsatlar sağlanması, istihdamlar ve iş piyasasıyla ilgili hususlar, bölgesel kalkınma ulusal güvenlik, sosyal uyum, halk sağlığı, eğitim ve vatandaşlık tanınması ve vatandaşlıkla ilgili hususlar da dâhil olmak üzere diğer temel politika alanlarıyla kesişmesini sağlamaktır (IOM, 20 Mart 2020).

Söz konusu göç sonrası politikaların söylemine bakacak olursak, entegrasyon teriminin farklı şekillerde kullanılmasına karşın hala sosyal uyum, çeşitlilik gösteren nüfus yapısının birleştirilmesi yoluyla ortak kimlik inşa etme ve "çeşitli toplulukların sivil katılımı için kurum ve hizmetlerin 'ortak zemin'ini şekillendirme" (Qadeer 2003, s. 29; Reitz ve diğ. 2009; Favell

2003, s. 14) anlamını taşıdığı sonucuna varabiliriz. Asıl mesele ev sahibi devletin sosyal uyumun ve liberal değerlerin korunması için göçmen nüfusun getirdiği çeşitliliği nasıl yöneteceğidir. Göçmenlerin ev sahibi ülkelere sosyal ve politik entegrasyonu, politika yapıcılar için "ortak amaç" olarak görülmekte. Ancak bu ortak amaca nasıl ulaşılacağına dair bir görüş birliği yok. Tarih boyunca, göçmenlerin sosyal ve politik entegrasyonu için kullanılan politika stratejileri, iki zıt kutup arasındaki tartışma, yani asimilasyon ve çokkültürlülük etrafında toplanmıştır. Göçmen gruplar ve onların ev sahibi toplumları arasındaki ilişki hakkındaki tarihsel varsayım çağdaş sosyo-ekonomik ve politik olaylar değiştikçe, sarkaç politika tartışmasında bu iki zıt uç arasında gidip gelmektedir (Chun ve diğ. 2011: 28 akt. Göksel, 2019: 1/16-17).

Uyum Süreci

Ülkeye giriş yapıp geçici kimlik almaya hak kazanan kişilerin öncelikli olarak uyum ve adaptasyon süreçleri başlamaktadır. Sosyal uyum ve entegrasyon sürecinde sığınmacıların zorlandıkları temel problemler arasında memleket özlemi, ülkelerinde maddi durumlarının iyi olup göç ettikten sonra her şeye sıfırdan başlamaları, hayatlarında olan belirsizlik, gelecek kaygısı, devam etmekte olan göç hali ve düzenli yaşama geçme isteği, iletişim kuramamaktan kaynaklanan sosyalleşme sorunu ve bu iletişimin en önemli parçası olan dil problemi gibi bir çok sebep vardır.

Kendi başlarına günlük yaşamlarını devam ettirmekte zorlanan sığınmacılar özellikle Türkiye'de bekleme süresinin uzamasıyla birlikte pek çok sorunla karşılaşmaktadırlar. Bu sorunlar, eğitim sorunları, psikososyal sorunlar, dil konusundaki güçlükler, sağlık sorunları, uyum sorunları, sosyal ilişki kurma sorunları, ekonomik sorunlar olarak sınıflandırılabilir. Bunlara kişinin evinden, ülkesinden ayrılmak zorunda kalarak başka bir ülkeye sığınması, yanında birikimlerini getirememesi, ülkesinde sahip olduğu statü ve kaynaklar kadar sosyal destek sistemleri denen aile, akraba, komşu gibi ilişki ağlarının yokluğu da eklendiğinde gündelik yaşamın sığınmacılar için ne kadar zorluklarla dolu olduğu daha iyi anlaşılabilir (Buz, 2002:171 akt. Buz,2008: 4).

Buz'un 2008 yılında yaptığı bir çalışmada, son 20 yılda Türkiye'ye gelen Ortadoğulu sığınmacıların %99'unun Türkiye'ye uyum sağlama ve sosyal ilişki kurma konusunda sorunlar yaşandığı belirlenmiştir. Bu çalışmada yapılan verilerdeki 8. Madde 'ye göre" Sığınmacıların en çok yaşadıkları sorunlar; eski arkadaşlık ilişkilerini özleme (% 69,9), evini ve mahallesini özleme (% 66,9), ülkesinde maddi durumu iyiyken burada kötüleştiği için uyumda zorlanma (% 64,3), ülkeler farklı olduğu için uyumda zorlanma (% 63,9), gelecekte iyi bir yaşantısının olacağını düşünmeme (% 63,1), sorunlarını çözme konusunda kendini güçsüz hissetme (% 61,9), ailesiyle sadece iltica konusunda konuşma (% 59,7), insanlarla yeni ilişkiler kurma konusunda güçlük yaşama (% 58,5), iltica talebinin kabul edilmemesinden korkma (% 58,1), ülkesini ve oradaki düzenini özleme (% 57,9), Türkçe bilmediği için kendini ifade etmekte zorlanma (% 57,5), kültür farklılığı yaşama (% 57,3), kendini yalnız hissetme (% 56,9), yaptığı hiçbir şeyden zevk alamama (% 56,3), Türkçe bilmediği için insanları anlamakta zorlanma (% 55,3) dır."

