

ISSN: 1302-6879

**YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ**

JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

HAKEMLİ DERGİDİR

YIL/YEAR : 2010 SAYI/NUMBER : 18 KIŞ /WINTER

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Sahibi

Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Adına
Doç. Dr. Alaattin KARACA

Editör

Doç. Dr. Alaattin KARACA
Doç. Dr. Vefa TAŞDELEN

Yayın Kurulu

Enstitü Yönetim Kurulu
Prof. Dr. Muhsin MACİT
Prof. Dr. Abdülhamit TÜFEKÇİOĞLU
Doç. Dr. Alaattin KARACA
Doç. Dr. Hüseyin YILMAZ
Doç. Dr. Vefa TAŞDELEN
Yrd. Doç. Dr. Abdülmecit CANATAK

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Arif ÜNAL
Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ
Prof. Dr. Ali Fuat DOĞU
Prof. Dr. Bülent KARAKAŞ
Prof. Dr. Hasan BOYNUKARA
Prof. Dr. Mustafa OFLAZ
Prof. Dr. M. Ruhi KÖSE
Prof. Dr. Recai KARAHAN
Doç. Dr. Yakup CİVELEK
Doç. Dr. Yaşar ŞENLER
Doç. Dr. Zeki TAŞTAN
Yrd. Doç. Dr. Ahmet YAYLA
Yrd. Doç. Dr. Bedri SARICA
Yrd. Doç. Dr. Handan TUNÇ
Yrd. Doç. Dr. Yılmaz ÖNAY
Yrd. Doç. Dr. Ercan TOMAKİN
Yrd. Doç. Dr. Hasan GÜNEŞ

Dizgi

Müştehir KARAKAYA

Baskı

Baranoğlu Ofset Matbaacılık: 0432 215 94 06 VAN

Yazışma Adresi

Doç. Dr. Alaattin KARACA
Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü / VAN
Tel:0 432 225 11 18 - 0 432 225 17 01/1272 - Fax:0 432 225 10 52

İletişim adresi: akaraca@yyu.edu.tr

Baskı Yılı: 2010

İÇİNDEKİLER

Yrd. Doç. Dr. Nazım ELMAS Mustafa Kutlu'nun <i>Bu Böyledir</i> Adlı Hikaye Kitabında Bilinç Akışı ve İç Monolog Tekniği	5
Feyza İLK YAZ Sanatta Küresel ve Kültürel Yönlendirme	19
Yrd. Doç. Dr. Kemal EROL Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisinin Edebiyatımıza Yansıması	29
Yrd. Doç. Dr. Temel TOPAL Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin AKSU Nasıl Bir Öğretim Elemanı?	58
Yrd. Doç. Dr. Salih MERCAN Türkiye Cumhuriyeti'nin 1929 Yılı Münakalat (Ulaşım) Durumu	72
Salih BATAL Kamu Yönetiminde Baskı Gruplarının Etkinliği ve Türkiye'de Sendikal Baskı Örneği	88
Dr. Burhanettin KIYICI İbn Teymiyye'nin Akıl - Nakil Anlayışında Delilin Konumu	110
Yrd. Doç. Dr. Hasan ÇİÇEK Karl Jaspers ve Politika	135
Doç. Dr. Ömer KARA Arap Şiirinde Aslî Günâh	149
Dr. Şaban KARASAKAL Amr b. Hazm el- Ensârî ve Kur'ân'daki "Dinde Zorlama Yoktur?" Ayeti (2/256)	164
Yrd. Doç. Dr. Vecihi SÖNMEZ İslam Düşüncesinde Ruh'un Ölümsüzlüğü Problemi	176

HAKEMLER

Prof. Dr. Bahattin DARTMA	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Fatih TEPEBAŞLI	Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Hülya BAYKAL	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. İlhami GÜLER	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Musa EKEN	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Necati KARA	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan ATALAY	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Osman GÜNDÜZ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban SAĞLIK	19 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki TEKİN	Karabük Üniversitesi
Doç. Dr. Alâattin KARACA	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Cebrail ÖTGÜN	Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan KIRAN	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Seher BALCI ÇELİK	19 Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Vefa TAŞDELEN	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Enver SARI	Giresun Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Rahmi TEKİN	Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Mustafa Kutlu'nun Bu Böyledir Adlı Hikaye Kitabında Bilinç Akışı Ve İç Monolog Tekniği

Yrd. Doç. Dr. Nazım ELMAS
Giresun Üniversitesi, Eğitim Fakültesi,
Türkçe Eğitimi Bölümü
nazimelmas28@mynet.com

Özet

Edebi eserlerde duygu ve düşünceler farklı anlatım teknikleriyle okura ulaştırılır. Her anlatım yöntemi sanatçıya değişik ifade imkanları sunar. Bilinç akışı ve iç monolog tekniği ile yazar, söylemek istediklerini roman veya hikaye kişileri vasıtasıyla ifade eder. Bu tekniklerle yapılan anlatımlarda, okuyucu aracısız bir şekilde olay kişilerini izlediği için daha inandırıcı bir edebi metinle iç içe olduğunu düşünür. Hikaye yazarı, bu yöntemlerle okurun metin üzerinde düşünmesini, çağrışımlarla meşgul olmasını, metni tamamlama sürecine dahil olmasını sağlar.

Anlatıcının aradan çekildiği, anlatıma çok az müdahil olduğu bu anlatım tekniklerinde az sözle çok şey ifade etme hedefi vardır. Okuyucu, yazarın anlatmak istediklerini şiirsel bir anlatım içinden alarak kavramaya çalışır. Sembollerle imgelerle ve çağrışımlarla zenginleştirilmiş bir anlatım elde etmek için bu tür tekniklerin kullanıldığı anlaşılır. Bu makalede anlatım tekniklerinden bilinç akışı ve iç monolog tekniklerinin anlatıma kattığı özellikler ve yazarın bu teknikleri seçme sebeplerinin neler olabileceği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Anlatım tekniği, anlatıcı, bilinç akışı, iç monolog, hikaye

The Technique Of Stream Of Conscious And Internal Monologue In The Story-Book ' Bu Boyledir' By Mustafa Kutlu

Abstract

In literary works, feelings and thoughts are conveyed to readers in different techniques of expression, each of which provides an artist with the possibility of different statements. With the technique of stream of conscience and internal monologue, the author expresses whatever he or she wants to say through the characters in his/her book. In expressions with such a technique, the reader comes to think that he or she is faced with a more convincing

literary work, because the reader follows the characters without an intermediary help. The story writer enables the reader to ponder about the text, be busy with associations as well as to get involved in the process of the completion of the text.

Such techniques of expression in which the story-teller plays very little intermediary role in expression and leave the reader all by himself aim to express much with few words. The reader tries to comprehend whatever the writer wishes to say from within a poetical expression. It becomes clear that such techniques are used to produce an expression made rich with symbols, images and associations. This article deals with what characteristics are provided by such techniques as the stream of conscience and internal monologue, techniques of expression, for the expression as well as with the reasons why the writer has chosen these techniques.

Key words: techniques of expression, story-teller, stream of conscience, internal monologue, story

Giriş

Roman ve hikaye gibi kurmaca metinlerde yazarın ustalığı, seçtiği ve kullandığı anlatım teknikleriyle de ilgilidir. Edebi eserin muhtevasına göre isabetle seçilmiş anlatım tekniği roman veya hikaye yazarının başarısını artıracak vasıtaların başında gelmektedir. Yazar, eserinde söylemek istediklerine uygun olan anlatım tekniğini öncelikli olarak seçmeyi tercih eder. Anlatım tekniği seçiminde, anlatılacak konu, okuyucunun konumu, sosyal ortam, anlatıcının estetik anlayışı ve sanat görüşü önemli rol oynar.

Okurun elinden bırakmadığı, bir solukta okuduğu roman ve hikâyelerin bir özelliği de anlatım tekniklerinin ustaca kullanımıdır. Bu tür eserlerde “estetik dokuyu meydana getiren, romanı roman yapan yanı, anlatım tekniklerinde aramak gerekir.”¹ Her tekniğin okur üzerinde farklı etkisi vardır. Yazar, çağrışımların verdiği imkânlar vasıtasıyla okurun birikiminden ve katkısından yararlanabilir. Yazdıkları ile ilgili olarak değişik yorumlar yapılmasını sağlayarak eserine bir derinlik kazandırmayı düşünür. Ayrıca anlatı kişilerinin bilincine sızmayı kolaylaştıracak bir anlatım tekniği kullanarak, okuru olay kişisi ile baş başa bırakır. Anlattıklarına, gerçekçi olduğu izlenimi vererek, okuru dıştan ve içten saran bir yol takip eder. Sanat anlayışını rahatlıkla icra edebileceği en uygun yöntemi kullanmak ister. Böylesi bir anlayışla eserini kaleme almak için mektup, özetleme, geriye dönüş tekniği, leitmotif tekniği, diyalog tekniği, iç monolog ve bilinç akışı, görüntüleme teknikleri gibi tekniklerin birini

¹ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı*, Ötüken Neşriyat 4. Baskı. İstanbul 2004, s.187.

veya bir kaçını bir arada kullanarak eserini oluşturur. Bu çalışmada Mustafa Kutlu'nun *Bu Böyledir* adlı eserinde sanat anlayışına uygun gördüğü anlatım tekniklerinden iç monolog ve bilinç akışı, tekniklerinin kullanımını ve esere kazandırdıklarını sunmaya çalışacağız.

Mustafa Kutlu tezli hikayeler yazar. Okura iletmek istediği bir mesajı, bir görüşü vardır. Hikayesini karşıtlıklarla kurar. İnsanın çelişkileri, tutarsızlıkları, menfaatler karşısındaki tereddütleri, modernleşen dünyanın yozlaştırdığı değerler, dünya hevesi ve kaygısının getirdiği telaş, eserlerinde ağırlıklı konular olarak işlenir. Kutlu'nun ustalığı, herkesin iç içe olduğu bu durumları, hayatın bir parçası gibi algılanmaya başlanan yeni alışkanlıkları, sanatçı kimliği ile cazip, sevimli, ironik bir anlatımla sade ve saf bir hüznle sunmasıdır. Hikayeci bunu yaparken hesaplaşmaya, eleştirel düşünmeye, durum değerlendirmesi yapmaya fırsat vermesi bakımından anlatısını farklı bir teknikle tamamlar.

Kutlu'nun, mesajını görüntü ve kişiler üzerinden vermeye çalıştığı fark edilir. Görüntüde kullanılan bazı sembollere özel anlamlar yüklenir ve eski ile yeninin karşılaştırması yapılırken, hikayede mesaj iletimi, iç monolog ve bilinç akışı tekniği ile sağlanır. Kaybolan maddi ve manevi değerler bu bağlamda gündeme getirilir. Toprak kaybedilmektedir. Toprakla birlikte meyve ağaçları, çiçekler, yeşillikler, sular yok olmaktadır. İnsan kaybedilmektedir. İnsanla birlikte, sevgi, şefkat, vefa, sadakat, yardımlaşma, merhamet, dostluk yok olmaktadır. Kutlu tüm bunları bilinç akışı ve iç monolog tekniği ile okura daha kolay ulaştırmaktadır.

Bilinç akışı tekniği ile yazar, parça parça düşünceleri okurun bütünleştirmesini sağlamaya çalışır. Bilinçaltı tekniğinde amaç kuramsal olarak kapsayıcılıktır. Birbiriyle ilgisiz çağrışımlar, onu kavrayan ve denetleyen tutkulu ama rasyonel bir düşünceden bir diğerine atlayan ani değişmelere müsait bir şekilde yapılandırılan eserler bu bağlamda değerlendirilebilir.² Bu açıdan bakınca Kutlu'nun, çoğu zaman yarım bırakılmış cümleleri, çağrışımlarla okur zihninde bir bütün haline gelir. Rastgele dizilmiş gibi görünen ifadeler okurun gayretiyle anlamsal bir düzene girer.

Bir sanatçının bilinçaltı, bilinç dışı ve genelde bilinç kaynaklarıyla beslenen duygu ve düşüncelerini iç monolog tekniğiyle ifade etmesi bir üslup özelliğidir. Sanatçının türlü anlatım teknikleri içinde bu tekniği kullanmasının amacı ne olabilir? Hikaye ve romanda

² Hasan Boyuknara, *Modern Eleştiri Terimleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1997,s.27.

bilinç akışı, iç monolog uygulaması duygu ve düşünce aktarımında sanatçıya hangi imkanları sunar? Hikâyeler bu teknikle nasıl bir derinlik kazanır? Kutlu hikâyelerinde bu teknikleri de kullanırken okurla nasıl iletişim kurup, bütünleşir? Makalenin ilerleyen kısımlarında bunlara karşılık bulunmaya çalışılacak, bu vesile ile yazarın hikâyeciliğinin bir yönü daha incelenerek üslubunun özellikleri belirlenmeye çalışılacaktır.

Mustafa Kutlu'da Bilinç Akışı ve İç Monolog Tekniği

Mustafa Kutlu az söz ile çok şey ifade etmeyi tercih eder. Bir hikâyeci olarak “toplum ve onun meseleleri” öncelikli olarak gündemindedir. “Dünyevi ile uhreviyi” birbirinden ayırmadan, ”ister ferdi ister içtimai olsun” yazdıkları “terceme-i ahın” tezahürüdür. Kutlu, okura ulaşmak için “mümkün olan en kısa metni” yazmak ister. “Mısra-ı bercestenin daha dokunaklı olduğuna” inanır. Kısa süreli bir cezbe haliyle girdiği hikâye dünyasından, kısa hikâye tamamlanınca yeniden “bu dünyaya avdet”³ eder

Kutlu'nun “yoğunlaşmış bir söz yumağı” olan hikâyeleri küçük hacim içinde derin manalara varmak için okurun desteğini tabii olarak yanına alır. Esrarı içinde gizli kelimeleri, cümleleri çözmek, okurun bilgi birikimine, metni keşfine ve çağrışımları yazarın dünyası ile birleştirmesine bağlıdır... Hikâye içinde yazar derin anlamları, bilincin kaynaklarında yerleşmiş, iç monologlarla seslendirilmiş olarak okura ulaştırır... Böyle bir yöntem kullanması amaçlarına varmada işini kolaylaştırmaktadır. ”İç monolog okuyucuyu, kahramanın iç dünyasıyla karşı karşıya getiren bir yöntemdir. Yöntemin uygulandığı bölümlerde yazarın, daha doğrusu anlatıcının varlığı ortadan kalkar; muhtemel açıklamalar, okuyucuya bırakılır.”⁴ Hikâye yazarının hikâyede yaşanan olayları, onları yaşayan kişilerin izlenimlerini ön plana çıkarma gayreti içinde olduğu bilinir. Kutlu, kendi adına hikâye kişilerinden biri üzerinden olayları onun gördüğü, kavradığı ve değerlendirdiği gibi anlatmasını sağlar. Yazarın niyetini anlama imkanı sunan iç konuşmada düşünceler arasında mantıksal bir bağ vardır. Bilinç akımında ise karakterin zihninden akıp giden düşüncelerde mantıksal bir bağ yoktur.⁵ Bilinç akışı ve iç monolog

³ Mustafa Kutlu, *Türk Öykücülüğü Özel Sayısı*, Hece, Aylık Edebiyat Dergisi, Yıl:4, Ekim – Kasım,

S.46 – 47, Ankara 2000, s.249

⁴ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı*, Ötüken Neşriyat 4. Baskı. İstanbul 2004, s.264.

⁵ Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İletişim Yayınları 22. Baskı İstanbul 2010, s.82.

kişilerin iç dünyalarını olduğu gibi okura iletmede kullanışlı bir yöntemdir.”Olayları okuyucuya romandaki bir ya da birkaç kişinin bilincinde yer ettiği biçimde anlatmak dış dünya ile insan zihni arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktadır.”⁶

“Uzun zaman resimle ve sinema ile ilgilenen”,”görüntü diline” daha yatkın olan⁷ Kutlu için anlatma yöntemleri içinde hikaye kişilerinin bilinçleriyle öne çıkmak, monologlarıyla okura ulaşmak daha kolay olmaktadır. Gördüğü ve gösterdiği nesnelerin hikaye için ne mana ifade ettiği, yüzleri, davranış ve çevreleriyle hikayede yer alan kişilerin neler düşündükleri, neler hissettikleri bilinç akışı ve iç monolog tekniği sayesinde ortaya çıkmakta, yazarın manevra kabiliyetini genişletmekte, daha özgür ve rahat olmasını sağlamaktadır.

Yazar adına düşünmek ve konuşmak anlatı kişilerine yüklenmiş bir görevdir. Yazar söylemek istediklerini, imgelerin verdiği anlam zenginliği içinde sunar.” İmgesel düşünmek ve öyle yazmak için yazar, yarattığı kahramanların sözleriyle yaşar.”⁸ Kutlu da bilinç akışı ve iç monolog tekniği vasıtasıyla söylemek istediklerini anlatı kişilerine söyler, karmaşık düşünceler olarak havale edilir.

Edebi eserde biçim, muhteva ile uyumlu olmalıdır. Her sanatçı mesajını sunarken üslubuna uyan en uygun biçimi kullanır. Olay akışı gereği, aynı anlatı içinde değişik biçimlerin de kullanıldığı olur.”Biçim eserin okuyucu üzerinde derli toplu etki “bırakmasında önemli bir vasıta”dır.⁹ Sanatçı anlatımını gerçekleştirirken seçtiği anlatım tekniklerindeki isabet oranında zengin ve etkileyici eserler sunabilir.

Bu çalışmada Kutlu’nun *Bu Böyledir* adlı hikaye kitabında kullandığı bilinç akışı ve iç monolog tekniklerine değinilmiş, sürekliliği bakımından aynı kitap içindeki bazı hikayelerden de benzer örnekler alınmıştır. Hikayecinin sanat anlayışına uygun anlatım teknikleri seçmedeki ustalığı bu hikayelerden de anlaşılmaktadır.

⁶ Ünal Aytür, *Henry James ve Roman Sanatı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000, s.57.

⁷ Mustafa Kutlu, *Türk Öykücülüğü Özel Sayısı, Hece, Aylık Edebiyat Dergisi*, Yıl:4, Ekim – Kasım, S.46 – 47, Ankara 2000, s.249.

⁸ Gennadiy. N. Pospelov, *Edebiyat Bilimi*, (Çev.:Yılmaz Onay), Evrensel Kültür Kitaplığı, İstanbul 1995 s.235.

⁹ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı*, Ötüken Neşriyat 4. Baskı. İstanbul 2004, s.185.

*Bu Böyledir** kitabın ilk hikâyesi ve kitaba ismini veren hikâyedir. Kutlu'nun eserleri birbiriyle bağlantılı hikâyelerden oluşmaktadır. Kitaptaki sekiz hikâyede şahıs kadrosunun birbirleriyle bağlantılı kişiler olduğu dikkati çeker. Kutlu, bu kişilerin değişik zaman dilimlerindeki hayat kesitlerinden hareketle hikaye evrenini kurar. Bu hikâyelerde yazarın gerekli anlatım tekniklerini ne kadar isabetle kullandığı görülür.

Kutlu, sanat anlayışı gereği özlü ifadelerle, yoğunlaştırılmış anlatımla okura ulaşmak ister. Amacı kısa hikâyede okur dikkatini canlı tutmak, okuyucuların sık sık zihinsel faaliyette bulunmasını sağlayacak çağrışım alanları sunarak, onları metne bağlamaktır. Bu hedefini gerçekleştirmeye fırsat veren anlatım teknikleri, bilinç akımı ve iç monolog teknikleri olmaktadır.

Hikaye kişilerinden Süleyman'ın ve Kambur Hafız'ın düşünceleri aynı tekniklerin imkanlarıyla öğrenilir. Anlatıcı aradan çekilir, okuru anlatı kişilerinin monologlarıyla baş başa bırakır. Kutlu, bunu yaparken anlatılanların tam manasıyla anlaşılması için okurun da çaba göstermesini ister. Okur çağrışımlardan giderek yazarın mesajını keşfedecektir. Bu süreçte okur, yazarın yönlendirdiği istikamette cümleler arasında ilerlemeye devam eder. Bilinç akışı ve iç monolog tekniğinde anlatıcıya pek iş düşmez. Kişilerin söyleyişleri yazarın niyetini ve amacını da tayin eder. Yazarın dünyasına yakın olduğu ölçüde okurun metni anlaması ve anlamlandırması kolaylaşır.

Hikayenin ikinci sayfasında Kutsal Kitap üslubunu andıran giriş cümlelerinden sonra hikayenin baş kahramanı Süleyman'ın bilinç altına girilir. Girişteki *"Bir gün /Çakımı kapatıp oturduğum yerden kalkınca / Günlerdir yontup durduğum söğüt dalını fırlatıp atınca / Peşi sıra giden sandalyeye köpüren bir taşkınlıkla saldıınca...(s.8)* cümlelerinden sonra Süleyman'ın lunapark düşünceleri sunulur: *"Şu tavşanı kurşunlamalı ./ Üstad Yahya Kemal''vatan''a,''zan'' kafiyesi düşmüş./Bir de ''telgrafın telleri var... lamalı. /Benim kronolojimi biliyor musun sen?/Hev yenildiğimi yazdın oysa zaferlerle dolu tarihimiz.''(s.8)* Kutlu, Süleyman'ın değişik alanlara ait bilgiler içeren, mantıklı bir dizilişi olmayan, aynı paralelde kültürel birikimi olan okurlar tarafından algılanabilen ve çözülebilen düşüncelerini bilinç akışı tekniği ile sunar. Bu satırlarda, lunaparktaki yarışma, Yahya Kemal'in "Açık Deniz" şiirinin çağrıştırdığı "en zor zamanda bile bir fetih rüyası görme" düşüncesi, sevilen bir halk türküsünün mısraları, zaferlerle dolu tarih sayfaları, anlatıcının hikaye boyunca

* Mustafa Kutlu, *Bu Böyledir*, Dergâh Yayınları II. Baskı, 1991, İstanbul, (Alıntılar bu baskıdan alınmıştır.)

leitmotif olarak tekrarlanan kimlik sorgulaması “*Benim kronolojimi biliyor musun sen?*” cümleleri yer almaktadır. Tüm bunların sayfalar sürecekle çağrışımları okura bırakılır.”Okura önemli rol tanıyan bu yöntemde boşlukların doldurulmasıyla öykü ya da romanın anlamı tamamlanır.”¹⁰

Bu Böyledir’ in baş kişisi Süleyman, lunapark sembolü ile bir gecelik olay zamanına, öğrencilik günleri, çocukluk, askerlik, dayısının dükkanında tezgahçılık ve evlilik günlerini sığdırır. Bunlar bilinç akışı ve iç konuşma yöntemi ile okura sezdirilir. Hikayede geçen askerlik bilgilerinde, çağrışım zenginliği açısından erkek okuyucuların, bayan okuyuculara göre daha şanslı olduğunu söylemeliyiz. Süleyman’ın iç konuşmalarında askerlik günlerindeki atışlarla parktaki hedefi vurma yarışması şöyle anlatılır:

“Göz./Gez. Arpacığım silme tepesinden...”(s.9)

“7.62 mm çapında, 25 mm mesafeden, yatarak destekli, başlı daire hedefine üç atım atacağım. Üçü de üç santimlik şablon içine girerse görevimi yapmış olurum komutanım.”(s.10)

Bu yöntemde anlatıcı ara sıra kendini belli eder. Kısa cümlelerle konuşmayı yönlendirir. Anlatı kişinin içini dökmesine zemin hazırlar: “*Adın ne senin?/Süleyman Koç. Tek dersten kaldım efendim, felsefeden.*”(s.10) Öğrencilik yıllarında sadece felsefeden kalmıştır. Anlatıda felsefe dersi sembol olarak yer alır. Anlatıcıya göre felsefe bir başka dünyayı temsil etmektedir. Adı “Süleyman” olanların felsefeye yatkınlığı yoktur. Felsefeye yatkın olanların dünyası ile “Süleyman”ların dünyası farklıdır. Hikayenin adının bulunduğu cümle bilinç akışı ve iç konuşma ile tam bir kırılma noktası olarak okura ulaşır. Hikaye baş kişisi felsefeden yine kalmıştır. Kendi kendine konuşur: “*Bu böyledir. Yaz tatillerinde tuğla ocaklarında çalışan cılız çocuklar, dul karı yetimleri bir kötü tavşanı bile vuramayan askerliğini yapmış banka memurları, adı Süleyman’a çıkmışlar hep felsefeden kalırlar. Hayatları kayar...*”(s.12)

Süleyman’ın bilinçaltında felsefe dersi, felsefeci, felsefenin temsil ettiği dünya sık sık dile getirilir.”Hayatını kaydıran” bu ders üzerinden oluşturulan şifreleri çözmek okura kalır.” Aynı sahnenin hatırlatılması, aynı kelimelerin tekrarlanması anlatıya bir”süreklilik” sağlar.¹¹

“*Bu felsefe yüzünden hayatım kaydı.*”(s.10)

¹⁰ Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları 4. Baskı İstanbul 2004, s.268.

¹¹ Galip Baldıran, *Alain Robbe-Grillet ve Yeni Roman*, Çizgi Kitabevi, Konya 2002, s.148.

“Lakin felsefeden yine kaldım.”(s.12)

“Tek dersten bu kadar sürünmesem”(s.13)

“Sanki çırağ olmuştum, sanki şadırvan, sanki ev almışım, sanki felsefe.”(s.17)

Hikaye içinde tekrarlanan sahne, nesne ve kelimelerle, “saplantılı bir kişinin zihinsel birikimi” okura hissettirilir. “Saplantılı fikirler oluşturacak bir dizi imgeler ortaya çıkar.”¹² Bilinçaltındaki tavşanı bulmak her şeyi değiştirecektir. Ama bir türlü mümkün olmaz. “Birbirine karışmış bir sürü imgenin anlatıcının ve aynı zamanda yazarın bilinçaltını yansıttığını söyleyebiliriz.”¹³

“Şu sırtıktan tavşanı kurşunlayıp yeni bir sayfa açayım.”(s.7)

“Şu tavşanı kurşunlamalı.”(s.8)

“Tavşan sırtıyor bir görünüp bir kayboluyor. Bir kez olsun vurmali”(s.9)

“Lakin önce şu tavşanı temizleyelim.”(s.10)

“Bir kez de ben vursam

Devirsem şu tavşanı”(s.11)

“Ne bakıyorsun lan

“İşte atıp atıp vuramıyorum.”(s.13)

“Önemli olan şu tavşanı devirmek”(s.14)

“Bir kere de ben vursam

Devirsem şu tavşanı”(s.17)

Felsefe gibi “tavşanı vurmak” da modern hayatı, çok para kazanmayı, tüketimi, mobilyaları değiştirmeyi, yeni bir ev sahibi olmayı, zamanın akışına kapılmayı, değerlerden uzaklaşmayı temsil ettiği için bir heves olarak kalmış, “Süleyman”lar, o alandaki “yetersizlikleri” ve “deneyimsizlikleri” sebebiyle de “tavşanı” hiçbir zaman vuramamışlardır..

İç monolog ve bilinç akışı tekniği ile bütün “marifeti” manasında, “muhtevasında” olan hikayeler yazmak kolaydır. Kutlu bir konuşmasında muhtevayı dikkate aldığını, yeni tekniklerin de denenmesi gerektiğini şöyle ifade eder: “Ben eski dünyada ahengini bulan şeklin, bugün için bir mana ifade etmediği kanaatindeyim. Açıkçası eski dünyanın sanat dili artık sadece yerinde kalmalıdır. Şekil unsurları taklit edilmemelidir. Önemli olan muhtevadır. Muhtevanın bize fısıldadığı sırrı günümüzde nereye saklayabiliriz, nerede açık ederiz, buna göre bir şekil bir ifade imkanı...”¹⁴ Bu sanat

¹² A.g.e. s.148.

¹³ A.g.e. s.16.

¹⁴ *Türkiye Kültür ve Sanat Yıllığı*, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, Ankara 1994, s.237.

anlayışına uygun anlatım teknikleri arasında bilinç akışı ve iç monolog teknikleri önde gelmektedir. Kutlu bireysel hayatların durumunu, olumlu olumsuz anlamda yaşanmışlığını okura gösterirken aradan çekilir. Söylemek istediklerini olay kişilerini okurla baş başa bırakarak seslendirir.

Kutlu'nun hikayelerinde söyleşi tekniğinin kullanılması gerçeklik anlayışının sonucudur. "Bu onun samimi/harbi/gösterişsiz anlatımına tam da denk düşer. Toplumsal yapıyı sorgulayan, bireysel hayatların künhüne varmak isteyen yazar, böylece "mesaj"ını aracısız, hem de tüm çıplaklığı ile okura aktarmış olur. Zaten Kutlu'nun öyküde kendine biçtiği en önemli rol tanıklık ve aktarmadır. Söyleşi de böyle bir amaç için bütün imkanları bünyesinde taşır."¹⁵ Kutlu günümüz insanına, onların değişik iletişim vasıtalarıyla muhatap olduğu, sık sık karşılaştığı tekniklerle ulaşmaya çalışır. Türk ve dünya edebiyatında yeni şekiller ve teknikler denenirken Kutlu'nun bu alanda yeniliklere ve yeni denemelere kapalı olması beklenemezdi.

Kutlu temayı belli etmenin ve sağlamaştırmanın gayreti içindedir. Kişilerin yanlış tavırlarından, sınava girdiklerinde kaybedenlerden olmalarından giderek okuru sarsmaktan maksat, onu temanın aydınlığına çıkarmaktır. Bilinç akışında ve iç monologlarda temayı hissettirme endişesi vardır. Okuru öykünün içine çekerek anlatıma ortak etmeye çalışır.

Mustafa Kutlu, *Böyledir* adlı hikayede gelişen dünya, modernleşen hayat ile birlikte yok olmaya başlayan alışkanlıklar ve değerlerle ilgili düşüncelerini de anlatı kişilerine söyler. Lunaparkın karmaşası ve gürültüsü içinde Süleyman'ın hayatına ait kesitlerde bilinçaltından sızar, iç konuşma yazara söz bırakmaz : " *Uсталık gibi çiraklık da kayboluyor. Tıpkı sefertasına benziyor; bereket dualarına. Hâlbuki ben babamın biricik oğlu olmuştum. Yine de çirak olmuştum. Yorgancılık fena meslek değildi; Başını önüne eğmesene, eğme dedim kamburun çıkar. Güler öğretmen başımı okşardı, arkadaşlarıma örnek olsun diye yaptığım ödevleri çizdiğim resimleri gösterirdi... Ah nolsaydı, nolsaydı da harcanmasaydım. Bozuk para mıyım ben. Ha söyle bakalım sen benim kronolojimi biliyor musun ."*(s.14). Okur bu kadar yoğun bilgi ile muhatap olunca tüm dikkatini, birikimleri yardımıyla metni kavramaya, Süleyman'la ilgili olarak baştan beri elde ettiği bilgileri tamamlayan yeni bilgileri gerekli yerlere yerleştirmeye çalışır. Okuru hiç boş bırakmayan, birikimlerini ve

¹⁵ Necip Tosun, *Türk Öykücülüğünde Mustafa Kutlu*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s.128.

bilgilerini sürekli harekete geçiren ve tazeleyen bir yöntemin yazar okur birlikteliğini nasıl sağladığını da görüyoruz.

Hikayede diyaloglar baba kız arasında kısa iki cümle(s.8), kısa dört cümle(s.10), Süleyman’la eşi arasında yedi cümle (s.13), Süleyman’la dayısı arasında yine kısa yedi cümle (s.16) olmak üzere, çoğu bir ya da birkaç kelimelik toplam yirmi cümledir. Bunların dışındaki anlatımların bilinç akışı ve iç monolog ağırlıklı olarak kurulduğunu, arada anlatıcının yönlendirmelerine ait cümleler bulunduğunu belirtelim.

Bu açık diyaloglardan başka hikaye baş kişisi Süleyman ile anlatıcı arasında farkına varılamayan bir diyalog daha vardır. Bilinç akışı ve iç monolog tekniği içinde gizlenmiş olarak yer alan bu diyaloglarda bir anlatı kişinin anlatıcı ile bir hesaplaşması yer alır. Bu gizli diyalog, hikayenin bütünlüğü içinde gerçekliği zedelememek adına iç monologların satırlarına saklanmıştır. Bu uygulama ile hikaye baş kişisi bir an için yazara/anlatıcıya dönmekte, sonra iç konuşmasıyla okurla baş başa kalmaktadır. İşte Süleyman’la yazar/anlatıcının hesaplaşmasına ait gizli diyaloglar :

“*Hep beni yazdın* “ (s.7)

“*Benim kronolojimi biliyor musun sen?* “ (s.7)

“(s.8) “*Hep yenildiğimi yazdın oysa zaferlerle dolu tarihimiz*

Bu sefer anlatıcı sorar :

“*Adın ne senin*” (s.11)

Sonra Süleyman’ın cevabı :

“*Süleyman Koç*

Tek dersten kaldım efendim”(s.11)

Yine anlatıcı tesellisi:

“*Boş ver Süleyman takma kafanı* “ (s.12)

Süleyman bu teselliye “*olur*” diye cevap verir. Ancak “*Lakin.../ Ha ./ Küçük bir mesele var:*” cümleleriyle başlayan; yeni evlenmiş, işsiz, diplomasız bir kişinin çaresizliği ve derin bakışlarının ardında, okura ulaşmayan, anlatıcı tarafından teskin ve teselli cümlelerinden hareketle anlaşılın, isyan dolu konuşmaları üzerine bir başka gizli diyalog belirir.”*hadi küfretme, küfretme. Bak ezan okunuyor.*”(s.12)

Bu diyaloglarda konuşma çizgileri yoktur ve ancak bilinçaltındaki düşüncelerin sunulması ve iç konuşmalar arasında dikkatli bir okuma ile fark edilmektedir. Kutlu’nun olaylar karşısında insanı tanımak ve okura mesajını ulaştırmak için en kestirme yol olarak kullanmaya çalıştığı usul, anlatı kişilerinin kendi kendilerine yaptıkları değerlendirmeleri öğrenmektir. Günlük şeklindeki roman ve

hikayelerde buna ait örnekleri görmek mümkünse de ilk kaynağından, aracısız ve üslupsuz bir şekilde olay kişinin içinden geçenleri kendi beyanı ile öğrenmek daha inandırıcı gelmektedir.

Kutlu, insanın çelişkilerini, itiraflarını, ihtiraslarını anlatı kişisine söyleterek anlatmak istediklerini seslendirmiş, gerçeği aracısız sunmuş olur. Okur önünde anlatı kişilerinin davranışlarının ve hayatının gerekçeleri, bahaneleri, kendince mazeretleri, tavizlerinin çıkış yolları bu iç monologlarda ortaya çıkar.

Hikaye kişileri yaptıkları yanlışları bilinç akışı ve iç monolog tekniğiyle itiraf ederler. Her itiraf okur için de uyarıcıdır. Olan biteni kendi hayatı ile mukayese eden okur, aslında yazarın söylemek istediklerini de sezmiş olur. Hikaye ve roman içinde bu tür anlatım dilin imkanlarını zorlar, sembol kullanma mecburiyetini doğurur.¹⁶ *Bu Böyledir* adlı hikayede ve kitabın diğer hikayelerinde lunapark bir sembol olarak okura sunulur. Aynı şekilde Erkek Sanat Mektebinde yapılan “üzerinde bir bankanın adı” olan “*tahta sıralar*(s.9), Hafız Yaşar’ın görünce “gülümsediği”, bağlandığında bir yerlere bağlanılan “*kravat*”(s.31), muhtevayı zenginleştirmek amacıyla hikayeye alınmış sembollerdir.

Bilinç akışı ve iç monolog tekniği anlatıcıya rahat hareket etme imkanı sağlar. Bu tür uygulama sayesinde anlatma zamanından geriye doğru farklı dönem ve yıllardaki olay zamanlarına geçmek kolay olmaktadır. Anlatı kişinin kravat sembolü ile ilgili olarak sürdürdüğü iç monologdan sıyrılıp yaşanan gerçekliğe geçiş ve tekrar iç monolog ortamına dönüşü, *Süleyman’ın Seçimi* adlı hikayede şu şekilde yer alıyor: “*O gün kravat takmıştım. Kimden almıştım bu kravatı. Bilmem anam bulmuş bir yerlerde. Bizim evlerde yoktur böyle şeyler. Şimdi sırası mı? Hay Allah... Kimindi peki? Lacivert üstüne kırmızı çizgili buruş buruş bir eski kravat. Kimindi o?*

-Zinnure

-Efendim

Benim bir kravatım vardı hatırlıyor musun? (s.30)

Örnek parçada anlatma tekniği gereği yer alan monolog ve diyaloglardaki zaman değişikliği fark edilir. Bu teknikle anlatıcı, olay kişisini hızla memuriyete başladığı ilk günlere götürür, oradan hemen lunaparktaki akşam gezintisine getirir.

Monologların kişinin hesaplaşmasını ve itiraflarını ortaya çıkarmasından başka ironik bir söylem için de uygun bir teknik olduğu dikkati çeker. İnsanın zaafalarını ve çelişkilerini göstermek arzusunadaki

¹⁶Himmet Uç, *Ansiklopedik Roman Eleştirisi Terimleri*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2006, s.442.

Kutlu için monologlar en müsait vasıta olmuştur. *Manifaturacı* adlı Hikayede Süleyman'ın dayısı Rafet'in işleri çoğaldıkça daha da dünyevileşmesi ironik bir dille şu şekilde anlatılır: *"Hatmeye de gidemedik... Mübarek cuma akşamı... Nasıl da içim geçivermiş... Efendim farkına varmıştır. Tüh... Sorar valla... Ne demeli... Çok yorulduk o gün... Onca mal, arabadan indir, paketini, sandığını aç, çeşidine göre ayır, fiyatını faturasını tut... Ohooo, raflara girinceye kadar... Kimin omzundan geçiyor bunca yük... yok canım olmayacak besbelli... İş iyice ağırlaştı...(s.45)*

Manifaturacı hikayesinde, anlatı kişisi Rafet'in menfaatler karşısındaki iç hesaplaşması, çelişkileri, faize meyledecek bir şaşkınlık içine düşmesi, namazdaki iş vesvesesi yine ironik bir dille ve aynı tekniklerle şöyle verilir: *"Borç isteyecek ...Başka neye gelir ki...Ne demeli ...Yok...Para nerde...Düpedüz yalan söyleyeceğiz....Namazı da fesat ettik...Yahu verelim, verelim de bizimki de can....Faizi boşuna icad etmemişler....Şimdi bu heriften faiz alsak suçlu biz mi olacağız....Tövbe, tövbe.....Paran var mı arkadaş, derdin var...(s.51)* Bu tarz bir anlatma tekniğinde aktarmada belli bir sıralama disiplinine gerek olmadığı için aynı anda bir çok konuya girme imkanı bulunmaktadır.

Katılımcılar açısından bakınca bilinç akışı ve iç monolog tekniği anlatıya yeni katılımcıların girmesine de müsaittir. Anlatıcı iç konuşma ile aktarımı sürdürürken dikkatini çeken bir kişiyi ya da muhtevayı zenginleştirecek bir katılımcıyı olaya katmakta zorlanmaz. Kitabın sonundaki *"Son"* adlı hikayede mevcut anlatma zamanında gelinen noktada ortamın karmaşasını, karışıklığını, çelişkilerini, çaresizliğini, tam bir karakter bütünlüğü içinde sunma imkanı bulur. Bu hikayede bir sarhoş, ana muhtevaya uygun, üstelik diğer anlatı kişilerinin söyleyiş özelliğine benzer cümlelerle "yayvan yayvan" okura seslenir: *"Aptallığı bırakın....Çıkış mıkış yok...Birer şişe bulun kendinize....Benimki bitmiş....Yoksa verirdim birer yudum...Ya da.... Ya da.... Onlara karışın... Onlara (s.83)*Görüldüğü gibi bu anlatım tarzında yeni katılımcılar hemen anlatıma girebilmekte ve baştan beri süren tekniklere uygun ifadeler kullanmaktadır.

Sonuç

Mustafa Kutlu, hikayelerinde okuru düşünmeye zorlamak için, çağrışımlar gereği boş bırakılan alanları okuyucunun doldurmasını sağlar. Anlatı kişilerinin bilinçlerinden ve düşüncelerinden yararlanarak söylemek istediklerini onlar üzerinden söylemek amacıyla, bilinç akışı ve iç monolog tekniğinin imkanlarından yararlanır. Kutlu'nun hikayelerindeki çok yönlü ve yoğun anlam bu

yöntemin verdiği imkanla ve okur katkısıyla elde edilmiştir. Bu yöntemle yazar, anlatı kişileriyle okuru baş başa bıraktığı için, aracısız bir aktarma ile daha inandırıcı bir anlatım imkanı bulur.

Hikayelerin derinlerinde insanın iç dünyasının yansıması vardır. Bir bütün olarak insanı iç dünyasındaki duygularıyla tanımak için, bilincini açmak, iç konuşmasını duymak yeterli olacaktır. Kutlu da insanı okura bu yönüyle sunmayı denemiştir. Mustafa Kutlu, kişilerin bilincinden geçenleri hikaye bütünlüğü içinde olduğu gibi okura göstererek; yorumlama, değerlendirme, karşılaştırma, maksadı sezme ve çözme işini okurun dünyasına teslim etmiştir. Okuru karşılaştırmalarla baş başa bırakarak zihinsel faaliyete yönlendirmesi, zaman itibariyle geniş zaman dilimlerini okura sunması bakımından da bu yöntemlerin Kutlu'nun üslubu için uygun düştüğü görülmektedir.

Bilinç akışı ve iç monolog tekniğinde sanatçı anlatı kişileri üzerinden değişik düşünce ayrıntıları sunma imkanına sahiptir. Anlatı kişilerinin olaylar karşısında iç hesaplaşmalarında görülen esneklik kabiliyeti yazarın işini de kolaylaştırmaktadır. Bu imkân eserde kalabalık şahıs kadrosuna olan ihtiyacı ortadan kaldırır. Yeni katılımcılar gerekirse kişilerin iç dünyasından yaşanan gerçekliğe dönmek için anlatıcının çevredeki bir nesne ya da kişiye dikkat etmesi ve ondan söz etmesi yeterli olmaktadır. Kutlu'nun hikâyelerinde şahıs kadrosunun azlığı bu yöntemin gereklerinden olarak düşünülmektedir.

İç konuşmanın tabiiliği ve sadeliği hikayelere de yansır. Cümle yapısı konuşma diline yakındır. Bu rahat söyleyiş anlatımdaki gerçeklik hissini artırır. Mantık silsilesi bozuk cümlelerde bilinç akımının gereği tercihli bir uygulama yapıldığı dikkati çeker.

Modern hikâyenin “bir etki yaratmak” düsturu Kutlu için de geçerlidir. Küçük hacim içinde etkili bir söylem elde etmek için şiirselliği yakalamak gerekmektedir. Mustafa Kutlu dilin söyleyiş özelliklerinin zorlandığı bu yöntemlerde sembol kullanmanın gereğini görmüş, sembollere fazlaca yer verilen anlatımla birlikte; içinde çağrışımlar, imgeler barındıran bir söyleyişi tercih etmiştir. Kutlu bu seviyeyi bilinç akışı ve iç konuşmanın imkanlarıyla yakalamıştır.

Okura çok yakın duran, okurla olay kişilerini aracısız buluşturan, anlatı kişilerinin değişik karakter özellikleri üzerinden mesajını iletme isteyen, okurun hikâyeye anlatım sürecinde çaba harcamasını bekleyen, az sözle çok şey anlatma amacıyla, şiirsel bir anlatım sunan Mustafa Kutlu için iç monolog ve bilinç akışı teknikleri en isabetli anlatım yöntemidir.

Kaynakça

AYTÜR, Ünal: **Henry James ve Roman Sanatı**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul,2008.

BALDIRAN,Galip: **Alain Robbe-Grillet ve Yeni Roman**, Çizgi Kitabevi, Konya,2002.

BOYNUKARA, Hasan: **Modern Eleştiri Terimleri**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul,1997.

KUTLU, Mustafa: **Türk Öykücülüğü Özel Sayısı**, **Hece**, Aylık Edebiyat Dergisi, Yıl:4, Ekim – Kasım, S.46 – 47, Ankara,2000.

KUTLU, Mustafa: **Bu Böyledir**, Dergah Yayınları II. Baskı, İstanbul, 1991.

MORAN, Berna: **Edebiyat Kuramları ve Eleştiri**, İletişim Yayınları 4. Baskı, İstanbul,2004.

MORAN, Berna: **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış**, İletişim Yayınları 22. Baskı İstanbul,2010.

POSPELOV, Gennadiy. N.: **Edebiyat Bilimi**, (Çeviren: Yılmaz Onay), Evrensel Kültür Kitaplığı, İstanbul ,1995.

TEKİN, Mehmet: **Roman Sanatı**, Ötüken Neşriyat 4. Baskı. İstanbul,2004.

Türkiye Kültür ve Sanat Yıllığı: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, Ankara,1994.

TOSUN, Necip: **Türk Öykücülüğünde Mustafa Kutlu**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004.

UÇ, Himmet: **Ansiklopedik Roman Eleştiri Terimleri**, Bizim Büro Basımevi, Ankara,2006.

Sanatta Küresel Ve Kültürel Yönlendirme

Feyza İLK YAZ
Doktora Öğrencisi
feyzailkyaz@gmail.com

Özet

20. yy' ın sermaye açısından en belirgin biçimde atak yaptığı 80'li yıllar, çokuluslu şirket egemenliğinin her alanda çabucak etkisini göstereceğinin habercisiydi. Dolayısıyla küresel ekonomik koşullardan nasibini alan dönemin sanat eserleri de, sermaye için nitelikleri açısından değil, kara dönüştürülebilirlikleri açısından önem kazanmış ve piyasaya sürülmüştür. Hedeflenen kitle kültürünü beslemek için yeni nesil sponsorlar tarafından teşvik edilen bayağı işler ve eğlence metaları, galeri vakıf ve müzelerin pompaladığı isimler üzerinden oluşturulan popüler sanat imgeleri, sanatsal ve kültürel manipülasyonu hızlandırmıştır. Bu makale, geçmişe kıyasla çok daha fazla sermayeye bağımlı olarak biçimlenen günümüz sanatının, küreselleşen kapitalizm tarafından başlatılan manipülasyon sürecine değinmektedir. Duchamp'ın açtığı yolda yeni bir evreye gelen çağdaş sanatın ticari yaratıcıları tarafından küresel piyasa sistemine angaje edilişi anlatılmış ve sonuç bölümünde çağdaş sanatta yaşanan bu açmaz karşısında sunulan çözüm önerileri ifade edilmiştir.

Anahtar kelimeler: sanat, küresel sermaye, meta, kültürel manipülasyon

Abstract

During the 80's in 20th century a hegemony of multinational companies made an improvement to the capitalist system. It was a forerunner that will be affective on every area. Meanwhile art pieces in this period which were affected by global economic conditions, became important for capital. Because they were launched and transformed to profit. To feed the mass culture which aimed, the kitch pieces and entertainment metas were encouraged by new generation sponsors, the populer art images which were supported by galleries, foundations and museums, accelerated to artistic and cultural manipulation. This article mentions the manipulation process of today's art which was began from global capitalism and formed according to capital much more than compared the past. It was said that contemporary art was angaged to the global market sistem by the commercial creator of contemporary art , which comes from a new stage on the Duchamp's way.

And in the chapter of the conclusion the solution suggestions were submitted as a response to this problem in contemporary art.

Key words: art, global capitalism, meta, cultural manipulation

Giriş

Günümüz sanatında sıkça kullanılan gündelik yaşamı sanata dönüştürme stratejisi, aslında bir dönüştürmeden çok, yansıtma geleneğinin güncel alandaki uzantısı olarak algılanabilir. Böylesi bir yaklaşım ise, sıradanlığı meşru yoldan kanıksatarak kitle eğlencesine hizmet eden bir sanat atmosferini kaçınılmaz kılmaktadır. Özellikle 60 sonrası ivme kazanan Post-Duchamp'sal sanat politikaları, günümüz sanatını döngüsel biçimde etkilemeye devam etmektedir. “Duchamp’ın ‘hazır yapım nesnesi’ni sanat yapıtı haline sokma mantığı, günübürlük hazır durumun-pozisyonun aktarımına gelip dayanmıştır, bu bir bakıma yeni bir ‘mimesis’ olmasının yanı sıra aynı zamanda bir zamane laubaliliği olarak da algılanabilir... Güncel sanat, sanatı bir düşünsel duyumsal estetik tasarımından çıkarıp, günübürlük bir iş tasarımı projesine indirgemektedir¹”

Bireysel usullara yer verilmediği ve biçimsel yeniliğin artık pek mümkün olmadığı bir dönemde, geriye ölü biçimlere öykünmek ya da maniyere ederek diriltmek kalmaktadır. Geç kapitalizmin nesne dünyasını temsilen, bu öykünme-yansıtma- re-strateji pratiğine kitle kültüründe oldukça fazla rastlanmaktadır. Eleştirel değeri tartışılmayan bir ortamda, kendi imgelerinin karikatürlerine dönüştürülen geç kapitalizmin kültür nesnelere, bir trans-estetik kategori içinde değerlendirilebilirler.



Görsel 1. M. Duchamp

Geçmişten alınan referansların bu denli kısır kullanımı, sanat yapıtını farklılaştıran öğeleri de erittiğinden, benzeşme hatta aynılaşma, (taklit) ya da kitch olanın estetizasyonuna engel olamıyor.

¹ Ekrem Kahraman: “ Küreselleşmeci Güncel Sanat” Sanatçının Atelyesi , İstanbul, 2008, s.15

Oysa sanat “yaşanmakta bulunanın yansıtılması değildir, bir sanat yapıtı, “anlamını, üretildiği ve tüketildiği bağlam içinde kazanır²”



Görsel 2. Jeff Koons,

Batılı önerme sanatın sonu söylemi üzerinden, görsel medya aracılığıyla ileri kolonyal bir imge dolaşımı yaratır. Sanatın reddinin kutsanışı da dahil olmak üzere, geçmiş sistemleri boşa çıkaran postmodern yaklaşım köklü bir geleneği olan üretim pratiğinin temel kriterlerini yok etmiştir.

Günümüz sanatının bu bağlamda yeniden gözden geçirilmesi gereğini, öznellikten uzaklaşmayı kutsadıkça, sıradanlığın, yapaylığın, içeriksizliğin ve aynılığın kucağına düşen süreç oluşturmaktadır. İnsan ilişkileri de dahil, sahicilikten uzaklaşan her şeyle beraber, sanat ta da “eleştirel, yaratıcı ve soyutlama gücünden yoksun, sadece gösteriye, eğlenceye uygun, günü kurtaran işler çevremizi sarıyor...sanatta duygusal olanın dışlanması, kullan-at sloganının yer bulması ve yaygınlaştırılması, tüketim ekonomisi mantığı ile birleşiyor³” Anonim nitelikteki gündelik kültür üretimi, kültür endüstrisi tarafından özellikle yaygınlaştırılarak geniş kitleleri, sansasyonel ve ilgi çekici konularla etkisi altına alır.

Artık tüm ülke halklarına açık, kavramlı, konulu, felsefi başlıklı sergiler var. İçeriğin ön plana çıktığı çağdaş sanat biçimlerinin kuramsal dayanağını oluşturan filozof ve eleştirmenlerin sanata bu denli hızlı girişi ile uluslar arası platformda bir süredir yaşanan dönüşümün nedenini Baykam şöyle açıklamakta: “Kendi içinde bir Duchamp kopyacılığı furyası yaşayan ve bu gerçek tıkanmayı ancak “metin”e felsefi söylemler yükleyerek aşmaya çalışan batı, zaten 1980’lerin başlarından itibaren kendilerini bu sığ ortamdan kurtarması

² İsmail Mert Başat: “Buyruk ve İtaat-Kültür Sanat ve İktidar”, İstanbul, 2006, s. 211

³ Cebrail Ötügen: “Güvensizlik ve Belirsizlik Ortamı İçinde Sanatsal Nitelik Sorunsalı”, rh+ sanart, İstanbul, 2008, s.24

ve ticari havuzlarını saygınlıkla besleyerek hareketlendirmesi için, felsefecilerden bir can simidi istemiştir. Böylece sanat ortamı birden, “Post-Duchamp Krizi’nden çıkabilmek için, ‘günümüzün peygamberleri olan’ Lyotard’ın, Saussure’lerin, Baudrillard’ların, Derrida’ların, Deleuze’lerin, cirit attığı bir metinsel savaş alanına dönmüştür. Eleştiriye yer vermeyen düşünce, felsefe ve kavram manipülasyonu kafaları iyice karıştırırken, bu olgu artık kendisi sanat üretmeyen, ama global toplu kültürel tarihi ve felsefi analizleri rahatlıkla yapabilen ve bunları kağıda sözcüklere dökabilen insanlara, birden yeni bir saha açmıştır. Newyork’lu sanatçıların çok önemli olduğu iddia edilen 4. göbek Marcel Duchamp taklidi işlerine prestij kazandırıp, onları hızla paraya tahvil edebilecek “söz ustaları” böylece tabi ki üniversite koridorlarından, kütüphanelerin tozlu raflarından çıkacak ve adım adım kendi mitlerini oluşturacaktır⁴”

Değerlerin farklılaştığı uluslararası sanat ortamı ve kriterlerin yok oluşu nedeniyle çok sayıda rastgele ve içerikten uzak sanatsal üretim, çağdaş sanatın şemsiyesi altına girmeyi başarmıştır.

“...Ben Vauiter’in her sözcükle dans etmesi, Maurizio Cattelan’ın köpek iskeletlerinin ağzına gazete tutuşturup, papa’nın birebir mummyasını galeride yerlere devirmesi, ...Oleg Kulik’in bitmez tükenmez performanslarda hayvan haklarını gündeme getirmek için soyunup dört ayak üstünde saatlerce havlaması hatta izleyicileri de ısırması dahil olmak üzere, artık sanatta hiçbir şey şaşırtıcı, yapılmaz veya “yapılmamış” değildir. En uç happeninglerden, en çılgın tarihsel “devşirmelere”, post-modernizmin sonsuz imkanlar dizisini kullanarak en akıl almaz kombinasyonlara girmek, artık sanatçıların her şeyi denemiş oldukları bir “toplular alan tecavüzünü” bitirdiğine göre, sanat dünyası artık “this has been done before” göletinde yüzecektir⁵” Anlaşılacağı üzere küreselleşirken aynılaşan her şey gibi, sanat ta aynı yazgıdan kendini kurtaramamaktadır.

İnandırıcılık sorunu taşıyan pek çok üretim; sanat yayınları, sergi katalogları, çeşitli makale ve söyleşilerde, çoğu kafa karıştırıcı kavramlar aracılığıyla farklı bir düzleme taşınabilmektedir. Kuralları kodlanmış bir oyuna hapsolan eylemsellik içinde sanatı felsefe, ideoloji, moda, reklam, siyaset, medya, yaşam ve illüstrasyondan ayırmak güçleştiği için sanatın yeni görüntüsü, dilsel bir kurguyla etnik, ideolojik ve teknolojik temelde yapılanmaktadır. Farklı

⁴ Bedri Baykam: “Küratör Hu Ar Yu? Bienal Art Vat İz İt?, Skala, İstanbul, 2001, s. 9

⁵ Bedri Baykam: a.g.e., s. 9

malzemelerle diyalogu dışlamayan ancak kitlelere daha fazla yaklaşmak kaygısıyla naif anlatımcılıktan, kitsch'e,



Görsel 3. M.Cattelan

sıradanlıktan yozlaşmaya kadar kitlesel kültüre dair her türlü popülist yaklaşımı büyük bir iştahla kucaklayarak toplumları yönlendiren postmodern bir yaklaşım devam etmektedir.

Çünkü piyasa ekonomisi uzun vadeli risk yerine, hızlı ses getiren sansasyonel projelere destek verir. Sanatta gerçekleşen bu anlam kayması, değerler hiyerarşisinde oluşan farklılaşma, nitelikten niceliğe kayış gibi temel sorunsallar, sanatı salt meta düzlemine indirgeyen post kapitalist bakış açısının kültürel vahayı ele geçirmesiyle belirginleşmeye başlar.

Bilindiği gibi özellikle 1980'lerde çokuluslu bir yapıya kayan batılı sermayenin atağı ile, dünya konjunktüründe yaşanan değişimin sanata yansımaları da hızlı olmuştur. 90'lı yıllarda Sovyet bloğunun çöküşüyle hepten rahatlayan kapitalizmin yükselişi sonucunda, batı stratejistlerinin dünyaya pazarladığı bir küreselleşme olgusuyla karşılaşılır. Oysa özünde küreselleşen sermayenin kendinden başka bir şey değildir. İşte sanatın küresel bir olgu ve güç ilişkileri ekseninde belirgin bir biçimde algılanmaya başlaması bu döneme rastlar. Çünkü kapitalist pazar ekonomisinin belirlemeleri dahilinde kendi mantıksal modelini dayatan her eğilim gibi, sanatın da iktidar tarafından kurgulanmış programlı bir oluşum içinde araç olarak kullanılma durumu kaçınılmazdır. Devletin faaliyet alanları daraldıkça, kendi hareket alanı genişleyen küresel sanayi, sosyal-siyasal ve kültürel

yaşamın nabzını elinde tutmaktadır. 80'lerin liberal serbest piyasa ekonomisi, kapitalist sermayeyi hızla büyüterek kapitalizmi tüm dünyaya yaydığına, sıcak para akışı tavan yapmış, sanat yoluyla kültürel iktidarını perçinleyen sermaye, gücünü yön verdiği sanata milyonlarca dolar ayırarak kanıtlamıştı. Küresel piyasalara hakim olan Soros, Buffet gibi dünya finans devleri, her şeye olduğu gibi sanata da yön vermeye başladığından beri sanat, sıradan sunumlara büyük miktarlarda paranın aktığı bir pazarda, ticari bir düzlemde ilerlemektedir. “Sanat yapıtının meta cinsinden değeri, ona değerini biçen baskın hegemonyanın kriterlerini karşılması ile doğru orantılıdır⁶”

Sanatsal, varoluşsal, eleştirel değerlerden ziyade sanatın pazar değeri tartışılır hale gelmiştir. Öyle ki, çöp dolu bir kütablasını sergileyen Damien Hirst'ün yüzbinlerce dolar ettiği duyurulan bu



çalışması için galeri proje başkanı “bu orjinal bir Damien Hirst” açıklaması yapmıştır⁷. Gündelik yaşamın üstüne çıkamıyorsan parçası ol’ mantığını içinde, günlük deneyimleri mükemmel bir biçimde estetik deneyim alanı olarak pazarlama stratejisiyle estetik sıradanlaştırmayı paraya çeviren ve bunu görme-okuma biçimlerimizin değiştiğini iddia ederek yapan bir denetim, açıkça görülmektedir.

Görsel 4. Damien Hirst

Trendlerdeki bu belirsizlik, bağlam değiştiğinde vurucu gücünü kolayca yitirebilecek işlerin ticarileşmeden kaçamadığı, sistemin en sert eleştirileri bile tükettiği gerçeğini doğrular niteliktedir. Eğlence metalarının üretimi, post kapitalizmin bir uzantısıdır ve sanatta bu üretimin bir parçası olarak kabul edilir. Bu kültür çok karmaşık olmayacak şekilde açık kitle zevkini tatmin etmeli, bireyselleştirmeye değil, sığ bir biçimde kitleselleştirmeye devam etmelidir. Gösteriye hizmet eden her şey, sanatın tüketim alanına dönüşür. Kültür endüstrisi, yazılı-görsel medya ve bilişim

⁶ Zafer Güngen: “Ötekinin Romantizmi; Ya da Yeniden Üretim” Rh+ Sanart, İstanbul, 2008, s.29

⁷ Donald Kuspit: “Sanatın Sonu”, İstanbul, 2006, s.14

teknolojileri yoluyla yaydığı benzerlik sayesinde, hep bir ağızdan aynı şarkıları söyleyen geniş bir koro yaratarak toplumsal gerçekliği yeniden üretmiştir.

Toplumlara en kolay ulaşım aracı olan medya ağını manipüle ederek içini boşaltmak, kültür endüstrisi için hayati önem taşır. Endüstrinin işleyen kolları, pembe diziler aracılığıyla yaratılan simularak bir evrene bağımlı kitleler oluşturur. İçeriksiz klişe filmler, bayağı müzikler, ışıltılı tv yıldızları, duyu sömürsü yapan programlar, toplumsal değerler ve etik gizliliğin kamuya açılarak sömürüldüğü yarışmalar, bombardıman halindeki magazin-eğlence programları ile uyuşturulan kitleler, düşünen eleştiren başkaldıran toplumlar istemeyen küresel sermayenin istediği kıvama gelir. Böylelikle en bozulmuş dönemsel göstergeler arasında yer alan medya, kültürün çöküşüyle dejenere olmuş sürece hizmet eder. Bu konumda giderek daha fazla tek boyutlu bir bütünleşmeye kayan toplumlar ve onu temsilen bireyler, kitle kültürünün şemasına uygun olarak kültürün araçlarının sunduğu maskelerin altında verileni alan tepkisiz beyinlere dönüştürülür. Tüm dünya kültür endüstrisinin süzgecinden geçmektedir. Gösteri dünyasının önemli bir parçası olarak popülerize edilen müzik, sinema, edebiyat, siyaset gibi daha bir çok alan, sektörün içine dahil olmaktan kaçamaz.

Yeni kuşak sanat yatırımcıları, bilgisayar yazılımı ve reklam gibi yüksek yatırım alanlarında boy gösterir. Örneğin 1980’lerde tırmanışa geçen sanat kapitalistlerinden Charles Saatchi, kurduğu galeri ile sanatın değerine ve niteliğine ilişkin standartları ve halûhazırdaki çağdaş sanat trendlerini belirlemeye devam etmektedir. “Genç İngiliz Sanatı” adı altında Damien Hirst ve Tracey Emin başta olmak üzere piyasaya sürdüğü sanatçıları pazarlamak amacıyla, yüksek rakamlı alım-satımlarda bulunarak genç ve popüler sanatçılar için pazar ekonomisine yön verebilmektedir.⁸

Sanatçının varlığını koruma çabasını hangi eksenle konumlandırması gerektiği sorunsalı hala devam etmektedir. Bu ise, gerek içsel bir zorunluluk yerine sisteme dahil olma mantığıyla sanat üretenler, gerekse belli bir olgunluğa erişmeden dönemin mantığıyla ezber yapan sanatçılarda samimiyet ve inandırıcılık sorunsalını getirmektedir.

Günümüz eleştiri kuramları da kapitalizmin varlığını görünmez kılmaya yönelik ideolojik projeye etkin biçimde katılarak, çarkların

⁸ Cynthia Freeland: “Sanat Kuramı”, Ankara, 2008, s. 111



Görsel 5. Tracey Emin

sorunsuz dönmesine hizmet etmektedir. Bu nedenle çağdaş eleştiri alanının da kapitalist sistemin çıkar ilişkilerinden bağımsız olması sanatın geleceği açısından önemlidir. Sanatın ruhu bağımsızdır ancak bağımsız konumlanışında direnen sanat ,kültür endüstrisinin alanına aktarıldığında ehlileşme riski taşır. Sunulan özdeşleşme modeli, “eleştirel mesafenin yok edilerek eleştiriye olan gereksinimin de ortadan kaldırılmasını hedefler. Bu nedenle güncel sanat ürünleri günümüzde, neredeyse eleştiri sınırları dışında tutulmak gibi bir “kabul”le karşılaşmaktadır.”⁹ Oysa toplumu dönüştüren küresel ölçekte bir kavramsal ve kültürel türdeşlemeye karşı, yeni entelektüel sorgulama alanlarına ve içsel bir zorunlulukla yaratılan bağımsız sanat yapıtlarına duyulan ihtiyaç her geçen gün daha da artmaktadır.

Sonuç

Sanatın sermayenin iktidarı karşısında acz içinde oluşu, onu emrine sokmuştur. Ele geçirilen kurumlar aracılığıyla sanatı algılama biçimimize yeni çerçeveler çizilmesi ve çağdaş sanat söyleminin yeniden tanımlanmasıyla imgelemimiz de manipüle edilmiş, estetik algı eşliğimiz çöküntüye uğratılmıştır.

⁹ Kaya Özsezgin: “Yenilik, Eskilik, Güncellik Bağlamında”, Rh +Sanart, İstanbul, 2007, s.19

Tüm dünya coğrafyasına ve yaşamsal alanlarına sızan batı orijinli işletme kültürü nedeniyle yayılmacı küresel sermaye her şeyi yapıbozuma uğratarak kendi çıkarsal düzleminde maniyere etmiştir. Postmodern estetiğin kategorik bağlamda kurumsallaşmaya yönelmesi, kültür ve sanatın endüstriyel dönüşümünü de zorunlu kılar. Bu nedenle modernizm toplumu dönüştürmeye yönelik bir projeyken, devleşen sermayenin piyasayı sarmasıyla sahne alan postmodernizm, bir çok yönüyle çürümeyi körükleyerek toplumsal çöküşü hızlandırmaktadır.

Belli bir sanat adabının oluşması için “para ve sanat arasında kurulacak aç gözlü değil, sağlıklı bir ilişki sanatın yükselişine ivme kazandırabilir ancak.¹⁰” Böylece sanatçılar da yaratıcı niteliğin sanatı temsilen gündelik hayatın içinde varolabileceğini hatta onun bir parçası olduğunu göstermeye girişebilirler. Çünkü para sanatın varlığını sürdürmesine katkıda bulunmaktan çıkıp onu kontrol altına almaya başladığı andan itibaren soru işaretleri artmaktadır. W. Blake’in de dediği gibi “paranın işe karıştığı yerde sanat sürdürülemez¹¹” Ticari bir platformda kar maksimizasyonu üzerine yapılan özel sermaye kanadının elbette kültürel sorumluluk duyması beklenemez. Ancak en azından sanatçılar ve sanat eleştirmenleri, zihinsel kamaşmayı sağlayan sıyrılmış nitelikte bir eleştirel alan yaratarak, meta estetiğinin yavan sunumları karşısında yerini almak zorundadır. Günümüz sanatında, sermayenin hegemonyasından bağımsız, kirlenmemiş bilgi ve düşünce sisteminden beslenen, dölleyici ve farklı açılımlar yapabilecek, yaratıcı etkinlik alanları ve eleştirel tutumun gerekliliği ortadadır. Dönemin karakteri ille de sığ bir zemin yaratılarak verilmek zorunda değildir. Günümüz sanatını temsilen, geçmiş reddeden fakat onu aşmayan bir dönemde nitelikli yapıtlar da varlık gösterebilir.

Kaynakça

- BAŞAT, Mert İsmail, **Buyruk ve İtaat- Kültür Sanat ve İktidar**, Everest Yayınları, İstanbul, 2006
- BAYKAM, Bedri, **Küratör Hu Ar Yu? Bienal Art Vat İz İt** ?, Skala, Sayı 5, Sy.7, Eylül 2001
- CYNTHIA, Freeland, **“Sanat Kuramı”**, Çev: Füsün Demir, Dost Yayınevi, Ankara, 2008

¹⁰ Gülseli inal: “Sanat Fuarları ve Meta Olarak Sanat” Artist Modern, İstanbul, 2008, Sy.31

¹¹ Donald Kuspit: a.g.e., s. 175

GÜNGEN, Zafer, **Ötekinin Romantizmi; Ya da “Yeniden Üretim” Manifestosu Üzerine**, Rh+ Sanart, Mayıs 2008, Sayı 58, Sy. 29

İNAL Gülseli **Sanat Fuarları ve Meta Olarak Sanat Artist Modern**, Temmuz-Ağustos 2008 Sy 31

KAHRAMAN, Ekrem, **Küreselleşme Karşısında Sanat Felsefesi Sanat Yazısı ve Eleştirmen**, Sanatçının Atelyesi Düşünce Sanat Kültür Seçkisi, 07, Şimdi Yayıncılık, İstanbul, Yaz 2008

KAHRAMAN, Ekrem, **Küreselleşmeci Güncel Sanat: Güncel Olanın “Dayanılmaz Hafifliği” Ya da “Angaje Özerklik”ler** Sanatçının Atelyesi; Düşünce Sanat Kültür Seçkisi 06, Şimdi Yayıncılık, İstanbul, Bahar 2008

KUSPİT, Donald, **Sanatın Sonu**, Çev: Yasemin Tezgiden, Metis Yayınları, İstanbul, 2006

ÖTGÜN, Cebrail, **Güvensizlik ve Belirsizlik Ortamı İçinde Sanatsal Nitelik Sorunsalı**, Rh+ Sanart, Sayı 58, Mayıs 2008, Sy. 24

ÖZSEZGİN, Kaya, **Yenilik Eskilik Güncellik Bağlamında**, Sanatçının Atelyesi Düşünce Kültür Sanat Seçkisi 02, Şimdi Yayıncılık, İstanbul, Bahar 2007

Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisinin Edebiyatımıza Yansıması

Yrd. Doç. Dr. Kemal EROL

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fak. Öğretim Üyesi

kemalerol64@mynet.com

Özet

Ağrı Dağı, Anadolu kültürü açısından büyük bir hazinedir. Anadolu insanını en eski çağlardan günümüze kadar tarihe bağlayan bir simge; yanlışlara ve yapılan haksızlıklara karşı bir dik duruşun sembolü olarak anlam kazanan Ağrı Dağı, çeşitli yönlerden edebiyatımıza yansımıştır.

Dede Korkut Hikâyeleri'nde bir 'dest unsuru' (yardım eli, set) olarak sözü edilen ve koruyucu vasfı öne çıkarılan Ağrı Dağı'nın, edebiyatımızda hemen bütün edebî nevilere muhtelif açılardan konu olduğu söylenebilir. Romandan şiire, tiyatrodan türküye kadar gerek Halk edebiyatı ve gerekse Çağdaş Türk edebiyatı kapsamında efsanelerle beslenmiş, türkülerle anılmış, öykü – roman ve şiirlerle kalıcılığı sağlanmıştır.

Âşık Kerem'in dilinde “yazı, kışı belirsiz; rüzgârlara dest, dertlilere dost...” diye tasvir edilen Ağrı Dağı, Cumhuriyet dönemi Memleketçi edebiyat çerçevesinde de pek çok şairin ilgi duyduğu önemli konular arasında yer almıştır.

Bu bildiride Ağrı Dağı'nın edebî eserlerimize hangi yönleriyle yansıdığına dikkat çekilecek; aşk-nefret, töre, hasret, vuslat-firak, yüce değerlere hizmet, göç ve sığınak gibi pek çok anlamla bütünleşmiş kimliği araştırılacaktır.

Anahtar sözcükler: Ağrı, Ararat, edebiyat, sembol, efsane, şiir, türkü

The Reflection Of Mount Ararat And Noah's Ark In Turkish Literature

Abstract

Mount Ararat is a tremendous treasure in terms of Anatolian culture. Mount Ararat, which is a symbol that binds Anatolian people to the history from the ancient time to the date and which connotes and symbolizes the challenges towards injustices and erroneousness, has taken place in our literature.

Mount Ararat, which took place as an aide-hand in Dede Korkut's short stories, has been a subject of almost every kinds of literary genre in our

literature. Its permanence has been achieved via novels, poems, short stories of folk-literature and contemporary Turkish literature.

Mount Ararat, illustrated as being “uncertain for its summers and winters, and a fellow for troubled ones” in the discourse of Aşık Kerem, has an initial importance that most of the poets of the period of the republic couldn't ignore mentioning it in their Works.

In this article the importance of Mount Ararat in the history of Turkish literature and its identity that became integrated with many connotations such as love & fate, tradition, longing, union & separation, caring about the supreme values, migration and refuge.

Key words: Ağrı, Ararat, literature, symbol, legend, poem, folk-song.

Giriş

Ağrı Dağı, gerek jeolojik konumu ve gerekse etrafında gelişen pek çok tarihî olay dolayısıyla efsanevî özelliği olan bir dağdır. Türkiye'nin en büyük dağı olan ve hakkında pek çok bilinmeyenle araştırmalara konu olmuş bu gizemli doğa harikası, kutsal kitaplarda farklı dillerden bir kaç isim ile anılmaktadır: *Ararat*, *Kuh-i Nuh*, *Cebelü'l-Haris* bunlardan bazılarıdır. Ağrı Dağı'nın ülkemizde yer alan diğer dağlardan daha farklı nedenlerle -bilhassa dinî değerler- edebiyatımıza yansıdığı görülmektedir. Örneğin, Tevrat ve İncil'de anlatılan Nuh Tufanı'nda adı geçen Ararat'ın, Ağrı Dağı olduğuna inanılmaktadır. Oysa, Kur'an-ı Kerim'in Hûd, Kamer ve Mü'minûn sûrelerinde sözü edilen Nuh Tufanı'nın yaşandığı ve özellikle Hûd sûresinde¹ adı geçen Hazreti Nuh'un gemisinin demirlendiği dağ, Cûdi Dağı'dır.² Neticede, konu ile ilgili yapılan araştırma ve elde edilen bilgilere³ göre Nuh'un gemisinin yeri hakkında henüz kesin bir sonuca

¹ “Ey yeryüzü, suyunu yut, ey gökyüzü suyunu tut, denildi, su kesildi ve iş olup bitti. Gemi, Cûdi üzerinde durdu. Zalimler topluluğuna da uzak olsunlar denildi ve helak edildi”(Hûd-44)

² Hıristiyanlar, Nuh'un gemisinin “Ararat” (Ağrı) Dağı'nda, Müslümanlar ise, Şırmak ve Silopi sınırları arasında yer alan 2114 metre yüksekliğindeki Cûdi Dağı'nda olduğuna inanmaktadır. Çünkü Tevrat'ta ve Kuran'da böyle geçmektedir. Nitekim, “Ararat” sözcüğünün “Urartu” sözcüğünden bozma olduğunu öne sürenlere bakılırsa Cûdi olasılığının biraz daha yüksek olduğu görülmektedir. Çünkü, Cudi Dağı'nın bulunduğu bölge Urartuların bölgesidir. Ayrıca rivayete göre, kırk gün kırk gece süren yolculuğun sonunda Nuh'un karaya gönderdiği kuşun, ağzında bir zeytin dalıyla geri dönmesi de bu görüşü oldukça desteklemektedir. Kaldı ki Ağrı Dağı'nda zeytin ağacı hiç yoktur. Oysa Cudi Dağı'nın güney kesimleri zeytinliklerle doludur.

³Dünya üzerindeki birçok kültür, Nuh'un Gemisi'nin, kendi coğrafyalarında yer alan bir dağın tepesine oturduğuna inanır. Örneğin, bu kutsal dağ Grekler için “*Parnassus*”, Babilliler için “*Nimus*”, Asurlular için “*Nizar*”, Hindular

ulaşıldığı söylenemez. Ancak Ağrı Dağı ile ilgili gelişen ilk efsanenin aslında çok eski tarihlere dayandığı, hatta ilk insandan itibaren başladığı ileri sürülmektedir. Buna göre Âdem ile Havva, cennetten kovulmadan önce Ağrı Dağı'nın kuzeyindeki Aras Nehri kıyısında yaşamışlardır. Cennette şeytanın sözüne uyarak yasak meyveyi yiyip kovulduktan sonra da bu kez Ağrı Dağı'nın güneyindeki İrem bağlarına inmişlerdir. İnsan nesli de bu bölgede çoğalıp yeryüzüne dağılmıştır. Bu rivayete göre, Ağrı Dağı ve çevresi, insan neslinin türediği ilk mekân olması bakımından ayrı bir kutsiyet kazanmaktadır. Nuh'un Gemisi ve yeri hakkındaki görüşler oldukça eskiye dayanmakla birlikte dinden dine, milletten millete değişkenlik göstermektedir.⁴ Ağrı Dağı, bununla bağlantılı olarak yüzyıllardan

için “*Himavat*”, Inkalar için And Dağları'nın zirvesi, Aztekler ve Toltekler için “*Colhuacan*”, Hıristiyanlar için “*Ararat*” (Ağrı Dağı), Müslümanlar için “*Cudi*”dir. Nuh'un Gemisi söylencesine ve onun bulunduğu yere ilişkin, Tevrat ve Kuran'daki anlatımlar en yaygın inançlar olarak kabul edilmekle birlikte, Nuh'un Gemisi ve “Tufan” söylencelerinin yalnızca Ortadoğu kökenli olduklarını öne sürmek doğru değildir. Tufan, yani insanların “günahlarından ötürü Tanrı tarafından cezalandırıldıkları” ve bir zamanlar yeryüzünün bir bölgesini ya da tümünü suların basıp tüm yaşamın sona erdiğine, sonra yeniden başlatıldığına ilişkin inanç, gelmiş geçmiş tüm uygarlıkların söylencelerinde yer alan bir inanıştır. İskandinavlar'dan Mayalar'a, Çinlilerden Hopi Kızılderililerine, Sümerlerden Alaska'da yaşayan Tlingitlere kadar, değişik adlarla anılmakla birlikte, tüm insan topluluklarının bir “Nuh”u, “hayvan çiftleri”, bir “gemi”si ve tabii ki bir “dağ”ı vardır. Bu “seçilmişler”in yolculuğunun süresi ise altı gün altı gece, altmış gün altmış gece ya da elli iki yıl arasında değişmektedir. (<http://www.mbirgin.com/1&TopicID=447&>) Ayrıca bu konuda daha geniş bilgi için bkz.: Safvet Senih'in *Die Arche Noahis*'den çevirdiği “Tufan Gerçeği ve Nuh'un Gemisi”, *Sızıntı*, S.54, Temmuz 1983.

⁴ Nuh Tufanı ve Nuh'un Gemisi ile ilgili, antik kaynaklardan bugüne kadar gelen görüşlerden bazıları şöyle: "MÖ 5. yüzyıldan kalan el yazması Sarmatian Belgeleri'nde Nuh'un Gemisi'nin Asur'un kuzeyindeki dağlarda yer aldığı bildirilir. MÖ 5. yüzyıldan kalan Babil'deki işgalden dönen Yahudiler için yazılan Aramice söylencelerinde Nuh'un Gemisi'nin Urartu bölgesi olduğu ifade edilir. MÖ 275'de Kildanilerin en büyük rahibi ve tarihçisi olan Berossus'un diğer yazarlar tarafından aktarılan bilgilerinde, Nuh'un Gemisi'nin Anadolu'nun kuzeyinde yer aldığı söylenmektedir. MS 75'te Roma egemenliği altında yaşamış bir Yahudi olan Josephus ise, Nuh'un Gemisi'nin yeri olarak Anadolu'nun kuzeyini göstermektedir. 180'li yıllarda Nuh'un Gemisi ile ilgili bilgi veren Theophilus, geminin Arap Dağları'nda olduğunu belirtse de 3. yüzyılda Nuh tufanı hakkında kısa bilgiler veren Eusebios, geminin yerinin Van Gölü'nün güneyi olduğunu belirtmektedir. Tarihçi Faustus, Suriye İncili'nden hareketle gemi kalıntısının Anadolu'da

beri dini yorumlara, mitoloji ve efsanelere konu olagelmiş, pek çok milletin edebiyatında olduğu gibi bizim edebiyat ürünlerimizde de önemli bir yer işgal etmiştir. Edebiyatımıza, daha çok çevresinin çarpıcı tabiat görünüşleriyle yansıyan bu dağ, çeşitli yazar ve şairlerin kaleminde efsane, roman, şiir ve türkü gibi türlerde farklı anlamlar yüklenerek sembolik bir anlatım vasıtası halini almıştır.

Efsaneler

Ağrı Dağı, edebiyatımızın pek çok dönemine ait edebi nevilere ve folklorik mahsullere kaynaklık etmiştir. Bu halk edebiyatı mahsullerinin başında efsaneler gelmektedir. Dağın etrafında teşekkül eden en eski efsanelerden biri, 1404 yılında İspanyol elçisi Claviye'nin, Karakoyunlu Türkmenlerinden duyduğu ve yazıya aktardığı efsanedir. Allahuekber, Süphan, Elegez ve Ağrı Dağı'nın adlarının Nuh Peygamber tarafından verildiği anlatılan ve Claviye tarafından yazıya geçirilen efsane şöyledir: “Nuh Peygamber, suların bütün dünyayı kapladığı sırada suda yaşayanlardan başka hayvanların her türünden erkekli dişili birer çift alıp üç oğlu ve üç gelini ile birlikte gemiye kapanıp canlarını kurtarmaya çalıştılar. Günler süren çetin bir mücadeleden sonra geminin demiri bir dağın tepesine takılır. İçindekileri yer oynamasından korkuya düşerler. Nuh Peygamber, hayretle “Allahuekber” diye seslenirken aynı zamanda bu yerin adını vermiş olur. Aradan günler geçtikten sonra yine bir sarsıntı olur. Bu kez Peygamber büyük bir şaşkınlık içinde “Suphanallah” diyerek burayı da adlandırır. Nihayet sular çekilip azalınca, gemi bir dağın tepesine oturup kızaklanır. Hazret-i Nuh ve oğulları küreklere asılsalar

Mardin'in Nusaybin ilçesi yakınındaki Cudi Dağı'nda olduğunu bildirmektedir. Aynı zamanda, 10. yüzyılda Nuh tufanı hakkında bilgi veren El-Mesudi de Nuh'un Gemisi'nin Cudi Dağı'nda olduğunu belirtirken, 12. yüzyılda Benjamin Tudela, Ağrı bölgesine yaptığı iki günlük gezi notlarında Nuh'un Gemisi'nin burada olduğunu kaydetmiştir. 1254 yılında William Rubruck de Ağrı ile ilgili gezi notlarında, Nuh'un Gemisi'sinin bulunduğu dağlardan birinin büyük diğerinin küçük olduğundan söz etmektedir. 13. yüzyılda İslâm tarihçisi İbni-El-Mid ise, Roma İmparatoru Heraklius'un Nuh'un Gemisi'ni ve şehrini görmek için MS 7. yüzyılda Cudi Dağı'na tırmanmak istediğini aktarmıştır. Ünlü seyyah Marco Polo, Ağrı Dağı'nın yakınlıklarına yapmış olduğu geziden bahsederken, Nuh'un Gemisi'nin Ağrı Dağı'nda olduğunu ifade ettiği bilinmektedir. 1647'de Adam Olearius *The Voyagers and Travels of the Ambassador* adlı eserinde, Nuh'un Gemisi'nin Ağrı Dağı'nın zirvesinde bulunduğunu söylemektedir. 1722'de Pierre Daniel Huet *Territorial Paradise* adlı hatıra kitabında, Nuh'un Gemisi'nin Ağrı Dağı'nın zirvesinde olduğunu kaydetmektedir.

(<http://www.mbirgin.com/?Ctrl=Cevap&PageNo=-1&TopicID=447&>)

da gemiyi yürütemezler. Bu arada Nuh Peygamber, “Ne ağır dağ” diye söylenir. Daha sonra bütün sular çekilince gemiden inip secdeye varırlar. Geminin bulunduğu civardaki Sürmeli Çukuru’nda yanlarında kalan son erzak kırıntıları ve kalıntılarını çıkarıp yemeğe hazırlanırlar. Bu yemek buğday, arpa, pirinç, nohut, mercimek, üzüm, ceviz, fındık, fıstık, incir, dut kurusu, pekmez ve balın karışımından ibaret olan “aşure aşı”ndan ibarettir. Rivayete göre Nuh Peygamber, yemek sonrası sofrasını silkeleyip Sürmeli Çukuru’na döktüğünde, “Bu İğdır Ovası çok bereketli olmuştur” der. Dağın adı da geçen zaman içinde Ağrı’ya dönüşmüştür.”⁵

Buna benzer dinî kaynaklı efsanelerin dışında civarda yaşayanların Ağrı Dağı ile ilgili yüzyıllardan beri zikrettikleri ve günümüze kadar dilden dile aktarılan irili ufaklı efsaneler de bulunmaktadır. Bunlardan bir kaç, Yaşar Kemal’in 1952’de Ağrı Dağı’na yaptığı gezi sırasında çevre köylerin halkından dinlediği örneklerdir. Dağın çevresinde kurulu şehir ve köylerde anlatılan Nuh’un Gemisine ait efsanelerde, olayların hemen hepsinin kahramanı çobandır. Çünkü çoban masum, çoban yiğittir. Çoban dertli, çoban evliyadır. Ancak buna rağmen hikâyede anlatıldığı gibi ‘anne sözü’ dinlemeyen, Ağrı’nın lanetinden kurtulamaz. Yazarın, yaşlı bir köylüden dinlediği efsanelerden biri bu ana fikri işlemektedir: “Çam yarması gibi çoban. Aslan mı aslan, yiğit mi yiğit. Bir gün Ağrı dağına bakmış bakmış da, bu mu çıkılmayan dağ demiş. Bunun üstüne böyle bir dağ daha oturtsalar gene tepesine çıkarım, demiş. Dağarcığını sırtına bağlayıp yürümüş. Bir ananın bir tek oğlu, bir ocağın umuduymuş... Anası arkasından gözyaşı dökmüş, etme oğul, gitme oğul. Bu dağ Ağrı dağıdır. İnsan ayağı basmamıştır. Bu dağ belalı dağıdır. Kuş kanadıyla, yılan gövdesiyle çıkamaz. Bu dağ, dağlar padişahıdır. Karşısında durulmaz. Bu dağa gün bile sürtünmeye korkar. Bu dağ, yer seni yavrum. Gel etme bunu, gel gitme. Çoban dinlememiş anayı. İnsan gururu bu. Gücüne güvenen insan mağrur olur. Çoban düşmüş Ağrıya. Bir gün, iki gün yürümüş. Durmadan dinlenmeden yürümüş. Uyumuş bir yerde. Düşüne çok şey girmiş. Anasının eli yakasında: Gel gitme oğul! Bunu da dinlememiş. En sonunda çıkmış Ağrı’nın başına. Dünyaya şöyle bir yukarıdan bakmış. Ayağına bulutlar sürünmüş. Bu sırada yüreğine ilk olarak korku gelmiş. Var gücüyle aşağıya doğru koşmaya başlamış ama ağrı onu yakalamış, bırakmamış. Çoban donmuş orada. Donup taş kesilmiş. Bir kayanın üstünde çoban daha öyle durup durur. İşte böyle. Ağrı’ya çıkılamaz. Çıkan insanların hepsinin hali bu. Çıktık diyenlerin hepsi

⁵ <http://www.mbirgin.com/1&TopicID=447&>

yalan söylüyor. Çıkılamaz.”⁶ Bu efsanede anne sözünü dinlemediği için çobanı affetmeyen Ağrı Dağı, bir başka efsanede sevdiği kızı kendisine vermeyen zalim ağayı ve onu destekleyen gaddar köylüyü toprağa gömerek cezalandıracak kadar öfkeli. Mazlumun sığınağı, zalimin de korkulu rüyasıdır. Dağın eteğindeki Ahuri köyü ve köylüsünün yaşadıkları, Ağrı Dağı'nın bu anlamda kudretini ispata yetmiştir.

