

mütefekkir

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ



Mütefekkir • Cilt:2 • Sayı:4 • Aralık • 2015

<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

Sahibi/Owner

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL

Yazı İşleri Müdürü/Director of the Editorial Office
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN

Cilt:2 • Sayı:4 • Aralık • 2015

Uluslararası Hakemli Dergi
(Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayınlanır)

Yayın Türü/Publication Type
Yerel Süreli Yayın

Editör/Editor
Yrd. Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ
Aksaray Üniversitesi

Editör Yardımcıları/Asistant Editor
Osman DURMAZ • Uğur AK • Dr. Ali Fahri DOĞAN
Aksaray Üniversitesi

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL – Aksaray Ün. • Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARABACAK – Aksaray Ün.
Prof. Dr. Seyit AVCI – Aksaray Ün. • Yrd. Doç. Dr. Ramazan ATA – Aksaray Ün.
Doç. Dr. Harun Reşit DEMİREL – Aksaray Ün. • Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR – Aksaray Ün.
Yrd. Doç. Dr. Süleyman KOYUNCU – Aksaray Ün. • Yrd. Doç. Dr. Adil ABD et-TÂİ – Aksaray Ün.
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN – Aksaray Ün. • Yrd. Doç. Dr. Ahmet İYİBİLDİREN – Aksaray Ün.
Yrd. Doç. Dr. İbrahim PAÇACI – Aksaray Ün. • Yrd. Doç. Dr. Murat AKKUŞ – Aksaray Ün.

Yazışma Adresi /Communication Address

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Merkezi Derslikler Binası
Merkez Kampüs/Aksaray-Türkiye

Tel: 90.382.288 28 28 • Faks: 90.382.288 28 84

Web

<http://mufekkir.aksaray.edu.tr>

e-mail

mufekkirdergisi@aksaray.edu.tr • mufekkirdergisi@gmail.com

Tasarım/İç Düzen/Tashih

O. Zahid Çifçi

Baskı&Cilt

Yenigün Gazetesi • www.yenigungazete.com
Zincirli Mah. 510. Sk. No:8/A AKSARAY Tel: (0. 382) 212 48 57
Aralık-2015 / Aksaray

Danışma ve Hakem Kurulu / Advisory Board and Academic Referees

Prof. Dr. A. Turan YÜKSEL, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Saffet KARTOPU, Gümüşhane Üniv.
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Sefa BARDAKCI, N. H. B. Veli Üniv.
Prof. Dr. Adil YAVUZ, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ, Çukurova Üniv.
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniv.	Doç. Dr. Tahir ULUÇ, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI, Sakarya Üniv.	Doç. Dr. Taner ASLAN, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Ahmet KAYACIK, Erciyes Üniv.	Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Üniv.
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Abdullah AKIN, Çanakkale Üniv.
Prof. Dr. Asım YAPICI, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet ARAS, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet HAZAL, Uluslararası Irak Üniv.
Prof. Dr. Celal TÜRER, Ankara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet Mahmut el-CUBURI, Irak Üniv.
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. A. Muhammed MERAĞI, R. T. E. Üniv.
Prof. Dr. Fikret KARAPINAR, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR, Kastamanu Üniv.
Prof. Dr. Galip VELİLİ, Tetova Devlet Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ali DADAN, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ali ÖGE, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Hasan KAYIKLI, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Engin ERDEM, Ankara Üniv.
Prof. Dr. Hayri ERTE, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ekmel GEÇER, Sakarya Üniv.
Prof. Dr. Hidayet İŞİK, Ç. Onsekiz Mart Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Aytekin ŞENZEYBEK, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Erhan TECİM, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR, R. T. Erdoğan Üniv.
Prof. Dr. İ. Hakkı ATÇEKEN, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Fatih ÇINAR, Süleyman Demirel Üniv.
Prof. Dr. İsmail TAŞ, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Kadir ALBAYARAK, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Muş Alparstan Üniv.
Prof. Dr. M. Ali KAPAR, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hasan OCAK, İzmir Katip Çelebi Üniv.
Prof. Dr. M. Şevki AYDIN, Erciyes Üniv.	Yrd. Doç. Dr. H. Üleyvi HÜSEYİN, Uluslararası Irak Üniv.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. İbrahim ASLAN, Ankara Üniv.
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üniv.	Yrd. Doç. Dr. İbrahim KUNT, Selçuk Üniv.
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYARAK, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. İsmail BAYER, Artvin Çoruh Üniv.
Prof. Dr. Muammer C. MUŞTA, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. M. Mustafa ÇKMAKLIÖĞLU, Ankara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Kasım MOMİNOV, M. Alparstan Üniv.
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. K. A. BAKKALOĞLU, Marmara Üniv.
Prof. Dr. Naim ŞAHİN, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. Mucahit ASUTAY, Yıldırım Beyazıt Üniv.
Prof. Dr. NeşetTOKU, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. Mücahit DÜNDAR, Sakarya Üniv.
Prof. Dr. Osman ELMALI, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mücahit KÜÇÜKSARI, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet KALAYCI, Ankara Üniv.
Prof. Dr. Ramazan BUYUKÇU, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet KAYA, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU, Kars Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sami YILDIZ, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Katip Çelebi Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Memduh en-NABI, R. T. Erdoğan Üniv.
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Muhammed ÖZDEMİR, Katip Çelebi Üniv.
Prof. Dr. Seyit AVCİ, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Muhammed SARI, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. W. Mohd Nor WAN, Malezya Teknoloji Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Muharrem YILDIZ, S. Demirel Üniv.
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ, R. T. Erdoğan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa Kayhan ERBAŞ, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Abdullah HARMANCI, N. E. Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa KİSPET, Kastamanu Üniv.
Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK, Sinop Üniv.
Doç. Dr. Adem EFE, Süleyman Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR, R. T. Erdoğan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Muzaffer TAN, Ankara Üniv.
Doç. Dr. Asife ÜNAL, Bartın Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Necmettin GÜNEY, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. A. Sıdika OKTAY, Süleyman Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Orhan YILMAZ, Bozok Üniv.
Doç. Dr. Banu DAĞTAŞ, Anadolu Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Osman Murat DENİZ, Çanakkale Üniv.
Doç. Dr. Bekir TATLI, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN, Dokuz Eylül Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Erdiç AHATLI, Sakarya Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN, Ankara Üniv.
Doç. Dr. Erşan SEVER, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ramazan ŞAHAN, Muş Alparstan Üniv.
Doç. Dr. H İbrahim KAÇAR, Marmara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan ÖZER, Amasya Üniv.
Doç. Dr. Hayati YILMAZ, Sakarya Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Selahattin SATILMIŞ, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Hüseyin ÜNLÜ, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Recep ÖZDİREK, Kastamanu Üniv.
Doç. Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ, Çukurova Üniv.
Doç. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Katip Çelebi Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Yaprak KALEMOĞLU VAROL, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. İsmail ŞİK, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Yusuf AKGÜL, Bozok Üniv.
Doç. Dr. Macide ÖMER, Ürdün Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Zafer YILDIZ, S. Demirel Üniv.
Doç. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU, Sakarya Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Zübeyir OVACIK, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Muhammet YILMAZ, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Murat AK, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK, N. Erbakan Üniv.	Dr. Kevser ÇELİK, S. Demirel Üniv.
Doç. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Üniv.	Dr. Necdet ŞUBAŞI, Diyanet İşleri Başkanlığı

Bu Sayının Hakemleri

- Prof. Dr. Hayri ERTEN • Necmettin Erbakan Ünv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Fikret KARAPINAR • Necmettin Erbakan Ünv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ • Dokuz Eylül Ünv. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Muhammet Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU • Ankara Ünv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT • Çukurova Ünv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Asife ÜNAL • Bartın Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN • Dokuz Eylül Ünv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. İbrahim KUTLUAY • İzmir Katip Çelebi Ünv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK • Gümüşhane Ünv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Sefa BARDAKCI • Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ünv. İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Taner ASLAN • Aksaray Ünv. Fen Edebiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet İYİBİLDİREN • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Erhan TECİM • Aksaray Ünv. Fen Edebiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN • Muş Alparslan Ünv.
Yrd. Doç. Dr. Hasan OCAK • İzmir Katip Çelebi Ünv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet KAYA • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sami YILDIZ • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Muhammed SARI • Aksaray Ünv. Eğitim Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Murat AKKUŞ • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN • Aksaray Ünv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Yakup AKYÜZ • K. Mehmet Bey Ünv. . İslami İlimler Fakültesi
Dr. Kevser ÇELİK • Süleyman Demirel Ünv. Fen Edebiyat Fakültesi

Yayın ve Yazım İlkeleri

Genel İlkeler

- Mütefekkir Dergisi uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir.
- Mütefekkir Dergisi'nde sosyal bilimlerin her alanıyla ilgili bilimsel çalışmalar yayınlanır.
- Yayınlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Dergide yayınlanmayan yazılar iade edilmez.
- Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizce'dir. Diğer dillerdeki çalışmaların yayınlanması, Yayın Kurulu'nun kararına bağlıdır.
- Yazı, <http://mutefekkir.aksaray.edu.tr> adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir. Aynı zamanda, mutefekkirdergisi@gmail.com ve mutefekkirdergisi@aksaray.edu.tr e-posta adresleri veya karasal posta aracılığıyla da yazı gönderilebilir.
- Yazıları yayınlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı takdim edilir.

Yayın İlkeleri

- Mütefekkir'de yayınlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır.
- Daha önce herhangi bir şekilde yayımlandığı tespit edilen (ya da yayınlanan araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren) yazılar değerlendirilmeye alınmaz.
- Yayınlanmak üzere dergimize gönderilen araştırmaların teknik ve bilimsel kriterlere uygunluğu editör tarafından incelenir.
- Teknik ve bilimsel kriterlere uygun araştırmalar Yayın Kurulunun değerlendirmesiyle konunun uzmanı 2 (iki) hakemin görüşlerine sunulur.
- Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla Yayın Kurulu'na bildirir.
- Bir araştırmaların yayınlanıp yayınlanmaması "Yayınlanabilir", "Düzeltilmelerden Sonra Yayınlanabilir" ve "Yayınlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmaların yayınlanabilmesi için iki hakemin olumlu olması gerekir. Yine iki hakem tarafından "yayınlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayınlanmaz.
- Hakemlerden biri "Yayınlanabilir" diğeri "Yayınlanamaz" görüşü bildirirse araştırma bir üçüncü hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı hangi görüşü desteklerse o karar verilerek uygulanır. "Düzeltilmelerden sonra yayınlanabilir" seçenekli durumlarda araştırma müellifin tasihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayınlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
- Yayın Kurulu gerek gördüğü takdirde dördüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
- Düzeltilmelerden sonra tekrar görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

Yazım İlkeleri

- Yazının başlığının altında yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılacak telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer **verilmemelidir**. Yazıların hangi akademisyen tarafından sisteme eklendiği ya da dergiye gönderildiği, sistem yöneticisi tarafından zaten görülebildiğinden, bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip yazara ait herhangi bir bilginin yazıda yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha rahat hareket imkânı tanınması açısından önemlidir.
- Yazılar en fazla 20 sayfa (resim, şekil, harita, vb. ekler dahil en fazla 30 sayfa) olmalıdır.
- Yazıların 100 kelimelik Türkçe özü ve bu özün **İngilizce çevirisi**, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özeri verilmelidir. 5 kelimelik anahtar kelimeler İngilizce ve Türkçe olarak eklenmeli, makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumunun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- Makalede atıf sistemi olarak CMS kullanılmalıdır. Makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmak zorundadır.

Dipnot İlkeleri

- Eserlerin ilk geçtikleri yerde bibliyografik künyeleri tam olarak verilmelidir. İkinci kez geçtikleri yerlerde yazar(lar)ın soyadı, kısaltılmış eser/makale adı, sayfa numarası yeterlidir. a. yer. , a. g. e. , a. mlf. kısaltmaları ise kullanılmamalıdır.

- a. Kitap: Kitap yazarının soyadı ve adı veya meşhur adı, eser adı (italik), çeviri, tahkik, sadeleştirme, edisyon gibi yayına hazırlayanın adı, soyadı, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, varsa cildi ve sayfası.
Örnek: Fayda, Mustafa, *İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara, 1982, s. 35.
Örnek: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Ferîd Abdülaziz el-Cündî, 1. baskı, Beyrût, 1990, V/116.
- b. Makale: Makale yazarının soyadı ve adı, makale adı, dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, baskı yeri ve tarihi, cildi veya yılı, sayı numarası, sayfası.
Örnek: Önkâl,Ahmet,“Sâriye Olayı Üzerine Bir Rivâyet Araştırması”,*İstem*, Konya, 2005, Yıl: 3 Sayı: 6, s. 9-49.
- c. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri, kitap bölümleri makalelerin referans usulüne uygun olmalıdır.
- d. Tez: Tez yazarının adı ve soyadı, tez adı (italik), doktora veya yüksek lisans tezi olduğu kabul edildiği yıl, yapıldığı enstitü, sayfası.
Örnek: Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler (Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar)*, Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 67.
- e. Hadislere yapılan atıflar Concordance usulüne uygun olmalıdır. Örnek: Buhârî, İmân 15.
- f. Müellif ve eserler, ilk geçtiği yerde tam künye ile verilmeli; sonraki atıflarda yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı yazılmalıdır.
Örnek: Taberî,*Târih*, I/20.
- g. Arapça eser isimlerinde birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır.
Örnek: İbnSa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II/25.
- h. Yayım tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı; yazarı belirtilmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.
- i. Online Kaynak: Adres çubuğunda yer alan ibare olduğu gibi yazılmalı ayrıca sonuna erişim tarihi eklenmelidir.
Örnek: Varol, M. Bahaüddin,“Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi (Tespitler-Problemler-Teklifler)”, [http://www. sonpeygamber. info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretim-tespitler-problemler-teklifler](http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretim-tespitler-problemler-teklifler)(erişim: 08 Temmuz 2015).

Kaynaklar

- Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre sıralanmalıdır.
- a. Tek yazarlı kitap:
Günay, V. Doğan, *Söylem Çözümlemesi*, İstanbul: Papatya, 2013.
- b. İki ya da üç yazarlı kitap:
Kıran, Zeynel ve Ayşe Kıran. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin, 2006.
NOT: İkinci yazarın ismi aynen yazılmış, soyadı öne alınmamıştır çünkü ilk yazarın soyadına göre alfabetik sıralama yapılmaktadır.
- c. Üçün üzerinde yazarı olan kitap:(ilk yazarın adından sonra diğer yazarlar kitaptaki sıraya göre verilir ya da ilk yazar adı verildikten sonra diğerleri denilir ve sonraki yazarlar verilmez.);
Örnek: Korkmaz, Zeynep ve diğer. *Türk Dili ve Kompozisyon*. 2. Baskı, Ankara: Ekin, 2007.
- d. Özel yazımı olan isimlerce yazılmış kitap: (Bazı yazarlar belirli isimlerle tanınmıştır ve bazı yazarların da soyadı bulunmamaktadır. Bunlarda ilk ad dikkate alınmalı gerekirse parantez içinde açıklama verilmelidir.
Nazım Hikmet (Ran). *La Fontaine'den Masallar*. 1. Baskı, Ankara: YKY, 2012.
- e. Yazarı bilinmeyen eser: (Uzun eser isimleri italik, kısa eser isimleri çift tırnak içinde verilir.)
Dede Korkut Öyküleri. İstanbul, Dilek yayınları, 1980.
- f. Çeviri ve editörlü kitap:
Merriam B. Sharan. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçeri Bir Rehber*. Çev. Selahattin Turan. Ankara: Nobel, 2013.
- g. Tez: Karahan, Leman. *Türkçe öğretiminde klâsik Türk edebiyatı eserlerinden faydalanma yolları (15-18. yy.)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Niğde Niğde Üniversitesi, 2010.
- h. Elektronik Kaynak:
Sağır, Mukim. *Ana Dil Mi, Ana Dili Mi?*. 14 Temmuz 2014. [ww. turkishstudies. net/Makaleler/ 1911810174_sagirmukim. pdf](http://www.turkishstudies.net/Makaleler/1911810174_sagirmukim.pdf).

Publishing and Writing Principles

General Principles

- Mütfekkir is a refereed academic journal.
- Mütfekkir publishes scholarly articles about every field of Social Sciences.
- All responsibilities of published manuscripts belong to the authors.
- Unpublished manuscripts are not returned.
- The primary language of the journal is Turkish, Arabic and English. However, upon the decision of the editorial board, articles in other foreign languages may also be published.
- Via the online article uploading and checking system on <http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>, the authors can log in to a personal web page with an email address and a password, send their articles and check the referee process. At the same time, articles can be delivered through mutefekkirdergisi@gmail.com and mutefekkirdergisi@aksaray.edu.tr, and also through regular mails.
- Contributors will be given the relevant published issue.

Publishing Principles

- Articles submitted for consideration of publication in Mütfekkir must be academic, original and make contributions to the concerning area.
- Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration.
- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria.
- Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas.
- The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.

Writing Principles

- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sure that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work independently.
- Articles should not be longer than twenty (20) pages and if there is an appendix of pictures, drawings, maps etc. should not be longer than thirty (30) pages.
- Around one-hundred-word abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. There should be Key Words consisting of five both in Turkish and English. The title of the article should be in Turkish and English.
- Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- CMS should be used as the reference system in the articles. Each article should include a bibliography at the end.

Footnote Writing Principles

- For the first reference of a work, bibliographical information should be added completely. For the second reference of the same or work, surname(s) of the author(s), abridged name of the

work/article and page number is enough. There shouldn't be abbreviations such as *idem*, *ibid* etc.

- a. Book: Surname or famous name of the author of the book, name of the author, book title (italic), name and surname of the translator or editor and so on, number of edition, printing place and date, volume and page. Example: Fayda, Mustafa, İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara, 1982, p. 35. ; Example: Yaquıt al-Hamavi, Mu'cem al-Buldan, ed. Farid Abdulaziz al-Jundı, 1st. Edition, Beirut, 1990, V/116.
- b. Article: Surname of the writer of the article, name of the writer, article title (italic and in quotes), title of journal or book (italic), name of the translator-if it is a translation, printing place and date, volume or year, issue number, page. Example: Önkal, Ahmet, "Sâriye Olayı Üzerine Bir Rivâyet Araştırması", İstem, Konya, 2005, Year: 3, Issue: 6, p. 9-49.
- c. Published symposium papers, entries for encyclopaedia, book chapters should be same with the articles.
- d. Thesis: Name and Surname of the author of the thesis, name of the thesis (Italic), acceptance year as an MA or PHD thesis, name of the institute, page. Example: Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler (Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar)*, Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 67.
- e. References to the hadiths should be in accordance with Concordance. Example: Bukhari, İman 15.
- f. The authors and the books should be given in the full name and title but in the following references surname or famous name of the authors and short title of the book should be mentioned. Example: al-Tabari, Tarikh, I/20.
- g. In the Arabic books' names, the first letter of the first word and proper nouns should be written in capital letters; the other letters should be written in lowercase letters. Example: Ibn Sa'd, al-Tabaqat al-kubra, II/25
- h. If there is no information about the date of the work, and also for manuscripts, only name of the authors should be written, for the works such as encyclopaedias whose authors were not mentioned, name of the work should be written.
- i. Online Sources: The information on the address bar should be written as it is, besides, access date should be added at the end. Example: Varol, M. Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi (Tespitler-Problemler-Teklifler)", <http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-teklifler>(accessed: 08Temmuz 2015)

Bibliography

- The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors. If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the publication date.
 - a. Books with single author: Günay, V. Doğan, *Söylem Çözümlemesi*, İstanbul: Papatya, 2013.
 - b. Books with two or three authors: Kiran, Zeynel ve Ayşe Kiran. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin, 2006; Note: Name of the second author has been identically written, the surname hasn't been brought forward because the alphabetical order is applied just for the first author.
 - c. Books having more than three authors: After the name of the first author, names of the other authors are written in the order of the one on the book, or after writing the name of the first author, et. al. is written and other names are not added. Korkmaz, Zeynep, et. al. *Türk Dili ve Kompozisyon*. 2. Edition, Ankara: Ekin, 2007.
 - d. Books with an author whose name is written in a special way: Some authors are known with particular names and some authors do not have surnames. If one of them should be considered, there must be an explanation in parenthesis. Nazım Hikmet (Ran). La Fontaine'den Masallar. 1. Edition, Ankara: YKY, 2012.
 - e. Works with anonymous authors: Long name of a work is written in Italic, short name of a work is given in inverted commas. *Dede Korkut Öyküleri*. İstanbul, Dilek yayınları, 1980.
 - f. Translations and Books with Editors: Merriam B. Sharan. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. Trans. Selahattin Turan. Ankara: Nobel, 2013.
 - g. Thesis: Karahan, Leman. *Türkçe öğretiminde klâsik Türk edebiyatı eserlerinden faydalanma yolları (15-18. yy.)*. Unpublished MA Thesis. Niğde Niğde University, 2010.
 - h. Electronical Resource: Sağır, Mukim. *Ana Dil Mi, Ana Dili Mi?*. 14 Temmuz 2014. www.turkishstudies.net/Makaleler/1911810174_sagirmukim.pdf.

İÇİNDEKİLER

	Editörden...	XI
ARAŞTIRMA	IS “ISLAMIC FUNDAMENTALISM” POSSIBLE? İslami Fundamentalizm Mümkün Müdür? <i>Neşet TOKU</i>	265
	YAHUDİLİK VE HİRİSTİYANLIĞIN ENGELLİLERE BAKIŞI Reflections On The Jewish and Christian Attitude Towards the Disabled People <i>Mustafa Sami BAYBAL</i>	275
	TABERÎ'YE YÖNELTİLEN TENKİTLER BAĞLAMINDA YEDİ HARF VE KIRAATLERİ SAVUNMA REFLEKSİ The Reflex of Defensing the Seven Letters and Qiraahs Within the Context of Criticism Directed Towards Al-Tabari <i>Necattin HANAY</i>	299
	CUMHURİYET DÖNEMİ LİSE FELSEFE MÜFREDATLARINDA DİN ALGISI VE İDEOLOJİK ARKA PLAN Perception of the Religion in High School Philosophy Curriculum and the Ideological Background <i>Osman Zahid ÇİFÇİ/ Zübeyir OVACIK</i>	329
	MÂTURÎDÎ'DE SABIR, ŞÜKÜR VE HİKMET İLİŞKİSİ Relationship among Patience, Gratitude and Wisdom according to Maturidi <i>Osman ORAL</i>	343
	İNGİLİZ EDEBİYATI'NDA BİR MİSTİK: WILLIAM BLAKE A Mystic in English Literature: William Blake <i>Ali Fahri DOĞAN</i>	363
	TAKRİR-İ SÜKÛN KANUNUNA DAİR BAZI DÜŞÜNCELER Views on the Law on the Maintenance of Order <i>Ercüment SARIAY</i>	377

ÇEVİRİ	<p>“N. A. BERDYAYEV, I E. MUNIE (DVA OPITA POSTROENIYA PERSONALISTICHESKIH FILOSOFIG)” Personalizmin İki Kurucusu N. A. Berdiyaev ve Emmanuel Mounier A. V. Gorohov/Çev. : Kasım MOMİNOV</p>	405
	<p>“A CRISIS IN MORAL PHILOSOPHY: WHY IS THE SEARCH FOR THE FOUNDATIONS OF ETHICS SO FRUSTRATING?” Ahlak Felsefesinin Krizi: Neden Bu Kadar Belirsiz Olan Etik Temeller Aranır? Alasdair MACINTYRE/Çev. : Cemzade KADER</p>	411
	<p>“SOCIAL EVALUATION BY PREVERBAL INFANTS” Konuşma Öncesi Dönem Çocuklarının Sosyalite Değerlendirmesi J. K. HAMLİN, K. WYNN & P. BLOOM / Çev. : Mehmet EVREN</p>	425
KITAP TANITIMI	<p>DOLAYLI YOLDAN, DOĞRUDAN BAKIŞA ‘İNSAN FELSEFESİ’ Nuri ÇİÇEK</p>	433
NOSTALJİ	<p>AKSARAY ULU CAMİİ İbrahim Hakkı KONYALI</p>	437

EDİTÖRDEN..

Yeni bir sayıda buluşmanın mutluluğunu yaşayarak, sizleri saygıyla selamlıyoruz. Dördüncü sayımızda yedi telif, üç tercüme ve bir kitap inceleme olmak üzere on dört çalışma yer almaktadır. Bu sayımızda İngilizce kaleme alınmış bir telif çalışma bulunmaktadır. Bundan sonraki sayılarımızda da diğer dillerden yayın kabul etmeyi ve hakemleme süreci olumlu tamamlananları yayımlamayı umuyoruz.

mütefekki, sadece basılı olarak değil, günün gereklerine uygun bir şekilde web ortamında da yayımlanmaktadır. ULAKBİM tarafından desteklenen ve akademik indekslerde taranmayı kolaylaştıran bir sistem olan Açık Dergi Sistemi alt yapısıyla oluşturulan web sayfası <http://mufekki.akaray.edu.tr> adresinde ilk sayımızdan itibaren okuyucu ve yazarlarımızın hizmetindedir. Okuyucu, yazar ve hakem olarak kayıt alan site, bu sistem aracılığıyla yayın toplamakta ve hakemlemektedir. Şeffaf bir ortamda sürdürülen yayın değerlendirme süreci, yazarlar tarafından da adım adım takip edilebilmektedir.

Yaptığımız titiz çalışma akademik indeksler tarafından takdir görmektedir. Bu sayımızdan itibaren ulusal ve uluslar arası bir çok index tarafından dergimizde yayımlanan makaleler dizinlenmeye başlamıştır. Ayrıca dergimiz ULAKBİM DERGİPARK'ta yer almış ve burada yer almanın sağladığı avantajlardan okuyucularını ve yazarlarını faydalandırmayı amaçlamaktadır.

Titiz bir değerlendirme sürecinden geçerek bu sayımızda yayımlanacak olan çalışmaların; ilim geleneğimize katkı yapmasını umuyor, emeklerini bizlere emanet eden yazarlarımıza ve hiçbir maddi menfaat gözetmeden ilme katkı adına kıyametli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize teşekkür ediyoruz.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Tevfik Allah (c. c.)'tandır.

O. Zahid ÇİFÇİ
Editör

İS “İSLAMİC FUNDAMENTALİSM” POSSİBLE?

Neşet TOKU*

Abstract

Fundamentalism is the religious Protestant movement that developed upon the spreading of the “millennium” belief, which belongs to the Christian theology, in the USA towards the end of 19th century. Nowadays the word “fundamentalism” is used, sometimes explicitly and sometimes implicitly, to refer to Islam as an equivalent of intolerance, pro-violence and fanaticism. This propaganda is so great that recognition of Islam by a Muslim raises the risk for him to be qualified as fundamentalist. In this essay, we will interrogate whether it is possible or not to establish a relation between fundamentalism, which is a western phenomenon, and Islam by examining historical and cultural background of the both.

Keywords: Fundamentalism, Christianity, Islam, Fanaticism, Radicalism.

İslami Fundamentalizm Mümkün Müdür?

Öz

Fundamentalizm, Hristiyan teolojisine ait “bin yıl” inancının ABD’de 19. Yüzyıl sonlarında yaygınlaşmasıyla birlikte gelişen dini, Protestan hareketidir. Günümüzde fundamentalizm ifadesi, Batılı ve Batı yanlısı medya organlarında, bazen gizli bazen de açık çirkin, hoşgörüsüz, şiddet yanlısı ve fanatiklikle eş anlamlı olarak İslam’ı anlatmak için kullanılmaktadır. O kadar ki bir Müslümanın Müslüman olduğunu kabul etmesi fundamentalist diye nitelendirilme tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Bu yazıda biz, tarihsel ve kültürel arka planına bakmak kaydıyla Batılı bir fenomen olan fundamentalizm ile İslam arasında bir münasebetin kurulup kurulamayacağını irdedeleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Fundamentalizm, Hristiyanlık, İslam, Fanatizm, Radikalizm.

Ignoring the historical and cultural background while explaining any kind of “ism” (ideology), be it political, social or economic makes it impossible not only to have sufficient and correct information about it but also to adopt it to an environment completely different from the one where such an “ism” was born. In this essay, we will interrogate whether it is possible or not to establish a relation between **fundamentalism**, which is a western phenomenon and **Islam** by examining historical and cultural background of the both.

Fundamentalism is the religious **Protestant** movement that developed upon the spreading of the “**millennium**” belief, which belongs to the Christian theology, in the USA towards the end of 19th century. According to the book of Daniel of the “**Old Testament**” (chapter 2), the endless sovereignty of God would come after the four kingdoms symbolized by gold, silver, bronze, and iron-steel alloy. **Millennium** belief indicated the period between the four kingdoms and the sovereignty of God. According to the dream of **Johannes** told in the Book of Revelation of the **New Testament** (chapter 20), an angel descending from the sky would tie up the **Devil** and would keep him in the hell for **a thousand years**; those who died for the **Christianity** would come to revival and reign for **a thousand years** with **Jesus...**” According to another version of the story, when the evil reigned the world, **Jesus** would come to world for the second time and with his second coming, a period of truth of a thousand years would come to the world. Following this period of a thousand years, the dead would come to revival and the final verdict would be realized.¹

Fundamentalism gained strength as a reaction to the modern tendencies in religious and non-religious culture at the beginning of the 20th century. When the general social dissatisfaction felt throughout the country as a result of **modernity** was added to the concerns of some Protestant leaders about the future of the **USA**, the “**millennium**” philosophy spread to large masses of the society. The partisans of the millennium belief laid the foundation of the platform upon which their movement would be based by establishing an organization called **World Christian Union** in **1919**. The principal thought that constituted the conceptual framework of this movement was to fight against **modernism** and all kinds of corruptions related to it.²

The public use of the term **fundamentalism** became widespread owing to a periodical called “**The Fundamentals**”, which consisted of 90 articles written by

* Prof. Dr. , Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı.

¹ Encyclopedia Ana Britanica, V. 4, entry “bin yıl”.

² Encyclopedia Ana Britanica, V. 9, entry “fundamentalizm”.

Protestant theologians who refused all kinds of reconciliation with **modernism**. "**The Fundamentals**" was distributed free of charge to more than three million people. The basic principles of **fundamentalism**, which expresses both a reaction to the results of **modernity** and a refusal of the **Catholic** tradition, are: 1- Absolute infallibility of the **Bible** and the adoption of the self-evident meaning of it as it is. 2- The belief that **Jesus** will come to revival and return to the world (**millennium doctrine**). 3- The mission to communicate the religion to those who no more obey its rules because of the influence of **modernity** or those whose who have not been a part of the "**credo**" yet.

Fundamentalism became very popular by acquiring a controversial meaning with the historical "**Scopes Trial**" at which a biology teacher in the state, **J. T. Scopes** was judged on July, 1925 since he violated the law, by teaching the "**theory of revolution**", issued by **Tennessee State Assembly** of the **USA** on **March, 1925** which banned the teaching of any kind of thoughts contradicting the theory of creation cited in the **Bible**. The economic depression of **1929**, which spread all over the **USA**, increased the interest in **fundamentalism** to its pick. According to **fundamentalists**, "the great depression was a punishment given by God to America since it changed its religion; and also a sign marking the imminent return of **Jesus**." The way to get rid of the depression was the return to the **Bible**.

After the **World War II**, **fundamentalism** has acquired a political identity. This identity was so remarkable that **fundamentalist**, who cooperated with extreme right, decided on politics during twenty years following the war. The most important reason for this was the replacement of the reaction to the **theory of revolution** of the **1920s** with the reaction to the danger of **communism**. Another important reason for the orientation towards the politics was the belief that the society could be Christianized more easily "**from the top to the bottom**".

Although **fundamentalism** acquired a political identity after the **World War II**, it is not correct to identify it with **radicalism**. That's because **fundamentalism** is, in fact, a religious phenomenon while **radicalism** is a political phenomenon that demands the radical change of the whole or a part of the social-political order, and that adopts violence rather than reformism for the change.³ The description of **fundamentalism** by western and pro-western media organs through expressions such as ugly, intolerant, pro-violence, not recognizing right to life for the opposed etc. is because of confusing it erroneously with **radicalism**.

1970s and **1980s** are the years when **communism** is no more a danger for **fundamentalists**, and **secular humanism** is seen as the main danger. For them,

³ Encyclopedia Ana Britanica, V. 18. , entry "radikal".

the factor underlying the problems of humanity had been diagnosed, and this was **secular humanism**. In those years, **fundamentalists** were oriented to the field of education by quitting, although partially, the politics. According to them, fight must be made in the field where values are produced in order to ensure an orientation to religion to solve the problems, and that field was **education**.⁴

As it will be understood from what has already been said, **fundamentalism**, which has its source in the **Christian** theology, is in fact a movement of return to religion that came to being as a reaction to the results of a project proper to the western world,⁵ that is- of modernism. Would it be a correct deduction to confine fundamentalism only to the western world and **Christian** theology by looking at its manifestations? Isn't it possible to attribute the same thing to the **Islamic** world and theology? In my opinion, there are two different aspects to answer this question. The first one is that the answer is related to the tendencies of modernization of non-western civilizations- that is of Islamic world, since it is the result of a project proper to the Western world. The second one is that the answer is related to whether fundamentalism may have its source in Islam (in the Koran), since it is a religious, theological element.

Before getting to answer the question, it would be convenient to say the basic qualities of **modernism**, which is the main reason of issue of **fundamentalism**, and constitutes the background of it. Modernism expresses the systematic form of organization consisting of **capitalist** production and **state-nation**, which was initiated by **Renaissance, Reform** and **Enlightenment** movements in Europe and which influenced the whole world. This social reality has three dimensions that are economic, social and cultural. Therefore it is necessary to refer to the explanation of these three dimensions in order to understand the results of modernism.

Capitalism is a kind of social formation containing “*rational capital accounting*”, “*freedom of market*”, “*rational technology*”, “*accountable law*”, “*free labor*”, “*commercialization of economic life*”, “*psychological estrangement*”, “*individualistic family system*”, and “*discovery of the magic of the world*”.⁶ The framework needed for the ideology of the **capitalist** world was provided by the **philosophy of Enlightenment**. This philosophy was based on a mechanist, materialistic tradition having its basis as one-sided determinism. The most important quality of it was the belief that the progress in science and technology determined all fields of social life. Science of the **capitalist** society has never surpassed this rough materialism, since it is the basic pre-condition of the estranging production that lays the basis

⁴ Gilles Kepel, Tanrı'nın İntikamı, tr. S. Kırmız, İstanbul, İletişim Yayınları. , 1992, pp. 133-164.

⁵ Anthony Giddens, Modernliğin Sonuçları, tr. E. Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yay. , 1994, p. 156.

⁶ Alan Macfarlane, Kapitalizm Kültürü, tr. R. H. Kır, İstanbul, Ayrıntı Yay. , 1993, p. 264.

of capitalist exploitation. The obligatory result of this is the dominance of **material-value**.⁷ The generalization of the **material-value** resulted in the homogenization of cultural values by becoming dependant on the **material-value** -that is in the homogenization of culture. Homogenization is the inevitable result of **capitalist** content, but not of the progress of forces of production. That's because capitalist life requires the dominance of uniformity.⁸

Putting the **capitalist** society upon material bases somewhat caused metaphysics to be driven out of the social life. In fact, capitalist ideology doesn't eliminate the **metaphysical** longing; -that is the religion- of man. But it adapts it to the new world. In other words, it excludes it from the field legitimized by the social order.⁹ In that way, a **laic-secular** society is formed. It is not so much possible to claim that **laic-secular** society, formed by capitalist production relations, is the concretized form of happiness. The reduction of human relations to production relations has driven people to depression rather than make them happy, since the new society has become a society in which exploitation and repressions are legitimized through manipulations and, the individual has been left all alone without any support in the mass.

For the development of **capitalism**, it is obligatory not only to centralize political system but also to grant autonomy to economy. If economy remains in the hands of **patriarchal** power, capitalism cannot develop. It is as a result of this obligation that **mercantilism** was transformed into industrial capitalism and absolute monarchies into **state-nation**. In other words, **state-nation** came to being as a natural result of the increase of horizontal and vertical cooperation between the individuals in the framework of the development of the market mechanism.¹⁰

As a **state-nation** ideology, **nationalism** is a development caused by the industrial society organization and nations are a result of political adaptations of nationalist ideologies. It is nothing but a legend to define nations as ethnical entities determined by God. Nationalist ideology occasionally transforms the existing cultures into nation and it occasionally creates nation itself and usually eliminates the existing cultures. That is the reality."¹¹ The basic impasse of nationalist ideologies is that it imposes by force an upper-culture to the lives of the majority of people and, in some cases, of all of them in a society where sub-cultures dominate.¹² It is

⁷ Samir Amin, *Avrupa Merkezçilik*, tr. M. Sert, İstanbul, Ayrıntı Yay. , 1993, p. 91.

⁸ Amin, *ibid*, p. 139.

⁹ Amin, *ibid*, p. 39.

¹⁰ Amin, *ibid*, p. 39.

¹¹ Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, tr. B. E. Behar – G. G. Özdoğan, İstanbul, İnsan Yay. , 1992, p. 94.

¹² Gellner, *ibid*, p. 107.

an incorrect thought that nationalism claims to base on folk-culture while forming an upper-culture -that is to protect folk-culture while building an anonymous mass culture.¹³ **State-nation** is the protector of upper-culture and of capitalist economic system, which shows that it is not people-based but elite-based adopting a certain political economy.

The design of **modernism**, which recognized slogans of **liberty**, **equality**, and **fraternity** inherited from the **French Revolution of 1789**, followed an opposite way to that of hopes and ideals. Those who claimed that modernism is objective science-based hoped that sciences would enable not only to take nature under control but also to develop the world, the self and ethics, to create equitable constitutions, and even to bring happiness to man. However, with **modernism**, nearly all fields such as science, ethics, law, art, economics etc. were institutionalized and rationalized as autonomous fields; and all these structures were put under the control of special experts and were made far away from life.¹⁴ The impersonal participation to institutional formalization caused corruption in every part of the society and a general dissatisfaction.

Externalization of the human will, which results from the nature of institutionalization and bureaucratization, is the most important feature of modernism. That's the reason why people were arranged in a way to create a mass society. Therefore, people produced by the mass constitute the foundation of permanency of modernism. In **modernity**, the criterion of the acceptability of the individual to the society is the adaptation to institutionalized roles. As a result of this imposition of **modernism**, which is the regulation of life by bureaucracy, people fell into the labyrinth of orders given by the anonymously existing authority.¹⁵

Under the light of all these considerations, it seems possible to summarize the results of modernism, a project proper to the West, as follows: **Modern** society, which opposes to tradition by nature, eliminated both the individual and the "holly", which protected him from being a singular phenomenon in the name of a new self-producing, self-controlling and self-regulating system.¹⁶ As a requirement of the **capitalist** exploitation order, it put an end to differences by forming a homogeneous mass culture; built a centralized, totalitarian political system to protect its acquisition, and it became the guarantor of **authoritarianism**, **elitism**, and **individualism** instead of liberty, equality, and fraternity. **Fundamentalism** came to being in this situation, which the "**millennium**" belief qualified as the period of evil on the

¹³ Gellner, *ibid*, p. 205.

¹⁴ Madan Sarup. *Post-Yapısalcılık ve Post-Modernite*. tr. ,A. B. Güçlü, Ankara, Ark Yay. , 1995, p. 172.

¹⁵ Madan Sarup. *Post-Yapısalcılık ve Post-Modernite*. tr. ,A. B. Güçlü, Ankara, Ark Yay. , 1995, p. 172.

¹⁶ Alain Touraine. *Modernliğin Eleştirisi*, tr. , Hülya Tufan, İstanbul, Y. K. Y. , 1995,p. 44.

world, as a movement of return to religion for salvation.

As for the relation between *fundamentalism* and *Islam*, nowadays the word "*fundamentalism*" is used, sometimes explicitly and sometimes implicitly, to refer to Islam as an equivalent of intolerance, pro-violence and fanaticism. This propaganda is so great that recognition of *Islam* by a Muslim raises the risk for him to be qualified as *fundamentalist*.¹⁷ This is the real meaning attributed to fundamentalism while establishing a relation between *Islam* and *fundamentalism*, and also the real source of problem. Does this approach stem from an insidious hidden intention? The answer to this question is undoubtedly yes. Although *fundamentalism* may have had such an identity in the West, it is nothing but to reduce the phenomena to simple to talk about an "*Islamic fundamentalism*" by observing the events in the Islamic world from *New York*, or *Paris*, and without remembering that fundamentalism is a category born in the *Protestant* world.¹⁸

As already mentioned, there are two aspects from which one can try to find whether there may be a relation between *Islam* and *fundamentalism*: the first of them is from the aspect of modernization of *Islamic* societies as a cultural concept; the second one is from the aspect whether *fundamentalism* may have its source in Islam (in the *Koran*), since it is a religious phenomenon. It must be expressed in advance that *fundamentalism*, which came to being as a reaction to *modernism* in the form of a movement of return to religion and which defines itself as a movement having broken its relations with a certain tradition, is not a phenomenon specific to the *West*. The same things can be observed in the *Islamic* world as well. However, it would not be correct to identify the movements qualified as fundamentalist in the West with reactionary movements in the *Islamic* world. This is because the movements qualified as *fundamentalist* in the *Islamic* world are political reactions to local *pro-western* powers or to *Western* colonialism rather than protestations of religion. That's what *political Islam* is all about. Political Islam, which finds in *Islam* not only a religion but also an ideology, is both sociologically and philosophically a product of the *modern* world.¹⁹ The most obvious evidence of this is that it is directly aimed at the "*state*". According to *political Islamists*, as a result of taking the control of the state it will be possible both to have science and technology –that is wealth, and to re-islamize the society corrupted by *western* values.

It is certain that a external (or a guided, internal) threat underlies the thought of *political Islam*. That is also the reason why this current came to being in the 19th

¹⁷ Akbar, S. Ahmed, Post-Modernizm ve İslam, tr. O. Ç. Deniztekin. İstanbul. Cep-Düşün, 1995, p. 28.

¹⁸ Kepel, ibid, p. 9.

¹⁹ Oliver Roy, Siyasal İslamın İflası, tr. C. Akalın, İstanbul, Metis Yay. , 1994, pp. 17-18.

century. The **Islamic** world felt the need to defend itself against a technical, conqueror **Europe** for the first time in the 19th century. This defense was accompanied by interrogation. Why did **Muslim** societies lag behind **Europe**? Among those who searched answer to this question leded **Cemalettin Efgani, Muhammed Abduh** and **Reşid Rıza**, all of who were representatives of the **Selefiye** School. These representatives of the **Selefiye** movement are leaders of today's political Islamists. Since the **Selefiye** School attributed the reason of lagging behind **Europe** to the traditional religious understanding, it aimed at opposition to the religious tradition and at a return to religious fundamentals (**Koran and Sunnah**), as with early **fundamentalist** movements observed in the **USA**. But it differed from the movements in the **USA** in that it demanded the right to re-interpret (**ictihad**) the fundamentals rather than base on the obvious meaning of them. Another similarity between the early **fundamentalist** movements in the USA and the **Selefiye** School is that the former remained traditional on political area, and the latter did not emphasize on politics.

Today's thought of political Islam is based on the organization **İhvan-ı Müslüm in** founded by **Hasan el-Benna** in **Egypt** in **1928**, and on the organization **Cemaat-ı İslami** founded by **Ebu'l Ala el-Mevdudi** in **Pakistan** in **1941**. Basically, **political Islamists** adopt **Selefiye**. They demand a return to **Quran** and **Sunnah** as well. Their difference from **Selefiye** is that they are directly opposed to the state. According to them, the islamization of the society would be the product of a social and political action.²⁰

Although **political Islam** re-brings to the agenda the point of view of **Selefiye**, which claims that Islam is a universal system in no need to **modernize**, it adapts this model to the "**modern society**" –that is to the society where cultural, political and economic fields become different. This shows that political Islamists consider as a field of activity the modern society that produced them.²¹ For example the fact that they express the elements of a modern constitutional law such as **execution, legislation, judiciary, election, convention, parliament** etc. by using terms such as **icra, ifta, kaza, beyat, akid, şu'ra** etc. show that they try to fill the modern forms with the Islamic content, as if these forms were universal.

According to **political Islamists**, the Islamic society is possible only through the politics, but political institutions can operate well only through the virtue of people. As for the virtue, it can exist only when there exists an **Islamic society**.²² As it is seen, this situation is a vicious circle. How should this circle be overcome? **Islamic state** cannot exist without virtuous people; virtuous people cannot exist without Is-

²⁰ Roy, *ibid*, pp. 55-56.

²¹ Roy, *ibid*, p. 58.

²² Roy, *ibid*, p. 89.

lamic state. This problem is an impasse of the political Islam.

When it was understood that the approaches in the *Islamic* world aiming at the State did not give rise to desired results (although the control of state was taken in *Shiite Iran*, no alternative to the *West* has, at least for now, been formed yet), political Islamism was oriented towards a new form in the years **1980**, like fundamentalism, which acquired a political identity in the *USA* after *World War II*. and became far away from politics in the years **1970** and **1980**. Those who made efforts for an islamization *from the top to the bottom* were, from that time on, oriented towards an islamization *from the bottom to the top*. This new approach aims at transforming the society without discussing the state. According to the political Islamism charmed by *modernism*, this new form seems to be farther from *modern* values. In this approach, the target to take the control of the administration has not been given up, but the from-the-top project, which doesn't let discussion of the components of the political, economic and cultural fabric except for oral criticism, was replaced by the program of purification of the future. What was of principal value was, now, purification and moralization of the daily life.

This last point reached by *political Islam* thought do fundamentalist movements in the West reach the same as the one. However, it must be pointed out that political *Islam* has never acquired an ugly, intolerant, pro-violent, and recognizing no right to life to its opponent identity, as it is perceived today in the *USA*. On the contrary, it came to being as a movement of return to Islam and independence in reaction to colonialist *Western* world of the above-mentioned identity and to pro-western local powers. This is undoubtedly both a result and a product of the cultural-political practice created by *modernism*.

As for the relation between *fundamentalism* and *Islam* as a religion, it cannot be provided with an Islamic (*Koranic*) support. There is neither a *Koran*-based "*millennium*" belief nor an understanding that the *Prophet Muhammad* will return similarly to *Jesus Christ*. What's more, it is by no means possible to find a *Koranic* support for a pro-violent, intolerant, not recognizing right to life for the opponent *fundamentalism* with its current meaning.

*"You are the most blessed people for the whole world. You order goodness and forbid badness and believe in God"*²³ *"There is no compelling in the religion"*²⁴ *"God doesn't forbid you to do goodness and to treat equitably those who don't fight with you for about religion and who don't displace you, since God appreciates the justice enforcers."*²⁵ *"Do not attack unjustly, since God doesn't appreciate*

²³ The holy Quran, 3/110.

²⁴ The holy Quran, 2/256.

²⁵ The holy Quran, 60/8.

those who attack unjustly.”²⁶“We drew a way and a route for each of you. Had he desired, God would have made all of you from the same people...”²⁷ “Had your God desired, all humans on the earth would believe. So will you compel them to believe?”²⁸ “Combat with the believers of the books of revelation, except for the oppressors, in the best way and tell them: We believed both in our book and in your book.”²⁹ “If they turn away from it, you must only warn them; you are not sent as a guardian on them.”³⁰ “As long as a nation doesn’t change its situation, God doesn’t change its situation.”³¹ If we are to evaluate the matter in the framework of verses exemplified from the **Koran**, it will undoubtedly be understood that it is impossible to deduct a pro-violent, intolerant, extremist and not recognizing right to life for the others understanding.

In conclusion, if we go back to the question “**Is Islamic fundamentalism possible?**” we think that it would be correct to express this observation: It is possible to talk about the existence of a fundamentalism in the **Islamic** world as in the **Western** world, which came to being as a result of **modernism** and as a movement of return to religion in reaction to **modernism** and which looks, little or much like the **fundamentalism** in the **West**. But this is only a **reaction**, not an **action** that is pro-violent, intolerant, not recognizing right to life to its opponent and extremist, as it is mentioned nowadays in the **Western** world and by pro-western media organs. As for **fundamentalism** both with the above-mentioned meaning and with its other meaning resulting from **theology**, it doesn’t seem possible to find a support for it in the **Koranic** meaning.

Kaynakça

- » Akbar, S. Ahmed, Post-Modernizm ve İslam, tr. O. Ç. Deniztekin. İstanbul. Cep-Düşün, 1995.
- » Alan Macfarlane, Kapitalizm Kültürü, tr. R. H. Kır, İstanbul, Ayrıntı Yay. , 1993.
- » Alain Touraine. Modernliğin Eleştirisi, tr. , Hülya Tufan, İstanbul, Y. K. Y. , 1995. .
- » Anthony Giddens, Modernliğin Sonuçları, tr. E. Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yay. , 1994,
- » Encyclopedia Ana Britanica, V. 4. - 9. -18, *Encyclopædia Britannica Ultimate Reference Suite*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 2008.
- » Ernest Gellner, Uluslar ve Ulusçuluk, tr. B. E. Behar – G. G. Özdoğan, İstanbul, İnsan Yay. , 1992.
- » Gilles Kepel, Tanrı'nın İntikamı, tr. S. Kırmızı, İstanbul, İletişim Yay. , 1992.
- » Madan Sarup. Post-Yapısalcılık ve Post-Modernite. tr. ,A. B. Güçlü, Ankara, Ark Yay. , 1995.
- » Oliver Roy, Siyasal İslamın İflosu, tr. C. Akalın, İstanbul, Metis Yay. , 1994.
- » Samir Amin, Avrupa Merkezçilik, tr. M. Sert, İstanbul, Ayrıntı Yay. , 1993.
- » The Holly Quran.

²⁶ The holy Quran, 60/8.

²⁷ The holy Quran, 5/48.

²⁸ The holy Quran, 5/48.

²⁹ The holy Quran, 29/46.

³⁰ The holy Quran, 42/48.

³¹ The holy Quran, 13/11.

YAHUDİLİK VE HİRİSTİYANLIĞIN ENGELLİLERE BAKIŞI

*Mustafa Sami BAYBAL**

Öz

Çok eski tarihlerden beri insanlığın önemli problemlerinden biri olan engellilik, her yerde ve her zaman var olan bir olgudur. Bu olgunun dinle ilişkilendirilmesi de son derece tabiidir. Çünkü dinin konusu insandır ve insanın müdahil olduğu her konu dini de ilgilendirir. En azından bazı insanların hayatının bir parçası olarak karşımıza çıkan engelliliğin anlam alanı ile dini birbirinden koparmak oldukça zor olsa gerektir. İşte söz konusu ilişki bağlamında ilâhî dinler arasında önemli bir konuma sahip ve çok sayıda müntesibi bulunan Yahudilik ve Hıristiyanlığın engellilere nasıl baktığına ilişkin birtakım mülâhazalara, adı geçen iki dinin kutsal metinlerini de referans alarak yukarıdaki başlık altında yaptığımız çalışmada yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Hıristiyanlık, Engelliler, Tora, İncil.

Reflections On The Jewish and Christian Attitude Towards the Disabled People Abstract

Disability, being one of the most important problems of humanity since the very ancient times, is a fact that has existed everywhere and in all times. That this fact has been associated with religion is quite natural. This is because the subject-matter of religion is the human and every subject that matters the human also matters religion. It must be very difficult to sever the range of disability, as it appears to be part of at least some people, from religion. This study is intended to investigate, in the context of this relationship, how Judaism and Christianity –which possess an important status among the revealed religions and have a great number of followers– look at the handicapped people with a special reference to their scriptures.

Keywords: Judaism, Christianity, the disabled people, the Torah, the Gospel.

I. GİRİŞ

Bireysel düzeydeki bozuklukları ifade eden engellilik; bir yetersizlik veya özür nedeni ile yaşa, cinsiyete, sosyal ve kültürel faktörlere bağlı olarak kişiden beklenen rollerin yerine getirilememesidir. Engellilik bozukluk veya özürün, bireyin kültürel, sosyal, ekonomik ve çevresel uyumu ile etkileşimi içinde incelenir.¹

Engelli ise, doğuştan veya sonradan, herhangi bir hastalık veya kaza sonucu, bedensel, zihinsel, ruhsal, sosyal, duygusal ve duygusal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmesi nedeniyle toplumsal yaşama uyum sağlama ve günlük gereksinimlerini karşılamada güçlükleri olan bireydir.²

Engellilik, hiç şüphesiz her yerde ve her zaman var olan bir olgudur. Kadından erkeğine, yüksek gelirden alçak geliriye, bebeğinden yaşlısına, gelişmiş ülkelere geri kalmış ülkelere her kesimin ortak sorunu olabilmekte, günümüzde bu dünyada yaşayan milyonlarca engelli hayatını öyle ya da böyle sürdürmektedir.

Engellilik çok eski tarihlerden beri insanlığın problemi. Ve insanlığın problemi olarak var olan bir olgu dinin de konusunu teşkil eder. Zira dinin konusu insandır ve insanın müdahil olduğu her türlü konu dini de alâkadar eder. Dolayısıyla engellilik problemine ilişkin dinin bir sözünün olması ve en azından psikolojik olarak böyle bir gerçeğe katkıda bulunması son derece doğaldır.

Engelli birey ve ailesi açısından engel durumunu kabul etme, olumlu benlik kavramı oluşturma ve engel durumundan kaynaklanabilecek sorunları aşmada, olumlu katkıda bulunabilecek kaynaklardan biri de din olabilir. Çünkü din, bireyin kendini ve dış dünyasını tanıma, anlama ve buna bağlı olarak da bir yaşam felsefesi oluşturmaya açısından ona bir takım bilgiler sunar.

Din, engelli bireye karşılaştığı sıkıntıları aşmada moral desteği sağlama, kendisine her zaman yardımcı olacak ve sığınabileceği yaratıcısı olduğu duygusunu kazandırarak, yaşama sevincini artırma yanında, az önce belirttiğimiz gibi yaşadığı durumu kavramasına da katkı sağlayacağı bilişsel nitelikte bazı açıklamaları da ona takdim eder.³

Bu çalışmamızda, engelliler üzerine pek çok şey söyleyen İslâm'ın⁴ bir kenarda

* Doç. Dr. , N. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, msbaybal@konya.edu.tr.

¹ Geniş bilgi için bk. Adem Efe, "Engelli Birey ve Ailelerinin Sorunları, Toplumdan Beklentileri ve Din", ed. Ali Seyyar, *Manevî Sosyal Hizmetler*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2008, s. 201-221; Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Engellilere Karşı Bakış Açısının Tespiti", *Manevî Sosyal Hizmetler*, ed. Ali Seyyar, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2008, s. 180.

² Hamdi Döndüren, "İslâm'ın Engellilere Tanıdığı Kolaylık ve Ruhsatlar", *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003, s. 100.

³ Geniş bilgi için bk. Naci Kula, "Engellilik ve Din", *Diyanet Aylık Dergi*, Ankara, Mayıs 2004, sy. 161, s. 4-7.

⁴ Bu konuda yeterince çalışma olmakla birlikte, bir fikir vermesi açısından bk. İsmail Karagöz, "Kur'an'ın

tutarak; İlahî dinler kategorisine dahil ettiğimiz Yahudilik ve Hıristiyanlığın engellilere nasıl baktığına dair birtakım mülâhaza ve değerlendirmelerimizi, söz konusu iki dinin temel referanslarını da dikkate alarak konunun ilgilileriyle paylaşmak istiyoruz.

Biz burada Yahudilik ve Hıristiyanlığa, engellilere sağladıkları haklar ve yükledikleri sorumluluklar açısından bakmaya çalışırken; din alanını, sakatlıkla ilgili bütün kavramların çıkış kaynağı olarak kabul eden ve kutsal metinler üzerinden söz konusu çerçeveye çok farklı yaklaşan görüşlerin de karşımıza çıktığını ifade etmeliyiz. Örneğin, Mağdule Demircioğlu “Sakatlık ve Din” başlıklı kısa makalesinde, dini, Marksist teorik çerçevede ele almakta; sakatlığı, üretim ilişkilerinin tarihte meydana getirdiği eşitsizlikler bağlamında düşünmektedir. Bu noktada İslâm’ı, sakatlara karşı bakışı yönünden Hıristiyanlığa göre daha olumlu değerlendirmekle birlikte, genelde ilâhî dinlerin sakatlığa yaklaşımını, sadaka gibi sosyal yardımlaşma ağı çerçevesinde ve yine dinlerdeki peygamberlerin hayatlarında gözüken, hastaları iyi etme gibi mistik ve macik özellikleriyle ele almakta; bu iki özelliği dinin olumlu işlevi olarak değerlendirmektedir. Sonra da sonra sonuç sadedinde şunları söylemektedir:

“Kutsal metinlerde bir kurtarıcı kimliğine sahip olan kişilerin mucizeler yaratarak insanlar üzerinde etkin bir gücünün açığa çıkması sakatlar üzerinden verilmektedir. Kutsal metinlerde körlerin, sağır dilsizlerin, yürüyemeyen kişilerin ilâhî bir güce sahip olan ‘peygamberler’ aracılığıyla iyileştirildikleri yazılmaktadır. Bu ilâhî güç aracılığıyla iyileşen sakatlar yaşamlarında sürekli bu umutlar altında kendileri için bir kurtarıcı beklemekte ve bütün umutlarını bu kurtarıcıya bağlamaktadırlar. Yaşam zorluklarının kendisinden kaynaklı olduğunu içselleştirerek, problem çözmeyi ilâhî güçlere havale etmektedirler. Genellikle de sakatların büyük bir bölümü nesnel koşulların getirmiş olduğu sorunları çözmeye çaresizlik içinde dinî kurumlara başvurmuştur. Sakatlıklarını kader olarak görmekte ve böylelikle çileci bir yaşamı dinin yaptırımları altında sürdürmektedirler. Kısaca dinsel öğreti; dışlanan toplumsal kesimlere ‘Her şey yolundadır ve iyidir, kötü olan sensin. Sistem içindeki yerini kabul lenmeli ve uyum sağlamalısın. Ancak böylece huzura kavuşabilirsin’i vaaz eder. Bu anlayış dinin öngörülerini içselleştirmeye neden olur. Sakatın kendi sakatlığından dolayı çevreye, doğaya ve topluma karşı yabancılaşması aslında toplumsal çelişkilerin sakatlığı üzerindeki bir yansımasıdır. Çünkü bu çelişkilerin kaynağında bunalım ve krizler vardır. Bu bunalımdan çıkış ancak başkaldırma ve direnme yoluyla olur. Çileci bir yaşam çelişkilerin ve bunalımların olmadığı anlamına gelir. Oysaki sakatlık, iç kavgası olan, başlı başına bunalımları içinde barındıran bir olgudur. Sakatlığı aşmak dinsel anlayışın getirdiği düşünceleri aşmakla gerçekleşir.”⁵

→ →

Engellilere Yaklaşımı”, *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003, s. 33-58; Sancaklı, a. g. m. , s. 179-217.

⁵ <http://www.engelliler.biz/forum/archive/index.php/t-120826.html> (erişim: 25. 12. 2014).

Yapılan bir araştırmada doğuştan gelen bazı sebepler veya kaza, hastalık, doğal afet gibi nedenlerle engelli olan bireylere yönelik tutumlarla bireyin hayatında önemli ve geniş bir referans çerçevesi sunan dinin etkisiyle oluşan dinî tutumlar arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmadan elde edilen bulgular, yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik düzey gibi bazı değişkenler açısından da değerlendirilmiştir. Nihayet lise ve üniversite eğitimi alan öğrenciler üzerinde yapılan araştırma sonucu dinî tutumlar ile engellilere yönelik tutumlar arasında olumlu bir ilişki olduğu gözlenmiştir.⁶

Dinin engelliye bakışıyla alâkalı burada birkaç noktaya daha değinmenin faydadan hâlî olmadığını düşünüyoruz ve web ortamında engellilerle ilgili olarak paylaşılan bir yazıda geçen bazı ifadeleri burada aktarmak istiyoruz.

“Her şeyden önce engelli birey ve onun ailesi, başta “kabullenme” sorunu olmak üzere birçok sıkıntıyla karşı karşıya kalmak ve onlarla başa çıkmak zorundadır. Engelli birey ve ailesi açısından engel durumunu kabul, olumlu benlik kavramı geliştirme ve engel durumundan kaynaklanan sorunlarla başa çıkma ve onları çözmede, olumlu katkı sağlayacak kurumlardan birinin, din olduğunu söylememiz mümkündür. Yine din, insanların gidişine ayak uydurmak zorunda oldukları bir dünyada psikolojik denge kurmanın yollarından biridir. İnsanların dış dünyayı algılamalarında ve kendini o dünyada belirli bir yere yerleştirme modeli olarak fonksiyon görür. Engelli birey ve yakın çevresi de engel durumunu kabul etmede, içinde bulunduğu halden dolayı girdiği stresle başa çıkmada ve kendini ayarlamada dinden ve onun ortaya koyduğu dünya görüşünden yararlanabilir.

Engelli birey ve ailesi içinde bulunduğu, yaşadığı durumdan dolayı zaman zaman kendi kendine, “niçin ben / biz?”, “neden bu olay benim / bizim başımıza geldi?”, “Allah niye beni / bizim çocuğu seçti?”, “ben niye böyleyim?” vb. gibi çeşitli şekillerde engel durumunu sor(gula)ma, anlama, anlamlandırma yoluna gitmektedir. Dolayısıyla bu tür soruların cevabını bulmada veya içinde bulunduğu durumu anlamlandırmada engelli insan dine müracaat eder. Çünkü din insanın hayatta karşılaştığı her olay ve duruma hazır ve anlamlı cevaplar veren ve ona nasıl yaşaması gerektiği hususunda yol gösteren bir zihni muhtevalar sistemidir. Ayrıca din hayata anlam ve gaye kazandırır. Bununla birey hayatın insana yüklediği krizleri karşısında mânen güçlenir.”⁷

II. YAHUDİLİĞİN ENGELLİLERE BAKIŞI

“Hepimiz Tanrı tarafından yaratıldık. Bunu aklımızda tutarsak kimsenin mükemmel olmadığını anlarız” sözü, aslında bütün ilâhî dinlerin insana bakış açısını

⁶ Geniş bilgi için bk. M. Naci Kula, “Bedensel Engellilere Yönelik Tutumlar ile Dinî Tutumlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 2007, c. 19, sy. 3, s. 511-524.

⁷ <http://ozelegitimokulu.tr.gg/ENGEL%26%23304%3B-%C7COCUK-VE-A%26%23304%3BLES%26%23304%3B-SORUNLARI.html> (erişim: 25. 12. 2014).

yansır. Burada amaç, karşımızdaki insana, Tanrı'nın ona bahsettiği potansiyele ulaşma ve birey olarak yeteneklerini tam mânâsıyla kullanma gücünü kazandırmaktır. Yahudiliğin kutsal kitabı olan Tora'nın emrettiği iki şey son derece önemlidir: İlgı göstermek ve saygı duymak. Karşımızdaki ister sağlıklı olsun, isterse engelli, değişen bir şey yoktur. Hepimizin birbirimize ihtiyacı olduğunu ve engelliliğin de hayatımızın bir parçası şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini asla unutmamız gerekmektedir.

Meşhur Yahudi filozofu Musa bin Meymun, Rönesanstan beri Batılılarca bilinen adıyla Maymonides (1135-1204), "Delâletü'l-Hairîn" adlı eserinde, beden in refah ve sıhhatinin, enteletekuel mükemmelliğ in ön şartı olduğunu dile getirmektedir. Zira beden sağlıklı olunca, düşünme, idrak ve hikmete nüfuz etme doğru bir şekilde tezahür edecektir, demektedir.⁸ Dolayısıyla bedeni hiçbir zaman hakir görmeyen⁹ ve beden sağlığını dikkate alan Yahudilik; hem bedenlerde yara açılmamasını¹⁰ ve dövme işareti konulmamasını¹¹ emretmiş, hem de kutsal saydığı mensuplarının yani Yahudilerin beden in sağlam ve sağlıklı olması için **Kaşer*** hükümlerine çok büyük önem atfetmiştir.¹² Burada anlaşılması gereken, Yahudiliğ in insana, hayata, hattâ bir hayvanın hayat hakkına bile saygı göstermeyi¹³ ön plânda tutan bir din olduğu, sağlıklı kalabilmenin gerekleri yerine getirilmediğ i takdirde engelli hâle gelmenin çok uzak olmadığıdır.

Yahudiliğ in sözlü dinî edebiyatı diye bilinen ve Tevrat'ın şifahî yorumu olan Talmud'da¹⁴, insanların engelli kişileri nasıl gördüğ ü hakkında bize fikir veren şöyle bir öykü vardır. "Bir zamanlar Rabi Şimon ben Elazar adındaki büyük bir haham, Tora çalıştıktan sonra evine dönerken "çirkin bir adam" ile karşılaşmıştır. Tora'nın o güzel sözcüklerini öğrendikten sonra o çirkin kişiyi görmek, hahamı şoka uğratmış ve "Bu ne kadar çirkin bir adam!" demiş. Karşısındaki adam çirkin olabilirmiş ama aptal değilmiş. Çok içerlemiş ve şöyle demiş: "Neden gidip de beni yapan Satanatçı'ya (yani Tanrı'ya) ne kadar çirkin bir şey yaptığ ını söylemiyorsunuz?" Rabi Şimon ben Elazar, sözlerinin incitici ve yanlış olduğunu anlamış ve adama, kendisini

⁸ Mehmet Aydın, "Yahudilik'te İnsan Sağlığı", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Konya, 2011, Yıl: 6, sy. 12, s. 17.

⁹ Yusuf Besalel, "Beden", *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş. , İstanbul, 2001, I, 101.

¹⁰ Levililer, XXI/5.

¹¹ Levililer, XIX/28.

* Kaşer (Koşer): "Uygun, helâl, geleneklere göre kabul edilebilir" anlamına gelir. Genellikle, dinî kurallara uygun olarak hazırlanan yiyeceklerin tümü ve bu tip gıdaları satan kasap ve gıda dükkanlarına verilen isimdir. Bk. Besalel, "Kaşer", a. g. e. , II, 313-314.

¹² Aydın, a. g. m. , s. 10.

¹³ Levililer, XXIV/21.

¹⁴ Geniş bilgi için bk. Geoffrey Wigoder, "Talmud", *Dictionnaire Encyclopédique Du Judaïsme*, Éditions Robert Laffont S. A. , Paris, 1996, s. 982-988; Mehmet Aydın "Talmud", *Ansiklopedik Dinler Sözlüğ ü*, Damla Ofset A. Ş. , Konya, 2005, s. 738-740.

affetmesi için yalvarmış. Bu öykü bize her birimizin Tanrı tarafından yaratıldığını öğretir. Bunu aklımızda tutarsak, kimsenin mükemmel olmadığını ve kimsenin çirkin olmadığını anlarız. ”

Yukarıdaki satırlar, Rav Mendy Chitrik'in Şalom gazetesinde yayımlanan, bizim deinternet ortamında müşahade ettiğimiz ve Aşkenaz Cemaati Hahamı Estreya Seval Vali tarafından da Türkçeye çevrilen “Bir İlahiyat Problemi Olarak Yahudiliğin Engellilere Bakışı” adlı iki makalesinin ilkinden alınmıştır ki¹⁵; ikinci makalesi de aynı başlığı taşımaktadır.

Rav Mendy Chitrik ilk makalesinde yukarıda yer verdiğimiz örnekten sonra konumuzla ilgili şunları söylemektedir:

“Yahudi Kanunu (Alaha)¹⁶ uyarınca engelli kişilerin, diğerlerine göre farklı hak ve sorumlulukları vardır. Toplum değiştikçe kanun gelişir. Hahamlar bazen toplumda bir değişim meydana geldiğini fark eder ve bu değişimi, kanuna yerleştirmenin yollarını bulur. Bazen de Yahudi toplumunda değişimi gerçekleştiren, kanunun kendisidir.

Eskiden işitme engelli kişiler, iletişim kurmayı öğrenemezdi. Bu yüzden de anlayamayan kişiler olarak muamele görürlerdi. Geçtiğimiz iki yüzyıl zarfında işitme engelli çocukları eğitmeyi öğrendik. Böylece bu çocuklar, toplumdaki yerlerini eksiksiz alabilmektedir. Hahamlar da bu duruma uyum göstererek, işitme engelli kişilerin Yahudi yaşamında daha büyük bir rol oynamasını mümkün kılmıştır.

Görme engelli kişiler, her zaman konuşarak iletişim kurabilmiştir. Yahudi kanunu, görme engelli kişileri her zaman korumuş ve diğer insanlar gibi saygı görmeleri gerektiği konusunda ısrar etmiştir. Yahudi kanunu bu açıdan zamanın ilerisindeydi...”¹⁷

Yazısında, engelli kişilerin Yahudi kanununu uygulamada karşılaşılabileceği bazı zorlukları ele almaya çalışacağını belirten Chitrik, “Ancak bu konuya eğilmeden önce, saygı değer öğretmenim Lubavitch Rabi Menachem Mendel Schneerson'un, İsrailli engelli asker ve sporculara hitaben (19 Ağustos 1976 tarihinde) yaptığı konuşmadan, bir bölümü aktarmak istiyorum” diyerek şu satırlara yer verir: “Fiziksel bir zayıflık veya eksikliği bulunan kişinin üzülmesi için hiçbir neden yoktur. Bu durum, aslında Yüce Yaratıcı'nın o kişiye engelleri aşma ve sıradan insanların başaramadığı şeyleri başarma imkânını veren özel ruhanî güçler bahşettiğini gösterir.

‘Üzülme’ terimi hiç kimse için kullanılmamalıdır. Aksine bu kişilerin, sıradan in-

¹⁵ <http://arsiv.salom.com.tr/news/print/24949-Bir-ilahiyat-problemi-olarak-Yahudiligin-engellilere-bakisi.aspx> (erişim: 02. 07. 2015).

¹⁶ Geniş bilgi için bk. Besalel, “Alaha”, a. g. e. , I, 51-54.

¹⁷ <http://arsiv.salom.com.tr/news/print/24949-Bir-ilahiyat-problemi-olarak-Yahudiligin-engellilere-bakisi.aspx> (erişim: 02. 07. 2015).

sanların sahip olduklarının çok ötesinde özel güç ve yetenekleri vardır; Tanrı katında özel ve 'fevkalâde'dirler. Dolayısıyla, aslında ne olduklarını gösteren bu sıfatla adlandırılmaları gerekir: 'Fevkalâde'. Bu sıfat, onların neşe ve özgüvenin canlı örnekleri olmasını sağlayan sıra dışı özelliklere vurgu yapar ve fiziksel ya da bedensel durumuna bakmaksızın her kadın ve erkeğin, 'Yukarı'daki Tanrı'nın parçası' olan bir ruha sahip olduğunu gösterir ve bu, her türlü engeli aşar. ”¹⁸

Chitrik'in ilk makalesinde, “Yahudi Kanununun Söylemleri” diye bir alt başlık altındaki açıklamaları da konumuzun Yahudiliğe ait kısmının anlaşılması açısından son derece önemlidir. O, şöyle demektedir:

“Engelli kişiler ve Yahudi toplumu ile etkileşimleri konusundaki pratik ve etik meseleler, Yahudi kanunu yetkililerinin fazla dikkatini çekmemiştir. Oysaki bu meselelerin, önemli insanî, hukukî, etik ve finansal sonuçları vardır. Yahudi Kanunu (Alaha) bazı Yahudilerin, Tora ve din âlimlerinin tüm emirlerini yerine getirmelerine engel olan, fiziksel ve duygusal kısıtlamalara sahip olduğunu kabul eder. Yahudi Kanunu, engelli kişilerin bazı emirleri yerine getiremediklerinden ötürü suçluluk duymamaları ve engelli kişilerin, insan olarak değer ve ruhaniliğinin hiçbir şekilde azalmaması gerektiğinin altını çizer. Alaha'nın yaptığı, bu kişileri Yahudi sıfatıyla ellerinden bütün geleni yapmaya teşvik etmek ve topluma, dinî vecibelerini yerine getirebilmeleri için, onlara yardım etmesini öğütlemektir.¹⁹

Chitrik, yukarıdaki ifadelerine katkı sadedinde şu noktaya da vurgu yapmaktadır: “Toplumun, zihinsel engelli kişilere yardımcı olma zorunluluğu konusunda, Rabi Moshe Sofer'in on sekiz yaşındaki bir kadın hakkındaki duyarlı sözlerini örnek göstermek mümkündür: Geçiminden de, tıbbî bakımından da bir tek babası sorumlu değildir. Bu kişi, toplumun bakmakla yükümlü olduğu bir yoksul gibi muamele görmelidir. Engelin türü ve derecesi, kişinin Alaha karşısındaki durumunu önemli oranda etkileyebilir. Örneğin belli bir engeli olan kişi, dinî vecibesini farklı bir şekilde yerine getirebilir ya da o vecibeden muaf tutulabilirken, başka bir engeli olan kişiye aynı muafiyet tanınmayabilir. Engelin 'derecesi', bu konuda karar verme yetkisi hahamlar tarafından kabul edilmiş bir kişi (**posek**)* tarafından belirlenmelidir. ”²⁰

İbn Meymun, Mabel ile ilgili kurallar çerçevesinde birtakım açıklamalar yaparken bazı şeylere dikkat çekmiştir. Özellikle Mabel görevlilerinin (Kohanim veya

¹⁸ <http://arsiv.salom.com.tr/news/print/24949-Bir-ilahiyat-problemi-olarak-Yahudiligin-engellilere-bakisi.aspx> (erişim: 02. 07. 2015).

¹⁹ <http://arsiv.salom.com.tr/news/print/24949-Bir-ilahiyat-problemi-olarak-Yahudiligin-engellilere-bakisi.aspx> (erişim: 02. 07. 2015).

* Posek; Alaha (Yahudi Dini Hukuku) Uzmanı. Geniş bilgi için bk. Besalel “Posek”, a. g. e. , II, 511-512.

²⁰ <http://arsiv.salom.com.tr/news/print/24949-Bir-ilahiyat-problemi-olarak-Yahudiligin-engellilere-bakisi.aspx> (erişim: 02. 07. 2015).

Koenler), en iyi ve en güzel elbiseler giyinmelerinin emredildiğini²¹ belirten İbn Meymun, bir hata veya kusuru olan kimsenin Mabed'de ilâhî hizmete kendini adanmayacağını, ruhbanlıktan atılan kimselerin de buna dâhil olduğunu ifade etmiştir.²²

Nitekim Levililer'de bu durum çok net bir şekilde şöyle ortaya konmuştur: Rab Musa'ya şöyle dedi: "Harun'a de ki, 'Soyundan gelecek kuşaklar boyunca kusurlu olan hiç kimse yiyecek sunusu sunmak üzere Tanrısı'na yaklaşmasın. Kusurlu olan, sunağa yaklaşamaz: Kör, topal, yüzü arızalı, organlarından biri aşırı büyümüş, kolu veya ayağı kırık, kambur, cüce, gözü özürlü, uyuz, yarası kabuk bağlamış ya da hadım. Kâhin Harun'un soyundan bu kusurlara sahip hiç kimse Rab için yakılan sunuyu sunmak üzere sunağa yaklaşmayacak. Çünkü kusurludur. Tanrısı'na yiyecek sunusu sunmak üzere sunağa yaklaşamaz. Böyle bir adam Tanrısı'na sunulan kutsal ve en kutsal yiyecekleri yiyebilir. Ancak perdeye ve sunağa yaklaşmayacaktır. Çünkü kusurludur. Tapınağımı kirletmesin. Onları kutsal kılan Rab benim.'"²³

Levililer'de ifadesini bulan yukarıdaki sözlerden hareketle araştırmacı Saul M. Oylan, bir çalışmasında aynı duruma işaret etmiş ve şöyle demiştir: "Fiziksel kusuru olan yani engeli olan görevlinin Mabed içinde sunak gibi çok özel yerlere yaklaşması yasaktır, bununla birlikte eşit tabakadan oluşan kişilerin yaptıkları âyinlere katılmaları da yasaktır. Bu tür aktivitelerden ayrı tutulmaları, kusurlu olan görevlileri sağlam olanlardan derece olarak daha aşağı bir seviyeye getirmektedir. Prestij olarak daha yüksek olan âyinlere katılamamalarına rağmen, kusuru bulunan görevliler derece olarak görevli olmayanlardan üstün kabul edilir."²⁴

Yahudi hahamları, Levililer, 21/18-20'de listelenen kusurların sadece birer örnek teşkil ettiğini, bunların dışında sözlü Tora ile bilinen başka kusurların da bir Koen'i görevden alıkoyduğunu öğretmişlerdir. Onların verdikleri listeye göre, bir Koen'i kutsal görevden ve Mizbeah'ın ötesine geçmekten alıkoyan toplam yüz kırk tane bedensel kusur mevcuttur. Zaten bedensel kusuru olan bir Koen'in Bet-Amikdaş (Kudüs Mabedi)'ta kutsal görev alamaması, Tora'nın 613 emrinden biridir.²⁵

Aslında bedensel kusurlu Koenler'in kutsal görevi yapmaları yasak olmasına karşın, daha önce zikrettiğimiz gibi "kutsal" nitelikli yiyeceklerden Koenler'e ayrılan

²¹ Çıkış, 28/2.

²² Hatice Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş. , İstanbul, 2010, s. 175.

²³ Levililer, 21/16-23.

²⁴ Saul M. Oylan, *Rites and Rank: Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton University Press, New Jersey, 2000, s. 112.

²⁵ Moşe Farsi (Çeviri ve Düzenleme), *Tora ve Aftara (Vayikra)*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş. , İstanbul, 2006, III, 462.

kısımlarda eşit pay sahibi olmaları, onların, Tanrı'nın gözünde diğer sağlam Koenler'den herhangi bir farkı olmadığını gösterir. Tanrı'nın bu Koenler'i görevden alıkoyması, onları değersiz kabul ettiğini göstermez. Fakat ne yazık ki birçok insan, bedensel kusurlu olanları "uygun" görmez ve örneğin, bir krala ya da benzeri bir yöneticiye elçi olarak göndermez. Dolayısıyla "insanların gözünde" uygun olmayan bu Koenler'in, Tanrı'ya yönelik görevlerde kullanılması, yine "insanların gözünde" Tanrı'ya yönelik bir değer ve saygı eksikliği anlamına gelebileceğinden, Tora bu kişileri görevden alıkoymuş, yine de, Tanrı'nın gözünde diğerleriyle tamamen eşit kutsiyete sahip olduklarını vurgularcasına, normal Yahudilerin yiyemeyeceği "kutsal" yiyeceklerden onlara diğer Koenler'le eşit pay vermiştir. Bu da sürekli fizikselliği ön plânda tutan insanlara yönelik açık bir mesajdır.²⁶

Daha önce ismini zikrettiğim Saul M. Olyan başka bir çalışmasında, "Yahudi kutsal metinlerinde birçok örnekte engelli kimselerin zikredildiği görülmektedir" dedikten sonra körlüğün kusur olarak görülmesine karşın, lânetler arasında fazlaca yer almadığını söylemektedir.²⁷ Körlüğün sıkça cahillik, güçsüzlük ve birilerine bağımlılık gibi özelliklerle ilişkilendirildiğini ileri süren Olyan, Yeremya, 31/7-9'u da örnek göstererek, kör ve total erkeklerin derece olarak hamile kadınlarla bir tutulduğunu kaydetmiştir. O'na göre sağrlık ve dilsizlik, körlüğün aksine kutsal metinlerde kusur olarak yer almaz; ancak, sağır ve dilsizler, kusurlu olan körler ve diğer kusurlularla ilişkilendirilip kusurlu olarak sınıflandırılırlar. Bununla birlikte sağır ve dilsizler zavallılık, cahillik ve savunmasızlıkla ilişkilendirilip tanımlanırlar.²⁸

Olyan, konuyla ilgili açıklamaları kapsamında şu önemli hususa da dikkat çekmektedir: "Engelli olmanın nedeni, Tanrı takdiri ile nadiren ilişkilendirilir. Çıkış, 4/11'de Yahve'nin kendisi konuşabilme, görebilme ve duyabilmenin yanı sıra, körlük, sağrlık ve dilsizlik gibi engellerden de kendisinin sorumlu olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında engelli olmanın nedenini, günahlara bir ceza olarak açıklayan, insanın günah işlemesinden Tanrı'nın hoşnut olmadığını ifade eden birçok metin de vardır..."²⁹

Nitekim Yahudi kutsal metinlerinde "engelli olmanın, Tanrı ile olan ahite uymamakla (itaatsizlikle) alâkalı olduğu" şeklinde bazı yorumlar da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Tora'nın Tesniye (Yasanın Tekrarı) bölümünde 28. babın hemen başında, "Eğer Tanrınız Rab'bin sözünü iyice dinler ve bugün size ilettiğim bütün buyruklarına uyarsanız, Tanrınız Rab sizi yeryüzündeki bütün uluslardan üstün kılacaktır. Tanrınız Rab'bin sözünü dinlerseniz, şu bereketler üzerinize gelecek ve si-

²⁶ Tora ve Aftara, III, 466-467.

²⁷ Saul M. Olyan, *Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s. 121.

²⁸ Olyan, *Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences*, s. 122.

²⁹ Olyan, *Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences*, s. 122.

zinle olacak”³⁰ sözleri yer aldıktan sonra bu bereketler teker teker sıralanır. Daha sonra da İsrail halkı şayet Rab’biyle yaptığı ahdi bozarak Tanrı’nın buyruklarına uymazsa, başlarına gelecek olan lânetler de ard arda zikredilir. Bu zikredilen lânetler arasında çalışmamızla alâkalı olması bakımından şu sözler oldukça dikkat çekicidir: “Rab sizi delilikle, körlükle, şaşkınlıkla cezalandıracak. Öğle vakti körlerin karanlıkta el yordamıyla yürüdüğü gibi yürüyeceksiniz. Yaptığınız her şeyde başarısız olacak, sürekli sıkıştırılacak, yağmalanacaksınız. Sizi kurtaran olmayacak.”³¹

M. Miles adlı bir başka araştırmacı “Journal of Religion, Disability & Health (2002) vol. 6(2/3) pp. 149-204” adlı bir dergide yayınladığı “Disability and Deafness, in the context of Religion, Sprituality, Belief and Morality, in Middle Eastern, South Asian and East Asian Histories and Cultures: annotated bibliography” başlıklı makalesinde, Talmud’un asıl metnini oluşturan Mişna’da engellilerle ilgili geçen bazı yasaklamalar ve muâfiyetleri izah etmeye çalışmıştır. Miles’in Mişna’dan hareketle verdiği bilgilere göre sağır-dilsiz, zihinsel engelli aynı zamanda âkil baliğ kimselerin kurbanı veya adağı kabul edilmez veya geçerli değildir. Sağır-dilsiz, kör ve zihinsel engelli birinin - bu durumu geçici olup da düzelmesi durumu harici - yaptığı boşanma geçersizdir. Yine sağır-dilsiz biri menkul mülkiyetlerle ilgili konularda işaretlerle veya ağız hareketleriyle iletişim kurabilir. Bunun yanında duyma yeteneği olan birinin öküzü, sağır-dilsiz, zihinsel engelli ve fakat akil-baliğ olmayan birinin ökülüne zarar verdiği davada sağlıklı kişi sorumludur; aksi bir durumda yani özürünün ökülüne sağlam birinin ökülüne zarar verdiğinde engelli kişi kusurlu değildir, ancak o engelli başka birinin gözetimi altında ise böyle bir durumda sorumlu olur. Ayrıca Mişna’nın bir bölümünde yer aldığı kadarıyla kesik ayaklı birinin takma bacakla dışarı çıkması bazı âlimlere göre caiz, bazılarına göre ise yasaktır.³²

Daha önce ismini zikrettiğimiz ve çalışmasından söz ederek ortaya koyduğu iki makalesinden ilkinde dikkatimizi çeken bazı fikir ve görüşlerine yer verdiğimiz Rav Mendy Chitrik, yine ilk makalesinde engelli kişinin, Şabat ve Yahudi bayramları konusunda herkesle aynı kurallara uymak zorunda olduğunu, dolayısıyla engelli bir kişinin Şabat gününün kutsallığını bozmayacağını ifade ettikten sonra, engellinin şayet hayatî bir tehlikesi yoksa **Kipur*** günü oruç tutması gerektiğini söyler. Ona göre zaten hayatî tehlike durumunda Tora ve din âlimlerinin emir ve kurallarının, üç tanesi hariç tümü göz ardı edilebilir. Yine de engelli kişiler için geçerli olan özel kurallar vardır.³³

³⁰ Tesniye, 28/1-2.

³¹ Tesniye, 28/28-29.

³² <http://www.independentliving.org/docs7/miles2007.pdf> (erişim: 09. 07. 2015).

* Kippur (Yom Kipur): Yahudilerin yıllık oruç günü olan Kefaret Günü’ne verilen İbranice isim. Geniş bilgi için bk. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 399; Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s. 396.