Günümüzde hareket halindeki insanların sayısı rekor seviyededir. Göç iyi yönetildiğinde göçmenlere, ev sahibi ülkelere, özel sektöre ve göçmenlerin geldiği toplumlara fayda sağlayabilmektedir. Göçmenlerin entegrasyonu ve sosyal uyum etkili bir göç yönetimi politikasının bir parçasıdır (IOM, 20 Mart 2020).

Bir yandan, asimilasyon yanlıları göçmenlerin ancak kendi etnokültürel kimliklerini arkalarında bırakıp ev sahibi ülkenin vatandaşları olarak tanımlanırlarsa ev sahibi toplumla bütünleşip tam üye haline gelebilecekleri ileri sürmekte, diğer yandan, çokkültürlülük yanlıları göçmen entegrasyonunun ancak onların etnokültürel kimliklerine saygı duyup hoş görerek mümkün olabileceğini varsaymaktır. Onlara göre, göçmenler ancak bu şekilde vatandaşlarla ortak bir kimlik benimseyip ev sahibi toplumun tam üyeleri haline gelebilirler. Asimilasyon ve çokkültürlülük tartışması literatür ve politika çevrelerinde süregiden bir tartışmadır (Göksel, 2019:17).

Sosyolojik ve psikolojik yönleri ile toplumsal alandaki yansımaları sonucu kişinin bireysel yaşamındaki etkileri üzerinde göç (yer değiştirme) olgusundan en çok etkilenen ve uyum sürecinin baş aktörü olan hiç şüphesiz

insan olmuştur. Farklı kültürlerden gelen bireylerin etkileşimi, ortaya çıkan kültürel uyum sorunlarını beraberinde getirebilmektedir. Göç sayesinde pek çok açıdan birbirinden farklı geçmişe sahip bireyler dil, din, gelenek ve kültür gibi bileşenler ile birlikte aynı ortamda yaşamını sürdürmek durumunda kalmaktadır (Aksoy, 2012: 297).

Bir topluluğa veya gruba aidiyet duygusu taşımanın önem kazandığı entegrasyon (bütünleşme), asimilasyon (eritme potası/akültürasyon), marjinalleşme ve ayrışma gibi kavramlar göç olgusunun etkilerini bizlere göstermektedir. Gerek göç eden kişiler, gerekse göç alan ülkeler açısından entegrasyon kavramının öne çıkan en önemli boyutu sosyo-kültürel açıdan ortaya çıkmaktadır. Toplumları oluşturan bireylerin kendi kimlikleriyle içinde bulundukları topluma katılma sürecinde ortaya çıkan kavram bütünleşmedir. Göçmenler açısından kendi üzerlerine düşen görev, yaşadıkları topluma ve o kültüre kendi öz kültürlerinden kopmadan uyum sağlayabilmek iken, göç edilen ülkeye ve ülkede yaşayan insanlara düşen görev ise entegrasyonun sağlıklı gerçekleştirilebilmesi için doğru altyapının hazırlanması gerektiğidir. Aksi halde, çok dilli ve kültürlü bir toplumda yetişen bireyler oluşacak ve içinde yaşadıkları toplumla sosyo-kültürel kopukluk yaşadıkları gözlemlenecektir. Çünkü uyum ile birlikte gerçekleşecek sosyal bütünleşme kavramı bir arada düşünülmelidir. Bütünleşme, sadece tek bir grubun sorumluluğunda değildir. Hem göçmenlerin kendisi hem de ev sahibi devlet, kurumlar ve toplumlar bütünleşmeden sorumlu olmaktadır. Bu sayede, bireylerin kendi öz saygılarının gelişimi artacak ve sağlıklı kültürel kimlik entegrasyonu kolaylaşacak, kendine güvenen güçlü topluluklar oluşacak ve bu oluşum toplum tarafından daha çabuk kabul görecektir (Yavuz, 2013: 615-616).

Bu noktada sığınmacı ve mülteciler için uyum ve entegrasyon sürecini en başarılı şekilde tamamlamak amacıyla birçok uluslararası kurum ve sivil toplum kuruluşu çalışmalar yürütmektedir. Yapılan çalışmaları hangi düzeyde ve ne ölçüde çalıştığını daha ayrıntılı inceleyebilmek için kurum ve kuruluşları şu şekilde açıklayabiliriz:

Uluslararası Alanda Çalışan Kurum ve Stk'lar

Uluslararası Göç Örgütü (UGÖ/IOM)

Uluslararası Göç Örgütü (International Organization for Migration-IOM) acil durumlarda yardım, mültecilerin yeni bir ülkeye yerleştirilmesi, gönüllü geri dönüşlere yardım, göçmen sağlığı, para gönderme ve yasal göç seçeneklerinin desteklenmesi gibi alanlarda faaliyet gösteren uluslararası bir örgüttür. Göç konusuna farklı boyutlarıyla yaklaşan lider kuruluşlardan biri olan IOM, bütün göç sorunlarını ele alan, konuya bütüncül bakabilen uluslararası bir platform niteliğindedir.