Yaşar Kemal'in, *Bu Diyar Baştan Başa* adlı dört ciltlik röportaj serisinin birinci cildine dâhil ettiği efsanelerden biri de Ağrı Dağı'nın eteğinde kurulu Ahuri köyü ile ilgilidir. Ahuri, Sürmeli Ovasının bitiminde “Ağrının karnına doğru ucu sivri bir hançer gibi uzanan uçsuz bucaksız bir vadinin başında” yer almaktadır. Çevrede yaşayanlar tarafından köyün lanetli olduğuna, aslında Ağrı Dağı'nın lanetine uğradığına inanılmaktadır. Çünkü köy, bir zamanlar hayat doluyken, ansızın oluşan toprak kayması sonucu dağdan gelen toprak kümesinin altında kalmış ve yaşanmaz bir yere dönüşmüştür. Şimdilerde yeni yeni uğrak alanı olmaya başlamıştır. Yaşar Kemal, yaşlı köylünün ağzından dinlediği köye ilişkin gözlemini şu sözlerle tasvir etmektedir: “Ahuri köyü bir gece bütün insanıyla hayvanıyla toprağa gömülmüş... Şimdi Ahuri'nin yeri kel bir tepeden, kılıç gibi keskin bir sırttan ibaret”⁷ Aynı köyden oldukça yaşlı birinin köyün lanetli olmasının nedenini bir efsaneyle açıklamaktadır: “Ahuri lanetlidir. Bundan yüz yıl önce Ahuri'de bir ağa varmış. Ağanın kızına çobanı aşık olmuş. Ağa, ağa değil, bir Allah'ın gazabı... Kızı da çobana aşık... Koyunlar, kuzular, ağrı, cümlesi bu aşka tanık... Ağa da neden sonra bu aşkı duyar duymaz çobanın derisini yüzmeleri için adamlarına emir verir. Bütün köy ağanın adamı. Düşerler çobanın peşine... Çoban kaçıp Ağrıya sığınır. Ama bütün köy çoluk çocuk, çobanın peşinde. Ağrı çobanı saklar. Kız da çoban öldürüldü diye deli divane, dağlara düşer. Bir zaman gelir, çoban aşkının ateşinden duramaz olur. Sevgilimi bir defa göreyim de öyle öldürsünler, der. Bir gece köye gelir. Gelir görür ki ne görsün, köy yerinde yok. Kız da köyün yerinde dolanıp durur. Buluşup Ağrı'ya giderler, muratlarına ererler. Çoban, gene çobanlık eder.”⁸ Yaşlı köylü, bunu anlattıktan sonra Ağrı Dağı ile ilgili asıl inancını, -aslında çevre halkın ortak fikrini- sözlerine ekler: İşte bu, Ağrı'nın öfkesidir. Ahuri'yi lanetlemiş, kocaman bir toprak parçasını, çobana zulmeden köyün

⁶ Yaşar Kemal, *Bu Diyar Baştanbaşta I(Nuhun Gemisi)*, Adam Yay., I. Bsk., İst. 1996, s.179.

⁷ Yaşar Kemal, *age*, s. 176.

⁸ Yaşar Kemal, *age*, s. 176.

üstüne göndermiştir. Ağrı öfkelenmesin bir kere... Ağrı bir yeri lanetlemesin... Elinden kurtuluş yok... Ahuri'nin yerinde ot bile bitmez.”⁹ Bu efsaneleri anlatan Ağrılı köylülere göre Ağrı Dağı'ndaki Nuh'un Gemisi kıyamete kadar çürümez. Abanoz ağacından yapılmıştır. Gemiye herkes göremez. Dağın zirvesine ulaşmak imkânsızdır. Şimdiye kadar kimse çıkamamıştır, çıktım diyenler yalan söyler. Dağın zirvesine çıkmak isteyenlerin başına bela gelir. O gemiyi yalnızca günahsızlar, sabi çocuklar görebilir. Çobanlar, gemiyi görenlerdendir. Nitekim köylüler, Evliya Çoban'ın, gemiyi sık sık gördüğüne; gemiden koparıp üzerinde taşıdığı kapkara bir tahta parçasının her hastalığa, ağrıya, sızıya iyi geldiğine; çobanın, daha sonra Nuh'un gemisine binip kayıplara karıştığına inanırlar.¹⁰

Halk Hikâyeleri

“Tarihsel olayların, halkın hayal gücüyle ya da şiirsel buluşlarla biçim değiştirdiği olağanüstü öğelere dayanan anlatılar”¹¹ biçiminde tanımlanabilen efsane, kuşaktan kuşağa aktarılan muhtelif hayat tecrübelerini işlemektedir. Efsanelerde anlatılanlar, gerçekten olmuş diye kabul edilir. Bu niteliği ile efsane, masaldan uzak, destana yakındır. Halk Edebiyatı ürünleri arasında efsaneler yaratılış efsaneleri, tarihsel efsaneler, olağanüstü varlıkları konu edinen efsaneler; dinsel inanış ve sorunları, Tanrının gücüne duyulan inancın yansıtıldığı dinî efsaneler olmak üzere dört grupta incelenebilir. Bu yönü ve biçimiyle efsaneleri halk hikâyelerinden ayırmak oldukça güçtür. Ancak efsanelerin, halk hikâyelerine göre daha fazla dinsel motiflerle süslediği, daha derin olağanüstü kaynaklara dayandığı söylenebilir. Buna göre anlatılan olayların yaşanmışlığına ilişkin inanç, efsanelere kıyasla halk hikâyelerinde daha güçlüdür. Bu motiflerle zengin halk hikâyelerinin etrafında teşekkül ettiği mekânlardan biri de Ağrı Dağı ve çevresidir.

Ağrı Dağı ve çevresinde asırlar boyu varlık gösteren değişik medeniyetlerin edebiyatlarında Ağrı Dağı'yla ilgili pek çok söylenceye rastlanmaktadır. Bunların arasında yörede yaşamış Türk, Kürt, Ermeni ve Fars gibi halkların dil ve edebiyatlarında çeşitli olaylar etrafında teşekkül etmiş halk hikâyeleri de bulunur. Türk edebiyatında efsanelerden başka konusunu Ağrı Dağı'ndan alan çok sayıda sözlü ve yazılı halk hikâyesinin olduğu bilinmektedir. Örneğin, Anadolu'da çokça okunan *Kerem ile Aslı* hikâyesinin bir bölümü

⁹ Yaşar Kemal, *age*, s. 175.

¹⁰ Yaşar Kemal, *age*, s. 176-179.

¹¹ *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, C.: 7, “Efsane” mad., İst. 1988.

Ağrı'da geçmektedir. Dumanda yolunu şaşırın Kerem, türkü söyleme yoluyla Ağrı Dağı'ndan yol ister, önünü kesen Murat suyuna da geçit vermesi için yalvarır. Hikâyenin eski Doğubayazıt'ta geçen bölümü şöyledir: "Aslı'nın peşinde diyar diyar gezen Kerem, onun izini Ağrı Dağı'nın yanı başında kurulu yerleşim birimi olan Bayazıt'ta bulur. Keşiş'in bağında bulunduğu Aslı'nın üzerinde sihirli bir entari vardır. Kerem, türkü söyledikçe entarinin düğmelerinden biri açılırken diğeri kapanmaktadır. Aynı durum sabaha kadar devam eder. Sonunda Kerem öyle bir ah çeker ki, ağzından çıkan alevle tutuşup yanar. Kerem'den geriye kalan külün başında günlerce bekleyen Aslı, külü saçı ile süpürürken kendisi de tutuşup yanar. İki sevgilinin külleri orada birbirine karışır."¹² Böylece gerçek hayatta kavuşamayan sevgililerin birleşmeleri, öldükten sonra yaşanır. Vuslat, önüne çekilmiş set rolündeki dağın aradan kalkmasından sonra gerçekleşir. Nitekim insanlık tarihinde "dağ" kültürünün taşıdığı manalardan biri de ayrılığı beslemesi, tarafların kavuşmalarına engel olmasıdır. Dağın söz konusu hikâyede de oynadığı rol budur.

Ağrı Dağı'nın gizemi, edebiyatımızda insanların yaşamında vuku bulan çeşitli olaylar etrafında kurgulanmış edebî yazılar vasıtasıyla anlatılmaya çalışılmıştır. Söz konusu anlatım vasıtalarından biri romandır. Ancak kimi romanlarda işlenenler, belli mekânlara ait toplumsal vakalardan ve kişilerin hayat tecrübelerinden alınmış, asırlarca sözlü mahsullere mal olmuş konulardır. Ağrı Dağı ve çevresi etrafında teşekkül etmiş ve sonraları romanlara da konu olmuş olaylı anlatılar bu yönüyle birer halk hikâyesi olarak değerlendirilebilir. Roman türünden bazı eserlere "Halk Hikâyeleri" başlığı altında yer vermemiz de bu yüzdendir. Yaşar Kemal'in *Ağrı Dağı Efsanesi*¹³, bu alanda yazılmış bir şaheser olarak kabul görmektedir. Yazar, bu eserinde insanların geleneklerine bağlılığını ve aşkın gücünü yöresel bir halk hikâyesi formatında anlatmaktadır. Burada sevgililerin arasına aşılması güç geleneklerle birleşerek olumsuz bir rolle giren Ağrı Dağı'nın yerini, Yaşar Kemal'in bir başka destansı romanında *-Binboğalar Efsanesi-*¹⁴nde Toros dağları almaktadır. Ancak burada dağ kültürü, pek çok örneğin aksine kavuşmayı engelleyen değil, engelleyenleri sorguya çeken roldedir. Romana adını veren *Binboğalar Efsanesi*, aslında bir Yörük

¹² <http://www.turizm.gov.tr/TR/BelgeGoster.aspx?>

¹³ Yaşar Kemal, *Ağrı Dağı Efsanesi*, Cem Yay., İst. 1970.

¹⁴ Yaşar Kemal, *Binboğalar Efsanesi*, Can Yay., İst. 1971.

efsanesidir. Efsaneye göre Toros Dağları, sevenlerin¹⁵ kavuşmasına izin vermeyenlere öfkelenmiş ve bin tane boğaya dönüşerek Çukurova'nın üzerine yürümüştür. Pek çok eserinde halk efsanelerine yer veren Yaşar Kemal, farklı sosyo-ekonomik ve sosyo- kültürel tabakalara mensup kişi veya ailelerin yaşayışına ve aralarındaki ilişkilere dikkat çekmektedir. Eserlerinde Torosları, Çukurova'yı, Çukurova insanının acı yaşamını, ezilişini, sömürülüşünü, kan davasını, ağalık ile toprak sorununu güçlü betimlemelerle ve çarpıcı örneklerle ortaya koyması, yazarın en özgün özelliklerinden biri olarak kabul edilebilir. Nitekim Yaşar Kemal'in, bu eserinde de *-Ağrı Dağı Efsanesi-* yaşanan zengin fakir aşkına ve katı geleneklere bağlılık temelinde cereyan eden toplumsal aksaklıklara dikkat çekmektedir. Bu bağlamda efsanelere ve halk söylencelerine yürekten bağlı yazarın *Ağrı Dağı Efsanesi* adlı romanı, insan psikolojisinin derinliklerini de içermektedir. Roman, geleneklerini Mahmut Han'a karşı savunan Ahmet ile Gülbahar arasındaki aşkı konu edinmektedir. Bir aşk destanı olan bu eserin, üstün etki gücünü, yazarın zengin şiirsel dilinden, efsane ve mit duygusundan aldığı söylenebilir.

Olay, Ağrı Dağı'nın yamacında, Küp Gölü kenarında ve İshak Paşa Sarayı'nda geçmektedir. Dört tarafı çimen ve kırmızı, keskin kayalarla çevrili olan bu göle "kuyu" denilmektedir. Renkleri alabildiğine parlak çiçeklerle tavsif edilen, abartılarak bir cennet gibi anlatılan bu mekân, çobanların Ağrı Dağı türkülerini çalarak sürülerini otlattıkları bir yerdir. Ahmet, Gülbahar, Mahmut Han ve Sofi, romanın başlıca kahramanlarını oluşturmaktadır. Ahmet, sarışın, mavi gözlü, uzun boylu, sarı sakallı biridir. Kederli bir yüz ifadesi vardır, duygularını kimi zaman kaval çalarak dışa vurmaktadır. Eserde

¹⁵ Romanın asıl konusu, asırlar boyu Toros Dağlarında varlık gösteren Yörüklerdir. 18-19.yy siyasi çalkantılarda binlerce yıldır konar göçer olarak yaşayan Yörüklerle-göçerlere yerleşik hayata geçmeleri için çeşitli baskılar uygulamıştır. Yirminci yüzyılın ortalarına gelindiğinde geriye sadece birkaç Yörük obası göçer durumda kalmıştır. Roman işte bu kalan son Yörük obasının çektiği sıkıntıları anlatmaktadır. Yörükler yayladan ovaya inmişler ancak konacak bir düzlük bulamamışlardır. Oysa Yörüklerin yüzlerce yıldır kışlak olarak kullandığı düzlükler parsellenmiş çeşitli insanlara tapulandırılmıştır. Nereye gitseler halk onlara saldırmakta ya da para koparmaya çalışmaktadır. Bütün bu olayların çevresinde Horasanlı Demirci Haydar Usta'nın torunu Kerem ve Yörük güzeli Ceren'in arasında yaşanan acıklı aşk öyküsü anlatılmaktadır. Roman, Yörüklerin Hıdrellez şenliklerinde, kış için sığınacak toprak bulma dilekleri ile başlar. Ne var ki kış onlar için bir yok oluş öyküsüne dönüşecektir. Bu nedenle eser, Yörüklerin yok oluşuna yakılmış bir ağıt olarak kabul edilebilir.

inandığı değerler için her şeyini feda edebilecek kadar geleneklerine bağlılığıyla ön plana çıkar. Gülbahar, yirmi iki yaşında, orta boylu, dolgun, açık tenli, buğday benizli bir kızdır. Beyazıt Paşası Mahmut Han'ın kızıdır. Mahmut Han, Beyazıt hükümdarıdır, söz ve davranışlarıyla zalim, baş edilmesi güç, dediği dedik, sert mizaçlı gaddar bir insandır. Sofî ise, Ahmet'in akıl danıştığı ustası, uzun aksakallı, yaşlı biridir. Romanın şahıs kadrosuna hâkim olan yaşam felsefesi, kökleri tarihin derinliklerine uzanan gelenekçi yapılardan beslenmektedir.

Tarihin hemen her döneminde, gelişmişlik düzeyi ne olursa olsun, toplumların çeşitli kesimlerinde geleneğin izlerine rastlanabilir. Gelenek, kısaca “insan ilişkilerini düzenleyen kurallar toplamı”¹⁶ olarak tanımlanabilir. Başka bir ifadeyle, toplumsal ilişkilerde uyulması alışkanlık halini almış davranışlar ve inanışlar manzumesidir. Geleneğin, toplumsal hayatta töreye yakın oranda bir itibar ve yaptırım gücüne sahip olduğu söylenebilir. Gelenekçi tutum ve davranışlara bağlılık, modern toplumlara nazaran kırsal kesimlerde yaşayan halk arasında daha katı kurallar çerçevesinde varlık gösterdiği söylenebilir.¹⁷

Ağrı Dağı Efsanesi'nde geçen olay, işte sözü edilen bu gelenek çerçevesinde, yaşamına yön verdiği kırsal toplumun dünyasında varlık göstermektedir. Ana olayın merkezinde ise, gelenekleri yüzünden başı derde girmiş birinin yaşam öyküsü yer almaktadır. Romanda, bir gün kapısına kadar gelen bir atı, geleneklere göre nasip görerek sahibine vermek istememesi yüzünden zindana atılan Ahmet'i kurtarma çabası ağırlık kazanmaktadır. At, Beyazıt paşası Mahmut Han'a aittir. Mahmut Han, atını dönemin Ağrı geleneklerine göre, Hak'tan kendisine bir hediye olarak gönderildiği düşüncesiyle sahiplenen Ahmet'ten istese de alamaz. Bu yüzden onu zindana attırarak cezalandırır. Halk, gelenekler doğrultusunda Mahmut Han'a, Ahmet'in haklı olduğunu söylese de söz geçiremezler. Paşa, Ahmet'i öldürmeyi düşünmektedir. Bu arada zindancı başı Memo'nun yardımıyla sık sık zindana giden Paşa'nın kızı Gülbahar ile babasının tutsağı Ahmet arasında giderek aşka dönüşen duygusal bir bağlılık oluşur. Gülbahar, çevresinden aldığı destekle atı babasının sarayına getirmeyi başarır. Buna rağmen babasını, Ahmet'i öldürme

¹⁶ Ramazan Kaplan, *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy*, Akçağ Yay., III.Bsk., Ankara 1997, s.20.

¹⁷ Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz.:Kemal Erol, *Talip Apaydın'ın Hayatı,Roman ve Öyküleri Üzerine Bir Araştırma*,Yayımlanmamış Doktora Tezi,Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,Van 2005.

fikrinden vazgeçiremez. Gülbahar, sevgilisini zindandan kaçırmayı plânlar. Bunun için edeceği yardıma karşılık Memo'ya, istediği bir tel saçını vermeyi bile kabul eder. Ahmet, bu anlaşmayla özgürlüğüne kavuşmuştur. Ancak durumu öğrenen Paşa, Memo'yu öldürür. Gülbahar ve Ahmet yöreden kaçarak Hoşap Kalesi'ne sığınır. Onları burada da rahat bırakmayan Mahmut Han, halkın artan tepkisinden çekindiği için zamanla yumuşamıştır. Fakat bu kez, Ahmet'e, kızını vermesi ve canını bağışlaması için Ağrı Dağı'nın tepesine çıkması ve orada ateş yakması şartını ileri sürer. Dağ, bu kez de vuslatın önünde bir engeldir. Aşkı uğruna bu şartı tereddütsüz kabul eden Ahmet, yola koyulur. Mahmut Han, bu sırada sarayın çevresini saran kalabalığın tepkisine dayanamaz ve Ahmet'i affettiğini bildirir. Aradan geçen süre içinde Ahmet, dağın tepesine ulaşmayı ve orada ateş yakmayı başarmıştır. Halk bu yüzden sevinçlidir. Geri dönen Ahmet, Gülbahar'ı alır ve tekrar dağa doğru yola çıkar. Küp Gölü yakınlarında bir mağarada dinlenirken Ahmet, Gülbahar'a Memo'dan söz eder, ona ne verdiğini sorar. Gülbahar'ın bir şey vermediği yolundaki inkârı işe yaramaz. Ahmet, her şeyin farkındadır. Ertesi gün Gülbahar'ın itirazlarına rağmen kalkıp oradan uzaklaşan Ahmet, kayıplara karışır. Gülbahar, sevgilisi Ahmet'i Küp Gölü'nde kaybetmiştir.

Yaşar Kemal'in bu romanı, dönemin Ağrı Dağı eteklerinde yaşayan insanların geleneklerine bağlılığını anlatırken, hiçbir gücün aşk karşısında duramayacağı ve aşkın her engeli aşabileceği tezine dayanmaktadır.

Edebiyatımızda, halkın Ağrı Dağı ile ilgili inanışlarını anlatan ve belli mesajlar barındıran pek çok söylence mevcuttur. Bu bağlamda edebiyata katkı sunan çok sayıda araştırma ve inceleme eserlerinin varlığını zikretmek gerekir. *Ağrı Dağı Efsanesi* adlı romandan başka Ağrı Dağı üzerine gezi ve inceleme-araştırma türünden çok sayıda eserin yazıldığı bilinmektedir. Bunların başında yine Yaşar Kemal'e ait *Bu Diyar Baştanbaşa*¹⁸ adlı dört ciltlik eser gelmektedir. Üçüncü cildinin bir bölümü Ağrı Dağı, dağın sosyo-kültürel çevresi ve Nuh'un Gemisi ile ilgilidir. Bundan başka *Ağrı Dağı'na Yolculuk*¹⁹, büyük tufandan sonra Nuh'un gemisine ev sahipliği yapmış, insanlığa kurtuluş yolunu göstermiş bir tabiat mucizesini anlatır. Mustafa Bilgili'nin kaleminden çıkan bu eser, yer yer *Gilgamiş Destanı*'ndan alıntılara ve kutsal kitaplardan konu ile ilgili bilgilere de başvurarak insanlığın yeniden diriliş mucizesini gözler önüne sermektedir. Bop

¹⁸ Yaşar Kemal, *Bu Diyar Baştanbaşa*, Adam Yay., İst. 1996.

¹⁹ Mustafa Bilgili, *Ağrı Dağı'na Yolculuk*, Belge Yay, İst. 1997.

Phillips, Tim Lahaye ikilisinin ortak kaleminden çıkma *Ağrı Dağının Gizemi, Babilin Dirilişi II*²⁰ adlı eser de, yabancı roman/kurgubilim kategorisindedir. Eser, Ağrı Dağı'nın gizemini, bazı insanların elde etmek için kolayca cinayet işleyebileceği bir sırrı deşifre etmektedir. Ayrıca, Nuh'un Gemisi'nin izinde Ağrı Dağı'nda gerçekleşen, gerilimi yüksek bir macerayı başarılı bir biçimde dile getirmiş olması bakımından önemsenmektedir. Ağrı Dağı'nın, edebiyatımız içindeki yeriyle doğrudan ilişkisi olmasa bile tarihsel, siyasal ve toplumsal arka plânını araştıran eserler de ilgi çekmektedir. Bu ererler, dağın, kimi çevrelerce hangi açıdan nasıl bir hassasiyet arz ettiğini, bilhassa Ermeni kültürü ve inanışları içindeki kutsal yerini²¹ anlatması bakımından dikkat çekici olmuştur.²² Ayrıca, Ermeni ve Türk milliyetçiliğine yakından bakarken, toplumların “biz”lerini kurma

²⁰ Bop Phillips, Tim Lahaye; *Ağrı Dağı'nın Gizemi, Babil'in Dirilişi 2*, Neden Kitap, İst.2005.

²¹Ermeni Yazarlar Birliği Başkanı Levon Ananyan, konuya ilişkin düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “Bizim için Ararat'ın (Ağrı Dağı) anlamını bilseydiniz, kamyonlarla onu buraya taşırdınız! Sizin için bir dağ orası, bizim için kökümüz!... Biz duygusal bir halkız. Siz Ararat'ı isteriz diye korkuyorsunuz, ama o bizim için kalbi bir mesele.” Ağrı Dağı (Ararat) Ermenilerin Ergenokon'u, hatta Göktürk yazıtları gibidir. Ermenilerin Nuh'un çocuklarından türediklerine inanırlar. Kadim Ermeni inancına göre Nuh Tufanı Ermeniler için sadece büyük bir felaket değildir, aynı zamanda Allah katından kendilerine gelen büyük bir ceza ve sınavdır da. Diğer Hristiyan mezheplerinde de az çok benzeri yaklaşımlar vardır. Fakat Ermeniler kadar kendisini Ağrı Dağı'yla, onların deyişiyle Ararat ile özdeşleştiren azdır. Her şeyden önce coğrafi yakınlık, duygusal yakınlığı da getirmiştir. Belki de dinden bağımsız olarak, çok tanrılı dönemden dağa tapma geleneğinin genlerde taşınmasıdır bu bağlılık. Osmanlı ve evvelinde de bu sevgi rahatlıkla görülebilir. Tüm heybetiyle yükselen Ağrı Dağı Ermeniler tarafından eteklerinde buluşma yeri olarak algılanmıştır. Fakat tarihin hiçbir döneminde Ağrı Sevgisi bugünkü kadar ‘yüce’ olmamıştır. Günümüz Ermenileri Ağrı'ya adeta tapınmaktadırlar. Ağrı'yı görünce akıllarına sadece Ermenilik ve intikam ateşi gelmektedir.” (Sedat Laçiner, “Ermeni Sorunu'nda Ağrı Dağı'nın (Ararat) Anlamı” *USAK stratejik gündem*, 2006, s.12)

²² İhsan Nuri Paşa'ya ait *Ağrı Dağı İsyanı* adlı bir başka eser ise, tarihsel arka planıyla öne çıkması, bir dönemin siyasal ve toplumsal problemlerine ışık tutması bakımından önemlidir.(İhsan Nuri Paşa, *Ağrı Dağı İsyanı*, Med Yay., İst. 1992.) Hikmet Tanyu'nun *Nuh'un Gemisi, Ağrı Dağı, Ermeniler* adlı kitabı da, *Ağrı Dağı İsyanı* ile yakın bir kulvarda ama karşıt tezle kaleme alınmıştır. Ağrı Dağı'nın Ermeni sorununda taşıdığı anlamı detaylarıyla anlatması bakımından ilgi çeken bir eser olmuştur.(Hikmet Tanyu, *Nuh'un Gemisi, Ağrı Dağı, Ermeniler*, Burak Yay, İst., 1989)

aşamasında neleri, nasıl dışarıda bırakmış olabileceklerini anlatan *Ağrı'nın Derinliği*²³ adlı eser de bu coğrafyanın, kimleri hangi açıdan niçin ilgilendirdiğine ışık tutması bakımından önemlidir.

Anadolu'daki derin uygarlık birikimleriyle bütünleşen bu görkemli coğrafya, dağcılık sporunda da dünyanın sayılı merkezlerinden biri olarak kabul edilmekte ve aynı zamanda inanç turizmi açısından da önemli bir konumda bulunmaktadır. Gizemler ve efsanelerle dolu Ağrı Dağı, bu nedenle pek çok araştırmacının ve tarihçinin ilgi odağı olmuştur. Hakkında anlatılan onlarca efsane ve halk hikâyelerinden başka, dağın çevresindeki yerleşik halk tarafından yakılan yüzlerce türküyle de karşılaşmak mümkündür.

Türküler

Türk Halk Şiirinin en eski türlerinden biri olan türkü, “Türklerle mahsus bir beste ile söylenen halk şarkıları” olarak bilinir. Pertev Naili Boratav, türkü terimini, “düzenleyicisi bilinmeyen, halkın sözlü geleneğinde oluşup gelişen, çağdan çağa ve yerden yere içeriğinde olsun, biçiminde olsun değişikliklere uğrayabilen ve her zaman bir ezgiyle söylenen şiirlerdir”²⁴ diye tanımlamaktadır. Cahit Öztelli, “halkın iç âlemini yaşatan, beşikten mezara kadar bütün yaşayışını içine alan en dikkate değer edebi ürünlerdir”²⁵ şeklinde bir hükme bağlamaktadır. Her türkü sırlar barındırır içinde hepsinin bir hikâyesi vardır. Bir şeyler anlatır dinleyicisine. Bazen güldürür, keyif katar, bazen de ağlatır hüzne boğar ama hep masumdur türküler... Kimi zaman ince nükteler yapsa da kimseyi kötülüğe itmemesi bu özelliğindedir. Türküler, ferdi ve fazlasıyla sosyal olaylarla ilgilidir. Ölüm, kıtlık, kahramanlık, sevgi, ayrılık gibi sebepler türkünün çıkışını etkiler. Toplumun olaylar karşısındaki tepkisinin türkülerde yansması da bu yüzdendir. Halkın sevgisi, nefreti, acısı ve tutkusunun yankısını bulduğu türküler, bazılarının yazarı bilinse de çoğu anonim niteliktedir.

Halk Edebiyatımızda dağlar, ovalar, göller türkülerine konu olmuş ve türkü sözlerine malzeme teşkil etmiş önemli coğrafi kaynaklardır. Ağrı, Ağrı Dağı ve çevresiyle ilgili çok sayıda türkü bulunmaktadır. Her biri ayrı bir aşkı ve belki de ayrı bir kişiyi anlatsa da, hepsinde ezgi, dil, yöre, dağ, duygu ve söyleyiş biçimi ortak olan unsurlardır. Bunlar: Ağrı Dağın Eteğinde, Ağrı Dağından uçtum, Evlerin Önü Yonca, Şu Dağlar Karlı Dağlar, Küpkıran Buz Bağladı,

²³ Ece Temelkuran, *Ağrı'nın Derinliği*, Everest Yay., İstanbul 2008.

²⁴ Pertev Naili Boratav, *Halk Edebiyatı Dersleri*, Ank. 1943, s.127.

²⁵ Bkz: Hikmet Dizdaroğlu, *Halk Şiirinde Türler*, TDKY, Ank.1969, s.102.

Kavalı Çala Çala, Dağları Dağlasınlar, Kına Alım Ben Sene, Sine Sine, Çıktım Çeşme Başına, Konma Bülbül Nergis Dalına, Ben Bağa Vardım Elmadan Aldım, Başında Mor Valalar, Tarama Yar Tarama, Arpa Çayın Kenarı, Bacadan Gel Bacadan, Merdivenden Aşağı, Altını Sarraf Bilir, Keman Yayını İnce Kaşın, İstanbulla İsmarladım Fesimi, Yüksek Kunduralım, Kışne Kır'at Kışne Anam, Yoncalıdan Gazlar Çıkar Çayıra gibi ortak yanları olan pek çok türkü... Kimi kaynaklarda “Cano” diye rastlanan ve “*Ağrı dağın eteğinde uçan güvercin olsam / Türkü olsam dillerde cano diyar diyar dolansam*” diye başlayan “Ağrı Dağın Eteğinde” adlı türkü, Ağrı yöresine aittir. Çoban Ali'nin derlediği bu türkü, “aşk” ve “ayrılık” olmak üzere iki temel duygu üzerine bina edilmiştir. Âşık, yüreğinde taşıdığı sevdayı diyar diyar dolaşıp herkesle paylaşmak ister:

“Ağrı dağın eteğinde uçan güvercin olsam,
Türkü olsam dillerde cano diyar diyar dolansam,
Başımdaki sevdayı karlı dağlara mı yazsam,
Bu bendeki aşk değil cano söyle bana nere gidem”²⁶
Bu türkü, Ağrı dağıyla bütünleşmiş bir kutsal aşkın sesidir.

Yerel söyleyişin hâkim olduğu dizelerde âşık, iç dünyasını duyurmak için çevreye, “Ağrı Dağı'nın eteğinde uçan güvercin” kadar özgür, dillerde yakılan “türkü” kadar hür ve muradına ermiş gibi mutlu olma arzusundadır. Ayrılık belasıyla başı dertte aşkın tek varlığı, aşkı da aşan duygularını paylaşacağı başı karlı Ağrı Dağı'dır. Tıpkı, Âşık Hasan'ın “Dağlar” şiirinde tasvir ettiği gibi:

“Senin yazın kışa benzer,
Bir sevdalı başa benzer,
Çok içmiş sarhoşa benzer,
Duman eksilmeyen dağlar..
A dağlar âh ulu dağlar,
Eşinden ayrılan ağlar.”²⁷

Halk Edebiyatımızda, türkülerin ve onların dayandığı öykülerin yolculuğu, kimi zaman insanları hayrete düşürebilecek türdendir. Bazen aynı türkünün birkaç farklı yöreye ait olduğu yönünde görüşler ileri sürülmektedir. Gerçek kaynağın neresi olduğu arayışı, asırlarca tartışma konusu olabilmektedir. Örneğin Muş türküsü diye bilinen ve “Burası Muş'tur/Yolu yokuştur/Giden gelmiyor/Acep ne iştir” dizeleriyle başlayan mahsulün, Yemen türküsü olduğu yolundaki söylentiler gibi, Elazığ yöresine ait olduğu bilinen “Dağlar

²⁶ <http://www.turkudostlari.net/search.asp>

²⁷ Cem Dilçin, *Türk Şiir Bilgisi*, TDK Ank., 1983, s.291

Dağımdır Benim” başlıklı “Oy dağlar dağlar/Göğsü çemenli dağlar/Başı dumanlı dağlar/Yol verin yarım gele/Dinsiz imansız dağlar” türküsünün de, aslında Ağrı çevresinde yaşanan bir sevdâyı anlattığı, dolayısıyla buraya ait olduğu iddiası yer almaktadır. Oysa, konu detaylı olarak incelendiğinde, tarih boyunca yaşanan savaşlar, aşklar, gurbet hayatı, askerlik, zorunlu iskân, göç, hayatta kalma mücadelesi gibi çeşitli nedenlere bağlı gerçekleşen mekân değişiminde, insanlarla birlikte türkülerin de göç ettiğini görmek mümkündür. Bu nedenle, anlatılan öykünün kalıbı çoğu zaman aynı kalsa da türkülerde geçen şahıs ve yer adlarının değişebildiği görülür. Buna göre türkülerin aidiyeti konusunda yaşanan tartışmaların, ürünün gelişim seyri içindeki doğasına ve anonim kimliğine dayandığı söylenebilir. Bilhassa dağ, ova ve şehirlerle ilgili türküler bu tartışmalarla birlikte yaşarlar.

Dağ, kimi türkülerde ayrılığı, kavuşmanın önündeki engeli temsil eder. Acımasızdır, geçit vermez. Bu durumda “Dağlar Dağımdır Benim” başlıklı türküde söylendiği gibi dağ, “dinsiz”dir, “imansız”dır. Kimi zaman da gücü ve kuvveti karşısında diz çöküp yalvarılan, medet umulacak kadar ilahlaşan bir kimliğe bürünür, korku eseri olur.

Dağ motifi ile bağlantılı türkülerimiz ağırlıktadır. Askere yolcu etme, sıladakilerin gözleri yolda asker beklemeleri, askerlerin tezkereyi ipe çekmeleri, seferberlik türküleri, askere gidip gelmeyen yiğitler için söylenmiş türküler bu çerçevede ele alınabilir. Örneğin, “Karlı Dağlar Karanlığın Kalktı mı” başlıklı türküde dağın yarattığı heybetin ağırlığı ve yakarışın acizliği duyulur:

“Karlı dağlar karanlığın kalktı mı oy oy,
Kahpe felek ayrılığın vakti mi?
Karlı dağlar ne olur ne olur
Asker Ağam gelse, yarelerim
Ey olur ey olur ey olur...

Allah bu askere ömürler vere oy oy
Teskeresini alıp geriye döne
Karlı dağlar ne olur ne olur,
Asker Ağam gelse yarelerim
Ey Olur Ey Olur Ey Olur...”²⁸

Ağrı Dağı, kimi şair ve ozanların dilinde bütün dağların padişahıdır; zulüm değil, merhamet sahibidir. Kurdu kuşu saklayan odur. Yolda kalmışları barındıran, düşkünleri, yoksulları saklayan;

²⁸ <http://www.turkudostlari.net/search.asp>

gadre uğramışları, kovulmuşları bağrına basan bir simgedir. “Süslü bir gelin gibi” sevilmesi de bu yüzdendir. Tıpkı, Ozan Fuat Aslan’ın yazdığı “Ağrı” adlı şiirinde belirttiği gibi, “Dost olana vardır aşî Ağrı’nın”²⁹ Bütün yollar ondan geçer, hepsinden o sorumludur. Murat bağışlayandır. Nitekim Aslı’ya giden yolda Kerem’e rehberlik eden de odur. Sözleri İsmet Koçkar’a ait “Sana Derler Dertli Ağrı” adlı türküde, Ağrı Dağı’na, arzu edilebilecek bütün doğruları yaradılışında ve davranışlarında barındıran bir insan kimliği aktarılmıştır. Doğrunun yanında, yanlıştın karşısında adeta bir direniş abidesidir. Mazlumun sığınağıdır ve bu anlamda *göğsü cennet yatağıdır*:

“Sana derler dertli Ağrı
Başın hep dumanlı karlı
Aslı’ya kavuşmak için
Kerem seni aşî Ağrı

Aman Ağrı canım Ağrı
Yol ver yare gidem gayrı

Bütün dağların pirisin
Süslü bir gelin gibisin
Kurdun kuşun yuvasısın
Göğsün cennet yatağıdır

Aman Ağrı canım Ağrı
Yol ver yare gidem gayrı”

Halk şiirimizde işlenen konuların pek çoğunu tabiat süslemektedir. Hemen her çeşit çiçek (lâle, gül, sümbül, menekşe, çiğdem); dağlar, dereler, ırmaklar, ağaçlar ve kuşlar gibi tabiata ait varlıklar, çeşitli vesilelerle sık sık dile getirilmiştir. Koku ve güzellik yönüyle çiçekler, engelleyici vasfı ile dağlar, tez elden sevgiliye ulaşacak özellikte olan rüzgârlar veya turnalar, yanık ötüşüyle insanın duygularına tercüman olan bülbüller, türkü söyleyenin meramını anlatmak için başvurduğu motiflerdir. Ağrı, Ağrı çevresi ve bilhassa Ağrı Dağı ile ilgili olmak üzere derlenen türkülerin çoğu, temelde Ağrı Dağı’nı yüceltmek için bu motifleri işlemektedir. Okudukları içli türkülerle adını duyuran İsmet Koçkar ile İsmail Ersoy, bu yörede kalmayı başaran özgün birer sanatçılardır. "Ağrı Dağı'ndan Aştım/uçtum", İsmail Ersoy’un derlediği türkülerden biridir. Türküler,

²⁹“Her mevsimde gelin gibi süslenir, Yüksekğinde kartal, şahin beslenir, Nida eder her bir yana seslenir, Dost olana vardır aşî Ağrı'nın”

genellikle bir olay, bir arzu ve bir heyecan üzerine doğarlar. Bu türküde de iki duygudan, karşılaştırılan iki mühim engelden söz edilmektedir: Biri, geçit vermeyen yüksekliğiyle Ağrı Dağı, diğeri ise, aşka karşılık vermeyen vefasızlığıyla yâr... Tabiat ve beşeri güzelliği bir arada sunan bu türküye göre, Ağrı Dağı'nı aşmak güçtür ama imkânsız değildir. Oysa “vefasız yâr”e düşmek, büyük bir belâdır ve bunun verdiği acıya katlanmak mümkün görünmemektedir. Buna göre, kadir kıymet bilen vefalı sevgiliye kavuşmak, Ağrı Dağı'nın zirvesine ulaşmaktan daha güçtür: “Ağrı dağından aştım/Çayır çimene düştüm/Ne belâlı başım var/Vefasız yâre düştüm.”

Anadolu türkülerine hâkim olan motifleri ve tabiatın insan hayatına karışan vazgeçilmez unsurlarını, sözleri Hanife Saban'a ait “Ağrı Dağı'ndan Nazım'a”³⁰ başlıklı türküde bulmak mümkündür. Türküdeki sözler, coşkun bir lirizm, katıksız bir sevgi, samimi bir hasret ve güçlü bir bağlılık temelinde gelişen erdemli hisler uyandırmaktadır. Türkünün her dizesinde, en yüksek bir coğrafyadan gönüldeki en aziz efendiye selam vardır, Ağrı Dağı'ndan Nazım'a dostane bir şiir vardır:

“Bir güle gonca oldum, allandım
Bir geline duvak oldum, pullandım
Ara sıra bir kuş oldum, yollandım
Ağrıdağı'ndan Nazım'a
Gönlümce selam saldım”³¹

Güçlü bir lirizmin açıkça kendisini hissettirdiği ve her biri sanat seviyesine ulaştığı görülen bu kıtalardan varılacak sonuç şudur: Ağrı Dağı, yalnızca Nuh tufanından günümüze intikal eden bir destan

³⁰ “Bir bardaklık türküde demlendim,
Bir sazın telinde dillendim,
Anadolu'mun rüzgarında serinlendim,
Ağrıdağı'ndan Nazım'a
Gönlümce şiirlendim.

Bir papatyada ballandım,
Ay ışığında yıldız böceğine çaldım,
Dolu vurdu her yanımdan kanadım,
Ağrıdağı'ndan Nazım'a
Gönlümce Şiir saldım.

Bir söğüdün yapraklarında estim,
Mordağım da çiğdem çiğdem dikildim,
Ağrıdağı'ndan Nazım'a
Gönlümce Şiir yazdım.”

³¹ <http://www.agriliyiz.net/tr/agri-siirleri.html>

ya da efsane değil, aynı zamanda yüreklerde yakılan bir türkü ve en güçlü kalemlere mal olmuş kutsal bir şiiirdir.

Şiirler

Türküler, sosyal hayatta tarih boyunca şiirsel metinler olarak sözlü edebiyat örnekleri arasında yer almıştır. Her kültürün dokusunu oluşturan, o dokunun inceliklerini anlatan türkülerin sosyolojik boyutu, edebî boyutundan daha önde olduğu söylenebilir. Türküler, ait olduğu toplumun duygu silsilesinin aynası ve inanışlar manzumesi ile dünya görüşünün tercümesi sayılmaktadır. Topluma ortak bir duyarlılık kazandırmada etkin rol oynar. Başlangıçta, günlük hayatta işlerini yaparken türkü söyleyen insanlar, bireysel ya da grupsal gereksinimlerinden dolayı farklı türlerde şiir geliştirmişlerdir³² Neticede lirik, epik, dramatik, pastoral, didaktik, satirik diye oluşturulan ve adlandırılan türleriyle teşekkül etmiştir. Şiirlerin, insandoğa ilişkisini düzene koymak, sıradan insanın gözlemleyebildiği halde ifade edemediği olayları ve olguları güzel ve farklı bir dil kullanarak gündeme getirmek ve böylece toplumun sözü olmak gibi işlevleri vardır. Şiir, hemen her zaman, topluma kazandırılmak istenen değerlerin sözcülüğünü üstlenmesi bakımından, ayrıca önemsenen edebî bir tür olmuştur. Bu anlamda şair de kendi toplumunda düşünen, güzel söz söyleyen ve sözü dinlenen bir kişi olarak ekseriyetle kabul ve saygı görmüştür. Bu nedenle “Memleketçi Edebiyat” çerçevesinde Anadolu coğrafyasını dağları, ovaları ve akarsularıyla anlatan şairler kadar onların ürünleri olan pastoral şiirler de her zaman büyük bir ilgi görmüştür.

Arif Nihat Asya'nın “Dağlar” başlıklı şiirinde, Anadolu dağları şu dizelerle tasvir edilmektedir:

“Dağlar var karanlık, dağlar var beyaz.
Korka korka eteğinden öper yaz;
Ağrıdağ, Babadağ, Gâvurdağ, Ilgaz
Kubbelerdir... dolaşır, aşılmaz.”³³

Burada “aşılmaz” olması bakımından ortak özelliği bulunan dağlardan bir kısmı, başında sisi hiç eksik olmadığı için karanlığıyla, kimisi de zirvesinde asırlarca erimeyen bembeyaz karıyla farklılık göstermektedir. Ama asıl farklı olan, her yıl yaz mevsiminin “korka korka eteğinden öptüğü” ve ancak üçte ikisine kadar gövdesine

³² <http://www.turkiyeforum.com/siir-nedir-vt4290.html>

³³ Arif Nihat Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, İst. 1923, s.97.

yükselebildiği Ağrı Dağı olmalıdır ki, yüksekliğine karşı duyulan korku, dua ve yakarıyla yenilmeye çalışılmıştır.

Modern Türk şiirinde Mehmet Akif ve Arif Nihat Asya'nın sıkça başvurdukları önemli bir sığınma yolu bulunmaktadır: Dua ve yakarış... Bunlar, Tanrı'ya yaklaşma, samimiyet ve kavuşma temelinde gelişen dinî bir tasarruf, edebî bir estetik ve Hoca Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Süleyman Çelebi geleneğinden gelen bir inanç zorunluluğudur. Bu zorunluluk, Cumhuriyet dönemi sonrası yazılan şiirlerde sıkça yer alır. Geleneksel inanışlarımıza göre, fizikî de olsa yükseklik, alçak olmanın tersi, yani yüceliktir. Yüksek olan ne varsa, bir anlamda asıl sahibini, yani yaratıcısını hatırlatır. Bu nedenle insanların baş edemedikleri sıkıntı ve belâlardan uzak tutulmaları için ettikleri dua ne ise, anlamakta güçlük çektikleri sanat karşısındaki hayret ve şaşkınlığı bildiren sanî'î takdis yollu teslimiyet de odur. Ağrı Dağı, bu yaratıcıyı takdis etmeye, yani Allah'ın yüceliği ve azameti karşısında insanı hayret içinde diz çöküp teslim olmaya sevk eden kutsal bir abidedir. Arif Nihat Asya'nın "Ağrı" adlı manzumesinde, işte bu içtenliğin, bu samimi inanışın ve teslimiyet duygusunun havası sezilmektedir. Şaire göre Ağrı Dağı'nın zirvesinde olmak, Allah'a daha yakın olmak anlamına gelmektedir. Ulaşmak için Allah'ın varlığına, gerekli olan yalnızca iki sanat vardır: Biri, yüksekliğiyle adından söz ettiren tekellüm mekânı Tûr-i Sinâ'yı³⁴ çağrıştıran Ağrı Dağı, yani heybetiyle tefekküre sevk eden büyük sanat, diğeri ise insanı uçurmaya muktedir bir çift kanat:

“Bir abide istersen eğer, Ağrı'ya git!
Yükseklerden gelen büyük çağrıya git!
Çıkmışken, yolcu, Ağrı'nın zirvesine,
Dönmek ne demek? Kanatlanıp Tanrı'ya git!”³⁵

Tarihe mal olmuş bir efsanedir namı diğer Ararat. Öfkesi gibi şefkati de bir başka yansıması eteğini mesken edinenlere. Kızdığı zaman ateş kusmuş etrafına, izleri hâlâ belli lav püskürtmüş; merhamete geldiğinde de mazlumların sığınağı olmuş; dertlileri, sevdalıları kucaklamıştır. En yükseklerden gözetlemiş çevresini.

³⁴ Tûr Dağı, Allahü teâlâ'nın Mûsâ Aleyhisselâm'ı peygamberlikle müjdelediği ve sonra Tevrât'ı indirdiği, Kızıldeniz'in kuzeyinde, Asya ve Afrika kıtalarının arasındaki Sinâ yarımadasının güney kısmında yer alan dağdır. Allahü Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de meâlen buyurdu ki: Biz Mûsâ'ya Tûr-i Sinâ yanında, sağ tarafından nidâ ettik ve münâcât ettiği (yalvardığı) hâlde kendisine yüksek merteye verdik. (Meryem sûresi: 52)

³⁵ Arif Nihat Asya, *Şiirler*, Devlet Kitapları, İst. 1971, s.80

Alçaklardan ve alçaklıklardan uzak, Allah'a yakın durmuş hep. Dağın, edebiyat tarihimizin önemli simalarından Arif Nihat Asya'nın kaleminde yukarıdaki mısralarla ifadesini bulmuş olması da bu yüzdendir.

“Dağlara” adlı bir başka şiirinde, dağları adeta kelimelerle resmeden Arif Nihat Asya, dünyanın neredeyse tamamen dağlardan meydana geldiğini, aradan çekilmeleri halinde geride dünyadan bir eser kalmayacağı fikrini ifade etmektedir. Sanki asıl olan dağlardır bu dünyada ve Allah bu yüzden dağları özene bezene yaratmıştır. Dağların yanında diğer yerler yalnızca bir “şaka” olsun diye oluşturulmuş gibidir. Şair, ileri sürdüğü tasavvur ve tezlerle insanı bu doğa harikası karşısında hayran bırakmakta oldukça başarılıdır:

“Doruk beyaz, dere mavi;
Etekler, yeşil çuhadan..
Dağlar, koskoca dünyayı
İkiye böler ortadan..
Ki nesi kalır dünyanın
Dağları çeksen aradan?”

Kartal, süzülür yuvadan;
Yuvası vardır kayadan.
Dağlarda kartopu diye
Birbirine ay atan
Kızlar... ki dudakları al..
Alları, değil boyadan.

Yaratırken şu dünyayı
Yeri, göğüyle yaradan,
Dağı sahiden yaratmış,
Geri kalanı şakadan!
Kurtlarına helal olsun
Ne alırlarsa ovadan!”³⁶

“Dağ” kültü, edebiyatımıza öteden beri hayret ve şaşkınlığa yol açan, büyüklüğün ve yüceliğin sembolü olarak yansımıştır. Şair Arif Nihat Asya, Ağrı Dağı'nı “yükseklerden gelen büyük çağrı”ya yol almış kutsal bir abide olarak tasvir etmekteydi. Aynı dağ, bu kez Ahmet Muhip Dranas'ın “Ağrı” adlı şiirinde benzer bir samimi inançla, “sonsuzluğa doğru kalkan, göklerde demirli sihirli bir

³⁶ Arif Nihat Asya, *Kökler ve Dallar*, ist. 1973, s. 86,87

gemi"ye dönüşmektedir. Dranas'ı, önünde secdeye kapandığı bu dağın mucizevî varlığının huzurunda derin bir korkuyu yaşarken görüyoruz:

“Vardım eteğine, secdeye kapandım;
Koşup bir koluna sımsıkı abandım.
Karlı başın yüce dedikleyin yüce.
Sükûn içindeki heybetin gönlümce
Sonsuzluğa doğru kalkacak sihirli
Bir gemi gibisin göklerde demirli”³⁷

Şair Ahmet Muhip Dranas, aynı şiirinin devamında, Ağrı Dağı'nı göklerde şahlanan bir Tanrı'ya benzetmekte ve kendi şahsında bütün insanlık, eteklerine kapanırken dilediği kısmeti bulma umudundadır. Nitekim, insanların içinde bulunduğu serüven, gece ile gündüzü birleştiren/barıştıran, “sonsuzca doğru ilk uçtan gelen” bu dağ ile Allah arasında yaşanmaktadır:

“Ey, gök perdelerde şahlanan tanrısâl!
Eteklerindeyiz işte. Ve bir masal
İçinden gelmişiz sana, atlı yaya,
Attığımız okta kısmeti bulmaya.
Ağrı'ya eş yüce bir dağ yok içimde
Ne kadar cüceyim dert ve sevincimde!

Bir ucu Allah'ta ve sende bir ucu
Başlıyor serüvenlerin en korkuncu:
Gökyüzüne doğru yürüyen yeryüzü,
Barıştıran sınır geceyle gündüzü;
Ey sonsuzca doğru ilk uçtan gelen Dağ!
Göğü perde perde delip yükselen Dağ!”³⁸

Bahattin Karakoç ise, Ağrı Dağı'nı yerle gök arasında sırlı bir düğüme, secdeden doğrulmuş bir âşığa benzetmektedir. Ağrı Dağı, şairin mısralarında “fiziğini aşmış bir aşk sultanı” gibidir. Aynı zaman diliminde kendi konumu itibariyle güneşi ilk ve son gören tek varlıktır. Adeta zamana geçit vermeyen bu dağ, sonsuzca açılan bir köprüdür. Ona konmayan kuş, esmeyen yel, tepeden tırnağa sevda kesilmeyen can ve onda gezmeyen kurt, gerçek anlamından uzaktır.

³⁷ Ahmet Muhip Dranas, *Şiirler*, T. İş Bankası Y., İst. 1974, s. 129-137

³⁸ Ahmet Muhip Dranas, *age*, s. 129-137

Yanına vardığında secdeye kapanan şair, ayrıldığında kutsallığına adanır:

“Doğubayazıt’ta sokuldum ona,
İstedim yüreğim şavkıyla yuna,
Gökce gülümsedi, gülce ürperdim
Koştum eteğine, verse öperdim...
Yüz sürmek payedir, aşk dergâhına.

.....

Gözlerim Ağrı’ya asılıp kaldı,
Yaşadığım sevda sanki masaldı...
Sarıldım Ağrı’ya bir kurt gibi aç
Yedi renkli düşün yetmiş bin kulaç.
Dedim ey kutlu dağ artık elveda,
Civansın, soylusun, teksin dünyada!”³⁹

“Bizim Dağlar” başlıklı şiirinde, Bingöl dağlarını çiğdemlerle, Sultan dağına meleşen ak kuzularla, Yıldız dağına ekilmiş tarlalarla, Kaz dağına beyaz bulutlarla özdeşleştiren Cahit Külebi, Ağrı Dağı’nı da çocukluğundan kalma bir etkiyle dile getirmektedir:

“Ararat dağı, anamın pişirdiği,
Çocukluğumda yediğim nişastadır.”⁴⁰

Ağrı Dağı, Nezihe Araz’ın “Ağrı Dağına Sesleniş” adlı şiirinde “Yeryüzünü göklere bağlayan hudut dağı”dır. Yalnızca korku salmakla kalmaz bu dağ, belki de gönülleri uhrevî bir heybetle dize getirir. Ağrı Dağı, Allah’a en yakın olmakla insanı gerçek dosta çeken bir yoldur, bu yönüyle umuttur:

“Ey yeşil bir ovanın, bağrından yükselen dağ!..
Gök, seninle paylaşmış, sevincini, yasını.
Gönlümü o uhrevî, heybetinle çelen dağ;
Sevdalı gül elinde, bulduk haslar hasını.

Ey beni dosta çeken, korku ve umut dağı!..
Hasretin cemresidir, başımda tüten efkâr.
Yeryüzünü göklere bağlayan hudut dağı;
Gönlümde lâv misâli, kaynayan dalgalar var.”⁴¹

Mustafa Necati Karaer, “Anadolu Penceresi” adlı şiirine “Yüreğimin ortasında Ağrı Dağı”⁴² mısraıyla başlarken; Turgut Uyar,

³⁹ Bahattin Karakoç, *Dolunay Dergisi*, S.5, Haziran 1986, s.23-25.

⁴⁰ Cahit Külebi, *Rüzgâr*, İst., 1954, s.64.

⁴¹ <http://www.turkiyeforum.com/siir-nedir-vt4290.html>

yalnızca gönüllerde değil, “haritada bile ne heybetli durursun”⁴³ diyecek kadar büyük bir hayranlıkla dizelerini örmektedir. Ağrı Dağı, Behçet Kemal Çağlar’ın aynı duyguyla 1937’de Doğubayazıt’ta yazdığı bir şiirinde “halk türküsünde isyan, atasözünde öğüt”tür:⁴⁴

“Üstüne gök kubbenin çatıldığı tapınak,
Eski boy boy göçlere bağrını açan konak,
Yiğitliğin kulesi, güzelliğin kurnası,
İnsan yaratışının tarih boyu potası
Harcı insan kanıydı, tozları insan külü,
İçi dışı tütsülü, suyu seli büyüdü...
Ot görmemiş bozkırlar, kat kat yeşil yamaçlar,
Anadan doğma keller, topukta sırma saçlar,
Keskin dertler, kestirme ilâçlar diyarı hey!
Ey ciritler, kalemler, oraklar, yatağanlar,
Ey turnalar, şahinler, ibibikler doğanlar,
Selce taşıp rahmetçe yağanlar diyarı hey!”⁴⁵

Doğubayazıt’ın sınır köyü Çetenli’de yedek subay-öğretmen olarak görev yaptığı sırada yazdığı Ağrı Dağı’nın ihtişamından mülhem şiirinde Alptekin Topal, kendisinden yaklaşık altmış yıl önce Behçet Kemal’in aynı yerde Ağrı Dağı’na karşı hissettiklerini yaşayacaktır. Onun duygularını besleyen başlıca unsurlar, bu dağın, toplumun zihnine kazınmış temel anlamlarıdır: Ağrı Dağı, dağlar dağdır, gönül dağdır; umut dağı, fikir dağdır; dertlilere dost, hainlere hasımdır:

“Ağrı dağı başın yüce,
Erişilmez böyle güce,
Diğerleri sanki cüce ,
Dağlar dağı Ağrı dağı.

Bulutlarla yarışsın,
Yıldızlara karışsın,
Küskünlerle barışsın,
Gönül dağı Ağrı dağı.

⁴² Mustafa Necati Karaer, *Sevmek Varken*, İst. 1972,s.107

⁴³ Hüseyin Tuncer, İsmet Alpaslan; *Şiirlerle Türkiye*, Kültür Bakanlığı Y., Ankara 1995, s.249.

⁴⁴<http://www.forumturka.gen.tr/b/behcet-kemal-caglar-guzelleme-t60272.0.html>

⁴⁵<http://www.forumturka.gen.tr/b/behcet-kemal-caglar-guzelleme-t60272.0.html>

Tendürek'le buluşursun,
Bayazıt'la konuşursun,
Hainlerle vuruşursun,
Umut dağı Ağrı dağı.

Kartallara yuvasın sen,
Dertlilere devasın sen,
Şiirlere tema'sın sen,
Fikir dağı Ağrı dağı.”⁴⁶

Günümüz genç sairlerinden Mehmet Ali Demircan'ın “Di Gel Di Yarım Di Gel Da” şiirinde Ağrı Dağı, sabrı ve ulaşılmazlığı sembolize etmektedir. Ağrı Dağı'nın zirvesine ulaşmak ne kadar zor ise, sevgiliye kavuşmak da bir o kadar güçtür:

“Gönlüme koyduğun aşkın yakar kor gibi,
Ha Ağrı ha sen, kavuşmak artık zor gibi,
Hak adına bir kez n'olur gelsen yar gibi,
Di gel di yârim, di gel da, yarım tükendi.
Ağrı dağı gibi benden sabır bekleme,
Serçe canlı ufak kalbe yükler yükleme,
Bu kuluna melek gibi yüzün saklama,
Di gel di yârim, di gel da, varım tükendi.”⁴⁷

Âşık edebiyatında insan ve doğa güzelliklerini işleyen koşmalar, genellikle âşık olunan bayan veya çok sevilen dağ, deniz, orman, hayvan, çiçek gibi unsurları işleyen güzellemeler önemli bir yer tutmaktadır. Bu anlamda pek çok güzellemeye konu olan Ağrı Dağı, Âşık Kerem'in aynı adı taşıyan şiirine güneşin ilk doğduğu yer olarak yansır. Ayrıca “taşı toprağı cevher, işinden sual olunmaz; yazı kışı belirsiz, rüzgârlara dest, dertlilere dost” diye tasvir edilmektedir:

“Sana derler Ağrı Dağı
Ne yamandır başın senin
Belirsizdir yazın kışın
Hiç tükenmez kışın senin

Rüzgârlara dest olmuşsun
Dertlilere dost olmuşsun
Hep dağlardan üst olmuşsun
Erciyeş'tir eşin senin

⁴⁶ <http://www.Antoloji.Com/alptekin>

⁴⁷ <http://www.turkiyeforum.com/siir-nedir-vt4290.html>

Eksik olmaz karın yağar
Bulutlar birbirin kovar
Evvel güneş sana doğar
Cevahirdir taşın senin

Kerem eydür geldim gittim
Şu fani dünyaya nettim
Ululara sual ettim
Kimse bilmez işin senin”⁴⁸

Yaşar Kemal’in “biz ne kadar yaklaşırsak, o kadar büyüyor” diye sözünü ettiği ve “insan göz açıp doruğa şöyle ürpermeden, içinden ıssız, yapayalnız kalmış bir korku geçirmeden bakamıyor”⁴⁹ diyecek kadar yüksek bulunduğu Ağrı Dağı, pek çok halk ozanının manzumelerinde dert babasıdır. Karacaoğlan’ın kimi şiiirlerinde kabul makamı olan dağ, bazılarında da sorunların çözüm mercii ya da son çarenin arandığı sığınma yeri olarak yer alır. Aşağıdaki manzume, sevgilisini kaybeden Karacaoğlan’ın çare bulması için sığındığı dağa hitabından bir örnektir:

“Ağrı Dağı'nın taşında,
Avcılar gezer başında.
Yâr yitirdim on beşinde,
Sana geldim, Ağrı Dağı.

Ağrı Dağı'nın başı taşlı,
Çelenleri Hüma kuşlu.
Yâr yitirdim hilâl kaşlı,
Sana geldim, Ağrı Dağı.

Karac'oğlan, döne döne;
Gezer, dağlar yana yana,
Yitirdim yârim bir suna,
Sana geldim, Ağrı Dağı.

Ağrı Dağı'nın eteği,
Çevresi aslan yatağı.
Kalkımış kervan otağı,
Sana geldim Ağrı Dağı.”⁵⁰

⁴⁸ Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, C:2, İst. 1971, s.730

⁴⁹ Yaşar Kemal, *Bu Diyar Baştanbaşa I(Nuhun Gemisi)*, Adam Yay., I. Bsk., İst. 1996, s.179.

⁵⁰ Cem Dilçin, *Türk Şiir Bilgisi*, TDK Ank., 1983, s.280

Edebiyatımızda, Ağrı Dağı üzerine gerek 'Memleketçi Edebiyat' çerçevesinde ve gerekse 1980 sonrası serbest şiir kapsamında yazılmış pek çok manzumenin yanında halk şair ve ozanlarımızın bu sahadaki mahsullerini de unutmamak gerekir. Anadolu'da tarihî, dinî, efsanevî ve hatta siyasî ve kültürel özellikleri yanı sıra yüksekliğiyle de emsal tanımayan Ağrı Dağı'nın konu olduğu şiir sahasındaki yeri, M. Şevki Özdemir'in 1941'de yazdığı "Ağrı" başlıklı şiiriyle adeta özetlenmiş gibidir:

"Başından geçmiştir çok ceng ü cidâl.
Bu iklimde sensin bir tek "feodal"
Ne sultan tanırsın, ne de bir kral.
Okursun her yana fermanı Ağrı."⁵¹

Sonuç

Ağrı Dağı⁵² ve Nuh'un Gemisi, öyküleriyle dünyanın en çok ilgisini çeken efsanevî zenginlikleri arasında yer almaktadır. Bu nedenle başta Ağrı Dağı olmak üzere bütün Anadolu dağları, gerek ekosistem özellikleri açısından ve gerekse barındırdıkları biyolojik çeşitlilik bakımından dünyanın her yerinde bilhassa konunun uzmanları tarafından fazlaca ilgi görmüştür. Ağrı Dağı'nın, diğer dağlara göre bu ilginin daha da merkezinde yer alıyor olması, yükseklik ve Nuh'un Gemisi'nden gelen artılarına bağlanmaktadır. Bu yönüyle emsallerine nazaran edebiyat alanına da daha fazla konu olduğu söylenebilir.

Ağrı Dağı, serhatların güçlü bekçisidir; varlığı, dağ gibi güvencedir. Bu yönüyle siyasi bir simgedir. Dağın dinî motiflerle yüklü manevî yönü de ağırlıktadır. Etrafında teşekkül eden pek çok efsanevî anlatılarla beslenmektedir. Ağrı Dağı, Hz. Nuh'un gemisinin tufanda asılı kalması dolayısıyla insan ve hayvan neslinin devamına kaynaklık etmiş olması bakımından kimi çevrelerce kutsal bir abide olarak görülmektedir.

⁵¹ <http://www.agriliyiz.net/tr/agri-siirleri.html>

⁵² Ağrı Dağı, Kitabı Mukaddes'te (Tevrat'ta) 'r-r-t' olarak anılmaktadır. Daha sonraki dönemlerde verilen 'Ararat' adının kökeni de bu... 'r-r-t' nin, MÖ 9. ve 6. yüzyıllar arasında Doğu Anadolu merkez olmak üzere Transkafkasya ve Kuzeybatı İran bölgesinde çok güçlü bir krallık kuran Urartu'nun 'İbranice' adı olduğu da uzmanlarca belirtilmektedir. Ermeniler 'Masis' (yüksek dağ), İranlılar 'Kuh-i Nuh' , Araplar da 'Cebel-ül Haris' demişler. Türkler ise 11. yüzyılda 'Anadolu'ya geldiklerinde; önce 'Ala Tav' (yüce dağ), zaman içinde de 'Eğir Dağ' ve 'Ağır Dağ' adını vermişlerdir.(<http://tarih--tarih.blogspot.com/2007/11/tufan-ve-nuhun-gemisi.html>)

Başlangıçtan günümüze kadar insanlığın hemen bütün kesimlerinin konu ile ilgili anlatılan görüş ve inanışlarından şu sunucu çıkarmak mümkündür: Ortada şu veya bu şekilde yaşanmış bir olay vardır. Nuh'un gemisinin bulunduğu dağın, Hıristiyanlarca Ağrı Dağı olduğu iddia edilse de İslâmî çevre ve inanışlara göre bu dağ Cûdi Dağı'dır. Mekân ister Ağrı Dağı, ister Cûdi dağları olsun, burada tüm zamanların en büyük sel felaketinin ve tahminlerin ötesinde bir can kaybının yaşandığını bilim de savunmaktadır. Ancak tufandan kurtulan tüm insanların ve tüm canlı türlerinin, her birinden birer çift olsa bile, bugünkü ileri teknolojinin eseri gemilere dahi sığınmalarını düşünmek oldukça güçtür. Bu nedenle sözü edilen Nuh'un Gemisi'nin, dolayısıyla Ağrı Dağı'nın dinî açıdan yalnızca önemli birer sembolden ibaret olduğu da savunulmaktadır. Buna göre, Ağrı Dağı ve onun etrafında teşekkül eden efsaneler, belki de içinde insanlığı yakından ilgilendiren önemli bir mesajı barındıran bir simge durumundadır. İşte edebiyat, bu sembolik değeri ve simgesel anlamı irdelemek üzere muhtelif anlatım türleriyle devreye girmiştir. Ağrı dağı yüzyıllardan beri dini yorumlara, mitoloji ve efsanelere konu olagelmiş, edebiyat ürünlerinde canlandırılmıştır. Ağrı çevresinde çeşitli devirlerde yaşayan topluluklar - Türkler, İranlılar, Ermeniler ve Araplar da bu kutsal ve coğrafi ayrıcalıklı ili ve dağı edebiyat türlerinde çeşitli şekillerde işlemişlerdir.

Vuku bulduğu mekânın net tespit edilmesi durumunda yeryüzünün jeolojik, arkeolojik hatta antropolojik tarihi açısından önemli yeni bilgilere ulaşmak anlamına gelen Nuh Tufanı, insanlık tarihinde yaşanmış eşsiz bir tabii felaket olarak kabul edilmektedir. Nuh'un Gemisi ve Ağrı Dağı da canlılar âlemini bu felaketten kurtaran vasıtalar olarak rol oynamaktadır. Anlamli birer simge mahiyetinde ele alınan bu iki vasıtaya kayıtsız kalmamamız, kültürel duyarlılığımızın göstergesi sayılması bakımından önemlidir.

Ağrı Dağı, efsaneler diyarıdır. Çeşitli halkların farklı nedenlere bağlı sahiplendiği kültürel bir mozayığın kaynağıdır. Onlarca halk hikâyesine konu olmuş, yüzlerce türküye malzeme teşkil etmiş ve binlerce şiirin de temasını oluşturmuştur. Zulmün ve zalimin karşısında, hakkın ve haklının yanında; esarete hasım, özgürlüğe dost kimliğiyle sembolleşmiştir. Acıların, sevdaların, ayrılık ve kavuşmaların dile getirildiği sözlü veya yazılı ürünlerimizin pek çoğuna hayranlık uyandıran sembolik değerlerle yansımıştır. Ağrı Dağı'nın, şimdiye kadar olduğu gibi bundan sonra da edebiyatımızın önemli kaynaklarından biri olmaya devam edeceği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- ALPASLAN, İ.; (1995);
Her Yönüyle Ağrı; Yıldızlar Ofset Yay., İstanbul. (1988);
Şiirimizde Ağrı, MEB Yay., Ankara .
 ASYA, A.N.; (1973);
Kökler ve Dallar, Ötüken Yay., İstanbul.
 ASYA, A.N.; (1923);
Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor, Ötüken Yay., İstanbul.
 ASYA, A.N.; (1971);
Şiirler, Devlet Kitapları, İstanbul .
 BANARLI, N. S.; (1971);
Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, C:2, MEB Yay., İstanbul.
 BİLGİLİ, M.; (1997);
Ağrı Dağı'na Yolculuk, Belge Yay, İstanbul.
 BOP PHILLIPS, Tim LAHAYE;
Ağrı Dağı'nın Gizemi, Babil'in Dirilişi 2, Neden Kitap, İst. 2005.
 BORATAV, P, N.; (1943);
Halk Edebiyatı Dersleri, Ankara.
Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, C.: 7, "Efsane" mad.,
 İstanbul 1988.
 DİLÇİN, C.; (1983);
Türk Şiir Bilgisi, TDK Yay. Ankara.
 DİZDAROĞLU, H.; (1969);
Halk Şiirinde Türler, TDK Yay., Ankara.
 DRANAS, A. M.; (1974);
Şiirler, T. İş Bankası Yay., İstanbul.
 EROL, K.; (2005);
**Talip Apaydın'ın Hayatı, Roman ve Öyküleri Üzerine Bir
 Araştırma**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal
 Bilimler Enstitüsü, Van.
 GÜNAYDIN, Y.; (1994);
Türk Şiirlerinden Seçme Aşk ve Sevda Şiirleri, Akış Yay., Ankara.
 GÜNEŞ, B.; (1998);
Halk Şiiri Antolojisi, İlke Yay., Ankara.
 İhsan Nuri Paşa; (1992),
Ağrı Dağı İsyanı, Med Yay., İstanbul.
 KARAER, M. N.; (1972);
Sevmek Varken, Hisar Yay., İstanbul.
 KARAKOÇ, B.; (1986);
Dolunay Dergisi, S.5, İstanbul.
 KAPLAN, R.; (1997);
Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy, Akçağ Yay., III. Bsk.,
 Ankara.
 KUDRET, C.; (2000);
Örneklili Türk Edebiyatı Tarihi, KBY,II.Bsk., Ankara.
 KÜLEBİ, C.;

- Rüzgâr**, (1954); Adam Yay., İstanbul.
- LAÇİNER, S.; (2006); “Ermeni Sorunu’nda Ağrı Dağı’nın (Ararat) Anlamı”,
- USAK stratejik Gündem**, İstanbul.
- SENİH, S.; (1983); “Tufan Gerçeği ve Nuh’un Gemisi”,
- Sızıntı**, S.54, Temmuz.
- TANYU, H.; (1989);
- Nuh’un Gemisi, Ağrı Dağı, Ermeniler**, Burak Yay, İstanbul.
- TEMELKURAN, E.; (2008);
- Ağrı’nın Derinliği**, Everest Yay., İstanbul.
- TUNCER, H.; ALPASLAN, İ.; (1995);
- Şiirlerle Türkiye**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
- Yaşar KEMAL; (1970);
- Ağrı Dağı Efsanesi**, Cem Yay., İstanbul.
- Yaşar KEMAL; (1971);
- Binboğalar Efsanesi**, Can Yay., İstanbul 1971.
- Yaşar KEMAL; (1996);
- Bu Diyar Baştanbaşa I(Nuhun Gemisi)**, Adam Yay., I. Bsk., İstanbul.
- <http://www.mbirgin.com/1&TopicID=447&>
- <http://www.turizm.gov.tr/TR/BelgeGoster.aspx?>
- <http://www.turkiyeforum.com/siir-nedir-vt4290.html>
- <http://www.forumturka.gen.tr/b/behcet-kemal-caglar-guzelleme-t60272.0.html>
- <http://www.agriliyiz.net/tr/agri-siirleri.html>
- <http://tarih--tarih.blogspot.com/2007/11/tufan-ve-nuhun-gemisi.html>
- <http://www.siirdefteri.com=Arif Nihat Asya>

Nasıl Bir Öğretim Elemanı?

Yrd. Doç. Dr. Temel TOPAL

Giresun Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü
temeltopal@hotmail.com

Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin AKSU

Giresun Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü
hhaksu@hotmail.com

Özet

Öğretme-öğrenme sürecinin yöneticisi konumundaki öğretmenin öğretim ortamını düzenleme ve organize etme sorumluluğu öğretimde önemli bir yer tutmaktadır. Öğretmenin bu sorumluluğu yerine getirmedeki başarısı, kendisinden beklenen öğretmen ve öğretim davranışları ile yakından ilişkilidir. Bu önem, bütün öğretim kademelerinde olduğu gibi lisans eğitiminde de geçerlidir. Öğretmen adaylarının öğretim elemanlarına ilişkin görüşlerinin belirlenmesinin öğretmen yetiştirmeye katkı kazandırabileceği düşüncesiyle tasarlanan bu araştırma, Giresun Üniversitesi Eğitim Fakültesi 2007-2008 öğretim yılı bahar yarıyılı “Sınıf Öğretmenliği” ve “Türkçe Öğretmenliği” lisans programı 3. sınıfta öğrenim gören 116 erkek ve 78 kız olmak üzere toplam 194 öğretmen adayı üzerinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmada “nitel” araştırma yöntemi kullanılmıştır. Açık uçlu soru ile toplanan veriler, içerik analizi kullanılarak değerlendirilmiştir. Araştırmada, öğretim elemanlarının alan bilgisi ve akademik gelişmişlik, sınıf yönetimi, sınıf-içi davranışlar, öğretim elemanı-öğrenci ilişkileri ve kişilik özelliklerinin öğretmen adaylarının beklentilerini etkilediği ortaya çıkmıştır.

Anahtar kelimeler: Öğretim Elemanı, Öğretmen Adayı, Etkili Öğretmen, Beklentiler.

What Kind of Lecture?

Abstract

As an administrator of the teaching-learning process, a lecturer's responsibility for the preparation and organization of an educational setting plays a key role in teaching. A lecturer's success in the implementation of this

responsibility is directly related to the lecturer and his instructional behavior. The quality of a lecturer is important for all instructional strata, including graduate programs. The study was conducted on 194 third-year prospective teachers in a graduate program, of whom 116 are male and 78 are female. These prospective teachers studied in the department of “Primary School Teaching” and “Turkish Teaching” in the spring term of the 2007-2008 academic year, within the Faculty of Education, Giresun University. Methodology in the study was based upon qualitative research. The data gathered with open-ended questions were evaluated through content analyses. The results show lecturers' knowledge of their own field and academic development, classroom management, in-class behaviors, relations between lecturers and students and personality traits affect prospective teachers' expectations.

Keywords: Lecturer, Prospective Teacher, Effective Teacher, Expectations.

Giriş

Türkiye’de son yıllarda lisans eğitime ilginin giderek arttığı gözlenmektedir. Lisans eğitiminde, analitik düşünme ve meslek alanlarıyla ilgili temel bilgilerin yanında bilgi üretme ve meslek alanlarında uzmanlaşma becerileri kazandırılmaktadır. Bu becerilerin kazandırılmasında öğretim elemanları kritik rol oynamaktadır. Öğretmen davranışları öğretim sürecinde önemli bir yer tutmakta ve bu davranışlar bütün öğretim kademeleri için göz ardı edilemeyecek kadar büyük önem taşımaktadır. Öğretmen, dersini iyi bir şekilde planlamalı, etkili bir ders sunumunun nasıl olması gerektiğini bilmeli ve bu bilgileri uygulamaya koyabilmelidir. Dersin tamamında öğretmen, öğrencilerin çalışma uyumuna, derse katılımına, başarısına ve coşkusuna dikkat etmelidir (Gözütok, 2000, 101). Öğretmenin başta gelen görevlerinden biri olan öğretim alanına ilişkin olarak Varış ve diğerleri (1998, 165) de aşağıda sıralanan noktalara dikkat çekmektedirler:

- Eleştiriden çok övgüyü tercih etme,
- Öğrencilerin coşkusunu, yeteneğini ve bireyselliğini fark etme,
- Öğrenme ürünlerini ilginç ve değişik olarak yorumlama,
- Temel becerileri öğretebilmek için farklı öğrenme yaşantıları düzenleme,
- Yaratıcılık ve merak unsurlarını öğrenme deneyimlerinde anahtar olarak kullanma,
- Öğrencilerin özelliklerine ve konuya uygun öğretim biçimleri geliştirme.

Öğretmenin sergilediği davranışlar, öğrencilerin güdülenmesine yardımcı olur. Öğrenmeye güdülenen öğrenci, öğretim-öğrenme sürecine daha aktif katılacağından oluşacak öğrenme daha nitelikli ve kalıcı olacaktır.

Etkili öğretmen nitelikleri ve davranışlarını konu alan araştırmalar, öğrenci ve sınıf etkinlikleriyle yakından ilgilenme, öğrencilerin ihtiyaç ve bireysel farklılıklarını tahmin etme, öğrencilerin daha başarılı çalışmalar yapmaları için onları cesaretlendirme, öğrencilere gönüllü olarak yardım etme, atik, coşkulu, iyimser ve neşeli olma, öğrencilere bireysel ve eğitsel problemleri konusunda yardımcı olma ve verdiği yönlendirmelerin eksiksiz ve anlaşılır olması gibi öğretmen davranışlarının önemini vurgulamaktadır (Yüksel, 2007, 313-315).

Öğretmen davranışları, öğretim-öğrenme ortamının ve öğretim sürecinin düzenlenmesi ve organize edilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Öğretmen sorumluluğunda gerçekleşen tüm bu etkinliklerin başarısı, öğretmen davranışlarının niteliği ile yakından ilişkilidir. Bu noktadan bakıldığında, öğretmen davranışlarının niteliği öğretim-öğrenme sürecinin başarılı olmasında kritik bir rol oynamaktadır. Öğretmen ve öğretmen davranışlarının bu rolü, öğretim sürecinin nitelikli bir biçimde yürütülmesi ve öğretmenlerden beklenen davranışların etkin olarak gösterilmesinin önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Öğretmen niteliklerinin nasıl olması gerektiği konusunda yapılan çalışmalara bakıldığında, araştırmaların daha çok “etkili öğretmen nitelikleri” üzerinde odaklandığı görülmektedir. Araştırmalar incelendiğinde, etkili öğretmen özellikleri ve sahip oldukları kişisel niteliklerin “coşku, içtenlik, güvenilirlik, yüksek başarı beklentisi içinde olma, destekleme, işbirliği, esneklik ve bilgililik” olduğu tespit edilmiştir (Demirel, 2009, 200). Bu nitelikler temel alındığında çağdaş bir öğretmenin sahip olması ve göstermesi gereken nitelikleri temelde kişisel ve mesleki nitelikler olarak iki ana grupta toplamak olası görülmektedir (Arends, 1991, Akt: Demirel, 2009, 200).

Sınıf, toplumsal bir çevre olarak ele alındığında bütün toplumsal çevrelerde olduğu gibi insan ilişkilerinin önemi göz ardı edilemez. Öğrenci, yakınlık duyduğu, kendisine değer veren ve dostça davranan bir öğretmenin sınıfında, kendisine yakınlık göstermeyen bir öğretmenin sınıfında olduğundan çok daha rahat hareket edecektir. Öğretmen ve öğrenci arasında karşılıklı güven ve saygıya dayalı sıcak ilişkilerin kurulduğu sınıfta üretkenlik artacak, disiplin sorunları azalacak ve eğitimsel amaçlara ulaşma olasılığı yükselecektir

(Açıkgöz, 2003, 125). Bu açıdan öğretmen, çocuklarla iyi ilişkiler kurabilme yeteneğine sahip olmalı ve başkalarıyla çalışmaktan hoşlanmalıdır. Öğretmen, istekli ve yaratıcı olmalı, zor zamanlarda sabır, soğukkanlılık ve espri yeteneğini sergileyebilmeli, öğretmeye gönüllü olmalı ve bunu sürdürmelidir (Ada, 2009, 173-174).

Öğretmenin akademik ve bilişsel gelişmişliği, konu alanı bilgisi, entellektüel ilgileri, okuma alışkanlıkları gibi özellikler etkili öğretmen için gereklidir ancak yeterli değildir (Açıkgöz, 2003, 124). Eğitimde yapılan reformların, uygulamadaki sıkıntılarının kökeninde öğretmenlerin nitel yetersizliği yatmaktadır. Yetersizlikler, bilgi eksikliği ya da bilgi birikimindeki durağanlık ve sığlık, öğretmenlerin tutumlarında gözlenen görecel katılık (öğretmenlerin mesleki deneyim ve yetersizliği, programlı ders kitabı, sınıf içi televizyon, video ve bilgisayar türünden teknik araçlarla dengeleme veya giderme yolunda alınan önlemlerin beklentileri karşılamaktan uzak kalması) olarak görülmektedir (Yıldırım, 2000, 153). Bu durum da öğretme görevini üstlenenlerin verimlilik ve etkinlik kontrolünün yapılmasının önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Öğretmen adaylarının öğretim elemanlarına ilişkin görüşleri ve onlardan beklentilerinin belirlenmesi temel amacına bağlı olarak tasarlanan bu çalışmada aşağıdaki alt amaçlara cevap aranmıştır;

- Öğretmen adaylarının öğretim elemanlarından beklentileri nelerdir?
- Öğretmen adaylarının bakış açısından istenen ve istenmeyen öğretim elemanı davranışları nelerdir?
- Öğretmen adaylarının öğretim elemanları için önerileri nelerdir?

Yöntem

Öğretmen adaylarının öğretim elemanlarına ilişkin görüşleri ve onlardan beklentilerinin öğretmen yetiştirmeye katkı ve ilgililere bakış açısı kazandırabileceği düşüncesiyle tasarlanan bu çalışma, Giresun Üniversitesi Eğitim Fakültesi 2007-2008 öğretim yılı bahar yarıyılı “Sınıf Öğretmenliği” ve “Türkçe Öğretmenliği” lisans programı 3. sınıfta öğrenim gören 116 erkek ve 78 kız olmak üzere toplam 194 öğretmen adayı üzerinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmada “nitel” araştırma yöntemi kullanılmıştır. Öğretmen adaylarından “nasıl bir öğretim elemanı istiyorsunuz” açık uçlu sorusu ile toplanan veriler, içerik analizi kullanılarak değerlendirilmiş, yüzde (%) ve frekans (f) olarak tablolaştırılmıştır.

Bulgular ve Yorum

Öğretmen davranışları öğretim-öğrenme sürecinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu davranışların niteliği, hangi kademe ve düzeyde olursa olsun öğretim sürecinin başarısını doğrudan etkileyen önemli değişkenlerden biridir. Planlı bir etkinlik olan öğretimin hedeflenen sonuçları vermesi, büyük ölçüde uygulayıcı konumundaki öğretmenlerin süreci yönetmedeki başarısı ve sergiledikleri davranışlara bağlıdır. Sınıf içinde gerçekleşen etkinliklerin amaçlara uygunluğu ve öğrenme ortamının düzenlenmesi sorumluluğunun öğretmenlerde olması öğretmen davranışlarının öğretimde ne derece önemli olduğunu somutlaştırmaktadır.

Öğretmen davranışları, eğitim süreci sonunda kazanılacak öğrenci davranışlarının önemli bir belirleyicisidir. Öğretmenin öğrenciye demokratik anlayış, tutum ve idealleri benimsetebilmesi için bu değerleri kendi yaşamının ayrılmaz bir parçası haline getirmiş olması gerekir. Öğretmen, demokrasiyi yaşam biçimi haline getirmeli ve davranışlarıyla sergilemelidir. Çünkü öğrenciler öğretmenlerinin söylediklerinden çok davranışlarından etkilenmektedir (Gözütok, 1995, 17). Bu sebeple, sınıf yönetiminin lideri konumundaki öğretmenin sergilediği davranışların demokratik olması, bu davranışların öğrenciler tarafından benimsenmesi ve yerleşmesine ortam hazırlayacaktır. Yönetimin demokratik olması Başar'ın (2004, 21) da vurguladığı gibi hem öğretmen moralini, hem de öğrenci başarısını etkilemektedir.

Öğretmen adaylarının değerlendirmeleri doğrultusunda bir öğretim elemanında bulunması gereken öğretim davranışları ayrıntılı olarak Tablo 1'de verilmektedir.