³³ <http://arsiv.salom.com.tr/news/print/24949-Bir-ilahiyat-problemi-olarak-Yahudiligin-engellilere->

Chitrik, söz konusu ilk makalesinde yukarıdaki açıklamalara yer verip, engellileri ortopedik engelliler, görme engelliler ve işitme engelliler şeklinde üç kısma ayırdıktan sonra her bir engelli grubunun Yahudi kanunları çerçevesinde neleri yapıp yapamayacağını tartışır. Biz bu tartışmaları onun dilinden olduğu gibi makalemize almakta fayda mülâhaza ediyoruz.

“Yardımsız yürüyemeyen engelli bir kişi Şabat günü, kişinin normalde nesnelere taşıyamayacağı yerlerde bile tekerlekli sandalye, baston, koltuk değneği ya da yürüteç kullanarak topluma karışabilir. Yahudi kanunu bunları kişinin uzuvlarının yerine geçen mekanik destekler olarak görür. Ancak bu mekanik destekler, yardımsız yürüyebilen bir kişiye sadece fazladan denge sağlayacaksa, Şabat günü kullanılamaz.

Dua şalı talit’in, tekerlekli sandalyenin koltuk veya arka kısmında taşınmasına izin verilir; çünkü talit, tekerlekli sandalyeye bağlı sayılır. Bu durum, Şabat günü elinde taş tutan bir çocuğu taşımaya benzer.

Engelli bir kişi, Şabat günü bacak desteği takabilir; çünkü bu, giysisinin bir parçası olarak kabul edilir. Takma uzuv türünden protezler, toplum içinde bile takılıp çıkarılabilir, çünkü bedenin parçası sayılırlar.

Motorlu olan tekerlekli sandalyeler ve elektronik cihazların Şabat ve bayram günlerinde kullanılması ciddi bir Alaha sorununa yol açmaktadır. Bu yüzden, Şabat ve bayram günleri, elektrikle çalışan tekerlekli sandalyeleri toplum içinde kullanmaktan kaçınmak gerekir.

Görme engelli kişi, kendisi ve başkaları için tehlike oluşturmaması şartıyla, cuma akşamı Şabat mumu yakmalıdır. Âmâ kişi sinagogta giderken, rehber köpeği ona eşlik edebilir. Köpek, sahibinin toplu halde dua etme emrini yerine getirmesini sağladığından, sinagogun kutsiyetini ihlâl etmiş sayılmaz. Âmâ kişi, baston kullanmadan yürüyemiyorsa, Şabat günü toplum içine karışmak için baston kullanabilir, çünkü baston, giysi olarak kabul edilir.

Hiç görmeyen ya da görme kaybı olan kişi, braille alfabesi veya büyük puntolarla yazılmış dua kitabı, Tevrat ya da İbranice başka bir kitabı taşıyabilir. Görme engelli kişi, Şabat başlamadan önce açmış olsa bile, Şabat günü ses kayıt cihazı veya radyo kullanamaz; çünkü ‘ses yaratma’ veya ‘bir sesin duyulmasına sebep olma’ (Haşmat Kol) yasağını çiğnemiş olur.

Âmâ bir kişi, gökyüzünde Yeni Ay belirlediği zaman şükran duaları (Kiduş Levana) okumakla yükümlüdür; bu duaların gözle görülen nesnelere okunmasına rağmen. Hanuka şamdanını (menora) yakma konusunda, şükran duasını mümkünse o kişinin yerine başkalarının okuması tercih edilir. Âmâ kişi, Pesah öncesinde evde mayalı ekmek parçalarını (hamets) arayamaz; bunu aileden başka bir kişi yapmalıdır.

İşitme engeli olan kişi, Şabat günü duymasına yardımcı olacak bir kulaklık takabilir; çünkü bu, kişinin giysisinin bir parçasıymış gibi kabul edilir. Ancak sesin yüksekliğini ayarlayamaz. Eğer kulaklık ya da pili, gözlüğüne monte edilmişse, bunları Şabat süresince toplum içinde takabilir. Buna karşın bir işitme destek cihazı cepte taşınamaz; zira o durumda, kişinin bedeninin veya giysisinin bir parçası olarak kabul edilmez. Piller,

→ →
bakisi. aspx (erişim: 02. 07. 2015).

Şabat günü kullanılmak üzere bir kemere sabitlenebilir. Uygulanan kanun ilkesi, bir cihazın taşınıyor değil, giyiliyor olması ve ihtiyaç duyanın fiziksel ihtiyacına karşılık vermesidir.

İşitme engelli kişi, hafta arası günlerde, **hazanı*** ve Tora'nın okunmasını duyabilmesi için sinagogda mikrofon kullanılabilir; ancak Şabat veya bayram günleri, hatta **Roş Aşana'da*** koç boynuzunun (şofar) üflenişini duyması için mikrofon kullanılamaz. **Purim'de*** **Megila'nın*** okunuşunu duyabilmesi için mikrofon kullanılabilir. İşitme engeli olan kişi, Tora ve Megila'nın okunmasını duyma emrini, bu kitapları kendisi okuyarak da yerine getirebilir.

Zekâ geriliği, öğrenme zorlukları, sara ya da başka akut veya kronik hastalıkları olan insanlar, Tora ve din âlimlerinin bütün kurallarını, ellerinden gelenin en iyisini yaparak yerine getirmelidir.³⁴

Rav Mendy Chitrik, haftalık siyasî ve kültürel gazete olan Şalom gazetesinde yayımladığı ve birinci makalesiyle aynı başlığı taşıyıp o makalenin devamı niteliğindeki ikinci makalesinde, engelli kişilerin evlilik, çocuk sahibi olma, dualar ve diğer yasal zorunluluklarıyla alakalı çok sayıdaki etik ve pratik konuyu ele almaya devam etmiş ve şu bilgilere yer vermiştir:

“Engelli bir kişi, aile saflığı uygulamaları, evlenmek ve çocuk sahibi olması açısından, tüm Yahudilerin sahip olduğu hak, ayrıcalık ve yükümlülüklerle sahiptir. Ortopedik engeli bulunan bir kadının aile saflığı kurallarını yerine getirmesi, özel bir hassasiyet gerektirir. Ruhanî arınma havuzuna (mikve) girer ve çıkarken özel önlemler alınmalıdır. Eşinin ona refakat edebileceği gibi, erişim kolaylığı için rampa veya bir indirme kaldırma ekipmanı sağlanmalıdır. Engelli kadın mikve'nin duşuna giremiyorsa, bu son duştan vazgeçebilir, çünkü evinde zaten yıkanmıştır. Kadının engeli, kendi kendini muayene etmeye fiziksel olarak imkân vermiyorsa veya göremiyorsa, mikve öncesi bez muayenesi (bedika) başka bir kadın tarafından yapılabilir.

Engelli kişiler -engelleri, bir çocuğa bakmalarını imkânsız hale getirmiyorsa- çocuk sahibi olma mecburiyeti dâhil, bütün Yahudilerin yerine getirmek zorunda olduğu emirlere uymalıdır. Zekâ geriliği ya da akıl hastalıkları olduğu halde cinsel açıdan aktif kişilere, rutin bir şekilde doğum kontrolü veya kısırlaştırma yapılmamalıdır. Her vakayı ayrı ayrı değerlendirmek üzere uzman bir hahama başvurmak gerekir.

* Hazan: Sinagogda görev yapan din adamı, bk. Besalel, “Hazan”, a. g. e., I, 205.

* Roş Aşana (Roş Haşana): Yahudi takviminde yılbaşı olan Roş Haşana, Tişri (Eylül-Ekim) ayında başlayıp iki gün devam eder. Yahudi inancında Roş Haşana, kâinatın ve insanın kaderinin yeniden belirlenişini ifade eder. Roş Haşana'nın en önemli özelliği, hayvan boynuzundan yapılmış şofarın üflenmesidir. Geniş bilgi için bk. Baki Adam, “Roş Haşana”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s. 103.

* Purim: Yahudilerin kurtuluş bayramıdır. Yahudi takviminde Adar ayının (Şubat-Mart) on dördünde başlar ve bir gün sürer. Geniş bilgi için bk. Baki Adam, “Purim”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s. 105.

* Megila: Rulo şeklinde döndürülerek toparlanan parşömen üzerinde el yazısı ile yazılı dinsel öyküye verilen ad. Mişna'nın Moed fazlının onuncu bölümü... bk. Besalel, “Megila (Tomar)”, a. g. e, II, 390.

³⁴ <http://arsiv.salom.com.tr/news/print/24949-Bir-ilahiyat-problemi-olarak-Yahudiligin-engellilere-bakisi.aspx> (erişim: 02. 07. 2015).

Engelli bir kadının, çocuğuna bakamayacaksa bile kürtaj yaptırmasına izin verilmez. Çocuğun bakımını toplum üstlenmelidir. Çocuğun bir kurumda bakılmasındansa, Yahudi bir çift tarafından evlât edinilmesi tercih edilir.

Engelli bir çift çocuk sahibi olamıyorsa, evlât edinmeleri tavsiye edilir. Anne ve babada fiziksel, duygusal ya da psikolojik engeller varsa bile, araştırmalar evlât edinilmiş çocukların bunlardan kötü yönde etkilenmediğini göstermiştir. Evlilik ve çocuk sahibi olma konusunda daha ayrıntılı bilgi edinmek için uzman bir dinî yetkiliye başvurmak gerekir.

Engelli erkekler, engellerinin elverdiği ölçüde günde üç kez dua etmeli ve mümkünse on erkekten oluşan grupta (minyan) dua etmek üzere sinagoga gitmelidir. Engelli erkek, dua şalını (talit) giymek ve tefilin sarmak zorundadır.

Sol kolu bir nedenden dolayı tam gelişmemiş veya felçli olan erkek, yine de tefilin'ini sol koluna sarmalıdır. Ancak sol kolu hiç olmayan erkek, tefilin'ini sağ koluna sarmalıdır.

On üç yaşını dolduran engelli erkek çocuğun **Bar-Mitsva'sını*** yapmasına yardım edilmeli, elinden geliyorsa haftanın Tora bölümünü okumak üzere çağrılmalı ve ilgili duaları etmelidir. Gerekirse bir Tora rulosu evine götürülmeli ve evinde Tora okunabilmesi için, bir **minyan*** toplanmalıdır. On iki yaşını doldurmuş olan kız çocuğu için evde kutlama yapılmalıdır.

³⁵

Son olarak Chitrik'in, makalesinde, engellilere ait özet olarak sıraladığı çeşitli Yahudi kanunu hükümlerine, hemen arkasından da engelli kişilerin bireysel, ailevi ve toplumsal yükümlülüklerine ilişkin yapmış olduğu önemli tespitlere aşağıda yer vermek istiyoruz:

“Engeli, zihinsel olmayan erkek, minyan'ın üyesi sayılır.

Engelli bir kişi, mahkemede tanıklık yapabilir.

*Engelli bir kişi, Kipur günü oruç tutmalı, **Pesah'ta*matsa*** yemeli, Roş Aşana'da şofar dinlemeli ve engelinin izin verdiği ölçüde, yetişkin bir Yahudi'nin yerine getirmek zorunda olduğu bütün emirlere uymalıdır.*

*Tekerlekli sandalyeye mahkûm olan engelli bir kişi, **şiva*** haftası boyunca yas tutma kurallarına uymalıdır.*

Tekerlekli sandalyeye mahkûm olan engelli bir kişi, talit giyip tefilin sararak, sandalyesinde (ayakta okunması gereken)

* Bar-Mitsva: 13 yaşında bir erkeğin ibadet topluluğuna kabul töreni. Geniş bilgi için bk. Besalel, “Bar-Mitsva”, a. g. e. , I, 95-97.

* Minyan: Tefila, Tora okunması, Kadiş gibi dinsel törenlerin cemaat olarak ifa edilebilmesi için 13 yaşını aşmış en az on Musevî erkeğinin mevcudiyetinin gerekliliği, bk. Besalel, “Minyan”, a. g. e. , II, 410.

³⁵ <http://www.salom.com.tr/newsdetails.asp?id=83545> (erişim: 29. 06. 2015).

* Pesah (Fisih): İsrailoğulları'nın Mısır topraklarından çıkışının anısına bir çeşit bahar festivali olarak kutlanan ve İbrani takvimine göre Nisan'ın 15'ine denk düşen bir Yahudi bayramı. Geniş bilgi için bk. Gündüz, “Pesah (Fisih)”, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 305.

* Matsa: Mayalanmayı kabarmayan hamurdan yapılmış, Yisraeloğulları'nın Mısır'dan acele ile çıkarken yemiş oldukları ekmek, bk. Besalel, “Matsa (Hamursuz)”, a. g. e. , II, 389.

* Şiva: Aile yakınlarından biri vefat eden kişinin yerine getirmesi gereken görevlerden. Yaşlı kişinin yedi gün zarfında yas tutması gerekir ve işine gitmesi yasak olup; onu ziyaret etmek bir mitsvadır. Şiva yasına bayram ve Şabat günlerinde ara verilir, bk. Besalel, “Şiva (Yedi)”, a. g. e. , III, 680.

Amida* duasını dahi okuyabilir.

Görme engelli bir kişi, duayı ezbere okuyabilir.

Kısmen gören ya da hiç görmeyen bir erkek, karşıdan karşıya geçmek için, daha mikve'ye dalmayan eşinin koluna girebilir.

Kısmen gören (tam mânâsıyla âmâ olmayan) bir kişi, evlilik ya da boşanma sözleşmesi imzalamada veya başka yasal işlemlerde, tanıklık yapabilir.

Kısmen gören kişi, başkaları için Tora okuyabilir, duaları yönetebilir, hazanlık yapabilir.

Evlenmek üzere olan işitme engelli bir kişiye, evlilik sözleşmesi (ketuba) yüksek sesle okunmayabileceği gibi, işaret dili ile de okunabilir.

Sağır ve dilsiz kişiler, Yahudi bir yetişkinin uymak zorunda olduğu emirlerden muaf tutulur.

Engelli kişilerin tümü, hastanede yatıyorlarsa bile, yiyeceklerle ilgili bütün kurallara uymak zorundadır. Bu kural, sadece ağızdan beslenebilenler için geçerli olup, dışarıdan müdahale ile beslenmek zorunda olan, yani damardan, burundan veya doğrudan mideden beslenen kişiler için geçerli değildir.

Aile ve toplum bireyleri, mümkün olan her durumda engelli kişinin hayatını olabildiğince eksiksiz ve üretken bir şekilde geçirebilmesi için, destek vermek zorundadır.

Aile üzerindeki parasal ve psikolojik yükü arttırsa bile, engelli kişinin dışarıda bir kuruma gönderilmesi yerine evde bakılması tercih edilmelidir. Ancak evde bakımı mümkün kılabilmek için cemaat liderlerinin aileye yardım etmesi şarttır. Aile fertleri üzerindeki baskı o kadar yoğun olabilir ki, yardım görmedikleri takdirde, bir kuruma başvurmaktan başka çareleri kalmaz.

Engelli kişilerin sinagoğa gitmesine, talit giymesine ve tefilin sarmasına yardım edilmelidir. Engelli kişilerin, engellerinin izin verdiği oranda dua etmelerine ve emirleri yerine getirmelerine yardımcı olunmalıdır.

Engelli kişiler, hiçbir ayırım yapılmadan, toplumun tam bir ferdi olarak kabul edilip, öyle muamele görmelidir. Toplum, varolan finansal kaynaklarına göre onlara uygun tesis ve hizmetleri sunmalıdır. Engelli kişilerin sinagogdaki dualara katılması ve diğer dinî vecibelerini yerine getirebilmesi için, cemaatin parasal durumuna göre sinagogda rampa, hatta Şabat asansörü inşa edilmelidir. Engelli kadınların, normal evlilik ilişkilerinde bulunabilmesi için mikve'ye erişimleri sağlanmalıdır.

Sinagog, okul ve kütüphanelerde hiç görmeyen ya da kısmen gören kişiler için büyük punto veya braille alfabesi ile basılmış kitaplar; işitme engelliler içinse, işaret dili bilen kişiler bulunmalıdır. Okula gidemeyen fiziksel engelli çocuklara özel ders olanakları sağlanmalıdır. Özel ihtiyaçları olan engelli çocuklar için özel okullar açılmalıdır.

Bütün insanlar eşittir ve Tanrı'nın 'görüntüsünde' yaratılmıştır. Tora, engelli kişileri onurlandırmamız ve onlara saygı göstermemizi özellikle emreder (Levililer 19:14): "Duymayan birine lanet etme. Görmeyen birinin önüne engel koyma. Tanrı'dan çekin. Ben Aşem'im."

Yahudi kanunu engelli kişileri Tanrı'nın emirlerini uygulama konusunda

* Amida: İbadetin ayakta yapılan bölümü. Bk. Besalel "Amida (Ayakta Duruş)", a. g. e. , I, 61-62.

eşit derecede sorumlu ve yükümlü görür. Ayrıca genel anlamda din hukuku, özel anlamda ise Yahudi kanununun nüanslarına âşinâ olmayanlara pek 'merhametli' değilmiş gibi görünebilirler. Oysa işaret ettikleri, engelli kişilerin Tanrı katında diğer herkesle eşit oldukları, Yahudi toplumunun ve genel toplumun üyeleri olarak katılımlarının tam olması gerektiğidir.

Yahudiliğin gereklerine tam mânâsıyla uymak demek, engellilere karşı sadece acıma duymak ve onlarla empati kurmak değildir. Bu duygular çok içten ve gerçek olabilir; önemlidirler de. Ancak eşitlik ilkesi gözardı edildiği takdirde, inancın getirdiği sorumluluklardan muaf tutulmaya yol açarlar.

Yahudi kanununun vurgulamaya çalıştığı, toplumun bir ferdi olmanın aynı zamanda toplumun -tartıştığımız durumda Yahudi kanununun- yasa ve kurallarının getirdiği bütün zorunluluklarda aktif bir rol oynamak anlamına da gelebileceğidir. Engelli kişiler, toplumun 'eksik' üyeleri değildir. Dolayısıyla toplumun diğer üyeleri gibi kanuna tam mânâsıyla uymak zorundadırlar.

Kanun, engelli kişilerin bazı şartları yerine getirmede zorlanabileceğini dikkate alır. Bu yüzden Yahudi kanunu alanında hüküm verme yetkisi olan kişiler, engelli kişilerin Yahudi toplum yapısına katılımını sağlarken, bir yandan da kanunlara uymada karşılaşılabilecekleri zorlukları hesaplar ve dengeyi sağlamak için mücadele eder. Gerekli 'uyarlamalar' kanun kapsamı içinde yapılmalıdır ki, dinî vecibeler tam anlamıyla yerine gelebilsin.

Dinî konularda karar verme alanında, bir önceki neslin önde gelen otoritelerinden Rabi Moses Feinstein'in çok ilginç bir responsa'sını örnek olarak vermek isterim. Rabi Feinstein'a sorulan soru şuydu: Âmâ bir adam, sinagoga rehber köpeği ile birlikte gelebilir mi? Rabi Feinstein cevabında şöyle der:

- Âmâ bir kişi de herkes gibi dua etmeye mecburdur.
- Evinde dua edebilir ama herkes sinagogda dua ederken, engeli yüzünden kendini evde dua etmeye zorlanmış hissederse, üzülüp dışlandığını düşünebilir.
- Toplu halde Tora okumak gibi bazı dinî vecibeler ancak sinagogda yerine getirilebilir.
- Görme engelli pek çok kişi, rehber köpeklerine muhtaçtır.

Rabi Feinstein araştırmaya devam eder ve Talmud'da yer alan bir tartışmanın, âmâ bir kişinin sinagoga rehber köpeği ile girebileceği kararı ile sonuçlandığını keşfeder! Böylece kararını dayandıracığı temeli bulmuştur. Ancak Rabi Feinstein, köpek cemaati ürkütmesin ve rahatsız etmesin diye âmâ kişinin girişe yakın bir yerde ve sıra başında oturmaya çalışmasını önerir. Bu artık hemen bütün sinagoglarda genel bir uygulama haline gelmiştir.

Denge kurmak derken kastettiğim işte budur: Engelli kişinin katılımını kolaylaştırmanın yolunu aramak ve onu, cemaatin bütün üyeleri gibi, topluma dâhil etmek.³⁶

Belki son olarak şunu söylemeliyiz ki; Yahudilik'te yukarıdaki geniş açıklama-

³⁶ <http://www.salom.com.tr/newsdetails.asp?id=83545> (erişim: 29. 06. 2015).

larda görüldüğü üzere engelli kategorisine giren insanlara ilişkin pek çok hüküm karşımıza çıktığı gibi; her ne kadar çalışmamızı doğrudan ilgilendirmese de özürülü ya da kusurlu hayvanlarla ilgili de bazı kurallar dikkat çekmektedir. Örneğin, Tora'da geçen şu iki sözün, konumuzun anlaşılması açısından oldukça ilginç olduğunu söyleyebiliriz:

“Bir hayvanın özü varsa, topal ya da körse, herhangi bir ciddi sakatlığı varsa, onu Tanrınız Rab'be kurban etmeyin.”³⁷

“Tanrınız Rab'be herhangi bir özü, kusuru olan sığır ya da koyun kurban etmeyeceksiniz. Tanrınız Rab bundan tiksindir.”³⁸

Şu an itibarıyla Yahudi İstanbul Hahambaşılığı genel sekreteri olarak görev yapan Yusuf Altıntaş'ın engellilerle ilgili görüşünü de burada zikretmenin çalışmamıza katkı sağlayacağını düşünüyoruz. Ona göre Allah'ın yaratmasında bir noksanlık yoktur. O, her şeyi mükemmel vâreder, yaratılıştaki bizim gördüğümüz özürler, insanın kendi eliyle sebep olduğu şeylerdir. Çünkü Allah mükemmeldir, kemal sahibi olan yaratıcıdır, O'nda herhangi bir noksanlık (eksiklik) sadır olmaz. Tanrı salt iyidir, O'ndan kötü bir şey vâki olmaz.

Yusuf Altıntaş bu görüşlerine ilave olarak şuna da dikkat çekmektedir. “Artık bugün engelliler toplumda kabul görmüş durumdadır. Gerek devlet, gerekse bireyler onlara normal bir insan gibi bakmaktadır. Onlar eksikliklerini hem maddî güç olarak, hem de zihinsel olarak kapatmış durumdadırlar. Onların hayatlarını kolaylaştırıcı her şey düşünülmektedir. Bunu iki taraflı aşabilmişlerdir. Engellilere yaklaşım bizim toplumdaki (Türkiye) gibi değil...”

III. HİRİSTİYANLIĞIN ENGELLİLERE BAKIŞI

Hiristiyanlığın engellilere bakışını irdelediğimizde, en başta bu dinin kutsal metinleri ve o metinler etrafında merkezileşen birtakım yorumlardan hareketle bazı noktalara dikkat çekebiliriz. Bu bölümde elbette ki bazı İncil metinlerinden söz edecek olmakla birlikte, hem konunun anlaşılması hem de bir mukayese yapma imkânı verme açısından birtakım araştırma ve analizlere de yer vermeyi düşünüyoruz.

Öncelikle son derece dikkat çekici olması ve farklı bir yaklaşım sergilemesi açısından Hiristiyan dünyasına ait bir web sitesinde rastladığımız, Hiristiyanlığın engellilere bakışıyla alakalı şu yorumu burada aktarmak istiyoruz:

“Âdem'i Tanrı direk kendi elleriyle bir kerede yarattı ya da insan vücudu evri-

³⁷ Tesniye, 15/21.

³⁸ Tesniye, 17/1.

min sonucu oluştu. İlk haliyle o beden mükemmeldi ve ölümsüzdü, yargı günü bize verilecek cennetsel bedenlerimiz de aynı şekilde mükemmel olacaktır. İnsan ruhu nu Tanrı yarattı ve yaratıyor. Ama günümüzde Tanrı asla insan bedeni yaratmıyor. İnsan bedeni yaratma görevi Tanrı'nın çocukları olan insanlara verilmiştir. Evli çiftler birleşir ve beden yaratılır. Bu konuda O'nunla işbirliği içindeyiz. İçine ruhu koyan Tanrı'dır. Ancak Âdem ve Havva'nın düşüşünden sonra dünyaya günah ve ölüm girmiştir. Şu an bilim adamlarının da anlayamadığı bir sebepten ötürü insanlar ölmeye başlamıştır. Kısacası bedenlerimiz bozulmuş ve kusurlu olmuştur. Dolayısıyla beyindeki kusurlar zihnî engellere neden olurken, diğer organlarımızdaki kusurlar farklı engellere neden oluyor. Bu engelli doğma hali, insanoğlunun aynı ölüm gibi bir lânetidir. Sorun, en başta bedenimizi Tanrı'nın bu şekilde yaratmamış olması, bizim sonradan bozmuş olmamızdır. İşin sonunda engelli insanların da, sağlıklı insanların da ruhları Tanrı tarafından özellikle verildi, hepimiz kendi koşullarımıza ve ruhumuza ne kadar değer verdiğimizize göre yargılanacağız. Engelli insanlara verilen farklı lütuflar vardır..."³⁹

Engellilerle alâkalı yukarıda zikredilen bu bakış açısı her ne kadar bazı araştırmacılarca da desteklense de, bilhassa "Allah (Baba)'ın sadece insanı yarattığı ve günümüzde asla insan bedeni yaratmadığı" şeklindeki ifade oldukça sıkıntılı gibi durmaktadır. Zira Hıristiyan inancına göre de beden ve ruhu ile tüm insanların ve her şeyin yaratıcısı Allah'tır.⁴⁰ Ayrıca engelli doğma halinin, insanoğlunun bir laneti olarak görülmesi de tartışma konusudur.

Genelde Hıristiyanların engellileri toplumdaki dışlama ya da onları hor görme, eksik ilan etme gibi bir yaklaşıma sahip olmadıkları gözlemlenmiştir. Bunun yanı sıra engellilere yönelik olarak onları toplum hayatına kazandırma, onlara kilisede alan açma vb. gibi çalışmalar Hıristiyan dünyasında yakın tarihe kadar pek olmamış, çok nadiren görülmüştür.

Hıristiyanlığa baktığımızda, Yahudilik'te olduğu kadar ibadetler ve kurallar manzumesine çok fazla rastlanmamaktadır. Hıristiyanlara göre Hıristiyanlık daha çok kalbî (hissî) bir durum olup, kişinin doğru hislere ve düşüncelere sahip olarak yaptığı eylemler bütünüdür.

Günümüzde, Hıristiyanlığın zorunlu ibadet yönüyle kendisinden çok daha sistematik olan Yahudilik ve İslâmiyete nazaran kolay tatbik edilebilir gözükten ibadetleri vardır. Bunlar Pazar günleri kiliseye gitmek, vaftiz olmak, dua etmek ve rahiple günah itirafında bulunmak gibi sınırlı sayıda zorunluluklardır. Bu anlamda engellilere yüklenen zorunluluk, sorumluluk ve kolaylıkları araştırdığımızda önümüze net

³⁹ www.hristiyanforum.com, (erişim: 20. 02. 2015).

⁴⁰ Markos, 10/6; Vahiy, 4/9-11.

bir tablo çıkmamıştır. Yani ibadet yönü fazla detay içermeyen ve yerine göre mezhepler arasında farklı ibadet (âyin) uygulamalarının karşımıza çıktığı Hıristiyanlık'ta "engelliler için ibadet ya da dinî yükümlülükler" diye bir başlığı aramak yetersiz kalmıştır.

Engelli insanların ve aile bireylerinin engellilik durumlarını anlamlandırmada dinî inançlarını nasıl kullandıklarını ve engelli olarak başlarından geçen zorluklara nasıl tepki gösterdiklerini gün ışığına çıkarmayı amaçlayan nitelikli bir araştırmanın -ki bu araştırma ABD'de yapılmıştır- bulgularını özet olarak makalemizde aşağıda görüleceği üzere paylaşmak isteriz.

Araştırmayı yapan yazar (Linda L. Treloar) iki gruptan oluşan 30 kişiyle röportaj yapmıştır: Bunlar, farklı türden gelişim yetersizliği bulunan çocuklarına bakan 13 aile ve fiziksel engelli 9 kişidir. Bununla birlikte 8 katılımcı da yazarın çalışmasına belli noktalarda katkı sağlamışlardır. Söz konusu araştırmaya katkı sağlayan katılımcıların önemli bir çoğunluğu beyaz olup, 1998 yılında A. B. D. 'nin güney batısında yer alan büyük bir şehirde yaşamışlardır.

Katılımcılar, engellilikle ilgili ruhsal-manevî deneyimleri üzerinde etkisi olan Protestan Hıristiyan kilisesinin engelliler için ileri düzey bir kaynaştırmayı sağlaması gerektiğini önermektedirler. Hem engelli yetişkinler hem de aileler kiliseyi dinî inanç kazanımını ve gelişimini kolaylaştıran önemli bir sosyal kurum olarak görmektedirler. Fakat birkaç katılımcı kilisenin, onları konuk almaya ve onlara yardım etme açısından hazır olma durumunun ne kadar kısıtlı olduğundan bahsetmiştir. Katılımcılar, kiliseye engellilik ve dinî destek deneyimini teolojik açıdan anlaşılmasını destekleyecek uğraşlara girmesini önermektedirler. Yine katılımcılar engelliliğe ilâhî bir anlam yüklemek için kilisenin ileri düzeyde desteğine ihtiyaç duyduklarını vurgulamışlardır. Engelliliği anlamlandırmada İncil'e dair bilgi eksikliği birkaç katılımcı için manevî sıkıntıya, kilise ve Tanrı'dan uzaklaşmaya neden olmuştur. Dolayısıyla kiliseler açıkça ve doğrudan engellilikten ve bundan doğan çeşitli durumlardan birçok seviyede bahsetmelidir ki, kilise liderleri ve cemaat, engelliliğe dair teolojik bir temele sahip olabilsinler.

Araştırma, Hıristiyanların İncil tabanlı inançlarıyla engelliliği nasıl anlamlandırdıkları ve engelli olarak yaşadıklarına nasıl yaklaştıklarına özgün bir bakış getirmiştir. Bu çalışma, dinî inançların engelli insanlar ve aileleri için denge sağlayıcı bir güç olarak tanınmasına destek veren çalışmalardan biridir. Katılımcıların dinî inançları, zorluklarla başa çıkmada ve birçok olumlu yönde onlara katkı sağlamıştır.

Bu araştırmadaki engelli yetişkinler ve aile bireyleri, yaşamlarının engellilikten

kaynaklanan onca zorluğa rağmen bir amaca hizmet ettiğine inanıp, mutlu ve minnettar yaşamayı seçmişlerdir.”⁴¹

Daha önce Yahudiliğin engellilere bakışından söz ederken çalışmasına atıfta bulunduğumuz M. Miles, yine “Journal of Religion, Disability & Health” (2002, vol. 6(2/3) pp. 117-129) adlı dergide “Some Influences of Religions on Attitudes Towards Disabilities and People with Disabilities” başlığıyla yazdığı makalesinde Hıristiyanlığın engellilere bakışına ilişkin bazı hususlara vurgu yapmaktadır. Ancak internet ortamında ulaşabildiğimiz söz konusu mütalâalardan önemli bulduğumuz birkaçına burada dikkat çekmek istiyoruz.

M. Miles’in araştırmasında ifade ettiğine göre, Hıristiyan metinleri çeşitli hastalığa yakalanmış ve birtakım engelli insanların tedavilerinden bahseder. Bu hikâyeler, bazen dinî öğretinin hassas noktalarını içerir ya da İsa’nın misyonunu engelleyen bir sonucu vardır.⁴² Yani aşağıda referanslarını verdiğimiz metinlerde, İsa’nın tedavi ettiği insanlara “kimseye söyleme” dediği halde o insanların sözlerinde durmamaları ve günden güne kendisine gelen hastaların sayısında artış olması nedeniyle O’nun misyonuna engel olunmasından söz edilmektedir.⁴³ Engellilik durumuna karşı İsa’ya verilen bu mucize çağlar boyunca elde edilememiştir; ancak Hıristiyan kilisesi kayıtlarına göre engelliler için M. S. 360’ta bakım hizmetleri başlatılmıştır. Küçük Ermenistan’da Sebasteia (bugünkü Sivas) piskoposu Eustathios, insanlarda şekil bozukluğu veya engel teşkil eden hastalıklara yakalanmış kişilere hizmet etmek için bir bakımevi kurmuştur. Bunu Caesarea’lı (Kayserili) Basil tarafından yapılan hizmetler takip etmiş ve benzeri hareketler birkaç yüzyıl boyunca yavaş yavaş Batı’ya yayılmış, hattâ Kuzey-Batı Avrupa kıyılarına kadar ulaşmıştır.⁴⁴

Miles’e göre Hıristiyan teologlar uzun süre kesin cevaplara ulaşmadan “sakatlığın-engelliliğin” anlamları üzerine düşünmüştür. St. Augustine, insanlar için “zayıf fikirlilik” kavramını, “Cennet’ten düşen insan doğasının nesillere aktarımı olduğu” görüşünü desteklemek için kullanmıştır. Başka bir yerde, “zekâ geriliği olan bir kişinin İsa’ya saygı göstermesi”; St. Augustin tarafından, reenkarnasyona inananların, “zekâ geriliği olan kimselerin önceki hayatlarında çok günahkâr oldukları” şeklindeki söylemlerini yalanlamak için kullanılmıştır.⁴⁵

Yine Miles, makalesinde, reformcu Martin Luther’in, engellilik ile ilgili kendisi-

⁴¹ Geniş bilgi için bk. Linda L. Treloar, Çev. Mehmet Bahçekapılı, “Engellilik, Dini İnançlar ve Kilise: Engelli yetişkinlerin ve aile bireylerinin deneyimleri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2012, sy. 27, s. 211-230.

⁴² Yeni Ahit’te (İncil) geçen metinler için bk. Matta, 9/1-8; Markos, 1/40-45, 2/1-12, 7/31-37, 8/22-26; Luka, 5/12-26.

⁴³ www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J095v06n02_12#.VZ4_SF_tmko (erişim: 9. 7. 2015).

⁴⁴ www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J095v06n02_12#.VZ4_SF_tmko (erişim: 9. 7. 2015).

⁴⁵ www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J095v06n02_12#.VZ4_SF_tmko (erişim: 9. 7. 2015).

ne ithaf edilen “Fenâ halde özürlü ve zaptedilemez çocuğun boğulması gerekir” şeklindeki fikirleri yüzünden bazen olumsuzca eleştirildiğini, ancak yakınlarda yapılan bir çalışmanın Luther’in bu konuyla ilgili görüşlerini ve davranışlarını yalanladığını ve bu iddiaların yanlış aktarıldığını, muhtemelen Luther’in, böyle bir çocuğun insan olup olmadığına veya insan şeklini almış şeytan olup olmadığına şüpheye düştüğünü ifade etmiştir.⁴⁶

Pauline A. Otieno, “Disability Studies Quarterly” adını taşıyan bir dergide yayımladığı “Biblical and Theological Perspectives on Disability: Implications on the Rights of Persons with Disability in Kenya” başlıklı yazısında, üzerinde durmaya çalıştığımız konu ile alakalı önemli tespitlere yer vermiştir. Biz de bu tespitlerden bir kısmına bu makalemizde işaret etmek istiyoruz.

Otieno’nun yazısında yer alan bilgilere göre; İncil, engelli olmayı bir hastalık olarak görmüştür. İncil’de adı geçen en yaygın hastalıklar körlük, sağırılık, dilsizlik, cüzzam ve felçtir. Görme bozukluğu, antik zamanda en yaygın fiziksel engellilik şeklidir. Yaşlılıkta görme kaybına uğrayan Isaac (Yaratılış, 27/1), Jacob (Yaratılış, 48/10), Eli (1. Samuel, 3/2, 4/15) ve Ahiya Shilomite (1. Krallar, 14/4) gibi kişiler hâricinde engelli olmanın, doğal sebeplerine Kutsal Kitap’ta değinilmez. Engellilik Tanrı’ya atfedilir. Eski Ahit yazarlarının genel görüşüne göre; Tanrı, günahtan dolayı ya da insanların itaatsizlikleri için, kendi gazabının bir gereği olarak ihlâllerde ceza karşılığında sakatlığı getirmiştir. Engellilik, cahillik ve inançsızlığın neticesinde bir lânet olarak görülmektedir.⁴⁷

Pauline A. Otieno, görüşlerini sıralamaya şöyle devam eder: İncil, engelli olmayı bir lânet olarak ve itaatsizlik, küfür ve cehalet sonucu olarak tasvir eder. Yine İncil, günah ve özürsüzlük arasındaki bağlantıyı destekler. Bu bağlantı, İncil’de geçen, “İsa yolda giderken doğuştan kör bir adam gördü. Öğrencileri İsa’ya, “Rabbî, kim günah işledi de bu adam kör doğdu? Kendisi mi, yoksa annesi babası mı?” diye sordular. İsa şu yanıtı verdi: “Ne kendisi, ne de annesi babası günah işledi. Tanrı’nın işleri onun yaşamında görülsün diye kör doğdu.”⁴⁸ sözleriyle karşımıza çıkar. İsa’nın müritleri, O’na sordukları bu soru ile sakatlığın belirtilmemiş bir günah sebebiyle olduğunu ima etmektedirler.

Yine Yuhanna’da geçen şu sözler çok enteresandır:

“İsa bundan sonra Yahudiler’in bir bayramı nedeniyle Yeruşalim’e gitti. Yeruşalim’de Koyun Kapısı yanında, İbrance’de Beytesta denilen beş eyvanlı bir havuz vardır. Bu eyvanların altında kör, kötürüm, felçli hastalardan bir kalabalık yatardı.

⁴⁶ www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J095v06n02_12#.VZ4_SF_tmko (erişim: 9. 7. 2015).

⁴⁷ http://dsq-sds.org/article/view/988/1164 (erişim: 22. 01. 2015).

⁴⁸ Yuhanna, 9/1-3.

Orada otuz sekiz yıldır hasta olan bir adam vardı. İsa hasta yatan bu adamı görünce ve uzun zamandır bu durumda olduğunu anlayınca, “İyi olmak ister misin?” diye sordu.

Hasta şöyle yanıt verdi: “Efendim, su çalkandığı zaman beni havuza indirecek kimsem yok, tam gireceğim an benden önce başkası giriyor.”

İsa ona, “Kalk, şilteni topla ve yürü” dedi.

Adam o anda iyileşti. Şiltesini toplayıp yürümeye başladı.

O gün Şabat Günü’ydü. Bu yüzden Yahudi yetkililer iyileşen adama, “Bugün Şabat Günü” dediler, “Şilteni toplaman yasaktır.”

Ama adam onlara şöyle yanıt verdi: “Beni iyileştiren kişi bana, “Şilteni topla ve yürü” dedi.

“Sana, ‘Şilteni topla ve yürü’ diyen adam kim?” diye sordular.

İyileşen adam ise O’nun kim olduğunu bilmiyordu. Orası kalabalıktı, İsa da çekilip gitmişti. İsa daha sonra adamı tapınakta buldu. “Bak, iyi oldun. Artık günah işleme de başına daha kötü bir şey gelmesin” dedi.⁴⁹

Bu, açıkça İsa’nın, adamın sakatlığı ve işlediği günah arasında bir bağlantı olduğunu düşündüğünü gösterir. Benzer şekilde İsa, iyileştirilmesi için çatıdan sarkıtılan felçli birine, “Oğlum, günahların bağışlandı” dedi⁵⁰ ve adamı iyileştirmeye devam etti. Bu davranış, hastayı iyileştirmeden önce, iyileşme yolundan günahın temizlenmesi olarak yorumlanabilir.⁵¹

Otieno son olarak şu yorumu yapar: Günah ve özürülük arasındaki birliktelik, engelliliğin Tanrı tarafından, işlenen günah sonucu bireye veya aileye ceza olarak verildiği şeklindeki dinî örneği onaylamaktadır. Sonuç olarak, özürülük sadece bireysel değil tüm aileyi damgalamaktadır. Bu ise, engellilerin toplumun sosyal, ekonomik, siyasal ve manevî alanlardan dışlanması anlamını taşımaktadır.⁵²

SONUÇ

Engellilik, engelli kişilerin ihtiyaç karşılama ve görevleri yerine getirme yollarını etkilemekte, dün olduğu gibi bugün de hayatımızın bir parçası olmaya devam etmektedir. Bu nedenle engellilik problemini göz ardı etmek şöyle dursun, böyle bir problem karşısında insanlık olarak ne yapabiliriz sorusuna ciddi cevaplar bulmak

⁴⁹ Yuhanna, 5/1-14.

⁵⁰ Markos, 2/1-12.

⁵¹ <http://dsq-sds.org/article/view/988/1164> (erişim: 22. 01. 2015); Ayrıca 61. dipnotta zikredilen ve yukarıda metin olarak verilen İncil’e ait sözlerin yorumları için bk. William MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu(Yeni Antlaşma Serisi)*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2000, I, 197-199.

⁵² <http://dsq-sds.org/article/view/988/1164> (erişim: 22. 01. 2015).

zorundayız.

Engellilik ile din arasında az veya çok bir ilişkiden söz edilecekse, bu durumda dinlerin, özellikle de başta İslâm dini olmak üzere ilâhî dinler arasında önemli bir konuma sahip olan Yahudilik ve Hıristiyanlığın engellilik problemine bakışı son derece önemlidir. Zira çok sayıda müntesibi olan bu iki dinin engelliliğe yaklaşımı, bu dünyayı paylaşan insanların engelliler için biçeceği rolü de belirleyecektir.

Önce Yahudilik açısından meseleye baktığımızda, sonuç yerine geçecek bazı ipuçlarını burada sıralayabiliriz.

Her ne kadar Yahudilerin büyük bir kısmı kendini “seçilmiş millet” olarak görse de, bütün insanların eşit olduğunu, kimsenin mükemmel olmadığını ve Tanrı'nın görüntüsünde yaratıldığını söylerler. Onlara göre Tora, engelli kişileri onurlandırmayı ve onlara saygı göstermeyi emreder.

Yahudi kanunları engelli kişileri, Tanrı'nın emirlerini uygulamada sorumlu ve yükümlü görür. Burada vurgulanan, Tanrı katında herkesin eşit sayıldığıdır.

Yahudi kanunlarına göre engellilerin görev ve sorumlulukları, hakları ve onlar için geçerli özel kuralları vardır. Toplumun değişim talebiyle alâkalı olarak bu kanun ve görevler değişebilir.

Yahudi kanunları, engellilerin bazı emirleri yerine getirememelerinden ötürü suçluluk duygusu taşımamaları gerektiğini ve insan olarak değerlerinin azalmayacağına da vurgular. Çünkü engelli kişiler toplumun eksik üyeleri değildir.

Engelli kişileri ellerinden ne geliyorsa onu yapmaya teşvik etmek ve dinî vazifelerini yerine getirebilmeleri için onlara yardım etmek her Yahudinin görevidir.

Bu konuda Yahudilik açısından belki söylenebilecek en son şey şudur: Yahudilerin katı dinî kurallar dünyasında engelliler kendilerine bir yer bulabilmiş; onların diğer normal insanlarla eşitliği vurgulanırken, ilâhî dinlerde hâkim olan anlayışın neticesi olarak engelliler, eksik insanlar olarak algılanmamışlardır

Hıristiyanlığın engellilere bakışına gelince; Hıristiyanlar her ne kadar onları insanlığın ortak lâneti olan kişiler şeklinde tanımlasalar da, engellileri toplumdan tecrit etmek gibi bir tavırları olmamıştır. Fakat bununla birlikte Hıristiyanların onları topluma ve kiliseye kazandırma, engellilik problemini çözme noktasında özel çalışmalar yapma gibi üst düzeyde gayretlerine de rastladığımızı söyleyemeyiz. Yine de söz konusu meselede küreselleşen dünyaya paralel olarak yeni yeni küçük adımların atıldığını da göz ardı etmememiz gerekir.

Bu arada İncil'in pek çok yerinde geçen pasajlardan, engellilik ile günah işleminin birbiriyle ilişkilendirildiğini ve fakat bunun hemen arkasından İsa'nın sözlerinden, engelliliğin çok büyük bir problem olmadığını, önemli olanın Tanrı'yı yüceltecek işlerin peşinde koşmak olduğunu anlayabiliyoruz.

Kaynaklar:

- » Adam, Baki, "Roş Haşana", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s. 103.
- » _____, "Purim", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s. 105.
- » Aydın, Mehmet, "Talmud", *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Nüve Kültür Merkezi, Konya, 2005, s. 738-740.
- » _____, "Yahudilik'te İnsan Sağlığı", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Konya, 2011, yıl: 6, sy. 12, s. 9-17.
- » Besalel, Yusuf, "Beden", *Yahudilik Ansiklopedisi*, I-III, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş. , İstanbul, 2001, I, 101.
- » _____, "Kaşer", *Yahudilik Ansiklopedisi*, I-III, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş. , İstanbul, 2001, II, 313-314.
- » _____, "Alaha", *Yahudilik Ansiklopedisi*, I-III, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş. , İstanbul, 2001, I, 51-54.
- » _____, "Posek", *Yahudilik Ansiklopedisi*, I-III, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş. , İstanbul, 2001, II, 511-512.
- » _____, "Hazan", *Yahudilik Ansiklopedisi*, I-III, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş. , İstanbul, 2001, I, 205.
- » _____, "Megila (Tomar)", *Yahudilik Ansiklopedisi*, I-III, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş. , İstanbul, 2001, II, 390.
- » _____, "Minyan", *Yahudilik Ansiklopedisi*, I-III, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş. , İstanbul, 2001, II, 410.
- » _____, "Bar-Mitsva", *Yahudilik Ansiklopedisi*, I-III, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş. , İstanbul, 2001, I, 95-97.
- » _____, "Şiva (Yedi)", *Yahudilik Ansiklopedisi*, I-III, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş. , İstanbul, 2001, III, 680.
- » _____, "Amida (Ayakta Duruş)", *Yahudilik Ansiklopedisi*, I-III, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş. , İstanbul, 2001, I, 61-62.
- » Doğan, Hatice, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş. , İstanbul, 2010.
- » Döndüren, Hamdi, "İslâm'ın Engellilere Tanıdığı Kolaylık ve Ruhsatlar", *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003, s. 99-124.
- » Efe, Adem, "Engelli Birey ve Ailelerinin Sorunları, Toplumdan Beklentileri ve Din", *Manevî Sosyal Hizmetler*, ed. Ali Seyyar, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2008, s. 219-257.
- » Farsi, Moşe (Çeviri ve Düzenleme), *Tora ve Aftara (Vayikra)*, I-V, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş. , İstanbul, 2006.
- » Gündüz, Şinasi, "Pesah (Fışh)", *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 305.
- » _____, "Yom Kipur", *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 399.
- » Karagöz, İsmail, "Kur'an'ın Engellilere Yaklaşımı", *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003, s. 33-58.
- » Kitab-ı Mukaddes (Yeni Çeviri), Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2001.
- » Kula, Naci, "Bedensel Engellilere Yönelik Tutumlar İle Dinî Tutumlar arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 2007, c. 19, sy. 3, s. 511-524.
- » _____, "Engellilik ve Din", *Diyanet Aylık Dergi*, Ankara, Mayıs 2004, sy. 161, s. 4-7.
- » MacDonald, William, *Kutsal Kitap Yorumu (Yeni Antlaşma Serisi)*, I-III, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2000.
- » Olyan, Saul M. , *Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- » _____, *Rites and Rank: Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton University Press, New Jersey, 2000.
- » Sancaklı, Saffet, "Hz. Peygamber'in Engellilere Karşı Bakış Açısının Tespiti", *Manevî Sosyal Hizmetler*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2008, s. 179-217.
- » Treloar, Linda L. , Çev. Mehmet Bahçekapılı, "Engellilik, Dini İnançlar ve Kilise: Engelli yetişkinlerin ve aile bireylerinin deneyimleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2012, sy. 27, s. 211-230.
- » Wigoder, Geoffrey, "Talmud", *Dictionnaire Encyclopédique Du Judaïsme*, Éditions Robert Lafont S. A. Paris, 1996, s. 982-988.

Web Siteleri

- » <http://www.engelliler.biz/forum/archive/index.php/t-120826.html> (25. 12. 2014).
- » <http://ozelegitimokulu.tr/gg/ENGLL%26%23304%3B-%C7COCUK-VE-A%26%23304%3BLES%26%23304%3B-SORUNLARI.html> (25. 12. 2014).
- » <http://arsiv.salom.com.tr/news/print/24949-Bir-ilahiyat-problemi-olarak-Yahudiligin-engellilere-bakisi.aspx> (02. 07. 2015).
- » <http://www.independentliving.org/docs7/miles2007.pdf> (09. 07. 2015).
- » <http://www.salom.com.tr/newsdetails.asp?id=83545> (29. 06. 2015).
- » www.hristiyanforum.com, (20. 02. 2015).
- » www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J095v06n02_12#.VZ4_SF_tmko (09. 7. 2015).
- » <http://dsq-sds.org/article/view/988/1164> (22. 01. 2015).

TABERÎ'YE YÖNELTİLEN TENKİTLER BAĞLAMINDA YEDİ HARF VE KIRAATLERİ SAVUNMA REFLEKSİ

*Necattin HANAY**

Öz

Taberî'ye göre yedi harf (ahruf-i seb'a) müteradif (benzer anlamlı) ifade biçimleridir. Ne var ki Hz. Osman, yedi harfin altısını dışarıda bırakarak sadece biriyle mushaf-ları istinsah ettirmiş, mevcut kıraat birikimi de bu bir harfin içindeki farklılıklar olarak özü itibarıyla kurrâ tarafından haber-i vâhid şeklinde nakledilmiştir. Bu sebeple Taberî tefsirinde, bir kıraatin tilavet edilebilmesi ve değerlendirilebilmesi için kıraat rivayetlerinin ittifak/icmâ etmesinin veya kurrânın çoğunluğu tarafından okunmasının önemine özellikle vurgu yapmaktadır. Bu anlayışı onun, Kur'an ve kıraat ayrımı yaptığı anlamına gelmektedir. Kendisinden sonra mütevâtir olarak kabul edilen kıraatlerden bazılarını başta icmâ muhalefeti sebebiyle çeşitli açılardan tenkide tabi tutması da bunu göstermektedir. Geleneksel düşüncede ise bir kıraatin seb'a veya 'aşere kurrâsından nakledilmesi demek, onun hiçbir şekilde sorgulanamayacağı anlamına gelmekte ve böyle bir sorgulama ya da rivayet edilen metnin tenkidi çoğunlukla Kur'an'ı eleştirmekle eşdeğer kabul edilmektedir. Haliyle Taberî'nin, "mütevâtir" kabul edilen kıraatleri çeşitli açılardan eleştirmesi, imanı ve aynı zamanda Kur'an'ın mevsukiyetini haleldar edeceği endişesiyle sakıncalı ve tehlikeli addedilmekte; hatta Taberî, kıraat ilmi açısından itibarsızlaştırılmaya çalışılmaktadır. İşte elinizdeki çalışma mezkûr tenkitleri belli değerlendirmeler eşliğinde ele almaktadır. Netice itibarıyla Taberî'ye yöneltilen eleştirilerin yerleşik kabullerle ve savunmacı bir tepkiyle yapıldığı ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: 1- Taberî, 2- Kur'ân, 3- Yedi Harf 4- Kıraat 5- Tenkid.

The Reflex of Defensing the Seven Letters and Qiraahs Within the Context of Criticism Directed Towards Al-Tabarî Abstract

According to al-Tabarî, seven letters (al-ahruf al-sab'a) are expression types having the same meanings. However, Caliphate Uthman ordered the copying of the Quran

just with one of the letters, leaving out the rest; besides, current recitation/qiraah of the Quran was cited through single report/khabar al-wâhid by recitators/qurrâ. That's why, in the interpretation/tafseer of Taberî, in order a qiraah to be recited and evaluated, it is emphasized that its' citations should be agreed or it must be recited by most of the qurrâs. This approach means that al-Tabarî makes a distinction between the Quran and qiraah. His criticizing some of the qiraahs, which were accepted as continually cited/motewaater, due to their contrariety to the consensus/ijmâ' is an evidence of this. In traditional thought, a qiraah's being cited by the qurrâ of sab'a or ashara means that it can be questioned and its being questioned or criticism have been accepted as the criticism of the Quran. Thus, al-Tabarî's criticizing the qiraahs which were accepted as motewaater with different aspects has been considered dangerous with the concern of damaging the reliability of the Qur'an. Besides, al-Tabarî was tried to be defamed in terms of Qiraah science. The present study tackles the afore-mentioned criticisms with particular considerations. As a result, it has been put forth that criticisms towards al-Tabarî were carried out with settled acceptances and a defensive reaction.

Keywords: al-Tabarî, Qur'ân, al-Ahruf al-Sab'a, Qiraah, Criticism.

GİRİŞ

Müfessirlerin imamı olarak kabul edilen¹ İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), kendi döneminden günümüze gelinceye kadar, özellikle tefsir ve tarih alanlarında göz ardı edilemez bir âlim olarak kabul edilmiştir. İslam'ın erken dönemi sayılabilecek bir zaman diliminde yaşamış olan müellif, tefsirinde rivayet birikimini belli bir sisteme göre aktardığı gibi kıraatlerle ilgili önemli miktardaki veriyi de belli bir tasavvur dahilinde önümüze koymaktadır. Ancak bunları değerlendirirken, anlamla ilişkisinin olmasının da ötesinde, kıraatlerin Kur'ân bakımından tilâvet değerinin fasih, efsah noktasında rivayet ve dil zaviyesinden tespiti ve Mushaf hattına uygunluğunun denetlenmesi cihetiyle ele almaktadır.

Kıraatleri yedi olarak sınırlayan (*evvelü men sebbe'a's-seb'ate*)² İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) girişimiyle yerleşmeye başlayan ve geleneksel bir algıya dönüşen yedi imamın her birinin kıraatinin mütevâtir Kur'ân ve münzel vahiy olduğu algısından farklı düşünce yapısına sahip olduğu açıkça belli olan Taberî'nin Kur'ân ve kıraat ayrımı yapması, "mütevâtir" kabul edilen kıraat imamlarının rivayetlerini esas itibarıyla âhâd haber olarak değerlendirmesi, ilaveten bazı seb'a/'aşere imamlarının kıraat rivayetlerinin senet ve Arap dili açısından sıkıntılarını dile getirmesi kendisinin de tenkit edilmesi sonucunu doğurmuştur. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Taberî'nin kıraatler karşısındaki bu duruşu eleştirilmek ve konuyla ilgili çeşitli çalışmalar yapılmaktadır.³ Söz konusu eleştirilerin kiminin

* Yrd. Doç. Dr. , Aksaray Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi.

¹ Celâlüddin Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976), s. 95.

² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, edtr. G. Bergsträsser, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), I, 128.

³ Bu çerçevede yapılan birkaç çalışma için bk. Lebîb Sa'îd, *Difâ' 'anî'l-kirââtî'l-mütevâtira fî muvaceheti't-*

oldukça siğ ve ciddiyetten uzak olduğu; bununla birlikte kıraatlerle ilgili sloganik bir tutum sergileyenlerin, “mütevâtir kıraat” kapsamında değerlendirilen okuyuşlara herhangi bir eleştiri yöneltildiğinde geliştirdikleri savunmacı tavrın bir neticesi olarak Taberî'yi inkârcılıkla itham ettikleri, tabiri caizse harcadıkları görülmektedir. Hatta böyle bir düşüncenin yeni sürümünde İbn Mücahid öncesinde yaşamış filolog müfessirlerin neredeyse tamamının kıraatler karşısındaki duruşları ikilem ve çelişki olarak değerlendirilmektedir.⁴

Kendi döneminden sonra yerleşmeye başlayacak olan kıraat algısından farklı düşündüğü her haliyle belli olan Taberî'nin, yedi harf ve kıraatlerle ilgili tasavvurunun doğru bir şekilde tespit edilmesi, kendisine yöneltilen tenkitlerin haklı olup olmadığına bilinmesi açısından fevkalade önemlidir. Amacımız Taberî'ye yedi harf ve kıraatler çerçevesinde yöneltilen eleştirileri ortaya koymak ve bunu yaparken de mezkûr meselelerle ilgili Taberî'nin tasavvurunu netleştirmek ve tüm bunları gerekli bazı değerlendirmelere tabi tutmaktır. Bu yapılırken yedi harften kıraatlere doğru bir geçiş olacak; ancak münekitlerin kronolojisi gözetilmeyecektir. Bununla birlikte Taberî'nin kıraatlerle ilgili tasavvurunun pratiği bağlamında mesele, İbn Âmir'in (ö. 118/736) bazı kıraatleri üzerinden daha bir netlik kazanacaktır.

Kur'ân ve kıraatleri aynı kategoride değerlendirenlerin aksine Taberî'nin, tefsirinde Kur'ân ve kıraatleri iki ayrı hakikat olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Buna göre Kur'ân, Hz. Peygamber'in imla ettirdiği metinlerin temel alındığı imam mushafıya ilaveten, bu metnin muktedâ bih olan kurrâdan nakledilen okuyuş farklılıklarının icmâ/ittifak etmesine karşılık gelmektedir. Binaenaleyh Kur'ân hakkında “mütevâtir”lik söz konusuysa bu, hem yazımında (resmü'l-mushafta) hem de okunuşunda icmâin/ittifakın olmasıyla gerçekleşmektedir. Mezkur icmâlara muhalefet eden okuyuşlar -velev ki ‘aşere kurrâsından nakledilsin- Taberî'nin sisteminde, en nihâyetinde haber-i vâhid değeri taşıdığı için hüccet olma ve/ya tilâvet değeri bakımından daha alt seviyede değerlendirilmekte ve hatta metin tenkidine tabi tutulabilmektedir.

Kur'ân ve kıraat ayrımını yapmayarak yedi ya da on kıraat imamından nakledilen okuyuşların tamamını bidayetinden itibaren ferd ferd mütevâtir Kur'ân olarak kabul edenler, hamiyet-i dîniye sâikiyle reddedici ve tepkisel bir tutum sergileyerek kendileri gibi bir algıya sahip olmayanları eleştirmekten geri kalmamışlar ve aksi

→ →

Taberî el-Müfessir, (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1978); Muhammed Ârif Osmân, *el-Kirââtü'l-mütevâtire el-letî enkerahâ İbn Cerîr et-Taberî fî tefsîrihî ve'r-red 'aleyhi*, (Medîne: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1986); Muhammed b. Ali Hasan Abdullah, “el-Kirââtü'l-Kur'âniyye ve mevkifu'l-müfessirîne minhâ”, *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, (Zilkâde 1412-1413), sy. 35, ss. 185-244. İlk iki çalışmaya reddiye sadedinde yazılmış bir çalışma için bk. Abdülfettah İsmail Şelebî, *el-İhtiyâru fî'l-kirâât, menşeuhû ve meşrûiyetuhû ve tebrietü'l-İmâm et-Taberî min tuhmeti inkârî'l-kirââtü'l-mütevâtira*, (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1996).

⁴ Bk. Yonis İnanç, Harun Abacı, “Zeccâc'ın (ö. 311/923) Kıraatlere Bakışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI, sy. 30 (2014/2), s. 117, 121, 128, 131.

bir düşünceyi sakıncalı ve tehlikeli addetmişlerdir. Netice itibariyle bir rivayet farklılığı olan kıraatlerle Kur'ân'ı aynıleştirenlerin kıraat imamlarına karşı geliştirdiği romantik bağlılığın doğurduğu apolojetik bir tavırla hakikatin kimi zaman perdelendiği ve Taberî gibi düşünen âlimlerin gereksiz ithamlara maruz kaldığı anlaşılmaktadır.

1. YEDİ HARF-KIRAAT İLİŞKİSİ BAĞLAMINDAKİ ELEŞTİRİLER

Yedi harf meselesi Kur'ân tarihi, kıraat, tefsir, hadis gibi İslamî ilimlerle meşgul olanların değinmekten kendisini alamadığı konuların başında yer almaktadır. Bununla birlikte nihai anlamda çözümlenemediği mevzuların bir listesi yapılırsa, ilk sıralarda yer alacak olan da yine yedi harf ve bununla bağlantılı olarak kıraatler olacaktır. Bu sebeple tarihi süreçte ama müstakil, ama ilgili eserler içerisinde yedi harf meselesinin sekteye uğramaksızın incelendiği ve tartışıldığı görülmektedir.

Bakillânî (ö. 403/1013) ve Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî'nin (ö. 543/1148) belirttiği üzere, *yedi* ve *harf* ifadelerinin ne olduğu konusunda ne Hz. Peygamber'den açıklayıcı bir nass⁵ ne de ashab-ı kiramdan bir icmâ (söz birliği) varid olmuştur.⁶ Bu sebeple araştırmacılar meselenin içinden çıkılması zor bir durum olduğunun farkında olarak birçok görüş ortaya koymaktadırlar. İbn Hibbân (ö. 354/965) yedi harf konusunda ulemanın otuz beş farklı görüşünden söz etmektedir.⁷ Buna ilaveten bazı müellifler, konunun son derece muğlak ve *harf* kelimesinin birçok manaya gelen müşteşek lafız olmasından hareketle görüş bildirmekten imtina ederek tavakkuf etmeyi tercih etmektedir.⁸ Örneğin Suyûtî, *el-İtkân*'ında konuyla ilgili kırka yakın görüşün varlığından söz ederek pek çoğunu naklederken, herhangi bir görüş belirtmemektedir.⁹

Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olduğuna dair rivayetlerle ilgili ortaya konulan görüşlerin bazıları muteber addedilmediği için, ya eleştiriye tabi tutulmakta ya da

⁵ Seyfû's-Sünne Ebû Bekr Bâkillânî, *el-İntisârü li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'İsâm el-Kudât, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), I, 367.

⁶ Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, *Kitâbü'l-kabes fi şerhi muvatta Malik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim, (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1992), I, 400; Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmâîl el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'allaku bi'l-kitâbi'l-'azîz*, nşr. İbrahim Şemsuddîn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), s. 91.

⁷ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Hasan Ziyâuddîn 'Itr, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), s. 200.

⁸ Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebülfadl İbrahim, (Kâhire: Daru't-Turâs, 1984), I, 213; Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirasatü'l-Kur'âniyye, (Medîne: Mücemma'ü'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafî's-Şerîf, t. y.), I, 309; Abdurrahman b. İbrâhim Matrûdî, *el-Ahrufu'l-Kur'âniyyetü's-seb'a*, (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991), s. 21-22.

⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 309. Nesâî'nin *Sünen*'ine yazmış olduğu şerhte Suyûtî, ilgili hadisin izahında bunu açıkça ifade etmiştir. Ona göre yedi harf meselesi, tevili bilinmeyen (medlülû müşkil), müteşâbih bir meseledir. Bk. Suyûtî, *Şerhu's-Suyûtî li süneni'n-Nesâî*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, (Halap: Mektebe Matbûati'l-İslâmiyye, 1986), II, 151.

göz ardı edilmektedir. Çünkü bunlar içerisinde yedi harf ve kıraat olgusuyla irtibatlandırılması güç, hatta imkânsız olanlar söz konusudur.¹⁰ Yedi harfle ilgili ortaya konulan her görüşün, bir diğer âlim tarafından eleştiriye tabi tutulduğu ve bir birlik-teliğin sağlan/a/madığı da bir gerçektir.

Ahruf-i seb'a hadisinin sebab-i vürûduyla ilgili bilgilere bakıldığında yedi harfin Kur'ân okumada kolaylık sağlama ruhsatına işaret ettiği şöyle gerekçelendirilmektedir:

Hadisin bazı varyantlarından anlaşıldığı kadarıyla yedi harf ruhsatı hicretten sonra Medîne döneminde uygulanmıştır. Bu dönemde Hz. Peygamber'in hitap ettiği kitlenin özellikle kûltür ve lehçe yönünden homojen olmayışından kaynaklanan zorluklar ile tebliğ görevinin salt bir metnin harfi harfine ezberletilip belletilmesinin ötesinde mesajın sahih ve sağlıklı bir biçimde iletilmesi anlamını taşıdığı dikkate alındığında, ilk nesil müslümanlara böyle bir kolaylık tanınmasının son derece doğal ve hatta gerekli olduğu sonucuna ulaşılır.¹¹

Bu ruhsatın tam olarak neye tekabül ettiği meselesi ise nihai noktada bazı kapalılıkları bünyesinde barındırsa da gelenek içerisinde yedi harf olgusunun, kıraat çeşitliliğinin temelini oluşturduğu kabul edilmektedir.¹² Bu noktada Taberî'nin bunu bütünüyle böyle kabul etmediğinin ifade edilmesi gerekmektedir.

1. 1. TABERÎ'YE GÖRE YEDİ HARF VE KIRAATLE İLİŞKİSİ

Konuyu tefsirinin mukaddimesinde ele alan Taberî, *yedi harf* ile ilgili bir kaç varyant olmak üzere çoğu *Kütüb-i sitte* içerisinde yer alan uzunlu kısıklı 62 hadîse yer vermektedir.¹³ Bu rivayetlerden hareketle Taberî, yedi harften maksadın bazılarının zannettiği gibi emir, nehiy, terğib, terhib, kıssa, mesel ve benzeri mana ile ilgili farklılıkların değil; *lafız ve tilâvet ile ilgili* farklılıklar olduğunu belirtmektedir. Taberî, "yedi harf" ifadesinden bir kelimenin müterâdî¹⁴ telaffuzlarını anlamaktadır.¹⁵ Taberî'ye göre Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olmasının manası, Kur'ân'daki herhangi bir lafzı, eş/yakın anlamıyla ifade etmektir. Böylece, mana bir, fakat kelimeler fark-

¹⁰ Bu görüşler için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 214 vd. ; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 309 vd.

¹¹ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Eh-i Sünnet & Şia Polemikleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yay. , 2012), s. 251.

¹² Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-kıraât*, thk. Abdulfettah İsmail Şelebî, (Kâhire: Daru Nehda, t. y.), s. 71.

¹³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), I, 20-52; Abdulmecit Okçu, *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri*, (Ankara: Araştırma Yay. , 2009), s. 47.

¹⁴ Bazı farklılıkları mahfuz kalmak koşuluyla eşanlamlılık özelliğini barındıran kelimelerin birbiri yerine kullanılması.

¹⁵ Atik Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), s. 51; Abdulmecit Okçu, "Taberî'nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri", *Bir Müfessir Olarak İbn Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, (Konya: 2010), s. 194-5.

İlaşmış olmaktadır. Taberî “gel” emrinin *te’âle*, *akbil*, *helümme*, *ileyye*, *kasdî*, *kurbî*, *nahvî* kelimeleriyle ifade edilmesini buna örnek olarak vermektedir.¹⁶ Yani bir anlamda Taberî, Hz. Peygamber dönemi ve Hz. Osman (ö. 35/656)’ın istinsah faaliyeti öncesinde, Hz. Peygamber’in huzurunda yazdırılan asıl Kur’ân metnine ve kıraatine ilaveten müterâdif/anlamsal okumanın varlığını ortaya koymakta; ancak bunu inzâl ile ilişkilendirmektedir.

Taberî, bu görüşüyle Kur’ân’ın her kelimesinin böyle bir hususiyeti bünyesinde barındırdığını kastetmemektedir. O, varid olan haberlerin bu şekilde anlaşıldığını; ancak kendi döneminde böyle bir uygulamanın var olmadığını söylemektedir. Belirttiğine göre Hz. Osman, Müslümanların Kur’ân tilâvetindeki ihtilafları neticesinde inkâra düşmelerinden korkmuş ve Kur’ân’ı tek mushaf halinde toplamış ve bu mushafta Kur’ân’ın nazil olduğu yedi harften sadece birini tespit etmiştir. Çünkü daha Hz. Osman döneminde Kur’ân’ın nazil olduğu yedi harften bir kısmını yalanlayanlar ortaya çıkmıştır. Bu durum mushafın bir harf üzere yazılmasına sebep olmuş ve diğer altı harf ise terk edilmiştir. Ümmetin kabulüne mazhar olan bu girişimin, Hz. Osman’ın bu ümmete olan şefkati ve merhametinin bir neticesi olduğunu söyleyen Taberî, ihtilaf konusu olan altı harfle okumanın imkânının kalmadığını belirtmektedir.¹⁷ Bu görüşüyle o, Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyetlerinin tümünü desteklediğini ve böyle bir çalışma olmaması halinde, kıraat ihtilaflarından dolayı insanların imanlarını kaybetme ve birbirlerini tekfir etme tehlikesinden kurtulma imkânlarının bulunmayacağını ortaya koymaktadır.

Yedi harfin kıraatlerle ilişkisi noktasında Taberî, kendi dönemine kadar İslâm coğrafyasında okunan ve kaynaklarda mevcut olan kıraat farklılıklarıyla ilgili olarak bir harfin merfu, mansub, mecrur, sakin ya da harekeli oluşu ve şekli değişmemek koşuluyla bir harfi başka bir harfe nakletme (وَلَا تَنْفَعُ وَلَا يَنْفَعُ) türündeki kıraat farklılıklarını “Kur’ân’ı yedi harf üzere okumakla emrolundum.” hadisinin kapsamı içerisinde görmemektedir. Yedi harften birinin inkâr edilmesi, kişinin küfre girmesine sebep olduğu halde, ulemadan hiç kimsenin bu tür farklılıklar konusunda kuşku sahibi olmayı küfür saymadığını ifade etmektedir.¹⁸ Buna göre Taberî, *yedi harfi* kendi döneminde tilavet imkanı kalmayan lehçe içi ve lehçelere arası *müterâdif* okumalar olarak tespit ederken, *ferşu’l-hurûf* da denilen okuma çeşitliliğini imam mushafının içerdiği *tek harfîn* kapsamındaki farklılıklar olarak tespit etmektedir. Dolayısıyla Taberî’nin tasavvurunda müterâdif okumalar Kur’ân, haliyle vahye müstenit ve inkarı küfür iken; kıraat farklılıkları bir rivayet malzemesi olarak tartışılabilir

¹⁶ Taberî, I, 52.

¹⁷ Taberî, I, 59.

¹⁸ Taberî, I, 60; Mennâ’u’l-Kattân, *Nuzûlü’l-Kur’ân ‘alâ seb’ati ahruf*, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1991), s. 92.

haber-i vâhid hükmündedir. Hülâsa, Taberî'nin sisteminde Mushaf tek harf üzere yazılmış ve diğer altısını okuma imkanı kalmamıştır. Kıraatler ise mushafın yazıldığı tek harfin rivayet farklılıkları olarak nakledile gelmiştir.

1. 2. MUHAMMED ZÂHİD EL-KEVSERÎ'NİN ELEŞTİRİSİ

Kur'ân'ın yedi harf üzerine indirildiği hakkındaki hadisleri tevatür seviyesinde gören Kevserî (ö. 1371/1952), Kur'ân'ın Mekke'nin fethine kadar Kureyş lehçesi üzerine tek harfle nazil olduğunu, Mekke'nin fethiyle insanların kitleler halinde İslam'a girmeye başladığını ve Kureyş lehçesine kendi lehçelerinin hemen uyum sağlamasının zorluğu sebebiyle de bir kolaylık olarak *yedi harfe* izin verildiğini belirtmektedir.¹⁹ Ancak o, bu ruhsatın ne zaman ve kimin eliyle kaldırıldığı konusunda farklı düşünmektedir. Kevserî'ye göre Kur'ân ve kıraat tarihi açısından son müdahale, Hz. Peygamber ile Cibrîl arasında gerçekleşen sunumların sonuncusunda (arza-i âhire) yapılmıştır. Hz. Peygamber daha hayattayken izin verilen ruhsat yine o hayattayken son sunumda nihai şeklini almıştır. Bu noktada Kevserî, yedi harfin ya müteradifler olduğunu ve arza-i âhirede bire indirilerek diğer altısının neshedildiğini ve mütevâtir kıraatlerin bir harfin vecihleri olarak o esnada tespit edilerek tevâtürden nakledildiğini ya da yedi harfin arza-i âhirede aynen takarrur ettiğini, dolayısıyla Hz. Peygamber'in son arzada okuduğunun yedi harf olduğunu ve Hz. Ebû Bekr (ö. 13/634) ile Hz. Osman'ın da cem faaliyetlerinde tespit ettiklerinin yedi harfin bizzat kendisi olduğunu ifade etmektedir.²⁰ Haliyle Kevserî'ye göre mütevâtir yedi ya da on kıraat Kur'ân'la aynı şey olup nihai sunumda ya bir harfin vecihleri ya da yedi harfin bizzat kendisi olarak tespit edilerek nakledilmiştir. Bu sisteme göre her halükarda kıraatler, Hz. Peygamber daha hayattayken son şeklini almış ve tevâtürden nakledilmiştir. Hz. Ebû Bekr ya da Hz. Osman'ın herhangi bir müdahalesi de söz konusu değildir.²¹

Kevserî, mezkur görüşüyle Kur'ân ve kıraat tarihinde yer alan ve yukarıda Taberî'nin ifade ettiği yedi harfin Hz. Osman'ın müdahalesiyle bir harfe indirildiği nok-

¹⁹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikkiye, t. y.), s. 39.

²⁰ Kevserî, *Makâlât*, s. 42.

²¹ Benzer bir eleştiriyi Zürcânî (ö. 1367/1948) de dile getirmektedir. Yedi harfin bire düşürülmesi şeklindeki görüşe şiddetle karşı çıkan, hele de bunun Hz. Osman eliyle gerçekleşmiş olduğu şeklindeki görüşü delilsiz ve dayanaksız gören Zürcânî, bu görüşte olan cumhûr-i ulemânın kendilerini dar bir alana hapsederek tehlikeli açıklamalarda bulduklarını belirtmektedir. Tercih ettiği görüşe göre, Hz. Osman'ın çoğalttığı mushafın iki kapağı arasında yer almış olan mütevâtir kıraatlerin vecihleri, yedi harfe karşılık gelmektedir. Haliyle Taberî'nin de dâhil olduğu ulema, yukarıdaki tespitlerinde başarılı olamamışlardır. Böyle bir kabul, ona göre, kaygan zeminde bâtil bir hüccettir. Yine belirttiğine göre, ortada bir nesh olmadığı halde sahabe bu altı harfi nasıl zayi ederdi? Zira Hz. Ebû Bekr'in derlediği mushaf yedi harfi içine alıyordu. Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflar da onun kopyasından başkası değildi. Bk. Muhammed Abdülazîm Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'ulümü'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1415/1995), I, 146-50.

tasını vahye beşeri bir müdahale gibi algılamaktadır. O, Taberî'nin görüşünü bu sebeple eleştirmekte ve hatta böyle bir düşünceyi oldukça sakıncalı ve tehlikeli ad-detmektedir.²² Ona göre yedi harfle ilgili bir nesih söz konusuysa bu, yalnızca Hz. Peygamber hayattayken vuku bulmuştur. O da son arzada gerçekleşmiştir. Dolayısıyla vahyin kaynağının onayı olmadan böyle bir müdahalenin Hz. Osman'ın eliyle gerçekleşmiş olmasının ifade edilmesi Kevserî'nin düşünce sistemine göre kabul edilebilir değildir.

Kevserî, mütevâtir kıraatleri de iki kısımda mütalaa etmektedir. İliki zaruri olarak tevatürünü çoğunluğun bildiği kısımlar; ikincisi de kıraat ilminde ihtisaslaşmış kimselerin bileceği kısımlar. Buna göre ilkini inkâr ittifakla küfür iken; ikincisinde ise kişi kendisine deliller gösterildiği halde inkârında ısrar ederse küfre düşer. Bu değerlendirmesinden hareketle Taberî'nin kıraatlere yönelik eleştirilerini şu ifadeleriyle mazur göstermektedir:

İşte [kıraatlerle ilgili] bu tespit ve değerlendirme olmasaydı İbn Cerir et-Taberî ve Zemahşerî'nin, mütehasıs kurrâ katında mütevâtir olan yedi kıraatin bazıları hakkındaki taşkınlıkları çok ciddi tehlike boyutlarına ulaşırdı. Zaten İbn Cerir kıraat ilimlerinde uzman değildir. O sadece Ebu Ubeyd [Kâsım b. Sellâm]'ın beş şehrin kurrâsına ait ihtilafları yazdığı kitabıyla yetinmiş ve kıraat ilminde derinleşmiş kişilerin içine düşmeyeceği yanlışlara düşmüştür. Üstelik Ebu Ubeyd de kıraat ilmine vakıf birisi değildir. Aksine gayret ve çalışmaları farklı farklı ilimler üzerinde olmuştur. Ancak onun özelliği kıraat farklılıklarına dair ilk eser yazan olmasıdır. Bu sebeple de her ikisi de hatalarında mazurdur. Fakat kıraatlerin tevatürüne dair delillerin, hüccetlerin tespitinden sonra hala onların peşine takılanlar asla mazur görülemez.²³

Kevserî'nin Taberî'ye yönelik yukarıda zikrettiğimiz eleştirileri şöyle özetlenebilir: 1. Hz. Osman'ın eliyle yedi harfin bir harfe düşürülmesi görüşü, vahye beşeri müdahale olduğu için tehlikeli bir düşüncedir. 2. Taberî, kıraat alanında uzman değildir. 3. Kıraatlerle ilgili taşkınlığı/eleştirileri bu cehaleti sebebiyle mazur görülebilir.

Değerlendirme

Taberî, tefsirine yazdığı uzunca mukaddimede yedi harfin tek harfe düşürülme girişiminin Hz. Osman eliyle gerçekleşmesi ve diğer altı harfin terk edilmesine yönelik muhtemel bir itiraz ortaya atmakta ve kendisine eleştiri yöneltecek olanlara şu minvalde cevap vermektedir:

Şâyet bilgisi zayıf bir kimse çıkar da "Resûlullah'ın okuttuğu ve okunmasını emrettiği harflerle okumayı, ümmetin terk etmesi nasıl caiz olur?" derse, buna şu şekilde cevap verilir: "Resûlullah, ashabının bu harflerle

²² Kevserî, *Makâlât*, s. 39.

²³ Kevserî, *Makâlât*, s. 38.

okumalarına müsaade ederken, onların farz veya vacip olduklarını bildirmek için değil, mübah olduklarını bildirmek için müsaade etmiştir. Eğer Resûlullah onlara, farz veya vacip olduğunu bildirmiş olsaydı, onlar da bunu o şekilde anlasalardı, bu durumda herhangi bir kimsenin, doğruluğunu bildiği bu okuyuşları terk etmesi caiz olmazdı. Ümmetin bu gibi kıraatleri terk etmesi, kendilerinin bu kıraatleri okumakta serbest bırakılmalarının delilidir. O halde ümmetin yedi harften altısını terk etmesi, kendileri için vacip olan bir şeyi terk etmeleri demek değildir. Bilakis ümmet, bu harfleri terk ederek üzerlerine düşen vazifeyi yerine getirmişlerdir. Zira onlar (sahabe) bu harfleri terk etmek suretiyle, ümmetin içine düştüğü ihtilafı önlemişler, Müslümanların bir kısım harfleri inkâr ederek, küfre düşme tehlikesini gidermişlerdir.²⁴

Taberî, yine yedi harften maksadın müterâdifler olduğunu belirtmesinin ardından kendisine yöneltilebilecek “Şayet mesele senin dediğin gibiyse, yedi harften altısı bugün niçin mevcut değildir? Oysa Allah bu harfleri nebisine inzâl etmiş, Resûlullah da bunları ahabına okutmuş ve okumalarını da emretmiştir. Bu altı harf neshedilip kaldırılmış mıdır; yoksa muhafazası emredildiği halde ümmet tarafından unutulmuş yahut terk mi edilmiştir?” şeklinde bir soruya da mealen şöyle cevap verir:

*Bu harfler ne neshedilip kaldırıldı ne de muhafazası emredildiği halde ümmet bunu zayi etti. Zira ümmet Kur’ân’ı korumakla emrolunmuş; yedi harften dilediği biriyle okumak ve onu muhafaza hususunda serbest bırakılmıştır. Bu durum, tıpkı yeminini bozan kimsenin, kefaretlardan herhangi birini seçme konusunda serbest olması gibidir. Ya bir köleyi azad, ya on kişinin doyurulması ya da giydirilmesi. Nasıl ki kefaret sahibi bunlardan birini yaptığında -isabetle- Allah’ın farz kıldığı olduğu hakkı yerine getirmiş olur, işte bunun gibi ümmet de Kur’ân’ı muhafaza ve onu okumakla emrolunmuş; ancak dilediği yedi harften birini kıraat hususunda serbest bırakılmıştır. Diğer altı harfi okumaması, onun için bir sorumluluk doğurmaz.*²⁵

Hız. Peygamber’in inen vahiyleri yazdırdığı ve fakat vefatından önce tamamını iki kapak arasına derlemediği ve bu yedi harf ruhsatı da uygulamada iken vefat ettiği genel kabul görmüştür.²⁶ Taberî’nin de belirttiği üzere Kur’ân’ın Hz. Osman döneminde istinsah edilmesinin gayelerinden en önemlisi de başlangıçta ruhsat, kolaylık ve rahmet amacına matuf yedi harfin, daha sonraları ihtilafa, insanların birbirlerini tekfira ve ayrışmalarına sebep olmasıdır.

Kur’ân tarihiyle ilgili rivayetlerdeki muhteva, çeşitli yorumlara elverse de ilgili tüm kaynaklardaki meşhur rivayetlere göre Hz. Peygamber’in irtihalinden sonra Hz. Ebû Bekr halife seçilmiş ve hilâfeti döneminde irtidat edenlerle ve peygamberlik

²⁴ Taberî, I, 59-60.

²⁵ Taberî, I, 53.

²⁶ Mekkî, *e-İbâne*, s. 57; Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 238; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 377.

iddiasında bulunan yalancılarla mücadele etmiştir.²⁷ Yapılan bu savaşlar sonucunda özellikle de Yemâme'de aralarında Kur'ân hafızlarının da bulunduğu pek çok sahabî şehit olmuştur. Bunun üzerine Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekr'den Kur'ân'ı cem etmesini istemiş; bu teklife başlangıçta sıcak bakmayan Hz. Ebû Bekr, sonrasında ikna olmuş ve neticede Kur'ân'ı iki kapak arasında toplama işi, Hz. Peygamber'e vahiy kâtipliği de yapmış Zeyd b. Sâbit'e (ö. 45/665) tevdi edilmiştir.²⁸ Söz konusu cem faaliyetinin, Kur'ân'ı zayi olmaktan kurtarmak ve onu muhafaza etmek amacıyla, elimizde derli toplu yazılı bir metin bulunsun sâikiyle yapıldığı anlaşılmaktadır.

Hz. Osman dönemine geldiğinde ise Müslümanların fetihleri daha da artmış, İslam coğrafyası genişlemiş, Arap olmayan pek çok insan Müslüman olmuştur. Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) Ermenistan seferine iştirakinin ardından Medîne'ye döndüğünde evine uğramadan, derhal Hz. Osman'ın yanına gitmiş; Şamlı askerlerle Iraklıların düşmana karşı birlikte savaştıklarını; ancak onların Kur'ân konusundaki ihtilaflarından dolayı endişesini dile getirmiş; Hz. Osman'dan bu ümmetin, Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi, kitapları konusunda ihtilafa düşmeden söz konusu probleme bir çözüm bulmasını istemiştir.²⁹

Muhtemelen Huzeyfe'nin (r. a.) anlattığı bu hadise bardağı taşıran son damla olmuştur. Her ne kadar Hz. Osman'ın Kur'ân ve kiraatle ilgili yapacağı icraatın nedeni olarak Huzeyfe'nin şahit olduğu ihtilafı halifeye haber vermesi gösterilse de okuyuş farklılıklarının bir süreden beri bazı sıkıntılara sebep olduğu ve nihayetinde toplumsal bir problem halini aldığı anlaşılmaktadır.³⁰

Konuyla ilgili İbn Ebî Dâvud'un (ö. 316/929) *Kitâbü'l-Mesâhif*'inde şöyle bir rivâyet yer almaktadır: "Hz. Osman halife olunca farklı kiraatlara sahip muallimler tayin etti. Bu muallimler çalışmalarını sürdürürken talebeleri zaman zaman birbirleriyle karşılaşıyorlar ve ihtilafa düşüyorlardı. Hatta bunlar hocalarından aldıkları farklı okuyuşlardan dolayı birbirlerini tekfir bile ediyorlardı. Talebelerin muallimlerine kadar ulaşan bu durumlar, nihâyet Halifeye kadar vasil oldu. Bunun üzerine Osman şöyle bir hutbe irad etti: Sizler, benim yanımda ve benim bulunduğum şehirde bu derece anlaşmazlıklara düşüyorsunuz. Ya bizden uzakta bulunan halkımızın durumu nice olur!? Onların anlaşmazlıkları sizinkinden daha da şiddetli olmaz mı!?"³¹

²⁷ Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitabu'r-riddeti me'a nebzeti min futûhi'l-İrâk*, thk. Yahya el-Cebûrî, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), s. 48.

²⁸ Buhârî, Tefsir 169, Fedâilü'l-Kur'ân 3, Ahkâm 37, Tevhîd 22; Tirmizî, Tefsir 10; Taberî, I, 54.

²⁹ Taberî, I, 54-55; Sicistânî, , *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Muhibbiddin Abdussubhan Vâiz, (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâm, 2002), I, 196, 200.

³⁰ Muhammed Alemuddîn es-Sehâvî, , *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987), s. 89-90; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, s. 65.

