



Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi



9-12 Mayıs 2018 BURDUR



Bildiriler Kitabı - II

İktisat - İlahiyat - İletişim



7. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - II

(İktisat - İlahiyat - İletişim)

9-12 Mayıs 2018, Burdur



Burdur
Mehmet Akif Ersoy
Üniversitesi

TÜBİTAK | TURKISH AIRLINES

Tarafından Desteklenmektedir.

İstanbul 2019

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Aziz Mahmut Hüdayi Mahallesi, Açık Türbe Sk. No:13, 34672 Üsküdar İstanbul/Türkiye
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • Fax: +90 (216) 310 43 18 • E-Posta: bilgi@ilem.org.tr

Editörler

Burak Yuvalı
Taha Eğri

Tashih

Dursun Özyürek
Hatice Piroğlu
Mehmet Beydemir
Naciye Özyürek
Yusuf Safa Selvi

Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertargin

Baskı ve Cilt

Sage Yayıncılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Kazım Karabekir Cad. Uğurlu İş Merkezi No: 97/24 İskitler/Ankara
Matbaa Sertifika Nu.: 14721

ISBN: 978-605-7824-01-1 (2.c) / 978-605-68401-8-0 (Tk)

Düzenleyen Kurumlar

İlmi Etüdlere Derneği (İLEM) | Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi (MAKÜ)

Destekleyen Kurumlar

Tübitak | Türk Hava Yolları

Düzenleme Kurulu *

Ali Murat Alparslan, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Esra Çifci, İlmi Etüdlere Derneği | Gaye Gökalt Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Kadir Budak, İlmi Etüdlere Derneği | Mehmet Öcal, Arş. Gör., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Mehmet Ali Taş, Arş. Gör., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Mehmet Yıldırım, İlmi Etüdlere Derneği | Nilgün Şengöz, Uzm., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Rahile Kızılkaya Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Sabri Ege, Galatasaray Üniversitesi | Seher Yastıoğlu, Öğr. Gör., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Süleyman Güder, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniv. | Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniv. | Ümit Güneş, Arş. Gör., Yıldız Teknik Üniv.

Bilim Kurulu *

Abdulkadir Macit, Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniv. | Adem Efe, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniv. | Adem Korkmaz, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniv. | Adem Levent, Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniv. | Ahmet Faruk Aysan, Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniv. | Ahmet Onay, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Ahmet Songur, Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniv. | Ahmet Türkan, Dr. Öğr. Üyesi, Dumlupınar Üniv. | Alev Erkiyet, Doç. Dr., İstinye Üniv. | Ali Murat Alparslan, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Berat Açıl, Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniv. | Betül Sinan Nizam, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Şehir Üniv. | Bilal Kemikli, Prof. Dr., Uludağ Üniv. | Bünyamin Bezci, Doç. Dr., Sakarya Üniv. | Canan Özge Eğri, Arş. Gör., Kırklareli Üniv. | Cemil Osmanoglu, Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniv. | Dursun Köse, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Ercan Alkan, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Ercan Şen, Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniv. | Erhan Tecim, Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniv. | Erol Yıldırım, Dr. Öğr. Üyesi, Medipol Üniv. | Ertan Taşman, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Ertuğrul Ökten, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniv. | Eyüp Al, Arş. Gör., Marmara Üniv. | Faruk Taşçı, Doç. Dr., İstanbul Üniv. | Faruk Yastıçimen, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniv. | Fatih Savaşan, Prof. Dr., Sakarya Üniv. | Fatih Yiğit, Dr. Öğr. Üyesi, Medeniyet Üniv. | Fatma Arzu Demirel, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Furkan Yıldız, Dr., Kırklareli Üniv. | Gaye Gökalt Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Gökhan Şener, Öğr. Gör., İstanbul Medipol Üniv. | Gülsüm Korkut, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Haluk Alkan, Prof. Dr., İstanbul Üniv. | Haluk Songur, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniv. | Hamdi Çilingir, Dr., İlmi Etüdlere Derneği | Hasan Ali Görgülü, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Hayrettin Nebi Güdekli, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Hüseyin Köftürücü, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | İbrahim Atalay, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | İbrahim Halil Üçer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniv. | İhsan Fazlıoğlu, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniv. | İsmail Güleç, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniv. | İsmail Taşpınar, Prof. Dr., İstanbul Üniv. | Kadir Yıldırım, Doç. Dr., İstanbul Üniv. | Kamuran Gökdağ, Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniv. | Kürşat Özdaşlı, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Lütfi Sunar, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniv. | Mahmut Bilen, Doç. Dr., Sakarya Üniv. | Mahmut Hakkı Akın, Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniv. | Mehmet Bahçekapılı, Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniv. | Mehmet Cüneyd Kaya, Doç. Dr., İstanbul Üniv. | Mehmet Güneş, Doç. Dr., Marmara Üniv. | Mehmet Özturan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniv. | Mehmet Şerif Eskin, Arş. Gör. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniv. | Meral Timurturkan, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Metin Eken, Arş. Gör., Erciyes Üniv. | Muhammed Hüseyin Mercan, Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv. | Muhammed Göçün, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniv. | Murat Çemrek, Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniv. | Murat Kaya, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Mustafa Cora, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Mustafa Kömürcüoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniv. | Mustafa Lamba, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Mustafa Tekin, Prof. Dr., İstanbul Üniv. | Necati Anaz, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniv. | Necati Avcı, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Necmettin Kızılkaya, Doç. Dr., İstanbul Üniv. | Nihat Erdoğan, Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniv. | Nihat Karaer, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Osman Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniv. | Ömer Türker, Doç. Dr., Marmara Üniv. | Özlem Özer, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Rafet Aydın, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Rahim Acar, Prof. Dr., Marmara Üniv. | Rahile Kızılkaya Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Rifat Türkel, Dr. Öğr. Üyesi, Dumlupınar Üniv. | Selda Bakır, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Semra Çimenre, Dr. Öğr. Üyesi, Karadeniz Teknik Üniv. | Serhan Afacan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniv. | Şefika Güllin Beyhan, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniv. | Şikrî Özidoğru, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Şikrî Sim, Doç. Dr., İstanbul Üniv. | Süleyman Güder, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniv. | Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniv. | Teyfur Erdoğan, Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniv. | Yakup Kara, Arş. Gör., Marmara Üniv. | Yusuf Alpaydın, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Yusuf Ziya Gökçek, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Zafer Balpınar, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Zeki Keskin, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv.

* Soyadına göre alfabetik sıradadır

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için
Esra Uz, Şeyma Gül Durmuş, Rumeysa Kutlu ve Yusuf Safa Selvi'ye teşekkür ederiz.



SUNUŞ

Lisansüstü eğitim düzeyi, üniversiteler aracılığıyla bilgiye ulaşma yetisinin kazanıldığı ve bilgi üretim süreçlerine katılımın başlangıç adımı olarak görülen lisans düzeyini daha da ileri taşıyarak, bilginin eleştirisi ve yeniden üretiminin de gerçekleştirebileceği bir süreç olarak görülmektedir. Birbiri ile ilişkisi sorunlu hale gelmiş sosyal bilimlerin yeniden birbiri ile irtibatlandırılması ve birbirinden faydalanmaları ciddi bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. İlmi Etüdler Derneği (İLEM) bu farkındalıktan hareketle, Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK) aracılığıyla, genç ilim insanlarını bir araya getirerek, aralarındaki iletişimi ve etkileşimi mümkün kılmayı ve ortak dil ve yöntem geliştirilmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Kongre vesilesiyle, Türkiye'nin farklı üniversitelerinde lisansüstü düzeyde çalışmalar yapan araştırmacı, uzman ve bilim insanları bir araya gelerek çalışma alanlarında çok yönlü bir iletişim ve tecrübe aktarımının paydaşı olma ayrıcalığına sahip olmaktadır. Böylelikle, Türkiye'deki lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması ve sosyal bilimlerin alanındaki çalışmaların teşvik edilmesi hedeflenmektedir. İLEM bünyesinde bu yıl yedincisi düzenlenen TLÇK, "Genç Akademisyenler Buluşması" adıyla 2007-2012 yılları arasında gerçekleşen akademik gayretin mirasını devralmıştır. Türkiye'nin farklı üniversitelerinden genç akademisyenleri yılda bir kez bir araya getiren kongre ilki 2012 yılında Konya'da olmak üzere sırasıyla Bursa, Sakarya, Kütahya, Isparta, Muş illerinde düzenlenmiştir. 7. TLÇK, 9-12 Mayıs 2018 tarihleri arasında İlmi Etüdler Derneği ve Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi iş birliğiyle Burdur'da gerçekleştirilmiştir. Kongreye toplam 789 araştırmacı başvurmuştur. Hakemlik süreci sonucunda tebliğ başvurularının 410 bildiriyeye ön kabul verilmiş ve akabinde gönderilen 210 tam metinden 140'ı sunum yapmak üzere kabul edilmiştir. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, İşletme, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi, Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde 3 gün boyunca, 32 oturumda, tebliğler gerçekleştirilmiştir. 7. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış

kapsamlı bir derlemedir. Kongre’de sunulan 72 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında İktisat, İlahiyat ve İletişim alanlarında sunulan 19 bildiriden oluşmaktadır. 7. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi’nin gerçekleştirilmesini mümkün kılan, kongre öncesinde ve sonrasında yoğun emek ve çaba sarf eden başta genç akademisyenlere, saygıdeğer hocalarımıza, İlmi Etüdler Derneği üyelerine ve Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi rektörlüğüne müteşekkirimiz. Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

Burak Yuvalı, Taha Eğri

7. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

İKTİSAT

Mahmut Samar İslam Ekonomisi Perspektifinden Vadeli Döviz Alım Satım İşlemi Olarak Kaldıraçlı/Marjlı Forex.....	9
Müge Şimşit Orta Gelir Tuzağı ve Eğitim İlişkisi: Türkiye Örneği.....	23
Öznur Ak, Abdullah Talha Genç Üniversite Öğrencilerinin Geri Dönüşüm Bilinci Üzerine Bir Araştırma: Sakarya Üniversitesi Örneği.....	43

İLÂHİYAT

Ahmet Aytepe İbn Sinân el-Hafâcî'nin (ö.466/1073) Söz ve Fesâhat Anlayışının İ'câz Görüşüne Yansıması: Sarfe.....	75
Ayşe Nur Güdekli Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: -Kelâmî Perspektiften Bir Cevap Arayışı-	87
Ceyhan Yılmaz Heykalot Literatürü'nde Göğe Yükselme Tecrübesi	95
Duran Ekizer Kur'an-ı Kerim'de Geçen Bazı Beddua İfadelerinin Belâgat Açısından Değerlendirilmesi.....	109
Esmâ Çubukcu Celâleddîn Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı.....	119
Hande Kayhan M.C.S. Hodgson'ın İslam Tarihi Yaklaşımında Tasavvufun Teşekkülü.....	139

Hatice Aksoy	
Faiz Teorisi Özelinde Hanefi Mezhebinde Temel Cins Ölçütleri	159
Kübra Betül Baydar	
İbnü'l-Arabî'yi Âdâbu's-sûfiyye Müellifi Olarak Okumak: <i>el-Emru'l-muhkem</i> 'de Tarîkat Hayatına İlişkin Yorumlar	179
Merve Gül	
İsmailî Da'vet ve Propaganda	189
Şeyma Yeşilyayla	
Müslümanların İktisat Düşünce ve Tarihindeki Yeri	211
Qari Feriaghun Batoor	
Abdülkerim Suruş'da Çağdaş Problemler ve Din	221
Yunus Ballı	
Muhammed Hamidullah'ın Disiplinlerarası Yaklaşımının Yazım Tarzına Tesiri	241
Zübeyde Özben	
Hanefî Usulünde Sünnetin Kaynağı Meselesi	255

İLETİŞİM

Eda Yılmaz, Kübra Kurtul, Yeliz Öztürk	
Ambalajın Tatma Duyusu Üzerindeki Rolü: Çocuklar Üzerinde Bir Tadım Testi	271
Hasan Sezer Fener	
Ruanda Soykırımı'nın Türk Basınında Ele Alınış Biçimi	289
İbrahim Şamil Köroğlu	
Ekranlar Çağında Okuma Kültürü Üzerine Eleştirel Bir Çözümleme	307

İKTİSAT

İslam Ekonomisi Perspektifinden Vadeli Döviz Alım Satım İşlemi Olarak Kaldıraçlı/Marjlı Forex

Mahmut Samar*

Öz: Döviz piyasalarında bedellerin vadeli olup olmamasına göre “spot” ve “türev” olmak üzere iki tür işlem vardır. Spot döviz işlemleri genelde sahip olunan paralarla yapılır. Ancak bankaların müşterilerine ellerindeki para miktarından çok daha fazla miktarda döviz alıp satma limiti tanıdığı durumlar da söz konusudur. Bankacılık literatüründe bu işleme kısaca “marjlı fx” veya “forex işlemi” denmektedir. Forex, İngilizce döviz alım satımının İngilizce karşılığı olan Foreign Exchnage ifadesinin kısaltılmasıdır. Arap dünyasında el-bey’u bi’l-hâmiş (البيع بالهامش) adıyla anılır. Esas itibariyle forex, bir ülkenin para birimi karşılığında başka bir ülke parasının alımı ya da satımı olarak tanımlanmaktadır. Marjlı forex işlemi ise bir sözleşme kapsamında bankanın müşteriye, yatıracığı teminat miktarının belirli bir katı kadar döviz alıp satma limiti tanıması olarak tanımlanmaktadır. Forex piyasası, dünyanın hem en büyük hem de en hızlı gelişen finansal piyasalarından birisidir. Bu piyasadaki likidite, dünyanın temel hisse senetleri borsalarının toplamından daha fazladır. Merkez bankaları ticari bankalar, döviz borsaları, yatırım fonları, uluslararası ticaret şirketleri, aracı kurumlar ve özel şahıslar forex piyasasının katılımcılarıdır. Forex işlemini cazip kılan sebepler olmakla birlikte riskli bir piyasadır. Öte taraftan, İslam aleminde bu işlemin geçerli olup olmadığı hususu merak konusudur. İslam hukukunda sarf akdi kapsamında ele alınan paraların alım satımı konusu üzerinde titizlikle durulmuş, Kitap, sünnet ve genel ilkeler ışığında hukuki çerçevesi belirlenmiştir. Ancak karışık bir muhtevaya sahip olması ve sarf akdi prensiplerine uygun düşmeyen unsurlar içermesi göz önünde bulundurulduğunda forexin İslam hukukuna göre geçerli bir işlem olup olmadığı problemiyle karşılaşırız. Biz bu çalışmamızda İslam hukukuna göre marjlı forex işleminin İslam ekonomisi içerisindeki yerini ve hukuki durumunu tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Forex, Döviz, Kaldıraç, Para, İslam, Fıkıh, Finans

Giriş

Para, bir toplumda genel kabul görmüş ortak bir değer ölçüsü ve değişim aracıdır (Orman, 1987). Günümüzde para iktisadî hayatın işleyişinde hayati bir öneme sahiptir. Mal ve hizmet satın alma ve borç ödemelerinde yegâne araçtır. Tarihi süreç içerisinde çeşitli madenlerden yapılmış paraların yerini zamanla banknot ve kâğıt paralar almıştır (Altan, M.-Akten, Ç., 2012). Günümüzde bunlara dijital kripto para birimlerini de eklemek mümkündür (Kaya, 2018).

* Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD Araştırma Görevlisi ve Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Doktora Programı, mahmutsamar@hotmail.com

Dünya tarihinde aynı zaman diliminde yaşamış olan insanlar genellikle farklı para türünü kullanmışlardır. Bu sebeple ihtiyaç duyulan ürün ve hizmetlerin satın alınması için ödeme aracı olarak keşfedilen para, başka cinsten paralarla mübadele edilmeye başlamıştır. Erken dönemlerde bu işlem ihtiyaç sebebiyle yapılmaktayken, zamanla paralar arasındaki itibar farklılıkları nedeniyle kazanç elde etme ve tasarruf gayesi ile yapılmaya başlanmıştır (Durmuş, 2014).

Günümüzde her ülkenin benimsemiş olduğu kendisine ait milli bir para birimi vardır. Bu nedenle dış ticaret işlemlerinde paraların mübadelesine ihtiyaç vardır. Uluslararası ödemelerde kullanılan yabancı para birimlerine döviz (foreign exchange) denir. Bir para biriminin başka bir para birimine göre göre değerine döviz kuru denir. Paraların mübadele edilmesine ise döviz işlemi denir. Bütün para birimlerinin genellikle ABD dolarına belirlendiğini de belirtmek gerekir. Döviz satım işlemleri sabit veya değişken kur sistemine göre ve organize ya da tezgâh üstü piyasalarda gerçekleştirilmektedir Bugün döviz piyasalarındaki işlemlerin büyük bir kısmı bankalar arasında yapılmaktadır (Durmuş, 2014).

İnternet, telefon vb. iletişim teknolojisi ürünlerinin bankacılıkta kullanılmaya başlanmasıyla döviz işlemlerinde birtakım yenilikler hayata girmiş oldu. Bu yeniliklerin başında tarafların bir araya gelmeden ve teslim tesellümde bulunmadan döviz alıp satma işlemlerinin yapılabilmesi gelir (Savaş, 2013; Öztıp, 2013).

Günümüz döviz piyasalarında “spot” ve “türev” olmak üzere iki tür işlem vardır. Spot döviz işlemleri genelde sahip olunan paralarla yani peşin kurla yapılır. Türev işlem ise en genel ifadeyle vadeli döviz alım satım işlemleridir. Türev işlemde forward, swap ve opsiyon olmak üzere üç farklı işlem söz konusudur. Forward, sözleşme tarihinden önce belirlenmiş bir kur üzerinden, iki para biriminin çevrimini içeren ve gelecekteki bir zamanda teslimatına dayanan iki bedelin de vadeli olduğu işlemlerdir. Swapta, biri peşin diğeri vadeli olmak üzere iki işlemin bir arada yapılır. Opsiyonlu döviz işlemi ise belirli bir bedel karşılığında opsiyon alıcısına döviz alma ya da satma hakkını tanıyan bir sözleşmedir. (Çölkesen 2013; Şendur, 2014). Opsiyonlu döviz işlemlerinden birisi de bu çalışmada ele aldığımız marjlı/kaldıraçlı forextir.

Kur riskinden koruma imkanı sağladığı için vadeli döviz işlemleri, katılım bankaları ve diğeri finans kuruluşlarının gündeminde önemli bir işgal etmektedir. Bu nedenle bu işlemlerin İslam hukuku açısından incelenmesi ve fikhî açıdan geçerli bir işlem olup olmadığının açıklığa kavuşturulması İslam ekonomisi bakımından önemli ve gereklidir. İslamî finasta Kur’ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in sünnetine dayalı bir dizi prensip, paraların mübadelesiyle ilgili genel teoriyi ortaya koymuştur (Bakara, 275-278; Buhârî, “Büyû” 74). İslam hukuk ekolleri de bu teoriye dayanarak konuyla ilgili ayrıntıları sarf akdi çerçevesinde belirlemişlerdir. Ancak bu belirlemeler Kur’an ve sünnetin oluşturduğu teoriye uygun şekildedir (İbn Rüşd, 2004). Çünkü İslam ekonomik sistemi kural merkezli bir sistemdir. Ekonomik faaliyetleri ana kaynakları olan Kur’an ve sünnetten bağımsız olarak ele almaz. Bu nedenle günümüz ekonomi dünyasında ortaya çıkan yatırım ve finans araçlarının bu temelde incelenmesi gerekir (Baqir, Mirakhor, 2003).

Temel Kavramlar

Konunun daha iyi anlaşılması için forex ve kaldıraç/marj kelimelerinin kavramsal analizini yapmak istiyoruz.

Forex

Forex, kelime olarak İngilizce **FORE**ign **EX**chnage kelimelerinin kısaltılmasından oluşmuştur. Genel anlamıyla forex, “yabancı paraların birbiri arasındaki değişim oranından faydalanılarak, bir ülkenin para birimi karşılığında başka bir ülkenin para biriminin satın alındığı piyasa” anlamına gelmektedir. Buna göre 1 \$: 3.55 ₺ kurundan 355 ₺ karşılığında 100 \$ alınması bir forex işlemidir (Şendur, 2014; Guliyev, t.y.). Ancak kamuoyunda “forex” daha çok döviz, mal veya kıymetli madenlere dayalı olarak gerçekleştirilen kaldıraçlı alım satım işlemlerini ifade eder (Çölkesen, 2013). Ayrıca bu piyasa menkul kıymetler borsalarına ait işlemlerin gerçekleştiği fiziki bir piyasa değil tamamen internet ortamında oluşmuş sanal bir piyasadır. Forex piyasası tüm dünyadan katılımcılara açık olması sebebiyle işlem hacmiyle dünyanın en büyük ve en hızlı gelişen finansal piyasasıdır (Savaş, 2013).

Kaldıraç

Kaldıraç (leverage), sahip olunan anaparanın daha üstünde finansal işlemler gerçekleştirilmesini sağlayan bir mekanizmadır. Az miktarda yatırımla yüksek kazanç elde etme ümidiyle tercih edilen kaldıraç yöntemi, forex işlemlerini tüm dünyada cazip hale getirmektedir. Bu nedenle kaldıraç oranları hisse senedi piyasasındaki oranlardan çok daha yüksektir (Şendur 2014).

Marjlı/Kaldıraçlı Forex İşlemi

Son yıllarda yatırım amaçlı döviz işlemlerinin tüm dünyada yaygın hale gelmesiyle döviz alım satımı geleneksel kullanımından farklı bir şekilde yapılmaya başlanmıştır. Yatırımcılar tarafından büyük rağbet gören bu işlemlerde iki ülke parasının birbirine veya petrol ve altın gibi emtia ve kıymetli madenlerin bir ülke parasına göre değeri satıma konu olmakta ve yatırımcılara yatırdıkları teminatın belli bir katına kadar işlem yapma olanağı verilmektedir (SPK, 2016). Bu anlamıyla Marjlı/Kaldıraçlı döviz alım satım işlemi olarak bilinen forex Arap dünyasında *el-bey'u bi'l-hâmîş* (البيع بالهامش) adıyla anılır (Durmuş, 2014).

Kaldıraçlı döviz satım işleminde spot döviz işlemlerinin aksine yatırımcıların ellerindeki para miktarından çok daha fazla miktarda döviz alıp satma limiti tanınması söz konusudur. Buna göre marjlı forex işleminde aracı kuruluş (banka vs.) müşteriye, yatırdığı teminat miktarının belirli bir katına kadar döviz alım satımında bulunma limiti tanımaktadır. Ancak müşteriye ne hesaba yatırmak suretiyle ne de elden hiçbir şekilde ödeme yapmaz. Müşteri kendisine tahsis edilen limit çerçevesinde kâr ve zararı kendi hesabına olmak üzere forex işlemi yaptıran kuruluşa döviz alması veya satması hususunda talimat verebilmektedir. Kâr etmesi

durumunda kazanç miktarı yatırdığı teminata eklenir. Zarar ederse, zarar miktarı yatırdığı teminat miktarıyla sınırlı olmak kaydıyla teminattan düşülür. Banka ise yapılan işlem başına belirli miktarda ücret (komisyon) alır (Öztop, 2013; Durmuş, 2014).

Kaldıraçlı forex işlemini bir örnek üzerinden ele alalım. Forex işlemi yaptıran kuruluş yatırımcısına 1'e 100 kaldıraç oranıyla yatırımcısına şöyle bir teklifte bulunur:

1000 ₺ karşılığında ben sana 100.000 ₺'lik döviz alım satım işlemi yaptıracağım. Ancak döviz banknot olarak vermeyeceğim. İşlemi yaptığın kur üzerinde oluşan değişiklikler neticesinde kâr edilirse onu ödeyeceğim. Zarar olursa onu yatırdığın 1000 ₺'den düşeceğim. Mesela yatırımcı 3,50 ₺ iken 10,000 \$ alımı için talimat verebilir. Kur 3,60 olunca satımı için talimat vererek 1000 ₺ kazanabilir ve bu, yatırdığı teminata eklenir. Aynı şekilde kur 3,40 olduğunda satma talimatı verirse 1000 ₺ zarar eder ve bu miktar teminattan düşülür. Banka bu çerçevede yaptığı her işlem başına belirli bir ücret, yani komisyon alır.