Tablo 1. Öğretmen adaylarının öğretim elemanlarından öğretim alanına ilişkin beklentileri

Öğretim Elemanının Yeterlilik Alanı (Öğretim)	Cinsiyet	Frekans	Yüzde	Toplam
Öğretim elemanının alan bilgisine yeterli düzeyde sahip olması	Erkek	63	54.31	116
	Kız	51	65.38	78
	Toplam	114	58.76	194
Öğretim elemanının dersi sıkıcı hale getirmeden coşkulu şekilde işlemesi	Erkek	37	31.90	116
	Kız	31	39.74	78
	Toplam	68	35.05	194
Öğretim elemanının öğretim becerisinin güçlü olması	Erkek	13	11.21	116
	Kız	33	42.31	78

	Toplam	46	23.71	194
Öğretim elemanının dersin akışını öğrencinin sıkılıp-sıkılmama durumuna göre yönlendirebilmesi	Erkek	10	8.62	116
	Kız	9	11.54	78
	Toplam	19	9.80	194
Öğretim elemanının derse zamanında ve hazırlıklı gelerek zamanını boşa geçirmemesi	Erkek	25	21.55	116
	Kız	14	17.95	78
	Toplam	39	20.10	194
Öğretim elemanının gereksiz bilgi ve çok fazla ödev vermeyen bir yapıda olması	Erkek	18	15.52	116
	Kız	11	14.10	78
	Toplam	29	14.95	194
Öğretim elemanının notu tehdit aracı olarak kullanmaması	Erkek	42	36.20	116
	Kız	23	29.49	78
	Toplam	65	33.50	194

Tablo 1’de görüldüğü gibi öğretmen adaylarından erkeklerin % 54.31’i, kızların % 65.38’i, toplam adayların ise % 58.76’sı öğretim elemanının alan bilgisine yeterli düzeyde sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Öğretim elemanının dersi sıkıcı hale getirmeden coşkulu şekilde işleme gerektiğini ise erkeklerin % 31.9’u, kızların % 39.74’ü, toplam adayların ise % 35.05’i önemli görmektedir. Öğretmen adaylarının değerlendirmeleri doğrultusunda bir öğretim elemanında bulunması gereken öğretim davranışlarının öncelikli olarak, “alan bilgisine yeterli düzeyde sahip olma”, (% 58.76) “dersi sıkıcı hale getirmeden coşkulu şekilde işleme” (% 35.05) ve “notu tehdit aracı olarak kullanmama” (% 33.50) noktalarına odaklandığı görülmektedir. Bu durum, öğretmen adaylarının öğretim davranışları kategorisinde değerlendirebileceğimiz bu davranışları diğer öğretim davranışlarına oranla daha fazla önemsediklerini ve belirtilen noktalarda öğretim elemanlarından daha fazla beklenti içinde olduklarını göstermektedir. Öğretim elemanının öğretim becerisinin güçlü olmasını ise erkeklerin % 11.21’i, kızların % 42.31’i, toplam adayların ise % 23.71’i önemli bir öğretim elemanı davranışı olarak kabul etmektedir. Öğretim elemanının dersin akışını öğrencinin sıkılıp-sıkılmama durumuna göre yönlendirebilmesini ise erkeklerin % 8.62’si, kızların % 11.54’ü, toplam adayların ise % 9.80’i önemli görmektedir. Öğretim elemanının derse zamanında ve hazırlıklı gelerek zamanını boşa geçirmemesini de erkeklerin % 21.55’i, kızların % 17.95’i, toplam adayların ise % 20.10’u önemsemektedir. Öğretim

elemanının gereksiz bilgi ve çok fazla ödev vermeyen bir yapıda olmasını ise erkeklerin % 15.52'si, kızların % 14.10'u, toplam adayların ise % 14.95'i önemli görmektedir. Öğretim elemanının notu tehdit aracı olarak kullanmamasını da erkeklerin % 36.2'si, kızların % 29.49'u, toplam adayların ise % 33.5'i önemli bir öğretim elemanı davranışı olarak görmektedirler. Öğretim elemanının öğretim becerisine ilişkin olarak erkek (% 11.21) ve kız (% 42.31) öğretmen adaylarının görüşleri arasındaki en büyük farklılaşma, öğretim elemanının öğretim becerisinin güçlü olması noktasında ön plana çıkmaktadır. Bu durum, kız öğretmen adaylarının daha üst düzeyde (öğretim elemanından) bir öğretim becerisini önemsedikleri yönünde değerlendirilebilir.

Öğretme işinin temel sorumlusu olan öğretmenin öncelikli görevi, eğitim yaşantılarını düzenlemek ve düzenlenen çevrede örnek oluşturacak biçimde yer almaktır. Bu iki görev, öğretmenin bir sanatkâr gibi davranmasını gerektirmektedir. Bu yönüyle öğretmen; belli konuları, belli bir gruba öğreten ve davranışlarıyla öğrenen gruba örnek olan kişidir (Bilen, 1996, 16).

Sınıf ortamında gerçekleşen etkinlikler ve öğrencilere kazandırılması hedeflenen davranışların niteliği noktasında öğretmenin kritik bir önemi vardır. Sınıfta gerçekleşen etkinliklerin öğretim hedeflerine uygunluğu öğretmenin sorumluluğunda olduğundan, sınıf ortamında öğretmen, etkinlikleri seçme ve yönetmede mesleki yönden profesyonel bir kişilik sergileyerek öğrencilerine örnek olmak durumundadır. Öğretmenin sınıf ortamında gerçekleştirdiği etkinlikleri organize etmesi ve bu etkinliklerin eğitsel hedeflere uygun şekilde gerçekleştirilmesi, öğretmenin sınıf yönetimi sorumluluğunun odak noktasını oluşturmaktadır (Topal, 2007).

Öğretme-öğrenme sürecinin yönetiminde gerekli bilgi becerilere sahip olan öğretmenler, öğrenciler için uygun öğretim yaşantıları seçmede zorluk çekmezler. Öğretim becerisi üst düzeyde olan öğretmenler, çok yönlü bir süreç olan öğretme-öğrenme sürecini öğrencinin ilgi ve yetenekleri doğrultusunda ve öğretimin hedeflerini gerçekleştirecek şekilde düzenleyebilirler (Kuran, 2007, 114).

Öğretmenin temel görevleri öğretimi gerçekleştirmek ve sınıfta düzeni sağlamaktır. Öğretmenler, istenmeyen davranışları önlemek için dersi iyi planlamalı ve ilgi çekici hale getirmelidir. Öğretimin etkili olabilmesi, büyük ölçüde öğretmenin niteliğine bağlıdır. Bu açıdan öğretmen, ilgili programı uygulayarak davranış standartları geliştirmeye dönük önemli bir rol üstlenmektedir (Tok, 2005, 83-85). Öğretmen, dersini iyi bir şekilde planlamalı, etkili bir ders sunumunun nasıl olması gerektiğini bilmeli ve bu bilgileri

uygulamaya koyabilmelidir. Etkili bir ders; başlangıç, gelişim ve dersin sonlandırılması aşamalarından oluşur. Her üç aşamada da öğretmenin farklı sorumlulukları vardır. Öğretmen, dersin tamamında öğrencilerin derse katılımına, başarısına ve coşkusuna dikkat etmelidir. Nitelikli öğretmen, öğretim süreci boyunca, uygun öğretim stratejileri seçer ve uygular. Ayrıca, öğrencilerin davranışlarının nedenlerini irdeler ve ortaya çıkan sorunları çözmek için stratejiler geliştirir (Gözütok, 2006, 181-182).

Tablo 2. Öğretmen adaylarının öğretim elemanlarından iletişim alanına ilişkin beklentileri

Öğretim Elemanının Yeterlilik Alanı (İletişim)	Cinsiyet	Frekans	Yüzde	Toplam
Öğretim elemanının öğrenci kişiliğine değer vermesi	Erkek	45	38.79	116
	Kız	52	66.67	78
	Toplam	97	50.00	194
Öğretim elemanının öğrenci ile arkadaş olması	Erkek	44	38.93	116
	Kız	25	32.05	78
	Toplam	69	35.57	194
Öğretim elemanının sabırlı, tutarlı, güvenilir ve dürüst olması	Erkek	32	27.59	116
	Kız	28	35.90	78
	Toplam	60	30.93	194
Öğretim elemanının güler yüzlü, esprili ve cana yakın olması	Erkek	38	32.76	116
	Kız	14	17.95	78
	Toplam	52	26.80	194
Öğretim elemanının öğrenciyi rencide etmemesi	Erkek	23	19.83	116
	Kız	15	19.23	78
	Toplam	38	19.59	194
Öğretim elemanının öğrenci ile iletişiminin iyi olması	Erkek	23	19.83	116
	Kız	18	23.08	78
	Toplam	41	21.13	194
Öğretim elemanının adil, tarafsız ve demokratik olması	Erkek	35	30.17	116
	Kız	32	41.03	78
	Toplam	67	34.54	194
Öğretim elemanının kız-erkek ayrımı yapmaması	Erkek	19	16.38	116
	Kız	13	16.67	78
	Toplam	32	16.50	194
Öğretim elemanının ders dışında da öğrenciye yakın	Erkek	19	16.38	116
	Kız	21	26.92	78

olması ve zaman ayırması	Toplam	40	20.62	194
	Erkek	12	10.34	116
Öğretim elemanının eleştiriyeye açık olması	Kız	10	12.82	78
	Toplam	22	11.34	194
	Erkek	22	18.96	116
Öğretim elemanının dış görünüşüne (giyimine, konuşmasına, temizliğe) özen göstermesi	Kız	29	37.18	78
	Toplam	51	26.29	194
	Erkek	18	15.52	116
Öğretim elemanının özel sorunlarını derse getirmemesi, genç ve dinamik olması	Kız	17	21.79	78
	Toplam	35	18.04	194

Tablo 2’de de görüldüğü gibi öğretmen adaylarından erkeklerin % 38.79’u, kızların % 66.67’si, toplam adayların ise % 50’si öğretim elemanının öğrenci kişiliğine değer vermesini beklemektedir. Öğretim elemanının öğrenci ile arkadaş olmasını erkeklerin % 38.93’ü, kızların % 32.05’i, toplam adayların ise % 35.57’si önemli bir iletişim davranışı olarak değerlendirmektedir. Öğretim elemanının sabırlı, tutarlı, güvenilir ve dürüst olmasını erkeklerin % 27.95’i, kızların % 35.90’ı, toplam adayların ise % 30.93’ü önemli görürken, öğretim elemanının güler yüzlü, esprili ve cana yakın olmasını ise erkeklerin % 32.76’sı, kızların % 17.95’i, toplam adayların da % 26.8’i önemli görmektedir. Öğretim elemanının öğrenciyi rencide etmemesi ise erkeklerin % 19.83’ü, kızların % 19.23’ü, toplam adayların da % 19.59’u tarafından önemli görülmektedir. Öğretim elemanının öğrenci ile iletişiminin iyi olması da erkeklerin % 19.83’ü, kızların % 23.08’i, toplam adayların ise % 21.13’ü tarafından önemli bir davranış olarak değerlendirilmektedir. Öğretim elemanının adil, tarafsız ve demokratik olması da, erkeklerin % 30.17’si, kızların % 41.03’ü, toplam adayların da % 34.54’ü tarafından önemli görülürken, öğretim elemanının kız-erkek ayrımı yapmaması da erkeklerin % 16.38’i, kızların % 16.67’si, toplam adayların da % 16.50’si tarafından önemli görülmektedir. Öğretim elemanının ders dışında öğrenciyeye yakın olması ve zaman ayırması ise erkeklerin % 16.38’i, kızların % 26.92’si, toplam adayların da % 20.62’si tarafından önemsenmektedir. Öğretim elemanının eleştiriyeye açık olması da erkeklerin % 10.34’ü, kızların % 12.82’si, toplam adayların ise % 11.34’ü tarafından önemli görülmektedir. Öğretim elemanının dış görünüşüne (giyimine, konuşmasına, temizliğe) özen göstermesi de erkeklerin % 18.96’sı, kızların % 37.18’i, toplam adayların ise % 26.29’u tarafından önemli görülmektedir. Öğretim

elemanının özel sorunlarını derse getirmemesi, genç ve dinamik olması da erkeklerin % 15.52'si, kızların ise % 21.79'u, toplam adayların da % 18.04'ü tarafından önemsenmektedir.

Öğretmen-öğrenci ilişkilerinin düzeyi ne olursa olsun, öğretmenler değişik iletişim biçimlerinden yararlanabilmelidir. Bu iletişim süreci çift yönlü ise öğretmen-öğrenci iletişimi daha etkili olacaktır. Öğretmen, etkili iletişim becerilerini kullanmaya çalışırken, öğrencilerin temel ihtiyaçlarını karşılayacak bir ilişkiler düzeni oluşturmalıdır. Çünkü iyi bir iletişim, aynı zamanda iyi bir öğretme-öğrenme ortamı oluşturmaya da hizmet etmektedir. Öğretmenin, öğretmen-öğrenci ilişkilerine yönelik sahip olduğu varsayımların olumlu bir temele dayanması gerekir. Sağlıklı bir iletişim öncelikle, olumsuz varsayım ve inançların ortadan kaldırılmasını gerektirir (Çelik, 2005, 126-127).

Öğretmen, öğrencilerinin iletişim sonundaki tepkilerine bakarak ne ölçüde öğrettiğinin yanında, nasıl öğretmesi gerektiğini de belirleyebilir. Öğrencinin dersi sevmesi ve çalışma alışkanlığı kazanması da öğretmen-öğrenci iletişimi ile doğru orantılıdır. Etkili öğrenmenin gerçekleşebilmesi için öğretmenler öğrencileriyle iletişim kurarken içtenlik, onlara değer verme ve empatik davranışlar sergilemelidirler. Öğretmenlerin bu tür davranışları, öğrencilerine değer verdiğini ve onları önemseydiğini gösterdiğinden öğrenmeyi kolaylaştıracaktır (Güçlü, 2007, 208-210).

İletişim kurabilen öğretmenler, öğrencilerin gereksinim duyduğu anlamlı ve doyurucu mesajları öğrenciye sunarlar. İletişimin doyurucu ve anlamlı olması, öğrencinin iletişim sürecine aktif olarak katılmasıyla gerçekleşir. İletişim kurabilen öğretmenlerin bir başka sorumluluğu da öğrencilerine iletişim becerilerini kazandırmaktır. Öğretmenin iletişim becerilerinin niteliği, sınıftaki kişisel ilişkileri de etkiler. İletişim konusunda yetkin olan öğretmenlerin öğrencileri huzurludur ve grup dayanışması gelişmiştir. Bu tür beceriye sahip öğretmenler, mesajlarına duygu katar ve sıcak mesajlar verirler (Gözütok, 2006, 73-74).

Başarılı öğretmenler, öğrencileriyle iyi ilişkiler içindedir. İyi ilişkiler, hem öğrencilerin öğrenmesini yönlendirir, hem de iyi disiplinin anahtarıdır. Öğretmenler, öğretim ve dersle ilgili olarak öğrencileriyle iyi ilişkilere sahip olduğunda birçok disiplin problemi önlenabilir. Olumlu öğretmen-öğrenci ilişkileri, öğrencilerin okuldaki akademik başarıları kadar sorumluluk almalarını da etkilemektedir (Clifford, 2000, 319).

Tablo 3. Öğretmen adaylarının öğretim elemanlarından öğretim ve iletişim alanlarına ilişkin beklentileri

Öğretim Elemanının Yeterlilik Alanı (Öğretim ve İletişim)	Cinsiyet	Frekans	Yüzde	Toplam
Öğretim elemanının bütün düşünce ve fikirlere saygı duyması, düşüncelerini empoze etmeye çalışmaması	Erkek	35	30.17	116
	Kız	22	28.21	78
	Toplam	57	29.38	194
Öğretim elemanının öğrenciye iyi bir model, lider, rehber ve örnek olması	Erkek	34	29.31	116
	Kız	22	28.21	78
	Toplam	56	28.87	194
Öğretim elemanının öğrencilerin sorunlarını paylaşan, yardım eden ve yol gösteren kişilikte olması	Erkek	25	21.55	116
	Kız	29	37.18	78
	Toplam	54	27.83	194
Öğretim elemanının genel kültür yönünden zengin bir birikime sahip olması	Erkek	14	12.07	116
	Kız	12	15.38	78
	Toplam	26	13.40	194
Öğretim elemanının devamsızlığı sorun olarak görmemesi	Erkek	15	12.93	116
	Kız	10	12.82	78
	Toplam	25	12.89	194
Öğretim elemanının mesleğini sevmesi, derse geç kalanları derse kabul etmesi, anlayışlı ve hoşgörülü olması	Erkek	22	18.96	116
	Kız	41	52.56	78
	Toplam	63	32.47	194
Öğretim elemanının sınav sorularını işlediği konulardan açık ve anlaşılır şekilde sorması, yeterli süre vermesi, gereksiz ayrıntı ve ezber soru sormaması	Erkek	20	17.24	116
	Kız	33	42.30	78
	Toplam	53	27.32	194

Tablo 3'te de görüldüğü gibi öğretmen adaylarından erkeklerin % 30.17'si, kızların % 28.21'i, toplam adayların ise % 29.38'i öğretim elemanının bütün düşünce ve fikirlere saygı duymasını ve düşüncelerini empoze etmeye çalışmamasını beklemektedir. Erkeklerin % 29.31'i, kızların % 28.21'i, toplam

adayların ise % 28.87'si öğretim elemanının öğrenciye iyi bir model, lider, rehber ve örnek olmasını önemli bir davranış olarak görmektedir. Erkeklerin % 21.55'i, kızların % 37.18'i, toplam adayların da % 27.83'ü öğretim elemanının öğrencilerin sorunlarını paylaşan, yardım eden ve yol gösteren kişilikte olmasının önemli olduğu yönünde görüş belirtmektedir. Öğretim elemanının genel kültür yönünden zengin bir birikime sahip olması da erkeklerin % 12.07'si, kızların % 15.38'i, toplam adayların da % 13.4'ü tarafından önemli görülmektedir. Öğretim elemanının devamsızlığı sorun olarak görmemesi de erkeklerin % 12.93'ü, kızların % 12.82'si, toplam adayların da % 12.89'u tarafından öğretim elemanından beklenen davranışlar arasında yer almaktadır. Öğretim elemanının mesleğini sevmesi, derse geç kalanları derse kabul etmesi, anlayışlı ve hoşgörülü olması ise erkeklerin % 18.96'sı, kızların % 52.56'sı, toplam adayların da % 32.47'si tarafından öğretim elemanlarından beklenen davranışlar arasındadır. Öğretim elemanının sınav sorularını işlediği konulardan açık ve anlaşılır şekilde sorması, yeterli süre vermesi, gereksiz ayrıntı ve ezber soru sormaması da erkeklerin % 17.24'ü, kızların % 42.3'ü, toplam adayların ise % 27.32'si tarafından önemli öğretim elemanı davranışı olarak değerlendirilmektedir.

Sınıf, eğitsel amaçların gerçekleştirilmesi için oluşturulmuş eğitim ortamıdır. Amaçların gerçekleştirilmesi ise öğretmen-öğrenci arasında kurulan iletişimin niteliği ile ilgilidir (Eroğlu, 2008, 228). Öğretmen-öğrenci ilişkilerinin niteliği, öğrencilerin sınıftaki gereksinimlerinin karşılanıp karşılanmadığını etkiler. Öğrenciler, 6-17 yaş arasındaki yaşamlarının yaklaşık dörtte birini öğretmenleriyle geçirirler. Öğretmenler, öğrenci çalışmalarının kontrol ve değerlendirmesi ile sınıf yaşamının niteliğinden sorumludur. Etkili öğretmenler, öğrencileri üzerindeki olumlu etkilerinin bilincindedir. Araştırmalar, akademik başarı ve öğrenci davranışlarının öğretmen-öğrenci ilişkilerinin niteliğinden etkilendiğini göstermektedir. Olumlu öğretmen-öğrenci ilişkileri tüm öğrencilerin davranış, başarı ve motivasyonunu etkileyen temel bir faktördür (Jones ve Jones, 2001, 78-80).

Sınıfında dostça bir ortam oluşturan, kendisiyle öğrenciler ve öğrencilerin birbirleri arasında saygı, sevgi, anlayış ve işbirliğine dayalı bir iletişim ortamı sağlayan bir öğretmenin sınıfında disiplin sorunlarına pek rastlanmaz. Karşılıklı güven, anlayış ve saygının hakim olduğu böyle bir sınıfta öğrenmeye karşı ilgi, istek ve merak artacaktır. Bu tür bir sınıfta sağlanan düzenle öğrencilerin öğrenmeleri arasında sıkı bir ilişki vardır (Kuran, 2007, 114).

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışma, etkili öğretim elemanı özelliklerinin (alan bilgisi, akademik gelişmişlik, sınıf yönetimi, sınıf-içi davranışlar, öğretmen-öğrenci ilişkileri ve öğretmenin kişilik özellikleri) öğretmen adaylarının beklentileri ile uyumlu olduğunu ortaya koymuştur. Bu özelliklerin birbirinden bağımsız olmadıkları ve birbiriyle ilişkili olarak değişiklik gösterdikleri bilinmektedir. İyi bir öğretmen, etkili öğretmen özelliklerine tümüne birden sahip olan öğretmendir.

Ayrıca bu çalışmada; öğretmen adaylarının öncelikli olarak alan bilgisine yeterli düzeyde sahip, dersi sıkıcı hale getirmeden coşkulu şekilde işleyen ve notu tehdit aracı olarak kullanmayan öğretim elemanı istedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Öğretim elemanının öğrenci kişiliğine değer verme, öğrenciyle arkadaş olma, adil ve tarafsız olma ile sabırlı, güvenilir ve dürüst olması da öğretmen adayları tarafından istenilen öğretim elemanı davranışları arasında dikkat çekmektedir. Buna ek olarak, mesleğini sevmeye, hoşgörülü, bütün görüşlere saygılı ve iyi bir rehber olma da öğretmen adaylarının öğretim elemanlarından beklentileri arasındadır.

Araştırma sonuçlarına paralel olarak öğretmen adaylarının öğretim elemanlarından beklentilerine ilişkin aşağıdaki öneriler geliştirilebilir.

- Öğretim elemanlarına çağdaş öğretim yöntem ve teknikleri, alternatif ölçme değerlendirme yöntem ve teknikleri gibi yeni öğretmen becerilerinin kazandırılmasına dönük üniversite bünyesinde hizmet içi eğitim verilebilir.
- Öğretim elemanlarının verimliliğinin ve etkinliğinin kontrolünde kullanılacak ilkelerin belirlenmesi için üniversitelerde komisyonlar oluşturulmalı ve güncel kriterler geliştirilmelidir. Bu kriterlere bağlı olarak öğretim elemanlarının performanslarının kontrol edilmesi yoluna gidilebilir.
- Öğretim elemanlarından her yıl proje, bilimsel araştırma, alansal etkinlikler gibi çalışmalar istenmeli veya teşvik edilmeli, bunların gerçekleşmesi için de üniversitelerin altyapı ve maddi ihtiyaçları karşılanmalıdır.
- Bu araştırma, “sınıf” ve “Türkçe” öğretmenleri üzerinde gerçekleştirilmiştir. Diğer alanlarda da yapılarak elde edilen sonuçların dönem başında öğretim elemanları ile paylaşılması yoluna gidilebilir.

Kaynaklar

- ADA, Ş. (2009). **İlköğretimde Sınıf Yönetimi. Öğrenci Davranışlarını Etkileyen Sınıf İçi ve Sınıf Dışı Faktörler** (157-182). (Ed. Karşlı, M. D.). Ankara: Kök Yayıncılık.
- AÇIKGÖZ, Ü. K. (2003). **Etkili Öğrenme ve Öğretme** (5. baskı). İzmir: Eğitim Dünyası Yayınları.
- BAŞAR, H. (2004). **Sınıf Yönetimi** (11. baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.
- BİLEN, M. (1996). **Plandan Uygulamaya Öğretim** (4. baskı). Ankara: Aydan Web Tesisleri.
- CLIFFORD, H. E. (2000). **Classroom Discipline and Management** (3th edition). New York: John Wiley & Sons, Inc.
- ÇELİK, V. (2005). **Sınıf Yönetimi** (3. baskı). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- DEMİREL, Ö. (2009). **Öğretme Sanatı** (15. baskı). Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- EROĞLU, E. (2008). **Etkili İletişim** (2. baskı). Eğitim Ortamlarında Etkili İletişim ve Boyutları. (223-242). Ankara: Pegem Akademi.
- GÖZÜTOK, F. D. (1995). **Öğretmenlerin Demokratik Tutumları**. Ankara: Ekin Matbaacılık-Yayıncılık.
- GÖZÜTOK, F. D. (2000). **Öğretmenliğimi Geliştiriyorum**. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- GÖZÜTOK, F. D. (2006). **Öğretim İlke ve Yöntemleri**. Ankara: Ekinoks Eğitim Danışmanlık.
- GÜÇLÜ, N. (2007). **Sınıf Yönetimi. İletişim** (191-218). (Ed. Küçükahmet, L.). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- JONES, F. V. & Jones, L. S. (2001). **Comprehensive Classroom Management** (6th edition). Toronto: Allyn and Bacon.
- KURAN, K. (2007). **Sınıf Yönetimi** (5.baskı). **Sınıfta Öğrenme-Öğretme Sürecinin Yönetimi** (113-128). (Ed. Şişman, M. & Turan, S.). Ankara: Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- TOK, Ş. (2005). **Etkili Sınıf Yönetimi. Öğretimin Yönetimi** (81-118). (Ed. Kıran, H.). Ankara: Anı Yayıncılık.
- TOPAL, T. (2007). **İlköğretim Sınıf Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Davranışlarının Karşılaştırılması ve Öğrenci Başarısı ile İlişkisi**. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- VARIŞ, F.; GÜRKAN, T.; GÖZÜTOK, F. D. ; PEKTAŞ, S.; BABADOĞAN, C. & GÜRBÜZTÜRK, O. (1998). **Eğitim Bilimine Giriş**. İstanbul: Alkım Yayınları.
- YILDIRIM, C. (2000). **Matematiksel Düşünme** (3.baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- YÜKSEL, S. (2007). **Sınıf Yönetimi. Sınıf Ortamında Etkili Öğretmen Davranışları** (311-330). (Ed. Küçükahmet, L.). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Türkiye Cumhuriyeti'nin 1929 Yılı Münakalat (Ulaşım) Durumu

Yrd.Doç.Dr.M.Salih Mercan

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Tarih Bölümü

smercan@yyu.edu.tr

Özet

Sultan Abdulaziz yönetimi ulaştırma yatırımlarına girişmekte ve bunun için kaynak bulmakta kararlıydı. Bu kararlılığın ilk semeresi 1856 yılında Cernavo'dan Köstence'ye kadar 66 km.lik Tuna-Karadeniz demiryoludur. Bu imtiyazı bir İngiliz firması adına 99 yıllığına ve teminatsız olarak T.Barkle tarafından verilmişti. Bu hat 4 Ekim 1860 tarihinde işletmeye açıldı. 1856'da Chesney, Sir William Andrew ile birlikte yeniden Fırat Vadisi Demiryolları Şirketini kurarak eski hülyasını hayata geçirmeye girişti. , II. Abdülhamid, Bağdat demiryolu projesi ile, 1877-1878 Osmanlı_Rus savaşından sonra ülkeye göç etmek zorunda kalmış Balkan, Kafkas, ve Kırım, göçmenlerini Bağdat hattının civarında boş topraklara yerleştirerek, hem toprakları üretime açmak hem de demiryolu vasıtasıyla üretilen ürünün hızla ve ucuz nakliye maliyetiyle tüketim merkezlerine ulaştırılmasını sağlamak amacındaydı

Osmanlı İmparatorluğu'ndan ve Türkiye Cumhuriyeti'ne, 1880'den 1930'a kadar uzanan 50 yıllık dönemde,dört kez kapsamlı nâfia programları hazırlanmıştır. 1880 yılında Hasan Fehmi Paşa'nın Nâfia Nazırı olduğu dönemde ikincisi, Gabriel Noraduk Paşa'nın Nâfia Nazırı olduğu dönemde hazırlanmıştır. Üçüncüsü ise 1923 yılında, Cumhuriyet'in ilanından önce Fevzi Bey'in Nâfia Vekaleti sırasında hazırlanmıştır. Dördüncü Nâfia Programı, Recep Peker'in vekaleti sırasında 1929 yılında yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu. Türkiye Cumhuriyeti, Demiryolu, Karayolu, Vapur

Absract

Transport investment and access to the sultan Abdulaizi yönetimi kayanak for this finding was determined. In 1856 the first fruits of this resolution up to 66 km Danube-Black Sea demiryoludur Cernavo'dan Constanta. THIS privilege on behalf of a British company for 99 years and as collateral was taken by T. Barkle. This line was opened for business on October 4, 1860. Chesney, 1856, with Sir William Andrew Euphrates Valley

Railway re-establishing access to the old dream of his life was spent. II. Abdulhamid, Baghdad railway project, with 1877-1878 Osmanlı_Rus after the war to the country to emigrate had been forced Balkans, the Caucasus, and Crimea, immigrants and Baghdad, the line around the empty land by placing the land into production to open and the railway through the products produced rapidly and cheaply transport cost consumption centers The aim was to ensure access The Ottoman Empire and the Republic of Turkey, the 50th annual period extending from 1880 until 1930, four times a comprehensive program designed nâfia. Nâfia Minister Hasan Fehmi Pasha in 1880 in the second period, Gabriel Noraduk Nâfia Pasha was the Minister at the time preparing. Third in 1923, before the declaration of Republic of Feyzi during Nâfia Ministry was prepared. Fourth Nâfia Program, Recep Peker was built in 1929 during the mandate.

Keywords: Ottoman Empire. Republic of Turkey, railway, highway, ferry

Demiryolu İşletmesi

Türkiye’de demiryolu yapım ve işletmesi konusunda ilk ilgi İngilizler tarafından gösterilmiştir. İngilizlerin ilgisi iki noktada yoğunlaşır. 1-İngilizler sanayinin hammadde ihtiyacını karşılayacak tarımsal plantasyon alanlarının limanlara bağlanması ve İngiliz mallarının iç bölgelere iletecek sağlıklı ve verimli bir ulaşım sisteminin kurulması.

2- Hindistan’a kadar ulaşan deniz yolunu kısaltacak kara yolu seçeneğinin gündeme gelişi. İkinci arayış çerçevesinde Topçu Albayı olan Francis Chesney, 1829-1832 yılları arasında Fırat ve Dicle su yollarını inceler , Chesney tarafından, Fırat ve Dicle havzalarına ulaşacak demiryolu yapılması ve bunun yanında, nehirlerin su seviyesindeki değişimler nedeniyle ortaya çıkacak olan problemleri aşmak için nehir vadilerini izleyen ve Basra Körfezine ulaşan demiryolları yapımını öneriliyordu. Hatta bu nemde İngilizler Fransa’nın Calais Limanından başlayıp İstanbul üzerinden Basra’ya ulaşan bir hattın inşasını bile önermişlerdi.¹Ancak bu hattın İngilizlere verilmesi uygun görülmemiştir.²

1842 yılında Britanya’dan Mısır ve Hindistan’a ulaşacak vapur şirketi kurulunca , demiryolu projesine ilgi azaldı. Ancak 1850’de Chesney ile Dr.Thomson yeniden girişimde bulunarak projeye hayatıyet kazandırmaya çalıştılar. Bu sefer de Kırım savaşı çıkmış ve bu girişimde duraksamıştı. Kırım Savaşından sonra batılı devletler Osmanlı demiryolu projelerine ilgisi yeniden canlandı. Sultan Abdülaziz yönetimi de bu ilgiyi şevkle destekliyordu. İslahat

¹ -Suavi Aydın, Türkiye’nin Demiryolu Serüvenine Bir Bakış,Kebikeç, İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dregisi, S. 11, Ankara 2001, s.50

² - B.O.A., Y.PRK.ASK., Dosya:45/54

Fermanı'nda, ulaştırma yatırımlarına ilişkin tahsisata, yararlanacak eyalet ve sancaklara konulacak özel vergilerin de ekleneceği bildiriliyordu.³ Sultan Abdülaziz yönetimi ulaştırma yatırımlarına girişmekte ve bunun için kaynak bulmakta kararlıydı. Bu kararlılığın ilk semeresi 1856 yılında Cernavo'dan Köstence'ye kadar 66 km.lik Tuna-Karadeniz demiryoludur. Bu imtiyazı bir İngiliz firması adına 99 yıllığına ve teminatsız olarak T.Barkle tarafından alınmıştır. Bu hat 4 Ekim 1860 tarihinde işletmeye açıldı. 1856'da Chesney, Sir William Andrew ile birlikte yeniden Fırat Vadisi Demiryolları Şirketini kurarak eski hülyasını hayata geçirmeye girişti. Chesney projesinin yanında Babıali'ye Hintli mühendis Latham'ın, İskenderun-Halep-Birecik-Nusaybin-Musul-Bağdat ve Zwidniek-Südenhorst'un bugünkü hatta çok yakın olan İskenderun-Resülayn-Musul güzergahı teklif edilmişti. Batılı devletlerin Osmanlı toprakları üzerinde demiryolu projeleriyle ilgili çeşitli mülahazaları ve girişimleri sürerken bizatihi Osmanlı hükümeti tarafından etraflı bir arayış içersine girilmişti. II. Sultan Abdülhamid Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu üretim yetersizliğini bütün açıklığıyla görmüş, geniş sahalara sahip İmparatorluk, insan kaynağının yetersizliği nedeniyle bu sahalarda gerekli tarımsal üretim yapılamıyor, hatta İstanbul'un ihtiyaç duyduğu tahıl gemilerle Romanya'dan geliyordu. Yeterli tarımsal üretim yapılırsa dahi, bunları tüketim merkezlerine ve limanlara taşıyacak ulaşım şebekesi yoktu. Bu nedenle, II. Abdülhamid, Bağdat demiryolu projesi ile, 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşından sonra ülkeye göç etmek zorunda kalmış Balkan, Kafkas, ve Kırım, göçmenlerini Bağdat hattının civarında boş topraklara yerleştirerek, hem toprakları üretime açmak hem de demiryolu vasıtasıyla üretilen ürünün hızla ve ucuz nakliye maliyetiyle tüketim merkezlerine ulaştırılmasını sağlamak amacındaydı. Bunda kısmen başarılı olundu. Demiryolu ile ulaşılmak istenen ikinci hedef, ülkenin uzak köşelerinde ortaya çıkan isyan ve huzursuzluğu bastırmak üzere gönderilecek birlikleri hızla olay yerine intikal ettirmek, böylece iç güvenliği dolayısıyla merkezileşmeyi ve siyasi istikrarı garanti altına almaktı. Demiryolları sadece bir ulaşım aracı değil, aynı zamanda yol boyunca döşenen telgraf hatlarının yardımıyla, merkezin taşradan anında haber almasını, dolayısıyla merkezin taşrayı denetim altında tutmasını sağlayan bir araçtı. Ayrıca doğal olarak çıkacak savaşlarda askeri cepheye hızla sevk etme bakımından da stratejik önemi de

³ - Aydın, a.g.e, gös. yer

vardı. Bu iktisadi, siyasi ve stratejik cihetler, Cumhuriyet dönemi hükümetlerinin de gözettiği hususlardandı.⁴

Osmanlı İmparatorluğu döneminde yapılan demiryolları, hattın imtiyazının verildiği devletin çıkarlarına hizmet etmek amacıyla yapıldığı için yıllarca çekilen sıkıntılara ve ağır mali bedele karşılık, Anadolu topraklarında bir demiryolu ağı olduğunu söylemek için çeşitli nedenlerden dolayı imkansızdı. Hatların her birinde farklı malzemeler kullanılmış, standardizasyon ve uyumluluk aranmamış, bazı yerlerde birbirine geçit vermeyen hatlar meydana gelmiş, ayrıca, daha fazla ödenek alma düşüncesiyle güzergahlar gereksiz yere uzatılmış, böylece hızlı ulaşım imkanı ortadan kalkmıştır.⁵

Hatlarda görülen bu uyumsuzluk, kullanılan lokomotifler için de geçerliydi. Cumhuriyet kurulduğunda 17 değişik lokomotif tipi olduğu kaydedilmiştir. Bu kadar değişik lokomotif tipine yedek parça bulma zorunluluğunun yanı sıra mevcut lokomotifler çok yaşlı olduğundan geniş çaplı bir bakım ve onarım işlerinin gerçekleştirilmesi lokomotif tiplerindeki çeşitlilik nedeniyle oldukça yüksek bir harcamayı gerektiriyordu.⁶

Osmanlı İmparatorluğu'ndan ve Türkiye Cumhuriyeti'ne, 1880'den 1930'a kadar uzanan 50 yıllık dönemde, dört kez kapsamlı nâfia programları hazırlanmıştır. 1880 yılında Hasan Fehmi Paşa'nın Nâfia Nazırı olduğu dönemde;⁷ ikincisi, Gabriel Noraduk Paşa'nın Nâfia Nazırı olduğu dönemde hazırlanmıştır. Aynı dönemde Umur-ı Nafia ve Maliyenin ıslahı hakkında Karabet Taş Efendi bir layiha hazırlayarak padişah'a sunmuş, ayrıca nafia'dan ihale olunacak bütün imtiyazların gazetelerde ilan edilerek duyurulmasına dair ayrı layiha hazırlanmış ve uygulamaya konulmuştur.⁸ Bu layihalardan sonra, Nafia tarafından verilecek bütün imtiyazlar gazetelerde ilan edildi. Üçüncüsü ise 1923 yılında, Cumhuriyet'in ilanından önce Fevzi Bey'in Nâfia Vekaleti sırasında hazırlanmıştır. Dördüncü Nâfia Programı, Recep Peker'in vekaleti sırasında 1929 yılında yapılmıştır.⁹

1923 umur'u Nâfia programı, bastırılarak Büyük Millet Meclisi'nde dağıtılmıştır. 1923 programının, 1880 ve 1908

⁴ - Aydın, a.g.m. s. 53

⁵ - Leyla Şen Türkiye'de Demiryolları ve Karayollarının gelişim süreci, Ankara, 2003, s. 44

⁶ - Şen, a.g.e. gös., yer

⁷ - B.O.A., Y.EE., Dosya:11/5 (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Esas Evrak)

⁸ - B.O.A., ŞD., Dosya: 2892/22; Y.PRK.BŞK., Dosya:7/17

⁹ - İhsan Tekeli-Selim İlkin, Cumhuriyet'in harcı, Modernitenin alt yapısı oluşurken, III, İstanbul, 2004, 215

programlarına göre çok daha kısa zamanda, ayrıntılı çalışmalara girmeden hazırlandığı, program metninden anlaşılmaktadır. İlk iki programa göre çok daha kısa bir metine sahiptir. Programın ismi “Türkiye Devleti Nâfia Vekâleti Umur’u Nâfia programı” olmasından, 1923 yılında Cumhuriyet’in ilanından, dolayısıyla Ankara’nın başkent seçilmesinden önce hazırlandığı anlaşılmaktadır. Daha sonraki yıllarda, ülkenin mekânsal organizasyonunu büyük ölçüde değiştirecek böyle bir karardan önce hazırlanmış olması, programın uygulanabilirliğini önemli derecede azaltmıştır.

Programın hazırlanması “genel düşünceler” bölümünde şu dört gerekçe ile temellendirilmektedir.

1-İnsan faaliyetlerinin en yararlı araçlardan birini ve belki de en önemlisini ulaşım ve haberleşme hatları teşkil eder.Bunlar yalnız mal değişimi değil, aynı zamanda fikir değişimini de sağlar.

2- Ulaşım hatları, taşıma ücretini düşürerek ekonomik gelişmeyi başlatmak.

3- Bu durum ulusal bütünlüğün kurulmasına ulaşım hatlarının gelişmesi yardımcı olacaktır.

4- Bu hatlar, milletlerin yaşayışları arasındaki farklılıkları azaltacaktır.¹⁰

Programda demiryolları için, üç ayrı tür öneri getirmiştir. Birinci grupta Helen imtiyazlı şirketler ve az bir bölümü hükümetçe işletilen demiryolları yer almaktadır. Bu grup için getirilen karar “şerait-i cedide-i iktisadiyeye tevfikan bunların idare-i mevcudiyetlerini ve ehalinin menafifini temin ve telif etmek üzere şirketlerle ayrı ayrı itilafnameler yapılmış ve münasip zamanlarda masarifet ve varıdatının ve memleketin ihtiyacat-ı iktisadiyesinin tetkikiyle elde edilecek netayice nazaran tarifelerinin tatil edilmeleri” esas kabul edilmiştir. Plan , bu kesim için daha sonra Cumhuriyet’in uyguladığı “millileştirme” öngörmekte, yalnız “tarifelerin indirilmesi için çaba harcanmasını gerektirmektedir. Programın, birinci önceliği demiryollarına verilmektedir.Bu seçmesini de şöyle savunmaktadır.

-Ticaret ve iktisat sahalarında Türkiye halkının adımlarını hızlandıracak yegane araç demiryoludur.

-Demiryollarının gelişmesine çalışmak zorunluluğu Türkiye’nin coğrafi ve siyasi konumundan doğmaktadır.¹¹

“Terakiyât-ı medeniye ve saniye, çelik çubuğu takip ederek Türkiye’nin uzak noktalarına vasıl olarak Bâkir araziden çıkarılacak bilcümle mevad meta haline geçecek, müddet-i medide hasret ve

¹⁰ -Tekeli-İlkin, a.g.e., III, s.221

¹¹ -Tekeli- İlkin, a.g.e., s.221

işiyaki ıstırabını çeken halkın kalbi lokomotif düdüğü ile münşerih olacaktır.”

İkinci grupta, daha önce imtiyaz izni verilmiş olan ama halen inşa edilmemiş demiryolları yer almaktadır. Bu grupta yer alan dört imtiyazdan en önemlisi Chester imtiyazı diye tanınan, Türk-Amerikan İnkişaf Şirketi’ne yeniden verilen Şarki Anadolu Demiryolları imtiyazıdır. 410 km.’lik bu imtiyaz iki gruba ayrılmıştır. “Muvakevele-i müzeyyeler” grubu 2155 km.’lik demiryolu ve Samsun ile Trabzon limanları yer almaktadır. “Mukavele-i esasiye” grubunda ise 1970 km. demiryolu ve Yumurtalık Limanı bulunmaktadır. Tüm projenin 400 milyon liralık yatırım gerektireceği tahmin edilmektedir. İmtiyaz verilen demiryollarından ikincisi Adapazarı-Bolu bağlantısını sağlayacak ve 60 km. kadar daha doğuya uzanan 200 km.’lik demiryoludur. İmtiyaz Anadolu Demiryolu Şirketi’ne verilmiştir.¹² Üçüncü grupta ise programda on üç yeni yol yer almaktadır.

Milli mücadele sonrasında Cumhuriyet yönetiminin karşılaştığı en büyük engellerden birisi, ülkenin fiziksel ve yeknesaklık, bütünlük özelliğine sahip olmamasıydı. Ülke sınırları içersinde her mevsim her yerde dolaşmak, her yere ulaşmak mümkün değildi. Buna paralel olarak, özellikle Anadolu’nun doğusunda o dönem yaşanan eşkıyalık önemli bir asayiş problemi meydana getirmekteydi.

Uzun savaş yıllarından sonra harap olmuş bir ülke devralan Cumhuriyet yöneticileri, bu nedenle, demiryolunu milli savunmanın ve ülke bütünlüğünün tartışılmaz en gerekli aracı olarak kabul ediyorlardı. Demiryolu ile sağlamak olan ulaşım imkanı, iç ve dış güvenlik açısından büyük bir önem taşımaktaydı. Demiryolu ağı ile, sınırlara olan uzaklığı kısaltmak ve böylece dışarıdan gelecek bir saldırıyı önlemek, öncelikli hedef olarak tanımlanıyordu. Bu anlayış, “yurdu demir ağlarla baştan başa örmek” ilkesinde ifadesini buluyordu.¹³

Yeni kurulan Cumhuriyet hükümeti demiryolu işlerine son derece önem vermiştir.

Çünkü demiryollarının, memleket dahilindeki ticaret ve iktisadi gelişme için son derece önemli olduğu bilinmektedir. İmparatorluk döneminden kalmış demiryolları son derece yetersiz olup ülkenin yarısında demiryolu mevcut değildir. Yalnız ekonomik bakımdan gelişmiş vilayetler olan batı Anadolu’da demiryolları mevcut idi. Fakat bunların çoğunluğu özel ve muhtelif şirketlere aitti. Ülkemizde

¹² - Tekeli-İlkin, a.g.e., s.222

¹³ - Şen, a.g.e. s. 44-45

iktisadi gelişmenin sağlanabilmesi için bir çok konuda olduğu gibi demiryollarının geliştirilmesi ve memleketin her tarafına demir yolu ulaşımının sağlanması amacıyla bazı önemli tedbirlerin alınması gerekir. ¹⁴Bu duruma göre:

Cumhuriyet Kurulduğu Yıllarda Faaliyette Bulunan Devlet Demiryolları

1- Haydarpaşa, İzmit, Ankara Demiryolu = 378 km.

2- Konya, Eskişehir Demiryolu = 443 km.

3- Konya, Yenice Demiryolu = 346 km.

Bu üç demiryolu hattı toplam olarak 1367 km.' dir. Bunlardan ikisi, “ Anadolu demiryolları” idaresinin malıdır. Hükümet bu demiryollarını anlaşma suretiyle almıştır.

4- 68 km. uzunluğundaki Mersin-Tarsus- Adana hattını bir Fransız grubu tarafından işletilmektedir.Satın alınması konusunda çalışmalar başlatılmış olup bu arada satın almayla ilgili, Fransa, Paris Büyükelçiliğimize bir nota vermiştir.¹⁵ Türkiye Cumhuriyeti, Kapitülasyon sisteminin kalıntılarını temizlemek amacı ile aldığı tedbirler arasında ,1928 da çıkardığı bir kanunla, Adana-Mersin demiryolunu satın almak isteyince, Fransa yine ortaya çıktı. Fransa yeni Türkiye'nin şartlarını bir türlü anlamak istemiyordu. Halbuki Fransa Batılılar içinde Misakı Milli'yi tanıyan ilk devletlerden biri olmuştu ve Misakı Milli'de kapitülasyonların tasfiyesi de öngörülmüştü. Ancak demiryolu meselesinde Fransa işi uzatmadı ve 1929 Haziranında yapılan bir anlaşma ile Fransızlar demiryolunu Türkiye'ye teslim ettiler.¹⁶

5- Kars-Sarıkamış demiryolu = 100 km. 1899'da Ruslar tarafından yapımına başlanıp 1913'te hizmete alınan Sarıkamış-Kars hattı; Kars-Ardahan-Batum 'un Rus işgalinde bulunduğu sırada Batu-Tiflis demiryolunun devamı olarak yapılmıştı. Bu hattın hat arası açıklığı Rus standartlarına uygun olup genişti (1,534m.). Ruslar bunun yanında 1916 yılında askeri amaçlarla Erzurum-Sarıkamış arasında dar hat (0,75m.) bir başka demiryolu inşa etmişlerdi.¹⁷

6- Dar hatlı Erzurum- Sarıkamış- Kinkolu demiryolu ve yine dar hatlı Karaköse-Bayazıt hattı. Bu iki hattın uzunluğu 387 km.dir.

¹⁴ - B.C.A. (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi) 1929 Senesine Ait İktisadi Raporu, Dosya: 30.10.0/167-154-7, s.30

¹⁵ - B.C.A., Dosya: 1655, Fon: 30.10. 0.0/159.113.5

¹⁶ -Armaoğlu Fahir, 20. Yüzyıl Siyasi Tarihi, 11. baskı, Alkım yayınevi, Ankara, s.325

¹⁷ - Aydın., a.g.m., s. 63

Bundan anlaşılacağı üzer, Cumhuriyet hükümeti eski Demiryolları idaresinden toplam olarak 4240 km.lik yol devralmıştır. Bu duruma göre, on bin nüfus için kişi başına düşen demiryolu hattı 3.2 km.dir. Demiryolu yetersizliği, hükümeti seri olarak inşaata başlamasına sevk etmiştir.¹⁸

I- Başlatılan Demiryolu Çalışmaları

Yıl	Demiryolu inşaatı için harcama	Bütçe toplamı	% miktarı
1924-1925	11.000.000	170.000.000	6.44
1925-1926	12.000.000	185.500.000	11.28
1926-1927	18.700.000	248.000.000	11.32
1927-1928	22.000.000	194.000.000	11.32
1928-1929	29.000.000	207.000.000	14.00

Yıllar itibarı ile tabloda gösterilen harcamalar, yıllara göre bütçeye sarf edilmek üzere bırakılan rakamlar olup, bu harcamalar dışında demiryolu idaresi tarafından ayrıca harcama yapılmıştır.

II- Yapımı planlanan Yeni Demiryolları

- 1- Ankara-Kayseri 1927 yılında ulaşımına başlamıştır.
- 2- Kayseri-Sivas hattı 180 km. olup bu senenin Şubat ayı sonuna kadar 130 km. ikmal edilmiş olup yıl sonunda tamamlanacaktır.
- 3- Eskişehir-Ankara-Kayseri-Sivas demiryolu şebekesi, önümüzdeki yıllarda 397 km. uzunluğundaki Samsun-Sivas demiryolunun şimdiye kadar 255 km.si yapılmış olup gelecek yıl zarfında tamamlanacaktır. Bu hat en iyi cins tütün yetiştiren havaliden geçmektedir.
- 4- İsvaçliler tarafından yapılmakta olan "Milyos-Irmak" hattı 400 km.dir. Bundan şimdiye kadar 95 km.lik bölümünün yapımı tamamlanmış, 1931 yılı sonuna kadar hat tamamlanarak hizmete açılacaktır. Bu hattın iktisadi gelişmemize katkısı oldukça fazla olacaktır, çünkü Zonguldak'tan çıkan maden kömürünün ülke içerisinde dağıtımında önemli rol oynayacaktır.¹⁹
- 5- İsvaçliler tarafından yapılmakta olan 435 km.lik Fevzipaşa-Ergani hattından şimdiye kadar 143 km.sinin yapımı tamamlanmıştır. Bu hat gelecek yıl içerisinde Malatya'ya kadar uzatılarak 243 km.si

¹⁸ - A.g.b. s.51

¹⁹ - B.C.A., a.g.b., s. 52

tamamlanmış olacaktır. Hattın iktisadi önemi vardır, çünkü havalinin pirinç ve hububat mahsulünün yanında Ergani bakır madeninin sevkinde rahatlık sağlanacaktır.

6- Alman “Yulins-Berger” konsorsiyumu tarafımdan inşa edilen Kütahya-Balıkesir hattı 225 km. uzunluğunda olup, Haydarpaşa-Eskişehir-Bandırma-Soma hattına bağlanacaktır. Yakında ikmal edilecek bu hattın 143 km.lik kısmı projesi tamamlanmıştır. Hattın hem zirai hem de madencilik bakımından önemlidir.

7- Kayseri-Ulukışla hattı 180 km.dir. Bu hatta Yulins Berger şirketi tarafından inşa edilecek olup şimdiye kadar 478 km.si bitmiştir. Gelecek yıl ikmal edilerek Karadeniz’i Akdeniz’e bağlayacak olan bu hat, diğer demiryolu hatları ile birleştirilecektir

Yukarıda belirtilen demiryollarının durumu dikkate alındığında, demiryolu şebekesi altı yıl zarfında % 23 nispetinde bir fark göstermektedir. Hazırlanan inşaat programının tamamlanması halinde 1934 yılında bu oran % 34 olacaktır.

Hükümetin demiryolu inşaat faaliyeti mevcut programın sonucunda bitecek değildir. Geçen yıl Millet Meclisi’nden geçerek kabul edilen kanuna göre on altı yıl içerisinde 240 milyon liralık bir ödeneğin harcanması için hükümete yetki verilmiştir.

Bu paranın:

- 1-95 milyon, 500 km.lik Erzurum Sivas hattına;²⁰
- 2- 250 km.lik Adapazarı-Bolu-Bolayır hattına;
- 3- 70 km.lik Kilyos-Ereğli hattına;
- 4- 45 milyon lirası, Samsun-Mersin- Ereğli limanlarının inşaatına ve geri kalan 100 milyon lira da diğer bakım onarım işlerinde kullanılacaktır.²¹

III-Hususi İşletmelere Ait Demiryolları

1. İstanbul-Uzunköprü-Edirne demiryolu; 337 km. olup Şark demiryolu şirketine aittir.
2. İzmir-Alaşehir-Afyonkarahisar hattı ile Manisa-Bandırma hattı, 701 km.dir. Bu hat İngiliz sermayesiyle teşekkül eden İzmir-Kasaba demiryolu şirketine aittir.
3. İzmir-Aydın-Egerdir hattı 615 km.dir. Bu hatta İngiliz sermayesi ile kurulmuş olan İzmir-Aydın kumpanyasına aittir

²⁰ - B.C.A., a.g.b., s. 53

²¹ - B.C.A., a.g.b., s. 54

4. Adana-Nusaybin hattı 625 km.dir. Bu hat Bağdat hattına ait idi Belirtilen bu demiryolu hattı Pozantı-Halep-Nusaybin hattı ile birlikte Fransızlar tarafından idare edilmektedir.

5. Mudanya-Bursa hattı 41 km. olup, devlet demiryollarının 1928 yılına ait hesabı henüz ilan edilmemiştir. Demiryolları Genel Müdürlüğü'nün belirttiğine göre, bu hattın kar durumu diğer hatlarla birlikte gelir kaydetmektedir. Bu duruma göre, hükümet şimdiye kadar 4.157.888 İsviçre frangı ödeme yapmıştır.²²

Gemicilik İşleri

Osmanlı deniz ticaret, Piri Reis ve Seydi Ali Reis'lerden sonra 18. yüzyılın ortalarına kadar, önceleri sadece yabancı firmalar, daha sonra da, yerli ve yabancı firmaların ortaklığı ile yürütülmüştür. Boğaz içindeki ulaşım kayıklarla yapılırken, Sultan Abdülmecid, deniz taşımacılığının şirketler eliyle daha sağlıklı yürütülmesini sağlamak amacıyla devlet, Hazine-i Hassa'nın da katılımıyla "Şirketi Osmaniye"yi kurdu. Bir süre sonra Hazine-i Hassa bu şirketten ayrılmış ve "Hazine-i Hassa Kumpanyası" yeni bir şirket olarak kurulmuş ve bu şirketin adı sonradan "Mecidiye Şirketi" olarak değişmiştir. Bu işletmecilikte özerk bir yönetim kurulması gerektiğinden, yine Bahriye Nezareti'ne bağlı olmak üzere, 1843 yılında Osmanlı Devletine fayda sağlama anlamına gelen "Fevaid-i Osmaniye Şirketi" adını alarak 1870 yılına faaliyetine devam etmiştir.

1851 yılında Padişah Abdülmecid'in emriyle kurulan "Şirket-i Hayriye, Osmanlı İmparatorluğu döneminde denizcilikle ilgili ilk anonim şirkettir.²³ Şirket kurulur kurulmaz, Haydarpaşa, Kadıköy, Adalar, Marmara Denizi, İzmir, Venedik Körfezi hatlarındaki vapur işletme imtiyazı Şirket-i Hayriye'ye verilmesi düşünülmüş, ancak ulaşımdan elde edilen devlet gelirinün düşmesi dikkate alınarak İdare-i Mahsusanın daha iyi hizmet vermesi için bir Osmanlı anonim şirketine dönüştürülmesi hususu Şura-yı Devle havale edilmiş ve Şura-yı Devlet'in aldığı kararlar, Şirket-i Hayriye, anonim şirket haline getirilmiştir.²⁴ 1944 yılında Deniz yollarına bağlanan Şirket-i Hayriye, daha sonraki yıllarda yapılan çeşitli kuruluş değişikliği ile halen Türkiye Denizcilik İşletmesi olarak faaliyet göstermektedir. İdare-i Aziziye 1870 yılında İrade-i Şahane (padişah iradesi) ile Fevaid-i Osmaniye idaresi dönemin padişahı Sultan Abdülaziz'in adını almış ve yönetim kuruluna Bahriye Nezaretinden üyeler alınmıştır. 1872

²² - B.C.A., a.g.b., s. 54

²³ -B.O.A. ŞD., Dosya: 2530/5

²⁴ - B.O.A. MV., Dosya:6/86

yılında idarenin adı İdare-i Mahsusa-i Aziziye'ye çevrilmiştir. İdare-i Mahsusa-i Aziziye, 1878 yılında sadece İdare-i Mahsusa adını almıştır. 1909 yılında siyasi ve ekonomik nedenlerden dolayı, gemi işletme imtiyazı bir İngiliz şirketine devredilmiş, ancak bu İngiliz şirketi yükümlülüklerini yerine getirmeyince, işletme ve vapurlar tekrar geri alınmıştır. 1910 yılında İdare-i Mahsusa'nın ismi değiştirilerek Osmanlı Seyr-i Sefain idaresi olmuştur. Seyr-i Sefain idaresindeki gemilerin büyük bir bölümü, Birinci Dünya Savaşında batırılmış ve düşman tarafından bir kısmına da el konmuştur.

1875'de İzmir Körfezinde de vapur işletme imtiyazı için yerli ve yabancı girişimcinin başvuruları olmuştur. Bu başvuruları inceleyen Şura-yı Devlet, İzmir'de vapur işletme imtiyazı İzmirli tüccar Yahya Hayati Paşa'nın başkanlığını yürüttüğü bir guruba verilmiştir. 15 Ağustos 1881'te vapur işletme imtiyazını alan Yahya Hayati Paşa, İzmir "Hamidiye" vapur şirketi adıyla bir kumpanya kurarak 1884 Şubat ayından itibaren yolcu taşımacılığın başlamıştır.²⁵

Türkiye Seyr-i Sefain İdaresinin (1923- 1933) elinde kalan ve cumhuriyet idaresince, devralınan mevcut gemi sayısı oldukça yetersiz olup sahillerinin genişliğine rağmen deniz ulaşımı karşılamaktan uzaktır. Birinci Dünya Harbinden önce bu işlerin önemli bir kısmı yine Yabancı şirketlerin elinde idi. Harbin sonlarına doğru Türk müessesesi olarak yalnız bir Seyri Sefain idaresi vardı. Harp nedeniyle Seyr-i Sefain İdaresi, görülen lüzum üzerine Harbiye Nezareti'ne bağlanmış, harp bittikten sonra tekrar Bahriye Nezareti'ne bağlanmıştır.²⁶ Harbin sonuna doğru Türk ticaret filosu 12.258 tonilatoya düşmüştür.²⁷ Lozan Antlaşması ile Türk limanları arasındaki nakliyat hakkı yabancı kumpanyalardan tamamıyla Türk bayrağı taşıyan vapurlara intikal ettiğinden Türk ticaret sefaininin hacmi geçen sene 166 bin tonilatoya yükselmiştir. Bu rakamın % 45'i resmi bir idare olan Seyri Sefaine aittir. Yolcu taşıyan büyük vapurların sayısı elli altı'dır. Yalnız yük nakliyatına ait şileplerin miktarı ise elli beş'tir. Ancak Türk ticaret filusunda bu güne kadar beş bin tondan fazla büyük vapur mevcut değildir, yeni gemilerin siparişi üzerine geçen yıl taşıma kapasitesi on iki bin ton daha artmıştır.

Şimdiye kadar Türkiye'nin vapur fabrikası yoktur, ve gemilerini hep hariçten sipariş ederek temin etmek mecburiyetinde idi. Sermayeleri yetersiz olması nedeniyle bütün Türk vapurculuk şirketleri hatta Seyri Sefain bile daima ucuz gemi almak yoluna

²⁵ - B.O.A. H.TRH., Dosya: 202/1; 202/7; 202/8, 202/9

²⁶ - B.O.A., MV., Dosya 250/17

²⁷ - B.C.A., a.g.b., s. 54

gitmiştir. Bu nedenle eski gemiler satın alınmaktadır. Türk vapurculuğu bu güne (1929) kadar ecnebi limanlara sefer yapacak bir vaziyette bulunmamakta idi. Ancak son zamanlarda bazı Türk vapurculuk işletmeleri şileplerini ecnebi limanlarına göndermeğe başlamışlardır. Bun işletmelerden Sadık Zade vapurları, Odesa-İstanbul, Odesa-İstanbul-pire- Marsilya arasında sefer yapmaya başlamıştır. Eşya nakliyatı çok olduğundan bu seferlerin yapılması çok karlı bir iş olduğu anlaşılmaktadır. Seyri Sefain de bu sene içersinde ilk önce İstanbul-İskenderiye, daha sonra da Marsilya'ya yolcu seferlerine başlayacaktır. Bu amaçla altı biner tonluk iki vapurun alınması sağlanacaktır. Bura da dikkati çeken önemli nokta ise Türk vapurcuları arasında önemli bir rekabetin baş göstermesidir. Bu rekabetin sonucu olarak, zararına bile yolcu ve yük taşınmasına başlanmıştır. Bunun üzerine hükümet belirli bir tarifenin uygulanması için karar almıştır.²⁸ En büyük Türk vapurculuk şirketi olan ve resmi bir daire şeklinde hükümetin karar ve prensipleriyle işletilen Seyri Sefain idaresi, bu güne kadar yeni bir vapur almadı. Bu yıl (1929 yılı) içersinde 364.480 yolcu nakletti. naklettiği eşya ise 167.871 tondur. 1925 yılında kabul edilen bir kanun Türk limanlarının ıslahına ve yeniden inşasına ile korunması kanunu bu gelişmenin bir göstergesidir. Yine bu kanun her limanda bir şirketin tesisine hükümeti yetkili kılmış olup, bütün ulaşım ve nakliyat işlerinin bu şirketlerin yetkisine vermiştir. Hükümet İstanbul ve İzmir limanlarında bu kanunun uygulanmasına başlamıştır. Ancak serbest ticaret ve faaliyet imkanını kısıtlayan bu kanun, ülkenin bu günkü gelişmesi esas alınarak bir an önce kalkınmasını hedefleyen bir amaçla hazırlanmıştır. Hükümet bu nedenle İstanbul ve İzmir limanlarında böyle bir inhisarlar meydana getirmiştir. Çünkü bu günkü durumda alınan bazı tedbir ve kararlar, liman işletmelerinin gelişmesini sağlamak şöyle dursun bilakis pek çok zararlar meydana gelmiştir. Bunun da özel sektörün karşılaması mümkün değildir. Bu gibi tedbirlerden dolayı hükümet son zamanlarda çeşitli tedbirler almış, taşıma ve ulaşımında fiyat indirimine gitmek zorunda kaldığı gibi, ülkenin bir an önce gelişmesi için yeni liman ve tesisler yapmak zorunda kalmıştır.

Liman işletmelerinden geçen yıl (1928) 129.256 liralık bir hasılat elde etmiş, hisse senetleri için % 17 oranında bir temettü tevzi etmiştir. İstanbul liman işletmesinin gelişmesi için hükümet burada bir serbest liman tesisini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bunun için de bir kanun kabul ettiği halde bu güne kadar serbest liman inşası için yer

²⁸ - B.C.A., a.g.b., s. 56

tespiti yapılamamıştır. Bu limanın Kartal- Maltepe arasında ile İzmir körfezin civarında yapılması düşünülmektedir²⁹

1929 yılı İstanbul Limanının Faaliyetleri (Vapurların Bandırasına göre)³⁰

Milliyeti	Vapur adedi	Tonilato
Türk	7819	3.300.316
Fransız	256	1.149.752
İtalyan	861	3.377.771
İngiliz	734	3.163.189
Alman	270	775.062
Yunan	323	600.596
Romanya	266	633.927
Amerika	127	393.691
Rus	336	802.897
Belçika	28	39.062
Danimarka	7	16.227
İsveç	57	117.502
Norveç	168	309.003
Bulgar	244	225.069
Hollanda	134	390.668
İspanya	40	135.336
Mısır	38	96.390
İran	21	11.190
Yugoslavya	39	149.481
Polonya	13	9.011
Japon	7	44.256
Macar	1	4.256
Vapur Toplamı	10.651	16.075.462

Bu cetvele göre, İstanbul limanına 1929 yılı içerisinde gelen vapur sayısı, 1928 yılında gelen vapur sayısına eşit olup, 1929 yılı içerisinde beş milyon tonluk bir fazlalık meydana gelmiştir. 1928 yılı içerisinde İstanbul limanındaki eşya nakliyatı 2.776.000 tonilato miktarında iken bu miktar 1927 yılında 2.261.000 ton idi. Bu duruma göre, 1929 yılı içerisinde İstanbul liman işletmesinde başarılı bir gelişme meydana sağlanmış, ayrıca transit ticarete bir artış meydana gelmiştir. Çünkü 1928 yılında nakliyat 16.148 tondan 17.660 tona yükselmiştir. Bu fark yaklaşık olarak % 20 oranındadır.

İzmir limanının faaliyeti geçen seneki fena mahsul üretimi nedeniyle düşmüştür. Buna karşılık Giresun limanının faaliyeti, fındık

²⁹ - B.C.A., a.g.b., s. 57

³⁰ - B.C.A., a.g.b., s. 58

üretimdeki artış nedeniyle artış göstermiştir. İzmir limanını 1928 yılında 514 gemi ziyaret ettiği halde 1929 yılında 440 gemi olmuştur.³¹

Memleket Yolları

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılda meydana gelen değişmelerde temel unsur imparatorluğun dış ilişkilerinde yaşanan dönüşümdür. Avrupa'da modern kapitalizmin gelişmesi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun açık Pazar haline gelmeye zorlanması, batı'nın üstünlüğü nü açık hale getiren bu tür dış ilişkiler biçimi içinde, merkezi bir devlet kurmak için yapılan Osmanlı reformları, büyük ölçüde dönemin karayolu politikasını da etkilemiştir.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde 1848 yıllarında kurulmuş ve sorumluluğu İstanbul ve civar illeri ile sınırlı tutulmuş olan Nafia Nezareti, Meşrutiyetin ilanına kadar, faaliyetlerini İstanbul ve civarı yolları, kaldırımları ve su bentlerinin tamiri, korunması ile gerekli durumlarda yenilenmesi görevlerini yerine getirmeye çalışmıştır. 1914 yılına Nafia Nezareti Teşkilatı Hakkında Nizamname (Bayındırlık Bakanlığı Teşkilatı Hakkında Yönetmelik) ile Demiryolları ve Limanlar Müdüriyeti Umumiyesi (Demiryolu ve Limanlar Genel Müdürlüğü), Turuki Maabir Müdüriyeti Umumiyesi (Yollar ve Geçitler Genel Müdürlüğü), Umur-i Nafia (Bayındırlık işleri) adında üç alt birim oluşturulmuştur. Bu tarihe kadar, Bayındırlık Bakanlığı bünyesinde olan Turuk-Maabir birimi ve Genel Müdürlüğü mevcuttu.³² Bu düzenleme sonucu, idari birimlere yeni atamalar yapılmış, Nafia işlerinde görevli yabancı uzmanlardan, Maabir reisi mösyö Tas, ile Turuk ve Maabir Müdürü mösyö Riter'in kontrat süreleri uzatılmıştır.³³ 1283 (1866) senesinde Ticaret Nezareti'nce Enbiya Turuk ve Maabir Meclisi adıyla bir meclis kurularak reisliğine, Miralay Abdullah Bey tayin edilmiştir.³⁴ Her vilayetin, tuz ve duhan (tütünden alınan vergi) hasılatından ve cemaat meclisleri marifetiyle idare edilecek gelirlerin, ilgili vilayetin giderleri karşılandıktan sonra artan kısım o vilayetin, Nafia ve Maarifi için tahsis edilmesi konusunda, 21 Temmuz 1884'te bir layiha hazırlanarak yürürlüğe konulur.³⁵

³¹ - B.C.A., a.g.b., s. 59

³² - B.O.A., A.MKT.MHM., Dosya: 348-87/1; Şen, a.g.e., s., 72

³³ - B.O.A., A.MKT.MHM., Dosya: 342/68

³⁴ - B.O.A., MVL., Dosya: 875/54

³⁵ - B.O.A., ŞD., Dosya: 2460/31

Kurtuluş Savaşı'na kadar bu yapıya devam eden Nezaret, 2 Mayıs 1336 (1920) tarih ve üç nolu kanunla Nafia Vekâleti adını almıştır. Cumhuriyet döneminde Bayındırlık Bakanlığı Turuk-u Muabir, Umur-u Nafia ve Demiryolları ve Limanlar Müdüriyet-i Umumiye'lerinden oluşan yapısıyla çalışmalarına devam etmiştir.³⁶

19. yüzyılda yeni gelişen demiryolları, hem kısa hem uzun mesafe yük ve yolcu nakliyatında taşıma kapasitesi, hızı ve maliyeti bakımından, daha motorlu araçlar gelişmediği için karayollarına göre üstün durumda idi. Başlangıçta karayollarında ulaşım organik enerjiye ve arabaya dayandığı için sanayileşmiş ülkeler için ikinci derecede bir öneme sahiptir.³⁷ 1923'te Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne devredilen yol 18.335 km.'dir. 1907 yılında hayvanla çekilen taşıtla, Ankara-İstanbul arası 79 saat; Ankara-Samsun arası 96 saat; Diyarbakır- İskenderun arası 102 saat idi.

Ankara hükümetinin karayolu ile ilgili ilk mevzuatı 21 Şubat 1921 tarihli "Tarik-Bedel Nakdisi Kanunu"dur. (yol vergisi). Bu kanuna göre Turuk-u Umumiye (Devlet yolları), Turuk'i Hususi (il yolları) ayrımı kabul edilmiştir. Bu kanuna göre 18-60 yaşları arasındaki her Türk tarafından "mahallin amele rayicine göre dört amele yevmiyesi" olarak yol vergisi ödenecektir. Ödeme gücü olmayanlar bölgede dört iş günü olarak çalışarak vergi mükellefiyetini yerine getirecektir. Her şahıs mükellefiyeti nakdiyesinden ayrı olarak kasabalardan üç saat mesafede Turuk'u adiyeye ve hususiyede azami sekiz gün çalışacak veya yerine amele gönderecektir."³⁸ 1927 yılında yol mükellefiyetinden istisnai gerektiren hastalık ve maluliyetlere dair bir yönetmelik hazırlanarak yürürlüğe konuldu.³⁹

1927 yılında devlet ve il yollarının yapım, bakım ve onarımı, il özel idarelerine devredilir. Ayı yıl devlet ve vilayet yollarının birleştirilmesi için çalışmalar yapılır ve bu konuda Meclise "Devlet ve vilayet yollarının birleştirilmesi hakkında kanun tasarısı"⁴⁰ teklifi verilir ve yol yapımı sırasında, şahısların arazisinden mecburen geçen yol güzergahının, vatandaş lehine istimlak edilerek bedelinin ödenmesi hususunda "Yollar İstimlak Kanunu" kabul edilir.⁴¹ Cumhuriyet döneminde teknik anlamda ilk önemli yol kanunu 2 Haziran 1929 tarih ve 1525 sayılı Şose ve Köprüler Kanunu'dur. Bu kanunun çıkması tesadüfî değildir. 1929 yılında Recep Peker'in Nafia

³⁶ - Şen, a.g.e., s., 73

³⁷ - Tekeli-İlkin, a.g.e., s. 370

³⁸ - Tekeli-İlki, a.g.e., s. 382

³⁹ - B.C.A., Sayı: 4905, Fon: 30.18.1.1/23.17.7

⁴⁰ - B.C.A., Sayı:5014, Fon: 30.18.1.1/23.22.17

⁴¹ - B.C.A., Sayı: 5040, Dosya: 19-1509, Fon: 30.18.1.1./24.24.12

Vekili olduğu dönemde hazırlanan bir Umur-u Nafia Programı'nın uygulanmasını sağlamak için çıkarılmıştır. Milli şose adıyla 3594 km. lik bir devlet yolunun yapılması öngörülmüştür. Bu kanunda yollar, milli şoseler ve il yolları ayırımına tabi tutularak, milli şoselerin programlanması ve inşası merkezi idareye devredilirken, illerin üçer yıllık yol programları hazırlayarak Bayındırlık Bakanlığı'na onaylatması şart koşulmuştur.⁴²

Yabancı basın ve konsolos raporlarında da belirtildiği gibi, hükümet demiryolu ve karayolu yapımı için çalışmaları hızlandırmıştır. Geçen yıl (1928) yol inşaatı için Bayındırlık Bakanlığı bütçesine elli beş milyon liralık bir ödenek vermiştir. Bundan başka Bakanlar Kurulu'nun kararı ile bir program hazırlanarak yapılacak yollar üç kısma ayrıldı. Evvela inşaatı gayet acil olan yollar 3594 kilometredir, bu yol:

Çatalca-İstanbul-Yozgat- Sivas-Erzincan-Erzurum-Bayazıt yolu; hemen akabinde Erzurum-Trabzon ve Malatya-Gaziantep-Afyonkarahisar yolu 5015 kilometredir; ve en önemli ve hemen yapılması gereken; Afyonkarahisar-Ankara-Malatya-Diyarbakır-Bitlis yolu.⁴³ bir an önce bitirilmesi için çalışmalar başlatılmış ve giderleri karşılamak üzere bütçeye ödenek bırakıldığı gibi, dış kredi temini için çalışmalar yapılmıştır.

Kaynaklar

Arşivler

Başbakanlık Osmanlı Arşivi; Şûrayı Devlet Belgeleri (ŞD.), Meclis-i Vükela Mazbataları (MV), Sadaret Mektubi Kalemî Mühime Kalemî (A.MKT.MHM),

Meclis-i Valâ Riyaseti Belgeleri (MVL), Yıldız Esas ve Sadrazam Kâmil Paşa Evrakı (Y.EE.), Mâbeyn Başkitâbeti (Y.PRK.BŞK),

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi: Fon/Yer: 30.10.0.0/159.113.5; 30.18.1.1/23, 17.7; 30.18.1.1/23.22.17; 30.18.1.1;24.24.12.

Diğer Kaynaklar

ARMAOĞLU Fahir; **20. Yüzyıl Siyasi Tarihi**, 11. baskı, Alkım Yayınevi, 2004

KEBİKEÇ Aydın Suavi; **İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi**; Sayı11; Ankara 2001.

ŞEN Leyla; **Türkiye'de Demiryolları ve Karayollarının Gelişim Süreci**, TESAV, Ankara, 2003

TEKELİ İlhan-İLKİN Selim; **Cumhuriyetin Harcı, Köktenci Modernitenin Ekonomik Politikasının Gelişimi**; III, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ağustos 2004.

⁴²- Tekeli-İlkin,, a.g.e., s.384

⁴³- B.C.A., a.g.b., s. 59

Kamu Yönetiminde Baskı Gruplarının Etkinliği ve Türkiye’de Sendikal Baskı Örneği

Araş. Gör. Dr. Salih BATAL

Yüzüncü Yıl Üniversitesi,

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü

Özet

Baskı grupları siyasal hayat içerisindeki temel öğelerden birisidir. Etki ve fayda temeli üzerinde hareket eden bu gruplar fayda sağlamak istedikleri kurumu çeşitli yollarla etkilemeye ve bu etki neticesinde fayda sağlamaya çalışırlar. Demokratik yaşam içerisinde bu örneklere fazlasıyla rastlanır. Sendikal baskı ise baskı grupları içerisinde en bilinen örneklerdendir. Sendikaların uyguladığı baskı yöntemleri sayı gücü, ekonomik gücü ve kamusal hayattaki ağırlığı ile doğru orantılıdır. Makale çalışmamızda baskı gruplarının tanımı yapıp Türkiye’de baskı grupları tiplerinden bahsedilmiştir. Makalemizin genişleme aşamasında İngiltere, Amerika ve Fransa’da Baskı Grupları çalışmalarından kısaca bahsedilmiştir. Bu bilgilendirme ile birlikte makale çalışmamızın son bölümünde sendikal baskı örneği üzerinde durularak temel bilgilendirilmeler yapılmıştır. Türkiye’de sendikal baskı konusunda bugüne kadar uygulanan başlıca baskılar ve sağladıkları faydalar ile ilgili örnekler verilerek makale çalışmamız sonuçlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kamu Yönetimi, Baskı Grupları, Sendikal Baskı

The Efficiency Of Pressure Groups In Public Administration And Unionist Pressure Practices In Turkey

Abstract

Pressure Groups is one of the basic elements in political life. These groups, behaving on impact and benefit base, try to affect the institutions that they desire to benefit from. These kind of practices are common in democratic life. Unionist pressure is one of the most known examples. Pressure methods used by unions balanced by quantitative, economic power and by the weightiness in public life. In our study, “pressure groups” are defined and types of “pressure groups in Turkey” are settled. At the

expansion stage of essay, the praxis of pressure groups seen in England, U.S.A and France is mentioned. Then, the study has reached an end by giving examples of pressure applications of Unionist pressure and their benefits in Turkey seen up to today.

Key Words: Public Administration, Pressure Groups, Unionist Pressure

Giriş

Baskı grupları siyasal her toplum, grup ve örgüt içinde vardır. Hem siyasetle birebir temas halindedirler hem de siyasetten uzaktırlar. Aralarında ince bir çizgi vardır. Siyasal gruplar da baskı grupları da güce sahip olmak için çalışırlar. Ancak siyasal gruplar seçime girip iktidar olarak bunu yaparken baskı grupları seçime girmeden iktidar olmadan bunu yapmaya çalışırlar.

Makale çalışmamızda “Baskı grubu tam olarak nedir, neden baskı yapar, siyasetle, siyasi partilerle, iktidarla ilişkileri nasıldır” sorularına cevap vermeye çalışırken bu grupların baskı yöntemleri ve sebepleri hakkında genel bilgiler vermeye çalışacağız.

Diğer ülkelerin baskı gruplarını fonksiyonları ve güçleri verilirken, baskı gruplarının lehinde ve aleyhinde olan görüşlere değineceğiz. Türk siyasal sisteminde baskı gruplarının yeri ve etki alanı konusunda değerlendirmelerde bulunacağız.

Ayrıca bir baskı grubu örneği olarak Türk-İş ve sendikal baskı ele alınıp, sendikaların baskı grubu olarak faaliyetleri, misyonları ve vizyonlarını değerlendireceğiz. Ayrıca Türk-İş’in uygulamaya koyduğu baskılardan bir kaçını örnek vererek çalışmamızın sonuç kısmını tamamlayacağız.

Sonuç olarak her bireyin bir baskı unsuru olabileceğini, güç ve otoriteye sahip olmanın farklı usul ve yöntemlerinin olduğunu, bu yöntemlerin hali hazırda tüm dünya da resmi ya da gayri resmi olarak uygulandığını ve tüm otoritelerin bu baskılara maruz kaldığını anlayacağız.

1. Baskı Grubu Tanımı

Baskı grubu kavramıyla, en genel anlamda kamu mallarının kararlarını herhangi bir grubun çıkarlarına ya da düşüncelerine uygun hale sokmak için girişilen örgütlü çabalar anlaşılmaktadır. Ancak toplumdaki bütün gruplar kendilerini ilgilendiren bir konuda baskı grubu olma potansiyeline sahiptirler. Bu nedenle baskı gruplarının sınırlarını çizmek zordur. Baskı gruplarının temel amacı; seçimlere

girmeden iktidar üzerinde siyasi etkide baskı kurarak çıkarlarını korumaktır¹.

Bir başka tanımlama ise baskı grubu; bir takım ortak çıkarlar etrafında toplanmış olan ve işbirliği içerisinde resmi kurumlarla temas kurarak görüş ve isteklerini bu yolla ilettikleri takdirde daha iyi sonuç alabileceklerini düşünen örgütlü gruplardır.

Baskı grupları iktidarı doğrudan ele geçirmek için çalışmazlar. Siyasal iktidarı dışarıdan etkileyerek, isteklerine uygun kararlar alınmasını sağlarlar. Normal şartlarda var olan gruplar örgütlendiklerinde baskı grubuna dönüşürler. Baskı grupları örgütlerinin toplumsal konumlarıyla ya da toplumun siyasal rejimiyle şekillenirler².

Günümüzde baskı grupları, çoğulcu ya da tek partili rejimlerde, siyasal sistemin birçok kesim ve düzeyinde varlıklarını duyurmakta, siyasal kararların alınışında etkili olabilmekte, olaylara ve kararlara bir yön verdirebilmektedir. Baskı grupları ve siyasal yöneticiler, yöneticilerin birleşikliği ya da bir çatışma ortamında hareket etmeleri siyaset kuramlarının başka bir ilgi alanını belirler³.

Baskı gruplarının politika biliminin ilgi ve araştırma alanına girişini görmek için eskilere gitmeye gerek yoktur. İlk defa 20. yy'ın başlarında ABD'li siyaset bilimce Arthur Bentley, ortak menfaatler etrafında birleşen grupların politika sürecinde oynadıkları role dikkat çekmiştir⁴.

Bu konuyla ilk ilgilenenlerin ABD'li hukukçu ve sosyologların olması, bu grupların siyasal hayat üzerinde en çok etkili oldukları ülkenin ABD oluşudur⁵.

Baskı grupları çok değişik kurum ve kuruluşlardan oluşabilir. Bunların başlıcaları; ticari kuruluşlar, dernekler, medya ve basın kuruluşları, ordu, şirketler, meslek grupları, kitle örgütleri olabilir⁶.

1. 1. Toplumsal Sınıflara Dayalı Baskı Grupları

Gençlik ve kadın kuruluşları ve ideolojik temele dayalı örgütlenmeler başta olmak üzere sınıfsal niteliği olmayan çok sayıda

¹ Mümtaz'er Türköne, Kamuoyu ve Baskı Grupları, 1. Baskı, Lotus Yayınevi, 2003, s. 335.

² Ahmet Taner Kışlalı, Siyaset Bilimi, 5. Baskı, İstanbul: İmge Yayınevi, 1996, s. 267.

³ Esat Çam, Siyaset Bilimi, İstanbul: Der Yayınları, 1984, s. 215.

⁴ Münici Kapani, Politika Bilimine Giriş, Bilgi Yayınevi, 2000, s. 192.

⁵ Aybay Rona, Baskı Grupları, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, c. 27, s. 1-4.

⁶ Tayyar Arı, Amerika'da Siyasal Yapı, Lobiler ve Dış Politika, 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları, 1997, s. 136-146.

baskı grubu vardır. Ancak siyasal yaşamda en etkin baskı grupları sınıfsal kökenli olanlardır.

Sınıfsal baskı grupları içinde işveren grupları önemli yer tutar. Ekonomik olarak güçlüdürler. Türkiye’de işveren baskı gruplarının en üstünde, işveren sendikaları konfederasyonu yer alır. Ticaret ve sanayi odaları da bir işveren grubu gibi baskı grubu eğilimi gösterebilmektedir. TÜSİAD ise ülkenin en büyük ve etkili iş adamlarını bir araya getiren, büyük sermayeyi temsil eden baskı grubudur.

Kitle baskı gruplarının en önemlisi işçi sendikalarıdır. Bu sendikalarının en büyük gücü üye sayısının fazlalığı ve disiplinli hareket etmeleridir. Çok sayıda üyenin aynı yönde irade beyanı seçim dönemlerinde siyasi partileri zor durumda bırakabilir.

1.2. Siyasal Amaçla Örgütlenmemiş Güç Odakları

Çağdaş ordular güçlerini yalnızca silahlardan değil, aynı zamanda tek merkezden yönetilen disiplinli örgütlenmelerinden alırlar. Askerlerin sivil örgütlenmeleri küçümsemelerinin başta gelen nedeni budur.

Bürokrasi, alt-üst ilişkilerinden oluşan bir piramit görünümündedir. Ancak herkesin sahip olduğu yetkiler kendisinin değil görevindedir. O yetkileri ancak görevde bulunduğu sürece kullanabilir, başkalarına devredemez, miras bırakamaz veya satamaz. Seçimle gelen iktidar gidici, atamayla gelen memur ordusu ise kalıcıdır. Ayrıca memurları temsil eden sendika ve örgütlenmelerin üst yapılarda bulunması da onların görevlerinde siyasal bir baskı unsuru olarak etkide bulunmalarını engellemektedir⁷.

1.3. Baskı Gruplarının Ortaya Çıkmasında Rol Oynayan Dinamikler

Sanayi devrimi yeni sosyal ilişkileri ve ekonomik tabakalaşmayı da beraberinde getiriyordu. Bu süreç merkezi krallıkların yıkılması, burjuvazinin söz sahibi olması, yeni aidiyet bilinçlerinin kurumsallaşması, vatandaşlık ve ulus devlet oluşumu ve bütün bu sürece bağlı olarak pazar emperyalizminin gelişmesi gibi gelişmeleri doğurmuştur. Sanayi devrimiyle başlayan süreç toplumsal bağların güçlü olduğu bir ilişki biçiminden, parçalanmış ve birey olarak soyutlanmamış yaşandığı yeni bir toplumsal etkileşim ağına geçişi ifade eder. Çeşitli tarihlere yaşanan işçi eylemlerinde ücret artışı talebi, hayat şartlarının düzeltilmesi ve bazı sosyal hakların

⁷ Kışlalı, a.g.e, s. 292-293.

tanınmasına yönelik talepler ve örgütlenme girişimleri ile siyasal merkezleri rahatsız eden boyutlara ulaşmıştır.

Mevcut siyasal rejimlerin bu eylemleri sert bir biçimde bastırmaya çalışması ise; bu şekilde eski değerlerden ve mekansal bağlarından kopmuş, yerine yeni ilişkiler inşa etme çabasındaki katmanları siyasal otoritelerle karşı karşıya bırakmış ve bu süreç örgütlenerek güçlü olma eğilimini güçlendirmiştir. Çatışma ortamı ortaklar çıkarlar çevresinde şehirli toplumların harekete geçmesine, güçlerini birleştirerek siyasal otoritelere karşı bir takım pazarlık araçlarını isteklerinin yerine getirilmesi amacıyla kullanmalarına kaynaklık etmiştir.

Toplumsal hareketliliğin sonucu hızlı, süreklilik ve çeşitlilik gösteren talep artışı, diğeri; bu talep artışının hükümete yönelmiş bulunmasıdır. Modernleşme ile eski koruma alanlarını yitiren bireyler bunların yerine yenisini koymaya çaba gösterirler. Bu durumun sonucunda bireyde grup bağlılığı ortaya çıkar. Siyasal modernleşme bireyde örgütlenme ve eylem eğilimlerini, daha önce düşük düzede olan kimlik bilincini yükseltecektir. Bu yönelimi karşılayacak örgütlenmelerin bulunmaması ise olağan dışı siyasal katılım yollarının toplumsal birimlerce kullanılması sonucunu doğurabilecektir.

Baskı gruplarının oluşmasında diğeri bir unsur; batı siyasal sistemlerinde giderek genel oya yönelik eğilimlerin artmasıdır. Bu iki yönlü bir süreci ifade eder. Bir yandan toplumsal düzlemde meydana gelen tepki ve taleplerin karşılanmasının bir zorunluluk olarak önem kazanması, diğeri yandan kısmen özerkleşmiş devlet bürokrasisinin ticari ekonominin unsurlarına bağımlı hale gelmesi, sınırlı tabanlardan oluşmuş parlamento gruplarını ve partileri diğeri sosyal gruplara karşı duyarlı kılmıştır.

Baskı gruplarının sosyal yaşantıda ve siyasal sistemde yer edinip gelişebilmelerinin diğeri bir nedeni, çok sayıda farklı etnik toplulukların bir arada yaşadığı ortamlardır. Sınıflaşmadan doğan veya modernleşmeyle artan talep artışından çok, farklı kültürlerden oluşan toplumların bir arada yaşamasından doğan nedenler söz konusudur. Bu durum Amerikan siyasal sisteminde en önemli temel sorunların başında gelir. ABD’de etnik grupların siyasal süreçte önem kazanması toplumsal tabakaların aidiyet bilincini de derinden etkilemiştir. Sınıfsal çıkar yaklaşımının ve ideolojilerin bu ülkedeki görünümü oldukça bulanıklaşmış, daha sonra bazı Avrupa ülkelerinde de benzer bir trendin yaşanması konuya yeni yaklaşımları gündeme getirmiştir.