³¹ Sicistânî, *Mesâhif*, I, 203-204; Ebû 'Amr ed-Dânî, *el-Mukni' fi resmi mesâhifi'l-emsâr*, thk. Nûre bintü

Bu ve benzeri olayların neticesinde Hz. Osman, insanları tek bir *harf* üzere toplamak gayesiyle müminlerle istişare neticesinde³² Kur'ân'ı, Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki bir komisyona³³ yeniden yazdırmıştır. Hz. Hafsa'dan, geri verilmek üzere alınan Hz. Ebû Bekr nüshasıyla mukabele edilen resmî mushafın, öncekiyle uyum içerisinde olduğu görülmüş ve böylece çoğaltılmıştır.³⁴

Hz. Osman komisyondaki üç Kureyşli üyeye, mushafın istinsahı esnasında herhangi bir kelimenin yazımında Zeyd ile ihtilaf ederlerse, onu Kureyş lehçesine göre yazmalarını istemiş; buna da Kur'ân'ın Kureyş lehçesi üzere inzâl edilmesini gerekçe göstermiştir. Harekesiz ve noktasız istinsah edilen nüshalar, merkezî yerlere (*emsâr*) gönderilmiş³⁵ ve söz konusu *İmam mushafların* söz dizimi ve yazı iskeletine uymayan, farklı harfler içeren özel koleksiyon ve mushafların imha edilmesi de emredilerek mushaf ve kıraat birliği sağlanmaya çalışılmıştır.³⁶

Hz. Osman'ın yaptığı bu iş sahabe'nin genel onayından geçmiştir. Nitekim Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Osman'ın mushafı istinsâh ettirip, bunların dışındakileri yak-tırması hakkında "Eğer bunu o yapmasaydı, ben yapardım!" diyerek³⁷ bu faaliyetteki rızasını ortaya koymuştur.

Hz. Ebû Bekr'in mushafı cem' ettirmedeki amacı Kur'ân'ı iki kapak arasında toplamak ve böylece onu muhafaza altına almak iken; Hz. Osman'ın amacı ise Müslümanları, Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'in emriyle yazılan lafız üzere (müradifinin değil) okuma hususunda birleştirmek; onların bunun dışındaki mushaf hattına muhâlif kıraatlerle Kur'ân okumaya devam etmelerine bir son vermek ve o dönemde ruhsat ve rahmetten çok bir tefrika ve ihtilaf aracı olmaya başlamış olan

→ →

Hasen b. Fehd el-Hümeyyed, (Riyâd: Dâru't-Tedmüriyye, 2010), s. 152.

³² Sicistânî, *Mesâhif*, I, 209-10.

³³ Komisyonda Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Abdullah b. ez-Zübeyr (ö. 73/692), Sa'îd b. el-Âs (ö. 59/679) ve Abdurrahmân b. el-Hârîs b. Hişâm (ö. 43/663-64) bulunmaktadır. Bunlardan Zeyd hariç diğerleri Kureyşlidir.

³⁴ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 9; Tirmizî, *Tefsîr*, 10; Taberî, I, 55; Sicistânî, *Mesâhif*, 195-196; Dâni, *el-Muknî*, s. 141-44, 147-50; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debbâ', (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t. y.), I, 7.

³⁵ Çoğaltılan mushafların kaç adet olduğu kesin olmamakla beraber dörtten sekize kadar nüsha sayısı verilmektedir. Örneğin Mekkî b. Ebî Tâlib, "Mushaf çoğaltıldığında yedi nüsha yazılmıştır. Beş olduğu da söylenmiştir fakat birinci rivâyet (yedi) daha fazladır." (Mekkî, *el-İbâne*, s. 65) diyerek yediyi tercih ederken; Dâni (ö. 444/1053) ise "Mushaf yazıldığında dört nüsha yazılmış ve civar şehirlere yollanmıştır... Yedi nüsha çoğaltıldığı rivâyeti de vardır fakat birinci görüş (dört) en sahih olanıdır ve ulema da bu görüştedir." (Dâni, *el-Muknî*, s. 163) şeklinde görüşünü beyan etmiştir. Mushaf sayıları hakkındaki görüşlerin şöyle telif edilmesi de mümkündür: Evvel emirde Hz. Osman, işin aciliyetine binaen, dört kâtime dört mushaf yazdırmış ve biri Medîne'de kalmak üzere diğer üçünü, ihtilafların fazla olduğu merkezlere (Küfe, Basra, Şâm) bir muallimle göndermiştir ki fitnenin önü alınabilsin. Ardından diğer mushaflar da yazılmış ve geri kalan merkezlere gönderilmiştir.

³⁶ Konuyla ilgili daha fazla ayrıntı için bk. Sicistânî, *Mesâhif*, I, 175-215; Muhammed Hamidullah, *Kur'ânî Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İFAV, 1993), s. 46-51; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, (Ankara: İlahiyât Yay. , 2004), s. 66-111; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Yaklaşım*, (İstanbul: İSAM Yay. , 2011), s. 85-120.

³⁷ Sicistânî, *Mesâhif*, I, 206-7.

yedi harfin kendisine bir sınırlama getirmektir.³⁸

Gelinen bu noktada Kevserî'nin ifade etmiş olduğu görüşün bizzat kendisinin tekellüf/zorlama ve dogmatik bir savlamadan ibaret olduğu anlaşılmalıdır. O, Kur'ân ve kıraat tarihinde yukarıda bahsettiğimiz rivayetleri, Kur'ân'a beşerî bir müdahale olarak algılamakta ve böyle bir şeyin mümkün olamayacağını düşünmektedir. Muhtemelen, Taberî'nin mezkur görüşü ve benzerlerinin müsteşrikler için bir dayanak noktası olarak kullanılmasından da endişe ederek, apolojetik bir üslupla bunu tehlikeli ve sakıncalı bir görüş olarak değerlendirmektedir.³⁹ Bu tutumuyla o, Kur'an ve kıraat tarihiyle ilgili rivayet birikimini adeta yok sayarak her şeyin yerli yerinde ve dört dörtlük olduğu imajını yansıtan bir dil ve üsluba sahip olduğu görüntüsü vermektedir.⁴⁰

Bu tutumunun bir devamı olarak 'aşere kurrâsından nakledilen bazı kıraat farklılıklarını çeşitli açılardan eleştiren Taberî'yi, kıraatleri bilmeyen, cahil biri olarak nitelemesinin kabul edilebilir bir yanı da olamaz. Zira ilk dönem kaynaklarının en önemlilerinden biri Taberî'ye ait ve içinde yirmi kurrânın kıraatine yer verilmiş olan *el-Câmi' fi'l-kirâât* adlı eserdir.⁴¹ Taberî'nin, tefsirinde kaynak gösterdiği⁴² ancak günümüze ulaş/a/mamış eserinden, örneğin Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) *el-İbâne*'de;⁴³ Sehâvî (ö. 643/1245) de *Cemâlü'l-kurrâ*'sında⁴⁴ kısmî alıntılar yap-

³⁸ Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 235-6; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 391-2.

³⁹ Kevserî (ö. 1952), İgnâc Goldziher (ö. 1921) ve benzeri müsteşriklerin Taberî'nin görüşlerini referans alarak kıraatlere yönelttiği tenkitleri gördüğünden olsa gerek, böyle bir endişe taşımaktadır. Goldziher'in konuyla ilgili örnekleri için bk. Abdulmecit Okçu, "İgnace Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kıraatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Planı", *AÜİFD*, Erzurum 2002, sy. 18, ss. 137-53.

⁴⁰ Kevserî'nin görüşlerinin değerlendirildiği bir çalışma örneği için bk. İhsan Kahveci, "Kevserî'nin Mütevâtir Kıraatler-Kur'an İlişkisi Bağlamında Son Arz, Yedi Harf ve Kur'an'ın Cem'i Meselelerine Yaklaşımı ve Bu Yaklaşımın Analizi", *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce, 24-25 Kasım 2007, ss. 245-65.

⁴¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, s. 38, 53; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 34. Taberî, tefsirini hicrî 270 yıllarında tamamlamıştır. Söz konusu eserine tefsirinde atıf yaptığı için onu 270'ten önce yazdığı muhakkaktır. Şamlıların kıraatini hicrî 253 yılında Fustat'a gitmeden önce öğrenen Taberî, bizzat Beyrut'ta Abbâs b. Velid (ö. 271/884)'den kıraat dersleri almıştır. Ardından Fustat'ta İmam Hamza (ö. 156/773) ve Verş (ö. 197/812)'in kıraatlerini okumuş, sonra Dimaşk'a gelerek burada hadis ve kıraat dersleri de almış ve tekrar Fustat'a dönmüştür. Hicrî 256 yılında Mısır'dan Bağdat'a gelerek ölünceye kadar burada ikamet etmiştir. Ansiklopedi mahiyetinde câmi bir kaynak olduğu anlaşılan Taberî'nin kıraat kitabı, muhtemelen 256 yılından sonra Bağdat'ta ve takriben 265'ten de önce yazılmış olmalıdır. Ayrıca mezkur eser *Ahkâmü'l-kirâât*, *Kitâbu'l-kirâât ve tenzîlü'l-Kur'ân*, *Kitâbü'l-fasl beyne'l-kirâe* adlarıyla da zikredilmektedir. Krş. Şihâbüddin el-Kastalânî, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kirâât*, thk. Âmir es-Seyyid Osman, Abdüssabûr Şahin, (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1972), I, 85; Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, (Beyrut: Dâru lhyai't-Turâsi'l-Arabî, t. y.), I, 576; Okçu, *Kıraat Açısından Taberî*, s. 19; İsmail Cerrahoğlu, "Muhammed İbn Cerîr et-Taberî ve Tefsiri", *AÜİFD*, 1968, XVI, 86; Mustafa Fayda, "Taberî", *DİA*, XXXIX, 315.

⁴² Taberî, I, 149-50.

⁴³ Mekkî, *el-İbâne*, s. 53.

⁴⁴ Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, II, 432 vd. Ayrıca bk. Abdülvehhâb b. Vehbân el-Mizzî, *Ehâsinü'l-ahbâr fî mehâsinî's-seb'ati'l-ahyâr*, thk. Ahmed Fâris es-Sellûm, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004), s. 261-2; Sellûm, Ahmed Faris, *Cuhûdü'l-İmâm Ebî 'Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm fî ulûmi'l-kirâât*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), s. 226-8.

maktadır. Ehvâzî (ö. 446/1055) mezkur kitabı gördüğünü ve onun, on sekiz cilt halinde çok kıymetli bir eser olduğunu; Taberî'nin onda meşhur ve şâz kıraatlerin tamamını zikrederek bunların illetlerini uzun uzun izah ettiğini ifade etmiştir.⁴⁵ Yine Taberî'den hemen önce telif edilmiş bir diğer eser ise Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/828) ait *Kitâbü'l-kırâât* adlı kaynaktır ki onun, eserinde seb'a imamlarıyla birlikte yirmi beşe yakın imamın kıraat rivayetlerine yer verdiği belirtilmektedir.⁴⁶

Kitabü's-seb'a müellifi İbn Mücahid'in kendisine talebelik yaparak kıraat nakletmesi⁴⁷ ve İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Tabakâtü'l-kurrâ'sında* kendisine yer vermesinden de anlaşılacağı üzere Taberî, aynı zamanda dönemin kıraat âlimlerinden biri kabul edilmektedir.⁴⁸ Bu kadar verinin olduğu bir yerde Taberî'nin kıraat cahili olarak yaftalanmasının haksız bir itham olduğunu düşünmekteyiz. Tefsirinde ele aldığı kıraatler incelendiğinde bile onun kıraat rivayetlerine hakimiyeti gözler önüne serilmektedir. Ayrıca Taberî'yi en iyi tanımlayan ve neredeyse darb-ı mesel haline gelmiş şu ifadeleri de zikretmemiz gerekmektedir:

*O, Kur'ân dışında hiçbir şey bilmeyen bir kâri kadar kâri, hadîsten başka hiçbir şey bilmeyen bir muhaddis kadar muhaddis, fıkhıtan başka bir şey bilmeyen bir fakih kadar fakih, nahivden başka bir şey bilmeyen bir dilci kadar dilci ve hesaptan başka bir şey bilmeyen bir muhasip kadar uzman idi. İbadetlerine son derece düşkün, bütün ilimlerde otoriteydi. Şâyet onun kitaplarıyla başkalarının kitaplarını yan yana koyarsan, diğerlerinden ne kadar üstün olduğunu görürsün.*⁴⁹

1. 3. MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB'İN ELEŞTİRİSİ:

Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Taberî'nin kurrânın okuduğu kıraat birikimini altı harfi dışarıda bırakarak bir harfin içerisindeki farklılıklar olarak değerlendirmesi görüşünü eleştirmekte ve Taberî'nin "*Kırâât*" adlı günümüze ulaş/a/mayan eserinin

⁴⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs, (Beirut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1993), VII, 2444; Sellûm, *Cuhûdü'l-İmâm Ebî 'Ubeyde*, s. 225.

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 33-4.

⁴⁷ İbn Mücahid eserinde kıraat imamlarından Nâfi'e ait senetlerden birinde, hocası Taberî'nin ismini "Muhammed b. Abdillâh" olarak zikretmektedir. Dâni'nin haber verdiği göre Muhammed b. Abdillâh, Taberî'nin bizzat kendisidir ve İbn Mücahid burada *tedlis* yapmıştır. İbn Mücahid'in eserinde Taberî'yi farklı bir adla zikrederek gizlemeye çalışmasının arka planında yatan sebebin, dönemin "Hanbelî fitnesinin" yarattığı mahalle baskısı ve dahi eserinin bütün çevrelerce kabul görmesi saikiyle olduğu düşünülebilir. Çünkü Taberî'nin tartışmasız ilmi kişiliğine rağmen Hanbelîlerin kendisine o dönemde boykot ve baskı uyguladığı bilinmektedir. Kırş. İbn Mücahid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevki Dayf, (Kâhire: Dâru'l-Meârif, t. y.), s. 91, 411; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetetü'n-nihâye*, II, 96; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek, (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 2010), XII, 59; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), VII, 8-9.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetetü'n-nihâye*, II, 96-7.

⁴⁹ Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ*, VI, 2452. Ulemânın Taberî hakkında söyledikleri övgü dolu sözler için bk. Hüseyin Ali el-Harbî, *Menhecü'l-İmâm et-Taberî fi't-tercîh*, (Ammân: Dâru'l-Cenâderiyye, 2008), 27-8.

deki ifadeleriyle çeliştiğini belirtmektedir.⁵⁰ Taberî'nin mezkûr eserindeki söz konusu görüşe göre mushaf yazılırken yedi harften kaynaklanan farklılıkların bir kısmı sınırlandırılmıştır. Yazıda Kureyş lehçesi esas alınmış ve Kur'ân noktasız ve harekesiz yazıldığı için de önceden okunmakta olan kıraatlerden mushafın hattına uyanlar ibka edilirken uymayanlar terk edilmiştir. Buna göre kıraatler, yedi harften sadece bir cüzdür.⁵¹ Oysa Taberî, tefsirinde mushafın tek harf üzere yazıldığını ve kıraatlerin de bu bir harfin içinde yer aldığından söz etmektedir. Taberî, tefsirinde kıraat kitabına atf yaptığından da anlaşılacağı üzere, mezkur eserini tefsirinden önce telif etmiştir. İşte iki esere de mülaki olduğu anlaşılan Mekkî, bu iki görüşün çeliştiğini belirterek Taberî'nin tefsirdeki ifadelerine katılmamaktadır.

Mekkî'ye göre mushaf, tek bir harf üzere yazılmıştır; fakat noktasız ve harekesiz olmasından dolayı *resmü'l-mushaf*, pek çok harfi muhtemeldir. Bundan dolayıdır ki mushaf hattının taşıdığı ihtimaller, geri kalan altı harften biridir. Dolayısıyla insanların bugün okumuş oldukları kıraatler, Kur'ân'ın kendisiyle nazil olduğu yedi harfin sadece bir cüzdür. Ona göre Hz. Osman, sadece tek okuyuşu murad etmiş ve fakat insanlar senedi sahih olmak koşuluyla, mushafın hattına uyan okuyuş şekillerini de idame ettirmişlerdir. Hz. Osman'ın kastettiği okuyuşun hangisi olduğu da tam olarak bilinemeyeceği için, okunan kıraatlerden herhangi birinin terk edilmesi düşünülemez.⁵²

Değerlendirme

Burada yapacağımız değerlendirme aynı zamanda Taberî'nin kıraat tasavvurunun ne olduğunu da ortaya koyacaktır. Bu sebeple sonrasında örneklerini göreceğimiz üzere Taberî'nin kıraatlerle ilgili eleştirileri hep bu zemin üzerine oturmaktadır.

Esasında bize göre Taberî, -Mekkî'nin aktardığı "kıraatler, yedi harften bir cüzdür." görüşünden vazgeçmiş olduğu kaydı mahfuz kalmak koşuluyla- kıraat birikimini bir harf kapsamında değerlendirdiği pasajlarda farklı bir noktaya dikkat çekmektedir. O, bu ifadeleriyle tefsirinde uygulama sahasına koyduğu tasavvurunun temellerini atmaktadır. Yedi harf ile ilgili hadislerde geçen *inzal* kavramını kıraat farklılıklarıyla ilişkilendirmek istemediği anlaşılmaktadır. Yedi harfi *müteradifler* olarak *inzal* kavramıyla ilişkilendirdiği⁵³ içindir ki bunlardan birinin inkârının küfür olacağını belirtmektedir.⁵⁴ Geleneğimizde var olan kıraatleri ise en nihayetinde riwayet farklılığı olarak görmektedir. Buradan hareketle Taberî'nin mezkûr ifadeleri

⁵⁰ Mekkî, *eİbâne*, s. 43-4.

⁵¹ Mekkî, *eİbâne*, s. 53-4. Söz konusu görüşü benimseyenler için bk. 'İtr, Hasan Ziyâuddin, *eİ-Ahrufu's-seb'a ve menziletü'l-kirâati minhâ*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), s. 277.

⁵² Mekkî, *eİbâne*, s. 32, 44-45, 128.

⁵³ Taberî, I, 53.

⁵⁴ Taberî, I, 60.

ve tefsirinde kıraatlere yaklaşım biçimi, bizi Kur'ân ve kıraat ayrımı yaptığı sonucuna ulaştırmaktadır. O, tek harf üzere yazılan metni *Kur'ân* olarak değerlendirirken, tilâvetindeki farklılıkları da *kıraat* olarak değerlendirmektedir. Bu ifadelerimizden onun, şifâhî nakli hiç dikkate almayıp Kur'ân'ı yazıya indirmediği şeklinde anlaşılmalıdır.

Tarihte İbn Miksem (ö. 354/965) gibi bazıları, resm-i mushafa uyması kaydıyla Arap diline uygun olan vecihlerle Kur'ân'ın okunabileceğini, böylece yazıya uygun en fasih okuyuşun tercih edileceğini savunmuş olsalar da⁵⁵ Taberî, bu konuda nakle/şifâhî geleneğe oldukça önem vermektedir. Haliyle o, mushaf hattından hareketle dil kurallarına, kıraatleri tespit fonksiyonu yüklememektedir. Taberî'nin tasavvurunda **yazıdaki Kur'ân**, Hz. Osman'ın faaliyeti neticesinde sahabeinin icmâına mazhar (*mücma* 'aleyh) olan müstenseh mushaflarda; **tilavetteki Kur'ân** ise kıraat alanında maharet sahibi olan kurrânın *haber-i vâhid* şeklinde naklettiği kıraat rivayetlerinin ittifakında/icmâında ve/ya çoğunluğun (ekseru'l-kurrâ) okuyuşunda karşılığını bulmaktadır. Buna göre Taberî'nin kıraat tercihindeki asıl faktörün neligi temelde icmâ/ittifak/ekser olgusuyla vuzuha kavuşmaktadır.

Taberî'nin, rivâyetlerde "katip hatası" diye nitelendirilen ve kaynaklarda "Kur'ân'da *lahn* (imlâ ya da yazım hatası) olgusu" olarak tavsif edilen meseleyi mushaftan nefyetmesi,⁵⁶ hatta mushaf hattına uymayan herhangi bir okuyuşu tilâvet edecek birinin bu faaliyeti sebebiyle cezalandırılması gereğine dikkat çekmesi⁵⁷ mushaf hattına verdiği önemi ortaya koymaktadır. Yine tefsirinin muhtelif yerlerinde belirttiği "*Müslümanların mushaflarının hattına uymayan bir kıraatle okumak ve ona ilaveler yapmak hiç kimse için caiz değildir. Dolayısıyla Müslümanların beldelerine gönderilen mushafların hatları, o belde ehli için delildir ve onlar için bağlayıcıdır.*"⁵⁸ "*Manasının sahih olması ve çoğunluğun okuması kaydıyla bir kıraat, mushaf hattına da uyuyorsa –muhalifine değil– ona tabi olmak elbette daha evladır.*"⁵⁹ ifadeleriyle *mücma* 'aleyh olan mushaf ve kıraat ikilisine dikkat çekmektedir.

Taberî'nin, "*Çoğunluğun naklettiği, yaygın ya da icmân hasil olduğu kıraate münferid (âhâd) kıraatle muhalefet caiz değildir. Çünkü infirad eden okuyuşta hata ve yanlış oranı yüksektir.*"⁶⁰ yine "*Meşhûr ve yaygın bir nakille gelen kıraat, hüccettir. Münferid (âhâd) yolla gelen kıraatte ise yanlışlık ve hata olma ihtimali vardır.*

⁵⁵ Ebû Bekr Hatîb Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Awvâd, (Beirut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 2001), II, 610.

⁵⁶ Taberî, VII, 684.

⁵⁷ Taberî, II, 727.

⁵⁸ Taberî, II, 743.

⁵⁹ Taberî, XVII, 223.

⁶⁰ Taberî, V, 91.

Öyleyse *bununla meşhur ve yaygın kıraate karşı gelmek caiz değildir.*"⁶¹ ifadelerine bakıldığında da kıraatlerin esasında haber-i vâhidle geldiğine; fakat bu rivayetlerin ittifakının önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla tefsirinin mukadimesindeki ifadeler, "*âhâd yolla gelen farklılıklar hakkında şüphe duymanın, onları eleştirmenin ve/ya reddetmenin küfrü gerektirmediği*" şeklinde anlaşılmalıdır.

Yine Taberî'ye göre Kur'ân'ın manaları, Arapçanın manalarına muvafık; zâhiri de Arapçanın zâhirine uygun olmalıdır.⁶² Bu görüşüyle o, Kur'ân (hitap) ile muhatabın dili ve mantığı arasındaki uyumun kaçınılmaz olduğuna dikkat çekmektedir. Ezcümle kıraat rivayetlerinin, müfessirin zihninde oturduğu zemin de hitap-muhatab diyalektiği üzerine kuruludur. Haliyle kıraat farklılıkları nakil ve mushaf hattına uygunluğunun yanında işte bu dil mantığından sapmaması gerekmekte ve dahi hitap ile muhatabın aynı noktada birleşmiş olmaları gerekmektedir. İşte bu düşünce sisteminin ortaya koyduğu tasavvurdaki kıraat, dilbilimin ilke ve kurallarına uygun olmalı ve buna göre anlaşılmalıdır. Haliyle Taberî, bir yandan Kur'ân dilinin efsah/fasih, yaygın ve belîğ bir ifade şeklinin olduğunu belirtip öte yandan Arap dili bakımından gayri fasih bir yapıyı sırf 'aşere imamlarından biri kullandı diye Kur'ân olarak kabul etme ikilemine düşmemektedir. Seb'a veya 'aşereden gelen kıraatlerle ilgili böyle bir tetkik ve tenkit, kıraatleri mütevâtir ve Kur'ân'la eşdeğer görenler tarafından çok ciddi şekilde eleştirilmektedir.

Şayet Taberî'nin, Kur'ân ve kıraatleri eşit ve aynı görmesi söz konusu olsaydı, bu kabul 'aşere kurrâsından rivâyet edilen kıraatleri reddettiği noktalarda kendisini doğrudan Kur'ân'ı inkâr etme konumuna düşürecek ki bunu göze alacağını düşünmek herhalde haksızlık olacaktır. Haliyle Kur'ân ve kıraatleri eşit gören düşünce sistemine göre Taberî ve benzeri tavir sergileyen âlimler, sonraki asırlarda "mütevâtir" kabul edilen kıraatleri, dolayısıyla vahyi tenkit ve reddiyelerinde inkâra düşmüş ve haddi aşmış olmaktadır.

Ancak pek çok âlim kıraat imamlarının haber-i vâhid şeklinde naklettikleri kıraatlerle ilgili olarak tevatür şartına ihtiyatla yaklaşmaktadır. Nitekim yedi kıraatin mütevâtir olduğuna ilişkin yerleşik kabule karşın Ebû Şâme (ö. 665/1268), kıraatlerin -pek azı dışında- Hz. Peygamber'den tevatüren nakledildiğinin temellendirilemeyeceğini ifade ettiği pasajlarda bu durumu şöyle dile getirir:

*Biz, kurrâ arasında ihtilaf edilen lafızların hepsinde tevatürü gerekli görenlerden değiliz. Aksine kıraatlerin hepsi, mütevâtir olan ve mütevâtir olmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Bu, mutedil davranıp kıraatleri ve onların tariklerini gözden geçiren kimseler için açık bir husustur.*⁶³

⁶¹ Taberî, II, 679.

⁶² Taberî, I, 8 vd.

⁶³ Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 136.

Aynı şekilde Kur'ân ve kıraatlerin iki ayrı hakikat olduğundan hareketle şifâhî nakli de göz ardı etmeksizin Kur'ân'ı mushafın yazısı, kıraatleri ise o yazının seslendirilişi olarak değerlendiren Zerkeşî (ö. 794/1392) de yedi kıraatin nispet edildikleri imamlardan itibaren mütevâtir olduğunu ve Hz. Peygamber'den bu imamlara kadar haber-i vâhidle nakledildiği hususunu dile getirenlerdendir.⁶⁴

Kıraatlerde ilk etapta tevatür şartının aranmasındaki çelişkiyi fark eden ve yedi kıraatle ilgili olarak "mütevâtir" yerine "sahih" terimini kullanan İbnü'l-Cezerî ise şöyle demektedir:

*Müteahhirin âlimlerinden bazıları kıraatin naklinde sıhhatle yetinmeyip tevatürü şart koşmuşlar ve Kur'ân'ın ancak tevatürle tespit edileceğini söylemişlerdir. Eğer kıraatler bu şekilde tevatürle gelmiş olsaydı, diğer iki şartın aranmasına gerek kalmazdı. Zira peygamberden gelen mütevâtir haber, Mushaf hattına ve Arapça'ya uysun ya da uymasın kabul edilmek zorundadır. Şayet biz kıraatlerin naklinde tevatürü şart koşarsak, yedi imamdan birbirine muhalif olarak gelen birçok kıraat ortadan kalkar. Ben de önceleri bu görüşte idim. Fakat sonradan bu görüşün tutarsız olduğu ortaya çıkınca bundan vazgeçtim ve selef ve halefin bu husustaki görüşlerine uydum.*⁶⁵

Taberî gibi konuya hâkimiyeti olan tefsir ve dil bilimi âlimlerinin, sonradan mütevâtir kabul edildiği anlaşılan okuyuşlar da dâhil bazı kıraat vecihlerini eleştirmeleri ve hatta bazen reddetmeleri, kıraatleri esas itibarıyla mütevâtir kabul etmediklerini göstermektedir. Kıraat imamlarının okuyuşlarının ittifak/icmâ etmesi durumunda ise tercihleri icmâdan yana olmaktadır. Buradan hareketle Taberî tarafından seb'a ya da 'aşere imamlarının her birinin okuyuşunun özü itibarıyla mütevâtir kabul edilmediği gayet açıktır. Ancak mukteda bih olan her bir kıraat imamının rivâyetlerinin ittifak etmesi neticesinde oluşan icmân mütevâtir kıraat olarak değerlendirilmesinden söz edilebilir. Buna göre "kurrânın ittifak/icmâ eden okuyuşları" şeklinde bir mütevâtir kıraat tanımlanması bizce Taberî'nin tasavvurunda karşılık bulmaktadır. Bu durumda yedi ya da on kıraat imamına nispet edilen okuyuşların hepsini başlangıcından itibaren mütevâtir kabul etmek bu düşünce sistemine göre mesnetsiz kalmaktadır. Aynı şekilde Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 311/923), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve Beydâvî (ö. 685/1286) gibi konuya vakıf olan âlimlerin yedi kıraat imamının oku-

⁶⁴ Zerkeşî'nin ifadesi şöyledir: "Kur'ân ve kıraatler iki ayrı hakikattir. Kur'ân, Hz. Muhammed'e beyân ve i'câz için indirilmiş vahiydir. Kıraatler ise zikredilen vahyin lafızlarının, şeddeli şeddesiz olmak gibi harflerinin yazılış ve keyfiyetinde farklılık arz etmesidir." (Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 318-319) Zerkeşî'nin kıraatleri vahyin lafızlarının yazılış ve keyfiyetindeki farklılık olarak tarif etmesinden kastedilenin, bu lafızların şeddeli-şeddesiz vb. şekillerde okunması olduğu ve bu ayırımın temelinde de Kur'ân'ın yazı, kıraatlerin ise o yazının nakle dayalı/şihâhî olarak seslendirilişi anlayışı yattığı ifade edilmektedir. Bk. Harun Öğmü, "Kur'ân'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", *MÜFD*, 39 (2010/2), s. 21.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 13.

yuşları da dâhil olmak üzere bazı kıraat vecihlerini tenkit ve hatta reddetmesinin, kıraatlerin bu âlimler tarafından da esas itibariyle mütevâtir kabul edilmediğini gösterdiği; ayrıca “*bütûn kurrânın ittifak ettiği okuyuşlar*” şeklinde bir mütevâtir kıraat tanımının daha kabul edilebilir olduğu ifade edilmektedir.⁶⁶

Ezcümle Taberî, Kur’ân’ın yazıldığı metinde Hz. Osman’ın emriyle tek harfin dikkate alındığına, müteradiflerin terk edildiğine; kıraat farklılıklarının ise müsten-seh mushafların noktasız ve harekesiz metnine uygun, -diğer altı harften bağımsız-nakil esasına dayalı ve fakat esasında âhâd yollu nakledilen farklılıklar olduğuna dikkat çekmektedir. Belirttiğimiz üzere Taberî’nin yukarıdaki ifadeleri aynı zamanda Kur’ân ve kıraat ayırımına vurgu yapan ve kıraatlerin tamamının Kur’ân olarak değerlendirilemeyeceğinin bir ifadesi olarak görülebilir. Ancak bir rivâyet malzemesi olarak nakledilen kıraat farklılıklarının mushaf hattına uygun rivâyet birikimi içerisinde en fazla okunan, diğer bir ifadeyle ekser-i kurrânın icmânın oluştuğu kıraat farklılıkları tilâvete uygun olarak değerlendirilmektedir.

Yukarıdaki değerlendirmelerin ardından Kur’ân ve kıraatin ayrı iki hakikat olduğu şöyle bir örnek üzerinden gösterilebilir. Kur’ân’daki “*بِمَا حَفِظَ اللَّهُ*” ifadesi⁶⁷ kurrânın her biri tarafından *Allah* lafzının ötresiyle okunurken; ‘aşere imamlarından Ebû Ca’fer Yezîd el- Ka’ka (ö. 130/747) tarafından *Allah* lafzının üstünüyle okunmaktadır.⁶⁸ Her iki kıraatte sika râviler tarafından nakledilmiş ve mushaf hattına da uygundur. Fakat her biri haber-i vâhid şeklinde nakledilen kıraatlerin ilkinde rivâyetler ve tilâvet ittifak etmişken, Ebû Ca’fer bu sikalar topluluğunun ittifakla naklettiklerine muhalefet etmiştir. Taberî’ye göre Ebû Ca’fer, hakkında icmâ olan genel okuyuşundan ayrılmış ve şâz⁶⁹ konuma düşmüştür. Diğer bir ifadeyle -hadis ilminde sikanın daha sikaya muhalefetine olduğu gibi- kıraatin zaptını tam yapmamış görüntüsü sergilemiştir. Haliyle burada iki kıraat olsa da Taberî, Kur’ân bakımından tilâvet değeri taşıyanın icmâ ile nakledilen okuyuş olduğunu kabul etmekte ve Ebû Ca’fer’in nakliyle ilgili metin tenkidi yapmaktadır.⁷⁰ Taberî’nin çeşitli vesilelerle de ifade ettiği üzere infirad etmiş bir rivayette hata ve yanılğı oranı söz konusu olduğu için hüccet ve tilâvet değeri icmâ karşısında düşüktür.⁷¹ Haliyle böyle bir okuyuş, sadece çoğunluktan ayrılan bir rivayet malzemesidir.

⁶⁶ Bk. Öğmü, “Kur’ân’ın Sihhati”, s. 11-13.

⁶⁷ Nisâ 4/34.

⁶⁸ Ahmed b. Muhammed Bennâ, *İthâfu fudelâi’l-beşer bi’l-kirâati’l-erbaate ‘aşer*, thk. Şa’bân Muhammed İsmail, (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1987), I, 510-11.

⁶⁹ Taberî’nin tasavvurunda şâz denildiğinde “*Kurrânın icmâ’ ile okuduğu kıraatlere ve/ya mushafların hattına muhalif olan ve/ya Arap kelamının kuvvetli ve yaygın dil vecihlerinde karşılık bulamayan okumalar*” tanımı akla gelmelidir. Bk. Taberî, I, 182; II, 743; IV, 486; XIII, 46; XV, 237; XVI, 426.

⁷⁰ Taberî, VI, 694-5.

⁷¹ Taberî, VIII, 299.

2. İBN ÂMİR KIRAATİ BAĞLAMINDAKİ ELEŞTİRİLER

2. 1. SENET YÖNÜNDE

Abdullah İbn Âmir (ö. 118/736), tâbiünden olup Şamlıların kıraatte imamı kabul edilmektedir.⁷² Yapımında emeği geçen Şâm Emevî Camii'nde yıllarca görev yapmış bir kâridir. Taberî, hicrî 253 senesinde Fustat'a geçmeden önce Beyrut'ta bir müddet kalarak o bölgenin, dolayısıyla İbn Âmir'in kıraatinin tamamını Abbâs b. Velîd el-Beyrûtî (ö. 271/884) vasıtasıyla tedarik etmiştir.⁷³

Taberî'nin, yedi mütevâtir kıraatten birinin kaynağı kabul edilen İbn Âmir'i ve onun kıraatinin makbuliyetini senet ve metin açısından sorgulaması kendisine yöneltilen en önemli tenkit noktalarından bir diğeridir.

Sehâvî'nin (ö. 643/1245) belirttiğine göre üstadı Ebü'l-Kâsım eş-Şâtibî (ö. 590/1194) kendisine, "Taberî'nin İbn Âmir'e ta'n etmesinden sakın!" dediğini nakletmektedir.⁷⁴ Bu uyarının temelinde İbn Cerîr et-Taberî'nin günümüze ulaş(a)mayan *el-Câmi'* adlı kıraat kitabından nakledilen İbn Âmir'le ilgili şu ifadeleri yatmaktadır: "Bazıları Abdullah İbn Âmir'in, kıraatini Muğîre b. Ebî Şihâb el-Mahzûmî'den (ö. 91/710) aldığını, Kur'ân'ı ona okuduğunu ve Muğîre'nin de Osman b. Affân'dan Kur'ân öğrendiğini iddia etmektedir. Hz. Osman'ın ona Kur'ân'ın tamamını okuttuğunu iddia eden bir kimse bilmemekteyiz. Aksine Hz. Osman'dan Kur'ân'dan sadece çok az miktarda kıraat muhafaza etmişizdir. Zaten Hz. Osman'dan böyle bir haber de gayr-ı maruftur. Böyle bir iddianın olmayışı, İbn Âmir'in kıraatini Muğîre b. Ebî Şihâb'a izafe eden ve Muğîre'nin de Hz. Osman'dan aldığını belirten bir kimsenin sözünün geçersiz olduğuna açık delildir. Zira bunu nakleden Şâm ehlinden 'Irâk b. Hâlid (ö. ?), tanınmayan (mechûl) bir kimsedir; haliyle ne nakil ne de Kur'ân ehli tarafından tanınmaktadır. Bunu ondan Hişâm b. Ammâr (ö. 245/859 [?]) nakletmiştir..."⁷⁵

Taberî, bu değerlendirmesinde Hz. Osman'dan yakınları ve diğer pek çok âlim dururken sadece Muğîre'nin kıraat öğrenmiş ve nakletmiş olması bilgisini de tuhaf karşılamaktadır.

İbn Âmir'in kıraatinin her bir vechinin sahih bir isnadı olduğu ifade edilse de⁷⁶ görüldüğü üzere Taberî burada sened tenkidi yapmakta, diğer bir ifadeyle Muğîre'nin Hz. Osman'dan Kur'an'ın tamamını öğrenmiş olabileceği bilgisini uzak bir ihtimal olarak değerlendirmektedir. İbn Mücâhid'in girişimiyle tespit edilen yedi

⁷² Tayyar Altıkulaç, "İbn Âmir", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 308.

⁷³ Taberî'nin İbn Âmir kıraatini aldığı sened şöyledir: **İbn Cerîr et-Taberî** – Abbâs b. Velîd el-Beyrûtî – Abdülhamîd b. Bekkâr – Eyyûb b. Temîm – Yahyâ b. el-Hâris – **İbn Âmir**. Bk. Sehâvî, *Cemâl*, I, 433; Fayda, "Taberî", *DİA*, XXXIX, 315.

⁷⁴ Sehâvî, *Cemâl*, I, 434; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetetü'n-nihâye*, I, 380.

⁷⁵ Sehâvî, *Cemâl*, I, 432-3; Sellûm, *Cuhûdül-İmâm Ebî 'Ubeyde*, s. 226-8.

⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 425.

mütevâtir kıraat imamından biri olan İbn Âmir'in senedi hakkındaki böyle bir değerlendirme, Taberî'nin tenkit edilmesinin önemli sebeplerinden biridir.

Sehâvî, Taberî'nin yukarıdaki ifadelerini "açık bir tökezleme" olarak nitelendirmek ve karşıt tezlerle böyle bir kabulün yanlışlığını ortaya koymaktadır. Belirttiğine göre Hz. Osman'dan Muğire de dâhil Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692[?]), Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ve Zir b. Hubeş (ö. 82/701) gibi şahsiyetler de Kur'ân öğrenmiş ve yine belirttiğine göre Taberî'nin İbn Âmir'le ilgili duruşu hakkında, az önce belirttiğimiz gibi, hocası Şatıbî kendisini uyarmıştır.⁷⁷ Sehâvî ayrıca Taberî'nin 'Irâk b. Hâlid⁷⁸ hakkında kullandığı "mechûl" ifadesi üzerinde durarak, sika bir râvî olan Hişâm b. Ammâr'ın ondan nakilde bulunması karşısında Taberî'nin değerlendirmesinin ona zarar vermeyeceğini belirtmektedir.⁷⁹

Ebû Şâme ise Taberî'nin mezkur ifadelerinin İbn Âmir'in kıraatine eleştiri şeklinde anlaşıldığını; oysa bu değerlendirmeyle onun, Hz. Osman'dan Muğire'nin kıraat almasını uzak bir ihtimal olarak gördüğü anlamına geldiğini, bununla birlikte böyle bir değerlendirmenin, İbn Âmir'in kıraatinin sıhhati konusunda problem teşkil etmeyeceğini ifade etmektedir.⁸⁰

Zehebî (ö. 748/1348) de Taberî'nin cerh ettiği kişinin tanınmış bir kimse olduğunu, Hişâm b. Ammâr ve Rebi' b. Sa'leb (ö. 238/852)'in ondan kıraat okuduğunu, bazı hadis râvîlerinin de kendisinden hadis dinlediğini, bizzat Dârekutnî'nin (ö. 385/995) kendisinin, onu "*lâ be'se bih*" (zararı yok) diye nitelendirdiğinden bahsetmektedir.⁸¹

İbnü'l-Cezerî de mütevâtir addedilen İbn Âmir kıraati hakkında Taberî'nin eleştirel yaklaşımını sakıncalı bulmakta⁸² ve onun yukarıdaki ifadelerini "kıymetsiz" olarak nitelendirmektedir.⁸³

İbn Âmir'in kıraatinin isnâdı konusunda yapılan bu tartışmalara ilaveten onun okuyuşundaki bazı vecihler dil açısından da metin tenkidine maruz kalmıştır. Gerçekten de Taberî, tefsirinde ehl-i Şâm'ın kıraati hakkında icmâ-i kurrâdan ayrıldığı ve bunun adeta tabi bir sonucu olarak Arap diline muhalefet ettiği noktalarda eleştirilerini belirtmekten geri durmamaktadır. Bu duruş Taberî'nin, icmâdan ayrılan âhâd/münferid kıraatin hakiki manada hüccet olamayacağı, bununla birlikte böyle bir rivâyetin sadece bir görüş olarak muhafaza edileceği anlayışından kaynaklan-

⁷⁷ Sehâvî, *Cemâl*, I, 434-5.

⁷⁸ 'Irâk b. Hâlid, İbn Âmir'in meşhur talebesi Yahyâ b. Hâris ez-Zimârî'nin yetiştirdiği kâriplerden olup Hişâm b. Ammâr'ın kıraat hocasıdır. Bk. Tayyar Altıkulaç, "Hişâm b. Ammâr", *DİA*, XVIII, 151.

⁷⁹ Sehâvî, *Cemâl*, I, 435. Ayrıca bk. Mizzî, *Ehâsinü'l-ahbâr*, s. 261-5.

⁸⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 126.

⁸¹ Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr*, thk. Tayyar Altıkulaç, (İstanbul: İSAM Yay. 1995), I, 194.

⁸² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 264.

⁸³ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetetü'n-nihâye*, II, 267.

maktadır.⁸⁴

2. 2. METİN YÖNÜNDE

Tefsirinde icmâdan ayrılan İbn Âmir kıraatlerine pek iltifat etmeyen Taberî, üç yerde ismen zikrettiği İbn Âmir'in kıraatini bir yerde eleştirmekte⁸⁵ diğer iki yerde tercih etmemektedir.⁸⁶ Yine “ehl-i Şâm” şeklinde bölgeye nispetle verdiği İbn Âmir kıraatlerini de çoğunlukla eleştirmektedir.⁸⁷ Taberî eleştirilerinde icmâa muhalif İbn Âmir kıraatleriyle ilgili olarak Arap diline uygunluğu açısından metin tenkidi de yapmaktadır. Haliyle bu durum Taberî'nin eleştirilmesinin önünü açan bir diğer unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Örneğin Kehf suresindeki “بِالْغُدْوَةِ” (bi'l-ğadâti)⁸⁸ kelimesi İbn Âmir tarafından “بِالْغُدْوَةِ” (bi'l-ğudveti) şeklinde okunmuştur.⁸⁹ Taberî, “Arapçayı bilen ehil kimselerce bu hoş olmayan (mekrûh) bir kıraattir. ” diyerek söz konusu okuyuşu icmâa muhalfefti yanında dil açısından da caiz görmez. Gereğini ise şöyle izah eder:

Arap dilinde غُدْوَةٌ kelimesi, lâm-ı tarif olmaksızın bizzat kendisi marife bir kelimedir. Nitekim Arapçada bir kelime marife değilse, elif lâm ile marife olur; ancak kelimenin kendisi marifeyle lam-ı tarif kullanılmaz. Bunun da ötesinde ğudvetün kelimesi her hangi bir kelimeye muzaf da olmaz. Kelimenin izafet tamlamasında kullanılmaması, lâm-ı tarif alamayacağına da açık bir delildir. Zira ancak lâm-ı tarif alan kelimeler izafet için uygun olabilir. Araplar kelimeyi eteytüke ğudvete'l-cumuati (Cuma sa-bahı sana geldim) değil; eteytüke ğadâte'l-cumuati (Cuma sabahı sana geldim) şeklinde kullanırlar. Dolayısıyla bize göre doğru olan, merkezî şehirlerin kurrâsının icmâ ile okuduğu bi'l-ğadâti kıraatidir. Bu kıraatte icmâ hasıl olması sebebiyle gayrısını caiz görmüyoruz.⁹⁰

Yine En'am suresindeki “ وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ . ” âyeti-ni⁹¹ Taberî'nin haber verdiği üzere Hicâz ve İrâk kurrâsı zeyyene fiilini malum, katle kelimesini mansub, evlâd kelimesini mecrur ve şürekâ'yı da merfu olarak “ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ ” fiilini meçhûl olarak “züyyine”, “katl” kelimesini merfu, “evlâd” kelimesini mansub ve “şürekâ” kelimesini de mecrûr olarak “ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ ” şek-

⁸⁴ Bk. Taberî, V, 435.

⁸⁵ Taberî, XV, 236-7.

⁸⁶ Taberî, XV, 536; XVII, 21.

⁸⁷ Bk. Taberî, IX, 208-10, 576-7; XI, 243; XII, 437.

⁸⁸ Kehf 18/28.

⁸⁹ İbn Mücâhid, es-Seb'a, s. 390; Taberî, XV, 237.

⁹⁰ Taberî, XV, 237.

⁹¹ En'am 6/137.

linde okumaktadır⁹² ki bu durumda muzaf ile muzafun ileyh arasına *evlâdehüm* kelimesi girmiş olmaktadır.

Taberî'nin "Ehl-i Şâm'dan biri" diyerek verdiği kıraatin sahibi İbn Âmir'den başkası değildir. Taberî, takdiri "قَتْلُ شُرَكَائِهِمْ أَوْلَادُهُمْ" şeklinde olan mezkûr kıraatte muzaf ile muzafun ileyh arasına *evlâdehüm* kelimesinin girmesini Arap keliminde çirkin (kabîh) kabul edildiğini ve bunun gayr-i fasih olduğunu belirtmektedir.⁹³ Buradaki tenkit noktası, kıraatin icmâa muhalifetinin yanında, mastar (*katl*) failine muzaf olmuş ve aynen fiili gibi amel etmiş, ancak muzaf ile muzafun ileyh arasına mef'ûlün bih (*evlâdehüm*) girmiştir ki dilciler bunu kabih görmektedir. Çünkü muzaf ile muzafun ileyh arasına -zarf hariç- herhangi bir şeyin girmesi Arapça'da fasih görülmemektedir.⁹⁴ Örneğin Zeccâc'a göre Arap dilinde muzaf ile muzafun ileyh arasının ayrılması caiz olmayıp hatta böyle bir ifade şâz ve bayağı (redfētün) bir kulanımdır.⁹⁵

İbn Âmir'in söz konusu kıraatinin geçerliliğini ispat sadedinde Hicâzlı bazı kimselerin "رَجَّ الْقُلُوصَ أَبِي مَزَادَةَ . . . فَرَجَّجْتُهٗ مُتَمَكِّنًا."⁹⁶ ("Ebû Mezâde'nin genç deveyi mızrağıyla yaralaması gibi, ben de kuvvetli bir şekilde onu yaraladım. " anlamındaki beyitte muzaf olan "zecc" ile "Ebî Mezâde" muzafun ileyhi arasına "kalûsa" mefulü girmiştir.) şeklinde bir şiiri delil olarak kullandığını ve fakat Irak ehlinden şiir râvîleri ve dil alimlerinin böyle bir delili kabul etmediğini belirten Taberî, dilde hoş olmayan bu tür bir ifade şeklinin Kur'ân olarak kıraatini de caiz görmemektedir.⁹⁷

Taberî'nin, Kur'ân ile Arap dili arasında daima bir uyumun varlığını gözettiğini, Kur'ân'ın zahirinin Arap dilinin zahirine muvafık olması gerektiği görüşünde olduğunu ifade etmiştik. Bu sebeptendir ki İbn Âmir'in kıraatini tenkit ederek, icmân vuku bulduğu genelin kıraatini benimsemektedir. Ayrıca Taberî'nin kurrânın icmâına muhalif olan kıraatleri şâz olarak değerlendirdiği ve hatta bir kıraatin geçersiz olabilmesi için bu tip bir muhalefeti yeter sebep gördüğü bilinmektedir. Burada da böyle bir durum ortaya çıkmıştır. Taberî, mezkur okuyuşu Arap dili bakımından metin tenkidine tabi tutarak *fesadına* hükmetmektedir.⁹⁸

Taberî'nin bir kıraatin Kur'ân olarak tilavet edilebilmesi ve hüccet olabilmesi için icmâa verdiği önem burada da kendini göstermektedir. İbn Âmir'den nakledil-

⁹² Taberî, IX, 576; İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, s. 270; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 263-265; Bennâ, *İthâf*, II, 32.

⁹³ Taberî, IX, 576. Ayrıca bk. Taberî, XIII, 728.

⁹⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983), I, 358; Mekkî, *el-Keşf*, I, 453-54.

⁹⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelîl Abduh Çelebi, (Kâhîre: Dâru'l-Hadîs, 2005), III, 168.

⁹⁶ Ebû Şâme, *İbrâzû'l-me'âni min hirzi'l-emânî*, thk. İbrahim Atve Avad, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t. y.), s. 462.

⁹⁷ Taberî, IX, 576-77.

⁹⁸ Taberî, IX, 577.

diği sabit olan malum kıraatin, Arap dili bakımında eleştirilmesi bir yana icmâa muhalefeti sebebiyle şâz konumuna düştüğü görülmekte ve kıraat imamının ve/ya ondan nakledenlerin zabtına yönelik de bir eleştirinin yapıldığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca Taberî, "Allah'a ortak koşulan put ve şeytanlar, kendilerine tapanlara, ekin ve mallarının bir kısmını Allah'a bir kısmını da ortak koştuklarına ayırmalarını süslü gösterdikleri gibi kızlarını diri diri toprağa gömerek öldürmelerini ve fakirlik korkusuyla çocuklarını katletmelerini süslü göstermektedir" şeklindeki yorumu destekleyen pek çok nakil zikretmekte⁹⁹ ve ehl-i tevil tarafından bunun böyle kabul edildiğini de desteğine alarak üzerinde icmâ olan kıraati doğru bulmaktadır.¹⁰⁰

İbn Âmir'in mezkur kıraati, başta ilk dönem nahiv âlimleri olmak üzere mutekaddimun ve müteahhirun dilciler tarafından genellikle tenkide maruz kalmıştır.¹⁰¹ Bu meyanda Ferrâ, Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Zeccâc, Nehhâs (ö. 338/950), Ebû Ali el-Fârisî ve Zemahşerî gibi âlimleri saymamız mümkündür.¹⁰² Örneğin Ebû 'Ubeyd, mezkûr kıraat hakkında "Bu okuyuş şeklini sevmiyorum. Zira burada bir zorlama söz konusudur. Bana göre Arapça'daki sıhhati sebebiyle üzerinde icmâin hâsıl olduğu diğer kıraat geçerlidir."¹⁰³ demektedir, Zemahşerî ise böyle bir kıraati Arap dil kurallarına uymadığı gerekçesiyle tenkit etmektedir. O, muzâf ile muzâfun ileyhin arasına -zarfın dışında- herhangi bir kelimenin girmesi (fasl), şiirde bile kötü bir isti'mal olarak kabul edilirken; bu kullanımın nesirde, hele nazımın güzelliğiyle ve açık, net olmasıyla muciz olan Kur'ân'da kabul edilmesinin hiç mümkün olmadığını savunmaktadır.¹⁰⁴ Zemahşerî de Taberî gibi bu sözleriyle, İbn Âmir'in mezkûr kıraatinin Arap dili açısından kabul edilebilir bir vechinin bulunmadığını ifade etmektedir.

Bunun yanında yedi kurrâdan biri olan ve kıraati mütevâtir kabul edilen İbn Âmir'in mezkur kıraatini maruz kaldığı eleştirilerden kurtarmak adına, savunmanın ötesinde bir tavır geliştiren pek çok âlimin varlığı da yadsınamaz bir gerçektir. Örneğin İbnü'l-Cezerî, Taberî'nin konuyla ilgili açıklamalarına yönelik olarak "Bu ve benzeri sahih kıraatleri inkâr ettiğini bildiğimiz ilk kişi Taberî'dir ki [kıraatler tespit edildikten] üç yüz sene sonra böyle sakıncalı bir söylem geliştirmiştir."¹⁰⁵ diyerek onu açıkça eleştirmektedir.

⁹⁹ Taberî, IX, 573-76.

¹⁰⁰ Taberî, IX, 577.

¹⁰¹ Tenkitlerin tamamını bir arada görmek için bk. Abdüllatif el-Hatib, *Mu'cemü'l-kirâât*, (Dimeşk: Dâru Sa'di'd-Dîn, 2000), II, 552-58.

¹⁰² Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984), III, 129-30; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986), V, 162-67.

¹⁰³ Ebû Şâme, *İbrâz*, s. 463; Sellûm, *Cuhûd*, s. 271.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998), II, 401.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 264.

Vakia, eleştirilerin geneline baktığımızda Taberî ile neredeyse aynı düşünen Zemahşerî üzerinden yapıldığını görmekteyiz. Muhtemelen onun Mutezilî bir müfessir olması eleştirilerin odak noktasında yer almasında etkin olmuştur diyebiliriz. Zira İbnü'l-Cezerî'nin açık isim vererek tenkit ettiği Taberî'nin mezkûr kıraatle ilgili dediklerinin neredeyse tekrarı gibi olan açıklamalar Zemahşerî üzerinden bu düşüncede olanlara teşmil edilmektedir.¹⁰⁶ Söz konusu eleştirilerin, çoğunlukla "mütevâtir" addedilen İbn Âmir'in mezkur kıraatini ve haliyle Kur'ân'ı savunma refleksiyle ortaya konulduğu çok açıktır.

Özellikle burada Taberî'yle aynı kanaati taşıyan Zemahşerî'ye, ehl-i sünnet âlimlerince yöneltilen eleştirilerden bir kısmını zikretme lüzumunun hâsıl olduğunu düşünürüz. Çünkü Zemahşerî basamak yapılarak yöneltilen eleştirilerin münderecatına öncelikli olarak Taberî'nin girdiği de gayet açıktır. Örneğin İbn Müneyyir (ö. 683/1284), Zemahşerî'nin kıraatin nakil değil, içtihad ile sabit olduğunu vehmettiğini ve yanlıgı içerisinde olduğunu belirtmekte, ilaveten İbn Âmir'in mezkur kıraatiyle ilgili hata yaptığına dair Zemahşerî ve *benzerlerinin* sözünün bir kıymetinin olmadığını söylemektedir.¹⁰⁷ Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ise daha ileri gitmekte Zemahşerî'yi "kıraat inkârcısı, kötü niyetli, nahiv cahili" gibi tahkir edici ifadelerle tanımlamakta ve şöyle devam etmektedir: "Arap dilinde benzeri bulunan ve sarih Arapça olan mütevâtir kıraati reddeden ve nahiv alanında zayıf olan şu yabancı adama şaşarım! Aynı şekilde doğuda ve batıda Allah'ın kitabını nakletme hususunda ümmetin tercih etmiş olduğu kıraat imamları hakkında kötü niyetli olan şu adama şaşarım!"¹⁰⁸ Yine Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), İbn Âmir'in kıraatini eleştirenlerle ilgili olarak "Bu tür yaklaşımlara iltifat edilmez. Çünkü böyle bir görüş büyük imamlardan sadır olan mütevâtir kıraati ayıplamaktadır/ta'netmektedir... İbn Âmir'in kıraati, rivâyet ve nakil açısından sahîh olduğu gibi dil bakımından da sahihtir."¹⁰⁹

Eleştirisini doruk noktaya ulaştıran Âlûsî'yi (ö. 1270/1854), İbn Âmir'in kıraati hakkında "ileri-geri" konuşanlara en sert tepkiyi veren âlim olarak zikredebiliriz. Zira o, kıraat-i seb'a'nın kaynağının vahiy olduğunu, bunların mütevâtir olarak nesilden nesile nakledildiğini; bu kıraatlerden herhangi birini tenkit edenlerin -bu tür bir kıraati eleştirmek, Hz. Peygamber'i ve hatta Allah'ı eleştirmek anlamına gelece-

¹⁰⁶ Zemahşerî'ye yöneltilen tenkitler için bk. Mehmet Dağ, "Mu'tezile'ye Ehl-i Sünnet İsnâdi: 'Kıraatlar Tevkîfî Değil, İctihâdîdir -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-" *Marife*, Mu'tezile Özel Sayısı, III/3 (2003), ss. 219-258; Mustafa Kılıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*, (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), s. 381 vd.

¹⁰⁷ İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi-mâ tezammehü'l-keşşâf mine'l-İ'tizâl (el-Keşşâf*'in hamîşinde) thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), II, 400-1.

¹⁰⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), IV, 232.

¹⁰⁹ Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü'lübâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997), IV, 424.

ği için- küfre düşmesinden endişe edileceğini belirtmektedir. Hatta bu tutumu benimseyen âlimlerin, kimin tarafından söylendiği belli olmayan bir şiirle istişhâd edip, kaynağı ve nakledeni belli olan bir kıraate şüpheyle yaklaşımları karşısında hayretler içinde kaldığını, hâlbuki Kur'ân'ın (kıraatlerin), kimin söylediği meçhul olan bu tür şiirlerin sıhhatine delil olarak kullanılmasının daha doğru olacağını ifade ederek, ulemânın bakış açısının yanlışlığına vurgu yapmakta ve hayretini dile getirmektedir.¹¹⁰

Yukarıdaki değerlendirmelerden sonra denilebilir ki Sünnî ulema, kıraatler konusunda apolojist bir yaklaşımla seb'a/'aşere imamlarından nakledilen her bir kıraat rivayetini götürü usulü mütevâtir kabul etmektedir. Çünkü hakim Sünnî paradigma her ne kadar "kıraatler vahyin bizzat kendisidir ve başlangıcından itibaren tevatüren nakledilmiştir." tarzında romantizmin sınırlarında gezen bir tutum sergilese de Taberî dahil erken dönem ulemasının çoğunluğu, böyle bir algıya sahip değildir.

Haddizatında Taberî, daha tefsirinin evvelinde kıraat birikimiyle ilgili olarak Hz. Osman'ın mushafları bir harf üzere yazdığını ve kurrânın ihtilafı okuyuşlarının bu bir harf içerisinde vuku bulduğunu ve dahi bunlar hakkında tercih, tenkit veya şüphe duymayan kişinin küfrünü gerektirmeyeceğini belirtmiş, dolayısıyla Kur'ân ile kıraatler arasını ayırmış; fakat böyle bir rivayet malzemesinin varlığını da inkâr etmemiştir.¹¹¹ Bu vesileyle tefsirinde kıraatleri çoğunluğun okumasına (icmâ/ekser), mushaf hattına (icmâ) ve Arap dilinin müşterek, yaygın ve kuvvetli vecihlerine göre değerlendirdiği ortadadır. Bu çerçevede İbn Âmir'in yukarıdaki mezkur kıraatleriyle ilgili olarak;

-Mushaf hattına uygun mu?

-**Evet.**

-İmamın bizzat kendisinden nakledilen kıraat, icmâ-i kurrâyla ittifak halinde mi?

-**Hayır.** Münferittir.

-Arap dilinde yaygın, efsah, fasih vb. bir vecih mi?

-**Hayır.**

Görüldüğü gibi bir "evet"i, iki "hayır"ı olan bir kıraat, eksi bire düşmekte ve Taberî'nin Kur'ân tasavvurundaki beklentiyi karşılamamaktadır. Bu durumda şartları sağlayan ve artıları fazla olan kıraat, Kur'ân olarak tilavet edilmeyi ve hüccet olarak kullanılmayı hak etmektedir. Ayrıca kıraatlerin makbuliyeti için belirtilen nakil, ancak bu nakillerin icmâi, hakkında icmâ oluşmuş mushaf hattına uygunluk ve dil

¹¹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t. y.), VIII, 33.

¹¹¹ Taberî, I, 60.

yapısının Arap kamuoyunda kuvvetli bir karşılığının olması şeklinde üç rüknü¹¹² esas alıp ardından bunlardan birini işlevsiz bırakma çelişkesine düşmediğini ve ilkel bir duruş sergilediğini de belirtmemiz gerekmektedir. Bu durumun, aşere kurrâsından İbn Kesîr (ö. 120/737),¹¹³ Âsım (ö. 127/745),¹¹⁴ Ebû Ca'fer (ö. 130/747),¹¹⁵ Ebû 'Amr (ö. 154/770),¹¹⁶ Hamza (ö. 156/772),¹¹⁷ Nâfi' (ö. 169/785),¹¹⁸ Kisâî (ö. 189/805)¹¹⁹ vb. kârîlerin kıraatleri söz konusu olduğunda da aynen geçerli olduğunu görmekteyiz.

Sonuç olarak ilk dönem kaynaklarında Şam kıraatıyla ve dolayısıyla İbn Âmir kıraatıyla ilgili olumsuz bir tavrın varlığı gayet açıktır. Zira İbn Âmir'in kıraatinin her bir vechinin isnad açısından bir sahabeye ulaşım ulaşımadığı, dil açısından problemli şâz unsurlar barındırıp barındırmadığı hususu tartışılmıştır.¹²⁰ İbn Âmir'e karşı bu duruş sonraki dönemlerde de kendini göstermiş; nitekim İbn Mücâhid'in, yedili tasnifi içerisinde Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) dururken Kisâî'yi seb'a imamlarından sayması bir yana,¹²¹ yine bu tasnifte A'meş (ö. 148/765)'in yerine İbn Âmir'in kıraatine yer vermesi açık bir şekilde tenkit edilmiştir.¹²² Söz konusu kıraatin İbn Mücâhid'in marifeti ve siyasî otoritenin desteğiyle popülerlik kazandığı da ifade edildiğine göre¹²³ Taberî dönemi ve öncesinde İbn Âmir'e Şam bölgesi dışında pek fazla iltifat edilmediği anlaşılmaktadır. Ancak, yapılan eleştirilere ve İbn Hâleveyh (ö. 370/980)'in şâz kıraatlere dair yazdığı eserde İbn Âmir'in bazı okuyuşlarına yer vermesine¹²⁴ rağmen, İbn Mücâhid'in yedili tasnifinde İbn Âmir'i tercih etmesi genel kabul görmüş ve bu alanda tartışmasız bir otorite haline gelmiştir.

SONUÇ

Tarihi süreçte seb'a ve/ya 'aşere kurrasının okuduğu kıraatleri çeşitli açılardan eleştirmenin Kur'ân'ı/vahyi eleştirmekle aynileştirilmesi ve bunun Kur'an'ın mevzukeyetini ve imanı haleldar edeceği endişesi Taberî gibi düşünen âlimlerin tenkidini bir zorunluluk haline getirmiştir. Bize göre Taberî'nin tasavvurundaki âhâd haberin mütevâtir kavramıyla eşdeğer görülerek bunda mutlak bir yanılmazlığın aran-

¹¹² Mekkî, *el-İbâne*, s. 89.

¹¹³ Taberî, II, 295; XIII, 17-18; XX, 113-114; XXII, 224.

¹¹⁴ Taberî, X, 252-53; XV, 536; XVI, 330, 386-87; XIX, 189-90, 415; XXII, 478.

¹¹⁵ Taberî, XII, 199; XVI, 156; XVII, 44, 339; XVIII, 432; XIX, 335; XX, 574; XXI, 39-40, 82-83; XXII, 521.

¹¹⁶ Taberî, XIX, 256-57; XXI, 393-94; XXII, 503; XXIV, 377.

¹¹⁷ Taberî, VI, 346, 350; XII, 90-91; XIX, 393-4.

¹¹⁸ Taberî, XIX, 257; XXI, 214-5.

¹¹⁹ Taberî, XIII, 723-24; XVI, 293-4; XXI, 474; XXII, 272; XXIII, 91-2; XXIV, 220.

¹²⁰ Altıkulaç, "İbn Âmir", XIX, 309.

¹²¹ Mekkî, *el-İbâne*, s. 39; Ebû Şâme, *el-Mürşid*, s. 121-22.

¹²² Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, I, 194.

¹²³ Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011), s. 41-42.

¹²⁴ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*, nşr. G. Bergsträsser, (Mısır: el-Matbaatü'r-Rahmâniyye, 1934), s. 29, 37, 68, 81, 121, 201.

ması, aynı zamanda bu tür kıraat rivayetlerinin Kur'ân'la bir kabul edilmesi toptancı bir yaklaşımın ürünüdür. Binaenaleyh burada yadsınması gereken tutum, kıraat birikimindeki her bir ihtimalin bizzat peygamber menşeli olduğunda ve ondan tevâtüren nakledildiğinde ısrarcı olmaktır. Böyle bir ısrarın kıraat tarihinde bid'at-i hasene olarak kayda geçtiği görüntüsüne rağmen Taberî, meseleyi kendi tutarlılığı ve gerçekliği içerisinde halletmiştir. Son olarak şunu da belirtelim ki yukarıda zikrettiğimiz kıraatlere yöneltilen tenkitler ve benzerlerinin **"takteren (ihtimalen) bile olsa Hz. Osman Mushafına uygunluk"**, **"bir yönüyle (vecih) de olsa Arap dili ve gramerinde karşılığı olma"** şeklinde çerçevesi genişletilmiş¹²⁵ kıraat kabul şartlarının ortaya çıkmasına da zemin hazırlamış olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Kaynaklar:

- » Altıkulaç, Tayyar, "Hişam b. Ammâr", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, 151.
- » _____, "İbn Âmir", *DİA*, XIX, ss. 308-310.
- » Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, (Beyrût: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t. y.).
- » Aydın, Atik, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004).
- » Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997).
- » Bağdâdî, Ebû Bekr Hatîb, *Târîhu medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd, (Beyrût: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 2001).
- » Bâkîllânî, Seyfû's-Sünne Ebû Bekr, *el-İntisârü li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'îsâm el-Kudât, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2001).
- » Bennâ, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu fudelâi'l-beşer bi'l-kırââtî'l-erbaate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail, (Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1987).
- » Cerrahoğlu, İsmail, "Muhammed İbn Cerîr et-Taberî ve Tefsiri", *AÜİFD*, 1968, XVI, ss. 79-101.
- » Dağ, Mehmet, "Mu'tezile'ye Ehl-i Sünnet İsnâdı: 'Kırâatlar Tevkîfi Değil, İctihâdîdir -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-" *Marife*, Mu'tezile Özel Sayısı, III/3 (2003), ss. 219-258.
- » _____, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Yaklaşım*, (İstanbul: İSAM Yay. , 2011).
- » Dâni, Ebû 'Amr, *el-Muknî' fi resmî mesâhifi'l-emsâr*, thk. Nûre bintü Hasen b. Fehd el-Hümeyyed, (Riyâd: Dâru't-Tedmûriyye, 2010).
- » Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993).
- » Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'allaku bi'l-kitâbi'l-azîz*, nşr. İbrahim Şemsuddîn, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003).
- » _____, *İbrâzü'l-me'ânî min hîrzi'l-emânî*, thk. İbrahim Atve Avad, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t. y.).
- » Fayda, Mustafa, "Taberî", *DİA*, XXXIX, ss. 314-318.
- » Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ânî'l-Kur'ân*, (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983).
- » Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn*, (Beyrût: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t. y.).
- » Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1993).
- » Hamidullah, Muhammed, *Kur'ânî Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İFAV, 1993).
- » Harbî, Hüseyin Ali, *Menhecü'l-İmâm et-Taberî fi't-tercîh*, (Ammân: Dâru'l-Cenâderiyye, 2008).
- » Hatîb, Abdüllatif, *Mu'cemu'l-kırâât*, (Dimeşk: Dâru Sa'di'd-Dîn, 2000).

¹²⁵ Krş. Mekkî, *el-İbâne*, s. 89; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 9.

- » Itr, Hasan Ziyâuddîn, *el-Ahrufu's-seb'a ve menziletü'l-kırââti minhâ*, (Beyrüt: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988).
- » İbn Ebî Tâlib, Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kiraât*, thk. Abdulfettah İsmail Şelebî, (Kâhire: Daru Nehda, t. y.).
- » İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedi'*, nşr. G. Bergsträsser, (Mısır: el-Matbaatü'r-Rahmâniyye, 1934).
- » İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek, (Beyrüt: Dâru İbn Kesîr, 2010).
- » İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevki Dayf, (Kâhire: Dâru'l-Meârif, t. y.).
- » İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr, *Kitâbü'l-kabes fî şerhi muvatta Malik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim, (Beyrüt: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1992).
- » İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Hasan Ziyaüddîn 'Itr, (Beyrüt: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyyeti,1987).
- » _____, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, (Beyrüt: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984).
- » İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debbâ', (Beyrüt: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t. y.).
- » _____, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*,edtr. G. Bergsträsser, (Beyrüt: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006)
- » İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, (Beyrüt: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987).
- » İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi-mâ tezammenehü'l-keşşâf mine'l-i'tizâl (el-Keşşâf'ın hamışinde)* thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998).
- » İnanç, Yonis, Harun Abacı, "Zeccâc'ın (ö. 311/923) Kıraatlere Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI, sy. 30 (2014/2), ss. 113-133.
- » Kastalânî, Şihâbüddin, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kırâât*, thk. Âmir es-Seyyid Osman, Abdüssabûr Şahin, (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1972).
- » Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyeye, t. y.).
- » Kılıç, Mustafa, *Zemaşşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*, (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).
- » Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, (Ankara: İlahiyât Yay. , 2004).
- » Matrûdî, Abdurrahman b. İbrâhîm, *el-Ahrufu'l-Kur'âniyyetü's-seb'a*, (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991).
- » Mennâ'u'l-Kattân, *Nuzûlü'l-Kur'ân 'alâ seb'ati ahruf*, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1991).
- » Mizî, Abdülvehhâb b. Vehbebân, *Ehâsinü'l-ahbâr fî mehâsini's-seb'ati'l-ahyâr*, thk. Ahmed Fâris es-Sellûm, (Beyrüt: Dâru İbn Hazm, 2004).
- » Okçu, Abdulmecit, "Ignace Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kıraatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Planı", *AÜİFD*, Erzurum 2002, sy. 18, ss. 137-153.
- » _____, "Taberî'nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri", *Bir Mufessir Olarak İbn Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, (Konya: 2010), ss. 191-200.
- » _____, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsiri*, (Ankara: Araştırma Yay. , 2009).
- » Ögmüş, Harun, "Kur'ân'ın Sihhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", *MÜİFD*, 39 (2010/2), ss. 5-26.
- » Öztürk, Mustafa, *Tefsîr Tarihi Araştırmaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yay. , 2011).
- » _____, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yay. , 2012).
- » Sehâvî, Muhammed Alemuddîn, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987).
- » Sellûm, Ahmed Faris, *Cuhüdü'l-İmâm Ebî 'Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm fî ulûmi'l-kırâât*, (Beyrüt: Dâru İbn Hazm, 2006).
- » Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986).
- » Sicistânî, , *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Muhibbiddin Abdussubhan Vâiz, (Beyrüt: Daru'l-Beşâiri'l-İslâm, 2002).
- » Suyûtî, *Tabakâtü'l-mufessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976).
- » _____, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, (Medîne: Mücema'ü'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafi'ş-Şerif, t. y.).
- » _____, *Şerhu's-Suyûtî li sünen'n-Nesâî*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, (Halep: Mektebe

-
- Matbûati'l-İslâmiyye, 1986).
- » Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001). (Taberî)
 - » Vâkîdî, Muhammed b. Ömer, *Kitabu'r-riddeti me'a nebzeti min futûhi'l-İrâk*, thk. Yahya el-Cebûrî, (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990).
 - » Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelîl Abduh Çelebi, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005).
 - » Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr*, thk. Tayyar Altıkulaç, (İstanbul: İSAM Yay. 1995).
 - » Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998).
 - » Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1415/1995).
 - » Zerkeşî, Bedruddin, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebülfadl İbrahim, (Kâhire: Daru't-Turâs, 1984).

CUMHURİYET DÖNEMİ LİSE FELSEFE MÜFREDATLARINDA DİN ALGISI VE İDEOLOJİK ARKA PLAN*

*Osman Zahid ÇİFÇİ**/Zübeyir OVACIK****

Öz

Cumhuriyet, eğitim, felsefe ve din kavramlarının bir arada kullanıldıkları bir üst başlık Türkiye’de çağdaş düşüncenin seyrini açıklamada anahtar kavramlar olarak konuyla ilgili olanlar açısından çok dikkat çekici olsa gerektir. Fakat bu çalışma, Tanzimat döneminde yoğun bir şekilde kendini gösteren materyalist ve idealist akımlar arasındaki tartışmaları veya lise felsefe ders kitaplarında dinin veya metafizik problemlerin nasıl tartışıldığı meselesi üzerinde yoğunlaşmamaktadır. Bu çalışma, kabataslak bir şekilde sadece müfredat üzerine dikkatleri çevirmeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte Cumhuriyet dönemindeki felsefe öğretiminde din problemini merkeze alarak geniş bir müktesebatı tartışmayı en azından gündeme getirmektedir. Ayrıca çalışmanın bir diğer amacı da programları oluşturan ideolojik altyapıyı tespit etmektir. Elbette ki müfredat üzerine kabataslak dikkat çekmek bile batılılaşma, cumhuriyet, metafizik, din, felsefe gibi kavramların ima ettiği ilgi çekici konulara zihni kısırtmaya yetecektir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Lise Felsefe Müfredatı, İdeoloji, Din Algısı.

Perception of the Religion in High School Philosophy Curriculum and the Ideological Background

Abstract

A top title under which republic, education, philosophy and religion are used together must be interesting for people who are interested in the issue as key concepts in explaining the course of contemporary thought in Turkey. Yet, this study doesn’t focus on debates among materialist or idealist movements appearing during Tanzimat Period, or on the issue of how religion or metaphysical problems are discussed in high-school coursebooks of philosophy. This study aims only at directing attentions over the curriculum in outline. Moreover, it, at least, brings forward the discussion of the large body of knowledge centralising the problem of religion in te-

aching philosophy. It also aims at detecting the ideological background responsible for the composition of the curriculum. Attracting attentions on the curriculum will of course provoke the minds towards interesting issues implied by concepts such as westernisation, republic, metaphysics, religion, and philosophy.

Keywords: Philosophy, High School Philosophy Curriculum, Ideology, Perception of the Religion.

GİRİŞ

Hegel'in de işaret ettiği üzere "Felsefe, bir çağın kültürünün kendisi içinden en iyi görülüp anlaşılabilceği bir prizmadır."¹ Bu bağlamda Türkiye'de modernleşme tartışmalarının teorik temellerine inilecekse her halükarda hem muhteva hem yöntem olarak felsefeyle yollar kesişecek demektir. Türk düşüncesinin felsefi imkânına ilişkin bir tartışma, aktüel bir tartışma olup bu tartışmanın en azından Türkiye'de felsefe alanında geçmişle gelecek arasında bir kopukluk yaşandığı tespitine yol açtığını da gözlemlemek mümkündür.² Türkiye'nin modernleşme döneminde yaşadığı fikri değişimlerin, gelgitlerin toplumsal hayatın pek çok alanına yansımaları olmuştur. Cumhuriyetin ilanıyla birlikte yeni bir toplumsal zihniyet inşasında, başka derslerin yanı sıra, felsefe dersinin de önemli bir işlev üstlendiği görülmektedir.³ Zira Cumhuriyet dönemi ortaöğretim programlarında "felsefe grubu" derslerinin haftalık ders saati sayısı ve ders çeşidi açısından üzerinde en çok değişikliğe gidilen derslerden birisi olması dikkat çekmektedir.⁴ Bu bağlamda felsefe programlarında da kimi zaman pozitivist kimi zaman da daha metafizikçi bakış açılarının yer aldığı görülmektedir.⁵

Bu çalışma, Cumhuriyet dönemi lise müfredatlarındaki felsefe grubu derslerindeki din kavramı kapsamında değerlendirilebilecek konuların yer almasına göz atarak bu alandaki tartışmalara ipuçları sunmak amaçındadır. Burada esas alınan yöntem, müfredatın kabataslak bir gözden geçirilmesi olup, her bir müfredatı esas alarak oluşturulan felsefe (grubu) ders kitaplarını din kavramı açısından değerlendirmeyi içermemektedir. Böyle olmakla birlikte bu çalışma, Cumhuriyet tarihi bo-

* Bu Çalışma 10-12 Haziran 2015 tarihleri arasında İspanya'nın Barcelona şehrinde düzenlenen "International Conference on New Horizons in Education" temalı sempozyumda sunulmuş olan "Cumhuriyet Dönemi Lise Felsefe Müfredatlarında Din Algısı" başlıklı bildirisinin genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr. , Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi.

*** Yrd. Doç. Dr. , Aksaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

¹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 1994, s. 47.

² Recep Alpyağılı, "Türkiye'deki Felsefe Faaliyetlerine Bir Prologomena ve BirProtreptik, Türkiye'de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak, içinde, İZ Yayınları, İstanbul, 2012, s. 14.

³ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Akademi, Ankara, 2011, s. 352.

⁴ Hasan Cicioğlu, "Cumhuriyet Döneminde Ortaöğretim Programlarında Felsefe Grubu Derslerinin Analizi" *Eğitim ve Bilim Dergisi*, Cilt: 10, sayı: 55 (1985), s. 21.

⁵ Ömer Kızıltan, *Cumhuriyet Dönemi Ortaöğretim Felsefe Dersi Programlarının Amaçları Çerçevesinde Felsefe Anlayışlarının İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, 2014, s. 13.

yunca kaleme alınan felsefe ders kitaplarını böylesi bir bakış açısından tartışılması gerektiğini teklif etmektedir.

İl. Meşrutiyetten itibaren yüksek okul öncesi lise eğitimi düzeyindeki sultanilerle ilk defa ortaöğretime girmiş olan felsefe dersinin⁶ batılılaşma, çağdaşlık, laiklik, bilimsellik gibi kavramların topluma taşınmasında aracılık etmiş olduğu söylenebilir. Bu çalışmada Cumhuriyet'in ilanından günümüze kadar hazırlanan toplam yedi müfredat gözden geçirilmiştir. Bu çerçevede 1924, 1935, 1957, 1976, 1985, 1993, 2009 tarihli bu müfredatlarda metafizikle ilgili problemlerin nasıl yer aldığı ile ilgili bulgular tartışılmakta ve programların oluşmasında etkili olan siyasi-ideolojik arka plana dikkat çekilmektedir.

1340/1924 PROGRAMI

Cumhuriyet'in ilk müfredat programı olan 1340 (1924)tarihli "Liselerin İkinci Devresi Müfredat Programı"nda felsefe dersi başlığında ruhiyyat olarak isimlendirilen psikoloji dersinin de bulunduğu görülmektedir. Bu programda felsefe derslerinin lise ikinci sınıfta haftada iki saat olarak başladığı ve bu sınıflarda psikoloji dersi konularının ele alındığı görülmektedir. Lise üçüncü sınıflarda felsefe dersleri edebiyat ve fen şubelerine göre farklı ders saatleri ile işlenmiştir. Fen ve edebiyat şubelerinde ortak iki saat felsefe dersi bulunurken, edebiyat şubelerinde buna ilaveten iki saat daha felsefe dersi bulunmaktadır.⁷

Programı içerik olarak değerlendirecek olursak, lise ikinci sınıftaki psikoloji konuları konumuz kapsamı dışında olacağı için değerlendirmeye alınmayacaktır. Üçüncü sınıfta okutulan ortak felsefe derslerinin konuları ise, temel felsefe konuları ve ahlak başlığında toplanabilir. İlk kısımda bilgi çeşitleri ve felsefe, mantık ilmi ile ilgili genel bilgiler, ilim ve ilimlerin tasnifi ile doğa bilimleri, matematik bilimleri ve manevi ve içtimai ilimlerde usul konularına değinilmektedir.⁸ İkinci kısım olan ahlak kısmında ise ahlak felsefesine giriş niteliğinde konulara yer verilmiştir

Liselerin üçüncü sınıfında edebiyat şubelerinde ortak felsefe derslerine ilaveten okutulan iki saatlik felsefe dersinde, felsefenin neliğinin tartışılmasıyla program başlamakta ve temel terimlerin açıklanmasıyla devam edilmektedir. Felsefe tarihi ve felsefi akımlarla ilgili genel bilgiler içeren programda, din felsefesi konularının yer bulduğu görülmektedir. Edebiyat şubelerinde ayrıca estetik dersleri de

⁶ Arslan Kaynarcağ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002 Ankara, s. 85; Osman Kafadar, "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Liselerde Felsefe Eğitimi", Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 1994, Cilt: 27, Sayı: 2, s. 693. ; Osman Kafadar, "Felsefe Öğretiminin Türk Eğitim Sistemine Girişi ve Tarihi Gelişimi", Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 1994, Cilt: 27, Sayı:1, s. 283.

⁷ Liselerin İkinci Devre Müfredat Programı, Maarif Vekaleti, Matba-i Amire, 1340, s. 53-59.

⁸ Liselerin İkinci Devre Müfredat Programı, s. 53-59.

okutulmuştur. Bu derste ise genel tanımlardan sonra (husn, kubh, bedii vb.) sanatın tarifi ve çeşitleri ile ahlak-sanat ilişkisi üzerinde durulmuştur.⁹

1340/1924 tarihli bu programın gerekçelerinin ortaya konulduğu “Müfredat Programları Esbabı Mucibe Layihası”nda ise yapılan düzenlemelerden ve müfredat programında yer alan konuların nasıl işlenmesi gerektiğinden bahsedilmiştir.¹⁰ Bu layihaya göre felsefe öğretiminin başlıca hedefleri şu şekilde sıralanmıştır: Liselerde okutulan matematik ve doğa bilimlerinde bilgilerin zihinlerde parça parça kalmasının önüne geçilerek, gençlerin zihin dünyasında bu bilgilerin birleşmesini sağlamak, gençleri felsefi meseleler üzerinde düşünmeye sevk etmek, ahlaka vurgu yaparak, gençleri ahlaki mefhumlar üzerinde düşündürmek. Bu hedeflere ulaşmak için öğretmenlerin yapması gerekenler sıralanmış ve ana ilke olarak öğretimin sadece bilgi vermek şeklinde gerçekleşmemesi, öğrencileri düşünmeye sevk ederek zihni terbiyeye odaklanması gerektiği söylenmiştir.¹¹

Bu müfredat programı, ahlaki ve dini konulara vurgu yapmakta, maneviyatın öneminden bahsetmektedir. Ahlak bahsinde dikkat çekilebilecek konulardan birisi, diğer ahlak çeşitlerinden bahsedildikten sonra fazilet ve rezilet başlığında dini ahlaktan bahsediliyor olması ve ahlak programının sonunda öğrencinin ahlakla ilgili dikkati çekildikten sonra ahlaki değerlerimizin ne kadar kıymetli olduğundan da bahsedilmesi gerektiğine vurgu yapılmasıdır.¹² Bu ilk programda din felsefesi ünitesi yer almıştır.¹³ Bu konular, “Vucûb-u Vacibi İspat İçin Serdedilen Deliller” başlığında toplanmış, teizm ve panteizmle ilgili bilgilere de yer verilmiştir.¹⁴

Cumhuriyet’in bu ilk programında din felsefesi ünitesine yer verilmesini ve dini ahlaka özel bir yer açılmasını, o dönemde resmi ideolojinin dinle ilgili yaklaşımlarının henüz felsefe dersine yansıtılmadığı şeklinde yorumlamak mümkündür.

1935/1938 PROGRAMI

1935 Programı, 1937’de laikliğin ilanı ile 1938 yılında tadil edilmiştir. Bu nedenle iki programı birlikte değerlendirmek karşılaştırma açısından daha sağlıklı olacaktır. Bu programda felsefe başlığı altında Ruhîyyat (Psikoloji), Mantık, Metafizik, Estetik, Ahlak ve İctimaiyyat (Sosyoloji) derslerinin yer aldığı görülmektedir. Lise ikinci sınıflarda bütün öğrenciler ruhîyyat dersini haftada iki saat almışlardır. Ruhîyyat dersi müfredatının şahsiyete ve şahsiyet oluşumuna yaptığı vurgu dikkat çekmektedir.

⁹ Liselerin İkinci Devre Müfredat Programı, s. 55.

¹⁰ Lise Müfredat Programları Esbab-ı Mücibesi Layihası, Matba-i Amire, 1340, s. 8.

¹¹ Lise Müfredat Programları Esbab-ı Mücibesi Layihası, 8-10.

¹² Liselerin İkinci Devre Müfredat Programı, s. 53.

¹³ Osman Kafadar, “Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Liselerde Felsefe Eğitimi”, s. 701.

¹⁴ Liselerin İkinci Devre Müfredat Programı, s. 54.