Örgütün çalışmalarına uzun süre gözlemci olarak katılan Türkiye, 30 Kasım 2004 tarihinde kuruluşa üye olmuştur. Örgütün Ankara ve İstanbul'da temsilcilikleri bulunmaktadır. (Adıgüzel, 2019:204).

Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (BMMYK-UNHCR)

Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği(BMMYK-UNHCR), 14 Aralık 1950 tarihinde Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından kurulmuştur. 128 ülkede, 11 binin üzerinde çalışanıyla, yaklaşık 50 milyon kişiye ulaşmaya çalışmaktadır. BMMYK'ye, dünya genelinde mülteci sorunlarını çözmek ve mültecileri korumak amacıyla uluslararası faaliyetleri koordine etme ve yürütme görevi verilmiştir. Ülkesine gönüllü dönüş, yerel entegrasyon ve üçüncü bir ülkeye yerleştirme konularıyla da ilgilenmektedir.

BMMYK'nin operasyonlarının çoğu, saha görevlerini kapsamaktadır. Örgüt 'ün dünya genelindeki operasyonları, kiralık uçaklara toptan gıda ve tıbbi malzeme tedarikinden, çalışanların istihdamı ve tehlikeli koşullarda güvenliğinin sağlanmasına kadar çeşitli unsurları içermektedir. BMMYK'nin Türkiye'nin de aralarında olduğu dünyanın birçok ülkesinde temsilcilikleri bulunmaktadır (Adıgüzel, 2019:205).

Sığınmacı ve göçmenlerin yaşadığı dezavantajlı süreci avantaja çevirmek için çalışan bu kurum ve kuruluşlar savunuculuk, maddi yardım, sürekli çözümler, acil durum müdahalesi, koruma ve güvenlik ağı gibi hayati

önem taşıyan konularda profesyonel çalışmalar yürütmektedir.

Uluslararası Af Örgütü/Mülteci Hakları Birimi

Uluslararası Af Örgütü, herkesin İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde kabul edilen insan haklarına ve diğer tüm uluslararası insan hakları standartlarına erişebilmesi için çalıştığını ifade etmektedir. Örgüt, bu hakların ağır ihlallerini engellemek ve sonlandırmak amacıyla çeşitli araştırmalar yapmaktadır.

Örgütün temel faaliyetleri; mülteci ve sığınmacılara temel insan hakları konusunda savunuculuk yapmak, mülteci hakları ile ilgili eğitimler düzenlemek, lobi ve kampanya çalışmaları yapmak, sığınma amacıyla Türkiye'ye gelenlere hukuki yardım ve danışmanlık yapmak, sığınmacı ve mültecilerin mevcut prosedürlere erişimlerini ve Türkiye'deki yetkililerin 'geri-göndermeme' ilkesine uymalarını sağlamaya çalışmak, barolarla iş birliği yaparak mülteci hakları konusunda avukatlara yönelik eğitim programları düzenlemek (Adıgüzel, 2019:208).

Uluslararası Mülteci Hakları Derneği(UMHD)

Dernek, uzman hukukçu ve avukatları aracılığı ile gerek sınır dışı işlemlerinde acil müdahalelerde bulunmak gerekse ikamet, pasaport, eğitim ve çalışma gibi hakların sağlanması yolunda mültecilere hukuki destek sağlama sürecinde aktif rol oynamaktadır (Adıgüzel, 2019:209).

Mülteci Hakları Merkezi

Mülteci Hakları Merkezi, savaş ve zulüm sebebiyle ülkelerini terk edip Türkiye'de sığınma arayan yabancıların hukuki koruma mekanizmalarına erişimi; sığınmacılara yönelik hukuki destek kapasitesinin arttırılması; kamuoyunda ve toplum hayatında sığınmacılara yönelik hoşgörü ve dayanışmanın güçlenmesi; sığınma alanındaki mevzuat, politika ve uygulamaların izlenmesi ve uluslararası standartlarla uyum içinde gelişmesi için çalışan bir insan hakları kuruluşudur. Merkezi İstanbul'dadır (Adıgüzel, 2019:210).

Mülteci Dayanışma Derneği, dil, din, ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, cinsiyet kimliği, yaş, engellilik, politik görüş farklılığı ve diğer nedenlere dayalı hiçbir ayrım gözetmeksizin ülkesinden ayrılmış mültecilerin, sığınmacıların, göçmenlerin, geçici sığınma hakkı arayan, ikincil koruma prosedürüne girebilecek insanların ve uluslararası koruma ihtiyacı olan insanların sorunları hakkında çalışan bir insan hakları ve insani dayanışma örgütüdür. 31 Ocak 2008 tarihinde İzmir'de kurulan Mülteci-Der, diğer STK'lar ve Barolarla da iş birliği yaparak tüm Türkiye'ye yönelik olarak ücretsiz hizmet vermektedir (Adıgüzel, 2019:211).