Baskı gruplarının şekillenmesinde farklı kültürel ve etnik kimliklerin bir arada bulunduğu sosyal koşullarında rolü bulunmaktadır. Bu tip ortamlarda farklı grupların isteklerini siyasal

karar alma mekanizmalarına ulaştıramamalarından doğan problemler günümüzün önemli siyasal sorunlarının başında gelmekte, olağan dışı siyasal katılım yollarını uyarabilmekte, oluşturulmuş üst kimlikleri eski Yugoslavya örneğinde olduğu gibi kısa bir zaman dilimi içerisinde işlemez kılabilmektedir⁸.

1.4. Baskı Gruplarıyla Siyasi Partiler Arasındaki Farklar

Baskı grupları bazı yönleriyle siyasi partilere benzerler. İkisinin amacı da izlenen politikaları etkilemeye çalışmaktır. Baskı grupları bu işi dolaylı bir şekilde yerine getirirler. Baskı grupları siyasi partiler gibi aday belirleyip seçimlerde kendi amaçlarına, görüşlerine yakın bu kişilerin adaylığını destekleyebilir; ancak bu insanlar seçimlere baskı grubu amblemi altında değil siyasi parti amblemi altında girerler. Siyasi partilerin başlıca amacı iktidarı ele geçirip onu kullanmaktır. Baskı grupları ise belirli ve özel konular üzerinde yoğunlaşarak amaçlarına ulaşmaya çalışırlar.

Siyasi partiler sürekli olarak siyasetle uğraşan kurumlardır. Amaçlarına ulaşmak için seçim vasıtasıyla iktidara gelmeyi seçmişlerdir. Baskı grupları ise siyasetin içinde sürekli yer alan kurumlar değildir, amaçlarına ulaşmak için çeşitli yöntemlerle iktidara baskı yapan gruplardan oluşur. Bu yüzden her sosyal grup ya da kurumun kendilerini ilgilendiren bir konuda baskı grubu olma potansiyeli vardır. Baskı gruplarının amaçlarına ulaşmaları seçim sonuçlarına göre değişmez, etkileri sürekli. Oysa siyasi partiler iktidara gelemelerse amaçlarını gerçekleştiremezler.

Siyasi partiler seçimleri kazanmak için geniş bir destek ararlar ve bunu gerçekleştirmek içinde birçok değişik çıkarı birleştirmeye çalışırlar. Baskı grubu üyeliği ise daha dar kapsamlıdır. Bazı gruplar; örneğin işçi sendikaları benzer yaşam ve çalışma koşullarına sahip, benzer eğitilmiş ve yine benzer kültür düzeyine sahip insanlardan oluşur. Belli amaçlara yönelik idealist gruplar ise üyelerini daha geniş çerçeveden seçebilirler. Bazı gruplarda birbirleriyle çıkar çatışması içinde olsalar bile, belli konularda menfaat gereği işbirliği yapabilirler⁹.

1.5. Baskı Grubuyla Menfaat Grubu Arasındaki Farklar

Menfaat grubu her atomize olmuş karmaşık toplumda yani statü düzeyinden endüstri çağına ulaşmakla sınıf düzeyine gelmiş her

⁸ Haluk Alkan, Türkiye’de Baskı Grupları, Siyaset ve İşadımı Örgütlenmeleri, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset ve Sosyal Bilimler ABD, İstanbul: 1998, s. 7-11.

⁹ Türköne, a.g.e, s. 335.

toplumda faaliyet gösteren, belirli talepleri olan örgütlü ya da örgütsüz topluluktur. Örneğin; Türkiye’de Şoförler Cemiyeti belirli ekonomik çıkarları paylaşan, belirli bir statüyü işgal eden grubu temsil eden bir menfaat grubudur. Menfaat grubu kanun koyucu ve toplumdaki diğer iktidar merkezlerini kendi çıkarlarını gerçekleştirme, koruma ya da fazlaştırma nedenleri ile etkilemek için örgütlenip eyleme geçtikleri an baskı grubuna dönüşürler¹⁰.

Menfaat grupları yapı itibariyle çeşitlilik gösterir, insanlar dış görünüşleriyle dahi menfaat grubu oluşturabilirler. Etnik veya dini temeller dayanan gruplara da rastlamak mümkündür fakat ekonomik amaçlı gruplar en yaygın olanıdır. İnsanların konut sahibi olmak için iştirak ettikleri kooperatifler buna basit bir örnektir. Bu gruplar bir sorunla karşılaştıklarında bir araya gelerek sorunun çözümü için idari makamları etkilemeye ve baskı uygulamaya başlarlar. Bu aşamadan sonra menfaat grubu baskı grubuna dönüşebilmektedir¹¹.

2. Baskı Grubu Tipolojileri

Baskı grubu bir araya getiren amaç yönünden baskı grupları iki ayrı kategoriye ayrılır. Birincisi; çıkarlar etrafında toplanan gruplar, ikincisi; tutumlar etrafında toplanan gruplar olarak nitelendirilir. Birinci halde ekonomik amaçlar önceliklidir. İşveren birlikleri, işçi sendikaları, tarım kooperatifleri çıkar gruplarına örnek olarak gösterilebilir. Tutum gruplarındaysa ekonomik bir amaçtan çok, gerçekleştirilmeye çalışılan bir dava söz konusudur.

Diğer bir ayırım özel baskı grupları ve kamu baskı grupları arasında yapılır. Kamu yönetimi örgütü içindeki bir takım grupların siyasal otoritelerinin kararlarına yönelik davranışlarının ve etkinliğinin taşıdığı önem, bu tür grupların çalışmalarının da baskı grubu faaliyetleri çerçevesinde değerlendirilmesine neden olmuştur.

Örgütlenme biçimi açısından baskı grupları; üyelik biçimlerine göre kadro tipi (işveren dernekleri)ve kitle tipi (sendikalar), yönetim biçimlerine göre; otoriter ve demokratik baskı grubu olarak ayrılırlar.

2.1. Duverger’in Genel Teorik Grup Modeli

Duverger çalışmasında bir takım değişkenlerden hareket etmiştir, ilk değişken olarak ta ekonomiyi ele almıştır. Ekonomik değişken Marksist yaklaşımlardan farklı olarak yönetimlerin teknik

¹⁰ Ahmet N. Yücekök, *Siyasetin Toplumsal Tabanı*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No: 565, 1987, s. 69

¹¹ Türköne, a.g.e, s. 334.

uzman kadrolarına duyduğu ihtiyacın, dolayısıyla orta sınıfın yaygınlaşmasıyla birlikte ortaya çıkan barışçıl plüralist eğilimi ifade eder. İkinci değişken sosyal sınıflardır. Duverger'in kullandığı anlamda sosyal sınıflar karşılıklı eşitsizliğin bulunduğu hiyerarşik topluluklardır ve var olan eşitsizliğin devamlılığına duyulan inancı ifade eder. Üçüncü değişken ideolojilerdir. Dördüncü ve son değişken politik örgütlerdir. Bu ifade tümüyle otoritelerin rollerini belirleyen kurumları, iktidarı, iktidarı kullanma yollarını kapsar.

2.2. Almond ve Powel'in Baskı Grupları Sınıflandırması

Almond ve Powell'in tipolojisi organizasyon biçimlerini ele almaktadır. Ona göre baskı grupları dört ana düzeyde açıklanabilir. Birinci düzey anomik gruplardır. Bu gruplar organize edilmemiş bireylerden oluşur. Alışıl gelmişin dışında aniden, kendiliğinden meydana gelir ve genelde şiddet eğilimli bir görünüme sahiptirler. Bu gruplar başka bir organizasyona dönüşmedikleri müddetçe süreklilik göstermezler.

İkinci düzeyde baskı grupları ise örgütlenmemiş baskı gruplarıdır. Ülkenin demografik karakterini paylaşan birimlerin kendi karakterleri namına, hükümete yönelik olarak, bazen ortaya çıkan yönlendirme girişimleriyle belirginleşmektedir. Organizasyon bu gruplarda oldukça düşük düzeydedir.

Üçüncü tip baskı grubu ise kurumsal baskı gruplarıdır. Bunlar, üniversiteler, ordu, bürokrasi gibi kuruluş amaçları çıkarların birleştirilmesi olmayan ancak üyesi oldukları kurumlar gereği hükümete yönelik faaliyetlerde bulunan gruplardır.

Dördüncü ve son düzey ise; örgütlenmiş baskı gruplarıdır. Bu gruplar tamamıyla organize olmuşlardır. Örgütlenmeleri, çıkarları en iyi şekilde savunabilmek için organize edilmiştir. Kendilerine has personel, maddi güç, doğrudan veya dolaylı birçok etki silahıyla donatılmışlardır¹².

Almond ve Powel'in sınıflandırması, baskı gruplarının örgütlenmeleri ve kuruluş amaçlarının tanınması bakımından yararlı olmaktadır. İktidara etki yapmak üzere toplanmış herhangi bir geçici siyasal ve toplumsal gurupla bir baskı yapmış örgütlenmiş grup arasında kuşkusuz büyük farklar vardır. Almond ve Powel bu farkı ortaya koymaya çalışmaktadır¹³.

¹² Alkan, a.g.e, s. 21-22.

¹³ Esat Çam, Siyaset Bilimine Giriş, İstanbul Üniversitesi Yayınları No:23/5, 1997, s.201.

2. 3. Wyn Grant'ın Dışarıdaki ve İçerideki Baskı Grupları Sınıflandırması

Wyn Grant sınıflandırmasını grupların karar alma süreçlerine ulaşım ve muhatap alınma kriterlerine göre yapmıştır. Baskı grupları yapıları gereği karar alma süreçlerinde etkili olan hükümet üyeleri, parlamento komisyonları veya bürokratik birimlere ulaşmaya çalışırlar. Wyn buradan hareketle hükümetçe yakından muhatap alınan baskı gruplarına içerideki gruplar olarak nitelemiştir. Buna karşılık sahip oldukları ilgi alanları siyasal otoritelerin dikkatini çekmeyen, tek yönlü politika beklentisi içinde olan, hükümete muhalif veya ideolojik olarak farklılık taşıyan gruplar karar alma süreçlerinde muhatap alınmazlar. Wyn bu grupları da dışarıdakiler olarak isimlendirmiştir¹⁴.

3. Baskı Gruplarının İktidarla ve Siyasal Partilerle İlişkileri

Siyasal faaliyetlerinin belli bir kural içinde işlemesi için baskı gruplarının girişimleri ne ölçüde bağdaşabilir sorusu, günümüzde giderek önem kazanmıştır. İktidarın öğeleri olan hükümetler, meclisler, seçilmiş siyasetçiler, kararların alınışında anayasal kurallar çerçevesinde hareket ederler. Oysa baskı grupları fiili bir siyasal güç olarak ortaya çıkmakta, gücü oranında normal siyasi güçlerin dışında, siyasi kararlarda etkili olabilmektedir. Son yıllarda, batı dünyasında baskı grupları yöneticilerinin doğrudan doğruya siyasete ağırlıklarını koydukları görülmüştür. Herhangi bir işveren ya da işçi sendikası grubu hükümet üyeleri ile bir masa etrafında birleşmekte, birinci plandaki kararların alınışında fikrini söylemek ve hatta ağırlığını koymak suretiyle, karara bir yön verebilmektedir.

Hükümet ya da hükümetin bazı üyeleri önemli kararların alınışında baskı grubu yöneticileriyle bir müzakere ortamına girebilmektedir. Baskı grupları özellikle kamuoyu üzerinde etkili propaganda gücüne sahip olduğundan, bu fiili durumun siyasal sistemin kuralları düzeyinde yeni bir durum ortaya çıkardığı açıktır. Baskı grupları etkili olabilmek, amaçlarına daha çabuk ve kesin yollardan ulaşabilmek için geniş ölçüde kamuoyunu kullanmakta, muhatap olarak hükümeti ve sorumlu bakanları almaktadırlar. Bu kurulan güçler dengesi ister istemez, yürütme gücü, baskı gruplarını dikkate almak zorunda bırakmaktadır¹⁵.

¹⁴ Alkan, a.g.e, s. 22-23.

¹⁵ Çam, Siyaset Bilimi, s. 219-221.

Baskı gruplarının siyasal partilerle ilişkilerinde ise; siyasal partilerin başlıca amacı daha önce de belirttiğimiz gibi siyasal iktidarı elde etmek ve onu kullanmaktır. Baskı grupları ise iktidarı elde etme ve kullanma amacı gütmeyenler. Onlar sadece iktidar üzerinde dışarıdan etki yaparak siyasal kararların kendi istekleri ve menfaatleri doğrultusunda çıkmasını sağlamaktır.

Siyasal partiler faaliyetlerini iktidara yönelik bir biçimde geliştirirken, baskı grupları dayandıkları sosyal grupların çıkarlarını savunmak amacıyla çalışmalar yapmaktadır. Gerçekte siyasal yaşamın zorlukları baskı grupları ile siyasal partilerin arasında çok sayıda, değişik nitelikteki ilişkilerin gelişmesine olanak sağlamıştır. Burada sırasıyla baskı grubunun amacının belirlenmesinde ağırlığın çıkar savunmasına verilmesi, ideolojik bir dünya görüşüne verilmesi; baskı grubunun siyasal partiyle organik bağının bulunması gibi dört değişkenin ele alınıp değerlendirilmesi gerekir¹⁶.

4. Baskı Gruplarının Gücünü Belirleyen Faktörler

Baskı grubunun kendisinden kaynaklanan faktörler vardır. Bunlar; üye sayısı siyasal iktidarın ortak menfaatin pay edilmesinde başvurabileceği önemli dayanak noktalarındandır. Ayrıca iktidarı oluşturan siyasal partiler açısından da üye sayısı seçim dönemlerinde potansiyel oy anlamına geldiğinden grup isteklerini gidermede baz alınan en önemli etkidir.

Grup üye sayısının en önemli olduğu yer işçi sendikalarıdır. Sendikaya bağlı işçi sayısı üretim faaliyetlerini tamamıyla durdurabilecek sayıda ise işveren ya da siyasal iktidar sendikalarının taleplerinin karşılanması konusunda daha arzulu olacaktır. Ayrıca toplu sözleşme masasına oturabilmek için üye sayısı yine çok önemlidir.

Baskı grubunca yönlendirilen mali kaynakların büyüklüğü, siyasal iktidarın karar alma sürecini etkileyecektir. Bu kaynaklar, siyasal partilere yapılacak yardım, nüfuzlu kişileri etkileme etme, reklam, propaganda, haber ve bilgi akışını sağlama, iktidarın politikalarını destekleme ya da engelleme gibi faaliyetlerde kullanılmaktadır.

Baskı grubunu oluşturan fertler toplumun çeşitli katmanlarından gelmektedir. Baskı grubuna kamuca gösterilen itibar, yani kendisi hakkında verilen manevi yargı, toplumsal itibar onun gücüyle orantılıdır. Eğer grubun temsil ettiği kitle, toplumsal itibari yüksek bireylerden oluşuyorsa, hatta sözü edilen kitle içerisinde

¹⁶ Kapani, a.g.e, s. 194.

kamuoyunda adı sıkça duyulan kişiler var ise grubun etkinliği de yüksek olacaktır.

Bazı gruplar zayıf ve dağınık oldukları halde liderlerin kişisel kabiliyetlerinden dolayı başarılı olabilmektedir. Liderlik için tecrübe, karizma, bilgi, zeka, tutarlılık, güven verme gibi özellikleri bünyesinde barındırma vazgeçilmez unsurlardır.

Baskı gruplarının dışından kaynaklanan faktörler ise; Baskı gruplarının gücünü, o ülkenin siyasi kurumları, parti sistemleri ve siyasal sistemi de etkilemektedir. Bunun yanda yöneticilerin baskı gruplarına karşı tutumları da baskı gruplarının etkinliğini belirleyen dış faktörler arasında sayılabilmektedir. Bir ülkede, toplum üyelerinin siyasal sisteme ilişkin inançları ve tutumları ile siyasete ilişkin davranış kuralları olarak tanımlanabilen siyasal kültür, baskı gruplarının gücünü sınırlandıran bir diğer faktördür. İktidardaki hükümet üyelerinin ve diğer yöneticilerin baskı gruplarına karşı tutumları, siyasal kültür düzeyleri baskı gruplarının başarıya ulaşma oranlarını etkilemektedir.

5. Baskı Gruplarının Uyguladığı Baskı Metotları

İkna metodu, baskı gruplarını mücadelelerinin haklılığı konusunda karar alma merkezlerini inandırma çabasıdır. Bu amaçla kendilerinin savundukları yönün kamu yararı yönü olduğunu, toplumun büyük kesiminin kendileriyle aynı yönde düşündüğünü ispat etmeye çalışırlar. Bu da iki türlü olur, ya tasarı ilgili birimlerce hazırlanır, görüşü alınmak üzere baskı guruplarına gönderilir, ya ada tasarının hazırlık aşamasına dahil olarak tasarının yazılmasına katkıda bulunur. Baskı gruplarının parlamento üyeleriyle kanunun hazırlanması aşamasında kurdukları ilişki biçimi lobiciliğin tipik bir örneğidir.

Baskı grupları tehdit metodunu kararın hazırlanması esnasında da gündeme getirirler ancak bu genelde üstü kapalı bir şekilde ya da şaka yoluyla dile getirilip bir mesaj verilmeye çalışılır. Tehdit genelde iktidara bir sonraki seçimde oy vermeyecekleri şeklindedir. Örneğin; Türk-İş'in 1965 seçimlerinden önce 9 milletvekilinin işçi ve toplum aleyhine çalıştıkları gerekçesiyle seçim bölgelerine şikayet edilmiş, bu kişilerden bazıları adaylıktan çekilmiş bazıları da rağmen seçilememiştir.

Tehdit metodunun bir başka şekilde, baskı gruplarının kendi görüşlerini dikkate almayan parlamenter ya da kamu görevlilerini, medya organları vasıtasıyla kendi organları veya halka şikayet ederek duyurmaktır. Üyelerin çıkarları doğrultusunda eyleme yönelik

harekete geçilmesi iki şekilde olur. Bunlar sivil itaatsizlik ve grevlerdir.

Sivil itaatsizlik kavramının; genel olarak dar tanım, geniş tanım ve baskın tanım olarak üç kümede toplayabiliriz.

Dar tanım: Tanım öğelerinin çokluğu nedeniyle itaatsizlik edimlerinin pek azının sivil olarak anılmasına imkan verirken, bunun karşılığı olan geniş tanım belirleyici öğeleri sınırlı tutarak bu daireyi genişletmektedir. Baskın tanımda ise; yukarıda sayılanlara ayrıcalık olarak şiddetsizlik eklenmektedir.

Siyasal karar merkezlerini alacakları kararlarda uyarmak, kararın ilgi alanının genişliği ve kapsayacağı kişilerin durumunu onlara anlatmak ve bu yoldan baskı yaparak söz konusu çıkarlara uygun yasal düzenlemeler yapmalarını sağlamak maksadıyla, yürüyüşler, gösteriler, açık hava toplantıları, forumlar v.b. düzenlenmesi baskı grupları tarafından kullanılan metotlardır.

Baskı grubu üyelerinin uyguladığı ikinci eylem yöntemi grevlerdir. Ancak grevin buradaki anlamı hak arama sürecindeki klasik anlamı olmayıp, öğrencilerin çeşitli sebeplerle derse girmemesi, esnafın bazı malları satmaması, belli sürelerde memurların işi bırakması, yavaşlatması, gibi davranışlar bu türden eylemlerdir.

Baskı grupları mali kaynakları da kullanarak iktidarı etkilemeye çalışırlar. Bunlar; rüşvet, vergilerin zamanında ödenmemesi, özel sermayenin bloklar halinde kullanılmasıyla mali krizler oluşturmak, iş yemeği hafta sonu gezilerine davet, yurt dışı seyahatlere gönderme gibi... Rüşvet, toplumda genel olarak herhangi bir konuda kurumlaşmış karar verme yetkisine sahip olan kişilerin kararını etkileyecek girdilerden biri olarak tanımlanmaktadır. Mali araçların diğer bir kullanım şeklide sabotajdır. Hükümet faaliyetlerini engelleme, dolayısıyla hükümeti başarısızlığa uğratma şeklinde ortaya çıkan sabotaj çeşitli şekillerde uygulanmaktadır. Hükümetle işbirliğini reddetmek suretiyle mali krizler çıkarma, maliyeyi ve hazineyi baskı altında tutma şeklindedir.

Hukuksal yolların başında, iktidarın denetlenmesi amacıyla soru sordurulması, genel görüşme açılması gibi meclis denetimi araçlarının işletilmesi yolu gelmektedir. Bir diğer yol ise kararın iptali konusunda yargı mercilerine başvurmaktır. Kanunların iptali için, iptal başvurusu yapmaya yetkili birimler harekete geçirilerek Anayasa Mahkemesine başvurulması, diğer uygulamalar için Danıştay ya da

Yargıtay'da dava açılması baskı gruplarının amaçlarına ulaşmak için uyguladıkları metotlardır¹⁷.

Baskı gruplarının temel olarak siyasi iktidarı etkileme yolları şunlardır:

- Hükümetlerle Doğrudan Pazarlık

Tüm baskı faaliyetleri sonuçta doğrudan veya dolaylı olarak hükümetleri hedef alır. Doğrudan ilişki ise bürokrasi, yasama ve yargı üzerinde yoğunlaşır. Liberal demokrasilerde bürokrasi esas baskı noktasıdır. Baskı grupları önemli kararların verildiği kamu mercilerini mercek altına yatırıp kritik bölgelere yoğunlaşır. Baskı grupları için hayati öneme sahip olabilecek birçok rutin, teknik ve daha az önemli kararlar aslında kamu görevlileri tarafından alınır. Yasama organı, çıkar ve taleplerin dile getirildiği bir başka platformdur. Meclislerin baskı grupları için önemi, o ülkedeki siyasal sistemle yakından ilişkilidir. Zayıf parti disiplini ve güçlü komitelerin birleşimi lobcilik için ideal bir ortam oluşturur. Baskı gruplarının kullandığı bir başka kanal ise yargıdır.

- Kitle İletişimi Yoluyla Dolaylı Etki

Basın, radyo ve televizyonlar, baskı gruplarına verimli bir ortam sağlar. İletişim araçlarıyla verilen mesajlar, karar vericilerinden çok geniş halk kitlelerine ulaşır. Böylece kamuoyunu etkilemek için dava gruplarının odaklandıkları önemli bir araç olarak ortaya çıkar.

- Doğrudan Hareket, Tehdit, Protestolar ve Şiddet

Doğrudan hareket genelde hükümetle görüşmelerde bulunmayan, hükümet tarafından tanınmayan bazen de yasadışı grupların kullandıkları yöntemdir. Günümüzde de bu tür hareketlere başvurulmaktadır. Bu davranışlar, çaresizlik ve mantıksızlık ifade etmelerine karşın doğrudan hedefe yöneliktir.

- Siyasi Partiler Kanalıyla Dolaylı Müdahale

Bazı siyasi partiler baskı gruplarının bir parçasıdır. Belirli alanlarda uzmanlaşmış, güç çekimlerine girmekten çok bir davayı sunan siyasi partilerde aslında baskı gruplarıdır.

¹⁷ Necdet Aksoy, Türkiye'de Sivil Toplum Örgütlerinin Baskı Grubu Olarak Çevre Politikalarına Etkileri, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2002, s. 1-14.

- Lobcılık (Kanun Simsarlığı)

Baskı gruplarının amaçlarına ulaşmak, çıkarlar doğrultusunda kararlar çıkartmak için karar mercilerine karşı yaptıkları her türlü faaliyeti ifade eder. Bu faaliyetler yüz yüze temaslardan, rapor hazırlanmasına, rüşvet ve para yardımına kadar değişik şekillerde olabilir. Genelde ikna ve telkin yöntemi kullanılan lobcılık faaliyetleri, hükümetlerden belediyelere kadar değişik karar mercilerini hedef alsa da merkezi yönetimlerin kuvvetli olduğu ülkelerde esas faaliyetler meclis üyeleri ve hükümetler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Lobcılık faaliyetleri baskı grupları tarafından yapılabildiği gibi profesyonel kişiler ve firmalar tarafından da yapılabilir. Lobcılık faaliyetlerinde amaç, görüşlerini karar mercilerine kabul ettirmek ve bu yönde kararlar çıkmasını sağlamaktır. Politikacıların lobciliğe karşı duramamanın sebebine gelince: Birincisi gruplar oy gücüne sahiptirler. Üyeleriyle birlikte grupların oy gücü politikacılar için önemlidir. İkincisi: Politik harcamaların finansmanında politikacıların bu grupların yardımına ihtiyaç duyabilecek olmalarıdır. Son olarak politikacıların izlediği politikaların o grubun bölgesinde etkili olabilmesi için genellikle grubun özel bilgi, beceri ve tecrübelerine ihtiyaç duymasıdır¹⁸.

6. İngiltere, ABD ve Fransa’da Baskı Grupları Örnekleri

Baskı gruplarının uygulayacakları etkileme araçlarının çeşitliliği ve kullanılma yoğunluğu her siyasal sistemde aynı değildir ve ülkelerin anayasal-kurumsal yapısına, parti sistemlerine, siyasal sistemlerine göre değişiklikler gösterir. Bu noktada üç farklı rejime sahip ülkenin baskı grupları oluşumunu değerlendirmektedir.

İngiltere’de baskı grupları disiplinli partilerin ve güçlü bir kabinenin bulunduğu rejimlerde enerjilerini kabine ve bürokrasi üzerinde yoğunlaştırırlar. Taleplerinin ise daha ılımlı, teknik bilgilerle desteklenmiş ve ikna edici olması gerekir.

Geniş bir seçmen kitlesinin desteğiyle seçilmiş olan parlamenterlerden, seçmenlerinin adına, onların belirli çıkarlarına hizmet etmesi, onların sözcüsü olmaları beklenir. Buda parti disiplini ve disiplini denetlemekle görevli “değnekçi” denilen kişilerce sağlanır. Özel çıkarların sözcülüğünü yapmaları çok zordur. Ancak, hem çoğunluk partisinin hem de muhalefetin sempatisini kazanmış bir çıkar söz konusu olduğunda etkileme kolaylaşır. Baskı grupları bakanlıklar düzeyinde başaramadıklarını parlamentonun ön saflarında olmayan ya da muhalefetten bulunan parlamenterlerden yararlanarak

¹⁸ Türköne, a.g.e, s. 339-341.

başarmaya çalışırlar. Zaten İngiltere'deki iki büyük partiden işçi partisinin sendikalarla olan organik bağlantısı bilinmektedir. Muhafazakar parti ise, iş veren kesimine ait örgütlerin hepsinden destek görmektedir.

Amerika'daki ülkedeki federal yapı ve aynasal kurumların güç dağılımları (kongre üyelerinin başkan karşısındaki bağımsızlığı) ağırlık merkezi eyalet düzeyinde olan bir parti yapısı ortaya çıkarmakta ve böylesine çok merkezli bir parti organizasyonu kongrede parti disiplini kurulmasını engellemektedir. Ayrıca kongre üyelerinin başkan karşısındaki bağımsızlığı, yasama meclislerin çıkar gruplarının baskısına açmış olmaktadır.

Amerikan toplumunun etnik, dini, ekonomik ve bölgesel bileşimi de aynasal sistemin yapısına eklenince, baskı gruplarının yasama faaliyetleri üzerindeki yoğun baskısı sürpriz olmaktan çıkmaktadır

Baskı grupları, meclisler üzerindeki etkilerini sürdürebilmek için önemli giriş noktaları ararlar. Yeni bir yasanın hazırlanışında, değişiminde veya reddinde grubun çıkarları doğrultusunda girişimleri başlatacak kişi veya mercileri bulmaya çalışırlar. Amerikan kongresinin güçlü bir uzmanlık sistemine sahip komisyonlarının bulunması ve bu komisyonların yasaya son şeklinin verilmesindeki rolleri, baskı grupları açısından buralara baskı uygulanabilecek yerler haline getirmektedir.

Fransa'da ise siyasal analizciler toplumdaki sosyal grupları genel bir sınıflamaya tabi tutarken; işçiler, çiftçiler, aydınlar, iş adamları, din, ordu v.b. olmak üzere bir ayırıma giderler ve çoğunlukla bunların siyasal tercihlerini aynı veya yakın bloklarda toplarlar. Bu ülkede baskı grupları yasaların yapılmasında veya bloke edilmesinde gerçekten etkili olabilirler, adaylara maddi destek sağlayabilirler, kendi yayınları olan gazete, dergi v.b. ile kamuoyu oluşturmaya çalışırlar.

Fransız baskı gruplarının yasama meclisinde kolaylıkla çıkar sağlamaları iki nedende bağlanmaktadır. Birincisi yönetimlerin kimsenin hayır diyemeyecek kadar istikrarsız olması, diğeri yürütme gücünün bağlı birimler (parlamento komiteleri v.b. öbekler) arasındaki dağınıklığıdır. Genellikle hassas dengeler üzerine kurulan kısa ömürlü koalisyon hükümetleri her türlü baskı grubunun sistemi sömürebilmesine müsait bir siyasal mekanizma ortaya çıkarırlar.

Baskı gruplarının faaliyetlerini dengeleyen güç, kendileri gibi mücadele eden öteki gruplarıdır. Birbirlerine karşı uzun bir mücadele verdikten sonra başarılı olmuşsa, ayrıcalıklı bir konuma sahip

olabilirler. Böylece gruplar birbirlerini denetleme görevini de görmüş olurlar¹⁹.

7. Baskı Grupları Taraftarları Ve Karşıtları

Baskı gruplarının lehindeki görüşler şunlardır;

- Siyasi partiler tarafından göz ardı edilen ileri görüşlerle, seçimler arasında da hükümeti etkileyecek araçlar geliştirerek temsili demokrasilerin gelişini sağlarlar.
- Tartışma ve müzakere ortamı oluşturarak daha bilgili ve eğitimli seçmenler yaratırlar ve hükümet politikalarının kalitesini yükseltirler.
- Alışılmış parti politikalarına karşı alternatif bir alan ile siyasetin ölçeğini genişletir.
- Hükümetin icraatlarını denetler ve yönetim sürecinde hükümetin faal ve sağlıklı bir sivil toplumla dengelenmesini sağlarlar.
- Hükümetler ile halk arasında iletişim kanalı yaratarak, yönetimin sürecinin girdileriyle çıktılarının aynı çizgide değerlendirmesi imkanını sağlarlar. Böylece siyasi iktidara katkıda bulunurlar.

Baskı gruplarının aleyhindeki görüşler ise;

- Baskı grupları zengin ve ayrıcalıklı insanların sesini duyurarak toplum içindeki eşitsizliği çoğaltırlar.
- Gruplar genel çıkarlar yerine belirli azınlık gruplarının çıkarlarını savunarak kutuplaşmalara neden olurlar.
- Halk tarafından seçilmeyen baskı gruplarının yasamayı etkilemesi gayri meşru bir durum ortaya çıkarır.
- Gruplar yasama sürecini kapalı kapılar ardındaki görüşmelerle etkide bulunurken halk saf dışı bırakılır.
- Bir takım ayrıcalıklar kullanarak kamu görevlilerini engelleyebilir ve hükümet politikalarını etkisiz hale getirerek yönetim zafiyetine yol açabilirler²⁰.

8. Baskı Grubu Örneği Olarak Türk - İş ve Sendikal Baskı

Sendikalar, işverenler karşı işçilerin hak ve çıkarlarını korumak için kurulan işçi örgütleridirler, bununla birlikte, bu geleneksel ve temel işlevlerinin yanında sivil kesimin en büyük ve en etkin örgütleri olmaları nedeniyle, aynı zamanda içinde geliştiği toplumun, ekonomik ve siyasal sonuçlarına sahip çıkan örgütleri durumundadırlar.

¹⁹ Ümran Akyüz, Türkiye'deki İşçi Sendikalarının Baskı Grubu Olarak Ekonomideki İşlevi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1989, s. 25-31.

²⁰ Türköne, a.g.e, s. 337.

Sendikalar, baskı grubu olarak güçlerini öncelikle işçilerin çıkarlarının korunması için işverene karşı kullanırlar. Karşılıklı pazarlıklarla sürdürülen toplu sözleşme düzeyinde tarafların içinde bulunduğu; ekonomik, sosyal, siyasal ve psikolojik ortam, baskı gücünü önemli ölçüde belirler.

Toplu sözleşmeler, sendikaların kısa dönemli ve ekonomik amaçlı etkinlikleridir. Bunun dışında üyelerinin durumlarını korumak, iyileştirmek ve bir takım sosyal ve siyasal hakların kazanılmasında da mücadele verirler.

İşçi ve işveren örgütleri birçok ülkede kamusal kaynaklar üzerindeki nüfuzlarını arttırabilmek için yeni ve daha etkili oluşumun yollarını ararlar. Bu şekilde ortaya çıkan gruplar, kamu kaynaklarından mümkün olduğu ölçüde yüksek pay kapmaya ve istikrarsızlık dönemlerinde ortaya çıkacak mali yükten kaçınmaya çalışırlar²¹.

Baskı uygulamada dolaylı bir yol da sendikaların kamuoyu yaratmak için çeşitli propaganda faaliyetlerine girişme biçiminde ortaya çıkar. Ayrıca; grevler, boykotlar, toplantı ve yürüyüşler, işi yavaşlatma ve oturma eylemleri de sendikaların başvurduğu diğer yöntemlerdir.

Türkiye’de elverişsiz koşullar altında başlayan sendikacılığın ne uzun bir geçmişi, ne de uzun bir deneyimi olmuştur. Sendika hakkını ancak 1947’de yasalaştıran Sendikalar Kanunu, mecliste tartışılırken, o güne kadar dernek adı altında toplanmış işçilerin sendikalar içinde örgütlenecek olmaları, korku verecek bir olay gibi görülmüştür.

Sanayisini birkaç on yıldır kurmaya çalışan Türkiye’de en fazla üç kuşak öncesi çiftçi olan işçiler için sendikal sorunlar henüz yenidir. Topraktan tam olarak kopmadan işçileşen ve Türk-İş’in tabanını oluşturan bu yarı köylü nitelikteki kitlenin yanında, yasalarla getirilen dar çerçeve de, sendikal mücadeledeki zayıflığa ve baskı grubu olarak uygulanan yetersiz politikalara yol açmıştır²².

Türk-İş 6-7 Eylül 1952 yılında İzmir’de kurulmuş ve sendikacılığın işçi örgütlenmesinin temelini atmıştır. Kurulduğu dönemden bu yana çeşitli konularda gerek fikir ve önerileri gerekse eylem ve rekor katılımlı mitingleriyle görevini yerine getirmeye çalışmış, işçilerin yönetim katındaki sesi ve haklarının savunucusu olmuştur. Şimdi burada Türk-İş’in baskı grubu olarak uyguladığı bazı

²¹ Seyfettin Erdoğan, Politik Konjonktür Hareketleri Teorisi Perspektifi ile Siyaset Ekonomi İlişkileri, 1. Baskı, Değişim Yayınları, 2004, s. 125.

²² Akyüz, a.g.e, s. 146-151.

eylem ve tutumlarından örnekler vererek misyonunun amacının daha iyi anlaşılmasını sağlayacağız²³.

İşçi teşekkülleri karşısında yer alan işveren teşekkülleri de iktisadi olanakları geniş sermaye kesimin temsil etmeleri ve üyelerinin çok sayıda işçi çalıştırmaları nedeniyle toplum hayatında önemli bir güce sahip bulunmaktadır. Siyasi hayatı etkileyen gruplar içinde işçilerin ve işverenlerin kurdukları mesleki teşekküllerin önemli bir yeri vardır. Doktrinde, baskı grubu, bilinçli ve teşkilatlı bir menfaat grubu ya da toplumun siyaset mekanizmasını etkilemeye yönelik olarak çıkarlarını savunmak için harekete geçen bir menfaat grubu olarak tanımlanmaktadır.

Çeşitli toplumsal ve profesyonel kategorilerin dileklerini siyasal sisteme ulaştıran baskı grupları, her şeyden önce birer kürsü olarak düşünülmelidir. Bu kürsüye dilekleri gelmekte ve buradan ifade dilmektedir. İşçi ve işveren sendikaları da sahip oldukları bu kürsüleri çeşitli politik, ekonomik ve sosyolojik açılımlarla en etkin biçimde kullanmak ve bünyesinde barındırdığı üyelerinin menfaatlerini en etkin biçimde korumanın peşindedirler²⁴.

Bu teşkilatla, öncelikle ihtiyaç ve çıkarlarını gerçekleştirecek bir amaca sahiptirler. İnsanların birleşmeye karşı olan tabii ihtiyaçları onların sınıfsal durumundaki birliğinden, nitelik ve amaç benzerliğinden gelmekte olup amaçlarında değişik sosyal ilişkiler yaratmaktadır. Bununla birlikte sendikal kuruluşların bir niteliği olarak şu da ortaya çıkmaktadır. Oluşturuldukları andan itibaren bu tür grupların hedefleri, kurucularının çıkarlarından daha da ileriye gidebilmektedir. Başka bir deyişle sendikal kuruluşların rolü, sadece ilişkilerin düzenleme ve sağlamlaştırılmasından ibaret olmayıp, gelişme oranına göre onların değişimini de kapsamaktadır²⁵.

8.1. Türk-İş'in Uyguladığı “Baskı” Çalışmalarından Bazı Örnekler

Kişî haklarının yanı sıra ilk kez sosyal ve ekonomik haklara yer veren 1961 anayasasının hazırlanmasında 29 Aralık 1960 tarihinde toplanarak aralarından seçtikleri altı sendikacının kurucu meclis çalışmalarına katılmasıyla yer aldılar.

²³ <http://www.turkis.org/icerik/turkistarihi.htm>, (Erişim:

²⁴ Celil Öztürk, Türkiye’de İşveren Sendikalarının Baskı Grubu Olarak Faaliyetleri, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1984.

²⁵ Siyaset Bilimine Giriş, Kazakistan el-Farabi Üniversitesi Yayınları, No: 12, 1993, s.102.

Bu aşamadan sonra halkoyuna sunulan anayasa taslağının kabulü için başta Türk-İş olmak üzere bütün sendikalar anayasaya evet kampanyası başlattılar.

Aralık 1961'de kurulan ilk koalisyon hükümetinin programında grev hakkına yer verilmemesi üzerine ve sendikalar yasalarının bir önce çıkarılması için İstanbul Sendikalar Birliğinin aldığı karar uyarınca yüz bin kişinin üzerinde katılım olduğu bir miting düzenlendi.

Ocak 1962'de Türk-İş temsilcilerinin de katıldığı bir çalışma meclisi toplandı. İşçilerin haklarını almak için giriştikleri eylemler devam ederken, bir yandan da meclis yasalar çıkıncaya kadar çalışmaya devam etti. Sonuçta hükümetin hazırladığı sendikalar önergesi ile toplu sözleşme grev ve lokavt yasası önermeleri meclislerden geçerek 15.07.1963'de kabul edildi. Yasalar 24 Temmuz 1963'de yayımlanarak yürürlüğe girdi.

Baskı gruplarının genellikle uyguladıkları bir yöntemi Türk-İş, sendikalar yasasıyla toplu sözleşme, grev ve lokavt yasalarının hazırlık çalışmalarıyla yakından ilgilenerak uygulamıştır.

Türk-İş, 1965'te yapılan seçimlerde 9 milletvekilini kara listeye alarak seçilmelerini engellemeye çalışmıştır. Türk-İş, işçiler karşısında yer alan milletvekillerini adım adım izleyerek sadece 9 milletvekilinin tutumlarını açıklayan el broşürleri bastırarak 16 Ağustos 1965'te bu milletvekillerini seçim bölgelerine göndermiştir. Sonuç başarılı olmuş ve 8 milletvekili tekrara seçilememiştir.

İşçilerin ödedikleri primlerle kurulmaları sağlanan sigorta hastanelerini, merkezi bir sağlık hizmetleri öngören II. Beş Yıllık Kalkınma Planında Sağlık Bakanlığı'na bağlanmak istenmesi, sendikaların büyük tepkisine neden olmuştur. Baskılar sonucunda bakanlığın sigorta hastanelerini kendilerine bağlanması projelerinden vazgeçildiği bildirilmiştir.

275 sayılı Sendikalar Kanunu'nu tadil için hazırlana 1317 sayılı yasanın içerdiği hükümler, DİSK'in ve öteki sendikaların varlığına son vermenin yanında; Türk-İş'i de tenkit eden nitelikler taşımaktaydı.

Meclisteki muhalefet (CHP-TİP) partilerinin diğer sendikaları(DİSK VE bağımsız sendikalar) ve aydın çevrenin karşı çıkmalarına rağmen tasarı 11.06.1970 tarihinde parlamentodan geçirildi ve 1317 sayılı yasa olarak 12.08.1970'te resmi gazetede yayınlanarak yürürlüğe girdi.

12 Eylül 1980 askeri hareketinden sonra faaliyetleri askıya alınan DİSK ve bağlı sendikaların yöneticileri hakkında açılan dava nedeniyle fiilen işçilerin haklarını korumada tek başına kalan Türk-İş,

iktidarın ilgisiz tavrı karşısında uluslararası işçi örgütleri kanalıyla baskı yolunu denemiş ve 2821 ve 2822 yasalarda değişikliklerin yapılmasını sağlamıştır. Ancak Türkiye'nin ILO nezdindeki durumunda fazla bir değişiklik olmamış ve Türkiye bu kuruluşun gündeminde kalmaya devam etmiştir.

1980 yılı sonrasında getirilen siyasal ve sosyal kısıtlamaların daralttığı sendikal hayata ilişkin bazı yasaların yanında, çalışma yasalarında eksikliği duyulan bazı değişiklikleri gerçekleştirmek, bazı yeni yasaların çıkarılmasını sağlamak amacıyla Türk-İş, 1984'de işçi-sendikacı kökenli milletvekilleriyle görüşmeler ve toplantılar düzenlemiştir.

Türk-İş başkanlar kurulu TBMM Başkanlığı'na ulaştırılmak üzere 16 Mart 1987 de Türkiye'nin sorumluluklarına ilişkin Açık Mektup yazılması yolunda karar aldılar.

Mektup; 1980 sonrasında uygulamaya konulan politikalar ve bunların çalışanlar üzerindeki olumsuz etkileri, dar gelirli yurttaşların giderek düşen yaşam standartları, buna karşılık, iktidarla bütünleşen üç-beş sermayedara ya da kuruma sağlanan maddi olanaklar, hür sendikacılık anlayışının sınırlandırılmasına ilişkin olmak üzere Türkiye genelinde saptanan sorunlara dikkat çekmekte ve sorunlara gerekli önlemlerin alınacağı umudunu dile getirmekteydi.

Olay, basında siyasal çevrelerde ele alınmış konuya ilişkin tartışmalar sürerken kamuoyunun ilgisi çekilmiştir.

Türk-İş ilk defa 1984 de tabanının zorlamasıyla İstanbul açık hava tiyatrosunda tepki toplantıları düzenlemiştir.

1986 da İzmir'de ekmek, barış, özgürlük adı verilen geniş katılımlı miting düzenlemiştir

22 Haziran 1986 da Eskişehir'de toplantı ve gösteri yürüyüşü kararı alınmıştır.

6 Eylül 1987 de siyasi yasakların kaldırılıp kaldırılmamasına ilişkin oylamada, kaldırılması yolunda ve yurt çapında bildirimler dağıtılmıştır.

29 Kasım 1987 de erken genel seçimlerde iktidara oy verilmemesi için ANAP'a hayır kampanyası başlatılmıştır.

25 Eylül 1988 de yerel seçim tarihinin öne alınmasına yönelik anayasa değişikliğine ilişkin referandumda hayır denilmesine yönelik bildirimler dağıtmıştır.

Türk-İş'in baskı grubu olarak güncel konularda görüş bildirme; çözümler üretmek; ilgili bakan, başbakan veya partilerle görüşmek gibi çeşitli ilişkiler kurduğu da bilinmektedir.

Günümüzde de Türk-İş aynı misyonu ve anlayışı devam ettirmekte işçilerin menfaatleri doğrultusunda hükümetlere baskı yaparak çalışmalarını sürdürmektedir²⁶.

Sonuç

Baskı grupları her toplumun siyasal ögesinde mutlaka bulunurlar. Ancak baskılar toplumlara göre şekil ve yöntem değiştirebilir. Genel itibariyle aynı amaca hitap ederler. İktidarı etkileyerek kendi menfaatleri doğrultusunda karar aldırmaya çalışırlar. Ancak hiçbir zaman iktidarı siyasal bakımdan ele geçirmek gibi bir çabaları yoktur. Bunu yaptıkları takdirde baskı grubu olmaktan çıkarlar. Oluşan bu yapı baskı gruplarını ilk ve temel unsurlarıdır.

Baskı grubu siyasetin kurumsallaşmasının bir gereğidir. Her siyasal toplumda mutlaka vardır ve olmalıdır da. Kimi zaman baskılar gizli, kimi zaman açık yapılarak baskı grubu gücü ve niteliği ortaya konur. Açık yapılan baskılarda toplumsal mütabakat oluşturmaya çalışılır ve kamuoyu oluşturularak baskı grubu güç kazanmaya çalışır. Bu yöntemle aynı zamanda isteklerinin meşru, haklı ve halk adına olduğu konusunda da imajını tazeler.

Baskı grupları genelde ellerinde büyük imkanları olan gruplardır. Ekonomik imkanlar başta olmak üzere meşru ya da gayri meşru yollarla bu imkanları kullanmaktan çekinmez. Bu bakımdan baskı gruplarının isteklerine direnmek, onların gerek ekonomik gerek politik gerekse kitle iletişim kanallarına olan hakimiyetlerine karşı durmak oldukça zordur. Özellikle son dönemde Amerika'da baskı gruplarının etkilerinin çok fazla olması bu konuda profesyonel kişi ve yöntemlerin doğmasına neden olmuş ve siyasilerin direncini daha da kırmıştır.

Ancak baskı grupları tüm bunlara rağmen salt iyi ya da kötüdür şeklinde nitelendirilemez. Siyasal kurumsallaşmanın bir sonucudur ve her siyasal yapılanmanın içinde mutlaka vardır.

Kaynakça

AKSOY, Necdet, (2002), **Türkiye'de Sivil Toplum Örgütlerinin Baskı Grubu Olarak Çevre Politikalarına Etkileri**, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.

AKYÜZ, Ümran, (1989), **Türkiye'deki İşçi Sendikalarının Baskı Grubu Olarak Ekonomideki İşlevi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi,.

²⁶ Akyüz, a.g.e, s. 152-166.

ALKAN, Haluk, (1998), **Türkiye’de Baskı Grupları, Siyaset ve İşadamları Örgütlenmeleri**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: 1998.

ARI, Tayyar, (1997), **Amerika’da Siyasal Yapı, Lobiler ve Dış Politika**, 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları.

ÇAM, Esat, (1984), **Siyaset Bilimi**, İstanbul: Der Yayınları.

ÇAM, Esat, (1997), **Siyaset Bilimine Giriş**, İstanbul Üniversitesi Yayınları No:23/5.

ERDOĞAN, Seyfettin, (2004), **Politik Konjonktür Hareketleri Teorisi Perspektifi ile Siyaset Ekonomi İlişkileri**, 1. Baskı, Değişim Yayınları.

KAPANI, Münci, (2000), **Politika Bilimine Giriş**, Bilgi Yayınevi.

KIŞLALI, Ahmet Taner, (1996), **Siyaset Bilimi**, 5. Baskı, İstanbul: İmge Yayınevi.

ÖZTÜRK, Celil, (1984), **Türkiye’de İşveren Sendikalarının Baskı Grubu Olarak Faaliyetleri**, İstanbul Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

RONA, Aybay, **Baskı Grupları**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt: 27. **Siyaset Bilimine Giriş**, (1993), Kazakistan el-Farabi Üniversitesi Yayınları, No: 12,.

TÜRKÖNE, Mümtaz’er, (2003), **Kamuoyu ve Baskı Grupları**, 1. Baskı, Lotus Yayınevi.

YÜCEKÖK, Ahmet N., (1998), **Siyasetin Toplumsal Tabanı**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No: 565, 1987, s. 69/ Siyaset ve Sosyal Bilimler ABD, İstanbul.

<http://www.turkis.org/icerik/turkistarihi.htm>, (Erişim: 05.05.2006)

İbn Teymiyye'ye Göre Akıl-Nakil İlişkisinde Delilin Konumu

Burhaneddin KIYICI

Yüzüncü Yıl Üniversitesi

İlâhiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

bkiyici@yyu.edu.tr

Özet

Hem yaşadığı dönemde hem de daha sonraki çağlarda etkisini sürdüren seçkin alimlerden biri olan İbn Teymiyye, dinî kaynakları okumada, delile bağlı bir yol açmanın gayretinde olmuştur. Mezhep ve kişi otoritesinden ziyade, bilginin ve bilginin oluşturduğu delilin götürdüğü sonuca varmak için daha özgür düşünmenin gerektiğini anlamıştır. Onun eserlerinde bu konuya yönelik eleştirileri çoktur. Metinleri bir ön yargı olmadan okumanın şart olduğunu vurgulamaktadır. Delilin bir bütün olduğu kanaatinde olan İbn Teymiyye, delilde belirleyici olanın aklilik değil kesinlik olduğunu, kat'î olanın öne alındığını ve delilin sahih veya fâsit olmasının belirlenmesini önemsemektedir. Aklî ve naklî delil anlayışından ziyade delilin ön kimliğine bakarak şer'î olan ve şer'î olmayan diye bir ayırım yaptıktan sonra aklî ve naklî olarak değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. O'nun amacı, nakli de aklı da kesinlik çerçevesine oturtup bunlar üzerinde olması muhtemel aşırı uç yorumların ve keyfî değerlendirmelerin önünü almaktır. Bu tutumuyla sahih nakille sarîh aklın çatışmayacağı anlayışında karar kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Teymiyye, delil, akıl ve nakil ilişkisi, aklî delil, naklî delil, sahih delil, fâsit delil

The Position Of Evidence In Ibn Taymiyyah's Understanding Of Mind And Narration

Abstract

İbn Taymiyya was one of the distinguished scholars who has maintained his influence both in his time and later times, has endeavoured to pave a way that linked with evidence for reading religious resources. He believed necessity of more free thinking to reach conclusion which has led knowledge and evidence that constituted it knowledge rather than sect and personal authority. There are many criticisms relating to this topic in

his works. He emphasizes on reading of texts without prejudice and expresses that this is a condition. İbn Taymiyya who is of the opinion that evidence is a whole considers important that determinant is certainty not rationality in evidence. He also considers important bringing of absolute evidence forward and determination of evidence as sound and vicious. He evaluates evidence as rational and narrational after distinguished it as lawful (religious) and unlawful (unreligious) looking at preliminary identification of evidence rather than understanding of rational and narrational evidence. His aim is to determine both mind and narration as definite and to prevent possible extreme commentaries on these and to try abviate arbitrary evaluations.

Key Words: İbn Taymiyya, evidence, mind and narration relationship, rational evidence, narrational evidence, sound evidence, vicious evidence.

Giriş

İslam düşünce tarihinde derin izler bırakan İbn Teymiyye¹, hem döneminde hem de kendinden sonra ki asırlarda üzerinde durulmamış bir alim olarak kalmıştır. Bunun sebebi de o çağlarda kurumsallaşmasını tamamlamış olan mezhep ve ekollerin, yönetimlerle olan birliktelikleridir. Eğitimin de böyle bir anlayış altında yapılması, tabiatıyla, bu tür ihmalleri de beraberinde getirmektedir. Buna rağmen ondan söz edilmiş olması, etkisinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

İbn Teymiyye'nin mezhebi üzerindeki etkisi öylesine fazla olmuştur ki, kurucusundan etkilendiği kadar, hatta daha fazla İbn Teymiyye'den etkilenmiştir.² Mensubu bulunduğu İbn Teymiyye ailesinin, yaşadıkları bölgede, Hanbelî mezhebinin gelişimine önemli katkıları olmuştur.

H. 661/M.1263 yılında Harran'da doğmuş ve çocukluğunu burada geçirmiştir. Artan Moğol saldırıları sonucu ailesi 667/1269da Şam'a göç etmiştir. Babası Şeyh Şehâbuddîn (ö.682/1283) devrinin önde gelen Hanbelî âlimi olmasıyla tanınmış ve Şam'da Dâru'l-Hadis medresesinde müderrisliğe atanmıştır.³

¹ Şeceresi, Ahmed Takiyyu'd-Din Ebu'l Abbas b. eş-Şeyh Şehâbu'd-Din Ebi'l Mehasin b. eş-Şeyh Mecdu'd-Din Ebi'l Berekât Abdusselam b. Ebi Muhammed Abdullah b. Ebi'l Kâsım el-Hıdır b. el-Hıdır b. Ali b. Abdullah el-Harrânî olup, ailesine nispetle İbn Teymiyye diye bilinir. İbn Abdilhâdî, *el-Ukûdu'd-Dürriyye min Menâkıbı Şeyhu'l-İslâm İbn-i Teymiyye*, Beyrut, trz, s. 3.

² Laoust, Henry, *Bahri Memlûkler Döneminde Hanbelilik*, Revue des Etudes İslamiques, çev: Veysel Uysal, 27/1-71, ysz., 1960, s. 1.

³ İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire 1934, III/303.

İbn Teymiyye babasının medresesinde dil, fıkıh ve hadis dersleri almış⁴, sarf-nahiv ilminde de kendini yetiştirmiş⁵, 19 yaşında iken fetva vermeye ve kitap telif etmeye başlamıştır⁶. 682/1283 yılında babasının ölümünden sonra babasının yerine Şam'daki Câmi-i Kebîr de bulunan medreseye müderris olarak atanmıştır.⁷ O, ilim ve dinle meşgul olmaktan, fetva verip ders okutmaktan, vaaz ve irşadlarda bulunup kitap yazmaktan, ilmî araştırmalar ve incelemelerde bulunmaktan başka bir şeyle ilgilenmemiştir.⁸ Gerçeği bulmaya çalışan, delile dayanan, ispata bağlı, Kur'ân ve sünnete uyan biridir. O, çok derin ve geniş bilgisiyle birlikte düşünme ayrıcalığına, müstakil fikrî yapıya, araştırma ve inceleme tutkusuna sahip bir alim olarak müçtehidçe bir davranış içinde olmuştur. İbn Teymiyye geçmiş âlimlerin düşüncelerine körü körüne bağlanmayı şiddetle reddederek insanları 'Selef Yolu' olarak tabir ettiği ilk döneme ve o dönemin bilgi kaynaklarına başvurmaya davet etmiştir.⁹ O, açıklık kazanmış bilgilerde ve pek çok ilim dallarında içtihad eden ve yenilikler getiren kişidir.¹⁰

İbn Teymiyye'nin tutumunu Henry Laoust 'Yeni Hanbelîlik' diye tarif etmektedir.¹¹ İbn Teymiyye'nin doktrini her şeyden önce, Hanbelîlik etrafında, Hanbelîlik ruhu içinde bir sentez ve barıştırma, vasat/orta yol doktrini olmuştur. Bu orta yol doktrini, genel bir bakışla sıralanmış ve birbirine bağlanmış bir bütün içinde her sisteme gereken önemi vermektedir. İbn Teymiyye şöyle der: '*Kelâmcılar, sistemlerini akıl; hadisçiler nass, mutasavvıflar da irâde üzerine kurdular.*' Görüldüğü gibi akıl, nass ve irade, açıkça onun nazariyesini teşekkül ettiren üç temel unsurdur.¹²

İbn Teymiyye zamanının siyâsî ve toplumsal meseleleriyle, yakından ilgilenmiş ve mücadelesi bu noktada kendini

⁴ İbn Abdilhadi, Yusuf b. el-Hasan, *el-Ukûdu'd-Dürriyye*, Beyrut trs., s. 3.

⁵ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine*, Haydarabad 1972, I/152-153.

⁶ İbn Abdilhadi, *el-Ukûdu'd-Dürriyye*, s. 4; İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed, *ez-Zeylü alâ Tabakâtü'l-Hanâbile*, Kahire 1953, II/388.

⁷ İbn Abdilhadi, *el-Ukûdu'd-Dürriyye*, s. 4; İbn Receb, *ez-Zeylü alâ Tabakâtü'l-Hanâbile*, II/388; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XIII/303.

⁸ en-Nedevi, Ebu'l Hasan, *İslâm Önderleri Tarihi*, İstanbul 1992, s. 173.

⁹ Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı*, Feer Yayınları, Ankara 2002, s. 25.

¹⁰ en-Nedevi, *İslâm Önderleri Tarihi*, s. 182.

¹¹ Laoust, Henry, *İslâmda Ayrılıkçı Görüşler*, çev., E. R. Fiğlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul 1999, s. 283.

¹² Laoust, *İslâmda Ayrılıkçı Görüşler*, s. 288.

belirginleştirmiştir. Sahâbe ve tâbiîn dönemini ısrarla vurgulaması, karışık ortamdan kaçınmak için olsa gerektir. Ayrıca, farklı görüşler ve içtihadlar ortaya koymasının da bu taassubî yapıya karşı bir duruş olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu tavrı ile o, yepyeni bir taraf oluşturmuştur. Hanbelîlerin usûlünü benimsemekle birlikte delillerin değerlendirilmesini ve kişinin gerektiğinde içtihadta bulunmasını gerekli görmektedir¹³. İctihadı da nass merkezli yapmakta, Kur'ân ve Sünnet metinlerini te'vile dalmadan ele alıp neticeye ulaşmaya çalışmaktadır. Bu iki kaynaktan tatmin edici bir çözüm bulamadığında, sahâbe kavillerine başvurmaktadır. Onun buradaki amacı, genellikle metnin delâletini açığa çıkarmaktır.¹⁴

Aslında İbn Teymiyye, gelenekçi çizgiye açılımlar ve yenilikler getirmeye çalışmıştır. O, sert üslubunun etkisinde kalmadan incelendiğinde, hatta objektif karşılaştırmalar yapılabildiğinde, görüş ve yaklaşımlarının bazılarının dînî ve toplumsal anlamda yeni söylemler ve açılımlar getirebilecek yapıda olduğu görülecektir. İbn Teymiyye'nin her türlü aklılığın karşısında yer almayıp bilakis ciddi eleştiri ve tahlillere imkan veren alternatif bir akılcılık geliştirdiğini görmekteyiz.

Akıl Anlayışı ve Eleştirileri

Akıl, Ahmed b. Hanbel'de insanda doğuştan mevcut bir tabiat olarak görülür. Büyük çapta selefin itikâdî görüşlerini savunan İbn Hazm (ö.456/1064) ise, akılı bir cevher değil, aksine ruhun bir kuvveti ve fiilinden ibaret olan âraz olarak kabul eder. Zira ona göre kuvvetli ve zayıf akıldan bahsedilebildiği halde, bu özellikler cevher için söz konusu değildir. Ayrıca aklın zıddı vardır ki bu da ahmaklıktır; halbuki cevherin zıddı yoktur. Çünkü zıtlık sadece bazı keyfiyetlere ait bir hususiyettir. Buna göre akıl, nefsin bir fiili ve onun kuvvetlerindedir. İbn Hazm'a göre bütün İslâm âlimleri akılı 'iyiyi kötüden ayırt edip iyi olanı yapma ve kötü olandan kaçınma gücü' anlamında kullanmışlardır. Filozofların, akılı, basit bir cevher kabul etmelerini mantıkî temelden yoksun bulan İbn Hazm nazarında görme, işitme, konuşma gibi fonksiyonları gerçekte icra eden akıldır.¹⁵

İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hazm'ın görüşüne katılarak akılı, adı ister sıfat, ister âraz olsun 'insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermesini sağlayan

¹³ İbn Teymiyye, *Sırâtü Müstakim*, Çev., Salih Uçan, Pınar Yay, İstanbul 1990, II/60.

¹⁴ Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı*, s. 61.

¹⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, *'Akıl'*, DİA., İstanbul 1989, II/243.

tabiat/ğarîze' olarak kabul eder. Ona göre de akıl, rûhî bir güç olup, bir cevher değildir. İnsanda mevcut bir âraz veya sıfat olarak adlandırılabilir olan akıl, gözdeki görme gücüne benzetilebilir.¹⁶ Aklî ilimler, Allah'ın âdemoğluna idrakler vasıtasıyla yaratılıştan öğrettiği bir şeydir¹⁷ demek sûretiyle İbn Teymiyye'nin fitratla akli ilişkilendirdiği görülmektedir. İbn Teymiyye, dînin nasslarına sıkı sıkıya bağlı olmasına rağmen aklın konumunu ihmal etmemiştir. O, ikisini telif eden bir kimsedir ve gerçekten onun gibi birleştirici bir şahıs daha tasavvur edilemez.¹⁸ Onun bu özelliği eserlerinde görülmektedir.

Kur'ân, aklın fonksiyonuna önem veren âyetlerle doludur. İbn Teymiyye de akla çok fazla önem vermektedir.¹⁹ Aklî düşünce için gösterdiği hürmet, akli taklitten uzak tutmak olmuştur. Görüşlerinde, bir mezhebe bağlı kalmamakta, aksine, delili kendi anlayışına göre ikame etmektedir.²⁰

Felsefecilere göre akıl, kendi başına kâim bir cevherdir. Bu anlam Kur'ân ve Sünnet'e uygun değildir. İbn Teymiyye, Arap dilinde ve İslâm öğretisinde aklın, kendi başına müstakil bir varlık olarak ele alınmasına şiddetle karşı çıkmakta ve böyle düşünenlerin Kitap ve Sünnet'in muhtevasını ve anlamını bilmediklerini söylemektedir.²¹ Felsefecilerin anlayışına göre aklın müstakil küllî bir varlık olması, semâvî dinlerin anlayışına uygun değildir. Onlar, Allah'ın akıl veya yıldızlara/feleklere yaratma kudretini verdiğini söylemektedir. Zira Allah, yaratmamakta, ilk akıl yaratmaktadır. Bundan sonra da peş peşe yaratmanın olması gelmektedir ki bu, 'Allah her şeyin yaratıcısıdır'²² âyetine açıkça terstir.

İslâm düşünce tarihinde Aristo mantığına en geniş ve esaslı eleştiri yapan kişi İbn Teymiyyedir. Ondan önceki eleştiriler daha mevzîdir. Kelâmçıların Aristo mantığını kullanmalarını birçok konuda esas kabul etmelerini yanlış gördüğü için o, müstakil bir eser yazmıştır.

Bundan dolayı mantık ilminin temelini oluşturan tasavvur ve tasdik konularını, bunların aslını oluşturan tanım ve kıyas görüşlerini

¹⁶ Yavuz, 'Akıl', II/243; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-Fetava*, VIII/24,539; IX/271, 286-288.

¹⁷ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn*, s. 24.

¹⁸ Abd, Abdullatif Muhammed, *Dirâsât fi Fikri İbn Teymiyye*, Kahire 1981, s. 94.

¹⁹ İbn Teymiyye, *Nübüvvet*, s. 47.

²⁰ Abd, *Dirâsât* s. 97.

²¹ İbn Teymiyye, *Furkân*, s. 88.

²² Zümer, 39/62.

hedef olarak eleştirmiştir. Çünkü mantıkta bilgi, tasavvur ve tasdike dayanır. Tasavvurun aslı tanım, tasdikin aslı da kıyastır. Bunlarla birlikte diğer mantık konularını da irdelemiştir. Her ne kadar mantık ilminde bazı doğru bilgiler ve bunlardan elde edilen hükümler varsa da esasları yanlıştır. Bu sebeple, böyle bir şeyi esasları sağlam olan İslâm'a ve onun ilimleri arasına sokmaya çalışanlara karşı tepkilidir. Yunan mantığına zeki insanların ihtiyacının olmadığını, ahmaklara da herhangi bir faydasının bulunmadığını belirtir. Ayrıca, Yunanlıların mantıkta zikrettikleri şeylerin çoğu, ilâhiyât konusundaki fâsit usûllerinden kaynaklanmaktadır.²³ Böyle fâsit olan bir şeyin, zihni koruyacak bir ilim olarak takdim edilmesi yanlıştır. Çünkü, aslı, sûreti, ilkeleri ve usûlleriyle tamamen hatalıdır. Önceki bilginler mantığa muhtaç olmadan düşünmüşler ve hata etmemişlerdir. İlk dönem İslâm âlimleri de mantığı ve usûllerini fâsit görerek karşı çıkmışlardır.²⁴ İbn Teymiyye'ye göre din, mantık ölçüleriyle tespitten çok daha yücedir.

İslâm düşüncesinin Yunan mantığına ihtiyacı olmadığını ortaya koyan İbn Teymiyye'ye göre İslâm, kendi metodunu da içinde barındıran bir sistemdir. Bundan dolayı da Müslümanların usûl yönünden başkalarına ihtiyaç duymalarının düşünülmesi doğru değildir. Allah'ın kalplere kendisiyle işlerin ölçülüp tartılacağı bir ilim vermesinin sonucu olarak, kalplerin benzerlikleri ve farklılıkları anlaması hususunu, Allah mizan olarak koymuştur.²⁵ Allah bunu Resulleriyle haber vermiştir. Bu mîzanla, benzerlik ve farklılıklar, neyin ne ile bâtil olduğu ve benzerler arasındaki ortak bir ölçü ile birbirlerinin misli olduğu bilinir.²⁶

Mîzan, benzer şeyleri aynı, farklı şeyleri ayrı hükümlere tâbi kılma denen aklî bir ölçüdür. İbn Teymiyye de bu ölçüyü esas alarak, Kur'ân ve Sünnet'e dayalı bir yöntem üzerinde durur. Kur'ân'daki misaller ve kıyaslar, bu şekilde çokça yapılmaktadır. Allah kıyaslanan gerçekleri ve verilen misalleri, iki benzer şey arasındaki eşitliği ve iki ayrı şey arasındaki farkı açıklamıştır. Bu aklî mîzan haktır. İki benzer arasındaki eşitliği içeren, iki muhtelif şey arasındaki farklılığı gösteren sahîh bir kıyastır. Allah ortak bir ölçü olan mîzanı Resul'üne imanı indirdiği gibi indirmiştir.²⁷ Böylece İbn Teymiyye, Kur'ân eksenli, hâricî gerçek varlıklara dayalı, sade bir mantık anlayışı kurmaya

²³ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-Fetavâ*, IX/82.

²⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.* IX/194-195.

²⁵ İbn Teymiyye, *er-Reddu ale'l-Mantıkıyyîn*, s. 316.

²⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.* s. 306.

²⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.* s. 314-315.

gayret etmiştir. Bunu yaparken de, sadece zinihsel yapıya dayalı anlayışı reddetmiş, tecrübeye ve tikele dayalı bir mantık kurmaya çalışmıştır.

Akıl yürütme yollarını, ta'lil/dedüksiyon, istikra/tümevarım ve temsil/analoji şeklinde olmak üzere üç çeşit görmek yanlıştır.²⁸ İnsanlar farklı şekillerde de akıl yürütebilirler. Önemli olan, delilin, delil olarak ileri sürüldüğü husus için gerektirici olmasıdır. Delilin şu veya bu tarzda ortaya konmuş olması sonucu değiştirmez.²⁹ Yakın bilgiye ulaşmak akıl yürütmenin şekliyle ilgili değildir. Bir istidlâlin yakın veya zan ifade etmesi, delilin gücüne bağlıdır. Mantıkçıların iddia ettikleri gibi, yakîne ulaşmanın yegâne yolu mantikî kıyas değildir. Bu yolla elde edilen sonuçların, temsili kıyasla elde edilmesi de mümkündür.³⁰

İbn Teymiyye kıyası farklı bir bakış açısıyla ele alarak sahih kıyas ve fâsit kıyas şeklinde ikiye ayırır. Bu sınıflandırma da kıyasın kendisinde bulunan özelliklere bağlıdır. İbn Teymiyye kıyasta fâsitliğin ölçüsünü, nassa aykırılık olarak görür. Kıyasla çelişen bir nass bulunduğunda, kıyasın kesinlikle fâsit olduğu bilinir. Yine nassın fâsitliğine delâlet ettiği her kıyas da fâsittir.

Nakil Anlayışı

İlâhî ve beşerî bilgi, bir dil vasıtasıyla gelmektedir. İbn Teymiyye de bu konuda hassas davranmakta, dil-bilgi ilişkisine önem atfetmektedir. O, dile çok önem veren bir dil uzmanı olmasına rağmen, yine de dil, onun için, bir amaç değil, dîni anlamaya yönelik bir araçtır. Çünkü dil, Allah'ın kitabını anlamak için bir vesiledir. İbn Teymiyye, nahve/gramere ayrı bir önem atfetmektedir. Onun Arap gramerine verdiği bu önem, Kur'ân'ı anlama söz konusu olduğunda, daha bir anlam kazanmaktadır. Kur'ân tefsirinde, nahivle ilgili hususlar üzerinde önemle durmakta ve 'Nahiv ilmi bir istinbat/çıkarsama ilmidir. Bu ilim Kur'ân'ın indiği dilin kanunlarını muhafaza etmede bir vesiledir'³¹ demektedir. Nahvin en önemli unsuru olan irabla mana arasında ilişki vardır. Çünkü, irabdaki hata neticesinde manada hata ortaya çıkmaktadır. O'na göre, mutlak kelâm, 'mana' için olan ve bir arada bulunan harfler için bir isimdir.

²⁸ İbn Teymiyye, *er-Reddu ale'l-Mantıkıyyîn*, s. 136.

²⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 241-242.

³⁰ Yaren, M. Tahir, *İslâm Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, s. 86.

³¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, VII/529

Dilcilerin dediği gibi kelâm, isim, fiil ve harften oluşan ve harflerle manaya mutabakatı/uygunluğu olan şeydir.³²

Nahiv ilminin, Kur'ân'ı en doğru anlayan insanlar olan sahâbe döneminde bir ilim olarak Hz. Ali zamanında ortaya çıktığını³³ belirterek, dil konularındaki tartışmalarda, her hangi bir dil ekolünün taraftarı olmamış, delilin gösterdiği sonuç ne ise o görüşü kabul etmiştir.

İbn Teymiyye, lafzın manasına uygun olarak, zâhirine hamledilmesine önem vererek, dilde bulunan kural ve kaideleri tahlil etmektedir. Nitekim o, bu kaidelerden biri olan takdim ve tehir konusunu Arap dilinin en önemli özelliklerinden biri görmüştür.³⁴ Ayrıca, kelâmın tertibinde bir değişme olmaksızın, kendi nazmı ve tertibi üzere ifade edilmesinin asıl olduğunu söylemektedir. Herhangi bir karine olmadan, lafzın aslına muhalefet etmenin caiz olmadığı görüşündedir. Nitekim, ona göre takdim ve tehir, bir karineyle birlikte olursa câiz olup herhangi bir kapalılık olursa câiz değildir. Çünkü bu durum, muhatabı aldatmaktadır.³⁵ İbn Teymiyye hazf ve takdim hususunu da Arap dilinin güzelliklerinden kabul etmekte, makbul hazfin, mananın zâhirine uygun olmasına dair örnekler vermektedir.³⁶

Kur'ân'a toplumsal hayat içinde son derece aktif bir rol biçen, onu toplumsal ve ferdî hayatın tek tanzim edicisi olarak kabul eden ve insanların dünya ve âhiretteki mutluluklarının yegâne kaynağı olarak sunan İbn Teymiyye, Kur'ân'ı sadece bir bilgi kitabı olarak görmemektedir. Ona göre Kur'ân, normatif bir mesajdır ve bu yüzden mutlaka anlaşılması gerekmektedir.³⁷ Kur'ân'ın tümünün anlaşılmasının gerekliliğini savunarak, Allah'ın manası bilinmeyen bir şeyi indirmiş olmasının düşünülemeyeceğini söylemektedir. Vahiy bir mesaj olduğuna göre, vahyin anlaşılması gerekir. Anlaşılmayan bir şey mesaj olamaz. Bundan dolayı İbn Teymiyye, Allah'ın insanlara anlamayacakları bir dilde hitap etmesinin düşünülemeyeceği kanaatinde dir.³⁸

İbn Teymiyye, Kur'ân'ın tümünün Hz. Peygamber tarafından açıklandığı fikri üzerinde ısrarla durmaktadır. Kur'ân'ın manası ve

³² İbn Teymiyye, *Mecmû'âtü'l-Fetevâ*, XII/217, 244, 245.

³³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII/529.

³⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XXXI/89.

³⁵ İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut trz., VI/231.

³⁶ İbn Teymiyye, *Dekâiku't-Tefsîr*, Müessetü Ulümü'l-Kur'ân, Beyrut 1984, II/335.

³⁷ Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı*, s. 74.

³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'âtü'l-Fetevâ*, 17/397.

lafızları Hz. Peygamber tarafından anlaşılmış ve ümmete izah edilmiştir. Hz. Peygamber'in ashabına Kur'an'ın kelimelerini açıkladığı gibi, manalarını da açıkladığının bilinmesi³⁹ ve üzerinde düşünülmesinin gerekliliği kesin bir hükümdür.⁴⁰

Bilgi için yegâne kaynak nakil olup, onun aslını da âyet ve hadisler oluşturmaktadır.⁴¹ Ayetleri olduğu gibi ele alıp onları tefekkür etmek gerekir. İlim ya masumdan (peygamberden) sahih olarak gelen bir nakil/rivayet, ya da malum delile dayalı bir sözdür.⁴² O, "Önceden belirlenmiş fikirlerle, âyetler üzerinde düşündüğümüz zaman, o âyette, ancak o belirlenmiş fikri buluruz. Dolayısıyla âyetler üzerinde düşünürken sadece âyeti ele alıp, verilmek istenen hükmü âyetten almamız." diyerek, peşin fikirlerle delil arama yerine, delilden bilgi üretmeyi yeğlemiş, eleştirel tahlil yöntemiyle hareket ederek, yapıcı ve üretken olmaya çalışmıştır.

Bir âyeti tefsir ederken veya bir meseleyi izah ederken onunla ilgili Kur'an'da geçen bütün âyetleri inceleyerek tahlillerde bulunmakta ve oradan bir hüküm çıkarmaya çalışmaktadır. Bugün 'konulu tefsir metodu' şeklinde isimlendirilen usûl, 'Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri metodunun, Kur'an tertibine göre değil de, müstakil, daha geniş ve esaslı bir şekilde kullanılması⁴⁴ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tavrı ile önceki müfessirlerden ayrılmakta, takip ettiği konulu ve bütüncül yaklaşımla, kelâmın manasını bir bütün olarak ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bunu yaparken de, kelime ve kavramların izahını ihmal etmemektedir.

Hız. Peygamber, Kur'an'ın, hem lafızlarını hem de manalarını ayrı ayrı izah etmiştir diyen İbn Teymiyye, Kur'an ve sünnette, Kur'an'ın tefsiriyle ilgili bir açıklama bulunmazsa sahâbe sözlerine başvurmanın gerektiğine inanmaktadır. Çünkü onlar, bu konuda daha çok bilgi sahibidirler. Özellikle de dört büyük halifenin sözlerine mutlaka müracaat etmek gerekir.⁴⁵ Dînî ve ilmî konularda, selefın söz ve davranışlarını bilmek, sonrakilerin söz ve davranışlarını bilmekten daha hayırlıdır. Sahâbelerle bir arada bulunmuş ve onlardan tefsir almış olan tabiinin ileri gelenlerinin sözleri ve tefsirleri de İbn

³⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, Thk., Adnan Zerzur, Beyrut 1971, s. 35.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-Fetvâ*, 17/390.

⁴¹ İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II/60-62.

⁴² İbn Teymiyye, *Mukaddime Usûli't-Tefsîr*, s. 33.

⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-Fetvâ*, IV/36-37.

⁴⁴ Güngör, Mevlüt, *Tefsirde Konulu Tefsir Metodu*, İslami Araştırmalar, c. 2, sayı. 7, Ankara 1988, s. 50.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, s. 95.

Teymiyye'nin tefsirinde kaynaktır.⁴⁶ İbn Teymiyye, âyetin anlaşılmasına yardımcı olduğuna inandığı sebebi nüzûle de yer vermektedir. Çünkü, sebebin bilgisi insanı müsebbibin bilgisine götürür, demektedir.⁴⁷

Kim, Kur'ân'ı aklî doğrular, kanıtlar ve kıyaslar olarak isimlendirilen gerekçelerle veya ilham ve keşiflerle terk eder ve tartışmaya girerse kendisinde hiçbir hüccet olmadığı halde Allah'ın âyetlerine karşı mücadele eden kimse konumunda olur.⁴⁸ Kur'ân'ı anlamada bid'at ve tahriflere sebebiyet veren, aşırı te'villerden ve batınî yorumlardan korunması için selefin yolundan gitmek gerektiği kanaatinindedir.

İbn Teymiyye'nin, Allah ve Resul'ünün din olarak ortaya koydukları⁴⁹ diye tanımladığı Sünnet, şeriat gibi Resulullah'ın ortaya va'z ettiği şeylerdir. Resul'e itaatın Allah'a itaat olması hususu, sünnetin otoritesini ortaya koymaktadır. Sünnet'in delil oluşuna, *'Evlerinizde okunan Allah'ın ayetlerini ve hikmeti hatırlayın.'*⁵⁰ âyetindeki 'hikmet' kelimesinin sünnet olduğunu sürekli vurgular.⁵¹ Kitapla kastedilen, nebevî vahyin somut ifadesi olan Kur'ân, hikmetle kastedilen ise, Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından uygulanması anlamına gelen sünnettir.⁵² Rasulullah, Allah ile insanlar arasında onun emrinde, nehyinde, helal ve haram kılmasında vasıttır.⁵³

Sünneti sınıflandırırken klasik üçlü tasnifi kullanmaktadır. Nitekim, nebevî hadisi tanımlarken, Resulullah'ın nübüvvetinden sonra söz, fiil ve ikrar olarak rivâyet edilenler olduğunu ve bu üç vecihten sabit olduğunu söylemektedir.⁵⁴ Resulullah'ı örnek almak onun yaptığını, onun yaptığı şekilde yapmaktır. Bu, ancak onun kastettiği gibi kastederek olur.⁵⁵ Görüldüğü gibi İbn Teymiyye, sünnetin anlaşılması ve Resulullah'a uyma konusunda amelin sûretinin değil, maksadın hedeflenmesi gerektiğini söylemektedir.⁵⁶

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, s. 102-104.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 47.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İstikâme*, 1988, s. 22.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-Fetava*, (Kahire bsk.) IV/436.

⁵⁰ Ahzab, 33/34.

⁵¹ Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*, Pınar Yayınları, İstanbul 2004, s. 98.

⁵² Okumuş, Bünyamin, *İbn Teymiyye'nin Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 2004, Yayınlanmamış Doktora Tezi, s. 48.

⁵³ İbn Teymiyye, *Kitâbul İmân*, Mısır 1325, s. 16.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *İlmu'l-Hadis*, Mısır 1984, s. 53.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Mısır 1341, V/95.

⁵⁶ Özer, *a.g.e.*, s. 102.

Hadis değerlendirmesinde, hadis metnini incelemekte ve onunla ilgilenmektedir.⁵⁷ Bu ilgisi, onu formel hadis usûlüne ters bir takım değerlendirmelere iterek; hadis tenkidine bakışının, sadece isnadla sınırlı olmadığını göstermektedir.⁵⁸

Sünnete bu kadar değer vermesi, peygamberliğe verdiği önemden kaynaklanmaktadır. Çünkü Peygamberleri, Allah'la insan arasında elçi kabul ettiği gibi, onları bilgi kaynağı olarak da görmektedir.⁵⁹

Sünnetin ikinci asıl olması, sadece tertip açısından değildir. İbn Teymiyye'nin görüşlerinde, Kur'an ve sünnet olguları birbirleriyle iç içe girmektedir. Bazen istidlâl açısından Sünnet'ten önce Kur'an'la delil getirmeyi öne almaktadır.

Sonsuz bir deniz olduğu için, Sünnet'in tümünün bilinmesi şart değildir. Yalnız ahkâmı ilgili hadislerin bilinmesi yeterlidir.⁶⁰ Selef ve imamlar, Resulullah'tan gelen bilgileri tereddütsüz kabul etmişlerdir. Çünkü, onun izinde olmak, sözünü almak ve ona uymaktır. Onun dışındakilerin sözleri alınabilir de terk edilebilir de.⁶¹

İbn Teymiyye, sahâbe ve tabiin olarak kabul ettiği selefin Kitap ve Sünnet'e uygun hak mezhep olduğu görüşündedir. Onlar, insanların Kitap ve Sünnet'i en iyi anlayan ve bilenleridir. Bu yol sarîh ma'kûle delâlet etmektedir.⁶² İbn Teymiyye, selefin yolunun sadece nasslara iman olarak algılanmasını yanlış görmektedir. Onlar, nassları, manaları ve delâletleriyle birlikte apaçık bir akılla ele almaktadır. Sahâbeler, nassların anlamlarını en iyi bildikleri gibi, aynı zamanda, akli konulara da hâkimdirler.⁶³ Onlar aralarında tartıştıkları hususları, Kitaba ve Sünnete götürmüşlerdir.⁶⁴

Bilgi ve Usûlüddîn Anlayışı

İbn Teymiyye, bilgiye ulaştıran yollar ile bu yolların sıhhati arasında bir bütünlüğün olması gerektiğini söylemektedir. Bilgi yolları çeşitlidir ve Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdikleri, bilgi kaynaklarının başında gelmektedir. İbn Teymiyye, diğer bütün kaynaklara bir ölçü ve esas olması açısından bu hususa ayrıca önem

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, VII/428.

⁵⁸ Özer, *a.g.e.*, s. 108.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-Fetavâ*, II/25.

⁶⁰ Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukukunda Mezhepler*, Ref'ul-Melam Risalesi, İstanbul 1971, s. 42.

⁶¹ Karaman, *a.g.e.*, s. 36.

⁶² İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, V/379.

⁶³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII/54.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/272.

vermektedir. Bu ölçüye uygun olanlar sahih, aykırı olanlar ise bâtil ve geçersizdir. Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği bilgilerin esasını Kur'ân oluşturmaktadır. Sünnet de bu bilgiye dâhildir. Allah'tan, âhîret gününden, geçmişte olanlardan, doğru ve gerçeklerden, emredilecek ve yasaklanacak hususlardan haber veren birine ihtiyaç vardır. Böyle biri olmazsa bâtil, bid'at ve cehâlet ortaya çıkar. Bu bâtil ve bid'atler kimilerince aklî ilimler; kimilerince de ibadet, mücahede, zevk ve makamlar diye isimlendirilse de aynı olmaktadır.⁶⁵ Bir kimsenin kendi delil ve tanımıyla, kendi tanımının dışında başka şeylerin bir şey ifade etmeyeceğini söylemesi, çok büyük bir hatadır. Nitekim nazar ehlinin yaptığı budur ve 'ilim ancak mutlak olarak nazarla elde edilir' sözlerinde hata etmektedir. 'Nazara ihtiyaç yoktur, marifet/bilgi herkes için gereklidir' diyenler de, hatalıdır.

İbn Teymiyye'nin önem verdiği konulardan birisi de bilginin zorunluluğu hususudur. Ona göre bazı kimseler, görüş ve düşüncelerini, zarûrlük, nazarîlik, kat'îlik veya zannîlik öncülleri üzerine kurarak görüşlerini, değişme ve dönüşmeyi kabul eden esaslar üzerine bina etmişlerdir. Sünnet'in bildirdiği bilgi hiçbir durumda çelişki kabul etmez bir gerçektir. Aynı zamanda Resul, gerçeğin bilgisine ulaştıracak olan burhanî aklî delilleri de ikâme etmektedir. Doğru bilgiye ulaştıracak yolların tarif edilmesi ise insanlara bir fayda temin etmektedir.⁶⁶ Bir bilgiyi birisi hisle, diğeri haberle, bir diğeri nazarla bilir. Bunların hepsi âdemoğlu için ilim (yani bilme) yollarıdır.⁶⁷

İbn Teymiyye'ye göre, Allah Resul'ünün getirdiği bilgiler, dînin bütününe; usûl ve fûrûuna, bâtın ve zâhirine yönelik açıklamalar getirmektedir.⁶⁸ Resul insanlar için aklî delillere ve yakînî burhanlara rehberlik etmiştir⁶⁹ Böylece İbn Teymiyye, bilgiye kaynaklık eden nassın kapsamını belirlemiş olmaktadır. Nassla ilgili gelen bilgilerin sağlamlığı ve sıhhatini de elde etmek gereklidir. Bilgi için nassın indiği dilin de iyi bilinmesi önemlidir. Nassları bağlamının dışında, dil açısından zâhirinden ve hakiki olarak da konulduğu anlamdan başka bir şeye çevirmek doğru değildir. Bundan dolayı selef, lafzı olduğu gibi kabul etme yoluna gitmiştir. İbn Teymiyye'ye göre nakil yoluyla gelenler de, bilginin kaynaklarındandır.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İstikâme*, Medine 1403, II/299.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, III/303-304, 306.

⁶⁷ Ahmedî, Abdulhalim, *Mantiku İbn Teymiyye, Kurâtin Cedîdetün, Hel Enkere'l-Bedihiyât ve limâzâ*, ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, İslamabad, 1992, s. 36.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İstikâme*, II/299.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Meâricu'l-Vüsûl*, (M. Resâil içinde), Mısır 1323, I/183.