Kaldıraçlı Forex Piyasasının Katılımcıları

Döviz piyasasına bağlı olarak kaldıraçlı forex piyasası işlem yaparak kazanç sağlamak isteyen tüm bireysel ve kurumsal yatırımcılara açıktır. Piyasanın özel katılımcıları dışındaki profesyonel katılımcıları şunlardır: (Öztop, 2013)

- Merkez bankaları
- Bankalar – Piyasa yapımcıları
- Döviz borsaları
- Sigorta şirketleri
- Yatırımcı şirketler
- Yatırım ve hedge fonları
- İthalat ihracat yapan uluslararası ticaret şirketleri
- Bireylere ve tüzel kişilere piyasaya girme fırsatı sunan aracı kuruluşlar

Türkiye’de Kaldıraçlı Forex İşleminin Yasal Dayanağı

Kaldıraçlı forex işlemleri son yıllarda ülkemizde ciddi bir işlem hacmine ve yatırımcı sayısına ulaşmıştır. Ne var ki bu işlemler 2011 yılına kadar herhangi bir gözetim ve denetime tabi olmadan piyasanın kendi belirlediği kurallar çerçevesinde uygulanmaktaydı. Bu tarihten sonra ise 6111 sayılı kanun ile bu işlemleri düzenleme yetkisi Sermaye Piyasası Kurulu’na verilmiştir. Bu çerçevede forex piyasasının işleyişinin düzene sokulması ve yatırımcı mağduriyetinin önüne geçilebilmesi için Sermaye Piyasası Kurulu tarafından yürütülen kapsamlı bir çalışma neticesinde “Kaldıraçlı Alım Satım İşlemleri ve Bu İşlemleri gerçekleştirebilecek Kurumlara ilişkin Esaslar” adıyla bir tebliğ Resmi Gazete’de yayımlanarak 31.08.2011 yürürlüğe girmiştir. Daha sonra bunu takiben birkaç düzenleme daha yapılmıştır. (SPK, 2016).

Bu düzenlemelere göre, kaldıraçlı döviz alım satım işlemleri sadece Sermaye Piyasası Kurulu'nun yetkilendirdiği aracı kurumlar tarafından yapılmaktadır. Bankalar müşterileri için kaldıraçlı döviz alım satım işlemleri gerçekleştiremezler. Kaldıraçlı forex işlemlerinde Türk Lirası, Euro ve Amerikan dolarının birbirlerine karşı olan değişim oranlarını esas alan varlıklar ile altına dayalı yapılan işlemlerde kaldıraç oranı azami 100:1 olarak uygulanır. Bunların dışındaki varlıklarda kaldıraç oranı azami 50:1 olarak uygulanır. Ayrıca teminat tutarının 20,000 ₺ veya muadili olan döviz tutarının altında olması halinde azami oranın yarısı kadar kaldıraç uygulanabilir. Yatırılan teminat miktarının üzerinde bir kayba uğratabilecek şekilde müşteriye işlem yaptırılamaz. Piyasa koşullarından dolayı yatırımcının teminatından daha fazla zarara uğraması durumunda, söz konusu zarar müşteriden talep edilmeyecektir (Şenur 2014; SPK, 2016).

Vadeli işlem ve opsiyon borsası yönetmeliğine göre borsa tarafından gerçekleştirilen kaldıraçlı alım satım işlemlerine ilişkin belirlenecek usul ve esaslar başlıklı 141/A maddesi eklenmiştir. Bu maddeye göre; "Kaldıraçlı alım satım işlemlerinin Borsa tarafından gerçekleştirilmesine ve bu işlemlere ilişkin hususlar, Borsa Yönetim Kurulu'nun önerisi üzerine Sermaye Piyasası Kurulu tarafından onaylanan bir genelge ile belirleneceğine hükmedilmiştir (Şenur 2014; SPK, 2016)

Kaldıraçlı Forex İşlemini Cazip Kılan Başlıca Sebepler

Kaldıraçlı döviz alım satım işlemlerini cazip kılan sebepleri üç başlık halinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Kaldıraç avantajı ile küçük teminatlarla yüksek hacimli işlem yapma fırsatı. Yukarıda açıklandığı gibi, az miktardaki yatırımla yüksek kâr elde etme ümididir. Bu nedenle birçok yatırımcı, elindeki sınırlı varlığı bu alana yönlendirmektedir. Temel sebep bu olmakla birlikte bunun başka sebepleri de söz konusudur (SPK, 2016).

2- 5/24 piyasaya erişim imkanı. Kaldıraçlı forex işlemlerinde Haftanın beş günü 24 saat boyunca açık olan bir piyasada istenilen anda pozisyon açma ve kapama imkanı bulunmaktadır (Öztop, 2013).

3- Elektronik işlem platformu sayesinde hiçbir ayırım yapmadan tüm yatırımcılar için eşit şartlar sağlanmakta bütün yatırımcıların yenilenen verilere erişimi eş zamanlı olarak gerçekleştirilmektedir (Öztop, 2013).

Forex İşleminin Riskleri

1. Döviz kurlarının dünya üzerindeki birçok gelişmeden etkilendiği ve kur değişkenliğinin oldukça yüksek olduğu göz önüne alındığında, fiyatların beklentilerin aksi yönünde değişmesiyle sıklıkla karşılaşmaktadır. Bu nedenle yatırımcıların bu piyasada para kaybetmesi

çokça yaşanmaktadır. Hatta yatırımlarının tümünü kaybetme riski de yüksektir (https://www.integralyatirim.com.tr/PDF/kaldiracli_risk_bildirim.pdf).

2. Forex işlemleri genellikle yurt dışında yerleşik ve kim oldukları dahi bilinmeyen kuruluşlarca yapılmaktadır. Hiçbir denetim ve gözetime tabi olmayan bu kurumlar kâr edilse dahi çeşitli gerekçelerle bunu ödemeyebilmektedir.

İslam Hukukuna Göre Kaldıraçlı Forex İşlemi

Kaldıraçlı döviz alım satım işleminin fikhî açıdan hükmünü doğrudan klasik fıkıh literatürüne dayanarak tespit etme imkânından yoksunuz. Çünkü forex döviz kurlarının dalgalanmaya bırakıldığı tarihten sonra (1973) ortaya çıkmış ve son birkaç yılda yaygınlık kazanmıştır (Şendur, 2014). Şu halde bu işlemin hukuki durumunu İslam ticaret hukukun genel prensipleri doğrultusunda belirlemek gerekir. Ancak karışık bir muhtevaya sahip olması bu belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Çünkü bu işlemin hukukî niteliğini ortaya koymadan onun İslam ticaret hukukundaki yerini ve karşılığını görmek imkansızdır. Nitekim konuyla ilgilenen çağdaş İslam hukukçularının ve fetva kurullarının farklı yaklaşımlara sahip olmalarının sebebi budur. Şu halde öncelikle kaldıraçlı forex işleminin mahiyetini belirlemek gerekir.

Forex İşleminin Mahiyeti ve Niteliği

Marjlı döviz alım satım işlemi farklı akit tiplerine ait birden çok unsuru barındıran karışık muhtevalı bir akitir. Her şeyden önce paraların alım satımı söz konusu olduğu için bu işlem sarf akdi olarak nitelendirilmektedir. Forex işlemi yaptıran aracı kurumun müşteriye yatırdığı teminattan çok daha fazla miktarda döviz alım satım limiti tanınması bakımından da işlem karz akdi olarak görülmektedir. Aracı kurumun yatırımcı adına işlem yapması ile de vekâlet akdinden söz etmek mümkündür. Ancak işlemin günümüz hukukçuları tarafından genellikle sarf ve karz akitleri temelinde ele alındığı görülmektedir.

Sarf Akdi Bağlamında Kaldıraçlı Forex İşlemi

İslam hukukunda para mübadele işlemleri Kitap, Sünnet ve genel ilkeler ışığında sarf akdi kapsamında ele alınmıştır. Fikhî terminolojide sarf, *paranın parayla değişimini konu edinen bir akit* olarak tanımlanmıştır (Mevsilî, 1996, II, 295; Nesefî, 2017, III, 141; Meydânî, 2010, I, 228; Ali el-Kârî, 2009, II, 386).

Sarf akdinde diğer sözleşme türlerinin taşınması gereken kurulum ve sıhhat şartlarının yanı sıra kendine özgü taşınması gereken birtakım şartları vardır. Bunlar, bedellerin para cinsinden olması, aynı cinsten bedellerin eşit miktarda olması ve teslim tesellümün akit meclisinde taraflar birbirinden ayrılmadan gerçekleştirilmesidir. Aynı cins paraların mübadelesinde aranan eşitlik şartının değer açısından olmayıp, miktar ve ağırlık bakımından olduğunu belirtmeliyiz (Mevsilî, 1996, II, 295; Nesefî, 2017, III, 141; Meydânî, 2010, I, 228; Ali el-Kârî, 2009, II, 386).

Buna göre sarf akdinin en temel şartı mübadelenin peşin olmasıdır. İslam hukukuna göre bu şartın yerine getirilmemesi faiz yasağının ihlal edilmesine yol açacağından, yapılan işlem geçerli değildir (Meydânî, 2010, I, 229; Bilmen, 1970, VI, 91).

Kaldıraçlı forex işleminin sarf akdi çerçevesinde ele alınacak tarafı yatırımcının kendisine tanınan limit çerçevesinde ilgili kuruluş aracılığıyla döviz alıp satmasıdır. Bu işlem bedellerin akit anında hükmen de olsa kabzedilmesi şartıyla geçerli olur. Aracı kurumun burada vekâleten yatırımcı adına iş yapmasında da İslam hukuku açısından bir sakınca yoktur (Çeker, 2016, s. 187-190).

Karz Akdi Bağlamında Kaldıraçlı Forex İşlemi

İslam borçlar hukukunda bir terim olarak karz, bir kimsenin para veya misli bir malını daha sonra mislini almak üzere başka bir şahsa vermesini konu edinen bir akitir (Erdoğan, 2010, s. 293).

Türkçede borç veya ödünç olarak ifade edilen bu işlem İslam hukukunda yardımlaşma esasına dayalı olarak benimsenmiştir. İslam hukukunda karz akdinin meşruiyeti Kitap ve sünnetle sabit olup, faiz ve tefeciliğe karşı bir alternatif olarak teşvik edilmiştir (Bakara, 275, 282; Buhârî, “İstikrâz”, 4.).

Kurulum ve sıhhat açısından akitlerde bulunması gereken genel şartlar dışında karz akdinin ayrıca taşıma gereken özel şartlar da vardır. Tartışmaları bir kenara bırakarak genel hatlarıyla bu şartları şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Karz akdine konu olması gereken mallar misli mallardır. Buna göre sadece piyasada eşî ve benzeri bulunan mallar ödünç olarak verilebilir. Çarşı ve pazarda dengi bulunmayan, bulunsa da fiyatça farklı olan kıyemî mallar karz akdine konu olamaz. Bunun sebebi, karz akdinde meydana gelen borç ilişkisinde taraflar arası çekişmeyi önlemektir (Çeker, 2014).

2- Karz akdinde ödeme müddeti tayin edilmemelidir. Şayet bir ödeme vakti belirlenirse de bu hukuki açıdan bağlayıcı değildir. Çünkü vade belirlenecek olursa yapılan işlem bir mübadele akdi vasfını kazanmış olur. Bu durumda faiz yasağı ile ilgili hükümlere aykırı hareket edilmiş olur. Şöyle ki A şahsı B'ye altı ay vadeli 1000 lira borç verirse ve bu vade de bağlayıcı olursa, yapılan işlem aynı cins paraların verisiye mübadele edilmesinden başka bir şey değildir. Yukarıda işaret edildiği üzere bu, artık bir karz akdi değil de bir sarf sözleşmesidir. Hâlbuki sarf akdinde bedellerin peşin olması ve akit meclisinde kabz edilmesi şarttır. Bu sebeple karz akdinde vadenin bağlayıcı olması faize yol açacağından bu yönde bir belirleme yapılmamalıdır (Meydânî, 2010; Bilmen, 1970, VI, 95; Çeker, 1999, s. 269).

3- Karz akdinde taraflardan birinin lehine bir menfaatin şart koşulması yasaktır. Böyle bir şart faizli işlem olarak değerlendirilerek “menfaat getiren her karz ribâdır.” şeklinde formüle edilmiştir (İbn Âbidîn, IV, 174). İslam hukukçuları bu husus üzerinde titizlikle durmuşlar-

dır. Bu nedenle borçların ödenmesinde alacaklıya hediye verme gibi bir örfün oluşması vb. durumların da şart koşulan menfaatler hükmünde olduğunu kaydetmişlerdir. Mecelle bu hususu “Örf ile bilinen şart koşulmuş gibidir.” diyerek hükme bağlamıştır (Özdemir, 2012)

4- Karz akdinde teslim tesellüm varlık kazanmasının veya varlık kazandıktan sonra tamamlanmasının şartıdır. Dolayısıyla sırf irade beyanıyla yapılan karz akdi var kabul edilmeyip, sonuç doğurmaz.

Karz akdi ile ilgili teorik çerçeveyi ortaya koyduktan sonra, Marjlı forex işleminin bu açıdan ele alabiliriz. Hemen belirtmek gerekir ki kaldıraçlı döviz satım işlemi, günümüz İslam hukukçuları tarafından genellikle “menfaat sağlayan karz” temelinde ele alınmıştır. Bu yaklaşımın sahiplerine göre söz konusu işlemde sahih bir karzın bulunmadığı iddia edilmektedir. Durmuş’un da ifade ettiği gibi “menfaat sağlayan karz” değerlendirmesi yapmadan önce, bu işlemde karzın varlığı ispat edilmelidir. Ancak bundan sonra kaldıraçlı forex işleminin karz akdi çerçevesinde ele alınıp alınmayacağı tartışmalarına yer verilebilir (Durmuş 2014).

Burada üzerinde durulması gereken en önemli husus forex işlemi yaptıran kuruluşun yatırımcıya tanıdığı limitin hangi çerçevede ele alınacağıdır. Bu noktadaki tartışmalar iki yaklaşım halinde incelenebilir.

Kaldıraçlı Forex İşleminde Yatırımcıya Tanınan Limitin Karz (Borç) Olduğu Görüşü

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere kaldıraçlı forex işleminde banka yatırımcıya nakden veya hesaben bir ödemede bulunmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında müşterinin aldığı ve daha sonra geri ödemek mecburiyetinde olduğu bir karz söz konusu değildir. Çünkü karz akdinin tam olarak varlığından söz etmek için kabzın gerçekleşmiş olması gerekir (Durmuş 2014).

Öte yandan kaldıraçlı forexta müşterinin her ne kadar elden teslim veya hesabına yatırmak suretiyle teslim almış olduğu bir meblağ yoksa da söz konusu tutar üzerinde döviz alıp satma bakımından özgürce tasarrufta bulunabilmektedir. Piyasadaki kurların kendisi için uygun olduğunu düşündüğü zaman bankaya alım ya da satım yönünde talimatlar verebilmekte ve bu işlemlerden doğan getiri ve zararlar, kendisinin teminat hesabına yansıtılmaktadır. Bu da işlemin, şekil açısından tam olarak karz değilse de özü itibariyle karz akdi olduğunu ve bu çerçevede ele alınması gerektiğini göstermektedir (Durmuş, 2014). Çünkü karz akdinde aranan kabz şartının inikad (kurulum) değil de varlık kazandıktan sonra sözleşmenin tamamlanma şartı olduğu da ifade edilmektedir (İbn Rüşd, 2004; İbn Kudâme, 1997; Aynî, 2000). Bununla birlikte kendisine tanınan limit üzerinde mutlak şekilde tasarruf yetkisinin bulunmasından hareketle işlemin hükmü bir kabz ile gerçekleştiği söylenebilir. Burada banka kayıtlarının tutulması sırasında oluşan ve para piyasalarında artık örf haline gelen gecikmeler de önemsizdir (AAOIFI, 2017). Ayrıca, hem hukuki açıdan hem de taraflarca benzer işlemlerin karz sözleşmesi olarak kabul edildiği de bilinmektedir (Atalay, 2016, s. 23).

Bu tespit doğrultusunda çağdaş araştırmacıların büyük bir çoğunluğu kaldıraçlı forex işlemini karz akdi temelinde ele almakta ve işin aracı kuruluş boyutuyla ilgili olan tarafı üzerinde durmaktadırlar. Dolayısıyla forex işleminin hükmünü tespit ederken hareket noktaları ilgili kuruluşun müşteriye tanıdığı limitin hukuki niteliği olmuştur. Buraya kadar verilen bilgiler ışığında bu işlemin gerçekleştirilecek her döviz alım satım işlemi için müşteriden bir miktar komisyon alma şartıyla yapılan bir borç sözleşmesi mahiyetinde olduğu ortaya çıkmaktadır. Farklı bir tabirle burada aracı kurum müşteriden işlem başına komisyon almayı şart koşarak kredi (borç) vermektedir. Böyle bir şartın İslam hukukunda ittifakla yasak olan "menfaat sağlayan karz"dan başka bir şey olmadığı hususu açıktır. Bu ise geçerli olmadığı gibi, faizli bir işlem olarak değerlendirilmektedir. Bu konuda İslam alimleri hemfikirler (Abdürrezzâk, 1983, VIII, 175; Tahâvî, 1994, IV, 59; Beyhakî, 2003, V, 571-573; Nevevî, XIII, 171; Zeylâî, 1997, IV, 60; İbnü'l-Kayyim, 2006, I, 251; İbn Hacer, 2014, s. 329; İbnü'l-Hümâm, 2003, VII, 250; Şevkânî, 1993, V, 275; Zuhaylî, 2006, I, 654).

Kaldıraçlı Forex İşleminde Yatırımcıya Tanınan Limitin Karz Akdi Olmadığı Görüşü

Çağdaş İslam hukukçularının bir kısmına göre ise, burada yatırımcıya elden bir şey teslim edilmediği için karz akdinden söz edilemez. Çünkü klasik fıkıhta karz vb. aynî akitlerde teslim-tesellüm (kabz) şarttır (Atalay, 2016). İlk bakışta bu haklı bir gerekçe gibi görünse de şu şekilde bertaraf edilebilir. Şöyle ki İslam hukukunda kabz (teslim) şartı karz akdinin kurulum şartı değil, akdin tamam olma şartı olarak gerekli görülmüştür. Teslimin karz olarak verilen malın mülkiyetinin karşı tarafa geçtiği zamanı belirleme konusunda gündeme gelmesi bunu açıkça ortaya koymaktadır. Karz akdinde kabzın şart koşulması, karz üzerinde tasarrufta bulunmanın ancak teslimle mümkün olabileceği fikrine dayanmaktadır. Dolayısıyla karz akdi icap ve kabul ile varlık kazanmakta, kabz ile tamam hale gelmektedir (İbn Nüceym, 1997, VIII, 445).

Öte taraftan kaldıraçlı forex işleminde müşterinin kendisine tanınan limit miktarı üzerinde özgürce tasarrufta bulunabilmesinden hareketle kabzın hükmen gerçekleştiği şeklindeki değerlendirme de isabetli değildir. Çünkü bu işlemdeki tasarruf özgürlüğü döviz alım satımı ile sınırlı tutulmaktadır. Hâlbuki karz akdinde borç alanın aldığı şey üzerindeki tasarruf yetkisi mutlak olup, hiçbir şekilde sınırlı değildir. Ayrıca karz akdinde ödünç alınan şeyin mislinin geri verilmesi gerekir. Forex işleminde ise yatırımcının aldığı şeyi geri vermesi şeklinde bir uygulama yoktur.

Görüldüğü üzere kaldıraçlı forex işleminin niteliğinin tespit edilmesi oldukça zordur. Bunun sebebi, bu işlemde farklı birçok akde ait unsurların bir arada bulunmasıdır. Çağdaş finans ve yatırım araçlarının çoğunda görülen bu durum söz konusu işlemlerin hükmünü tespit etme konusunda önemli bir problemdir. Kanaatimizce bu vb. işlemleri karışık muhtevalı sözleş-

meler olarak ele almak gerekir. Şu halde hukuki durumu tespit edilirken bu işlemler tek bir sözleşme üzerinden değil de barındırdığı unsurlar açısından değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Nitekim kaldıraçlı forex işlem bazı çağdaş araştırmacılar tarafından “*aracı kurum tarafından döviz ticareti yapmak ve alınan döviz tutarlarının önceden müşteriye hükmen verildiği kabul edilen borcun güvencesi olarak aracı kurumun elinde rehin tutulması şartıyla yapılan bir kredi sözleşmesi*” olarak tanımlanmıştır. Buna göre kaldıraçlı forex işleminin müdârebe, karz, rehin, sarf, icâre, vekâlet akitlerinin kısmen veya tamamen bir arada yapıldığı karma nitelikli bir sözleşme olduğu söylenebilir (<http://al-sabhany.com/index.php/2012-08-21-01-23-11>).

Çağdaş İslam Hukukçularının Kaldıraçlı Forex İşlemi İle İlgili Yaklaşımları

Marjlı döviz alım satım işlemi, günümüzde faaliyet gösteren fetva kurullarının yanı sıra birçok İslam hukukçusu tarafından caiz görülmemiştir. İslam Birliği’ne bağlı İslam Fıkıh Akademisi, İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetim Müessesesi, Râcihî Bankası ve Kuveyt Finance House fıkıh heyetleri başta olmak üzere daha birçok kurum ve araştırmacının yaklaşımı bu yöndedir Ancak bu görüş farklı gerekçelerle temellendirilmiştir (Durmuş, 2014; AAOIFI, 2017; <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0557.htm>).

Bu gerekçeler, büyük oranda yukarıda ifade edildiği üzere, aracı kurumun yatırımcıya tanıdığı limit karşılığında kazanç elde etmesi etrafında şekillenmektedir. Zira bu görüşte olanlara göre, müşteriye tanınan limit bir karz akididir ve böyle bir durumda karzdan menfaat sağlama yasağı ihlal edilmektedir (AAOIFI, 2017).

Bir diğer gerekçe ise kaldıraçlı forex işleminin “*madumun satışı olduğudur*”. Şöyle ki kurum tarafından müşteriye birtakım avantajlar ve kaldıraç etkisi ile işlem yapma olanağı sağlanması ve buna bağlı olarak müşterinin sahip olduğu paranın alabileceğinden daha fazla miktarda ve hacimde bir döviz ile döviz ticareti yapması mülkiyette bulunmayan bir para ile muamelede bulunmak demektir. Mülkiyette bulunmayan bir malı satmak ise câiz değildir. Çünkü klasik fıkıh doktrininde kural “*madumun satışı batıldır*” şeklindedir (AAOIFI, 2017; Bilgili, 2011).

Bazı değerlendirmelere göre ise bu işlemde kurum, müşteriye sadece karzı veren kurum ile döviz işlemi yapması şartını koşmaktadır. Dolayısıyla tek bir işlem içerisinde borç verme (karz) ile bedelli bir akit (muâvaza) birleştirilmektedir. Bu ise safkateyn yasağının ihlal edilmesi anlamına gelmektedir. Bu, aynı zamanda taraflardan birine menfaat sağlayan bir şartın da koşulması anlamına gelmektedir. Fıkıh doktrininde aslolan safkateynin de bu türden olan şartların da yasak olmasıdır (Samar, 2015).

Öte yandan, konuyu daha genel ilkeler ışığında değerlendirenler de olmuştur. Buna göre bu işlem haksız kazançla yol açmak suretiyle topluma zarar vermektedir. Bu nedenle “*sedd-i zerâi*” prensibi gereği bu işlemin yasaklanması gerekir (Durmuş, 2014).

Bu işlemi müşteri boyutu ile ilgili yapılan değerlendirmelerde ise kaldıraçlı forex işlemi kumara benzetilmektedir. Zira bu işlemde yatırımcı bankaya yatırdığı limiti riske atarak elinde bulunandan çok daha fazla miktarda döviz ticareti yapmaktadır. Dolayısıyla sırf riske girmek suretiyle kazanç elde etmeyi hedeflemektedir. Bu ise kumar ve bahis oyunlarında olduğu gibi riske girmeyi kazanç vesile edinmekten başka bir şey değildir. Ayrıca bankaya para kazandırma dışında, hiçbir katma değeri bulunmayan bir işle uğraşmaktadır. Bu ise toplum açısından faydalı bir iş değildir (Durmuş, 2014). Halbuki İslamî finans temelde risk paylaşımı üzerine kurulmuş ve borçla finansmanı (kaldıraç) yasaklayan bir finansal sistemdir. Bu nedenle faiz temelli işlemleri yasaklamış, ticareti teşvik etmiştir. Böylece gibi risk transferini, risk azaltımını ve riskin kaydırılmasını yasaklamıştır (Askarî, 2014).