Sığınmacılar ve Göçmenlerle Dayanışma Derneği (SGDD/ASAM)

Sığınmacılar ve Göçmenlerle Dayanışma Derneği, 1995 yılından bu yana alanında nitelikli çalışanlar istihdam etmeye özen göstermekte ve çalışanların mevcut özelliklerini ve yetkinlik alanlarını geliştirme üzerine kurulu bir insan kaynakları politikası gütmektedir.

SGDD-ASAM, her şeyden önce sivil toplum alanında çalışmaya gönüllü, içinde bulunduğu topluma ve dünyaya duyarlılığı olan, alanında uzman kişilerle çalışmaktadır. Derneğimiz, saha ofisleri için bu alanda çalışmak ve uzmanlaşmak isteyen psikolog, sosyolog, sosyal hizmet uzmanları, hukukçular, eğitimciler, sağlıkçıları istihdam ederken, Ankara'daki merkez ofisinde yukarıda adı geçen uzmanlık alanlarının yanında idari işlerin ve projelerin koordinasyonunu sağlayan profesyonellerle çalışmaktadır (SGDD/ASAM).

Mülteci Destek Derneği (MUDEM)

Mülteci Destek Derneği, sosyal alanda sığınmacıların, mültecilerin, göçmenlerin, insan ticareti mağdurlarının, uluslararası koruma talep edenlerin ve vatansız kişilerin sorunlarına yönelik yurt içinde ve yurt dışında faaliyetler yürütmek için 2014 yılında Ankara'da kuruldu. Tarafsız ve kâr amacı gütmeyen bir dernek olan MUDEM'in amaçları arasında, başta mültecilerin temel sorunları olmak üzere temel yaşamsal ihtiyaçlarının giderilmesine destek olmak, sosyal haklara erişimlerinde yasal danışmanlık

vererek yardımcı olmak, mülteci ve sığınmacıların acil ihtiyaçlarına yönelik yardım dağıtımları gerçekleştirmek ve alanda çalışan diğer sivil toplum kuruluşları ve kamu kurumları arasında iletişimi güçlendirmek yer almaktadır (MUDEM).

İl Göç İdaresi Genel Müdürlüğü

Türkiye, göç sorunlarının etkin yöntemi açısından, dünyadaki örnekleri gibi görev alanına yönelik strateji ve güncel politikaları geliştirip uygulayan, insan hakları odaklı, nitelikli personel ve sağlam bir alt yapıyla donanmış, yetkin bir kurumsal yapılanmaya ihtiyaç duymuştur. Bu nedenle, göç konusun da daha etkin politikalar belirleyebilmek ve uygulayabilmek için yeni düzenlemeler getirmiştir. Bu düzenlemelerin en önemlisi, 11 Nisan 2013 tarihinde çıkan 6458 Sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu (YUKK) ve bu kanunla İçişleri Bakanlığına bağlı olarak kurulan Göç İdaresi Genel Müdürlüğüdür (Adıgüzel, 2019:212-213).

Göç Kurulu

6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nun 105 inci maddesiyle kurulmuş bulunan Göç Politikaları Kurulu Cumhurbaşkanlığı Hükumet Sistemine geçişle birlikte kaldırılarak, Cumhurbaşkanı Kararnamesi ile "Göç Kurulu" ismiyle yeniden yapılandırılmıştır. Kararname ile "Göç Kurulu; Türkiye'nin yabancılarla ilgili göç stratejilerini belirlemek, koordinasyonunu ve uygulamasını takip etmekle görevli olup İçişleri Bakanlığınca belirlenecek bakanlık ve kurum ve kuruluşların temsilcilerinden oluşur. Kurul, İçişleri Bakanının çağrısı üzerine toplanır" ifadeleriyle göç kurulunun görevleri tanımlanmış ve kurul üyelerinin seçiminin İçişleri Bakanlığınca belirlenmesine karar verilmiştir (Adıgüzel, 2019:213-214).

Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD)

Türkiye'de afetlerle ilgili olarak farklı bakanlık ve genel müdürlükler altında görev yapan tüm birimler, 2009 yılında çıkarılan bir yasa ile Başbakanlığa bağlı Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığının (AFAD) yetki ve sorumluluğu altında toplanmıştır.

Türkiye'ye gelen Suriyeliler için 10 ilde kurulan 21 barınma merkezin-

deki tüm koordinasyon 2018 yılı mart ayına kadar AFAD tarafından sağlanmıştır. Bu konteyner ve çadır kentlerde 200 binden fazla geçici koruma altındaki Suriyeliye günlük insani ihtiyaçları ve sağlık hizmetleri ücretsiz olarak sunulmuştur. Barınma merkezlerinde market, ısınma, güvenlik, ibadet, altyapı, eğitim, haberleşme, itfaiye, tercümanlık, psiko-sosyal destek ve bankacılık gibi hizmetleri sunulmuştur. 7 yıla yakın bir süre tüm insani ihtiyaçlara ek olarak eğitim çağındaki çocuklar için okul ve yetişkinler için mesleki kurslar da organize edilmiştir (Adıgüzel, 2019:215).