İbn Teymiyye, filozofların tümel kavram anlayışlarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre tümel, insan zihninin dış gerçekliğe uyan veya uymayan soyutlamasından başka bir şey değildir. Bir tümelin gerçek gibi farz edilmesi, fitrata aykırıdır. Çünkü fitrat, gerçek dünyada tümel gibi şeyleri idrak edememektedir. Dış varlıklar, sadece bireysel olup özel şeylerdir ve gerçeklerdir. Bu yüzden yalan haberlerle ilgili durum gibi filozofların tümel anlayışlarının dış âlemde gerçekliği yoktur.⁷⁰

İbn Teymiyye'ye göre fitrat, Allah'ı ve muhabbetini bilmek için tayin edilen bir güçtür. Fıtrat, bir taraftan algı ve idrakin güçlerinden oluşmakta olan akıl melekesi ve anlayış, diğer taraftan irade kabiliyeti ve his gücünden oluşmaktadır. Bu iki grup meleke birbirini tamamlayıcıdır.⁷¹ İbn Teymiyye, fıtratın selim ve selamette olması gerektiğini vurgulayarak⁷² zarûrî fitrî bilgilerin fıtratın sıhhati ve selametiyle birlikte hâsıl olduğunu söylemektedir. Heva hevese uyma ve körü körüne taklidi, fıtratı bozan unsurlardan saymaktadır.

İbn Teymiyye'nin kelâm ve felsefeyle ilgili bakış açısı, onun insan bilgisinin tabii olması probleminde olan yaklaşımıyla ilgilidir. O, bilgi teorisini tamamıyla kendi dînî kanaati üzerine temellendirmiştir.⁷³ Ona göre, Allah, insanlığı Allah'ı bilmek ve tasdik etmek, bâtılı bilmek ve onu reddetmek demek olan fitrat üzere yaratmıştır. İnsan, mevcut olan hakikati, fıtratla kabul eder, faydalı olan hakikati, fıtratla bilip ona sevgi duyar. Var olmayan bâtılı ise fıtratla onu yalanlar, ondan kaçınır ve inkâr eder.⁷⁴

Delilden bağımsız olarak İbn Teymiyye, bilginin elde edilmesinde ikincil yol olarak iki alternatifte işaret etmektedir. Şöyle ki; bir taraftan sezgiyle öğrenilen idrakin kavramsallaştırılması olan fıtratı, diğer taraftan insanın kapasitesini aksettiren akla müracaatını öne sürmektedir.⁷⁵

Aklın mutlak asıl olduğunu söyleyenleri kabul etmeyen İbn Teymiyye, onların, 'nakli öne geçirirsek, onun aslı olan akla ta'n etmiş oluruz' şeklindeki sözlerini de kabul edilemez bulmaktadır. Onların 'naklin aslı akıldır' sözüyle ya naklin sübutunda aklın asıl

⁷⁰ Madjid, Nurcholish, *İbn Taymiyya on Kelâm and Falsafa*, Chicago 1984, s. 72.

⁷¹ Madjid, *a.g.e.*, s. 67.

⁷² İbn Teymiyye, *Der'ü Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, III/306.

⁷³ Madjid, *a.g.e.*, s. 65.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s. 29.

⁷⁵ Lamotte, Virginia, *İbn Taymiyya's Theory of Knowledge*, s. 51, (Hallaq, W 1991, İbn Taymiyya on The Existence of God, Acta Orientalia(Copenhagen), 52, pp.49-69 den alıntıdır.)

olduğu, ya da naklin sıhhatinin akılla sabit olduğu kastedilmektedir. Naklin sübûtunda aklın asıl olduğunu akıllı biri söylemez. Çünkü rivayet veya başka bir yolla sabit olan bir şey, biz onu ister akılla bilelim isterse başka bir yolla bilelim- ya da onun sabit oluşunu akıl veya başka bir yolla bilemeyelim- o sabittir. Bilginin olmaması bilgi olarak bir şeyin yok olmasını gerektirmez. Sadık ve masduk (sav) olanın haber verdiği şeyler haddi zatında sabittir. Onun haber verdiği şeylerin doğru olduğunu bilmemiz veya bilmememiz bir şeyi değiştirmez. İnsanlar tasdik etmese de onun haber verdiği şeyler haktır. Risâletin sabit oluşu kendindedir. Resul'un sıdkı ve onun haber verdiği şeylerin doğruluğu kendindedir. Bunlar bizim varlığımıza bağlı değildir. Bizim akıllarımıza veya aklımızla bildiğimiz delillere bağlı değildir. Böylece şeriatın kendi başına sabit oluşunda aklın asıl olmadığı ortaya çıkmıştır. Biz ona ve onu aklımızla bilmeğe muhtacız. Çünkü akıl, şeriatın kendi başına kâim olduğu şeyi bilirse hem onu hem de onun içerdiği dünya ve âhiretle ilgili işleri bilmiş olur.⁷⁶

İbn Teymiyye bu noktada aklın anlam alanına temas etmektedir. Sem'îyyâtın (nakille gelen bilgi) delili ve akılla elde edilen bilginin aslı olan akıl kastedildiğinde ise akılla bilinen her şey sem'îyyâtın aslı ve sıhhatinin delilidir. Sem'îyyâtın sıhhatini bilmek Resulullah'ın doğruluğunu bilmeye dayanır. Halbuki aklî ilimlerin hepsiyle, Resulullah'ın doğruluğunu bilmek mümkün değildir. Aksine Resul'den öğrenilen şeyle Allah'ın Hz. Peygamber'i gönderdiği de bilinir. Bunun için, akılla bilinen şeylerin, delâlet, sıhhat ve başka açılardan aklın, naklin aslı olmadığı anlaşılır.⁷⁷

Sem'îyyâtın sıhhatinin bilgisine dayanmayan aklî ilimler, sem'îyyâta ters düşüyorsa, bu, onun aslında olan bir özür değildir. Bazı aklî bilgilerde olan özür, aklî ilimlerin hepsini kuşatmaz. Nitekim aklî ilimlerde bazı sahih şeylerin olması, onların tamamının sahih olmasını gerektirmediği gibi, bazı sem'îyyâtın sahih oluşu hepsinin sahih olmasını da gerektirmez. Öyleyse sem'îyyâta ters düşen aklî bilgilerin doğruluğundan daha çok, sem'î bilgilerimizin üzerine bina edildiği aklî bilgilerin doğruluğu, diğer aklî bilgilerin de doğru olmasını gerektirmez. Bunun tersi de doğrudur. Bu durumda, 'sem'îyyâtın gereği olan aklî ilimlerin doğruluğu, sem'îyyâta ters düşen aklî ilimlerin doğruluğunu gerektirir' de denilemez. Çünkü, kendisiyle sem'îyyâtın bilindiği husus, sem'îyyâtın bilinmesi demektir. Bu durumda sem'îyyâta ters düşen bir bilgi, kendisine ters

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I/87-88.

⁷⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/90.

düşmektedir. Nakil, sadece onun gereği olan bazı şeylerin sıhhatini gerekli kılar; yoksa ona ters düşen şeylerin sıhhatini gerekli kılmaz. Aklî ilimler şeklinde isimlendirilenlerinin bazılarının doğruluğunda, bazılarının da bâtıllığında ittifak edilmiştir. Nakilde şart olan bilgi, naklî bilginin gereğidir. Tam tersine onu çürüten bilgi, onun aslı değildir. Çünkü, bir şeyin gereği olan husus kendisine ters düşmez. Sem'î ilimlerin mâkûlât denilen şeylere takdimi, onun aslıyla çelişen bir şey olmasını gerektirmemektedir. Böylece kendi görüşlerini Allah ve Resûl'ünün kelamına takdim etmede dayanak yaptıkları mukaddimenin bozuk olduğu çıkmıştır. Sem'îyyâtın dayandığı aklî delillerde kendisine ters olan hiçbir şey yoktur.⁷⁸

İbn Teymiyye, Resulullah'ın kabul ettiği şeyi kabul edip reddettiği şeyi reddeden kimsenin öncelikle sarîh ma'kûl ve sahîh menkûl üzere olduğunu vurgular. Aynı şekilde sahîh menkûle muhâlefet edenin aynı zamanda sarîh ma'kûle muhâlefet ettiğini belirtir.⁷⁹

İbn Teymiyye'nin bakışına göre hakkında nakil bulunmayan konulardan usûlüddin diye söz edilmesi ilk önce usûlüddin kavramının kendisiyle çelişmektedir. 'Usûlüddîn', dînin temel esaslarını içerdiğine göre, ona dâhil olan hüküm veya prensipler, peygamberler vasıtasıyla gelmelidir. Kur'ân ve nebevî hikmette Usûlüddîn olmayı hak eden konuların tamamı, hem mesâil, hem de delâil olarak mevcuttur. Böylece bu kaynaklarda Usûlüddîn'in konuları yanında, onları anlamak ve savunmak için gerekli akletme ve ispat yöntemlerini bulmak da mümkün hale gelmektedir.

İbn Teymiyye, kelâmçıların kullandıkları istilâhlar ve onlara yükledikleri anlamlarla, hedeflerinin dışına çıktıklarını düşünmektedir. Yani naklî bilginin dil ve içeriğiyle ilgili bir nevi yabancılaşma yaşadıkları kaygısına sahiptir. İbn Teymiyye'ye göre kelâmçılar, sadece Usûlüddîn'de bulunmayan cevher, âraz, cisim gibi terimleri icat edip kullanmakla kalmamışlar, bu terimlere itikâdî sapmalara yol açabilecek bazı özel anlamlar yükleyerek farklı bir söylem oluşturmuşlardır.⁸⁰ Aslında, kavramı kendilerine mal edenlerin zihninde, bunun neyi ifade ettiği hususunda kendi aralarında bile tam bir belirginlik olmadığından birbirinden çok farklı Usûlüddîn anlayışları ortaya çıkmıştır.⁸¹ Kitap ve sünnette kendi anlayışlarına uymayan naslarla karşılaşınca da, onları mücmel veya müteşâbih

⁷⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/90-91.

⁷⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/100.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/44-45.

⁸¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/41-42.

sayarak geri plana atmışlardır.⁸² İbn Teymiyye, kelamcılarının kendi metodlarına uymayanları ‘Haşevî’ olarak nitelendirmesinin ilk olarak Mu'tezilenin ithamı ile başladığını belirtmektedir.⁸³

Kelâmcıların görüşlerini akla dayandırdıklarını iddia etmelerine rağmen, vahye dayanması gereken ‘usûlüddîn’ şeklinde takdim etmeleri ve muhaliflerini tekfir etmeleri büyük bir tenâkuzdur. Zira, sadece aklî olan bir söyleme karşı yapılacak itirazlar veya ileri sürülen iddialar, sadece aklî olmamakla itham edilir. Fakat kelâmcıların muhaliflerini naklî olmayan görüşleri sebebiyle tekfir ederek, kullandıkları aklî istidlâlleri ve onlara dayandırdıkları beşerî hükümleri, şer’î bir kavram olan küfürle ilişkilendirmeleri bir çelişkidir. Şer’î konuları kelâmın ve aklıyyâtın dışında tutarken, öte taraftan kelâmın aklıyyât alanına muhalif olmayı tekfirle önlemeye çalışmaktadırlar. Oysa tekfir ancak peygamberin haber verdiklerini inkâr etme halinde olabilir. Aklî yargılara muhalif olanın tekfir edilebileceğine dair dinde herhangi bir hüküm yoktur.⁸⁴

İbn Teymiyye’ye göre usûlüddîn İslâmî aklın esas alındığı bir tarzda olmalıdır. O, kelamcılarının usûlüddîni kat’î bir olgu gibi sunmalarına karşıdır. Çünkü bu, şüpheli bir iddiadır. Aralarında tartışma olanların usûllerini kesin addetmeleri anlaşılabilir bir durumdur. Bu kesinlik iddiası, ‘birbirine zıt zorunlu doğruların olması mümkündür’ gibi bir sonucu doğurur ki bu kabul edilemez.⁸⁵

Delil Getirmede Akıl-Nakil İlişkisi

İslâm düşüncesinin en temel meselelerinden biri de, akıl ve nakil arasındaki ilişkinin boyutları ve sonuçlarıdır. Kelâmda akıl-vahiy, felsefede de felsefe-din ilişkileri şeklinde ortaya çıkan tartışma, İbn Teymiyye’nin bir eserine isim olacak kadar önemlidir.

Usûlüddinde aklın delil oluşu ve akıl yürütmenin zorunluluğu konusunda kelamcılar ittifak halinde olmalarına rağmen, bilginin ve delillerin yerlerinin sıralanmasında ihtilaf halindedirler.

Ehl-i Sünnet âlimleri ise, genelde nakli başa almakla beraber, her ikisini de dengeli bir konumda ele almaya çalışmışlardır. Bu ikisi arasında bir çelişki olduğunda hangisinin önceleneceğinde çıkan tartışmada, İbn Teymiyye nassı öne alan, fakat akli ihmal etmeyen bir bakış açısına sahip olup, her iki delil kaynağının sağlamlık ve

⁸² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/73,77.

⁸³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII/350-351.

⁸⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/242-243.

⁸⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/52-53.

doğruluğuna bakarak sahih naklin sarîh akılla birbirleriyle çatışmayacağını söylemektedir.

Kelâmcıların akli öne çıkarması ve akıl yürütmelerde mantikî delil getirme metotlarını kullanmakta bir sakınca görmemesi, özellikle de Fahreddîn Râzî (d.543/1149-ö.605/1209) ve ondan sonra gelenlerin, felsefî terimleri kullanmaları İbn Teymiyye tarafından eleştirilmiştir.

Felsefeleşmiş kelâm anlayışına karşılık o, Kur'ân ve sünnetle oluşturduğu ve bunların sınırlarını belirlediği aklilik alanı oluşturmaya çalışmıştır. İnanılması gereken zarûrât-ı dîniyyeye dâhil olan hükümleri Allah, vahiyle bildirdiği gibi, onları ispat ve takviye edecek akli istidlâlleri de göndermiştir. Nassların içindeki bu istidlâller sahâbe tarafından anlaşılıp uygulanmış, böylece, vahye dayalı akli metot oluşturulmuş ve onları takip eden selef âlimleri başka bir akliliğe ihtiyaç duymamışlardır.⁸⁶

Delilin bir bütün olduğu kanaatinde olan İbn Teymiyye, delili, asıl ve fer'î diye ikiye ayırmaz. Delili sadece akli ya da nakli alana sıkıştırmak doğru değildir. İbn Teymiyye'nin aradığı esas, naklin sahih olmasıyla birlikte, aklın sarîh olmasının oluşturduğu şer'î bir bütünlüktür. Bu, daha önce yapılabilmiş bir durumdur.

İbn Teymiyye, Kur'ân'ın açık bir şekilde akli delillere yer verdiğini söyler. Tevhid, Resul'lerin doğruluğu, sıfatların ve haşrin ispatı gibi meselelerde Kur'ân'daki misaller, yapılan açıklamalar ve işaret edilen örnekler akılla bilinen delillerdendir. Nassların işaret etmesi suretiyle elde edilen akli burhan ve kıyaslar, dolaylı olarak Kur'ân ve sünnete dayandıkları için, şer'î delil kabul edilirler.⁸⁷ Dahası nasslardaki aklilik kelâmcıların akli metot ve delil getirmelerinden daha sağlam bir yapıya sahiptir. Zira nassların delâletinden daha çok aklın delâletinde zan ve ihtilaf vardır.⁸⁸

Dinde zorunlu olarak inanılması gereken hususlar, İbn Teymiyye'ye göre, ancak şer'î delillere dayanır. Şer'î delil ise vahye bağlıdır ve aynı zamanda akılla da desteklenen, yani hem nakle uygun hem de akla uygun olan delildir. Bu açıdan bakınca dinde birbirinden tamamen bağımsız, sınırları belirlenmiş akli ve nakli delil ayırımı yoktur. Akıl, inanç konularında vahyin rehberliğine ve kaynaklığına muhtaçtır. Şer'î delil, hem Kur'ân'ın delâlet ettiği ve Hz. Muhammed'in haber verdiği nakli delilleri, hem de var olan akli delilleri ihtiva ettiğinden, aralarında herhangi bir çatışma olmadığı

⁸⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-Fetavâ*, XVI/471.

⁸⁷ İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzî'l-Akl ve'n-Nakl*, I/198-200.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/192-194.

gibi, aksine bir bütünlük de mevcuttur. Nasslardan elde edilen delil getirmeler ve ortaya konan hükümler, şer'îdir ve tutarlılık itibariyle de aklî delillerden daha kuvvetlidirler. Üstelik aklın delâletinde birçok ihtilaf çıktığı halde, naklin zâhirinin delâletinde bir tartışma ve çekişme yoktur.⁸⁹

Delillerin tespiti iyi yapılmalıdır. Delillerin her ikisi ya aklîdir, ya da naklîdir. Veyahut biri naklî, diğeri aklîdir. Yine delillerin, her ikisi ya kat'îdir, ya da zannîdir veya biri kat'î diğeri zannîdir. İki kat'î delilin –ikisi de aklî veya sem'î yahut, biri aklî diğeri sem'î- çatışması caiz olmayacağı ittifakla kabul edilen bir husustur. Çünkü kat'î delil, delâlet ettiği şeyin sübutunu vacip kılar. Kesinlik ve çatışmanın aynı anda bir arada bulunması düşünülemez. Bu durumda kat'îliğine inanılan delillerin, birbiriyle çatıştığı düşünülmesi doğru değildir. Yani ikisinin de delil olması, birinin kat'î olması ve delâlet ettikleri şeylerin çatışmaması gerekir. İki medlûlün çatıştığı bilinmekle beraber iki delilin çatışması mümkün değildir.⁹⁰

İbn Teymiyye'ye göre, her iki delil de zannî ise, delilin kuvvet durumuna göre, biri diğere tercih edilir. İster aklî, ister naklî, tercih edilen delil öne geçer. Biri kat'î diğeri zannî ise, kat'î olan aklîlik ve naklîliğine bakılmaksızın öne alınır. Delillerin sem'î veya aklî olması bir şeyi değiştirmez. Çünkü zan yakîn ifade etmez.⁹¹

Delilde belirleyici olan aklîlik değil, kesinliktir. Burada İbn Teymiyye, 'sem'î delil kat'î olamaz' diyenlere karşı, bu sözün bâtil ve faydasız olduğunu söyler. Aklın nakle önceliği, ne sırf aklî olması, ne de sem'îyyâta asıl olmasından değil, kat'î oluşundandır. Buna karşılık kelamcılara göre akıl, sem'îyyâtın aslı olduğu için öne alınmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre bu bâtildir. Kat'î ve zannî deliller çatışırsa, aklî-kat'î delil öncelenir. Fakat, sem'î delilin kat'î olmaması, düşünülebilecek bir şey değildir. İnsanlar Resulullah'ın getirdiği birçok şeyin zarûret-i dîniyyeden olduğunda ittifak halindedirler. İbn Teymiyye kat'î olanın zannî olana takdim edilmesinin şart olduğunu söylemektedir. Sem'î-katî delilin bulunduğu yerde, aklî-katî delilin, onunla ters düşmesi mümkün değildir.⁹²

Delilin aklî veya naklî oluşu, delilin bilinme şekline göre değer kazanır. Naklî olması, aklîliğin alternatifi değildir. Aklî veya naklî deliller bizzat delil olmalıdırlar. İnsanların, aklî-naklî delil olarak isimlendirdikleri şeyler, çoğu kere delil değildir. Selef nassdan

⁸⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, II/3.

⁹⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/79.

⁹¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/79.

⁹² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/80, 85.

neş'et eden haberlerin delil oluşunda ittifak edip, bunların delâleti hususunda tartışmamışlardır. Sonrakiler ise, naklin bu hususlara delâlet edip etmediğini değil, akla uyup uymadığını tartışmışlardır. Zira onlar, Kitap ve sünnetin bu haberleri ispat ettiğini kabul etmektedir. Naklin müsbete delâlet ettiği hususunda ittifak vardır. Tartışma, delâletin kat'îliği ve zannîliği konusundadır.⁹³

Aksine kelamcı ve felsefecilerden muhalif olanlar, aklî delillerden her hangi birinde bile ittifak halinde değildir. Her grup, diğerin delilleri hakkında; 'akıl bunun sıhhatine değil, fâsît olduğuna delâlet eder' demektedir. Cevher gibi sadece akılla ilgili konularda bile ihtilaf etmişlerdir. Oysa naklin delâleti, üzerinde ittifak edilen bir meseledir.⁹⁴

Şeriate ters olan aklî delillerin fâsîtliği, akılla bilinir. Fâsîtliği bilinen bir şeyin, akla veya nakle aykırı bir delil olması da caiz değildir. Naklî delillerin de Resul'den geldiği zorunlu olarak bilinir. Çünkü İslâm dininde zorunlu olarak bilinen bir şeyin bâtil olması mümkün değildir.⁹⁵ Resul'den gelen lafız ve fiiller, onların anlam ve amaçları mütevatirdir. Mütevatir nakil yakîni ifade eder. Tevatürün lafzî veya mânevî oluşu hükmü değiştirmez.⁹⁶ Bu sebeple İbn Teymiyye, Resul'den gelenlerin zarûrî ve yakîni olduğunda ısrarlıdır.

Delilin sadece aklî veya sem'î oluşu, övgü ve yergiyi, yahut da sahihliği veya fesadı gerektiren bir özellik değildir. Aksine bunlar, kendisiyle bilinen şeyin yolunu açıklar ki o da akıl veya nakildir. Eğer bu yol naklî ise onunla beraber mutlaka akıl da vardır. Delilin şer'îliğine gelince; aklî olması onun zıddı değildir. Çünkü şer'î olanın zıddı bid'î oluşudur. Delilin şer'î oluşu onun övgü sıfatı, bid'î oluşu yergi sıfatıdır. Şeriate muhalif olan her şey bâtildir. Şer'î delil bazen sem'î, bazen de aklî olur. Şer'î delilde şeriatın kabul ettiği şeyler de bazen akılla bilinir. Ancak şeriat ona dikkat çekmiş ve ona delâlet etmiştir. Bu özelliğinden dolayı o şer'î ve aklî bir delil olur. Bu, Allah'ın kitabında dikkat çektiği deliller gibidir. Bunlar açık ispatlar ve aklî kıyaslamalardır ve her şeye rağmen bunlar şer'îdirler.⁹⁷

Şer'î delilin geldiği kaynağın önemli olduğunu vurgulayan İbn Teymiyye, kesinliğin bir yanını da belirlemeye çalışmaktadır. Şer'î delil ancak sadık olan birinin haber vermesiyle bilinir ve bunlara şer'î-sem'î deliller denir. Kur'ân'ın aklî deliller gösterip, onlara dikkat

⁹³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/190.

⁹⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/193.

⁹⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/194-195.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/195.

⁹⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/198.

çekmesini anlamayıp,⁹⁸ şer'î delili, sadece sadık olanın haberiyle sınırlı tutanların yanıldıklarını söyler. Bu yanılgı, onların usûlüddin anlayışlarında aklî ve sem'î ayırımını doğurmuş; sem'î olanın da sadece kitap ve sünnetle sınırlandırılmasıyla sonuçlanmıştır.

İbn Teymiyye, ortaya koyduğu bu bütünlükçü bakış açısıyla, delillerin tanımlanması ve tasnifinde farklı bir açı getirmiş olmaktadır. Delilin sadece aklî veya naklî diye ikiye ayrılmasının oluşturduğu dar alanların dokunulmazlığının ortaya çıkardığı yanlışlığı belirlemiştir. Kendi anlayışına göre düzenlediği yapı ise, delilin bulunduğu alanla kâim olmasının yanı sıra, diğer alanla olan ilişkisinin ihmal edilmemesi ve bu durumun da yadırganmaması şeklindedir. Şer'î olmayan aklî ve naklî deliller, yerine göre birbirine tercih edilebilmektedir.

İbn Teymiyye, aklın, başlangıçta Resul'un doğruluğunu kabul ettikten sonra onun bildirdiği tüm naklî bilgileri kabul etme mecburiyetini vurgulayarak, birinin müftünün âlim oluşunu kabul etmekle beraber onun öğrendiği ilimleri ve kaynaklarını ileri sürerek, müftüyü reddetmesine benzetmektedir. Akıl, Resul'un Allah'tan aldığı haberlerde yanlışa düşmesinin caiz olmadığını bilir. Mâsum olanın sözünün, aklî istidlâllerden muhalif olana takdim edilmesi, birinin müftünün görüşünü muhalif görüşe tercih etmesinden daha evladır.⁹⁹

Kur'an'ın ve peygamberin doğruluğu kabul edildikten sonra, aklın işlevinin naklin sınırlarıyla belirlendiği hususu ortaya çıkmaktadır. Aklın anlama ve bir bütünlük içinde değerlendirme yapması durumunda nakli aşan bir gayrete de gerek yoktur. Naklin içindeki aklilik de budur. Akıl varlığını ve doğruluğunu kabul ettiği naklin yanında kendisine takdir edilen işlevselliği yerine getirir.

Şeriat, bazı tartışmalı yerlerde akla muhalif ise ve bunun nedeni hataya veya yanlışa nisbet ediliyorsa bu, aklın bildirdiği her şeyin kötülenmesini gerektirmediği gibi, onun sadık olana şahadet etmesini de nefyetmez. Şer'î delillerin takdimi mümkün ve uygundur. Bir şeyin varlığı ya akılla bilinir ya da bilinmez. O bilgi, hiçbir şeyin lâzımî sıfatı değildir. Bilakis nisbî işlerden biridir. Bekir'in aklıyla bildiği şeyi Ali bilemeyebilir. İnsan bilemediği bir şeyi, bir başka zaman bilir. Akılcılar bu meselelerde aklın gereğinin ne olduğunu söylememektedirler. Onlardan bazıları, aklın bir şeyi kabul, vacip veya meşru kıldığını söylerken, diğerleri de aklın o şeyi nefyettiğini, muhal kıldığını veya men ettiğini söylemektedirler. Hatta aralarındaki ihtilaf o dereceye varmıştır ki bilinmesini zaruri gördükleri ilimlerde

⁹⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/199.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/139.

bile tartışmışlardır. Bu durumda aklın şeriata takdim edileceği söylenirse, akılların başlı başına bir şey olmadığı görülmektedir. Akılla ilgili insanların bildiği bir delil yoktur. Aksine ihtilaflar ve tartışmalar bulunmaktadır. Öyleyse, insanların sübûtuna ve bilgisine yol bulamadığı, üzerinde ittifak edemediği hususların muhal olması vacip olur.¹⁰⁰

Bu açıklamalarından sonra İbn Teymiyye kendi tecrübe ve gözlemlerini de bu değerlendirmeye katarak şöyle demektedir: ‘Sahih-sarih nasslara muhalif olan her şeyin fâsit şüpheler olduğunu ve onların bâtıllığının akılla bilindiğini gördüm. Hatta onların tersinin, yani şeriata uygun olan şeklinin akılla sabit olduğunu bildim. Sarih akılla bilinen şeylerin nakle hiçbir zaman muhalif olmadığını, bilakis ya mevzu hadiseler ya zayıf delillere muhalif olduğunu ve zaten onların, sarih akla muhalif olmasa da delil olmaya elverişli olmadıklarını gördüm. Bu gibi şeyler sarih akla nasıl muhalif olabilir ki? Biz Resul’ün akla muhal gelecek şeyleri bildirmediğini biliyoruz. O, aklın kabul etmeyeceği şeyi bildirmediği gibi, aklın bilmekte aciz kaldığı şeyleri bile bildirmemiştir.’¹⁰¹ Bu bakış açısıyla İbn Teymiyye, insanların ittifak ettikleri bilgilerin, nassa ters düşmemesini, naklin içinde bulunan aklî boyut olarak görmektedir. Eğer naklin içinde bir bozukluk olsaydı, akıl onu hemen ortaya koyardı. Nassda aklın bulmaması imkansız olan fâsitlik yoksa, bu durumda nakil aklîdir. Nakilde bulunabilecek mevzu-yalan haberler ve şer’î konularda delil gösterilmesi yanlış olan zayıf deliller, zaten naklin sıhhat şartını bozduğu için, bu hal, aklın ilk etapta göreceği bir durum olup, ayıklanması mümkündür. Oysa sahîh nakil, verilerinde aklın gariipseyeceği şeyler sunmamaktadır. Şeriatın ters düşüğü aklî deliller üzerinde düşünen bir kimse, onun bâtil olduğunu, sarîh akılla bilindiğini görür.

İnsanlar aklî deliller üzerinde ihtilaf ettiklerinde, onlardan bir grubun görüşü, diğerinin aleyhine hüccet olamaz. Bilakis o konuda bozulmamış selim fitrata müracaat edilir. Öyleyse Kitaba muhalif olan ve onların aklî delil olarak isimlendirdikleri görüşlere dayanmak doğru değildir.¹⁰² İbn Teymiyye, Kitaba ters şeyler bulduğunu zannedip, bu sebeple Kitaba yüz çevirenlerin bu davranışlarını, cehl-i basit ya da cehl-i mürekkeple yaptıklarını söylemektedir. Bu kimseleri de tanımlarken ‘cehl-i basit’ davranışını Kitaptan yüz çevirip, şüphe ve şaşkınlık içinde olan kimseler; cehl-i mürekkep davranışını da, bâtil

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/144.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/147.

¹⁰² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/168.

inançlara sahip olup, bu inançlarını aklî deliller sanan kimseler şeklinde nitelenmektedir. Onlar, kendi inançlarına aklî delil derken, muhalifleri de kendi görüşlerine aklî deliller demektedirler. Bu durumda iki gruptan birinin veya her ikisinin delillerinin fâsit olması gerekmektedir. Genellikle, her ikisinin delilleri, içinde kapalılık ve müphemlik bulunduğundan dolayı fâsittir.¹⁰³ Halbuki onların görüşlerinde hak ile bâtil bir aradadır. Bu durum da onları çelişkili yapmaktadır.

Sahih nakli reddetmek, akla itibar kaybettirir. Akıl ve nakil çatıştığında naklin öne geçirilmesi gerekir. Akıl, naklin sıhhatine ve Resul'ün haber verdiği şeyleri kabul etmeye delâlet etmektedir. Eğer biz nakli reddedecek olursak, aklın delâletini ortadan kaldırmış oluruz. Aklın delâletini ortadan kaldırırsak, nakle aykırı düşmeye uygun bir delil olmaz. Bu durumda akıl, onun takdim edilmemesini gerekli kılar. Açık ve net olarak bilindir ki akıl, naklin doğruluğuna delâlet etmekte, nakildeki haberlerin, haber verenle uygunluk içinde olduğuna şahit olmaktadır. Bu delâlet, naklin geçersizliğinden dolayı bâtil olsaydı, aklın delil olması da sahih olmazdı ve bu durum da onun takdim edilmesi bir tarafa, herhangi bir şekilde ona uymak da caiz olmazdı. Buna ek olarak, aklın nakle takdim edilmesi, onun gerekleri ortadan kaldırıldığından, akla hakaret olurdu. Aklın takdimi, onu alçaltmayı gerekli kılıyorsa, böyle bir kötüleme, onun bir şeye delâlet etmesini engeller. Onun delâletinin kötülenmesi, onun muâriz olma özelliğini de kötüler. Bundan dolayı da onun nakle takdimi imkansızdır.¹⁰⁴

Aklın nakille olan ilişkisinin detaylı olarak ortaya konulması göstermektedir ki, çatışmanın akla bir faydası olmamaktadır. Delâlet olma açısından aklın nakille girdiği çatışma, onun delâlet yönünü de yıpratmaktadır. Delâletinde şüphe olan bir şeye tâbi olunması, aklın ilkelerine göre terstir. Böyle bir takdim edilme yarışına girmek, doğrudan aklın kendisine zarar vermektedir. Bu durum bilgi kaynağı olması açısından da akla olumsuz yansır. Oysa, kendi başına yetkin bir alan olan aklın kıymeti bilinmektedir. Nakille çatışma iddiasında bulunma ve öncelik istemesi hali hariç akıl yine kıymetlidir ve insan için vazgeçilmezdir.

Nakle karşı çıkanların görüşlerine uygun aklî delilleri yoktur. Bu kimselerin çatışmaktan uzak, sağlam, sarıh makulleri yoktur. Nakille çatıştırdıkları aklî delillerde bile ihtilaf ve şüphe içindedirler.¹⁰⁵ Nakle aykırı olan aklî deliller ise Resul'ün sadık

¹⁰³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/169.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/171.

¹⁰⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/172.

olduğunu söyleyen aklî delillerin dışındadır. Bu tür aklî delillerin bazı yanlış öncüllere dayandığı da açıktır. Şüphesiz nakle aykırı aklî delillerde oldukça uzun, gizli, müphem cümleler, birbirine ters açıklamalar bulunmaktadır. Bu açıklamalarda sem'î delilin mukaddimelerine sızan fâsitlikten çok daha fazlasının aklî delillerde olduğunu gösterir. Naklî delilleri reddedenler, delillerinde veya öncüllerinde bulunan bir zaaftan dolayı değil, aklın delâlet ettiğine inandıkları şeylere ters oluşu sebebiyle, nakli reddetmektedirler. Bu işlemlerinde dayandıkları bir temel ve bilgilerinin de aslı yoktur. Onların kendi inandıkları şeylere ters düşen sem'î delili reddetmeleri, bütün sem'î delilleri reddetme anlamını bünyesinde taşımaktadır.¹⁰⁶

Resul'ün getirdikleri karşısında insanların tavrı önemlidir. Resul'ü yalanlamak naklin delâletini kabul etmemek demektir. Resul'ü kabul etmek ve haber verdiklerini kabul etmek, kişinin aklı ve iradesiyle Resûlü tasdikidir. Bu tasdik ise, herhangi bir şarta bağlanmamalıdır.¹⁰⁷

İlmi üçe ayıranlar, bunlardan birisinin ancak akıl yoluyla bilinenler, bir diğeri sadece nakil yoluyla bilinenler, sonuncusunun da hem akıl, hem de nakil yoluyla bilinen şeyler olduğunu söylemişlerdir. Bu taksim genel anlamıyla doğrudur. Ancak metafizik konuların akıl yoluyla bilinmesi imkansızdır. Bu konular naklî bilgilerle bilinebilir. Çünkü nübüvveti reddeden naklî de reddetmiştir.¹⁰⁸

Sonuç

Çalışmamızda görüldüğü gibi İbn Teymiyye, akıl-nakil arasında çatışma iddiasına karşı çıkmaktadır. Bunu yaparken de akli dışlamamaktadır. Onun amacı, ittifak edilmeyen zayıf deliller karşısında daha dikkatli olunması, aklî ve naklî delillerin zan altında bırakılmamasıdır.

Aklî delillerin cinsine karşı çıkılmadığını belirterek, muârizların Kitap ve Sünnete karşı çıkmak için aklî delilleri ileri sürdüklerini söylemektedir. Akıl ile nakil karşı karşıya geldiğinde, öncelikle naklin sağlamlığı araştırılarak, doğruluğu ve kat'iliği ortaya konan naklin, aklî bilgiler ve delillerle çatışması söz konusu olduğunda, aklî bilgilerde noksanlık ve yanılma ihtimali açısından incelenmelidir. Ancak şüpheli, hayal ürünü, kapalı ve muğlak bilgi ve kavramlara dayanan aklî deliller, nakille çelişir. Bir çatışma varsa, ya

¹⁰⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/173.

¹⁰⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/176-177.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/178-181.

aklî olanlar sarîh istidlâllere dayanmamakta, ya da, naklî olanlar, uydurma ve zayıf haberlere dayanmaktadır.¹⁰⁹ Bunlardan birinin kat'î, diğèrinin zannî olduğu durumlarda, kat'î olan öne alınır. Burada doğrudan delilin kesinliğine bakılır. Bu kesinlik çatışmayı da engellemektedir.

İbn Teymiyye'nin amacı, nakli de aklı da kesinlik çerçevesine oturtup, bunlar üzerinde olması muhtemel aşırı yorumların ve keyfî değerlendirmelerin önüne geçmeye çalışmaktır. Yaşadığı dönemde hemen her ekolde, önü alınamaz bir aşırı yorum, dahası aşırı bir taklit anlayışı, ilim âlemine sirâyet etmiştir. Bu durumun zararları da toplum üzerinde görülmüştür. Çatışma ortamında taraf olmak, problemleri çözmediği için, delilleri doğru kullanmayı başararak problemleri çözmeye yoluna gitmiştir.

Kaynakça

ABD, Abdullatif Muhammed, **Dırâsât fî Fikri İbn Teymiyye**, Kahire 1981.

AHMEDİ, Abdulhalim, **Mantıku İbn Teymiyye, Kırâatün Cedîdetün, Hel enkere'l-Bedîhiyyât ve limâzâ**, ed-Dırâsâtü'l-İslâmiyye, İslamabad 1992.

ARPA, Enver, **İbn Teymiyye nin Kur'ân Anlayışı**, *Fecr Yayınları*, Ankara 2002.

FAZLURRAHMAN, **İslâmda İhya ve Reform**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.

-----, **İslâmi Yenilenme-Makaleler III**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

GÜNGÖR, Mevlüt, **Tefsirde Konulu Tefsir Metodu**, İslâmî Araştırmalar, c. 2, sayı. 7, Ankara 1988.

İBN ABDİLHÂDÎ, Yûsuf b. el-Hasen, **el-Ukûdu'd-Durriye min Menâkıbı Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye**, Beyrut Tarihsiz.

İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî, **ed-Dururu'l-Kâmine**, Haydarabad 1972.

İBN KESİR, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Kahire 1934.

İBN RECEB, Abdurrahman b. Ahmed, **ez-Zeylu alâ Tabakâtı'l-Hanâbile**, Kahire 1953.

İBN TEYMİYYE, **Meâricu'l-Vüsûl**, (M. Resâil içinde), Mısır 1323.

-----, **Mecmû'atü'l-Fetevâ**, Riyad 1981.

¹⁰⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I/155-156.

-----, **Sırâtı Müstakîm**, Çev. Salih Uçan, Pınar Yay, İstanbul 1990.

-----, **er-Red ale'l-Mantıkıyyîn**, Thk. M.Hasan İsmail, Beyrut 2003.

-----, **en-Nübüvvât**, Beyrut 1997.

-----, **Minhâcu's-Sunne**, Kahire 1989.

-----, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut Tarihsiz.

-----, **Dekâiku't-Tefsîr**, Müesse-tu Ulum'l-Kur'ân, Beyrut 1984.

-----, **Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr**, Thk. Adnan Zerzur, Beyrut 1971.

-----, **Kitâbu'l-İstikâme**, Riyad 1988.

-----, **Kitâbul İmân**, Mısır 1325.

-----, **İlmu'l-Hadîs**, Mısır 1984.

-----, **Mecmûatu'r-Resâil ve'l-Mesâil**, Mısır 1341.

-----, **Der'u Teâruzu'l-Akl ve'n-Nakl**, Beyrut 1997.

-----, **Nakzu'l-Mantık**, Kahire 1951.

-----, **el-Furkân Beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi's-Şeytân**, Riyad 1999.

KARAMAN, Hayrettin, **İslâm Hukukunda Mezhepler**, Ref'ul-Melâm Risalesi, İstanbul 1971.

LAMOTTE, Virginia, **İbn Taymiyya's Theory of Knowledge**, Institute of İslamic Studies, McGill University, Montreal 1994.

LAOUST, Henry, **Bahri Memlûkler Döneminde Hanbelîlik**, Çev:Veysel Uysal, Revue des Etudes İslamiques, 27/1-71, ysz., 1960.

-----, **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, Çev: E. R. Fıçlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul 1999.

MADJİD, Nurcholish, **İbn Taymiyya on Kalam and Falsafa**, Chicago 1984.

en-NEDEVÎ, Ebu'l Hasan, **İslâm Önderleri Tarihi**, İstanbul 1992.

OKUMUŞ, Bünyamin, **İbn Teymiyye'nin Peygamberlik Anlayışı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2004.

ÖZER, Salih, **Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek**, Pınar Yayınları, İstanbul 2004.

YAREN, M.Tahir, **İslâm Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1982.

YAVUZ, Yusuf Şevki, **'Akıl' DİA.**, İstanbul 1989.

Karl Jaspers ve Politika*

Raymond ARON

Çev. Yrd. Doç. Dr. Hasan ÇİÇEK

Yüzüncü yıl Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi
Felsefe Tarihi Öğretim Üyesi

Karl Jaspers, politika hakkındaki düşüncelerini, felsefe ve politika arasındaki ilişkiye ait kanaatini otobiyografisinin son bölümünde belirtir: “Politik sonuçları olmaksızın, felsefe olmaz. Açıkçası bütün felsefe tarihinde hayretle bu ilişkiyi görüyorum. Politik düşünce olmaksızın büyük bir felsefe düşünülemez. Hele hele büyük metafiziklerde bu hiç düşünülemez, hatta fikri bir takım eylemlere aktif olarak katılan Spinoza'nın felsefesinde hiç düşünülemez. Platon'dan, Hegel'e, Kierkegaard'a ve Nietzsche'ye kadar büyük politika filozofları söz konusudur. Bir felsefenin ne olduğu, kendini politik görünüşünde belli eder. Bu sıradan bir şey değil, bilakis merkezi öneme sahiptir. Nasyonalizm ve bolşevizmin felsefedeki bu ruhu can düşmanı görmeleri tesadüf değildir.

Şöyle düşünüyorum: İlk politik düşüncelerimin oluşmasıyla metafizik temeline kadar felsefem tamamen bilinçli hale geldi.

Her filozofu politik düşüncesine ve faaliyetine göre sorguladığımdan beri, felsefi ruhun tarihi sayesinde bu düşüncenin, muazzam, onurlu ve etkin çizgisini gördüm.”¹

Jaspers otobiyografisini 50 yaşında savaş ve nasyonalizm tecrübesinden sonra, çalışmalarının zirvesindeyken yazdı. Onun politikayı takdir etmesi, alıntılanmış metinlerde olduğu gibi, kesinlikle tesadüf veya sıradan değildir. Politika bir filozof için sıradan olamaz, bir filozofun politika ile ilgili bu tarz ve nitelikte yargıları tesadüf değildir. Bir felsefenin özü kendisini özellikle de politika ile ilişkisinde gösterir.

¹ Karl Jaspers, Philosophische Autobiographie, München, 1977, 84 f.

Kendine has felsefi düşünce tarzına uymasına rağmen, ilk yıllarında bu inancı teyit etmekten pek az vazgeçmiş gibiydi. Kendi alanının uzmanı filozoflar, Heidelberg Üniversitesinde Yeni Kantçılar, -sadece orada değil- alanında yetkin olanlar, politika ile felsefe arasındaki böyle bir yakınlaşmayı, böyle dar bir ilişkiyi reddetmişlerdi. Özellikle bilgi teorisi sorunuyla uğraşanlar, meslekten bir psikiyatrist veya psikopatolog olan felsefe profesörüne karşı septik durmayı tercih ettiler.

Felsefe ve politika arasındaki sıkı ilişkiyi Jaspers'e görüldüğü gibi, onun politik görüşünü araştırmayı ve açıklamayı amaç edinmek kolay ama aynı zamanda zordur. Hemen hemen kendisinin anlattığı ve yazılarında açıkça tanınabileceği gibi, basit olduğu için onun politik gelişimini benimseyebilirim. Bir benimseme zorunludur fakat aldatıcı olması da mümkündür. Bu şartlar altında yanlış bir manzara da ortaya çıkabilir. Jaspers her vatandaş gibi politik görüşlere sahipti. Ama o bir tarafta bir filozof, diğer tarafta bir vatandaş değil, bir vatandaşın hak ve görevlerini, daha çok filozoflar kategorisinde düşünüyordu; felsefesi bunu kendiliğinden içine alıyor ve böylece belirli bir politik görüş sağlıyordu.

Politik yazıları vasıtasıyla felsefesinin ana noktalarını aydınlatmak istiyorum: O bir dünya görüşü (weltanschauung) değil (çünkü kesinlikle böyle bir amacı işlememiş), bilakis tarzı ve üslubu bir probleme girişmek veya farklı başlangıçların, kavramsal realitesini en iyi yerli yerinde anlamak gibidir. Zamanından önce bir yorum yapmak tehlikesine maruz kalmama rağmen, akıl (vernunft) ve zihin (verstand) ayırımına işaret etmek istiyorum; politik düşünceler kavranmak istendiğinde, her halükarda bunlar bana zorunlu görünüyor.

Bu iki kavram Kant'ı düşündürüyor ve Jaspers onları amaçsız kullanmıyor. Zihin, açık ve berrak bir tanımlamayı amaçlar. Zihin, gözetler, araştırır, analiz eder ve ampirik gerçekliği açıklar -tabii ki insani alanda da olduğu gibi- ; psikiyatri ve psikoloji dahil olmak üzere onu bilimlerle de göz önüne alırlar. Algı sistemi ona dayanır, bu teknik yardımıyla toplumu değiştirir ve aklın belirleyiciliği sınırları oluşturur, bu sınırdaki modern insan lanetli yaşayabilir. Zihnin kazanımları küçümsenmemeli veya tamamen reddedilmemelidir. Biz kör ve aciz bir şekilde doğaya ve tarihe meydan okumayı terk etseydik, zihin olmaksızın o (insan) ne yapardı. Biz zihin üzerine düşünmeyi azaltmak isteseydik, insanlığımızı da azaltırdık veya daha iyi bir deyişle, kendimizi insan oluşumuzdan yoksun bırakırdık.

Ampirik hakikati tanıma geniş kapsamlı değildir ve bütünlüğü temsil etmez. Her disiplin hakikatin belli bir kısmıyla

uğraşır. Ve onu belli bir bakımdan araştırır; Bundan başka o belli kavram ve bilgileri kullanır. Akıl kelimenin asıl anlamına götürmez. Bence Jaspers'in amacı, tabiat bilimlerinin sınırını yok eden, doğanın bir metafiziğini hazırlamak değildi. Akıl, zihin tarzında bilimsel güvenli bilgiye ulaşmaz; o daha çok oturtulmuş olan her bir disiplinin sınırını açıklar. Akıl eleştirir ve ilgili uzmanlık birimlerini aynı zamanda içine alır. O etrafa yayılmayı hedefler, bu basit ve tek sistem parçasını içermez, bilakis onların ortak temelini bulmak için her tek olanı araştırır, fikirleri formüle eder, gerçi gerçeklik içinde asla başka yere oturtulamaz. Fakat insan davranışını yönlendirir.

Burada, bilmenin psikolojik, sosyal ve tarihsel realitesinin özel bir anlamına yaklaşır, politika söz konusudur. Her insani bilim elbette bir mutlak hak iddia ediyor. Sosyoloji, psikanaliz (psychoanaliz) ve ekonomi bilimi daima insan yaşamının bütün fenomenleriyle meşgul oluyorlar ve açıklayabiliyorlar da. Bir din sosyolojisi ve bir din psikolojisi de vardır. Bu alanlardan her biri, yalnız birini hariç tutarak ve diğerini bitirmeye kalkışarak, kendi farklarına, cüzi anlamlarına, fazla değer verme tehlikesine maruz kalıyorlar. İnsan bilimlerinin sınırlılığı, ilgili algı objelerinin farklılığından meydana gelir. Metodolojik sebeplerden veya belli prensiplerden dolayı insan bilimleri akılla uğraşmıyorlar, insanın özgürlüğü, insanın ampirik varlığını yükseltmeye ve bu saptamayı yapmaya muktedirdir. Ekonomi bilimleri aktif ticaretle meşgul olurlar, hesaplar, belli araçlarla hizmet ederler, zihnin bilgi risklerini benimserler, karşılıklı şanslarını ölçerler. Ticarete veya plana bakmak ekonomistler için enteresan değildir.

Filozofa göre, bana görüldüğü kadarıyla –Jaspers'e dayanarak- insanlar, özgürlüğün ve aklın, daima bilince çağıran gücünü içlerinde taşıyorlar. Birey veya kolektif yüzleştirmeye görülen tam analiz etme durumu tarihsel çerçeveyi içine almazsa ve vazgeçerse, bu uyarı böylece yalın bir ahlak dersinin itibarını sarsar. Jaspers'in politik gelişiminin taslağını çizmek, bizzat bana da uygun gibi görünüyor, bu bizi onun savaş sonrasındaki yıllarda tartıştığı probleme götürür.

Jaspers, Güney Almanya soyundan bir protestandı ve itibarlı, orta halli bir aileye mensuptu. Demokratik geleneğini koruyan bir çevreden geliyordu ve birkaç dedesi resmi memuriyette terfi etmişlerdi. O, tesadüf yüzünden anavatanının Hollanda'nın bir bölümü olmamasına üzülmüştü. O ailesinden ve soyundan demokrasi kurumunu ve kişilerin özgürlüğüne saygının yüksek değerini anlamıştı. Onun doğal olarak bir demokrat olduğu söylenir. Çünkü o, sağlam sivil bir demokraside büyümüştü.

Bismark'tan sonraki devirdeki Prusyalılık, katoliklik ve milliyetçilik ona yabancıydı; o Max Weber'i tanıırken, bu birkaç yıl onda büyük bir etki meydana getirdi, tarihsel olaylar Weber'in dünya görüşünü sarsarken, o Jaspers'te hiç vazgeçemeyeceği bir etki bıraktı. Birinci Dünya Savaşı sırasında, ilk askeri başarı dolayısıyla hiç zafer sarhoşluğuna kapılmadı ve Almanya'nın birliği kuruntusuna sürüklenmedi. Almanya'nın büyük bir güç olarak, bir görevi yerine getirmesi gerektiği konusunda Max Weber gibi düşünür: "Rus'un kamçısı ve Anglosaksonların uzlaşması sırasında, üçüncüsü her ikisi arasından kurtulmak, liberal ruhun, özgürlük ve kişisel yaşamın çeşitliliği, büyük Avrupa devletlerinin geleneği. Böylece Max Weber'in bu düşüncesine ben katılıyorum."²

Jaspers, Max Weber'le dostluğundan dolayı Alman ulusal bilincinin, nasyonalizmden en bariz farkını keşfetti. Max Weber onun için "son milli Almandı, yani her ne pahasına olursa olsun kendi imparatorluğunun gücünün iradesi olarak değil, bilakis bu ahlaki, ruhsal varlığın gerçeklik iradesi olarak bu güce dayanıyordu fakat bu güç bizzat kendi şartları altında duruyordu."³

Jaspers, hiçbir görüşte Max Weber'le aynı olmadığını, duygularının ve kendiliğinden kanaatlerinin Max Weber'le uygun düşmediğini teyit ediyordu. Onda askeri arzu, büyük Prusya ve Bismark için bilinç eksikti. "Son derece büyük kahramanca eğilim bende eksikti. Ama Max Weber'dekini seviyordum. Max Weber'in temel anlayışını kolay öğrenmiş ve kabul etmişim."⁴

Gerçekten her ikisinin eğitimleri, mizaçları ve temel inançları tamamıyla farklıydı. Weber'deki aşırı, ölçsüz kahramanlık, Jaspers'te hayranlık, saygı ve bir dostluk hissi uyandırdı, fakat bağlılık değil... Her zaman bizzat kendisi arkadaşına sadık da kaldı. Temmuz 1918'da Almanya'nın kaybedeceğini anladığında, bir profesörler heyetinden önce, Almanya'nın bir barış teklifi sunması gerektiğini önermekte, tereddüt etmedi. Bu teklifte, Elsass- Lothringen'den vazgeçiliyordu. Belçika harp tazminatını ve Doğu'daki savaş öncesi sınırların restorasyonunu garanti ediyordu.

Jaspers'in 1931'de yayınlandığı "Zamanın Ruhsal Durumu" (Die Geistige Situation Der Zeit) adlı küçük kitapta, daima Weber'in etkileri açıkça görülebilir. Örneğin: İşin, yönetimin, tüm toplumun rasyonalizasyonu, yığın ve yığının eğitiminin lüzumu hakkında eleştirel düşüncesi ile ilgilenir. Jaspers, Weber'in devlete "yasal güç

² op.cit.66

³ op.cit.68

⁴ op.cit.69

kullanma tekeli” atfettiği formülasyonu kabul eder. Weber’in etkisi kendini Jaspers’in politik düşüncesinde hissettirdiği için, bu etki onun öncelikle dünya görüşünü ideoloji ve ütopyadan koruyor. Birçok entelektüeli baştan çıkararak zihniyet etiği, pasifizme asla kaydırmadı. O barış içindi. O şöyle yazıyor: “Pozitivistler delillerini gizliyorlar, bu demektir ki, prensiplere göre köle olmaya ve böyle yaşamaya karşı çıkmıyorlar.”⁵ Ve bu kitabın başka yerlerinde şöyle yazar: “Savaş olanağı, her ne olursa olsun ezici çoğunluğun yurdu savunma zorunluluğundan feragat etmesinden dolayı ortadan kalkmaz. Savaşı askeri heyecanlı bir anlatım tarzıyla doğru olmamasına rağmen, en acı ciddiyetle bu kaçınılmaz yurdu savunma şeklinin gerçek anlamını bulmak ve gerçekleştirmek, şimdi ruhsal durumdur, başka her şey kayıptır.”⁶ O, bunu 1931’de Almanya, yalnızca görevini yapan bir orduya sahip olduğunda yazdı. 20 yıl sonra, o mutlak egemenlik tehdidinden dolayı endişelendiğinde, bir kere daha, kolektif direnme iradesi olmaksızın kurtulunamayacağını altını çizdi.

Aynı zamanda, devletlerarası çatışmaların –silah taşımayla ilgili- geleneksel politikasına bakmaya, onlar olmaksızın esaslı sorunu ortaya koymaya çabaladı. O, savaşta etik ve ahlaki bir değer olmamasını reddediyor: “Çevre kavgası sonuçta yalnız, tarihi etkisi olmaksızın insanlara karşı olarak tahribat anlamına gelir. Çünkü insanın özünün yaşaması gerektiği yerde, koşulsuz, yalnız yaşamın tehlikeleri mümkündür, aslında bu tarihsel alın yazısı değil, orada devletin ve ekonomik yapının çıkarları sorun olarak duruyor.”⁷ Bu ikinci dereceden çıkarlar ve savaşın kader gücü arasındaki farkının, şimdi ekonomik veya başka tarzda söz konusu olabilmesi, Weber’in düşüncesinde en azından yazılarında ortaya çıkmıyor. Filozof Jaspers’in, Weber’i yeni yorumu, bunun için örnektir. İlk olarak o öğretmeninin görüşüne bağlıdır ve pasifizm ile düşünüş etiğini insani realitelerin ve sosyal sınırların dışında tutmayı reddeder. Fakat öbür taraftan O her savaşı kabul etmez. O, politik tartışmalara “tarihsel durumun önemi”nde katılır. Orada insani her savunmaya erişme söz konusudur. Jaspers burada, yaşam sınırındaki gibi, ulusal düşüncesini koruyor, O borçlu olduğu halkını kaybetmekten korkuyor. “Vatandaşlığın değişmesi veya vatansız olması ve herhangi bir yerde sabırlı misafir yaşaması, bireyin insani pasifliğini arttırabilir. Tek

⁵ Jaspers, Die Geistige Situation der Zeit, Berlin-New York, 1979,90

⁶ op.cit.89

⁷ op.cit.91

kişinin de tarihsel isteği yalnız, biricik ülkesiyle özdeşleştiğinde kesinleşebilir. Hiç kimse ülkesini, zarara uğramadan terk etmez.”⁸

Bundan kendiliğinden anlaşılıyor ki, Jaspers, eksiksiz ve tereddütsüz, Hitlerden dolayı, iktidar tutkusunun, nasyonal sosyalizmin açıktan bir muhalifiydi. O, Mart 1933’te Heidegger’le son buluşmasından haber veriyor. “Nasyonal sosyalist realitenin hızlı gelişmesi karşısında konuya el atma zorunluluğu vardır demiş”⁹ Jaspers’in bir sözü üzerine o (Heidegger), Yahudilerin protokol tarzına ilişkin cevap verir: “Yahudilerin tehlikeli bir uluslar arası bağlantısı var.” Ve Jaspers der ki: Hitler gibi kültürsüz bir insan Almanya’yı nasıl yönetir?” Heidegger cevap verir: “Eğitimle tamamen ilgisizdir... Yalnız onun mucizevî ellerine bakınız.”¹⁰

İlk savaşta Jaspers ülkesinin galip olmasını içtenlikle istedi, İkinci Dünya Savaşında nasyonalsosyalist Almanya’nın yenilmesini arzuluyordu. Hitlerin Almanyası onun memleketi değildi, filozoflar bunu kabul etmemeliydi. Filozoflar keza Nazizm gibi daha çok kominizimden de nefret etmelidirler. Max Weber 1933’ten 1945’e kadarki, zamanlarda yaşasaydı, hangi görüşe sahip olurdu? O, kişilerin özgürlüğünü yok eden rejimleri lanetlerdi, onun söylediği gibi biz onsuz yaşayamazdık. Fakat Almanya çok yakın bir gelecekte büyük politik yayılma imkânını terk etmeseydi, o, askeri bir yenilgiyi de umar mıydı? Hiç kimsenin yapamayacağını, bu soruyu cevaplamayı, denemek istemem. Bana göre Weber hakkında da bu soru duruyor. Jaspers için bu hiç önemli değildi. En önce son bir kişinin mutlakiyetini ve mantıklı kararını öğrendi. Hâlbuki Jaspers onları ebedi felsefenin çeşitliliğinde çembere alıyor, onun felsefi inancı, onu insanlığın büyük düşünürleriyle ortak yapıyor; o mutlak olandan hareket ediyor.

Heidelberg’in kurtuluşundan sonra, Amerika ordusu sayesinde o tekrar Üniversite’ye geri döndü. Onlar, Nazileri oradan kovmuşlardı. 1945’teki ilk konferansında “Suç Sorunu”nu anlattı. Bazen tarihi gelişmeleri, hararetli ilgisiyle, savaş sonrası yıllarda da takip etti. Soğuk Savaş sırasında Batı için taraf tutarken, keza daha önce Nazizme karşı olduğu gibi Sovyetler karşısında amansız, bir eleştiriciydi. Bundan fazla olarak atom bombası gibi insanlık için, keza ölümcül bir tehdit olduğunu belirttiği mutlak egemenlik taslağını tamamladı. Bu kapsamlı kitapta, 1958’de dünya ona nasıl görünüyorsa, dünyanın durumunu yazdı. “Atom Bombası Ve

⁸ op.cit.86

⁹ Karl Jaspers, Philosophische Autobiographie, München, 1977, 100

¹⁰ op.cit.101

İnsanlığın Geleceği” (Die Atombombe Und Die Zukunft Des Menschen), özellikle atom bombası ve mutlak egemenlik arasındaki antitezle veya bütün insanlık psikolojisinin yok olması riski ve onlar olmaksızın insanların daha çok insanlıktan çıkmasını sağlayan bütün değerlerin parçalanması tehlikesi ile meşgul oluyor.

Jaspers, 1931’de “Zamanın Ruhsal Durumu”nda kader boyutuyla tarihsel bir çatışmayı tespit etmişti ki, sahneye onun koymadığı bu çatışma 1945’ten beri gözlerinin önünde oluyor. Bir tarafta bağımsız ülkeler, Demokratik kurallara göre yönetiyorlar ve bunlarda insan haklarına saygı duyuluyor, öbür tarafta bir ülke, Nasyonsosyalizm gibi mutlak egemenliğe dayalı bir sistem kuruyor. Çatışma yalnız Sosyalizm ve Liberalizm arasındaki zıtlıkta değil, bilakis Sovyetler ve birleşmiş devletler arasındaki güç kavgasıyla sonuçlanıyor: Bunda bütün insanlığın kaderi söz konusudur. Veya onun 1931’de yazdığı gibi: bir filozof savaşa katılabilir veya katılmak zorundadır, insanlığın geleceği bu değerlerin baki kalmasına bağlıdır, bu değerler olmaksızın varoluş imkânsızdır, insanın empirik yalın “dasein”^{*}inin böyle yaşamı iyi değildir. Her ne pahasına olursa olsun bu korunmak zorundadır, böyle şeyleri daha çok korumak gerektir, bu, tek insanın, hayvani ve sosyal ‘dasein’i üzerine asıl kendi olmayı ve aklına ulaşmayı mümkün kılan, insani bir zorunlu şarttır

Ben karakteristik bir yeri alıntılıyorum: “Her ne pahasına olursa olsun totalitarizmin ne olduğunu bildiği halde, insanlık hayatında kalmasının zorunlu olduğunu söyleyen sadece aldaticıdır: Tarafımızdan görülmüş ve daha önce anlatılmış; o, kendisi olmak için insani yaşam şartlarının değişimini sağladığı yerde, insanı bitirir. Totaliter dünya devletinin atom bombası olsaydı, Atom bombasına şimdi yalnız o emrederdi, tümünde insanlığın yaşamı için tehlikesiz kullanımının dozunu ayarlardı.”¹¹ O birkaç satır yazmaya devam ediyor ki mutlak bir egemenliğin hâkimiyetinde yaşamın hayvanınkiyle aynı olmayacağını, bilakis “insanın teknik aklı sayesinde, tüyler ürpertici bir yapaylıkla kendisini tümüyle yiyip bitirmek”¹² olacağını belirtiyor.

* Jaspers’te, “Dasein”, İnsanın varoluş olmadan önceki halidir. Yalın bir ifade ile sıradan insanı, henüz kendi bilincine varmamış bireyi ifade eder. Daha geniş bilgi için bkz. Jaspers, Die Gistige Situation der Zeit, Berlin-Newyork, 1979, s.37; Jaspers, Philosophie, Band: II, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956, s.2; Jaspers, Von Der Wahrheit, 4.Auflage, München-Zürich, 1991, s.54 (ç.n)

¹¹ Karl Jaspers; Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München, 1958, 228 f.

¹² op.cit.229

Sınır durumlarının bu analizi, -insan türünün tahribatına hatta bizzat insandaki insaniliğin bir tahribatına kadar- bana Karl Jaspers'in düşünce tarzının karakteristiği olarak görünür. Bu analiz, birisinin veya başka tezin yararına soyut tarzda bir kararı amaçlamaz. O her ikisi için başka tezler ileri sürer; karar belirli bir durumda, somut tarihsel bir çerçevede bulunuyor. Böyle bir ifade sonuçtan bir yargı çıkarma değildir, bilakis ilhamdır: "Doğan her insanın yaşamını, özgürlüğünü korumak, daha çok yaşamak mümkündür. Bunun için tek insanın yaşamı gibi bütün insanların yaşamı dasein olarak rizike edilebilir ve layık olduğu değer için, yaşama arzusu feda edilebilir."¹³

Wilhelmvari imparatorluğun büyük politikasından sonraki Weberyen amaçlar ile Jaspers'in atom bombası ve mutlak egemenlik hakkındaki düşünceleri arasında açıkçası çok büyük fark var. Weber gibi bir durum hakkında karar verseydi, bu durumda da yararsız şeyleri sorardı, o bunları ve yeni tarzda extra zıtlıkları ve hipotezlerin yasaklanmasını yaşamadı. Jaspers şimdiye kadar hiç davranmadığı gibi bir dünyadaki her 'en geleneksel' politikayı anakronik (zamanın dışında kalan) olarak açıklarken, Max Weber'in düşüncesi bir 'en geleneksel' politika sınırının dâhilinde kalır. 1931'deki bir demecinde, bir savaşın anlamsızlığını, bunda dünya tarihinin söz konusu olmadığını, insanlığın gelecekteki kaderi üzerine bir hüküm vermenin söylenmemesi gerektiği konusunu vurguladı. 1958'de şöyle yazıyor: "Büyük politikanın ruhu bir dünya düzenine gitmek zorundadır."¹⁴ Tamamlayıcı olarak [şunu] eklemek istiyorum: Bu şartlar altında yalnız insanlığın iyiliği amaçtır ve 'büyük' bir politikanın kaybolması anlamına gelecek, bir devletin veya bir ırkın bencil çıkarlarını kabul ettirmeyi istemek değildir. Jaspers devam ediyor: "Yeni politikanın her iki asıl niteliği, -serbest kalmak ve kendi tezini savunma ve bir dünya düzeni -insanlığın problemleridir. Onlar halkın ve devletin bütün problemlerinden özellikle önce gelirler. Onlar bütün politikalara etki ediyorlar, onlar dar ve akılsız ve şimdiki yerel menfaatleri sınırlandırmıyorlar."¹⁵

Batı Dünyası için serbest kalma, Kolonyalizmin ortadan kaldırılması ve kendi tezini savunma gücü anlamına gelirken, Sovyetler ve diğerlerinin mutlak egemenliği açısından ise, yaşlı veya genç, devletler ve başka kıtaların muhafaza edilmesi anlamına gelir.

Bir dünya düzenini temellendirme hem bir tarih felsefesi hem de geleneksel politika felsefesine dayanmıştı. Belki Jaspers'in politik

¹³ op.cit.121

¹⁴ op.cit. 121

¹⁵ Ebda.

güç ve Machiavelli’i yorumları, Jaspers’in hangi ölçüde politik güçte ısrar ettiğini ve aynı zamanda bunun üzerine çıktığını aydınlatılabilir. O, “Floransa’nın Tarihi”ni okuduktan sonra, Machiavelli’in nasıl hüküm verdiğini, alıntılar: “Bütün olayların kendisinden ilgisiz olduğunu, onların hepsinin tarihselliğine ve başarısına göre hakkında hüküm vermenin zorunlu olduğunu ruhunun arka planında düşünüyor. Onun için Tanrı olmaksızın dünya büyük bir arenadır, orada vicdanın yeri yoktur ve orada her biri, yapabildiği gibi, iyi geçim sağlamalıdır. Machiavelli büyük ve güzel eylemleri övdüğünde, sanıldı ki, onun için hayali bir şeydir.”¹⁶ Jaspers Machiavelli’deki bu politik görüşü tamamıyla onaylamıyor, fakat bu vesile ile O aynı zamanda Reelpolitikin varoluşunu ve gerekliliğini onaylıyor. Bununla beraber aynı anda sınırlarına ve yetersizliklerine işaret etmekten geri durmuyor. Ben alıntılıyorum: “Politik realizmin yoluna bağlanmak şimdi şüpheli değildir. Bütün büyük politik düşünürler bu realizmin taraftarlarıdır. Onlar kişisel karakterin zayıflığının ve güçlülüğünün önemini ve sosyolojik nedenselliği ve amaç birliğini görüyorlar. Bundan dolayı, modern politik düşünce Machiavelli’siz doğru olamaz. Fakat bu realist düşünce yetersizdir ve mutlak olarak kabul edildiğinde yanlıştır.”¹⁷

Jaspers’in gözünde, bir prensip kararının vazgeçilmez ve yetersiz nitelenmesinden dolayı reel politika ile Weber’in politikasının özeti karşılaştırılabilir mi? Jaspers’in analiz ettiği gibi, sorumluluk ettiği (verantwortungsethik) bir Machiavelli realizmiyle hiçbir kesinlik sağlamaz. Tutarlılığın hesaplanması ve ahlaki değerlerin dikkate alınması ilkesinden vazgeçmeyen sorumluluk ahlakı, şüphesiz realist düşünceyi kilitler. Max Weber de bir seferinde söylemişti ki, sorumluluk ahlakı yalnız başına yeterli değildir, Jaspers de buna benzer tarzda ‘reelpolitik’in sınırlarını analiz etmişti. Fakat sözleri, düşünceleri kesin noktalarda mukayese ederler miydi?

Öyle görünüyor ki, Max Weber sorumluluk ahlakına sahip olduğunda, bunun inanç ahlakında da bir rol oynadığını vurgulayarak, sorumluluk ahlakının geçerlilik alanını sınırlar. İlk olarak bir devlet adamı sorumluluğunun bilincindedir, şüphesiz hedefi, vicdanların ve realitenin bir analizini belirlemek değildir. En son düşüncede, daima belirli inanç görevlerinde, politik sorumluluk bilinci bulunur. İkincisi bir politikacı suçlu bir insan durumunda bulunabilir, suçta o karar vermek zorunda ve daha çok ölçmeden başka ifadeyle burada o belirli araçları koşulsuz reddetmek zorunda

¹⁶ op.cit. 345

¹⁷ op.cit.346

olabilir. Max Weber, Luther'in ifadesini severek alıntılar: "Ben burada duruyorum, başka yerde olamam." Hiçbir politika kendisini realist olmaktan alıkoyamaz, hadiseler ortaya çıkabildiğinde, yüzleşmelidir, bu hadiseler iyi ve kötü, hatta insan ürünü oldukları için, lanetlenmeye değer de olabilirler.

Jaspers politik realizm'in geçerlilik alanını yıkmak için birkaç argüman ileri sürer. İleri sürdüğü politika üstü ilk argümanını şüphesiz Max Weber'in tarzı etkiledi. Büyük politika düşünürleri, Virtu ve Fortuna* ile yetinmediler. Thukydides'te Perikles'in nedensellik ve eylem üzerine sözlerinin her şeyi aştığını gösterir. Tocqueville tam da realizmden dolayı veya ona rağmen yazmıştı: "Yalnız bir tutkum var; insani haysiyet ve özgürlük aşkı. Benim gözümde bütün yönetim şekilleri, insanın bu kutsal ve yasal tutkusunu tatmin etmek için sadece çok veya az mükemmel araçlardır."¹⁸ Akıldan, düşünceden doğan özgürlüğün gücü bu tarzda saptanmadı demişti Max Weber.

Realite norm değildir. Gerçekliğin bir norm olduğunu realistler veya diğerleri ileri sürerlerse, daima iyilikte de kötülükte de yanlış değerlendirme tehlikesine maruz kalırlar. Realistler ne Hitleri önceden tahmin ettiler ne de 1956 yılındaki Macar ayaklanmasını.

Nihayet, Jaspers politikada akıl ve zihin düalitesine varıyor. Bu esaslı dualite bilginin ve özgürlüğün düalitesidir. Realistlerin görüşlerinin zıddına akıl uydurma değil bilakis bir idedir. "Gerçek bilgi, özgürlüğün hizmetine girdiğinde, hakikat doğar ve dünyayı değiştirir, öyle ki yeni hakikatler ortaya çıkar, bu hakikatler uygun sebeplerin önceden kavranılmasından değil, bilakis özgürlüğün değerinden anlaşılırlar."¹⁹ Jaspers, Weber'le benzer bir düşünce tarzıyla ortaklaşa, kavramak (begreifen) ve anlamak (verstehen) kavramlarını birbirinin karşısına koydu. Fakat Max Weber ve Jaspers arasında önemli bir fark var: Max Weber, ne bilgi açısından ne de eylem bakımından, zihin ile akıl arasında hiç ayırım yapmadı. Weber'de 'hüküm'(entscheidung) kavramı, 'düşünüş' (Gesinnung) kavramını da şüphesiz kapsar; bu, aracın ölçülmesini aşar, fakat Weber bu aşkın (transandantal) olanı muhtemelen akıl dışı (irrasyonel) olarak nitelememişti. Zihnin ötesinde belki o özgürlük kavramını kabul ederdi. Fakat Jaspers'ın özgürlük kavramı, akli dışta bırakmıyor, Weber'in özgürlük kavramı sık sık bir keyfi kararın ayniyken, bu karar her birey için Tanrı'sı tarafından veya cini (Damon) tarafından verilir. Jaspers'ın varoluş felsefesi, büyük

* Roma talih tanrıçaları (ç n)

¹⁸ Ebda.

¹⁹ op.cit.347

filozofların geleneğindeki gibi insanın mutlak değerleri olarak özgürlüğü, insanlığı bulundururken, Weber'in egzistansiyalizmi bir Carl Shmitt Dezisionismusu anlamında yorumlanabilir.

“Atom Bombası Ve İnsanlığın Geleceği”nden aklın bir tanımını alıntılanmak bana cesaret veriyor: “Akıl adeta zemindir, bizzat kendimize geldiğimizde onda ve ondan bu tarafa yaşarız. Her ölçülü imkân, sınırsız aklileştirme onun tarafından yürütülür. Fakat bizzat akıl, akla uygun anlaşılabilir değildir. Bizim için ne anlama sahipse, onun için de o, bizzat kendisi yokmuş gibidir, fakat bu hiçlik, bütün ciddiyetin yaşam sanatıdır.”²⁰

Bana göre Jaspers'in politik düşüncesinin özgünlüğü, zihin veya aklın, sağlıklı realizm veya üstesinden gelmek için gerekli entegrasyondan özveride bulunmayı ret etmenin sebebini göstermesidir. O, şimdi atom silahlarının veya kolonyalizmin ortadan kaldırılmasının söz konusu olup olmadığına, gerçeğin kesin bir analizine kendini zorluyor, bunu zihin ortaya çıkarıyor, fakat o ütopyik düşüncelere hiç kaymıyor. Tam bir silahsızlanma mümkün değildir ve onlar barışı garanti etmiyor. Kolonyalizmin ortadan kaldırılması, bir ahlaki görevden düşüncemizin değerini ortaya çıkarır. Her politika bir 'dünya düzeni' hedefler, fakat bu politikanın, devletlerin kendi içindeki bütün politikayı ve devletlerin birbirleriyle ilişkilerinin yönünü tayin etmesi gerekmez mi? Cevap iki kelimedede özetlenebilir: Demokrasi ve Barış. Zamandan (“Zamanın Ruhsal Durumu” adlı eser) yalnızca Demokrasi hakkındaki bu paragrafın ayrıntılarına giriyorum.

Demokrasi idesi tek ve bölünmezdir, Demokrasi hakkında kurumlar ve düşünceler çoktur. Demokrasi, herkesin birlikte düşünerek ulusal ve politik yaşama katılabilmesi için, bütün halkın eğitim hakkını talep eder. Demokrasi eleştiri yeteneğini gerektirir, o yalnız bu şartlar altında varlığını sürdürür ki görünüş şeklinin her zaman en iyisi olması buna bağlıdır. Prensipite her insan aklıyla hünerlidir. “Bundan dolayı her bireyin mutlaka değerleri vardır ve bunlar asla sadece amaç olmamalıdır.”²¹ Hedef her insanın kendisine ve yeteneklerine uygun olanı gerçekleştirebilmesidir; her insan doğuştan özgürdür. Demek ki demokrasi aynı haklara ve şanslara herkesin sahip olmasını ister. Akıl argümanlardan dolayı zorla etki etmez. Fakat o başka güce karşı, bu güç tehdit ediyorsa, güç kullanır. Bütün yasalar ve kurumlar akla dayanırlar. İnsan hakları herkes için geçerlidir ve bir yasama yetkisi liberalleşmeyi, kendini gerçekleştirmenin farklı imkânın teyidini önler ve azınlıkların

²⁰ op.cit.290

²¹ op.cit.421

korunmasını tehdit eder. İktidardayken de insanların kontrol edilmek zorunda olduklarını, kendini yönetmenin en iyi yönetme olduğunu akıl dikkate almamazlık etmez.

Bu, Jaspers'teki demokrasi fikrinin analizinin, bir bölümünün bir çeşit özeti. Bu değeri ide kelimesine atfediyorum, Kant'ın aklın idesinin tanımını yapması gibi, bir anlamda ona yaklaşır. Aşağıdaki cümledeki bir ifade, Kantvari düşüncelere yakın bulunur. "Biz demokrasi idesinden söz ettiğimizde, Kant'ın Cumhuriyetle ilgili yönetim tarzını düşünüyoruz. O'nun için 'demokrasi idesi'nden daha iyi bir isim yoktur."²²

Bu tanımının sonucuna göre demokrasi aklın bir yoludur; o, kurumların donmuş bir sistemi değildir. Günümüzde, günümüz toplumlarında filozofların gözünde, demokrasi idesinin gerçekleşmesi için; serbest seçimler ve çoğunluğun egemenliği en iyi araçlardır. Halk egemenliği varsayımı, çoğunluğun egemenliğinde kendini gösterdiği gibi, demokrasinin varlığı veya idesi ile karıştırılmaz. Jaspers, prensipler arasında çok özenli ayırım yapar; bu idenin realize edilmesi gibi, bunu, idenin tür ve formuna dayandırır. Çoğunluk, azınlığın hakkına saygı duymadığında demokrasinin kuralı bozulur. Fakat halk tarafından serbest seçilmiş devlet başkanının yanlış kararı için, bizzat halk sorumluluk taşır. Demokrasi, eğitim anlamına gelir. Eğitim asla sonlu bir şey olarak açıklanmadığında, insana ve aklına dayandırıldığında; Kant'ın sözünü ettiği Cumhuriyetçi Yönetim tarzı bir amaca ve geleceğe sahip olur.

Jaspers, göz önünde bulundurulmuş ve genişletilmek istenen politik düşünürler geleneğini Optimist (iyimser) ve pesimist (kötümser) olarak sıralanan nitelemeyi; realiteyi tanımlayıp tanımlamama ve inanca bağlı olup olmamaya göre sıraladı. Realistler ve Kıynıklar, politika oyununu gözden geçirip, demokrasinin çoğunlukta hüküm sürdüğünü de, daha doğrusu bir boyutun ihmal edilmesinin zihin için anlaşılır olmadığını, fakat politika olmaksızın da anlamlı olmayacağını bir bakışta anladılar. "Politikanın eksikliklerden kurtulması süre ister. Süre, politikaya yön veren 'politika üstü'nü harekete geçirir. Her büyük politika, toplumda aklın kendi kendini bir eğitimidir. Onun halktaki akla başvurusu gibi, devlet adamının tavrı ve örnek oluşu dolayısıyla da eğitimidir."²³

Jaspers, -genellikle çok sert- bir Federal Almanya Cumhuriyeti eleştirmeniydi. O'na göre vatandaşların politik olaylara katılmalarında partiler büyük bir rol oynarlar. O, özgürlüğü tehlikeye

²² op.cit.427

²³ op.cit.444

sokabileceği için, defalarca yeniden birleşme talebinin reddini destekledi. Mutlak egemenlik (totale herrschaft) olarak nitelediği Sovyet Sisteminin tamamlatıcı bir parçası olarak gördüğü için, DDR* ye karşı hiçbir sempati duymadı. Almanya'nın bölünmesi, İkinci Dünya Savaşının bir sonucuydu, bu bölünme bir yanlışın cezası olduğu için, yanlış yaptıkları için, Almanlar bizzat rıza göstermek zorunda kaldılar. O'nun savaş sırasındaki büyük çatışma durumunu berrak ve yalın açıklaması, BRD* hakkındaki ihtiyat kaydını dışarıda bırakmıyor. O, asıl değerlerini hatırlaması ve egemenlik hakkını vermesi gibi, Batı'nın tehdit ölçüsündeki mutlak egemenliği (totale herrschaft) önlemeye çalışabileceğini batı partileri için –batı için – tereddütsüz savundu.

Ellili yılların sonuna doğru dünya durumunun analizi gerçik realistçeydi, fakat bu analiz yalnız başına yeterli değildi. Çünkü yenilmez tarzda bir güçlüğe çarpıyordu: Bütün insanlığın atom silahlarından dolayı bir yok oluşu riski veya mutlak egemenlik (totale Herrschaft) riski üstlenilmeli midir? Bu ikilem karşısında zihnimiz durur. Bu yalnız aklın yardımıyla ve akla olan güvenle çözülebilir. Evet, insanın özünde önemli rol oynayan fakat anlaşılmaz olarak da kalan akla güvenmek zorundayız. Evet, görünüşe göre bütün insani davranışlar bir düzenlemeye bağlı olmalarına rağmen, belirli olması gerektiğinde, akla güven kurumsallaştırılmıyor.

Şimdiye kadar söylediğim şeyleri doğrulatmak zorunda değil miyim? Jaspers, realizmini aniden bir ütopyanın lehine terk etmiyor mu? İnanmıyorum. Akla çağrı, ütopya değildir, bilakis bir inancın, filozofun inancının ifadesidir, o, insandan ümidini kesmiyor fakat illüzyona da kapılmıyor. Atom bombası hakkındaki kitabının sonuna doğru 'dönüş' kavramını benimsedi. "Eski politika, bütünüyle savaş ve bütünüyle iktidar getiriyordu. O barışta bile bütün savaş alanlarında soğuk olarak savaştı. Çağımız, eski politika ve 'dönüş' arasındaki bu yükselişi karara bağlayacak."²⁴ Fakat bir ütopyanın yozlaşmaması için, o, ani ve tam bir dönüşten önce, bir girişim ve bir 'dönüş' karıştırılmadan önce ikaz eder, tek taraflı silahsızlandırma önerisi ile bunu yalnız bu görünüşte ortaya koyar. İktidar, güç ve yanlışlığa nazaran, başka insanlarla eşitlik iradesi çerçevesinde iletişim açığa çıkar çıkmaz, insan düşüncesinde 'dönüş' ortaya çıkar, her bireyde 'dönüş' başlar. Dönüş, devletlerin 'hukuk düzeni' kavramını karşılıklı yaşama geçirir.

* Almanya Demokratik Cumhuriyeti (Eski Doğu Almanya) (ç n)

* Federal Almanya (ç n)

²⁴ op.cit.483

Burada, muhtemelen Max Weber itiraz ederdi: Akıl hakkında güven tesis etmek insanın 'dönüş'ü müdür? Bu sorunun cevabı Onun bütün felsefesinde bulunur. Ondan yalnızca görünen birkaç parçayı dile getirdim. Keza insanların, hangi gelecekte, ne yapacaklarını, Weber gibi, Jaspers de az biliyordu. Onun için, keza politika ile ahlak arasında da ayırım yoktur. O'nun akla inancı, aynı zamanda politikaya bir inançtır. O politikayı, "insanlığın mutlak realitesi" olarak niteler.

Bütün bir felsefenin zenginliğiyle mukayese edildiğinde, bu küçük araştırmanın yetersiz olduğunu biliyorum. Buna rağmen bana öyle görünüyor ki, akıl- zihin ikilemi, bilinebilir olanla bilgi olan şeyler arasındaki ikilemden kaçınır ve buna rağmen insanın mevcudiyeti, bir 'dönüş'e yönelik realist bir politikanın gelişiminde önemli rol oynar ki, bütün bunlar, onun tipik felsefesine özgü, politik yazılarında bütün açıklığı ile ifade edilir.

Jaspers'in, otobiyografisinin bir kısmında, bir felsefenin hangi politik sonuçlara sahip olduğunu ortaya koymasının gereğini vurguladığını, başlangıçta alıntılamıştım. Şüphesiz yalnızca onun düşüncelerinin yorumunu sınırlandırmasına rağmen, keşke gerçek durum böyle olsaydı, o zaman fikirlerimi sunmanın bir olanağını bulurdum. Onun anlayışını, bir yorum belki Max Weber'e ve Immanuel Kant'a yaklaştırır, birincisine politik realite görüşü açısından; Kant'a da insanın aklına ve yeteneğine olan inancı, kendi kendini eğitmesi ile ilgili olarak. O, Max Weber ve Immanuel Kant'ı, bir varoluş felsefesinde birleştirir.

Arap Şiirinde Aslî Günâh [: el-İQWÂء/الإقواء]¹ √

Amidu SANNI

Lagos State University, Apapa, Lagos

Çev. Ömer KARA

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

e-mail: omerkara-erzurumi@hotmail.com

Özet

Yazar, makalede; “yerleşik gramer kurallarına aykırı olarak kafiye harfinin hareketlerinden birinin *zamme* ötekinin *fetha* olarak getirilmesi” anlamındaki *iqwâ* kusurunu hem Âdem’e nisbet edilen Arapça bir beyite dayandırılması noktasını Âdem’in ikinci aslî günâhı şeklinde inceden alaya alarak; hem de Hristiyanlıktaki aslî günâh konseptinden hareketle Arap şâirleri arasında yoğun bir şekilde kalımsal olarak uygulanan bu arüz *ayıbı* Arap şiir geleneğinin aslî günâhı şeklinde sunarak tevriyeli retorik bir üslup

¹ Bu makale, merhum hocam Profesör M. S. el-Garh’ın anısına adanmıştır.

√ {Makalenin orijinal ismi, “**The Original Sin in Arabic Poetics**” şeklinde olup *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 55, no. 1 (1992), s. 9-15’de yayınlanmıştır. Yazar, Arap şiirindeki ilgili *ayıbı* doğrudan “*iqwâ*” kelimesi yerine “orijinal sin” (aslî günâh) ifadesiyle başlığa taşıyarak, hem ilk kısımda verilen anekdot ve Âdem’e nispet edilen beytin nispetini tiye alma noktasında; hem de Hristiyanlığın Âdem’in işlediği aslî günâhın kalımsal olarak öteki nesillere aktarılması konseptinden hareketle, ilgili arüz *ayıbının* edib ve şâirler arasında kalımsal olarak sürdürüldüğü noktasında kinâye ve tevriye sanatlarının retoriğine başvurmuştur. Ancak metin okunmadan, ilgili başlık, Arap şiirinde Hristiyanlıktaki aslî günâh temasının işlediği vehmini uyandırmaktadır. Bu vehmi bertaraf etmek ve makaleyi daha iyi ifade etmek için başlıktaki köşeli parantez içerisindeki [el-*iqwâ*] ibaresi, metnin muhtevassından hareketle tarafımızdan konulmuştur. Ayrıca çeviride, Arapçada (ق) ve (ك) harflerinin Türkçe yazılımsındaki ayrıştırma zorluğu gözetilerek, asıl metindeki (ق)’ın q ile; (ك)’ın ise k ile karşılanması aynen korunmuştur. Ayrıca bazı özel isim ve Arapça ibarelerden “el-” takısı hafifletilmiştir.}

içerisinde incelemektedir. İlgili *ayıbın* kapsamını, tarihsel gelişimini ve özellikle kendisiyle karıştırılan “yakın mahreçli harflerin birbiriyle değişimi” anlamındaki “*ikfâ*” ve benzeri kavramlarla ayırımını sunma yanında, ilgili *ayıbın* klasik dönem için ayıp olarak değerlendirilmezken, sonraki dönemler için edebî eleştirinin keskin kılıcı haline gelmesi şeklindeki paradoksa ve özellikle de başlangıçta bir arüz *ayıbı* olarak görülen bir kusurun edebî bir tür haline gelmesi şeklindeki ilginçliğe dikkat çekmektedir.