Görüldüğü üzere kaldıraçlı forex işlemi mevcut haliyle İslamî finans açısından uygun bir yatırım aracı değildir. Nitekim fetva kurullarından bazıları bu işlemin ancak şu şartlarda geçerli olabileceğini ifade etmişlerdir (Durmuş, 2014):

- 1- Aracı kurumun verdiği karzın müşteri tarafından kabzedilmesi ve müşterinin söz konusu para üzerinde dilediği gibi tasarruf etme yetkisi bulunması.
- 2- Borç veren tarafın menfaat sağlamaması. Dolayısıyla aracı kurumun yapılan işlem başına komisyon almaması gerekir.
- 3- İşlemin hiçbir şekilde faiz içermemesi ve vadeli bir sarf uygulamasına başvurulmaması gerekir.

Değerlendirme ve Sonuç

Günümüz para mübadeleleri problemlerinden biri olan kaldıraçlı forex işlemine tahsis edilen bu çalışmada başlıca şu hususlar dikkatlere sunulabilir.

1. Forex işleminin hukuki niteliğini karışık muhtevalı yeni bir sözleşme olarak tespit etmek gerekir. Günümüz araştırmacılarının konuyu karz akdi temelinde ele alması işlemin sadece bir tarafıyla ilgili olarak haklı görülebilir. Ancak bu işlem bir bütün olarak ele alındığında klasik fıkıhta bunu tam olarak karşılayan bir sözleşme türünün olmadığı görülür.
2. İslam ticaret hukukuna göre kaldıraçlı forex işleminde birçok yasağın ihlal edildiği görülür. Buna göre, safkateyn, şartlı satım, menfaat sağlayan karz, haksız kazanç, ma'dûmun satımı, kumar, riskine katlanılmayan kâr gibi yasakların çiğnendiğini söyleyebiliriz. Öte taraftan, İslam hukukunda vekâleten yapılan işlemlerden doğan zararları müvekkilin üstlenmesi gerekir. Forex işleminde ise zararın yalnızca teminat ile sınırlı olması fıkıh ölçülerine sığmıyor.
3. Bazı fetva kurulları ile çağdaş araştırmacıların bu işlemin caiz olması için öne sürdüğü şartlar ile sundukları önerilerin vakiya uygun düşmediği açıktır. Zira karzın müşteri tarafın-

dan kabzedilmesi ve söz konusu para üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunması ile borç veren tarafın menfaat sağlamaması gibi şartların koşulması, forex işlemi ile güdülen amaca aykırıdır. Çünkü forex işlemi yaptıran kuruluşun amacı bu işlemde riske girmeden gelir elde etmektir. Dolayısıyla bu şartların koşulması, forex işleminin yapılmamasının istenmesi anlamına gelir.

4. Bu işlemin ülke ekonomisine ve topluma sağlayacağı bir yararın bulunup bulunmadığı sorusuna verilecek cevap olumsuzdur.

5. Netice itibarıyla temellendirmeler ve izahlar farklı olsa da İslam hukukuna göre kaldıraçlı döviz alım satım işlemi ittifakla caiz değildir. Bu durum hem aracı kurum için hem de yatırımcı için geçerlidir. Dolayısıyla bu işlemin İslamî finansın temel prensiplerine aykırı olduğu, bu sebeple de yasaklanması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk. E. (1983). *el-Musannef*. (11. C). Habiburrahmân A. (thk.), Beyrut: y.y.
- Altan, M.-Akten, Ç., (2012), "Modern İktisat Bilimi Açısından Para ve Faiz". *Fıkhi Açından Finans ve Altın İşlemleri*. Çalış, H. (Ed). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Askarî, H. (2014). "İslam'da ekonomik Gelişim". *Ekonomik Gelişim ve İslâmî Finans*. İkbal, Z., Mirakhor, A. (Ed.), Borsa İstanbul. (çev.). İstanbul: Borsa İstanbul
- Atalay, A. (2016). İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz). Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Aynî, B. (2000). *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. (13. C). Eymen Salih Şaban(thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Baqir, A., Mirakhor, A. (2003). *İqtisad-The Islamic Approach to Economic Problems*. Global Scholarly Publications.
- Berkî, A. (1959). *Açıklamalı Mecelle*, Ankara: Güzel İstanbul Matbaası.
- Beyhakî, E. (2003). *es-Sünenü'l-kübrâ*. (10. C). Atâ, M. (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Bilgili, İ. (2011). İslam Hukukunda Ma'dûmun Satımı. Konya: Desen Ofset.
- Bilmen, Ö. (1970). *Hukukî İslamiye ve İstalahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, (8. C). İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Çeker, O. (2016). *Fıkıh Dersleri-1*. Konya: Tekin Kitabevi
- Çeker, O. (2014). *İslâm Hukukunda Akidler*, Konya: Tekin Kitabevi.
- Durmuş, A. (2014). *Fıkhi Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, İstanbul: İsam yayınları.
- Guliyev, E. (t.y.). *A'dan Z'ye Forex*, y.y.: İnveststaz yayınları.
- İbn Âbidin, M.E. (2003). *Reddül-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar şerhu Tenvirî'l-ebşâ*. (7. C). Adil Ahmed Abdülmecvûd – Ali Muhammed Muavviz(thk.). Riyad: y.y.
- İbn Hacer, (2014), *Bülûğu'l-merâm min edilleti'l-ahkâm*, el-Fahl, M.Y. (thk.). Riyâd: Dâru'l-Kabes.
- İbn Kudâme, A. (1997). *el-Muğnî*, (15. C). et-Türkî, A., Muhammed, A. (thk.). Riyad: y.y.
- İbn Nüceym (2010), *el-Eşbah ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebi Hanîfe en-Nu'mân*. Umeyrât, Z. (thk), Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Rüşd, el-Hafid. (2004). *Bidayetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. (4. C). el-Cündî, F. (thk.). Kahire: Dâru'l-Hadis.
- İbnü'l-Hümmam, K (861/1456). (2003). *Fethu'l-Kadîr*. (10. C). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Kayyim, M. (2006). *İ'lâmu'l-muvakkîin an Rabbi'l-âlemin*. (C. 4). Sabâbitî, İ. (thk.). Kahire: Dâru'l-Hadis.

- Mevsili, M. (1996). *el-lhtiyar li-ta'ili'l-Muhtar*, (4. C). Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye.
- Meydânî (2010). *el-Lubab fi şerhi'l-Kitâb*. (3. C). Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye.
- Nesefî (2017), *el-Mustasfâ fi şerhi'n-Nâfi'* Özer H & Çaba, M. (thk.). İstanbul: İrşad Kitabevi.
- Nevevî, Y. (t.y.). *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb (Fethu'l-'aziz ve Telhisu'l-habir ile Sübkî'nin ve Mutî'nin tekmileleri ile birlikte)*. (C. 20). Beirut: Dâru'l-Fikr.
- Orman, S. (1987). "Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi, Faiz". *Para Faiz ve İslâm*. Orman, S., Kurt, İ. (Ed). İstanbul: İslâmi İlimler Vakfı Yayınları.
- Özdemir, A. (2012). Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1), 125-145.
- Öztop, A. (2013). *Türk Sermaye Piyasalarında Forex Aracı Kurumların Yeri, İşleyişi ve Vergilendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi.
- Samar, M. (2015). İslam Borçlar Hukukunda akitlerde Ca'li Şartlar. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya: Yayınlanmamış yüksek lisans tezi.
- Savaş, A. (2013), "Forex", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı III*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Şendur, Y. (2014). *Forex Piyasaları ve Türkiye Uygulamaları*, Osmaniye: Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi.
- Şevkânî, M. (1993). *Neylül'Evtâr*. (8. C). İsmâ'uddîn, S. (thk.). Kahire:
- Şirbînî, M. (2014). *Muğni'l-muhtac ila ma'rifeti meani'l-minhâc*. (4. C). Beirut: Dâru'l-marife.
- Tahâvî, A. (1994). *Şerhü müşkili'l-âsâr*. (C. 15). Şayb A. (thk.). Beirut: Müessesetü'r-Risâle.
- Takî Osmanî M. (2015). *Fikhü'l-Büyû' 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a me'a tatbikâtihe'l-muâsira mukârinen bi'l-kavânini'l-vaz'*. (2. C). Karatâşi: Mektebetü meârifî'l-Kur'ân.
- Zeylâî, C. (1997). *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîşî'l-Hidâye*. (C. 7). Avvame, M. (thk.). Beirut: Müessesetü'r-Reyân.
- Zuhaylî, M. (2006). *el-Kavâidü'l-fikhiyye ve tatbikâtuha fi'l-mezâhibi'l-erbaâ*. (2. C). Dimeşk: Dâru'l-Fikr.

Elektronik Referanslar

- http://www.isefam.sakarya.edu.tr/wp-content/uploads/2018/01/Kripto-Para-Birimleri-ve-f%C4%B1khi-A%C3%A7%C4%B1dan-De%C4%9Ferlendirilmesi_son.pdf
- <http://al-sabhan.com/index.php/2012-08-21-01-23-11>
- <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0557.htm>
- <https://www.youtube.com/watch?v=kYQC7CKdQS8>
- http://www.fx4beginners.com/materials/books/ar/fx4beginners_v1.1.pdf
- https://www.integralyatirim.com.tr/PDF/kaldiracli_risk_bildirim.pdf

Orta Gelir Tuzağı ve Eğitim İlişkisi: Türkiye Örneği

Müge Şimşit*

Öz: İktisat yazınında “Orta Gelir Tuzağı” kavramı ilk kez 2007 yılında Dünya Bankası raporunda yer alan ve son yıllarda adından sıkça söz ettiren bir konudur. Geçtiğimiz on yıl içerisinde yüksek gelirli ülke statüsüne ulaşmayı başaran ülke sayısı, orta gelir seviyesine gelen ülkelerin yarısından bile azdır. Türkiye sürekli bir büyüme dinamiği yakalamış, üst orta gelir grubuna yükselmeyi başarmış bir ülkedir. Bir ülkenin yüksek gelir skalasında yer alabilmesi için, dünya çapında belirlenen bazı ölçütlere sahip olması gerekir. Bu ölçütlerin başında teknoloji odaklı üretim, bilgi yoğun mallarda rekabet gücü kazanılması gelmektedir. Yüksek teknolojili ve katma değerli üretimin en önemli girdisi ise insandır. Eğitim, bu nedenle önemlidir. Literatürde uzun yıllar gayri safi yurtiçi hasılası (GSYH) 12.475 USD’yi aşamamış ülkeler için tıkanıklık olarak görülen Orta Gelir Tuzağı’ndan çıkışta anahtar sözcük, eğitim seviyesidir. Son dönemde adını daha sık duyduğumuz PISA endeksi, bir ülkedeki eğitim seviyesinin dünya üzerindeki sıralamasını göstermektedir. Yakın zamanda Orta Gelir Tuzağı’na düşme riskiyle karşı karşıya kalan ülkemiz, orta gelirli bazı ülkelerin maruz kaldığı bu tıkanıklık için çeşitli önlemler almak zorundadır. Bu çalışmanın amacı, Orta Gelir Tuzağı kavramı ışığında PISA endeksi verileri ile Türkiye’de eğitim sistemini inceleyerek, bu iki kavram arasındaki ilişkiyi araştırmaktır.

Anahtar kelimeler: Türkiye, Orta Gelir Tuzağı, Eğitim, PISA Endeksi, Büyüme.

Giriş

Ekonomik büyüme ve kalkınma terimleri, iktisat literatüründe çoğu zaman eş anlamlı kullanılan iki kavramdır. Oysa ekonomik kalkınma, büyümeyi de kapsayan daha geniş bir terimdir. Büyüme, bir ekonomide üretilen mal ve hizmetlerin toplam değerindeki artışı ifade eder. Kalkınma ise, ekonomideki büyüme ile birlikte yapısal değişikliği de içerir. Burada yapısal değişiklikten kasıt siyasal, toplumsal, eğitimsel, kültürel bir dizi etmeni barındırmaktadır (Karakayalı, Dilber, 2013, s. 7).

Bazı ülkelerin çağa ayak uydurarak gelişme seviyelerini tamamlamasına karşın geri kalan ülkelerin yerinde sayarak büyümeyi başaramaması, ekonomi yazınının ilgisini çeken konulardan biri haline gelmiştir. Her ekonomi farklı dinamiklere bağlı olarak büyüme gerçek-

* Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İktisadi Gelişme ve Uluslararası İktisat Bölümü, Yüksek Lisans Programı, mugesimsit@gmail.com

leştirmektedir. Ancak bazı ekonomilerin zamanla belirli bir gelir seviyesine takılı kalması, büyümeyi ve toplumsal refahı olumsuz şekilde etkilemektedir. Son yıllarda adından sıkça söz ettiren “Orta Gelir Tuzağı” kavramı, iktisadi büyüme bağlamında ele alınmasının yanı sıra gelişmekte olan ülkeleri ilgilendiren bir konu ve sorun haline gelmiştir. Bu çalışmada kavram detaylıca açıklanacaktır. 2000 yılından bu yana Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü (OECD) tarafından eğitim alanında dünya çapında yapılan PISA testleri sonuçları ile Orta Gelir Tuzağı ve eğitim ilişkisi açıklanacaktır.

Çalışmada, Orta Gelir Tuzağı ve eğitim ilişkisi Türkiye’nin perspektifinden incelenecektir.

Orta Gelir Tuzağı

Belirli bir kişi başına gelir düzeyine ulaştıktan sonra ekonomide o seviyede sıkışıp kalınması hali, Orta Gelir Tuzağı olarak tanımlanmaktadır (Eğilmez, 2012). Kavram ilk olarak 2007 yılında Dünya Bankası’nın yayınladığı “Bir Doğu Asya Rönesansı: Ekonomik Büyüme İçin Fikirler” adlı raporda Gill ve Kharas tarafından bahsedilmiştir. Gill ve Kharas (2007) aktarımına göre kavram, “Orta gelirli ülkeler, eski sanayilere hakim olan düşük ücret seviyeli fakir rakipleri ile hızlı teknolojik değişim geçiren sanayilere sahip olan yenilikçi zengin ülkeler arasında sıkışıp kalmış durumdadır” şeklinde tanımlanmıştır.

Orta Gelir Tuzağı ilk tanımlandığında orta gelir ölçütü, Amerika Birleşik Devletleri (ABD)’nin kişi başı gelirinin yüzde 20’si olarak ifade edilmiştir. Bunun sebebi 125 yıllık verileri inceleyen ABD’nin yüzde 1,8’lik bir büyüme oranı yakalamış olmasıdır. Ayrıca 1920 yılından beri dünyanın lideri olarak kabul edilmesinin de payı büyüktür. Ancak bu kriter günümüzde yerini Dünya Bankası sınıflandırmasına bırakmıştır. Dünya Bankası ülke ekonomilerini kişi başına düşen gelir düzeylerini dikkate alarak beş gruba ayırmaktadır. Bu gruplar; düşük gelirli, orta gelirli, düşük orta gelirli, yüksek orta gelirli ve yüksek gelirli ülkelerdir. Dikkate alınan kişi başına gelir, yerli para cinsinden Gayri Safi Milli Hasılanın (GSMH) dolara çevrilerek kişi başına bölünmesi anlamına gelen Atlas Metodu ile elde edilmektedir (World Bank, 2018a). 2018 yılı için yapılan sıralamada kişi başı GSMH’si 1.005 dolar ve altı ülkeler düşük gelirli, 1.006-3.955 dolar arası olan ülkeler düşük orta gelirli, 3.956-12.235 dolar arasında ki ülkeler yüksek orta gelirli, 12.236 dolar ve üzeri GSMH’si olan ülkeler ise yüksek gelirli ülkeler grubuna dahil edilmiştir.

Tablo 1.*Dünya Bankası Ülke Ekonomileri Sınıflandırması*

Ülkeler	Kişi Başına Yıllık Gelir
Düşük Gelirli Ülkeler	1.005 Dolar ve Daha Düşük
Orta Gelirli Ülkeler	12.235-1.006 Dolar Arası
-Düşük Orta Gelirli Ülkeler	3.955-1.006 Dolar Arası
-Yüksek Orta Gelirli Ülkeler	12.235-3.956 Dolar Arası
Yüksek Gelirli Ülkeler	12.236 Dolar ve Üzeri

Kaynak: World Bank, 2018b. Erişim tarihi: 01.02.2018.

Dünya Bankası verilerine göre, 2018 yılı itibarıyla 53 ülke 1.006-3.955 dolar aralığında düşük orta gelir seviyesine sahiptir. Aralarında Türkiye'nin de yer aldığı toplam 56 ülke, yüksek orta gelir seviyesinde bulunmaktadır. Türkiye'nin yaklaşık olarak son 30 yıllık seyrine bakacak olursak 10 yıl düşük orta gelirli, 16 yıl yüksek orta gelir seviyesinde bulunmuştur. Günümüzde hala yüksek orta gelir seviyesinde yer almaktadır.

Şekil 1.*Türkiye'nin Orta Gelir Seviyesinde Geçirdiği Zaman*

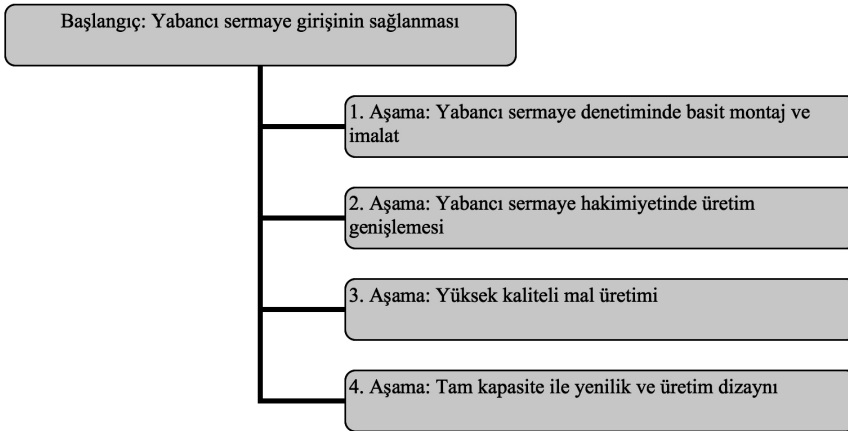
Yıllar	96-1990	98-1997	1999	2000	03-2001	17-2004
Gelir Seviyesi	LM	UM	LM	UM	LM	UM

Not: LM, düşük orta gelir (low middle income); UM, yüksek orta gelir (upper middle income)

Kaynak: Dünya Bankası verilerinden derlenmiştir.

Gelir gruplarının sınıflandırılması için çeşitler görüşler ortaya atılmıştır. Eichengreen, Shin ve Park (2011) gelir kriterini üç ana ölçüt ile tanımlamaktadır. Birinci ölçüt, 2005 sabit fiyatlarıyla ülkede kişi başına gelir düzeyinin 15.400 doları aşması, ikinci ölçüt ülkede kişi başına gelirin Amerika'nın kişi başı gelirinin yüzde 58'ine ulaşması ve son ölçüt ise, ülkedeki imalat sanayinin gelir içindeki payının yüzde 23 olmasıdır (Eichengreen, Shin, Park, 2011, s. 9). Yeni yapılan bir çalışma Felipe, Abdon ve Kumar'a (2012) aittir. Felipe ve arkadaşlarının gelir kriterleri 1990 yılı satın alma gücü paritesine (SGP) göre, düşük gelirli ülkeler 2.000 dolar ve altı, düşük orta gelirli ülkeler 2.000-7.250 dolar arası, yüksek orta gelirli ülkeler 7.250-11.750 dolar arası ve yüksek gelirli ülkeler 11.750 dolardan fazla gelire sahip olan ülkelerdir (Felipe, Abdon, Kumar, 2012, s. 1). Aynı çalışmada Felipe ve arkadaşları, Türkiye'nin 1955 yılında düşük orta gelir seviyesine, 2005 yılında yüksek orta gelir seviyesine ulaştığından söz etmiştir. Bahsedilen çalışmada düşük orta gelir seviyesinde 50 yıl geçiren Türkiye'nin bu geçiş sürecinde ortalama büyüme hızı yüzde 2,6 oranında gerçekleşmiştir.

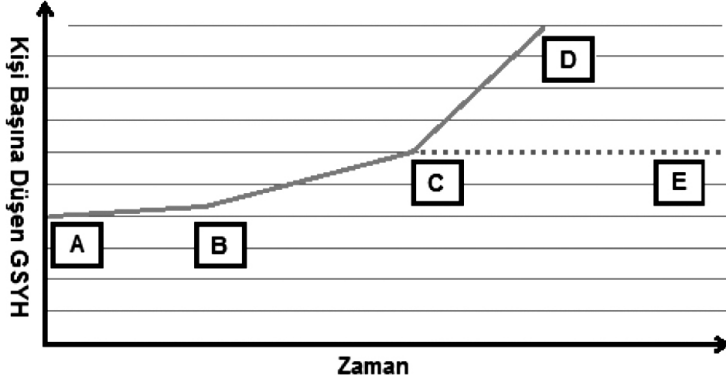
Ohno (2009) tarafından hazırlanan raporda Orta Gelir Tuzağı dört aşamada değerlendirilmiştir. Birinci adım giysi, ayakkabı ve gıda gibi hafif ihraç ürünlerinin işleminden geçirilmesidir. Bu işlemler sırasında tasarım, teknoloji, üretim ve pazarlama yabancı sermaye ile yönlendirileceği düşüncesiyle temel mallar dışarıdan ithal edilmektedir. Bahsedilen ülke üretime niteliksiz insan gücü ve toprak ile katkıda bulunmaktadır. İkinci adımda, ülkenin geliri ve iş imkanlarının artışıyla üretimde genişleme yaşandığı görülmektedir. Yabancı sermaye hakimiyetinde olan ülkede, yerel ücret ve gelirler arttırılamamıştır. Bunlara bağlı olarak üçüncü adımda, bilgi birikimi ve becerilerin beşeri sermaye ile harmanlanması gerektiği sonucuna varılmıştır. Bu aşamada öngörülen düşünce üretimin yabancı sermaye yoluyla değil yerel firmalar aracılığıyla yapılması gerektiğidir. Burada amaç, söz konusu ülkenin rekabetçi ve yüksek kalitede ürün ihraç edebilir konuma gelmesidir. Son adımda ise, ülkenin yeni ürünler üreterek küresel piyasada öncü olması planlanmıştır (Şahin, Başer, Karanfil, 2015, s. 226, Ohno 2009'da belirtildiği üzere).



Şekil 2.
Ohno'ya Göre Orta Gelir Tuzağı Aşamaları

Kaynak: Ohno, 2009, s. 37.

Orta Gelir Tuzağı'nı diğer açıklayan düşünce Tho'ya (2013) aittir. Düşünür ekonominin gelişiminde Orta Gelir Tuzağı'nın yerini, aşağıda şekil 3'de olduğu gibi ifade etmiştir.



Şekil 3.
Ekonominin Gelişim Süreci

Kaynak: Tho, 2013, s. 109.

A-B: Geleneksel Toplum, Az Gelişmişlik, Yoksulluk Tuzağıyla Yüzleşme.

B-C: İlk Gelişim Aşaması, Yoksulluk Tuzağından Uzaklaşma, Piyasaların İlk Gelişimi.

C: Orta Gelir Düzeyi.

C-D: Yüksek Gelir Düzeyine Kadar Devam Eden Sürdürülebilir Büyüme (D).

C-E: Durgunluk veya Düşük Büyüme-Orta Gelir Tuzağı (Tho, 2013, s. 108-109).

Şekil 3 incelendiğinde, B noktasında emek arzının sonsuz olduğu, sermayenin ise kıt olduğu kabul edilmiştir. B noktasından C noktasına ulaşılması ülkenin tarımsal ekonomiden endüstriyel ekonomiye geçtiği anlamına gelmektedir. Burada istihdam ile üretilen ürünlerde imalat sanayinin ve hizmet sektörünün payı arttırılmıştır. C noktası orta gelir düzeyini temsil etmektedir. Bu noktadan başlayarak emeğin verimliliğinin ücret artışları ile paralel olarak artması düşünülmüştür. Yüksek gelir seviyesine ulaşmak için ülkenin teknolojik ve yönetsel kaynaklarla donatılmış olması, sermayenin ise verimli kullanılması gerekmektedir. Orta gelir düzeyindeki ekonomilerin yaşadığı zorluk, artan ücretler nedeniyle emek yoğun çalışan sektörlerde karşılaştırmalı üstünlüklerini kaybetmeleridir. Böyle ekonomiler, inovasyon ve kaliteli emek ile gelişmedikleri takdirde C-D aralığında seyredemez ve bunun yerine C-E aralığına girerler (Tho, 2013, s. 108-110).