Göç alanında çalışan bu kurum ve kuruluşlar yabancıların ülkeye uyum sağlaması adına birçok etkinlik gerçekleştirmektedirler. Uyum ve entegrasyon adı altında yapılan bu etkinlikler yabancıların ülkeye adapte olma süreçlerini en az süreye indirgeyip sadece mültecilere yöneliktir. Burada asıl amaç sadece sığınmacı ve mültecilerin ülkeye uyum sağlayamamaları değil Türk halkının onları kabul edememe sorununu da içermektedir. Bu sebeple bu çalışmaların aynı zamanda Türk halkıyla birlikte yapılması sığınmacı ve mültecileri anlamayı, onlara nasıl yaklaşılması ve davranılması gerektiğini kavramakla çözümlenebilecek bir durum olabilir.

Bu gibi uyum adı altında yapılan birlik beraberlik içindeki çalışmalar, birçok kişinin henüz kulaktan dolma bilgilerle yerinden edilen sığınmacı ve mültecilerin ne şartlar altında yaşadıklarını bilmeden refah içinde yaşadıklarını düşünerek onlara olumsuz tavır sergileyenlerin bu düşüncelerini ortadan kaldırmada faydalı olacak ve ortak kültür/değerler ile birlikte Türk halkı ile sığınmacı ve mültecilerin bütünleşmesi kolaylık kazanabilecektir.

Ekonomik Yetersizlik ve İşe Erişimde Güçlük

Kültürel farklardan kaynaklanan uyum sorunu, göçmenlerin hayattaki önceliklerini de değiştirebilmekte, eğitim çağında olan çocuklar dâhil, ailenin tüm fertleri çalışmak zorunda kalabilmektedir. Resmi veya gayri resmi birtakım sosyal destek ve yardımlaşma biçimleri ile ekonomik problemler aşılmaya çalışılsa da bu süreçte çocuklar ve özellikle de gençler ailenin geçimini sağlamaya yönlendirilmekte ve eğitim hayatından kopmaktadırlar (Yaman, 2012).

Geçici koruma altında yaşayan birçok sığınmacı Türkiye'de zor şartlar

altında yaşamaktadırlar. Planlı bir göç yaşayamayan çoğu kişi maddi yetersizlikten işe erişim sağlamaya çalışırlar. Türkiye'nin herhangi bir yerinde bağımlı ya da bağımsız olarak çalışmadan önce öncelikle çalışma izni almaları gerekmektedir. Çalışma izni alabilmenin bazı hukuki koşulları vardır.

Türkiye'de yaşayan yabancıların çalışma izni alınması 15.01.2016 tarihinde resmi gazetede yayınlanan "Geçici Koruma Sağlanan Yabancıların Çalışma İzinlerine Dair Yönetmelik" ve 13.10.2014 tarihli 6883 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı ile yürürlüğe giren "Geçici Koruma Yönetmeliği'nin 29. maddesine dayanılarak hazırlanmıştır. Buna göre "geçici koruma kimlik belgesi" sahibi olan mülteciler, Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı'na Türkiye'de çalışmak için çalışma izni başvurusunda bulunabilirler. Çalışma izni başvurularının değerlendirilmesinde, "geçici koruma sağlanan yabancı sayısı, işyerinde çalışan Türk vatandaşlığı sayısının %10'u geçemez" ve "toplam çalışan sayısı ondan az olan iş yerlerinde, en fazla bir geçici koruma sağlanan yabancının istihdamına izin verilir" gibi farklı koşullar yer almaktadır. Ayrıca "geçici koruma sağlanan yabancılara asgari ücretin altında ücret ödenemez" maddesi de mevcuttur (Resmi Gazete, 2016).

Fakat çalışma izninin alınmasının zor olması ve kayıtsız işçi çalıştırmanın daha ucuz olduğu piyasada işverenler bu durumdan faydalanmaktadırlar. Sigortasız işçi çalıştırma, asgari ücretin altında maaş verme iş piyasasında görülen büyük sorunlardandır. Bu durum yasal olmadığından gerekli kurumlarca tespit edildiği takdirde hem işverene hem de işçiye ceza verilmektedir. Ancak hiçbir birikimi olmadan düzensiz yollarla gelen sığınmacıların maddi yetersizlikleri göz önünde bulundurulduğunda kişiler çalışmak zorunda kaldığından bu ceza pahasına günlük 30-40 TL karşılığında basit gündelik işlerde çalışıp hayatlarını idame ettirmektedirler. Başta dil sorunu yaşayan kişiler iş aramaya gittiklerinde dil bilmedikleri için işveren tarafından reddedilmektedir. Sağlık sebeplerinden dolayı çalışamayan aileler geçimlerini sürdürebilmek için çocuklarını çalıştırmaktadırlar. Henüz 18 yaşına girmemiş her bir birey çocuk kabul edilmektedir, bu sebeple 18 yaş altında çalışan her bir çocuk, çocuk işçi olmaktadır. Aslında 18 yaş