Anahtar kelimeler: *el-iqwâ, el-ikfâ, galat, ayb, aslı günâh, arüz, kafiye, Arap şiiri, Arap şâirleri.*

The Original Sin In The Arabic Poetics [: el-IQWÂ/الإقواء]

Abstract

In this article, the author deals with defect *iqwâ* which means alteration of rhymic letter between damme and fatha in first and second lines as contrary to prevalent grammar rules. He ridicules it as Adam’s second sin because *iqwâ* is based on an Arabic verse attributed by classical literati to Adam. On the other hand, he present *iqwâ*, defect of prosody, which employed intensely by Arabic poets hereditary as original sin of Arab poetical tradition with rhetoric equivocatory style on the basis of concept of original sin in Christianity. He gives scope of *iqwâ*, historical development and especially distinguishing of it from *ikfâ* and other concepts while he present paradox in which that use of this concept not seen as an defect/ *ayb* in classical period; but considered as cutter sword of Arab critical theory in post-classical period. And he attracts attention to interestingness of being of this phenomene -which seen as rhetorical defect initially- a literary genre later.

Key words: *el-iqwâ, el-ikfâ, ghalat, aib, original sin, prosody, rhyme, Arabic poetry, Arabic poets.*

Arap entelektüel geleneğinde bilimsel toplantılar, sadece bir eğlence değil, aynı zamanda hem edebî, hem de tarihsel anlamı olan harikulade olay forumları olarak hizmet görmüşlerdir. Sîrâfî (ö. 368/979), İbn Düreyd’in (ö. 321/933) arzusuyla tertip edilen bu tür bir edebî toplantıda bir katılımcının insanlığın atası Âdem’e nispet edilen ve Kâbil tarafından Hâbil’in öldürülmesine ağıt yakan şu iki beyti okuduğunu nakletmektedir:

تغيرت البلاد ومن عليها
فوجه الأرض مغبر قبيح
تغير كل ذي حسن وطيب
وقل بشاشة الوجه المليح

Tüm ülkeler ve üzerindekiiler değişmişti.

Yerin yüzü, tozlanmış ve çirkinleşmişti.

Güzel ve temiz olan her şey değişmişti

Ve sevimli yüzün tebessümü azalmıştı.

Kafiye harfinin, standart kuralı ihlal ederek, farklı hareketleri taşıması; yani birinci mısradaki *zamme* [قبيح], ikincisinde ise *kesra* [المليح] şeklinde

farklılığının gözlemlenmesi, İbn Düreyd'in reaksiyonunu celbetmiş ve şöyle demiştir: “*Bu, dünyanın başlangıcında söylenmiş bir şiirdir; o zaman henüz iqwâ ortaya çıkmamıştı.*”²

Kuşkusuz ki, Arap Edebiyat Tarihi geleneğinde, İbrahim'in oğlu İsmail'in Arapçayı konuşan ilk şahıs olduğu,³ Âdem'in ise Süryanice konuştuğuna inanıldığı rivayet edilmektedir.⁴ Yanlış isnatlara ve şiirin bütünüyle sahteliğine sebep olan faktörler, değişik matbu eserlerde tartışılmıştır. Ve söz konusu tema, bizim burada şu kadarını söylememize engel değildir.⁵ Hakikatmiş gibi sunulan Âdem hakkındaki bu mısraların ve esasında tüm bu anekdotun, Jolles (Wahrsage) tarafından tanımlanan anlamda,⁶ tarihsel perspektif hatırına uydurulmuş bir mit olduğu rahatlıkla görülebilir.

Öte yandan, tartışmanın hatırına, bu anekdotun ravilerinin itibârî bir kıymetle kabul ettiklerini farzederek, onların bakışına göre bunu, şiirsel tasvir yazarı olarak Âdem'in, başka bir “günâh”ı; estetik tecrübe düzeyinde, yani *iqwâ* günâhını işlemede ilk olduğu fikri takip edecektir. Bizim hedeflerimiz için bu anekdotun anlamı, Arap edebiyat geleneğindeki teorisyenler arasında bir tartışma konusu olan arüz hatasına götüren boyutudur.

Teknik terimlerin, Arap şiirindeki yapısal ve ritmik hataları tasvirde kullanılmaya başladığı zaman hakkında kesin bir şey söylemek zordur: Bunların ortaya çıkışlarıyla ilgili gelişimin farklı hatları, sadece Arap Edebiyat Tarihi vasıtasıyla elde edilen kıt anlayışlar ve eksik bilgilerle kurulmuştur. Makûl bir öneri, -çürütülmezse-, bu tür hataların teknik olarak tanımlanma başlangıcının, Arap şiirinin (sıradan ezberden okumanın/kıraâtın aksine) söylenmeye (inşâd edilmeye) başladığı muhtemelen M. Ö. 6.

² Hasan b. Abdullah es-Sîrâfî, **Ahbâru'n-Nahviyyîn**, tah. Muhammed İbrahim el-Bennâ (Kahire, 1985), s. 13; es-Sîrâfî, **Zaruretu's-Şi'r**, tah. Ramazan Abdüttevâb (Beyrut, 1985), 101-2. Ayrıca bkz. İbn Enbârî, **el-İnsâf fi Mesâilî'l-Hilâf**, (Kahire, 1961), II, 662-3.

³ İbn Sellâm el-Cümahî, **Tabakâtü Fuhûlî's-Şu'arâ**, (Beyrut, 1982), 28.

⁴ Ebu'l-Alâ el-Me'arrî, **Risâletü'l-Ğufrân**, tah. Ali Şelak (Beyrut, 1975), 171.

⁵ Bkz. Tâhâ Hüseyin, **Fi'l-Edebi'l-Câhilî**, (Kahire, 1927), 117-86; Abdurrahman Bedevî, **Dirâsâtü'l-Müsteşrikîn havle Sıhhati's-Şi'ri'l-Câhilî**, (Beyrut, 1979), değişik yerler; **Eğânî** (Kahire, 1927-74), I, 325. Ayrıca bkz. W. Arafat, “**Early critics of the authenticity of the sîra**”, *BSOAS*, XXI, 3, 1958, 82; Andras Hamori, **On the Art of Medieval Arabic Literature**, (Princeton, 1974), 35 vd.

⁶ Bkz. A. Jolles, **Einfache Formen**, (Tübingen, 1972), 91-125.

asrın ortaları olduğu şeklindedir.⁷ Buna destek sadedinde, kullanılan bazı teknik terimlerin (*ikfâ, sinâd, zihâf*), kendisiyle müzikal ayarın pekiştirildiği ve böylece de ilginin çekildiği arûzun özellikleriyle ilgili olduğu gerçeği, kaydedilmelidir.⁸ Tam bir müzikal bağlamda vurgulanması sebebiyle, *iqwâ'*nın bir ayıp olarak tanımlanmasını resmeden aşağıdaki rivâyet, kesinlikle bu durumun bir kanıtını sağlamaktadır. Medine'de, şiirlerinden birinde *iqwân*'nın bulunduğu en-Nâbiğa ez-Zübyânî'nin (ö. yaklaşık, 18/604) dikkatini çekmişti. Bunun ne anlama geldiğini bilmediği için kadın şarkıcıya/şâire, ilgili fenomeni resmeden şu mısraları söylemesi emredildi.⁹

أمن آل مية رائح أو مغتد
عجلان ذا زاد وغير مزود
وذاك خيرنا الغراب الأسود
زعم البوارح ان رحلتنا غدا

*Bugün veya yarın terkettiğin Meyye ailesi mi?
Azıklı veya azıksız, aceleci bir şekilde*

Uğursuz kuşlar, yolculuğumuzun yarın olacağını sandı

Ve bunu kara karga bize haber verdi.

⁷ Kuşku götürmeyen gerçek, bu hataların, üçüncü asrın başlarında tam olarak formüle edildiğidir. Bu, Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 250/865) tarafından nakledilen aşağıdaki beyitle de desteklenmektedir:

خذ إليك هدية من شاعر
لايستثيب ثوابها إهداؤه
نظم ابن آداب تتخل شعره
لم يمح رونق شعره إكفاؤه
لم يفو فيه ولم يسانده ولم
يوطى فيوهى نظمه إبطاؤه

*Onu bir şâirden bir hediye olarak al,
Onun takdimi, ödül olarak sayılmaz
En güzel şiirini seçen yazarın nazmı
İkfâsı şiirinin görkemini silemez.
Şiirinde ne ikfâ, ne sinâd, ne de i'tâ yaptı,
Onun i'tâsı nazmını zayıflatamaz.*

Bkz. Merzubânî, **el-Muvaşşah**, tah. Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire, 1965).

⁸ Daha ileri destek, şiirin kalitesinin onun inşadıyla keşfedildiğini öne süren Hassân b. Sâbit tarafından söylenen bir beyitle verilmiştir:

تغنّ في كل شعر أنت قائله إن الغناء لهذا الشعر مضمّر
Söylediğin her bir şiirde teğanni yap

Çünkü teğanni, bu şiir için test zemindir.

Bkz. **Dîvânü Hassân b. Sâbit**, tah. Seyyid Hanefî Haseneyn (Kahire, 1974), 280.

⁹ **Muvaşşah**, 36. Sırasıyla 1. ve 3. satırlarda geçen örnek için bkz. **Dîvânü'n-Nâbiğa**, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire, 1977); **Eğânî**, XI, 10; İbn Fâris, **Zemmü'l-Hata'**, tah. Ramazan Abdüttevâb (Kahire, 1980), 7; Abdülhamid er-Razî, **Şerhu't-Tuhfeti'l-Halîl**, (Bağdad, 1968), 364.

Şarkısını/şiirini bitirdiğinde, en-Nâbiğa, bunun ne anlama geldiğini anlamıştı: Kafiye harfi dal, birinci mısradaki *kesra*; diğerinde ise *zamme* almıştı. O andan itibaren, şiirlerinde bu hatadan kaçınmak için bilinçli bir çaba gösterdi. Belli bir şiirde kafiye harfinin farklı hareketlere sahip olması (*iqwâ*), böylece beyit sonuna hakim olan kuralın köklü bir kırılması olarak görüldü. Diğer bir deyimle, kafiyede tekbiçimlilik, Arapça beyit inşa etmede en temel kuraldır.¹⁰

İlk dönem edebiyatçıları ve teorisyenleri tarafından sıkça sergilenen duyarsızlık, aynı zamanda *iqwâ* fenomeninin kendisinde tartışılacağı bir kavramsal çerçevenin gelişmesi için onların teşebbüslerini karakterize etmektedir. Gerçekten, edebiyat teorisinin bu alanında kullanılan soyutlamalar, çelişkilerle sarılmış yaklaşım sapmalarını gözler önüne sermektedir. Bunun sebepleri, mamafih, sadece köklü bir yaratıcılığın eksikliğinde ve metodolojik katılığın yokluğunda değil; daha çok gelenek tarafından, kullanımlar ve kavramlar üzerinde imtiyazlı otoriteye sahip olan ve hatta bazen ilmi hitabın başına bela tutarsızlıkların nihâî kaynağı bedevîlere uygun görülen baskın rolde aranabilir.

Ebû Amr b. el-A'lâ (ö. 154/771), *iqwâ*'yı kafiye harfindeki üç kısa sesli harf, yani *fetha*, *kesra* ve *zamme* arasındaki mübadele olarak tanımlamıştır.¹¹ Halil b. Ahmed (ö. 170/786), benzer bir tanım vermekte; ancak ilgili fenomenin, bazı müteahhir arûz bilginlerinin tamamıyla farklı bir fenomene nispet ettikleri bir terim olan *ikfâ* olarak da isimlendirdiğini ekleyerek, işi daha ileri götürmüştür.¹² Halil'in peşinden, Yunus b. Habib'in (ö. 182/798) ve öğrencisi İbn Sellâm el-Cümahî'nin (ö. 245/830) de içinde bulunduğu başka dâimiler, *iqwâ* ve *ikfâ*'nın alteratif referans terimler olduğu görüşünü benimsemişlerdir.¹³

Bu iki terim arasında bazı farklar olduğunu empoze eden ilk dilbilimcinin, Ebu Ubeyde (ö. 209/824) olduğu görülmektedir. Ona göre, *iqwâ sinkopa* (kelimenin orta harfinin hazfine); yani *kâmil* veznin *mütefâ'ilünün*, *mef'ulün* olması gibi, ilk yarım mısranın son arûz *tef'ilesindeki* tahfifine/hazfine; *ikfâ* ise kafiye harfinin hareket

¹⁰ Örnek olarak bkz. M. C. Lyons, P. Cachia, "The effect of monorhyme on Arabic poetic production", *Journal of Arabic Literature*, I, 1970, 3-13.

¹¹ Cevherî, *es-Sihâh*, (Kahire, 1982); İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut, 1955-56), *qawa* md.; Ayrıca bkz. Müberred, *el-Kavâfi*, tah. Ramazan (Abdüt-tevvâb, *Annals of the Faculty of Arts*, Aynü's-Şems Üniversitesi, 13, 1973, 12.

¹² Bkz. 22. dipnot.

¹³ *Tabakât*, 45.

değişimine delâlet etmektedir.¹⁴ İbn Kuteybe (ö. 276/889), bu düşünce çizgisinin seçkin müteahhir taraftarıdır; o, her ikisi (*iqwâ* ve *ikfâ*) için kanıt olarak sunulan örnekler arasındaki sarîh benzerliği ortaya koymaktadır. Bu yüzden onun, Ebu Ubeyde tarafından sunulan tartışma çizgisini geliştiren kişi olduğu sonucunu çıkarsamak makuldür.¹⁵ *İqwâ* ve *ikfâya* işaret eden özel fenomen üzerindeki tartışmayla ilgili olarak, soyut teorik çıkarımlardaki bedevî rolüne ve bunların Arap edebiyat teorisinde görülebilen tutarsızlığa ve düzensizliğe katkısına el-Ahfeşü'l-Evsat'ın (ö. 215/830) eserinde sarîh bir şekilde işaret edilmektedir. Ona göre, kendilerinden aydınlatıcı bir bilgi aradığı bedevîler, özel bir cevap verme gücüne sahip olmadıkları gibi, *ikfâ* terimine uygulanan hareke (sesli harf) değişimi değil de, illet (ünsüz) harfi değişimi olduğu şeklinde bir tanım yapma cüretinde bulunmuşlardır.¹⁶

Müteahhir dilbilimcilerin çoğunluğu tarafından bir standard olarak değerlendirilen tanımlar, Ahfeş'e dayandırılmaktadır. Onun *iqwâ* ve *ikfânın* farklı tanımlarının ortaya çıkardığı probleme getirdiği çözüm, açıkça ifade edilen bir tasfiye sürecidir: Seleflerinin değişik rivâyetlerindeki karışıklıklar ve aykırılıklar, her bir terimi kendi başına açıklamak ve saflaştırmak suretiyle çözüme kavuşturulmuştur. Ona göre, *iqwâ*, hareke değişikliğine delâlet etmektedir ama gelişmiş güzel bir şekilde değil: *İqwâ*, özellikle, kafiye harfi üzerindeki *zamme* ve *kesranın* münavebeli değişimiyle ilgilidir; böylece *fetha* safdışı edilmiştir. Bununla birlikte, *fethanın* ihraç edilmesinin sebebi, (her ne kadar ona borçlu olduklarını itiraf etmeseler de), sadece Ahfeş'in tanımını benimseyen müteahhir bazı otoriteler tarafından bulunmuştur. Bunlar arasında Ebû Mûsâ el-Hâmid (ö. 350/961) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) sayılabilir. Bu sonuncusu (İbn Cinnî), bu

¹⁴ İbn Abdi Rabbih, **el-Ikdü'l-Ferîd**, tah. Ahmed Emîn vd., (Kahire, 1940-65), V, 507; İbn Reşik, **el-Umde**, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire, 1963), I, 165. *İkfâ'nın* kafiyedeki farklı seslerin birlikte bulunmasıyla ilişkili olduğu görüşü, aynı zamanda Ferrâ'ya (ö. 207/822) nispet edilmektedir. Bkz. **Lisân**, k-f-e md.

¹⁵ İbn Kuteybe, **eş-Şi'r ve's-Şu'arâ**, (Beirut, 1984), 45.

¹⁶ Ahfeş, **Kitabü'l-Kavâfi**, tah. İzzet Hasan, (Dimeşk, 1970), 43: “وسئلت العرب الفصحاء عن الإكفاء فإذا هم يجعلونه الفساد في آخر الشعر والإختلاف من غير أن يحدوا في ذلك شيئاً إلا أنني رأيت بعضهم يجعله إختلاف الحروف” İbn Düreyd (ö. 321/933) de, Basralı bedevî arapların, *ikfâ'yı* kafiye olarak aynı asla dayanan/birbirine yakın olan harfler arasındaki nöbetleşe kullanıma uyguladıklarını nakletmektedir ki, ilgili görüş, aynı zamanda Kudâme b. Ca'fer (ö. 327/948) tarafından öne sürülmüştür. Bkz. **Âlûsî, ed-Derâir**, tah. Muhammed Bahcet el-Eserî (Bağdad, 1922), 201-2.

saflaştırmanın en açık savunucusudur. İbn Cinnî'ye göre, *fethan*ın diğer iki hareke ile birlikte gelmesi, son derece nahoş bir durumdur.¹⁷ O, *v* ve *y* sesbirimlerinin, aralarındaki fonetik benzerlik sebebiyle nöbetleşe kullanılabilmelerinin; böylece de bunların aynı asıllara dayalı (yakın mahreçli) sesleri olan *zamme* ve *kesra* arasında değiştirilebilmelerinin mümkün olduğunu kabul etmektedir. Ancak *elif*, bu paradigmaya uymamaktadır; çünkü o, *v* ve *y* ile herhangi bir özelliği paylaşmamakta; bu ise onun aynı asla (mahrece) dayalı sesi olan *fethan*ın bir kafiye eki olarak onlarla kabul edilebilir bir alternatif olmasını engellemektedir.¹⁸ Kuşkusuz, (kafiye harfinin) i'râb durumlarının fonetik sistemi ve semantik anlamı hakkında İbn Cinnî'nin bu önermesinden bazı sonuçlar çıkarılabilir ki, bunlar, daha ileri incelemeye ihtiyaç duymaktadır. Bununla birlikte burada, sadece şu kadarını kaydetmek uygun olacaktır: İbn Cinnî tarafından yapılan detaylı ayırım, Ahfeş tarafından ima edilen tahlil modelinin köklerine sahiptir.

Ahfeş'in yorumunun eşsizliği (ve bu yüzden de, belki çekiciliği), mamafih, daha köklü bir düzeye, yani *iqwâ* ve *ikfâ* terimlerinin uygulandığı özel olgunun saptanmasındaki paralelizme de yansımıştır. *İqwâyı* (Nâbiğa tarafından sağlanan tasvirle örneklendirildiği gibi), kafiye harfinin aldığı *zamme* ve *kesra* arasındaki değişimle sınırlandırınca o, kafiye pozisyonundaki *dal* ve *te* örneğinde olduğu gibi, özellikle eşteş harflerin fonolojik açıdan birlikte bulunmasını göstermek üzere bedevilerin *ikfâyı* ünsüz harflerin değişimiyle ilişkilendirmesini saflaştırmaktadır.¹⁹ Benzer bir açıklama da, kuşkusuz Ahfeş ve Müberred'den (ö. 285/898) önce bu konuda söz söyleyen Mufaddal ed-Dabbî'ye (ö. 170/786) atfedilmektedir.²⁰ Ne var ki, bir bütün olarak onun konuyla ilgili tavrı

¹⁷ İbn Reşîk, **Umde**, I, 165; Ayrıca bkz. İbn Cinnî, **Muhtasarı'l-Kavâfi**, tah. H. S. Ferhûd, *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Edeb*, [Riyad], 3, 1973, 200-1.

¹⁸ Bkz. **Lisân**, qawa md. Krş. İbn Cinnî, **Hasâis**, tah. Muhammed en-Neccâr (Kahre, 1952-56), I, 69-71. Mamafih, *fethan*ın diğer iki sesle birlikte bulunmasını Ebu Amr'ın *el-isrâf* terimiyle karşıladığının bazı kaynaklarda söylenmesi anlamlıdır. Örnek olarak bkz. Yahyâ b. Ali et-Tebrîzî, **el-Vâfi fi'l-Arûz ve'l-Kavâfi**, tah. Fahrüddin Kabâve; Ömer Yahyâ (Dimeşk, 1975), 239-40; Ebu'l-A'lâ el-Me'arrî, **Şurûhu's-Sıktî'z-Zened** (Kahire, 1947), 3. bölüm, 1281-3. Fakat krş. İbn Reşîk, I, 167.

¹⁹ Ahfeş, 41-43. Krş. Muhammed b. Ahmed Horazmî, **Mefâtihi'l-Ulûm**, (Kahire, 1923), 61; William Wright, **Arabic Grammar**, (Cambridge, 1952), II, 357. Ayrıca bkz. ez-Zemahşerî, **el-Fâik fi Garîbi'l-Hadîs**, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire, 1945-48), I, 89.

²⁰ İbn Reşîk, I, 166. Krş. Müberred, **el-Kavâfi**, 12.

hakkında bir bilgiye sahip olmadığımız için, ed-Dabbî, tam bir analitik modeli yaratma şerefine nail olamamıştır. Ve onun bu alandaki çalışmasını bize kadar ulaştıran teorisyenler arasında Ahfeş yer almaktadır ki, biz, yapısal olarak ilk tutarlı açıklamayı ona borçluyuz. (Bu arada, her ne kadar buna uyguladığı terim, *ikfâ* değil de *icâzelicâre* olsa da, Halîl'den, *mim ve nun, dal ve te* gibi fonolojik açıdan eşteş olan harfler veya *ayn ve ğayn* gibi imlâ biçimi benzer olan harfler arasında nöbetleşe kullanımına işaret eden kişi olarak nakledildiğini kaydetmek gerekir.)²¹ *İqwâ* ile ilgili olarak, yorumdaki göze çarpan ihtilaflar, teorik edebiyat tarihinin ilk dönemlerindeki kararsızlığın hatırı sayılır bir ölçütü için kanıt olarak sunulmaktadır. Ayrıca Ahfeş'in tanımının, çok kısa bir dönem sonra bir standart / kaide olarak ortaya çıkması, netice itibarıyla, onun analitik duyarlılığının ve sistematik kavrayışının bir hediyesi olarak görülebilir.

Fakat her ne kadar *ikfân*'in referans alanının, harflerin değişimi, *iqwân*'ın da *zamme ve kesra* arasındaki değişim olarak Ahfeş tarafından tahdidi, baskın görüş olsa da, muhalif sesler bütünüyle kesilememiştir. Örneğin İbn Keysân (ö. 299/911), *iqwâyı* biraz önce tasvir edilen harf değişimine; *ikfâyı* ise kafiye harfindeki hareke değişimine uygulamak suretiyle iki terimi ters yüz etmiştir ki, bu görüşü aynı zamanda bazı otoritelerden iktibas etmiştir.²² Alternatif analiz üretme konusunda daha kararlı, -ama başarısız- bir çaba, her iki terimin temelde eşanlamlı olarak değerlendirildiği şekilde onları telif etmek suretiyle *iqwâ* ve *ikfân*'ın farklı açıklamalarını telif etme teşebbüsünde bulunan eş-Şenterîni'ye (ö. 555/1160) aittir.²³ Ne var ki

²¹ Bkz. İbn Kuteybe, 46-7; İbn Reşîk, I, 167; İbn Abdi Rabbih, **el-Ikdü'l-Ferîd**, V, 507. Diğer bazı kaynaklar, Halîl'i de zikrederek, tamamıyla farklı bir yorum yapmaktadırlar. Bunlar, icâzeyi telaffuz yerleri (mahreçleri) birbirine uzak olan (*ihtilâfî'r-revî bi tebâudi mehârici'l-hurûf*) harfler arasındaki kafiye değişimi olarak tanımlamaktadırlar. Bkz. Abdülbâkî b. Muhsin, **el-Kavâfi** (Beyrut, 1970), 134; Hüseyin Nassâr, **el-Kafiye fi'l-Arûz ve'l-Edeb**, (Kahire, 1980), 87. Ayrıca bkz. Muhammed ed-Demenhûrî, **el-Hâşiyâtü'l-Kübrâ alâ Metni'l-Kâfi**, (Kahire, 1914), 102. Krş. 24. dipnot.

²² İbn Keysân, **Telkîbü'l-Kavâfi**, ed. William Wright, *Opuscula Arabica* içinde, (Leiden, 1859), 57.

²³ eş-Şenterîni, **el-Mi'yâr fi Evzânî's-Şi'r**, tah. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Beyrut, 1968), 100-1: “ وإما الإكفاء ففيل هو الإقواء بعينه وأكثر العلماء على انه إختلاف ” O, hareke değişikliğinin, özellikle de fonolojik olarak mahreçleri yakın sesbirimleri kafiye olarak kullanıldığında, *iqwâ* ve *ikfâyı* işaret ettiğini öne sürmektedir. Şenterîni tarafından verilen örnekler, belli bazı ilk kaynaklar tarafından Halîl'e nisbet edildiği gibi, özellikle *ikfâ'yı*

onun tanımı, kabul görmemiş ve Ahfeş'in sınıflandırmasının sonraki teorisyenler arasındaki sünnî taraftarları tarafından sessizce yok sayılmıştır. Ahfeş'in *iqwâya* hareke değişimini, *ikfâyâya* da –genellikle aynı asla dayanan (mahreçleri yakın) sesbirimlerini kapsayan- harf değişimini uygulaması, o zamandan bugüne kadar standart teori olarak kalmıştır. Bu formel sınıflamanın önemli taraftarları, daha ileri bir saflaştırmayı yapan Sa'leb (ö. 291/904),²⁴ Kudâme (ö. 337/948), Harezmî (ö. yaklaşık 370/980), Merzubânî (ö. 384/994), es-Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) ve İbn Sinân Hafâcî'yi (ö. 466/1073) kapsamaktadır.²⁵

Teori ve Pratik Arasında İqwâ

İslâm-öncesi şâirlerde mükemmel yaratıcı sanatkârlık gören gelenek, sonraları formüle edilen ve etiketlenen hataların, bu şâirlerin eserlerinde bulunduğu, ilgili harfler tarafında yer alan şahıslar için çok karşıt bir reaksiyona kışkırtmadığı şeklinde açıklama yapmaktadır. Bunların, klasik külliyyâtlardaki hatalar olduğu veya en azından etkilerinin zararsız olduğu şeklindeki inkâr eğilimi, bunların büyük/çirkin eksiklik anlamındaki 'ayb'dan ziyade önemsiz hafif kusur anlamındaki 'ğalat' ile tanımlanmasında ifadesini bulmaktadır.²⁶ Bu eğilimin daha ileri bir tezahürü, İslâm-öncesi şiirde *iqwânın* mevcudiyetini önemsizleştirme çabasında ortaya çıkmaktadır. Örneğin Ebu Amr b. el-Alâ'ya göre, yalnızca İslâm öncesi dönemin iki mümtaz *fahl* şâiri, yani Bısr b. Ebî Hâzım (ö. 92-533) ve en-Nâbiğa ez-Zübyânî, şiirlerinde *iqwâ* yapmışlardır.²⁷ Ancak gerçekte, ilgili kusur, -bu fenomenin tam aksine ilk dönem şâirlerinin

tasvir edenlerdir. Örnek olarak bkz. Merzubânî, **Muvaşşah** (tah.) Ali Muhammed Becâvî (Kahire, 1965), 16.

²⁴ O, *ikfâyâ* özellikle fonolojik olarak ilintili sesbirimlerinin değişimi ve *icâzeyi* imlâ açısından benzeyenlerin bir arada bulunması için kullanırken, cinsle ilişkili *ictimâü'l-ehevât* terimini de, mahreçleri yakın harflerin değişimine uygulamaktadır. Bkz. Sa'leb, **Kavâidü's-Şi'r**, tah. Ramazan Abdüttevâb (Kahire, 1966), 68-9. Krş. 21. dipnot.

²⁵ Kudâme, **Nakdü's-Şi'r**, tah. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Beyrut, ts.), 181-2; Merzubânî, **Muvaşşah**, tah. Becâvî, 15-16; Sâhib b. Abbâd, **el-İknâ fi'l-Arûz ve Tahrîci'l-Kavâfi**, tah. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, (Bağdad, 1960), 81; İbn Sinân Hafâcî, **Sirru'l-Fesâhe**, (Beyrut, 1982), 185. Ayrıca bkz. ed-Demenhûrî, 100-2; Âlûsî, 202-7.

²⁶ Ahfeş, 53.

²⁷ İbn Kuteybe, 45, 168; **Muvaşşah**, (tah. Becâvî), 45, 80. Ayrıca bkz. el-Cümahî, **Tabakâtü'l-Fuhûli's-Şu'arâ**, tah. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire, 1952), 55.

eserlerinde yaygın olduğuna işaret eden İmriu'l-Kays²⁸ da dahil, bu dönemin 20'den az olmayan seçkin temsilcisinin çalışmalarından örneklendirilmiştir. Hatanın çokluğu, bu hatanın içinde bulunmadığı hemen hemen hiçbir kasidenin bulunmadığını, beyitin yapısal bütünlüğüne ve tutarlılığına zarar vermeyecek şekilde yapıldığı için, Araplar tarafından bir kusur olarak görülmediğini kabul eden Ahfeş'in bizzat kendisi tarafından teyit edilmiştir.²⁹ Ahfeş'in bu gözlemi, her ne kadar herkes tarafından kabul görmüş gibi aşırı genellemeci bir üslup ile sunulmuşsa da, ilgili fenomenin sıklığını göstermesinden dolayı büyük oranda kanıtlanabilir bir değerdir. Bunun bir sebebi, daha önce öne sürüldüğü üzere, kelimenin son seslerinin, şâirlerin canlı hitabında duyulup ayırt edilecek şekilde sona erdirilmesidir³⁰ ki bu hipotez, cazip ve makûldur. Yukarıda zikredildiği gibi, Medine'de Nâbiğa'nın tecrübesiyle kazanılan anlayış, bu teklifi desteklemektedir. Çünkü gerçekten onun veya kuşağından diğer şâirlerin çalışmaları, son sesler şiirin normal okunuşunda açık bir şekilde telaffuz edildiğinde hatanın farkedildiği *iqwâ* örneklerini içermektedir.

Ancak, müteahhir şiir bağlamında değerlendirildiğinde, *iqwân*'ın statüsü değişmektedir. Terimin İslâm öncesi şâirlerin eserlerinde geçmesinin ciddi bir hata olarak değerlendirilmemesi şeklindeki sözde aldırmazlık, dikkatler klasik-dönem sonrası seleflerine bahşedilen ruhsattan mahrum edilen şâire çevrilince, bu şâire uygulanmamaktadır. Klasik dönem sonrası şâir, *iqwân*'ın çirkin bir kusur olduğu şeklindeki uygunsuz yargıya uymak zorundadır: (Uymayan) kişi, ihmalkârlık ve sanatsal yeteneksizlikle ifşa edilir. Gerçekten de bu durum, katı eleştirmenler arasında, gramer yanlış 'lahn' ile eşit görülmektedir.³¹

²⁸ Bkz. Nûrî Hammûdî, "el-İqwâ fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî", *Bulletin [of the] College of Arts*, [Bağdad] 8, 1965, 213-22.

²⁹ Ahfeş, 42.

³⁰ M. Zwettler, *The oral tradition classical of Arabic poetry*, (Ohio, 1978, 104-5; H. Birkeland, *Altarabischen Pausalformen*, (Oslo, 1940), 13-14'den iktibasla); Ayrıca bkz. Wright, *Arabic Grammar*, II, 357. Krş. Chaim Rabin, *el-Lehjât al-'Arabiyya al-Gharbiyya al-qadîma* (Arapçaya çev. Abdurraman Eyyub), (Kuveyt, 1986), 78-9.

³¹ es-Seyyid el-Himyêrî (ö. 173/789) olarak da tanınan İsmail b. Muhammed şöyle demektedir:

"أحوك ولا أقوي ولست بلاحن / وكم قائل للشعر يقوي ويلحن"; "(Şiiri örerim (inşa ederim); ama *iqwâ* yapmam [ben lâhin (gramer hatası yapan biri) değilim]/ Nice şiir icra eden kişi vardır ki, *iqwâ* yapar, *lahn* yapar." Bkz. **Muvaşşah**, (tah. Becâvî), 3. [İngilizce metinde *velestü bi lahin* cümlesinin tercümesi, yer almamaktadır; biz Türkçe tercümeyle ekledik. Çev.]

*İqwâ'*nın lüks bir şey olmasının *muhdes* şâirler için inkârı, onların İslâm öncesi seleflerinin *iqwâ* ve benzeri fenomenleri kusur olarak görmedikleri varsayımı argümanıya da doğrulanmaktadır. Ancak klasik dönem sonrası şâirlere bu konuda çok fazla müsamaha gösterilmemektedir. Çünkü eleştiri teorisi, bunları Arap beytinin estetik dengesinin/ahenginin altını oyan sarih kusurlar olarak nitelemektedir.³² Sanatsal mükemmelliğin miyasklarından biri olan kusursuz kafiye gösterilen saygı, Klasik dönem sonrası şâirler ve eleştirmenler tarafından paylaşılmaktadır.³³ Ayrıca *iqwâ* ve öteki arûz kusurları, bu kaliteyi azaltıcı olarak algılandığı için, bunların nahoş, nihayetinde de kabul edilemez olarak değerlendirilmeleri konusunda bir konsensusun oluşması, hiç de sürpriz değildir.

Bununla birlikte, *iqwân*'ın İslâm öncesi şiir uygulamalarında özel bir anlam için kullanıldığını öne süren alternatif bir argüman vardır. Buna göre o, *'te'kit* (pekiştirme/vurgu) veya *'iltifât* (dikkati yoğunlaştırma) gayesi için retorik bir araç olarak görülmektedir.³⁴ Paralel bir teklifin, *tazmîn* için öne sürüldüğüne,³⁵ ancak bunun, tutarlı bir edebiyat teorisi bağlamında kendilerine empoze edilen yeteneksizliği izaha yardım edeceği şeklinde bir iddianın ortaya atılmadığına dikkat çekmek gerekir.

Tartışmayı -makalenin başında Âdem hakkındaki anekdotta görüleceği üzere- *iqwân*'ın, aslı günâhtan (erbsunde) edebî bir alt-türe dönüşümüyle ilgili ilginç bir not ile bitirelim. İbn Reşik (ö. 456/1065), kafiye harfindeki *kesra* ve *zammenin* kasıtlı ve sistematik değişimiyle temayüz eden ve *el-qavadîsî* olarak bilinen şiir türünün ortaya çıkışını tasvir etmektedir. Bunun en meşhur taraftarının Talha b. Ubeydullah

³² el-Cümahî, **Tabakât**, (Kahire, 1952), 58-9; Merzubânî, **Muvaşşah** (tah. Becâvî), 17; İbn Reşik, I, 166-8; Âlûsî, 204. Ayrıca bkz. Zwettler, 153 vd. Ancak Ebu Ali el-Fârîsî, biraz farklı düşünmektedir. Bkz. İbn Cinnî, I, 329-31.

³³ İbn Arabî'nin (ö. 231/844) şâirlere tavsiyesi, buraya uygun düşmektedir. O şöyle demiştir: "استجيدوا القوافي فإنها حوافر الشعر" "Kafiyeleri mükemmel/güzel yapın, çünkü onlar, şiirin toynaklarıdır." Bkz. İbn Cinnî, **el-Muhteseb** (Kahire, 1966-69), 209-10. Ayrıca bkz. er-Rağîb el-İsfahânî, **Muhâdarâtü'l-Üdebâ** (Beyrut, 1961), I, 82. Krş. Tâhâ Abdülkerim, "Structural characteristics of poetry in English and Arabic", *Bulletin [of the] College of Arts*, [Bağdad], 5, 1962, 73-84.

³⁴ Bkz. Nûrî Hammûdî, 200.

³⁵ Bkz. G. J. H. Van Gelder, "Breaking rules for fun: on enjambment in Classical Arabic Poetry", *The Challenges of the Middle East: Middle Eastern Studies at the University of Amsterdam* içinde, (Amsterdam, 1982), 30-1.

el-Avnî olduğu söylenir ki, aşağıdaki örnek onun eserinden alınmıştır:

خبتين من منازل	كم للدمي الأيكار بال
تذكارها منازل	بمهجتي للوجد من
مثنعجر الهواطل	معاهد رعيها
فأدمعى هواطل	لما نأى ساكنها

Habteyn'de bakire güzel kadınlar için nice evler vardır.

Can damarımda, onların hatırasıyla canlanan tutkum için evler vardır.

Bildik yerlerdi, şimdilerde onları sadece şiddetli yağmurun sağnakları ziyaret etmektedir.

Orada yaşayanlar ayrıldığında, sağnak gibi gözyaşlarımı oraya akıtırım.

Burada kafiye harfinin ses tekbiçimliliğiyle ilişkili kuralın tam bir erteleme söz konusudur. Çünkü yazar, kasıtlı ve devamlı şekilde *kesra* ve *zammeyi* birbiri ardından peşpeşe getirmiştir. Bu, son derece açıktır. Ancak bu örnekte özel ilgi gösterilen *iqwâ* metodu, aynı zamanda -açık bir şekilde ve kasıtlı olarak- diğer bir 'günâh'la yani kafiye kelimelerinin tekrar etmesi anlamına gelen ve edipler arasında çok ilginç bir tartışmayı tahrik eden bir fenomen olan 'i'tâ' ile birlikte zikredilmiştir.³⁷ *İqwânın* edebî bir tür olabilecek şekilde gelişimi, ilim geleneğinde onunla ilgili eleştirel ve yerici bir görüş bulunmasına karşın, Arap şiirinde sürekli bir şekilde tezahür eden kaideler ile pratikler arasındaki çelişkiyi açığa çıkarmaktadır. *İqwânın* -aşırı bir şekilde- bir arûz hatasından özel yerleşik bir kurala evrimi, nev-i şahsına munhasır (*sui generis*) bir gelişim değildir: yakın mahreçli olma/aynı kökten gelme olgusu, özellikle de *tazmîn* ve *i'tâ*, aynı dönüşümün unsurlarıdır.³⁸ Belki de, *iqwânın* tarihini özellikle büyüleyici yapan şey, onun olağanüstü bir açıklıkla Arabin kuramsal/teorik geleneğinin gelişiminde özel bir modeli tasvir etmesidir ki, başlangıçta açık bir sınıflamaya meydan okuyan bir konu, kendi sayesinde, sonraları sadece yüksek estetik anlamını üstlenecek şekilde nahoş bir kusura dönüşmüştür.

³⁶ Bkz. İbn Reşik, I, 178. Hüseyin Nassâr, 98-9. Literal olarak *el-qavadîsî*, suyu çekerken, aşağıya ve yukarıya doğru gidip gelen su değirmenin halatları anlamına gelmektedir. *Kesra* ve *zamme* arasındaki değişim de, bu olaya benzetilmiştir.

³⁷ Bkz. Amidu Sanni, "Interpretations in a theoretical tradition: On i'tâ in Arabic poetics", *Journal of Arabic Literature*, 21-2, 1990, 155-62.

³⁸ Bkz. önceki dipnot ve Amidu Sanni, "On tadmîn (enjambment) and structural coherence in classical Arabic poetry", *BSOAS*, LII, 3, 1989, 463-66.

Kaynaklar

- Abdülbâkî b. Muhsin, **el-Kavâfi** (Beyrut, 1970)
- Abdülhamid er-Razî, **Şerhu't-Tuhfeti'l-Halîl**, (Bağdad, 1968).
- Abdülkerim, Tâhâ, “**Structural characteristics of poetry in English and Arabic**”, *Bulletin [of the] College of Arts*, [Bağdad], 5, 1962, 73-84.
- Ahfeş, **Kitabü'l-Kavâfi**, tah. İzzet Hasan, (Dımeşk, 1970)
- Âlûsî, Şükri, **ed-Derâir**, tah. Muhammed Bahcet el-Eserî (Bağdad, 1922).
- Arafat, W., “**Early critics of the authenticity of the poetry of the sira**”, *BSOAS*, XXI, 3, 1958, 82;
- Bedevî, Abdurrahman, **Dirâsâtü'l-Müsteşrikîn havle Sihhati'ş-Şi'ri'l-Câhilî**, (Beyrut, 1979)
- Birkeland, H., **Altarabischen Pausalformen**, (Oslo, 1940)
- Cevherî, **es-Sihâh**, (Kahire, 1982);
- Demenhûrî, Muhammed, **el-Hâşiyâtü'l-Kübrâ alâ Metni'l-Kâfi**, (Kahire, 1914).
- Ebu'l-A'lâ el-Me'arrî, **Şurûhu's-Sıktî'z-Zened** (Kahire, 1947).
- Ebu'l-Alâ el-Me'arrî, **Risâletü'l-Ğufrân**, tah. Ali Şelak (Beyrut, 1975).
- Eğânî** (Kahire, 1927-74),
- Şenterînî, **el-Mi'yâr fi Evzânî'ş-Şi'r**, tah. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Beyrut, 1968)
- Hafâcî, İbn Sinân, **Sirru'l-Fesâhe**, (Beyrut, 1982).
- Hammûdî, Nûrî, “**el-İqwâ fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî**”, *Bulletin [of the] College of Arts*, [Bağdad] 8, 1965, 213-22.
- Hamori, Andras, **On the Art of Medieval Arabic Literature**, (Princeton, 1974).
- Hassân b. Sâbit, **Dîvânü Hassân b. Sâbit**, tah. Seyyid Hanefî Hasaneyn (Kahire, 1974).
- Horazmî, Muhammed b. Ahmed, **Mefâtihi'l-Ulûm**, (Kahire, 1923)
- Hüseyn, Tâhâ, **Fi'l-Edebi'l-Câhilî**, (Kahire, 1927);
- İbn Abdî Rabbih, **el-Ikdü'l-Ferîd**, tah. Ahmed Emîn vd., (Kahire, 1940-65)
- İbn Cinnî, **el-Muhteseb** (Kahire, 1966-69)
- İbn Cinnî, **Hasâis**, tah. Muhammed en-Neccâr (Kahre, 1952-56)
- İbn Cinnî, **Muhtasaru'l-Kavâfi**, tah. H. S. Ferhûd, *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Edeb*, [Riyad], 3, 1973, 200-1.
- İbn Enbârî, **el-İnsâf fi Mesâilî'l-Hilâf**, (Kahire, 1961).

İbn Fâris, **Zemmü'l-Hata'**, tah. Ramazan Abdüttevâb (Kahire, 1980)

İbn Keysân, **Telkîbü'l-Kavâfi**, ed. William Wright, *Opuscula Arabica* içinde, (Leiden, 1859).

İbn Kuteybe, **eş-Şi'r ve's-Şu'arâ**, (Beyrut, 1984).

İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, (Beyrut, 1955-56)

İbn Reşîk, **el-Umde**, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire, 1963)

İbn Sellâm el-Cümahî, **Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ**, (Beyrut, 1982).

..... İbn sellam el-Cümahî, **Tabakâtü'l-Fuhûli's-Şu'arâ**, tah. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire, 1952).

Jolles, A., **Einfache Formen**, (Tübingen, 1972).

Kudâme b. Ca'fer, **Nakdü's-Şi'r**, tah. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Beyrut, ts.)

Lyons, M. C.- Cachia, P., **"The effect of monorhyme on Arabic poetic production"**, *Journal of Arabic Literature*, I, 1970, 3-13.

Merzubânî, **el-Muvaşşah**, tah. Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire, 1965).

..... Merzubânî, **Muvaşşah** (tah.) Ali Muhammed Becâvî (Kahire, 1965).

Müberred, **el-Kavâfi**, tah. Ramazan (Abdüt)tevvâb, *Annals of the Faculty of Arts*, Aynü's-Şems Üniversitesi, 13, 1973, 12.

Nâbiğa ez-Zübyânî, **Dîvânü'n-Nâbiğa**, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire, 1977)

Nassâr, Hüseyin, **el-Kafiye fi'l-Arûz ve'l-Edeb**, (Kahire, 1980)

Rabin, Chaim, **el-Lehjât al-'Arabiyya al-Gharbiyya al-qadîma** (Arapçaya çev. Abdurraman Eyyub), (Kuveyt, 1986).

Rağîb el-İsfahani, **Muhâdarâtü'l-Üdebâ** (Beyrut, 1961)

Sa'leb, **Kavâidü's-Şi'r**, tah. Ramazan Abdüttevâb (Kahire, 1966).

Sâhib b. Abbâd, **el-İknâ fi'l-Arûz ve Tahrîci'l-Kavâfi**, tah. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, (Bağdad, 1960)

Sanni, Amidu, **"Interpretations in a theoretical tradition: On i'tâ in Arabic poetics"**, *Journal of Arabic Literature*, 21-2, 1990, 155-62.

..... Sanni, Amidu, **"On tadmîn (enjambment) and structural coherence in classical Arabic poetry"**, *BSOAS*, LII, 3, 1989, 463-66.

..... Sîrâfî, Hasan b. Abdullah, **Ahbâru'n-Nahviyyîn**, tah. Muhammed İbrahim el-Bennâ (Kahire, 1985)

Sîrâfî, Hasan b. Abdullah, **Zaruretu's-Şi'r**, tah. Ramazan Abdüttevâb (Beyrut, 1985)

Tebrîzî, Yahyâ b. Ali, **el-Vâfî fi'l-Arûz ve'l-Kavâfî**, tah. Fahrüddin Kabâve; Ömer Yahyâ (Dımeşk, 1975)

Van Gelder, G. J. H., **“Breaking rules for fun: on enjambment in Classical Arabic Poetry”**, *The Challenges of the Middle East: Middle Eastern Studies at the University of Amsterdam* içinde, (Amsterdam, 1982).

Wright, William, **Arabic Grammar**, (Cambridge, 1952)

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, **el-Fâik fi Ğarîbi'l-Hadîs**, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire, 1945-48).

Zwettler, M., **The oral tradition classical of Arabic poetry**, (Ohio, 1978)

**‘Amr b. Hazm el-Ensâr ve Kur’ân’daki “Dinde Zorlama Yoktur.”
Âyeti (2/256) ***

Michael LECKER **

Çev: Şaban KARASAKAL

Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
skarasakal@yyu.edu.tr

Özet

Neccarlı ‘Amr b. Hazm, Hz. Peygamber(s.) Medine’ye geldiği zaman genç bir çocuktur. Kızgın aristokratik bir bayan tarafından 20-30 yıl sonra yapılan bir değerlendirmeden, ‘Amr’ın, Ben-î Nadır Yahudileri tarafından bir Yahudi olarak yetiştirildiği sonucu çıkarılabilir. Yahudiler Medine’den sürüldüklerinde, o sırada onbirinde olan ‘Amr, onlarla gitmişti. O, daha sonra Medine’ye gelmiş ve onaltısında Hz. Peygamber’in Necran valisi olmuştu.

“Dinde zorlama yoktur” âyeti, toleransa değil, rızaya işaret eder. Âyet bir yasak değil; aksine birisinin gerçek inanca gelmesi için zorlama imkansızlığının bir ifadesidir. Öte yandan Medine’deki Ensar ile Nadir ve Kurayza oğulları arasında dünürlük, dostluk ve süt-kardeşliği bağları vardır. Ensar’ın Yahudi’lerle olan evlilik bağları ve İslam’a girmeleri umularak, onlardan zekat alınmaması durumu, onların İslam’a girmeye zorlanmadıklarının ve dolayısıyla âyetin anlamının fiili bir tefsiridir.

Abstract

‘Amr ibn Hazm of the Najjar was a young boy when the Prophet Muhammad came to Medina. From a remark made several decades later by an angry aristocratic woman it may be concluded that ‘Amr was raised as a

* Bu makalenin ilk müsveddeleri ile ilgili yorumlarından dolayı Prof. Yohanan Friedman’a teşekkür ediyorum. O, şimdilerde **“Religious Tolerance and Religious Coercion in the Islamic Tradition”** (*İslam Geleneğinde Dini Hoşgörü ve Dinsel Şiddet*) başlıklı bir araştırma üzerinde çalışmaktadır. (yayında)

** Bu makalenin orijinal ismi, “‘Amr ibn Hazm al-Ansârî and Qur’an 2,256: No compulsion is there in Religion” olup *Oriens*, vol. 35 (1996), s. 57-64’de yayınlanmıştır.

Jew by the Jewish Banûl-Nadîr. When they were expelled from Medina, 'Amr, then a body of eleven, went with them. He later returned to Medina and at seventeen became the Prophet's governor in Najran.

Verse of "*No compulsion is there in religion*" indicates consent not tolerance. Besides, it is a expression of impossibility of compulsion for joining of one to real religion, not prohibition. On the other hand, there are family relations among Ansar, Qurayza and Nadir. Case of not taking alms from Madinian Jews for family relation among Ansar and Jews, as hoping embrance of jews to Islam, is both an actual interpretation of the verse and unforcing them to embrace to Islam.

1. 'Amr'ın erkek torunu aristokratik bir bayan tarafından hakarete uğramıştır.

Hikaye, İslam asırlarının sekseninci yılların sonu veya doksanınıncı yılların başlarında Medine-i Münevvere Kadısı tarafından bakılan bir evlilik anlaşmazlığıyla başlar. Karı ve kocanın her ikisi, Kureyş kabilesinin aristokratik ailelerine mensuptur: Bunlar, Osman b. Affan torunu Zeyd b. Ömer¹ b. Osman ve Ali bin Ebi Talib'in kız torunu Sükeyne binti Hüseyin b. Ali'ydi(d. 117/735)².

Esas itibariyle ilgili mahkeme kararı bizi ilgilendirdiği için, ilginç olsa da, evlilik anlaşmazlığının detayları bizi ilgilendirmemektedir. 'Amr b. Hazm'ın Yahudilerle ilişkisini keşfetmek için izlenilmesi gereken ipucu, mahkeme oturumu sırasında Sükeyne tarafından yapılan bir uyarıdır. Mahkeme, Ömer b. Abdülaziz'in Medine Valisi olduğu 86/705 veya 87/706 ve 93/712³ yıllarında gerçekleşmişti. Sükeyne'nin tartışmaya müdahale etmesini istemesi üzerine vali, davayı yargılaması için İbn Hazm'ı görevlendirdi.

Mahkemenin (burada kendisinden iktibasta bulunulan kaynakta ustaca ve nükteli bir şekilde tasvir edilen) bir oturumunda, hakim ile kendisi arasındaki bazı hakaretlerden sonra, kızgın Sükeyne şöyle dedi: Allah aşkına, Harra halkı (=muhtemelen Harra savaşında

¹ J. C. Vadet tarafından doğru bir şekilde gözlemlendiği üzere, 'Amr değil, (Ömer'dir). J. C. Vadet, "**Une personnalité féminine du Hiğaz au I^{er}/VII^e siècle: Sukayna, petite-fille de 'Ali**", *Arabica* 4 (1957), 261-287, 271, dipnot 4 = Mus'ab b. 'Abdillah el-Zübeyrî, **Kitâbü Nesebi Kureyş**, ed. Lévi-Provençal, Kahire, 1953, 120. 'Amr'daki vav harfî hakkında başka bir tartışma için bkz. Aynı dergi(Arabica), 110:9.

² EI¹, Sukayna maddesi (H. Massé): Vadet, "**Une personnalité féminine**". Sükeyne hakkındaki bir kayıt için bkz. İbn Asâkir, **Târîhu Medîneti Dimeşk (Terâcimü'n-Nisâ)**, ed. Sükeyne eş-Şihabi, Şam, ts, 155-171.

³ Takiyyüddin el-Faîsî, **Al-'İkdü's-Semîn fî Tarîhi'l-Beledi'l-Emin**, tah. Fuad Seyyid, Kahire, 1378/1958-1388/1969, VI/332.

63/683, Medinelerle savaşan Emevi askerleri) hayatta olsaydı, bana hakaret ettiğinde bu Yahudi köleye engel olurlardı.⁴ Ey Allah'ın düşmanı! Onların dinine ısrarla yapışan senin deden⁵, Allah'ın elçisinin kendilerini Eriha'ya sürdüğü Yahudilerle (=Benî Nadir) beraber sürgüne gönderilmiş iken sen bana küfrediyorsun! Orospu⁶ çocuğu!

Fartanâ (=Fortuna), “bir cariyeye ve fahişedir.”⁷ Hakimin annesi kesinlikle cariyeye değildir;⁸ Sükeyne, hakimın başka bir atasına işaret etmiş olabilir.⁹

⁴ Kadînin babasının, Harra savaşında öldürüldüğüne dikkat edilmelidir. Bkz. Aşağıdaki 12. dipnot.

⁵ *Ve ebûke*, aşağıya bakınız.

⁶ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, **Kitab'ül-Egânî**, Bulak, 1285, XIV, 171:19 (=Dârü'l-Kütüb baskısı, XVI, ed., Mustafa es-Sekka, Kahire, 1381/1961, 156:13) (Zühri): “*Emâ vallâhi lev kâne ashâbî fi'l-Hira* (Dârü'l-Kütüb baskısındaki gibi, *ashâbu'l-Harre* okuyabilirsin) *ehyâen, le-keffû vallâhi'l-abde'l-yahûdiyye* (Dârü'l-Kütüb baskısında: *le ketelû hâze'l-Yehudiyye*) *inde şetmihi iyyâhâ. Adüvullâhi, teştumûni ve ebûke'l-hâricü me'a yahûde danâneten* (Darü'l-Kütüb baskısında: *sabâbeten*) *bi-dînihim lemmâ ahreçehüm Resûlallâh (s.) ilâ Eriha, Yâ ibne Fartanâ.*” Krş.: Vadet, “**Une personnalité féminine**”. 276; H. Lammens, **L'arabie occidentale avant l'Hégire**, Beyrut, 1928, 66. Ebb, burada ‘baba’ değil ‘dede’ anlamına gelmektedir. Krş.: E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, London, 1863-93, ilgili madde, 11 c (“bir dede, bir ata”; Bununla ilgili olarak aşağıya bakınız. Krş. el-Medâinî, **Kitabü'l-Mürdifât min Kureys**, *Nevâdiri'l-Mahtûtât* içinde, tah. Abdüsselam Harun, Kahire, 1392/1972, I,66; İbn Sa'd, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, Beyrut, 1380/1960-1388/1968, VIII, 475; Muhammed b. Habib, **Kitabü'l-Muhabber**, ed., I. Lichtenstaedter, Hayradarab, 1361/1942, 438; İbn Kuteybe, **el-Me'ârif**, tah. Servet Ukâşe, Kahire, 1969, 214; (Vadet, “*Une personnalité féminine*”, 264 ve başka yerlerde *mürdifât* kelimesini hatalı olarak *mürdefat* şeklinde telaffuz etmiştir.)

⁷ Krş., İbn Manzur, **Lisânü'l-'Arab**, f.r.t.n maddesi: *el-eme* (cariye) ve *z-zâniye* (fahişe). *İbnü'l-Fartanâ*, (kelime, el takısıyla geçmektedir.), *ibnü'l-emeti'l-bağiyi ve'l-arab tüsemi'l-eme fertanadır* (kötü yoldaki cariyenin çocuğu, arab, cariyeyi fertana olarak isimlendirirdi.) Krş. Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, **Kitabü'l-Meğâzi**, ed., Marsden Jones, Londra, 1966, II, 860:1; (Burada birisinin adı Fartana diğerininki Arneb olan iki şarkıcı kız zikredilmiştir); 825:11; İbn Hacer el-Askalânî, **el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe**, tah. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire, 1392/1972, VIII, 82.

⁸ Krş., İbn Sa'd, **Tabakât**, V, 69,

⁹ Krş., Ali b. Ahmed el-Vâhidî, **Esbabü'n-Nüzûl**, Kahire, 1387/1968, 223-224 (Kur'an, 49, 11 hakkında). Bir kişi, sahabe Sâbit b. Kays b. Şemmâs'a, Cahiliye tahkir edildiği şekliyle *Sabit b. Fülane* (*fülane*, bir “anne”dir; yani

Bu makalede, Sükeyne'nin İbn Hazm hakkındaki uyarısının, bazı gerçeklere dayanması gerektiği veya bu iddia hakkında yapılacak bir şeyin olmadığı tartışılacaktır. Söz konusu Yahudiler, hicri dördüncü yılda Hz Peygamber(s.) tarafından sürülen Nadir Yahudileridir. Diğer Yahudi kabilelerinin Hz Peygamber(s.) döneminde Medine'den sürüldüğü de doğrudur; ancak İslam geleneğinde bir kısım Arapların (bunlarla ilgili olarak aşağıya bakınız) kendilerine katıldığı Yahudilerin sadece Nadir Yahudileri olduğu söylenir.

Eriha ifadesinin zikredilmesi de, burada kastedilenlerin Benî Nâdir olduğu iddiasını desteklemektedir. Çünkü Peygamber(s.) tarafından sürüldüklerinden, bu kabilenin bir kısmı Eriha'ya gelmişlerdi.¹⁰

Bu kanıt, sadece tarihsel bir vaka olması açısından değil; aynı zamanda nadir olmasından dolayı önemlidir. Eriha, o güne dek Nadir Yahudileriyle bir arabin sürgüne gönderildiği bilinen tek bir isimdir. Diğer bir deyimle, onlara katılmayı tercih eden Arapların var olduğunu biliyoruz; ama belli bir şahsın ismine sahip değiliz (bunların kim olduğunu bilmiyoruz).

Hakimin ailesi hakkındaki konumuzla ilgili bazı bibliyografik detaylar, şunlardır: Hakim İbn Hazm, Hazm diye isimlendirilen bir adamın oğlu değil, büyük torunudur. Onun tam soy silsilesi şöyledir: Ebûbekir b. Muhammed b. 'Amr b. Hazm (ö. yaklaşık 120/738).¹¹ Sükeyne'nin "ve ebuke'l-haricü me'a yahuda..." şeklindeki ifadesi, İbn Hazm'ın babası Muhammed'e işaret etmemektedir. Çünkü o, hicretten sonra 10. yılda, Nadirlerin sürgününden yaklaşık 6 yıl sonra doğmuştur.¹² (Dolayısıyla) Sükeyne, hakimin dedesi 'Amr b. Hazm'a işaret etmiş olması gerekir.

bir dişi atadır) atıfta bulunabilir. (ve zekere ümmen kânet lehû yu'ayyeru bihâ fi'l-Câhiliyye)

¹⁰M. J. ve Menahem Kister, "On The Jews of Arabia –some notes" Terbiz, 48 (1979), 235, dipnot. 19 (İbranice); es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Kahire, 1314, VI, 191:24.

¹¹Onun hakkında bkz.: el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâ'r-Ricâl*, tah. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Beyrut, 1405/1985-1413/1992, XXXII, 137-143.

¹²Ve Harra Savaşında, Emevi'lerle savaşırken öldü; İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 69-70; Rivayete göre o bu savaşta, Hazrec kabilesinin komutanı idi; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medineti Dimeşk*, 19 ciltlik tıpkıbasım, Amman ts. (Bundan sonra birinci baskı, TMD, ikincisi ise MS olarak kodlanacaktır), XV, 811:4. Onun savaşı hakkında bkz. 813:2 den 814'e kadar. Muhammed b. 'Amr b. Hazm, Harra savaşından yaklaşık 30 yıl önce Osman b. 'Affan'ın katledilmesine katılan beş Muhammed'den birisidir. Bkz: Muhammed b.

‘Amr’la ilgili kayıtlardaki kızgın Sükeyne tarafından zikredilen anlamlı bibliyografik detayları önemsiz görüyoruz,¹³ (bu yüzden de) bu tür duygusal detaylar, çoğunlukla sansürlenmiştir.

Nadiroğullarının Medine’den (hicretten sonra 4. yıl) sürüldüğü zamanda ‘Amr’ın yaşı ile ilgili veri, burada bizim için önemlidir. Hicretten sonra 10. yılda, ‘Amr henüz 17 yaşında iken, Hz Peygamber’in onu Necran’a vali olarak atadığı rivayet edilmektedir¹⁴ Böylece, Hz. Peygamber(s.) Medine’ye geldiğinde ‘Amr’ın yedi yaşında; Nadiroğulları sürüldüğünde ise onbir yaşında olduğunu hesaplayabiliriz ki bu, Nadiroğulları tarafından Yahudi gibi yetiştirilen Arap çocukları hakkındaki aşağıda tartışılan rivayetle uyusmaktadır.

‘Amr’ın yaşıyla çok yakından ilişkili olan şey, hakkında sadece güvenilir olmayan ifadelerin mevcut olduğu, onun çarpıştığı ilk savaş sorunudur. Bazı kaynaklar, onun Hendek savaşında (h. 5. yıl) çarpıştığını rivayet etmektedir.¹⁵ Hem ‘Amr b. Hazm (b. Zeyd b. Levizan), hem de onun yakın akrabası Zeyd b. Sabit (b. el-Dahhak b. Zeyd b. Levizan- ‘Amr ve Zeyd’in babası ilk kuzenlerdi.¹⁶), Hz.

Yahya el-Mâlikî, **et-Temhîd ve’l-Beyân fi makteli’s-Şehîd Osmân**, tah. Mahmud Yusuf Zâyid, el-Davhâ, 1405/1985, 232-233. Krş. Kuşatma altındaki Osman’ın Muhammed b. ‘Amr b. Hazm’a yönelttiği yakınması şöyledir: “İnnâ nürmâ min kıbelike bi’l-leyl” (Senin tarafından gece boyu bize taşlar atılıyordu.) Muhammed’in cevabı, taşları atanın Allah olduğu şeklindeydi ki, daha sonra Osman ona şöyle reaksiyon gösterecektir: “Yalan söylüyor, bana o taşları Allah atsaydı, beni ıskalamazdı.” TMD MS, XV, 813:15. Biz başka yerlerden biliyoruz ki, ‘Amr b. Hazm ile Osman’ın bahçeleri bitişikti: Osman’ın katilleri, iki bahçeyi birbirinden ayıran duvarı tırmanmak suretiyle Osman’ın bahçesine girmişlerdi. İbn ‘Asâkir, **Târîhu Medineti Dimeşk**: ‘Osman b. ‘Affân, tah. Sükeyne eş-Şihâbî, Dimeşk, 1404/1984, 413:22. Osman’ın taşlanması ile ilgili olarak da bkz. a.e, 439:14, 370-371.

¹³ Örnek olarak bkz. TMD MS, XIII, 421-428; el-Mizzî, **Tehzîbü’l-Kemâl**, XXI, 585-587.

¹⁴ İbn Kudâme, el-Makdisî, **el-İstibsâr fi Neseb’is-Sahâbe mine’l-Ensâr**, tah. Ali Nuveyhid, Beyrut, 1392/1972, 74 (‘Amr, ilk ellilerde ölmüştü.). O’nun Ömer b. el-Hattab zamanında öldüğü iddiası için bkz. İbn Hacer, **el-İsâbe**, IV, 621. ‘Amr’ın şii sempaticanlığı Abdurrezzak b. Hemmam tarafından iddia edilmiştir. Bkz. Abdurrezzak, b. Hemmâm el-San’ânî, **el-Musannef**, tah. Habibürrahman el-Azâmî, Beyrut, 1390/1970-1392/1972, XI, 240.

¹⁵ Örnek olarak bkz., İbn Kudâme, **el-İstibsâr**, 74.

¹⁶ Bkz., W. Caskel, **Cemheretü’n-Neseb: Das genealogische Werk des Hişâm ibn Muhammed el-Kalbî**, Leiden, 1966, I, 186; II, 603 (Zeyd), 176

Peygamber (s.) tarafından Uhud savaşından (h. 3. Yıl) geriye gönderilen 15 yaşlı çocuklar listesine dahildirler. Daha sonra Hendek savaşına katıldıkları, kesin bir şekilde rivayet edilmektedir.¹⁷ Zeyd ile ilgili olarak, onun ilk savaşının Uhud mu yoksa Hendek mi olduğuna dair tartışma vardır.¹⁸ Zeyd ‘Amr’dan dört yaş daha büyük olduğu için, her iki iddia, az çok makuldür; çünkü Hz. Peygamber(s.) Medine’ye geldiği zaman Zeyd onbir yaşındaydı. Uhud savaş esnasında ondört; Hendek savaşında onaltı yaşındaydı. Bir başka deyişle ‘Amr, Hz. Peygamber(s.) Medine’ye geldiğinde sadece yedi yaşındaydı. İlk savaş sırasında on yaşında iken, sonraki savaşta ise oniki yaşındaydı ve sürülen Nadir Yahudileriyle birlikte Medine’den uzakta idi ve sonraki savaş esnasında da onikisinde ve Nadir oğulları sürüldüğünde de muhtemelen Medine’den uzaktaydı. Nerede olduğu kesin olarak belli değildi. Belki de sadece Nadiroğullarıyla birlikte, onlardan bazılarının yerleştiği Hayber’e kadar gitmişti. Hicri yedinci yılın başlarında Hayber, Müslümanlar tarafından fethedildi ve bu fetih, ‘Amr’ın Medine’ye tekrar döneceği zaman olmuştur.¹⁹

Her halükarda, ‘Amr Medine’ye geldikten sonra, Hz. Peygamber (s.) onu yeni yönetim listesine aldı ve Necran’a gönderdi. Onunla birlikte Hz. Peygamber’in gönderdiği mektuba İslâmî gelenekte sık sık atıfta bulunulmaktadır.²⁰ Bu mektup, burada bizi ilgilendirmektedir; çünkü o mektubun muhafazası, muhtemelen hâkimimiz İbn Hazm’ı =Ebubekir b. Muhammed b. ‘Amr b. Hazm’ı, dedesi ‘Amr b. Hazm ile ilintilendirmektedir. Hz. Peygamber(s.) döneminden yaklaşık 90 yıl sonra bu mektub, Peygamberin sünnetini kayıt altına alma şeklindeki Emeviler’in büyük çabası bağlamında, İslam toplumunda yeni bir ilgiye mazhar olmuştur. İktidara geldikten sonra Ömer b. Abdülaziz, görevi, her ikisi de vergi (sadâkat) [oranlarıyla] ilişkili olan; biri Hz Peygamberin; diğeri de Hz. Ömer’in dökümanlarını kopyalamak olan bir elçiyi Medineye elçi olarak gönderdi. Sonraki doküman (Hz. Ömer’in dökümanı), Ömer b.

(‘Amr). Yakında yayınlanacak bir makalede, Abdullah b. Mes’ud’un, Zeyd’in İslam’a girmeden önce yahudi olduğu iddiasını inceledim.

¹⁷İbn Hişâm, **es-Siretü’n-Nebeviyye**, tah. es-Sakka, el-Ebyârî ve Şelebi, Beyrut, 1391/1971, II, 70.

¹⁸Örneğin bkz., İbn Hacer, **el-İsâbe**, II, 593.

¹⁹Hicretten sonra dokuzuncu yılda O’nun Medine’de olduğunda emin olmak için (şu bilgi önemlidir): O bu yılda Tebuk seferine katılmıştı. Vâkidî, III, 1010:15. O, bu sıralarda yaklaşık on altı yaşındaydı.

²⁰Mesela bkz., Muhammed Hamidullah, **Mecmûâtü’l-Vesâiki’s-Siyâsiyye li’l-Ahdi’n-Nebevî ve’l-Hilafeti’r-Râside**5, Beyrut, 1405/1985, 206-211.

Hattab'ın torunları; ilki ise 'Amr b. Hazm'ın torunları²¹, yani muhtemelen bizim İbn Hazm tarafından korunmuştu.

İbn Hazm, Ömer b. Abdülaziz ile uzun yıllar birlikte olmuştu. Görebildiğimiz kadarıyla, Ömer Medine Valisi olduğunda, halife olmasından önceki yaklaşık on yıllık zamanda, İbn Hazm orada kadıydı.²² Ömer yönetime geçtikten sonra İbn Hazm'ı Medine valisi olarak atadı. Hz Peygamber(s)'in sünnetini kayıt altına almada bir vali olarak İbn Hazm'ın büyük bir rol oynaması, sürpriz değildir. Biz, Ömer b. Abdülaziz'in iki önemli yerel âlimden, kendisi için "bilgi" kaydetsin diye Medine'deki valisine talimatlar vermesine ilişkin Malik b. Enes'in şahitliğine sahibiz (... *ve ketebe ileyhi Omer en yektube lehul ilm min indi 'Amra binti Abdirrahman ve'l-Kasım b. Muhammed*). Bütün bunları rivayet eden Abdullah b. Vehb, ilmin (el-ilm) sünenlere (es-sünen) delâlet edip etmeyeceğini sorar. Malik de, İbn Hazm'ın oğluna; Abdullah'a "bu kitaplar" (yani İbn Hazm tarafından kayıt altına alınan hadis kolleksiyonları) hakkında sorduğunu ve onların kayıp olduğunu söylediğini ekleyerek onu bu konuda destekler.²³ Aynı soruyu yukarıda adı geçen 'Amra binti Abdurrahman'a soran Halifenin valisine özel bir soru sorduğunu da bir başka kaynaktan biliyoruz. İlgili soru(şturma), Hayber kalelerinden birisi olan Ketîbe'nin hukuki statüsüyle ilişkiliydi.²⁴

²¹ İbn Zenceveyh, **Kitabü'l-Emvâl**, tah. Şakir Zîb Feyyâd, Riyad, 1406/1986, II, 800 (لما استخلف عمر بن عبد العزيز أرسل إلى المدينة يلتمس كتاب رسول الله (ص) في الصدقات وكتاب عمر بن الخطاب. فوجد عند عمرو بن حزم كتاب رسول الله (ص) إلى عمرو بن حزم في الصدقات ووجد عند عمر كتاب عمر في الصدقات مثل كتاب رسول الله (ص) قال: فنسخا له / Ömer b. Abdülaziz halife olunca, Medine'ye Resulullah'ın vergilerle ilgili mektubunu ve Ömer b. Hattab'ın mektubunu araştırmak için birini gönderdi. O, 'Amr b. Hazm'ın yanında 'Amr'a hitaben yazılmış Resulullah'ın mektubunu ve Ömer'in yanında da tıpkı Resulullah'ınkine benzeyen vergilerle ilgili mektubunu buldu. Şöyle dedi: Her ikisi de onun için kopya edildi.) Bu, Hz Peygamber (s.) zamanından beri gelen dökümanların korunmasıyla alakalı önemli bir delildir. Konuyla ilgili olarak benim yakında çıkacak olan şu makaleme bkz. **"On the preservation of the letters of the Prophet Muhammad"**, L.I. Conrad, (ed.) *History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives* içinde, Princeton: Darwin Press.

²² Ayrıca bkz. İbn Sa'd, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, el-Kısmü'l-Mütemmim li tâbii ehli'l-Medine ve-men ba'dehüm, tah. Ziyad Muhammed Mansur, Medine, 1408/1987, 125.

²³ el-Mizzî, **Tehzîbü'l-Kemâl**, XXXIII, 140; Krş., M. Lecker, **"Biographical notes on Ibn Shihab ez-Zührî"**, JSS 41, (1996) 21-63, 39, dipnot. 74.

²⁴ Vâkidî, II, 692: (وحَدَّثَنِي ... عن أبي بكر بن محمد بن حزام قال: كتب إلي عمر بن عبد العزيز في خلافته أن أفصح لي عن الكتيبة... فسألت عمرة بنت عبد الرحمن فقالت... فكتبت إلى عبد

Belki burada, Ketîbe'nin kanûnî statüsünün mütedeyyin halife için sadece ilmî bir soru olmadığı eklenebilir: O, fiilen el-Ketibe'nin sorumluluğunu üzerine alan bir memur tayin etmişti ki, onun görevi, isimleri kendisine kaydedilen bir listeye göre, Hz. Peygamber'den bu tür ödenekler alan kişilerin varislerine zirai ürünleri dağıtmaktı.²⁵

2. Nadiroğulları ile sürgüne gönderilen Arab çocukları hakkındaki Kur'ân Yorumu

'Amr'ın Yahudilerle ilişkisi, kuşkusuz, İslam öncesi Medine'deki Yahudi dönmesi olan Araplarla ilgili geniş bir konuyla ilintilidir. Bu konu ile ilgili delillerin çoğu, Kur'ân tefsirinde mevcuttur. Kur'ân, 3/272²⁶ “Onları hidayete erdirmek sana ait değildir. Fakat Allah, dilediğini hidayete erdirir...”²⁷ ayeti üzerine bir tefsir, “Ensar topluluğunun Kureyza ve Nâdir oğulları ile akraba olduklarını; İslam'a girmelerini umarak onlardan zekat almaktan şiddetle kaçındıklarını” dile getirmektedir.²⁸ Kur'ân, 4/144, “*Ey iman*

(العزیز بذلك) [Bana Kudame b. Musa, Ebubekir b. Muhammed b. 'Amr b. Hazm'ın (yanlışlıkla Hizam şeklinde basılmıştır) şöyle dediğini rivayet etti: Ömer b. Abdülaziz halifeliği sırasında bana Ketibe'nin içyüzünü araştırmam için mektup yazdı... Ben de 'Amra binti Abdurrahman'a sordum, o da şöyle dedi: ... Ben Ömer b. Abdülaziz'e bununla ilgili mektup yazdım...]

²⁵el-Belâzûrî, *Fütûhü'l-Büldân*, tah. Abdullah Enis et-Tabbâ' ve Ömer Enis et-Tabbâ', Beyrut, 1407/1987, 40: (ولاني عمر بن عبد العزيز التتية فكننا نعطي ورثة) *Vellâni Ömer b. Abdülaziz el-ketibe* [burada kelime yanlışlıkla el-letibe şeklinde yazılmıştır; ancak de Geoje baskısı, Leiden, 1866, 28:10'da doğru bir şekilde el-Ketibe şeklindedir.] *fe künnâ nü'ti veresete'l mut'amîn ve kânü muhsaynâ (kelimenin zaptı aynen böyledir.) 'indenâ*). Philip K. Hitti, *The Origin of the Islamic State*, I, New York 1916, 49'da (Burada yanlışlıkla el-Kâtibâ yerine el-Kâribâ şeklinde basılmıştır) şöyle açıklama yapmaktadır: “...ve biz Peygamber(s)'in bağışlarını alıcıların mirasçılara hak ettiklerine göre verirdik. O mirasçılar bizim tarafımızdan sayıldı ve kayıt altına alındı.”. Aynı zamanda bkz. O. Rescher, *el-Belâdorî's “kitâb futûh el-buldân”*, Leipzig, 1917, 25: “wir gaben den Erben der Leute, denen (ehedem) der Prophet Zuweisung an Naturalien gemacht hatte, ihre bestimmten Rationen; ihre Namen waren aber alle bei uns in eine Liste eingetragen”

²⁶Yazar Sûre numarası olarak Âl-i İmrân Sûresi 3/272 demiştir ancak bu âyet-i kerîme Bakara Sûresi 2/272'dedir. (Çev.)

²⁷Bu ve diğer pasajların çevirisi, A.J. Arberry, *The Koran Interpreted*, Londra, 1964'den alıntılanmıştır.

²⁸Suyûtî, *Dür*, I, 357:24 (كان أناس من الأنصار لهم أنساب وقرابي من قريظة والنضير) *Ensar, Nadiroğulları ve Kureyza oğulları ile yakın akraba idiler ve onların müslüman olmalarını umarak onlardan sadaka alınmasından sakınıyorlardı.*

edenler! Mü'minleri bırakıp da kafirleri dost edinmeyin... ” âyeti hakkında bir tefsir şöyle demektedir:

Bu yasağın sebebi, Medine'deki Ensar ile Nadir ve Kurayza oğulları arasında dünürlük, dostluk ve süt-kardeşliği bağlarının var olmasıydı. Ve (bu Kur'ân âyetinin vahyedilmesinin akabinde bu ilişkiler kopunca) onlar, “Yâ Resûlallah kimi dost edineceğiz? dediklerinde Allah Resûlü (s): “Muhâcirini” diye cevap vermiştir.²⁹ Kur'ân, 2/44 “*Siz Kitabı (Tevrat'ı) okuyup dururken, kendinizi unutup başkalarına iyiliği/dindarlığı mı emrediyorsunuz? Anlamıyor musunuz?*”³⁰ âyetinin bir tefsirinde, Yahudilerle Müslümanlar (yani önceden Yahudi olan Müslümanlar) arasında evlilik bağlarına ve süt kardeşliğine bir referans vardır. Bir Kur'ân ayeti ile onun tefsiri arasında var olduğu iddia edilen ilişki, açık bir şekilde kesinlikten uzaktır ancak, tefsirde yansıtılan olguların; yani Yahudilerle Araplar (yani Yahudiliğe dönmüş Araplar) arasındaki bir evlilik ve evlatlık bağları, -sınıırım- tarihsel bir vakıadır.

Kur'ân, 2/256. “*Dinde zorlama yoktur...*”³¹ âyeti hakkındaki tefsirler, yukarıda zikri geçenlerden çok daha aydınlatıcıdır; üstelik Yahudilerle birlikte sürgüne gönderilen Araplar hakkındaki bildiklerimden çok daha önemli kanıt içermektedir. Bu tefsirlerin kadının dedesi hakkındaki Sükeyne'nin işaretine bir konteks temin ettiğini kabul ediyorum.

²⁹Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fi meâni't-Tenzîl*, Kahire, A.H. 1381, I, 511:4; (والسبب في هذا النهي ان الأنصار بالمدينة كان لهم من يهود بني النضير (وقريظة حلف ومودة ورضاع فقالوا يا رسول الله من نتولى فقال المهاجرين

نزلت هذه الآية في يهود أهل المدينة كان الرجل منهم يقول لصهره (Suyûtî, *Dürr*, I, 64:25) ولذوي قرابته ولمن بينه وبينهم رضاع من المسلمين : اثبت على الدين الذي أنت عليه وما يأمرك به / Bu âyet Medine Yahudileri hakkında nazil olmuştur. Bunlardan bir adam, sihriyet, akrabalık ve aralarındaki süt akrabalığı sebebiyle şöyle derdi: Tabi olduğun din ve şu adamın –bununla Muhammed'i (s) kastediyorlardı.- sana emrettiği şeyler üzerinde sabit kal. Çünkü onun emri hakktır. İnsanlara bunu emrediyorlardı; ama kendileri yapmıyorlardı.) Bu tefsirde yansıtılan ara dönemde, kendileriyle evlilik ve evlatlık ilişkileri bulunan Araplar, peyderpey İslam'a girerken, Yahudiler hala Medine'deydiler.

³¹Bu ayeti hakkında krş. R. Paret, “**Sure, 2, 256: Dinde zorlama yoktur. Toleranz oder Resignation?**”, *Der Islam* 45 (1969), 299-300. Kur'ân âyeti toleransa değil, rızaya işaret eder. Putperest Araplar İslam'a girmeye zorlandıkları için, ayet bir yasak değil; aksine birisinin gerçek inanca gelmesi için zorlama imkansızlığının bir ifadesidir. Bkz. R. Paret, “**Toleranz und Intoleranz im Islam**”, *Saeculum*, 21, (1970), 344-365, 346-347.

“Ensarin çocukları”ndan söz eden ilgili âyetin tipik bir yorumu gelecektir. Nadir sürüldüğünde, ‘Amr b. Hazm’ın onbir yaşında olduğu hatırdı tutulmalıdır:

Dölleri yaşamayan (Ensarlı) bir kadın, çocuklarından biri yaşarsa, onu Yahudiliğe döndüreceğine yemin eder. Benî Nadir sürüldüğünde, onların içinde Ensar’ın çocukları da vardı. Onlar (Ensar) şöyle dedi: “Çocuklarımızı terk etmeyeceğiz” (yani, onların sürülmesine izin vermeyeceğiz. (كانت المرأة تكون مقلاتاً فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن لا تدع أبناءنا! فأنزل تهوّدُهُ¹ فلما أجليت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار فقالوا: لا ندع أبناءنا! فأنزل...³²)

Miklât, ya “çocuğu yaşamayan kadın” ya da “bir çocuk doğuran ve bundan sonra doğurmayan kadın”dır.³³ Biraz önce iktibas yapılan tefsirde, ilki, “yaşayan çocuğu olmayan bir kadın” tercihe şayan görülmüştür.

Bir müfessir, kendini ‘Amr b. Hazm’ın yerine koyarcasına şöyle demektedir:

“Onlar (yani Yahudi kalmayı seçenlerle İslam’a girmeye karar verenler) arasındaki ayırım, Allah’ın elçisi tarafından Benî Nadir’in sürülmesiydi. Yahudi olan ve İslam’a girmeyenler, onlarla birlikte gittiler; Müslüman olanlar ise geride kaldılar.”³⁴

Bu tefsirin bir başka versiyonunda, Nadir oğullarının Hayber’e sürüldüğü; Müslüman olmayı seçen (Arap olanlarının) geride kaldığı; reddedenlerin ise Hayber’e gittikleri açıkça belirtilmektedir. Öteki tefsirler, süt kardeşliğinden söz etmektedirler ki, evlat edinme, muhtemelen Arap çocuklarının Yahudi kabileleri tarafından Yahudileştirilmelerini kolaylaştıran sosyal bir kurumdu.

Bir müfessir, Mücâhid, bu konuda genellikle Ensar’ın yerine Evs’i zikretmektedir.³⁵ Söz konusu fenomen (evlatlık),

³²Taberî, *Câmiu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Bulak, 1321-1330, III,10:7; (...<İbn Abbas). Bu uygulama hakkında krş. H. Z. Hirschberg, *Yisra’el be-‘arav*, Tel-Aviv 1946, 168 (İbranice).

³³Bkz. Lane, *Arabic-English Lexicon*, ilgili madde.

³⁴Taberî, *Câmi’ul-Beyân*, III/10, 18’de aktarılmıştır.

³⁵**Taberî, Câmi’ul-Beyân**, III/11; Suyûti, **Dürr**, I/329 (Mücâhid): “ كانت النضير أرضعت رجالا من الأوس. فلما أمر النبي (ص) بإجلانهم قال أبناؤهم من الأوس: لا نذهبن معهم ولا ندينن بدينهم. فمنعهم أهلهم وأكرههم على الإسلام ففيهم نزلت هذه الآية / Nadir oğulları Evs’den bir takım insanları emzirmişlerdi. Nebi (s) onların yurtlarından çıkarılmalarını emredince, Evs’ten çocukları şöyle dedi: Ne onlarla gideriz; ne de dinlerine gireriz. Aileleri onları bundan menettiler ve İslam üzere kalmaya zorladılar. Bunlar hakkında bu âyet nazil oldu.” Yukarıdaki bahsedilen âyetin Müslim b. Halid ez-Zencî (d. 179/795; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967-, I/38)

Hazrec'lilerden ziyade Evs arasında daha bir yaygındı; çünkü Evs, hem coğrafi, hem de siyasal açıdan esas Yahudi kabilelerine Hazrec'ten daha çok yakındı.³⁶ Ancak Hazrec'lilere ait olan Arap

tarafından yapılan bir tefsirinin, süt çocukların süt-valideynlerini takip etme ihtimalini dikkate almadığı görülmektedir: “كان ناس من قريظة والنضير قد ارضعوا” قال لإناس من المسلمين قال فلما أمر بإجلائهم بقى اولئك الصبيان من المسلمين على آبائهم وأمهاتهم / Kurayza / الذين ارضعوهم فجعل آبائهم من المسلمين يضربونهم قال فنزل "لا إكراه في الدين" ve Nadirden bazı kişiler onları emzirmişlerdi; dedi ki: Müslümanlardan bir kısım insanları; dedi ki: sürülmeleri emrolunca (=Beni Nadir'in; Kurayza sürülmemiştii) Müslümanların bu çocukları, kendilerini emziren anne ve babalarıyla kaldılar. Müslüman babaları, onlara vuruyorlardı ki, ‘la ikrahe fi'd-din’ âyeti nazil oldu.” Bkz. el-Cüz fihi Tefsiru'l-Kur'ân li Yahya b. Yemân (vd.) tah. Hikmet Beşir Yasin, Medine, 1408/1988, 71.

Şâ'bî, İslam geldiği zaman, Yahudiler arasında yaşayan Ensar grupları aynı bağlamından söz eder: (فأدرك طوائف من الأنصار الإسلام وهم في اليهود) Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellam, **Kitabü'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-'Azîz**, ed. Muhammed b. Salih el Mudayfir, Riyad, 1411/1990, 281. Şâ'bî bir başka yerde, (örneğin, Suyûti, *Dürr*, I/329:17'de aktarıldığı gibi) onların Yahudiler arasında yaşadıklarına özel olarak işaret etmez: “فجاء الإسلام وطوائف من أبناء... Ebu Davud es-Sicistani, Sünen, tah. Ahmed Sa'd Ali, Kahire, 1371/1952, II, 53-54 (...<Said b. Cübeyr< İbn Abbas) bu bilgiyi aktarır: “فلما أجليت بنو نضير كان فيهم من أبناء الأنصار فقالوا: لا ندع أبناءنا فنزل الله...” İbn Kayyim de, Ebû Davud'dan alıntı yapar: İbn Kayyim el-Cevziyye, **Ahkâmu Ehli'z-Zimme**, tah.. Subhi Salih, Beyrut, 1401/1981, I/70. Fakat yine Ebu Davud'dan iktibas yapan başka bir kaynakta eklenen bir ifadenin, metni biraz daha akıcı hale getirdiği görülmektedir: “فلما... كان فيهم كثير من أبناء الأنصار” Muhammed Sıdk Hasan Han, **Hüsnu'l-Üsve bimâ sebete minallah ve Resûlihi fi'n-Nisve**, tah. Hüda Mahmud Kara'a, Kahire, 1401/1981, II/414-415.