Egawa (2013) Orta Gelir Tuzağı'nı gelir dağılımı eşitsizliği açısından ele almıştır. Analizde Çin, Tayland ve Malezya olmak üzere üç ülke ile çalışılmış Regresyon testi ve Duyarlılık Analizi kullanılmıştır. Çalışma sonucunda gelir dağılımı eşitsizliğinin büyüme oranları üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olduğu ve Orta Gelir Tuzağı nedenlerinden biri olduğu sonucuna varılmıştır (Bozkurt, Bedir, Özdemir ve Çakmak, 2014, s. 29).

Woo, Orta Gelir Tuzağı'nı belirlemede Yakalama Endeksi yaklaşımından yararlanmıştır. Çalışmada ülkelerin 1960-2008 yılları arasında ekonomilerindeki gelişmeler araştırılmıştır. Araştırmada yüksek gelirli, orta gelirli ve düşük gelirli olarak ülkeleri sınıflandırmak için, ülkelerin gelir seviyesi ABD'nin kişi başına düşen gelirine göre baz alınmıştır. Çalışma sonucunda, endeks değeri yüzde 50'den fazla olan ülkeler yüksek gelirli, yüzde 55 ile yüzde 20 arasında olanlar orta gelirli ve yüzde 20'den düşük olan ülkeler ise düşük gelirli ülkeler olarak belirlenmiştir (Koçak ve Bulut, 2014, s. 11).

Zhuang, Yi, Luo, Liu ve Rozelle ekonomik evreler yaklaşımını kullanarak Orta Gelir Tuzağı'nı açıklamıştır. Çalışmada, emek faktörünün istihdam ettiği sektör ve emeğin niteliğinin ekonomik gelişmenin seyrini belirlediği görülmüştür. Araştırmanın sonucunda, nitelikli emeğe sahip, yüksek katma değerli ürün üretebilen yenilikçi ülkeler tuzağa yakalanmaz ve lider konuma gelir (Ünlü ve Yıldız, 2017, s. 100).

Robertson ve Ye ise Orta Gelir Tuzağı'nı ekonometrik olarak sınamışlardır. Çalışmada bir ülkenin tuzakta olup olmadığı ABD'nin kişi başına geliri ile ölçülmüştür. Araştırmada tuzağa yakalanmış olan ülkelerin gelir düzeylerinin ABD'nin kişi başına düşen gelir düzeyinin yüzde 8-36'sı arasında olduğu sonucuna varılmıştır (Bal, Algan, Manga ve Ballı, 2016, s. 404).

Aiyar, Duval, Puy, Wu ve Zhang Orta Gelir Tuzağı belirleyicilerini, Asya ve Latin Amerika ülkelerinin 1955-2009 yılları arasındaki verilerini kullanarak açıklamışlardır. Ekonometrik model kullanılan araştırmada kişi başına düşen milli hasıla ile büyüme oranının demografi, üretim yapısı, ticaret yapısı ve diğer değişkenler arasındaki ilişkisi araştırılmıştır. Çalışmada, bir ülkenin tuzağa düşmesindeki en önemli sebeplerin, sermaye girişlerindeki ani azalmalar ile ihracat çeşitliliğinin az olması sonucuna varılmıştır (Bozkurt et al., 2014, s. 29).

Orta gelir seviyesindeki ülkeler, ilk başta hızlı bir büyüme trendi yakalayıp düşük gelir seviyesinden çıkmaktadır. Bu gelir seviyesinde iken büyümelerinin yavaşlamaya başladığı görülmektedir. Yaşanan yavaşlama ile orta gelir seviyesinde kalmanın ilk nedeni, ücretlerdir (Öz ve Göde, 2015, s. 80). Düşük gelirli ülkeler, bol ve ucuz işgücü çalıştırarak ilk etapta hızla büyürler. Orta gelir seviyesine gelen ülkenin ücretlerini arttırması gerekmektedir. Ücret artışının yaşanmadığı ülkelerde rekabetçi güç düşer ve ekonomi eski hızını yitirir. Verimliliğin artmadığı, teknolojinin gelişmediği ve büyüme rakamlarının mütevazı oranlarda kaldığı ülkeler çok uzun süre bir üst gelir seviyesine çıkamaz. Böylece ülke Orta Gelir Tuzağı'nın içinde kalır (Karahan et al., 2012, s. 96-97).

Orta Gelir Tuzağı'nda sıkışan ülke ekonomilerinde görülen sorunları Eğilmez (2012) şöyle özetlemiştir;

- Düşük seviyede tutulan tasarruflar, yatırımları olumsuz yönde etkiler.
- İmalat sanayisinde gelişme hızı gerekenden düşük olur.
- Sanayi ürün çeşitleri çoğalmaz.
- Emek piyasasının işleyişinde aksaklıklar meydana gelir.

Sorunların ortadan kalkması ve Orta Gelir Tuzağı'ndan kurtulmak için uygulanması gereken ekonomi politikalarının neler olduğu konusunda birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların dikkat çekenleri, Ohno (2009), Kharas ve Kohli (2011), Jankowska, Nagengast, Perea (2012), Flaaen, Ghani, Mishra (2013), Kanchoochat ve Intarakumnerd (2014) olmuştur. Bahsedilen çalışmaların sonucunda ve benzeri çalışmalarda tuzaktan çıkmak için ortak bazı politika ve stratejiler vurgulanmıştır. Bu bağlamda uygulanması gereken politika ve stratejilerin başında nitelikli işgücü için beşeri sermaye yatırımları gelmektedir. Diğer strateji ve politikalar ise, tasarruf oranının artırılması, yatırımların ulusallaşması, araştırma-geliştirme (Ar-Ge) yatırımları ve teknolojik yenilik kapasitesinin artırılması, kurumsal reformlar ve altyapı yatırımları, hizmetler sektöründe katma değer artışı sağlanması, işgücü piyasa reformları ve toplam faktör verimliliğinin artırılmasıdır.

Dünya Bankası'nın 2012 yılında yayınladığı "Çin: 2030" başlıklı rapordan alıntı yapan Öz ve Göde'nin (2015) aktarımıyla Orta Gelir Tuzağı'ndan çıkış politikalarını şöyle sıralayabiliriz:

- Ülke üzerinde yaşayan her bireye sosyal koruma getirilmesi
- Hükümet ve özel sektör ayrımı yapılarak politikalar içerisinde uygun rollerin belirlenmesi
- Dünyada gelişen teknolojiye ayak uydurarak oluşturulan açık bir yenilik sisteminin ülkedeki ekonomi politikalarının içine yerleştirilmesi
- Tüm bireyler için fırsat eşitliğinin sağlanması
- Kendisine komşu olan ya da olmayan tüm ülkelerle karşılıklı yarar ilişkilerinin geliştirilmesi
- Gelir artışı devam ederken büyümenin niteliğinin iyileştirilmesi
- Sürdürebilir bir büyümenin sağlanması için piyasa güçleri ile tutarlı olunması
- İnovasyonun teşvik edilmesi
- Nitelikli insan gücünün artırılması
- Piyasanın rolü ile toplumsal ve yüksek ahlaki değerlerin hukukun üstünlüğü çerçevesinde oluşturulması gerekmektedir (Öz ve Göde, 2015, s. 82).

Orta Gelir Tuzağı Perspektifinde Eğitimin Rolü

Eğitimin, iktisat bilim dalı içerisinde incelenmesinin yararlı olup olmayacağı uzun yıllar iktisatçılar arasında tartışma konusu olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde milli gelir hesaplarının daha ayrıntılı incelenmesi ile gelirdeki artış fiziki ve beşeri üretim unsurlarındaki artışla ilişkilendirilmiştir. Bu bağının sonucu, yapılan tartışmalara çok farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Eğitim konusu iktisat literatüründe, kalkınma için gerekli olan bir unsur olarak incelenmeye başlamıştır.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra günümüz ekonomi koşulları incelendiğinde, eğitimin ekonomi üzerinde çeşitli ve olumlu katkıları olduğu görülmektedir. Örnek verilecek olursa bu önemli katkıların ilki eğitimin, teknolojik ve bilimsel yenilikler ile birlikte emeğin verimliliğini arttırıyor olmasıdır. Eğitim kurumları emeğin verimliliğini yükseltirken, üretim de buna bağlı olarak artmaktadır. Bir diğer katkı, eğitim ile potansiyel yeteneklerin keşfedilmesi ve yine eğitim sayesinde bu yeteneklerin geliştirilmesidir. Üçüncü katkı, eğitim kurumları öğretim elemanı olarak yetiştirdikleri öğrencileri ile üretim için gerekli olan bilgileri nesilden nesile aktarmaktadır. Bir diğer katkı ise, gelişmekte olan ülkelerde eğitim sayesinde yüksek bilgi ve beceri sahibi olan halkın hızlı bir ekonomik büyümeyi gerçekleştirmesidir (Öztürk, 2005, s. 30-31).

Eğitim hakkında çeşitli çalışmalar ortaya konmuştur. Lehmann (2011) çalışmasında eğitime verilen önemi şu şekilde anlatmıştır; Doğu Asya toplumlarının gelişmiş olmasının nedeni dünyanın en eğitimli iş gücüne sahip olmalarıdır. İş gücünde eğitim oranının yüksek olması, çalışanların kullanım kılavuzu kullanabilmesi konusunda etkilidir. Ayrıca eğitimli iş gücü kompleks makinelerin kullanım ve yönetimini arttırarak ülkede büyük bir rekabet avantajı meydana getirir. Eğitim düzeyinin yükselmesi, sanayileşen ekonomilerin ucuz iş gücü avantajlarını yitirmelerine rağmen, uluslararası değer zincirinin katma değeri yüksek kısmına geçmelerini kolaylaştırmaktadır. Örnek olarak Tayvan'ın parmak arası terlik imalatı yapan bir ülke olmaktan çıkarak, küresel ileri teknoloji gücünü kullanır hale gelmesi verilmiştir (Lehmann, 2011, s. 11).

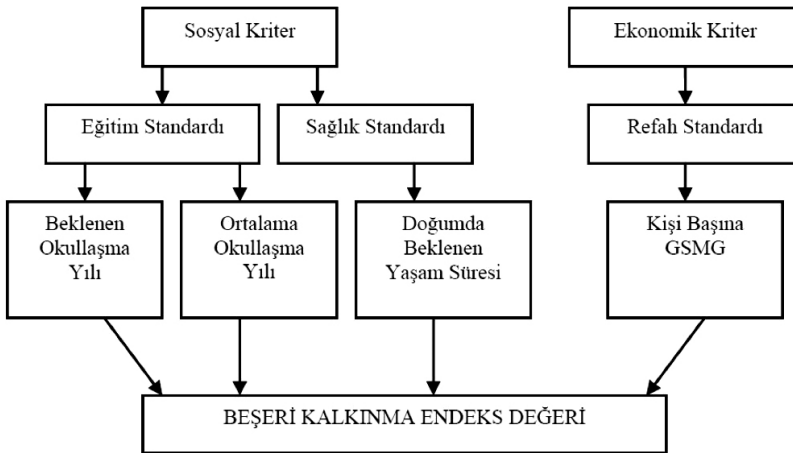
Lin ve Treichel (2012) araştırmalarında Güney Kore örneğini vermişlerdir. 1962 yılından sonra Güney Kore geri kalmışlığın avantajından faydalanarak büyümüştür. Kendisinden daha gelişmiş ülkelerin tecrübelerini taklit ederek sanayisini ilerletmiştir. Kore, özellikle Japonya'yı öğrenme ve kapasite oluşturma konusunda örnek almıştır. Güney Kore sanayisini emek yoğunundan, sermaye yoğun sanayiye dönüştürmeyi başarmıştır. İnsan gücü geliştirmek amacıyla, devlet tarafından bir plan hazırlanmıştır. Yeni sermaye yoğun sanayisinde ihtiyaç duyulan nitelikli insan gücünü yetiştirmek için devlet, teknik ve mesleki eğitimi geliştirmiştir (Bayar, 2016, s. 52).

Eichengreen ve diğerleri (2013) ülkelerin büyüme yavaşlaması deneyimlerini detaylı bir şekilde incelemiştir. Yapılan incelemeler sonucunda orta ve yüksek öğrenim sahibi nüfus oranı fazla olan ülkelerde, büyüme yavaşlamasının diğer ülkelerle kıyaslandığında daha düşük ihtimal olduğu gözlenmiştir. Ancak yazarlar toplam okullaşma yılının, büyüme üzerinde aynı etkiye sahip olmadığını savunmuştur. Bu durumun nedenini, düşük katma değerli sanayiden yüksek katma değerli sanayiye geçişte daha yüksek eğitim becerisinin gerekliliği ile açıklamışlardır. Ayrıca ekonomistler incelemelerinde, ihracatının yüksek teknoloji ürünlerle yapıldığı ülkelerde büyüme yavaşlamasının daha az ihtimal olduğunu vurgulamışlardır (Bayar, 2016, s. 50).

Bir ülkede kalkınma açısından eğitimin kalitesi önemlidir. Üretime katılan iş gücünün sahip olduğu insanın niteliğini oluşturan bilgi, beceri ve tecrübe gibi pozitif değerlerin toplamı beşeri sermayeyi meydana getirmektedir (Koç, 2013, s. 243). Eğitimde beşeri sermayeyi güçlendirmek, kaliteyi artırarak gelişmişlik düzeyinin yukarı taşınması anlamına gelmektedir.

Beşeri sermayenin ekonomiye katkısı, yaratıcılık ve yaparak öğrenme süreci ile birlikte araştırma ve geliştirme faaliyetlerinin yapılmasıdır. Bu faaliyetler sonucunda bilgi üretimi yani teknolojik gelişme artacak ve inovasyonun da artmasıyla ekonomik büyüme sağlanacaktır. Bütün bunlar kamu, birey ve hane halkı ile özel sektörün eğitim harcamaları sonucu gelişen beşeri sermaye yaratılmasına bağlıdır.

Beşeri sermayenin göstergeleri olarak eğitim ve sağlık ölçütleri kullanılmıştır. İlki 1990 yılında olmak üzere Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (United Nations Development Programme-UNDP) tarafından, her yıl İnsani Gelişme Endeksi (Human Development Index-HDI) yayınlanmaktadır. Endeks hesaplanırken eğitim, sağlık ve gelir olarak üç farklı unsur yer almıştır. Bu unsurların ölçülmesinde ilk olarak sağlık standardı endekse dahil edilirken, bir ülkede ömür olarak tabir edilen ortalama yaşam süresi kullanılmaktadır. Eğitim standardı belirlenirken, iki ayrı faktörden yararlanılır. İlk faktör, yetişkin eğitiminin ortalama yılıdır. Yetişkin eğitiminden kasıt, 25 yaş ve üzeri insanların hayatlarının sonuna kadar aldıkları eğitimin yıllık ortalamasıdır. İkinci faktör ise, yaşa bağlı okula kayıt oranlarının ve okula başlama çağındaki çocukların beklenen okullaşma yılı göstergelerinin ölçülmesidir. Beklenen okullaşma yılı, okul çağındaki bir çocuğun öğrenim hayatının toplam yıl sayısını göstermektedir. Son olarak, refah standardı da önemlidir. Bu standart satın alma paritesine göre kişi başına düşen gayri safi milli hasıla ile hesaplanmaktadır.



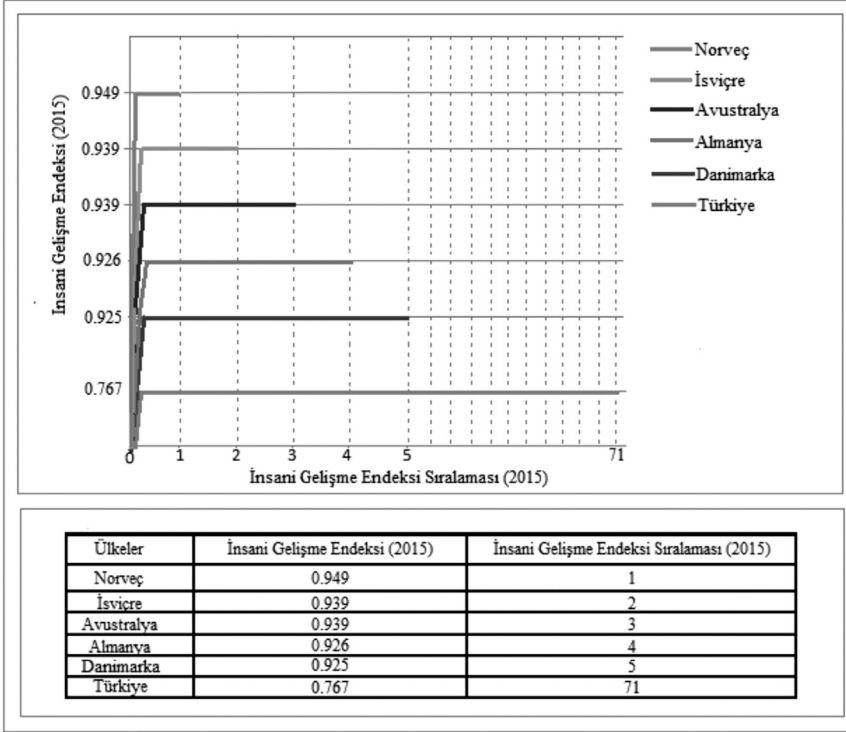
Şekil 4.
İnsani Gelişme Endeksi Unsurları

Kaynak: Koç, 2013, s. 246.

Birleşmiş Kalkınma Programı'nın 2016 yılında yayınladığı rapora göre İnsani Gelişme Endeksi en yüksek beş ülke ve Türkiye verileri aşağıda tabloda gösterilecektir.

Tablo 2.

İnsani Gelişme Endeksi Verileri



Kaynak: <http://hdr.undp.org/en/composite/HDI>. Erişim tarihi: 10.02.2018

Eğitim alanında, iktisat literatüründe OECD tarafından iki farklı ölçüt yer almaktadır. İlk olarak, 1990'lardan bu yana yapılan Uluslararası Yetişkin Okuryazarlığı Araştırması'dır (The International Adult Literacy Survey-IALS). İkinci olarak ve günümüzde daha popüler hale gelen Uluslararası Öğrenci Değerlendirme Programı (Programme for International Student Assessment-PISA) adından sıkça söz ettirmektedir.

İlk olarak 2000 yılında yapılan PISA testi, ortaöğretim öğrencilerinin farklı bilim dallarındaki başarı seviyelerini gösteren bir programdır. Program, örgün öğretime kayıtlı 15 yaş grubu öğrencilerin bulunduğu tüm okullarda uygulanmaktadır. Bu okullar; Ortaokul, Anadolu Lisesi, Fen Lisesi, Sosyal Bilimler Lisesi, Anadolu Güzel Sanatlar Lisesi, Spor Lisesi, Anadolu İmam Hatip lisesi, Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi, Çok Programlı Anadolu Lisesi'nden

oluşmaktadır. Testin amacı, öğrencilerin fen bilimleri ve matematik okuma yazarlığı ile okuma kabiliyetleri konularında başarı oranlarını ve bu başarıları günlük hayatta kullanma becerilerini ölçmektir. Ayrıca bir diğer amaç ise, öğrencilerin kendileri hakkındaki görüşleri, öğrenme şekilleri, okul ortamı ve aileleriyle ilgili bilgiler toplamak olmuştur. Okuryazarlık genel anlamda, bir dilin yazınlarını okuyabilme olarak tanımlanmaktadır. PISA testinde ise bu terim, öğrencinin bilgi ve potansiyelini geliştirip topluma katılma ve katkıda bulunmasını sağlamak amacıyla yazılı kaynakları araştırma, kullanma ve değerlendirmesi anlamında kullanılmaktadır.

PISA 2000	PISA 2003	PISA 2006	PISA 2009	PISA 2012	PISA 2015
• Okuma Becerileri • Matematik Okuryazarlığı • Fen Okuryazarlığı	• Okuma Becerileri • Matematik Okuryazarlığı • Fen Okuryazarlığı	• Okuma Becerileri • Matematik Okuryazarlığı • Fen Okuryazarlığı	• Okuma Becerileri • Matematik Okuryazarlığı • Fen Okuryazarlığı	• Okuma Becerileri • Matematik Okuryazarlığı • Fen Okuryazarlığı	• Okuma Becerileri • Matematik Okuryazarlığı • Fen Okuryazarlığı

Şekil 5.

PISA Testi Temel Alanları ve Yıllara Göre Alanların Ağırlıkları

Kaynak: M.E.B., 2016, s. 7.

Türkiye bu araştırmaya 2003 yılından beri katılmaktadır. PISA testi, üç yılda bir uygulanmaktadır. Kullanılan soru türleri, açık ve kapalı uçlu, çoktan seçmeli ve karmaşık çoktan seçmeli olarak dört şekildedir. Test, bilgisayar tabanlı değerlendirme uygulaması ve sonrasında anket şeklinde yapılmaktadır. Programa katılacak olan okullar OECD tarafından tesadüfi biçimde seçilmektedir (PISA Türkiye Resmi Web Sitesi, Erişim tarihi: 15.02.2018).

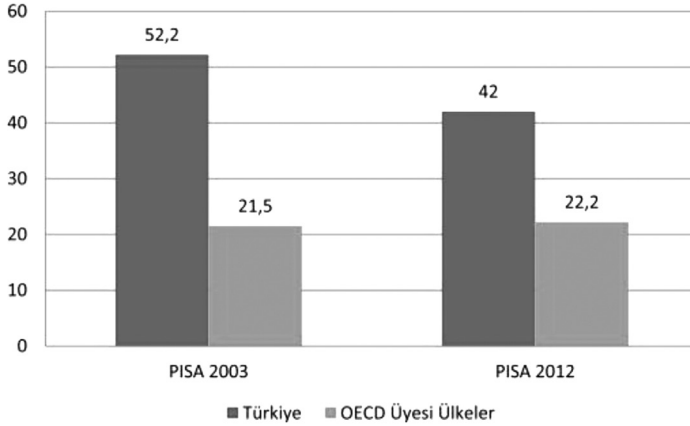
PISA yeterli düzeyleri bakımından Düzey 1 ve altı için 420,07 puanın altındaki matematik düzeyleri “düşük performans” olarak tanımlanır. 420-606 puan aralığı Düzey 2, 3 ve 4’ü göstermektedir. Düzey 5 ve Düzey 6 olarak adlandırılan 606,99 puan ve üzeri matematik performansları düzeyi “yüksek performans” adını alır. Ülkelerin matematik düzeyi göstergeleri aşağıda tablo yardımıyla açıklanmıştır.

Tablo 3.

Matematik Okuryazarlığı Yeterlik Düzeyleri

Düzye	Yeterlikler
6	Bu yeterlik düzeyinde öğrenciler; araştırmalarına bağlı olarak elde ettikleri bilgileri kavramlaştırabilir ve kullanabilir.
5	Bu yeterlik düzeyinde öğrenciler; karmaşık durumlara yönelik modeller geliştirebilir ve bu modellerle çalışabilir.
4	Bu yeterlik düzeyinde öğrenciler; varsayımların sağlanması ya da sınırlılıklar içerebilen karmaşık durumlara yönelik açık modellerle etkili bir şekilde çalışabilir.
3	Bu yeterlik düzeyinde öğrenciler; bir dizi aşamalı kararların verilmesini içeren açıkça tanımlanmış işlemleri yürütebilir.
2	Bu yeterlik düzeyinde öğrenciler; doğrudan yani ilk bakışta görülenden fazlasını gerektirmeyen belli bir içerikteki durumları fark edebilir ve yorumlayabilir.
1	Bu yeterlik düzeyinde öğrenciler; tüm ilişkili bilgilerin verildiği ve soruların açıkça tanımlandığı bilindik içerikteki soruları yanıtlayabilir.
1 altı	-

Kaynak: M.E.B., 2016, s. 39.

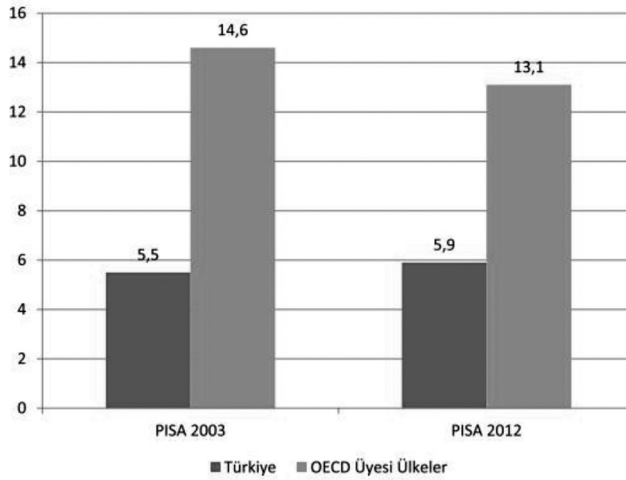


Şekil 6.