Mantık dersi, lise üçüncü sınıflarda edebiyat şubelerinde haftada iki, fen şubelerinde ise haftada bir saat olacak şekilde programlanmıştır. Yalnızca edebiyat şubelerinde haftada iki saat olarak programlanan felsefe dersleri ise metafizik, estetik ve ahlak başlıklarıyla ele alınmıştır. Metafizik kısmında öğrencilere felsefeye giriş kabilinden bilgiler verilmesi önerilmiştir. Metafizik kısmında ele alınan konular şunlardır:

- Felsefe nedir? Filozof kime denir? Filozofların ilmi gelişmeler ve toplumsal hayat üzerindeki etkileri nelerdir?
- Bilgi felsefesinde ortaya çıkan ekoller
- Hakikatle ilgili olarak oraya atılan görüşler
- Lemarkizm ve Darvinizm
- Mutlak ve Allah, Allah tasavvuru, Allah'ın varlığını ispat için ortaya atılmış olan delillerin kıymeti
- Teizm ve Panteizm
- Dinin kaynağı ve görevi

Felsefe dersinin estetik kısmında ise güzellik ve sanat tanımlarıyla bunların çeşitleri üzerinde durulmuştur. Ahlak kısmında ise vicdan, ahlaki kanun, ahlaki his, mükellefiyet ve mesuliyet, ahlaki yaptırımlar ve insan hayatının amacı üzerinde durulmuş, ayrıca ahlak felsefesindeki ekoller ele alınmıştır. Programın ahlakla ilgili kısmında, konular işlenirken çeşitli örneklerle ahlaki değerlerin öneminden bahsedilmesi gerektiği konusunda öğretilere tavsiyelerde bulunulmuştur.¹⁵

1938'de yapılan tadilat ile felsefe, mantık, sosyoloji ve psikoloji dersleri Filozofi dersi altında toplanmıştır. Programın girişinde "Lisede Filozofi Adı Altında Toplanan Derslerin Amaçları" başlığında öğretmenlere yönelik dikkat çekici uyarılar bulunmaktadır. Örneğin ilk kısımda "Bilmelidirler ki okuttukları derslerin değeri verecekleri parça halindeki bilgilerden ziyade gençlerin kafalarına şekil vermekle ve onları memlekete ve insanlığa yarar bir hale getirmekle ölçülebilir" denilerek, amacın zihin inşası olduğu açıkça vurgulanmıştır.¹⁶

Filozofi dersinden beklenen amaçların sıralandığı bölümde Türk ulusunun ilerlemesine katkı sağlamak ve pozitif ilim görüşünü sistemli zihniyet haline getirmek gibi amaçlar programın temel amaçlarını da ortaya koymaktadır. Yine sosyoloji dersinin amaçları sayılırken başlıca amaç olarak; "Gençleri Türk devriminin amaç bildiği ideallerin fikri temellerini kavrayacak hale getirmek ve böylece Türk sosyetesinin gelişmesine yarayacak işler yapacak yurttaşlar yetiştirmek" maddesi nasıl

¹⁵ Lise Müfredat Programı, Maarif Vekaleti, İstanbul: Devlet Matbaası, 1934, ss. 50-54.

¹⁶ Lise Programı, Kültür Bakanlığı, Devlet Basımevi, İstanbul, 1938, s. 11.

bir zihin dönüşümünün hedeflendiğini ortaya koymaktadır.¹⁷

Sosyoloji dersinin amaçları sayılırken ulusal bağlılığın dil, kültür ve ideal birliğine dayandığı vurgulanmaktadır. Din konusunda ise çok farklı bakış açılarının olduğunun vurgulanması ve devletin laik olduğunun belirtilip, laikliği doğuran etkenlerden bahsedilmesi istenmektedir.¹⁸ Bu programdaki pozitivist zihin inşasına yönelik atıflar ve ilk programdakinin aksine dine mesafeli duruş dikkat çekicidir.

1937'de laikliğin Anayasaya girişinin ertesinde ortaya çıkan bu program, yeni bir ulusal bilinç inşasında kendisine önemli fonksiyonların yüklendiği bir program olarak dikkat çekmektedir. Bu programda özellikle savaş sonrasında gündelik hayatta ortaya çıkan ekonomik ve toplumsal olgular üzerinde düşünmeyi teşvik etmekte ve olgusal duruma dikkat çekmektedir. Değerlerin de bu olgular üzerinde inşa edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Ezcümle 1938 programı pozitivist anlayış oluşturma hedefine sahip bir programdır.¹⁹ Nitekim bu programda "Filozofi derslerinin esaslı amaçlarından birisi de müspet ilimlerin ayrı ayrı vermeleri lâzım-gelen pozitif ilim görüşünü şuurlu ve sistemli bir zihniyet haline getirmektir." ifadeleri kullanılmaktadır.²⁰ Bu programda biyolojideki ilerlemelerin epistemolojik problemlerle ilişkilendirilmesi, yine ahlakın pozitif bilimle temellendirilme arayışlarına vurgular yapılması pozitif zihniyet anlayışı çerçevesinde ortaya çıkmaktadır.²¹ İlk programda yer alan din felsefesi ünitesinin bu programda yer almaması da çok dikkat çekicidir. Dolayısıyla metafizik problemlerin yoğun bir şekilde tartışmaya konu edildiği din felsefesi ünitesinin kaldırılması metafizik konuların da dışarıda bırakılması anlamına gelmektedir.

1957 PROGRAMI

1957 programında fen ve edebiyat şubelerinde lise ikinci sınıflarda iki saat psikoloji dersi ile başlayan felsefe grubu dersleri, lise üçüncü sınıfta fen şubelerinde iki saat sosyoloji bir saat mantık; edebiyat şubelerinde ise iki saat sosyoloji iki saat felsefe ve iki saat mantık olarak planlanmıştır.²²

Bu programda sosyoloji ders içeriğinde bulunan ve pozitivist mantıkla düzenlenmiş olan toplumsal tekâmül fikri dikkat çekmektedir. Comte'un kurguladığı olduğu toplumsal gelişme evreleri bu programda kendine yer bulmuş görünmektedir.

¹⁷ Lise Programı, 1938, s. 11-12.

¹⁸ Lise Programı, 1938, s. 17.

¹⁹ Ömer Kızıltan, *Cumhuriyet Dönemi Ortaöğretim Felsefe Dersi Programlarının Amaçları Çerçevesinde Felsefe Anlayışlarının İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, 2014, s. 52. ; Osman Kafadar, "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Liselerde Felsefe Eğitimi", s. 695.

²⁰ Lise Programı, 1938, s. 12.

²¹ Osman Kafadar, "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Liselerde Felsefe Eğitimi", s. 697.

²² Sosyoloji, Mantık ve Felsefe Dersi Müfredatı, *Tebliğler Dergisi*, Maarif Vekâleti, 1957, 20(976), 154-155

Burada ilerlemiş toplumlarda din konusu anlatılırken, laikliğin anlatılması gerektiğine özel bir vurgu yapılmıştır. 1957 Felsefe programında da din felsefesine ait konulara hiç yer verilmemiş, ahlak felsefesi konularından ise kısmen bahsedilmiştir.²³ Öyle görünmektedir ki Demokrat Parti iktidarının felsefe ders müfredatına dini unsurların eklenmesi açısından herhangi bir etkisi olmamış, kendisinden önce düzenlenmiş olan ve daha çok pozitivist bir perspektife yaslanan programın uygulanmasına bu dönemde de devam edilmiştir.

Çeyrek asır yürürlükte kalan bu program, “Cumhuriyet Tarihi’nin Klasik Felsefe programı” olarak nitelendirilmektedir.²⁴ Felsefe dersi Türklük kimliği inşasında Edebiyat dersiyle birlikte değerlendirilmiştir.²⁵

1935 ve 1957 programlarının, metafiziğin dışarıda bırakılıp pozitivist bakış açısının domine edildiği programlar olduğu görülmektedir. Dini, bir olgu olarak, felsefi bir problem düzeyinde dahi ele almamış olan bu programların ideolojik bir misyonu olduğu söylenebilir. Nitekim 1975’te vefat etmiş olan Nurettin Topçu, okullardaki felsefe programlarının dönüşümünü eleştirirken özellikle son iki programa işaret ediyor olsa gerektir. Nurettin Topçu, öncelikle metafiziğin Allah bahsinin, yine Allah’a götürüyor diye ruh bahsinin lise programlarından çıkarıldığına, daha sonra varlık üzerine düşündürdüğü için bütün metafizik bahislerinin çıkarıldığını belirtir. Nurettin Topçu, bu çerçevede ahlak konularının da sınırlandırıldığına dikkat çekmektedir.²⁶

1976 PROGRAMI

1976 programı, klasik felsefe programı olarak adlandırılan 1957 programına alternatif olması amacıyla hazırlanmış, ancak bir yıl yürürlükte kaldıktan sonra 1978’de günün ihtiyaçlarına cevap vermediği ve eğitim anlayışıyla uyuşmadığı belirtilerek kaldırılmıştır.²⁷ 1976 programında “Felsefe Grubu” başlığı altındaki sosyoloji, psikoloji, mantık ve felsefe disiplinlerin her birinin içeriklerinin ayrı ayrı belirlenmesi söz konusu olmuştur. Bu müfredatta özellikle Türk kimliği vurgusu yapılmış, ideolojilerden uzak durulması öngörülmüştür.²⁸ Türk-İslam düşüncesini tanıtmayı amaç edinen ilk program olması hasebiyle de önemlidir.²⁹ Bu programın Milli-

²³ Sosyoloji, Mantık ve Felsefe Dersi Müfredatı, 1957, 154

²⁴ Osman Kafadar, “Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Liselerde Felsefe Eğitimi”, s. 694.

²⁵ Aytekin Demircioğlu, Ekrem Ziya Duman, “1935 ve 2009 Felsefe Öğretim Programlarına Göre Yazılmış Ders Kitaplarındaki Çeşitli Felsefe Kavramlarının Karşılaştırılması”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi, Journal of Research in Education and Teaching*, Mayıs 2013, Cilt: 2, Sayı: 2, Makale No: 31, s. 272.

²⁶ Nurettin Topçu, *Türkiye’nin Maarif Davası*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010, s. 39.

²⁷ Osman Kafadar, “Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Liselerde Felsefe Eğitimi”, s. 694.

²⁸ Aytekin Demircioğlu, Ekrem Ziya Duman, “1935 ve 2009 Felsefe Öğretim Programlarına Göre Yazılmış Ders Kitaplarındaki Çeşitli Felsefe Kavramlarının Karşılaştırılması”, s. 272.

²⁹ Osman Kafadar, “Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Liselerde Felsefe Eğitimi”, s. 695.

yetçi Cephe hükümeti iktidardayken hazırlanmış olması siyasi-ideolojik arka planıyla ilgili zikredilmesi gereken önemli bir husustur.

1985 PROGRAMI

Bu programın amaçları kısmında yer alan, “Öğrencileri Türk ve Türk-İslam aleminin de içinde bulunduğu insanlığın kültür ve medeniyet gelişmeleri konularında şuurlandırmak” maddesindeki millet ve din vurgusu, bu programı diğer programlardan ayırmaktadır.³⁰

Bu programda da öğrencilerin milli kültürümüzün farkına vararak milli eğitim temel kanununa uygun birer vatandaş olmalarını sağlamak amaçlar arasında sayılmıştır.

Programın dikkat çeken tarafları şunlardır:

- Müfredatın üçüncü bölümünü oluşturan ve “Roma ve Ortaçağda Bilim ve Felsefe” başlığını taşıyan bölümde “İslam ve Türk İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe” başlığıyla bir bölüm açılmış olması ve bu bölümün genel müfredatın %20 sini oluşturması;

- Bahsedilen bölümde Kuran, hadis ve kelam ilminin, felsefenin İslam dünyasında ortaya çıkmasını sağlayan olumlu etkenler arasında sayılmış olması;

- Dördüncü bölüm olarak “İslam Bilim ve Felsefesinin Batıya Geçişi” başlığına yer verilmiş olması;

- “Yeni Çağda Felsefe” başlıklı beşinci bölümün Osmanlıyla başlayıp Türk-İslam düşünce tarihiyle devam ediyor olması;

- Altıncı bölümün “Osmanlılarda Yenileşme ve Cumhuriyet” başlığını taşıyor olması ve bu bölümde Osmanlıyı yeren klasik üslubun kullanılmaması.³¹

1985 programı daha çok Türk-İslam ülküsüne göre düzenlenmiş izlenimi vermekte ve içerisinde ahlak ve din felsefesine dair içerik yer almamaktadır.

1985 programında bilim ve felsefenin Osmanlı Düşünce sistemindeki yeri üzerinde özellikle Bilim Tarihi açısından durulmuştur.³² Daha çok muhafazakar bir dünya görüşüyle kendini ön plana çıkaran Anavatan Partisi iktidarının bu programa dünya görüşünü yansıttığı görülmekte, bu çerçevede Türk İslam düşüncesine yönelik vurguların programda daha öncekilerden çok farklı olarak ele alındığı dikkat çekmektedir.

³⁰ Lise 3'üncü Sınıf Felsefe Dersi Öğretim Programı, *Tebliğler Dergisi*, 48(2195), Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 1985, 359-361.

³¹ Lise 3'üncü Sınıf Felsefe Dersi Öğretim Programı, 1985, 359-361.

³² Aytekin Demircioğlu, Ekrem Ziya Duman, “1935 ve 2009 Felsefe Öğretim Programlarına Göre Yazılmış Ders Kitaplarındaki Çeşitli Felsefe Kavramlarının Karşılaştırılması”, s. 272.

1993 PROGRAMI

Bu program felsefe dersini, lise, anadolu lisesi ve yabancı dil ağırlıklı liselerinin tüm alanları ile fen lisesi ve Anadolu güzel sanatlar liselerinin 11. sınıflarında ortak genel kültür dersi olarak tanımlamıştır.

1993 programının genel açıklamalar başlığında yer alan “Bir yandan bilgi, bilim, bilimsel bilgi, bilimsel yöntem, bilimsel araştırma, çeşitli bilimler hakkında genel ve sistemli bilgiler verirken, öte yandan insanın varlığının ve onun ifadesi olan kültürün yalnızca bilim ve bilimsel bilgi üzerinde oluşmadığı, insanın aynı zamanda pratik, ahlaki, politik, estetik ve dinsel bir varlık olduğunu belirtmek, bu alanlara ilişkin felsefi tutum ve yaklaşımları tanıtmak, böylece, gerek insan, gerekse kültür hakkında daha geniş, daha zengin bir anlayışın oluşturulmasına çalışılmıştır.”³³ ifadesi, önceki programlara göre bir farklılığa işaret etmektedir. Burada pozitivist anlayıştan farklı bir insan tasavvuruna dikkat çekilmekte ve insanın dinsel bir yönünün de var olduğu hatırlatılmaktadır.

Yine genel açıklamalar kısmında “Felsefenin kendisinden, tarihinden, filozoflarından söz ederken Farabi, Gazali gibi Türk-İslam düşünürlerini ve bunların konuya ilişkin görüşlerini uygun yerlerde, uygun ölçülerde dile getirme, böylece Türk insanının ait olduğu kültür dünyasının felsefi başarılarının evrensel felsefe hareketi içindeki yerini ve değerini belirtme imkanı getirilmiştir.”³⁴ denilerek, bu programın diğer programlardan farkı ortaya konulmuş ve Türk-İslam düşüncesine özellikle vurgu yapılmıştır.

Yine 1993 programında ahlak felsefesi konularının işlenişi anlatılırken, Mevlana, Yunus Emre ve Hacı Bektaşî Veli'den hareketle, tasavvuf düşüncesinde evrensel ahlak yasasının nasıl temellendirildiğinin özellikle açıklanması öğreticiden istenmiştir.³⁵

1993 programında din felsefesinin amaçlarından bahsedilirken, din felsefesinin temel kavramları olarak; Tanrı, vahiy, peygamber, iman, ibadet, yüce, kutsal gibi terimlerin açıklanması istenmiş ve din felsefesinin temel sorunları; Tanrının varlığı, evrenin yaratılışı, vahyin imkânı, ruhun ölümsüzlüğü olarak belirlendikten sonra bunların kabulüne yönelik açıklamaların yapılması istenmiştir.³⁶ Sorunlardan bahsedilirken kullanılan dilin pozitivist bir dilden ziyade teistik bir karakterde olduğunu söylemek mümkündür.

1993 programı, din felsefesinin ilk programdan sonra tekrar bir ünite olarak

³³ Ortaöğretim Kurumları Felsefe Dersi Programı, MEB, Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1992, s. 716.

³⁴ Ortaöğretim Kurumları Felsefe Dersi Programı, 1992, s. 716.

³⁵ Ortaöğretim Kurumları Felsefe Dersi Programı, 1992, s. 716.

³⁶ Ortaöğretim Kurumları Felsefe Dersi Programı, MEB, Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1992, s. 716.

kendisine yer bulmasıyla da dikkat çekmektedir. Bunun laiklik ilkesinin eğitimdeki uygulamalarıyla bağlantılı olduğuna işaret eden yorumlar vardır.³⁷1993 programıyla birlikte ilk defa bilim felsefesi ünitesine de yer verilmesi bilim metafizik ilişkisi açısından da önemlidir.

2009 PROGRAMI

2009 tarihli programın I. Ünitesi olan “Felsefeyle Tanışma” ünitesinin kazanımlarında 2. kazanım olarak daha çok İslam felsefesinde ön plana çıkan hikmet (bilgelik/sophia) kavramıyla felsefe arasında bağ kurulmasından söz edilmekte iken³⁸ 2009 programının tadilatı niteliğindeki 2010 tarihli Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı tarafından gerçekleştirilen *Felsefe Dersi Öğretim Programında Yapılan Değişiklikler*'de “Hikmet kavramını fark eder. ” ifadesi çıkarılmıştır. Yine bu tadilatla bir kısım dini kavramlar, örneğin “akıl emaneti” gibi programdan çıkarılmıştır.³⁹

Bu programda III. Ünite, varlık felsefesine ayrılmıştır ve burada metafizikle ilgili bilgiler verilmiştir.⁴⁰ Bu ünitenin kazanımlarında “Ontoloji ve metafizik hakkında bilgi sahibi olur. ” ifadeleri kullanılmaktadır. Ayrıca bu ünite de bilimin de varlık konusunu ele aldığını, fakat felsefenin varlığa bütüncül bir açıdan bakarken; bilimin varlığa indirgemeci bir bakış açısıyla yaklaştığı belirtilmektedir.⁴¹

2009 programının ahlak felsefesine ayrılan IV. Ünitesinin kazanımlarında 9. kazanım olarak “Evrensel bir ahlaki tavır olarak Anadolu bilgeliğinin başlıca örneklerini tanıır. ” ifadeleri kullanılmaktadır. Bu çerçevede programda Ahmed Yesevi, Mevlana, Yunus Emre ve Hacı Bektaş-ı Veli gibi isimlerin evrensel nitelikteki sevgi temelli fikirlerine yer verilmektedir.⁴²

Yine bu programda VI. Ünite “Din felsefesi”ne ayrılmış olup burada Tanrı başta olmak üzere teoloji kapsamındaki pek çok metafizik problem ele alınmıştır. Bu ünite de dinin ne anlama geldiği, din-akıl, din-felsefe ilişkisi, din ile felsefenin benzeştikleri ve ayrıştıkları noktalar karşılaştırılmış, kısacası dine felsefi açıdan yaklaşılmıştır. Din Felsefesi ünitesinde iman, inanç, ibadet, dini tecrübe, fitrat,tevhid, yüce, kutsal, Tanrı, vahiy, peygamber gibi kavramlara yer verilmesi gerektiğinden söz edilir. Yine inanan bir varlık olarak insan, evrenin yaratılışı, vahyin imkanı, ruhun ölümsüzlüğü gibi konuların, felsefi bir problem olarak tartışılmasından söz edilir.

³⁷ Osman Kafadar, “Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Liselerde Felsefe Eğitimi. 703.

³⁸ Felsefe Dersi Öğretim Programı, T. C. Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Genel Müdürlüğü, 2009, s. 25.

³⁹ Tebliğler Dergisi, T. C. Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, Sayı: 1, Tarih: 25. 01. 2010.

⁴⁰ Felsefe Dersi Öğretim Programı, 2009, s. 8.

⁴¹ Felsefe Dersi Öğretim Programı, 2009, s. 29.

⁴² Felsefe Dersi Öğretim Programı, 2009, s. 31.

Yine Tanrı ile ilgili deizm, teizm, monoteizm, politeizm, panteizm, pananteizm, ateizm ve agnostizm gibi yaklaşımlardan söz edilir.⁴³

Bu programda ders içeriklerinde bulunan Türk-İslam düşüncesine yönelik mahsus vurguların kaldırıldığı da görülmektedir. Müslüman-muhafazakâr siyasal gelenekle irtibatlandırılan, kendisini muhafazakâr demokrasi çerçevesinde tanımlayan⁴⁴ Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarının felsefe müfredatlarında Türk-İslam Düşüncesi perspektifine yönelik herhangi bir düzenleme yapmadığı görülmektedir. Bu çerçevede 2009 yılında yapılmış olan kısmi düzenlemelerin de 2010 revizyonuyla çıkarıldığı bu programda dikkat çekilmesi gereken bir durumdur.

Felsefeyi bilime indirgeyerek insan düşüncesinin, dolayısıyla da felsefenin alanını daraltmak isteyen pozitivist ve neo pozitivist anlayışların günümüzde önemini yitirmiş olduğu görülmektedir.⁴⁵ Böyle olmasına karşın bu programın önceki programların pozitivist perspektifini tevarüs edip metafiziğe geniş bir alan ayırmadığı söylenebilir. Yine bu programın çağdaş felsefenin meta etik, çevre felsefesi, teknoloji felsefesi gibi alanlarına da yeterli alan açmadığı görülmektedir.

SONUÇ VE TEKLİFLER

Felsefenin dinle ilişkisi klasik felsefenin olduğu gibi çağdaş felsefenin temel tartışma alanlarından birisidir. Yine bir anlamda felsefenin çağdaş güzergâhını metafizikle olan bağlamı belirliyor denilebilir. Türkiye’de felsefenin resmi öğrenim programlarının serüvenini de dine bakışla tartışmak, bize birtakım bulgular sağlayabilir. Bu çerçevede Türkiye’de çağdaş düşüncenin seyrini felsefe öğretimi izleği üzerinden takip etmek, elverişli bir imkân olarak önümüzde durmaktadır. Öyle ki sadece müfredat programları gözden geçirildiğinde bile konjonktürle felsefe dersi arasında bir korelasyonu söze konu etmek mümkün görünmektedir. Bu çerçevede siyasal konjonktürün felsefe dersi üzerindeki yansımalarını, felsefe dersinin konuları üzerinden tartışmak gündeme getirilebilir.

Cumhuriyet dönemi felsefe dersi müfredat programlarına bakıldığında ilk programdan sonlara doğru metafizik problemlere bakış açısında bir değişimin ipuçlarına rastlamak mümkün görünmektedir. Nitekim 1938 programında “Pozitif ilim görüşünün şuurlu ve sistemli bir zihniyet haline getirmek” esas amaçlardan birisi olarak gösterilirken; 1993 programında “İnsan varlığının ve onun ifadesi olan kültürün yalnızca bilim ve bilimsel bilgi üzerinde oluşmadığı...” ifadeleri kullanılmıştır. Yine bu çerçevede daha çok metafizik problemlerin sorgulandığı bir alan olarak din felsefesinin, ilk program olan 1924 programında yer alıp daha sonraları kendisine

⁴³ Felsefe Dersi Öğretim Programı, 2009, s. 9, 33.

⁴⁴ Kemal H. Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi, TimaşYayınları, İstanbul, 2012, s. 244.*

⁴⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş, Akçağ Yayınları, Ankara, 2010, s. 35.*

ancak 1993 ve 2009 programlarında yer bulabilmesi de programların genelde metafizik özeld de din algısı açısından değerlendirilişinde önemli bir bulgu olarak dikkat çekmektedir.

Bu çalışma, cumhuriyet sonrasında siyasi tarihi ile eğitim anlayışı arasındaki paralellikler üzerinde durduktan sonra şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- Milli Mücadele'den hemen sonra hazırlanan ilk lise felsefe müfredatının ahlaki ve dini konulara vurgu yapmasının, maneviyatın öneminden bahsedilmesinin nedeni, milli mücadelenin kazanılmasında dinin birleştirici gücünün fark edilmesidir demek çok iddialı bir sonuç olmayacaktır.

- Pozitivizmin etkisi laikliğin ilanından hemen sonra 1938 programıyla kendini göstermiş, 1985 programında yumuşatılmaya çalışılmışsa da, halen etkisini devam ettirmektedir.

- Muhafazakâr referansları olan Demokrat Parti'nin felsefe müfredatında herhangi bir değişiklik önermediği görülmektedir.

- Milliyetçi cephe hükümetinin yaptığı düzenlemeler, felsefe programlarında dikkat çekici değişiklikler meydana getirmiş, hükümetin son bulmasıyla yeni kurulan hükümet tarafından Türk-İslam düşüncesi lehine yapılan düzenlemeler, Türk eğitim sisteminin genel amaçlarına uymadığı gerekçesiyle ortadan kaldırılmıştır.

- 1980 ihtilali sonrasında bürokraside ortaya çıkan muhafazakârlaşma eğilimi, felsefe programlarında da kendisini göstermiş, 1985 tarihli program Türk-İslam düşüncesi temelinde yeniden oluşturulmuştur.

- Şu anda yürürlükte olan program, 2002'den beri ülkeyi yöneten siyasi kadronun izlerini taşımamaktadır. 2009 yılında yapılan ve 1985 programına benzer özellikler taşıyan program, 2010 yılında revize edilerek, kimi unsurlar çıkartılıp daha pozitivist bir dünya görüşü temelinde yeniden oluşturulmuştur.

Müfredat programları incelendiğinde görülmektedir ki; yönetim erkini elinde bulunduranların fikri yapısı, hazırlanan müfredat programlarına yansımaktadır. Sadece müfredat programları ele alındığında bile: pozitivist bakış açısının etkisi, tek parti döneminin talepleri, demokrasinin ülkeye hangi tarihte geldiği, milliyetçi cephe hükümetlerinin varlığı, ülkede yaşanan darbelerin izleri, 1980 sonrasında muhafazakârlığın siyasal temsiliyetinin artışı hakkında bilgi sahibi olunabilmekte, bu dönemlerin farklı ideolojik karakterlerinin izleri tespit edilebilmektedir. Dolayısıyla genelde felsefe tedrisatının özeld lise felsefe derslerinin bir takım ideolojik reflekslerle araçsallaştırdığını söylemek mümkündür.

Nihayetinde bu çalışma, yukarıda da belirtildiği üzere cumhuriyet dönemi lise felsefe ders kitaplarını Türkiye'de felsefenin çağdaş serüveni açısından değerlendirmeyi teklif ettiği gibi: üniversitelerin felsefe bölümlerindeki ders içeriklerinin

eğer varsa konjonktürel değişim seyrini tartışmayı da teklif etmektedir.

Kaynaklar:

- » Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, Ankara 1994.
- » Arslan Kaynaradağ, Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.
- » Aytekin Demircioğlu, Ekrem Ziya Duman, “1935 ve 2009 Felsefe Öğretim Programlarına Göre Yazılmış Ders Kitaplarındaki Çeşitli Felsefe Kavramlarının Karşılaştırılması”, Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi, Journal of Research in Education and Teaching, C. 2, S. 2, ss. 271-278.
- » Felsefe Dersi Öğretim Programı, T. C. Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Genel Müdürlüğü, 2009.
- » Hasan Cicioğlu, “Cumhuriyet Döneminde Ortaöğretim Programlarında Felsefe Grubu Derslerinin Analizi” Eğitim ve Bilim Dergisi, C. 10, S. 55, ss. 16-22.
- » Kemal H. Karpat, Kısa Türkiye Tarihi, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.
- » Liselerin İkinci Devre Müfredat Programı, Maarif Vekaleti, Matba-i Amire, 1340.
- » Lise Müfredat Programları Esbab-ı Mücibesi Layihası, Matba-i Amire, 1340.
- » Lise Müfredat Programı, Maarif Vekaleti, İstanbul: Devlet Matbaası, 1934.
- » Lise Programı, Kültür Bakanlığı, Devlet Basımevi, İstanbul, 1938.
- » Lise 3’üncü Sınıf Felsefe Dersi Öğretim Programı, Tebliğler Dergisi, 48(2195), Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 1985.
- » Nurettin Topçu, Türkiye’nin Maarif Davası, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010.
- » Ortaöğretim Kurumları Felsefe Dersi Programı, MEB, Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1992.
- » Osman Kafadar, “Felsefe Öğretiminin Türk Eğitim Sistemine Girişi ve Tarihi Gelişimi”, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 1994, C. 27, S. 1, ss. 279-288.
- » Osman Kafadar, “Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Liselerde Felsefe Eğitimi”, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 1994, C. 27, S. 2, ss. 691-718.
- » Ömer Kızıltan, Cumhuriyet Dönemi Ortaöğretim Felsefe Dersi Programlarının Amaçları Çerçevesinde Felsefe Anlayışlarının İncelenmesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- » Recep Alpyağılı, “Türkiye’deki Felsefe Faaliyetlerine Bir Prologomena ve Bir Protreptik”, Türkiye’de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak, İz Yayınları, İstanbul, 2012.
- » Sosyoloji, Mantık ve Felsefe Dersi Müfredatı, Tebliğler Dergisi, Maarif Vekâleti, 1957, 20(976).
- » Süleyman Hayri Bolay, Felsefeye Giriş, Akçağ Yayınları, Ankara, 2010.
- » Tebliğler Dergisi, T. C. Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, Sayı: 1, Tarih: 25. 01. 2010.
- » Yahya Akyüz, Türk Eğitim Tarihi, Pegem Akademi, Ankara, 2011.

MÂTURÎDÎ'DE SABIR, ŞÜKÜR VE HİKMET İLİŞKİSİ*

Osman ORAL **

Öz

Sabır, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında, metanet gösterip olumsuzlukları olumlu kılmaya, şükür ise Allah'tan veya insanlardan gelen nimet ve iyiliklerden dolayı duyulan minnettarlığını söz ve ifade ile göstermektir. Ehl-i Sünnet âlimlerinden Ebû Mansûrel-Mâturîdî (ö.333/944)'de şükür ve sabır kavramları aralarında nüans olmakla beraber birbirine yakın bir anlamda kullanılmışlardır. Belâ ve musibetleri kabul etmeye sabır, nimetleri kabul etmeye ise şükür denir. Yüce Allah, Hazreti Adem'i ağaca yaklaşmamakla imtihan ettiği gibi, evlatlarını da her hal ve durumda sabır ve şükürle imtihan etmektedir. Bu imtihan da kulun belâ ve musibetlere karşı sabretmesi, nimetleri kabul etmeye ise şükür etmesiyle gerçekleşir. Çünkü hikmet dünyasında kişinin başına gelen her şey gizli bir sebep ve hikmetin gereğidir. Böylece Mâturîdî, sabır ve şükür konusundaki hikmet bakış açılarıyla kendinden sonraki bilgilerini etkilemiştir. Bu çalışmada Mâturîdî'nin sabır ve şükür kavramları hakkında görüşleri değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler:Mâturîdî, Sabır, Şükür, Hikmet, İmtihan.

Relationship among Patience, Gratitude and Wisdom according to Maturidi Abstract

Patience is in the face of hardships and troubles experienced, and showing steadiness by turning negative situations into positive ones; gratitude is shown for the blessings and goodness coming from God or man and is expressed in words and phrases. One of ahl al-Sunnah scholars, Abu Mansur al-Maturidite (ö. 333 / 944) also used gratitude and patience concepts close to each other although there is a nuance. And patience is used for accepting the calamities and scourges, gratitude is used for accepting the blessings from God. Not only God tested Adam whether he will approach the forbidden tree, but also He is testing Adam's sons in every state and situation with patience and gratitude. This trial takes place with the servant's patience towards calamities and scourges and his/her gratitude for the blessings. Whatever the servant is exposed to is the necessity of wisdom and a secret reason.

Thus, Maturidite influenced the subsequent scholars with his wisdom view on patience and gratitude. This study will evaluate the views of Maturidi on patience and gratitude.

Keywords: Maturidi, Patience, Gratitude, Wisdom, Test.

GİRİŞ

Yüce Allah Âdem'i topraktan yaratmış ve ona rûhundan üfleyerek¹ iki eliyle,² güzel ve en şerefli bir biçimde,³ varlık alemine çıkarmıştır. İnsan, kendisine verilen akıl, irâde, hafıza, sabır, gazap gibi duygu ve yeteneklerle Allah'ın özel önem verdiği bir varlık anlamında *Eşref-i Mahlûkat*; *yaratılmışların en şerefli*/*halife* ünvanını almıştır.⁴ Âyetlerde insanın zorluklara katlanacak biçimde yaratıldığı,⁵ nankör bir varlık,⁶ aşırı bir şekilde hırsına düşkün,⁷ âciz,⁸ sabırsız ve tahammülsüz olduğu,⁹ vurgulanır. Verilen nimetlere şükretmesi, başına gelenlere sabretmesi istenir. Allah'ın sabredenlerle beraber olduğu ve onları sevdiği,¹⁰ sabır ve takvâyla güzel davranışlarda bulunanların ecirlerinin asla zayi edilmeyeceği¹¹ ve mükafatlarının onlara kat kat verileceği¹² ifade edilir.

Ehl-i Sünnet'initikadî ekollerinden Mâtürîdiyye'nin kurucusu kabul edilen Ebu Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944), inanç silsilesinde İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe (ö.150/767)'yi en iyi anlayan bilginlerden biri olarak; onun itikadî görüşlerini dönemine, çağına ve daha sonraki dönemlere güzel bir şekilde aktaran sayılı bilginlerden biridir.¹³ Mâturîdî, kelâm, tefsir, fıkıh gibi alanlarda Kur'ân bütünlüğünü merkeze alan rasyonel ve dengeli yorumlarıyla tarihi süreç içerisinde gelişen Ehl-i Sünnet çizgisinin oluşumunda büyük katkıları olmuş bilginlerdendir.¹⁴ Yaşadığı dönemde sayısız akımın etki ve tehdidine maruz kalmasına rağmen İslâm toplumunun birlik ve bütünlüğü için çalışmıştır.¹⁵

* Bu makâle "Mâturîdî'nin Hikmet Anlayışı" adlı doktora çalışmasından üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Secde, 32/9.

² Sâd, 38/75.

³ Teğabun, 64/3; Tin, 95/4.

⁴ Bakara, 2/30; Enam, 6/165; Hicr, 15/29.

⁵ Beled, 90/1-4.

⁶ Hüd, 11/9-10; İsrâ, 17/67-69; Hac, 22/66; Mü'minin, 23/78; Ankebut, 29/65-66.

⁷ Meâric, 70/19-21; Fecr, 89/16-20.

⁸ Maide, 5/30-31; Nahl, 16/4.

⁹ Maide, 5/19-21; Fecr, 89/16-20.

¹⁰ Bakara, 2/153, 249; 66; Âl-i İmrân, 3/146; Enfâl, 8/46.

¹¹ Hüd, 11/115; Yûsuf, 12/90.

¹² Nahl, 16/96; Nisâ, 4/25.

¹³ Bkz. Ebû'l-HasenâtAbdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire, 1324, s. 195.

¹⁴ Bkz. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usulî'd-Din*, Tahk: Hüseyin Atay, DİB Yay, Ankara, 2004, I/19, 29.

¹⁵ Bkz. EbûMuhammed Abdulkadir b. Muhammed Ebû'l-Vefa el-Kureşî, *el-Cevahirü'l-Mudiyye fi Tabâ-*

Mâturîdî'ye göre her şeyin yaratılış gâyesi ve hakikati demek olan "hikmet", *Kıtabu't-Tevhid* ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân* veya *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* adlı eserlerinde kendisini anahtar bir kavram olarak göstermektedir. Yani Mâturîdî'ye göre âlemde yaratılan her bir şeyin hikmeti vardır ve hiçbir şey boşu boşuna yaratılmamıştır. Yaratılan bu hikmetleri idrâk ile yaratıcıya îmân etmek akıl sahibi her insanın kulluk görevidir. İlahi fiilin de hikmet dışı olması mümkün değildir. Çünkü hikmet dışına çıkmak ise sefihliktir ve rububiyete aykırıdır.¹⁶ Mâturîdî'ye göre Allah, insanı en güzel şekilde yaratarak kâinatı onun emrine vermiş, kendi varlığına ve birliğine inanma istidadını ona bahşetmiştir. İnsanın yaratılış hikmeti ibadet, hamd ve şükürdür. Kişi, kendisine iyilik yapana, teşekkür edebilme kabiliyet ve ahlâkî sorumluluğuyla yaratılmıştır. Bundan dolayı insanın kendisine iyilik yapanlara karşı teşekkür etmesi gerekir. Aynı şekilde insan başına gelen kötülük ve musibetlere karşı da cüz'î iradesiyle sabretmelidir. Mâturîdî, verilen nimetlere karşı şükretmemeyi "gaflet" olarak tanımlar.¹⁷ Çünkü kalp, Hakk'ı kavrayacak, göz, Hakk'ı ve O'na âit işaretleri görecek, kulak ise Hakk'tan gelen daveti duyacak şekilde yaratılmıştır. Bunları yerli yerinde kullanmayıp, îmânî hakikatlerden habersiz olanlar, habersiz gibi davrananlar gafillerdir. Gaflet dünyâ ve âhîret için gerekli ve önemli olan bir şeyin değerini kavrayamama, dikkatsizlik ve dalgınlık sebebiyle yanılıp ihmâle düşme, kendini tanımama ve evreni Cenab-ı Hakk'ın tecellî aynası olarak görememe, dünyâyâ dalıp evrene nazar ile tefekkür özelliğini kullanamamaktır. Çünkü insan hikmet dolu dünyada, sabır ve şükür ile imtihan edilmektedir.¹⁸

Bu makalede Mâturîdî'nin hikmet bakış açısıyla sabır ve şükür hakkında kelâmî problemlere çözüm arayışları ve açıklamaları incelenenip değerlendirilecektir.

A. SABIR, ŞÜKÜRVE HİKMET KAVRAMLARI

A. 1. Sabır

Sözlükte "engellemek, hapsedmek; güçlü ve dirençli olmak" anlamlarındaki sabır kelimesi, üzüntü, başa gelen sıkıntılar karşısında direnç göstermekve olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanettir.¹⁹ Sabır "*nefsi telaştan, dili şikâyetten, organları çirkin davranışlardan koruma, nimet haliyle mihnet hali arasında fark gözetmeyip her iki durumda sükûnetini muhafaza etme, Allah'tan başkasına şikâyette bulunmama*"²⁰ dır. Allah'ın güzel isimlerinden biri olan es-

→ →

kati'l-Hanefiyye, Kahire, 1413/1993, II/130 vd.

¹⁶ Bkz. Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Tahk. Mecdi Basellum, Darül-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 2005, IV/227.

¹⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, X/127.

¹⁸ Bakara, 2/155.

¹⁹ Şeyh Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşafulstılahatı Fünun*, Thk. AliRahruc, Lübnan, 1996, II/823-4.

²⁰ Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, Haz. Rizeli Hasan Hilmi Efendi, Bahriye Matb. , İstanbul, 1305, II/458-

→ →

Sabur, "günahkârları cezalandırma konusunda acele etmeyip te'hir eden lutfuyla muamele eden Yüce Allah"²¹ mânâsındadır.²²

Sabır kelimesi beş âyette geçmekle beraber, müştaklarıyla birlikte yüze yakın âyette geçmektedir. Âyetlerde Kur'ân, genel olarak insanları korku, açlık, yoksulluk, yakınların ölümü, ürün kaybı gibi musibetleri sabırla karşılayanların ve Allah'a teslimiyet gösterenlerin rablerinin lütfuna, rahmetine ve ebedî kurtuluşa erecekleri müjdelendir.²³

Allah elçisi "Hiç kimseye sabırdan daha hayırlı ve geniş bir nimet verilmedi"²⁴ açıklamasında sabrın nimet olduğu vurgulanır. Çocuğunu kaybetmenin acısıyla ağlayan bir kadına Resûlullah'ın, "Allah'tan kork, sabırlı ol!" sözüne karşılık, "Benim derdimden sen ne anlarsın!" şeklinde tepki gösteren kadın, daha sonra kendisine nasihat edenin Hz. Peygamber olduğunu öğrenince ondan özür dilemiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, "Sabır ilk sarsıntı sırasında gösterilen metanettir"²⁵ buyurmuştur. Diğer bir hadiste ise Hz. Peygamber sıkıntıya uğramanın istenen bir durum olmamakla birlikte böyle durumlar başa geldiğinde "sabırlı olmayı"²⁶ öğütlemiştir. Hz. Ali'nin, "Allahım! Senden sabır diliyorum" dediğini duyan Resûlullah, "Bu sözünle Allah'tan ağır bir imtihan istemiş oldun; O'ndan âfiyet dile!"²⁷ buyurmuş, mü'minin her halini sabır ve şükürle sevaba dönüştürme durumunu şöyle izâh etmiştir: "Mü'minin durumuna gerçekten hayret edilir. Zira her durumu onun için hayır sebebidir, bu özellik sadece mü'minlerde bulunur. Çünkü sevinecek olsa şükreder bu onun için hayırdır, başına bir bela gelse sabreder bu da onun için bir hayırdır."²⁸

İslâmî literatürde haramlardan uzak durmada ve dinî görevlerin ifasında tahammül gösterme şeklindeki sabır farz; dinen mekruh olandan uzak durma şeklindeki sabır mendup; can, mal ve namusunun saldırıya uğraması karşısında, ayrıca gereksiz yere açlığa, susuzluğa katlanma anlamındaki sabır haram; bedenine zarar verecek derecedeki acılara katlanma şeklindeki sabır mekruh; dinen yapılmasında bir sakınca olmayan konularda sabır göstermek de mübahtır.²⁹

→ →
9

²¹ Ebu'l-Kasım Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Tahk. S. A. Ravâviri, y. y. Beyrut, 1992, "sbr" md. ; CemaluddinîbnManzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, trs., "sbr" md.

²² Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, İstanbul, 1981, Daavat, 82; İbnMâceEbû Abdullah Muhammed, *es-Sünen*, İstanbul, 1981, Duâ, 10; Ebû Abdullah el-Buhârî, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yay, İstanbul, 1981, Daavat, 68; Müslim, Zikr, 5; Bekir Topaloğlu, "Sabûr", DİA, İstanbul, 2008, 35/361-2.

²³ Bkz. Bakara, 2/155-157; Âl-i İmrân, 3/142; Muhammed, 47/31.

²⁴ Buhârî, Zekât, 50; Rikâk, 20; Müslim, Zekât, 124.

²⁵ Buhârî, Cenâiz, 32, 42; Müslim, Cenâiz, 14, 15.

²⁶ Bkz. Buhârî, Cihâd, 112; Müslim, Cihâd, 20.

²⁷ Tirmizî, Daavât, 93.

²⁸ Müslim, Zühd, 64.

²⁹ Ebu Hamid el-Gazâlî, *İhyâ-u Ulumi'd-Din*, Kahire, trs., IV/68-9; İbnKayyim el-Cevziyye, *Uddetü's-Sâbirîn ve Zahîretü's-Şâkirîn*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, trs., s. 30-1.

Ezcümle sabır, üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet olmaktadır.

A. 2. ŞÜKÜR

Şükür terim olarak “Allah’tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, nimete söz ve fiille mukabelede bulunma, Allah’a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapma, insana bahşedilen duygu, düşünce, âzâ ve cevârihi yaratılış gâyeleri istikametinde kullanma”³⁰ şeklinde tanımlanmıştır. Şükür, yapılan iyiliği bilmek ve onu yaymak, iyilik edeni iyiliğiyle övmek; minnettarlıktır.³¹ Şâkir ve Şekur, Allah için kullanıldığında “şükürün karşılığını veren” veya daha genel olarak “iyi ve faydalı davranışları dolayısıyla kullarını ödüllendiren ve rahmetiyle günahlarını bağışlayan” mânalarına gelir.³² Yüce Allah’ın isimlerinden biri de “az da olsa kulun iyi bir ameline fazlasıyla karşılık veren” anlamında eş-Şekür’dür.³³ Allah’a karşı minnettarlık için şükür, insanlara karşı minnettarlık için teşekkür kelimeleri kullanılır. Şükürün karşıtı küfürdür. Küfür ise nimeti inkâr etme, nankörlüktür. Kulun Allah’a şükürü O’nun kendisine olan ihsanını anarak O’na hamdetmesi, Allah’ın kuluna şükürü de yaptığı iyiliği anıp onu övmesidir. Hz. Peygamber “insanlara teşekkür etmeyen Allah’a da şükretmez”³⁴ hadisinde şükürü, yapılan iyiliğe mukabelede bulunma konumunda tutmuştur. Şükür, kişinin kendisine yapılan bir iyiliği bilip sahibine övgü ile mukabelede bulunması ve bunu diğer insanlara da duyurmasıdır. Hamd söz konusu iyiliğin kendisine yönelik olma şartı aranmadan bir kimsenin mutlak mânada lütufkârlığının ve iyilikseverliğinin dile getirilmesidir.³⁵ Hamd (övgü) birini lâıyk olduğu şeyle nitelemek demektir. Bu sebeple hamd sadece Allah’a yönelik olarak münasip görülmüştür.³⁶ Belâ ve sıkıntılara sabretmenin ruhî bir yüceliş ve mânevî bir erginlik, nimetin yol açacağı şımarıklık ve azgınlıktan, belânın sebep olabileceği isyandan daima Allah’a sığınmak gerekir. Aslında hamd ve şükür bu şuuru canlı tutan önemli faktörlerdir.³⁷

Sonuç olarak şükür, Allah’tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, elde ettiği ve kavuştuğu nimete söz ve fiille mukabelede bulunma, Allah’a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle ittika ederek nimetin gereğini yapmadır.

³⁰ Firûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsü'l-Muhîd*, Beyrut, 1986, “şkr” md. ;İbnManzur, *Lisânü'l-Arab*, “şkr” md.

³¹ Bkz. Bekir Topaloğlu, “Hamd”, DİA, İstanbul, 1997, 15/443; Mustafa Çağrırcı, “Şükür”, DİA, Ankara, 2010, 39/260.

³² Ebu Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, y. y, Beyrut, 1412/1992, II/55; IV/338; VIII/55-6.

³³ Bekir Topaloğlu, “Şekür”, DİA, İstanbul, 2010, 38/493.

³⁴ Ebu Davud, Edeb 11; Tirmizi, Birr 35.

³⁵ İbnManzur, *Lisânü'l-Arab*, “Hmd” ve “Sena” madd; İsfehani, *Müfredât*, “Hamd” mad.

³⁶ Bkz. Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, Ensar Yay, İstanbul, 2015, I/36-7.

³⁷ Bkz. Topaloğlu, “Hamd”, DİA, 15/442-5.

A. 3. HİKMET

Hikmet, Arapça “h-k-m” kökünden, hüküm ve ihkâm, derin ve yararlı bilgi, bilgelik, gizli neden ve insanı zulümden, cehâletten alıkoyan, engelleyen bir özelliktir.³⁸ İlim ve akılla gerçeğin bulunmasıdır.³⁹ Hikmetin adâletli ve dengeli davranma manalarıyla irtibatından dolayı “racülün hakîm” yani hakîm adam dendiğinde, hikmet ve adâlet sahibi akla gelir. Allah’ın Hakîm olması da hükümün, O’na âit oluşunu ve kararlarında daîma hikmet ve adâlet sahibi olduğunu ifâde eder. Allah’a hikmet sahibi denmesi O’nun kendine özgü bir yetkinliğe işâret eder. Âlimler de Allah’ın hikmet sahibi yani Hakim olduğunda ittifâk etmişlerdir.⁴⁰ Bu sebeple Allah’ın hükmettiği her şey hak ve bir hikmete mebnidir.⁴¹ Hakîm, Allah’a nisbetle, *Aziz, Âlim, Habir, Vasi, Ali, Hamid* ve *Tevvab* kelimeleriyle birlikte mana ve muhteva zenginliği kazanmıştır.⁴²

Hikmet terimi, if’al babında kullanıldığında işi sağlam yapmak anlamına gelir.⁴³ Hikmet, “*bilgelik, Allah’ı gereği gibi bilme bilgisi, insanın varlıkların hakikâtını, gerçek yüzünü, gücü oranında bilip ona göre hareket etmesi, nübüvvet, peygamberlik, Kur’ân’ı ve sünneti doğru bir şekilde anlayabilme ve amel etme, müslümanların işine yarayan her türlü doğru bilgi ve söz, hüküm vermede doğru karar verme yeteneği, Allah’ın hükümlerinde gözetmiş olduğu çoğu defa illeti de içinde bulunan üst maksatlar ve İslâm dininde hükümlerin konuluş amaçları*”⁴⁴ gibi manaları ifade eder.

Hikmet kavramı hadislerde de geçer. Abdullah b. Abbas (v. 68/687) hakkında Hz. Peygamber “*Allahım, ona hikmeti öğret*”⁴⁵ “*Allahım! Ona hikmeti ve Kitab’ın (Kur’ân’ın) te’vilini öğret*”⁴⁶, diyerek duâ etmiştir. İbn Abbas (ö. 68/687)’in Kur’ân’ı anlama ve yorumlamasında şöhret bulması ile bu hadislerle bağlantı kurulduğunda hikmet’in “*Kur’ân’ı isabetli ve doğru yorumlama*” manasında olduğu söylenebilir. Bir rivâyette: “*Allah kime hayır murad ederse onu dinde fakîh kılar*”⁴⁷ denilir. Diğer bir rivâyette “*Ben hikmet eviyim, Ali de onun kapısıdır*”⁴⁸ sözü hikmet ile Hz. Ali (ö.

³⁸ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “hkm” md. :İsfehâni, *el-Müfredât*, “hkm”, mad.

³⁹ Bkz. Ebû’l-Hüseyn Ahmet İbn Faris, *Mu’cemu Mekayisi’l-Lüga*, Thk. Abdusselam Muhammed Hasan, Beyrut, trs. , “hkm” madd. , II/91-2.

⁴⁰ Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, y. y. ,İstanbul, 1959, s. 226–8.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, X/574.

⁴² Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM, İstanbul, 2010, s. 107.

⁴³ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “hkm” md. XXII/143; İsmail b. Hammad Cevheri, *es-Sihah Tacü’l-Lüga*, tahk. Ahmed Abdulğafur Attar, Beyrut, 1979, “hkm” mad. ,V/1901 vd.

⁴⁴ Bkz. Muhammed Murtaza ez-Zebidi, *Tâcü’l-Arusmin Cevahiri’l-Kamus*, Beyrut, trs. Mektebetül-İlmiye, “hkm” mad, I/200 vd.

⁴⁵ اللّٰهُمَّ فَفِّهْهُ فِي الدِّينِ وَفِي رِوَايَةٍ: اللّٰهُمَّ عَلِّمْنِي الْكِتَابَ. وَفِي أُخْرَى: الْحِكْمَةَ.

⁴⁶ Bkz. İbn Mâce, *Mukaddime* 11.

⁴⁷ Bkz. Buhâri, İlim, 10, Humus, 7; Müslim, İmaret, 175, Zekât, 98, 100, (مَنْ يُرِدِ اللّٰهَ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ)

⁴⁸ Tirmizi, Menakib, 20 (أَنَا دَارِ الْحِكْمَةِ ، وَعَلِيٌّ بَابِهَا) .

40/660)'yi irtibatlandırır. Hadislerde hikmet kavramı ile *faydalı ilim, iyi (salih) amel, güzel ahlâk, marifetullah, basîret, öğüt-ibret, güzel söz gibi kâmil mü'minde bulunması gereken hasletler* gibi manalarında zikredilmektedir.

Hikmet kavramının "her şeyi yerli yerine koyma" şeklinde bir tanımı da yapılmıştır ki bu tanım aynı zamanda "adâlet" kelimesine de karşılık gelmektedir.⁴⁹ Hikmet kelimesinin bu anlamı dikkate alındığında zıddı sefeh'tir.⁵⁰ Bu nedenle Mâtürîdîler, hikmetsizliğin Allah'ın adâletine ve Rububiyetine aykırı olması yönüyle O'nun hakkında asla düşünülemeyeceğini ileri sürerler.⁵¹ Fıkıh terimi olarak hikmet, Kur'ân ve sünnette mevcut hükümlerin anlaşılması, yorumlanması ve yeni olaylara yansıtılması faaliyetinin odağında yer alır. Hükümün konuluş amacı veya söz konusu hükümlerle sağlanmak istenen sır, maslahat anlamındadır. Allah'ın her hükmünde bir sırrının olduğunu, bu sır hükme uygun düşen (münasip olan) maslahattır.⁵² Şari' tarafından o hükümün konulmasına temel teşkil eden şeydir ve hükümle sebep arasındaki anlam bağlantısını tespit edip kavramaya yöneliktir.⁵³ Hikmetin ortak anlam özelliği, hem ilim, hem sağlam kılma hem de sözde ve fiilde isabet ile herşeyi yerli yerine koymadır. Zıddı ise sefeh, abes ve cehâlettir. Parlak bir zeka, güçlü bir hafıza, sıhhatli bir düşünme, kuvvetli bir anlayış, isabetli tahmin, güzel tedbir, zihin açıklığı ve kolay öğrenme hikmetin muhtevasını teşkil eden başlıca unsurlardır. Mâtürîdî, hikmeti "*her şeyi yerli yerine koymada isabetli olmak ve her hak sahibine hakkını verip kimsenin hakkını yememek, her şeyi yerli yerine koymak*"⁵⁴ dedikten sonra *Kur'ân, Sünnet, hidâyet, nur, ruh ve şifâ* olduğunu da söyleyerek hikmetin, eşyanın hakikatını anlayan nur, ruh sahiplerini diriltiren ruh, her şeyin iyi ve kötü yönünü anlayan hidâyet, her türlü hastalıklardan koruyan şifâ olarak çeşitlendirir.⁵⁵ Allah'ın yaratması tesadüfi değildir ve bu yaratıştaki herşey kanun, hikmet, adâlet, tenasüp ve ölçüye göredir.⁵⁶

MâtürîdîkelâmcılarındanEbu'l-Muîn en-Nesefî(ö. 508/1184), hikmetin manası ve kelâmcıların görüşü hakkında şu özet bilgileri verir:

"*Bu konuda lügatçiler arasında ihtilâf vardır. Bazıları da hakîm, bir şeyi muhkem kılan diye tanımlar. Bazıları da Hakîm'i, nefsinin heva ve çirkin şeylerden alıko-*

⁴⁹ Bkz. Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, Haz: Bekir Topaloğlu, M. Aruçi, İSAM yay, Ankara, 2005, s. 176; *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II/373.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II/173, VII/48, VIII/270.

⁵¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 176; *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II/373; Nesefî, *Tabsıra*, II/505-6.

⁵² Bkz. Ebu Hamid el-Gazâlî, *el-Mustasfamin İlmî'l-Usul*, trc. H. Yunus Apaydın, İslâm Hukuk Metodolijisi, Klasik Yay, İstanbul 2006, II/ 279

⁵³ Ferhat Koca, "Hikmet", DİA, İstanbul, 1998, 17/514 vd.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 37; *الحكمة: الإصابة في أن يوضع كل شيء موضعه ويعطى كل ذي حظ حظه ولا يبخس بأحد حقه* (Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II/261-2.

⁵⁵ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II/261-2.

⁵⁶ Bkz. Osman Oral, *Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2014, s. 32 vd.

yan manasında olduğunu söylerler. Bir kısmına göre hikmet, eşyanın hakikâterini bilmek, onları yerlerine koymaktır. Her kim, hikmete ilim manası verirse, onun zıddı bilgisizlik (cehl) dir. Her kim ki hikmeti fiil manasında alırsa, onun zıddı akılsızlık (sefeh)'dir. Kelâm âlimlerine göre Allah her türlü gâyesiz ve abes fiilden uzaktır. Eğer böyle bir şey düşünülürse, Allah'ın her şeyi bilme ve her şeye güç yetirme sıfatlarına aykırı olabileceği gibi ilâhlık sıfatına da aykırı olduğundan acziyetin kanıtı olur. Ayrıca Allah'ın her fiili kullarını faydalandırmak amacıyla mefsetedi önleyen sağlam bir sistem oluşturma gâyesini güttüğü gibi, fiillerinde mutlak tasarruf sahibidir ve yaptıklarından sorgulanamaz."⁵⁷

Özetle hikmet, adâlet, ilim, peygamberlik, Kur'ân bilgisi ve anlama gücü, Hz. Peygamber'in Sünnet'i, Allah'a itaat ve O'nun emirlerini düşünmek, yerinde söz söyleme ve iş yapma, amelle birlikte ilim, akla uygun olan şey, ilham ile vesveseyi ayıran nur, hazır doğru cevap verme, hak düşüncenin kişiye hükmetmesi, ruhların sükûnete erdiği şey, ledünnî ilim, öğüt-ibret vb. gibi manalarındadır.

B. MÂTÜRÎDÎ'DE SABIR, ŞÜKÜR VE HİKMET

Mâtürîdî'ye göre şükür ve sabır kavramları aralarında nüans olmakla birlikte aynı anlam aralığını ifade etmektedirler.⁵⁸ Başa gelen belâ ve musibetlere karşı metanet gösterme, sabır; nimetleri yerli yerinde kullanma ise şükürdür. Allah, Hz. Adem'i ağaca yaklaşmamakla imtihan ettiği gibi, oğullarını da her hal ve durumda sabır ve şükürle imtihan etmektedir.⁵⁹ Bazı ibadetlerden tembellik yüzünden hoşlanmaz, namaz ibadeti gibi. Bazısından da cimrilik yüzünden hoşlanma, zekât gibi. Kiminden de her iki sebepten dolayı hoşlanmaz, hac ve cihad gibi. Sabır, kişinin musibetler karşısında telaşa kapılmadan güçlü olması, her şeyin Allah'tan geldiğinin bilinci ile tahammül edip dayanma gücü göstermesidir. Bu imtihan da kulun belâ ve musibetlere karşı sabretmesi, nimetleri kabule karşı da şükür etmesiyle gerçekleşir. Çünkü hikmet dünyasında kişinin başına gelen her şey bir gizli sebebin bir hikmetin gereğidir.

İnsan, kendisine iyilik yapana, teşekkür edecek kabiliyet ve sorumlulukta yaratılmıştır. Bu sebeple kişi, kendisine sayısız nimetler veren Allah'a ve iyilik yapan insanlara teşekkür eder. Allah'ın imtihan hikmeti gereği insana verdiği akıl, Allah'a şükür ve ibâdetin gerekliliği hükmüne vardığı gibi yine ilâhî kitapta farz kılınan her ibâdetin neden farz kılındığını anlama ve yorumlamada fonksiyon icra eder. Şükürün hikmeti, Allah'ın nimetinin etkisinin kulun dilinden "itiraf ve övgü", kalbinde "şâhitlik ve muhabbet", organlarında da "itaat etme ve boyun eğme olarak" ortaya çık-

⁵⁷ Bkz. Neseî, *Tabsıra*, II/505-6.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VI/12; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/234, II/432, V/282.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I/447.

masıdır. Nimet sahibini bilip onu övmek demektir.⁶⁰ Allah elçisinin, “Şükreden bir kul olmayayım mı?”⁶¹ ifadesi bunu gösterir. Allah hikmet sahibidir ve hikmetine göre hareket eder. Böylece O'nun fiilleri hikmet ve adâlet olup, emrettiği her işte mutlaka güzellikler bulunur. Böylece İslâm, faydalı ilimleri öğrenmeyi teşvik eder. Çünkü ilim, yaratıklara hikmetle bakmayı ve Allah'ı tanımayı, Allah'ı tanıma da tefekkür ve tezekkürü (ibâdeti) gerektirir. İbadetler de nefis terbiyesi ile kötü huylardan arınıp yüce ahlâkla güzelleşmeyi sağlar.

Mâtûrîdî'ye göre Allah'a şükretmenin hikmeti, Allah'ın yardımına, affına, rahmetine, lütuf ve keremine kavuşmanın yanı sıra, eldeki nimetlerin devam etmesi ve henüz ulaşılamayan nimetlerin elde edilmesidir.⁶² Nitekim bu konuya önem veren kimse ve topluluklar pek çok güzelliklere kavuşmuşlardır.⁶³ Hamd ve şükür kulluğun anahtarıdır ve ibâdetler de yaratıcıya hamd ve şükür amacıyla yapılır.⁶⁴ Şükür, kişinin kendisine yapılan bir iyiliği bilip sahibine övgü ile mukabelede bulunması ve bunu diğer insanlara da duyurmasıdır. Hamd ise söz konusu iyiliğin kendisine yönelik olma şartı aranmadan bir kimsenin mutlak mânada lütufkârlığının ve iyilikseverliğinin dile getirilmesidir. Buna göre hamd şükürden daha kapsamlıdır. Hamd ve şükür, îmandan kinaye olup yaratıcıya duyulan minneti dile getirme, mutlu bir olay ve durumdan, yapılan bir iyilikten duyulan hoşnutluğu bildirme, görülen iyiliğe karşı gösterilen memnunluk, minnettarlıktır.⁶⁵

Mâtûrîdî'ye göre ise şükretmek, en basit ifadeyle, verilen nimetin karşılığını ödemek ve nimet vereni mükâfatlandırmaktır.⁶⁶ Şükür ise her hal ve durumda Allah'ı hatırlamakla olur ve nimetlere razı olmanın adıdır.⁶⁷ Mâtûrîdî, sadece dil ve beden ile şükretmeyi yeterli görmez. Asıl şükür, *dil*, *beden* ve *kalp* ile birlikte olmalıdır. Allah'a inanarak ve O'nun verdiği nimetlerin farkına vararak, Allah'ın verdiği nimetlerin şükrünü eda etme konusunda, diliyle (*kavlen*), bütün organlarıyla (*fi'len*) ve gönülden (*kalben*) şükretmektir.⁶⁸ Şükür, Allah'a itaatte gayret etmek ve mükâfat ve mücâzâtı.⁶⁹ Şâkir, şükreden şekûr ise çok şükreden kimsedir. Şekûr, Allah'ın verdiği nimetlere, hakkıyla şükretmekten aciz olduğunun farkına varmak anlamına da gelmektedir.⁷⁰ Şükür, verilen nimetleri yerli yerinde kullanma, Allah'a

⁶⁰ Bkz. Ebu Hamid el-Gazâlî, *Mizânü'l-Ahlâk*, Çev. H. A. Aslantürkoğlu, Sağlam Kitabevi, İstanbul, 1974, s. 232-3.

⁶¹ Bkz. Buhârî, *Rikâk*, 20, Tefsir, 48/2, Teheccüd, 6, Müslim, *Sıfatumünafikin*, 79-81.

⁶² İbrahim, 14/7.

⁶³ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, V/104, 106, IV/180-1.

⁶⁴ Mâtûrîdî, *Tevhid*, s. 278; *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VII/5.

⁶⁵ Mâtûrîdî, *Tevhid*, s. 278; *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VIII/320; Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/13.

⁶⁶ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III/9, 146, X/47.

⁶⁷ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VII/5.

⁶⁸ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I/104, 358-9.

⁶⁹ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III/9, 146.

⁷⁰ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III/9, IV/405.

verdiği nimetlerle isyan etmeme, nimetleri vereni unutmama, görülen iyiliğe karşı teşekkür etmedir. Şükür, Allah'a inanıp, O'na ortak koşmamak, bütün kötülüklerden uzak durulmasına inanıp –bazen hata etse de- itaatte gayret etmektir. Bu bakımdan insanın Allah'a hamd ve şükretmesi, insanın kendisine Allah tarafından verilen sayısız nimeti, O'nun istediği doğrultuda kullanması anlamına gelir.⁷¹

Mâtürîdî'ye göre dünya insanlığa faydalı olma hikmetiyle yaratılmıştır ve her nimetin de kendine göre bir şükür olmalıdır. Her bir duyu organı kendine göre bir şükür ister. Nitekim kişi sadece duyu organındaki kusurun giderilmesi için tüm varlığını feda etmeye hazırdır.⁷²

Allah insanlara verdiği sayısız nimetlerden bir kısmını belirtiyor ki, şükretsizler yahut da inkâr edenler Allah'ın gücünü ve kudretini anlasınlar. Allah insanlara çeşit çeşit nimetleri imtihan edilmesi için vermiştir. Dolayısıyla kulluğa uygun hareket ederek verilen nimetlere karşı Allah'a şükredilmelidir. Yeri göklerden ayırmak, her canlıyı sudan yaratmak, direksiz olmasına rağmen göğü düşmekten koruyup tutmak Allah'ın hikmeti ve kudretindedir. Öldükten sonra dirilme, toprak olduktan sonra yeniden canlanma da Allah'ın kudretindedir. Bunun hikmeti Allah'ın bizatihi zengin ve mülk sahibi olduğunu belirtmesi, ihtiyaçlarından dolayı evlatlar, ortaklar ve eşler edinenlerin durumunda olmadığını göstermek içindir.⁷³

Estetik ve ziynet de şükür içindir. Meselâ yıldızların yaratılma hikmeti,⁷⁴ karada ve denizde karanlıklarda insanların yol bulunması içindir.⁷⁵ Bir diğer hikmeti de gökyüzünün süslenmesidir. Ay, ayette belirtildiği üzere⁷⁶ dünya evinde gece lambası görevini üstlenmiştir. Dolayısıyla güzel görünümlere duâ ve şükür istenir. Çünkü ziynet, imtihan içindir.⁷⁷ Mâtürîdî, denizlerin yaratılmasının hikmetini rızık aramak ve şükür için olduğunu da belirtir.⁷⁸

Hiç kimse Allah'a layığıyla şükredemez, fakat buna rağmen Allah, hikmet, lütuf ve fazlından dolayı insanların samimi bir şekilde yerine getirmeye çalıştıkları ibâdet ve tatları şükür olarak kabul etmektedir.⁷⁹ Mâtürîdî'ye göre bu kabul, şu şekilde gerçekleşir; Allah ile insan arasında bir ticaret/alışveriş söz konusudur ve Allah ile ticaret yapan bir kimse kesinlikle kazançlı çıkar.⁸⁰ Bu manada Allah gece ve gün-

⁷¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 119; *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I/144, III/210 vd, IV/147, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/309.

⁷² Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 278-9.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I/623.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VI/427-8.

⁷⁵ En'am, 6/97; Nahl, 16/16; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X/108-9.

⁷⁶ Fussilet, 41/11-12.

⁷⁷ Â-i imrân, 3/191; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X/108-9.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX/219.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III/9.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV/180-1.

düzü şükretmeye vesile kılmıştır ki çalışmak da uyumak da şükürdür.⁸¹ Mâturîdî'ye göre her insan başlangıçta cimridir fakat imtihanla ve tecrübeyle cömert ve sabırlı hale gelebilir.⁸² Böylece Allah sabreden kuluna bu fiili sayesinde üç türlü mükâfat vaad etmiştir: Birincisi, manevi arındırması ve bağışlamasıdır. İkincisi, rahmetidir. Üçüncüsü hidayetidir. Buradaki hidayet sabreden kullarına dinine ve musibetlere karşı teslim olma bilinci olabilir.⁸³

Bazı âlimler de sabırla şükürün eşit değerinde olduğunu ileri sürmüştür. Meselâ "Şükür mü sabır mı daha faziletlidir?" sorusuna Ebu Hamid el-Gazzâlî (ö.505/1111), "Su mu ekmeğe mi daha değerlidir?" sorusuna benzetir ve suya ihtiyacı olan için suyun, ekmeğe ihtiyacı olan için ekmeğin daha değerli olduğunu ifade eder.⁸⁴ Bu yüzden zenginin övülmesi varlıktan, fakirin övülmesi yokluktan dolayı değil; her ikisinde de övgüye lâyık olan varlığın ve yokluğun hakkını verebilmeleri, sabır ve şükür yapabilme iradesi göstermeleridir. "Yemek yiyip şükreden oruç tutup sabreden gibidir"⁸⁵; "İmânın yarısı sabretmek, diğer yarısı da şükretmektir."⁸⁶; "Başına iyi bir şey gelirse şükreder, kötü bir şey gelince sabreder"⁸⁷ hadisleri ile imanın bu iki faziletten oluştuğu, yarısının sabır, yarısının şükür olduğu anlaşılmaktadır.

C. İBADETLERDE SABIR VE ŞÜKÜR

Mâturîdî'ye göre dünya hayatı âhirete yönelik hamd ve şükür için yaratılmıştır.⁸⁸ Bedenî ibâdetler, beden nimetinin şükürünü, mâlî ibâdetler ise mal nimetinin şükürünü ifâ içindir. Namaz ve oruç, sağlıklı bir beden için şükürünü zekât da helâl kazanılan bir servetin şükürünü yerine getirmektir. İslâm'daki ibadetlerin bir hikmeti de, insanı ruhen ve bedenen sağlam tutmak, rûhî ve bedenî hastalıklara karşı korumaktır. Birçok hikmetleri içeren ibâdetlerin ve şükürün hikmeti insana bakan yönüyle hikmet, adâlet, rahmet ve lütuftur. Çünkü insan ancak kendisini yaratan Rabbine karşı ibadet etmekle bir değer kazanır. İbadetlerin özü, sadece bir takım bedenî hareketlerden ibaret şekiller değil, ruhun derinliklerinden gelen bir samimiyetin ifâdesidir. Kendi varlık imkânlarıyla tam ve mükemmele ulaşamayan insanın her şeyini borçlu olduğu mükemmel ve yüce varlığa karşı itaat ve yaklaşma isteği, ibadetlerle anlam kazanmaktadır.⁸⁹

⁸¹ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VIII/39.

⁸² Bkz. Mâturîdî, *Tevîlâtü Ehl-i Sünne*, III/198-9.

⁸³ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, I/12-3.

⁸⁴ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, IV/135-141.

⁸⁵ Buhârî, *Etime*, 56.

⁸⁶ Abdurrauf el-Münavi, *Feyzu'l-Kadîr*, Mısır, trs. , III/188.

⁸⁷ Müslim, *Zühd*, 64.

⁸⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VIII/424.

⁸⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV/180-1.

Mâtürîdî'ye göre Peygamberler, ibadet şekillerini ve kulluğu ümmetlerine öğretmişlerdir. Allah'a gerçek manada kulluk, ibadetlerin bütün manalarını duyarak ve manaları bizzat yaşayarak olur. Bu şekilde yapılan kulluk da insanın hem bu dünyada hem de âhirette mutlu olmasını sağlar. Allah'ı tam manasıyla, ruhen, kalben, cismen ve malen zikir olan ibadetlerin tümü, O'nun insanın şuurunda müteâl, hâzır ve nâzır olarak şuurlaştırmaya yöneliktir. Allah'ı insanın şuurunda şuurlaştırma vasıtası olan ibadet-zikir o kadar önemlidir ki, bir yandan insanı ibadet-zikrin dışında her an Allah'ı anmaya götürür, öbür yandan insana Allah aşkı, iyi ahlâklılık, yetkinlik ve mutluluk kazandırır. Namaz ve oruç gibi ister bedenle yapılanlar, zekât gibi ister malla yapılanlar ve hac gibi, ister hem beden hem de mal ile yapılanlar olsun bütün farz ibadetlerde belirlenmiş bir zaman unsuru ve şartı vardır. Hiç şüphesiz bununla ibadetler insanda zaman şuurunu yerleştirmeyi ve ona zamanın değerini hatırlatmayı hedef almıştır. Namaz insana günde en az beş defa, günün çeşitli vakitlerinde akıp giden zamanı hatırlatır. Meselâ sabah namazını kılan kimse öğleyi kılınca, aradaki zamanın ve dolayısıyla ömrünün ân be ân yok olduğunu hatırlar. Bunun akabinde de daha dikkatli davranır.⁹⁰ Namaz, bütün yaratıkların duâ biçimlerini bir araya toplamıştır. Güneş, ay ve yıldızlar namazlarını rekât rekât kılınışı gibi doğma ve batma hareketlerini sürekli tekrar ederler. Dağlar, namazdaki kıyam gibi dâima dik dururlar. Hayvanlar, namazdaki ruku gibi devamlı eğilmiş haldedirler. Bitkilerin kökleri, namazdaki secde hali gibi her zaman yerededir. Mâtürîdî'ye göre namaz ibâdetin ilk şartı abdesttir. Bunun hikmeti Rabbin huzuruna tertemiz olmaktır. Suyun başlıca görevlerinden biri temizlemedir.⁹¹ Bu yüzden namaz için abdest alınır. Dolayısıyla her dakika O'nun huzuru olduğundan tertemiz olmak hedeflenmiştir.⁹²

Zekât gibi malî ibâdetlerin bir diğer hikmeti de hem şükür, hem de fukaraya yardım edilip edilmeme konusunda imtihandır.⁹³ İslâm'da zorluk yoktur, maddî ve manevî temizlik esastır.⁹⁴ Zekâtla nefis ve mal temizlenir.⁹⁵ Zekâtı vermeyenler fakirlerin haklarını yediklerinden haram yemiş, onların kul hakkına girmiş olurlar. Dünya ve âhirette cezayı hak ederler. Böyle toplumlarda huzurlu yaşanmaz. Eğer malın şükürünü edâ ederlerse Allah da mallarını artırır, bereketlendirir. Allah "*şükrederseniz artırırım*"⁹⁶ sözünü vermektedir.⁹⁷ Mâtürîdî'ye göre insanların şükretme-

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VIII/423-4.

⁹¹ Enfal, 8/11.

⁹² Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II/339.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I/233.

⁹⁴ Maide, 5/6; Bakara, 2/222 âyetleri buna delildir. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I/233.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X/592, VII/245.

⁹⁶ İbrahim, 14/7.

⁹⁷ "Ey Ademoğlu! İnfak et ki, ben de sana infak edeyim." Müslim, Zekât, 11; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I/572.

lerini emreden ilâhî beyanlarla kastedilen anlam, birkaç şekilde yorumlanabilir. *Birincisi*, Allah'a şükretmek, nimetlerin O'ndan geldiğini bilmektir. *İkincisi*, insanın verilen nimetlere şükürü yerine getirmekten âciz olduğunu itiraf etmesi ve bu noktadaki eksikliğini bilmesidir. Acziyet, kulluk sıfatlarından olup insanoğlunun fitrî yaratılışı gereği maddî-manevî güç, kuvvet, tahammül ve sabrının sınırlı oluşudur. *Üçüncüsü* insanın verilen nimeti sadece Rabbine taatte bulunmak için kullanmasıdır. Mâturîdî, "Şükrederseniz artırırım" ifadesini, "siz Allah'a gerçekten inanır ve inancınızın gereğini yerine getirirseniz, ben de, hem dünyada hem de âhirette verdiğim, vereceğim nimetleri devam ettirir ve artırırım" şeklinde açıklar.⁹⁸

Dünyadaki hayatın devamı için Allah'a yapılan bütün taatler, şükür ve ibâdet kapsamında değerlendirilebilir. İnsanın huzur ve mutluluğu ancak ibadetler sayesinde kazanabilir. Allah herşeyi hikmetle yaratmıştır. Her halde şükür sözkonusudur.⁹⁹ Mâturîdî'ye göre Allah, Hz. Adem'i ağaca yaklaşmamakla imtihan ettiği gibi, insanı da her hal ve durumda sabır ve şükürle imtihan etmektedir.¹⁰⁰ Bu imtihan da kulun belâ ve musibetlere karşı sabretmesi, nimetleri kabule karşı da şükür etmesiyle gerçekleşir.¹⁰¹ Allah'ın emri olan ibâdetler, ancak samimiyetle yani ihlâsla yapıldığında makbûl olur ve sevaba dönüşür. Çünkü "Allah, kendi rızası gözetilerek yapılan amellerden başkasını kabul etmez."¹⁰² Mâturîdî'ye göre kötülüklerin hikmeti, insanın acziyetini hissedip Allah'a boyun bükme ve itaatini olması içindir. Çünkü insan hayırla ve şerle imtihan olmaktadır.¹⁰³ Belâ ve musibetlerin bir diğer hikmeti nasihat olmasıdır.¹⁰⁴ Hikmetin sırrını anlayan insan, işinde ve çalışmalarında başarılı olur. Başarılı olan insan ise, her zaman ve her yerde mutlu ve huzurlu olur. Bu manada ki insanların ibadete ihtiyacı hasta olan kişinin ilaca olan ihtiyacı gibidir. Çünkü insanın yaratılış hikmeti ibadet, hamd ve şükürdür. Kendisine verilen her türlü nimetten şükredip şükretmediğinden hesaba çekilecektir.¹⁰⁵ Namaz ve oruç, sağlıklı bir beden için şükürün zekâtı da helâl kazanılan bir servetin şükürünü yerine getirmektir. Namaz ve zekât dünyada ebedi kalmayı nefisten çıkaran âhirette bağlantı kuran ibâdetlerdir ki birçokâyettebu yüzden yanyana gelmiştir.¹⁰⁶

C. 1. ORUÇ

Mâturîdî'ye göre İslâmın beş şartından biri olan oruç,¹⁰⁷ ferde ve sosyal hayata

⁹⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I/106, III/9, IV/147.

⁹⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VI/11.

¹⁰⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I/447.

¹⁰¹ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VI/12.

¹⁰² Nesai, Cihâd, 24.

¹⁰³ Bakara, 2/155, Enbiya, 21/35, A'raf, 7/168.

¹⁰⁴ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX/128.

¹⁰⁵ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X/610.

¹⁰⁶ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, V/307.

¹⁰⁷ Bkz. Buhârî, İmân, 1; Müslim, İmân, 22, Tirmizi, İmân, 3.

yönelik birçok faydası olan hikmetlerle dolu olmasının yanında, kişiye şükür ve sabır eğitimi veren ibadetlerdendir. Oruç tutanlar ibret ve tefekkürle yeme ve içmesini terk ettiği için övgüye mazhar olurlar.¹⁰⁸ İnsan oruç sayesinde nefsanî arzularına direnir, sabrederek nefsi terbiye ile irâdesini güçlendirir. İnsan daha sabırlı ve tahammüllü olur. Oruç, yalnız aç kalma değil göz, kulak, burun, ağız, kalp, el, ayak vs. tüm organlarla haramlardan, tüm kötü ahlâk örneği olabilecek tüm davranışlardan sakınmadır.¹⁰⁹ Böylelikle akıl, oruç tutanların övgüye değer olduğunu anlar.¹¹⁰ Oruç, bir nevi sabır eğitimidir. Oruç vasıtasıyla helâlleri bile uzun bir müddet terk etmeyi öğrenip bunu alışkanlık haline getiren insan, haramlardan kesin şekilde uzak durmayı öğrenir. Oruç, kişiyi sabırlı kılar. Özellikle, bazı kötü alışkanlıklarına mahkum olan bir kişiyi, belirli bir süre zarfında, oruçtan başka hangi kuvvet bu alışkanlıklarından alıkoyabilir? Alışkanlıklardan uzak durmak büyük bir sabır işidir. Böylelikle akıl, oruç tutanların övgüye değer olduğunu anlar.¹¹¹

Mâtürîdî, "yemeden içmeden el çekmiş zümre yani melekler gönüllerde yüksek mevkidedirler"¹¹² der. Oruçta insanî, ahlâkî, psikolojik, sosyolojik ve sıhî yönden bir çok hikmetler bulunmaktadır.¹¹³ Bedenî ve behimî arzuları besleyen maddî gıdaları azaltarak cismânî tarafını da zayıflatır. Bedenin zekâtı oruç insanı nefsinin hâkimiyeti altında ezilmekten kurtarır. Az yemek, az uyumak ve az konuşmak suretiyle cismaniyetin mağlup ve mahkum, ruhaniyetin galip ve hâkim duruma geçmesini temin eder.¹¹⁴

Birçok hikmetleri içeren, ferdi ve toplum hayatında sağlık, barış ve huzuru sağlayan, kulluğun göstergesi ibâdetlerden olan oruç, insanı melekler gibi övgüye değer yapmakta Allah'a yakınlaşmayı idrâkle en güzel ahlâkî davranışları kazandırarak âdeta melekleştirmektedir. Diğer bir hikmetiyle de oruç, insan organların uzun süre dinlenmesini sağlayarak sıhhatini korur; kişiye güç ve zindelik verir.

C. 2. ÇALIŞMAK

Bireyde direkt olarak sabrın, dolaylı olarak da şükürün teşekkülünde çalışmanın önemi yadsınamaz. Çalışmak İslâmî öğretilerde salt bir ibadet olmaktan daha ziyade insanın kendini gerçekleştirmesiyle yakından ilgilidir. Arapça'da "güç ve gayret sarfetmek, bir işi başarmak için elinden gelen bütün imkânları kullanmak" mânasındaki "cehd" kökünden olan cihâd, "dinî emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve baş-

¹⁰⁸ Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 254.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehl-i Sünne*, I/344.

¹¹⁰ Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 254.

¹¹¹ Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 254.

¹¹² Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 254.

¹¹³ "Oruç bir kalkandır." Buhârî, *Savm*, 2; "Oruç benim içindir, onun mükafatını ben veririm." Buhârî, *Savm*, 9, Müslim, *Siyam*, 30.

¹¹⁴ Bkz. İbn Mâce, *Siyâm*, 44; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehl-i Sünne*, I/344.

kalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslâm'ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek, hakkı üstün ve hâkim kılmak için elden gelen gayreti sarfetme" dir.¹¹⁵ Mâtürîdî'ye göre düşmanla, şeytanla ve nefisle olmak üzere üç şekilde cihâd yapılır.¹¹⁶ Cihâd nefis, mal ve zekâtla olur. Çünkü hadiste "Asıl mücahid nefsiyle cihâd edendir"¹¹⁷ buyrulmuştur. Allah yolunda düşmanla mücadele edilirken itaati de terketmemek gerekir.¹¹⁸

Mâtürîdî'ye göre insan nefsiyle lezzetleri ve şehvetleri isteyip istememekle, yaratıklar arasında onlara yardım etmekle, acıma ve korkulara göğüs germekle de cihâd yapar. Dünyada maişet için sabrederek çalışmak da Allah yolunda bir nevi cihâdtır.¹¹⁹ Gece ve gündüzün yaratılış hikmeti, geceyi bedenlerin dinlenmesi, gündüz de çalışma içindir.¹²⁰ Mâtürîdî, "Gündüzü de çalışıp kazanma zamanı kıldık"¹²¹ âyetine göre gündüz çalışma, gece dinlenme zamanı, sene, ayların hesabını bilmemiz için gece ile gündüzün yaratılma hikmeti olduğunu söyler.¹²² Mâtürîdî'ye göre cihâd yaratıcının emrine kâfir gibi cevap vermemek değil, O'na güvenen kul gibi sözünü dinleyip cevap vermektir.¹²³ Cihâd savaş halinde kâfîre kılıçla, münâfiğa da hadlerle olur.¹²⁴ Mal ile cihâd, Allah'ın insana ihsan ettiği mal ve servetin yine Allah yolunda harcanmasıdır. Çünkü "müşriklere karşı mallarınızla, canlarınızla ve dillerinizle cihâd edin"¹²⁵ denmiştir. Mâtürîdî'ye göre mal ve çocuklar oyun ve eğlence için değil, hikmetle yani imtihan için verilmiştir.¹²⁶ Çünkü onların maişet derdi bir imtihan vesilesidir,¹²⁷ bu da bir nevi cihâddir. Kişinin çalışması ibadetin bir çeşidi olduğundan zekât ibâdeti de Mâtürîdî'ye göre malla yapılan cihâda girer. Allah malları ve evlatları imtihan için yaratmıştır ki onlar hakkında emir ve nehiylere karşı nasıl amel işleyecektir.¹²⁸ Mâtürîdî'nin mal ile yapılan yardım, infâk ve harcamalara "mal ile yapılan cihâd" dediğini de görmekteyiz. Allah'a itaatle yapılan dünyadaki hayatın devamı için insanın yaptığı bütün çalışma ve didinmeler şükür ve ibâdet olabilmektedir.

¹¹⁵ Bkz. Tehânevî, Keşşâf, "cihâd" md; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, "Cehd" madd.

¹¹⁶ Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-Sünne, II/116.

¹¹⁷ Bkz. Tirmizî, Feza'ilü'l-Cihâd, 2.

¹¹⁸ Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-Sünne, II/116.

¹¹⁹ Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-Sünne, IX/634-5.

¹²⁰ Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-Sünne, VIII/139.

¹²¹ Nebe, 78/11.

¹²² Bkz. Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-Sünne, VII/7, 8.

¹²³ Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-Sünne, V/177.

¹²⁴ Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-Sünne, X/95.

¹²⁵ Bkz. Ebû Davud, Cihâd, 18, Nesai, Cihâd, 1.

¹²⁶ Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-Sünne, V/187.

¹²⁷ Enfal, 8/28.

¹²⁸ Bkz. Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-Sünne, X/43-4.