altında olan her bir çocuğun okula gitmesi gerekirken aileler tarafından ekonomik istismara uğramaktadır. Ancak aileler dil bilmediğinden veya öğrenmekte zorluk yaşadıklarından çocuklarını çalıştırmak zorunda kalmaktadırlar. Ancak bu durumun önüne geçebilmek adına öncelikli olarak dil öğrenimini arttırmakta fayda vardır. Halk eğitim merkezleri veya çeşitli sivil toplum örgütleri tarafından düzenlenen Türkçe kursları mevcuttur. Ancak göçmenlerin fazla oluşu bu gibi yerlere talebi yoğunlaştırmaktadır. Bu nitelikteki yerlerin taleplere yönelik sınıf ve kayıtların sıklaştırılması dil öğrenmek isteyen sığınmacı ve mülteci kişiler için daha faydalı bir girişim olacaktır. Bu girişimle birlikte işe erişim sağlamaya çalışan her bir birey daha kolay iş bulabilecek ve yetişkin olmayan çocuklar eğitim hayatlarından koparılmayacaklardır. Dil eğitimlerinin yanı sıra Türkiye'ye gelen okuma yazma bilmeyen ya da mesleki bir becerisi olmayan sığınmacılar için meslek edindirme kursları arttırılmalı aynı zamanda işe erişimleri noktasında birçok girişim hareketi yapılarak bu maddi yetersizlikler en aza indirgenmelidir.

Dil Sorunu

İnsanlar topluluk biçiminde yaşamaya başladığı andan itibaren ortak bir uzlaşma aracına ihtiyaç duymuş, bunun için birçok iletişim aracı bulmuştur. Bu araçlar içerisinde dil, insanlar arasında uzlaşmayı sağlayan en etkili ve önemli araç olmuştur (Ünal- Taşkaya- Ersoy, 2018).

Uzlaşma ve iletişim noktasında dil bu denli önem arz ederken ana dili Türkçe olmayan sığınmacılar içinde Türkiye'de yaşamak çok zor olmuştur. Tüm sorunların temel problemi olan dil, kişilerin çoğu yere erişimini zorlaştırmaktadır. Sağlık problemi olan bir sığınmacının hastaneye gittiğinde doktorlarla iletişim kuramaması kişileri büyük ölçüde zora sokmaktadır. İnsanlar iyileşmek için gittikleri hastanede kendi problemlerini dile getiremediklerinden hastalıklarına yönelik bir tedavi de uygulanamamaktadır. Yalnızca hastane de değil, çeşitli kurum ve kuruluşlar, okullar kısacası iletişim kurulan her yer dile ihtiyaç duymaktadır. Dil noktasında problem yaşayan her bir birey sosyal hayata erişim sağlamakta zorlanmakta ve ortama adapte olması da epey zaman almaktadır. Okula yeni başlayan sığınmacı

ve mülteci çocuklar Türk olan sınıf arkadaşlarıyla iletişim kuramamakta ve bu durum onların sosyalleşmelerine de engel olmaktadır. Sosyal uyum adı altında yapılan birçok etkinlik ve programlarda yabancı öğrenciler için kurulan Türkçe öğrenim sınıfları daha da yaygınlaşmalı özellikle her okulda böyle bir sınıfa yer verilmesi gerekmektedir. Bu gibi sınıflarda yalnızca Türkçe bilmeyen öğrencilerin olması onları dile ısındırma ve kaynaştırma noktasında daha faydalı bir durum sergilemektedir.

Sığınmacılar, dil noktasında problem yaşarken anadilini bilen birine ihtiyaç duymaktadırlar. Bu problemi aşmak için bir tercüman bulma arayışına giren sığınmacılar, bazı kurum ve kuruluşların tercüman desteğine erişim sağlayamayıp kendi vatandaşlarından Türkçe bilen birini bulmak zorunda kalmaktadırlar. Tercümanlık yapacak olan vatandaşlar maddi anlamda zorluk yaşadıklarından bu durumu fırsata çevirip birkaç dakikalık tercümanlık işi için yüksek meblağlar talep etmektedirler. Tercümana ihtiyaç duyan kişiler bu ücretleri ödeyemediklerinden sosyal hayata erişimde geç kalmakta eğitim, sağlık, barınma, iş gibi dile ihtiyaç duyulan alanlardan geri kalmaktadırlar.