OECD Ülkeleri ve Türkiye Düşük Performans Düzeyinde Değişim (%)

Kaynak: M.E.B., 2015, s. 45.

Şekilde görüldüğü gibi, -10,2 puanlık bir değişim ile Türkiye'nin düşük performans düzeyindeki öğrenci yüzdesi değişmiştir. PISA 2012 Ulusal Nihai Raporu'nda, bu durum manidar olarak nitelendirilmektedir. Rapora göre, düşük performans düzeyindeki öğrenci yüzdesi azalmıştır. OECD ülkeleri için ise, 2003-2012 yılları arasında yaşanan 0,7 puanlık değişim aynı şekilde manidar bulunmuştur. Bu durum, OECD ülkelerinde düşük performans gösteren öğrenci yüzdesinin arttığını ifade etmektedir.



Şekil 7.

OECD Ülkeleri ve Türkiye Yüksek Performans Düzeyinde Değişim (%)

Kaynak: M.E.B., 2015, s. 46.

2003-2012 yılları arasında Türkiye’de yüksek performans düzeyindeki öğrenci yüzdesi 0,4 puan değişmiştir. Bu değişim normal olup yüksek performans düzeyindeki öğrenci yüzdesinde bir artış olmadığı kanaatine varılmaktadır. OECD ülkeleri açısından değerlendirecek olursak, yüksek öğrenci yüzdeleri -1,6 puanlık bir değişim göstermiştir. Normal olmayan bu değişim sonucu yüksek performans düzeyindeki öğrenci yüzdelерinin azaldığını ifade etmektedir.

Son PISA testi sonuçlarına değinilecek olursa, Düzey 1 ve altında Türkiye’de öğrenciler yüzde 51,3 oranında düşük düzey performans göstermiştir. OECD ülkeleri Düzey 1 ve altı performansında öğrenci yüzdesi ise yüzde 23,4 oranında olmuştur. Düzey 5 ve Düzey 6 performans düzeyinde ki öğrenci yüzdesi 2012 yılına göre düşüş göstererek, yüzde 2,01 oranında performans göstermiştir. OECD ülkelerinde yüksek düzey performans gösteren öğrenci yüzdesi ise 10,7’dir (MEB, 2016, s. 40). Türkiye’nin matematik okuryazarlığı puanları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 4.

Matematik Okuryazarlığı Puan Durumu

2003	2006	2009	2012	2015
423	424	445	448	420

Kaynak: M.E.B., 2005, s. 16; M.E.B., 2010, s. 59; M.E.B., 2016, s. 38.

Okuma becerileri de PISA testi için önemli bir yer tutmaktadır. 2009 yılında yapılan testin ağırlıklı alanı olan okuma becerisi alanı, günümüzde önemli bir yere sahip olan dijital metinlerin anlamlandırılabilmesi açısından çok önemlidir.

Tablo 5.

Okuma Becerileri Yeterlik Düzeyleri

Düzy	Yeterlikler
6	Bu düzeyde yer alan öğrenciler, detaylı bir şekilde benzerlikleri ve farklılıkları bulabilir ve çıkarımlarda bulunabilir.
5	Bu düzeydeki öğrenciler, metnin içine yerleştirilmiş bilgileri belirleyebilir ve gerekli olan bilgilere karar vererek metni düzenleyebilir.
4	Bu düzeydeki öğrenciler metne yerleştirilmiş bilgileri belirleyebilir ve gerekli olan bilgilere karar vererek metni düzenleyebilir.
3	Bu düzeydeki öğrenciler çoklu durumlara karşılık gelebilecek bilgiler arasındaki ilişkiyi belirler ve bazı durumlarda bu ilişkiyi tanımlar.
2	Bu düzeydeki öğrenciler birçok duruma karşı gelebilecek ya da çıkarımda bulunabileceği bir bilgiyi ya da daha fazla bilgiyi metinde bulabilir.
1	Bu düzeydeki öğrenciler, açıkça ifade edilen bir ya da daha fazla bağımsız bilgiyi metinde bulabilir, aşına olduğu bir konu hakkında yazılmış bir metnin ana fikrini ve yazarın amacını anlayabilirler.
1 ve altı	Bu düzeydeki öğrenciler, hikâye ya da basit bir liste gibi aşına olduğu bir bağlam ya da konu hakkına yazılmış kısa basit bir metnin içinde açıkça ifade edilmiş bir bilgiyi bulabilir.

Kaynak: M.E.B., 2016, s. 32.

Türkiye PISA 2015’de Düzey 1 ve altında kalan öğrenci yüzdesi 2009 ve 2012 yılına göre artmıştır. 2015 yılında alt düzeyde yer alan OECD ülkelerindeki öğrenci yüzdesi 20,1 iken, Türkiye’de ki öğrenci yüzdesi 30 oranındadır. Düzey 5 ve üzeri kabul edilen üst yeterlik düzeyinde ki öğrenci yüzdesinde ise önceki yıllara göre düşüş meydana gelmiştir. Üst düzeyde yer alan öğrenci yüzdesi 2015 yılında Türkiye’de yüzde 0,06 oranında iken OECD ülkelerinde yüzde 8,3 olmuştur (MEB, 2016, s. 33).

PISA okuma becerileri Türkiye performansları aşağıda tabloda gösterilmiştir.

Tablo 6.

Yıllara Göre Türkiye’nin PISA Okuma Beceri Puanları

2003 Puanı	2006 Puanı	2009 Puanı	2012 Puanı	2015 Puanı
441	447	464	475	428

Kaynak: M.E.B., 2005, s. 4; M.E.B., 2010, s. 71; M.E.B., 2016, s. 31.

Tablo 6'da görüldüğü gibi, son yapılan PISA testinde Türkiye en düşük puanı almıştır. 2000 yılından bu yana yapılan PISA testleri incelendiğinde anlaşıyor ki, okuma becerileri cinsiyetler arasında farklılık göstermektedir. Erkek öğrencilerin yüzde 74,92'sinin alt yeterlik düzeyinde olduğu görülmektedir. Kız öğrencilerin ise, yüzde 66,13'ü üst yeterlik düzeyinde yer almaktadır.

PISA testlerinde diğer bir ölçüt fen okuryazarlığıdır. Fen okuryazarlığı için araştırma ölçütleri aşağıda şekil yardımıyla gösterilmiştir.

Olguları bilimsel olarak açıklama	Bilimsel sorgulama yöntemi tasarlama ve değerlendirme	Verileri ve bulguları bilimsel olarak yorumlama
• Uygun olan bilimsel bilgiyi hatırlama ve uygulama • Açıklayıcı modelleri ve gösterimleri tanımlama, kullanma ve oluşturma • Uygun tahminler yapma ve bu tahminleri doğrulama • Açıklayıcı hipotezler önerme • Bilimsel bilginin toplum için olan potansiyel çıkarımlarını açıklama • Bilimsel sorgulamayı tasarlama ve değerlendirme	• Belirli bir bilimsel çalışmada araştırılan soruyu ayırt etme • Bilimsel olarak araştırılabilecek soruları ayırt etme • Belirli bir soruyu bilimsel olarak araştırmak için bir yol önerme • Belirli bir soruyu bilimsel olarak araştırmanın yollarını değerlendirme • Bilimadamlarının verinin güvenilirliği ve açıklamaların objektifliğini ve genellenebilirliğini nasıl sağladığını ifade etme ve değerlendirme	• Veriyi bir gösterimden diğerine dönüştürme • Veriyi analiz etme ve yorumlama ve uygun sonuçları çıkarma • Fenle ilgili metinlerdeki varsayımları, bulguları ve mantığı tanımlama • Bilimsel bulgulara ve teoriye dayalı argümanlarla ve diğer görüşlere dayalı argümanları birbirinden ayırt etme • Farklı kaynaklardaki bilimsel argümanları ve bulguları değerlendirme (ör. Gazete, internet, dergiler)

Şekil 8.

Fen Okuryazarlığı Araştırma Ölçütleri

Kaynak: MEB, 2016, s. 15.

2015 yılında yapılan PISA testi sonuçlarına göre, Türkiye fen okuryazarlığı ortalaması 425 puandır. OECD ülkeleri fen okuryazarlığı ortalaması ise 493 puandır.

Fen okuryazarlığı yedi düzeyden meydana gelmektedir.

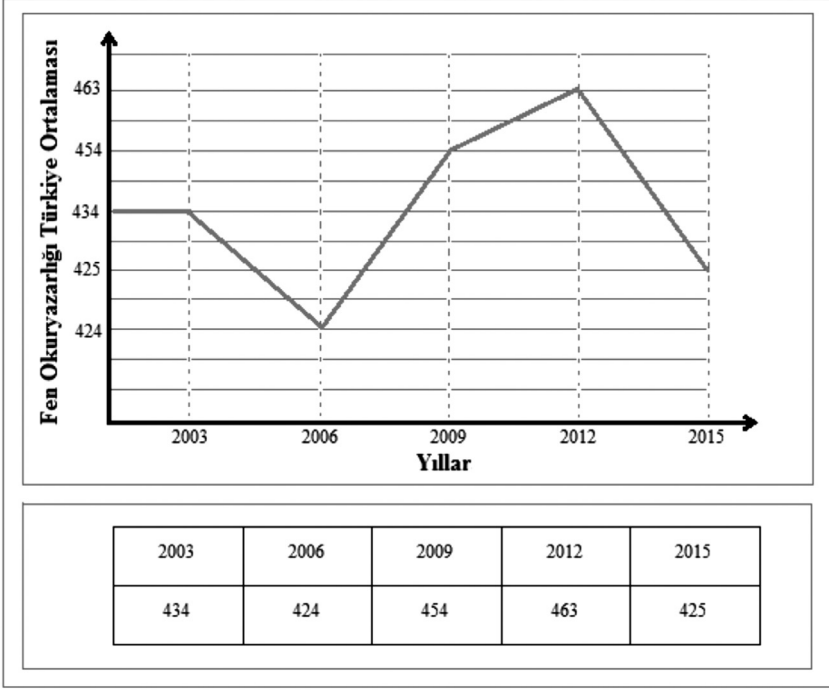
Tablo 7.

Fen Okuryazarlığı Yeterlik Düzeyleri

Düzy	Yeterlik
6	Bu düzeydeki öğrenciler; alışılmamış bilimsel olgulara, olaylara ve süreçlere açıklayıcı hipotezler sunmak veya tahminler yapmak için içerik, süreç ve epistemik bilgiyi kullanabilirler.
5	Bu düzeydeki öğrenciler soyut bilimsel fikirleri veya kavramları; çok yönlü nedensellik bağlantıları içeren alışık olmadık ve daha karmaşık olguları, olayları ve süreçleri açıklamak için kullanabilir.
4	Bu düzeydeki öğrenciler daha karmaşık veya daha az tanıdık olan olaylara ve süreçlere açıklamalarını oluşturmak için verilen ya da hatırlanan daha karmaşık veya daha soyut olan içerik bilgisini kullanabilirler.
3	Bu düzeydeki öğrenciler orta derecede karışık olan içerik bilgisini bilindik olguların açıklamalarını oluşturmak ve tanımlamak için kullanabilir.
2	Bu düzeydeki öğrenciler günlük içerik bilgisini ve temel süreç bilgisini; uygun bilimsel açıklamayı tanımlamak, veriyi yorumlamak ve basit bir deneysel tasarımda sorulan soruyu belirlemek için kullanabilir.
1	Bu düzeydeki öğrenciler, temel veya günlük içerik bilgisini basit bilimsel olgunu açıklamalarını ayırt etmek ve saptamak için kullanabilir.
1 ve altı	Bu düzeydeki öğrenciler, bilindik veya basit bir olgunun özelliklerini ayırt etmek için basit ve günlük bilgiyi kullanabilir.

Kaynak: M.E.B., 2016, s. 19.

2006 ve 2015 yıllarında yapılan PISA testinde ağırlıklı alan fen okuryazarlığı olmuştur. Türkiye'nin test sonuçları yıllara göre aşağıda tabloda verilmiştir.

Tablo 8.*Yıllara Göre Fen Okuryazarlığı Türkiye Ortalaması*

Kaynak: M.E.B., 2016, s. 18; M.E.B., 2005, s. 125.

Tablo 8’de görüldüğü üzere, 2015 yılı sonuçları bir önceki yılda yapılan test ile karşılaştırıldığında 38 puanlık bir düşüş meydana gelmiştir. OECD ülkeleri ortalamasında ise 2012 ve 2015 yılları arasında 8 puanlık bir fark olduğu görülmektedir.

PISA testi sonuçlarına göre 71. sırada yer alan Türkiye, diğer ülkelere kıyasla puanlarını önceki yıllara göre düşmüştür. 2004 yılından bu yana Türkiye’nin gelir seviyesi incelendiğinde, yüksek orta gelir seviyesinden yukarı çıkmadığı görülmektedir. Aynı seviyede takılı kalmıştır. Bu durum ve eğitim alanında başarı yakalamak için çözüm önerileri aşağıda verilmiştir.

Sonuç ve Öneriler

Türkiye uzun yıllardır yüksek orta gelir seviyesinde yer alan bir ülke olmaktan çıkamamıştır. Kimi ekonomistlere göre tuzağa düşen Türkiye, kimilerine göre ise yakın zamanda tuzağa yakalanacak olan bir ülkedir. Orta Gelir Tuzağı ile ilgili değerlendirme yaparken yalnızca kişi başına gelir seviyelerine bakılmamalı ve çok yönlü düşünülmelidir. Literatür tarandığı-

da, Orta Gelir Tuzağı'ndan çıkabilmesi için bir ülkenin katma değerini arttırmasının gerekli olduğu vurgulanmıştır. Özellikle bir ülkenin, uluslararası piyasalarda yüksek teknoloji ve bilgi yoğun ürünlerde rekabet gücünü arttırması gerekmektedir. Bu çalışmada, gelişmekte olan ülkelerin bir sorunu haline gelen bu tuzağın aşılmasındaki en temel etken insan kaynakları olarak gösterilmiştir. Üretim sürecinin en önemli girdisi olan insan kaynaklarını geliştirmenin tek yolu, eğitimidir. Bir ülkenin kalkınması, o ülkedeki eğitim seviyesine bağlıdır. Orta Gelir Tuzağı'ndan çıkmayı başaran ya da tuzağa hiç yakalanmayan ülkeler ile tuzağa sıkışıp kalan ülkelerin eğitim seviyelerinin birbirinden çok farklı olduğu görülmektedir.

Son 18 yıldır OECD tarafından yapılan PISA testleri Türkiye ve diğer ülkeler için birer yol gösterici olmuştur. Test sonuçları Türkiye'de eğitim alanında çeşitli yenilikler yapılsa bile hala birçok ülkenin gerisinde kaldığı göstermektedir. Testin yapıldığı ilk yıl olan 2003 yılı ile 2015 yılındaki sonuçlar karşılaştırıldığında fen okuryazarlığı 9 puan, okuma becerileri 13 puan ve matematik okuryazarlığı 3 puan azalmıştır. Modern dünyanın gereği en temel fen ve matematik bilimleri ile okuma becerilerinden yoksun olan Türkiye'nin yeni politikalara ihtiyacı vardır. Eğitimde önem verilmesi gereken konuların başında fırsat eşitliği gelmektedir. Bu eşitliğin sağlanması, hiç bir ailenin sosyo-ekonomik statüsüne, geçmişine bakılmaksızın tüm öğrencilerin aynı şekilde eğitimden faydalanması koşuluna bağlıdır. Kırsal ya da kent olarak coğrafi bölge ve öğrenciler arasında cinsiyet ayrımı yapmadan fırsat eşitliğini gerçekleştirmek gerekmektedir. Özellikle kırsal kesimlerde ailelerin çocuklarını okula gönderip göndermediklerinin takibinin yapılması gerekmektedir. Ayrıca eğitim konusunda öğretmenlere büyük iş düşmektedir. Öğretmenler kendilerini yetiştirmeli ve geliştirmelidir. Çağımız teknolojisine ayak uyduran, dünyadaki gelişmeleri takip eden ve bunları öğrencilerine aktarabilen öğretmenlere ihtiyaç vardır.

Türkiye son yıllarda kalkınma konusunda önemli gelişmeler kaydetmiştir. Dünyadaki ilerlemeler dikkate alındığında, Türkiye'nin daha yaratıcı, iyi algılayan ve teknolojiyi kullanabilen bir iş gücüne sahip olması gerektiği görülmektedir. Bu da ancak kaliteli bir eğitim sayesinde genç nüfusun nitelikli iş gücüne dönüşümü ile meydana gelebilir.

Kaynakça

- Bal H., Algan, N., Manga, M., Ballı, E. (2016). The Determinants of Middle Income Trap: The Case of Turkey. International Conference on Eurasian Economies, 404-411.
- Bayar, G. (2016). Türkiye ve Orta Gelir Tuzağı: Eğitimin Önemi. Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi. S. 34. s. 45-78.
- Birleşmiş Milletler, İnsani Gelişme Raporu 2016, <http://hdr.undp.org/en/composite/HDI>
- Bozkurt, E., Bedir, S., Özdemir, D., Çakmak, E. (2014). Orta Gelir Tuzağı ve Türkiye Örneği. Maliye Dergisi. S. 167. s. 22-39.
- Eğilmez, M. (2012, Aralık). Kendime Yazılar, Orta Gelir Tuzağı ve Türkiye, <http://www.mahfiegilmez.com/2012/12/orta-gelir-tuzag-ve-turkiye.html>.
- Eichengreen, B., Park, D., Shin, K. (2013). Growth Slowdowns Redux: New Evidence on the Middle-Income Trap, NBER Working Paper, No. 18673.

- Eichengreen, B., Shin, D., Park, K. (2011). When Fast Growing Economies Slow Down: International Evidence and Implications For China. NBER Working Paper, No. 16919.
- Felipe, J., Abdon, A. and Kumar, U. (2012). Tracking the Middle-income Trap: What Is It, Who Is in It, and Why? , Levy Economics Institute of Bard College Working Papers, No. 715.
- Flaaten, A., Ghani, E. ve Mishra, S. (2013), How to Avoid Middle Income Traps? Evidence From Malaysia, The Worldbank, Policy Research Working Paper 6427, Washington DC, USA.
- Gill, I., Kharas, H. (2007). An East Asian Renaissance: Ideas for Economic Growth (Washington, DC: World Bank).
- Jankowska, A., Nagengast, A. ve Perea, J. R. (2012), The Product Space and the Middle-Income Trap: Comparing Asian and Latin American Experiences, OECD Development Centre, Working Paper No.311.
- Kanchoochat, V., Intarakumnerd, P. (2014). Tigers Trapped: Tracing the Middle-income Trap through the East and Southeast Asian Experience, Berlin Working Papers on Money, Finance, Trade and Development, Working Paper No. 04/2014.
- Karahan H., Öztürk İ., Arzova B., Kar M., Sağbaş İ., Kaplan M. (2012), Ekonomi Raporu 2012 Kalkınma Yolunda Yeni Eşik: Orta Gelir Tuzağı, MÜSİAD Araştırma Raporları, İstanbul.
- Karakayalı, H., Dilber, I. (2013). Ekonomik Büyüme ve Kalkınma Teorileri. Manisa. Emek Matbaacılık.
- Kharas, H., Kohli, H. (2011). What Is the Middle Income Trap, Why do Countries Fall into It, and How Can it be Avoided?, Global Journal of Emerging Market Economies.
- Koç, A. (2013). Beşeri Sermaye ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: Yatay Kesit Analizi ile AB Ülkeleri Üzerine Bir Değerlendirme. Maliye dergisi. S. 165. s. 241-258.
- Koçak, E., Bulut Ü. (2014). Orta Gelir Tuzağı: Teorik Çerçeve, Ampirik Yaklaşımlar ve Türkiye Üzerine Ekonometrik Bir Uygulama. Maliye dergisi. S. 167. s. 6-12.
- Lehmann, J. P. (2011). Turkey's 2023 Economic Goal in Global Perspective, Center for Economics and Foreign Policy Studies-Edam, Tartışma Kağıtları Serisi, Haziran 2011.
- Lin, J. Y., Treichel, V. (2012). Learning from China's Rise to Escape the Middle-Income Trap A New Structural Economics Approach to Latin America, Policy Research Working Paper, 6165, World Bank.
- M.E.B. (2005). PISA 2003 Projesi Türkiye Ulusal Nihai Raporu. Millî Eğitim Bakanlığı, Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanlığı, Ankara.
- M.E.B. (2010). PISA 2006 Türkiye Ulusal Nihai Raporu. Millî Eğitim Bakanlığı, Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanlığı, Ankara.
- M.E.B. (2016). PISA 2015 Ulusal Nihai Raporu. Millî Eğitim Bakanlığı, Ölçme, Değerlendirme ve Sınav Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Ankara.
- Ohno, K. (2009). Avoiding the Middle Income Trap: Renovating Industrial Policy Formulation in Vietnam, ASEAN Economic Bulletin, 26 (1), 25-43.
- Öz, E., Göde, B. (2015). Orta Gelir Tuzağı ve Türkiye'nin Konumu. Maliye Araştırmaları Dergisi, C:1, S:2, s. 77-93.
- Öztürk, N. (2005). İktisadi Kalkınmada Eğitimin Rolü. Sosyo Ekonomi Dergisi. S. 27-44.
- PISA Türkiye Resmi Web Sitesi (2018). http://pisa.meb.gov.tr/?page_id=18 Erişim tarihi: 15.02.2018.
- Şahin, İ., Başer, K., Karanfil, M. (2015). Orta Gelir Tuzağı Üzerine Ampirik Bir Çalışma: Türkiye Örneği (1980-2013). Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi. C:7, S:2, s. 225-235.
- Tho, T.V. (2013). The Middle-Income Trap: Issues for Members of the Association of Southeast Asian Nations, Asian Development Bank Institute Working Paper, No. 421, Tokyo.
- Ünlü, F., Yıldız, R. (2017). Orta Gelir Tuzağını Açıklayan Teorik ve Ampirik Yaklaşımlar. Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi. S. 49, s. 87-115.
- World Bank (2018a). <https://datahelpdesk.worldbank.org/knowledgebase/articles/378832-what-is-the-world-bank-atlas-method> erişim tarihi: 01.02.2018.
- World Bank (2018b). <https://datahelpdesk.worldbank.org/knowledgebase/articles/906519> erişim tarihi: 01.02.2018.