D. İMTİHAN, ŞÜKÜR VE SABIR

Mâtürîdî'ye göre insan fakirlikle, musibetlerle, nefislere gelen belâlarla sınanır. İmtihanın hikmeti de insanı aciziyetini hissettirip sabretmeye dolayısıyla yaratıcıya şükretmeye yönlendirmektir.¹²⁹ Mâtürîdî, hikmet dolu dünyada imtihanın sırrının akli kullanıp kullanmakta olduğunu belirtir ve insanın imtihanı kazanabilmesi için Hakim Yaratıcı bu dünyayı uygun bir tarzda yaratmıştır,¹³⁰ diyerek dünyanın yaratılış hikmetini insanın aklıyla tefekkür etmesi ile açıklar. Yani Allah yeryüzünü ve gökyüzünü boşu boşuna yaratmamış, ikisini de hikmetle yaratmıştır. Bu hikmetleri anlayabilmesi, tefekkür edebilmesi için lütfuyla akıl vermiştir ve idrâk için de aklımızı kullanmamızı istemektedir. Mâtürîdî akli, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihni bir faaliyet olarak görmektedir.¹³¹ Mâtürîdî salt ve donuk akıldan ziyade işlevsel akli esas alır, akıl yürütme anlamına gelen “nazâr” kavramını çok kullanır. O'nun nazarı, tefekkür, tedebbür ve teemmül gibi kavramlarla aynı manaya gelecek şekildedir.¹³² Mâtürîdî, aklın gerçek bilgiyi veremeyeceğini iddia edenlerin bile akli kullanmadan kendi düşüncelerini dahi ispatlayamadıklarını söylemektedir.¹³³ Mâtürîdî'ye göre akıl, insana verilen büyük bir ilahi lütuf olup aynı zamanda insanda bulunan “en aziz şeydir.”¹³⁴ İnsan akli ölçüsünde dünyada mükâfat veya ceza görür.¹³⁵ Dolayısıyla akıl insana verilen en büyük nimettir. Ancak bu nimet, küfür ve inançsızlık halinde en büyük musibet haline gelir. Böyle bir durumda, akılsız bir hayvan akıl sahibi bir insandan hem daha çok mutlu, hem de daha az zararlı ve yıkıcıdır. Çünkü Rabbini tanımayan bir akıl, sahibine işkence çektirir, başkalarına da belâ ve musibet verir.¹³⁶

Korku, açlık, fakirlik gibi durumların verilmesinin hikmetinin emniyet, tokluk ve zenginlik gibi güzel görünen durumların kıymetinin anlaşılması şükür ve sabır vesilesi olması içindir.¹³⁷ Kötülükler, iyilikleri, güzellikleri, sıhhat ve selameti bilmek içindir.¹³⁸ Eğer korku, açlık ve fakirlik gibi haller olmazsa sabır gerçekleşmez, dolayısıyla da mükâfat durumu hikmetsiz olur.¹³⁹ Allah hastalık ve sıkıntıları, hikmetinin

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, V/77; Metin Özdemir, “Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Ed: Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bak. Yay, Ankara 2011, s. 422; Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul, 2002, s. 104-5.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV/126, VI/461, 473.

¹³¹ Bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 5, 17, 18, 267.

¹³² Bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 16, 17, 18.

¹³³ Bkz. Hülya Alper, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay, İstanbul, 2010, s. 164-5.

¹³⁴ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II/23

¹³⁵ Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, III/872-3

¹³⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 160

¹³⁷ Bakara, 2/155-156.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX/128.

¹³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I/597.

bir tezâhürü olarak, kullarından azâde kılmamış, hatta en büyük belâ ve musibetlere uğrayanlar Peygamberler olmuştur.¹⁴⁰ Peygamberler verilen nimetlere karşı şükürün nasıl yapıldığını gösterdikleri gibi başa gelen bela ve musibetlere karşı sabrın gösterilmesinde de örnek, rehber olmuşlardır.¹⁴¹ Bütün peygamberlerde sabır özelliği vardır. Her şeyde sabırlı olmaları istenmiştir.¹⁴²

“Başınıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir, O, yine de çoğunu affeder”¹⁴³ âyetinde yaptıklarınız ifadesini günahlarınız şeklinde anlayan Mâtürîdî, musibetleri günahların karşılığı olarak görür.¹⁴⁴ Bu dünya hayatında mü'minin başına gelen, düşmanın saldırması, ona galip gelmesi ve bazı zamanlar ona acı çektirmesi kaçınılmaz olan gerekli şeylerdendir. Bunlar, kavurucu sıcaklık, şiddetli hastalık, sıkıntılar ve kederler gibidir. Bunlar tabiat ve insanın bu dünya hayatında gelişimini tamamlaması için gerekli bir işittir. Bu durum yetişkin bir insan için geçerli olduğu gibi çocuklar ve hayvanlar için de geçerlidir. Bunların böyle olması hâkimler hâkimi, hikmetlilerin en hikmetlisi olan Allah'ın bir hikmeti gereğidir. Şâyet bu dünya âleminde hayır şerden, fayda zarardan, lezzet acıdan ayrılmış olsaydı, o zaman bu âlem başka bir alem, bu hayat da başka bir hayat olur ve hayırla şerrin lezzetle elemin, faydalıyla zararlının bir arada bulunmalarını gerekli kılan ilahi hikmet kaybolurdu. Bunların birbirinden ayrılması, bu âlemde başka bir alemde gerçekleşecektir. “Bir imtihan olarak size iyilik ve kötülük veririz”¹⁴⁵ “Biz onları yüzünde iyiler ve kötüler olarak bölük bölük ayırdık; iyiliğe dönerler diye onları güzelliğle ve kötülüklerle sınadık”¹⁴⁶ âyetlerindeki gibi Allah'ın dünyada insanları bir günah işlemedikleri halde, kendilerine bazı sıkıntılar vermek suretiyle imtihan etmesidir ki bunun hikmeti de büyük bir ihtimalle onları uyarmak, günah işledikleri takdirde âhirette kendilerini bekleyen azabın büyüklüğünü kendilerine hatırlatmak, insanı ibâdetle, şükretmeye yönlendirmektir.¹⁴⁷ Peygamberler de ma'sum oldukları halde bir çok belâ ve musibetlerle imtihanlara maruz kalmışlardır. Meselâ, Hz. Peygamber Taif'te taşlanmış, Uhud savaşında dişi kırılmış, Hz. Yakub'un gözü kör olmuş, Hz. Eyyüb çok sıkıntılı hastalıklara maruz kalmıştır. Çünkü onlar musibetlere tahammül göstermede bile insanlara örnek olmuşlar, eşyanın hakikatı ve hikmetini

¹⁴⁰ “İnsanların en çok musibete uğrayanları evvela peygamberlerdir, sonra derecelerine göre veliler ve salihler gelir. Kişi dinine göre belâ ve imtihanlara maruz kalır. Eğer salâbet-i diniyesi (dini dayanıklılık ve dayanma gücü) varsa, belâsı daha da artar. Fakat dininde gevşek yaşıyorsa ona göre musibetlerle karşılaşır. Kişiyse belâlar gelir gelir de artık onun üzerinde hiçbir günah kalmaz.” Buhârî, Merdâ, 3; Tirmizi, Zühd, 57; Dârimi, Rikâk, 67.

¹⁴¹ Ahkaf, 46/35.

¹⁴² Al-i İmran, 3/200; Enam, 6/34.

¹⁴³ Şura, 42/30.

¹⁴⁴ Bkz. Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, III/339, XIII/195.

¹⁴⁵ Enbiya, 21/35.

¹⁴⁶ A'raf, 7/168.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-Sünne, V/77.

anlamaya çalışmışlardır. İnsan, aklını kullanmaya çalışmazsa hissiz gibi belki hayvanlardan daha aşağı olabilir.¹⁴⁸ Hayvanlar gibi yer, içer, yemede, içmede ve şehvette nefsine hâkim olmayıp şükretmezse cezasını çeker. O halde iyilik ve hayırın kıymeti zorlayarak değil, şuur ve serbest bir irâde ile yapılmasındadır.¹⁴⁹ Mâtürîdî'ye göre iyiliklerle kötülüklerin ayrılmasının hikmeti akılların dünya-âhireti, sevabı, mükâfatı ve cezayı ayırt edebilmesi içindir.¹⁵⁰ Çünkü kötülükleri iyilikle savma ve affetme prensibi vardır.¹⁵¹ Bu yapılırsa kalpler sevgiye, dostluğa döner.¹⁵²

Emir, emre muhatap olan kişinin, emredileni yapmak suretiyle itaat etmesini gerektiren; nehiy ise fiilin yapılmamasını gerektiren sözdür.¹⁵³ Mâtürîdî'ye göre Allah'ın emrettiği ve nehyettiklerinde hikmetler vardır.¹⁵⁴ Allah insanları en güzel biçimde yaratmış, yeryüzünde bulunan her şeyi, hem yeryüzünün hem de semanın bereketlerini insanların emrine vermiştir. Bu nimetleri vereni tanımak kulun görevidir. Bundan da imtihan yani emir ve nehiy zarûreti doğar. Allah bu emir ve nehye mükâfat ve cezayı da eklemiştir ki özendirme ve sakındırma ilkeleri yeterince etkili olabilsin.¹⁵⁵ Emir ve nehiy olmazsa insanın muvazenesi bozulur. Meselâ, Allah insana kendisine zararlı şeyleri yasaklar ki onlardan gelebilecek zararlardan korunabilsin. Dolayısıyla Allah insanları hayırla ve şerle yani iyilikler ve kötülüklerle imtihan eder.¹⁵⁶ İnsan bu dünya hayatında ruhlar âleminden ebedi hayata doğru giden bir misafirdir. "*Dünyada bir yolcu, bir misafir gibi*"¹⁵⁷ davranmalıdır.

Mu'tezile âlimlerinden Kâdî Ahmed Abdulcebbar (ö. 415/1025) da hastalık, sel, depresyon ve benzeri diğer zarar ve elemeler, belâ ve musibetler hem ibret ve imtihan gibi iyi bir amaca hizmet etmeleri ve hem de Allah'ın bunların karşılığını verecek olması nedeniyle kötülük değil, iyilik olduğunu, insanın bunlara üzülmeye ve kaygılanmaya gerekmediğini de belirtir. Bunlar şâyet hem şimdi hem de gelecekte insanlar için faydalı ise, bu durumda insanın onlara razı olması ve şükretmesi gerekeceğini söyler.¹⁵⁸ Dolayısıyla Kelâmî düşüncede salt kötülük yoktur. Yani her kötü gibi görünen şeyin mahiyetinde, bir hikmete binaen var olması açısından bir iyilik yönü vardır. Mahiyeti itibarıyla mutlak kötülük olmadığı, kötülüğün göreceli ol-

¹⁴⁸ A'raf, 7/179.

¹⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, V/97.

¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX/225-6.

¹⁵¹ Fussilet, 41/34.

¹⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX/81-2.

¹⁵³ Bkz. Gazâlî, *el-Mustasfa*, II/47.

¹⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, V/160.

¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 224; *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VIII/285.

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X/359; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/227, II/448, III/339, IX/221, XIII/195.

¹⁵⁷ Buhârî, Rikâk, 3.

¹⁵⁸ Bkz. Kâdî Ahmed Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhidve'l-Adl*, neşr. İ. Medkur-T. Hüseyin, Kahire, 1962, XIII/413.

duğudur. Yani kötü bilinen şey özünden dolayı değil kendisine ilişen bir takım arizi sebeplerden dolayı kötüdür. Nitekim dünya hayatındaki kıtlık, sefalet, açlık ve hastalık gibi sıkıntılar, her ne kadar kötülük olarak isimlendirilseler de gerçekte onlar, hikmetli, doğru, hak ve adil işlerdendir.¹⁵⁹

SONUÇ

Mâtürîdî'ye göre sabır ve şükür, varlığın yaratılış hikmetlerindedir. Kişi sabah akşam, darlıkta bollukta, her zaman ve her durumda sabretmeli, hamdetmeli özellikle de bir nimetle karşılaştığında yaratana bol bol şükretmelidir. Bu şükür de *dil*, *kalp* ve *diğer organlarla* olur. Dil ile şükür ifade eden sözleri söylemektir, kalple şükür, her nimeti verenin Allah olduğunun idrâkidir. Malın şükürü zekât vermek, ilmin şükürü insanlara doğru bilgileri aktarmak, bedenın şükürü, Allah'a ibadet etmek ve insanlığın yararına faydalı işler yapmaktır.

İnsanda yaratılan her bir duyu organının yaratılış hikmeti vardır. Mü'min, bunları hikmetlerle dolu imtihan dünyasında ebedi hayatını kazanma yolunda başına gelen kötülük ve musibetlere karşı iradesiyle sabretmeli, dünyasını ve âhiretini cennete çevirebilme yolunda gayret göstermelidir. İnsan faydalı şeyleri yapıp zararlı şeylerden kaçındığı ölçüde Allah'a şükür görevini getirmiş olur. İnsanın herbir organı değişik şükür ister. Şükür de dil, kalp ve diğer organlarla olur. Dil ile şükür ifade eden sözleri söylemek, kalple şükür, her nimeti verenin Allah olduğunun idrâkidir. Malın şükürü zekât vermek, ilmin şükürü insanlara doğru bilgileri aktarmak, bedenın şükürü, Allah'a ibadet etmek ve insanlığın yararına faydalı işler yapmaktır. Peygamberlerin gönderilme hikmetlerinden biri de sabır ve şükür yollarını öğretmeleri ve her konuda örnek olmalarıdır. Allah sevdiği kullarını imtihana tabi tutar. Mü'min Allah'a inanmıştır, hastalık, sağlık, lütuf, musîbet gibi hayatın çok çeşitli esintileri onun ana istikâmetini bozmaz, kulluk vasfını, imânını sarsmaz. İyiliklerle karşılaşsa şükreder, belâlarla karşılaşsa sabreder ve hatta musibetlerin kazandıracacağı sevabı ve karşılığında Allah'ın lütfunu düşünerek Rabbine hamd ve şükür eder.

Kaynaklar:

- » Alper, Hülya, İmanın Psikolojik Yapısı, İstanbul, 2002.
- » _____, İmâmMâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi, İz Yay, İstanbul, 2010.

¹⁵⁹ Bkz. Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 170 vd. ;Mâtürîdî'ye göre zararlı nesnelere yararları da vardır ki içyüzünü insanlar anlayamazlar. Buna ateş ve su örneğini verir. Ateşin yakma özelliği bulunmakla birlikte besinleri kullanılabilir hale getirme özelliği de vardır. Her canlının hayatı suya bağlı olmakla birlikte ölümlü de onunla gerçekleşebilir. Mâtürîdî, acı veya zehirli hiçbir nesne yoktur ki onda müzmin bir hastalığın ilacı bulunmasın, diyerek hikmetini de şöyle açıklar: "Bu tür konularla ilgilenen kimse bir nesnenin mutlak kötü veya mutlak iyi olduğuna hükmetmenin yanlış olduğunu anlamalıdır. Aksine her nesnenin zararı da yarar da vardır. Tabiatın bu yapısında tevhid delilleri mevcuttur." *Tevhid*, s. 138-9, 169.

- » Asım Efendi, Kamus Tercümesi, Haz. Rizeli Hasan Hilmi Efendi, Bahriye Matb, İstanbul, 1305.
- » BilmeN, Ömer Nasuhi, Muvazzahîm-i Kelâm, İstanbul, 1959.
- » Buhârî, Ebû Abdullah, Camiü's-Sahih, Çağrı Yay, İstanbul, 1981.
- » Cevherî, İsmail b. Hammad, es-SihahTacü'l-Lüga, tahk. AhmedAbdulğafur Attar, Beyrut, 1979.
- » Çağrı, Mustafa, "Sabır", DİA, cilt: 35, İstanbul, 2008.
- » _____, "Şükûr", DİA, cilt: 39, Ankara, 2010.
- » Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, es-Sünen, İstanbul, 1981.
- » Ebû'l-Vefa, EbûMuhammed Abdulkadir b. Muhammed el-Kureşi, el-Cevahirü'l-Mudiyye fi Takakati'l-Hanefiyye, Kahire, 1413/1993.
- » Firûzâbâdfî, Muhammed b. Yakub, el-Kâmûsü'l-Muhîr, Beyrut, 1986.
- » Gazâlî, Ebû Hamid, İhya-u Ulûmü'd-Din, Kahire, trs.
- » _____, Mizânü'l-Ahlâk, Çev. H. A. Aslantürkoğlu, Sağlam Kitabevi, İstanbul, 1974.
- » _____, el-Mustasfaminîmi'l-Usul, trc. H. Yunus Apaydın, İslâm Hukuk Metodolijisi, Klasik Yay, İstanbul, 2006.
- » İsfehânî, Ebû'l- Kasım el-Hüseyn, Râğıb, el-Müfredât fi Garîbi'l- Kur'ân, Tahk. S. A. Ravavîri, y. y. Beyrut, 1992.
- » İbn Faris, Ebû'l-Hüseyn Ahmet, Mu'cemuMekayisi'l-Luga, Thk. Abdusselam Muhammed Hasan, Beyrut, trs.
- » İbn Kayyim el-Cevziyye, Uddetü's-Sâbirîn ve Zahîretü'ş-Şâkirîn, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
- » İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed, es-Sünen, İstanbul, 1981.
- » İbn Manzur, Cemaluddin, Lisânü'l-Arab, Beyrut, trs.
- » Kâdî Abdulcebbar Ahmed, el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhidve'l-Adl, neşr. İ. Medkur-T. Hüseyin, Kahire, 1962.
- » Leknevi, Ebû'l-HasenâtAbdulhay, el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye, Kahire, 1324.
- » Mâtürîdî, Ebû'l-Mansur, Te'vilâtü'Ehli's-Sünne, Tahk. M. Basellum, Darül-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- » _____, Kitâbu't-Tevhid, Haz: Bekir Topaloğlu, M. Aruçi, İSAM yay, Ankara, 2005.
- » _____, Te'vilâtü'l-Kur'ân, Bekir Topaloğlu, Mizân Yay, İstanbul, 2005.
- » _____, Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi, Çev: Bekir Topaloğlu, Ensar Yay, İstanbul, 2015.
- » Münâvi, Abdurrauf, Feyzu'l-Kadir, Mısır, trs.
- » Müslim, Ebû'l Hüseyin, es-Sahih, Çağrı Yay, İstanbul, 1981.
- » Nesâî, EbûAbdirrahman, es-Sünen, Çağrı Yay, İstanbul, 1981.
- » Nesefî, Ebû'l-Muîn, Tabsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din, Tahk: Hüseyin Atay, DİB Yay, Ankara, 2004.
- » Oral, Osman, Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2014.
- » Özdemir, Metin, "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası, Ed: Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, Ankara, 2011.
- » Taberî, Ebu Cafer, Câmiu'l-Beyân, Beyrut, 1412/1992.
- » Tehanevi, Şeyh Muhammed Ali, KeşşafulstilahatıFünun, Thk. AlıRahruc, Lübnan, 1996.
- » Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa, Sünen, İstanbul 1981.
- » Topaloğlu, Bekir, "Hamd", DİA, cilt: 15, İstanbul 1997.
- » _____, "Sabûr", DİA, cilt: 35, İstanbul, 2008.
- » _____, "Şekûr", DİA, cilt: 38, İstanbul, 2010.
- » Zebidi, Muhammed Murtaza, Tâcü'l-ArusminCevahiri'l-Kamus, Mektebetül-İlmiyye, Beyrut, trs.

İNGİLİZ EDEBİYATI'NDA BİR MİSTİK: WILLIAM BLAKE

*Ali Fahri DOĞAN**

Öz

İnsanoğlu tarih boyunca hiçbir zaman bu fani dünya ile yetinmemiştir. Belkide cennetten yeryüzüne indirilmeden mütevellid hasret ve vuslat arzusu, hem semâvî dinlerin hem de gayri semâvî dinlerin müntesiplerinin hissettikleri duygulardır. Fânî dünyadan memnun olmayan insanların ötelere olan iştiyâkiyle başlamış olan mistisizm, tek tanrı inancına sahip dinlerde Allah aşkını gaye edinmiştir. Bu makalede Hristiyan bir mistik olan William Blake'in hayatına kısaca göz attıktan sonra onun mistik düşünce yapısını inceleyeceğiz. Blake'in Mistik düşüncelerini incelerken, Tasavvuf'ta da karşılaşılabileceğimiz noktalar olacaktır. Ancak bu ortak noktaların analizi başka çalışmalara bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mistik, Mistisizm, William Blake, Tasavvuf.

A Mystic in English Literature: William Blake Abstract

Human beings have never been satisfied with this ephemeral world. Perhaps, yearning and desire of rejoining –stemming from the descent from the heaven to the earth– are the emotions felt by the members of both celestial and non-celestial religions. Mysticism, having started with the zeal of people who weren't satisfied with this ephemeral world towards the eternal world, aimed at the love of God in the religions where there is a belief of single God. In this article, glancing at the life of a Christian mystic William Blake, we will try to shed light into his mystic thoughts. While studying Blake's mystic thoughts, there will be common points with Sufism. Nevertheless, analysis of these common points has been assigned to other studies.

Keywords: Mystic, Mysticism, William Blake, Sufism.

GİRİŞ

Tasavvuf ve mistisizmin, sūfî ve mistiğin farklı kavramlar olduğu, Tasavvuf akademisyenlerinin genel kanısıdır. Tasavvuf ve sūfinin tanımlarını kendi kaynaklarına havale ederek mistik ve mistisizmin kısa bir tanımıyla başlayalım. *Mystic* kelimesinin sözlük anlamı; ruhen önemli, sembolik, okült karakteri ya da güçlü olan, gizemli veya belirsiz karakteri olan, gizemleri öğrenmeye çalışan, sıradan insan bilgisinin ötesine geçtiğini iddia eden gibi anlamlara gelmektedir. *Mysticism* ise sıradan anlayışın ya da algılayışın ötesindeki şeyleri ruhsal sezgi (intuition) ile elde etme doktrini olarak tanımlanır.¹ Mistisizmde amaç, doğaüstü bir nesne üzerinde ruhun tüm gücünü yoğunlaştırmaktır. Bu nesne tanrı, Hz. İsa, Hz. Meryem, evliyâ veya melâike, doğa, güzellik gibi soyut kavramlar, hatta kötü ruhlar bile olabilir. Bu nesnelere hangisi hedefse o, mistik için tanrı mesabesinde. Tüm sevgisini ya da aşkını o hedefe yoneltir ve tüm zihnî melekeleriyle hedefini anlamaya çalışır. Dünya ve içindekiler mistik için yetersiz kalır. Tüm mistikler bu fânî âlemin kifayetsizliği nedeniyle daha iyiye, ya da fani olmayana yönelirler.² William Blake, İngiliz Edebiyatı'nda mistik olarak bilinen çok yönlü bir sanatkârdır. Dünyevi menfaatlere tamah etmeyerek mistik mesajlarını verebilmek amacıyla hayatını sanata adanmış, şiir ve hakkâklıkla/oymacılıkla uğraşmış, kehanet kitapları yazmış, sanatının maddi karşılığını alamadan/almadan diğer âleme göç etmiştir.

1. HAYATI

William Blake 1757 yılının Kasım ayında Londra'da, Broad Caddesi 28 numaradaki evde dünyaya gözlerini açtı. Babası Londra'nın çok da popüler olmayan bir mahallesinde müreffeh denebilecek bir çorap üreticisi olan³ James Blake ve annesi Catherine Blake idi.⁴ Babası ve annesinin İrlandalı olması hasebiyle William Blake'in damarlarında akan İrlandalı kanı, onun duygusal ve ruhaniyete açık olmasının sebeplerinden biri olarak zikredilirdi.⁵ Babası James bir Protestandı ve Anglikan kilisesine muhalif tavırlarıyla bilinen bir "Swedenborgian" (Emanuel Swedenborg'un öğretilerini benimseyen) olarak tarif edilirdi.⁶ Annesi ise -hakkında az şey

* Okt. Dr. , Aksaray Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu.

¹ Webster's *Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*, New York: Gramercy Books, 1989, "Mystic" ve "Mysticism".

² P. Berger, *William Blake: Poet&Mystic*, İngilizceye trc. D. H. Conner, Londra: Chapman&HallLtd. , 1914, s. 68-69.

³ Alexander Gilchrist, *the Life of William Blake*, Londra: John Lanethe Bodley Head Ltd. , Yay. , 1906, s. 5

⁴ Irene Langridge, *William Blake: A study of His Life and Artwork*, Londra: George Belland Sons Yay. , 1904, s. 3.

⁵ a. mff. ,age, s. 3.

⁶ Arthur Symons, *William Blake*, Londra: Archibald Constableand Company Ltd. , Yay. , 1907, s. 25.

bilinmesine rağmen- ruhaniyete açık bir kadındı.⁷ Ailede her gün mutlaka İncil okunurdu. Bu okumalar esnasında eldeki malum metin üzerinde yapılan yeni yorumlar ailenin sadakat ve şevkini artırırdu.⁸ Babası James bir muhalif olsa da İngiliz kilisesi tarafından icra edilen vaftiz, evlilik ve defin uygulamalarını benimsemişti ve oğlu William'ı iki haftalıkken St. James's Church'de vaftiz ettirmişti.⁹

Blake'in çocukluk döneminde onun şiir/mistik hayatına dair bize ipucu verebilecek ilk olay 4 yaşındaki tanrı müşahedesidir. Bir gün pencereden dışarı bakarken tanrıyı görür ve çılgın atar. Haddizatında Blake tanrıya dair pek çok şey duymuştur ve Ellis'e (v. 1916) göre duyduğu bu şeyleri hayal ederek tanrıyı görmüştü.¹⁰ Bazı kaynaklarda ise ilk müşahedesi şöyle anlatılır: Blake daha çocukken doğaya çıkıp dolaşmayı severdi. Sekiz yaşındayken Londra'nın o devirdeki kırsal kesimlerinden olan Dulwich Tepesi civarında Peckham Rye denilen mevkide dolaşırken bir ağaç gördü. Ağacın üzerinde ışıltılı bir sürü melek vardı ve ağaç dalları sanki yıldızlardan müteşekkildi.¹¹ Yaz sabahına denk gelen bir başka zaman, samanlarla uğraşan işçiler arasında dolaşan melekleri görmüştü.¹²

Blake'in istikbâli adına ailesinin ilk düşündüğü meslek, baba mesleği olan çorapçılık idi. Ancak Blake sıra dışı/muhalif yapısı gereği ticaret vb. gibi para-pul işlerinden nefret ediyordu.¹³ Onun çok erken yaşlarda inkişaf etmiş bir sanat zevki vardı. Çoğu büyük insanın babasının aksine Blake'in babası oğlunu çorapçılık konusunda zorlamamış, onu kendi ilgi alanını takip etme konusunda serbest bırakmıştı. Hatta on yaşındayken onu Starnd'de Pars'ın çizim okuluna göndermişti.¹⁴ Pars'ın okulunda okuduğu sıralarda onbir-oniki yaşlarında düzensiz şiirler yazmaya başlamıştı.¹⁵

Bu okuldan Blake'in çok fazla istifade ettiğini veya zihin dünyasının şekillenmesinde bu okulun önemli bir etkisinin olduğunu söylemek neredeyse imkânsızdır. Zira Blake, formel eğitimin karşısındadır. Ona göre eğitim tamamen mekanik bir işlemdir ve zihni basma-kalıp fikirlerle doldurur.¹⁶

Babası Blake'i 14 yaşında iken ünlü bir hakkâk olan Rylands'a çirak olarak vermek ister. Ancak Rylands ile görüşmeden sonra Blake babasına "Baba! Bu adamın simasından hoşlanmadım. Sanki bir gün asılacakmış (idam edilecekmiş)

⁷ William P. Swainson, *William Blake: Seer, Poet, & Artist*, Londra: C. W. Daniel, Yay. , s. 6.

⁸ Basil De Selincourt, *William Blake*, New York: Charles Scribner's Sons, Yay. , 1909, s. 2

⁹ Charles Gardner, *William Blake: The Man*, New York: E. P. DuttonCo. , Yay. , 1919, s. 12.

¹⁰ Edwin J. Ellis, *the Real Blake*, Londra: Chatto&Windus, Yay. , 1907, s. 3.

¹¹ Gilchrist, *age*, s. 7, Swainson, *age*, s. 6, Gardner, *age*, s. 13.

¹² Gilchrist, *age*, s. 7.

¹³ Ellis, *age*, s. 7.

¹⁴ Langridge, *age*, s. 4.

¹⁵ Gilchrist, *age*, s. 11.

¹⁶ Selincourt, *age*, s. 5.

gibi görünüyor” diyerek bu çıraklığı reddeder. Gerçekten de 1783 yılında Rylands, kalpazanlıktan asılarak idam edilir.¹⁷ Akabinde Blake’in Basire’e çıraklığı başlar. Basire, sağlam bir sanatkârdır fakat katı tavırları olan biridir. Yine de onun hakkâklığının izleri Blake’de görülmüştür.¹⁸ Öyle ki Blake’in hayatında hiç kimse onu bu kadar etkilememiştir. Basire’in metotları Blake’in tabiatına zıt olsa da talebesinin nev-i şahsına münhasır yeteneklerini keşfedebilmiştir. Ve belki de bu sayede Blake, kendi devrinde yaşayanlardan sadece Basire’a hiç eksilmeyen bir saygı göstermiştir.¹⁹ Basire’a yapılan çıraklık sürecinde Blake ressamlıktan ziyade hakkâklığa yönelmeye başlamıştır.²⁰ Blake’in Basire’in taliminde geçen yedi yılının özellikle son beş yılı, West MinsterAbbey adlı manastırdaki gotik eserlerin çizimlerini yapmakla geçmiştir. Hatta manastırdaki çalışmaları esnasında Hz. İsa ve havarilerini gördüğü bir de müşahedesi olmuştur.²¹ Gardner’ın zikrettiğine göre West Minster Abbey’deki bu beş yıllık çalışmanın bir sebebi de Basire’in Blake’den sonra aldığı iki yeni çırakla Blake’in anlaşamamasıdır.²² Blake bu çıraklık devrinde de oyma işlerinden arda kalan vakitlerde şiirler yazmaya devam etmiştir. Muhtemelen 1783 yılında basılan *Poetical Sketches* adlı ilk şiir kitabındaki şiirlerin çoğu bu dönemde yazılmıştır.²³ Yine bu dönemde muhtemelen günümüze ulaşmış ilk oyması *Joseph of Arimathea among the Rocks of Albion’* u icra etmiştir.²⁴

Blake 21 yaşındayken Basire ile geçirilen çıraklık dönemi sona erdi.²⁵ 1778 yılında Royal Academy’ye başladı. Bu akademide Antique School’da Moser’in gözetimindeydi.²⁶ Akademide canlı modellerin resimlerini yapma imkânı buldu. Ancak canlı modellere bakarak resim yapmak ona göre “ölümlülük kokuyordu”.²⁷ Bu okulda Blake iyi bir performans sergiledi. Toplum nezdinde saygın kabul edilen şahsiyetlerin neredeyse tamamının çizimlerini yaptı.²⁸ Yine bu yıllarda kitap firmaları için çizimler yapıp maişetini temin ediyordu. *Novelist’s Magazine* için çalışan ressam ve hakkâk Stothard ile de bu vesileyle tanıştı.²⁹

1782 yılında Blake, Catherine Bouchier isimli bir bayanla dünya evine girdi ve Green Street’te bir eve çıktı. Catherine mütevazı bir aileden gelmesine ve eğitim seviyesi düşük olmasına rağmen Blake için ideal bir eş oldu ve ömrü boyunca ko-

¹⁷ Langridge, *age*, s. 5.

¹⁸ a. mlf. ,*age*, s. 5.

¹⁹ Selincourt, *age*, s. 3.

²⁰ Ellis, *age*, s. 12.

²¹ Symons, *age*, s. 35-36.

²² Gardner, *age*, s. 17.

²³ Symons, *age*, s. 36.

²⁴ P. Berger, *age* s. 18.

²⁵ Langridge, *age*, s. 6.

²⁶ Gilchrist, *age*, s. 29.

²⁷ Langridge, *age*, s. 7.

²⁸ Gilchrist, *age*, s. 31.

²⁹ Langridge, *age*, s. 8; Gilchrist, *age*, s. 33; Symons, *age*, s. 43; Gardner, *age*, s. 22.

casına sadık ve saygılı kaldı.³⁰

Ailesini geçindirmek için Blake oymalar yapmaya devam ederken Mathew ailesiyle tanıştı. Bu aile o dönemde Londra'da ünlü ve sanat-sever bir aileydi. Bu aile Blake'in ilk şiir kitabı *Poetical Sketches*'e maddi olarak destek verdi ve basılmasını sağladı.³¹

1784 yılında Royal Academy'de iki çizimini sergiler ve aynı yıl babasını kaybeder. Blake ve eşi Catherine bunun üzerine Broad Street'e taşınırlar. Blake burada eskiden tanışmış olduğu Parker isimli biriyle ortaklaşa bir dükkân açar ve burada hakkâklığa devam eder ve yaptığı çizimleri satar. Ancak bu ortaklık çok uzun süre devam etmez ve dükkân kapanır.³²

1788 yılında Poland Street'e taşınır ve iki yıl sonra meşhur eseri *Songs of Innocence*'i yazar, etrafına oymalarını yapar, bastırır ve yayınlar.³³ Akabinde *Ghost of Abel*, *Book of Thel*, "*Mariage of Heaven and Hell*", ve yedi kitaplık bir serinin ilki olan *the French Revolution*'u yazar fakat bunları hemen yayınlamaz.³⁴ Blake bu yıllarda ilk ve son yayımcısı Johnson'la tanışır.³⁵ Johnson'un dükkânında Blake'in de aralarında olduğu bir grup entelektüel (coterie) belli aralıklarla bir araya gelmektedir. Bunlar arasında Mary Wollstonecraft, Fuseli, Tom Paine, Godwin, ve Holcroft gibi isimler vardır.³⁶

1792 yılında annesini kaybeden³⁷ Blake ertesi yıl önündeki yedi yılını geçireceği Lambeth'deki Hercules Buildings'e taşınır. Bu yedi yıllık dönem zihnen ve ruhen zengin bir dönemdir. Yorulmak bilmeyen sanatçı, bu yıllarda sürekli müşahedeler, hayaller, rüyalar görür ve bunları tasvir eder.³⁸ Bu dönemde verdiği eserleri şöyle sıralayabiliriz: *The Gates of Paradise*, *Visions of the Daughters of Albion*, *America, a Prophecy*, *Paradise Lost*, *Songs of Experience*, *Europe, a Prophecy*, *the Ancient of Days*, *the Book of Urizen*, *the Song of Los*, *the Book of Ahania*.³⁹ Ayrıca Lambeth'deki bu popülaritesi ona kraliyet ailesinin çizim öğretmenliği davetini de getirecekti. Fakat Blake, asıl gâye-i hayâli olan ruhânî meselelerin muhafaza edilip

³⁰ Langridge, *age*, s. 9; Gilchrist, *age*, s. 39; Symons, *age*, s. 43; Ellis, *age*, s. 39; Swainson, *age*, s. 7; Selincourt, *age*, s. 7; Gardner, *age*, s. 24; Berger, *age*, s. 26.

³¹ Langridge, *age*, s. 11; Gilchrist, *age*, s. 44; Symons, *age*, s. 52; Ellis, *age*, s. 43; Berger, *age*, s. 28.

³² Langridge, *age*, s. 14; Gilchrist, *age*, s. 57; Symons, *age*, s. 56; Ellis, *age*, s. 95; Swainson, *age*, s. 9; Gardner, *age*, s. 39-40.

³³ Langridge, *age*, s. 16; Gilchrist, *age*, s. 70; Symons, *age*, s. 57; Ellis, *age*, s. 119; Swainson, *age*, s. 10; Berger, *age*, s. 30.

³⁴ Langridge, *age*, s. 17.

³⁵ Gilchrist, *age*, s. 92.

³⁶ Langridge, *age*, s. 17-18; Gilchrist, *age*, s. 94; Symons, *age*, s. 68-69; Ellis, *age*, s. 119-120; Gardner, *age*, s. 82.

³⁷ Symons, *age*, s. 70.

³⁸ Langridge, *age*, s. 21; Symons, *age*, s. 70-71.

³⁹ Swainson, *age*, s. 11-12.

açıklanması uğruna bu teklifi geri çevirdi. Aynı dönemde bir yıl içerisinde 537 çizim yapması da onun şairliğinin yanı sıra ne kadar velûd bir hakkâk olduğunun göstergesidir.⁴⁰

1800 yılının Eylül ayında Blake ve eşi, dostu William Hayley'in daveti üzerine Sussex'in Felpham köyüne taşınırlar. Bu sessiz-sakin köyde hayat ilk başlarda Blake'e çok cazip gelmiştir.⁴¹ Sahilde Hz. Musa (a. s) ve diğer Benîsrâil peygamberleriyle görüştüğü müşahedeleri olmuştur. Ayrıca Homer, Dante, ve Milton gibi şahsiyetleri de yine burada müşahedelerine konuk etmiştir.⁴² Ancak sonraki dönemlerde Hayley ile araları bozulmuş, bir patronun emri altına girmeye doğuştan isyan bayrağı açmış olan Blake, 1804'ün başlarında Felpham'dan ayrılmıştır.⁴³ Felpham'da iki uzun kehanet kitabı *Milton* ve *Jerusalem*'i yazmıştır ancak bu iki eser Londra'ya döndükten sonra tamamlanabilmiştir.⁴⁴

Aslında Blake'in rotası belliydi. St. Francis gibi fakirliği kendine zevce olarak seçmiş, bu sayede popülerite ve makam-mansıp, ve maddi imkanlara vâbeste olmadan kendi sanatsal ve şiirsel gayelerine ulaşmayı hedeflemişti. Bu hedef için de eşi Catherine mütevâzı bir hayata razı olarak onun en sadık yoldaşı olmuştu.⁴⁵

Felpham'dan sonra Blake 1804 yılında 17 yılını geçireceği South Molton Street'teki 17 numaralı binanın birinci katına taşındı.⁴⁶ Burada öncelikle *Milton* ve *Jerusalem*'i tamamlamıştır, tabii içlerinde kendi çizimleriyle.⁴⁷ Bir patronun altında çalışmak fitratına ters olan Blake, 1805 yılında yeni bir yayıncı bulur: R. H. Cromek.⁴⁸ Bartolozzi'nin atölyesinde hakkaklığı öğrenmiş olan Cromek, zamanla yayıncılık ve satış işine de girmiş ve emekliliğine hazırlanan Blake'i keşfetmişti.⁴⁹ Cromek, Blake'in 12 çizimi için 20 pound vermeyi taahhüt etmişti. Ancak, bu anlaşma sözde kaldı ve Cromek bu işi Stothard'a teklif etti. Böylece Blake için Cromek devri de sona ermiş oldu.⁵⁰ 1809 yılına kadar Blake çeşitli çalışmalara devam etti ve Royal Academy'de iki eseri sergilendi. Sonrasındaki 9 yıllık süreç hakkında çok fazla bilgi sahibi değiliz. 1818 yılında ise gerçek bir arkadaş ve yardımcı olan John Linell ile tanıştı.⁵¹ Devrin en ünlü manzara ressamlarından olan Linnell'in

⁴⁰ Langridge, *age*, s. 23.

⁴¹ Langridge, *age*, s. 24; Gilchrist, *age*, s. 141; Symons, *age*, s. 136; Ellis, *age*, s. 190-191; Swainson, *age*, s. 12; Berger, *age*, s. 31-32; Gardner, *age*, s. 117.

⁴² Swainson, *age*, s. 12.

⁴³ Gilchrist, *age*, s. 204; Swainson, *age*, s. 13.

⁴⁴ Langridge, *age*, s. 31.

⁴⁵ Langridge, *age*, s. 32.

⁴⁶ Gilchrist, *age*, s. 205; Swainson, *age*, s. 13; Gardner, s. 153.

⁴⁷ Gilchrist, *age*, s. 205.

⁴⁸ Gilchrist, *age*, s. 219.

⁴⁹ Langridge, *age*, s. 35.

⁵⁰ Swainson, *age*, s. 14-15; Selincourt, *age*, s. 20.

⁵¹ Langridge, *age*, s. 47; Symons, *age*, s. 218; Gardner, *age*, s. 174.

Blake'den yardım talep etmesiyle Blake o devrin genç sanatçılarıyla tanışma imkânı buldu.⁵² 1818'den itibaren Linnell, Blake için hem bir yoldaş hem de bir *havari* (disciple) oldu. 1819 yılına Linnell Blake'i ressam ve astrolog arkadaşı John Varley ile tanıştırdı.⁵³ Blake'in meşhur portre çizimleri Varley içindi.⁵⁴ Bu portre çizimleri genellikle ölü fakat Blake'i ziyaret eden kişilere aitti ve Varley bu konuda Blake'e yürekten inanıyordu.⁵⁵

1821 yılında Blake ailesi Strand'deki Fountain Court'a taşındı.⁵⁶ Blake burada geçireceği son yıllarında hak etmiş olduğu saygınlığı kazanmıştı.⁵⁷ 1825 yılında hayatındaki en önemli şahıslardan biri olan Crabb Robinson ile tanıştı.⁵⁸ Böylelikle Blake'in etrafında ömrünün son zamanlarında bir grup dost ve talebe halkası oluşmuştu. Bu halkada John Linnell, Samuel Palmer, Edward Calvert, ve George Richmond, Frederick Tatham gibi isimler vardı.⁵⁹ Son zamanlarında talebesi Tatham için "Ancient of Days" çizimiyle meşgul oldu.⁶⁰ Nihayet 1827 yılının 12 Ağustosu'nda öyle vakitlerinde vefat etti.⁶¹

2. MİSTİK GÖRÜŞLERİ

Blake'in mistik düşüncesinin temelinde iki duygu ile karşılaşırız: İnsan sevgisi ve dünyayı küçümseme, fakat aynı zamanda dünyadaki canlı-cansız her şeyi sevmeye. Blake, pek çok mistiğin ötesine geçemediği bu duygusal boyutu aşarak, düşünce ve bilgi boyutuna ulaşmıştır. Tabi bu boyutta zihninin hayal gücünün etkisinde olduğunu da akıldan çıkarmamak gerekir.⁶²

Blake'in mistik sistemi ayrıca iki düşüncenin yıkılmasına dayanır: Duyu organlarımızı delil olarak kabul etme, insan mantığına dayanma. Ona göre tanrıya, ebediliğe, bekâyâya, ve daha pek çok soyut kavrama dair insanoğlunun fikirleri organik fikirler değildir. Yani fiziki organlarımız tarafından üretilmiş düşünceler değildir. Bunlar zaten beşerin fitratına dercedilmiş arzulardır. Bu sebeple duyu organlarımız yetersiz ve yanıltıcıdır.⁶³ Bunu *Auguries of Innocence (Masumiyetin Kehanetleri)* adlı şiirinde şöyle vurgular:

⁵² Langridge, age, s. 47.

⁵³ Symons, age, s. 223.

⁵⁴ Langridge, age, s. 48; Gilchrist, age, s. 268; Symons, age, s. 223.

⁵⁵ Swainson, age, s. 15.

⁵⁶ Langridge, age, s. 50; Gilchrist, age, s. 294; Symons, age, s. 227; Swainson, age, s. 15-16; Gardner, age, s. 180.

⁵⁷ Langridge, age, s. 50.

⁵⁸ Langridge, age, s. 54; Gilchrist, age, s. 56; Symons, age, s. 232.

⁵⁹ Symons, age, s. 232-233.

⁶⁰ Langridge, age, s. 56.

⁶¹ Langridge, age, s. 56; Gilchrist, age, 383; Symons, age, s. 236; Ellis, age, s. 436; Swainson, age, s. 16; Gardner, age, s. 188

⁶² Berger, age, s. 71-72.

⁶³ a. mlf., age, s. 77.

*When we see with, not throught he eye,
Which was born in a night to perish in a night
When the soul slept in beams of light.
Go dappears and God is light
To those poor souls whod well in night⁶⁴*

*Gören göz değildir aslında
Zira yakışmaz bu bir gecede doğup bir gecede fena bulana
Ruh mânevî uykuya dalınca nur huzmeleri altında
Tanrı zahir olur ki nurdur aslında
Gecelerde [O'nu aramakla] ikamet eden muhtaç ruhlara*

Yani fani olan gözlerin gerçek hakikatleri müşahede etmesi imkânsızdır. İnsan neredeyse gününün yarısını harcadığı uykuda bile gözüyle göremiyorsa, göze ya da görmeye güvenmek imkânsızdır. Fiziki âlemlerle mukayyed bir göz Cenâb-ı Hakk'ın tecelli nurlarını nasıl görsün? Kişi ancak mânevî bir uyku hâlinde ilâhî nurları müşâhede edebilir ve bu müşâhede de biyolojik gözle olmaz.

Blake'in yıkmak istediği ikinci prensip mantığa güvenmedir. Duyu organlarının güvenilirliğini sorgulayıp alternatif olarak insan mantığını ön plana çıkaran filozoflara muhalif olarak Blake, insan mantığının doğuştan kazanılan bir yeti olmadığını ancak birikmiş tecrübenin bir sonucu olduğunu düşünür. Ezcümle mantık, şimdiki dek öğrendiğimiz şeylerin oranıdır (ratio). Bu sebeple değişmez değildir.⁶⁵

William Blake'in mistik görüşlerinin temelini inerse, verdiği eserleri ilham neticesi yazdığını görürüz. *Milton* adlı kehanet kitabından bahsederken, bu eseri ön hazırlık yapmadan, ani bir şekilde, bir defada 20-30 satır yazdığını ifade eder. Ardından çok uzun sürmesi gereken bu işin çok kısa bir sürede tamamlandığını söyler.⁶⁶

a. Mistik Görüşlerinin Kaynağı

Blake'in mistik görüşlerinin orijinalitesi daima tartışılmıştır. Bu tartışmalardan muhtemelen şöyle bir sonuç çıkar: Blake önceden söylenmiş şeylere yeni bir şey ilave etmemiş olabilir, ancak şurası muhakkak ki malzeme seçiminde ve ayrı parçaları bir doktrin olarak birleştirmede tamamen özgündür. Mistik düşüncelerinin izine Hind mistisizminde, Tasavvuf'ta, Eflatunculukta, hatta Kabala'da da rastlanabilir. Ancak bu kaynakların ne kadarını Blake'in okuduğunu tespit etmek imkânsızdır. Okuduğu kesin olarak bilinenler başta İncil olmak üzere Dante, Miton, Boehme, ve Swedenborg'dur. Blake, kâinatın tanrıyla birliği konusunda en çok Boehme'den etkilenmiştir. Boehme'ye göre tanrı kendisini izhar etmek istedi, ve

⁶⁴ William Blake, *Poetical Works of William Blake*, ed. Edwin J. Ellis, Londra: Chatto&Windus, 1906, I, s. 141-142.

⁶⁵ Berger, age, s. 79.

⁶⁶ White, Helen C. *Mysticism of William Blake*, ABD: Madison Yay. , 1927, s. 180.

bu yüzden kendisinden gayri bir şey gerekti. Kendisinden iki ayrı unsur zuhûr etti: Dilemesi ve İradesi. İradesi içinde sınırsız dilemesi aksetti. Bu irade onun vücudunun cevheriydi. Zira irade zatının sembolüydü.⁶⁷

Boehme'den sonra en çok etkilendiği kişi Swedenborg olmuştur. Ailede zaten Swedenborg'un görüşleri etkili olduğu için çocukluktan itibaren Blake'in şuuraltı kaynaklarından birisi olmuştur. O da Swedenborg gibi müşahedeler yaşamış ve Swedenborg'un *Memorable Visions* adlı eserine benzer bir şekilde *Memorable Fancies* adlı eserini yazmıştır. Ancak Blake'i en çok etkileyen görüşü insanın tanrıya benzemesi olmuştur.⁶⁸

b. Bazı Mistik Görüşleri

bb. İnsanoğlunun ilâhîliği/tanrısallığı

Blake'in mistik düşünce yapısındaki en önemli meselelerden birisi insanoğlunun ilâhîliği/tanrısallığıdır. Bu düşüncesini Cenab-ı Hak ile Hz. İsa arasında bir konuşmayı naklederek ifade eder:⁶⁹

*If thou humblest thyself thou humblest Me.
Thou also dwellest in eternity.
Thou art a man. God is nomore.
Thy own humanity learn to adore ;
Forthat is my spirit of life.
Awake, arise to spiritual strife,⁷⁰*

*Eğer kendine mütevazı olursan, Bana tevazu göstermiş olursun
Aynı zamanda ölümsüzlükle kaim olursun
İnsansın artık, tanrı değilsin
İnsanlığın tapmayı öğrensün
Zira budur Ben'im hayat nefham
Uyan, ruhi mücahedeye yüksel*

Bu ifadeleriyle Blake insanın tevâzû neticesinde benliğinden kurtulması gerektiğini, bu doğrultu da rûhî bir mücâdele olan mücâhedenin gerekliliğini vurgular. İnsan ancak bu şekilde halifesi olduğu Zât'ı temsil edip O'nun ahlâkıyla ahlâklanır.

Blake insandaki bu ilâhîliğe kanıt olarak tanrıyı arzu etmesini ileri sürer. Zira kişi görmediğini arzulamaz. Bu bağlamda *Of Natural Religion* adlı minik eserinde şunları ifade eder:

- İnsanoğlunun algısı duyu organlarıyla sınırlandırılmaz, zira o, duyu organ-

⁶⁷ Berger, age, s. 198-202.

⁶⁸ a. mlf. ,age, s. 204.

⁶⁹ Spurgeon, Caroline F. E. *Mysticism in English Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1913, s. 133.

⁷⁰ William Blake, *Poetical Works of William Blake*, ed. Edwin J. Ellis, Londra: Chatto&Windus, 1906, I, "TheEverlasting Gospel", s. 141-142.

larının hissettiklerinin ötesini de algılayabilir.

- İnsan “çok”a sahip olunca bu, “az” ile aynı olursa, yanılmış bir ruh “dahası! dahası!” diye feryad eder. İnsan her şeye malik olmayınca tatmin olmaz.
- Eğer biri sahip olamayacağı şeyi arzularsa, nasibine ancak yeis düşer.
- İnsan Sonsuzu arar, mülk sonsuzdur, kendisi de sonsuzdur.
- Her şeyde sonsuzluğu gören tanrıyı görür. Sadece akılı gören, kendini görür.
- İşte böylece tanrı bizim gibi, biz de onun gibi oluruz.⁷¹

bc. Tezkiye-i nefis

Blake'in mistik düşüncesinde en önemli meselelerden birisi de şüphesiz ruhun arındırılmasıdır (tezkiye-i nefis):

*Abstinence sows sand all over
The ruddy limbs and flaming hair,
But Desire Gratified
Plants fruits of life and beauty here.*⁷²

*Zühd üzerine kumlar atar
Etten kemikten uzuvların ve gür saçların
Ancak arındırılmış arzular
Dönüşür güzelliğine cennetin*

İnsan ancak ruhunu arındırabilirse, kendisindeki arzu ve istekleri olumlu yöne kanalize etmiş olur ve ahiret meyvelerinin tohumlarını eker. Bunun için en önemli vesilelerden biri zühddür. Eğer arzu ve istekler terbiye edilmezse insan, “Hevâsını tanrı edinen kimseyi gördün mü? Sen (Resûlüm!) ona koruyucu olabilir misin?”⁷³ âyetinde zikredilen tehlikeyle karşı karşıya kalır. Bu durumda da bâkî ahiret nimetleri, fâni arzu ve heveslerle kaybedilmiş olur.

bd. “iyi” ve “kötü”

Blake'in “iyi” ve “kötü”ye dair görüşleri tipik mistik görüşlerle aynı doğrultuda olsa da, onlardan daha coşkulu olduğu söylenebilir. Gerçek bir mistik düşünür “kötü”den korkmaz zira o da “iyi” ile aynı kaynaktan neş’et etmiştir. Aksi takdirde yer-yüzünde vahdetten ziyade ikilik olurdu.⁷⁴ Kehanet kitaplarının en önemlilerinden olan *The Marriage of Heaven and Hell* adlı eserinde bu düşüncelerini şöyle ifade

⁷¹ William Blake, *Poetry and Prose of William Blake*, ed. Geoffrey Keynes, Londra: Nonesuch Press, 1946, “There is No Natural Religion”, s. 148.

⁷² a. mlf. *Poems of William Blake*, ed. John Sampson, Londra: Chatto&Windus, 1921, s. 167

⁷³ Furkan 25/43.

⁷⁴ Spurgeon, age, s. 141-142.

eder:

Çekme ve itme, akıl ve enerji, aşk ve nefret insan varlığı için gereklidir. Bu zıtlıklardan dinin “iyi ve kötü” dediği mefhumlar çıkar. “İyi”, akla itaat eden edilgenliktir. “Kötü”, enerjiden kaynaklanan aktifliktir. “İyi” cennettir, “kötü”cehennem.⁷⁵

Aynı eserin *The Voice of the Devil* adlı bölümünde bu konudaki görüşlerini daha açık bir şekilde ifade eder:

Tüm İnciller ve kutsal kanunlar aşağıdaki hataların kaynağı olmuştur:

1. İnsan iki unsurdan müteşekkildir: Cesed ve ruh.
2. Kötülük adı verilen enerji, cesedden ayrıdır. İyilik adı verilen akıl, ruhtan ayrıdır.
3. Tanrı ahirette enerjisinin peşinden koşanlara azab edecektir.

Ancak Blake, bunların mukâbilinde şu görüşleri benimser:

1. Kişinin ruhtan ayrı bir cesedi yoktur. Cesed, beş duyu organı tarafından farkına varılan ruhun bir parçasıdır.
2. Enerji hayatın kaynağıdır ve cesedden sâdır olur. Akıl, enerjiyi ihâta eden bir dairedir.
3. Enerji, ebedî mutluluktur.⁷⁶

Blake'in bu ifadelerinden anladığımız kadarıyla insanın eylemleri, enerji neticesi açığa çıkar. Bazı insanlar, akıllarını kullanarak enerjilerini olumlu yönde sarferler ve bu eylemler “iyilik” olarak adlandırılır. Diğerleri ise akıllarıyla her zaman enerjilerini gemleyemeyebilir. Bu durumda da o kişilerden “kötülük” adı verilen eylemler sâdır olur. her hâlükârda enerji hayatın kaynağıdır ve ebedî mutluluktur.

be. Tanrı-evren vahdeti

Blake'in mistik düşünce sisteminde tanrı-evren vahdeti de önemli bir yere sahiptir. Zira ona göre kainattaki her şey tanrının bir sözüdür, ve esasında tanrıdır.⁷⁷ Bu düşüncelerini meşhur *The Lamb* şiirinde şöyle ifade eder:

*Little Lamb, who made thee,
Dost thou know who made thee,
Gave thee life, and bade thee feed
By the stream and o'er the mead
Gave thee clothing of delight,
Softest clothing, woolly, bright
Gave thee such a tender voice,
Making all the vales rejoice?*

⁷⁵ Blake, *Poetry and Prose of William Blake*, s. 181.

⁷⁶ Blake, *age*, s. 182.

⁷⁷ Spurgeon, *age*, s. 132.

*Little Lamb, who made thee ?
 Dost thou know who made thee ?
 Little Lamb, I 'll tell thee ;
 Little Lamb, I 'll tell thee :
 He is called by thy name,
 For He calls himself a Lamb.
 He is meek, and He is mild,
 He became a little child.
 I a child, and thou a lamb,
 We are called by His name.
 Little Lamb, God bless thee !
 Little Lamb, God bless thee!⁷⁸*

*Küçük kuzu, kim seni yarattı
 Bilir misin kim seni yarattı
 Sana hayat verdi, seni besledi
 Dere kenarında ya da bir çimenlikte
 Sana mutluluk libası giydirdi
 En nazik libas, yünlü, parlak
 Sana böylesine yumuşak bir ses verdi
 Tüm bu vadileri neşeyle doldurdu*

*Küçük kuzu, kim seni yarattı
 Bilir misin kim seni yarattı
 Küçük kuzu, sana söyleyim
 Küçük kuzu, sana söyleyim
 O senin adınla anılır
 Zira o kendisine de Kuzu der
 O mülayimdir ve naziktir
 O küçük bir çocuk olmuştur
 Ben bir çocuk, sen bir kuzu
 Biz onun adıyla anılırız
 Küçük kuzu, tanrı seni kutsasın
 Küçük kuzu, tanrı seni kutsasın*

Blake bu ifadeleriyle yine insanın yeryüzündeki halifeliğini vurgular ve âlemin Hakk'ın kelimeleri olduğuna işaret eder. Bütün varlıkta O'nun eserleri müşâhede edilir. Mülâyemet ve nezâket kavramlarıyla de adeta Hakk'ın rahmetinin gazabına galebe çalmasını ve bu neticede kâinâtın var olduğunu bizlere hatırlatır.

SONUÇ

1757 yılının Kasım ayında Londra'da, Broad Caddesi 28 numaradaki evde dünyaya gelen William Blake, İngiliz Edebiyatı'nın en dikkat çekici isimlerinden biridir. Henüz çocuk yaşta sıra dışı bir yazar olacağına işaretlerini veren Blake, koyu

⁷⁸ Blake, *Poetical Works of William Blake*, s. 65.

Katolik bir ailede dînî geleneklerle yetiştirilmiştir. Çalışmamızda görüldüğü gibi, hayatının değişik dönemlerinde farklı mistik tecrübeler yaşamıştır. Belki de bu mistik eğilimleri sebebiyle baba mesleği olan çorap ticaretini benimsememiş, hatta okul hayatında da iyi bir öğrenci olamamış, şairliğinin yanına ilave edilecek bir meslek olarak *Oymacılığı/Hakkâklığı* seçmiştir. Dünyanın değersizliği, yaşamın faniliği, insanın kutsal oluşu gibi mistik görüşlerini şiirlerinde olduğu gibi, icra ettiği oymacılık sanatında da ifade edebilmiştir. Eserlerinde görüşleriyle beraber; müşahede, rüya ve hayallerini bulmak da mümkündür. Blake'in görüşlerinde ailesinden tevârüs ettiği Hristiyan inancının ve Swedenborgian öğretilerinin etkisiyle beraber, Tasavvuf'a paralel meseleler de okuyucunun karşısına çıkar. Bununla beraber, İslâmî ulûhiyet anlayışına aykırı meseleler de Blake'isûfiden ziyade mistik kabul etmemizi gerektiren önemli bir sebeptir.

Kaynaklar:

- » Berger, P. ,*William Blake: Poet&Mystic*, İngilizceye trc. : D. H. Conner, Londra: Chapman&Halltd. , 1914.
- » Blake,William,Poetical Works of William Blake, edt. Edwin J. Ellis,Londra: Chatto&Windus, 1906.
- » _____, *PoetryandProse of William Blake*, edt. : Geoffrey, Keynes, Londra: NonesuchPress, 1946.
- » _____, *Poems of William Blake*, edt. John Sampson, Londra:Chatto&Windus, 1921.
- » Ellis,Edwin J. ,*The Real Blake*, Londra: Chatto&Windus Yay. , 1907.
- » Gardner, Charles,*William Blake: The Man*, New York: E. P. DuttonCo. , Yay. , 1919.
- » Gilchrist, Alexander, *the Life of William Blake*, Londra: John Lanethe, BodleyHead Ltd. Yay. , 1906.
- » Langridge, Irene, *William Blake: A study of His Life andArtwork*,Londra: George BellandSons Yay. , 1904.
- » Selincourt, Basil De, *William Blake*, New York: Charles Scribner's Sons Yay. , 1909.
- » Spurgeon, Caroline F. E. ,*Mysticism in English Literature*, Cambridge:Cambridge UniversityPress, 1913.
- » Swainson,William P. ,*William Blake: Seer, Poet, & Artist*, Londra: C. W. , Daniel Yay. , 1908.
- » Symons, Arthur, *William Blake*, Londra: ArchibaldConstableand, Company Ltd. Yay. , 1907.
- » *Webster'sEncyclopedicUnabridged Dictionary of the English Language*,New York: GramercyBooks, 1989, "Mystic" ve "Mysticism".
- » White, Helen C. ,*Mysticism of William Blake*, ABD: Madison Yay. , 1927.

TAKRİR-İ SÜKÛN KANUNUNA DAİR BAZI DÜŞÜNCELER

*Ercüment SARIAY**

Öz

Türk demokrasi tarihinde Takrîr-i Sükûn Kanunu'nun özel bir yeri vardır. Kanunun çıkarıldığı dönemin siyasal yapısı dikkate alındığında, öncesi ve sonrasındaki gelişmeler Türkiye'nin demokratikleşme sürecinde, önemli kırılmalara yol açmış, siyasal yönetim anlayışı, muhalefetsiz bir tek parti iktidarına dönüşmüştür. Takrîr-i Sükûn Kanununa tarihsel açıdan bakıldığında farklı yaklaşımların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yaklaşımlar genel itibarıyla, ideolojik bir bakış açısını yansıtmaktadır. Çalışma ideolojik yaklaşımlardan kaçınılarak, Takrîr-i Sükûn Kanunu'nun demokrasi tarihindeki etkileri ve dönemin siyasal anlayışını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Şeyh Said İsyanı, İstiklal Mahkemeleri, Takrîr-i Sükûn Kanunu.

Views on the Law on the Maintenance of Order

Abstract

In the history of Turkish democracy, Law On The Maintenance Of Order owns a distinguished place. When considered the political nature of the period in which the law was enacted, the developments before and after this law in the democratization process in Turkey, have led to major breaks, political management approach has turned into a one-party rule without opposition. When viewed from a historical perspective on Law On The Maintenance Of Order ,different approaches seem emerge. These approaches, in general terms, reflect the ideological perspective. Avoiding from the ideological approaches, the present study attempts to unearth the influences of Law On The Maintenance Of Order over the history of democracy and the political understanding of the era.

Keywords: Progressive Republican Party, Sheikh Said Rebellion, Independence Courts, Law On The Maintenance Of Order.

GİRİŞ

Türk demokrasi tarihinin köklerini son yüz elli yılda arayabiliriz. Tanzimat'la başlayan temel hak ve hürriyetlerdeki değişim giderek gelişerek, I. ve II. Meşrutiyet yönetimlerini doğurmuş, daha sonrasındaki gelişmeler de Cumhuriyet yönetimini ortaya çıkarmıştır. Ancak bu tarihi süreçler yaşanırken, önemli kırılmalar da yaşanmıştır.

Osmanlı devleti yerine kurulan yeni Türk devleti temelde milli bir devlet anlayışını benimsemiştir.¹ Milli devlet aynı zamanda demokratik bir devlet yapısına ulaşmak istemişse de bunu tam olarak başaramamıştır. Demokratik devletin temel argümanlarından biri de siyasal partilerdir. Türk tarihinde II. Meşrutiyetle birlikte başlayan partili örgütlenmeler dönemi sancılı bir seyir izlemiştir. Partilerin öne sürdükleri siyasal görüşler, zaman zaman gerilimlere neden olmuştur. Bu gerilimlerin temelinde ise dönemin konjoktürel yapıları etkili olmuştur.

II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerindeki iktidar muhalefet ilişkileri açısından bakıldığında demokratikleşme süreci gelgitlerle devam etmiş, zaman zaman ileri adımlar atılsa da bunlar yeterli olmamıştır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında TBMM'nin açılması, saltanatın kaldırılması, cumhuriyetin ilanı, halifeliğin ilgâsı, 1921 ve 1924 anayasalarının kabulü, milli egemenlik ilkesinin benimsenmesi gibi inkılaplar, Türk demokrasisinin gelişmesi açısından önemli adımlardır. Ancak, tam demokrasiye geçiş çok partili siyasetle mümkündür. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk siyasal partisi Halk Fırkası'dır.² Daha sonra Cumhuriyet Halk Fırkası adını alacak olan bu parti, iktidar partisi olarak devleti yönetmeye başlamıştır. 17 Kasım 1924'te Cumhuriyet Halk Partisine muhalefet eden bazı milletvekilleri bu partiden istifa ederek Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kurmuşlardır.³ TCF'nin kurulmasından birkaç ay sonra meydana gelen Şeyh Sait isyanı Türkiye Cumhuriyeti için büyük bir tehdit oluşturmuş, TCF isyanla ilişkilendirilerek kapatılmıştır.⁴ TCF'nin kapatılmasında, inkılaplara karşı çıkanları susturmak amacıyla çıkarılan Takrîr-i Sükûn kanunu etkili olmuştur. Takrîr-i Sükûn Kanunu'nun uygulanış biçimi zaman zaman tartışmalara yol açmış, bu kanunun Türkiye'nin demokratikleşme sürecini olumsuz etkilediği savı ileri sürülmüştür. Çalışmamız, Takrîr-i Sükûn Kanunu'nun ortaya çıkışı, uygulanışı ve sonuçlarının Türk

* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

¹ YÖK Komisyon, *Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi (Atatürkçülük)*, YÖK Yayınları, Ankara 1997, s. 35-37.

² Ahmet Mumcu, *Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi*, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul 1996, s. 106-107. Bkz. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (çev. Metin Kıratlı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991, s. 259-260.

³ Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, (çev. : Yavuz Alagon), Kaynak Yayınları, İstanbul 2005, s. 74.

⁴ Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam*, III. Cilt, Remzi Kitabevi, İstanbul 2001, s. 197-201.

demokrasi tarihi içindeki yeri üzerinde durmayı amaçlamaktadır.

TAKRİR-İ SÛKÛN' A YOL AÇAN GELİŞMELER

1) Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın Kurulması

Cumhuriyet tarihinin önemli olaylarından biri de ilk muhalefet hareketi olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kurulmasıdır. Bu fırkanın önemi daha önce silah arkadaşları olan ve Milli Mücadeleyi birlikte gerçekleştiren bir kadro tarafından kurulmasıdır. İstiklal Savaşı'nın kazanılmasından sonra ülkenin yeniden yapılandırılması konusunda izlenecek yolda, Milli Mücadeleyi gerçekleştiren bu kadro içerisinde görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır.

Tarihsel süreç dikkate alındığında Milli Mücadele kadrosunun bölünmesine yol açan ve bu kadro içinde muhalif bir fırkanın doğmasına neden olan üç temel nokta vardır: Cumhuriyet'in ilanı sonrasında yaşananlar; halifeliğin kaldırılması sırasında yaşananlar ve 1924 Anayasası'nın kabulü sırasında yaşananlar. Halk Fırkası'nın bölünmesine ve muhalif bir partinin kurulmasına neden olan olayların başlangıcı, Cumhuriyetin ilanı ile başlayan gelişmelerdir. Cumhuriyetin ilan edilmesinden sonra, Halk Fırkası içinden farklı sesler yükselmeye başlamıştır. Bunlardan biri de Rauf Bey'dir. Bu çerçevede, Rauf Bey' in düşüncelerine bazı gazetelerde yer verilmiştir.⁵ Rauf Bey'in, *Vatan* ve *Tevhid-i Efkâr* gazetelerinin baş yazarları ile yapmış olduğu mülakat, 1 Kasım 1923 tarihinde basında yer almıştır. *Tevhid-i Efkâr*, 1 Teşrin-i sani 1339 ,tarihli nüshasında "Rauf Bey ile Cumhuriyet Meselesi Hakkında Mühim Bir Mülakat" başlığını atarken, *Vatan*, gazetesi aynı tarihli nüshasında "Sabık Heyeti Vekile Reisi Rauf Bey'le Mühim Bir Mülakat" başlığı altında Rauf Bey'in fikirlerine yer vermiştir. Rauf Bey ile gerçekleştirilen mülakatta öne çıkan ve eleştirilen husus, Rauf Bey'in Cumhuriyet meselesiyle ilgili sorulara verdiği cevaptır.⁶ Rauf Bey'in gazetelerdeki söylemleri, İsmet Paşa ve Halk Fırkasında rahatsızlığa yol açmıştır. Halk Fırkası Meclis Grubu, Rauf Bey'i basına verdiği demecini açıklamak üzere çağırmıştır. Rauf Bey, bunun üzerine 22 Kasım'da Halk Fırkası Grup toplantısına katılmıştır. Rauf Bey'den açıklanması istenen hususlar kısaca şöyledir:

⁵ *Vatan*, 1Teşrin-i sani 1339, s. 1-2; *Tevhid-i Efkâr*, 1Teşrin-i sani 1339, s. 1-2.

⁶ Rauf Bey'e Cumhuriyet meselesi hakkındaki düşüncesi şöyledir: "Meselenin Cumhuriyet kelimesi üzerinde tartışılması ve mütalaa edilmesi doğru değildir. Asıl önemli olan kuvvetini yalnız milletin oy ve takdirinden alarak başka hiçbir tesir ve kuvvetin karşısında eğilmeden, milleti ve memleketi refaha, saadete yükseltmektir. Bunu sağlayacak olan da bu hükümet tarzıdır. Bu esaslar baki kaldıkça isim değişikliği, hedef ve amacı değiştirmez. Cumhuriyet şeklinin ani bir surette ilan edilmesine gelince;...Cumhuriyetin bir günde ilan edilmesi halkça gayri mesul kişiler tarafından düzenlenmiş bir şeklin emri vaki şekilde kabul edildiği fikri ve endişesi halkta hâsıl oldu. Bu endişe pek tabii görülmelidir. Cumhuriyetin ani bir şekilde kabul edilmesinin hükümetçe zaruri görülen bir sebebi vardır. Şüphesiz meclis bu durumu millete anlatacaktır. Cumhuriyetin acele ilanının sebebini meclis ve hükümet millete anlatmalı ve ispat etmelidir." *Tevhid-i Efkâr*, 1 Teşrin-i sani 1339 , s. 1-2; *Vatan*, 1Teşrin-i sani 1339, s. 1-2.

Cumhuriyet idaresi Hâkimiyeti Milliye' ye dayandığına göre halkın endişe sebebi nedir? Cumhuriyet "Gayri Mesul Zevat" tarafından ilan edildiye "Gayri Mesul Zevat" kimdir?

Cumhuriyet'in ilan edilmesinde Cumhuriyet kelimesinin önem arz etmediğini söylemesinin sebebi nedir?⁷ Grup toplantısında yaptığı açıklama sırasında "Cumhuriyetçiyim" demesine rağmen; bunu beyanat verdiği sırada söylememesi, eleştirilen hususlardan birisidir. Halk Fırkası Grup toplantısında Rauf Bey, kendisine yöneltilen soruları tek tek cevaplandırmıştır. 22 Kasım 1923 günü yapılan ve sekiz saat süren bu toplantıda Rauf Bey, çok sıkıştırılmış ama sonunda kamuoyuna firkada bir ayrılık olmadığı açıklanarak toplantıya son verilmiştir.⁸ Mustafa Kemal Paşa, Halk Fırkası Grup toplantısında yer almış; ancak konuşmacı olarak söz almamıştır. Cumhuriyet'in ilanı, Rauf Bey'in demeci ve Halk Fırkası Grup toplantısı hakkındaki görüşlerine olayın yaşandığı yıllarda sessiz kalmış, ancak Nutuk'ta bu konudaki düşüncelerini açıklamıştır.⁹ Yine Nutuk'ta Rauf Bey'i "en iyi hükümet biçimi hangisi" sorusuna verdiği cevaptan dolayı da eleştirmiştir.

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kurulma sürecine taşıyan gelişmelerden bir diğeri de halifelik kaldırılma sürecidir. Halifelik ile ilgili haberlerin arttığı ve artık herkes tarafından konuşulur hale geldiği olayların başlangıcı Akşam gazetesinin Halife Abdülmecit Efendi'nin istifa edeceği haberini yayımlamasıdır. İstifa haberinin etkisi ile endişeye kapılan Lütfi Fikri Bey, Halife'ye "Huzur-u Hazret-i Hilafetpenahi'ye Açık Arz" başlığı ile açık mektup yazmıştır.¹⁰ Lütfi Fikri ile aynı endişeleri taşıyanlardan biri olan Hüseyin Cahit (Yalçın) de halifenin istifa etmesi ile ilgili olacaklara değinerek, Lütfi Fikri gibi benzer konulara değinmiştir.¹¹ Hükümetin konuya müdahil olmasına neden olan olay ise, Hilafet ve İngiltere İslam Cemiyeti Reisi Ağa Han ve Emir Ali tarafından Reis-i Cumhur Gazi Mustafa Kemal Paşa'ya gönderilen mektubun *İkdam*, *Tanin* ve *Tevhid-i Efkâr* gazetelerinde yayımlanmasıdır.¹² Böylece hilafet tartışmaları farklı bir seyir izlemeye başlamıştır. 5 Aralık 1923 tarihinde *İkdam* gazetesi "Hilafet ve İngiltere Cemiyet-i İslamiyesi"; *Tanin* "Hilafet Meselesine Dair"; 6 Aralık tarihli *Tevhid-i Efkâr* gazetesi "Hilafet Meselesi Hakkında Hint Müslümanlarının Fikri" başlığı ile haber yayımlamışlardır. Mektup, Halifelik makamının muhafaza edilmesi gerektiği düşüncesindedir.¹³ Hükümet bu mektubu içişlerine

⁷ *Vatan*, 23 Teşrin-i sani 1339, s. 1- 4.

⁸ *Vatan*, 28 Teşrin-i sani 1339, s. 1.; Yeşil, s. 124-130.

⁹ Mustafa Kemal Paşa, Rauf Bey'in: "Bence meseleyi, Cumhuriyet sözcüğü üzerinde görüşmek doğru değildir" sözlerini "Cumhuriyetin adını bile anmak istemiyor" şeklinde yorumlamıştır. Kemal Atatürk, *Nutuk* (Yay. Haz. Zeynep Korkmaz) 1919-1927, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2006, s. 555.

¹⁰ *Tanin*, 10 Teşrin-i sani 1339, s. 1.

¹¹ *Tanin*, 11 Teşrin-i sani 1339, s. 1.

¹² *İkdam*, 5 Kânunuevvel 1339, s. 1; *Tanin*, 5 Kânunuevvel 1339, s. 1; *Tevhid-i Efkâr*, 6 Kânunuevvel 1339, s. 1

¹³ *İkdam*, 5 Kânunuevvel 1339, s. 1; *Tanin*, 5 Kânunuevvel 1339, s. 1.

müdahale olarak değerlendirirken, esas problem, bu mektubun Ankara'da gönderilen makama ulaşmadan İstanbul gazetelerinde yayımlanması olmuştur.¹⁴

Hükümet, Ağa Han ve Emir Ali'nin mektuplarının yayımlanmasının ardından 8 Aralık 1923 tarihinde Meclis'i gizli celsede toplayarak konuyu görüşmüştür. 8 Aralık 1923 tarihinde gerçekleşen gizli celsede Hıyanet-i Vataniye Kanununun Birinci Maddesi'nde değişiklik yapılmıştır. "*Saltanatın kaldırılmasına ve hükümlerlik ve hâkimiyet hakkının 'terkedilmez, bölünemez ve devredilemez' şeklinde, Türk halkının gerçek temsilcisi olan Büyük Millet Meclisi'nin manevi şahsiyetinde bulunduğu*" ilişkin 1 Kasım 1922 tarihli kararı; "*TBMM'nin hukukuna isyanı kapsayan sözle veya yazılı olarak veya eylem şeklinde muhalefet veya bozgunculuk veya yayında bulunan kimseler vatan haini sayılır*" şeklini almıştır. Burada "yayın" kelimesi vardır ki, kanunda yer alan şekliyle mektupların yayımlanması açıkça vatana hıyanet suçu sayılmaktadır. İsmet Paşa, konuşmasının devamında bu konuyu neden meclise taşıdıklarının açıklamasını yaptıktan sonra İstanbul'a İstiklal Mahkemesi gönderilmesini teklif etmiştir.¹⁵ İsmet Paşa'nın konuşmasından sonra söz alan Rauf Bey, Ağa Han ve Emir Ali'nin gönderdiği mektuplar ve bu mektupların İstanbul gazeteleri tarafından yayımlanması konusunda İsmet Paşa'ya hak verip onu desteklerken, itiraz ettiği konu İstanbul'a İstiklal Mahkemesi'nin gönderilmesi olmuştur. Olayın çözümünde, İstiklal Mahkemesi'ne işi götürmeden önce yapılacak başka şeylerin olduğunu dile getiren Rauf Bey, kanunun Hıyanet-i Vataniye Kanunundan daha kuvvetli bir kanun olduğunu, bu kanunun da taklîbi hükümet kanunu olduğunu vurgulamıştır.¹⁶

Gizli celsede yapılan konuşmaların ardından Başvekil İsmet Paşa'nın vermiş olduğu tahririn oylamasına geçilerek İstanbul'a İstiklal Mahkemesi'nin gönderilmesine karar verilmiştir. Diğer önemli bir oylama ise, Antalya mebusu Rasih Bey'e İstanbul'a gidecek olan İstiklal Mahkemesi'nin yetki ve görevleri, faaliyet sahası konusunda bazı kanunların değiştirilmesi için verilen tahrirdir. Yapılan uzun tartışmalar sonucu gerçekleştirilen oylamada tahrir 89 kabuloyu, 63 ret oyu ve 6 çekimser oy ile kabul edilmiştir.¹⁷ Oylama yöntemi tayin-i esami ile yapıldığından kimlerin evet ya da hayır oyunu verdiğini bilmemiz açısından önemlidir. Burada asıl önemli olan nokta, özellikle ret oyu veren bazı mebusların yaklaşık bir yıl sonra kurulacak olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası mebusu olmalarıdır. Yine de ret oyu verenlerin çoğu Halk Fırkası içinde kalarak mebusluğuna devam etmiştir.¹⁸

¹⁴ Yeşil, a. g. e, s. 136.

¹⁵ TBMM, GZC, C. 4. D. 2. İ. 64, s. 314-317.

¹⁶ TBMM, ZC, C. 4, D. 2, İ. 64, s. 321, Rauf Bey'in konuşmasının tamamı için bkz: 317-322.

¹⁷ TBMM, GZC, C. 4, D. 2, İ. 65, s. 215.

¹⁸ Ahmet Yeşil, *Türkiye Cumhuriyeti'nde İlk Teşkilatlı Muhalefet Hareketi: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2002, s. 137.

Halifelüğün kaldırılmasından Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kurulmasına kadar geçen sürede meydana gelen olaylar muhalefeti daha belirgin bir hale getirmiştir. Cumhuriyetin ilanı ve Halifelüğün kaldırılması¹⁹ ile ortaya çıkan muhalefet daha sonra gelişen olaylarla birlikte, kısa sürede teşkilatlanarak partileşmiştir. Halifelüğün kaldırılmasından sonra Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kurulmasını hızlandıran gelişmelerden biri de anayasa görüşmeleridir. Anayasa görüşmeleri Halifelüğün kaldırılmasından hemen sonra 9 Mart'ta başlamıştır.²⁰ Meclis'e sunulan taslak 108 maddeden oluşmasına karşın yapılan bazı değişiklikler sonucunda 1924 Anayasası, 105 madde olarak kabul edilmiştir.

Sonuç itibarıyla Meclis tasarısı olduğu gibi kabul etmemiş, değişiklik yapmıştır. 1924 Anayasa görüşmelerinin bütününden ziyade daha çok Meclis tarafından karşı çıkılan maddeler üzerinde durmak gerekir. 1924 Anayasası'nda tartışılan ve Meclis'in reddettiği maddelerden biri 25. maddedir. Madde üzerinde konuşmalar ve yaşanan tartışmalar ardından maddenin oylamasına geçilmiştir. 24 Mart'ta maddenin tamamı için yapılan oylama sonucunda 2 kabul, 2 çekimser ve 126 ret oyu ile 25. madde Meclis tarafından kabul edilmemiştir.²¹ 25. maddenin reddedilmesi tek örnek değildir. Cumhurbaşkanı'nın görev süresi de tartışılan ve reddedilen maddelerden biridir. Meclis'e sunulan Anayasa teklifinin 31. maddesi Cumhurbaşkanı'nın görev süresini belirlemektedir.²² Meclis, bu maddeye de karşı çıkmıştır. Uzun tartışmaların ardından Cumhurbaşkanı'nın görev süresi "bir seçim dönemi", ortalama 4 yıla indirilmiştir. Bazı maddelerde Meclis'in (tasarıda hükümet ve Reis-i cumhura tanınmış haklar takrirlerde değişiklik yaparak) etkinliği artırılmıştır. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kurulmadan önce yaşanan gelişmeler mecliste eleştiride bulunan bir grubun varlığına işaret etti ve bu grubun içerisinde bir azınlık ilk muhalefet partisi olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kurmuştur.

1924 senesi içinde İsmet Paşa ve Hükümetine karşı duyulan rahatsızlıklar artarak devam etti. Musul sorunu, yurt dışına kaçan azınlıkların Türkiye'deki mallarına tekrar sahip olabilmeleri için mebusların devreye girmeleri, ülkeye gelen muhacirlerin yeterince desteklenmemeleri gibi konular kamuoyunda büyük tenkitlere yol açtı. Bu durum daha önce mecliste başlamış olan muhalefet hareketine yeni bir ivme kazandırdı. Muhalefetin oluşmasında ve partileşmesindeki temel neden, ül-

¹⁹ 20. Yüzyılın başlarında Hilafet hareketi ve Türkiye'deki yansımaları konusunda bkz. , Mim Kemal Öke, Hilafet Hareketleri, İrfan Yayıncılık, İstanbul 2005. s. 64-211.

²⁰ TBMM, ZC, C. 7, D. 2, İ. 7, s. 213-233.

²¹ 25. Madde: Tasarıda: "Meclis seçimlerin yenilenmesine kendiliğinden karar verebileceği gibi, Reisi-cumhur da hükümetin görüşünü almak ve gerekçesini göstermek şartıyla buna karar verebilir" şeklindeydi. Yeşil, a. g. e, s. 141-143. ; Taha Akyol, *Atatürk'ün İhtilal Hukuku*, Doğan Kitap, İstanbul, 2012, s. 425.

²² Akyol, a. g. e, s. 430-431.

kenin diktatörlüğe doğru gittiği inancıydı.²³ Diğer bir neden de mecliste görüşülen kanunların mahiyetinden ziyade, kanunları çıkarmada izlenen yöntemdi. Aslında muhalefet devletin modernize edilmesi konusunda bazı farklılıklara rağmen, Mustafa Kemal Paşa'yla benzer görüşlere sahipti.²⁴ Ancak farklılıklar da yok değildi. İktidarla muhalefeti ayıran temel çizgilerden biri de toplumsal değişimlerde izlenecek siyasetti. Muhalefetin temel yaklaşımı; değişimin süratli ve devrimci bir zihniyetle değil evrimsel ve kademe kademe gerçekleşmesiydi. İktidar ise, modern toplumlar seviyesine ulaşmada, toplumda siyasi ve kültürel değişimin zorunlu olduğu, bu değişimin geçmişten (Osmanlı ıslahatından) farklı olarak dualizmi(ikiliği) yaşatmaya-cak radikal-köktenci önlemlerle yapılması ve istenilen noktaya toplum gelinceye kadar bu tarz inkılapların devam ettirilmesiydi.²⁵

TBMM'nin ikinci döneminin ilk toplantı yılı boyunca hükümete karşı muhalefet eksik olmamış, fakat Halk Fırkası içinde cılız bir ses olarak kalmıştır. Hatta bu parti içi muhalefet, 1924 Anayasasının tartışmalarında görüldüğü gibi, zaman zaman, hükümeti destekleyen kanada ağır basmıştır. Buna rağmen bir muhalefet partisinin kurulacağı söylentileri çok önceden başlamıştır.²⁶ Muhalefet önceleri kendisini Halk Fırkası'nın meclis grubundaki toplantılarında gösterdi. Sonraları meclis genel kurulunda da boy göstermeye başladı. Muhalefetin başını eski başvekil Rauf Bey çekiyordu. Rauf Bey ile CHF'nin ileri gelenlerinden İsmet Paşa arasında, Lozan görüşmelerinden itibaren sürüp gelen derin görüş ayrılıkları vardı. Bu arada Refet Paşa'nın (Bele) bir ara milletvekilliğinden istifa edip tekrar dönmesi yeni bir fırkanın kurulacağı söylentilerini güçlendirdi.²⁷ Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının²⁸ oluşmasına yol açan siyasal olay, 20 Ekim 1924 günü Menteşe (Muğla) mebusu Esat Efendinin Mübadele, İmar ve İskan Vekili Refet Beye yönelttiği bir soru önergesidir. Bu önerge mübadil ve muhacirlerin yerleştirilmelerinde görülen beceriksizlik ve yolsuzlukları eleştiriyordu. Bir hafta sonraki toplantıda bakanın verdiği yanıtı Meclis doyurucu bulmamış, "sual" "istizah"a(gensoru) çevrilmiştir. O gün Kazım Karabekir askeri görevinden istifa ederek Meclise katılmıştır.²⁹

TBMM'de beklenen fırtına paşaların ordudan istifa ederek siyasi yaşamı tercih

²³ Nurettin Güz, *Türkiye'de Basın-İktidar İlişkileri (1920-1927)*, Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara 1991, s. 137-138.

²⁴ Hakan Özoğlu, *Cumhuriyet'in Kuruluşunda İktidar Kavgası*, (Çev. Zuhal Bilgin), Kitap Yayınevi, İstanbul 2011, s. 117.

²⁵ Yeşil, a. g. e, s. 222.

²⁶ Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması(1923-1931)*, Cem Yayınevi, İstanbul 1992, s. 100.

²⁷ Tevfik Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*, İmge Kitabevi, Ankara 1999, s. 263.

²⁸ Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kuruluşu, Türk Siyasi hayatındaki yeri ve kapatılması hakkında geniş bilgi için bkz. Yeşil, a. g. e, s. 99-386. Sina Akşin, *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi*, İmaj Yayıncılık, Ankara 2001, s. 180.