³⁶Bkz. M. Lecker, **Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina**, Leiden; E.J. Brill, 1995, değişik yerler. Nadir oğullarının lideri Ka'b b. Eşref'in suikastiyle ilgili rivayet, Evs arasındaki süt kardeşliğinin ilave delilini ihtiva eder. Ka'b'a gönderilen özel kuvvetlerin iki üyesi onun süt kardeşi idi; Vakidî, I/188;21: “فكان أبو نائلة ومحمد بن مسلمة أخويه من الرضاع” Ebû Nâile Silkan b. Seleme, bir düzeyde de (Nabit oğullarının bir boyu olan) Abdu'l-Eşhal'ın bir parçası olan Yahudi Z'aura kabilesindendi. Bkz. Lecker “**Hudhayfa b. Al-Yaman and Ammar b. Yâsir, Jewish converts to Islam**”, *Quaderni di Studi Arabi*, 11 (1993), 149-162, 158. Krş.: Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki, **Delâilü'n-Nübüvve**, tah.. Abdü'l-Mûti Kal'acı, Beyrut, 1405/1985, III/192 (Silkan Ebû Leyla; Ka'b ise Ebû Nâile'dir.) Muhammed b. Mesleme, (Nâbit Oğullarının diğer bir boyu olan) Harise'dendi; İbn Hazm el-Endelüsî, **Cemheretü'l-Ensab el-Arab**, tah. Abdüsselam Harun, Kahire, 1382/1962, 341:15; Başkalarına göre ise Muhammed Ka'b'ın kız kardeşinin oğludur; İbn Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî**, Bulak, A.H. 1301, VII/260:23. O (Muhammed), Ka'b'ın süt kardeşi de yeğeni de

evlatlık-çocukları da kesinlikle vardı. ‘Amr b. Hazm’ın bizzat kendisinin dışında, Hazrec’in bir alt boyu Selime’li Abdullah b. ‘Atik’ten de söz edilmelidir.³⁷ Kabilesinden Hayber’e gidenler arasında yer alan Nadiroğullarının lideri Ebu Rafi Sellam b. Ebi’l-Hukayk’ın suikastına tahsis edilen Siret bölümünde onun (İbn Atik’in) Yahudi arka planına bir referans buluyoruz. Abdullah b. Atik, Hz. Peygamber(s.) tarafından Ebû Rafi’e gönderilen yolculuk birliğinin bir üyesiydi ve bu bağlamda onun süt annesinin Hayber’de yaşayan Yahudi bir kadın olduğu rivayet edilmiştir.³⁸

olabilir, yahut onların akrabalığının gerçek tabiatıyla ilgili bir karışıklık da olabilir. Aynı kaynak bize, Ebû Nâile’nin Ka’b’ın yakın bir arkadaşı olduğunu söyler. İbn Hacer, VII, 261:2.

³⁷ İbn Hazm, **Ensab**, 361:2.

³⁸ Vakıdî, I/391:9. O kadın, onun biyolojik annesi değildi; Krş. G. D. Newby, “**The sîrah as a source for Arabian Jewish history: problems and metaphors**” *JSAI* 7 (1986), 121-138, 132-135. Söz konusu pasaj, J.N.Mattock tarafından “**History and fiction**”, *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies*, 1 (1986), 80-97, 90 doğru bir şekilde çevrilmiştir: “Abdullah b. Atik’in Yahudi (süt) annesi, Hayber’deydi.” (Mattock’un [pp. 92, 93, 96] iddia ettiği gibi, Abdullah’ın bir süre için fiili olarak Hayber’de yaşayıp yaşamadığı veya annesinin, sürülen Nadiroğullarına veya müttefiklerine mensup olup olmadığı açık değildir.)

İslam Düşüncesinde Ruh'un Ölümsüzlüğü Problemi

Yrd. Doç. Dr. Vecihi SÖNMEZ

Yüzüncü Yıl Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilimdalı,
sonmezvecihi@yahoo.com

Özet

Ruhun ölümsüzlüğü düşüncesininin köklerini araştırdığımızda insanın ölümden sonra da bir çeşit bekaya sahip olduğu düşüncesinin çok eski çağlardan beri kabul edildiği görülmektedir. Buna göre ruhun ölümsüzlüğü öğretisinde temel problem olan insanın mahiyeti, dolayısıyla ruh-beden ilişkisi problemi genel felsefe tarihinde olduğu gibi İslam düşünce tarihinde de her zaman tartışmaların başında yer almıştır. Çünkü insan, varlık âleminin hiç şüphesiz en önemli unsurudur. İnsan yaratılış esasına göre iki taraflıdır; yani insanın görünen ve herkes tarafından bilinen bir fizikî yapısı ve tamamen iç âlemi ilgilendiren bir ruhi yapısı vardır. İşte bu yönüyle insan iki yönüyle de incelenmesi ve kavranması gereken bir varlıktır. “ İslam düşüncesinde Ruhun ölümsüzlüğü problemi” adlı bu çalışmada, gerek fiziksel gerekse ruhsal yönden tam olarak anlaşılması bir hayli zor olan insan, İslam düşüncesi'nin “İnsan” anlayışı etrafında anlatılmaya ve kavranmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken de insanın dış âlemi dediğimiz sureti ve iç âlemi adını verdiğimiz sireti esas alınmıştır. İnsanın madde – ruh – ikileminde değerlendirildiği bu çalışma bize âlem-i sagîr(küçük âlem) ve âlem-i kebîr(büyük âlem) arasında rol oynayan insanı her iki yönüyle de tanıtmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ölümsüzlük, İslam düşüncesi ve İnsan , Varlık âlemi ve ruh.

The Problem Of The Spirit's Undeadness According To Islamic Thought

Abstract

Searching for the roots of the thought of human spirit's undeadness, we can see that the thought towards human being's having a kind of eternity even after death has been accepted to be true from ancient times. According to this belief of the spirit's undeadness the chief problem of human's

composition, therefore the relation problem of the spirit and body, just as in the philosophical history has been the most crucial topic of debates even in the history of Islamic philosophy. Because, the human being, undoubtedly, is the most important composition of the universe. According to the law of creation, human being has two sides that is the physical structure that can be seen and known by everybody and the spiritual structure which completely is related to the inner world of him. That is why the human being is a creature that should be analysed and considered in these two sides. In this work named "The problem of the spirit's undeadness according to Islamic thought" we tried to explain and clarify the human being, the creature that is extremely hard to perceive totally both as physically and spiritually, in accordance with the approach of Islam toward the "human being". During the struggle to explain and clarify the matter, we took the outer appearance of human being (suret) and the inner world of him (siret) first. This work which assets human being in the dilemma of the matter and spirit aims to introduce the human being who plays his role between the small world (alam-i sagir) and the great world (alam-i kabir) in the two ways above-mentioned.

Key Words: Physical appearance/body, human body, siret/meaning, (marifet, knowledge, mind, fehim, love, perception, conscience).

Giriş

Ölümsüzlük kavramı, ruhun veya insan kişiliğinin, ölümden sonra belirli bir biçimde var olduğunu ve var olmaya devam ettiğini öne süren öğretisi anlamına gelmektedir.¹ Beden ve ruh gibi iki unsurdan meydana gelen insan varlığının özsel bileşeninin ruh olduğunu, ölüm geldiğinde, ölenin yalnızca beden olduğunu öne süren bir inanç veya anlayış çerçevesi içinde ifadesini bulan ölümsüzlük, ikiye ayrılır: Bunlardan birincisi, ruhun, beden öldükten sonra var olmaya devam etmesinden oluşan zamansal ölümsüzlük ; ikincisi ise, ruhun, beden ölümünden sonra zaman dışı bir varlık statüsü kazanıp, daha yüksek bir düzeyde var olmasından oluşan ebediyete geçiştir.²

Felsefenin İslâm dünyasına tercümesiyle düşünsel kökleri İlk Çağ felsefesine kadar dayanan ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi, meşşât filozoflar tarafından genel kabul görmüş, İslâmî esaslara uygun olarak yorumlanmış özgün bir şekilde geliştirilmiştir. Cevher ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi, insanın; genel olarak maddeyi aşan ahlâkî,

¹ Julien Ries, "Immortality", The Encyclopedia of Religion, (ed. Mircea Eliade), Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, VII, 123; Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996, s. 402.

² İbn Sînâ, Ebu Ali Huseyn b. Abdullah *Risâletü'l-Adhaviyye fi Emri'l-Me'âd*, nşr. Hasan Âsî, Beyrut, 1987, s. 89; Süleymân Dünyâ, *el-Hakîka fi Nazari'l-Gazâlî*, Mısır 1980, s. 32

imânî ve entellektüel özellikleriyle, kesintisiz şuur niteliklerine sahip olan gerçek varlığının beden değil, bedenden öte onun nefsi nâtıkası olduğu esasına dayanmaktadır. İnsanın bu özelliklerinden hareketle nefsin, zaman ve mekân üstü, basit, bölünmez, boyutsuz, yer tutmaz, yok olmaz, zıttı bulunmaz, kendi kendine kâim bir cevher olduğu düşüncesi üzerinde temellendirilmiştir. Dolayısıyla, bu özelliklere sahip nefsin yok olması düşünülemezden hareketle, onun ölümsüzlüğü garanti altına alınmaktadır. Cevher ruhun ölümsüzlüğüne dayanılarak, insanın bedensel yönünün dışlandığı bir öte dünya hayatı inancı, İslâmî naslarla bağdaşmamakla birlikte, uhrevî hayatın inkârını gerektirmeyen bir tevile dayandığı için tekfir edilmemesi gereken bir inançtır. Başta *Gazzâlî* olmak üzere pek çok kimse tarafından tekfir edilen bu düşüncenin İslâm dünyasını derinden etkilediği, bu nedenle bizzât *Gazzâlî*'nin bile bu düşüncenin söylemlerini kullandığı bir gerçektir. Bununla birlikte insanın maddî yanını dışlayan ruhânî bir var oluşun, kişisel kimlik açısından çözümlenemeyen problemlerden dolayı rasyonel temellerden yoksun olduğu bir gerçektir. Her şeyden önce *bedenim* olmaksızın *ben* nasıl *ben* olacağım? Geçen özelliklere sahip nefsin; maddî, fânî, mürekkep bedenle ilişkisinin temellendirilmesi ise ayrı sorunlar yumağını oluşturmaktadır. Ayrıca salt tümeller dünyasında, donmuş zaman düzeninde kişiliğin gelişimi imkânı bulunmamaktadır. Dahası, Kur'ân bir bütün olarak değerlendirildiğinde, insanın bedenî tarafının dışlanmadığı gibi, maddî haz ve nimetlerin de ahlâkî temelden yoksun görülmediği, dahası cennette hem ruhânî hem maddî nimetlerden, cehennemde de hem maddî hem manevî işkencelerden söz edildiği görülmektedir. Dolayısıyla İnsanın ruh-beden bütünlüğüne dayanan tekçi insan anlayışının Kur'ân'a daha uygun olduğu anlaşılmaktadır.³

İslam düşüncesi ekseninde ölümsüzlüğü temellendirmek için, metafiziğe, ahlâka ve parapsikolojiye dayalı bazı gerekçeler öne sürülmüştür. Kant tarafından ileri sürülen "en yüksek iyi ve ölümsüzlük postulatı", ruhun ölümsüzlüğünü ahlâk problemi içerisinde temellendirmektedir. İslam düşüncesinde önemli bir yer edinen Ahlâk kanunu, bizi "en yüksek iyi"yi gerçekleştirmek için çaba harcamaya zorlar. Buna rağmen, ne insan olarak sahip olduğumuz özellikler, ne de tabiattaki varlıklar böyle bir iyiyi gerçekleştirme imkânına sahip bulunmaktadır.⁴ Öyleyse, bu imkâna kavuşmak ebedî

³ Ahmet Ceylan, *İslamda Ölümünden sonra Diriliş İnancı*, Kitap neşriyat dağıtım, Ankara 2007, s. 398.

⁴ Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1994, s. 186; ayrıca bkz. Necati Öner, *Stres ve Din*

olan bir âlemde yani ahiret hayatında mümkün olabilir. Bu bağlamda Kant, ruhun ölümsüzlüğünü ahlâk kanununa bağlı olan aklın bir postulatı olarak kabul etmektedir. Kant'a göre ahlâkla ilgili pratik aklın postulatları şunlardır: Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve insanın hürriyeti. Düşüncenin özü bakımından ölümsüzlük, İslam düşüncesinde, teorik bir tahmin değil, aklın vardığı bir sonuç olarak, insanın en yüksek niyet ve çabaları hakkındaki bir inancıdır. Ateist olmasına rağmen tanınmış İngiliz filozofu McTaggart, birtakım metafizik fikirlere dayanarak ruhun ölümsüzlüğünün imkânı üzerinde durmaktadır.⁵ Özet olarak, ölümsüzlük ile Tanrı'nın varlığı arasındaki ilişkide ne tür bir ölümsüzlüğe inandığımız da önemli rol oynamaktadır." Ruhun basit, yok olmaz bir cevher olduğu düşüncesinden yola çıkarak ölümsüzlük inancını temellendirme çabasında da Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğünün, en azından teorik düzeyde, ayrı ayrı ele alınabileceği kanaati vardır. Belki de 'ruhun ölümsüzlüğü' kavramının ve bu kavramın açıklanabilmesi için başvurulan metafizik delillerin dinî çevrelerde pek hoş karşılanmamasının bir nedeni de bu durumdur. Meselâ, İslâm dünyasında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ölümsüzlük hakkında söyledikleri dikkatle incelendiği zaman görülür ki, konu, teorik düzeyde, Allah'ın varlığına atıfta bulunulmadan da ele alınabilmiştir. Oysa dinî eserler, aynı konuyu 'yaratmanın îadesi' (i'âdetü'l-halk), 'haşır', 'ba's' vs. gibi başlıklar altında ele alırken sadece bir terminoloji farkını değil, Kelâmî bir tutumu da ortaya koyuyorlardı. Bu terimlerle ölümsüzlüğün ilâhî takdir ve fiille gerçekleştiği altı çizilmek suretiyle belirtmek isteniyordu."⁶

İslam düşüncesinde Biyolojik ölümsüzlük, ölümden sonra yeniden dirilişe, bir başka âlemde ölümsüz olarak hayatın devam edeceğine inansın veya inanmasın çoğu insan, bu dünyada biyolojik bir çerçevede de olsa ölümsüz olmayı arzu eder. Analık ve babalık duygusunun arka plânındaki güçlerden birinin de böyle bir arzu

İnanç, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1986, s. 21-22; Mehmet Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 29.

⁵ Antony Flew, "Immortality", The Encyclopedia of Philosophy, (ed. Paul Edwards), Macmillan Publishing Co., New York, Collier Macmillan Publishers, London 1967, III, 148; H. D. Lewis, *Philosophy of Religion*, London, 1973, s. 318.

⁶ C. J. Ducasse, *Nature, Mind and Death*, La Salle, III.: Open Court Pub. Co., 1951, s. 449; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 215; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yayınları, İzmir 1990, s. 193

olduğu söylenebilir. Oğlu hakkında konuşulurken "tıpkı babası" şeklindeki bir değerlendirmeyi işiten bir baba, belki de pek farkına varmadan, kendi fânîliğini unutmakta ve hayatının belli ölçüde de olsa, bir başka canlıda devam ettiğini görerek teselli bulmaktadır.⁷

Sosyal ölümsüzlük ise, bazı insanlar, kendilerinin ölümünden sonra geride başkalarına faydalı olacak eserler ve çalışmalar bırakmakla ölümsüz olacaklarına inanırlar. Bazı düşünürlere göre, bizim ölümümüzden sonra hayat bizsiz, fakat belki biraz da bizimle sürüp gidecektir. Onlar, hayat kaynağı olan âlemi ahlâkî faaliyetimizle ayakta tutmak için "yoğun ve çeşitli bir hayat yaşamak" gerektiğini düşünürler. Ateist var oluşçu filozoflar da, benzer bir şekilde, "sanat eseri vasıtasıyla ölüm ve sonluluktan kurtulma"dan söz ederler.⁸

Şüphesiz, evrensel bir boyutta karşımıza çıkan ölümsüzlük arzusu, ölümsüzlük probleminin çözülmesinde yeterli olmaz. Gerçek çözüm, İslami kaynakların bu konuda vazettiği esasların evrensel boyutlarda insanın sorumluluk şuuruyla arzu ettiği ebedi saadete ulaşma ve büyük hesap gününe hazırlık safhası temelinde insanın ölümsüz olduğu gerçeğidir. Zaten insanın arzusuna da fitri olan bu duygu hakimdir.

A- İslam Düşüncesinde Ruhun Ölümsüzlüğünün Anlamı

1. Ruh Kavramının Anlamı

Ruh sözlükte gece yapılan yürüyüş, rüzgar, kokusunu duymak, mutlu olmak gibi mânâlara gelen "r-v-h" fiilinden isim olup, insanın canlılığını sağlayan nefesi ifâde etmekle birlikte, terim olarak insanın manevî yönünü ifâde eder.⁹

Dinî literatürde neseme ve nefis kavramlarını ruh ile eş anlamda kullananlar bulunmakla birlikte nefis ve ruh arasında fark gözetenler de vardır. Âlimlerin çoğunluğu ruh ile nefsin aynı anlama geldiği görüşündedir. Bazı âlimlere göre ise ruh hem biyolojik canlılığı, hem de algılayan ve bilen insanî özü ifade ettiği halde nefis sadece algılayan ve bilen insanî hakikat anlamına gelir. Nefsi ateş ve toprak kaynaklı, ruhu ise rûhanî ve nûranî tabiatlı olarak kabul edenler

⁷ Herbert Spencer Jennings, "A Biological View of Life After Death", Death and Dying, ed. David L. Bender and Richard Hagen, New York 1980, s. 120 vd.; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 190.

⁸ John Hick, *Death and Eternal Life*, London 1976, s. 89-90; Hayati Hökekleli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", U.Ü.İ.F.D., cilt: III, sayı: 3, Bursa 1991, s. 163-164.

⁹ Râgıb Huseynb Muhammed el-İsfehani, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, Daru Kahraman, İstanbul 1986, "rvh" md.; Muhammed Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, İstanbul 1984, "Nefs", "Rûh" md.

de vardır.¹⁰ Ruha Allah'ı bilme gücü ve Allah'ın müttakileri teyit ettiği güç anlamları da verilir. Nefs, ruha ve bedene isim olarak verildiği halde ruh bedeni ifade etmek için kullanılmaz. Ruha nefsi-nâtika da denilir.¹¹ Bu bağlamda “n-f-s” kökünden türeyen nefis kelimesi, “bir şeyin tamamı, kendisi, bedeni, zâtı, hakîkati veya cevheri” anlamına gelmektedir.¹² Arapça sözlüklerin bir kısmında kelime insanın manevî yönünü ifade etmesi açısından ruh ile müteradif olarak kullanılmıştır. Bir kısım dil bilginleri de kelimenin mecâzî mânâlarını da içine alacak şekilde çok farklı mânâlara geldiğini ifade etmişlerdir. Kelime “bir şeyin kendisi, özü, ruh, kan, şuur, akıl, kardeş, yanında, azamet, insan, beden, zat, kibir, izzet, himmet, nazar değmesi” gibi mânâlara gelecek şekilde kullanılmıştır.¹³ Yine sözlükler nefis ile soluk alıp vermek olan teneffüsü ilişkilendirerek, insanın hayat kaynağı olduğunu ifade etmişlerdir. Bedeni nefis için bir gömlek olarak kabul edenlere göre ölüm nefsin kullandığı aletleri terk etmesidir. Bedenden ayrılan nefis varlığına devam etmektedir.¹⁴ Önde gelen ilâhîyat bilimciler de mebd’ ve meâd kitaplarında nefsin bozulup yok olmaya uğramadığını söylerler. Ruhun, beden ölümünün ardından bâki kalacağı konusunda ittifak vardır denilebilir. Bazı ulemâ ölümün sadece beden varlığının sona ermesi olarak açıklamaktadır. İnsanın aslı ruh ve nefsten müteşekkildir ve onlar da varlığına devam edeceklerdir. Bununla beraber ruhun mahiyetinin tam olarak bilinmesi de imkânsızdır.¹⁵

Ruh İslâm tarihi boyunca en çok tartışılan konuların başında yer almıştır. Ancak yine de net bir tarif getirilemediği gibi, fikir birliği de söz konusu değildir. Can, nefis kuvvet gibi anlamlara gelen ruh,

¹⁰ Âlûsî, Şihabuddin Mahmud, *Rûhu'l-ma'ânî*, Kahire thz. XV, 157-158; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, Daru'l-Marife 2.baskı, Beyrut 1973, IV, 328-329.

¹¹ Âlûsî, *a.g.e.*, XVI, 40; Seffârini Muhammed b. Ahmed b. Salim, *Levâmiu'l-envâru'l-Behiyye ve sevatiu'l-Esrar el-Eseriyyeli şerhi durreti'l-Mudiyyefi Akaidi firkatî'l-Mardiyye*, Dimâşk 1981, II, 30-32.

¹² İbn Manzûr, Cemalu'd-Din Ebu'l-Fadl, *Lisânü'l-Arab*, tahkik Ali Şiri, Beyrut 1992, “nfs” md.; Zebîdî, Muhammed Murteda, *Tâcu'l-arûs bi şerhi'l-Kamus*, Mısır thz., “nfs” md.

¹³ Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Menâzilü'l-ervâh*, Mısır 1991, s. 36.

¹⁴ Süleyman ez-Zahir, “et-Tenasüh”, *el-Mevsûatü'l-Arabiyye*, Dimeşk 2002, VI, 877.

¹⁵ Seyyid Hüseyin Yusuf, *el-İslâm ve't-tenâsüh*, Beyrut, 1970, s. 37; Jay Weider, “Ölüm Ötesi Dönüşüm”, trc. Kemal Menemencioğlu, *Simya Dergisi (Alchemy Journal)*, II, sy. 1.

canlılarda hayat kaynağı olan güç diye tanımlanır. Ruhun çoğulu ervâh nefsin çoğulu enfüs ve nüfûs şeklinde gelir. İnsana hayat veren ve onu, düşünen, anlayan, idrak eden bir kişi haline sokan maddî olmayan, ölümsüz varlık ve cebrail anlamları da vardır. Ancak, rûhun madde dışı bir yapıya sahip olması onun tanımlanmasını imkânsız kılmakta ve ileri sürülen görüşleri askıda bırakmaktadır. Bazılarına göre rûhlar latif cisimlerdirler ve vücuttaki damarlar vasıtasıyla bedende dolaşan ve ona hayatiyet kazandıran havaî varlıklardır. Pnevma denilen ve maddî olarak düşünülen rûh, birçok felsefî ekole göre bedeni sadece ayakta tutan hayat kuvvetinden ibaret sayılmayıp, bizzat nefsin kendisidir.¹⁶ Ruh canlılığın yanı sıra nesnelere algılayıp bilmeyi de kapsayan geniş anlama sahiptir.

Terim olarak rûhun farklı tanımları yapılmakla birlikte tercih edilen tanımları şöyledir: İnsanın yaratılışı esnasında melek tarafından bedenine üflenip ölümü anında meleklerce bedeninden çıkarılıp alınan ve yükümlü kılınmasını sağlayan bilici hakikati” Nazzâm, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Gazzâlî, Rağıb el-İsfahânî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin tercih ettiği ruh tanımı buna yakındır. Buna göre insanın hem biyolojik canlılığının hem de algılayıcı ve bilici özünün kaynağı ilgili meleğin Allah'ın emriyle bedene üflediği şeydir. İnsanın algılayıcı ve bilici varlık olma hakikatinin yaratılması için öncelikle biyolojik canlılığa sahip kılınan bedeni yaratılır, canlı organizma teşekkül etmeye başlayınca algılayıcı ve bilici özü de buna bina edilir.¹⁷ Ruh maddeye biçim veren, maddî mekânda yer işgal etmeyen, parçalanmayan, soyut bir varlık olarak tanımlandığı gibi, Yaradan tarafından yaratılan bir cevher, maddeden tesir etme ve şuûr özelliği ile ayrılan, madde dışı bir varlık olmakla beraber, madde kainatından, maddeden soyutlanmış bir biçimde bulunmayan bir varlık (neo-spiritüalist yaklaşım) şeklinde de tanımlanmıştır.¹⁸

¹⁶ Paul Janet-Gabriel Seaille s, *Metalib ve Mezahib*, çev M Hamdi Yazır, İstanbul 1978, 145; ayrıca bk Ali et-Tehanevî, *Keş Şafu İstilahat'l-funun*, İstanbul 1984, I, 541

¹⁷ Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü ehli's-sunne* (nşr. Fâtma Yûsuf el-Haymî), Beyrut 1425/2004 III, 213, 421; Gazzâlî, Ebu Muhammed b. Ahmed, *İhyâu Ulumi'd-Din* III. Baskı, daru'l-Kalem, Beyrut thz., III, 3; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, , *Hak Dinî Kur'an Dili*, İstanbul 1935, I, 406-408).

¹⁸ Şemseddin Günaltay, “*Karn-ı Âhirde Tenâsüh*” Sebîlü'r-reşâd, sy. 259, s. 398; A. Bülent Baloğlu, “*İbn Hazm'da Tenasüh (Reenkarnasyon) Anlayışı*”, *DEÜİF*, İzmir, 1998, sy. X, s. 52; E. E. Calverley, “*nefs*”, *İA*, IX, 179; Erkan Yar, *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara, 2000, s. 34-37.

Tenâsüh düşüncesinin de ilk ön kabulü ruh ve beden in iki ayrı, birbirinden bağımsız varlık olarak düşünülmesinden kaynaklanır. Ruh beden hâricinde de var olma özelliğini sürdürerek ebedî yaşam fonksiyonuna sahiptir.¹⁹ Hakkında çok az şey bilinen ruh konusu ile yakından bağlantılı olan yeniden bedenlenme, insanların hep ilgi odağı olmuş, buna ek olarak insandaki ölümsüzlük düşüncesinden ya da diğer bir ifade ile, ölüm korkusundan kaynaklanan bir inanç olmuştur. Öncelikle ruh beden arasındaki ilişkinin iyi bilinmemesinin de bu inancın sürekli varolagelmesine önemli bir sebep teşkil eder. Ruh konusu İslâm kelâmcılarını ve felsefecilerini bir hayli meşgul etmiştir. Kelâmcılar ve felsefeciler genellikle, ruhun varlığı, tarifi, mahiyeti ve beden ile ilişkisi gibi konular üzerinde yoğunlaşmışlar ancak ortak sonuçlara ulaşamamışlardır. Tabiatıyla ruh konusu ile doğrudan bağlantılı olması sebebi ile tenâsüh inancını reddetmeyi de ihmal etmemişlerdir.²⁰

2. Ruhun Mahiyeti

Ruhun mahiyeti konusunda âlimler arasında ortaya çıkan farklı görüşler mevcuttur. Ruhun mahiyetini bilmek mümkün değildir. Zira ruh “Rabbin emrinden” bir emir olması itibariyle gaybî bir konudur.²¹ Bu noktada “ruh nedir?” yani “Ruh, cisim midir, cevher midir, yoksa ilahî bir kuvve midir?” sorusunun cevabını aramak gerekir. Ruhun mahiyeti konusunda İbn Kayyım’ın verdiği bilgiye göre inananlar nezdinde “ruh yaratılmıştır ve Allah’ın nurudur.²² Kelâm alimleri ruhun âleme ait bir varlık olduğu noktasında hemfikirdirler. Âlem çerçevesine dahil olan varlıklar ise cevher, cisim ve arazdan ibarettir. Ruhu beden in hayatı, hayatı da bir oluş/kevn olarak değerlendirirsek, ruhu araz cinsine dahil ederiz. Ancak ruhun fonksiyonları dikkate alındığında yani birtakım arazlara konu/mahal olması yönü itibariyle cisim saymak en doğru olandır.²³ Ancak bu konuda kelâmcılar arasında bir birlikten söz etmek oldukça zordur. Özellikle ilk dönem kelâmcılarında ciddi bir kafa karışıklığının bulunduğu aşikardır. Bununla birlikte kelâmcıların ekseriyeti ruhun cisim olduğu yönünde görüş belirtmişler ve görünmeme yönünü

¹⁹ Alparslan Salt, Cem Çobanlı, “Reenkarnasyon”, Dharma Ansiklopedi, İstanbul 2001, s. 361.

²⁰ Erkan Yar, a.g.e., s. 34-37.

²¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsuddin b. Ebi Abdillâh, *er-Rûh* (nşr. Muhammed Şerif Sukker), Beyrut 1412/1991, s. 319.

²² İbn Kayyım, a.g.e., s. 320-321.

²³ Zeynüddîn Kâsım b. Kutlubuga, *Şerhu'l-Müsâyera*, (metin ve haşiyesi ile birlikte) Çağrı yay., İstanbul 1979, s. 223.

dikkate alarak da ona *cism-i latîf* yani görünmeyen cisim ismini vermeyi uygun bulmuşlardır.²⁴ Her ne kadar Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin "ruhun yaratılmışların hayatı (hayâtü'l-halk) olduğu" ifadesi²⁵, ruhun araz olabileceğini akla getiriyorsa da, bunu bedenin hayat kaynağı olan 'cisim' şeklinde değerlendirmek daha doğru olur kanaatindeyim. Nitekim Cüveynî latîf olmakla birlikte ruhu, beden gibi cisim kabul eder ve bedenin hayatı gibi ruhun da hayatının bulunduğu bahseder. Onun ifade biçiminden *hayatı*, bir araz olarak gördüğü sonucunu çıkarmak mümkündür.²⁶ Öte yandan Mu'tezile kelamcılarında Nazzâm ve Ebu Ali el-Cübbâî ruhun cisim olduğu görüşünde müttefik olmakla birlikte hayatın ruh olup olmamasında ihtilaf etmişlerdir. Nazzam'a göre ruh, nefistir ve bizâtihi hayat sahibidir. Ebu Ali ise hayatı, araz kategorisine dahil etmekte ve cevher olan ruhtan ayrı düşünmektedir.²⁷ Ehl-i Hadîs ekolünden ruh ile nefsi aynı şey sayan İbn Hazm, ruh ve nefsi, bir varlığın iki ayrı ismi olarak görür. Ona göre her insanın kendine özgü ayrı bir ruhunun bulunması ruhların çokluğunu, her ruhun da bir takım farklı özellikleri bünyesinde barındırması mürekkep olmasını gerektirir. Bu yönüyle de ruh, hem muhdes ve mahluktur hem de mürekkeptir. Ruh, ceset gibi cisim sınıfından olmayıp farklı bir yapısı bulunmaktadır. Ancak bu yapının nasıl olduğu noktasında ifadelerinde bir açıklık yoktur.²⁸ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Kur'an ve sünnette ruhun mahiyeti ile ilgili bir açıklamanın bulunmadığını, bu konuda sükut edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre insanların ruh konusundaki ihtilaflarının temel sebebi, bilgilerinin felsefe ve tıp alanından elde edilen malumattan oluşması dolayısıyladır.²⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye ise, bedeninin yeryüzü cinsinden, ruhun ise sema mülkünden yaratıldığını ve ikisi arasında bir birliktelik oluşturularak

²⁴ İbn Sina, *el-İlmü'l-ledünnî*, (Hasan Asî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugâtü't-tasavvuf fi felsefetü İbn Sînâ* içinde), Beyrut 1403/1983, s. 188; Fahreddin er-Razî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-erbain fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), 1424/2004, s. 257; Kemal b. Ebî Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmera*, Beyrut thz., s. 223.

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III, 48.

²⁶ Cüveynî, Ebu'l- Meali Abdu'l-Melik b. Abdullah İmamü'l-Haremeyn, *Kitabü'l-irşâd*, (nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmunim Abdulhamid), Bağdat 1369/1950, s. 377.

²⁷ Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdillâh b. Ebi Musa, *Makalatü'l-İslamiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 333-334.

²⁸ İbn Hazm, Ali b. Muhammed, *İlmü'l-Kelâm* (nşr. Ahmed Hicazî es-Sakka), Kahire 1989, s. 22-23.

²⁹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, Beyrut 1407/1987, V, 82.

insanın meydana getirildiğini ileri sürer. Ona göre bu yapısı gereği insan, bedeni hafifledikçe ruhu letafet kazanır ve ulvî aleme yönelir. Beden ağırlaştıkça, şehvet ve rahata daldıkça ruh letafetini kaybeder kesafet kazanır ve neticede yerin süflileri arasına katılır. Nitekim öyle insanlar görürsün ki, bedeni yerde ruhu refik-i a'lâdadır. Öyle insanlar da vardır ki, kendisi bedeninin hizmetinde, ruhu süfliler arasındadır.³⁰

İnsanın gayb alemine dair varlıklar hakkında bilgi üretmesi imkânsızdır. Ali el-Karî bu görüşü Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğuna nispet eder, Aynî ve Şa'rânî ise Sûfiyye çoğunluğu ile bazı kelâmcılara atfeder.³¹ Ruh soyut, kudsî ve basit bir cevher olup beden bütününe yayılmıştır. Madde türünden bir cisim, cevher veya araz değil varlıkları algılayıp bilen tek bir cevherdir, derinlik ve uzunluğu yoktur, başbaşına vardır, zaman ve mekanla sınırlı değildir ve duyularla algılanamaz. Allah'ın "ol" emriyle bedende yaratılmıştır, bedenden çıkarılıp alınınca insan ölür. Kelam cıların çoğunluğu bu görüşe sahiptir. Her ne kadar Eşarî Nazzam'ın ruhu bir cisim kabul ettiğini naklederse de Kadî Abdülcebâr onun ruhu tek bir cevher olduğuna inandığını belirtir.³² Ruh latif, nûranî ve semavî bir cisimdir. Gül suyunun gülün maddesinde yayıldığı gibi bedene yayılmıştır, bedende bulunduğu sürece insan canlı ve algılayan bir varlık olur. Bedene girmesi ve çıkması latif bir cisim olduğunu gösterir. Naslarda ruhun ölümden sonra azap veya nimet algısı içinde bulunduğunun bildirilmesi de cisim olduğunu kanıtlar. Çünkü araz için böyle bir durumdan söz edilemez. Latif cisim olması duyularla algılanmasını gerektirmez, aksine maddî cisimlere muhalif bir cisim olmasını zorunlu kılar. İnsanın düşünen akıl yürüten ve bilen bir varlık olması da ruhun araz olmasını imkânsız kılar. Latif cisim olan ruh ile insandaki biyolojik canlılık anlamına gelen ruh aynı şey değildir. Ruhun özü meleklerin özü türünden bir cisimdir. Ebû Ali el-Cübbâî, Eşarî, Cüveynî, İbn Hazm, Fahreddin er-Râzî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Şihabeddin el-Âlûsî gibi farklı okullara bağlı âlimler ile bir

³⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid* (nşr. Armûş), Beyrut 1406/1986, s. 218.

³¹ Eşarî, *a.g.e.*, s. 334; Aynî, Bedru'd-Din Ebu Muhammed b. Mahmud b. Ahmed, Daru't-Turasi'l-Arabî, Beyrut thz., XIV, 112; Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut thz., II, 122.

³² Eşarî, *a.g.e.*, s. 329, 333; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, V, 202; Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut ts. Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, XXI, 45, 52; Şa'rânî, *a.g.e.*, II, 122-123..

grup Sûfiyye âlimi bu görüştedir.³³ Ruh bedenin canlı olmasını sağlayan bir arazdır. İnsanın ilim, irade ve hayat gibi nitelikleri bedeninden bağımsız bir varlığa sahip değildir. Ruhun araz değil latif bir cisim veya soyut bir cevher olduğunu ileri sürmek tenâsüh inancını benimsemeyi gerektirir. Zira ruhun, âhirette diriltilecek olan yeni bir bedene gireceğini kabul etmek kaçınılmazdır. Cafer b. Harb, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Bâkıllanî ve Ebû İshak el-İsferâyînî gibi bazı kelâmcılar bu görüştedir.³⁴ Muhammed Abduh bu görüşün Batılı materyalist düşünürlerin görüşleriyle örtüştüğüne dikkat çeker.³⁵ İnsan duyularla algılanan bedenden ibaret olup beden içinde bulunan veya bedenden ayrılabilen, ruh veya nefis adı verilen insana ait bir unsur mevcut değildir. İnsan nefes almak suretiyle canlı kalan bir varlık olup nesnelere algılayan ve bilen şey, onun canlı bünyesidir. Naklî deliller de bunu kanıtlayıcı mahiyettedir. Zira Kur'an'da "insan hangi şeyden yaratılmış" sorusu vazedilmiş ve buna "Allah'ın onu sperm ile aşılınmış yumurtadan veya topraktan yarattığı" cevabı verilmiştir. Şayet insan beden ve ruhtan oluşmuş bir varlık olsaydı cevapta buna temas edilirdi. Kur'an'da geçen ruh kavramı ise melek veya vahiy anlamında kullanılmıştır. Ayrıca kabre konulan bir ölüye bir sözü işittirmenin mümkün olmadığı bildirilerek ölümle birlikte bedeni terkeden ve nesnelere algılayan bir unsurun mevcut olmadığına işaret edilmiştir. Hadislerde ruhun kuş olarak tasvir edilmesi, ruh inancının Cahiliyye devri Arapları'ndan intikal ettiği düşüncesini hatırlatır. Ebû Bekir el-Esam Kadı Abdülcebbar ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî gibi bazı kelâmcılar bu görüştedir. Yeni bazı araştırmalarda bu görüş öne çıkarılır savunulmuştur.³⁶

3. Ruh Kavramının Kur'an'da Kullanılışı

Kur'an'da ruh kavramı الروح "er-rûh", رُوْحِي "rûhî", روحنا "rûhenâ", روح منه "ruhun minh", روحا من أمرنا "ruhan min emrina" gibi ifadelerle kullanılır ve farklı anlamlara gelir. Bunların da Cibril, vahiy, Hz. İsa, insanın ruhu,

³³ Eşarî, *a.g.e.*, s. 333-334; Cüveynî, *a.g.e.*, s. 377; İbn Fûrek, Ebu Bekir, *Mucereddî Makalatı şeyh Ebi'l-Hasani'l-Eş'ari*, Beyrut 1987, s. 257, 281; Râzî, *Tefsîr*, XXI, 43-45; XXX, 177; İbn Kayyım, *a.g.e.*, s. 185.

³⁴ Eşarî, *a.g.e.*, s. 337; İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 201-202; Âlûsî, *a.g.e.*, XVI, 39-40.

³⁵ M. Reşid Rıza, *a.g.e.*, IV, 11.

³⁶ Eşarî, *a.g.e.*, s. 335; Kadı Abdülcebbar b. Ahmed el-Huseyn, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhidve'l-Adl.*, Kahire 1965, XI, 334-344; (Razi, *Tefsir*, XXI, 44), 52; E. Yar, *a.g.e.*, s. 205; Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul 2004, s. 45, 52, 55.

Allah'ın muttakileri teyit ettiği güç gibi manalara geldiği kabul edilir.³⁷ Uyku halinde insan nefsinin bedeninden ayrı muhayyile edildiği³⁸ ve Firavn'ın ölümünden sonra ardından gelenlere bir mucize olması için bedeninin geride bırakıldığını bildiren âyetlerde³⁹ insanın, bedeninin yanı sıra bedenden alıkonan nefsinin bulunduğu dikkat çekilerek ruh-beden ayırımına işaret edilmiş, âlimler de ilgili âyetleri bu doğrultuda isabetle yorumlamıştır.⁴⁰ Zira uyku anında canlı olan beden alıkonulmadığına göre bedenden alınan ve daha sonra bedene gönderilen nefis bedenden farklı madde dışı manevî bir varlık olmalıdır. Nitekim âlimler buradaki nefsin ruh anlamına geldiği görüşünde birleşmiştir. İnsanın yaratılışından söz eden âyetlerde belirtildiğine göre ilk insan olan Âdem Allah önce topraktan yaratmış sonra düzgün hale getirmiş, ardından da ona “ruhu”ndan üflemiş Âdem'in soyunu ise basit bir sudan (erkeğin spermi ile kadının yumurtasından) yaratıp belli bir şekle soktukten sonra anne rahminde ona ruhundan üfleme suretiyle insan haline getirmiştir.⁴¹ Bu konuya ilişkin bir diğer âyette ise anne rahminde bedenin yaratılışını belli bir düzeye getirdikten sonra “başka bir yaratma”dan daha söz edilmiştir ki ona “ruhundan üfleme”ye yapılmış bir atıf olmalıdır.⁴² Nitekim İbn Abbas ve Ebû Cafer et-Taberî başta olmak üzere pek çok müfessir âyete bu anlamı vermiştir.⁴³ Allah'ın ilk insanın bedenine ve soyundan gelen insanların anne rahminde belli bir aşamaya gelen ceninlerine “ruhundan üflemesine dair müfessirlerce çeşitli yorumlar yapılmış ve öncelikle Allah'ın “ruhumdan” ve “ruhumuzdan” ifadesini kullandığı tabirin ne anlama geldiğini belirlemek önemli görülmüştür. Bazı âyetlerde Meryem'i Hz. İsa'ya hamile bırakmak için, Allah'ın, düzgün bir insan şekline bürünmüş olarak gönderdiği Cibril'den “ruhumuz” diye söz etmesini ve “Meryem'e ruhumuzdan üfledik” ifadesini dikkate alan âlimler “ruhum” veya “ruhumuz” tabirleriyle Cibril'in, “üfledim” veya “üfledik” tabirleriyle de Allah'ın Ruh'u'l-kudüs, er-Rûhu'l-emin, er-Rûh gibi isimleri bulunan Cibril vasıtasıyla insanda ruh yaratmasını kastettiği sonucuna varmıştır.⁴⁴ Hz. Âdem'in ve

³⁷ Bkz., en-Nisa 4/171; es-Secde 32/79; eş-Şûra 42/52-53; el-Haşr 59/22.

³⁸ Bkz., ez-Zümer 39/42.

³⁹ Bkz., Yûnus 10/92.

⁴⁰ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan Fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 1986, XI, 106; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2006, VII, 105.

⁴¹ Bkz., el-Hicr 15/28-30; Sâd 38/71-72; es-Secde 32/7-9.

⁴² Bkz., el-Mü'minûn 23/12-16.

⁴³ Taberî, *a.g.e.*, XVIII, 10-11; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, III, 396.

⁴⁴ Bkz., Meryem 19/17-19; el-Enbiyâ 21/91.

soyunun yaratılışı dile getirilirken bahsedilen “ruhumdan üfledim” tabirine de aynı anlam verilmiştir. Burada da Allah’ın zatı veya ondan bir parça değil Cibril kastedilmiştir. Şu farkla ki Hz. Âdem ile Hz. İsa’nın yaratılmasında bizzat Cibril ilahî buyruğu yerine getirmiş, insan soyunun yaratılmasında ise Cibril’in emrinde bulunan yardımcıları ilahî emri icrâ etmiştir. Diğer âyetlerde sadece er-Rûh adıyla söz edilen büyük melek de yine Cibril’in kastedildiği birçok alim tarafından kabul edilmiştir.⁴⁵ Nezdindeki yüksek mertebesini belirtmek için Yüce Allah Cibril’den “ruhum” veya “rûhumuz” diye söz etmiştir.⁴⁶ Bazı âlimler ise buradaki “er-Ruh”tan Cibril dışında başka bir büyük meleğin kastedildiği görüşündedir.⁴⁷ İnsana ruh üflenmesi ise onda bir ruh yaratıp varlıkları algılama ve bilme gücü vermesi olarak anlaşılmıştır.⁴⁸ Elmalılı biyolojik canlılık anlamına gelen (hayvânî) ruhun melek tarafından, “rabbin emri” olan ve Kur’an’da “nefs” olarak da adlandırılan ruhun ise doğrudan doğruya Allah tarafından insana üflendiği görüşündedir. Kur’an’da Hz. Peygamber’e ruh hakkında sorulan soru üzerinde de durularak “rabbin emrinden” olduğu açıklamasıyla yetinilir ve insana az bilgi verildiğine vurgu yapılır.⁴⁹ Müfessirlerin bir grubu Hz. Peygamber’e sorulan bu sorudaki “er-rûh”tan bedeninin hayat sahibi olmasını sağlayan ve Allah’ın yaratıklarından bir yaratık olan insan ruhunun kastedildiğini kabul⁵⁰ ederken bir kısmına göre buradaki ruh ile Cebrâil, diğer bir kısmına göre ise adı Ruh olan ve insanlara ruh üfleme görevlendirilen büyük bir melek yahut Kur’an kastedilmiştir.⁵¹ Âyetlerde belirtildiğine göre her nefis ölümü tadacak ve sonra Allah’a döndürülecek, Allah eceli gelen hiç bir nefsin ölümünü ertlemez.⁵² Kur’an da Teveffi fiilinin kullanıldığı âyetlerde açıklandığına göre Allah nefsleri ölümleri anında, ölmeyenleri de uykularında tutup alır; hakkında ölüm hükmü verdiklerini tutar, diğerlerini ise belirlenmiş ölüm vaktine kadar bedene geri gönderir.⁵³ İnsanları Allah’ın elçileri

⁴⁵Bkz., el-Meâric 70/3-4; en-Nebe 78/38; el-Kadr 87/4.Bkz., Maturidi a.g.e. III. 396

⁴⁶Taberî, a.g.e., I, 404; III, 2; XIX, 111-112; Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'an*, I, 173.

⁴⁷İbn Kayyim, a.g.e., s. 251; Elmalılı, a.g.e., VII, 5546.

⁴⁸Râzî, *Tefsîr*, XXII, 65.

⁴⁹Bkz., el-İsrâ 17/85.

⁵⁰Elmalılı, a.g.e., V, 4129.

⁵¹Taberî, a.g.e., XV, 155-156; Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'an*, VIII, 348-349; Râzî, *Tefsîr*, XXI, 37-39.

⁵²Bkz., el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 28/57; el-Münâfikûn 63/11.

⁵³Bkz., ez-Zümer 39/42.

olan melekler vefat ettirir ve müşrik olanlara “Allah’ın dışında tapdıklarınız nerede” diye hitap eder, onlar da bu hitabı anlayıp “tapdıklarımız bizden uzaklaştılar” şeklinde cevap verir.⁵⁴ Ölüm anında kimi insanlar Allah’tan kendisini dünyaya geri göndermesini ister, fakat “hayır” cevabını alıp söylediği bir söz olarak kalır, artık diriltilecekleri güne kadar aralarında dünyaya dönmelerine engel olan berzah âlemi vardır. Yine âyetlerde belirtildiğine göre melekler kafirleri vefat ettirirken ellerini ölenin bedeni üzerine yayarlar, yüzlerine ve arkalarına vurup onlara “çıkarın nefslerinizi, Allah’a karşı gerçek dışı sözler söylediğiniz ve âyetleri karşısında büyüklediğiniz için bugün aşağılayıcı azapla cezalandırılacaksınız, tadın cehennem azabını” diye hitap eder.⁵⁵ Kafirler ölüm anında tek olan Allah’a iman ettik ve ona ortak tanıdığımız putları inkar ettik” derler, fakat azabı görünce iman etmeleri onlara fayda vermez.⁵⁶ Ölüm anında ruh boğaza ulaşınca, Allah, elçileri aracılığıyla insana en yakın varlık olur, fakat ölenin etrafındakiler bunu görmez ve ruhu bedene geri çeviremezler; şayet ölen insan mukarrebinden ise artık onun için rahatlık, hoş rızık ve naim cenneti vardır, kitabı sağ tarafından verilenlerden ise ona kendisi gibi olan ashabü’l-yeminden selâm vardır, inkarcı sapıklardan ise ona kaynarsudan bir ziyafet ve cehenneme atılış vardır.⁵⁷ Müfessirlerin bir kısmı bu âyette bildirilen nimet ve azabın ölümden itibaren ruhen vuku bulacağını kabul etmiştir.⁵⁸ “Rabbimiz Allah’tır” deyip sonra dosdoğru davranan müminlere ölümleri anında melekler iner ve onlara “korkmayın, üzülmeyin cennetle neşelenin” diye hitap eder.⁵⁹

4. Ruh-Beden İlişkisi

Ruh ile bedenın kategorik olarak birbirinden farklı olduğu açıktır. Sorun, ruh ile beden arasında nasıl bir irtibatın olduğu; bağımsızlıklarının mümkün olup-olmadığı; mümkün ise, bağımsız olarak hayatiyet ve işlevselliklerinin nasıl olduğudur. Bedenin ruhtan bağımsız olarak hayatiyetinin ve işlevselliğinin olmadığı müsellemdir. Öyleyse mesele bedenden ayrı veya bağımsız ruhun kendi kendine hayatiyetinin ve işlevselliğinin bulunup-bulunmadığıdır. Bu hususun incelenmesinde, insanın yaratılışı, dünya hayatı ve ölümü ile yeniden dirilişinin bir bütünlük içerisinde ele alınması gerekir. Zaten Yüce

⁵⁴ Bkz., el-En’âm 6/61-62; el-A’râf 7/37.

⁵⁵ Bkz., el-En’âm 6/93; el-Enfâl 8/50-51; Muhammed 47/27.

⁵⁶ Bkz., el-Mümin 40/84-85.

⁵⁷ Bkz., el-Vâkıa 56/83-96.

⁵⁸ Taberî, *a.g.e.*, XXVII, 212.

⁵⁹ Bkz., Fussilet 41/30.

Allah yeniden dirilişi kavrayamayanlara, ilk yaratılışı referans göstermektedir.⁶⁰ Öyleyse yeniden diriliş ile ilk yaratılış arasında bir benzerlik söz konusudur.

İslâm düşüncesinde insanın bedeninin varlığı ve ruhla ilişkisi konusu önemli bir sorun teşkil etmektedir. Diriliş düşüncesinin temelinde de insan tanımlanırken maddî ve manevî yönünü ele alış biçimi, bu düşüncenin temel çıkış noktalarından biri olarak yer alır. İnsanı beden ve ruh/nefs olarak iki keskin çizgi ile ayıran bir düşünce tarzı, sağlıklı bir analiz ortaya koymayı zorlaştırmaktadır. Özellikle ruhçu akımlar ve rec'at düşüncesini benimseyen gruplara bakıldığında zaman, insanın manevî yönünü öne çıkarıp bedeni bir nevî araç olarak gördükleri gözlemlenmektedir. Onlara göre aslolan ruhtur. Dolayısı ile bedeninin herhangi bir değeri söz konusu değildir. Diriliş düşüncesinin çıkış noktasını daha iyi analiz edebilmek için özellikle İslâm düşüncesindeki beden ve ruh/nefs arasındaki ilişkiyi irdelemek fayda sağlayacaktır. Özellikle nefis ve ruha yüklenen anlam, bedenden bağımsız bir olgu olarak mükerrer olarak rec'at eden ruh anlayışının altındaki sebeplerden biridir.

Gazzâlî'den itibaren İbn Sina'nın etkisiyle olsa gerek, başta Fahreddîn er-Razî olmak üzere bazı kelimcilerin Eflatun düşüncesinde olduğu gibi ruhu, 'manevî cevher' şeklinde kabul ettikleri ve ruhun bedenden bağımsızlığını mümkün görmek suretiyle ruh beden ikiliği düşüncesine meylettikleri görülür.⁶¹ Hicri V. asır alimlerinden Râgıb el-İsfahânî, insanın bir duyulur diğeri makul (akılla anlaşılabilir) iki ayrı cüzden oluştuğunu dile getirir. Ona göre Allah üç tür canlı yaratmıştır: Sadece dünyaya ait olan hayvan, sadece ahirete ait olan melekler ve Hem dünya hayatına hem ahiret hayatına uygun olan insan. İnsanın, melekiyet ve hayvaniyet olmak üzere iki cevheri vardır; hayvaniyet cevheri olan beden dünyaya, ruhanî cevheri ise mele-i a'lâya aittir. Bu surette yaratılması insanın dünyada 'halife' ve 'âbid' olmasının bir gereğidir. Ölümü ruhun bedenden ayrılması şeklinde değerlendiren Râgıb el-İsfahânî, öte dünya hayatının nasıllığı konusuna açıklık getirmekten sadece ölüm ile insanın düşük bir hayattan yüce bir hayata intikal edeceğini bildirir.⁶²

Her ne kadar ruh ile beden kavramsal planda birbirinden farklı ve kategorik olarak biri değerinden bağımsız değerlendirilseler de,

⁶⁰Bkz., Yâsîn 36/78-83.

⁶¹ Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *ed-Dürretü'l-fâhira fi keşfi ulûmi'l-âhira*, Beyrut 1407/1987, s. 21; Razî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II, 419; Fazlurrahman, *Kur'an'ın Ana Konuları* (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1987, s. 68; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 1991, s. 27.

⁶² Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlu'n-neş'eteyn*, s. 87-91, 200.

fonksiyonel anlamda bu ayrılık ve bağımsızlık mümkün görünmemektedir. Nitekim Bısr b. Mu'temir insanı ceset ve ruh bütünü olarak düşünür, bu bütünlüğün tamamının insan olarak isimlendirildiğini belirtir. Ebü'l-Huzejl el-Allâf da aynı görüşü paylaşır.⁶³ Öte yandan hayatın devamlılığı ile ruh-beden bütünlüğü arasında bir paralellik söz konusudur. Bu doğrultuda olmak üzere Cüveynî, hayatın devamlılığını, ruh ile bedenini içi içe geçmiş birlikteliğine (müşabeket) bağlar. Ona göre, bu durumun yani birlikteliğin ortadan kalkması ölümün meydana gelmesine neden olur.⁶⁴ Her ne kadar ruh ile bedeni ayrı düşünse de Gazzâlî, insan için mükemmelliğin yani hareket ve hayatîyetinin tamlığının ancak ruh ile beden birlikteliğinde bulunması ile gerçekleşeceğini savunur.⁶⁵ Kur'an'da Hz. Adem'in cesedi ile ruhunun peş peşe yaratılmış olması da bunu desteklemektedir.⁶⁶ Zaten yeniden dirilişte de, ruh ile beden yeniden bir araya gelecek ve birlikte ebedî bir hayat süreceklerdir. Diğer bir deyişle yeniden dirilişte her ruh, önceden bulunduğu bedene iade edilecektir. Dolayısıyla orada bir ruh-beden bütünlüğü gerçekleşecektir.⁶⁷ Öte yandan ruhun bedenden tamamen işlevsel bir ayrılığının söz konusu olması, yaratılmamış olması inancını da beraberinde getirir. Halbuki kelimde felsefenin aksine ruhun da beden gibi cisimden ibaret olduğu kabul edilir ve ruh ile beden bir arada bulunması, iki cismin bir arada bulunması olarak değerlendirilir. Bu anlamda yaratılmışlık noktasında ruh ile beden arasında bir fark da yoktur ve insan denildiğinde ruh ile cesedin birlikte bulunduğu beden kast edilir.⁶⁸ Nitekim İbn Kayyım, genel çoğunluğun (cumhur), insanı beden-ruh bütünü olarak kabul ettiklerini ve yine 'insan' kelimesinin ruh veya bedenden sadece biri hakkında kullanılmasının ancak bir karîne ile mümkün olduğunu aktarır.⁶⁹ Kabirde hayatın varlığını kabul edenlere göre de, orada ruh ile beden bir şekilde sürekli irtibatı

⁶³ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 329-330; Ebû Raşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, Beyrut 1979, s. 234).

⁶⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 377.

⁶⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1993, s. 215; a. mlf., *ed-Dürretü'l-fâhira*, s. 49; Turan Koç, *a.g.e.*, s. 47.

⁶⁶ Bkz., el-Hicr 15/28-29.

⁶⁷ Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *Usulü'd-dîn*, İstanbul 1356/1928, s. 235.

⁶⁸ Rüküddîn es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rukniyye (el-Akîdetü'z-zekiyye)*, Süleymaniye Ktp. No. 1691, vr. 14-15; İbn Kayyım, *er-Rûh*, s. 391; İbn Ebü'l-Îz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* (nşr. Şuayb el-Arnâvud), Dimaşk 1401/1981, s. 380-381

⁶⁹ İbn Kayyım, *er-Rûh*, s. 391.

sağlanacak ve böylece kabir hayatı da ruh-beden bütünlüğü şeklinde söz konusu olacaktır.⁷⁰

Uyku halinde, ruh-beden irtibatının nasıl olduğu hususundaki ihtilaflar ruh ve bedeni işlevsel olarak bir kabul etmek veya etmemekten kaynaklanır. Ruhun bedenden ayrılabilmesini ve bağımsız işlev görebileceğini kabul edenlere göre rüya halinde ruh bedenden ayrılır ve bağımsız faaliyette bulunur.⁷¹ Ruh ile bedeni işlevsel olarak bir bütün düşünenlere göre ise, ruhun bedenden ayrılması ve bağımsız faaliyet yürütmesi mümkün değildir. Bu ikisinden farklı olarak rü'ya halinde ruh (nefs) bedenden ayrılır ama irtibatı devam eder şeklinde bir görüş de bulunmaktadır. Ruhun bu durumda bedenle irtibatı, güneşin, ışığı (ziya) vasıtası ile yeryüzü ile irtibatı gibidir, ancak bu görünmeyen bir etki şeklinde gerçekleşir. Rüya durumunda bedende görülen bazı fiil ve haller bu irtibatın bulunduğu delilidir. Bu durumda uyku halinde ruh-beden arasında düşük düzeyli ve gevşek bir irtibat söz konusudur.⁷² İbn Haldun uyku halinde ruhun beden ile irtibatını en aza indirdiğini ve rüyanın da fiziki bağlardan kurtulan ruhun algıladığı gerçeklikleri hayal vasıtası ile duyu alanına indirgemesi olduğunu ileri sürer. Buna göre uyku ve rüya halinde ruh bedenden ayrılmaz ama fizikî şartlardan bir ölçüde bağımsızlaşır ve bedenle iletişimini hayal gücü ile sağlar.

Felsefeciler, insanı hayvan-ı nâtık olarak tanımladıklarından, natikiyet kısmının esas, hayvaniyet kısmının ise geçici olduğunu diğer bir ifade ile insanın natikiyet kısmının ulvî aleme, havvaniyet kısmın ise süfli aleme yani dünyaya ait olduğunu ve bedenin ölüm ile birlikte burada kalacağını ileri sürerler. Onlara göre insan, anında bedenin dışında olan ve adına nefis dedikleri natikiyet kısmıdır. Fahreddin er-Razî felsefecilerin yaklaşımı paralelinde *ceset ve görünen heykelin dışında bir insan gerçekliğinin bulunduğunu* on yedi delil getirerek ispata çalışır ve kelamcıların *görünen heykel ve cisim* şeklindeki insan tanımını geçersiz (bâtıl) sayar.⁷³

Kelamcılar insan terimi üzerinde dururlarken, insan olarak isimlendirilen şeyin cesed mi, ruh mu yahut da her ikisi mi olduğu konusunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir İleri sürülen bir takım

⁷⁰ İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-Cevâbü'l-Kâfi ani's-suâli'l-hâfi*, (İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh* ile birlikte), Diyarbakir ts. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, s. 41.

⁷¹ İbn Sînâ, *Mesâil an ahvâli'-rûh*, (*Resâil İbn Sîna*, nşr. Hilmi Ziya Ülken), Ankara 1953, II, 69.

⁷² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, Konya 1327/1329. s. 45-46.

⁷³ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI, 39-43.

delillere göre, insan olarak isimlendirilen ve muhatap alınan şeyin görünen bu cesed olmadığı; onun ölümüyle yaşamaya devam eden ruhun insan olarak adlandırıldığı isbata çalışılmıştır Nassların kesin olarak ortaya koyduğu gibi ruh, cesedin ölümünden sonra yaşamaya devam etmekte; ceza ve mükafat ile muhatap olmaktadır.⁷⁴ Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de *"Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyin; bilakis onlar diridirler; fakat siz farkında değilsiniz"*⁷⁵ buyurmaktadır.

Rasûlullah (s.a.s); Âllah'ın peygamberleri ölmezler Onlar bir dünyadan ötekine nakledilirler" ve "kabir ya Cennet bahçelerinden bir bahçedir ya da Cehennem çukurlarından bir çukurdur" buyurmaktadır Bu ifadeler, insan olarak isimlendirilen varlığın, cesedin ölümünden sonra da yaşamaya devam eden ruhun olduğuna delalet etmektedir Yani insan bu cesed ve kalıpta başka bir şeydir.⁷⁶

Bazı düşünürlere göre, ruh maddeden ayrı olup; ne âlemin içindedir, ne de dışındadır Onun bir şekli, biçimi ve kişiliği yoktur Kimilerine göre ise, ruh, beden arazlarından Ruhlar ancak beden ile birbirinden ayırdedilebilirler Bedenin ölümünden sonra ruh tamamen yok olur Görüldüğü gibi ileri sürülen bu görüşler birer faraziye niteliğinde olup, dayanaktan yoksundurlar Bu tür gaybî meselelerle alakalı sağlıklı bilgiler, ayet ve hadislerde verilen bilgilerle sınırlıdır. Ayet ve hadislerde öldükten sonra ruh; çıkma, inme, alınma, dönme, gök kapılarının kendisine açılması gibi fiillerle nitelendirilmektedir: *"Ölüm sarhoşluğu içinde bulunan zalimler melekler, ellerini uzatmış ; "Nefislerinizi çıkarınız" (derlerken) onların halini görsen"*⁷⁷ *"Ey mutmain olan nefis! Rız olmuşt ve olunmuş olarak Rabbine dön, kullarımın arasına katıl, Cennetime gir"*⁷⁸ Bu nasslar ruhun bir kişiliğe sahip olduğuna işaret etmektedirler Yine bir âyeti kerimede *"Nefse ve onu şekillendirene and olsun"*⁷⁹ buyurularak, nefsin düzenlenerek bir şekle sokulduğu ortaya konulmaktadır. Anlaşıldığına göre, muhtemelen ruh, bedene girmeden önce belirli bir şekle sahip değildir ve o durumu hakkında insanoğlunun hiç bir bilgisi yoktur Anne karnında oluşan insan bedenine üflendikten sonra bir kişiliğe sahip olur Ancak, ruh bedenle birlikte gelişir, olgunlaşır ve bir kişilik kazanır Zaman, bedeni yıpranır fakat ruh, zamanın yıpratıcılığından etkilenmez Kişinin iyi işleri,

⁷⁴ Buhârî, Enbiya, I; Müslim, Birr, 159.

⁷⁵ el-Bakara, 2/ 154.

⁷⁶ Râzî, a.g.e. XXI, 41. (Tirmizi, Kiyamet 26.)

⁷⁷ el-En'am, 6/93.

⁷⁸ el-Fecr, 89/27-30.

⁷⁹ eş-Şems, 91/97.

ibadetleri ruhu güzelleştirir, kuvvetlendirir ve olgunlaştırır. Kötü ameller ise ruhu çirkinleştirir. İbn Kayyim el-Cevziyye şöyle demektedir: "Yüce Allah, bedeni ruha kalıp olarak düzeltmiştir. Beden ruhun kalıbıdır. Ruh bedeninden bir şekil alır ve onunla diğerlerinden ayrılır. Ruhun taşıdığı özellikler ve kabiliyetler bedene tesir eder. Bundan dolayı beden, ruhun iyilik veya kötülüğünden etkilenir. Dünyada bedenle ruh kadar birbirine sıkı sıkıya bağlı olan ve birbirini etkileyen başka bir şey yoktur. Bundan dolayı ruh, bedenden ayrılınca, iyi bedende olan ruha; "Ey mutmain nefis, çık!" diye hitab edilir. Kötü bedende olan ruha da "Ey habis nefis, çık" denilir. Yüce Allah "*Allah, öldükleri sırada nefisleri (ruhları) alır, ölmeyenleri de uykularından (bedenlerinden) alıp kendinden geçirir*"); sonra ölümüne hükmettiğini yanında tutar, ötekilerini de belli bir süreye kadar (bedenlerine) gönderir."⁸⁰ âyetiyle nefislerin alındığını, sonra bazılarının bırakıldığını bildirmiştir.⁸¹

Sonuç olarak; Bu konuda İslâm âlimlerinin görüşleri şu şekildedir: Ölüm ile insandan ayrılan ruh, ya kabirde cesede girecektir ya da Cesetten ayrılan ruh, kabirde değil, ancak kıyamette bedene girecektir. Ruhu bedenden tamamen soyutlayan diğer bir görüşe göre ise, cesetten ayrılan ruh, artık hiç bir zaman cesede girmeyecektir. Ruh hakkında âyet ve hadisler dışında ileri sürülen bütün görüşler kabule ve redde açıktır. Çünkü mutlak bilgi anlamında bir bağlayıcılıkları bulunmamaktadır. "*Sana ruh'tan sorarlar. De ki: Ruh, Rabbinin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir*"⁸² âyetindeki ruhtan, insanı canlı kılan ruhun kastedilmediğini ve dolayısıyla, insanın ruhu hakkında âlimlerin konuşmalarının câiz olduğunu ileri sürenlerin, ruh hakkında ortaya koymuş oldukları görüşler, hiç bir zaman ruhun mahiyetinin gerçekliği hakkında ne tatmin edici olmuştur ve ne de aklın ve hayalin ürünü olmaktan ileri gitmiştir. Çünkü bilgi verilmeyen konu, tamamıyla gayb alemiyle alakalıdır ve gayba dair bilgileri de Allah'tan başka kimsenin bilmesi söz konusu değildir.

5. Ruhun Yaratılmışlığı

Topluca yaratılan ruhlar madde âleminin son bulduğu yer anlamına gelen berzahta bulunur. Rahim de yaratılan cenin ruhun girişine elverişli hale gelince görevli melek tarafından bedene üflenir. Muhammed b. Nasr el-Mervezî, İshak b. Râhûye ve İbn Hazm bu

⁸⁰ ez-Zümer, 39/42.

⁸¹ İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 46-47.

⁸² el-İsra, 17/85.

görüştür. ⁸³ Rasûlüllah (s.a.s)'den nakledilen "Ruhlar toplu cemaatlerdir Onlardan birbiriyle tanışanlar kaynaşır, tanışmayanlar da ayrılırlar" hadis-i şerifi de ruhların bedenlerden önce yaratılmış olduğuna işaret eder. ⁸⁴ Bedrüddin el-Aynî, bu hadisi şerh ederken şöyle demektedir: "Bu delil, ruhların (cesed için) araz olmadığını, onların cesetlerden önce mevcut olduklarını ve cesedin yok olmasından sonra da var olmaya devam edeceklerini ortaya koymaktadır" ⁸⁵ Ruhların toplu olarak yaratıldıkları ve sonra da cesedlere dağıtıldıkları söylenmektedir. ⁸⁶ Görüldüğü gibi alimler, bu konu ile alakalı âyet ve hadislerin tefsirinde ruhların bedenlerden önce toplu olarak bir defada yaratıldıkları, Allah Teâlâ'nın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" Sorusuna muhatab oldukları ve sonra da insanın ana rahminde yaratılmasıyla cesedlere nefhedildikleri sonucuna varmaktadırlar. Ruhlar bedenlerle birlikte yaratılır. Zira bu konudaki âyetlerin yorumlanmaya, hadislerin de usûl ilmi açısından incelenmeye ihtiyacı vardır. Nasların isabetli yorumu ve tetkiki ruhların bedenlerle birlikte yaratıldığını gösterir. Anne rahminde oluşumunun belli bir aşamaya gelmesinden sonra melek tarafından cenine ruh üflenir ve böylece bedenle birlikte yaratılır. Ruhların bedenlerden önce yaratıldığına ilişkin rivayetler sahih değildir. Âlimlerin büyük çoğunluğu bu görüştedir. Önce bedenin sonra ruhun yaratıldığını savunların görüşünde bu grup içinde mütalaa edilebilir. ⁸⁷

Ruhun alemin bir parçası ve yaratılmış olduğunu delillerle açıklayan, kalamcılar ile ehl-i hadis mensupları, hem Hz. Adem'in ruhu hem de Hz. İsa'nın ruhu yaratılmıştır, der. Bu noktada aralarında bir fark bulunmamaktadır. Ruhun ayetlerde Allah'a izafe edilmesi onu teşrif ve yapılan işin Allah'ın emri ile gerçekleşmiş olması dolayısıyladır. Buradan ruhu, O'nun bir parçası olarak görmek doğru olmadığı gibi bu izafetten ruhun Allah'ın bir ismi veya sıfatı anlamı da çıkarılamaz. ⁸⁸ Sıfat anlamı verilmesi, Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki anlayışlarını doğrulamaya götürür. Çünkü Hz. İsa'nın

⁸³ İbn Hzm, *a.g.e.*, IV, 122-123; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 230-233. (Buhari, *Enbiya*1, Müslim, *Birr*,159).

⁸⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethul-Bârî bi şerhi sahihi'l-Buhari*, Mısır 1959, VII, 179-180.

⁸⁵ Aynî, *a.g.e.*, XII, 371.

⁸⁶ Aynî, *a.g.e.*, XII, 371.

⁸⁷ İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 279-284; Âlûsî, *a.g.e.*, XV, 157.

⁸⁸ Bâkılânî, Kadi Ebu Bekir b. Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf*, (nşr. Muhmmmed Zahid el-Kevserî), Kahire 1369/1950, s. 100; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübehi't-teşbih* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire 1412/1991, s. 11, 26; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 341-343.

yaratılışı diğer insanların yaratılışından farklı değildir. Kur'an'da onun Allah'ın kelimesi olarak isimlendirilmesi, کن 'kün, ol' kelimesi/emriyle yaratılmış olmasındandır. "Allah'ın emri, bir şeyi istediğinde ona sadece 'ol' demesidir. O da oluverir"⁸⁹ mealindeki ayette, Allah'ın yaratmasının nasıl gerçekleştiği ifade edilir. Öyleyse Hz. İsa'nın yaratılması da, diğer insanların yaratılması gibi olmuştur.⁹⁰ Nitekim ana rahminde insanın yaratılışı, beden bir ölçüde teşekkül ettikten sonra ona ruh üflemesi şeklinde gerçekleşir. Bu ruh üflemesi hakkında hadislerdeki ifadeler dikkate alınır, bu işlemin melek tarafından gerçekleştirildiği açıktır. Zaten Hz. Meryem'e Hz. İsa'nın ilkasının Cebrail vasıtasıyla gerçekleştirilmiş olması müsellemdir.⁹¹ Buradan geriye giderek Hz. Adem'in bedeninin topraktan teşekkül ettirilmesinin ardından bir melek vasıtasıyla ruh üflenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.⁹² Zira Kulların yaptığı fiillerin esas yaratıcısının Yüce Allah olması hasebiyle bu fiillerden bazısını kendisine nispet etmesi naslarda varit olan bir husustur. Nitekim Hz. Peygamber'e hitaben "Onu attığında sen atmadın, bilakis Allah attı"⁹³ buyurması bunun en açık delilidir. Sözelimi, "Sana ruhu soruyorlar, de ki: Ruh rabbinin emrindedir"⁹⁴ ayetinde ifade edilen ruhun insanın hayat kaynağı olan ruh değil, Cebrail olduğu kuvvetli bir görüştür.⁹⁵ Sonuç olarak, nasıl ki insanın ölümü bir melek olan Azrail vasıtasıyla gerçekleşiyorsa, hayat bulması da yine bir melek olan Cebrail vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

Ruhun yaratılmış olduğunun bir başka delili, onun aleme ait ve alemin bir parçası olmasıdır. Varlığı, kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayıran kelamcılar, Allah ve sıfatlarını kadîm sayarken Allah'ın dışında olanları aleme ait ve hâdis saymaktadırlar. Ruhun alemin bir parçası olmasını dikkate alan ehl-i hadîs ise "Allah, her şeyin

⁸⁹ Yâsîn 36/82.

⁹⁰ İbn Kayyim, a.g.e., s. 322-324.

⁹¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (nşr. Ahmed Ferîd), Beyrut 1424/2003, I, 273; Bâkîllânî, a.g.e., s. 100; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI, 115-116.

⁹² İbn Kayyim, a.g.e., s. 344.

⁹³ el-Enfâl 8/17.

⁹⁴ el-İsrâ 17/85.

⁹⁵ Kâdî Abdulcebâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin* (nşr. Muhammed Saîd er-Rafîi, Kahire 1329, s. 208; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI, 39; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, V, 82; Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed İbrahim el-Hafnavî-Mahmûd Hâmid Osman), Kahire 1423/2002, V, 651-652.

yaratıcısıdır”⁹⁶ mealindeki ayetin umum ifade ettiğini dikkate alarak, Allah’ın dışında var sayılan her olgu ve olayın yaratılmış olduğu hükmüne varır. Onlara göre Allah’ın sıfatları dışındaki her şey, bu umumî lafız içerisine dahildir ve lafzın hiç bir şekilde tahsisi de söz konusu değildir. Zira ruh ne Allah’tır ne de onun sıfatıdır, melek, cin, şeytan gibi O’un yarattıklarından biridir.⁹⁷ Zemahşerî, “ona ruhumdan üfledim” ayetinin anlamının “ona canlılık verdim” şeklinde olduğunu, burada ne üfleme ne de üflenen bulunduğunu, meydana gelen olayın bir temsilden ibaret olduğunu dile getirir.⁹⁸

Ruhun yaratılması hususunda ehl-i hadîs ekolü içerisinde iki farklı görüş göze çarpar. Birincisi Zâhiriye grubu içerisinde yer alan İbn Hazm ile Râhûviyye mezhebinin önderi kabul edilen İshâk b. Râhûye’dir. İbn Hazm, bu konuda “*Rabbin ademoğullarının bellerinden zürriyetlerini aldığı ve onları nefislerine şahit kıldığı ‘Ben sizin rabbiniz değil miyim?’ dedi. Onlar da ‘evet, şahit olduk’ dediler.*”⁹⁹ mealindeki ayet ile “*Biz sizi yarattık sonra şekillendirdik sonra da meleklere ‘Adem’e secde edin’ dedik, onlar da secde ettiler*”¹⁰⁰ ayetlerini ve ayrıca Hz. Peygamber’in “*Ruhlar binlerce askerlerdir/cünûdün mücennedetün uyuşabilenler kaynaşır, uyuşmayanlar ayrık olurlar/ihtilaf ederler*”¹⁰¹ melalindeki hadîsini delil getirir. O davasına uygun gelecek şekilde bu delillerin açıklamasını şöyle yapar: Allah, ruhları mahlûk, musavver ve âkil oldukları halde yaratmıştır. Bu yaratma meleklere secdesinden ve ruhların cesede ilkasından önce gerçekleşmiştir. Yaratılan ruhlar ‘berzah’ denilen bir yerde bekletilir ve cesetlerin yaratılması ile birlikte onlara intikal ettirilir. Çünkü bu sırada cesetler henüz toprak halindedir. Nitekim ayet metnine bakıldığında ifadeler arasında düzenli bir sıralamayı/tertibi gerektiren sümme/sonra bağlacının kullanıldığı görülür. Yani ayetlerdeki lafızların sıralaması gerçeklikteki/hariçteki sıralama ile örtüşmektedir. Ölümden sonraki hayat da ruhların bu berzah yerine dönmesi ile berzah hayatı şeklinde

⁹⁶ er-Ra’d 13/16.

⁹⁷ İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 325; Zeynüddin Kâsım b. Kutlubuga, *Şerhu’l-Müsâvera li’l-Kemâl b. Hümmâm* (Kemâl b. Ebî Şerîf, *Kitâbü’l-Müsâmera*), Kahire 1317, s. 17.

⁹⁸ Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hekaiki ğevamidi’t-Tenzilve uyuni’l-Akavil fi vucuhi’t-Te’vil*, (nşr. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad), Beyrut 1418/1998, III, 405.

⁹⁹ el-A’râf 7/172.

¹⁰⁰ el-A’râf 7/11.

¹⁰¹ Buharî, “Enbiyâ” 2; Müslim, “el-Bir” 159, 160; Ebû Davud, “Edeb” 16.

gerçekleşecektir. Ruhların kıyametten önce tekrar cesede dönmesi söz konusu değildir.¹⁰²

Benzer bir görüş ileri süren Gazzâlî'ye göre ruh bedenden bağımsız olabilir ve yaratılış esnasında Allah Adem'in zürriyetini yarattı, onlara hitapta bulunduktan sonra ruhlarını kabz ederek onları tekrar yerlerine iade etti. Bu onların ilk ölümü idi. Aldığı ruhları ise ana rahminde tekrar cesetlerine ilka/nefh edeceği zamana kadar kalmak üzere Arş hazinelerinden bir hazinesine gönderdi. Gazzâlî, dünyevî ölüm sonrasında da mü'minlerin ruhu cennete, kafirlerin ruhu ise yeryüzünde bir zindana gönderilecektir şekilde değerlendirir.¹⁰³

Ruh konusunda ilk eser verenlerden sayılan Muhammed b. Nasr el-Mervezî, İbn Kuteybe'ye yazdığı reddiyesinde "*Rabbin ademoğullarının bellerinden zürriyetlerini aldığı ve onları nefislerine şahit kıldığı 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' dedi. Onlar da 'evet, şahit olduk' dediler*"¹⁰⁴ mealindeki ayeti, "*Allah Adem'in sulbünden zürriyetini çıkardı onlardan misak aldı ve tekrar onları onun sulbüne iade etti*" şeklinde anlar ve görüşünü şöyle temellendirir: Bu anlatıma göre Allah insanları, tıpkı zerrelere şeklinde çıkardı, said ve şaki olarak taksim etti; ecellerini, rızıklarını, amellerini ve kendilerine ulaşacak hayır ve şerri yazdı. Bu noktada İshâk b. Râhûye, İbn Hazm'dan farklı düşünmektedir. Çünkü İbn Hazm bütünüyle ruhların bedenlerden önce yaratıldığı iddiasındadır. Halbuki İshâk, naslar doğrultusunda Hz. Adem'den sonraki yaratılanların ruhlarının bedenlerinden önce olduğu kanaatindedir.¹⁰⁵ Buna rağmen İbn Hazm, İshâk'ın düşüncesinin kendi düşüncesi ile aynı olduğunu ileri sürer.¹⁰⁶

Ruhun bedenden sora yaratıldığını iddia edenlere göre, ayet ve hadislerin zâhirinden çıkan mana ruhun bedenden sonra yaratıldığıdır. Özet olarak görüşlerini şöyle temellendirirler: Allah, Cebrail'i yeryüzüne göndererek çeşitli topraklardan getirtmiş önce bu topraktan Adem'in bedenini yarattı sonra ruh ilka etti. Allah daha sonra meleklerle "*Ben çamurdan bir beşer yaratacağım, onu şekillendirdiğim ve ruhumdan üflediğim zaman secdeye kapanın*"¹⁰⁷ buyurdu. Buna göre Adem'in cesedinin yaratılması ile ruh üflenmesi arasında uzunca bir zaman dilimi geçmiştir. Bir rivayete göre bu süre 40 yıldır. Ruh üflendikten sonra meleklerle secde emri verilmiş ve

¹⁰² İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 69-71; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 250-251.

¹⁰³ Gazzâlî, *ed-Dürretü'l-fâhira* s. 21, 27, 31.

¹⁰⁴ el-A'râf 7/172.

¹⁰⁵ İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 347.

¹⁰⁶ İbn Hazm, *a.g.e.*, IV, 71.

¹⁰⁷ es-Sâd 71-72

onlar da yaratılmış ve ruh üflenmiş Hz. Adem'in önünde secde etmişlerdir. Ancak İblis secde etmekten kaçınmıştır.¹⁰⁸ Bu görüşü savunanlar *el-Muvatta*'da geçen rivayetin hem munkatı' hem de sahabeden sonraki ilk ravinin meçhul olduğunu ileri sürerek onların delillerini zayıflatmaya çalışırlar.¹⁰⁹

Mu'tezili Kelamcılarının çoğunluğu ise, "*Rabbin ademoğullarının bellerinden zürriyetlerini aldığında ve onları nefislerine şahit kıldığında 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' dedi. Onlar da 'evet, şahit olduk' dediler.*"¹¹⁰ mealindeki ayet ile ilgili olarak Ehl-i Hadis'in ortaya koyduğu yorumu bütünüyle reddetmekte ve Fahreddin er-Razi'nin aktardığına göre bu konuda on iki karşı delil ileri sürmektedir.¹¹¹ Onların görüşüne göre bu ayetin ilk yaratılışla ilgisi yoktur. Ayette ifade edilen olay, ana rahminde belli bir süre içinde teşekkül eden ve kamil bir insan sureti kazanan cenine yönelik bir sual şeklindeki muameledir. Bu sualın sözlü bir konuşma şeklinde gerçekleşmesi gerekmez, sözgelimi "Allah göğe ve yere gönüllü ya da gönülsüz gelin buyurdu, onlar da gönüllü olarak geldik"¹¹² mealindeki ayette sözlü bir diyalog değil fiilî bir diyalog vardır. Ana rahmindeki cenini muhatap alma olayı da bu şekilde gerçekleşmektedir.¹¹³ İmam Mâtürîdî de, tefsirinde benzer görüşü verir ve "İnsan nasıl yaratıldığına baksın! Bel ile kaburga kemikleri arasından çıkan ve atılıp-dökülen bir sudan yaratıldı"¹¹⁴ ayetlerini delil getirerek "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" sorusunun her çocuğa ana rahminde sorulmuş olduğunu ve kıyamete kadar doğacak her çocuğa sorulacağını belirtir. Onun açıklamasından bu durumun, devam ede gelen ve devam edecek olan bir süreç olduğudur. Belki ayette anlatılmak istenenin, ana rahminde iken insana esas yaratıcısının hatırlatılmasıdır. Her ne kadar insanın görünen varlık sebebi anne-baba ise de onun gerçek var edicisi yüce Allah'tır.¹¹⁵

Ruhun bedene ait canlılık niteliğinden ibaret bir araz olduğunu ve bedende ruh diye ayrı bir manevî unsurun bulunmadığını ileri süren az sayıdaki kelâmcılara göre ise ruh ölümle birlikte tamamen yok olur. Ruhun varlığını kabul eden bazı Mu'tezile kelâmcıları ölüm anında

¹⁰⁸ İbn Kayyim, *a.g.e.* s. 378-381.

¹⁰⁹ Kurtubî, *a.g.e.*, s. 272; İbn Kayyim, *a.g.e.* s. 356.

¹¹⁰ el-A'râf 7/172.

¹¹¹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVI, 47-48.

¹¹² Fussilet 41/11.

¹¹³ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, XVI, 50.

¹¹⁴ et-Târık 86/5-7.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sunne*, II, 304-305; a.m.f., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 102-104.

meleklerce bedenden çıkarılıp alınan ruhların bir yerde toplandıktan sonra Allah tarafından yok edildiğini ileri sürmüştür. Ruhun bedende yaratılan ve ondan ayrılabilen bir öz olduğunu kabul eden âlimlerin çoğunluğu ölümü ruhun meleklerce bedenden çıkarılıp alınması ve bedenle ilgisinin tamamen kesilmesi diye tanımlar.¹¹⁶

Sonuç olarak hem Ehl-i Hadîs hem de kelamcılar arsında bu konuyla ilgili bir çatışma ve çelişkinin bulunduğu açıkça ifade edilmelidir. Mâtürîdî özellikle bu noktaya dikkat çekmekte ve çelişkinin çözümsüzlüğüne işaret etmektedir. Ona göre Ehl-i Hadîs içerisinden bazılarının da belirttiği gibi, bu konuyla alakalı hadîslere ilaveler vardır ve bu ilaveler doğrultusunda konu ile ilgili ayetler, lafızlarının izin vermediği bir yoruma çekilmiştir.¹¹⁷ Fahreddin er-Razî de aynı noktaya parmak basar ve ayetteki ifadelerin kesinlikle “*Hz. Adem’in belinden zürriyetini çıkardı*” anlamına alınmasının mümkün olmadığını ancak meseleye yaklaşırken imkan ölçüsünde ihtiyatlı olunmasını vurgular. Ayet ile hadîsleri yorumlarken gerçeği yansıtmayan ve yanlış yorumlamaya vemin hazırlayacak yaklaşımdan uzak durulmasının gerekliliğine dikkat çeker.

Filozofların bu konuda genel anlamdaki görüşü ise insanın yaratılışını, varlıkların oluş serüveni içerisinde ele alırlar. İbn Sina yaratılış serüvenini ve oluş hiyerarşisini şu şekilde verir: Allah önce akl-ı evveli yarattı. Ondan akl-ı sâni denilen nefis sadır oldu. Nefisten heyûlâ, heyûlâ’dan da sûret zahir oldu. Bunların terkîbinden yıldızlar, felekler, tabiatlar gibi bir çok şey meydana geldi. Latîf olanlarla kesîf olanların izdivacından madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar doğdu. Her latîf olan, ondan daha kesîf olan tarafından ihata edildi. Böylelikle kesîf olanlar latîf unsurlara zarf vazifesi gördüler. Akıl nefis tarafından, nefis heyula tarafından, heyula suret tarafından ihata edildi. Terkipler sonucu oluşan unsurlar içerisinde insan en güzeldir. Onun bedeni teşekkül ettiğinde akl-ı sani olan nefisten bir takım kuvvetler aldı. İşte nefisten alınan bu kuvvetler insanın ruh tarafını oluşturdu.¹¹⁸

6. Ruhun Ölümsüzlüğü ve İnsanın Ebediliği Sorunu

Ruhun ölümlülüğü ve ölümsüzlüğü üzerine bir çok tartışmalar yapılmıştır. Ruh, ölümden sonra nerede kalmaktadır? Her insanın ömrü, Allah tarafından takdir edilmiş olup, ne bir artma ve ne de bir

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, V, 88; İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 216-217.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sunne*, II, 306.

¹¹⁸ İbn Sina, *Mesâil an ahvâli’l-ervâh*, (*Resâil İbn Sînâ*, nşr. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul 1953, II, 68.

eksilmeye tabi tutulmaz Allah'ın takdir etmiş olduğu zaman dolunca, ya bir sebep çerçevesinde ya da sebebsiz olarak insan ölür Yani, ölüm meleği (Azrail) tarafından ruh kabzolunur, bedenden geri alınır ölümden sonra ruhun kıyamet gününe kadar geçici olarak kalacağı aleme "Berzah alemi" denir Berzah âlemi, dünya ile ahiret arasında bir geçiş yeridir ve bu iki alemde de farklı olup, mahivetini ancak Allah Teâlâ bilmektedir Ancak, Berzah aleminde ceza ve mükafatın ruhlar üzerinde etkili olacağını, "Kabir ya Cennet bahçelerinden bir bahçe veya Cehennem çukurlarından bir çukurdur" (Tirmizi, Kıyamet 26) hadisi bildirmektedir.