Üniversite Öğrencilerinin Geri Dönüşüm Bilinci Üzerine Bir Araştırma: Sakarya Üniversitesi Örneği

Öznur Ak,* Abdullah Talha Genç**

Öz: Günümüzde gerçekleşen hızlı ekonomik büyüme, teknolojik gelişme, sanayileşme, kentleşme, nüfus artışı ve refahı yükseltecek uygulamalar atık miktarını artırmıştır. Üretilen atıkların çevre ve insan sağlığı için bir tehdit olmaktan çıkarılarak ekonomi için bir girdiye ve değere dönüştürülmesi amacıyla gerçekleştirilen geri dönüşüm uygulamaları başta kıt kaynakların etkin kullanımı olmak üzere istihdama katkı yapması, çevrenin korunması ve iyileştirilmesi, enerji tasarrufu gibi birçok alana katkı sağlayacaktır. Bu katkının artması ve sürdürülebilmesi için toplumun geri dönüşüm konusunda bilinçlendirilmesi önemlidir. Geri dönüşüm hassasiyetinin oluşması ve sürdürülmesinde ise dinamik ve aktif nüfus olan ve ülkenin geleceğinde söz sahibi olacak olan üniversite öğrencilerinin etkisi büyük bir öneme sahiptir. Bu çalışmanın amacı üniversite öğrencilerinin geri dönüşüm farkındalığı ve algısını tespit etmektir. Bu amaçla sosyal bilimlerde sıklıkla kullanılan anket yönteminden yararlanılmıştır. Çalışmanın evreninin Türkiye'deki tüm üniversite öğrencilerinin olduğu çalışmada evrenin tamamına ulaşmanın kısıtlı zaman ve yüksek maliyet nedeniyle mümkün olmaması dolayısıyla, anket kartopu örnekleme yöntemi ile yalnızca Sakarya üniversitesi öğrencilerine uygulanmıştır. Ülkemizde üniversite öğrencilerinin geri dönüşüm davranışlarının tespitine yönelik yapılan bilimsel çalışmaların sayısı oldukça azdır. Bu yönü ile çalışmanın literatüre katkı yapacağı söylenebilir. Araştırma sorusu “Üniversitesi öğrencilerinin geri dönüşüme yönelik davranışları nasıldır?” olan çalışmada üniversite öğrencilerinin geri dönüşüm algısı ve geri dönüşüm davranışları belirlenmeye çalışılmıştır. Üç bölümden oluşan bu araştırmanın ilk bölümünde geri dönüşüm ile ilgili kavramsal çerçeveye ikinci bölümünde geri dönüşüm ile ilgili uygulamalı literatür ve sonuçlarına, üçüncü bölümünde ise üniversite öğrencilerinin geri dönüşüm davranışlarına ilişkin Sakarya özelinde yapılmış saha araştırması sonuçlarına yer verilmiştir. Sonuç ve değerlendirme bölümünde araştırma sonucunda elde edilen bulgular sunulmuş ve değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Geri Dönüşüm, Atık Kullanımı, Sakarya Üniversitesi Örneği, Geri Dönüşüm Bilinci, Geri Dönüşüm Algısı

Giriş

Türkiye’de yaşanan hızlı ekonomik büyüme ve sanayileşmeye bağlı gelişen kentleşme, nüfus artışı gibi nedenlerle üretilen atık miktarı her geçen gün artmaktadır. Atık miktarındaki artış nedeniyle yaşanan zorluklar atıksız ya da mümkün olan en az atıklı üretimi ve tüketimi hedefleyen “atık yönetimi yaklaşımını” gerektirmektedir (Altınışık, 2014, s. 7). Atık yönetimi gerçekleştirilirken tehlikeli ve tehlikesiz atıkların en aza indirilmesi, kaynağında ayrıştırılarak

* Sakarya Üniversitesi, İslam Ekonomisi ve Finansı Bölümü, Yüksek Lisans Programı, oznurr.ak@gmail.com

** Sakarya Üniversitesi, İslam Ekonomisi ve Finansı Bölümü, Yüksek Lisans Programı, abdullahgenc@sakarya.edu.tr

toplanması, depolanması, korunması, atıkların geri kazanılması ve kullanılmayacak kısmın bertaraf edilmesi aşamalarından geçilmektedir. Çevre koruma politikalarında atık yönetimi önemli bir yere sahiptir. Doğal kaynakların hızla tüketilmesinin engellenmesi, ayrıştırılan atıkların çevre ve insan sağlığına zarar verdiği için tehdit olmaktan çıkarılarak ekonomide bir değere sahip olmasını hedefleyen atık yönetimi stratejileri dünya çapında önem verilen, öncelikli çevre politikası hedefi haline getirilen “sürdürülebilir kalkınma” yaklaşımının ana kaynağını oluşturmaktadır (Altınışık, 2014).

Doğal kaynakların kendilerini yenileme kapasitesinin sınırlı olması sürdürülebilir kalkınma yaklaşımı kapsamında atık yönetiminde; kaynakların geri kazanılması ve geri kazanılan kaynakların sosyal, ekolojik ve ekonomik etkileri ön plana çıkmaktadır. “Atık yönetiminin en önemli ayaklarından olan geri dönüşüm; değerlendirilebilir atıkların çeşitli fiziksel ve/veya kimyasal yöntemler ile ikincil hammaddeye dönüştürülerek tekrar üretim sürecine dâhil edilmesi olarak tanımlanmaktadır.”

Atıkların çevreye zarar vermeden bertaraf edilmesi öncelikli olarak çevre ve insan sağlığını, ardından ekonomiyi yakından ilgilendirmektedir. Geri dönüşüm uzun vadede etkili bir ekonomik yatırım olarak değerlendirilmektedir. Doğal kaynakların hızla tükenmesiyle üretim sektöründe kullanılan hammadde arzının azalması ve bununla birlikte hammadde fiyatlarının artmasıyla ekonomik problemler ortaya çıkmaktadır. Tüm sektörlerde hammadde ihtiyacının bir kısmının geri kazanılabilen ve ekonomik değeri olan atıklardan karşılanması ekonomik sürdürülebilirlik açısından büyük önem taşımaktadır. Verimli bir geri dönüşüm sistemi, sektörlerin hammadde ve ara malı ithalat bağımlılığını azaltarak sürdürülebilir ekonomik büyümeye katkı sağlayacaktır (Altınışık, 2014).

Türkiye’de geri dönüşüme elverişli atıkların büyük çoğunluğu geri kazanılabilir özelliğe sahiptir. Çevresel problemlere yol açan ve ekonomiye kazandırabilmek için finansal kaynaklara ihtiyaç duyulan ve üretimde büyük öneme sahip olan atıkların; istihdam sağlama, etkin doğal kaynak kullanımı, ekonomik yarar ve çevresel iyileştirme gibi alanlarda sağlayacağı avantajlara bakıldığında geri dönüşümün ülke refahın arttırılmasında çok büyük bir öneme sahip olduğunu görülmektedir. (Altınışık, 2014)

Araştırmanın Problemi

Genel çerçevede bakıldığında hem ekolojik dengenin hem de ekonomik kaynakların sürdürülebilirliği açısından toplumun geri dönüşüm konusunda bilgilendirilmesi ve bilinçlendirilmesi önemlidir. Geri dönüşüm hassasiyetinin oluşması ve sürdürülmesinde dinamik ve aktif nüfus olarak adlandırabileceğimiz üniversite öğrencilerinin etkisi çok önemlidir. Her ne kadar Türkiye’de geri dönüşüm konusunda eksiklik olduğu ön kabulü olsa da, bilinçlendirme ve bilgilendirme anlamında üniversite öğrencilerinin gerekli hassasiyete sahip olup

olmadığının bilinmesi önemlidir. Atığın ekolojik ve ekonomik değeri hakkında bilinç eksikliğinin olması, bununla ilgili üniversite çapında idari düzenlemelerin olmaması, finansal ve altyapı çalışmalarının yetersizliği ve buna üniversite öğrencilerinin desteği konusunda yetersizlikleri çalışmanın ana problemini oluşturmaktadır.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı Sakarya Üniversitesi'nde öğrenim gören öğrencilerin geri dönüşüm konusundaki farkındalığının ve hassasiyetinin tespit edilmesidir.

Araştırmanın Önemi

"Atıkların fiziksel ve/veya kimyasal işlemlerden geçirildikten sonra ikinci hammadde olarak üretim sürecine sokulmasına geri kazanım (recovery) denir. Atıkların kimyasal ve fiziksel işleme tabi tutulmadan ekonomiye kazandırılmasına ise geri dönüşüm (recycle) denilmektedir." (Armağan, Demir, Demir ve Gök, 2006, s. 7).

Tüketilen maddelerin tekrar geri dönüşüme kazandırılması hammadde ihtiyacını azaltması beklenmektedir. Bu sayede günümüzde giderek artan tüketimin doğal çevreye verdiği zarar azaltılmış olacaktır. Ayrıca geri dönüşüme giren maddelerin hammadde ihtiyacını karşılaması enerji tasarrufunu da beraberinde getirecektir. "Örneğin, kullanılmış alüminyumdan alüminyum üretildiğinde %95 daha az enerji tüketilir, işçilik ve yatırım maliyeti en aza düşer." (Armağan ve diğerleri, 2006). Geri dönüşümün bu faydalarının ortaya çıkması için bireylerin geri dönüşüm bilincinin olması yüksek olması ve geri dönüşüme katkıda bulunmaları gerekmektedir. Bireylerin geri dönüşüm bilincinin tespiti geri dönüşüm faaliyetleri hakkında uygulanacak politikalara yön vermekte önemli bir yer teşkil etmektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Sakarya Üniversitesi öğrencilerinin geri dönüşüm bilinci hakkında bilgi sahibi olmak için sosyal bilimlerde sıklıkla kullanılan anket yönteminden faydalanılmıştır. Hazırlanan ankette, araştırılan konunun amacını en iyi yansıtacak sorular hazırlanmaya çalışılmıştır. Araştırma sıralı 3 temel aşamadan oluşmuştur: ilk olarak geri dönüşüm ile ilgili literatür-arşiv taraması yapılmıştır. Daha sonra üniversite öğrencilerinin geri dönüşüm bilincine yönelik ilgili anket tasarlanmış, pilot uygulama yapılmış ve ankete son hali verilmiştir. Son olarak tasarlanan anket Sakarya Üniversitesi'nde Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde okuyan 355 üniversite öğrencisine uygulanmıştır.

Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Geri dönüşüm bilincini tespit etmek amacıyla gerçekleştirdiğimiz anket çalışmamızın ana kitlesi Sakarya Üniversitesindeki öğrencilerdir. Kaynakların sınırlı olması sebebiyle ana kitlenin tamamına ulaşmak mümkün olmadığından ana kitleyi temsil edecek üniversite öğrencileri arasından olasılık hesabına dayanmayan örnekleme tekniklerinden “kolayda örnekleme” yöntemi ile örnek kitle oluşturulmuştur. Evrenin tamamına ulaşmanın kısıtlı zaman ve yüksek maliyet nedeniyle mümkün olmadığı durumlarda deneklerin araştırmacı tarafından seçildiği bir yöntem olarak kolayda örnekleme sosyal bilimlerde sıkça kullanılmaktadır. Örneklemin seçiminde özellikle ankete katılan öğrencilerin yaşı, okuduğu bölüm ile kadın ve erkek öğrencilerin oranı dikkate alınmıştır.

Araştırma Sorusu, Varsayımları ve Hipotezleri

“Sakarya Üniversitesi öğrencilerinde geri dönüşüm bilinci var mıdır?” sorusu bu çalışmanın araştırma sorusudur. Bir kişinin bir konu hakkındaki hassasiyeti davranış kalıplarına bakılarak tespit edilebilir. Bir kişinin geri dönüşüm konusundaki hassasiyetinin ölçümü de çevreye ne kadar önem verdiği ve kullandığı atıkları ne kadar ayrıştırdığı konusundaki davranışlarına bakılarak yapılabilir. Bu anlamda bu çalışmada geri dönüşüm bilincinin ölçümünde bireylerin geri dönüşüm kutularını ne kadar tercih ettikleri başlangıç noktası olarak alınmıştır.

Bu araştırmada Sakarya Üniversitesi öğrencilerinin geri dönüşüme yeteri kadar özen göstermediği varsayılmıştır. Geri dönüşüm kutularının yeterli olması ve bu bilincin verilmesi için gerekli eğitimlerin verilmesi geri kazanımda etkilidir çalışmanın bir diğer varsayımdır. Bu varsayım çerçevesinde de Sakarya Üniversitesi öğrencilerinin gerekli çalışmalar yapıldığında çöplerini rastgele atmak yerine geri dönüşüme katkı sağlamayı tercih etmeleri beklenmektedir.

Bu çalışmanın temel hipotezi ise “Sakarya Üniversitesi öğrencilerinin geri dönüşüm bilinci yoktur.” şeklinde oluşturulmuştur. Bu bağlamda çalışmanın alt hipotezleri aşağıdaki şekilde belirtilebilir;

Çalışmanın alt hipotezleri şu şekilde gösterilebilir;

- H_1 : Sakarya Üniversitesi öğrencilerinde geri dönüşüm kültürü yoktur.
- H_2 : Sakarya Üniversitesi öğrencilerinin geri dönüşüm konusunda eğitim/bilgilendirme eksikliği vardır.
- H_3 : Sakarya Üniversitesi öğrencilerine geri dönüşümü hatırlatacak reklam, ilan vb. yoktur.

- H₄: Sakarya Üniversitesi öğrencileri geri dönüşümle ilgili yasal yaptırım olmadığı için ayrıştırma yapmamaktadır.
- H₅: Sakarya Üniversitesi öğrencileri geri dönüşüm atıklarının gerektiği gibi işlenmediğini düşünmektedir.
- H₆: Sakarya Üniversitesi öğrencileri geri dönüşüm atıklarının çok yer kapladığını düşünmektedir.
- H₇: Sakarya Üniversitesi öğrencilerinin yakınında geri dönüşüm kutusu yoktur.
- H₈: Sakarya Üniversitesi öğrencileri çöpten ayrıştıran kişiler olduğu için geri dönüşüm kutularını kullanmamaktadır.

Araştırmanın İçeriği

Beş bölümden oluşan bu araştırmanın ilk bölümünde geri dönüşümün kavramsal tanımı ortaya konulmuştur. İkinci bölümünde geri dönüşümün yararları kısaca anlatılmıştır. Üçüncü bölümünde geri dönüşüm aşamaları anlatılmıştır. Dördüncü bölümde geri dönüşüm ile ilgili uygulamalı literatür ve sonuçlarına değinilmiştir. Beşinci bölümde Sakarya Üniversitesi öğrencilerinin geri dönüşüm bilincine ilişkin Siyasal Bilgiler Fakültesi özelinde yapılmış saha araştırması sonuçlarına yer verilmiştir. Sonuç ve değerlendirme bölümünde araştırma sonucunda elde edilen bulgular sunulmuş ve bu bulgular değerlendirilmiştir.

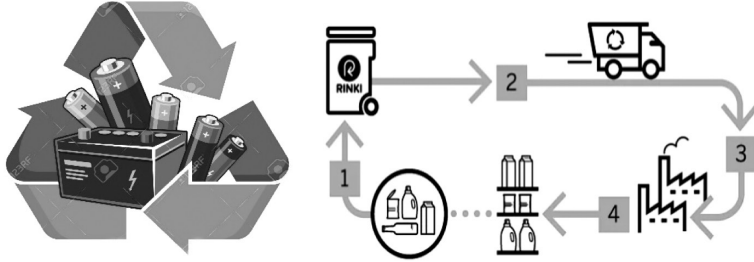
Kavramsal Çerçeve: Geri Dönüşüm

Geri Dönüşümün Tanımı ve Önemi

“Geri dönüşüm, kullanım dışı kalan geri dönüştürülebilir atık malzemelerin çeşitli geri dönüşüm yöntemleri ile hammadde olarak tekrar imalat süreçlerine kazandırılmasıdır.” (“Geri Dönüşüm Nedir?”, 2018).

Geri dönüşüm, verimli bir şekilde doğal kaynaklardan faydalanmayı mümkün kılan, sonraki kuşaklara kaynakların ulaşımına da imkân sağlayacak önemi göz ardı edilemeyecek bir katı atık yönetim şeklidir. Geri dönüşüm, hem verimliliği artıran hem de ekonomik çıktıları olan uzun vadeli bir yatırım biçimidir. Geri dönüşü, ayrıca enerji dönüşümüne de katkı sağlar. Günümüz kaynak kullanımı göz önüne alındığında, gelecekte doğal kaynakların tahribatı ve tükenmesiyle ekonomik anlamda sorun ortaya çıkabilir, böyle bir durumda geri dönüşümün olumlu etkileri ekonomiye yansımaktır. Geri dönüşüm, iş imkânlarını arttıracak ve kuşaklararası doğal kaynaklardan yararlanmaya imkân tanıyacaktır.

Geri Dönüşümün Aşamaları



- Değerlendirilmesi mümkün olan atıkları değerlendirilmesi mümkün olmayan atıklar ile karıştırılmadan ayrı ve temiz bir şekilde biriktirilmesi.
- Belediyeler aracılığıyla uygun olan araçlar ile ayrıştırılarak toplanır.
- Ayırma tesislerinde detaylı bir şekilde malzemelerine göre sınıflandırılır.
- Ayrıştırılan atıklar, tekrardan değerlendirilmek ve işlenmek amacıyla belgeli olan geri dönüşüm işletmelerine gönderilir.
- Son aşamada üretim için gerekli olan malzeme türleri için farklı işlemler uygulanır.

Kaynakta ayrı toplama, organik atıklar ile geri kazandırılabilir özelliklere sahip metal, cam, plastik, karton ve kâğıt türü ambalaj atıklarının karışmayacak şekilde toplanmasıdır. Böylece toplanan malzemelerin kaliteleri arttırılabilmekte ve depolama alanlarında büyük bir tasarruf sağlanabilmektedir. Kaynakta ayrı toplama işleminde sorun olabilecek unsur ise bireylerin bu konuda bilinçsiz olmasıdır. Kaynakta ayrı toplamanın iki ayrı örneği vardır:

Poşetli Toplama: Poşetli toplama sistemi toplu konutları ve sitelerde bulunan görevlilerin bulunduğu çevrelerde daha kolay gerçekleştirilmektedir. Sistem konut sahiplerinin atıkları ayrıştırıp biriktirdikten sonra görevlilere teslim etmesiyle başlayarak, daha sonra görevlilerin bu atıkları belediyelerce kendilerine verilen farklı renkteki torbalara koyup, tespit edilen ortak günlerde kapı önüne koyulmasından sonra, belediye ekiplerinin çöplerden ayrı bir biçimde bu atıkları toplamasıyla geri kazandırılmasıdır.

Konteynerli Toplama: Bu modelde konteynerli toplamanın yerlerde, normalde bulunan çöp konteynerlerinin çevresine atıkları için ayrı konteynerler koyulmaktadır. Daha sonra bu konteynerlerin çöplerden ayrı bir şekilde toplanarak atıkların geri kazanımı sağlanmaktadır.

Konteynerlerin yaygın olduğu ve ayrıca nüfusun az, yapılaşmanın seyrek olduğu bölgelerde, bu tarz sistemlerin, "bring-center" denilen geri dönüşüm noktaları ile desteklenmesi gerekebilir. Atıkları biriktikçe bölgede yaşayanlar, bu konteynerlere atıkları atar ve belediyeler de atıkları standart bir takvimde ayrıyeten toplarlar.

Türkiye’de yılda takriben 1 milyon ton civarında plastik, kâğıt-karton, metal ve cam toplanarak geri dönüşüme kazandırılmaktadır. Ama bu Türkiye’nin atık potansiyelinin yarısına anca tekabül etmektedir. Türkiye’de geri dönüşüm çöp sahalarından ve ilkel, sağlıksız şartlarda sokaklardan toplanmaktadır. Bunun dezavantajı ise geri dönüştürülebilir atıkların organik atıklarla karışarak, geri dönüşümünün gerçekleştirilememesidir.

Geri Dönüşümün Yararları

Kabul görmüş geri dönüşüm tanımlarından birisi de, doğal kaynakların en etkin şekilde kullanılmasını sağlayan ve gelecek kuşaklara olabildiğince potansiyel kaynak bırakılabilmesi mümkün olan atık yönetim biçimi olduğudur. Doğal kaynaklar sınırsız değildir ve dikkatli kullanılmadığında şüphesiz bu kaynaklar bir gün tükenecektir. Kaynak kullanımında israfın önlenmesinin yanı sıra, yaşam standartlarını yükseltme gayreti ve konjonktüre bağlı ortaya çıkabilen enerji krizleri ile bu durumun farkına varan gelişmiş ülkeler atıkların geri kazanılması ve tekrar üretime kazandırılması için yöntemler geliştirmişlerdir. Aynı fikirler doğrultusunda Avrupa Birliği’ne üye olan ülkeler de atıkların geri kazanılması şartını koymuştur. Türkiye’de de Çevre ve Orman Bakanlığı tarafından çıkartılan yönetmeliklerde belirlenen başlıca bazı atıkların geri kazanılması ile ilgili yasal düzenlemeler tamamlanmıştır, ancak bundan ziyade uygulama problemleri yaşanmaktadır.

Kalkınma aşamasında olan ve ekonomik sıkıntılarla karşılaşan ülkemizin de, doğal kaynaklardan uzun süre ve maksimum derecede faydalanabilmesi için atık israfının terk edilmesi, ekonomik değeri yüksek olan maddeleri geri kazanma ve tekrar yararlanma tekniklerini araştırmamız gerekmektedir.

Kâğıt, plastik, kurşun, bakır, demir, çelik, kauçuk, cam gibi maddelerin geri kazanılması ve tekrar üretime sokulması, doğal kaynaklarımızın tükenmesini engelleyeceği gibi, ülke ihtiyaçları için gerekli olan hurdaya ödenen döviz miktarını önemli derecede azaltacak ve enerji tasarrufuna katkı sağlayacaktır. Tüm bu sayılanlar kadar katı atık miktarında azalmanın çevre kirliliğini büyük ölçüde önlemesi de önemli bir husustur.

- Doğal kaynaklarımız korunmuş olacaktır. Kullanılmış ambalaj gibi değerlendirilebilir atıkların üretimde hammadde kaynağı olarak kullanılması, ana malzemenin sıfırdan kullanılmasını engelleyecek ve doğal kaynak korunduğu için önemli bir tasarruf sağlayacaktır. Doğal kaynaklar, artan dünya nüfusu ve tüketimle birlikte gittikçe azaldığından verimli kullanılması için dikkat edilmelidir.
- Enerjide tasarruf sağlanacaktır. Geri dönüşüm yapılarak üretim yapılması sonucunda, materyallere fiziksel ve kimyasal işlem uygulanma sayısı, normal üretim yapılırken uygulanan işlemlere oranla daha az olduğundan, geri dönüşüm yöntemiyle malzeme üretilmesinde enerji tasarrufu sağlanacaktır. Atığın geri kazandırılması yoluyla tasarruf

edilen enerji miktarı atık türü ve bileşimine bağlı olarak değişmektedir. Örneğin, bir alüminyum kutu geri dönüştürüldüğünde %90, bir kâğıt geri dönüştürüldüğünde %60 enerji tasarrufu sağlanmaktadır.

- Atık miktarı azalacaktır. Geri dönüşüm mekanizmasıyla çöpe daha az atık gider ve çöpün daha az yer kaplaması ve daha az enerji gerektirmesiyle atıkların bir yerden başka bir yere taşınması ve korunması kolaylaşmaktadır.
- Atığın geri kazandırılması ekonomiye katkı sağlayacaktır. Atıkların geri kazandırılması ekonomiye hammadde girdisi sağlamakta ve geri dönüşüme sokulan malzemelerin sağlam, uzun ömürlü ve daha ekonomik olması nedeniyle hane ekonomisine ve makro düzeyde ülke ekonomisine katkı sağlayacaktır.
- Atığın geri kazandırılması çevrenin korunmasına katkıda bulunacaktır. Çöpler her zaman doğa ve sağlık için zararlı olduğundan, sürdürülebilir atık yönetimi ve kontrollü olarak atığın bertaraf edilmesi çevrenin kirlenmesini önleyecektir. Ağaç kesiminin azaltılması, boş yere kazılmayan toprakların artması, madencilikğin sebep olduğu çevre kirliliği doğanın zarar görmesini azaltacaktır. Örneğin; bir ton kâğıdın geri dönüştürülerek kâğıt hamuruna katılması 4 ton odunun yani yetişmesi 12 sene süren 20 ağacın kesilmesi önlenmiş olacaktır.

Ampirik Literatür Özeti

Bu kısımda geri kazandırmaya yönelik yapılmış olan çalışmaların özeti verilmektedir. Burada kişilerin geri dönüşüm bilincine ve algısına sahip olup olmadığı görülmek istenmiştir.

Yazar	Çalışmanın Yapıldığı Yer	Anketin Yapıldığı Kişiler/Grup/Alan	Yöntem	Geri Dönüşüm Bilinci Tespiti
(Sevim ve Ağatekin, 1950)	Türkiye-Eskişehir ve Bilecik	Hindistan'da Şandigar Kaya Bahçesinde yapılan bir çalışma	-	-
(Hanay ve Koçer, 2006)	Türkiye-Elazığ	Elazığ kentindeki farklı sosyoekonomik seviyeye sahip bölgelerde yapılan bir çalışma	Pilot Ölçek	Geri dönüşüm oranı: ortalama % 6.65 En yüksek % 8.85 en düşük % 4.25
(Şen ve Kesioğlu, 2007)	Türkiye-Bursa	Bursa'nın Mustafakemalpaşa ilçesinde dört mevsim boyunca yüksek, orta ve düşük gelirli hane halkına yapılan bir çalışma	Anket	Geri kazanım oranı: 22%

(Aksoy, 2007)	Türkiye-Eskişehir	Hibrid sistemi üzerine bir çalışma	Sayısal Örnek	Kullanılan bu sistem girdi miktarı üzerinde önemli katkı yapmaktadır.
(Tayyar, 2010)	Türkiye-Uşak	PET şişelerin geri dönüşümü teknolojisi ve uygulamaları üzerine bir çalışma	Literatür Çalışması	Pet şişelerin kullanım alanı hızla artmaktadır.
(Telli, Özdiş ve Babaarslan, 2012)	Türkiye-Adana ve İzmir	Türkiye'deki PET talaş ve bu talaşlardan lif üreten işletmelerimiz üzerine bir çalışma	Yenilik ve Strateji Tavsiyeleri	-
(Koca ve Sinan, 2012)	Türkiye-Ankara	505 tane çalışan kadın üzerinde yapılan bir çalışma	Anket	Kadınlar geri dönüşüm gibi ekolojik yaklaşımlarda yeterince bilgi sahibi değildir ve gerekli organizasyonel desteği alamamaktadırlar.
(Ahrabi, Bilici ve Bilgesü, 2012)	Türkiye-Ankara	Kompozit malzeme üretilmesi üzerine yapılan bir çalışma	Parametrik İnceleme	-
(Yaman, 2012)	Türkiye-Karabük	İş yerlerinde veya evde üretilen bitkisel atıklar üzerine bir çalışma	Saha Çalışması	Son yıllarda oransal olarak artış görülmektedir.
(Enç, Uzun ve Hoşoğlu, 2012)	Türkiye-İstanbul	Altı ilde toplam 36 katılımcı üzerine bir çalışma	Derleme	-
(Bhat ve Patil, 2014)	Hindistan-Pune şehri	Pune şehri sakinleri üzerine bir çalışma	Anket	Tüketici farkındalığının çok iyi olduğu, ancak yüzeysel düzeyde olduğu sonucuna varılmıştır.
(Ohtomo ve Ohnuma, 2014)	Japonya	Bir süpermarkette alışveriş yapan müşteriler üzerine bir çalışma	Saha çalışması	Sesli komut istemi ile yapılan çalışmada hem plastik poşetlerin kullanımı azalmıştır.
(Yin, Gao ve Xu, 2014)	Çin	1035 kişi üzerinde yapılan bir çalışma	Anket	Tüketicilerin yalnızca % 7.9'u mobil telefon santralini kullanmayı kabul etti
(Graham-Rowe, Jessop ve Sparks, 2014)	Birleşik Krallık	15 İngiliz ev eşyası alımcısının düşünce, duygu ve deneyimlerinin nitel bir çalışması	-	Mevcut gıda atığı azaltma girişimlerini engelleyebilecek potansiyel olarak çelişkili kişisel hedefler ortaya çıkmıştır.