²⁹ Tunçay, a. g. e, s. 100.

etmeleri ile ko-ptu. Kazım Karabekir istifasında “Bir yıllık ordu komutanlığım zamanında gerek teftişlerim sonucu verdiğim raporlarımın, gerekse ordumuzun yükselmesi ve güçlenmesi için sunduğum tasarılarımın dikkate alınmadıklarını görmekte çok üzüntülüymüm. Üzerime düşen görevi mebus olarak daha vicdan rahatlığı ile yapacağıma tam bir kanım olduğundan ordu komutanlığından istifa ettiğimi bildiririm” demiştir. Mustafa Kemal Paşa bu olayı Rauf ve Adnan (Adivar) Beylerin bir tertibi olarak görmüştür.³⁰ Bu durum Mustafa Kemal Paşa’yı eski arkadaşları tarafından kurulmuş bir komployla karşı karşıya bulunduğuna inandırmıştı. Mustafa Kemal Paşa komploya hızlı ve etkili tedbirler almakta gecikmedi.³¹ Mustafa Kemal Paşa bir “Paşalar Komplosu”ndan kuşkulananarak, kendisine bağlı komutanları Meclisten çekip ordu üstündeki denetimini pekiştirmiş, görevlerinden istifa eden Karabekir ve Ali Fuat Paşaların da, devir ve teslim işlemlerini tamamlamadıkları gerekçesiyle meclise katılmalarını engellemiştir.³² Ancak neticede 17 Kasım 1924’de Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kuruldu. Fırkanın başkanı Kazım Karabekir Paşa, genel başkan yardımcıları, Dr. Adnan ve Rauf Bey, genel sekreteri Ali Fuat paşa oldu. Fırkanın meclis grubu 29 kişiydi.³³ TCF’nin 58 maddelik bir programı ve 64 maddelik bir tüzüğü vardı.³⁴ Program açısından söylenebilecek en belirgin şey partinin liberal, demokrat bir çizgiye yürümek istemesidir.³⁵

TCF’nin kurulması Halk Fırkası’ndaki bazı grupları rahatsız etti. Dolayısıyla onlar yeni partinin kuruluşunu pek hoş karşılamadılar. Özellikle parti adının içinde “Cumhuriyet” kelimesinin yer alışı ve programındaki “Parti düşünceye ve dini inançlara saygılıdır” sözü Mustafa Kemal’inde hoşuna gitmiyordu. “Cumhuriyet kelimesini söylemekten bile çekinenlerin, Cumhuriyet’i daha doğduğu gün boğmak isteyenlerin kurdukları partiye cumhuriyet hem de “Terakkiperver Cumhuriyet” adını vermeleri, Atatürk’e göre inandırıcı değildi. Yeni partinin dini düşünce ve inanışlara saygılı olduğuna programında yer vermesi, yurt içindeki bilinçsizleri, cahilleri, boş inanç sahiplerini etkileyecek bir araç olarak değerlendiriyor; karşı devrimcilerin bundan yararlanarak: “Biz yeni yasalar istemeyiz. Bize eski yasalar yeter. Medreseler, tekkeler, bilgisiz softalar, şeyhler, müridler biz sizi koruyacağız; bizimle birlik

³⁰ Çavdar, a. g. e, s. 263.

³¹ Erik Jan Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 73.

³² Tunçay, a. g. e, s. 101.

³³ Bu milletvekillerinden altısı; Rüştü Paşa, Miralay Ayıcı Arif, İsmail Canpolat, Ahmet Şükrü Bey, Abidin Bey ve Halis Turgut Bey, İzmir suikast davasının uzantısı olarak Ankara İstiklal mahkemesi tarafından asılmışlardır. 13’ü ikinci meclisten sonra politika sahnesinden silinmişlerdir. Diğerleri ise 1939’dan sonra meclise yeniden dönebilmişlerdir.

³⁴ Yeni partinin programında yer alan(6. madde), “fırka efkar ve itikad-ı diniyeye hürmetkardır (dini fikir ve inançlara saygılıdır)” denilmektedir. Şeyh Sait İsyani’ndan sonra çıkarılan Takrir-i Sükun Kanununa dayanarak hükümet, partinin programındaki bu maddeyi gerekçe göstererek partiyi kapatmıştır.

³⁵ Partinin beyannamesi, programı ve nizamnamesi için bkz. :Yeşil, a. g. e. , s. 223-233; Tunçay, s. 370-381. Çavdar, a. g. e, s. 266.

olunuz. Çünkü Mustafa Kemal'in partisi halifelîği kaldırdı. Müslümanlığı zedeliyor. Sizi gavur yapacak, size şapka giydirecek"³⁶ diye propaganda yapmalarının, yeni partinin kurulmasından güç aldıkları ve çoğaldıkları söyleniyordu. Mustafa Kemal, bu durumdan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ileri gelenlerini sorumlu tutuyordu. Buna karşılık Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın ileri gelenleri, Cumhuriyetin geliştirilmesini savunarak, batılı anlamda bir liberal-demokrasiyi benimsediklerini belirtiyorlardı. Bu süreçte zaman zaman muhalefette etkili olan TCF, İsmet Paşa Hükümeti'ni istifa ettirerek Fethi Bey Hükümeti'nin kurulmasını sağladı. İsmet Paşa Hükümeti'nin istifası muhalefet partisinin ilk başarısı olarak da değerlendirilebilir.

Ali Fuat Paşa anılarında, Fethi Bey hükümetinin kurulmasını "mu'tedillerin (ılımlıların) müfritlere (aşırıcılara) galebe etmesi" sonucuna bağlıyor.³⁷ 11 Aralık 1924'te Mustafa Kemal Paşa parlamentodaki muhalefete karşı tepkisini açıkça ilk kez ortaya koydu.³⁸ TCF, kısa sürede yurt içinde örgütlenmesini tamamlayarak seçimlere katılmak arzusunda idi. Ancak gelişmeler hiç de o yönde olmadı.

2. ŞEYH SAİT İSYANI

Osmanlı İmparatorluğunun egemenliği altındaki çeşitli etnik grupların milliyetçi hareketleri 19. Yüzyılın ilk yarısından itibaren yükselmeye başlamıştır. Yunan, Sırp, Bulgar, Arnavut ve Arap milliyetçiliğinin yanı sıra Kürt milliyetçiliği hareketini de II. Mahmut dönemine kadar geriye götürmek mümkündür. Milliyetçiliğin giderek ivme kazandığı 19. Yüzyılda üç büyük Kürt ayaklanmasını görmekteyiz. Bunlardan birincisi vergilendirme olayları nedeniyle çıkan *Revanduz* ayaklanmasıdır. Diğerleri ise tarih sırasıyla *Bedirhan Bey* ve *Şeyh Beydullah* ayaklanmalarıdır. II. Abdülhamit döneminde sürekli sorun çıkaran Kürt aşiretlerini merkezi yönetimle özdeşleştirmek için bu aşiretlere bağlı köylülere oluşan "*Hamidiye Alayları*" oluşturulmuştur.³⁹ II. Meşrutiyet ve I. Dünya Savaşı sıralarında da bazı Kürt dernekleri kurularak bağımsız bir Kürdistan devleti kurulması amaçlanmıştır. Ancak Milli Mücadele döneminde, bu derneklerin faaliyetleri çok da etkili olmamıştır.

Türkiye yakın tarihinin 1920'li ve 1930'lu yıllarıyla ilgili çok önemli bir konu, sürekli Kürt ayaklanmalarının yarattığı iç savaş benzeri durumdur. Özellikle iç politikaya yansımaları bakımından, bu ayaklanmalar, denebilir ki, Kurtuluş Savaşı kadar etkili olmuşlardır. 1972 yılında Genel Kurmay Harp Tarihi Başkanlığı tarafından yayınlanan bir askeri tarih araştırması, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar*

³⁶ Aybars, a. g. e, s. 214.

³⁷ Aybars, a. g. e, s. 215. Ayrıca bkz. Çavdar, a. g. e, s. 268. Tunçay, a. g. e, s. 106-107.

³⁸ Zürcher, a. g. e, s. 90-94.

³⁹ Çavdar, a. g. e, s. 273.

(1924-1938), 18 ayaklanmayı kapsamaktadır.⁴⁰ Bu ayaklanmalardan biri olan Şeyh Sait Ayaklanması, yarattığı sonuçlar bakımından en önemlisidir. Çünkü Şeyh Sait⁴¹ ayaklanması Türk demokrasi tarihinin önemli kırılma noktalarından biri olan, Takrir-i Sükûn Kanunu'nun çıkarılmasına neden olmuştur. Şeyh Sait Ayaklanması'nın askeri yönü yüz gün içinde başlayıp bitmekle birlikte, doğurduğu sonuçlardaha uzun süreli gelişmelerle eklenmiştir.⁴² Şeyh Sait İsyanıyla ilgili olarak Ergün Aybars'ın genel değerlendirmesi şöyledir. "Şeyh Sait Ayaklanması, Doğu Anadolu bölgesinde 1843'ten beri çıkmış olan diğer ayaklanmalara benzemez. Hazırlanışı, uygulanışı ve sonuçları bakımından değişiklikler gösterir. O güne kadar çıkan ayaklanmaların kökeninde derebeylik ve yağma sebepleri yatarken; genç Cumhuriyet'e ve onun getirdiği, ilkelere karşı yapılan bu ayaklanma, feodal çıkarların devamı için bir yönüyle teokratik düzenin savunmasını yapmak, Hilafet'in yeniden kurulmasını sağlamak ve saltanat'ı geri getirmek, diğer yandan da bu hareketin içinde gizlenmiş olan, bağımsız bir Kürdistan devleti kurmak amacını güden ve İngilizlerin tahrikiyle çıkmış tehlikeli bir ayaklanma idi".⁴³

13 Şubat 1925 Cuma günü, (şimdiki Bingöl ilinin bir ilçesi olan) Genç ilinin, Ergani ilçesinin, Eğil bucağının Piran köyünde, haklarında eşkiya diye tutuklama kararı bulunan, Şeyh Sait'in adamlarından on kişinin jandarmalara teslim olmayıp

⁴⁰ Genişbilgi için bkz. , Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar, ATASE Ankara, 1972. Tunçay, a. g. e, s. 127.

⁴¹ Nakşibendi tarikatının büyüklerinden sayılan Şeyh Sait 1865 yıllarında doğmuştu. Şeyh Sait Elazığ vilayetinin Palu kazasındandı. Küçük yaşta ailesiyle birlikte Hınıs'a gitmiş ve orada yerleşmişti. Bir taraftan din ilmi tahsili yaparken, babasının ölümü üzerine ailenin reisi oldu. Üç karısı beşi kız, beşi erkek on çocuğu vardı. Hayvancılıkla geçinen Şeyh çok zengindi. Yanında sadece çoban olarak 120'ye yakın adam besliyordu. Hınıs'a yerleşmesinde Palu'da sahip olduğu büyük koyun sürülerine yetecek kadar mera olmaması etken olmuştu. Şeyh Sait, her yıl Hınıs'ın ve bilhassa Şavşan nahiyesinin geniş meralarında yetiştirdiği on sürüye yakın hayvanları satmak için yüzlerce defa Halep'e gidip gelir koyunları orada satar, oradan mal satın alır yada, altınlarını heybesi içine doldurur, Hınıs'a dönerdi. Bu gezileri vasıtasıyla bütün havalıyı tanımış ve kendisini tanıttırmıştı. Bu Hınıs'la Halep arasındaki yollar üzerinde Şeyhi tanımayan hemen hemen yok gibiydi. Zenginliğin bir başka sebebi ailenin gayet akıllıca ve isabetli evlilikler yapması, kız alıp vermesidir. Bunların sonucu olarak Şeyh Sait'in sayede koyunlarının sayısı çoğalmamış, aynı zamanda nüfuzu da büyümüştür. Şeyh Sait basit bir Nakşibendi büyüğü olduğu halde bir çok Nakşibendi şeyhinden daha geniş ve daha yaygın bir nüfuzla sahipti. Gittikçe artan serveti, kendisine daha fazla nüfuz sağlıyordu. Feodal düzen içerisindeki ağılık sıfatıyla Kürtler üzerinde oldukça etkili idi. İsyanı tertip edenler bilhassa Zaza Kürtleri arasında büyük nüfuzu olması nedeniyle ömrünü rahat içinde geçirmiş; din,mezhep, siyaset ve hükümet ile alakası hiçbir zaman koyun sürülerinden daha fazla olmayan Şeyh Sait'i isyanın başına geçirmişlerdi. Bölgede o tarihlerdeki şeyhlik müessesesini sadece dini bir müessese olarak görmemek lazımdır. Şeyhler hekim kanun adamı, ruhani lider ve psikiyatrist işlevlerini de yerine getirmekteydiler. Bunun yanında Şeyhler tekkelerinde oturan müritlerinin getirdikleri hediyelerle geçinen yaşlı başlı kimseler değil; ata binen, silah ve kılıç kullanmakta usta vuruşkan, gözü pek derebeylerdi. Şeyh Sait de isyana başladığı zaman altmışını geçkin olmasına rağmen dinç görünüyordu. Geniş bilgi için bkz. Metin Toker, Şeyh Sait ve İsyanı, Akis Yayınları, Ankara, 1968. ; Hakan Kutlu, Şark İstiklal Mahkemesinde 1925-1927 Döneminde Takrir-i Sükun Kanununun Uygulanması, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Malatya 2007, s. 70-71.

⁴² Tunçay, a. g. e, s. 128.

⁴³ Ömer Kürkçüoğlu, *Mondros'tan Musul'a Türk-İngiliz İlişkileri*, İmaj Yayınevi, Ankara, 2006, s. 376. ; Aybars, a. g. e, s. 217. ; Akşin, a. g. e, s. 181-183.

ateşle karşılık vermeleri ayaklanmayı başlatmıştır. Olaylar üç hafta boyunca ayaklanmacılar lehine gelişmiş, Şeyh Sait kuvvetleri 7 Martta Diyarbakırı kuşatmışlardır. Bu arada bazı birliklerini dağıtmışlar, Palu ilçesini ve Elazığ merkezini almışlardır. Şeyh Sait'in Diyarbekir'i ele geçirememesinden sonra, seferber edilen askerler yığınak yapıp yavaş yavaş duruma egemen olmuşlardır. Şeyh Sait ve hareketin öteki önderleri 15 Nisanda teslim alınmışlar, fakat bastırma hareketi mayıs sonuna kadar sürmüştür.⁴⁴

İsyana ilgili basında ilk haberler 16 Şubat tarihli gazetelerde küçük haberler şeklinde yer almıştır. Bu haberlerde isyanın basit bir olay olduğu, kısa sürede bastırılacağından bahsedilmiştir.⁴⁵ Ancak olayın basit bir adli vaka olmadığı kısa sürede anlaşılmıştır. İsyan haberinin basında yer alması ve Ankara'ya ulaşmasından sonra 18 Şubat'ta Meclise ilk bilgiyi Dahiliye Vekili Cemil Bey vermiştir.⁴⁶ Ancak Mustafa Kemal, Hükümetin verdiği bilgilerle yetinmemiş, daha detaylı bilgi almak için Özel Kalem Müdürü Hayati Bey'i ve Hasan Rıza Bey'i vazifelendirmiştir.⁴⁷

Şeyh Sait İsyanı'nın başlamasından kısa bir sonra, Meclis'te ve CHF grubunda yapılan değerlendirmeler neticesinde bölgede sıkıyönetim ilan edilmiştir. Başbakan Fethi Bey mecliste isyan hakkında bilgi vererek, sıkıyönetim kararının gerekçelerini açıklamıştır.⁴⁸ İsyancıların üzerinden çıkan propaganda broşürleri ve mektuplar, ayaklanmanın Kürt ulusçuluğu yönünü (ulusal bir Kürt hükümeti talep ediliyordu) ve İslami karakterini (şeriatin egemenliği ve hilafetin yeniden kurulması istenmekteydi) açıkça ortaya koyuyordu.⁴⁹ İsyanın ne amaçla çıkarıldığı zaman zaman farklı görüşleri de beraberinde getirmiştir. Ancak genel kanı, dinin kullanılarak bağımsız bir Kürt devleti kurulmasının amaçlandığı yönündedir.

Mustafa Kemal Paşa'nın isyana tepkisi şu sözleriyle özetlenebilir: "*Halkın her yandan yükselen ateşli lanet ve nefret duyguları karşısında irticain tamamıyla eriyeyeceğine güvenim tamdır*".⁵⁰ Şeyh Sait İsyanı Türkiye'nin Kuruluş sürecinde karşılaştığı en ciddi problemlerden biridir. İsyan karşısında alınan önlemler, Türkiye'nin demokrasi tarihinde bir kırılma noktası olarak da değerlendirilebilir.

⁴⁴ İsyanın başlaması ve gelişmesi hakkında geniş bilgi için bkz. . Süreyya Ahmet Örguevren, *Şeyh Sait İsyanı ve Şark İstiklal Mahkemesi*, Temel Yayınları, İstanbul 2002. ; Hasan Rıza Soyak, *Atatürk'ten Anılar*, 5. Baskı, YKY, İstanbul, 2008, s. 302. ; Tunçay, a. g. e, s. 128.

⁴⁵ *Vatan*, 16 Şubat 1341/1925 s. 2; *Cumhuriyet*, 16 Şubat 1341/1925 s. 3; *Tevhid-i Efkâr*, 16 Şubat 1341/1925, s. 2.

⁴⁶ "*Ergani vilayetinde Şeyh Sait isminde bir şaki peyda oldu; taraftarları ile beraber şakavet ilan etti. Fakat Hükümetimizin aldığı ciddi tedbirler neticesi olarak pek yakında kamilen tenkil edilecekleri tabiidir.*" Soyak, a. g. e. , s. 302.

⁴⁷ Soyak, a. g. e, s. 303.

⁴⁸ Sonradan Şark İstiklal Mahkemesi'nde müddeiumumilik (savcılık) yapacak olan Ahmet Süreyya, Fethi Bey'i İsyan karşısındaki tutumundan dolayı eleştirmiştir. Örguevren, a. g. e, s. 45-46.

⁴⁹ Zürcher, a. g. e, s. 116-117.

⁵⁰ Çavdar, a. g. e, s. 277.

TAKRİR-İ SÜKÛN KANUNU VE SONUÇLARI

Şeyh Sait İsyanının genişlemesi sonucunda başbakan Fethi Bey anayasanın 86. Maddesi uyarınca sıkıyönetim ilan etti ve 23 Şubat 1925'te onaylaması için TBMM'ye başvurdu.⁵¹ Fethi Bey meclisteki konuşmasında, Türkiye'nin kritik bir süreçten geçtiği bir dönemde böyle bir isyanı çıkaranların vatana ihanet ettiklerini açıkça ifade etti.⁵² Fethi Bey'in sıkıyönetim teklifi, muhalefetinde desteğiyle oybirliğiyle kabul edildi.⁵³ Muhalefetin bu desteğinin kendileri açısından önemli bir gerekçesi vardı. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası aleyhinde söylenenler Fırkayı oldukça rahatsız ediyordu. Fethi Bey'in hükümetin başında olması, Karabekir ve arkadaşlarına güven veriyordu. Eğer İsmet Paşa ve ona yakın olanlar iktidara gelirse zor duruma düşebilirlerdi. Gazi Paşa'nın sabrının taşacağından da endişe duyuyorlardı. Bu nedenle, Fethi Bey'i ellerinden geldiğince destekleme eğilimindeydiler. İlk desteği de sıkıyönetim kararında gösterdiler. Muhalefetin hükümete destek vermesi Fethi Bey'in ılımlı kişiliğinin bir sonucuydu. Muhalefet de Fethi Bey gibi

⁵¹ Yeşil, a. g. e, s. 297.

⁵² TBMM, ZC, C. 14, İ. 64., s. 370-377.

25 Şubat 1925 Çarşamba günü öğleden sonra Meclis Genel kurulu isyan bölgesinde sıkıyönetim ilan edilmesi ve Hiyaneti Vataniye Kanununa ek madde konması tekliflerini görüşmek üzere toplandı. Bu toplantıda Başvekil Fethi Bey Devlet kuvvetlerine karşı Genç vilayetinde bazı asiler silahla ayaklandıkları için hükümet tarafından anayasaya dayanarak ilan edilen sıkıyönetimin gerekçelerihakkında bir açıklama yaptı; Şeyh Sait isyanının nasıl çıktığı ve genişlediği, dinin siyasi amaçlar için kullanılıp, bölge halkının istismar edildiği ve Hilafeti ve saltanatını geri getirmek adına Kürtçülük yapılabileceğini, bölgede iki seneden beri Kürtçülük çalışmaları yapıldığını ve ayaklanmanın gittikçe gelişmekte olduğunu; Hükümetçe alınan sıkıyönetim kararının onaylanmasını, daha önce Meclis'e okunan iller dışında Malatya'da da sıkıyönetim ilan edildiğini ve dini ve mukaddesat-ı diniyeyi araç yaparak halkı ayaklanmaya kışkırtanların sert şekilde cezalandırılmaları için hazırlanan bir kanun maddesinin ve askeri harcamaların kabulünü istedi. Başvekil Fethi Bey'den sonra söz alan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının lideri Kazım Karabekir Paşa "Hükümetimizin Beyanatına nazaran şark vilayetlerimizin bazı yerlerinde mahdut mütegalibenin dış teşviklere kapılarak ve dini alet ittihaz ederek halkı tahrik etmekte oldukları anlaşılmaktadır. Bunun için hükümetin örfi idare ilan etmesi doğrudur. Efendiler, dini alet ittihaz ederek millî mevcudiyeti tehlikeye koyanlar lanete şayandır. Bu hareket vatana ihanettir. Şunu cihan bilsin ki, dışarıda veya içerde herhangi bir tehlike karşısında bu vatanın evlatları her vaki tek vücut halinde tehlikenin karşısına dikileceklerdir. Hükümetimize bütün kuvvetimizle müzahiriz. Bu itibarla hükümetin bu husustaki izahatını ve tedbirlerini muvafık görüyoruz.". Yeşil, a. g. e., s. 297.; Çavdar, a. g. e, s. 275. Bkz. Mahmut Goloğlu, *Devrimler ve Tepkileri(1924-1930)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006, s. 113-117.; Aybars, a. g. e, s. 225-226.; Fethi Bey ve Kazım Karabekir Paşa'nın görüşleri basında da yeraldı. Örneğin bkz., Cumhuriyet, 26 Şubat 1925.

⁵³ Resmi Ceride, 26. 11. 1341, Sayı:85.; 556 Sayılı Hiyanet-i Vataniye Kanunu'nun 1. Maddesinin Tadili Hakkındaki 15 Nisan 1339 Tarihli Kanuna Müzeyyel Kanun; Tasarının 1. Maddesi önemlidir; BİRİNCİ MADDE — Dini veya mukaddesatı diniyeyi siyasi gayelere esas veya alet ittihaz maksadiyle cemiyetler teşkilî memnudur. Bu kabil cemiyetleri teşkiledenler veya bu cemiyetlere dahil olanlar haini vatan addolunur. Dini veya mukaddesatı diniyeyi alet ittihaz ederek şekli Devleti tebdil ve tağyir veya emniyeti Devleti ihlâl veya dini veya mukaddesatı diniyeyi alet ittihaz ederek her ne suretle olursa olsun ahali arasına fesat ve nifak ilkası için gerek münferiden ve gerek müctemian kavli veya tahriri veyahut fili bir şekilde veya nutuk iradı veyahut neşriyat icrası suretiyle harekette bulunanlar kezalik haini vatan addolunur. İKİNCİ MADDE — İşbu kanun neşri tarihinden muteberdir. ÜÇÜNCÜ MADDE — İşbu kanunun icrasına Adliye vekili memurdur. 1 şaban 1343 ve 25 şubat 1341

olayı çok büyük bir hadise olarak değerlendirmiyordu. Dolayısıyla alınan tedbirleri yeterli görüyorlardı.⁵⁴

Ancak CHP'nin şahinleri bu tedbirleri yetersiz bularak memnun olmadılar. Onlar için Şeyh Sait İsyanı Fethi Bey'in yumuşak politikalarıyla önlenemezdi. Amaçları daha radikal önlemlerin alınmasıydı. Mustafa Kemal'de şahinlerle benzer görüş-teydi ve gelişmelerden rahatsızdı.

Daha önce İsmet Paşa'nın başvekillikten ayrılması ve Fethi Beyin hükümet kurması, yeni muhalefet partisinin oluşması karşısında CHF'nin çözülmesini önlemeye yönelik,gönülsüz alınmış bir karardı. Bunun en önemli işareti, İsmet Paşa'nın CHF Umumi Reis Vekilliğini koruması ve Fethi bey'le anlaşmazlığa düşüp Dahiliye Vekilliğinden ayrılan Recep (Peker) Bey'in de fırkanın Katib-i Umumiliğine getirilmesi idi. Bu durum, Fethi Bey Hükümeti'nin CHF ileri gelenlerinin -en önemlisi de Cumhurbaşkanı'nın- gözünde adeta geçici bir nitelik taşıdığını gösteriyordu. Bu durumu Mete Tunçay ; *"köktenci eğilimdekiler, Şeyh Sait Ayaklanmasını, birkaç ay önce zoraki girilen ılımlı yoldan caymak için bir bahane olarak kullanmayahazırdılar"*.⁵⁵ Şeklinde yorumlarken, Ergün Aybars ise şöyle değerlendirmiştir ; *"Hükümetin ve muhalefetin ayaklanmaya gerekli önemi vermemesi, hükümetin olayın doğal tedbirlerle bastırılabilceği görüşünde olması, daha önemlisi, oluşum döneminde olan Türk İnkılabına karşı girilmiş, gerici bir karşı devrim olarak yorumlanmaması en çok Mustafa Kemal'i endişelendirmiş ve bu sebeple İsmet Paşa'yı Ankara'ya çağırılmış"*.⁵⁶

Mustafa Kemal Paşa ve İsmet Paşa, Türkiye'nin Batılılaşması için yapılan inkılabı karşı en küçük bir direnişi bile zararlı görüyorlardı. Gericilik hareketlerine karşı sert bir politika izlemek isteyen Mustafa Kemal Paşa'nın, böylesine tehlikeli bir ayaklanma karşısında, Fethi Bey hükümetini pasif ve inkılabı gerçekleştirebilecek yetenekte görmediği için İsmet Paşa'yı yeğlediği ve ayaklanma dolayısıyla bir hükümet değişikliğine gidilmesini amaçladığı anlaşılıyordu. Bu nedenle kendisi gibi düşünen İsmet Paşa'yı Ankara'ya çağırıldı.⁵⁷ İsmet Paşa'nın Ankara'ya gelişinden sonra ortam çok gerginleşti. İsmet Paşa ve radikaller Mustafa Kemal Paşa'dan destek görürken, Fethi Bey hükümeti yalnız muhalefetin desteğini sağlayabiliyordu.

Bakanlar Kurulu, böylesine gergin bir ortamda, Genelkurmay Başkanı Fevzi Paşa'nın da katılımıyla Mustafa Kemal'in başkanlığında toplandı. Toplantıdan sonra Mustafa Kemal Paşa, başbakan Fethi Bey ile bir süre yalnız görüştü. Ertesi

⁵⁴ Kazım Karabekir Paşa'nın dini siyasete alet etmek olarak tanımladığı mesele bir müddet sonra partilerine de isnad edilecek ve partinin kapatılmasına yol açacaktı.

⁵⁵ Özoğlu, a. g. e, s. 130-131. ;Tunçay, a. g. e, s. 137.

⁵⁶ Aybars, a. g. e, s. 227-228.

⁵⁷ İsmet İnönü, *Hatıralar*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2006, s. 461.

gün, 2 Mart 1925 tarihinde, CHP grup toplantısında ayaklanma olayı ayrıntılı olarak ele alındı.⁵⁸ Fethi Bey, sıkıyönetimin yeterli olacağı görüşünde direnirken, ki bu görüş muhalefet partisinin de görüşü idi. İsmet Paşa ve arkadaşları ise ayaklanmayı, geniş çaplı bir karşı devrim hareketi olarak görüyor, rejimi devirmek amacı taşıdığına inanıyorlardı. Bu nedenle zaman kaybedilmeksizin en sert tedbirlere başvurulmasını istiyorlardı. Alınacak tedbirlerin başında da İstiklal Mahkemeleri kurulması, muhalefetin yıkıcı olarak nitelenen çalışmalarına son verilmesi ve Türk İnkılabına karşı yayın yapan gazetelerin kapatılarak, sahip ve yazarlarının cezalandırılmasıydı.⁵⁹ Bahriye Bakanı İhsan Bey'in, hükümet kararlarının oybirliğiyle değil, çoğunlukla alındığını açıklaması, sıkıyönetim konusunda Bakanlar Kurulu'nda anlaşmazlık olduğunu gösteriyordu. Kurul toplantısında, Fethi Bey'in yumuşak politika izlediği kabul edildikten sonra, sert tedbirlere başvurulması teklifi 60'a karşı 94 oyla kabul edildi. Bu durumu, hükümetinin yeterli görülmediği şeklinde yorumlayan Fethi Bey, Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal'e istifasını vererek⁶⁰ durumu TBMM'nde açıkladı. Yeni kabine kurulana kadar, Cumhurbaşkanı'nın isteği üzerine görevine

⁵⁸ 1947'de , Kazım Karabekir Paşa'nın Meclis başkanlığına geldikten sonra incelenen Halk Fırkası grubundaki tartışmalara ait tutanaklardan anlaşıldığı üzere, Fethi Bey'le Halk Fırkası müfritleri olarak bilinen ve onsekiz kişilik takririn sahipleri arasında sert tartışmalar ve ithamlar yaşanmıştır. Fethi Bey, Şeyh Sait İsyanını mücerred manasıyla zabıta vak'ası saymanın doğru olmayacağını savunmuştur. Başvekil, "hadisenin memleketin bir kısmında yaşayan vatandaşların menfi ve katlanılması güç hayat şartlarından sıyrılarak insan gibi yaşamak mücadelesini verdiklerini, yol, su, ışık, mektep, posta, doktor, mahkeme istediklerini söylemiştir. Fethi Bey, garp ile şark olarak coğrafi ayrımların artık Cumhuriyet hudutları içinde mevzubahis olamayacağını, bu farklılığın giderilmesinin Cumhuriyet'in benimsediği ve temelleri üzerinde yükseldiği adalet ve eşitlik mefhumunun tabii icabı icabı olduğunu savunmuştur. Buna karşılık gruptan " bir avuç Kürt'ten mi korkuyorsun?" itirazı yükselmiş, Fethi Bey, Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı Devleti'nin kalıntısı üzerinde yükseldiğini hatırlatarak, garbin bu büyük devlete Babil Kulesi dediğini hatırlatmış, bugün milli sınırlar içinde yaşayanların ırk-kavim-dil üzerinde ayrımlar yapılarak ifadesinin çok tehlikeli bölünmelere sebep olacağını söylemiş, vatanın bölünmez bütünlüğü üzerinde durarak , bugün sadece Türkiye Cumhuriyeti ve kanun nazarında tamamen müsavi onun hür vatandaşları vardır" demiştir. Fethi Okyar, Üç Devirde Bir adam, (Yayına hazırlayan, Cemal Kutay),Tercüman Yayınları, İstanbul 1980, s. 369. Bu söylemler, Fethi Bey'in Halk Fırkası içindeki radikallerden ne kadar farklı düşündüğünün bir göstergesi olarak görülebilir.

⁵⁹ Kutlu, a. g. e, s. 96.

⁶⁰ Fethi Bey'i istifaya götüren en önemli neden sıkı yönetimin ilanından sonra ülkenin vaziyetini değerlendirmek için davet ettiği muhalefet fırkası yetkililerine, yaptığı görüşmede üstlenmiş olduğu görevinin misyonuna uygun gelmediği anlaşılmaktadır. Fethi Bey bu görüşmede genel durumdan söz ettikten sonra bu karışık ortamda " size fırkanızı kendi kendinize dağıtmanızı tebliğe beni memur ettiler; dağıtmazsanız istikbalî çok karanlık görüyorum çok kan akacak", sözüne karşılık Karabekir Paşa, " kanun dairesinde fırka teşkil etmek elimizdedir. Fakat bunu dağıtmak elimizde olmayan şeydir. Siz hükümeteisiniz. Her türlü kuvvetiniz, türlü vasitanız vardır. Fırkamızı behemahal dağıtmak arzu ediyorsanız onu yapmak elinizdedir" şeklinde karşılık vermiştir. Fethi Bey bu tür konuşmaya mecbur olmaktan müteessir olduğunu ifade ettikten sonra görüşme bitmiştir. İkincisi, CHF grup toplantısında meydana gelen bir olaydır. Bu toplantıda CHF müfritleri (aşırıcular) muhalefetin dini siyasete alet ettiğini belgeleyen (TCF programının altıncı maddesi) ve bu isyanın mahiyetinin ortada oluşunun muhalefetin ve daha çok da İstanbul basınının irticayı körükleyen yazılarına devam ettiğini buna karşı hükümetin tedbir alması gerektiğini hatırlatırken , Ahmet Süreyya Bey, bunun en kestirme yolunun örfü idarenin İstanbul'u da içine alacak şekilde genişletilmesini teklif etmiştir. Fethi Bey bu teklife karşı çıkarken İsmet Paşa aynı toplantıda, birkaç gün sonra icraya koyacağı teklifleri önerdi. Yani istediği hükümete geniş yetkilerin verilmesi ve istiklal mahkemelerinin yeniden çalışır hale getirilmesiydi. Yeşil, a. g. e, s. 298-299.

devam edeceğini bildirdi. Mecliste muhalefet adına söz alan Rauf Bey, Fethi Bey hükümetinin Genç ayaklanması dolayısıyla sıkıyönetim ilan ettiğini, aldığı tedbirlerin Meclis'te çoğunlukla kabul edilmiş olduğunu, fakat şimdi azınlıkta kalmasının anlaşılmadığını ve Fethi Bey'in açıklama yapmasını istedi. Bunun üzerine Fethi Bey kısa bir açıklama yaparak tartışmaları uzatmadı.⁶¹ Birkaç gün sonra da mebusluktan ayrılarak, büyükelçi olarak atandığı Paris'e gitti.⁶²

İsmet Paşa Halk Fırkası grubunda güven oyu aldıktan sonra hemen Meclis Umumi Heyeti toplanmış ve 4 Mart tarihli oturumda Başvekalet Malatya Mebusu İsmet Paşa'nın atandığına dair Riyaset-i Cumhuriyet tezkeresi⁶³ okunmuştur. Beklenildiği gibi 4 Mart 1925'te sertlik yanlılarının desteklediği İsmet Paşa hükümeti kurulmuştur.⁶⁴ İsmet Paşa, hükümet programı hakkında kısa bir bilgi vererek, Meclisten güven oyu istemiştir.

TBMM, 179 vekilin katıldığı oylamada 2 çekimser 23 red oyuna karşılık 154 oyla İsmet Paşa hükümetine güvenoyu verdi.⁶⁵ İsmet Paşa, güven oylamasından önce hükümet programıyla ilgili olarak Meclise şöyle seslendi;

"Hükümetin umumi siyaseti malumdur. Dışişlerinde yabancı devletlerle dostluk münasebetlerinin korunması, anlaşmaya varılmayıp askıda kalmış meselelerin iyi sonuçlara bağlanması, Bayındırlık, Tarım ve Sağlık bakanlıklarından memlekete şamil büyük tedbirlerin geliştirilmesi, Cumhuriyetin feyizli ve düzeltici çalışmalarının Maliyede, Ticarete, Milli Eğitimde ve Adalette de devamı, Memleket savunmasında Kara, Deniz ve Hava kuvvetlerinin cins ve sayılarının iyileştirilmesi ve artırılmasına önem veriyoruz. İç politikada her şeyden evvel son hadisenin sürat ve şiddetle bastırılması, memleketin maddeten ve manen fesattan korunması, umu-

⁶¹ Aybars, a. g. e, s. 227-228. Çavdar, a. g. e, s. 277. Kutlu, a. g. e, s. 100.

⁶² İkinci İsmet Paşa Hükümeti'nin aldığı kararları Fethi Bey içine sindirememiştir. O'na göre, Halk Fırkası meclisin sadece yüzde onunu temsil eden TCF'ye tahammül edememektedir. Oysa Fethi bey TCF'deki şahsiyetlerin samimi olduklarına inanmaktadır. Çünkü onlar, Milli Mücadele'nin en bunalımlı günlerinde, en zor görevleri cesaretle, samimiyetle, büyük bir fedakarlıkla yerine getirmişlerdir. Bunu da Mustafa Kemal Paşa'yla omuz omuza yapmışlardır. Fethi Bey onların samimiyetinden hiç şüphe duymamıştır. Kurdukları Fırkayı da demokrasinin ve rejimin güvencesi olarak görmüştür. O meclis başkanlığı görevinin tarafsız olarak yürütmenin güçlüğüne görmüş ve Mustafa Kemal Paşa'nın görüşünü alarak, mebusluktan istifa ederek Paris'e büyükelçi olarak gitmiş ve orada beş buçuk yıl kalmıştır. Aybars, a. g. e, s. 227-228. Çavdar, a. g. e. ,s. 277. ; Kutlu, a. g. e, s. 100.

⁶³ TBMM, ZC. C. 15. D. 2, İ. 69, s. 127.

⁶⁴ İsmet Paşa Hükümeti şu bakanlardan oluşmuştur; Başvekil - İsmet Paşa (Malatya), Hariciye - Dr. Tevfik Rüştü Bey (İzmir), Dahiliye - Cemil Bey (Tekfurdağı), Nafia- Süleyman Sırrı Bey (İstanbul), Maliye - Hasan Bey (Trabzon), Ticaret - Ali Cenani Bey (Gaziayıntab), Adliye - Mahmud Esat Bey (İzmir), Ziraat - Sabri Bey (Saruhan), Müdafaa - Recep Bey (Kütahya), Bahriye - İhsan Bey (Cebelibereket), Maarif - Hamdullah Suphi Bey (İstanbul), Sıhhiye - Doktor Refik Bey (İstanbul), Görüldüğü gibi yeni hükümete Fethi Bey Hükümetindeki, İçişleri ve Adliye vekilleri yerini korumuş, ancak bir müddet önce Fethi Bey hükümetinden istifa eden Recep Bey kabinede Milli Müdafaa Vekili olarak görev almıştır. Bu durum-değişikliğin ilimliler ile müfritler arasında olduğunun göstergesidir. Kutlu, a. g. e, s. 101. ; Yeşil, a. g. e. , s. 299.

⁶⁵ TBMM, ZC. C. 15. D. 2, İ. 69, s. 129.

mi rahatlık ve Sükûnetin korunması, her durumda ve şart altında Devlet otoritesinin teyidi için süratli ve tesirli hususî tedbirlerin alınmasına taraftar bulunuyoruz. Yüksek Meclisin incelemekte olduğu bütçenin süratle tamamlanmasını bilhassa istirham ederiz. Hükümet, çalışmalarında başarı sebebi olacak maddî ve manevî kuvveti, Büyük Millet Meclisinin güven ve yardımında bulacaktır. Bu güveninizin derecesini belli etmenizi rica ederim!”⁶⁶

Hükümet programı hakkında TCF adına konuşan fırka genel sekreteri Ali Fuat Paşa, hükümet buhranının suni olarak ortaya çıkarılmış olduğunu aslında böyle bir buhranın var olmadığı belirtmiş ve isyan olayının hükümetin düşmesine sebep olarak gösterilmesini doğru bulmamaktadır. Kabinelerin ikide bir değiştirilmesini doğru bulmayan Ali Fuat Paşa; “*Milleti huzur ve Sükûna mazhar etmedikçe, idarede istikrarı temin eylemedikçe, refah ve terâkki cümleden malûm olduğu üzere muhal olur. İsyandar, irticalar, tenkil ve asiler, mürteciler tedip olunmalıdır. Buna şüphe yoktur. Ancak milletin hukuku tabiiyesini ve hürriyetini tahdit ve tazyik edecek tedbirlere de idare makinesinde yer verilmemesini rica ederim*” diye devam eden sözlerinde hükümetlerin varolma sebebini, yalnız ve yalnız milletin hukukuna riayet etmek ve ettirmek, vicdanlarda huzur ve Sükûn vücade getirmek olarak nitelendirmiştir. Bu sebeple İsmet Paşa hükümetinin etraflıca programı tartışılmadan kendileri tarafından desteklenmeyeceklerini bildirmiştir.⁶⁷ İsmet Paşa, Ali Fuat Paşa'ya cevaben ;

“Mevcut olan hadiseyi süratle itfa etmek istiyoruz ve bunu hepimiz istiyoruz. Memleketin ifsattan vikayesi, huzur ve sükûnun muhafazası için, seri ve müessir tedabiri mahsusa ittihazını iltizam ediyoruz. Meclisi Âli bu kanaati izhar buyurursa, programımızda kabul ettiğimiz veçhile, memlekette yalnız hadisatın itfasını değil, bütün memlekette hadisatı muhtemeleye karşı behemehal seri ve müessir tedabiri mahsusa alacağız. Malum olmayan ve iki manaya çıkacak olan iltibaslı kelimelerin zararı daha çoktur ve bu mutadım değildir. Gayet açık bir surette vaziyeti ortaya koyup, kemali cesaretle ve kemali kanatla alacağımız vaziyeti ifade etmek hem vazifemizdir, hem de Büyük Meclisin memlekete çizmiş olduğu necat yolunda muvafakiyetle yürümek için en kısa yoldur. Onun için tebeddülü hükümette ve hükümetin takip edeceği siyasette malum olmayan hiç bir nokta yoktur. Yalnız bu münasebetle hususî bir hasbihalin ve bir fırka içtimainin burada mevzubahis olması ve bilmeceburiye benim fırka dahilinde muhtelif mebahisten bahsetmiş oluşum, ihtimal ki arkadaşlarımız arasında hakikaten ihtilâfi efkâr olduğunu ifham eder. Bu böyle değildir. Teşkilâtı siyasiyenin kendi içinde münakaşat olur! Sonra kanaatlar birleşerek yürüyebilirler. Bu noktai nazardan herhangi, bir zaaf hasıl olmamasını

⁶⁶ TBMM, ZC. C. 15, D. 2, İ. 69, s. 127.

⁶⁷ TBMM, ZC. C. 15, D. 2, İ. 69, s. 128.

izhar için tafsilât vermedim. Ben takip olunan bir hattı hareketin, müsmir ve faydalı olan bir hareketin, behemehal lehdarı ve aleyhtarı olmasını tabîi addedenlerdenim. Bir hareketin müttefikan lehtarı veya müttefikan aleyhtarı olur şeklim ender addederim. Fakat muayyen bir hedefe yürüyen ve muayyen bir hatta teveccüh eden bir adamın eğer sinei millette leh tarlan ekseriyeti katiyeyi haiz iseler, o hattı hareket takip olunacak demektir. Ekalliyete iseler diğer fikir yürüyecek demektir. Bunun için herhangi bir iltibasa mahal kalmayacak surette vuzuhla idarei kelâm ettiğimi zannediyorum. Meclisi Âlinin tayini esami ile vereceği itimat kararı üzerine takip olunacak hattı hareket taayyün edecektir.”⁶⁸ Ali Fuat Paşa'nın, Fethi Bey'in isyan bölgesiyle ilgili yeterli önlemi almadığını mı iddia ediyorsunuz sorusuna, İsmet Paşa, Fethi Beyle kendisinin tartışmaya sokulmamasını, bunun bir faydasının olmadığını, isyanın biran önce sonlandırılması için her türlü hukuki ve askeri önlemin alınması gerektiğini, bu konuda hükümetinin kararlı olduğunu vurgulamıştır.⁶⁹

Aynı gün İsmet Paşa Tahrî-i Sükûn Kanunuyla ilgili önergesini Mecliste okudu; “Ahval ve hadisatı fevkaladei ahirenin gösterdiği lüzum ve memleket dahilinde emniyet ve asayiş huzur ve Sükûnu ve nizamı içtimaiyi ihlal edecek irticakarane ve ihtilalkarane hareket ve teşebbüsata ve ifsadata karşı icap eden tedabiri ittihaz ile Türkiye Cumhuriyetinin nüfuz ve kudretini takviye ve inkılabın esasatını tarsin ve masum halkı ızrar ve idlal eden mütecasirlerin süratle takip ve tenkili maksadiyle icra Vekilleri Heyetinin 4 Mart 1341 tarihli içtimaında karara iktiran eden işbu la-yihanın iktisabı kanuniyeti için Meclisi Alinin nazarı tasvip ve tasdikine arzına müsaade buyurulmasını rica ederim.”⁷⁰

4 Mart 1341

Başvekil

İsmet

Önergeye göre;

Madde 1-İrtica ve isyana⁷¹ ve memleketin nizamı içtimaisini ve huzur ve Sükûnunu ve emniyet ve asayişini ihlale bais bilumum teşkilat ve tahrikat ve teşvikat ve teşebbusat ve neşriyatı Hükümet, Reısicumhurun tasdiki ile resen ve idareten men'e mezundur. İşbu efal erbabının Hükümet İstiklal Mahkemesine tevdi edebilir.

Madde 2-İşbu kanun tarihi neşrinden itibaren iki sene müddetle meriyül icra-

⁶⁸ TBMM, ZC. C. 15, D. 2, İ. 69, s. 128.

⁶⁹ TBMM, ZC. C. 15, D. 2, İ. 69, s. 128.

⁷⁰ TBMM, ZC. C. 15, D. 2, İ. 69, s. 131. *İsmet İnönü'nün TBMM'deki Konuşmaları 1920-1973*, Birinci Cilt (1920-1938), TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, Ankara 1992, s. 217.

⁷¹ Madde metninde geçen “irtica ve isyan” kelimelerinin adliye encümeninde görüşülürken “irticaa ve isyana” şeklinde kabul edildiği meclis görüşmelerinin başlangıcında Karesi mebusu Ahmet Süreyya Bey tarafından açıklanmış başkanlık tarafından ibare düzeltildikten sonra görüşmelere geçilmiştir. TBMM, ZC. C. 15, D. 2, İ. 69, s. 132.

dır.

Madde 3-İşbu kanunun tatbikine İcra Vekilleri Heyeti memurdur.⁷²

Kanun tasarısı Mecliste büyük tartışmalara yol açtı.⁷³ Muhalefet, daha önceki sıkı yönetim ilanının ve Hiyanet-i Vataniye Kanunu'na olumlu yaklaşmışken Takrîr-i Sükûn Kanun tasarısına tepki gösterdi. Muhalefetin bu iki olaya karşı aldığı farklı tutum, sıkı yönetimin kurallarının yalnızca ülkenin doğusunda uygulanmasından ve Hiyanet-i Vataniye Kanunu değişikliğinin (hatırlanacağı gibi, dinin siyasal amaçlı kullanımına atıfta bulunuyordu) kendilerine karşı kullanılacağını henüz tasavvur bile edememelerinden kaynaklanmış olmalıdır. Öte yandan, Takrîr-i Sükûn Kanunu, hükümete iki yıllık bir süre için ülkenin her yanında geçerli, sınırsız yetkiler vermek-teydi. Kanun Hükümete iki yıl boyunca dilediği her şeyi yapması için tam bir özgür-lük verdiği göz önüne alındığında, daha kapsamlı bir baskı ağının nasıl kurulabile-ceğini hayal etmek zordu. Tartışmada TCF adına birkaç kişi söz aldı. Zeki, Feridun Fikrî ve Vehbi Beyler, yasanın hakimiyet-i milliye temel ilkesini çiğnediğini ve bu yüz-den de anayasa aykırı olduğunu belirttiler.⁷⁴ Kazım Karabekir hükümetin gerekli gördüğü tüm yasal önlemleri destekleyebileceğini, ancak, milletin temel anayasal haklarını ayaklar altına almanın yanlış olduğunu söyledi.⁷⁵ Konuşması dışında bir kez daha söz aldığı da, basın özgürlüğü konusundaki kaygılarını dile getirerek, yasayı "elastiki" olarak nitelendirdi.⁷⁶ Rauf Bey, bir önceki hükümetin meclise sun-duğu bilgilerin, ayaklanmanın bölgesel ve Türkiye Cumhuriyeti için kesinlikle bir tehdit oluşturmayacak, önemsiz bir olay olduğunu mecliste söyleyerek açıkça tar-tışmayı geliştirdi.⁷⁷ Aslında bunun doğru olduğu söylenebilirdi, çünkü daha 26 Şu-bat'ta isyancılar, ele geçirdikleri tek önemli kent olan Elazığ'dan sürülüp çıkarıl-mışlardı.

Rauf Bey'in konuşmasının ardından söz alan Halis Turgut, hareketin Kürtçü ni-teliğine dikkat çekerek, bunun ayaklanmanın tüm ülkeye yayılmasını önleyecek bir etken olmasının altını çizdi. Ayrıca hükümete, sıkıyönetimi iki yıllığına ilan etmeler-i nin nedeninin, isyanın iki yıl süreceğini tahmin etmelerinden mi kaynaklandığını sordu.⁷⁸ Hükümet önergesi Recep Peker, Adliye vekili Mahmut Esat Bozkurt ve son olarak da bizzat İsmet tarafından savunuldu.⁷⁹ Savunmalarında onları Refik Koral-tan, Ali Saip, Tunalı Hilmi, Süreyya, Kılıç Ali ve İlyas Sami destekledi.⁸⁰ Sonunda ya-

⁷² TBMM, ZC. C. 15, D. 2, İ. 69, s. 131.

⁷³ İsmail Göldaş, *Takrîr-i Sükûn Görüşmeleri*, Belge Yayınları, İstanbul 1997, s. 426-469.

⁷⁴ TBMM, ZC, D. 2, C. 15, İ. 69. s. 131-149.

⁷⁵ TBMM, ZC, D. 2, C. 15, İ. 69. s. 134-135.

⁷⁶ TBMM, ZC, D. 2, C. 15, İ. 69. s. 145.

⁷⁷ TBMM, ZC, D. 2, C. 15, İ. 69. s. 135-136.

⁷⁸ TBMM, ZC, D. 2, C. 15, İ. 69. s. 135-136. ; Zürcher, a. g. e, s. 121-123.

⁷⁹ *İsmet İnönü'nün TBMM'deki Konuşmaları*, s. 218-219.

⁸⁰ TBMM, ZC, D. 2, C. 15, İ. 69. s. 131-149.

sa 22'ye karşı 122 oyla kabul edildi.⁸¹ Tahrîr-i Sükûn Kanunu'nun kabul edilmesinden hemen sonra Meclis başkanlığına verilen başvekalet tezkeresinde muhalefetin itirazına rağmen, iki İstiklal Mahkemesinin kurulması da kabul edildi.⁸² Ardından, Mustafa Kemal'in yakın takipçileri olarak tanınan bir dizi aşırı uca mensup mebus mahkeme üyeliklerine seçildi.⁸³ Bu iki İstiklal Mahkemesinden biri İsyân Mıntıkası İstiklal Mahkemesi(Şark İstiklal Mahkemesi) , diğeri de Ankara İstiklal Mahkemesidir. Mahkeme üyeliklerine gelince;

İsyân Mıntıkası İstiklal Mahkemesi:

Başkan: Mazhar Müfit (Kansu-Denizli), 97/117 oyla

Savcı: Süreyya (Örgeevren-Karesi), 124/146 oyla

Üye: Ali Saip (Ursavaş- Urfa), 123/146 oyla

Üye: Lütfi Müfit (Kırşehir), 125/146 oyla

Yedek: Avni Doğan (Bozok), 122/146 oyla

Ankara İstiklal Mahkemesi:

Başkan: Ali (Çetinkaya-Afyon), 124/146 oyla

Savcı: Necip Ali (Küçüka-Denizli), 126/149 oyla

Üye: Kılıç Ali (Gaziantep), 124/146 oyla

Üye: Ali (Zırh-Rize), 124/146 oyla

Yedek:Dr. Reşit Galip (Aydın), 124/146 oyla⁸⁴

7 Mart'ta ulusa, orduya ve devlet memurlarına yönelik bildiride, Mustafa Kemal'in desertlik yanlısı çizgiyi desteklediği ortaya çıkıyordu. Bu bildiri de yalnız orduyu ve devlet memurlarını tüm güçleriyle yasanın uygulanmasını sağlamaya ve halkı da bu yolda onları desteklemeye çağırıyor, aynı zamanda yasanın yalnız cezalandırmaya yönelik değil, caydırıcı önlem almayı amaçladığını da dile getiriyor-

⁸¹ TBMM, ZC, D. 2, C. 15, İ. 69. s. 149. ;Zürcher, a. g. e, s. 121-123. ; Aybars, a. g. e, s. 232.

⁸² TBMM, ZC, D. 2, C. 15, İ. 69. s. 149. "Türkiye Büyük Millet Meclisi Riyaseti Celilesine31 Temmuz 1338 tarihli İstiklal Mahkemesi Kanunu'nun birinci maddesinin bahsettiği salahiyyete binaen hükümetin hareketi askeriyeye mıntıkasında usulü dairesinde derhal bir İstiklal Mahkemesinin teşkil ve faaliyete iptidar eylemesini tahtı vücudda görmekte ve işbu mahkemece verilecek idam kararlarının dahi aynı kanunun beşinci maddesi mucibince ve vaziyetin müstaceliyet ve istisnaiyete binaen Meclisi Ali-ce tasdik edilmeksizin infazına müsaade eder. Bundan başka ahvali fevkaladeye binaen ilan olunan seferberliğin milletin ve Cumhuriyetin emniyetini muhil ve irticai propagandaların, teşebbüsat ve hareketinkavanini mahsusuna tebaan men'i ve tecziyesi esbabının da serian ikmalî maksadıyla ve aynı tarihli İstiklal Mahkemesi Kanununun birinci maddesi mucibince idam kararları Meclisi Alice tasvip edilmek ve merkezi Ankara'da olmak ve dairei kazası hareketi askeriyeye mıntıkası haricindeki vilayata şamil bulunmak üzere derhal ikinci bir İstiklal mahkemesinin teşkiline müsaade buyurulmasını teklif ve rica ederim efendim. Başşvekil İsmet".

⁸³ Zürcher, a. g. e, s. 123.

⁸⁴ Tunçay,a. g. e, s. 142. ; Aybars, a. g. e, s. 234.

du.⁸⁵

Takrîr-i Sükûn Kanunu'nun ilk uygulaması, hükümetin bu yasaya dayanarak hemen 6 Mart 1925 günü, İstanbul'da çıkmakta olan *Tevhid-i Efkâr, İstiklal, Son Telgraf, Aydınlık, Orak Çekiç* ve *Sebilürreşat* adlı gazete ve dergileri kapatması olmuştur.⁸⁶ Gazete ve dergilerin kapatılması, gazetelerde manşetten duyurulmuştur.⁸⁷ İsmet Paşa kabinesinin kurulmasıyla birlikte, olağanüstü koşullar nedeniyle, yürütme organının gerçek yöneticisi durumunda görülen Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Paşa, bu yasaklama kararının ertesi günü, basında Cumhuriyete karşı yapılan yayınların şiddetle kovuşturulup önleneyeceğini açıklamıştır.⁸⁸ Gazete ve dergilerin kapatılmasının yanı sıra bazı gazeteciler de İstiklal Mahkemelerinde yargılanmışlar ve tutuklanmışlardır. Bu arada sola yönelik takibatlar yapılmış, sol yayın yapan gazete ve gazeteciler de düzen bozuculukla suçlanmışlar ve tutuklanmışlardır.⁸⁹ Bu süreçte hükümet yanlısı basın da sertlik yanlısı bir tutum sergilediğini söylemek mümkündür.

Tutuklamalarla ilgili olarak başbakan İsmet Paşa Samsun'da şunları söylüyordu; "*Büyük Millet Meclisi'nin kanunlarına karşı gelenler hemen cezalandırılırlar ve Millet Meclisi'nin kanunlarından yakalarını kurtaramazlar. Hükümet suçları izleyecek ve sahiplerini cezalandıracaktır.*"⁹⁰ Şeyh Sait İsyanı sebebiyle çıkarılan Takrîr-i Sükûn Kanununa dayanılarak sürdürülen sert tutumun TBMM'nde temsilcileri bulunan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'na da gösterileceği, hükümete yakın gazetelerin ve hükümetin açıklamalarından anlaşılıyordu.⁹¹ Şark İstiklal Mahkemesinde, ayaklanmayı dolaylı olarak kışkırtmak suçlamasıyla yargılananlar arasında, TCF Urfa katib-i mesulü emekli yarbay Fethi Bey de vardı. Bu zatın duruşmasında, partisini suçlayarak herhangi bir kanıt meydana çıkarılamamasına karşın, kendisi 5 yıl hapse mahkum edildikten sonra; Mahkeme 25 Mayıs 1925'te, görev bölgesi içindeki bütün TCF şubelerini kapatma kararını vermiştir. Bu arada, fırka yöneticilerinin kamuoyu önünde örgütlerini savunmaya çalışmaları bir işe yaramamış, bu partinin programındaki "*dinsel düşünce ve inançlara saygı*" ilkesinin bütün karşıdevrimcilere bir çağrı niteliği taşıdığını diline dolayan hükümet yanlısı basının sert

⁸⁵ Zürcher, a. g. e, s. 123. ; Aybars, a. g. e, s. 234.

⁸⁶ Bir ay sonra, Hüseyin Cahit Bey'in başyazarı olduğu *Tanin* de onlara katıldı. Hüseyin Cahit (Yalçın) ünlü bir İTC üyesi ve sıkı bir Ankara hükümeti muhalifiydi. 11 Ağustos 1925'te listeye, Ahmet Emin (Yalman) yönetimindeki *Vatan* da eklendi. Kapatılan diğer bazı gazeteler ise şunlardı: *Yoldaş, Presse du Soir, Resimli Ay, Millet, Sada-yı Hak, Doğru Söz, Kahkaha, Tok Söz, İstikbal* ve *Sayha*. Ortada büyük gazete olarak hükümet yanlısı *Hakimiyet-i Milliye* ile *Cumhuriyet* kaldı. Özöglü, a. g. e. , s. 145.

⁸⁷ *Vakit*, 7 Mart 1341/1925, s. 1. ; *Akşam*, 7 Mart 1341/1925, s. 1. ; *Vatan*, 7 Mart 1341/1925, s. 1.

⁸⁸ Tunçay, a. g. e, s. 142-143.

⁸⁹ Çavdar, a. g. e, s. 280-282. bkz. Tunçay, a. g. e, s. 142-146.

⁹⁰ Çavdar, a. g. e, s. 281. Ayrıca bkz. Aybars, a. g. e, s. 240.

⁹¹ Goloğlu, a. g. e, s. 147-148.

tepkileriyle karşılanmıştır.

Ankara İstiklal Mahkemesinde de dini siyasete alet ettikleri gerekçesiyle yargılanan Salih Baço ve arkadaşları hakkındaki dava dolayısıyla, yine 1925 Nisan ayında bu partinin İstanbul'daki Çağaloğlu merkez şubesi ile bütün öteki şubelerinde arama yapılmasına karar verilmiş, bu arama sonucunda Ankara İstiklal Mahkemesine çuvallarla evrak gönderilmiştir. Bu mahkeme, söz konusu davanın sanıklarının 5-15 yıl kürek, müebbet hapis gibi cezalara çarpıtan kararında, TCF programındaki “*efkar ve itikadat-ı diniyeye hürmetkar*” olma ilkesiyle gericiliğin kışkırtıldığına kanıtlandığını kabul ederek gereğinin yapılması için hükümetin dikkatini çekmiştir. Ali Fuat Cebesoy anılarında, daha Tahrî-i Sükûn Kanunu çıkmadan önce, Başvekil Fethi Bey'in muhalefet fırkası ileri gelenlerine –belli ki, Reis-i Cumhuriyet'ten aldığı bir talimat uyarınca- kendi kendilerini feshetmelerini önerdiğini, fakat bunu kabul etmediklerini yazıyor. Bu kere, gerek ayaklanma bölgesi gerekse Ankara İstiklal Mahkemelerinde görülen bazı davalarla TCF üyelerinin ilişkilendirilmesi, hükümete 3 Haziran 1925 günü toplantısında Tahrî-i Sükûn Kanununa dayanarak bu partiyi yasaklama olanağını vermiştir.⁹² Ali Fuat Paşa ise bir açıklama yaparak, partisinin irtica ya da gizli faaliyetlerle hiçbir ilgisinin bulunmadığını vurgulayarak, partinin yasalar çerçevesinde etkinlik göstermeye devam edeceğini söylemiştir.⁹³ Muhalefetin zaman zaman uzlaşmacı tavrına karşın, hükümet ve basının sert tavırları, muhalefet partisinin de kapatılacağı görüşünü güçlendiriyordu. Nitekim hükümet, İstiklal Mahkemelerinin hazırladığı raporları da göz önünde bulundurarak, Tahrî-i Sükûn Kanununun kendisine verdiği yetkiye dayanarak, 3 Haziran 1925'de Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının kapatılmasına karar verdi.⁹⁴

Parti'nin kapatılmasıyla ilgili kararnamede, Ankara İstiklal Mahkemesi'nce yapılan araştırma sonucunda, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın İstanbul'daki bazı görevlilerinin Parti programında bulunan “*Efkâr ve itikad-ı diniyeye hürmetkar olmak*” hükmünü, kamuoyunu ve gericiliği kışkırtmak için, Diyarbakır'daki yargılamalarda da Parti'nin resmi görevlilerinin Parti programındaki aynı maddeyi, memleketi dinsizlikten kurtarmak için bir propaganda aracı olarak kullandıklarının sabit olduğu belirtiliyor, İstiklal Mahkemesi'nin kendisine verdiği yetkiye dayanarak, bölgesindeki Terakkiperver Cumhuriyet Partisi şubelerini kapattığı hatırlatılıyordu. Devamlı, çeşitli illerden gelen ihbarlardan da, Parti'nin programında bulunan bilinen esasları, dini politikaya alet etmek için kullandıkları, Ankara İstiklal Mahkemesi'ndeki yargılamaların Vahdeddin'in çevresinde bulunan vatan hainlerinin Avrupa'da kurdukları merkezlerde, ülke içinde “*Hürriyet ve İtilaf*” devrinden kalma boz-

⁹² Tunçay, a. g. e, s. 147.

⁹³ Zürcher, a. g. e, s. 127.

⁹⁴ Yeşil, a. g. e, s. 385.

gunculardan geniş bir gerici örgüt kurduklarının kesinlikle anlaşılmasından sonra; bu durumda dini politikaya alet eden bir parti olduğu için Terakkiperver Parti'nin çalışmalarına Hükümet'çe izin verilemeyeceği belirtildikten sonra "*Takrîr-i Sükûn Kanunu*"nun hükümlerine göre, "*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*"nın bütün şubelerinin Hükümet kararıyla kapatıldığı ve ilgili devlet memurları tarafından, kapatma işleminin uygulanacağı bildiriliyordu. Partiyeye üye olan bazı kimselerin dini politikaya alet ederek propaganda yaptıkları ve bu propagandanın Şeyh Sait ayaklanmasında önemli etkisi olduğu gerekçesiyle alınmış olan bu karar, Reis-i Cumhur tarafından onaylandıktan sonra yürürlüğe girdi.⁹⁵ Böylece Türkiye Cumhuriyet'in ilk muhalefet Partisi kapatılmış oldu. Oysa Türkiye'nin çok partili demokrasiye geçiş sürecinde önemli bir fırsat ortaya çıkmıştı.

1925-1926 yılları Türkiye'nin en buhranlı dönemi olmuştu. Takrîr-i Sükûn Kanunu ve İstiklal Mahkemelerinin sürmekte olan çalışmaları, Şeyh Sait ayaklanmasının yarattığı ortam, inkılap hareketinin güçlenmesi, Terakkiperver Parti'nin kapatılışı, Şapka Kanunu ve ona karşı girişilen hareketler ve diğer olaylar ülkenin sosyal yapısını çok etkilemişti.⁹⁶

1926'da TBMM Birinci Dönem Lazistan mebusu Ziya Hurşit ve arkadaşları tarafından Reis-i Cumhur Mustafa Kemal Paşa'ya karşı suikast teşebbüsünde bulunuldu. Teşebbüste yer alanlardan Giritli Şevki'nin 17 Haziran 1926'da yaptığı ihbar üzerine, suikast girişimi ortaya çıkarıldı. Ziya Hurşit'in önderliğinde bu teşebbüse katılan Çopur Hilmi, Laz İsmail, Gürcü Yusuf, ihbardan sonra ele geçirildiler. Suikast girişiminin hedefi Mustafa Kemal Paşaydı. Ancak Cumhuriyete, anayasaya ve hükümete karşı bir hareket olarak değerlendirildi. Ziya Hurşit, amacının sadece suikast yapmak olduğunu belirterek, diğer suçlamaları reddetti. Mustafa Kemal de suikast girişimini cumhuriyet'e yönelik bir hareket olarak görüyordu.⁹⁷ Olay cumhuriyet karşıtı bir hareket olarak algılanınca soruşturmaların seyri de değişti. Duruşmalar başlamadan önce ilginç olan, İsyân mıntıkası İstiklal Mahkemesi üyelerinin "*22 Haziranda yolladıkları telgrafla, suçluların içinde mebusların da bulunduğuna değinerek, böyle alçaklar varsa, derhal dokunulmazlıklarının kaldırılması için Meclisin toplantıya çağrılmasını*" istemeleridir. Oysa olaya el koyan öteki İstiklal Mahkemesi, hiç böyle bir gereksinim duymaksızın, şüphe üzerine "*suçüstü*" bahanesiyle eski TCF milletvekillerini tutuklatmaya başlamıştır bile. Başvekil, tutuklanan Kazım Karabekir Paşa'yı serbest bıraktıncaya, bu kere Ankara İstiklal Mahkemesi onu da tutuklatmaya kalkmış, ancak Reis-i Cumhur'un araya girmesiyle, başvekil mahkemece alınan önlemlere boyun eğerek

⁹⁵ Aybars, a. g. e. s. 307.

⁹⁶ Aybars, a. g. e. s. 357.

⁹⁷ Güz, a. g. e. , s. 202-203.

kendini kurtarabilmiştir.⁹⁸

Ankara İstiklal Mahkemesi 26 Haziranda İzmir'de çoğunluğu milletvekili olan 49 tutuklu sanığı yargılamaya başlamıştır. Bu sanıklardan sanıktan mahkemeye çıkarılanlar üç gruptu: (1) suikast düzenleyicileri, (2) onlarla ilişkili ve ilişkisiz eski TCF'liler ve (3) daha eski İttihatçılar. Bunlardan ilk iki grup, 13 Temmuz günü verilen kararda ayıklanmış, İttihatçıların davasıysa Ankara'ya ertelenmiştir. Suikast davasının son kararında, 13'ü vicahen(yüzüne karşı), 2'si gıyaben (Kara Kemal ile Abdülkadir) olmak üzere 15 kişi idama mahkum edilmiştir.⁹⁹ Yargılama süresince İttihatçılara 1908'den sonraki bütün eylemleri hakkında sorular yöneltilmiştir. Yargılamalar sonucunda verilen kararlarla İttihatçılar tamamen susturulmuş, eski TCF üyelerine de büyük bir gözdağı verilmiştir.

İstiklal Mahkemelerinin aldığı kararlar günümüzde dahi tartışılmaya devam etmektedir. Bu konuda Ergün Aybars'ın değerlendirmesi şu yöndedir:

*“İstiklal Mahkemelerini eleştirenlerin dayanak noktaları, olağan demokratik yargı organı ile kıyaslamak olmaktadır. İstiklal Mahkemelerinin olağanüstü şartlar içinde, olağanüstü yetkilerle çalışan inkılap mahkemeleri olduklarını göz önüne almadan duygusal bir yaklaşımla ele almak, bizi şüphesiz yanlış bir sonuca götürür. Delil ihtiyacı ve temyizi olmayan, vicdani kanaatine göre karar verme yetkisi bulunan ve kararları derhal uygulanan, tüm asker ve sivil görevlilere emir verme yetkisiyle çalışan İstiklal Mahkemelerinin verdiği kararlarda Türk İnkılâbının gerçekleştiği olağanüstü şartların etkisi bulunduğu şüphesizdir. Suikast olayında suçlu bulunan birçok kişinin, hukuk mahkemelerinde delil yetersizliğinden serbest kalabileceklerini bilmek, görüşümüzü açıklamakta yararlı olur”.*¹⁰⁰ Mete Tunçay ise İstiklal mahkemeleri için şu değerlendirmeyi yapıyor:

“İstiklal Mahkemelerinin adaletin gereklerine ve hukukun genel ilkelerine uygun olmasalar bile, hiç değilse bir yasaya dayanarak ve bir parlamento kararıyla kurulmuş olmaları bakımından, biçimce yasal oldukları savunulabilir. Ama, gerçekte olup bitenlere bakılınca, bu sınırlı anlamdaki yasallık bile kuşkulu bir duruma düşmektedir”. Şark İstiklal Mahkemesinde Savcı Süreyya Bey ile tartışırken, üyelerden Lütfi Müfit Bey'in *“Bizim belli, milli bir amacımız vardır. Ona varmak için arasına kanunun üstüne de çıkarız”* demesi egemen anlayışı yansıtmaktadır.¹⁰¹ Mete Tunçay, Ergün Aybars'ın yukarıdaki yorumuna da atıfta bulunarak eleştirmektedir.¹⁰² Mustafa Kemal Paşa, Tahrî-i Sükûn Kanunu ve İstiklal Mahkemeleri hak-

⁹⁸ Bu tutuklamalar İstiklal Mahkemelerinin ne kadar pervasızca hareket ettiklerinin bir göstergesidir.

⁹⁹ Mete Tunçay, a. g. e, s. 161-163. Ayrıca bkz. Aybars, a. g. e.s. 384-396.

¹⁰⁰ Aybars, a. g. e, s. 396.

¹⁰¹ Bu söylem yeni Türkiye devletinin çağdaş hukuk devleti olma yolunda ne kadar eksik kaldığının bir göstergesidir.

¹⁰² Tunçay, a. g. e, s. 169.

kında şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

“Saygıdeğer efendiler, durumun ciddileşmesi üzerine, hükümetçe olağanüstü tedbirler alınması gerektiği yolundaki görüşümüzü ilk defa ortaya koyduğumuz zaman, bunu iyi karşılamayanlar vardı. Takrîr-i Sükûn Kanunu’nu ve İstiklal Mahkemeleri’ni bir baskı vasıtası olarak kullanacağımız düşüncesini ortaya atanlar ve bu düşünceyi benimsetmeye çalışanlar oldu. Şüphe yok ki, zaman ve olaylar, bu nefret verici düşünceyi aşılamaaya çalışanları, elbette utanılacak bir duruma düşürmüştür. Biz alınan fakat kanuni olan bu olağanüstü tedbirleri, hiçbir zaman ve hiçbir şekilde kanunun üstüne çıkmak için bir vasıta olarak kullanmadık. Aksin, memlekette huzur ve güvenliği sağlamak için uyguladık. Biz o tedbirleri, milletin medeni ve sosyal alandaki gelişmesinde yararlı kıldık.

Efendiler, aldığımız olağanüstü tedbirlerin uygulanmasına gerek kalmadığı görüldükçe, onların uygulamadan kaldırılmasında tereddüt edilmemiştir. Nitekim, İstiklal Mahkemeleri, zamanında kaldırıldığı gibi, Takrîr-i Sükûn Kanunu da yürürlük süresinin sonunda, yeniden Büyük Millet Meclisi’nin incelemesine sunuldu. Meclis, Kanunun bir süre daha yürürlükte kalmasını gerekli bulmuşsa, elbette, bu milletin ve Cumhuriyet’in yüksek yararları içindir. Yüce Meclis’in elimize istibdat vasıtası verme gayesi güderek böyle bir karar aldığı düşünülebilir mi?

Efendiler, Takrîr-i Sükûn Kanunu’nun yürürlükte ve İstiklal Mahkemeleri’nin faaliyette bulunduğu süre içinde yapılan işleri göz önüne getirecek olursanız, Meclisin ve milletin güven ve itimatının tamamen yerinde kullanılmış olduğu kendiliğinden anlaşılır. Memlekette çıkarılan büyük isyan ve hazırlanan suikast tertipleri bastırılarak sağlanan güvenlik ve huzur, elbette bütün milletçe memnurlukla karşılanmıştır. ¹⁰³ Demek suretiyle, Takrîr-i Sükûn Kanunu ve İstiklal Mahkemeleri hakkındaki görüşlerini özetlemiştir.

İstiklal Mahkemelerinin görev süresi 7 Mart 1927’de sona ermiştir. Takrîr-i Sükûn Kanunu ise, İstiklal Mahkemelerinin sona ermelerinden sonra iki yıl daha yürürlükte kalmış, ama bu süre içinde hemen hemen hiç kullanılmamıştır.

İstiklal Mahkemelerinde görülen davaları, 1925 Takrîr-i Sükûn kanunuyla ortaya çıkan sürecin bir devamı olarak görmek mümkündür. Davalar ve verilen kararlar her türlü muhalefetinsusturulmasında son aşamadır. Bu süreçte, yalnızca Meclisteki muhalefet tecrit edilmekle kalmamış, solcu ve İslamcı basın da yer aldığı her türlü muhalif düşünce bertaraf edilmiştir.¹⁰⁴ Böylece Mustafa Kemal ve iktidar sahiplerinin önünde kendilerini engelleyici hiçbir unsur kalmamıştır.

¹⁰³ Kemal Atatürk, *Nutuk*, s. 605.

¹⁰⁴ Şeyh Sait İsyanıyla TCF, İzmir suikast teşebbüsüyle de eski İttihatçılar ilişkilendirilmiştir.

SONUÇ

Tahrir-i Sükûn Kanunu'nun kabulü ve İstiklal Mahkemelerinin kurulması Türk demokrasi tarihinde bir dönüm noktasıdır. Aşırı sertlik dönemine geçişin temelleri Tahrir-i Sükûn Kanunu ve İstiklal Mahkemeleri ile atılmıştır.

Tahrir-i Sükûn Kanunu, meydana getirdiği sonuçlar bakımından alelade bir kanunu değil, bir dönemi işaret etmektedir. Bu dönemde siyasal muhalefetin tamamen susturulduğu, muhalif basın ve yayın organlarının kapatıldığı, Kürt Bağımsızlık hareketinin bastırıldığı görülmektedir. Ayrıca 1926'daki İzmir Suikastı gerekçe gösterilerek, gayri sönükleşmiş bulunan "artık muhalefet" unsurları da ortadan kaldırılmıştır. Bu dönem 1927' de sona ermiş görünse de etkileri 1946'lara kadar devam etmiştir.

Aslında, Tahrir-i Sükûn Kanunu Şeyh Sait Ayaklanmasını bastırmak amacıyla çıkarılmıştır. Ancak bütün muhalif unsurlarında yok edilmesiyle bir taşla birkaç kuş vurulmuştur. Tahrir-i Sükûn Kanunu yeni kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti'ni korumanın getirdiği bir tedirginliğin sonucudur. Bu tedirginlik aşırı bir hassasiyete yol açmış, Milli Mücadeleyi birlikte gerçekleştirmiş asker ve sivil devlet adamlarını birbirine küstürmekle kalmamış, zaman zaman bu kişilerin birbirlerine karşı düşmanca bir tutum takınmalarına da neden olmuştur.

Tahrir-i Sükûn dönemi demokratik bir anlayış yerine, şiddet politikasının ön planı çıktığı bir dönem olmuştur. Cumhuriyet'in kurucuları, devleti ve rejimi koruma konusunda samimi davranmışlar, ancak muhalif düşünceye, aşırı bir tepki göstermişlerdir. Bu durum, Türkiye'de çok partili demokrasiye geçişi geciktirmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nde sosyal ve kültürel alanda birçok inkılap bu dönemde yapılmıştır. Ancak, bu inkılaplar zaman zaman bazı tepkilere yol açmıştır. Tepkilerin önlenmesinde İstiklal Mahkemelerinin rolü çok önemlidir. İstiklal Mahkemelerin verdiği bazı kararlar, bugünden bakıldığında şüphesiz ki tartışılabilir kararlardır. Fakat zamanın şartları göz önünde bulundurulduğunda alınan kararların konjektüre uygun olduğu görülmektedir.

Tahrir-i Sükûn Kanunuyla Tek Partili Cumhuriyeti'nin temelleri atılmıştır. Tek Partili dönemde İnkılaplar, yukarıdan aşağıya doğru gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Müsamaha ve sabır yerine katı ve aceleci bir tutum sergilenmiştir. Tahrir-i Sükûn dönemi, Cumhuriyeti kuran asker ve sivil siyasal elitin iktidar mücadelesine dönüştürdüğü bir dönem olarak ta nitelendirilebilir. Bu mücadeleden Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşları galip çıkmışlardır. Tahrir-i Sükûn dönemini, Kemalizm ideolojisine kaynaklık eden bir dönem olarak da görmek mümkündür.

Tahrir-i Sükûn Kanunu'nun çıkarılması ve İstiklal Mahkemelerinin kurulması sonucunda gerçekleştirilen uygulamalar, Türkiye'de çok partili demokratik hayata

geçişini geciktirmiştir. Eğer muhalif unsurlara biraz daha sabır gösterilebilseydi, Türk demokrasisi daha da ileri gidebilirdi.

Kaynaklar:

1-RESMİ YAYINLAR

- » a. TBMM Zabıt Cerideleri
- » b. Resmi Ceride

2-GAZETELER

- » Cumhuriyet
- » İkdam
- » Tevhid-İ Efkâr
- » Vatan

3-ARAŞTIRMA VE İNCELEMELER

- » Ahmad, Feroz, (2005), *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, (çev. Yavuz Alagon), Kaynak Yayınları, İstanbul.
- » Akşin, Sina, (2001), *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi*, İmaj Yayıncılık, Ankara.
- » Akyol, Taha, (2012), *Atatürk'ün İhtilal Hukuku*, Doğan Kitap, İstanbul.
- » ATASE, (1972), *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar*, Ankara.
- » Atatürk, Kemal, (2006), *Nutuk* (Yay. Haz. Zeynep Korkmaz) 1919-1927, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.
- » Aybars, Ergün, (1998), *İstiklal Mahkemeleri*, Milliyet Yayınları, İstanbul.
- » Aydemir, Şevket Süreyya, (2001), *Tek Adam*, III. Cilt, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- » Çavdar, Tevfik, (1999), *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*, İmge Kitabevi, Ankara.
- » Goloğlu, Mahmut, (2006), *Devrimler ve Tepkileri (1924-1930)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006.
- » Göldaş, İsmail, (1997), *Takrîr-i Sükûn Görüşmeleri*, Belge Yayınları, İstanbul.
- » Güz, Nurettin, (1991), *Türkiye'de Basın-İktidar İlişkileri (1920-1927)*, Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- » İnönü, İsmet, (2006), *Hatıralar*, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- » *İsmet İnönü'nün TBMM'deki Konuşmaları 1920-1973, Birinci Cilt (1920-1938)*, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, Ankara 1992.
- » Kandemir, (1955), *Feridun, İzmir Suikastının İç Yüzü*, C. I, İstanbul.
- » Karal, Enver Ziya, (1945), *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi, 1919-1944*, İstanbul.
- » Kinross, Lord, (1994), *Atatürk: Bir Milletten Yeniden Doğuşu*, Altın Kitaplar, İstanbul.
- » Köker, Levent, (2000), *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- » Kutlu, Hakan, (2007), "Şark İstiklal Mahkemesinde 1925-1927 Döneminde Takrîr-i Sükûn Kanununun Uygulanması", İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dili, Yüksek Lisans Tezi, Malatya.
- » Kürkçüoğlu, Ömer, (2006), *Mondros'tan Musul'a Türk-İngiliz İlişkileri*, İmaj Yayınevi, Ankara.
- » Lewis, Bernard, (1991), *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (çev. Metin Kıratlı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- » Mumcu, Ahmet, (1996), *Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi*, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- » Okyar, Fethi, (1980), *Üç Devirde Bir Adam*, (Haz. Cemal Kutay, Tercüman Yayınları, İstanbul.
- » Öke, Mim Kemal, (2005), *Hilafet Hareketleri*, 3. Baskı, İrfan Yayınları, İstanbul.
- » Örgüven, Ahmet Süreyya, (2002), *Şeyh Said İsyanı ve Şark İstiklal Mahkemesi*, Temel Yayınları, İstanbul.
- » Öz, Esat, (1992), *Türkiye'de Tek Parti Yönetimi ve Siyasal Katılım*, Gündoğan Yayınları, Ankara.
- » Özoğlu, Hakan, (2011), *Cumhuriyet'in Kuruluşunda İktidar Kavgası*, (Çev. Zuhal Bilgin), Kitap Yayınevi, İstanbul.
- » Soyak, Hasan Rıza, (2008), *Atatürk'ten Anılar*, 5. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- » Toker, Metin, (1968), *Şeyh Said ve İsyanı*, Akis Yayınları, Ankara.
- » Tunaya, (1952), *Tarık Zafer, Türkiye'de Siyasi Partiler, 1859-1952*, Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul.

-
- » Tunçay, Mete, (1992), *Türkiye Cumhuriyet'inde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması(1923-1931)*, Cem Yayınevi, İstanbul.
 - » Yalçın, Durmuş ve Diğerleri (Komisyon), (2004), *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, C. II, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.
 - » Yalman, Ahmet Emin, (1970), *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*, C. III. , Rey Yayınları, İstanbul.
 - » Yetkin, Çetin, (1983), *Türkiye'de Tek Parti Yönetimi*, Altın Kitaplar, İstanbul.
 - » Yök Komisyon, (1997), *Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi(Atatürkçülük)*, YÖK Yayınları, Ankara.
 - » Zürcher,Erik Jan, (2003), *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

“N. A. BERDYAYEV, I.E. MUNIE (DVA OPITA POSTROENIYA PERSONALİSTİÇESKİH FİLOSOFIGİ)”*

PERSONALİZMİN İKİ KURUCUSU N. A. BERDİYAEV VE EMMANUEL MOUNIER

A. V. Gorohov**/Çev. :Kasım MOMİNOV***

N. A. Berdiyayev'in felsefi mirasının XX. Yüzyıl Batı Avrupa felsefi akımlarına aktif bir şekilde etki etmiş olduğu hiç kimse için bir sır değildir. Varoluşçu felsefenin temsilcileri, felsefi antropoloji, Yeni Tomistler ve Personalistler ya Rus düşünürlerini yakından tanıyorlardı ya da kendi yaratıcı düşüncelerinde onların orijinal fikirlerinden yararlanıyorlardı. Berdiyayev'in eserlerinin birçok dile çevrilmiş olması, onu Avrupa'nın felsefi hayatında etkili kıldığı gibi felsefe aleminde de Rus filozof figürünün önemini ortaya koymuştur. 90'lı yıllarda Berdiyayev çalışmaları ülkede yeniden gündeme gelerek okurların önemli ölçüde ilgi odağı haline gelmiştir. Berdiyayev'in eserleri üzerine yapılan araştırmalar çok ve çeşitli olmakla beraber çoğu zaman ilişkilidir. Örneğin P. P. Gaydenko filozofun düşüncelerini değerlendirmede Sovyet felsefesinin geleneksel eleştiri çerçevesinde kalarak tek taraflılıktan ve yaratıcılığa karşı önyargıdan kurtulamamıştır. Berdiyayev'in felsefi çizgisini gösteren ve onun

* “Veche” Journal Russkoy Filosofii i Kulturi, Sayı 19. – SPB. , 2009. ISSN 2073-5723 ss. 114-120

** San- Petersburg Devlet Üniversitesi Felsefe ve Siyaset Fakültesi.

*** Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi k. mominov@alparslan.edu.tr.

personalizminin içeriğini belirten düşüncesi şudur: “Romantizm, gnostizm ile birleşerek sağlıklı düşünce yokluğu, sağlam anlamı küçümsemek için ortaya çıkan her türlü gerçek kötülükleri reddeder” (Ventsel K. N: 144.)

O. D. Volokogonova'nın “N. A. Berdiyaev. Entelektüel Biyografisi” adlı araştırmasını ele alacak olursak yazar sadece Berdiyaev'in felsefi düşünce çizgisini değil aynı zamanda onun insani biyografisini de sistematik olarak incelemektedir. L. İ. Novikova ve İ. N. Sizemskaya “N. A. Berdiyaev'in Özgür Ruh Felsefesine Giriş” adlı çalışmalarında düşünürün özgür ruh felsefesini incelerken okurları Berdiyaev'in çelişkili felsefesiyle buluşturuyorlar. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki A. A. Ermecheva, İ. S. Vdovino ve L. G. Fedotova'nın araştırmaları Rus filozofu Berdiyaev'in özgürlük kavramlarına adanmıştır. Ne yazık ki bugüne kadar Berdiyaev'in felsefesini bir bütün olarak inceleyen araştırmalar bulunmamaktadır. Şimdilik araştırmacılar filozofun felsefi bakış açılarından sadece birkaç tanesini açıklamaktadırlar. Bunun dışında, Berdiyaev'in çağdaş felsefeye etkilerini inceleyen çalışmalar da bulunmamaktadır. Bu çalışmanın amacı Berdiyaev'in Fransız personalizmin lideri olan E. Mounier (1905-1950) üzerindeki etkilerini incelemek ve ortaya çıkartmaktır. Bunu yapmadan önce, Rus düşünürün felsefi personalizmini gözden geçirmek gerekir. Onun bu konudaki düşüncelerini Hıristiyan düşüncesi ve başka terminoloji ile sosyalist personalizmi üzerinden kısa başlıklar halinde açıklamaya çalışacağız.