Türkiye'de ana dili Farsça olan ülkelerden gelen sığınmacıların bu denli fazla olmasından kaynaklı Farsça bilenlere ihtiyaç artmasına rağmen Farsça bilen profesyonel kişilere rahatlıkla ulaşılamamaktadır. Bunun öncelikli sebeplerinden ilki Farsça 'ya yeteri kadar değer verilmemesinden kaynaklanmaktadır. Ülkemizin İran'la olan siyasi ve ticari ilişkileriyle beraber birçok çalışma olanağı artmış ve Farsça 'ya olan ihtiyaç artış göstermiştir. Siyasi ve ticari ilişkiler dışında ülkeye İran, Afganistan ve Tacikistan'dan gelen sığınmacılar sahada beliren ihtiyaçlar dâhilinde anadillerini bilen birine ihtiyaç duymaktadırlar. Bu ihtiyaca yönelik Farsça bilen kişilere istihdam olanağı sağlanması gerekmektedir. Birçok kurum ve kuruluş Farsça bilen kişilere ihtiyaç duymalarına rağmen istihdama yönelik neredeyse hiçbir girişim gözlemlenmemektedir. Örneğin çeşitli hastaneler Arapça tercümanları istihdam ederken hiçbir Farsça tercümana yer vermemektedirler. Farsça bilen kişilere bu denli ihtiyaç varken ve ülkede mevcut olan sığınmacıların birçoğu İran ve Afganistan uyruklu olması bu ihtiyacı ikiye katlamaktadır. Kurum ve kuruluşlarda var olan ihtiyaçları en aza in-

dirgemek ve kişilerin problemlerini ana dilleriyle rahatça anlatabilmeleri için öncelik olarak Farsça bilen birçok kişi istihdam edilmelidir. Sosyal uyum adı altında kamu kuruluşları ve sivil toplum örgütleri tarafından Farsça bilen kişilere proje temelli geçici istihdam sağlanması bu soruna geçici bir çözüm bulmak olur. Günümüze bakılacak olunursa Türkiye'de ana dili Farsça olan sığınmacı ve mültecilerin uzun yıllardır yaşadıkları dil ve uyum sorununa kalıcı çözüm sağlamanın temel olanağı ihtiyaçlarına yönelik bütüncül bir hizmet ağının olması şarttır. Bu durum hem kişilerin kendini rahatça anlatabilmesine ve problemlerine yönelik bir çözüm bulunmasına yardımcı olacak, aynı zamanda ülkemizde Fars Dili Edebiyatı ve Farsça Mütercim- Tercümanlık bölümü okuyan ve mezun olan ya da Farsça eğitim alan kişileri istihdama teşvik etmiş olacaktır.

Sonuç

Çalışmanın bu kısmında ana dili Farsça olan ülkelerden gelen sığınmacıların Türkiye'de yaşadıkları sorunlar incelenmiş, kaynağına inilmeye çalışılmış ve problemlerin giderilmesi için bazı çözüm önerileri sunulmuştur. Çalışmanın giriş kısmı ve devamında belirtildiği gibi Türkiye'ye ırkı, dini, milliyeti, sosyal bir gruba üyeliği ve siyasi düşünceleri nedeniyle baskı ve zulüm görmekten korkup gelen sığınmacıların maddi yetersizlik, sağlık sorunları, işe erişimde güçlük, dil bariyeri ve bundan kaynaklanan iletişim sorunları ülkemizde yaşadıkları problemlerden bazılarıdır. Günümüzde bu problemlerin ivme kaybetmeden devam etmesi sorunları aşmak için yapılan uyum ve entegrasyon çalışmalarının yetersiz olduğunu gözler önüne sermektedir.

Savaş ve çatışma gibi can güvenliğini korumayı tehdit altına alan bölgesel hareketliliğin bitmeyeceği varsayıldığında sığınmacıların yaşadığı problemlerin artarak devam etmesi beklenmektedir. Bu sebeple uyum ve entegrasyon çalışmaları kapsamında, sığınmacılara Türkçe eğitiminin daha nitelikli biçimde verilmesi ve eğitimin sürdürülebilir olması, ekonomik destek sağlama noktasında kamu kurumları ve sivil toplum örgütleri ile iş birliği yaparak daha verimli çalışmalar sağlaması için desteklenmesi problemleri daha kısa süreçte aşmak için yararlı olacaktır.

Tüm dünyadaki ülkelerde sığınmacıların karşılaştığı en büyük problemlerden biri olan dil sorunu temel bir ihtiyaç olan iletişimi büyük oranda olumsuz etkilemektedir. Göç ettikleri ülkedeki dili konuşamayan ve bu nedenle iletişimde zorlanan sığınmacıların bu yöndeki ihtiyaçlarına cevap verecek çalışmalar yetersiz kalmaktadır. Böyle bir problemi çözmek için izlenecek en doğru yol Farsça Tercüman istihdamına ilişkin alımların arttırılmasıdır. Söz konusu istihdam arttırma yöntemini uygulayacak olan kurumların Farsça Tercüman gereksinimine ilişkin açıklarının giderilmesi için ülkemizde Fars Dili Edebiyatı ve Farsça Mütercim- Tercümanlık bölümleri açılmıştır. Akademik eğitimini bu bölümlerde almış mezunların Farsça Tercüman olarak istihdamlarının sağlanması iletişim sorunlarının giderilmesinde büyük oranda etkili olacaktır. Göç ettikleri ülkedeki toplumla iç içe yaşayan sığınmacılara verilen destek ve uyum çalışmalarına yaşadıkları ülkenin halkı dâhil edilmeli, halkın sığınmacılar ile olan doğru ilişkisi ile iletişimi kolaylaştırılması hedeflenmeli bu sayede halkın sığınmacılara olan olumsuz yöndeki tepkilerinin azaltılması amaçlanmalıdır. Toplumla ilişkilerinde sorun yaşamayan sığınmacıların iş bulma noktasında çektiği sıkıntılar da bu sayede biraz daha giderilmiş olacaktır. Birçok sorunun temelini oluşturan iletişimsizlik engeli aşıldığında dünya hem bizler için hem de sığınmacılar için birlikte huzurla yaşanabilir bir yer olarak kalacağından şüphe yoktur.