(Park, 2014)	Amerika Birleşik Devletleri	ABD'de üretilen kömür külü durumunda teknik, ekonomik, düzenleyici ve davranış kategorilerindeki çeşitli faktörlerin etkisi üzerine bir çalışma	Saha çalışması	Külün tekrar kullanılması davranışsal değişken tarafından belirlenirken, uçucu külün yeniden kullanımı ekonomik ve düzenleyici değişkenler dâhil daha çeşitli faktörler tarafından belirlenmiştir.
(Liu ve Bai, 2014)	Çin	157 firma üzerinde yapılan bir çalışma	Anket	Bir ekonomi geliştirmede firmanın farkındalığı ve fiili davranışı arasında çarpıcı bir “boşluk” olduğu sonucuna varılmıştır.
(Farrelly ve Tucker, 2014)	Yeni Zelanda	-	Saha çalışması	Değer-eylem boşluğu, atık davranışını anlamaya ve değiştirmeye çalışan tamamen niceliksel atık araştırmasında devam etmekle birlikte, eylem araştırması, katılımcıların atık davranışlarını daha ince bir şekilde anlamış ve yararlı olmuştur.
(Topuz, Özbakır Umut ve Nurtanış Velioğlu, 2015)	Türkiye-Bolu	-	Anket	Katılımcıların çevre kirliliği konusundaki doğru sandıkları bilgilerin aslında çevre kirliliğine neden olabileceğinin farkında olmadıkları tespit edilmiştir.
(Gönüllü, Doğan ve Çelik, 2015)	Türkiye-İstanbul	İstanbul'da toplam 944 öğrenci üzerine yapılan bir çalışma	Anket	Öğrencilerin sosyoekonomik düzeyinin azaldıkça geri dönüşüm konusunda bilgi sahibi olma oranlarının azaldığı tespit edilmiştir.

(Harman, 2016)	Türkiye-Samsun	Fen Bilgisi Eğitimi Anabilim Dalı'nda öğrenim gören 315 öğretmen adayı üzerine yapılan bir çalışma	Anket	Çalışmanın uygulandığı öğretmen adaylarının geri dönüşümün anlamı, yapılış amacı gibi konularda farkındalıklarının olmadığı tespit edilmiştir.
(Vural ve Yılmaz, 2016)	Türkiye-Erzurum	Erzurum'da eğitim gören 388 öğrenci üzerine yapılan bir çalışma	Anket	
(Bozdoğan, Zıba ve Dolaz, 2016)	Türkiye-Kahramanmaraş	Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi sınırları içerisinde 4 bölgede yapılan bir çalışma	Anket	-
(Yeşiltepe ve Şeşen, 2016)	Türkiye-İstanbul	Primer, kullan – at piller, sekonder, yeniden şarj edilebilir piller üzerine bir çalışma	Ampirik Çalışma	-
(Zhang, Zhang, Yu ve Ren, 2016)	Çin	Belediye atık sistemi üzerine bir çalışma	Laboratuvar çalışması	Geri dönüşüm tesislerinin erişilebilirliğinin artırılmasının davranışsal maliyetleri düşüreceğini ve insanları bu işlemi yapmaya teşvik ettiğini göstermektedir.
(Fan, Fan, Wang ve Tsai, 2016)	Tayvan	Elektronik atığı öngörmek için sistem dinamikleri kullanan bir bilgisayar geri dönüşüm modeli geliştirilmesi üzerine bir çalışma	Öngörme yöntemi	Elektronik atıkların geri dönüşümü için uygulanabilir politikalar önerilmektedir.
(Wang, Guo ve Wang, 2016)	Çin	7 coğrafi bölge ve 22 şehirdeki Çin sakinleri üzerinde yapılan bir çalışma	Anket	Normlar ve tanıtım, kayıt dışı geri dönüşüm algıları üzerinde olumlu bir etkiye sahiptir.
(Fei, Qu, Wen, Xue ve Zhang, 2016)	Çin	Suzhou kent bölgesindeki gayri resmi geri dönüşüm sisteminde geri dönüşüm yolları, malzeme akışı ve nakit akışları üzerine bir çalışma	Anket	Geri dönüşüm oranı 22% oranında seyretmektedir.

(Salisu Barau, Stringer ve Adamu, 2016)	Nijerya	Sahra Güneyi Afrika'da yaygın olarak konuşulan dillerden birinin yazılı ve sözsüz anlatımlarından örnekler kullanılarak yapılan bu çalışmada, tarımsal peyzajların yönetimi, belediye atıkları, ekosistem hizmetleri, entegre doğal kaynak yönetimi ve biyolojik çeşitlilik kaybı üzerine bir çalışma	Saha çalışması	Çevre etiğinin önemi vurgulanmaktadır.
(Ragaert, Delva ve Van Geem, 2017)	Belçika	Polimerlerin geri dönüştürülmesi üzerine bir çalışma	Endüstriyel çalışma	Geri dönüşüm stratejilerine ilişkin temel zorlukları tartışılmaktadır ve bunlar ilgili polimer bilimine dayandırılmaktadır ve böylece uygulanan bir akademik açı da sağlanmaktadır.
(Feng, Govindan ve Li, 2017)	Çin	Geri dönüşümlü satıcının bir Stackelberg oyun lideri olarak görev yaptığı ve geri dönüşümcünün takipçisi olduğu çiftli geri dönüşüm kanallı, iki kademeli bir ters tedarik zinciri üzerine bir çalışma	-	Çiftli geri dönüşüm kanalının daima tekli kanaldaki karşılık gelen kısımları geri dönüştürülebilen satıcılardan ve sistem perspektiflerinden daha iyi performans gösterdiğini ortaya çıkarmaktadır.
(Echegaray ve Hansstein, 2017)	Brezilya	Brezilya'nın büyük metropol bölgelerinde tüketici niyet ve davranışlarının elektronik atık geri dönüşümü üzerine bir çalışma	Anket	Ankete katılanların çoğunluğunun elektronik aletleri geri kazanma konusunda olumlu niyetleri olduğu görülmektedir.
(Abd'Razack, Medayese, Shaibu ve Adeleye, 2017)	Nijerya	Nijerya'nın kuzeybatısındaki Kaduna metropolündeki 500 hanenin algılayışları değerlendirilmektedir.	Anket ve Betimsel İstatistik Yöntemi	Geri dönüşüm konusundaki dört algı unsurunun kentteki ailelere fayda sağladığını gösterilmektedir: Çevre Koruma, Kaynaklar ve Maliyet Koruma, Parasal Ödül ve Çevre Bilinci.

(Choi, 2017)	Güney Kore	Halı geri dönüşümü üzerine bir çalışma	Endüstriyel çalışma	Enerji tasarrufunun faydalarını ve sera gazı emisyonlarının geri dönüşüm sistemlerine göre önemli ölçüde farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Çevresel faydaların büyük bir kısmı, dikey olarak entegre sistemin naylon 6'ya geri kazanma sürecindeki enerji tasarrufuna atfedilmektedir.
--------------	------------	--	---------------------	---

Sakarya Üniversitesi Öğrencileri Geri Dönüşüm Bilinci Araştırma Bulguları ve Değerlendirilmesi

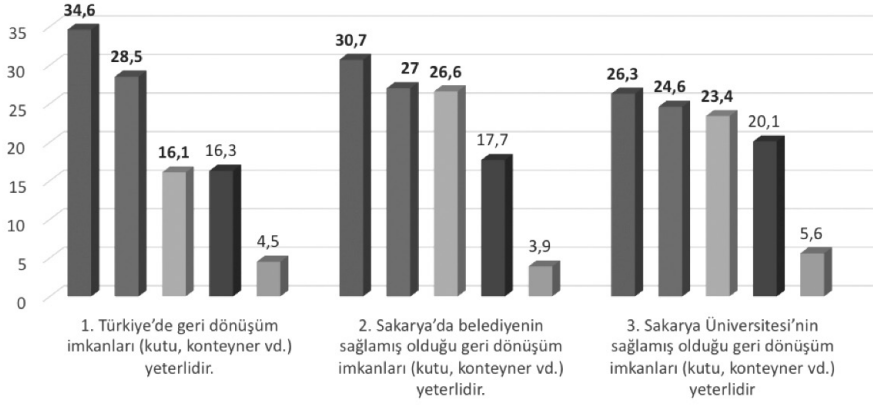
Demografik Göstergeler

Çalışmanın bu kısmında Sakarya Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde okuyan ve ankete katılan öğrencilere ilişkin cinsiyet, yaş, okudukları bölümler sunulmaktadır.

Tablo 1
Demografik Göstergeler

SEÇENEKLER	ÖZELLİKLER	YÜZDE(%)
CİNSİYET	KADIN	57,5
	ERKEK	42,5
	TOPLAM	100,0
YAŞ	24-18	95,5
	34-25	4,5
	TOPLAM	100,0
BÖLÜM	ÇALIŞMA EKONOMİSİ	16,1
	FİNANSAL EKONOMETRİ	5,1
	İKTİSAT	20,3
	SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ	10,7
	MALİYE	27,3
	ULUSLARARASI İLİŞKİLER	20,6
	TOPLAM	100,0

Geri Dönüşümün Yeterliliği İle İlgili Bulgular

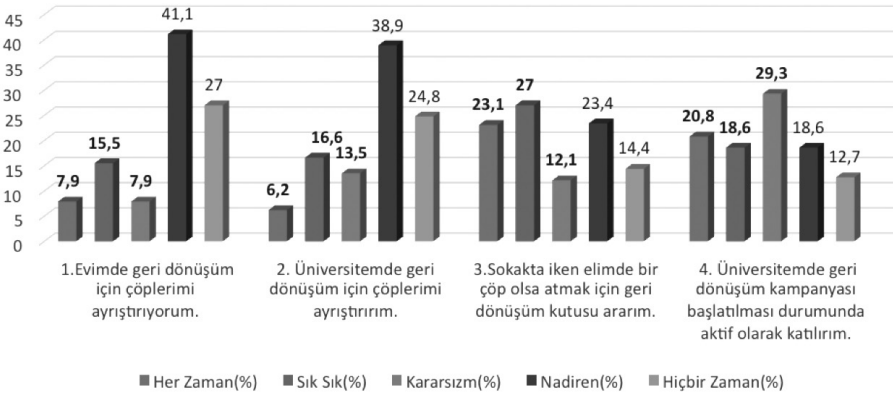


■ Kesinlikle Katılmıyorum(%) ■ Kısmen Katılmıyorum(%) ■ Kararsızım(%) ■ Kısmen katılıyorum(%) ■ Tamamen Katılıyorum(%)

Grafik 1:

Katılımcılara Türkiye’de, Sakarya Belediyesi’nde ve Sakarya Üniversitesi’nde geri dönüşüm imkânlarının yeterliliği konusunda soru sorulduğunda bu üç kategori olarak baz alındığının yeterli olmadığı görülmektedir.

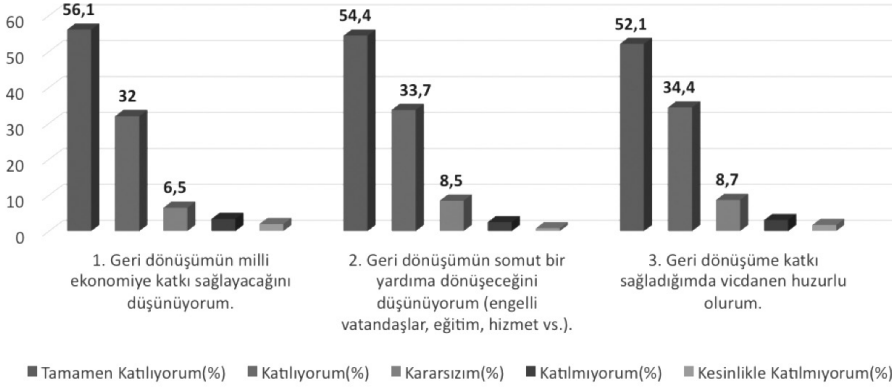
Geri Dönüşüm Algısı İle İlgili Bulgular



Grafik 2:

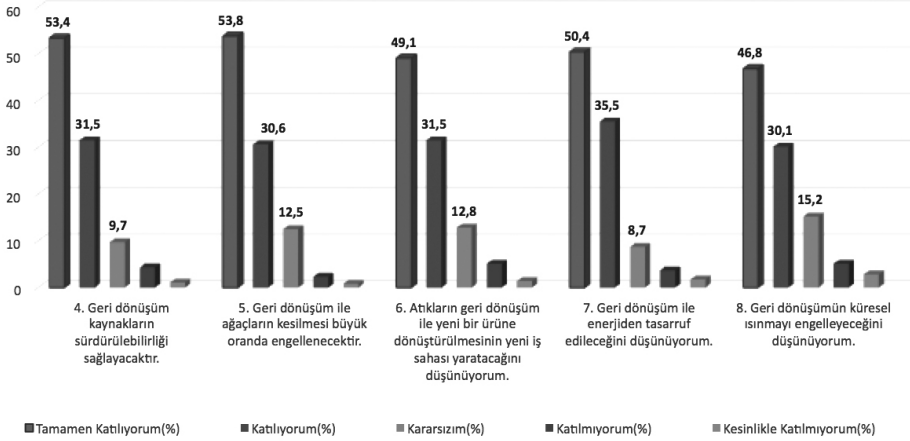
Katılımcılara geri dönüşüm için çöplerini ayrıştırıp ayrıştırmadıkları ve üniversitede kampanya başlatılması durumunda aktif olarak katılıp katılmayacakları sorulduğunda ayrıştırma ve kampanyaya katılım oranının düşük olduğu görülmektedir.

Geri Dönüşüm Yapmaya Yöneltebilecek Nedenlerle İlgili Bulgular



Grafik 3: Sizi daha fazla geri dönüşüm yapmaya yöneltebilecek nedenler neler olabilir?

Katılımcılara onları daha fazla geri dönüşüm yapmaya itecek nedenler sorulduğunda geri dönüşümün milli ekonomiye katkı sağlayacağını düşünenlerin oranı %56.1, somut bir yardıma dönüşeceğini düşünenler %54.4, geri dönüşüme katkı sağladığında vicdanen huzurlu olacağını söyleyenlerin oranı %52.1 olarak saptanmıştır.

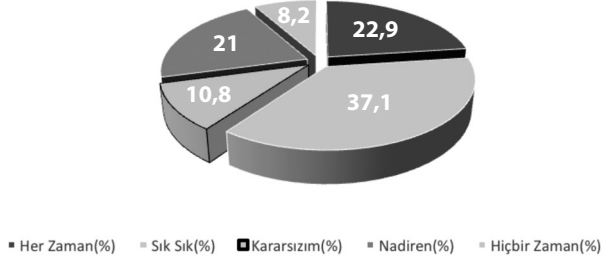


Grafik 4: Sizi daha fazla geri dönüşüm yapmaya yöneltebilecek nedenler neler olabilir?

Katılımcılara onları daha fazla geri dönüşüm yapmaya itecek nedenler sorulduğunda geri dönüşüm kaynaklarının sürdürülebilirliğini sağlayacağını söyleyenlerin oranı %53.4, geri dönüşüm ile ağaçların kesilmesinin büyük oranda engelleneceğini söyleyenlerin oranı %53.8, atıkların geri dönüşüm ile yeni bir ürüne dönüştürülmesinin yeni iş sahaları yaratacağını düşünenlerin oranı %49.1, geri dönüşüm ile enerjiden tasarruf edileceğini düşünenlerin oranı %50.4, geri dönüşümün küresel ısınmayı engelleyeceğini düşünenlerin oranı %46.8 olarak saptanmıştır.

Çeşitli Atık Türlerinin Geri Dönüşüme Kazandırılması İle İlgili Bulgular

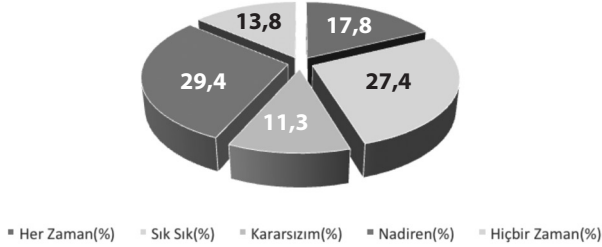
1. Kağıt/Karton atık



Grafik 5: Kâğıt/karton atığı hangi sıklıkla geri dönüşüme kazandırıyorsunuz?

Katılımcılara kâğıt ve karton atığı hangi sıklıkla ayrıştırdıkları sorulduğunda %60'lık kesimin ayrıştırdığı, %29.2'lik kesimin ayrıştırmadığı %10.8'lik kesimin de kararsız kaldığı görülmektedir.

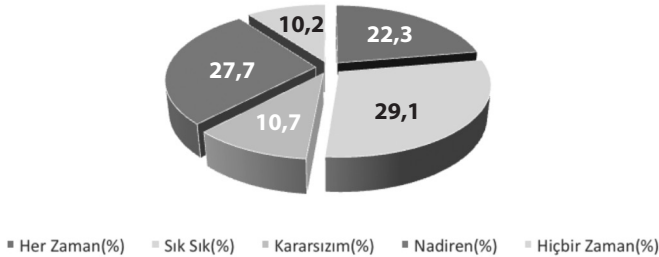
2. Cam Atık



Grafik 6: Cam atığı hangi sıklıkla geri dönüşüme kazandırıyorsunuz?

Katılımcılara cam atığı hangi sıklıkla ayrıştırdıkları sorulduğunda %45.2'lik kesimin ayrıştırdığı, %43.2'lik kesimin ayrıştırmadığı %11.3'lük kesimin de kararsız kaldığı görülmektedir.

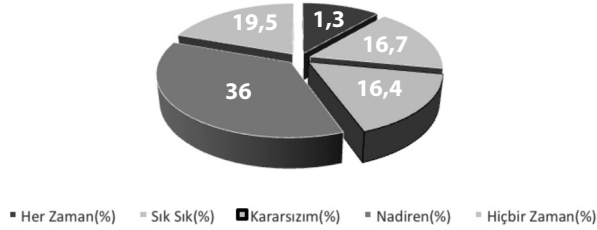
3. Plastik atık (pet şişe, plastik poşet, şampuan/deterjan kutuları, yoğurt kapları vb.)



Grafik 7: Plastik atığı hangi sıklıkla geri dönüşüme kazandırıyorsunuz?

Katılımcılara plastik atığı hangi sıklıkla ayrıştırdıkları sorulduğunda %51.4'lük kesimin ayrıştırdığı, %37.9'luk kesimin ayrıştırmadığı %10.7'lik kesimin de kararsız kaldığı görülmektedir.

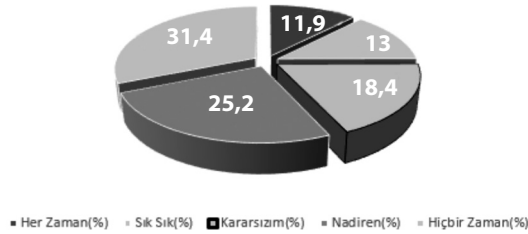
4. Metal atık (salça, yağ tenekeleri, konserve kutusu, tava, tencere vb.)



Grafik 8: Metal atığı hangi sıklıkla geri dönüşüme kazandırıyorsunuz?

Katılımcılara metal atığı hangi sıklıkla ayrıştırdıkları sorulduğunda %28'lik kesimin ayrıştırdığı, %55.5'lik kesimin ayrıştırmadığı %16.4'lük kesimin de kararsız kaldığı görülmektedir.

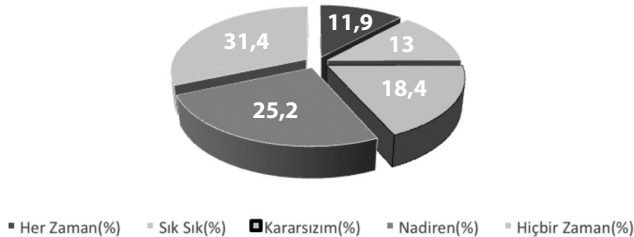
5. Alüminyum atık (kutu kola, alüminyum diğer mlz.)



Grafik 9: Alüminyum atığı hangi sıklıkla geri dönüşüme kazandırıyorsunuz?

Katılımcılara alüminyum atığı hangi sıklıkla ayrıştırdıkları sorulduğunda %24.9'luk kesimin ayrıştırdığı, %56.6'lık kesimin ayrıştırmadığı %18.4'lük kesimin de kararsız kaldığı görülmektedir.

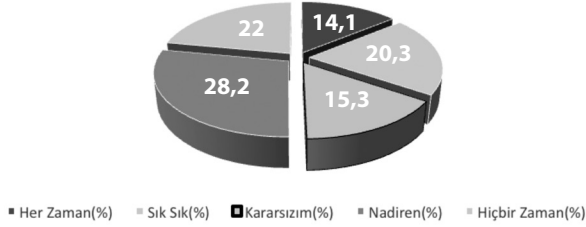
6. Pil (kalem pil, batarya vb.)



Grafik10: Pil atığı hangi sıklıkla geri dönüşüme kazandırıyorsunuz?

Katılımcılara pil atığı hangi sıklıkla ayrıştırdıkları sorulduğunda %24.9'luk kesimin ayrıştırdığı, %56.6'lık kesimin ayrıştırmadığı %18.4'lük kesimin de kararsız kaldığı görülmektedir.

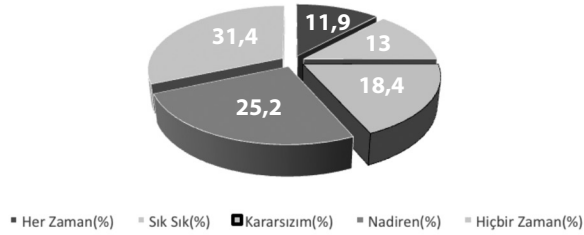
7. Elektronik atık (buzdolabı, çamaşır makinası, TV, bilgisayar, telefon, fotokopi makinası, kablo vb.)



Grafik 11: Elektronik atığı hangi sıklıkla geri dönüşüme kazandırıyorsunuz?

Katılımcılara elektronik atığı hangi sıklıkla ayrıştırdıkları sorulduğunda %34.4'lük kesimin ayrıştırdığı, %50.2'lik kesimin ayrıştırmadığı %15.3'lük kesimin de kararsız kaldığı görülmektedir.

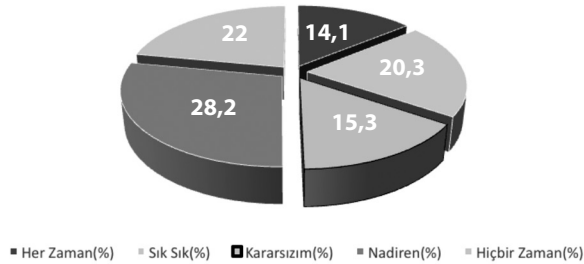
8. Kompost atık (çay, meyve, sebze vb.)



Grafik 12: Kompost atığı hangi sıklıkla geri dönüşüme kazandırıyorsunuz?