Berdiyaev'e göre felsefenin en önemli problemi, kişilik ve toplum problemidir. Bunun için kişilik ve toplumun içeriğine dayanarak ve sadece bunun üzerinden düşünürün felsefi sistemini anlamak mümkündür; Berdiyaev'in kendisi de insan felsefesini bunun üzerine inşa edebileceğini ileri sürmektedir. Buna dayanarak Berdiyaev, kişiliği inkar eden, hatta onu yutan ya da öz-merkezci ve keyfi kişiliği en ücra köşesine kadar anlamasını sağlayan bütün felsefi akımlara negatif bakmaktadır. (Gaydenko P. P. 1998:17)

Kişilik varlıkta temellenmiştir ve sadece toplumla kendisini ortaya koyabilir. Berdiyaev'a göre ruh, can ve beden kendi başına var olamazlar. İnsan ve ondaki kişilik, canlı-bedensel ve ruhsal olan bu üçlünün sentezinden oluşmaktadır. İnsan varlığının bu dünyadaki trajedisi buna bağlıdır. Kişilik hiçbir zaman kendi başına uzun süre yalnız kalmaz. Çünkü yalnızlık onun için çekilmez olandır. Bunun için o her zaman başkasını aramak zorunda. Yalnızlıktan kurtuluş ancak objektifleşme ve aşkınlaşmakla mümkündür. Yani objektifleşme süreci kişiliğin ve sosyal varlığın kendi özüne derinleşmesidir. Toplumda kendini tanıtmakla kişilik kendi içsellik gücünü kaybedebilir ve toplumun önünde köle durumuna düşebilir. Berdiyaev toplum durumunun sadece totaliter devletlerde değil aynı zamanda kapitalist devletlerde de olduğunu söylemektedir. “Burjuva” fenomeni insanın komformist olduğunun açık örneğidir. Böylece personalizmin görevi insanın serbest bırakılması ve gururunun geri kazandırılmasında yatmaktadır. Bu da ancak toplumda ve bireyin kal-

binde (öncelikle) kişilikçi yani manevi-sosyalist devrimle mümkündür.

Bu yüzden Berdiyayev haklı olarak marksizm öğretisinde yatan humanist eğilimleri vurgulamaktadır. Fakat aynı zamanda “Personalizm ve Marksizm” adlı çalışmasında ciddi bir şekilde derin iktisadi konuları ve insanın özgürlüğünü, kişisel olmayan kararlarını eleştirir (Berdiyayev N. A. 1935: 3–191). Kişisel devrim, ilk önce her bir bireyin kendi maneviyatında, kendi iç dünyasında gerçekleşmelidir. Eğer bu gerçekleşirse o zaman devrimin sosyal yönü tanınmayacak bir şekilde sosyal varlığını olgunlaştırır. Geleneksel yani kişisel olamayan toplulukta insanın insana davranışı sadece bir çeşit ihtiyaçcını karşılamak içindir. Yeni bir toplum (persona) olarak insanın insana ilişkisinde “ben” olanın “sen” olana karşı sevgi ve kendini feda etme temelinde ifade kazanır. Böylece, personalist topluluk (communaute) bir yeni varoluş dünyasında “Biz” olarak var olur ki bununla önceki nesneleştirilen sosyal ilişkiler ortadan kalkıyor. Aynı zamanda şunu da belirtelim ki Berdiyayev’a göre personalist topluluk eskatolojiktir. Onun belirttiğine göre tarihin sonu gelir ve cennete benzeyen yenilenmiş ve aydınlanmış dünya şehri oluşur. Bundan dolayı Berdiyayev’ın personalist öğretisi umutsuzluktan çok daha umutludur (Berdiyayev. N. A. 1935:3–19). Diyalektiğin objektifliğinin ve deneyüstülüğünün tüm trajikliğini anlayarak Berdiyayev gelecek toplumun ruhani gelişme grafiğinin yukarıya doğru olduğunu göstermektedir. Bu yüzden çoğu araştırmacılar bu faktöre dayanarak Berdiyayev’ın felsefi mirasının ütopyikliği ve trajik karamsallığını fark etmişlerdir. Fakat buna bakmayarak Berdiyayev’ın personalist öğretisi kendi yönünde iyimser ve genel itibarıyla hümanistiktir.

Bir orijinal felsefi bakış açısı olarak Fransız personalizmi, yirmi yedili yaşlarda olan Emmanuel Mounierle “Esprit” dergisi çevresinde oluşmuştur. Derginin canlı kalmasında sadece filozoflar değil aynı zamanda yazarlar, ressamalar ve gazeteciler de emek sarfetmişlerdir. Kişilik problemi sadece derginin esas problemi değil aynı zamanda felsefi akımının önemli problemi olup, daha doğrusu Avrupa burjuva dünyasının yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde “insan krizinin” vurgulanmasıdır. Birlikte çalışma ve ortak araştırma yıllarında Mounier “Personalizmin Manifestosu” adlı çalışmasını yayınladı (1936). Bu çalışmada Mounier kişiliğin ve personalist topluluğun oluşturulması için yeni başlıklar altında felsefi anlamını ortaya koymaya çalıştı. Sonraki çalışmaları olan “Personalizm nedir?” ve “Personalizm”de bu konuları daha çok derinleştirmiş ve belirginleştirmiştir. Fransız personalizminin esas anahtar fikirlerini metinler halinde belirtelim.

Mounier’e göre personalizm oluşmuş bir akım değil, bir sistemden çok felsefi söylev eğilimidir. Bunun için personalizm çağdaş Avrupa felsefesinin yetiştirdiği çocuk değildir. Birçok kişisel problem XX. Yüzyılın çok daha öncesinde Sokrates, Pascal, Leibniz, Fichte, Kierkegaard, Dostoyevski, Marks, Bergson ve başka düşünürlerin çalışmalarında ele alınmıştır. Mounier’e göre personalizm bir öğreti olarak

“insan kişiliğinin onun gelişiminde temel dayanak oluşturan kolektif mekanizmaların ve maddi ihtiyaçların öncelikli olduğunu iddia eder “Böylece kişilik kavramı bütün personalizm öğretisinin merkezidir. Mounierkişiliği “kişilik, manevi bir varlık olarak kendi varlığında var olmayı bilen bir ben” olarak açıklar (Mounier E, 1999: 269).

Kişiliğin esas görevi diğer kişiliklerle ortak bir topluluk yaratmaktır. Mounier’e göre bu topluluk öyle bir topluluk halidir ki burada kişilik sadece üstün bir değer değil aynı zamanda birincil gerçektir de. Böylece personalist topluluk kişiliklerin kişiliğidir (Mounier E, 1999: 369).

Personalist topluluk nasıl mümkün olabilir? Bu soruya Mounier sonucunda onun gerçek olabileceği birçok çözüm önermektedir. “Personalizmin Manifestosu” adlı çalışmasında o “kişilik için yapılan devrim sadece kişilikle örtüşen araçları kullanabilir” olduğu vurguluyor (Mounier E, 1999:407).

Her bireyin maneviyatının üstünlüğü, boş hayallerden kurtularak düşününebilme ve konsantrasyon sağlamaktır. Aynı zamanda bu kolektif araçta olabilir yani personalist toplulukların oluşturduğu kemikleşmiş eski insani toplumların temeline dayanarak yenileri oluşturmaktır ki bunun etrafında gelecek medeniyetin ideolojisi ve değerleri gelişecektir. Hangi yöntemle yeni topluluk eskisinin yerine geçer? Böyle bir soruya Mounier’in iki farklı cevabı var. Birincisi: kişilik dünyası şiddeti kaldırıyor ve personalist gelişmişlik insan ilişkilerinde personalizmin doğal sürecini gösterir. İkincisi: Aynı zamanda “Sonuç olarak eğer biz düzensiz topluluğun yerine geçmek için yetiştik ise ve sadece şiddet (ve bu olanaklıdır) nihai başarı getirirse o zaman onu saymamak için hiçbir geçerli sebep olmaz” demektedir (Mounier E, 1999: 408).

Mounier ve arkadaşları hayatın diğer alanlarında personalist gelişiminin diğer mekanizmalarının grafiğini aşağıdaki gibi teklif etmektedirler: Çocukların personalist eğitimi; kadınların azad edilmesi; politikada çoğulcu yönetim; ekonomide kişiliğe kadar varan merkezden uzaklaşma; paradan daha çok emeğe değer vermek; kurumsal zorlama üzerinden özgürlük vb. Dolayısıyla Mounier tüm bunların sadece manevi değil aynı zamanda ekonomik devrime öncülük edeceğini ve “manevi devrimin iktisadi olacağı ve ya devrimin tamamen olmayacağını, iktisadi devrimin ya manevi olacağını ya da bu devrimin olmayacağını” ifade etmektedir (Mounier E, 1994). Öyle ki Fransız personalizminin temsilcilerinin tasarladıkları personalist fikirleri karşı düşüncelerden yoksun değildir. Aynı zamanda belirtelim ki bu felsefi akım sadece Vatikan’ın sosyal politikasını aktif bir şekilde etkilememiş bununla birlikte Avrupada öğrencilerin memnuniyetsizliklerinin sebebi olmuştur (Mounier E, 1999: 3-12).

Mounier’in çalışmalarını okuduğumuzda Berdiyaev’in felsefi düşüncelerinin

etkisi ortaya çıkmaktadır. Bu herşeyden önce Fransız filozofun kullandığı felsefi sisteminde belli oluyor. Bütün temel kavramlar, mesela kişilik, ruh, özgürlük ve toplum öğretisi Berdiyayev'in çalışmalarında var idi. Bunun dışında Berdiyayev kendisi de "Esprit" dergisinin gelişiminde faaliyet göstermiş, bu felsefi topluluğun oturumlarına da katılmış ve şahsen sadece Mounier ile değil diğer bütün dergi çalışanları ile de tanışıyor idi. Örneğin onun Klamare'de evini sık sık ziyaret eden P. Landsberg bunlardan birisidir. "Put" dergisinin 49. sayısında Berdiyayev Mounier'in "Personalist ve Herkesi Kapsayan Devrim" adlı kitabı hakkında pozitif yaklaşım sergilemeke birlikte genç bir Fransız entellektüelin faaliyetlerine onay vermiştir. Mounier'in birçok düşüncelerini onaylasa da Rus filozofu bazı personalist fikirlerinin tam işlenmemiş olduğunu belirtmekte idi. Mesela Berdiyayev, Mounier'in kişilik hakkında öğretisinin gelişmediğini belirterek " Mounier kişiliği o kadar çok toplumla birleştirmektedir ki, "ben" demekten vazgeçip "biz" demeyi tercih etmektedir. . . Onun toplumu bir kişilik olarak görmesi çok şüpheli geliyor. Kişiliğin insana değil de topluma ve sosyolojik bütün olarak kullanılması karmaşık bir problemdir" şeklinde düşüncelerini dile getirmiştir (N. A. Berdiyayev:1935. № 49: 90- 120).

Mounier'in personalist devrim anlayışı çoğu zaman Berdiyayev ile örtüşmektedir. Fakat onun gerçekleşmesinin kesin mekanizmalarını oluşturarak ona sosyal bir anlam yüklemektedir. Berdiyayev'de ise, tam tersine devrim ruhsal ve gerçek olmaktan ziyade ahiretseldir. Bu yüzden benim düşünceme göre, bu iki personalist düşünceye sahip filozofun bakışı birbirinden ayrılmaktadır. Buna örnek olarak Berdiyayev "Samapoznaniye/ Kendini Tanıma" adlı çalışmasında Fransız personalizmi hakkında kendi görüşlerini yazmaktadır: "Esprit" dergisinin çizgisi benim düşüncelerime daha yakın idi. Kurucu ve editörü Mounier çok aktif bir insan, fakat zayıf bir Katolik idi. Fakat "Esprit" yine de katolik temelli idi. Ancak dergi dini ve felsefi sorunlarla az ilgileniyordu, o sosyal ve politik sorunlara adanmıştı... "Esprit" hareketi hertürlü acımaya layıktı. Bu sadece entelektüallarla sınırlanmıştır ve onun sosyal etkisi az idi. " Personalist topluluğun oluşması için farklılıklar ve tutarsızlıklara bakmıyarak Berdiyayev ile Mounier arasında düşünce ortaklığının olduğunu ve Berdiyayev'in Mounier'efelsefi etkisini belirtmek gerekir. Mounier Berdiyayev'i düşünerekten şöyle yazmıştır: "Tasavvuf ile siyasetin sıkı birleşmesi, yoğun özgürlük hissi direkt sosyal dışlamaya bağlı,"insanın objektifleştirilmesi", para ve ekonomik dışlama-hepsi onda mevcuttur". Yukarıdaki açıklamadan da anlaşıldığı gibi Rus filozofu Fransız personalizminin oluşmasında önemli rol oynamıştır.

Kaynaklar:

- » Бердяев Н. А. Персонализм и марксизм // Путь. № 48. 1935. (Berdiyayev. N. A. , Personalizm & Marxizm // Put Путь. № 48. 1935.)
- » Бердяев Н. А. Самопознание. – Москва. , 1991. (Berdiyayev N. A. , Samopoznaniya. Moskova 1991).
- » Бердяева Л. Ю. Профессия: жена философа. – Москва. , 2002. (Berdiyayeva L. Yu. , Professiya: Jena filosofa. Moskova 2002.)

-
- » Вентцель К. Н. , Опыт создания самоуправляющейся общины детей как средства воспитания // Свободное воспитание. Сб. избр. трудов. (Ventsel K. N. , Opt sozdaniya somoupravlayushiysya obshini detey kak sredstva vospitaniya// Svobodnoye vospitaniye. Sb. izb. Trudov.)
 - » Гайденко П. П. Мистический революционизм Н. А. Бердяева // Бердяев Н. А. О назначении человека. – Москва. , 1998. (Gaydenko P. P. Misticheskiy revolutsiyonizm N. A. Berdiyaeva//Berdiyaev N. A. , O naznachenii cheloveka. Moskva 1998).
 - » Волкогонова О. Д. Н. А. Бердяев. Интеллектуальная биография. (Volkogonova O. D. N. A. Berdiyaev. Entellektualnaya biyografiya) [<http://www.philosophy.ru/library/volk/berd.html>]
 - » Новикова Л. И. , Сиземская И. Н. Введение в философию свободного духа Н. А. Бердяева // Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности: Избранные труды. – Москва. , 1999. (Novikova L. i. , Sizemskaya i. N. Vvedeniye v filosofiyu svobodnogo duha N. A. Berdiyaeva// Berdiyaev N. A. , O cheolovekeego svobode i duhovnosti: Izbranniye trudi. -Moskova 1999.)
 - » Мунье Э. Персонализм // Мунье Э. Манифест персонализма. – Москва. , 1999. (Mounier E. , Personalizm// Mounier E. , Manifest personalizma. -Moskova 199.).
 - » Мунье Э. Что такое персонализм? – Москва. , 1994. (Mounier E. , Chto takoye personaliz?-Moskova 1994).
 - » Вдовина И. С. Личность в современном мире // Мунье Э. Манифест персонализма. – Москва. , 1999. (Vdovina I. S. , Lichnost v sovremennom mire// Mounier E. Manifest personalizma. Moskova 199.).
 - » Mounier E. Revolution personaliste et communautaire. Ed. Moutaigne: [Рецензия] / Николай Бердяев. 1935. № 49 (октябрь-декабрь).

“A CRISIS IN MORAL PHILOSOPHY: WHY IS THE SEARCH FOR THE FOUNDATIONS OF ETHICS SO FRUSTRATING?”*

AHLAK FELSEFESİNİN KRİZİ: NEDEN BU KADAR BELİRSİZ OLAN ETİK TEMELLER ARANIR?

*Alasdair MACINTYRE**/Çev. :Cemzade KADER****

Bazen etik temeller hakkında bilgi elde etme ihtiyacı ortaya çıkar. Bu ihtiyaç ortaya çıktığında, genellikle bu bir kültür için kriz noktasına işaret eder. Bu tür durumlarla karşı karşıya kalmış olan geçmiş kültürdeki kahinler farklı dönemlerde çeşitli türler ortaya çıkarmıştır. Helenistik inançlar, Augustus'un etkisi, Aziz Benedict'in kuralları bu tür krizlerin hepsine birer yanıt niteliğindedir. Ama en az üç kere mahkemeye davet edilen ahlak filozofları da olmuştur. Örneğin; 12. yüzyılda “Ethica” bizim “ahlak” kelimesine karşılık gelen anlamını aldı; 18. ve 19. yüzyıllara geldiğinde ise, ahlaki gerekçelerin laik rasyonel biçimi dini otoritenin eksik bıraktığı yerleri doldurmak için gereklidir.

Kültürel ihtiyacın bu tür sorulara yeterli cevap verebilme yeteneği, tabii ki

* The Roots of Ethics Science, Religion, and Values, Plenum Press, New York and London, 1981, ss. 3-20, Doi: 10.1007/978-94-009-5729-9.

** Department of Philosophy, Duke University, Durham, Nc 27708.

*** Arş. Gör. , Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistematiik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, e-posta: cemzadekader@gmail. com.

mahkemeye çağırılanların entellektüelliklerine bağlıdır. Acil krizleri aşmaya çalışan ve kültürün ne olduğunu söylemeye imkan sağlayacak olan ahlaki olanaklar, kültürün kendisinin ne olup ne olmadığını söyleyemez. Kriz çok yaygınsa, bizim entelektüel ve ahlaki yaşamımızı her yönüyle içine alır. O zaman bu durumumuzun tedavisi için hangi kaynakları ele alacağımız, krizin etkilemiş olduğu alanların tümünde toplanabilir. Ünlü Karl Kraus ruh çözümlemesinde diğer disiplinlerde uygulanabilmesi amacıyla tedavinin sonuçlanabilmesini içeren çoğu hastalıkların belirtilerini açıklar.

Çalışmamın sonunda İngiliz çağdaşları ve Amerikan ahlak felsefesi için Kraus'un sözlerinin iyi bir anlaşmaya varmak için geçerli olduğunu iddia edeceğim. (Ben Anglo-Saxon dünyası dışındakilerin daha iyi şeyler olduğunu söyleyiyorum unutmayın; au contraire.) Şu şekilde devam edeceğim: ilk olarak, kültürümüzdeki ve onların tarihsel köklerinin ahlaki kriz belirtilerinin ne olacağını tanımlayacağım; ikinci olarak, yeni ahlak felsefesinin temel özelliklerinin ne olması gerektiğini açıklayacağım; üçüncü olarak, ahlak felsefesinin aslında kültürel durumumuzun bir açıklaması olduğu ve onun karışıklıklarını düzelteren kaynakların yoksunluğunu ele alan bir tanımda karara varacağım; ve sonuç olarak da bunun neden böyle olduğunu sorgulamam gerekecek.

AHLAKİ KRİZİN BELİRTİLERİ

Ahlaki krizin dış belirtilerini saptamak zor değildir: New York Times etiğin artık moda olduğunu ilan ettiğinde ne anlatmaya çalışıyor olabilir? Periyodik olarak ahlakın yeniden keşfedilebilir bir kültür olduğu hakkında ne söylenebilir? Aramızda genellikle kısa süreli olarak görülen ahlaki kızgınlık neden anlıktır? Liberal ikonografi birkaç yıl önce Richard Nixon'un şeytani yüzü Sam Ervin'in meleğinin iyi kalpliği ile denk tutulan bir toplum için ne yapmalıyız? Varlığın amacı bilinci yok etmektir. Senator Ervin kongrede önerilen sivil haklar mevzuatının her parçasına karşılık oy verdi. Vietnam Savaşı sırasında ne yaptıklarını başarılı bir şekilde unutan Politikacılar ve akademisyenler karşısında ne yapmalıyız? Teğmen Calley'in askeri mahkemedeki mahkumiyetindeki cumhurbaşkanının etkisini şimdi kim hatırlıyor?

Bu tür soruların cevaplarının saptanması, geçici ve kırılabilir olan doğa kültürümüzün ortada olan ahlaki tutumlarına sahip olma eğilimindedir. Bence çağdaş ahlaki tartışmalar ve inançta bu özellikler esas alınmıştır. Bu değişebilir ve bitmek bilmeyen çağdaş ahlaki tartışmaların merkezi bir özelliğidir. Bu birbiriyle rekabet eden sonuçlar için birbirine karşı uygulanmıştır. Örneğin, "Bütün modern savaşlar yanlıştır. ", "Özgürlük sadece anti-emperyalist savaşlar için meşrulaştırılabilir. ", "Bazen büyük bir gücü korumak için savaşa gitmek gerekir, güç dengesi barışı gerektirir", ya da "Kürtaj cinayettir. ", "Her hamile kadının kürtaj hakkı vardır. ", "Bazı kürtajlar savunulabilir, bazıları değil. " Rasyonel olarak onlar terimin kökeni bakı-

mından savunulur. Bu terimlerin birbirleriyle kıyaslanamaz olduğu sonucuna varılır. Terimler Ortaçağ teolojisinden kaynaklanan savaşların kavramlarını çağrıştırır. Ortaçağ teolojisinden kaynaklanan savaşların temelindeki düşünceyi açığa çıkartmadaki amaç kısmen Marx ve Fichte'den kaynaklanan savaş ve kurtuluşa ilişkin amaca karşı gelir. Aynı zamanda Machiavelli'yi de içeren her iki düşünce birbiriyle çatışmaktadır. Thomistik ve İncil'in arka planındaki ahlaki yasanın temeli Tom Paine, Mary Wollstonecraft ve John Locke'a birçok şey borçlu olduğumuz bireysel haklar konusundaki temelle çatışır. Ayrıca faydacı post-Benthamcı düşünceyle de bu düşünceler çatışır. Ben kesinlikle birbirleriyle kıyaslanamaz düşünceler olduklarını düşünüyorum. Çünkü faydayı içeren iddialara karşılık hakları içeren iddialar terazi metaforunu çağrıştırır, ya da özgürlüğü çağrıştıran iddialara karşı adaleti çağrıştırdığını iddia eder. Ahlaki ölçünün bazı çeşitleri pratikteki boşluğa denk gelir. Hiçbir ölçüsü yoktur, ya da en azından bu kültür hiçbir ölçüye sahip değildir. Bundan dolayı ahlaki argümanlar hızlıca tek bir şekilde sonlandırılabilir ve diğer şekilde sonlandırılmaz. Çünkü hiçbir argüman zaferle sonuçlanana kadar taşınamaz. Karakteristik argümanlar sadece yol gösterir ve karşı iddialarla çelişen iddialar gide-rek artar. Bu yeterince kötüdür, ama hepsi değil.

Sizi ikna etmek için yeterince iyi nedenlere sahip olmasam da, benim için düşüncelerinizi değiştirebilirsiniz. Konumumdan dolayı, sizin düşünceleriniz yerine benim düşüncelerim kabul edilebilir. Paylaşılan rasyonel kriterlerin yokluğu, bize her birinde başlangıçtaki keyfiliği açığa çıkarır ya da gösterir.

Başkalarını ve içimizdeki keyfiliği inandırmak bakımından yetersizliğin bu bağlamı, Amerikan'ın şuan ki ayırt edici bir özelliğidir. Anlaşılabilir bir fenomen olan duyguların hızlı değişimlerine ve çok az ahlaki istikrar ile bir araya getirilen o kadar çok ahlaki öz bilince ulaşmak için daha az şaşırtıcı olacak bir arka plan sağlar. Ayrıca ahlaki hayatın belirli alanlardaki özel kaygılarından bağımsız olarak etiğin temellerini sorgulama ihtiyacı hiçte şaşırtıcı değildir. Peki bu durumu ne ortaya çıkardı?

Cevabı kısmen de olsa hazırdır: Toplumumuz ahlaki geleneğin belirli türlerinin taşıyıcısı olan farklı geçmişlerin bir dizi buluşma noktasına dayanır. Büyük ölçüde bu geleneklerin her biri başkalarıyla karşılaştırıldığında değiştirildi ve parçalandı. Amerikan devletinin kurumları, onların soyut evrensellik çağrısıyla ve uzlaşmasıyla, aslında rakipler için karşılaştırılması gereken bir yer vardır ve bir dereceye kadar uzlaştırma gerektiren farklı bakış açıları kabul edilmemelidir. Bu Amerikan imajının bir maskesidir. Çünkü o siyahlar tarafından temsil edilmektedir. Kızılderililer, Japon ve İsveçliler, İrlandalı Katolikler tarafından, Yeni İngiltere Puritanlar, Alman Luther-ciler, ve yurtsuz laikler ile karşılaştırılmaları mümkün değildir. Plüralizmin karışıklıklarının, kavramsal parçalarının karmakarışık bir form içinde ahlaki argüman düzeyinde olduğunu söylemek şaşırtıcıdır.

MODERN AHLAK FELSEFESİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Modern ahlak felsefesinin üç temel özelliği vardır. Bunlar; sezgilerin çekiciliği, akıl kavramının kullanımı, birbiriyle rekabet eden ahlaki taleplerin öncelik sorunlarını göstermedeki yetersizlik. İddialarımı örneklendirebilmek için birkaç örnek vermem yeterli olacaktır. Bu yüzden belirli bir tipte ve saygılıktaki keyfiliği örneklerimde kullanmaya dikkat edeceğim. Benim nihai önerim, modern analitik ahlak felsefesinin esasında hayali bir disiplin olduğu üzerine temellenecektir. Bunun çağdaş uygulayıcıları 18 ve 19. yüzyılın önde gelen cansız gölgeleridir. Onların hataları sadece onlardan önce gelenlerin hatalarını tekrarlamaktır.

Modern ahlak felsefesinin en önemli öncüllerinden bir tanesi Henry Sidgwick'tir. Sidgwick 19. yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar olan aradaki boşlukta "sezgi" kelimesini kullandı. Aynı zamanda Sidgwick açıklamak, sistematikleştirmek ve önceki felsefik olan ahlaki sezgilerimizi tutarlı bir rasyonel bütün haline getirmek amacıyla J. O. Urmson, Sir David Ross, günümüzde de John Rawls'un yaptığı gibi ahlak felsefesinin görevini üstlendi. Bu yazarların, Sidgwick'in kendi yargılarına dikkat etmeden, çoğu şeyi Sidgwick'e borçlu olduğunu kabul etmeleri şaşırtıcıdır. Çünkü Sidgwick Cosmos'u bulmayı umduğu yerde Kaos'u bulmuştur. Yani, onlar bizim önceki felsefi sezgilerimizin uyumlu ve tutarlı bir formda olmadığını ve bir bütün olarak rasyonel ve sistematik bir bütünleşmeye sahip olmadığını olasılıkla yüzleşmediler. Oysa kanıtlar oldukça yakındır. Rawls dağılımın bir dizi ilke açısından adalet kavramının ne olması gerektiğini açıklamaya çalışmıştır. Nozick önceden başlayan Rawls'in kesin ve yaygın olarak elde tutulan iddialarına sert bir cevap vermiştir. Buradan onun öncüllerinin kabul edildiğini gösterebilmemiz mümkündür. Adalet kavramının içeriği dağılımının herhangi bir biçimi açısından açıklığa kavuşturulamaz. Onların aralarındaki tartışmanın yapısı gündelik ahlaki tartışmaların modlarını hatırlatan tüm felsefi düşüncüyü kapsar. Neden Nozick'in öncüllerini kabul etmeliyim? Nozick, bana vaat içeren hiçbir neden veremez. Özgürlüğün en yüksek seviyeye çıkartıldığı her sosyal düzen çeşidini planlamak amacıyla onların herhangi bir sosyal hiyerarşideki asıl pozisyonlarından habersiz olması düşünsel akıl tarafından kabul edilebilir olduğunu savunur. Buradaki eşitsizlikler belli bir dereceye kadar tolere edilebilir. Çünkü onlar özgürlüğün iyi bir seviyeye ulaşabilmesi için öncelikle eşitliğe sahip olması gerektiği düşüncesinin geliştirilmesi etkisine sahiptir.

Peki ama doğal haklar konusunda, örneğin Nozick'in öncülleri yerine bu varsayımsal rasyonel varlıkların seçimini kabul etmek amacıyla, neden benim şimdiki sosyal durumumu tercih etmeliyim? Ve neden Rawls'un öne sürdüğü eşitliğin temelinde öncelikle özgürlüğün olduğu söylemini kabul etmeliyim? Birçok eleştirmen bu ikinci soruda Rawls'un cevabındaki zayıflığa dikkat çeker. Ancak önceki soruları

düşündüğümüzde Rawls'un durumundaki bu zayıflık açıkça görülür.

Rawls onun öncüllerini kabul etmediğim takdirde rasyonel bir kişi olarak başarısız olacağımı öne sürebilir. Bu tür bir düşünce diğer ahlaki filozofların özellikle de R. M. Hare'in çalışmalarının merkezi olmuştur. Rawls sezgi anlayışına başvurmuş ve bunda ısrar etmiştir. Hare, Rawls'un bu düşüncesine karşı çıkmıştır. Çünkü ahlaki düşünce içindeki anlayış ayrımcılığı ortadan kaldırmak için olanak bulabileceğimiz, bu ilkelerin kabul edilebilir ve gerektiğinde reddedilebilir olduğu düşünce-sine dayanmaktadır. Fakat onun bu düşüncesinin üstesinden ancak Hare gelebilir. Gerçek şu ki Naziler de dâhil olmak üzere, bir sınıfın "fanatikler"i olarak isimlendirdiği sınıfsal faktörler dışındakiler bir yana, başkalarında evrensel ilkelere başvuramam ve kendi koşullarını hazırlamak için henüz hazır değilim. Oysa Naziler bunun gibi ilkeleri kabullenmeye hazırdılar. "Yahudi olsam bile, tüm Yahudileri idam etmeliyiz, bunu yapabiliriz."

Ahlaki ilkeleri birbirinden ayıramayız, çünkü onlar birbirlerini takip ederler. Hatta Hare'in görüşünde bile, yalnızca onun nedenleri ya da mantığı bir yana, mantıklı olmayan gerekçeler ile birlikte neden ve mantık gerekçelerini bir araya getirerek oluşturduğu ahlaki normlar Hare'e özgü duygu ve fanatikleri içinde yer almayacaktır. Buna karşın son noktada kabul etmemiz için ve ona karşılık en azından iyi bir argüman var gibi gözükmüyor. Şüphesiz siyasiler bu tür ilkeleri kabul etmek isteyecektir. Çünkü, "Beceriksiz olduğumun farkına varıldığında, tüm beceriksiz siyasiler makama mahrum olur." Rawls'a kadar açık bir şekilde sezgi kavramına başvurmak, Hare'in üstü kapalı bu bölümünde dahi yanlışlansa bile görmek zor değildir.

Ahlakın basit ve iki yönünü göstermek istiyorum. Bunlardan biri olan sezgiler güvenli bir yol gösterici değildir. Çünkü neden kendi içerisinde bazen tutarlılığın bir anlamı olarak ortaya çıkarken bazen de karar teorisi aracılığıyla biçimine katkı sağlar. Bundan dolayı neden, ahlak felsefesinde kullanılan ahlaki ilkelerin içeriklerini yerine getirebilmesi bakımından bir kavram olarak yetersizdir. Ne ahlaki olarak ilkesiz ne de tutarsız olması yanlış değildir. İlkesizliğin tutarsız olduğu bile açık değildir. Pratikte öncelikle tutarsızlığın bazı ilkelere sahip olması gerekir (Aksi halde tutarsızlığın ne olduğunu söyleyemeyiz). Modernitenin başlangıcında yayılmasında iki kötü adam olan Diderot'un Lui in Le Neveu de Rameau ve Kierkegaard'ın 'A' in Enten-Eller'in etkili olduğu düşünülür. İkisi de hiçbir kurala bağlı kalmaz. Rawls ve Hare onlara ne söyletmesi gerekir? Rawls ve Hare onlara iki türlü yanıt verebilir: Onların cevaplarını destekleyebilirim. Ne kadar mantıklı olursa olsun kötü adamları ikna edebilmek amacıyla ahlaki teori gerekli değildir. Bu, dinleyicinin ciddiyeti için gereklidir. Bunun onların cevabı olabilmesi için, benim onların deyişle söylemem gerekir. Onların argümanlarının, dinleyicileri ilkeli bir hayat sürmenin doğru olduğuna ikna etmek için, bir başlangıç noktası olacağını ileri sürer. İlkelilik herhangi bir rasyonellik kavramından daha çok şey ifade eder. Aslında bu genellikle modern

ahlak felsefesinde varsayılr ve ben buradan hareket edeceğim.

Ahlak felsefesindeki temel kavramlardaki bu zayıflıkların sonuçlarından bir tanesi kural ya da ilkelerle ilişkisini bize hiçbir şekilde gösteremez. Bireysel kural ya da ilkelerin doğrulama metotları çok fazladır. Pratik, teorik, evrensel ve sezgici gerekçelere ve aynı zamanda bunların her birinden daha fazla çeşide sahibizdir. Ama Ross'dan Rawls'a kadar olan önceki soruların değerlendirilmesi oldukça dayanaksızdır. Yerleşmiş olan değerlerimiz hakkındaki bazı tartışmaya açık olmayan durumların olduğu varsayılr. Böylece keyfilik görünür hale gelmeye başlar.

Bu başarısızlıkların tarihsel kökleri vardır. Filozoflar için ikinci bir seçenek olan felsefe tarihini temele alan Analitik ahlak filozofları, (özel okullarda dans dersleri gibi, onlar zarif bir dokunuşla katkıda bulunurlar, ama bu temel bir gereksinimdir.) neden kavramının atası Hare, ya da Hume, ya da Mill, ya da kim olursa olsun bu başarısızlıkların özelliklerini Kant'a borçludur. 18 ve 19. yüzyıl tartışmalarının temelinde işlendiğinin farkına varılmamıştır ve şimdi öncelilerden daha büyük bir başarı elde etmiştir. Pratik aklın salt biçimsel kavramlarından önemli ahlaki ilkeleri türetmek için Kant'ın kötü şöhreti onun takipçileri tarafından tekrarlandı; ve bunda Hume ve Mill'in hayaletleri de etkin bir rol oynamıştır.

18. yüzyılın nüksederek tekrardan tartışılan özelliklerinden bir tanesi, pozitif argüman üzerindeki olumsuz üstünlüğüdür. Hume, Smith, Diderot, Kant ve Mill'e borçlu olduğumuz ve onlara rakip olanlara karşılık iyi argümanlar vardır. Onun kendi durumunu belirlemede başarısız olurken, başkalarının öncüllerinin her birine de zarar verir. Aynı şekilde onun eksikliklerinden bahsetmek yerine yeni ahlak felsefesinde, başka birine karşılık diğer yazarın söylediklerini tekrarlayabilirim. Örneğin; Rawls'a karşı Hare, Hare'e karşı Warnock, Nagel'e karşı Harman vb. Aslında onun içinde gizlenmiş olan modern analitik ahlak felsefesine karşılık şaşırtıcı bir fikir birliği vardır. Her modern ahlak filozofu, kendisi ve yandaşları dışındaki tüm modern ahlak filozoflarına karşıdır. Bu yüzden herhangi bir dış saldırı için bir gereksinime ihtiyaç vardır.

AHLAK FELSEFESİ VE MODERN KÜLTÜR

Sıradan bir ahlaki bilinç ve analitik ahlak felsefesinin koşulları arasında bir uyum olduğu göze çarpmaktadır. Sıradan bir ahlaki bilinçte kesinlikle bu noktalar da keyfilik ve istikrarsızlık açığa çıkar. Analitik ahlak felsefesi ise herhangi bir mevcut olan ve onun tarafından çözümlenemeyen sorunları açığa çıkartır. Bu tür ahlak felsefesi çağının bir yansımasıdır ve bu sonuç detaylar dikkate alınarak daha da güçlendirilmiştir. Diğer bakış açılarının öncüllerini kabul etmek için, her çağdaş ahlaki bakış açısını destekleyen ahlaki argümanları hükme bağlayan rasyonel kriterlerde uzlaşmaya varılması gerekir. Fakat bu ahlak felsefesinin yetersizliği içerisin-

de yansıtılmaya çalışılır. Bu yüzden özellikle bir dizi ahlaki durum bazı ahlak filozoflarının gözüyle aksettirilir. Ahlak filozoflarının hepsi değilse de bir çoğu karakteristik orta sınıf libarelleridir ve filozof kılığında sunulan ahlaki duruş normalde bu tür liberalizmin nedeni olması şaşırtıcı değildir. Ancak liberalizmin çeşitleri vardır ve bu yüzden Newsweek'in çağdaş ekonomik liberalleri Nozick'in teorisi içerisinde kendi betimlemesini incelerken, zamanın çağdaş siyasal liberalleri Rawls'un adaleti teorisi içerisindeki betimlemelerinde inceleyebilirler. Analitik ahlak felsefesi modern liberalizm tarafından giyilen birçok ideolojik maskelerden bir tanesidir. Ama bu durumu sürdürmemiz sadece olumsuz polemikğin önemini vurgulamamızla mümkün olacaktır. Bunun yerine hem çağdaş ahlaki çıkmazı hem de çağdaş ahlak felsefesi ile ilgili çıkmazı yeni bir perspektif elde etmek için denemek istiyorum. Bunu yapmanın bir yolu, dışarıdan gelen bazı bakış açılarını benimseyerek şimdiden kendini uzaklaştırmaktır. 18. yüzyıl sonlarının Polinezyasından daha fazla dıştan gelen bakış açısı nedir?

Kaptan James Cook'un üçüncü seferinin günlüğünde, Cook Polinezya'ya özgü olan tabu kelimesinin İngilizce konuşanlar tarafından ilk keşif olarak kayda geçirir. İngiliz denizciler Polinezyalı belirsiz cinsel alışkanlıkların ne olduğunu anlamada ve erkek ile kadınların birlikte yemek yemeleri gibi davranışları üzerinde yasağın getirilmesiyle ilgili net bir tezatlık hayrete düşürücüdür. Kadın ve erkeklerin birlikte yemek yemelerinin neden yasaklandığını sorduklarında, onlara o uygulamanın tabu olduğu söylendi. Onlar tabunun ne anlama geldiğini sorduklarında, onlar biraz daha bilgi alabildiler. Şüphesiz tabu sadece yasak anlamına gelmez. Tabu, bir kişi ya da bir uygulama ya da bir teorinin yasaklanmasının nedeni olan belirli bazı hususlarını verir. Peki ama ne tür nedenler? Bu soru ile derdi olan sadece Cook'un denizcileri değildir. James Frazer ve Edward Tylor'dan Franz Steiner ve Mary Douglas'a kadar gelen antropologlar da onunla mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Mücadeleden problemin iki çözüm yolu ortaya çıkar. İlki, Cook'un denizcilerinin kendi muhbirlerini sorgulamaları için herhangi bir anlaşılır cevap alamıyor olduğu gerçeği önemlidir. Bu onların kendi muhbirlerinin kullandıkları kelimeleri anlamadıklarını gösterir. Bu iddia, Kamehameha II 1819 yılından kırk yıl sonra Hawaii tabularını kaldırdığında, sosyal sonuçların yetersizliği ve kolaylığı tarafından sağlamlaştırıldı.

Ama Polinezyalılar kendilerinin aslında iyice anlayamadıkları nasıl bir kelime kullanmaları gerekir? İşte bu durumda Steiner ve Douglas aydınlatıcıdır. Her ikisi de tabu kurallarının genellikle karakteristik olarak iki aşamalı bir geçmişinin olduğunu söyler. İlk aşamada tabu kurallarına onlara göre anlaşılabilir olan bir içerik yerleştirilir. Bu nedenle Mary Douglas Tevrat'ın 5. kitabında tabu kurallarının belli bir tür sınıflandırma ve bir kozmoloji varsayıldığını iddia etti. Orijinal içeriğinden tabu kurallarını çıkardığımızda, onlar öncelikle keyfi yasakların bir dizisi olarak gö-

rünme eğilimindedirler. Aslında karakteristik olarak onlar başlangıçtaki görünümü kayb olduğunda ortaya çıkarlar. Tabu kurallarının anlaşıldığı bu aydınlık içerisindeki inançların geçmişi unutulmuş değil vazgeçilmiştir.

Onlar hem yorumlanmasında hem de gerekçesinin tartışılabilir olması gibi herhangi bir statüden yoksunsa, böyle bir durumda kurallar kendi otoritesini güvence altına alan herhangi bir statünün yoksunluğundadır. Bir kültürün yeniden yorumlanmasında kaynaklar yetersiz olduğunda, o zaman haklı görevi imkânsız hale gelir. Dolayısıyla nispeten kolay, her ne kadar bazı çağdaş gözlemciler şaşırmasına rağmen, tabular Kamehameha II'nin zaferidir (Yeni İngiltere Protestan misyonerlerinin sıradanlıklarının kabul edilmesindeki ahlaki boşluğun yaratılması olarak anlaşılır). Ama Polinezya kültüründeki analitik felsefenin iyi dileklerinin beğenildiği çok açıktır. Tabu anlamının sorusu bir dizi yolla çözülebilir. Tabu, net bir şekilde doğal olmayan niteliğe sahip olan bir taraf tarafından söz konusu edilirdi. Ayrıca Prichard ve Ross gibi zorunlu ve doğru bir niteliğin adı olan ve Moore liderliğindeki aynı mantık da tabunun böyle bir niteliğinin adı olduğunu göstermemiz mümkündür. Diğer bir tarafın tartışılması ise şüphesizdir. “Bu tabudur.” kabaca “Ben bunu reddediyorum.” ile aynı anlama gelir. Açıkçası Stevenson ve Ayer liderliğindeki öncelikle duygusal bir kullanıma sahip olması bakımından “iyi” olarak görülen aynı mantığın, tabunun duygusal teorisini desteklemesi mümkündür. Bu durumda bir üçüncü taraf muhtemelen ortaya çıkmış olacaktır. “Bu tabudur.”un gramatik formu evrenselleştirilebilir zorunlu bir buyruğunda gizlenir.

Bu sanal tartışmanın anlamsızlığı çekişen tarafların ortak bir varsayımından doğar. Yani, durum ve gerekçelendirmedeki kuralların gidişatı çalışmanın yeterince sınırları belirli bir konumunun ve çalışmanın otonom bir alandaki materyallerinin tedarik edilmesini sağlar. Gerçek dünyada bizim açımızdan durumun bu olmadığını biliyoruz. Tabu kurallarının karakterini anlayabilmemiz için, hayatta kalma haricinde bir öncekinden daha ayrıntılı kültürel kökenli hiçbir yol yoktur. Sonuç olarak, hem Polinezya anlayışı içindeki 18. Yüzyıl sonundaki tabu kurallarının sonuçlarını hem de onların tarihlerindeki yanlış bir teoriye değinmeden anlaşılır kılınmadığını biliyoruz. Tek hakiki teori onların anlaşılmazlığını sergilediği durumlardan biri olabilir. Çünkü onlar zaman içerisinde o anda ortaya çıkarlar. Aynı zamanda uygun bir hakiki teori tabu kurallarının bir kümesi için sadece neyi ayırt etmemizi sağlayacak olanlardan biri olacaktır. Karışıklık ortadan kaldırıldığında ve öncekinde meydana gelen sonraki durum içerisindeki tarihsel geçişleri anlamak için bize imkân sağlar. Tarihin belirli bir türünde yazmak bizim ihtiyacımızı karşılayacaktır.

Ve şimdi soru benim önceki tartışmamın ışığında ortaya çıkacaktır: Neden Stevenson, Ross, Prichard, Moore, Hare ve herhangi bir geride kalan hayali Polinezya karşıtları hakkında düşündüğümüzden farklı olarak saf analitik ahlak felsefeciler gibi mi düşünmeliyiz? Niçin tabunun bizim düşündüğümüzden farklı olarak iyi, doğ-

ru ve zorunlu olduğunu düşünmeliyiz? Bu soruyu cevaplamadaki girişim bir diğer soruyu ortaya çıkaracaktır: Niçin hatıraların bizim kendi kültürümüzün ahlaki söyleminde kullanılmamalıdır? Oysa, o zaman geriye ne kalır?

Bu cevap, bizim kültürümüzdeki ortak ahlaki söylemin düzeninde kültürel olarak yitip gitmiş hemen hemen bütün felsefi sistemlerin parçalarının mezarının büyük bir parçasıdır. Savaş hakkında birbiriyle rekabet eden sonuçlar televizyon, gazete ve barlar içinde günlük ahlaki argümanlar tartışılır. Zaten belirttiğimiz gibi, hem amatör Machiavellianism tarafından suçlanan hem de faydacılığın eski versiyonlarını, yok olmaya karşı olan yarışında savaşın ortaçağ doktrininin kalıntılarını bulabilirsiniz. Kesinlikle benzer bir durum kürtaj, ölüm ve ölme ile ilgili, aynı zamanda evlilik ve aile konusunda, hukukun toplumdaki yeri ve eşitlik adalet ilişkisi hakkında da tartışılır. Çünkü bağışlamak ve terk etmek farklı geçmişlerimiz dışındaki geniş bir piramitte kavram ve kuramlar arasındaki karşılaştırma durumunda ortaya çıkar.

Parçalara ayrılmış olan bu felsefi analiz yöntemlerinin oldukça yetersiz olmasından kaynaklanmaktadır. Onlar sistematik olmayan kavramsal arkeolojinin pratikteki bir türüdür. Bu arkeolojik sistemin uygulayıcılarının büyük bir çoğunluğunu şimdimizin oluşturduğu geçmişimizin farklı yönlerini ayırt etmemizi asla etkilememiştir. Yani ne söylediğimiz ya da x bir kavram olarak veya da sağduyulu inançlar olarak parça parça ortaya çıkar. Bu inançlar orijinal bağlamdan yoksun bırakılan büyük ölçekli felsefi ve teolojik sistemlerin aslında kalıntılarıdır. Sonuç olarak, çağdaş ahlak filozofunun çağdaş ahlaki krizler için söyleyecek çok az şeye sahip olması şaşırtıcı değildir. O, tarihsel anlayışı ya da kendisini anlamada başarısızdır. Bu başarısızlık, rekabetin yapısını belirlemedeki gereklilik ve sistematik düşünce içerikleri olmaksızın sistematik olarak rakip durumlar ele alındığında kendi kendini suçlar. Çelişen durumlar arasında karar vermek şöyle dursun, modern sonuçsallık, onun mutlakiyetçi rakipleri ve eleştirmenlerini şöyle bir yan yana düşünün.

Her ahlaki düzen bir takım görevler ve belirli türde yasaklar içerir ("Öldürmeyin!", "Yalancı tanıklık etmeyin!", "Anne ve babana hürmet et!"). Diğer yandan genel emir; iyiyi gerçekleştirmek ve diğer yandan kötülüğü boşa çıkartmak ve ondan kaçınmaktır. Fakat bu iki unsur arasında farklı bir ilişki birbiriyle rekabet eden ve alternatif ahlak düzenleri arasındaki temel farklardan biridir. Diğer yandan Thomistler ve Kantçılar mutlak ve istisnai ahlak yasalarının yasak ve görevlerinin ne olduğunun belirlenmesini sağlar. Ayrıca onu, bizim görevimiz, başkalarının ve kendimizin yararını gözetmek ve başkaları ile kendimizin zarar görmesini engellemek amacıyla ahlak yasasının yasakları ve emirleriyle sınırlanması gerektiği takip eder. Hangi vesileyle olursa olsun, herhangi bir yıkımı önlemek amacıyla ya da genel olarak iyiyi geliştirmek amacıyla ahlaki bir hukuk prensibine itaatsizlik edebilir. Ve tartma ya da yararlı sonuçları dengeleme söz konusu olabilir. Yani, bu makul pren-

sibe uymanın önemine karşılık belirli bir durumda böyle bir ihlal sonucu makul bir şekilde öngörülebilir.

Aksine bir faydacının eyleminde herhangi bir emir ve yasaklama görülmez. Çünkü bir faydacı yalnızca duruma bağlı ve koşullu bir güce sahiptir. Mill davranış kurallarını şöyle yazar, "Hareket edilecek en tehlikeli yere ve durumun asıl koşullarını analiz etmek için zaman ve araçların olmadığı tutumuna işaret eder," ama şartlar böyle bir analiz üzerinden hareket etmemize olanak sağladığında, en büyük mutluluğu ya da en azından acıyı teşvik edeceğinden herhangi bir kuralın menfaati yer değiştirebilir ya da değiştirilebilir ya da askıya alınabilir. Bu yüzden ahlakın temel hükmü, genel iyinin bizim öngörülerimiz tarafından sınırlandırılması gerekir ve öngörülerimize bağlıdır.

Diğer bir takım Kantçı ve faydacı hareketin durumu arasında bir mesafe söz konusudur. Faydacıların kendi kuralları genellikle takip edilen varlıkların sonuçlarının değerlendirilmesine tabii olması gerekmesine rağmen, bir faydacı yöntemin yelpazesinin faydacı ucunda faydacı yaptığından daha az koşullu ve geçici saygı ile kurallar tedavi edilebilir. Koşullu durumlar değişeceğinden dolayı, saygı için mümkün olan en iyi sebebi sunan kuralların bile zaman zaman yeniden değerlendirilmesi gerekebilir. Sonuç olarak, faydacı kurallar eylemin herhangi bir çeşidini açıklamaz. Faydacı eylem daha çok durumlara bakmaksızın yasaklanır ve bu doğru kabul edilir. Faydacılık kuralının, faydacılık eyleminin içinde kaybolmasını içeren David Lyon'un argümanında bile başarılı değildi.

Hala Kant'a karşıt olmasına rağmen izgenin sonunda, Kant'a yaklaşan tüm eylem seçimlerinin bazı durumlarında kötülüklerin yapımını içerdiğine inanan hiçbir ahlakçı olamaz. Fakat bazı kötülükler diğerlerinden daha az kötüdür. Böyle bir ahlakçı bazen kötülük yapmanın gerekli olduğunu düşünen faydacılara benzeyecektir. Ama bir faydacının aksine kötülüğü ona açık ve hala mümkün olan en iyi eylem olarak görmek ister.

Bununla birlikte, bu aradaki durumlar önemli olmasına rağmen, ilk olarak eylemin belirli türlerinde bunu inkâr edenler ve koşullar ve sonuçlarına bakılmaksızın ya da yapılması gerektiğinde bunların arasındaki çatışmayı dikkate alsak bile, bizim sadakatimiz üzerinde onların taleplerini değerlendirebileceğimize inanıyorum. Sadece şuan için, her ne kadar şuan için olmamasına rağmen, bir model içindeki bu düşünceler dikkate alındığında, onların felsefi bağlamlarındaki çeşitlilikle en azından dibine kadar gömülmüştür. Sonuçta, Aristoteles, Aziz Paul ve Aquinas'dan farklı olarak ahlakçılar Kantçıların yaptığı gibi zorlayıcı bir biçimde eski mutlakiyetçi tutumu savunmuşlardır. Onlar içindeki G. E. M. Anscombe'nin dönemindeki sonuçlarının, aynı zamanda birçok çeşitleri vardır. Bunun için G. E. Moore'un takipçileri ve Benthamites arasındaki karşıtlığı anımsamak yeterlidir.

Her iki görüşün güvenilir taraftarları açıkça onların kendi durumlarını tam ve onların rakiplerini aynı ölçüde yanlış bulduğu yöntemi dikkat çekicidir. Bu yüzden bir keresinde Anscombe şunu yazdı: "Eğer birisi bir eylemin önceden sorgulanmaya açık olduğunu düşünürse, masum bir yargının tedarik edilirken bir eylemin saygınlık dışında herhangi bir şeyin gerekip gerekmediği sorgulanmaya açıktır. –Onunla tartışmak istemiyorum, onun bozuk bir zihin yapısına sahip olduğunu gösterir." Jonathan Bennett'e göre, açıkçası zararın tahmini sonuçları durumun bazı türlerinde eylemin gerçekleşmemesinin bir nedeni olarak kabul edilmesine rağmen, sonuçlarına bakılmaksızın herhangi bir eylem türünün yasakları rasyonel olarak savunulmayabilir ve böyle bir tanıma erişebilmek ve böyle bir yasak sadece "karışıklığın" hatta belki de daha kötüsü "muhafazakârlığın" bir sonucu olabilir."

Aslında birbiriyle rekabet eden kahramanların anlaşılmadıkları şey nedir? En azından üç temel anlaşmazlık olduğundan şüphe ediyorum. Biri; nedensellik, öngörülebilirlik ve bilinçli kavramların etrafında odaklanır ve dünya-bilinç ilişkisini içerir. Diğer; bir yasa, kötülük, duygu kavramları ve kendiliğin bütünlüğü ile ilgilidir. Üçüncüsü; sosyal kimlik ile bireysel kimliğin ilişkisine odaklanır ve siyaset etiği ile ilgili soruları içerir. Kısaca her birini gözden geçirelim.

Eylem nedir? Bir eylem ve etkileri, sonuçları ve sonuçları arasındaki ayırım ve bağlantı nedir? Nedensel bağlantılar yasa benzeri genellemenin bilgisi olmadan kurulabilir mi? Yani bu inanç ve niyetlerinin etkisindeki bir dönemde nedensel bağlantılar, bağlantının bir döneminde genişleme olmadan karakterize edilmesiyle elde edilebilir mi? Bu grup sorular geleneksel olarak eylem felsefesi ya da zihin felsefesi olarak ikiye ayrılır. Ama onlara bir cevap –onlara bir yanıt gerektirmeyen en azından bazı teoriler-, ahlakın herhangi bir açıklaması olduğunu varsayabiliriz. Neden bir etkidir ya da hangi cevaplara bağlıdır?

Bu anlayışın gücü, bazı romancılar tarafından öngörülen sorular dikkate alınarak ortaya çıkartılabilir. Dickens'in dünyası, bunun faal pratik etkilerinden bir tanesidir. Bu tür duygular malzemenin o an ki edimini ortaya çıkartabilir. Maddi ve kişi olanağı sağlandığında bu tür edimler somutlaştırılabilir, zarar ve fayda şimdiki insanın bir eyleminin konusudur. Aksine Proust'un dünyası diğerlerinin her bilince erişememesinden biridir. –Yanılsamaların bu aralığı dev aynanın bir salonunu oluşturur- Dış dünyada eylemlerimizin aslında tam olarak belirgin olmayan karakterini oluşturur. "Ne için?" Proustçu bakış açısının söylemeye çalıştığı şey, bazı durumlarda düzenlemelerin gerektiğidir. Acı, hayal kırıklığı ve sanat inkâr edilemez gerçekliklerdir. Tolstoy'un sanat dünyası yanılsamalardan bir tanesidir ve büyük bir etkiye sahip olan icat kavramı aynı ölçüde hayalidir. Savaş ve imparatorlukların yükselişi ve zaferlerin yıkımı yapılamaz veya da yapılamamıştır, onlar ola gelmektedir. Tüm bunların ahlaki edimin olduğunu gösterir.

Bu nedensellik, eylem ve zihin felsefesi üzerine bir Anscombe, Quine, Davidson ya da Wisdom'ın sorularını cevaplama ya da cevaplarını değerlendirmeyi kabul etmek esastır. Bunların hepsine karşı belki de verilen o karar, Dickens, Tolstoy ve Proust arasındaki durumu belirlemektedir. Bundan dolayı bizce net olmayan belirsiz durumları bir kenara bırakmalıyız. Bunu kabul etmek istemesek bile, bu dünyada yaşamak zorundayız. Bu yüzden etik nedensellik, zihin ve eylem felsefesi ile sistematik bir bağlantıyı gerekli kılar.

Soruların ikinci kısmı yasalar, kötülük, duygu ve öz bütünlüğü ile alakalıdır. Stoacılar, Thomistler ve Kantçılar kozmik konum olarak kendilerinin farkına varırlar. Ölümcül ya da yakın ölümcül yaralar alabilir. Faydacılar her zaman olduğu gibi ona açık eylemin en yararlı ya da en az zararlı olan rotayı seçebilmesi için ben'i anlaması gerekir. Ne olursa olsun bunu yaparken de ben'i kapsayabilir. Hiçbir eylem ahlaken ben'in ötesinde değildir, hiçbir sınırı yoktur. Bernard Williams bu bakış açısıyla bütünlüğün bir erdem olarak geleneksel kavramın ortadan kalktığını belirtmiştir. Bütünlük neyin yapılacağını net bir şekilde zarar görmemesi gereken sınırlara dayandırır. Bu sebepten Stoacılar, Thomistler ve Kantçılar için benim arzum bu nedenlere dayanarak eğitilmelidir. Çünkü onlar benim bütünlüğümü kötüye kullanırlar. Bu yasanın ihlali, hem yasanın hem de arzunun nedenleri hakkında bir tez gerektirir. Thomistçi ve Kantçı şemalardaki asıl belirgin olan duygu, en azından tövbe duygusunun şekillenmesinde pişmanlığı gerektirir. Faydacı düzen pişmanlık duyguları için bazı mahallere sahip olabilmemesine karşın, tövbe ya da vicdan azabı gibi duyguların hiçbirini içermez. Ayrıca Stoacılar, Thomistler ve Kantçılar insan psikolojisindeki çeşitlilikler ne olursa olsun zamansız olan bir ahlak düzeniyle yüzleşeceklerine inanırlar. Bentham ve onun takipçileri, ahlaki düzenin zamansız bir psikolojinin dayatmış olduğu sınırlar içerisinde değişebileceğini ileri sürerler. Buradaki metafiziksel sorulara verilen sistematik cevaplar, birbiriyle rekabet eden ahlaki bakış açılarını öngörebileceği açıktır. Böylece aslında bu üçüncü grup soruyu oluşturur.

Ben kimim? Nasıl davranmalıyım? Oyunum içerisinde ben kimleri temsil ediyorum? Benim yaptıklarımın kim sorumludur? Eğer Alman olsam, nasıl bir Yahudi ile bağlantı kurabilirdim? Eğer babam büyük babasının yanmasına sebep olduysa? Büyük babası yakıldığında, babam evdeyse ve hiçbir şey yapmadıysa? Onların kendi seçimleri haricinde olumsal ve gerekli olmayan, liberal siyaset teorisi ahlaki faktörün tüm siyasi ve sosyal, ailesel ve etnik özelliklerini öngörmüştür. Özetlersek, otonom insanlık sujenin konusu olmuştur. Ancak bireylerin edimlerinde sıklıkla birleşmiş edimler vardır. Dünya kendisini ortaya koyarken, ailem, ülkem, partim, kurumsal kimliğim ben'dir. Onların geçmişi benim geçmişimdir. Dolayısıyla şu soru ortaya çıkar: Ahlaki kimlik, siyasi kimlikle nasıl bağlantılıdır? Aristoteles, Kant, Hegel ve Marx bu soruya farklı cevaplar verir. Her cevap devletin ve devlet ile vatandaş

arasındaki ilişkinin belirli bir görünümünü gerektirir. Bu yüzden siyaset kuramı ile sistematik bir bağlam olmadan etnik problemleri çözemem.

Daha önce öne sürmüş olduğum tezimin içeriği artık açık ve seçiktir. Bizimki, bu soruların sistematik ilişkileri teorinin seviyesinde ve günlük uygulama varsayımlarının içerisinde filozoflar tarafından bilinen bir kültür haline geldi. Ama biz geçmiş, ortaçağ, erken modern dünyaları bir kenara bıraktığımızda, estetik düzey dışındaki büyük ölçüde ve giderek artan bir vizyonun tamamından yoksun bir kültür haline getirildiğimizi görürüz. Deneyimimizin herbir bölümü yeni bir yöntemle geri kalanından ayrılmıştır. Entelektüel araştırma faaliyetleri kalanıyla birlikte bölümlere ayrılmış ve bölünmüştür. Çalışmanın düşünsel bölümü kısmen etkili yöntemlerle ve parçalara ayırarak sorunları birbirinden ayıştırmıştır. Düşüncenin sonucu olan modeller, gündelik hayatın deneyimine iyi bir şekilde karşılık verir.

Ahlaki felsefenin sonuçları açıktır. Ahlak, onun bir parçası olarak kültürün ve toplumun biçimlerini yansıtır. Bu tanıdan daha çok bir belirti haline gelir. Fakat onun kendi problemlerini çözebilmesi ise mümkün değildir. Çünkü incelemenin ayrı ve farklı bir formundan soyutlanmıştır. Bundan dolayı bu sorunlar onların çözümünü gerektireceğinden sistematik çerçeveden yoksun bırakılmışlardır.

AHLAKİ BİLİMLERİN GELECEĞİ

Nasıl ki ahlak felsefesinin tarihi parça parça yapılan analizlerle büyük çaplı bir sistematik sorgulamadan onun geçişine maruz kalmışsa, -Böylece etiğin temellerinin nedeninin aranması faydasızdır- yeterince karakterize edilirse, en az üç yöntemle desteklenmesi gerekir. İlk olarak, ard arda gelen taleplerle aynı doğrultuda olan fikri dönüşümler ortaya çıkmıştır. Sadece felsefe alt bölümlere ayrılmamıştır, aynı zamanda ahlaki bilimlerin geri kalanıyla da yeniden paylaşılmıştır. Dolayısıyla bu alışılmışın dışında olan çağdaş olgulardan kaynaklanmaktadır. Entellektüel sınır taşı profesyoneller aracılığıyla kontrol edilir ve "Bu felsefe değil!" ya da "Gerçekten sosyoloji yapıyorsun." gibi bazı çığlıklara işaret eder. Adam Smith'in aksine, Ahlaki Duygu Teorisi olan Glasgow'un dersinin ikinci bölümünde ve Ulusların Zenginliği kitabının dördüncü bölümünü yayınladığında, o birden fazla disipline katkıda bulunduğu farkında bile değildi. Bundan dolayı 18. yüzyıldan beri ahlak felsefesi ne olmadığı ya da artık ne olmadığı açısından tanımlı hale gelmiştir. Sonuç olarak, ahlak bilimlerinin ve onları izleyen geleceğin ne olduğu tarihe işlemedikçe, ahlak felsefesindeki değişikliklerin tarihi kısmen anlaşılabilir hale gelecektir. Bu gelecek, Mill'in çevirisiyle "ahlaki bilimler" söylemine çevrildiği gerçeğiyle temsil edilir. Mill, Dilthey ve başkalarının kendi amaçları için devralınan bir kelime olan Geisteswissenschaften Almanca bir kelimedenden türetilmesi gerekir. Bu yüzyıldaki İngilizler, bazı Alman yazarlarının çevirileriyle ilgilenmişlerdir. Ayrıca onlar Geisteswissenschaften'in İngilizceye eşdeğer bir kelime olmadığını iddia etmişlerdir.

İkinci olarak, türün önemli soruları vardır. Önceden maddeler belirlenmesine rağmen, erken 19. yüzyıla kadar ahlak felsefesinin neredeyse sadece kitaplarda yazılı olması hiçte önemsiz değildir. Bu süre ve bu nedenlerin olası kapsamı, bu değişimden etkilenmiş olan argümanın bir parçasıdır. Ama aynı zamanda, filozof kendini halkın okuma sürekliliğindeki değişiklikte kendini yansıtır. Hume, Smith ve Mill genellikle eğitilmiş halkın var olduğunu farzeder ve halkın zihni, mihenktaş ve kaynağı olan iki yönünü sağlayan çalışmanın ortak varlığı ile bilgilendirilir. Bazen büyük ölçüde mihenktaş ve kaynağın bu noktaları değiştirilmesi ve varlığına eklenmesi için onlar bazı hususları araştırırlar. Bu sadece profesörler tarafından paylaşılan bir dialog çağdaş profesyonelleşmiş katkılardan çok farklı bir girişimdir. Felsefe sadece kademeli değil, rastgele de olabilir. (Genellikle tahsilli aklın yıkımının bu parçası profesyonel felsefik literatürünün tamamen çoğalmasındır. Felsefi dergi sayısının artışıdan beri olan bu bakış açısı -ve yazma, baskı artışını ortaya çıkartmam anlamıyla bitmek bilmeyen kötülüklerin kendisidir. Görev ya da mevkinin ön koşulun yayınlanmaması durumu çok kuvvetli hale gelir.)

Sonuç olarak, liberal statükonun gelecekteki ahlak felsefesinin yansımaları sunulan ideolojik işlevlerin üzerine yansıtılması gerekecektir. Açık ki, sezgilerimizi açığa çıkartmayı arzulayan bir ahlak felsefesi bir yöntemle bu sezgilerin koruyucusu olması gerekecektir. Ahlak felsefesi rasyonel olmanın nedendeki analizinden olan ilkelerin elde edilmesi gerektiğini iddia etse de, aslında büyük ölçüde kabul edilemeyecek bileşenlere sahiptir. Bu bileşenlerin kökleri oldukça başkadır ve başka bir şekilde bunların koruyucuları olmaları muhtemeldir. Ben 18. yüzyılın varisi olarak felsefeyi belirlemede haklıysam, gelecekteki ahlak felsefesinin şaşırtıcı olan bu koruyucu yöntemle faaliyette bulunmalıdır. Onun korumuş olduğu ahlak aynı zamanda 18. yüzyılın varisidir. Ama 18. yüzyılda bir çeşit felsefenin liberalizmin epistemolojik temellerini reddettiği iddia edildi. Apaçık olmamız için anlaşılması zor olmayan doğrulara inanmalıyız. Bu yüzden Bentham'ın psikolojisini ya da Kant'ın aklın güçleri görüşünü kabul edemeyiz. Bundan dolayı liberalizmin kendisi temelsiz hale geldi. Çünkü çağımızın ahlakı liberaldir ve karşılığını beklemediğimiz etik temellerin aranmasını ümit etmek için daha fazla nedenlere sahibizdir.

“SOCIAL EVALUATION BY PREVERBAL İNFANTS”* KONUŞMA ÖNCESİ DÖNEM ÇOCUKLARININ SOSYALİTE DEĞERLENDİRMESİ

J. Kiley HAMLİN, Karen WYNN & Paul BLOOM

Çev. : *Mehmet EVREN***

İnsanların diğer insanları değerlendirebilme kapasitesi, sosyal dünya içerisinde yollarını bulabilmek için temel öneme sahiptir. İnsanlar, çevrelerinde bulunan diğer insanların hareketlerini ve niyetlerini yorumlayabilmek ve kimin arkadaş kimin hasım, kimin uygun bir sosyal partner olabileceği, kimin olamayacağı konularında doğru yargılarda bulunabilmek durumundadır. Gerçekte, tüm sosyal hayvanlar kendilerine yardımcı olabilecek bireysel türdeşlerini tanıma ve bu bireyleri kendilerine zarar verebilecek olan diğerlerinden ayırt edebilme kabiliyetinden faydalanmaktadır. Yetişkin insanlar diğer insanları hızla ve otomatik olarak, hem davranış hem de fiziksel özellikler temelinde değerlendirirler, fakat ontogenetik orijin ve bu kabiliyetin gelişimi iyi anlaşılmamaktadır. Burada, 6 ve 10 aylık çocukların diğerlerine karşı davranışlarını, o bireylerin sempatik mi kaçınılması gereken birimi olduğuna karar vermelerinde göz önüne alındığını gösteriyoruz. Çocuklar, bir baş-

* Social Evaluation by Preverbal Infants, Nature, Vol 450, 22 November 2007, 557-560. doi:10.1038/nature06288.

** Dr. , Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Görevlisi.

kasına yardımcı olan bireyi bir başkasına engel olana; yardımcı olan bireyi tarafsız olan bireye ve tarafsız bireyi engelleyen bireye tercih etmektedir. Bu bulgular, konuşma öncesi çocukların bireyleri diğerlerine karşı gösterdikleri davranışlara göre değerlendirdiğine dair bir delil teşkil etmektedir. Bu kabiliyet, ahlaki düşünce ve hareketler için bir temel olarak kabul edilebilir ve erken gelişim döneminde ortaya çıkan bu durum, sosyal değerlendirmenin biyolojik adaptasyon olduğu görüşünü desteklemektedir.

6 ve 10 aylık çocukların sosyal etkileşimlere yönelik sezgilerinin değerlendirilmesine yönelik deneylerimizde iki yöntem kullanılmıştır: İçerisinde çocukların tercihlerini uzanma davranışıyla ölçen “çocukların tercih” paradigması ve çocukların beklentilerini bakma süreleriyle yorumlayan “beklentinin ihlali” paradigması. Son paradigma çocukların beklenmedik veya sürpriz olaylara daha uzun süreyle bakma eğiliminde oldukları yönündeki olgudan yararlanmaktadır. Deney 1’de çocuklar ilk başta bir tepenin üzerinde dinlenmekte olan bir karakter görmüşler (ahşaptan yapılmış ve üzerine yapıştırılmış büyük gözlere sahip ‘tırmanıcı’). Alışma evresinde, çocuklara içerisinde tırmanıcının tekrar tekrar bir tepeye tırmanmaya çalıştığı gösterilmiştir. Tırmanıcıya üçüncü girişimde ya kendisini arkasından iten bir yardımcı tarafından yardım edilmiş ya da tırmanıcı bir engelleyici tarafından aşağı itilmiştir (Şekil 1a; Uyarma klipleri ve destekleyici yöntemler için web:http://www.yale.edu/infantlab/sosyal_degerlendirme_ve_destekleyici_bilgiler_icerisinde). Çocuklar, değişen yardım etme ve engelleme denemelerini her bir denemedeki ölçülen bakış süresiyle bakış süreleri bu olayları yeterince incelediklerini gösteren önceden belirlenmiş bir kritere ulaşana kadar görmüştür. Laboratuvarımızda yürütülen önceki çalışmalar, çocukların benzer şekilde yardım etme ve engelleme yönündeki bilgisayar animasyonu olaylarını açıkladığını ve tırmanıcının da müteakiben yardım edene yaklaştığını ve engelleyiciden kaçındığını bulmuştur. Burada çocukların kendilerinin –yanlarında duranlarca müdahale edilmeden ve etkilenmeden- nasıl yardım edenleri ve engelleyicileri değerlendirdiğini sorduk. Bir bireyin, tanınmayan üçüncü bir tarafa yönelik davranışlarına şahit olmak, çocukların bu bireylere yönelik tutumlarını etkileyecek miydi?

Test evresinde, seçenek ölçütümüz çocukların yardım edene ve engelleyiciye karşı tutumlarını incelemektedir. Çocuklar bu ikisi arasından birini seçmek için teşvik edildi (yani, bir tanesine erişmek için). Çocuklar büyük bir çabuklukla yardım ediciyi seçtiler (10 aylıkların 16’sından 14’ü, binom olasılık testi, tek kuyruklu $P=0.002$; 6 aylık çocukların 12’sinden 12’si, $P=0,0002$), bu bulgu da çocukların iki karaktere yönelik, tırmanıcıya yönelik davranışları temelinde bir birinden farklı izlenimleri benimsediklerini ortaya koymaktadır (bakınız: Şekil 2).

Gözetim süresi ölçümüz, 9 ve 12 aylık çocukların tırmanıcının yardım edene ve engelleyiciye yönelik tutumu hakkındaki beklentilerinin değerlendirmesini yaptığı-

mız önceki çalışmalarımızı aynen tekrarlamış ve bu soruyu küçük çocuklara doğru genişletmiştir. Çocuklar, tırmanıcı, yardım edici ve engelleyici içeren yeni bir vitrin izlemişlerdir (Şekil 1b). Önceki sonuçlarımızı taklit ederek, 10 aylık çocuklar, takip eden olaya daha uzun bakmışlardır ($mean_{engelleyci} = 4.96$ sn. , $mean_{yardimci} = 3.82$ sn. ; ikili t-test, $t(15) = 2.603$, iki kuyruklu $P = 0.02$) bu bulgular da, daha önceden engellemede bulunan kişiye yaklaştığında yaşanan sürprizi işaret etmektedir. Ne var ki 6 aylık çocuklar her iki olaya da eşit şekilde bakmışlar ($mean_{engelleyci} = 5,7$ sn. , $mean_{yardimci} = 6,7$ sn. ; $t(11) = 0.80$, $P=0.44$) bu bulgu da çocukların, kendileri seçenek ölçümümüzde yardım edeni engelleyene karşı tercih etmelerine rağmen, tırmanıcının ayrı tutumlarını iki karaktere atfetmediğini ortaya koymaktadır. Bu sonuç da sosyal değerlendirme kapasitesinin başkalarının değerlendirmelerinden sonuç çıkarılma kapasitesinden önce geliştiğini ortaya koymaktadır.

Bizim önerdiğimiz husus, küçük çocukların diğerlerini kendi sosyal davranışları temelinde değerlendirmesinin—çocukların olaylarımızın yüzeysel kavramsal boyutları değil, sosyal boyutlarına göre yapıldığıdır. Eğer bu yaşlardaki çocuklar örneğin yukarı ve aşağı hareketi veya yukarı itme veya aşağı çekme hareketini tercih ediyorlarsa, bizim deneklerimiz yardımcıyı bu sosyal olmayan nedenlerden ötürü seçmiş olabilirler. Bunu yorumlayabilmek için, içerisinde çocukların Deney 1'deki gibi fakat itilen nesnenin hareket ettiği ve tırmanıcımız gibi amaç odaklı değil, ama bunun yerine hareketsiz (Şekil 1c) ve sosyal yardım veya engelleyici kavramlarının uygulanmadığı bir varlık şeklinde olaylar gördükleri ikinci bir deney daha gerçekleştirdik.

Deney 2'de, yeni çocuk gurupları iki karakter görmüşlerdir (Deney 1'deki yardımcı ve engelleyici), deneylerin değiştirilmesinde, sırasıyla hareketsiz nesne (Deney 1'in tırmanıcısı, ancak gözleri çıkarılmış ve kendi kendiliğinden gelişen bir hareket yaşanmamıştır) hafifçe tepeden yukarı itme veya aşağı itme uygulanmıştır. İki karakterin fiziksel gezinmeleri (yörüngeleri) ve itilen nesnenin ilişkili etkileri Deney 1'deki yardım eden ve engelleyici üzerindeki etkilere benzerlik göstermesine rağmen, bu olaylar sosyal etkileşimler değildir ve “yardım” ve “engelleme” olayları olarak görülemezler. Daha sonra çocuklara seçenek ölçütü verilir.

Eğer sosyal değerlendirmeler hariç, kavramsal tercihler Deney 1'de çocukların tercihlerini yönlendirebiliyorsa, benzer tercihler burada da elde edilebilmelidir: Çocuklar büyük bir hızla yukarı itme ve aşağı itme karakterini tercih etmelidir. Ancak, hiçbir yaş gurubu bunu yapmamıştır. On aylık çocukların 6 tanesi yukarı iteni seçmiştir (binom olasılık testi, tek kuyruklu, $P=0.613$; 6 aylık 12 çocuğun dört tanesi de bu tercihi yapmıştır $P=0.927$).

Alınan bu yanıtlar, Deney 1'den alınanlara göre anlamlı ölçüde sapma göstermiştir (10-aylıklar $P=0.04$, Fisher'in kesin test; 6-aylıklar, $P=0.001$) ve burada ço-

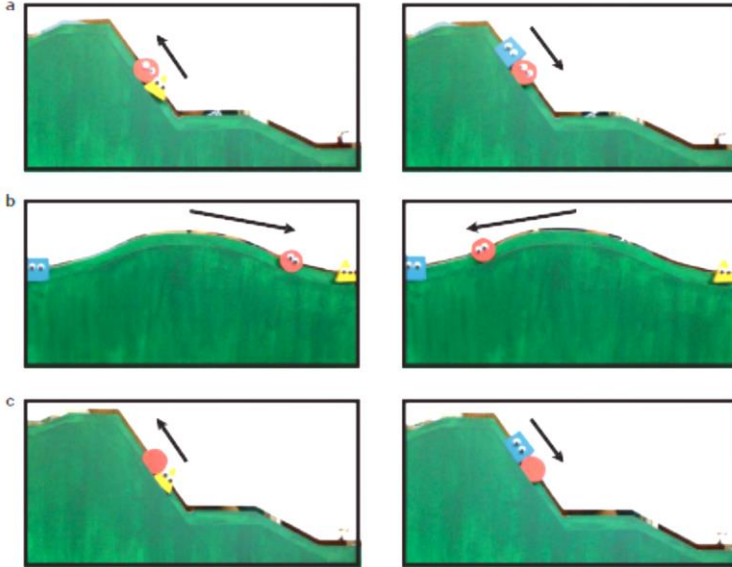
cuklar, bu hareket sosyal bağlam içerisine gömüldüğünde ezici bir çoğunlukta yukarı itici (yardım ediciyi) seçmişler bu durum da Deney 1’de çocukların tercihlerinin algısal değil, sosyal olduğunu yani yardım ve engelleme olayları arasındaki farklılığa bağlı olduğunu işaret etmektedir.

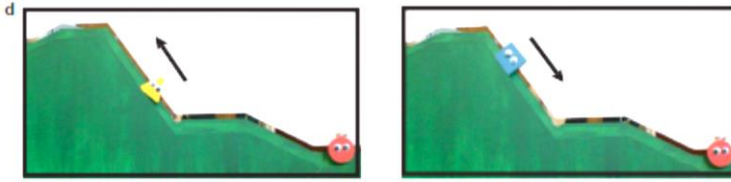
Çocukların tercih kalıpları üç olasılık işaret etmektedir: çocuklar pozitif şekilde bir başkasına yardımcı olan bir bireyi değerlendirebilmektedir (böylece çekici olan yardım ediciyi bulurlar); bir başkasını engelleyen bir bireyi olumsuz olarak değerlendirebilirler (böylece, engelleyiciyi itici bulurlar); veya hem pozitif hem de negatif değerlendirme süreci işler durumda bulunabilir. Biz de buna göre, yeni 6 aylık ve 10 aylık çocukların, her ikisi de yardımcı olan (çocuklar için yardım/nötr olma koşulu) ya da her ikisi de engelleyici olan (engelleyici/tarafsız koşul) tarafsız karakter ve değer karakter arasında seçim yaptığı üçüncü bir deney gerçekleştirdik. Deney 3’teki alışkanlık denemelerinde, her bir çocuk Deney 1’deki tırmanıcıya yardım etmeyen/engellemeyen tepeden yukarı veya aşağı hareket eden ama tırmanıcıyla etkileşimde bulunmayan bir tarafsız karakter görür (Şekil 1d). Çocukların bu tarafsız karaktere nasıl baktıkları bu deneyde ölçülmeye çalışılmıştır.

Seçenek ölçütünde, her iki yaş gurubundan çocuklar, yardımcıyla bir çift olduğunda, engelleyiciyle bir çift oluşturulduğu duruma göre kıyasla tarafsız karaktere farklı şekilde reaksiyon göstermişlerdir (Fisher’in kesin testi, her iki yaş gurubu için çift kuyruklu $P=0.01$). Yardımcı/ tarafsız koşulundaki çocuklar sistematik olarak yardımcıyı seçerken (8 tane 10 aylık çocuğun 7 tanesi, binom olasılık testi, tek-kuyruklu $P=0.035$; ve sekiz tane 6 aylık çocuğun yedi tanesi, $P=0.035$), engelleyici/ tarafsız guruptaki çocuklar tarafsız karakteri seçmiştir (sekiz tane 10 aylık çocuğun yedi tanesi, $P=0.035$; ve sekiz tane 6 aylık çocuğun yedi tanesi, $P=0.035$). Yani, çocuklar hem yardım edenlere yönelmişler hem de bağımsız olarak engelleyicilerden kaçınmışlar; bu da hem pozitif hem de olumsuz değerlendirmeleri ortaya koymaktadır. Çocukların tercihleri genel algısal tercihleri temel almamıştı: her bir koşulda, tarafsız ve değerli karakterler belirli hareket kalıplarını harekete geçirmiş; etkileşim yerine yalnız hareketi tercih etmek (veya tam aksi), gözlemlendiği gibi birini tercih etmek ve bir diğerdenden kaçınmak şeklinde değil, her iki koşulda tarafsız karakterin geniş kapsamlı tercihini (veya kaçınma) meydana getirebilirdi. Buna göre çocukların yardım ediciye karşı tercih yönelişi ve engelleyiciden kaçınması en iyi özellikle sosyal değerlendirme olarak açıklanabilir: başkalarının amaçları doğrultusunda kolaylaştırıcı şekilde işbirliği dahilinde hareketi beğenme; ve başkalarının amaçlarını beğenmeme.

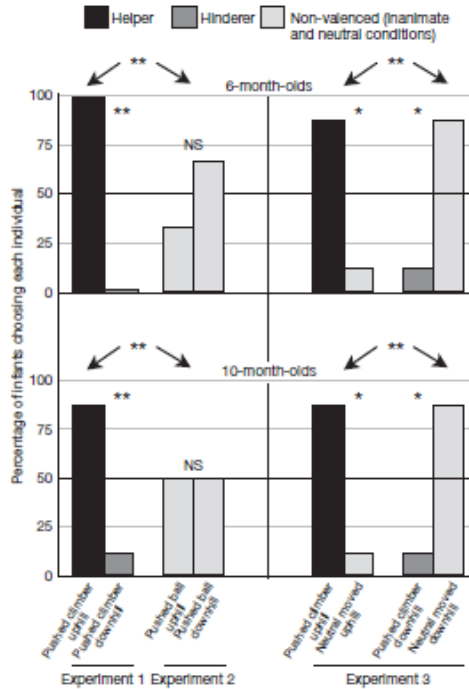
Bakma zamanı ölçütümüzde, her iki yaş gurubundaki çocuklar test olaylarını ayırt etmede başarısız olmuşlardır (tırmanıcının tarafsıza yaklaşımına karşı değerli karakter (yardım eden veya engelleyici), çift kuyruklu t-testleri, tüm P-değerleri $>0,3$). Deney 1’deki bakış zamanı sonuçlarıyla birlikte, bu sonuç 10 aylık

çocukların, bir bireyin karşıt hareketler gerçekleştiren iki kişiye karşı nasıl reaksiyon göstereceği konusunda beklentileri olmasına rağmen, bir bireyin daha az belirgin hareketler gerçekleştiren kişilere nasıl reaksiyon göstereceğini tahmin edemediğini göstermektedir. Önceki araştırma, yaşamlarının ilk altı ayındaki çocukların statik algısal özellikler temelinde sosyal bireylere yönelik tercihlerde bulunduğunu göstermiştir (örneğin, yüz çekiciliği, ırk) ve 18 aylık çocuklar eş zamanlı olarak işbirliğine dayalı yardımlaşma davranışına girişmektedir. Burada ortaya konulan bulgular, küçük çocukların sosyal tercihlerinin diğerlerinin ilgili olmayan üçüncü taraflara yönelik davranışlarından etkilendiklerine dair ilk delilleri teşkil ediyordu. Çocukluğun çok erken aşamalarında sosyal değerlendirmenin mevcudiyeti, bireyleri diğerleriyle buldukları etkileşimlerin doğasına göre yorumlamanın sosyal dünyayı hem evrimsel hem de gelişimsel olarak incelemede merkezi bir yerde bulunduğunu ortaya koymaktaydı. Bu tür değerlendirmeler yapmaya yönelik kapasite biyolojik adaptasyon olarak görülebilir: gurup avcılığı, yiyecek ve savaş ekipmanı paylaşımı gibi iş birliği davranışı bir gurubun bireysel üyeleri için faydalı olabilir fakat sadece eğer bireyler bedavacıları iş birliğine katılanlardan veya kendilerine düşen payı yapma eğilimi gösteren ‘karşılıklı düşünenler’den ayırt edebildiği sürece başarılı şekilde evrimleşebilir. Bulgularımız, konuşma öncesi dönemdeki çocukların bu ayrıma karşı hassas olabildiklerini ortaya koymaktadır. Bireyleri kendi sosyal hareketlerine göre değerlendirebilme kapasitesi aynı zamanda ahlaki bilinci geliştiren bir sistemin temeli olarak hizmet edebilir. Sade bir şekilde, gerçek bir ahlak sisteminin birçok boyutu, konuşma öncesi çocukların kavramasının ötesindedir.





Şekil 1: Çocuklara gösterilen sosyal etkileşim olayları. a, Deney 1 ve 3'ün Yardım eden ve engelleyen alışkanlıkları. Her bir deneyde, tırmanıcı (kırmızı daire) tepeye çıkmak için iki kere denemede bulunmaktadır, her defasında tepenin aşağısına kadar geriye doğru düşmektedir. Üçüncü denemede, tırmanıcı yardım eden biri tarafından tepenin üzerine kadar itilmekte (sol panel) veya tepeden aşağıya engelleyici tarafından itilmektedir (sağ panel). Deney 1'deki çocuklar bu iki olayı değişken sırada görmüştür; Deney 3'deki çocuklar da içerisinde resmedilen tarafsız olayla ilgili olarak değişimdeki yardım etme veya engelleme olaylarından birini görmüşlerdir. b, Deney 1 ve 3'ün bakma süresi test olayları. Tırmanıcı tepenin üzerinde sağındaki (sol panel) veya solundaki (sağ panel) karakterle oturmak için hareket etmektedir. c, Deney 2'nin yukarı itme ve aşağı itme alışkanlık olayları. Hareketsiz bir nesne (kırmızı daire) tepenin en altında durmaktadır (sol panel) ve ya yukarı itilmekte, ya da tepenin üzerinde durmakta (sağ panel) ve aşağı doğru itilmektedir. Çocuklar bu iki olayı değişken şekilde görmektedir. d, Yardım edici/ tarafsız (sol panel)'den ve tarafsız alışkanlık olayları ve Deney 3'ün engelleyici/ tarafsız (sağ panel) koşulları. Tırmanıcıyla etkileşime girmeyen tarafsız karakter, yardım eden (sol panel) veya engelleyiciyle (sağ panel) aynı yolu takip etmektedir. Her bir çocuk, a'da resmedilen ilgili tarafsız olayla değişken, ya yardım etme ya da engelleme olayını görmüştür.