Alimlerin çoğunluğuna göre (ki doğru olan görüş budur), ruhlar beka (süreklilik) için yaratılmışlardır Ezeli değıldirler; ancak, ebedidirler, ölen, insanın cesedir Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra, kıyamet gününde tekrar bedenine dönünceye kadar, Allah'ın nimet ve azabına muhatap olacağı bir gerçektir. Şehidlerle alakalı (el-Bakara, 2/184) âyeti buna delalet etmektedir Yine Allah Teala; "*Her nefis ölümünü tadacaktır*"¹¹⁹ buyurmaktadır.

Nefsin ölümü tatması, bedenın ölümü esnasında ölüm acısını hissetmesi, bedenden ayrılırken acı duymasısıdır Tadmak için diri ve duyarlı olmak gerekmektedir Nefsin ölümü, ruhun bedenden ayrılmasıdır Bedenden ayrılan ruh, içinde kazandığı şekli bedensiz olarak sürdürür. Bazı alimler; "*Sûr'a üflendi, göklerde ve yerde bulunanlar, korkudan düşüp bayıldılar Ancak Allah'ın dilediği müstesna*"¹²⁰ meâlindeki âyete dayanarak; kıyamet gününde Allah'ın dilediği bazı kimseler hariç, yerde ve gökte bulunanların hepsinin öleceğini söylemişlerdir Bu "bayılmak" anlamındaki "sa'k" kelimesini ölüm olarak değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır Bu doğru değıldir Çünkü Allah Teâlâ; "*Orada (Cennette) ilk ölümden başka ölüm tadmazlar*"¹²¹ buyurmaktadır Âyet, Cennet ehlinin, dünyada öldükten sonra bir daha ölmeyeceklerini haber vermekte ve ruhun ölümsüzlüğünü dile getirmektedir Zira, Cennetteki ruhlar, kıyamette tekrar ölselerdi, ikinci kez ölümü tadmış olurlardı ki bu, zikredilen âyete ters düşmektedir. Kurtubî'nin hocası olan Ahmed b Amr şöyle demektedir: "Ölüm, mutlak yokluk değıl, bir halden diğeri bir hale geçmektir Şehidlerin Allah indinde diri ve rızıklandırılmakta olmaları, kendilerine verilen nimetten ötürü sevinmeleri de bunu gösterir Şehidler diri olduklarına göre peygamberler de diri olmalıydılar Nitekim Peygamber (sas), Mirac gecesinde, Mescid-i Aksa'da ve

¹¹⁹ Al-i İmran, 3/185.

¹²⁰ ez-Zümer, 39/68

¹²¹ ed-Duhan, 44/56

göklerde peygamberlerin ruhlarıyla karşılaşmış, onlarla görüşmüştür Öte taraftan Hz Peygamber (s.a.s), kendisine selam veren herkese selamını iade edeceğini haber vererek bedeninin ölümüyle, ruhunun ölmediğini ve verilen selam ve salatların kendisine ulaşacağını bildirmektedir. Sûr'a üflendiği zaman, henüz dünyada bulunan bütün canlılar derhal ölürlere Fakat, daha önce ölümü tatmış ve bedeninden ayrılmış olan ruhlar ise Sûr'un dehşetinden düşüp bayılırlar. Buna göre ölüm anında insanın iradesi elinden alınır, ruhu almak üzere gelen melekleri görerek gayba dair gerçeklere muttali olur, zira melekler ölen kişiye hitap eder, cennet veya cehennemle müjdeler ve bedenden alınan ruh meleklerce ilgili olduğu yere götürülür. Müminin ruhuna cennetteki yeri gösterilir ve bir an önce Allah'a kavuşmak ister, kafirin ruhu ise bedeninden çıkmak ve Allah'a kavuşmak istemez. Ruhun ölümden sonra yaşama bilincine sahip olması ve melekleri görmesi gaybî bir konu olup duyu ve akıl üstü bir meseledir, bu itibarla bu konu da vahyin bildirdiği bilgilere itibar etmek farzdır.¹²²

Kur'an-ı Kerim'de insanın ve dolayısıyla ahiret hayatının ebediliği, 'huld' ve 'ebed' kavramları ile ifade edilir. 'Huld', kelime olarak "devam etsin etmesin uzun kalma (es-sebâtü'l-medîd)" anlamına gelir. Bu anlamından hareketle "baki olmak" ve "daim kalmak" anlamları da yüklenmiştir.¹²³ Kur'an'da Ahiret hayatı için sıkça geçen "orada ebedî kalacaklardır" anlamına gelen خالدين فيها أبدا "hâlidîne fihâ ebeden"¹²⁴ ifadesinde 'ebeden' lafzı te'kid değil temyizdir. Bunun anlamı ahiret hayatındaki ikamet/kalışın ebedî olduğudur. Oradaki bu ebedî kalış veya ebedî ikamet zaman içerisinde bir ebedilik mi, yoksa zamanın dışına çıkan bir nevi zamansızlık şeklinde bir ebedilik midir?

Zaman ve mekan içerisinde bulunan Allah'ın dışındaki varlıkların geçmiş ve gelecek yönündeki durumları nedir? Ezelî ve ebedî bir zaman ve mekan söz konusu olabilir mi? Dolayısıyla anılan varlıklar için zaman içinde bir ezelilik ve ebedilik mümkün müdür? Varlığın temelini kadîm saydıkları heyûlâ ve sûret olarak gören

¹²² Matürîdî, *Te'vilatü ehli's-sünne*, V, 342, 373-374; a.mlf., *Te'vilatü'l-Kur'an*, VII, 105; Taberî, *a.g.e.*, XI, 138; İbn Kayyım, *a.g.e.*, s. 28-29.

¹²³ İbn Fûrek, *Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl*, s. 83; Cürçânî, Ali b. Muhammed seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Beyrut thz., s. 81, 172; Teftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Thk., Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1989, V, 133; Mütercim Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, I, 566, 604; Ebû'l-Bekâ, Eyyüp b. Musa el-Kefevi, *el-Külliyât*, nşr., Adnan Derviş Muhammed Mısri, Beyrut 1993, s. 32, 80-81, 414, 434.

¹²⁴ Örnek olarak bk. en-Nisâ 4/57, 122/169; el-Maide 5/85; el-Beyyine 98/6...

felsefecilere göre bütün varlıklar, temel itibariyle geçmiş ve gelecek yönünde ezeli ve ebedidir. Oluş ve bozuluşun (kevn ve fesad) bulunmadığı ay üstü alemde ise ezellik ve ebedilik neredeyse zati bir özelliktir. Zamanı (dehr) Allah'ın bir sıfatı kabul eden Davud-i Kayserî gibi sufi filozoflara göre geçmiş ve gelecek her iki yönde de sonsuzluk mümkündür. Çünkü zaman Allah'ın sıfatı olması hasebiyle bizatihi kendisi ezeli ve ebedidir.¹²⁵

Kelamcılar ve Ehl-i Hadis taraftarları arasında bu konuda üç görüş bulunmaktadır: a. Cehm b. Safvân gibi geçmiş ve gelecek her iki yönde de sonsuzluğu imkansız görenler. b. Mu'tezile, Kerrâmiye, Eş'ariye ve Şia'nın çoğunluğunun ileri sürdüğü sadece gelecek yönünde bir sonsuzluğu mümkün sayanlar. c. Ehl-i Hadîs taraftarlarının ileri sürdüğü hem geçmiş hem de gelecek yönünde sonsuzluğu imkan dahilinde kabul edenler. Ancak Allah'ın dışındaki bütün varlıkların yaratılmış olmaları dolayısıyla geçmiş yönünde bir sonsuzluğunun olması imkan dahilinde değildir. Bütün semavî dinler de bu noktada müttefiktirler. Ehl-i Hadîs'in ileri sürdüğü husus Allah'ın kudreti bakımından düşünüldüğünde her iki yönde de hâdis bir varlığın devamının imkanlıdır. Bu bizatihi bir imkan olmayıp Allah'ın kudreti dahilinde bir imkandır.¹²⁶

Madumun aynıyla bedene iade edileceği tezini savunan kelâmcılara göre naslarda kabirde vuku bulacağı bildirilen azap veya nimet ruhun devam etmesi yoluyla değil ölüye ait cesedin bir parçasında (acbü'z-zeneb) Allah'ın yaratacağı bir tür hayat sayesinde hissedilebilir.¹²⁷ Bedenden ayrı bir unsur olarak ölümden sonra varlığını devam ettirdiğini kabul eden âlimler ruhun kabirdeki durumu hakkında farklı görüşleri benimsemiştir. Bazılarına göre ruhlar kabirde dünya şartlarıyla algılanamayacak şekilde bedene iade edilir ve bedenle bir tür ilişki kurması sağlanır. Bu sayede kişi sorgulandıktan sonra durumuna göre kıyamet kopuncaya kadar azap veya nimet hisseder. Nimet veya azap hem ruhen hem de bedenen gerçekleşir. Başta Ebû Hanife olmak üzere bir grup Matüridiyye, Eşariyye ve

¹²⁵ Dâvûdü'l-Kayserî, *Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zemân* (Dâvûdü'l-Kayserî, *er-Resâil*, nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri 1997, s. 165-169.

¹²⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 83-84; İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akîdetü't-Tahavviyye*, s. 74-75; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 137; Taceddîn Subkî, *es-Seyfu'l-meşhûr fî akîdeti Ebî Mansûr* (nşr. M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi*), İstanbul 2000, s. 54

¹²⁷ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 430; İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 205; Mustafa Sabri Efendi, *a.g.e.*, IV, 210.

Selefiyye âlimi bu görüştedir.¹²⁸ el-Mâtürîdî, İbn Hz, Gazzâlî, Aynî gibi değişik ekollere bağlı âlimler ise, Kabirde ölünün azap veya nimet hissetmesi, ölümden sonra varlığını devam ettiren ruhu vasıtasıyla gerçekleşir. Kur'an'da kabrin bir uyuma mekanı (merkad) olarak isimlendirilmesi, tıpkı uyuyan insanın rüya görmesi gibi kabir nimeti veya azabının, nefs-i derrâke diye de adlandırılan ruha kabirde iken cennette veya cehennemdeki yerinin gösterilmesi yoluyla gerçekleşeceğine dair açık bir kanıt kabul edilebilir. Nitekim sahih hadislerde bu tür açıklamaların yanı sıra kabirden cennete veya cehenneme bir kapının açılacağı ilişkin bilgiler mevcuttur.¹²⁹ Ölümden itibaren kıyametin kopmasına kadar geçen dönemi ifade eden berzah âleminde ruhun bulunacağı yer konusunda da farklı görüşler benimsenmiştir. Bir çok alime göre Peygamberler, şehitler ve salih müminlerin ruhları cennette bulunur, orada kuş gibi uçarak dilediği yere gider.¹³⁰ Peygamberlerin ruhları "İliyyin" denilen ve yedinci kat gökte bulunan bir mekanın en yüksekinde, şehitlerin ruhları cennette, diğer salih müminlerin ruhları illiyinde veya "dârü'l-beyzâ" denilen yerde bulunur. Kafirlerin ruhları ise yedinci kat yerdeki "Siccin" de bulunur.¹³¹ Müminlerle kafirlerin ruhları berzah adı verilen bir yerde bulunur, burası Hz. Peygamber'in mirac olayında gördüğü gök katlarından biridir. Hz. Peygamber burada müminlerin ruhlarını Hz. Âdem'in sağında, kafirlerin ruhlarını ise solunda görmüştür. Kur'an'da bu konuya temas edilerek bunlardan "ashâbü'l-meymene" ve "ashâbü'l-meş'eme" diye söz edilmiştir.¹³²

Ruhların ölümden sonraki durumlarıyla ilgili bir başka tartışma konusu da kıyametin kopması anında ruhların yok olup olmadığı (Bekâ-i ruh) meselesidir. Ölümden sonra var olmaya devam ettiğine hükmeden âlimlerin bir kısmına göre kıyametin kopması anında ruhların da yok olması gerekir. Zira âyetlerde her nefsin öleceği, kıyamet anında Allah'tan başka her şeyin helak olacağı ve ölenlerin Allah'a döneceği açıklanmıştır.¹³³ Melekler dahil bütün varlıkların yok olacağı dikkate alınırca ruhların da yok olması kaçınılmazdır. Aksi takdirde insana "zâtî beka" nispet edilmiş olur, bu

¹²⁸ İbn Kayyım, *a.g.e.*, s. 77, 84; Ali el-Karî, *a.g.e.*, s. 292-294; Seffârinî, *a.g.e.*, II, 24-25.

¹²⁹ Taberî, *a.g.e.*, II, 39; XXIV, 72; Gazzâlî, *Kitabu'l-erbaîn*, s. 247; Aynî, *a.g.e.*, VIII, 200.

¹³⁰ Nesefî, *a.g.e.*, s. 46; İbn Kayyım, *a.g.e.*, s. 145.

¹³¹ Nesefî, *a.g.e.*, s. 46; Aynî, *a.g.e.*, VIII, 147.

¹³² İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 217; İbn Kayyım, *a.g.e.*, s. 146, 175-176; Aynî, *a.g.e.*, IV, 47; Seffârinî, *a.g.e.*, II, 24-25.

¹³³ el-Bakara 2/156; el-Kasas 28/88; Âl-i İmrân 3/185.

ise zâtî bakımdan insanın fânî oluşuyla bağdaşmaz. Bu itibarla kıyamet anında ruhlar da yok olur ve sadece Allah'ın ilminde bâkî kalır. Bir grup kelâmcı ile Elmalılı gibi bazı yeni devir âlimleri bu görüştedir.¹³⁴ Ölümden sonra ruhların varlığını devam ettirdiğini kabul eden âlimlerin çoğunluğuna göre kıyamet anında ruhlar yok olmaz. Zira ölüm nefsin meleklerce bedenden çıkarılıp alınmasıdır. Kıyamet anında Allah'tan başka her şeyin helâk olması bu sırada ölmemiş bulunan varlıkların ölmesi anlamına gelir. İlgili âyette sûra birinci üfürülüşte Allah'ın diledikleri hariç göklerde ve yerde bulunanların helâk olacağı anlatılırken bayılmak anlamına gelen "sa'ika" kelimesinin kullanılmasından, ruhların bayılacağı sonucunu çıkarmak mümkündür.¹³⁵ Ölüm anında ruhun yok olduğunu savunan Cehmiyye'ye bağlı bir grup kelâmcıya göre sûra ikinci kez üflenmesiyle başlayacak olan diriliş, dünyadaki bedenin aynen yaratılması suretiyle gerçekleşecektir.¹³⁶ Ölümden sonra nesnelere algılayan bir unsur olarak ruhun var olmaya devam ettiğini kabul eden ve çoğunluğu oluşturan kelâmcılara göre ise diriliş dünyadaki bedene ait aslî cüzlerinden aynıyla veya misliyle iade edilmesinden sonra vücut bulan bedene ruhun döndürülmesiyle vuku bulacaktır.¹³⁷

Er-Râzî, ruhun; mahiyetinin kadîm veya hadis (sonradan yaratılıp yaratılmadığı) olduğu, cesedlerin ölümünden sonra bâkî mi kaldığı, yoksa onunda fena mı bulduğu; ruhun saadeti ve şekavetinin ne olduğu vb açılarından öğrenilmek istendiğini; Allah Teâlâ'nın da buna cevap olarak: "De ki ruh Rabbimin emrindedir" mealindeki âyeti indirdiğini söylemektedir.¹³⁸ Evet, ruhun yaradılışının Allah Teâlâ'nın en büyük fiillerinden biri olduğunu ortaya koymakta; insanın, varlığı hakkında kesin bilgisi olmasına rağmen, nefsinin hakikatını kavramaktan aciz olduğunu bildirmektedir. Felsefe tarihinde ruh hakkında ilk yorum yapanlardan olan ve İslâm düşüncesinde ruh anlayışını önemli ölçüde etkileyen Aristo, ruhu bedenden ayrı bir zat olarak düşünür. Ona göre ruh bedene ilişkilendir, beden yok olduğunda o varlığını devam ettirir.¹³⁹ Son dönem düşünürlerinden Said Nursî de ruhun kesin şekilde ebedî olduğunu, bunun gâyet açık olduğunu, beden ruh için bir elbise olduğunu ve ölümle ruhun giyindiği elbiseden soyutlandığını söyler. Ona göre ruh şuûr ve hayat

¹³⁴ Âlûsî, *a.g.e.*, XV, 159; Elmalılı, *a.g.e.*, I, 550-552.

¹³⁵ ez-Zümer 39/68

¹³⁶ Malatî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed, et-Tenbih ve'r-Red, thk., Muhammed Zahid el-Kevseri, Mektebetu'l-Mearif, Beyrut 1968, s. 99.

¹³⁷ Abese 80/21; Taberî, *a.g.e.*, VIII, 210-211; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 235.

¹³⁸ Râzî, *a.g.e.*, XXI, 37.

¹³⁹ Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler*, İstanbul 1990, s. 484-490.

sahibidir.¹⁴⁰ Ruha atfedilen şuûr rec'at düşüncesindeki en önemli nüanslardan biridir. Zira aslolan, canlılık emaresi olan ruhun bir bedene geçmesi ya da yeniden dirilmesi değil, benlik şuûrunun rec'at eden kişi ya da kişilerde bulunmasıdır.

Sonuç olarak ruhun varlığına ve ölümden sonra mevcudiyetini sürdürdüğüne dair inançların Kur'an ve sahih hadislerle dayanan bir temeli bulunmadığına ilişkin tezlerle bu tür inançların felsefe kültürünün İslâm dünyasına yayılmasından sonra ortaya çıktığını ileri süren iddialar isabetli görünmemektedir. Çünkü Kur'an'da ruh ve nefis kavramlarına açıkça yer verilmiş; insanın yaratılışında Allah'a nispet edilen ve muhtemelen Cibril anlamına gelen "er-Ruh"tan bedenine üflenildiği, ölümü anında ise ölüm meleklerince bedeninden çıkarılıp alındığı ve meleklerin hitabına maruz kalıp bunun çevresindekiler tarafından algılanmadığı açık ifadelerle bildirilmiş; ölüm anında kafirlerle fasıkların "Şu an tövbe ettim" dedikleri ve bunun gayba muttali olduklarına işaret ettiği haber verilmiş; vefat ettirdiği Hz. İsa'nın Allah'ın katına yükseltildiği belirtilmiş ve bunun, ölen bedenin ilâhî bir sunnet olarak kabre konulması nedeniyle ruhunun Allah katına yükseltilmesi anlamına geldiği miraç hadislerinde anlatılmış; "Kütüb-i Sitte"de nakledilen meşhur hadislerde ruhun varlığı ve ölümden sonraki durumuna ilişkin açık-seçik bilgiler verilerek uçma ve dilediği yere gitme özelliği bulunan kuşa benzetilmiş; muteber kaynaklarda ashabın da ruhun varlığına ve kulluk derecesine göre ölümden sonra farklı konumlarda mevcudiyetini sürdürdüğüne inandığı haber verilmiştir. Bu itibarla ruha dair inançların, felsefe kültürünün İslâm dünyasına girmesinden sonra ortaya çıktığı iddiası literatürdeki bilgilerle örtüşmez. Felsefe kültürünün, ruhun varlığı değil mahiyeti ile ilgili tartışmaları etkilediği söylenebilir.

7. Kelamcıların Ruh ve Ölümsüzlük Teorileri

Sahabe neslinden sonra Kelamcılar tarafından insanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğu inancı Hasan-ı Basrî ve diğer tabiin âlimlerince benimsenip devam ettirilmiştir.¹⁴¹ Nitekim Hasan-ı Basrî çeşitli âyetleri tefsir ederken insanın ruh ve bedenden oluştuğunu belirterek anne rahminde yaratılışı sırasında ruhun melek tarafından cenine üflenip ölüm anında yine melek tarafından bedenden çekilip alındığını, kabir de azabın gerçekleştiğini ve şehitler ait

¹⁴⁰ Nursî, *Sözler*, s.490.

¹⁴¹ Taberî, *a.g.e.*, XXVII, 212; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 289; Husarî, Ravza Cemal Husarî, *Hayâtü'l-Hasani'l-Basrî*, Beyrut 2002, s.224.

ruhların cennete yükseldiğini açıklamıştır.¹⁴² Hasan-ı Basrî'den sonra ruh kavramına temas eden ve insanın ruh ile bedenden oluştuğuna dikkat çeken ilk kelâmcı Cehm b. Safvân'dır. O ruhun var olduğunu ve fakat Allah nasıl görülemiyorsa ruhun da görülemediğini Sümeniyye ile Allah'ın varlığına ilişkin olarak yaptığı tartışmalarda açıkça belirtmiştir.¹⁴³ Ebû Hanife başta olmak üzere erken devir kelâm âlimleri çoğunluğu itibariyle ruh-beden ayırımı yapmıştır. Hişam b. Hakem, Bişr b. el-Mu'temir, Nazzâm, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Taberî ve Matürîdî gibi âlimler ruh yerine bazan nefis tabirini kullanmakla birlikte insanın ruh ve bedenden meydana geldiğini kabul etmiştir.¹⁴⁴ Kelâm okullarının teşekkül etmeye başlamasından itibaren ruhun varlığı ve mahiyeti konusunda farklı görüşler ortaya çıkmış, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Nazzâm Muammer b. Abbad es-Sülemî, Cafer b. Mübeşşir, Cafer b. Harb gibi bir çok Metezile kelâmcısı ruh-beden ayırımı yaparak ruhun varlığını kabul etmesine karşılık İbn Keysan el-Esam ve Kadı Abdülcebbar gibi bir kısım Mu'tezile kelâmcısı ruh-beden ayırımına karşı çıkıp ashaptan itibaren gelen bu yaklaşımdan uzaklaşmıştır.¹⁴⁵ Sünnî kelâm sistemini inşa eden Matürîdî ve Eşarî ruh-beden ayırımı yapıp ruhun varlığını kabul ettiği halde onların ruha sadece biyolojik canlılık anlamı verdiğine ilişkin iddialar ise literatürdeki bilgilerle çelişir.¹⁴⁶ Zira Matürîdî insanın teneffüs yoluyla canlı olmasını ruh terimiyle belirtmekle birlikte insanın varlıkları algılamasını sağlayan ve bazan "nefs-i derrâke" diye sözettiği unsuruna da ruh adını verir.¹⁴⁷ Eşarî de ölüm anında bedenden çıkan ruhun varlığını kabul eder ve latif bir cisim olarak nitelediği ruhun insan bedenine sokulmasını da mümkün görür.¹⁴⁸ Ashaptan itibaren benimsenen ruhun varlığı inancı kelâmcıların çoğunluğunca devam ettirilmiştir. Her ne kadar bazı araştırmalarda ruhun bedenden ayrı manevî bir varlık olarak mevcudiyetini müslümanlar arasında ilk defa Nazzâm'ın ileri sürdüğü iddia edilmişse de bu doğru değildir. Ruhun varlığından sözeden ilk âlim Hasan-ı Basrî, daha sonra Ebû Hanife, Mu'tezile'den ise Bişr b. el-Mu'temir ve Muammer b. Abbad es-

¹⁴² Muhammed Abdurrahim, *Tefsîru'l-Hasani'l-Basrî*, I, 188, 427; II, 150, 229, 331, 419.

¹⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 66.

¹⁴⁴ Eşarî, *a.g.e.*, s. 331; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI, 41/; VII, 105; Taberî, *a.g.e.*, XV, 26.

¹⁴⁵ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 331-337; Kadı Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI, 310-341.

¹⁴⁶ Dalkılıç, *a.g.e.*, s. 146, 210-212; E.Yar, *a.g.e.*, s. 48.

¹⁴⁷ Maturidi, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, IV, 311-312.

¹⁴⁸ İbn Füreke, *a.g.e.*, s. 44, 271, 280-281.

Sülemi'dir.¹⁴⁹ İtikadî konularda Mu'tezile'ye yakınlığı ile bilinen Şia'ya göre ahiret hayatında insan, ruh-ceset birlikte aynı varlığı ile diriltilecektir.¹⁵⁰ Ancak Şia'nın ünlü düşünürlerinden Tabatabâî'ye göre berzah hali madde ile aklî mücerred arasında bir konumdur. Madde ve maddenin gerektirdiği hususlardan uzak bir uyku halidir, oradaki lezzet ve azap aklî ve hayalîdir ancak, tamamen vehim ve tasavvur olmayıp hariçte bir mevcudiyeti söz konusudur. Kıyametin kopması ile birlikte dünyevî sebep-sonuç düzeni bitecek, gayb ile şehadet bir olacak, perdeler kalkacak, mü'minlerin bedenleri, ruhları gibi nuranî bir mahiyete dönüşecek, kafirler ise kazandıkları dünyevî zulmete terk edileceklerdir.¹⁵¹

Kelâm ilminin teşekkül devrinde âlimlerin ruh problemini ele alması ve farklı görüşleri benimsemesi bu konudaki nasları yorumlamasının bir sonucudur. Kelâmcıların, başlangıç döneminde ruhun varlığını büyük çoğunluğu itibariyle kabul ettiği, sadece İbn Keysan el-Esam gibi bazı kelâmcıların ruhun varlığını reddettiği görülmüştür. Âlimlerin çoğunluğunca ruh konusunda yapılan tartışmalar mahiyeti üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak gaybî boyutu öne çıkan bir konu olduğundan duyularla algılanan nesnel varlıkların özelliklerinden hareketle geliştirilen kanıtların ruhun mahiyetini keşfetmek için yetersiz olduğunu kabul etmek gerekir. Bedende yaratılışı ve bedenden çıkarılıp alınmasının meleklere gerçekleştirilmesi ruhun gaybî boyutunu kanıtlayıcı mahiyettedir. Ruh konusunu fizikî boyuta indirgeyip metafizik boyutunu görmezlikten gelmek ve bedenle irtibatı nedeniyle sadece beden üzerinden giderek tahliller yapmak gayba iman boyutunu ortadan kaldırır. Bu sebeple ruhun mahiyetini nihaî bir çözüme kavuşturmak mümkün değildir. Nitekim insanlara az bilgi verildiği belirtilerek Kur'an'da bu gerçeğe işaret edilmiştir. Bununla birlikte ruhun bedene üflenmesi işini gerçekleştiren¹⁵² Cebrâîl'in aynı zamanda ilâhî bilgileri peygamberlere ileten bir elçi olması dikkate alındığı takdirde başta Nazzâm, Mâtürîdî ve Gazzâlî olmak üzere önemli kelâmcıların ruhu, insanın varlık ve olayları algılayıp değerlendiren bir unsuru diye tanımlamaları isabetli kabul edilebilir. Ruhun latif cisim veya araz olduğunu ileri süren kelâmcıların delilleri daha çok ruhu duyuların algıladığı maddî türden bir varlığa indirgemektedir.¹⁵³ Halbuki ruh "Rabbin emrinden" olup

¹⁴⁹ Dalkılıç, *a.g.e.*, s. 196-197.

¹⁵⁰ Muhammed el-Hüseyin, *Aslu's-Şia ve Usûlühâ*, Tahran1993, s. 144.

¹⁵¹ Tabatabâî, *er-Resâilü't-tevhîdiyye*, Kum 1986, s. 216-217.

¹⁵² Râzî, *Tefsîr*, VIII, 57

¹⁵³ İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 206-216.

gaybi boyutu bulunan bir varlıktır."Ey Muhammed! Sana ruhtan sorarlar De ki; "Ruh, Rabbimin emrindedir (O'nun bildiği bir iştir) size ancak az bir bilgi verilmiştir" (el-İsra, 17/85) mealindeki âyet, ruh konusu üzerindeki tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Müfessirler bu âyette ruhtan Cebrail'in, İsa (a.s)'ın, Kur'ân'ın ve Hz Ali (r.a)'a isnad edilen ve fakat doğruluğu çok şüpheli sayılan tuhaf bir yaratık kılığındaki bir meleğin kastedildiği şeklinde değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Kelamcıların ve müfessirlerin çoğuna göre ise bu âyette sorulan ruh, cesede hayat veren şeydir.¹⁵⁴ Görüş sahibi müfessirler, peygamberden, insanı canlı kılan bu ruhun mahiyeti, insan bedeninde gördüğü fonksiyonu, cisimle birleşmesinin şekli ve yaşama olan bağlantısının sorulduğunu ileri sürmüşler ve işte bu şeyin Allah'tan başka hiç bir kimse tarafından bu yönlerinin bilinmediğini kabul etmişlerdir.¹⁵⁵ Kelamcılar Ruhun varlığına ilişkin akli deliller bölümünde. Çocukluktan itibaren ölene kadar bedeni hacim yönünden değişmesine rağmen insanın "ben" diye bahsettiği benlik şuurunun hiç bir değişikliğe uğramadan varlığını sürdürmesi değişime uğradığı kesim olan bedensel varlığından farklı bir unsurunun bulunduğunu gösterir.¹⁵⁶ Varlıkları algılayıp değerlendirme ve bilgi üretme gücünün yanı sıra Allah'a inanıp itaatte bulunma kabiliyetinin gözlenebilen canlılar için de sadece insanda var olması onu diğer canlılardan ayıran farklı bir unsura sahip kılındığını gösterir. Nitekim bedenini zayıflatan insanda ruhî güçler gelişmekte ve daha ileri düzeyde bir zihinsel yoğunlaşma imkanı ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁷ Âlimler naslarda verilen bilgilerden ve bunların yorumundan hareketle ruhun özelliklerini şöyle belirlemiştir: Ruhun cevheri meleklerin cevheri türünden olup nûranî bir özelliğe sahiptir, başlıbaşına vardır, bedenine şekline bürünür, süratle hareket eder ve uzun mesafeleri kısa sürede alır, ilahî marifet ve muhabbet sayesinde gücü artar, bedene sokulmasının hikmeti imtihana tabi tutulmasıdır, bedenden çıkarılıp alındığında mümin ruhundan güzel koku, kafirin ruhundan ise kötü koku yayılır.¹⁵⁸ Allah'a iman ve itaat etmek açısından ruhların özellikleri farklıdır. Bazılarında cismânî (bedenî-beşerî), bazılarında da ruhanî (melekî) taraf ağır basar. Bu anlamda en yüksek ruhlu insanlar peygamberlerdir, onları salihler ve âlimlerin ruhları izler. Ruh veya

¹⁵⁴ Kurtubî, *a.g.e.*, X, 323-324; Râzî, *Tefsirül-Kebir*, XXI, 36

¹⁵⁵ Kurtubî, *a.g.e.*, X, 324.

¹⁵⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye* (nşr. Ahmet Hicâzi es-Sekka), Beyrut 1987, VII, 101.

¹⁵⁷ Râzî, *Tefsîr*, XXI, 14-15.

¹⁵⁸ Hayyât, *a.g.e.*, s. 34; Râzî, *Tefsîr*, XXI, 91; Aynî, *a.g.e.*, XVII, 26; İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 58-69.

nefs insanın bilmek, akıl yürütmek gibi insanî niteliklerinin kaynağını teşkil eder, beden ve duyu organları ruhun aleti konumundadır.¹⁵⁹ Ruhun bilgisinin ehil olan kişiler tarafından bilinebileceğini söyleyen Gazzâlî'ye göre ruh mahluktur; kadîm değildir.¹⁶⁰ Ancak genel itibari ile ruhun gayba ait bir konu olduğunun üzerinde durulur. Gazzâlî'ye göre ruhun cesetten ayrılması demek, cesedin ruhun kontrolünden çıkmasıdır. Çünkü âzâlar ruhun kullandığı aletlerdir. Ruh âzâlar vasıtası ile işlemlerini gerçekleştirir. Ruh el vasıtası ile tutar, göz vasıtası ile görür, eşyanın hakikatini kalp ile bilir. Ruh tek başına sevinç elem, kin öfke gibi durumları bir alete ihtiyaç duymadan ruh alır. Ruhun âzâlardan bağımsız algılayabildiği durumlar ruhla beraber gider. Âzâlar vasıtası ile algıladıkları ruh tekrar bedene iade edilinceye kadar cesette kalır.¹⁶¹ Gazzâlî ölüm halinde ruh beden ilişkisini felç geçiren kişinin durumuna benzetir. Felçli hastaların bu bölümlerine ruhun ulaşmadığını söyler. Gazzâlî'ye göre ruh insanın ilim, elem, keder, lezzet ve ferahlık gibi şeyleri anlayan, hisseden taraflarıdır. Ruhların âzâlar ve organlar üzerindeki tasarrufunun kalkması ondaki ilim idrâk sevinç keder ilim vs. durumların yok olmasını gerektirmez.¹⁶² İbn Kayyım el-Cevzî ruhun en açık bir şekilde tarifile ruhun görünen cisim ile ilişkilendirilen latif bir cisim olduğunu söyler. Onun bedenle ilişkisi devam ettiği müddetçe hayat devam eder. Hayat kendisi bizzat cevherdir. Ve hayata hayat veren ruhtur. Ruh ilişkisini kesince ölüm ortaya çıkar.¹⁶³

Muhyiddîn Arabî'nin ruh hakkındaki özet görüşleri *Fususul-Hikem'in Hikmet-i Nefsiyye* bölümü içerir. İbn Arabî burada ölümün bir yokluk olmadığını, terkibin çözülmesi olduğunu belirtmektedir. O insanın ölümden sonra başka bir şekilde tesviye edileceğini, bunun da bu dünyadaki ahlak ve davranışlarına göre olacağını söyler.¹⁶⁴

8. Filozofların Ruh Telakkileri

Düşünsel kökleri İlk Çağ felsefesine kadar dayanan ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi, meşşâî filozoflar tarafından genel kabul

¹⁵⁹ Râzî, Tefsîr, XXXI, 31; Aynî, *a.g.e.*, IV, 48-51; İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 198-203; Reşid Rızâ, *a.g.e.*, IX, 159-160.

¹⁶⁰ Münire Aydın, *Müslüman Düşüncülere Göre Ruh Kavramı*, İstanbul, tsz., s. 45-52.

¹⁶¹ Gazzâlî, *Ölüm ve Sonrası*, trc. Hüseyin Okur, İstanbul 2004, s. 126.

¹⁶² Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, s. 55.

¹⁶³ Ebû Cafer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh el-Kummi Şeyh Saduk, *Risaletü'l-İtikidiyyeti'l-İmâmiyye*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1978, s. 52-53.

¹⁶⁴ Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *Tarih-u İslâm*, İstanbul 1326, 288 vd; Münire Aydın, *a.g.e.*, s. 45-52.

görmüş, İslâmî esaslara uygun olarak yorumlanarak özgün bir şekilde geliştirilmiştir.. Cevher ruhun ölümsüzlüğüne dayanılarak, insanın bedensel yönünün dışlandığı bir öte dünya hayatı inancı, İslâmî naslarla bağdaşmamakla birlikte, uhrevî hayatın inkârını gerektirmeyen bir tevile dayandığı için tekfir edilmemesi gereken bir inançtır. Başta *Gazzâli* olmak üzere pek çok kimse tarafından tekfir edilen bu düşüncenin İslâm dünyasını derinden etkilediği, bununla birlikte insanın maddî yanını dışlayan ruhânî bir var oluşun, kişisel kimlik açısından çözümlenemeyen problemlerden dolayı rasyonel temellerden yoksun olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla İnsanın ruh-beden bütünlüğüne dayanan tekçi insan anlayışının Kur'ân'a daha uygun olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁵

Filozoflara göre ruh aslından uzaklaşmış, bedene hapsolmuş, çökmüş bir Tanrısallıktır.¹⁶⁶ Ancak o zihnin muhakeme gücünün arındırılması sonucuyla Tanrısal konumuna tekrar kavuşabilir. Aristotelesçi (Meşşai) İslam Filozofları gibi İbn Sina da ruh ve beden ilişkisi konusunda daha çok Aristotelesçi olması gerekirken, tam aksi bir konumda bulunmayı tercih eder.

Aristoteles"(MÖ.384-322) göre ruh, maddenin form almış şeklidir. Bedenin mükemmel halidir. Ona göre ruh entelekyadır başka bir deyişle organizma halini almış ve bedende potansiyel olarak hayatın gerçekleşmesini sağlayan en üst yetkinliktir. Ruh bedene bağlı olmakla birlikte beden ahengi değildir. Aristotelesin insan anlayışında bedene önemli yer vermiş olması onun materyalist eğilimli olduğu izlenimi doğurmaktadır.¹⁶⁷

Platon (M.Ö. 347), İslâm Felsefesi ve Tasavvufu üzerinde oldukça etkili olan filozofların başında gelmektedir. Platon'un ölümden sonraki hayat ile ilgili vermiş olduğu bilgilerin büyük oranda İslâm inançları ile benzeşiyor olması Er hikâye- sinde anlatılan olaydan hareketle, Platon'un ahiret ve buna bağlı olarak da, hesaba çekilme, cennet ve cehennem gibi inançlara sahip olduğunu söylemek mümkündür.¹⁶⁸ Çünkü bizim söylediğimiz bu fikrin daha önce Farabî (950) tarafından da iddia edildiğini görmekteyiz.¹⁶⁹ İnsan doğasının

¹⁶⁵ A. Ceylan, *a.g.e.*, s. 398.

¹⁶⁶ T. Koç , *a.g.e.*, s. 36.

¹⁶⁷ T. Koç , *a.g.e.*, s. 35.

¹⁶⁸ Bkz. Platon, *Devlet*, s. 614a-621d, (çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, İstanbul, 1988, 300-306; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, s. 195.

¹⁶⁹ Farabî, *Eflâton ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, çev. Mahmut Kaya (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri), İst. 2003, 181.

madde ve ruh olarak birbirlerinden ayrı iki cevherden mi, yoksa bir tek maddi cevherden mi oluştuğu sorunu, modern felsefede yeniden yaratılış, özgür irade, kürtaj, feminizm, çevrecilik, hayvan hakları gibi birçok farklı konuyla irtibatlandırılarak tartışılmaktadır. Fakat bu konunun felsefede tartışma gündemine girmesi binlerce yıl öncesine dayanır. Ruhun maddeden ayrı bir cevher olduğu görüşü Platon'dan önce de savunulmuş olsa da, bilinen felsefi metinler içinde bunu ayrıntılı olarak ilk savunan kişi odur. Platon'un epistemolojideki yaklaşımına göre öğrenmek; bu dünyaya gelmeden önce sahip olduğumuz bilgileri yeniden hatırlamaktan ibarettir.¹⁷⁰ Platon bunu, ruhun ezeli olarak var olmasıyla ve önceden öğrendiği bilgileri unutsa da ilerde sahip olduğu yeni bedenlerle buluşunca hatırlamasıyla açıklar. Platon bu ve diğer bazı argümanlarla, ruhun ezelden beri var olan bir cevher olduğunu ispat etmeye çalışır. Onun bu konudaki görüşlerinin birkaç bin yıllık zaman diliminde, özellikle de Hıristiyan ve İslam teolojileri üzerinde önemli etkisi olmuştur. Her ne kadar Platon'dan etkilenen teist düşünürler, ruhun ezeliği fikrini kabul etmeden ruhun ebediliğini kabul etmiş olsalar da, teist düşünürler arasında ruhun maddeden bağımsız bir cevher olduğu ve kötülüğün kaynağının maddi olduğu fikirlerinin yaygınlaşmasında Platon'un doğrudan ve dolaylı etkisinin önemli bir yeri vardır.¹⁷¹ Platon ruhun ölümsüzlüğü yanında ezeliğini de savunur. Ancak Platon'da ölümsüz olan nefis, nefis-i natika'dır. Göğsün içindeki nefis ise ölümlüdür.¹⁷²

Büyük Filozof el-Kindi (v.252/866)'nin ölümsüzlük düşüncesinde ise, *Platon*, *Aristoteles* ve *Aphrodisioeuslu Alexandros* (M.S. II.-III. Yüzyıl)'un etkisi görülmektedir. Zira *Kindi* eserlerinde, sık-sık bu filozofların düşüncelerine referanslar yapmakta, onları tasdik eder bir yaklaşım içinde görünmektedir.¹⁷³ Bununla birlikte *Kindi*, âlemin yoktan yaratılışı, bedensel diriliş ve haşır ile peygamberlik gibi konuların, aklî diyalektik ile üstesinden gelinemeyecek problemler olduğu kanaatindedir.¹⁷⁴ *Kindi*, nefsin ölümsüzlüğünü şanı yüce Yaratıcı'nın nûrundan olan bu nefis beden yükünden kurtulduktan sonra, âlemde ne varsa hepsini bilir, hiçbir şey

¹⁷⁰ Platon, *Phaidon*, Sosyal Yayınları, İstanbul 2001, s. 35-42.

¹⁷¹ Ian Barbour, *When Science Meets Religion*, Harper Collins, New York 2001, s. 130.

¹⁷² Paul, *Janet&Gabriel Séailles*, 1978, s. 411.

¹⁷³ Ebû Yûsuf Yakub İbn İshak el-Kindi, "*Nefis Üzerine*", *Felsefi Risâleler*, (Çev.: Mahmut Kaya), İz yayıncılık, İstanbul, 1994, s., 132-135; H. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 282.

¹⁷⁴ A. Ceylan *a.g.e.*, s. 294; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 281.

ona gizli kalmaz.¹⁷⁵ Burada Eflâtun'un görüşlerine de referanslar yaparak görüşlerine destek arayan *Kindî*'ye göre *nefs*, maddî nesnelere hiçe sayıp, arınma yoluyla bu dünyadan soyutlanarak eşyanın hakikatini düşünürse, gaybın bilgisine, hatta insanların içinden geçeni bilme imkânına bile kavuşur. Buna göre nefsin bedenden soyutlanması ile, karanlık olan bu dünyadan aydınlık olan, Yaratıcı'nın nurunun bulunduğu gerçek âleme intikal etmiş olur. *Kindî*'ye göre nefis ölümden sonra bâkîdir, onun cevheri şânı yüce Yaratıcı'nın cevheri gibidir. O maddeden soyutlanınca, tıpkı Yaratıcı'nın bilmesi gibi, diğer şeyleri veya ondan biraz aşağıdakileri bilme gücüne kavuşur. Çünkü ona şânı yüce Yaratıcı'nın nûrundan nûr konmuştur.¹⁷⁶ Görüldüğü gibi *Kindî* ölüm ve sonrası hayatı anlama ve temellendirmede genel olarak maddeden soyutlanma, böylece Yaratıcının nuruyla nurlanmak şeklinde nefsin ölümsüzlüğünü temel nokta olarak kabul etmektedir. Ölümsüzlük anlayışında insanın ölümsüzlüğünün entellektüel çaba üzerinde temellendiğini görmekteyiz.

Farabi' (v.339/950)'ye göre ise ruh çeşitli düzeylerden geçerek maddeye dayalı olan bedenden soyutlanmış olarak, varlığını sürdürme gücünü elde edebilir. Bunun için başlangıçta potansiyel durumda bulunan aklın, *faal akıldan* alacağı ışıktan faydalanarak maddî düzeyi aşması gerekir. *Fârâbî*, faal aklın potansiyel akla olan yardımını şöyle temellendirmeye çalışır: İnsanda tabîi olarak meydana gelen *akıl*, *makûllerin* resmini kabule istidatlı hem *bilkuvve akıl* hem de *heyulânî akıldır*, aynı zamanda *bilkuvve makûldur*. Ancak maddenin içinde olan, maddenin kendisi veya maddeyle ilintili olan her şey, ne bilfiil akıldır ne de *bilkuvve akıldır*, sadece *bilkuvve makûldur*, fakat *bilfiil makûl* olabilir. Çünkü cevherin yetersizliği sebebiyle kendiliğinden *bilfiil makûl* olamaz. Bu kapasite azlığı sebebiyle *nâtk güc*, hatta duyumuzun verileri dahi bilfiil akıl olamazlar.¹⁷⁷ *Fârâbî*'ye göre ruh bedenle birlikte yaratıldığı için bedenden önce ruhânî nitelikte bir hayat söz konusu değildir.¹⁷⁸ Ancak ölümden sonra bedeni terk eden ruh, gayrı cismânî olarak var olmaya devam edebilir. Ancak, maddî düzeyden yukarı çıkamamış potansiyel aklın ölümsüzlüğünü düşünmek mümkün değildir.¹⁷⁹ Çünkü aklî bir

¹⁷⁵ A. Ceylan, *a.g.e.*, s. 294; Kindî, "Nefis Üzerine", 132.

¹⁷⁶ Kindî, *Nefis Üzerine*, 133.

¹⁷⁷ Farabi, Muhammed Ebû Nasr, *el-Medînetu'l-Fâdila*, (Çev.: Nafiz Danışman), M.E.B. Yay. 3. bs., İstanbul, 1990, 66-67.

¹⁷⁸ A. Ceylan, *a.g.e.*, s. 298; İ. H. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 86.

¹⁷⁹ A. Ceylan, *a.g.e.*, s. 299; Mehmet Aydın, "The Ethics of Self-Realisation with a Special Reference to al-Fârâbî", *A.Ü. İlahiyât Fakültesi Dergisi*, c.

cevher olan insanın yükselebileceği ve ulaşabileceği ebedî ve en büyük mutluluk/*el-sa'âdetu'l-kusvâda* bedeninin hiçbir yeri ve katkısı söz konusu değildir.¹⁸⁰Ölümsüzlük açısından bakıldığında, *Fârâbî* nefisleri üç gruba ayırmaktadır: Akılları *potansiyel seviyede* kalmış *cahiller*, ki bunlar ölümsüzlüğe layık değildirler. Akılları *bilfiil seviyeye* ulaşmakla birlikte, amelî yönden kemâle sahip olmayanlar. Üçüncü olarak *müstefad akıl* seviyesine erişen ve amelî kemâle sahip olanlar. Bu son iki gruba giren nefisler, ölümsüz olma hakkını elde ederler. Bunlardan sadece nazarî kemâle sahip olanlar, yani, *Fârâbî*'nin deyimiyile, fasıklar, şekavet içinde; hem nazarî hem de amelî kemâle sahip olanlar saadet içinde olurlar.¹⁸¹Görüldüğü gibi *Fârâbî*, ilk prensipleri düşünemedikleri ve yukarıda açıkladığımız şekliyle entellektüel çaba gerektiren maddî bedenden soyutlanmayı beceremediklerinden *cahillerin* ölümsüzlüğü elde etmeyeceği görüşünde ısrar etmektedir. Oysa o, bu görüşüyle *Kur'ân*'ın temel anlayışına açıkça ters düşmektedir. Zira ikinci bölümde geçtiği gibi *Kur'ân*, net ifadelerle zalim, cahil ve münkirlerin dirilip hesaba çekileceklerini, bunun sonucunda cehennem hayatı yaşayacaklarını açıkça belirtmektedir.¹⁸²

İbni Sina, (v.428/1037)¹⁸³ da ruh (nefs), cismani olmayan bir cevher olup cismin kemali ve muharrikidir. İbn Sina, bu tarifıyla ruhu latif bir cisim olarak kabul eden kelamcılarının görüşüne itiraz etmektedir. Bu tanımıyla İbn Sina'da ruh, insanı insan, hayvanı da hayvan yapan cevherdir. İnsana şahsiyet kazandıran ona ferdiliğini

XXV, Ankara 1981, s., 136-137; "*Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar*", 113 v.d.; Mehmet Aydın, "*İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı*", *İbn Sînâ, Ölümünün Bininci Yılı Armağanı*, 1984, T. T. K. Basımevi, Ankara 1984, s., 438-439; Macid Fahri,, *İslâm Fesefesi Tarihi*, (Çev.: Kasım Turhan), 2. bs., İklim Yay., İstanbul, 1992, s. 117-118.; H. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 86.

¹⁸⁰ M.Aydın, "*İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı*", 446; Farabi, *Fusûlu'l-Medenî*, (Çev.: Hanifi Özcan), D.E.Ü. Yay. İzmir, 1987, 64-65.

¹⁸¹ Mehmet Aydın, "The Ethic of Self-Realization With a Special Reference to Al-Fârâbî", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXV., 1981, s. 129-138. "*Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar*", 119, 124, 127.

¹⁸² A. Ceylan, *a.g.e.*, s. 302.

¹⁸³ İbn Sînâ, *el-Adhaviyyetu Fi'l-Me'âd*, 131, 132 v.d.; "*Uyûnu'l-Hikme*", I, 40; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, II, 56; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, Kum 1403, II, 56 v.d.; Mehmet Dağ, "*İbn Sînâ'nın Psikolojisi*", 320 v.d.; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaacılık, Ankara 1983, s. 109-120; İ. H. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 126.

sağlayan ruhtur. Ona göre ruhun zatını mükemmelleştirmesi için bir bedene ihtiyaç vardır. İbn Sinaya göre, *Cisimlerde Bekâ muhaldir, nefisler de ise âdem (yokluk) muhaldir. Cisimlerde bekâ muhal olduğu gibi, cisimlere bekanın iadesi de muhaldir. Aynı şekilde nefiste ebedi olmayan hâdis bir varlık olsa bile âdem muhaldir.*" Böylelikle Farâbi'nin müphem bıraktığı ruhun ferdiliği problemini İbn Sina müdafaa etmektedir. Bu sebeple İbn Sina'ya göre ruh bedenden ayrıldıktan sonra başka bir bedene girmeyeceğinden tenasuh düşüncesi de yanlıştır İbn Sina'da ruh ve beden arasındaki ilişki, nefsin bedene "intiba" edilmesi olmayıp, nefsin bedenle ilişkisi, nefsin bedenle meşgul olması, beden sayesinde duyumsaması şeklindedir. Onun bu düşünceleri Gazâli tarafından eleştirilmiş hatta tekfir edilmiş ve onun bedeni haşri inkar ettiği iddia edilmiştir. Halbuki İbn Sina düşüncesinde mead problemi iki farklı metotla ele alınmış yani bu meselenin bir dini bir de felsefi boyutunun olduğu ortaya konulmuştur. İbn Sina'nın dini açıklamalara bir itirazı yoktur, onun tartıştığı, bu problemin felsefi boyutunun yani ölümden sonraki dirilmenin mahiyeti ile ilgili keyfiyetlerdir. ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili olarak, İnsan, her türlü yetkinliğe sahip olacak vaziyette bir çırpıda yaratılmış olsun. Bu insan, bedeni organlarından hiçbirini kullanma imkânına sahip olmadan ve hiçbir yere temas etmeden bir boşlukta bulunsun. Yine de o, *benlik şuuruna* sahip olacak, kendinden asla gaflet içine düşmeden öz varlığını daima bilecektir.¹⁸⁴ Hiçbir maddî vasıtaya ihtiyaç duymadan ve hiçbir zaman gaflete düşmeksizin, insanın kendi varlığını idrak etmesi, düşünen nefsin en belirgin özelliğidir. Bu demektir ki, insanın *benlik şuru* bedenden önceliklidir. Bundan *İbn Sînâ*'nın nihâî noktada bedeni, nefsin tanımına dahil etmediği anlamını çıkarmak mümkündür.¹⁸⁵ *İbn Sînâ*, insanın bedenden başka, asıl kimliğini teşkil eden biricik şeyin *nefs-i nâtika* olduğunu, bunun ölümsüzlüğü sayesinde insanın ölümsüzlük imkânına sahip olacağını ısrarla belirtir. Bunu ispatlamak için yukarıda geçen nefsin kendine ilişkin yalın bilişine dayanan *uçan insan* örneğinden başka delillerle de, *nefs-i nâtikanın* nihâî planda insanın tek ve asıl temsilcisi olduğunu ortaya koymaya çalışır. *İbn Sînâ*, insanın kendisini insan olarak bilmesini sağlayan tek niteliğin *nefs-i nâtikâ* olduğunu, onun salt bedeni haz veya acılardan etkilemesinin sebebinin, bedenle oluşturduğu güçlü birliktelik ve

¹⁸⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, I, 121; İ. H. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, 146-147.

¹⁸⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 251.

ünsiyetten kaynaklandığını, gerçek anlamda haz veya acıların ruhî haz veya acılar olduğunu savunur.¹⁸⁶Buna dayanarak *İbn Sînâ*, kimi kelâmcıların savunduğu gibi, ruh/*nutkun*, unsurların bir araya gelmesiyle oluşan bir mizac olamayacağını savunur.¹⁸⁷ *İbn Sînâ*, ruhun ölümsüzlüğü ile sıkı bir ilişkisi olan *me'âdn* gerekliliğini temellendirmeye çalışır. Ona göre *insânî nefis*, gayrı cismânî ve gayrı maddî bir cevher olması, onun bozulmaz ve yok olmazlığını garanti altına alındığının bir göstergesidir. Çünkü, var olan bir şey ya *vâcib 'ul-vucûddur* ya da *mümkinu'l-vucûddur*. *İbn Sînâ*'ya göre her nefis, ölümle beden aradan çekildikten sonra sonsuzca var olmaya devam eder. Ancak ölümden sonra bedeninin durumu hakkında kesin bir görüş ortaya koymamaktadırlar. Genellikle insanın nihâî tanımında bedene yer verilmemekte, varlığını devam ettirme ve uhrevî hazları yaşama konusunda ruhun bedene asla ihtiyaç duymadığını vurgulamaktadır.¹⁸⁸

B- Yeniden Diriliş Ve Ruhun İadesi

1. Acbu'z-Zeneb

İnsanın ilk yaratılışında ve öldükten sonraki dirilişinde bedeninin özünü oluşturduğu kabul edilen madde'. "Her şeyin son kısmı, kuyruk sokumu" anlamına gelen *acb* ile "kuyruk" anlamına gelen, aynı zamanda "bir şeyin sonu ve ucu" demek olan *zeneb* kelimelerinden oluşan *acbü'z-zenebin* sözlük anlamı "kuyruk sokumu" demektir. Öldükten sonraki dirilişin tasvir edildiği hadislerde yer alan *acbü'z-zeneb*, bazan sadece tekrar dirilişin esasını teşkil eden madde anlamında geçer. "*Sonra Allah gökten bir (hayat) suyu indirir ve bu sayede ölümler, bitkinin yerden bitişi gibi (kabirlerinden) çıkarlar. İnsan cesedi bütünüyle çürüyüp yok olur, ancak acbü'z-zeneb müstesna, insanlar bundan yaratılır*".¹⁸⁹ Bazı hadislerde ise hem ilk yaratılışın, hem de ikinci yaratılışın maddî özü olduğu belirtilir: "*Toprak insanoğlumun *acb* dışındaki bütün cesedini yiyip tüketir.*

¹⁸⁶ *İbn Sînâ*, "*Risâletun fi'n-Nefsi ve Bekâihâ ve Me'âdihâ*", II, 148 v.d.

¹⁸⁷ *İbn Sînâ*, "*Risâletun fi'n-Nefsi ve Bekâihâ ve Me'âdihâ*", II, 135; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, I, 125; *Râzî*, *Şerhu'l-İşârât*, I, 124-126; *Tûsî*, *Şerhu'l-İşârât*, I, 125.

¹⁸⁸ Oysa *Gazzâlî* ruhun basit, bölünmez, yokolmaz bir cevher olduğunu, *Âl-i İmrân*, 3/169; *Tâhâ*, 20/74; *Duhân*, 44/56; 87A'lâ, /13 gibi ayetlere ve tenkit ettiği felâsifenin delillerine dayanarak savunur. *Gazzâlî*, "*Mi'râcu's-Sâlikîn*", I, 107 v.d. Ancak, bu âyetlerin bu konuda açık ve kesin/*kat'i* delâletlerinin bulunmadığını belirtmek gerekir.

¹⁸⁹ *Buhârî*, "Tefsir", 39/3, 78/1; *Müslim*, "Fiten", 141; *İbn Mâce*, "Zühd", 32.

İnsan acbden yaratılmıştır; tekrar ondan meydana getirilecektir”¹⁹⁰
 Hz. Peygamber’in hardal tanesine benzettiği ve bir anlamda insan bedeninin çekirdeği olarak kabul ettiği acbü’z-zeneb, hadis şâ-rihleri tarafından “omurga kemiğinin son parçasını teşkil eden kuyruk sokumu” olarak açıklanmıştır.¹⁹¹ Fakat insan cesedinin hiçbir zaman çürümeyecek bir parçasının bulunabileceği konusunda bazı yorumcular farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Birçok din bilgini, hadislerde anlatıldığı üzere acbü’z-zenebi, varlığını kıyamete kadar koruyacak olan ve insan bedeninin bütün özelliklerini taşıyan bir maddî öz olarak kabul etmişlerdir. Bu görüşe muhalif bir kısım alim ise acbü’z-zenebin, insan cesedinin en son çürüyen parçası olduğu ve toprakta uzun müddet çürümeden kalacağından dolayı hadiste “yok olmaz” diye vasıflandırıldığı görüşünü benimsemişlerdir. Son devir âlimlerinden M. Re-şîd Rızâ da birinci görüşün itikadî sahada delil kabul edilebilecek bir temele dayanmadığını öne sürerek ikinci görüşü tercih etmiştir.¹⁹² Acbü’z-zenebin çürüyüp yok olacağını kabul edenlerin, doğruluğunda şüphe bulunmayan ilgili hadislerin zahirî mânasını kabul etmemek için geçerli bir delil gösteremedikleri dikkate alınır, çoğunluğun benimsediği birinci görüşün daha isabetli olduğu ortaya çıkar. Esasen konuyla ilgili hadislerde anlatılmak istenen husus, toprağa karışan insan cesedinin tekrar yaratılmasına esas teşkil edecek maddî bir unsurun toprakta veya cesedin çürüyüp yok olduğu herhangi bir mekânda varlığını koruya-bilmesidir. Acbü’z-zenebin gözle görülebilen küçük bir kemik parçası olarak anlaşılması uygun olmayabilir. Nitekim insanın tekrar yaratılışına esas teşkil edecek maddeden baseden hadislerde acbü’z-zeneb yerine acmü’z-zeneb (kuyruk sokumu civarında nokta gibi pek küçük bir şey, nüve) ifadesinin yer aldığı da nakledilmektedir.¹⁹³ Buna göre insanın acbü’z-zenebden, yani kendisinin fizyolojik özelliklerini taşıyan ve duyularla idrak edilemeyen noktaya benzer çok küçük bir parçadan yaratılacağı anlaşılmaktadır. “*Hani rabbın insanların sırtlarından zürriyetlerini çıkarıp onları kendilerine şahit tutmuştu*”¹⁹⁴ âyetindeki “çıkarılan zürriyetler”e, “gözle görülemeyecek zerrelere” mânasının verilmesi, bu açıklamayı teyit etmektedir. Biyolojinin çağımızda gelişen genetik kısmına ait verileri, adı ister âcbü’z-zeneb olsun, insanın maddî varlığının kaynağını teşkil eden unsurların (moleküllerin) toprakta

¹⁹⁰ el-Muvatta*, “Cenâiz”, 48; Müsned, II, 322, 428; Müslim, “Fiten”, 142; Ebü Dâvûd, “Sünnet”, 24.

¹⁹¹ Müsned, III, 28.

¹⁹² Reşid Rıza, *a.g.e.*, VIII, 470.

¹⁹³ Kurtubî, , *a.g.e.*, XV, 58.

¹⁹⁴ el-A’râf 7/172.

veya başka bir mekânda varlığını devam ettirdiğini bildiren haberleri doğrular mahiyettedir. Zaten acbü'z-zeneble ilgili hadislerin tasvir ettiği ikinci yaratılış, hem oluşum hem de mekân bakımından insanın ana rahmindeki oluşumuna fazlasıyla benzemektedir. Embriyolojinin verilerine göre sperm ana rahmine düştüğü zaman, orada çekirdeğin toprakta çimlenişi gibi çimlenir ve biter. Bu bitme esnasında ana rahmi ile insan embriyonu arasında birleştirici bir sap bulunur. Bu sap insan embriyo-nunun kuyruk sokumuna tekabül eden bölgesi ile irtibatlıdır.¹⁹⁵

Sonuç olarak; hadislerde acbü'z-zeneb diye ifade edilen şeyin ölümsüzlüğünü ve yeniden dirilişin nüvesini teşkil edeceğini düşünmek, Allah'tan başka her şeyin fâni olacağı inancıyla çelişmez. Günümüz tıp bilimlerinde acbü'z-zeneble ilgili bilgi bulunmamakla birlikte, kuyruk sokumu bölgesinde bitkilerin tohumuna benzeyen, noktacak halinde bir teşekkülün veya hücrenin bulunabileceğini söylemek mümkündür. İnsanın ikinci defa yaratılışı, Hz. İsa'nın ana rahminde muhtemelen tek hücre ile oluşması gibi, bir tek hücrenin hücre kültüründe çoğalması yoluyla olabilir ve hücre genlerindeki genetik şifre bu yaratılış olayını düzenleyebilir.

2. Yeniden Diriliş İnancının Temellendirilmesi

İslam Düşüncesinde yeniden dirilişte bedenlerin iadesi en ciddi problemlerden biridir. Kelamdan felsefeye oradan Ehl-i Hadîs düşüncesine kadar görüşler arasında tam bir mutabakat sağlanmış değildir. Ancak İslam ulemasına göre yeniden diriliş, gerçek bir bedene gerçek bir ruhun ilka ve iadesi şeklinde gerçekleşecektir. Kelamcılar, konuyla ilgili üç delil ortaya koymuşlardır. Bunlardan *birincisi* iadenin mütevatir bir bilgi/haber olduğudur. Nitekim, peygamberler tarafından getirilen dinlerde Allah'ın cesetleri yeniden dirilteceği mütevatir yolla bildirilmiştir. Bunlar içerisinde “yok olan bir cismin dönüşünün imkansız olduğu” şeklinde bir bilgi bulunmamaktadır. Şu kesin bir delildir ki, Allah Teala cesetleri yok etmekte ama onların temel maddelerini korumaktadır. Bu muhafaza edilen temel maddelerin yeniden hayat, akıl ve güç kazanmaları kabildir. Çünkü bir zaman dilimi içerisinde var olanın, başka bir zaman dilimi içerisinde aynıyla var olmasına engel yoktur. Bu da ölen kişinin bedeninin aynıyla iadesinin imkansız olmadığı anlamına gelir. *İkinci delil* ise Allah'ın kudret sıfatıdır. Allah Teala'nın kudreti bütün mümkünleri içine alacak genişliktedir. Mümkünlerin yok edilmesi ve iadesi de bu kapsamdadır. *Üçüncü delil* ise yeniden iadenin sadece aslı

¹⁹⁵ Re-şîd Rızâ, *a.g.e.*, VIII, 473.

unsurlar ile gerçekleşeceği üzerine kurulur. Çünkü cesetlerin iadesinde en çetin sorun, ölen kişinin cesedinin çürüme neticesinde dağılması ve her bir parçasının bitkiler veya hayvanlar yoluyla başka insanlara geçmiş olması ihtimalidir. Bu da insanlarda ortaklaşa kullanılan unsurların bulunduğu ve bu ortak parçaların nasıl paylaşılacağı sorununu beraberinde getirir. Kelamcıların bu soruya verdiği cevap, insanda biri aslî ve diğeri eklenti şeklinde iki tür unsur bulunmaktadır. İnsanın yaratılışı ile belirlenen aslî cüzlerinin muhafaza edilmesi ve sonradan kazanılan cüzlerinin dışarıda tutulması ilahi kudret açısından zor olmasa gerektir. Öyleyse iade, bu aslî cüzler üzerinden gerçekleşecektir. Sözü konusu aslî cüzlerin ilk yaratılış ile tespit edilmiş olması muhtemeldir, çünkü Allah Teala yeniden dirilişe yönelik itirazlara hep ilk yaratılışı referans vermektedir.¹⁹⁶

Ehli-i Hadisten İbn Kayyım el-Cevziyye, iadenin aynı beden ve aynı ruh ile gerçekleşeceğini dile getirir. Çürüme ve dağılma nedeniyle beden küçük parçalara ayrılrsa ve bu parçalar da farklı mekanlara gitseler bile, Yüce Allah ilmi ve kudreti ile bu cüzleri birleştirecek ve dünyadaki bedene yine dünyadaki ruhunu iade edecektir. Çünkü Allah, “Biz öldüğümüzde toprak ve kemik haline geldiğimiz de mi diriltileceğiz?”, “Bu dönüş/iade imkansızdır”¹⁹⁷ itiraz ve iddialarına karşılık “Biz onlardan yerin/toprağın eksilttiği şeyi biliyoruz”¹⁹⁸ diye cevap verir. Böylelikle Yüce Allah çürüyen, parçalara ayrılan, toprağa karışan ve kemikler haline gelen bedenlerin her bir parçasını bildiğini ifade etmektedir. Öyleyse ruh-beden yeniden diriltme bunlar üzerinden gerçekleşecektir.¹⁹⁹

Mu'tezile'den Nazzam ve Hayyat'ın görüşü Allah'ın cennet ve cehenneme insanları ruh ve ceset birlikte koyacağı şeklindedir. Bununla ceset ve ruhun cennet nimeti ve cehennem azabını tam olarak algılamaları ve hissetmeleri sağlanacaktır. Çünkü eğer orada yemek, içmek ve nikahtan söz ediliyorsa, bu ancak mevcut ve ma'lum olan cisimlerin orada yaratılması ile gerçekleşecektir. Cehenneme giren insanların akıl ve duyularından hiçbir eksiltme yapılmayacaktır. Böylelikle nimetin lezzetini ve azabın şiddetini onların tam duymaları sağlanacaktır. Hayyât'ın, Nazzam'ın bu görüşünün, bütün

¹⁹⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 371372; Fahreddîn er-Razî, *Kitâbu meâlimu usûli'd-dîn* (nşr. Semih Dağım), Beyrut 1996, s. 89-90; Kemâl b. Ebî Şerif, *Kitabü'l-Müsâmera*, s. 218-220.

¹⁹⁷ es-Sâffât 37/16; Kâf 50/3.

¹⁹⁸ Kâf 50/4

¹⁹⁹ İbn Kayyım, *el-Fevâid*, s. 13-14.

müslümanların görüşü olduğunu söylemesi, en azından bütün Mu'tezile'nin anılan görüşü paylaştığını gösterir.²⁰⁰

Felsefeciler nefis ile ruhu ayrı kategoriler olarak aldıklarından ve beden gibi ruhu da ölümlü saydıklarından, ruh-beden bütünlüğü içerisinde tekrar dirilişi kabul etmezler. Yukarıda belirtildiği gibi ölümsüz olan nefis-i külliden kopup gelen insan nefsi, onlara göre kaynağı olan nefis-i külliye katılacak ve ahiret hayatı bu şekilde devam edecektir. Orada süflî aleme ait sayılan bedensel bir diriliş ve yaşama söz konusu olmayacaktır. Çünkü felsefecilere göre insan nefsinin katıldığı bu yeni alem bütün süflî olgu ve olaylardan arındırılmış, cismanî hiçbir unsurun bulunmadığı nuranî bir alemdir.²⁰¹ Burada temel sorun ruhun bu yeni hayatta bireysel mi yoksa nefis-i küllî ile bütünleşmiş bir hayatı mı olacaktır? Farabî bedenden kopmuş bireysel ruhun ölümsüzlüğü ve bireyselliği içinde mutluluğu elde edeceği düşüncesindedir. Ona göre öte dünya hayatı ruhanî olmakla birlikte bireyseldir ve bireyselliği içinde ölümsüzlük söz konusudur.²⁰²

İslâm Meşşâî filozoflarının cismanî diriliş konusundaki olumsuz tavırları “ma'dûmun aynıyla iadesi”ni imkânsız görmelerinden ileri gelmektedir.²⁰³ Onlara göre çürüyüp yok olan (ma'dûm) bedenın âhıret-te tekrar aynıyla meydana getirilmesi mümkün değildir. Halbuki ruh bakıdır, onda değışiklik söz konusu değildir. Gerçi Allah yeni bir beden yaratıp ruhla birleştirmeye muktedirdir; fakat aynı ru-hun farklı bedenlerle birleşmesi bâtil bir inanç olan tenasühü gerektirir. O halde ba's ve kıyamet sadece ruhlar için söz konusudur. Âyet ve hadislerde geçen cismanî tasvirler ise insana âhıret hayatıyla ilgili gerçekleri daha kolay anlatmak, iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten vazgeçirmek için başvuru olan sembollerden ibarettir.²⁰⁴ İslâm filozoflarının bu görüşünü ke-lâmıcılar “eczâ-i asliyye” formülüyle cevaplandırmışlardır. Buna göre her canlının bedeni doğumundan ölümüne kadar sürekli değışikliğe uğrasa da değışmeyen bazı aslî parçalar mevcuttur. İşte kıyamet gününde canlının bedeni onun bu aslî cüzlerinden meydana getirilecektir. Şu halde fazlalıkların çürüyüp yok olması, toprağa karışması, hatta başka bir canlının bedenine intikal etmesi yeniden diriliş için bir problem teşkil etmez. Diriliş olayının gerçekleşmesi için dünyadaki bedene ait

²⁰⁰ Hayyat, *el-İntisâr* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire ts. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, s. 79-80.

²⁰¹ İbn Sîna, *Mesâil an ahvâli'r-rûh*, s. 70. Ruh konusunda geniş bilgi için bkz. Hüseyin Erkenci, *Ruh Risâlesi* (sad. Mustafa Türkgülü), Elazığ 2000.

²⁰² Yaşar Aydın, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 112.

²⁰³ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 291-295.

²⁰⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 152-155).

çürümüş parçaların aynen iade edilmesi de gerekli değildir. Organların kendisinden teşekkül ettiği aslî unsurun mevcut oluşu yeterlidir.²⁰⁵

Kur'an bir çok ayette yeniden dirilişin cismanî olacağına işaret etmektedir. Nitekim ölüp toprağa karıştıktan sonra dirileceklerini akıllarına sığdıramayan inkarcılara, “*Biz toprağın onlardan yiyip tükettiklerini de, geride bıraktıklarını da çok iyi biliriz, katımızda her şeyi muhafaza eden bir kitap vardır*”²⁰⁶ şeklinde cevap verilmiş; çürümüş kemikleri göstererek, “*Bunları kim diriltebilir?*” diyenlere, “*Onları ilk defa yaratan diriitecektir*”²⁰⁷ buyurulmak suretiyle kemiklerin diriltilmesi ba'sın kapsamında gösterilmiş, böylece dirilişin cismanî olacağı vurgulanmıştır. Bu kadar açık ve kesin nasları te'vil edip âhîret hayatının sadece ruhanî olduğunu iddia etmek, tutarlı te'vil çeşitlerinin hiçbirisiyle bağdaşmaz. Bu sebeptendir ki Gazzâlî bu tür te'villeri inkârla eşit tutmuş ve buna taraftar olan filozofları tekfir etmiştir.²⁰⁸ Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve Şîa gibi ana İslâmî mezhepler yeniden dirilişin cismanîliğini kabul ederler. Bunu imkânsız görenlere karşı Kur'an, spermanın uygun ortamda gelişmesini tamamlayarak güçlü, güzel endamlı, akıllı ve mükemmel bir varlık haline gelinceye kadar geçirdiği gelişme sürecini, aynı şekilde kupkuru ve ölü toprağın yağmur suyuyla canlanışını ve çeşit çeşit bitkilerle bezenişini, yeniden dirilmenin mümkün olduğunu ispatlayan deliller olarak gösterir.²⁰⁹ Gazzâlîye göre yeniden dirilme hakkındaki şüpheler, bu dünyadaki benzer olayların mahiyetini iyi kavrayamamaktan ileri gelmektedir. Nitekim canlıların üremesi ve ceninin oluşumu hakkında bilgi sahibi olmayan bir kimseye, insan gibi yüksek bir varlığın döl suyu (nutfe) denilen bayağı bir nesneden yaratıldığı söylenecek olsa bunu kabul etmekte güçlük çekecektir. Şu halde canlıların hayata geliş biçimi dikkatle düşünüldüğü takdirde ilk yaratılışın ba's denilen ikinci yaratılıştan daha şaşırtıcı olduğu kolaylıkla anlaşılacaktır.²¹⁰

Yeniden dirilişin gerekliliği, hal-i hazırdaki hayatın yetersizliği veya insanı tatmin etmekten uzak oluşuna dayanır. Hikmeti, bu yetersizlik ve hoşnutsuzluğunun giderilmesinin akli nokta-i nazardan lüzumunu çağırıştırır. Kaçınılmazlık ise, var olan yetersizliğin ve hoşnutsuzluğun ya bir kemâl ile ya da bir zevâl ile son bulmasının gereğine işaret eder.

²⁰⁵ M. Reşid Rızâ, *a.g.e.*, VIII, 473.

²⁰⁶ Kâf 50/4.

²⁰⁷ Yâsîn 36/78-79.

²⁰⁸ Gazzali, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 84-90).

²⁰⁹ el-Hac 22/5.

²¹⁰ İhyâ IV, 511.

Sonuç

Allah'a ve her şeyin O'nun gücü dahilinde olduğuna inanan insan, inandığı bu Tanrı'nın kendisi için yeni ve ölümsüz bir alem oluşturacağına inanır ve bekler. Zaten tarihî veriler göz önünde tutulduğu takdirde tanrı inancı ile ölümsüzlük düşüncesi arasında bir paralelliğin bulunduğu hatta bu iki inanç arasında köklü bir bağın varlığı inkar edilemez bir gerçektir. Özellikle ilahî dinler söz konusu olduğunda bunun çok açık ve kesin olduğu, bu din müntesiplerinin hem yazılı hem de sözlü geleneklerine bakılarak görülebilir. Bu ölümsüzlüğün değişken, ölümlü ve sürprizlere hazır bu dünyada gerçekleşmesi beklenen bir husus değildir. Öyleyse şartları ve imkanları ölümsüzlüğe göre hazırlanmış yeni ve başka bir dünyanın varlığı akla ve beklentilere uygundur. İnsanın mahiyeti yani yaratılışı da böyle bir akibetin olacağını ve yaşanan hayattan sonra yeni bir hayatın bulunması gerektiğini insana hatırlatır mahiyettedir. İbn Haldun'un dediği gibi, insan için bu dünyanın son olması, yaratılmasının abes olması anlamına gelir. Eğer ölüm bir yokluk ise, insanın geleceği yokluk, gidişi yokluğa doğrudur ve hal-i hazırda varlığı da anlamsızdır. İnsanın yerini ve değerini tespiti için çalışan Râgıb el-İsfahânî'ye göre varlıklar içerisinde en üstün olanlar canlılar yani ruh taşıyanlardır, bunlar içerisinde de irade ve tercih sahipleridir. Tercih sahipleri içinde de en üstün olan geleceği düşünen ve gelecekte olacaklar hakkında fikir yürüten insandır.²¹¹ Halbuki insan ebediyet için yaratılmıştır. Ebediyete gidilen yolda, ana rahmi ve dünya hayatı gibi duraklar veya uğrak yerleri söz konusudur. İşin sonunda insan ebedî ahiret yurdunda karar bulacak istikrara kavuşacaktır.²¹²

Ruh-hayat arasındaki ilişki bir ayniyet ilişkisi mi yoksa kısmi bir ilişki mi olduğu noktasında kelamcılar arasında net bir birlik yoktur. Bazı kelamcılar canlılığın kaynağını bütünüyle ruha bağlarken, bazıları ruh ile birlikte insan bedenindeki kanı da sayarlar. Buna göre insanın hayatı sadece ruha bağlı değil aynı zamanda damarlarında dolaşan kana da bağlıdır. Onları bu düşünceye götüren insanın nefes almaması sonucu ruhun bedenden kopması veya damarlardaki kanın çekilmesiyle hayatın sona erdiğine dair dışsal bir gözlem olsa gerektir. *ruh ve beden bütünlüğü* şeklindeki donanımı ile insan hayatını, dünya hayatı ile kısıtlı görmek ve onu bu dünya ile sınırlamak doğru değildir. Diğer bir deyişle insanı bu dünya ile sınırlı tutmak ona yapılacak en büyük haksızlıktır. Duyguları, düşünceleri,

²¹¹ Ali b. Ebû Tâlib, *Nehcü'l-belâğa* (nşr. Subhî Sâlih), Beyrut 1982, s. 493.

²¹² Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, s. 197-198.

eylemleri, hedefleri ve hedefledikleri ile insan, mükemmele ulaşma ve kemâl noktasına varma arayışı içerisinde. Bir diğer ifade ile hayır ve şer ikiliğinden kurtulup mutlak hayra ulaşma arzusundadır. Onu dünya ile sınırlandırmak, arayışlarına set çekmek, aruzlarına karşı duvar örmektir. Su nasıl engelleri aşarak yatağını bulur ve hedefi olan ummana ulaşırsa, insanda bir şekilde çekilen setleri devirir, örülen duvarları yıkar ve kendi umanına yani öte dünyada hazırlanmış olan ebedî hayata ulaşır. Bunun için belki en kestirme yol insanın bizzat kendisini bilmesidir. “Kendini bil” diyen Sokrat belki de buna işaret ediyordu. İslam ümmeti içerisinde yerleşen ve peygamber sözü muamelesi gören “kendini bilen Rabini bilir” deyişi, Kur’an’da geçen afâk ve enfüsün yani insanın çevresini ve kendisini bilmesi ile örtüştiğünden bu kadar kıymetli bulunmuş ve bir yol gösterici deyiş olmuştur.

İnsan öldüğünde ruh bedenden ayrılır, ancak kabir hayatı ile birlikte ruhun tekrar beden ile irtibatı kurulur yani ruh tekrar bedene iade edilir. Bu kabir hayatının başlamasıdır. Kabir hayatında ruhun beden ile olan irtibatı iki şekilde olur. Birincisi dünya hayatında olduğu gibi tam bir irtibat, ikincisi ise beden bir cüzü ile olan kısmî irtibattır. Bedenin kabre konulması ve orada bir süre kaldıktan sonra bozulması dikkate alındığında, tam bir irtibattan söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu durumda temsili bir irtibat söz konusu olabilir. Bu da, ruha temsili bir beden verilmek suretiyle kabir hayatını yaşaması sağlanır.

Ruh-beden irtibatının ikinci şekline gelince, insanda bulunan ve çürüme ve bozulma özelliği olmayan *acbü’z-zeneb* unsuru (bir nevi hücre yada gen) ile ruh arasında bir irtibat kurulması söz konusu olabilir. Çünkü bu unsur, insanın ilk yaratılan maddesidir ve hem ilk yaratılış hem de yeniden diriltişi bu madde ile olacaktır. Bu birinci ihtimale göre daha gerçekçi ve nas ile desteklenmesi bakımından da daha sahih görünenidir. Bu takdirde kabir hayatı, insanın bu temel ve bütün özelliklerini taşıyan unsuru ile ruhun irtibatının sağlanması yoluyla gerçekleştirilmiş bir hayattır. Ancak bu da yaratılıştaki olduğu gibi temsili bir ruh-beden bütünlüğü ile meydana gelmiş olan hayattır. Dünya hayatı veya ahiret hayatı gibi bir gerçekliğinden ve tekemmül etmiş durumundan söz edilemez. Belki buna söz konusu iki hayata nispetle *düşük yoğunluklu* bir hayat demek mümkündür. Zaten bir kısım alimin kabir hayatını uyku haline ve uykuda rüya görmeye benzetmesi, bu tespiti doğrular mahiyettedir. Nitekim ruhu bir araz kabul eden Bakıllanî’nin, kabir hayatının bu *acbü’z-zeneb* denilen unsura canlılık verilerek gerçekleşeceği görüşü bu fikre bir destek

olarak görülebilir.²¹³ Meseleye naslar çerçevesinde bakıldığında, yeniden diriliş ile birlikte ruh-beden irtibatı bu dünyadaki gibi olacaktır. Ruh-beden birleşmesi, kelamcılarının ileri sürdüğü gibi aslı beden unsurları ile ruhun yeniden yaratılması şeklinde gerçekleşecektir. Zaten yeniden yaratılmaya yeniden diriltirme denmesi eski yaratma üzerinden bir yaratmanın gerçekleşeceği anlamına gelir. Hem bedeninin aslı unsurlardan yaratılması hem de ruhunun aslı ruh olması tenasuh (reenkarnasyon) görüntüsünü de ortadan kaldırır.

Kaynakça

- Ali b. Ebû Tâlib, *Nehcü'l-belâğa* (nşr. Subhî Sâlih), Beyrut 1982
- Âlûsî Şihabuddin Mahmud, *Rûhu'l-ma'ânî*, Kahire thz.
Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usulü'd-dîn*, İstanbul 1356/1928
Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2000.
Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987.
Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996.
Atay, Hüseyin *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 2000
- Antony Flew, "Immortality", The Encyclopedia of Philosophy, (ed. Paul Edwards), Macmillan Publishing Co., New York, Collier Macmillan Publishers, London 1967, III, 148; H. D. Lewis, *Philosophy of Religion*, London, 1973.
- Bâkîllânî, *et-Temhîd* (nşr. İmadüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987.
- el-İnsâf*, (nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî), Kahire 1369/1950
- Celaleddîn Devvânî, *Celâl* (Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye), İstanbul 1306
- Cürcânî, *et-Ta'rifât*, İstanbul thz.
-----*Şerhu'l-Mevâkıf*, Kahire 1325/1908.
Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*, Kahire 1399/1979.
----- *Kitâbü'l-irşâd* (nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmunim Abdulhamid), Bağdat 1369/1950
- Ceylan, Ahmet, *İslamda Ölümden sonra Diriliş İnanç*, Kitap neşriyat dağıtım, Ankara 2007.
- Dünya, Süleymân, *el-Hakîka fî Nazari'l-Gazâlî*, Mısır 1980.
Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübehi't-teşbih* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire 1412/1991

²¹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 69; V, 77.

- *Zâdü'l-mesîr*, Beyrut 1407/1987
 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm*,
 Konya 1327/1329.
 Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn* (nşr.
 Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980.
 Fahreddîn er-Razî, *Kitâbu meâlimu usûli'd-dîn* (nşr. Semih
 Dağîm), Beyrut 1996
 ----- *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut ts.
 ----- *Kitâbü'l-erbaîn fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-
 Sekkâ), 1424/2004.
 ----- *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-
 Bağdâdî), 1410/1990.
 Farabî, *Devai-i Kalbiyye*, (Farabî, haz. Hilmi Ziya Ülken-
 Kivamettin Burslav), Ankara thz.
 Fazlurrahman, *Kur'an'ın Ana Konuları* (trc. Alparslan
 Açıkgenç), Ankara 1987.
 Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki
 Eyüpoğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1994
 İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut ts.
 İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye* (nşr. Şuayb el-
 Arnavud), Dımaşk 1401/1981.
 İbn Sina, *Mesâil an ahvâli'l-ervâh*, (*Resâil İbn Sînâ*, neşr Hilmi
 Ziya Ülken), İstanbul 1953.
 ----- *el-İlmü'l-ledünnî*, Beyrut 1403/1983,
 ----- *el-A'la* (Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-*
lugati'sufiyye fî felsefeti İbn Sînâ), Beyrut 1403/1983.
 İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Ali Abduhvâhid
 Vâfi), Kahire 1401/1981.
 İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Beyrut
 1406/1986
 İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh* (nşr. Muhammed Şerîf
 Sukker), Beyrut 1412/1991.
 ----- *el-Fevâid* (nşr. Ahmed Râtib Armûş), Beyrut
 1406/1986.
 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille* (Lecnetü İhyaü't-
 Turâsi'l-Arabî, *Felsefeti İbn Rüşd* içinde), Beyrut 1402/1982.
 İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye/ Ölüm Ötesi Tarihi*, çev.
 Mehmet Keskin, İstanbul, 2001.
 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Cırar Cihamî), Beyrut 1993
 ----- *ed-Dürretü'l-fâhira fî keşfi ulûmi'l-âhira*, Beyrut
 1407/1987.
 Hayyat, *el-İntisâr* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire thz.

Herbert Spencer Jennings, *"A Biological View of Life After Death"*, Death and Dying, ed. David L. Bender and Richard Hagen , New York 1980

Julien Ries, *"Immortality"*, The Encyclopedia of Religion, (ed. Mircea Eliade), Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987.

John Hick, *Death and Eternal Life*, London 1976

Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-metâin* (nşr. Muhammed Saîd er-Rafîi, Kahire 1329

Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, 1991

Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an* (nşr. Muhammed İbrahim el-Hafnavî-Mahmûd Hâmid Osman), Kahire 1423/2002

Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sunne* (nşr. Fâtma Yûsuf el-Haymî), Beyrut 1425/2004

----- *Te'vilâtü'l-Kur'an* (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2006.

Muhmmmed el-Hüseeyin Âli Kaşifi'l-Gitâ, *Aslu's-Şia ve Usûlühâ*, Kahire 1377/1957

Muhammed Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, İstanbul 1984,

Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* , Beyrut 1424/2002.

Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menar*, Daru'l-Marife 2.baskı , Beyrut 1973,

Nasiruddîn et-Tusî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid* (nşr. Ali Hasan Hâzım, Beyrut 1413/1992

Öner, Necati, *Stres ve Dinî İnanç*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1986

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, İstanbul, 1988.

Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-seâdeteyn* (nşr. Abdulmecid en-Neccâr), Beyrut 1408/1988.

-----*el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, Daru Kahraman, İstanbul1986,

Seffârini Muhammed b. Ahmed b. Salim, *Levâmiu'l-envâru'l-Behiyye ve sevatiu'l-Esrar el-Eseriyyeli şerhi durreti'l-Mudiyyefi Akaidi firkatî'l-Mardîyye*, Dimaşk 1981.

Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, II, 538/543;

Tabatabâi, *er-Resâilü't-tevhîdiyye*, Beyrut 1412/1991.

Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, Haz. Komisyon, İstanbul, thz.

Yaşar Aydın, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000.

Zeynüddîn Kâsım b. Kutlubuga, *Şerhu'l-Müsâvera li'l-Kemâl b. Hümmâm*, Kahire 1979.

Zemahşerî, *el-Keşşâf* (nşr. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad), Beyrut 1418/1998.