Kaynakça

Aksoy, Z. (2012), "Uluslararası Göç ve Kültürlerarası İletişim", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 5, Sayı 20, 292-303.

Buz, Sema, (2008), Türkiye'deki Sığınmacıların Sosyal Profili, Polis Bilimleri Dergisi, (10), 4.

Buz, S., (2008). Türkiye'deki Sığınmacıların Sosyal Profili. Polis Bilimleri Dergisi, 10 (4) 2008, ss.1-14.

Çakran, Şebnem- Eren, Veysel. (2017). "Mülteci Politikası: Avrupa Birliği ve Türkiye Karşılaştırması". Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.

Dedeoğlu, Saniye- Gökmen, Çisel Ekiz, (2011), Göç ve Sosyal Dışlanma. 1.cilt. Ankara: Efil Yayınevi Yayınları, 1.Basım.

Adıgüzel, Yusuf. (2019), Göç Sosyolojisi. 3.Cilt. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 3.Basım.

Göksel, Gülay Uğur. (2019), Göçmen Entegrasyonu ve Tanınma Teorisi. 1.Cilt. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

IOM (2020), Türkiye Birleşmiş Milletler Göç Kuruluşu. "Göç ve Entegrasyon". Erişim 20 Mart 2020. https://turkey.iom.int/tr/g%C3%B6%C3%A7-ve-entegrasyon adresinden erişilmiştir. Erişim Tarihi: 10 Ağustos 2020

IOM (2013) Uluslararası Göç Hukuku Göç Terimleri Sözlüğü, Ed. Perruchoud, R. & Redpath- Cross, J., İkinci Baskı, IOM Yayınları https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml31_turkish_2ndedition.pdf adresinden erişilmiştir. Erişim tarihi: 1 Haziran 2020

İbrahim Balcıoğlu, Sosyal ve Psikolojik Açıdan Göç, Elit Kültür Yayınları, 2007), 58 akt. Semih Zeka, Göç Olgusuna Refik Halit Karay'ın Memleket Hikayeleri Üzerinden Bir Bakış, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2019), 2(2), 136.

KAOSGL, Kaos Gey ve Lezbiyen Kültürel Araştırmalar ve Dayanışma Derneği. "Sığınmacı ve Mülteci Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Trans Bireyler". Erişim tarihi:1 Nisan 2020. http://kaosgldernegi.org/haber.php?id=7476 adresinden erişilmiştir.

Mevzuat Bilgi Sistemi, "Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanununun Uygulamasına İlişkin Yönetmelik". Erişim Tarihi:17 Mart 2016. https://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.21460&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=Yabanc%C4%B1lar%20ve%20Uluslararas%C4%B1%20Koruma%20Kanununun%20Uygulanmas%C4%B1na%20%C4%B0li%C5%9Fkin%20Y%C3%B6netmelik

Resmi Gazete (2016). "Geçici Koruma Sağlanan Yabancıların Ça-

lışma İzinlerine Dair Yönetmelik", http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/01/20160115-23.pdf, (Erişim Tarihi: 10/08/2020).

UEP, Ulusal Eylem Planı, (2007), İltica ve Göç Alanındaki Avrupa Birliği Müktesebatının Üstlenilmesine İlişkin Türkiye Ulusal Eylem Planı, http://www.hyd.org.tr/staticfiles/files/turkiye_ulusal_eylem_plani.doc, adresinden erişilmiştir. Erişim tarihi: 16 Haziran 2020

Ünal, Kerim-Taşkaya, Serdarhan Musa-Ersoy, Gökhan, "Suriyeli Göçmenlerin Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenirken Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri". ". Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. Erişim Tarihi: 10 Ağustos 2020

Yaman, Ö.M (2012). Esenler'de Yoksul Gençlerin Mekanları: Hal, Tekstil Atölyeleri ve Kafeler, Ed: Şentürk, M., Göç, Kentleşme ve Aidiyet Ekseninde Esenler'i Anlamak (223-246). İstanbul: Esenler Şehir ve Düşünce Merkezi Yayınları.

Yavuz, S. (2013). "Göç, Entegrasyon ve Din: Avrupa'da Yaşayan Türkler Bağlamında Bir Değerlendirme", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt 6, Sayı 26, 610-623.