Şekil 2: Tercih Sonuçları. Çocukların Deney 1, 2 ve 3 kapsamında her bir karakteri seçme yüzdesi. NS, anlamlı değil. * tek-kuyruklu $P < 0.05$; **, $P < 0.05$.

Pozitif ve negatif sosyal hareketler yapanları bir birinden ayrı şekilde değerlendirebilme kabiliyeti, doğru ve yanlış hakkındaki nihai somut kavramları içeren bir sistem için bir temel teşkil edecektir. Küçük deneklerimiz üzerinde gözlemlediğimiz sosyal değerlendirmeler, gerçek ahlaki yargı için en az bir hayati bileşene sahiptir: bunlar çocukların harekette bulunanlarla doğrudan kendi tecrübelerinden doğmamaktadır. Deneklerimiz, karakterlerimizle önceden bir geçmişe sahip değillerdir veya bu karakterlerin giriştiği hareketlerin sonuçlarından da etkilenmemektedirler. Deneklerimizin değerlendirmeleri bilinmeyen bireyler arasında geçen olaylara şahit olunması temelinde gerçekleşmiştir: çocuk, etkilenmeyen, alakasız (ve bu yüzden tarafsız) üçüncü kişi olarak, bir sosyal hareketin değeri hakkında yorumda bulunmaktadır.

Bulgularımız, insanların sosyal değerlendirmeye önceden düşünülenden çok daha erken giriştiğini işaret etmekte ve bireyleri kendi sosyal etkileşimleri temelinde değerlendirme kapasitesinin evrensel olduğu ve öğrenilmediği görüşünü desteklemektedir. Mesela, bu anlayışın karmaşıklığını belirlerken, çocuklar onları cezalandıran araçlarla etkileşimle bulunmayı ödüllendirenlere tercih ederler mi sorusu, daha ileri bir araştırmanın konusudur.

YÖNTEM ÖZETİ

Denekler sağlıklı tam zamanlı çocuklardır ve New Heaven bölgesinden kabul edilmişler Yale Üniversitesi, K. W. Çocuk Bilinç Laboratuvarı'nda test edilmişlerdir. On aylıklar 9 ay 12 gün ile 10 ay 16 gün arasında bir aralıkta; 6 aylıklar ise 5 ay 3 günlük ile 6 ay 17 gün arasındadır.

Alışkanlık olayları bir ekranda ortaya çıkmıştır (122 cm genişliğinde, 66 cm yüksekliğinde) tabandan tepeye 43 cm yükseltiyeye sahip yeşil eğim içermektedir. Karakterler bloklardır (9 cm X 9 cm X 1 cm) ve büyük (2,5-cm çapında) 'pörtlek gözlere' sahiptir (Deney 2'deki gözsüz nesne hariç). Bakma zamanı testi ekranı (122 cm X 66 cm), tabandan tepeye 14 cm yüksekliğinde bir tepe içermektedir. Çocuklar ebeveynlerinin kucaklarında oturmaktadır; ebeveynler, çocuklara müdahale etmemeleri konusunda uyarılmışlardır. Deney 2'deki tüm çocukların ebeveynleri ve Deney 3'deki 6 aylıklar ilave olarak seçenek ölçütü sırasında gözlerini kapamaları konusunda uyarılmışlardır. Çocuklara (1) bir birini izleyen üç deneme (ilk üçünden sonra) üzerine bakma zamanı yarı yarıya azalana kadar veya (2) 14 deneme gösterilene kadar, alışma denemelerine katılmışlardır. Alıştırma ve bakma zamanı test denemeleri için deney sonu, (1) çocuk 2 sn. kadar sürekli olarak başka yöne baktığında veya (2) 60 snara verdiğiinde gerçekleşmiştir.

Çocukların gözlemlendiği karakter kimliklerine bakma süresini gözetleyen görünmeyen kodlayıcı kullanılmış ve tercih ölçütü uygulanmıştır. İkinci bir kodlayıcı

bağımsız şekilde her deneyde her guruptan deneklerin rastgele %25'ini kodlamış; kodlayıcılar her iki ölçütte %98 pozitif uyum yakalamışlardır.

Alttakiler her deneyde ve her yaş gurubundaki denekler kapsamında dengelenmiştir: yardımcı/ tarafsız karakterlerin kimlikleri (Deney 1), yukarı iten /aşağı iten (Deney 2) ve değerli / tarafsız karakterler (Deney 3); alıştırma olaylarının sırası; seçenek ve bakma süresi sırası (Deney 1 ve Deney 3); seçenek ve bakma süresi deneylerinde karakterlerin konumu; yardımcı/engelleyici(deney 1) ve değerli/ tarafsız karakter (Deney 3) için bakma süresi test denemelerine tırmanıcıların yaklaşım sırası.

DOLAYLI YOLDAN, DOĞRUDAN BAKIŞA 'İNSAN FELSEFESİ'

*Nuri ÇİÇEK**

Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Nurten Gökçalp tarafından yayın hayatına kazandırılan eserlerden biri olan “İnsan Felsefesi” adlı eser Nobel Akademik Yayıncılık tarafından Ankara’da 2014 yılında yayınlandı.

Yazarın diğer kitapları:

“C. L. Stevenson’un Emotivizmi”, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 1998.

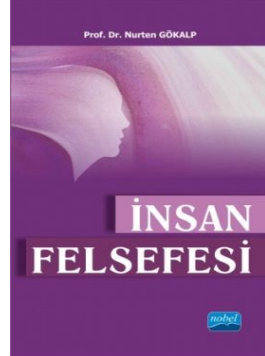
“Psikoloji ve Felsefe”, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 1998.

“Duygu ve Etik”, Nobel Akademi Yayıncılık, Ankara, 2010.

“Psikoloji Felsefesi”, Nobel Akademi Yayıncılık, Ankara, 2010.

“Felsefe’de Kişi ve Kişicilik”, Nobel Akademi Yayıncılık, 2014.

Yazarın yayınlanan kitaplarının yanı sıra, yurtiçi ve yurtdışında yayınlanmış pek çok bildiri, araştırma ve bilimsel makalesi bulunmaktadır. Yazar hakkındaki bu tanıtıcı ifadelerden sonra “İnsan Felsefesi” isimli kitabına geçebiliriz.



* Arş. Gör. , Aksaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, nuricicek@aksaray.edu.tr.

Yazarın Önsöz'de belirttiği üzere eserin amacı felsefe tarihindeki insan ile ilgili değerlendirmeleri ele almak ve bağımsız bir problem alanı olarak insan probleminin şekilleniş sürecini değerlendirmeye çalışmaktır. Bu amaç doğrultusunda yazar eserinde altı ana başlık üzerinden İlkçağ düşüncesinden başlayarak Yirminci yüzyıl felsefesini de kapsayan bir çerçevede insan felsefesini ele almıştır.

Felsefe, insanın kendisini ve kendi dışındaki her şeyi anlama ve anlamlandırma çabasının ürünüdür. Bu çerçevede bilgi, varlık ve (ahlak, siyaset, sanatı da içeren) değer alanlarına ilişkin değerlendirmeler felsefi sorgulamaların içeriğini oluşturur. İnsanın kendisini anlaması ve anlamlandırması, ben'in ben olmayandan farkının ortaya konulması ise özelde insan felsefesi olarak tanımlanabilir. İnsanın başka şeyler değil de bizzat kendisinin ne olduğunun anlaşılmasına çalışılması, İnsan nedir? sorusu ile başlayıp devamında insanın sosyal, psikolojik ve tarihsel anlamda bütün etki ve etkilenme alanlarının ortaya konulmasını gerektirir.

Yazar insan probleminin, felsefi bir problem olarak şekillenişinin yakın zamanlara denk geldiğini belirtmektedir. Bunu da iki sebebe bağlamaktadır. Bu sebeplerden biri, insan probleminin bağımsız bir problem olarak şekillenmesinden çok diğer felsefi problemler (ahlak, varlık, siyaset...vb) ile ele alınmış olmasıdır. Diğer bir sebep ise felsefe tarihinde felsefe problemlerinin şekilleniş süreci ile ilgilidir. Tarihsel olarak felsefedeki ilk gelişme dış dünyaya ilişkin problemlere yönelik olduğu için felsefi düşünce de bu yönde ivme kazanmıştır. Bu ivme doğrultusunda insan önceleri yaşadığı dünyayı ardından kendini tanımaya çalışmıştır. Felsefi sorgulamalar da insan önceleri dolaylı yünden ele alınırken yakın zamanlarda doğrudan incelenmeye/sorgulanmaya başlanmıştır.

Eserin ilk bölümü İlkçağ Düşüncesinde İnsan başlığı altında Sokrates (M. Ö. 470-399) öncesi doğa felsefesi olarak adlandırılan dönem ile başlayıp Sokrates, Platon (M. Ö. 427-347), Aristoteles (M. Ö. 384-322) ve Stoa Felsefesini ele almaktadır. İlkçağ Yunan felsefesinin ilk döneminde temel problem doğa, üretilen felsefe de buna bağlı olarak doğa felsefesi veya varlık felsefesidir. Yunan felsefesinin ikinci döneminde ise, doğa ve varlık felsefesinden insan felsefesine bir geçiş yaşanmıştır.

Türk İslam filozofları Yunan felsefesinin eserlerini tercüme etmiş, onları İslam inanç ve kültürü ile ilişkilendirerek eserler vermişlerdir. Eserin ikinci bölümü Türk İslam Felsefesinde İnsan başlığı altında Fârâbî (870-950), İbn Sina (980-1037) ve İbn Rüşd (1126-1198)'de insan düşüncesini ele almaktadır.

Ortaçağ Batı düşüncesinde insan, Hıristiyan teolojisi çerçevesinde düşünülme ve anlaşılmaya başlamıştır. Hıristiyanlığın ilk yüzyılında Hıristiyan doktrinleri Aristoteles'ten çok Platon ve Yeni-Plâtoncu okulun etkisi altındadır. Daha sonraki dönemde ise Aristoteles'in etkisi artacaktır. Eserin üçüncü bölümü bu doğrultuda

Aziz Augustinus (354-430) ile Aquinalı Thomas'ın (1225-1274) düşüncelerini ele almaktadır.

Modern felsefe Batı'da 17. Yüzyılda başlayıp 18. Yüzyıl Aydınlanma felsefesi ile büyük bir ivme kazanan, fakat 19. Yüzyıldan itibaren zaman zaman Kıta felsefesinden gelen yoğun tepkilerle karşılaşan felsefeyi ifade etmektedir. Bu dönemde felsefe yeni birtakım özelliklerle tanımlanmıştır. Bu dönemde dünyaya ve insana bu yeni bakışın bir sonucu olarak, insan eyleminin ve bu arada tarihin öznesi kılan yeni ve seküler bir tarih felsefesi geliştirilir. Yaratıcı ve özgür insan, bundan böyle kendi kurduğu ve yapıcısı olduğu içinde anlamı kendisine kapalı olmayan bir tarihin öznesidir. Eserin dördüncü bölümü modern felsefe başlığı altında bu yaratıcı ve özgür insanı ele almaktadır.

19. Yüzyılda bilimsel gelişme sonucu ortaya çıkan psikoloji, sosyoloji vb. insan bilimlerinin dışında felsefedeki gelişmeler bize insan problemi açısından çok belirgin bir tablo sunmaktadır. 19. Yüzyılın birinci yarısında felsefe zihin ya da bilincin tarihsel boyutunu keşfetmeye yönelmektedir. Akıldışının keşfine yönelik bu süreçte akıl çağı olarak bilinen 18. Yüzyılın aksine bu dönemde filozofların bir kısmı gerçekliğin sanıldığı gibi rasyonel olmadığını kör bir iradenin gerçekliğe nüfuz ettiğini öne sürerler. Bu çerçevede yazar eserin beşinci bölümünde Arthur Schopenhauer (1788-1860) ile Friedrich Nietzsche (1844-1900)'in görüşlerine yer vermektedir.

20. Yüzyıl insan felsefesi açısından dolaylı değil doğrudan çalışmaların/görüşlerin yer alması bakımından önemlidir. Eserin son bölümü olan yedinci bölümde ise yazar, Antropolojik ile Felsefi yaklaşımlar başlıkları altında 20. Yüzyılda insan düşüncesini ele almaktadır. Yazar, Antropolojik yaklaşımlar başlığı altında MaxScheler (1874-1928), ErnstCassirer (1874-1945) ve Ontolojik temellere dayanan antropolojiyi bir bölümde; Felsefi yaklaşımlar başlığı altında Varoluşçu felsefe ve Personalizm (Kişicilik) düşüncesini diğer bir bölümde anlatır. Özellikle eserde Personalizm düşüncesinin anlatılması 20. Yüzyıldaki insan felsefeleri çalışmalarının doğrudan yönünü anlatması bakımından önemlidir.

Sonuç olarak insanın kendisini anlama ve anlamlandırma çabasına dair görüşleri derli toplu olarak sunan eserin dili sade ve anlaşılır nitelikte olup İnsan felsefesiyle ilgilenenlere rehber aynı zamanda İnsan Felsefesi (Felsefi Antropoloji) derslerinde kullanılacak bir kaynak durumundadır.

Kaynak;

Nurten Gökalp, "İnsan Felsefesi", Ankara, Nobel Akademi Yayıncılık, 2014, 154 Sayfa.

AKSARAY ULU CAMİİ*

İbrahim Hakkı KONYALI

Cami, Aksaray çarşısında kendi adını verdiği mahallede şehir parkının doğusundadır. Sağında Kız Sanat Okulu, solunda kütüphane vardır.

Cami'nin batı ve kuzey taraflarına birisi mummyalık damının üstüne perişan bir halde atılmış dört kitâbeli taş buldum.

Bunlardan birisi evvelâ Cami'nin içinde abdest musluğu halinde kullanılırken tamir sırasında dışarıya çıkarılan ve müezzin meşrutasının önüne yerleştirilen tarihî Roma lâhdinin üzerine gelişigüzel konmuştur. Üstünde iki satır halinde güzel bir sülûs ile şu kitâbe okunur:

اهالیدن عنایتله و مفتیدن دلالتله

بحمدالله شد مراقم بیٹک اوچیوز سال هجریده

۱۳۰۰

Ehalinden inayetle ve müftüden delâletle

Bi hamdillah Şüd mürekem bin üçyüz sâl-i hicride. 1300

Bu kitâbe Cami'nin 1300 H. - 1882 M. yılında müftünün delâleti ve halkın yardımı ile tamir edildiğini gösteriyor.

* Vakıflar Dergisi, Ankara 1975, sayı:10, s. 273-288.

Mabedin batısında enkaz arasında bulduğumuz 0,90x0,45 metre ebadındaki bir mermerde de devrinin sülüsü ile üç satır halinde şu kitabeyi okudum:

١- امر بعمارتہ و تجديده السلطان

٢- الاعظم سلطان محمد بن المرحوم المغفور

٣- علاءالدين بك في سنة احدى عشر و ثمانمايه

Kitâbenin sol kenarında yukarıdan aşağıya (معمارہ فیروز) Mimarühu Firuz okunur.

Kitâbenin Arapça okunuş şekli şöyledir:

1. Emere bi imaretihi ve tecdidihî es-Sultan
2. ül-A'zam Sultan Muhammed ibn-i merhum-ül-mağfur
3. Alaeddin Bey fi seneti ihda aşere ve semanemiye

Kitâbe dilimize şöyle çevrilir:

«Bunun yapılmasını ve yenilenmesini merhum ve mağfur Alâeddin Bey'in oğlu yüce Sultan Sultan Muhammed 811 yılında emretti. »

Kenâredeki yazının Türkçesi de şudur:

Mimarı Firuz.

Bu kitâbe Karamanoğlu Alâeddin Beyzade Sultan Mehmed'in Ulu camii yaptırması ve yenilemesi hakkındadır. Karamanoğullarından Mehmed Bey 811 H. - 1408 M. yılında bu camii yenilemiştir.

Yine buraya atılmış 0,52x0,47 metre ebadındaki bir mermerde de Karamanoğulları devri Sülüsü ile; iki satır halinde şu Arapça kitabe okunur.

١- في ايام الدولة السلطان

٢- ابراهيم بن محمد بن قرامان خلد ملكه

Türkçesi şudur:

«Karamanoğlu Mehmed oğlu İbrahim Bey Sultanlığı günlerinde (yapıldı) Allah mülkünü muhalled kılsın. »

Bu İbrahim Bey bundan evvelki kitabede adı geçen Karamanoğlu Mehmed Bey'in oğludur. Kitâbede tarih gibi yapılan, yaptırılan şeyin adı da yoktur. Cami'nin

bir tamirle ilâvesine yahud medrese gibi başka bir yapıya ait olması ihtimali vardır.

Bu İbrahim Bey, Karaman hükümdarlık zincirindeki ikinci İbrahim Beydir. Lakabı da babası II. Mehmet Beyinki gibi Taceddin'dir.

İbrahim Bey'in babası Mehmed Bey, onun babası Alâeddin Bey, onun babası Şücaüddin Mirza Halil Bey onun babası Urum Seyyidi şöhretli Bedreddin Mahmud Bey, onun babası Kerimüddin Karaman, onun babası da Nurüh Sofudur.

Bu kitâbede İbrahim Bey «İbrahim b. Mehmed b. Karaman şeklinde geçmiştir.

Kitâbelerde, vakfiyelerde kısaltma kasdiyle böyle babadan büyük dedeye geçmek olağan şeylerdendir. İbrahim Bey'in Karamandaki imaretinin taş vakfiyesinde de adı böyle geçer.

Bu İbrahim Bey'in Topkapı Sarayı arşivinde 5318 numarada kayıtlı 17 metre 35,5 santim uzunluğunda tomar halindeki 835 H. - 1465 M. tarihli Arapça vakfiyesinde de adı babasının ve dedesinin adları şöyle geçer:

«Taceddin İbrahim ibni Mehmed ibni Alaeddin ibni Halil ibni Mehmed ibni Karaman»

851 H. - 1447 M. tarihli bir hüccette de İbrahim Bey ve dedeleri şöyle sıralanmıştır.

الامير الكبير الزاهد امير الامراء السلطان سلطان ابراهيم بن محمد بن علاءالدين بن حليل
بن محمود بن قرمان اعز الله انصاره

١-بسم الله ارحمن الرحيم توسل الى رضوان الله

٢-الداعي الى الله ابو الفضائل محمد راز (ى) المفاخر العمر

٣-الخطيبى فبدل هذه الدار فجعلها وقفا على اهل التفسير

٤-والحديث مباحا لكل الفريقين من الاصحاب الشافعى

٥-وابى حنيفة رضى الله عنها ذلك في تاريخ سنة سبع و ستين و ستمائة¹

Bu hüccet Atabey Fahreddin Arslan Doğmuş'un Konya'daki Atabekiyeye medresesine aittir. Arslan Doğmuş bir Selçuklu veziridir.

Yine Cami'nin kuzeyinde sokağa atılmış bir taş buldum. Taşın sağ tarafı kırılmış, diğer kısımları da yer yer çatlamıştır. Kalan kısımlarda şunları sökebildim:

١ هذا السور فى ايام الدولة السلطان

¹ Bu yazıyı yazdıktan sonra taşın kaybolan parçasındaki yazıyı bulduk buraya aynen koyuyoruz.

۲- بن سلطان علاءالدين خلد الله ملكه

۳- احدى و عشر و ثمانمايه

Bu kitâbe bize Karamanoğlu Alâeddin Beyzade Taceddin Mehmed Bey'in 811 H.-1408 M. yılında Aksaray kalesini tamir ettirdiğini gösteriyor. Bu tarih Ulu Cami'nin tamiri ve yenilenmesi tarihinin aynıdır.

Mehmed Bey Ulu Camii imar ederken Aksaray surlarını da onarmıştır.

Ulu Cami'nin mumyalık denilen eski bezir deposunun üstüne atılan taş yığınları arasında da kitâbeli bir taşın yalnız sol köşesini buldum. Bunda şu kelimeler ve cümleler var idi:

۱-

۲- النجار الشافعى

۳- ممالك فى تاريخ سنة سبع و ستين و ستمايه

Bu kitâbe Şafii mezhebinden bir zata aittir. Tarihi 667 H. 1268 M. yılını gösteriyor. Bu tarihte Selçuklu tahtında Sultan III. Keyhüsrev oturuyordu. Aksaraylı Mehmed Hamza kadı bey bu kitabenin bir parçasını vaktiyle Cami'nin içinde bulunduğunu söylemişti, şimdi yok olmuştur. Bu, Şafii zatin Aksaray'da ne yaptırdığı şimdilik bilinmiyor.

Cami'nin batı tarafında Aksaray Din Görevlileri Yardımlaşma Demeği binasının önüne atılmış bir taşta da şu kitabeyi okudum:

قلدى بانى بو مقامه بويله بر اثر بنا

السيد الحاج محمد بن عبد الله اعا

تمام اولونجه مناره ديدم فريد تاريخن

[قد بنى سروسر] بزم عدن اچره

Sağ kenarında da (sene 1118) yazılıdır. Kitabeyi bir de yeni harflerle okuyalım:

Kıldı bani bu mekama böyle bir eser bina

Seyyid el Hacı Mehmed ibni Abdulah Ağa

Tamam olunca minare didim Ferid tarihin

[قد بنى سروسر] Bezmi adin içre

sene 1118

Ferid isminde birisinin hazırladığı bu tarih kitabesine göre Abdullah Ağazade Hacı Mehmed isminde bir hayırsever 1118 H. - 1706 M. yılında Ulu camie bir minare yaptırmıştır. Bu minare yıkılmış; sonra şimdiki beton iki şerefeli minare yaptırılmıştır. Bunu aşağıda genişçe yazacağım.

Şimdi camii görelim. Mabedin Taç kapı dediğimiz büyük kapısı batıya şehir parkına açılır. Mabed tamamen kesme taşla yapılmıştır. Duvarlarının bazı yerlerinde kuşak halinde süslemeli taşlar görülür. Biz bunların ilk Selçuklu mabedinin kalıntıları olduğunu kabul etmek istiyoruz. Kaynakların Arhalais dedikleri şehir fethe-dildikten sonra Selçuklu hükümdarı Sultan I. Mes'ud burada bir cami yaptırmış ve bir de minber koymuştur. Sonra oğlu Sultan II. Kılıçaslan şehri yaparken bu camii yenilemiş ve adını aşağıda inceleyeceğimiz Cami'nin minberi üzerine de kazdırmıştır.

Paris Millî Kütüphanesinde bulunan Farsça «Tarih i Ali Selçuk der Anadolu» adlı kitabda Aksaray hakkında şunları yazar:

بادشاهی قلج ارسلان بن مسعود در سنة خمسين و خمسمایه
در اول سلطنت اقسرا را بیناد کرد و کاروان سرایها و بازارها عمارت کرد²

Türkçesi şudur:

550 yılında Mes'ud oğlu Kılıçaslan'ın hükümdarlığı,

Hükümdarlığının ilk zamanlarında Aksaray'ı yaptı, kervansaraylar ve pazarlar kurdu.

Sultan I. Mes'ud 510 H. - 1116 M. yılından 550 H. - 1555 M. yılına kadar hükümdarlık ettiğine göre Ulu camii yerindeki ilk mabed bunun hükümdarlığı zamanında kurulmuştur. Sultan II. Kılıçaslan'ın veliahdlığı yıllarında bu camii yenilediği ve genişlettiği anlaşılmaktadır. Bu hükümdar 37 yıl kadar Selçuk tahtında kalmıştır.

Taç kapının ak mermerden iki mihrabçıklı kısmının bu devirlerden kaldığını kabul ediyoruz. Bu kısmın temellerinde Selçuk devri süsleri görülür. Bu süsler duvarların bazı yerlerinde de göze çarpar. Bu eski kapının üst kısımları yok olmuştu.

Aksaray valisi merhum Ziya Bey'in zamanında 1925 yıllarında mühendis Galip Bey'in hazırladığı plâna göre kapı tamir edilmiştir. Tamirde Kayserili Şeyh ve Saa-

² Sahife: 35.

dettin ustalar çalışmışlardır. Kapının cephesindeki ve yanlarındaki süsler tamamen Ziya Bey'in zamanında hazırlanmıştır. Selçuklular ve Karamanoğulları devirlerinin orijinal süsleri ile hiç alâkası yoktur. Cami'nin batı duvarından taşan kısımların üstüne yerleştirilen hantal ve ağır taş süsler de yenidir.

Bunu bana 4 Eylül 1970 günü camii tetkik ederken bu süsleri kazan ve yapan Osman Muştı anlatmıştır. Tak kapının istelâktitleleri de yenidir. Gönül tamir esnasında orijinal kapının taklid edilmesini isterdi. Her nedense bu yapılamamıştır. Sonradan Tak kapının önüne bir camekan yapılmak suretiyle büyük kapının iyi görünüşü bozulmuştur. Yukarıda aynen verdiğimiz Karamanoğlu II. Mehmed Bey'in 881 H.- 1408 M. tarihli tamir ve tecdit tarihini gösteren kitâbe işte bu kapının üstünde idi. Tamir esnasında atılmıştır. Mûnasib bir yerine konulması lâzımdı. Portalin içinde sağ tarafta üzerinde yalnız besmele kalan kitâbeli bir taş vardır. Bunun ilk Cami'nin taşı olması ihtimali vardır. Tamir esnasında kitâbenin diğer kısımları taraklanmak suretiyle yok edilmiştir. Kapı kemerlerinin ve sövelerinin süsleri Selçuk devrinindir. Ahşap kapının sağ kanadının üstünde devrinin sülüsü ile:

« قال الله تعالى في كتابه الكريم »

Sol kanadının üstünde de:

« و ان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احداً »

yazılıdır. Kapının süsleri güzeldir. Bu kitâbe «Mescidler Alah içindir. Allah ile beraber başka birisini iddia etmeyiniz. Yani, Allah'a eş koşmayınız», anlamına bir ayettir.

Refikam Şefika Konyalı Cami'nin enini 36 metre 55, boyunu da 35 metre gibi şöyle bir gelişigüzel ölçmüştür.

Bugün bize kadar gelen Cami'nin kitabesinden öğrendiğimize göre mimarı Firuz isminde bir sanatkârdır. Cami'nin kubbeleri duvarlarla 12 kalın yığma sütun üzerine dayanmaktadır. Mihrabın önündeki kubbe ile kuzey tarafındaki müezzin mahfelinin üstünü örten kubbe derindir. Diğerleri çarpı işareti şeklinde tamamen taştandır. Mihrabın üstündeki kubbe diğerinden derindir. Eteğinde dört pencere var idi son tamir esnasında örülme suretiyle kapatılmıştır. Müezzin mahfilinin üstünü örten kubbe bundan küçüktür. Bu ikinci kubbenin kuzeyini 2,86 metrelik kısmının başka yerlerde eşine rastlanmayan taş istelâktitleler süsler.

Cami'nin kuzey duvarında çatlamalar vardır. Bazı çatlamaların tehlikeli olduğu söylendi. Cami'nin tak kapıdan girince karşımıza gelen yığma sütunun alt kısmı vaktiyle çatladı için demir çemberlerle kenetlenmiş ve üstü de sıvanmıştı. Son tamir sırasında bu sıvalar soyulmuş, çemberi meydana çıkarılmıştır. Cami'nin kuzey tarafında 5 kemerli kısım vardır. Bu kısımlar birbirine yine kemerli kapılarla bağlanmıştır. Bunların üstünde de aynıyle beş kemerli ikinci kat halinde müezzin

ve kadınlar mahfili vardır. Buraya tak kapıdan girince soldaki taş basamaklı merdivenle çıkılır. Bir de kuzey tarafındaki merdivenle dışarıdan buraya açılan bir kapıdan girilir.

Mabedin kuzey sağ köşesinde de «Parmak Kapı» denilen üçüncü bir kapısı vardır.

Mabedin mihrabı alçıdandır. Çok harab olan mihrab son zamanlarda yağlı boya ve çeşitli süslerle dejenerleştirilmiştir. Bu mihrabın aslına uygun, bir şekilde restore edilmesi lâzımdır. Cami'nin sağ kible köşesinde şimdi örölmüş olan bir kapı vardır. Burada duvarın içinde bol sulu bir kuyu var idi. Eskiden burada abdest alınırdı. Kuyu dibinden ağzına kadar tandır şeklinde pişmiş çamurla örölmüştür. Suyu çok boldu. Bunun gibi bir kuyu da Cami'nin batısındaki Sanat Okulu'nun bahçesinde vardır. Söylendiğine göre kuyuların dibinde coşkun bir şekilde akan sular varmış. Bir ara belediye bu kuyudan elektrik motoru ile su alarak parkı sulamıştır. Suyu biraz tuzlu olduğu için bitkilere pek faydalı olamadığı için tatil edilmiştir.

Cami'nin kible tarafındaki eski halkevi yeni sanat okulunun temeli açılırken toprak altından Bizans devri döşeme mozaikleri çıkmıştı. Bizans devrinin Arhais sarayı burada imiş. II. Kılıçaslan'ın sarayının da burada olduğunu söyleyenler vardır.

CAMI'NİN ŞAMDANLARI

Cami'nin mihrabının iki tarafında bakırdan iki büyük şamdan vardır. Her ikisinin üstüne devrinin çok güzel bir sülüsü ile şu kitâbeler kazılmıştır:

«قد وقف هذه المشكات السيد عبدالباقي لاجل جامع الكبير الواقع في بلدة اقسراى سنة اربع و تسعين

و الف ١٠٩٤»

Kitâbenin Türkçesi şudur:

1094 H. - 1682 M. yılında vakfedilen bu şamdanlar yazıları ve yapılaş tarzları ile iyi muhafaza edilmeleri gereken tarih yadigârlarıdır.

Cami'nin kible duvarına asılmış bir levhada nefis bir talik ile yazılmış Hazreti Peygamber hakkında şu levha okunur:

سنسین ای شاه رسل عالم جانك كونشي

دامن صنع صور اولدى آنك پردكشى

نسخه ذاتك ايكن لفظ و حروفدن عارى

كورينور صورته معنى ذاتك روشى

سر ذاتك ايده چن پردهء صورتده ظهور
 كيم كرور ظلمت ليل اچون عجب ماه وشى
 كورديلر بلمديلر ذات شريفك هر كز
 عرب و هند و عجم هم نيجه اهل حبشى
 نه بيلور كوهر مقصود ازل قدرنى اول
 صادق اولمه كر پوتهء عشق سيم كشى

Şair ve nazım Sadık'ın yazdığı bu manzumeyi bir de yeni harflerle okuyalım:

Sensin ey şahi rûsûl âlemi canın güneşi
 Dameni sun'î suver oldu anın perdekeşi
 Nushai zatin iken lâfzu huruftan ari
 Görünür suretle mani zatin revîşi
 Sırrı zatin ide çün perdei suretde zuhur
 Kim görür zulmeti leyl icre aceb mahveşi
 Gördüler bilmediler, zat-i şerifin gergis
 Arab-ü Hind-ü Acem hem nice ehl-i Habeşi
 Ne bilür gevher-i maksud-i ezel kadrini ol
 Sadıka olmasa ger puta-i aşk simkeşi

YAZMA KUR'ANLAR

Camide iki yazma Kur'anı Kerim vardır. Bunlar emekli müezzin Niyazi Şenses'in dolabında kilid altında muhafaza edilmektedir.

Birisi 0,32x0,21 metre ebadındadır. Çok güzel bir sülüs ile yazılmıştır. Birinci ve ikinci sahifeleri orta derecede tezhiplidir. Sonunda şunlar yazılıdır:

- ۱- قنکتب هذا المصحف الشريف
- ۲- محمد نوری الاقسرائي المعروف بامام زاده وهو من
- ۳- تلاميذ محمد الشوقي الطريزوني والحاج يعقوب حقي النكدوي
- ۴- غفر الله لهم ولوالديهم ولمن نظر وقرأ هذا المصحف
- ۵- الشريف وهذا مصحف الثالث والعشرين باعتبار الكتب
- ۶- وقد تم كتيبه في سنة اثنتين وتسعين ومأتين والف
- ۷- من هجرة من له العز والمجد والشرف

Her sahifesinde 15 satır bulunan bu Kur'anı Kerim ketebesine göre 1292 H. – 1870 M. yılında İmam zade şöhretini taşıyan Aksaraylı Mehmed Nuri tarafından yazılmıştır. Bu hattatın yazdığı yirmi üçüncü Kur'anı Kerim'dir. Hat hocaları Trabzonlu Mehmed Şevki ile Niğdeli Hacı Yakıp Hakkı'dırlar.

Diğer sahifesinde Arapça şu vakfiye okunur:

قد وقف هذا المصحف الشريف

الحاج الشيخ ابراهيم آغا بن الحاج عثمان بك وفقاً صحيحاً لرضاء الله تعالى بشرط ان يوضع في الجامع الكبير الذي وقع في بلدة آقسرائي ويقراً فيه بحيث لايباع ولايشترى ولايرهن ولايبدل فمن بدله بعدما سمعه قاءما اثمه على الذين يبذلونه
انه سميع عليم

Bu vakfiyeye göre bu mushafı Hacı Osman Beyzade Şehy Hacı İbrahim Ağa, Aksaray'daki Ulu Camide okunmak için vakfedilmiştir. Koyduğu şarta göre Kur'an satılamaz, değiştirilemez, değiştirilemez, rehin konamaz, satın alınamaz. Bunları işittikten sonra bu istenilen şeyleri yapanların günahı kendi üzerlerine olacaktır.

Şimdi bu vâkıfın torunlarından Aksaray'da «Şişman» soyadı taşıyanlar vardır.

AKSARAY'IN TARİHİNİ SÖYLEYEN BİR YAZI

Cami'nin içine asılmış bir Aksaray müftüsünün Aksaray'ın tarihi, eski adları ve vasıfları hakkında söylediği bir manzume gördük. Efsanevi ve tarihe uymayan kısımları bulunan Aksaraylılarca pek meşhur olan bu manzumeyi de buraya alıyorum:

اقسرايك وضع ايدن بنيادني

شاه نهباددر سام اولادي

ضبط ايدوب سلطنت ايله اول

آدى صونيه ديديلر بيك بيل

ظهور ايدوب صكره يونان

ملك يونان ديديلر ثاني

چوق ايدي آنده اعسكر اسلام

انكچون ديديلر دار الظفر

چنگه دنيايه كلدي اول حضرت
 ينه صونيه ايله بولدي شهر شهرت
 آل سلجوقه دوشوب نوبت
 آدنی آقسرائي ديديلر اول ساعت
 ياشاماز آك احقارت ايدن
 نيجه اوگسون كه اني غارت ايدن
 ظلم ايدو ب حقارت ايدنه مولا
 روزو شب ويژه آكا يوزنيك بلا
 آمين

<u>قبة الاسلام</u>	<u>ملكيونان</u>	<u>صونيه</u>
۳	۲	۱
<u>آقسرائی</u>	<u>صونيه</u>	<u>دارالظفر</u>
۶	۵	۴

Manzumeyi bir de yeni harflerle okuyalım:

Aksaray'ın vâ'z eden bünyadını
 Şah Nehvad'dır Sam evlâdı
 Zaptedüp saltanat ile ol
 Adını Sonya dediler bin yıl
 Zuhur edüp sonra Yunan
 Milk-i Yunan dediler sani
 Çok idi anda askeri İslâm
 Anın çün didiler kubbet-ül İslâm
 Olmadı feth için asla sefer
 Anın çün didiler Dar-ül-zafer
 Çünkü dünyaya geldi ol hazret
 Yine Sonya ile buldu şehir şöhret
 Al-i Selçuka düşüp nevbet
 Adını Aksaray dediler ol saat
 Yaşamaz ana hakâret eden
 Nice onsuz ki anı ğaret eden

Zulmedüp hakaret edene Mevlâ

Ruz-ü şeb vere ana yüz bin belâ

Amin

<u>Sonya</u>	<u>Milk-i Yunan</u>	<u>Kubbet-ül İslâm</u>
1	2	3
<u>Dar-üz Zafer</u>	<u>Sonya</u>	<u>Aksaray</u>
4	5	6

Manzumeye göre Aksaray'ın şu altı adı ve vasfı vardır:

1. Sonya
2. Milk-i Yunan
3. Kutbetül İslâm
4. Dar-üz Zafer
5. Tekrar Sonya
6. Aksaray

Hazreti Nuh'un oğlu Şam'ın evlâdından Nehbad'ın Aksarayı kurduğu ve adına Sonya denildiği hakkında ciddî hiçbir kaynakta herhangi bir işarete rastlanmaz. Her şehrin böyle efsanevî masal şeklinde menkıbeleri vardır. Karaman Eyaletine, Konya'ya bir çok kaynaklarda, Selçuk kitabelerinde Taht-ı Yunan, Milk-i Yunan, Memleket-i Yunan denildiğini görüyoruz. Dâr-üz zafer ve Kubbet-ül İslâm herhangi bir yer hakkında kullanıldığı gibi Aksaray için de bir vasıf olarak kullanılmış bir terkiptir.

Eski kaynaklarda meselâ Selçuk nâmelerinde, Ömerî'nin Mesalik-ül Ebsar fi Memalik-il Emsar adlı kitabında şehrin adı «Aksara اكسارا» şeklinde yazılır. (Sera سرا) da Farsça saray anlamıdır. Daha sonraki kaynaklarda bu ad Aksaray şeklinde yazılmaya başlanmıştır³

CAMİ'NİN BEZİRHANESİ

Cami'nin kuzey tarafında sol köşede kapısı sokağa kuzeye açılan cami ile beraber yapılmış, camiden biraz taşkın tek katlı, bodrum halinde bir yer vardır. Eskiden burada Cami'nin zeytinyağları, bezirleri saklandığı için bezirhane diyorlardı. Sonra buraya bir Selçuk mummyası konmuştu. Bundan sonra buraya mummyalık da denilmeye başlanmıştı. Bir gün Aksaray mebusu merhum Vehbi Bey demişti ki:

- Aksaray'da mağara gibi bir yerde bir mummya vardır. Halk kuraklık yıllarında

³ Evliya Çelebi Seyahatnamesinde (cild 3, sahife 192'de) dar-i suleha dediği Aksaray'ın kalesinin Ulu ırnak kenarına, şehrin ortasına dört köşe olarak taştan yapılmış müstahkem bir bina olduğunu, burç ve barularının o kadar yüksek olmadığını, bütün burçlarının, dışlarının, bedenlerinin ve mazgal deliklerinin hendese ilmine göre yapıldığını, küçük kapı, Demirkapı, kiçi kapu, Ereğli kapısı, Konya kapısı adlı 5 kapısı bulunduğunu yazar.

bunu çıkararak suya batırırlar, tekrar yerme getirip korlar!

Ben eski Türk ve İslâm Eserleri Müzesi müdürü Hamdi Zade Abdülkadir Bey'den bu mumyanın bir resmini almış 7 gün mecmuasında ve daha başka mecmua ve kitaplarında neşretmişim.

Vehbi Bey'in anlattığı mumyanın İhlara'daki gayri İslâmî devirlere ait bir mumya olduğu ve oradaki köylülerin yağmur dualarından evvel bulunduğu mağradan alınarak suya batırılıp tekrar yerme konduğunu, bezirhanedeki mumyanın böyle yapılmadığını 1970 yılı Eylül ayı içinde Aksaray'da bu camii incelerken yerlilerden öğrendim. Buradaki mumyanın bir belediye reisinin yıkarak mahrutı kubbesindeki tuğlaları başka yerde kullandığı bir Selçuk türbesinden, getirildiğini söylediler. Bunu bir Selçuk prensine ait olduğunu öğrenmişim. Sonra vali Ziya Bey'in zamanında bir belediye başkanı bu kıymetli tarih yadigarım buradan aldirarak hatib Mustafa Efendi vasıtasıyla Evrah Kabristanında Cemiyet derecesine gömdürmüştür. İhlara'daki bir mumya Niğde müzesine götürülmüştür.

CAMI'NİN DAYAMALARI (PAYENDELERİ)

Cami yığma olduğu söylenen bir tepenin çevresine hakim bir noktasına yapılmıştır. Mabedin doğusunun pek yakınından Karamanoğlu Mehmed Bey'in tamir ettirdiği kale duvarları geçer. Kaleyi 599 H. – 1202-203 M. yılında II. Kılıçaslan yaptırmıştı. Ön kaplama taşları sökülün ve bedenleri bir taş ocağı gibi kullanılan kale duvarlarının izlerine ve ayakta bize kadar gelen parçalarına bu taraflarda çokça rastlanıyor. İşte kale duvarları böyle sökülünce tıpkı Konya'daki yığma tepe üzerine kurulan Alâeddin Cami'nin ki gibi Ulu Cami'nin duvarları istinadsız kalınca yer yer açılma ve çökme tehlikeleri gösterdiği için duvarlarının dışarıdan payendelerle, dayanmalarla destelenmesine lüzum görülmüştür.

Mabedin kible ve doğu taraflarına dayamalar yaptırılmıştır. Bunların bazılarını Dibekzade Mehmed Efendi yaptırmıştır. Bazıları da son zamanlarda yaptırılmıştır. Cami'nin üstü toprak örtülü idi. Taş kubbeleri herhangi bir zelzeleye karşı mukavemetli yapmak için bu mimari tarzdaki binalarda böyle toprak konurdu. Son tamir sırasında, bu topraklar azaltılmıştır. Bunu mahzurlu görenler ve kuzey tarafındaki çatlamların bundan doğduğunu söyleyenler vardır.

Evliya Çelebi «Karamanoğlu İbrahim Camii dört kemer üstünde kargir kubbe» şeklinde vasıflandırdığı camii ile bu camii kastediyorsa hataya düşüyor demektir. Filhakika Fatih ve II. Bayazıt İlyazıcı defterlerinde Aksaray'da bir İbrahim camii vardır. Amma Karamanoğlu Mehmed Bey camii başta yer alır. Çünkü Mehmed Bey camii dört kemer üstünde tek kubbeli değildir.

CAMİ'NİN HALI KILİM ZİLİ VE SECCADELERİ

Selçuklular, Karamanoğulları ve Osmanoğullarının Aksaray'ında en iyi halı ve kilimler yapılırdı. İbn-i Batuda seyahatnamesinde Aksaray'ı yazarken şunları söyler:

«Belediye nisbetle koyun yününden imal olunan kaliçelerin (halıların) bir yerde naziri yoktur. Bunlar Şam, Mısır, Irak, Hind, Çin ve Bilad-ı Etrak'e gönderilir.»⁴

Sultan I. Mesud'un yaptığı, oğlu II. Kılıçaslan'ın veliahdlığı zamanında genişletüp yenilediği, Karamanoğlu Mehmed Bey'in de yine yenileyerek imar ettiği Ulu Camide elbette o devirlerinin kıymetli halıları ve seccadeleri var idi. Fakat yerinde selâhiyetli kişilerden tesbit ettiğime göre iyi ve tarihî eserlere musallat olan batılilar ve Amerikalılar Cami'nin en kıymetli halı, kilim ve zililerini birer suretle çaldırmışlardır. Bir defasında bir hırsız Cami'nin kible tarafındaki pencereden kendisini ipe içeriye sarkıttırması, en kıymetli halı ve seccadeleri toplayarak kapıyı açmış ve alıp götürmüştür. Bir başka zamanda da yine bir hırsız yatısı namazı vaktinde camie girmiş, bir yerde gizlenerek gecelemiş, en kıymetli halı ve seccadeleri toplamış, sabahleyin müezzin Cami'nin kapısını açıp ezan okumak için minareye çıkınca o da topladıklarını serbestçe alıp götürmüştür.

Bir müftü ile bir müezzinin de vaktiyle kıymetli halıları aşırıdıklarını söyleyenler oldu.

1970 yılı Eylülünde Vakıflar Genel Müdürlüğü buradaki kıymetli tarihî halı, kilim ve zili gibi sergilerin ayrılmasını bir heyete yaptırdı. Heyetin karşısına camii imar, halılarını değiştirme kastiyle kurulmuş bir dernek çıkmıştır. Bu heyet derneğin gösterdiği 730 kadar irili ufaklı halı, kilim ve zilileri inceledi. Bunlar Cami'nin bir kemer altına gelişigüzel atılmış, güvelerin, böceklerin ve farelerin tahribine terk edilmişti. Dernek 163 bin lira sarfederek camie Isparta cezaevinde yeni ve düz halılar dokuttuğu için bunları sergiden kaldırmıştı.

Bunların içinden 60 kadar halı ve halı seccade ile 90 kadar seri halinde bir müzeye verilebilecek desenli ve çubuklu kilim ve zili ayrılmıştır. Bunlar yine o derneğe teslim edilmiştir. Geri kalanların bir kısmı sergisiz cami ve mescidlere dağıtılacak, hurdalar da elden çıkarılacak.

CAMİ'NİN ŞAHESER MİNBERİ

Bu büyük minber Türk ahşab işçiliği sanatının şaheser bir örneğidir. Abanosdan yapılmıştır. Sanatkâr bu minber de yazının, sedef kakmacılığının, kabartmacılığın, ince ağaç işçiliğinin ve süslemenin her çeşidini toplamıştır. Minberde birçok güzel sanat kollarının elele verdiğini görürüz. Tarihî minber zaman zaman lâyük ve

⁴ İbn-i Batuda seyahatnamesi, Cild-1. ,Sahife 41, 324-325'de Aksaray hakkında, geniş bilgidir.

ehil olmayan eller tarafından hoyratça tamir görmüş, şurasına burasına bilhassa kapı kanatlarının arkalarına gelişigüzel parçalar çakılmıştır. Bu arada sağ tarafından 7, sol tarafından 11 parça eksilmiş veya aşırılmıştır. Bu yerlerin benzerleri ile kapatılması temenni olunur. Göbeklerdeki sedefkârî işler çok muvaffaktır. Şurasına burasına beşer şualı yıldızlar serpilmiştir. Bu yıldızlar 20 nci asrın sanatkârları tarafından taklid edilerek mebzulca kullanılmaktadır. Minberin kapısının üstündeki aynalıkda üç satır halinde Arapça bir kitâbe vardır. Birinci satır aşağıdan yukarı, ikinci satır yukarıdan küfî, üçüncü satır da solda yukarıdan aşağıya yazılmıştır. Kitâbe şudur:

١- في ايام السلطان

٢- المعز الدنيا والدين ركن الاسلام والمسلمين ملك بلاد الروم والارمن ابو الفتح مسعود بن قلعج

٣- ارسلان ناصر امير المؤمنين

Kitâbeyi bir de yeni harflerle yazalım:

– Fi eyyami's-Sultan

– El-Muizzi'd-dünya ve'd-din Rükni'l-İslâmî ve müslimin Melik-i Bilâdi'r-Rum-i ve'l-Ermen ebü'l-feth Mesud İbn-i Kılıç

– Arslan Nâsır-ı Emiri'l-Mü'minin.

Kitâbe dilimize şöyle çevrilir:

«Emir-il Mü'minin yardımcısı Kılıçaslan'ın oğlu feth babası, Rum ve Ermen bel-delerinin Melik'i, İslâm'ın ve müslümanların dayanağı, din ve dünyanın azizi Mes'ud'un hükümdarlığı yıllarında. »

Bu kitâbe bize minberin Konya Selçuklularının ikinci Sultanı I. Kılıçaslan'ın oğlu I. Mes'ud'un hükümdarlık yıllarında yapıldığını gösteriyor.

Sultan Mes'ud 510 H. - 1116 M. yılından 551 H. - 1156 M. yılına kadar hükümdarlık yaptığına göre bu yıllar içinde yapıldığı kabul edilecektir. Minber kapısının sol sövesinde yukarıdan aşağı, sağ sövesinde aşağıdan yukarıya yazılan ve aynalığın altında devam eden bir kitâbe daha vardır. Onu da buraya alıyorum:

١- هذه عمارة الامير الاسفهارال الاجل السيد الكبير العادل جمال الدين قطب الاسلام نصير الامام فخر

الانام عز الدولة بهاء الملة

٢- عمدة الخلافة شرف الملوك والسلطين ناصر جيوش المسلمين قانع الكفرة والمشركين عماد الثغور

پهلوان الروم والارمن الب اينانج قتلغ بلکا

٣- ابو سيد غازي قلعج ارسلان مؤيد امير المؤمنين اعز الله الفهاره

Kitabeyi yeni harflerle de yazalım:

– Hâzihî İmaret-ül Emir-il-İsfehselar-il-ecel-is-seyyid-il Kebir-il adil Cemal-id-din

Kutb-il İslâm Nâsır-il-İslâm fahr-il enam İzz-id-devle Beha-il mille.

– Umdet-il-hilâfet-i Şeref-il-mülük-i v-es-selatin Nâsır-i Cüyüş-il Müslimin Kaami-il keferet-i v-el-müşrikin imadüs sügur Pehlivan-ir-Rumi ve-l-Ermen Alb İnanc Kutlug Bilga.

– Ebû Said Gâzi Kılıçaslan Müeyyid-i Emir-il Mü'minin Eazzallahü ensarehu.

Bu kitâbe dilimize şöyle çevrilir:

«Bu imare⁵, yani bu mescidle bu minber yüce başkumandan, Emir, büyük adaletli efendi, dinin cemali, İslâmın kutbu, imamı (halifenin) yardımcısı, kulların öğünülecek adamı, devletin izzeti, milletin değerlisi, hilâfetin desteği, sultanların ve meliklerin şerefi, müslümanların askerlerinin yardımcısı, kâfirlerin ve müşriklerin köklerini kazıyan, sınırların direği, Rum ve Ermenin pehlivanı (Kahramanı), Alp inanç, kutluğ bilgâ Ebu Said Gâzi, mü'minlerin Emir'inin teyidçişi Kılıçaslan'ındır. Allah yardımcılarını aziz etsin. »

Bu kitâbede de Sultan I. Mes'ud'un yani babasının gibi tarih yoktur. Parlak ifadeli, tumturaklı vasıflı bu kitâbe bize Kılıçaslan'ın henüz hükümdar olmadığını, Emir ve bulunduğu yerin başkumandanı olduğunu gösteriyor. Sultan I. Mes'ud'un 3 oğlu var idi. Birisi kendisini beğenmiş, kibirli, ikincisi evcimen idi. Üçüncüsü akıllı idi. Sultan Mes'ud onu kendisine veliahd seçmişti.⁶ Ona babasının, I. Kılıçaslan'ın adını vermişti.

Yukarıda yazdığımız gibi saltanatının başında 551 H. - 1156 M. yılında Aksaray'ı bina etmiş, kervansaraylar, pazarlar kurmuştu.⁷

İşte bu Kılıçaslan yurdunu 586 H. - 1190 M. yılında sağlığında 11 evlâdına paylaştırmış, Sivas ile Aksaray'ı oğlu Melikşah'a vermişti. Sonra oğulları babalarını dinlememişler, onun üstün hakimiyetini inkâr etmişlerdi. Nihayet Kılıçaslan kurduğu, imar ettiği Aksaray'ı oğlunun elinden kurtarmak için yaptığı savaş sırasında hastalanarak 580 yılı Şaban'ının ortalarında, 29. 8. 1191'de ölmüş⁸, cenazesi mumyalanarak Konya'ya getirilmiş, Alâeddin Tepesi'nde kendisinin yaptırdığı mah-

⁵ Cami, mescid, han, hamam, medrese vesaire gibi şeylere Araplar imaret derler. Bu kelime bizde daha çok aşevi anlamına kullanılır olmuştur. Buradaki imaretle mescid ve minber kastedilmiştir. Çünkü minberin bir başka yerinde bunu yapan yazılırken (mescidin ve minberin mimarı) denilmektedir. Alb, inanç, kutluğ ve bilgâ Türklerde büyükleme vasıflarıdır. Kahraman, imanlı, kuvvetli ve bilgiçanımlarıdır.

⁶ Tarih-i Al-i Selçuk der Anadolu, Sahife 38'de ibare aynen şöyle:

هو راسد پسر کی خود رای دوم خاند آرمی سوم
فرزند نادر پادشاهی را باو داد نام پدرش را باو
دادد: بزود...

⁷ Düvel-i İslâmiye sahife 216'da bunun hükümdarlık yılını 551 H. - 1156 M. 'den başla-tır.

⁸ Tarihi Eb-il-Fida, cild 3, sahife 85.

ruti kubbesi mavi çinilerle süslü muhteşem türbesine konmuştur.

Kılıçaslan babasının Aksaray'da yaptırdığı camini klâsik mimarîde (Hafz ve İsbat) diye ifade edilen bir şekilde onarmış ve adını da minbere yazdırmıştı.

Muhteşem minberin sağ alt kısmında ayakkabılık, süpürgelik denilen ağız açığının üç tarafına yazılmış bir kitâbe daha vardır. Bunu da alıyorum:

١- معمار المسجد والمنبر صلاح الدولة

٢- زين الحاج خوجه نوشتكين

٣- الجمالی دام [موقفه] العز والبقا

Kitabeyi bir de yeni harflerle yazalım:

– Mimar-ül-Miscid-i v-el-minber salah-üd-devle

_ Zeyn-ül-hâc hoca Nuştekin

– El-Cemalî dame müvaffekiyetühû⁹ el-izzü v-el-beka v-ed-devlete.

Kitâbenin Türkçesi şudur:

«Bu mescidin ve minberin mimarı devletin selâhi (devlet işlerine yaraşık), Hacı'nın süsü, hoca Nuştekin-i Cemâlî'dir. Onun devlet, izzet ve beka yolundaki muvaffakiyeti devamlı olsun»

Hoca çok kere zenginler, ticaret erbabı için kullanılan bir kelimedir. Mimarın adı Nuştekin'dir. Eski Türkler'de böyle adlar çoktur. Lâkabı da Cemâlîdir. Aksaraylı büyük âlim ve müderris Mehmed Cemâliddin'in evlâdı ve torunları da Cemâlî lâkabını taşırlar. Yavuz'un ve Kanuni'nin sadrazamı Aksaraylı Pir Mehmed Paşa'da Cemaleddin-i Aksarayî'nin torunlarındandır. Kendisi, evlâdı ve torunları da Cemâlî lâkabını taşırlar. Bu mimarın ailesinden gelmiş olmaları ihtimal içindedir.

Minberin kapı kanatlarında, korkuluklarında Selçuklu devri sülûsü ile Fatihe, ihlas, fetih sûreleri ile Bakara sûresinin 255 ve 256. âyetleri kûrsî âyeti yazılmıştır.

Arapların (her hattat cahildir) şeklinde dilimize çevirdiğimiz bir tekerlemeleri vardır. Bu minberin hattatı da öyledir. Kur'an âyetlerinin bazı kelimelerini yanlış yazmıştır. Fatihe sûresindeki (المغضوب) kelimesini (انعمت عليهم), cümlesini de bitişik olarak (انعمت عليهم) şekillerinde yazmıştır.

Herkesçe, her müslümanca bilinen sûreleri ve âyetleri buraya almaya lüzum görmedim.

Minberde Osmanlılar devrindeki tamirlerde yazılarda ve süs yerlerinde bazı ka-

⁹ Bu kelimenin موقفته olması daha uygun olacaktır. Burada kopya hatası olsa gerek. Zaten hattat Kur'an âyetlerinde bile hata ettiği için hu tahminimizin doğruluğu kabul edilir.

rışıklıklar olduğu kolayca anlaşılıyor.

Mimarın Sultan Mes'ud devrinin bir sanatkârı olduğunda hiç şüphe yoktur. Bunu yazı üslûpları açıkça gösteriyor.

Konya'daki Alâeddin camisinde de bu Ulu Camisindeki abanoz minbere benzeyen, bunun kadar muhteşem, büyük bir sanat eseri olan bir minber daha vardır. Bunu da 550 yılı Recebinde (1155 M. yılında) Ahlatlı üstad Hacı Mengübertî yapmıştır.¹⁰ (Mengü) hüda, Allah anlamındadır. (Berti) garb Türkçesinde «verdi» şeklinde kullanılır. Sanatkârın adının garb lehçesindeki ifadesi şöyledir:

Hüdaverdi, Allahverdi, Tanrıverdi.

Bu minberin kapısının üstündeki aynalıkta Sultan I. Mes'ud'un adı şöyle geçer:

عز لدنيا والدين ابوالفتح مسعود بن قلع ارسلان ناصر امير المؤمنين

Türkçesi şöyledir:

«Din ve dünyanın izzeti feth babası, Emir-il Mü'mininin yardımcısı Kılıçaslan'ın oğlu Mes'ud. »

Minber Alâeddin caminin ilk kurucusu Sultan I. Mes'ud adına yapılmıştır. Bu minberin kapı sövelerinde de şu kitâbeyi okumuştuk:

١-السلطان المعظم شاهنشاه العظم سيد سلاطين العرب والعجم مالك رقاب الامم عز الدنيا والدين ركن الاسلام والمسلمين فخر الملوك و السلاطين

٢-نصير الحق بالبراهين قاتل الكفرة والمشركين غياث المجاهدين حافظ بلاد الله ناصر عبادالله معين

٣-خليفة الله سلطان بلاد الروم والارمن والافرنج والشام ابو الفتح قلع ارسلان بن مسعود بن قلع ارسلان ناصر امير المؤمنين ادام الله سلطانه وخذ ملكه وضاعف اقباله

Bu kitâbeyi bir de yeni harflerle yazalım:

– Es-Sultan-ül Muazzam Şahinşah-ül A'zam Seyyid-i selatin-il Arab-i v-el-Acem malik-i rikab-il ümem izz-üd-dünya v-ed-din rükn-ül-İslâmi v-el-müslimin fahr-ül-mülûk-i v-es-selâtin

– Nâsîr-ül Hak b-il-berahin katil-ül kefereti v-el-müşrikin gıyâs-ül mücahidîn hâfız bilâdillah Nâsîr-ı ibadillah muin-i

– Halifetillah Sultan-i Bilâd-ir-Rum-i v-el-Ermen-i v-el-Efrenç-i v-eş-Şam eb-ül Feth Kılıçaslan ibni Mes'ud ibni Kılıçaslan Nâsîr-i Emir-il Mü'minin Edamallahü Sultanehü ve hullide mülkehü ve zaafe ikbalehü.

Türkçesi şöyledir:

¹⁰ Bu hususta âbideleri ve kitabeleri ile Konya Tarihi adlı kitabımızın 311-312 nci sahifelerinde geniş bilgi vardır. Bu kitâbeyi Zeki Oral bizden yanlış kopye etmiş ve yanlış yazmıştır.

«Büyük Sultan, Ulu Şahinşah, Arap ve Acem sultanlarının efendisi, ümmetlerin dizginlerini elinde tutan, din ve dünyanın izzeti, Müslümanların imamı ve İslâm'ın dayanağı, Sultanların ve Meliklerin öğünme medarı, deliillerle hakkın yardımcısı, kâfirlerin ve müşriklerin katili, mücahidlerin arkası, Allah'ın beldelerinin koruyucusu, Allah'ın kullarının ve Allah'ın halifesinin yardımcısı, Rum, Ermen, Efrenc ve Şam ülkelerinin sultanı, feth babası, Emir-il Mü'mininin yardımcısı, Kılıçarslan oğlu Mes'ud oğlu Kılıçarslan. Allah saltanatını devamlı kılsın, ülkesini ebedî etsin, ikbâlini kat kat eylesin.»¹¹

Bu kitâbe II. Kılıçarslan'ın hükümdarlığı zamanına aittir. Ulu Cami kitâbesi onun emirliği, veliahdlığı zamanını göstermesi itibarıyla Alâeddin caminin minberinden daha eskidir. Bu bakımdan da ayrıca önem taşır.

Alâeddin camisinin minberinin kitâbesinde Kılıçarslan'ın dedesi Sultan I. Kılıçarslan'ın adı da geçiyor. Alâeddin camii minberinin alt kısmında ayakkabılık ve süpürgelik gibi kısımlar yoktur.

ARŞİV VESİKALARINDA ULU CAMİİ

Osmanlı hükümdarları kanunnamelerine göre her 25 yılda bir ülkede umumi bir yazım yaparlardı. Bu yazımda yurdun bütün vakıfları, memlihalaları, zeamet ve timarları, koruları, babalarının adları ile erkek mükellef nüfus, köyleri, mahalleleri, köprüleri, kaleleri ve çeşitli vergileri yazdırırlardı. Bunları padişahın en güvendiği tahrir emirleri yaparlardı. Meselâ Karaman Eyaletinin bir tahririni Yavuz adına Kemal Paşazade yapmıştı. Tahrir emininin yanında güzel yazılı bir de kâtib bulunurdu. Defterler çok kere iki tane hazırlanırdı. Birisi Topkapı Sarayında Fatih'in yaptırdığı defterhane hazinesine konur, kapısı padişahın sadrazamda bulunu mühürü ile mühürlenirdi. Birisi de defterhaneye verilirdi.

Topkapı Sarayı müze haline getirilirken buradaki defterlerin çoğu atılmış, bir kısmı yakılmış, bir kısmı da benim neşriyatımla kurtularak Başvekâlet arşivine getirilmişti. Defterhane hazinesinde bulunan defterler Ankara'ya götürülmüş ve ilk zamanlarda Temyiz Dairesinde 158 numaralı bir odaya konmuştur. Bunların sayısı 2323 kadardı. Bunları burada ben buldum. Adına da Kuyudi Kadime arşivi demiştim. Şimdi bu defterler Tapu ve Kadastro umum müdürlüğü arşivine aynı adla taşınmıştır. Bu defterlerde herhangi bir ilâve, silinti ve tahrif yapılamazdı. Yapılacak tashihler ancak nişancının el yazısı ile ve hususi müsaade ile yapılırdı.

Ankara'da Kuyudi Kadime arşivinde içine Aksaray'ı da alan birisi Fatih devrine ait 881 H. - 1476 M. tarihli birisi de 25 sene sonra II. Bayezid adına yazılan 906 H. - 1500 M. tarihli iki ilyazıcı defteri vardır. Eski memuru bunları çöplüğe atmıştı. Her

¹¹ Abideleri ve kitabeleri ile Konya Tarihi kitabımızın 309 ncu sahifesine bakılsın.

ikisini de ben kurtarmıştım. Fatih devrinin defteri yeni 255, eski 564 numarada kayıtlıdır. II. Bayezid'in defterinin yeni numarası 256, eski numarası da 565'dir.

Fatih devrinde Karaman Eyaleti şu vilâyetlere ayrılmıştır:

Konya, Lârende, Seydişehir ve Bozkır, Beyşehir, Akşehir, Ilgın, Niğde, Şücaüddin ve Andugu (Şimdiki Altunhisar), Ürgüp, Ereğli, Aksaray, Koçhisar. Görülüyor ki Fatih devrinde Aksaray vilâyet idi. Osmanlıların bütün tahrir defterlerinde Aksaray'ın vakıfları sayılırken Ulu Cami başta gelir. Ve hepsinde Cami (Karamanoğlu Mehmed Bey Cami) şeklinde geçer. Fatih defterinde aynen şöyle yazılmıştır:

وقف جامع محمد بك بن علاء الدين بك عن ابناء قرمان متولى مولانا ابراهيم بن فضل الله بحكم

پادشاه

Yeni harflerle şöyle yazılır:

«Vakfı cami-i Mehmed Bey İbni Alâeddin Bey an ebna-i Karaman mütevellî Mevlâna İbrahim İbni Fazullah bi hükm-i Padişah»

Fatih zamanında Karamanoğullarından Alâeddin Beyzade Mehmed Beyin Aksaray'daki camimin mütevellisi Fazlullah oğlu Mevlâna İbrahim idi. Bu yazının üstüne (Mukarrer) yazılmıştır ki, bu Cami'nin vakıfları hakkındaki hüküm ve beratlar yürürlükte kalmış ve Fatih mütevellisi Mevlâna'ya da bu hususta berat vermiştir.

Fatih devrinde bu Cami'nin Rumdiğın, Sudadı, Göstük, Alâî köylerinden ve Sü-lümencük mezraasından gelirleri vardı. Köylerin hepsi Aksaray'a bağlıdır, mezraıda oradadır.

II. Bayezit, İlyazıcı defterinde Karamanoğlu Mehmed Bey caminin gelirleri şöyle sıralanmıştır:

Rumdiğın ile Yeşilin, Hisarcık, Altıntaş, Karzanî, Kâfirpınarı, Danişmendli ve Selâme ini mezzarlarından

Susadı köyü ile Aksaray'a bağlı Mance, Erükağaç, Mareson çukuru mezzarlarından

Alâyi köyü ile Aksaray'a bağlı Donuz, Bilviran, Gökpınarı ve Pervane mezzarlarından

Göstük ve Yalnızagaç köylerinden

Sülümencük köyünden

Tavşanca mezzarının nisf malikânesi.

Bu deftere şöyle bir kayıt da ilâve edilmiştir:

«Zikrolan evkafın muhsulâtı altı sehîm kılınup bir sehîm mütevellî ve bir sehîm hatib ve bir sehîm imam-i cami ve iki sehîm huffaz ve bir sehîm müezzin ve ferraş ve muarrif tasarrufunda ola diye mastur imiş. Köhne defterde mukayyet. Berveçhi

tevzi tasarruf ederler. »

Ulu camide bir de kütüphane var idi. Bunlar harf inkılâbından sonra şuraya buraya atılmış ve dağılmıştır. Bir kısmının da kütüphane bodrumunda bulunduğunu söylediler. Ben Aksaray'ı incelerken kütüphane kapalı ve memuru da izinli olduğu için kitablari göremedim.

Ankara'da Kuyudi Kadime arşivinde 131 numarada kayıtlı 992 H.-1584 M. tarihli İlyazıcı defterinde de hem Karaman Eyaletinin kanunnâmesi ve hem de Karamanoğlu Mehmed Bey'in camimin gelirleri Aksaray, Eyüpili, Hasandağ, Bekir, Koçhisar ve Yüzdecivan nahiyelerinin mahallelerinin, köylerinin ev ve nüfus sayıları ayrı ayrı yazılmıştır. Bu defter Aksaray'ın tarihini inceleme yüzünden çok mühimdir. Defterin başında III. Murad'ın tuğrası ve 13 satır halinde Karaman Eyaletinin Aksaray livasının tahririni yapanların adları vardır. Buraya aynen alıyorum:

١-بسم الله الرحمن الرحيم

٢-الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام

٣-على سيدنا محمد واله اجمعين اما بعد قد

٤-كتب هذه الدفتر المفصل في لواء آقسرای

٥-بامر السلطان ابن السلطان سلطان

٦-مراد خان بن سلطان سليم خان بن

٧-سلطان سليمان خان ابد الله ملكه

٨-وسلطنته الى ابد الدهور والازمان

٩-بامانت اضعف عبادالله الاح دمصطفى

١٠-بن احمد دفتر دار خزانةء جانب قرمان حالياً

١١-و بقلم احقر العباد قدرى بن محمد عن كاتبان

١٢-دفتر داركاه على الواقع اتمامه فى اوایل

١٣- جمادى الاول سنة اثنى وتسعين وتسع مانه

[٢٩٩٢]

Bu satırlar bize III. Murad zamanında Aksaray Livasının mufassal tahririni Karaman Hazme defterdarı Ahmedoğlu Mustafa'nın yaptığını gösteriyor. Kâtibi de dergâhi Alf defter kâtiplerinden Mehmed oğlu Kadri'dir.

Aksaray Evkafını iyi anlamak için Fatih devri defterlerinden Aksaray'ın içindeki vakıf müesseseleri buraya sıralamayı faydalı buldum:

1. Karamanoğullarından Alâeddin Bey'in oğlu Mehmed Bey cami.
2. Melik Mahmud Hangâhi. Mutasannıfı Hz. Baba Yusuf idi.
3. Zincirili Medrese. Müderrisi Mehmed Çelebi idi. Fatih kendisine berat vermiştir.
4. Beramuniye Medresesi. Müderris Mevlâna Hüsam idi.
5. Ebu bekriye medresesi. Mütevellisi Mevlâna Abdullah idi. Medrese tamire muhtaç idi.
6. Bedriye medresesi. Emir Hoca tasarruf ediyordu.
7. Seyfiye Medresesi. Mevlâna Taceddin idâre ediyordu.
8. Melikiye medresesi. Mehmed Fakih idâre ediyordu.
9. Hacı Bektaş Sultan zaviyesi.
10. Fahriye Mevlevihanesi. Mehmed Çelebi tasarruf ediyordu.
11. Siraciye Darül ilmi (ilimevi) Fazlullah vakfetmiştir. 738 tarihli vakfiyesi görülmüştür.
12. Mübarek Şah kızı Nefise Hatun Türbesi. Mevlâna sülâlesindedir.
13. Mercaniye zaviyesi. Şeyh Hacı Mehmed'in tasarrufundadır.
14. Aksaray'da musluk.
15. Gariplere kefen parası vakfı.
16. Ölülere gül suyu vakfı.
17. Hoca Hüseyin mescidi. Emirzebey mahallesindedir.
18. Fahri Tabib mescidi.
19. Elâgöz mescidi.
20. Şeyh Cemâleddin zaviyesi.
21. Baydı Hatun zaviyesi. Ihlara köyündedir.
22. Feramüziye zaviyesi.
23. Kalember mescidi.
24. Efdaliye Hangâhi.
25. Gazvini Ali zaviyesi.
26. İslâm Paşa Hatun Darül huffazı.
27. Nakkaşiye zaviyesi.
28. Bablı zaviyesi.
29. Debbağlar mahallesi mescidi.
30. Minare mahallesi mescidi.
31. Mevlâna Yakup mahallesi mescidi.
32. Emir Fakih mahallesi mescidi.
33. Hatib mahallesi mescidi.
34. Emir Yusuf mescidi.
35. Paşacuk mahallesi mescidi.
36. Boyacı Ali mahallesi mescidi.

37. Kiçi kapı mahallesi mescidi.
 38. Ahmed Bey mescidi.
 39. Fikaî zaviyesi.

Niğde yıllığında (sahife 176'da) Ulu Cami hakkında şu yanlış bilgi verilmektedir:

«Karamanoğlu İbrahim Bey camii (hicri 835) 1431. Bu cami Mehmed Bey oğlu İbrahim Bey zamanında hicri 835 tarihinde ikmal edildiği Cami'nin 835 tarihli vakfiyesinden öğrenilmektedir. »

Yukarıda yazdığımız kitâbesine ve arşiv vesikalarına göre camii Karamanoğlu Mehmed Bey 811 H. yılında yaptırmıştır. Hiçbir vesikada Cami'nin Mehmed Bey'in oğlu tarafından yaptırıldığı hakkında işaret yoktur. İbrahim Bey'in vakfiyesi denilen vakfiye başka bir hayır eserme ait olması lâzım gelir.

Ulu Cami'nin mummyalık denilen bezirhanesme atılmış bazı mezar taşları bulduk. Dışarıya çıkarttırarak inceledik. Ayak taşı olduğu anlaşılan birisinin üzerinde:

تعالی فی شهر صفر

سنة ست واربعين وسبعمايه

yazılıdır. Bu 746 yılı Safer ayında ölen birisine aittir. (1345 M.) Altında (Ruhun. selâmette olsun) anlamına Farsça bir cümle vardır. Başka bir ayak taşında da şunları okuduk:

.....

يو الجمعة فی ماه

ربيع الاخر سنة

احدى واربعين وسبعمايه

Bu da 741 yılı Rebiülahiri Cuma günü ölen birisine aittir (1310 M.).

Serpuşlu bir taşın bir yüzünde;

قدانتقل

المرحوم خندان بك

ميرلوی آقسرائي

Öbür yüzünde de:

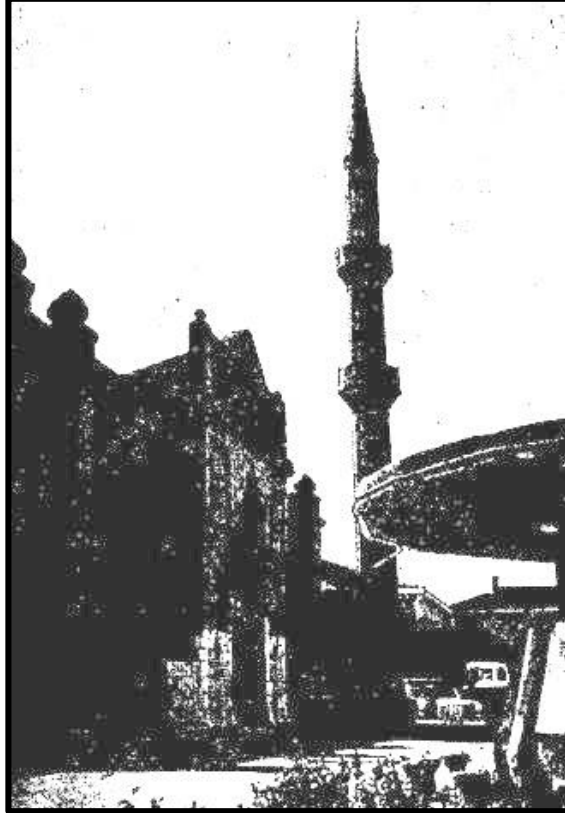
في شهر شعبان

المعظم

سنة ١٠١٦

yazılıdır. Bu mezar taşı da 1016 yılı Şabanında (1607 M.) ölen Aksaray Mir livası Handan Bey'e aittir. Bu taşlar başka yerlerden buraya getirilmiştir.

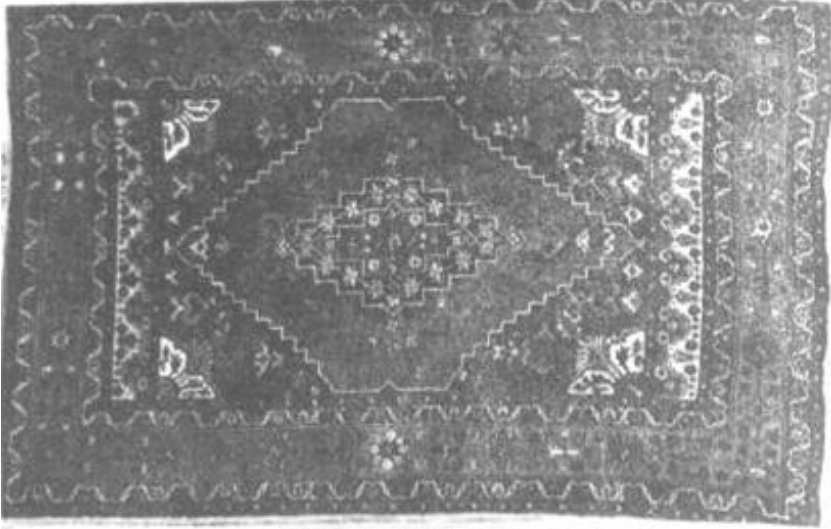
Ulu Cami'deki minberin Aksaray'da Taşpazarı mahallesinde Hoca Yusuf tarafından yaptırılıp sonra da yıkıldığı anlaşılan camiden Ulu camie getirildiği hakkındaki rivayeti kabul etmek istemeyiz. Çünkü Karamanoğlu Mehmed Bey yukarıda yazdığımız cami kitâbesinde Ulu camii yenileyerek imar ettiği açıkça belirtilmiştir. Cami Sultan Mes'ud tarafından yapılmış ve oğlu II. Kılıçaslan tarafından geliştirilerek ibadete açılmıştır.



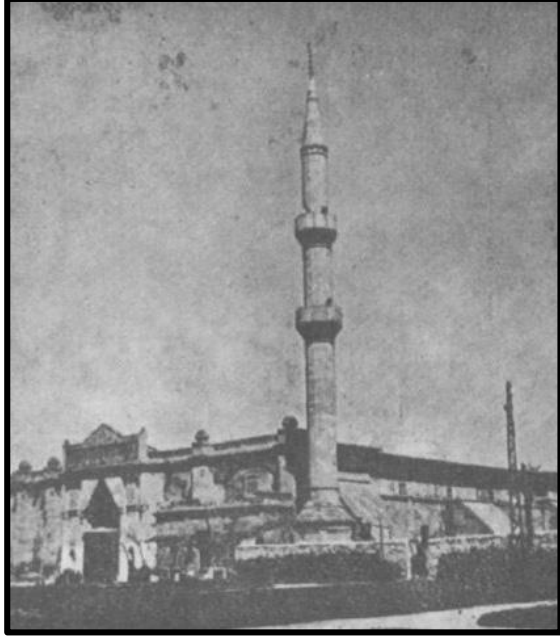
Resim 1: Ulu Cami'in Taç Kapısı, Minaresi ve Şadırvanı



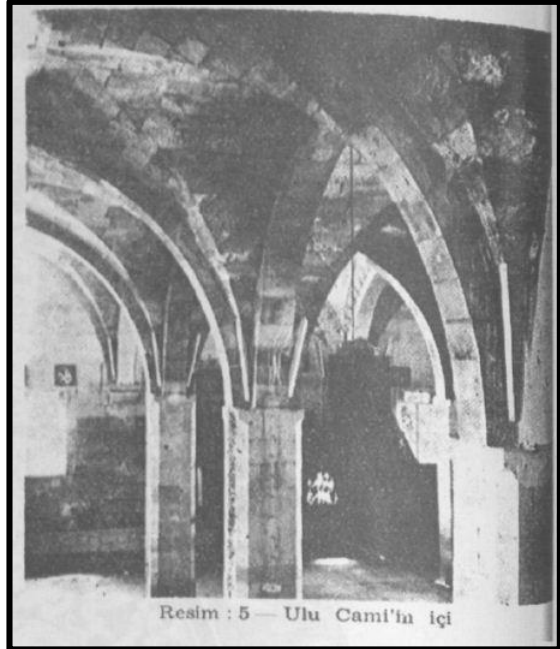
Resim 2: Ulu Cami'in Kıymetli tarihi seccadelerinden biri.



Resim 3: Ulu Cami'in çok kıymetli yadigarlarından bir seccade



Resim 4: Ulu Cami'den bir başka görünüş

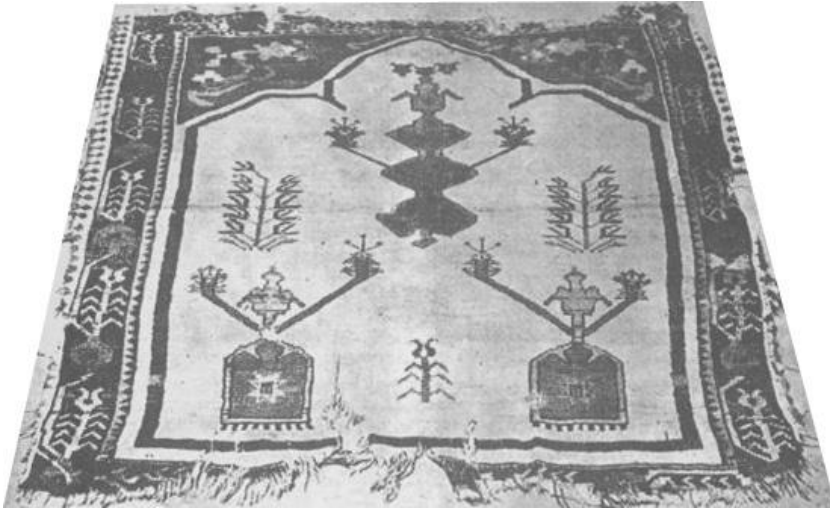


Resim : 5 — Ulu Cami'in içi

Resim 5: Ulu Cami'in içi.



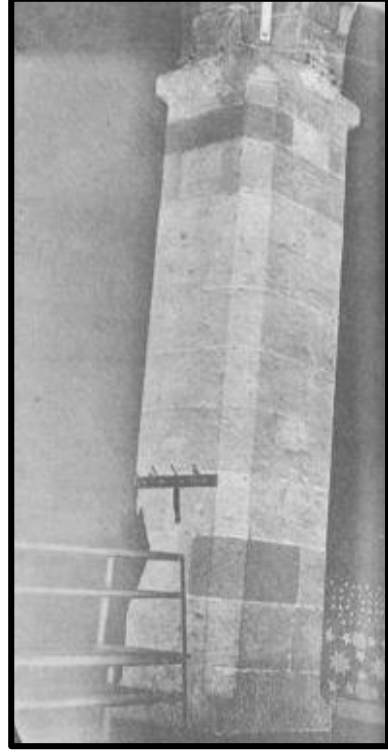
Resim 6: Ulu Cami'nin kıymetli seccadelerinden bir başkası.



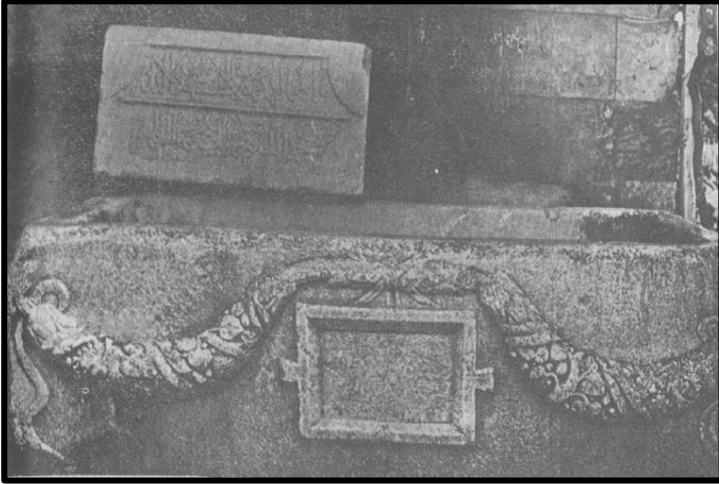
Resim 7: Ulu Camideki seccadelerden bir başka örnek.



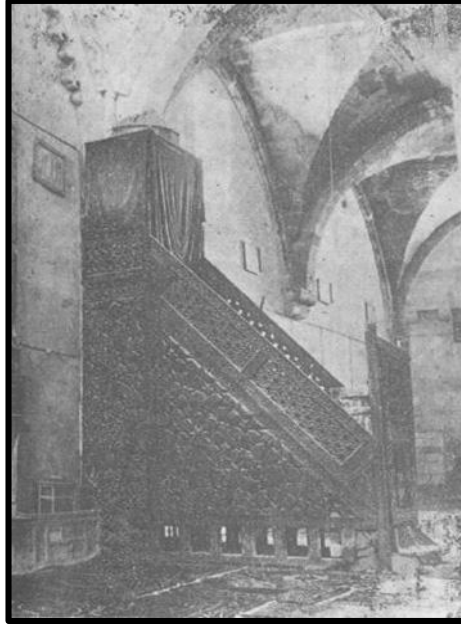
Resim 8: Ulu Camii'nin çatlayan bir sütünü tamir sırasında böyle çemberlenmiştir.



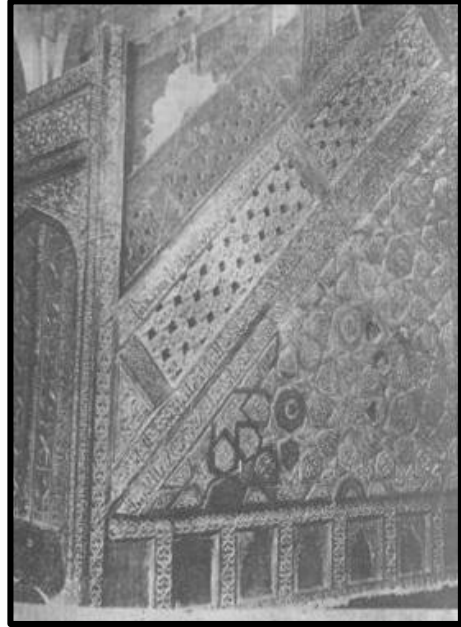
Resim 9: Ulu Camii'nin yağma sütunlarından birisi.



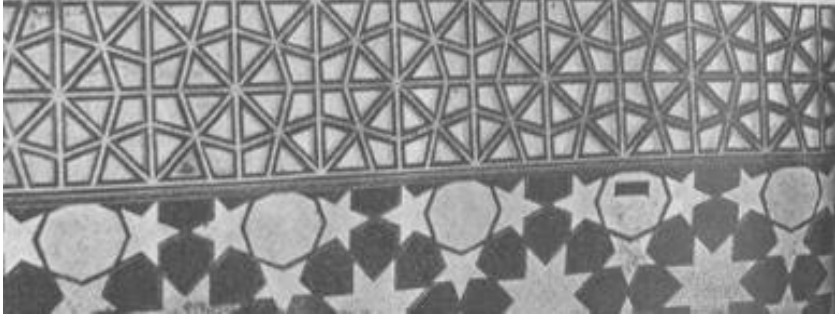
Resim 10: Ulu Camii önünde bir Roma lahdi ve İslami kitabeler



Resim 11: Ulu Cami'in Selçuk Hükümdarı I.Mesud tarafından yaptırılan muhteşem abanoz minberi



Resim 12: Ulu Cami'nin minberinin sağ tarafı.



Resim: 13: Ulu Cami'in tarihi vaaz kürsüsü