Katılımcılara kompost atığı hangi sıklıkla ayrıştırdıkları sorulduğunda %24.9'luk kesimin ayrıştırdığı, %56.6'lık kesimin ayrıştırmadığı %18.4'lük kesimin de kararsız kaldığı görülmektedir.

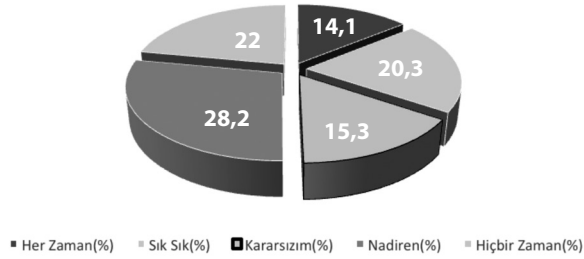
9. Kompozit atık (meyve suyu kutusu, süt kutusu vb.)



Grafik 13: Kompozit atığı hangi sıklıkla geri dönüşüme kazandırıyorsunuz?

Katılımcılara kompozit atığı hangi sıklıkla ayrıştırdıkları sorulduğunda %34.4'lük kesimin ayrıştırdığı, %50.2'lik kesimin ayrıştırmadığı %15.3'lük kesimin de kararsız kaldığı görülmektedir.

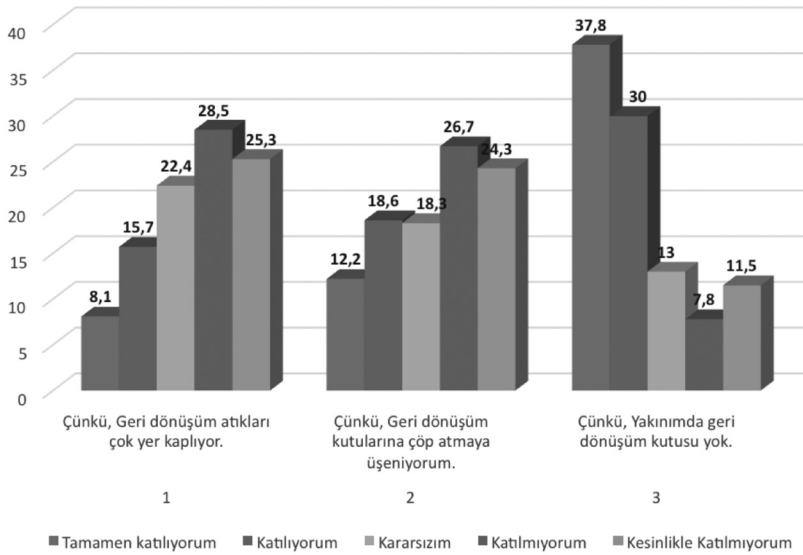
10. Tekstil ürünleri (kıyafet, çanta, kumaş ev eşyaları vb.)



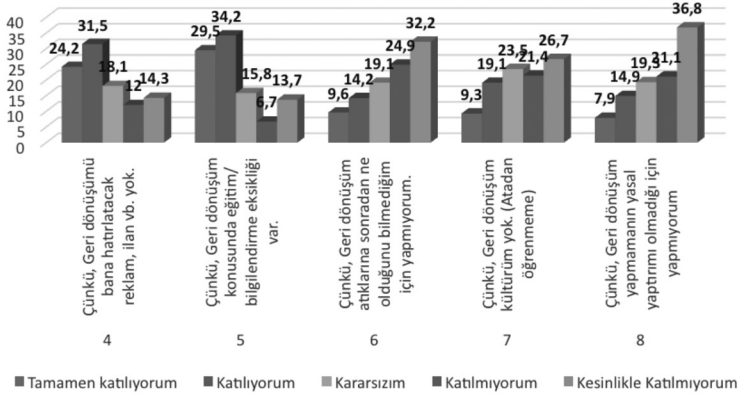
Grafik 14: Tekstil ürün atığını hangi sıklıkla geri dönüşüme kazandırıyorsunuz?

Katılımcılara tekstil ürünü atığını hangi sıklıkla ayrıştırdıkları sorulduğunda %34,4'lük kesimin ayrıştırdığı, %50,2'lik kesimin ayrıştırmadığı %10,8'lik kesimin de kararsız kaldığı görülmektedir.

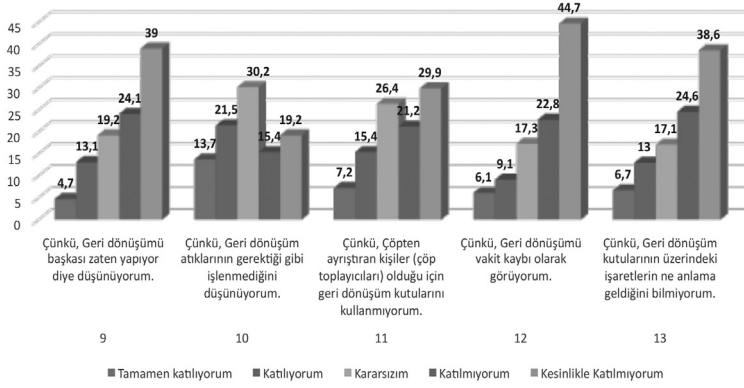
Geri Dönüşüm İçin Ayrıştırma Yapılmamasının (ya da Yeteri Kadar Yapılmamasının) Nedenleri İle İlgili Bulgular



Grafik 15: Geri dönüşüm için ayrıştırma yapmıyorsanız (ya da yeteri kadar yapmıyorsanız) nedenleri nelerdir?



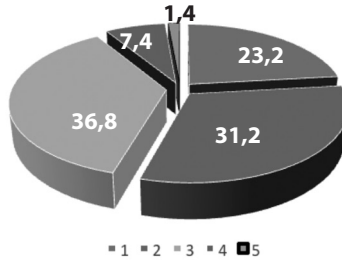
Grafik 16: Geri dönüşüm için ayrıştırma yapmıyorsanız (ya da yeteri kadar yapmıyorsanız) nedenleri nelerdir?



Grafik 17: Geri dönüşüm için ayrıştırma yapmıyorsanız (ya da yeteri kadar yapmıyorsanız) nedenleri nelerdir?

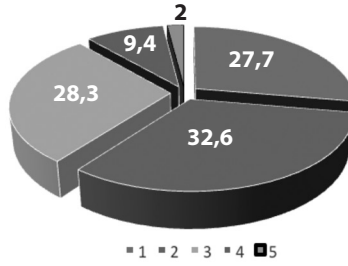
Geri Dönüşüm Konusunda Verilen Puanlar İle İlgili Bulgular

1. Gözlemlerinize ve bilginize göre geri dönüşüm bilinci konusunda Türkiye'ye kaç puan verirdiniz?



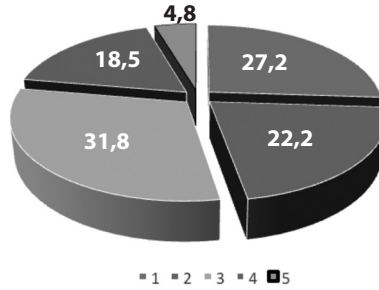
Grafik 18:

2. Gözlemlerinize ve bilginize göre geri dönüşüm bilinci konusunda Sakarya'ya kaç puan verirdiniz?



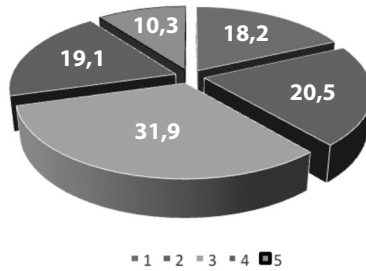
Grafik19:

3. Gözlemlerinize ve bilginize göre geri dönüşüm bilinci konusunda Üniversitenize kaç puan verirdiniz?



Grafik20:

4. Gözlemlerinize ve bilginize göre geri dönüşüm bilinci konusunda Kendinize kaç puan verirdiniz?



Grafik 21:

Sonuç

Üniversite öğrencilerinin geri dönüşüm bilincinin olup olmadığını araştırmak amacıyla Sakarya Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi özelinde yapılan bu çalışmada aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır;

Sakarya Üniversitesi öğrencileri geri dönüşüm atıklarının çok yer kapladığını düşünmektedir hipotezi doğrulanmamaktadır. %53.8'lik kesim buna katılmadığını ifade etmiştir.

Sakarya Üniversitesi öğrencileri geri dönüşüm kutularına çöp atmaya üşenmektedir hipotezi kısmen doğrulanmaktadır. %50'lik kesim çöp atmaya üşenmediğini söylemiştir.

Sakarya Üniversitesi öğrencilerinin yakınında geri dönüşüm kutusu yoktur hipotezi doğrulanmaktadır. %67.8'lik kesim yakınında geri dönüşüm kutusu olmadığını söylemiştir.

Sakarya Üniversitesi öğrencilerine geri dönüşümü hatırlatacak reklam, ilan vb. yoktur hipotezi doğrulanmaktadır. %55.7'lik kesim geri dönüşümü hatırlatacak reklam, ilan vb. olmadığını söylemiştir.

Sakarya Üniversitesi öğrencilerinin geri dönüşüm konusunda eğitim/bilgilendirme eksikliği vardır hipotezi doğrulanmaktadır. %63.7'lik kesim eğitim/bilgilendirme eksikliğinin olduğunu söylemiştir.

Sakarya Üniversitesi öğrencileri geri dönüşüm atıklarına sonradan ne olduğunu bilmediği için geri dönüşüm yapmamaktadır hipotezi doğrulanmamaktadır. %57.1'lik kesim geri dönüşüm atıklarına sonradan ne olduğunu bildiğini iddia etmektedir.

Sakarya Üniversitesi öğrencilerinde geri dönüşüm kültürü yoktur hipotezi doğrulanmaktadır. %48.1'lik kesim geri dönüşüm kültürünün olmadığını, %23.5'lik kesimin de kararsız olduğu görülmektedir.

Sakarya Üniversitesi öğrencileri geri dönüşümle ilgili yasal yaptırım olmadığı için ayrıştırma yapmamaktadır hipotezi doğrulanmaktadır. %57.9'luk kesim yasal yaptırım olmadığı için geri dönüşüm yapmadığını söylemiştir.

Sakarya Üniversitesi öğrencileri zaten başkası yapıyor düşüncesiyle ayrıştırma yapmamaktadır hipotezi doğrulanmaktadır. %63.1'lik kesim zaten başkası yapıyor düşünceyle geri dönüşüm yapmamaktadır.

Sakarya Üniversitesi öğrencileri geri dönüşüm atıklarının gerektiği gibi işlenmediğini düşünmektedir hipotezi kısmen doğrulanmaktadır. %34.6'lık kesim buna katıldığını söylerken %30.2'lik kesim kararsız kaldığını söylemiştir.

Sakarya Üniversitesi öğrencileri çöpten ayırtıran kişiler olduğu için geri dönüşüm kutularını kullanmamaktadır hipotezi doğrulanmaktadır. %51.1'lik kesim çöpten ayırtıran vardır düşüncesiyle geri dönüşüm kutularını kullanmamaktadır.

Sakarya Üniversitesi öğrencileri geri dönüşümü vakit kaybı olarak görmektedir hipotezi doğrulanmaktadır. %67.5'lik kesim geri dönüşümü vakit kaybı olarak görmektedir.

Sakarya Üniversitesi öğrencileri geri dönüşüm kutuları üzerindeki işaretlerin ne anlama geldiğini bilmemektedir hipotezi doğrulanmaktadır. %63.2'lik kesim geri dönüşüm kutuları üzerindeki işaretlerin ne anlama geldiğini bilmediğini söylemektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde Sakarya Üniversitesi öğrencilerinin geri dönüşüm bilincinin belli alanlarda olduğu ancak birçok alanda geri dönüşüm bilincine sahip olmadığı ve uygulamada geri dönüşümü minimum seviyede kullandığı görülmektedir

Bir çalışmanın sınırlılıkları, aynı zamanda, gelecekte yapılacak çalışmalar için bir motivasyon teşkil edebilir.

Anket

Sakarya Üniversitesi Öğrencilerinin Geri Dönüşüm Algısı Ve Geri Dönüşüm Bilinci Üzerine Bir Araştırma

Saygıdeğer Katılımcı; Bu anket, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Ekonomisi ve Finansı bölümü yüksek lisans programında yürütülmekte olan Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri dersine veri toplamak amacıyla hazırlanmıştır. Bu anket kapsamında verilen cevaplardan elde edilen araştırma sonuçları tamamen bilimsel amaçla kullanılacaktır. Göstereceğiniz ilgi ve duyarlılığa şimdiden teşekkür ederim.

Öznur AK (İslam Ekonomi ve Finansı YL Öğrencisi)

S1. Cinsiyetiniz? () Kadın () Erkek

S2. Yaşınız? () 18-24 () 25-34 () 35-44 () 45-54 () 55-64 () 65 ve üzeri

S3. Okuduğunuz Fakülte?

(1) SBF	(2) Mühendislik Fakültesi	(3) Teknoloji Fakültesi	(4) Tıp Fakültesi
(5) İşletme Fakültesi	(6) Fen Edebiyat Fakültesi	(7) BESYO	(8) Eğitim Fakültesi
(9) Hukuk Fakültesi	(10) Teknik Eğitim Fakültesi	(11) Sağlık YO	(12) İletişim Fakültesi
(13) Devlet Konservatuvarı	(14) İlahiyat Fakültesi	(15) Bilişim Fakültesi	(16) Diğer.....

S4. Okuduğunuz Bölüm?

S5. Okuduğunuz sınıf? () 1 () 2 () 3 () 4 () Lisansüstü

S6. Öğrenim Türünüz? () 1. Öğretim () 2. Öğretim

Tabloda yer alan ifadelere katılma derecenizi belirtiniz.	Kesinlikle Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Ne Katılıyorum Ne Katılmıyorum	Kısmen Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum
1. Türkiye’de geri dönüşüm imkanları (kutu, konteyner vd.) yeterlidir.					
2. Sakarya’da belediyenin sağlamış olduğu geri dönüşüm imkanları (kutu, konteyner vd.) yeterlidir.					
3. Sakarya Üniversitesi’nin sağlamış olduğu geri dönüşüm imkanları (kutu, konteyner vd.) yeterlidir.					

Tabloda yer alan ifadelere katılma derecenizi belirtiniz.	Her Zaman	Sık sık	Kararsızım	Nadiren	Hiçbir zaman
1. Evimde geri dönüşüm için çöplerimi ayırıyorum. .					
2. Üniversitemde geri dönüşüm için çöplerimi ayırıyorum.					
3. Sokakta iken elimde bir çöp olsa atmak için geri dönüşüm kutusu ararım.					
4. Üniversitemde geri dönüşüm kampanyası başlatılması durumunda aktif olarak katılırım.					

Sizi daha fazla geri dönüşüm yapmaya yönleltebilecek nedenler neler olabilir?	Tamamen katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle katılmıyorum
1 Geri dönüşümün milli ekonomiye katkı sağlayacağını düşünüyorum.					
2 Geri dönüşümün somut bir yardıma dönüşeceğini düşünüyorum (engelli vatandaşlar, eğitim, hizmet vs.).					
3 Geri dönüşüme katkı sağladığımda vicdanen huzurlu olurum.					
4 Geri dönüşüm kaynakların sürdürülebilirliği sağlayacaktır.					
5 Geri dönüşüm ile ağaçların kesilmesi büyük oranda engellenecektir.					
6 Atıkların geri dönüşüm ile yeni bir ürüne dönüştürülmesinin yeni iş sahası yaratacağını düşünüyorum.					
7 Geri dönüşüm ile enerjiden tasarruf edileceğini düşünüyorum.					
8 Geri dönüşümün küresel ısınmayı engelleyeceğini düşünüyorum.					

Aşağıdaki atık türlerinden hangilerini geri dönüşüme kazandırıyorsunuz?	Her Zaman	Sık sık	Kararsızım	Nadiren	Hiçbir zaman
1. Kağıt/Karton atık					
2. Cam atık					
3. Plastik atık (pet şişe, plastik poşet, şampuan/deterjan kutuları, yoğurt kapları vb.)					
4. Metal atık (salça, yağ tenekeleri, konserve kutusu, tava, tencere vb.)					
5. Alüminyum atık (kutu kola, alüminyum diğer mlz.)					
6. Pil (kalem pil, batarya vb.)					
7. Elektronik atık (buzdolabı, çamaşır makinası, TV, bilgisayar, telefon, fotokopi makinası, kablo vb.)					
8. Kompost atık (çay, meyve, sebze vb.)					
9. Kompozit atık (meyve suyu kutusu, süt kutusu vb.)					
10. Tekstil ürünleri (kıyafet, çanta, kumaş ev eşyaları vb.)					

Geri dönüşüm için ayrıştırma yapmıyorsanız (ya da yeteri kadar yapmıyorsanız) nedenleri nelerdir?	Tamamen katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum
1 Çünkü, Geri dönüşüm atıkları çok yer kaplıyor.					
2 Çünkü, Geri dönüşüm kutularına çöp atmaya üşeniyorum.					
3 Çünkü, Yakınımda geri dönüşüm kutusu yok.					
4 Çünkü, Geri dönüşümü bana hatırlatacak reklam, ilan vb. yok.					
5 Çünkü, Geri dönüşüm konusunda eğitim/bilgilendirme eksikliği var.					

6	Çünkü, Geri dönüşüm atıklarına sonradan ne olduğunu bilmediğim için yapmıyorum.					
7	Çünkü, Geri dönüşüm kültürüm yok. (Atadan öğrenmeme)					
8	Çünkü, Geri dönüşüm yapmamanın yasal yaptırımı olmadığı için yapmıyorum					
9	Çünkü, Geri dönüşümü başkası zaten yapıyor diye düşünüyorum.					
10	Çünkü, Geri dönüşüm atıklarının gerektiği gibi işlenmediğini düşünüyorum.					
11	Çünkü, Çöpten ayırtıran kişiler (çöp toplayıcıları) olduğu için geri dönüşüm kutularını kullanmıyorum.					
12	Çünkü, Geri dönüşümü vakit kaybı olarak görüyorum.					
13	Çünkü, Geri dönüşüm kutularının üzerindeki işaretlerin ne anlama geldiğini bilmiyorum.					

Geri dönüşüm bilinci konusunda kendinize puan verseniz kaç puan verirdiniz? (1=en düşük,5=en yüksek)		Puanınız				
		1	2	3	4	5
1	Gözlemlerinize ve bilginize göre geri dönüşüm bilinci konusunda Türkiye'ye kaç puan verirdiniz?					
2	Gözlemlerinize ve bilginize göre geri dönüşüm bilinci konusunda Sakarya'ya kaç puan verirdiniz?					
3	Gözlemlerinize ve bilginize göre geri dönüşüm bilinci konusunda Üniversitenize kaç puan verirdiniz?					
4	Gözlemlerinize ve bilginize göre geri dönüşüm bilinci konusunda Kendinize kaç puan verirdiniz?					

Katılımınız için Teşekkürler....

Kaynakça

- Abd'Razack, N. T. A., Medayese, S. O., Shaibu, S. I. ve Adeleye, B. M. (2017). Habits and benefits of recycling solid waste among households in Kaduna, North West Nigeria. *Sustainable Cities and Society*, 28, 297–306. doi:10.1016/j.scs.2016.10.004
- Ahrabi, A. Z., Bilici, İ. ve Bilgesü, A. Y. (2012). Pet atıkları kullanılarak kompozit malzeme üretiminin araştırılması. *Gazi Üniversitesi Müh. Mim. Fak. Der.*, 27(3), 467–471.
- Aksoy, H. K. (2007). Yeniden üretim sistemlerinde en iyi geri dönüşüm ve Atık politikalarının belirlenmesi. *Eskişehir Osman-gazi Üniversitesi Müh. Mim. Fak. Dergisi*, (2).
- Altınışik, T. (2014). Ulusal geri dönüşüm. *Bilim, Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı*.
- Armağan, B., Demir, İ., Demir, Ö. ve Gök, N. (2006). *Katı atıkların ekonomide değerlendirilmesi*. İstanbul: İTO Yayınları.
- Bhat, V. ve Patil, Y. (2014). E-waste consciousness and disposal practices among residents of Pune city. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 133, 491–498. doi:10.1016/j.sbspro.2014.04.216
- Bozdoğan, N. D., Zıba, C. A. ve Dolaz, M. (2016). Kahramanmaraş merkez ilçesi ve bazı mahallelerindeki cam, plastik ve kağıt atık potansiyelinin belirlenmesi. *KSU Mühendislik Bilimleri Dergisi*, 19(3), 68–75.
- Choi, T. (2017). Environmental impact of voluntary extended producer responsibility: The case of carpet recycling. *Resources, Conservation and Recycling*, 127(May), 76–84. doi:10.1016/j.resconrec.2017.08.020
- Echegaray, F. ve Hansstein, F. V. (2017). Assessing the intention-behavior gap in electronic waste recycling: the case of Brazil. *Journal of Cleaner Production*, 142, 180–190. doi:10.1016/j.jclepro.2016.05.064
- Enç, V., Uzun, S. E. ve Hoşoğlu, F. (2012). Atık kompozit içecek kartonları geri dönüşüm yöntemleri. *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 1(4), 345–359. doi:10.7596/taksad
- Fan, C., Fan, S. K. S., Wang, C. S. ve Tsai, W. P. (2016). Modeling computer recycling in Taiwan using system dynamics. *Resources, Conservation and Recycling*, 128, 167–175. doi:10.1016/j.resconrec.2016.09.006
- Farrelly, T. ve Tucker, C. (2014). Action research and residential waste minimisation in Palmerston North, New Zealand. *Resources, Conservation and Recycling*, 91, 11–26. doi:10.1016/j.resconrec.2014.07.003
- Fei, F., Qu, L., Wen, Z., Xue, Y. ve Zhang, H. (2016). How to integrate the informal recycling system into municipal solid waste management in developing countries: Based on a China's case in Suzhou urban area. *Resources, Conservation and Recycling*, 110, 74–86. doi:10.1016/j.resconrec.2016.03.019
- Feng, L., Govindan, K. ve Li, C. (2017). Strategic planning: Design and coordination for dual-recycling channel reverse supply chain considering consumer behavior. *European Journal of Operational Research*, 260(2), 601–612. doi:10.1016/j.ejor.2016.12.050
- Geri dönüşüm nedir? (2018). Erişim tarihi: 25 Ocak 2018 <http://eryurtplastik.com/geri-donusumun-faydalari/geri-donusum/geri-donusum-nedir/>
- Gönüllü, M. T., Doğan, S. ve Çelik, Z. (2015). Zararlı ambalaj atıkları hakkında farkındalığı (İstanbul örneği). *Milli Eğitim*, (205), 44–63.
- Graham-Rowe, E., Jessop, D. C. ve Sparks, P. (2014). Identifying motivations and barriers to minimising household food waste. *Resources, Conservation and Recycling*, 84, 15–23. doi:10.1016/j.resconrec.2013.12.005
- Hanay, Ö. ve Koçer, N. N. (2006). Elazığ kenti katı atıkları geri kazanım potansiyelinin belirlenmesi. *FÜ Fen ve Müh. Bil. Dergisi*, 18(4), 507–511.
- Harman, G. (2016). Fen bilgisi öğretmen adaylarının geri farkındalıkları. *AlBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 331–353.
- Koca, E. ve Sinan, D. (2012). Kullanılmayan giysilerin değerlendirilmesinde çalışan kadınların ekolojik yaklaşımları. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*.
- Liu, Y. ve Bai, Y. (2014). An exploration of firms' awareness and behavior of developing circular economy: An empirical research in China. *Resources, Conservation and Recycling*, 87, 145–152. doi:10.1016/j.resconrec.2014.04.002
- Ohtomo, S. ve Ohnuma, S. (2014). Psychological interventional approach for reduce resource consumption: Reducing plastic bag usage at supermarkets. *Resources, Conservation and Recycling*, 84, 57–65. doi:10.1016/j.resconrec.2013.12.014
- Park, J. Y. (2014). Assessing determinants of industrial waste reuse: The case of coal ash in the United States. *Resources, Con-*

servation and Recycling, 92, 116–127. doi:10.1016/j.resconrec.2014.09.004

Ragaert, K., Delva, L. ve Van Geem, K. (2017). Mechanical and chemical recycling of solid plastic waste. *Waste Management*, 69, 24–58. doi:10.1016/j.wasman.2017.07.044

Salisu Barau, A., Stringer, L. C. ve Adamu, A. U. (2016). Environmental ethics and future oriented transformation to sustainability in Sub-Saharan Africa. *Journal of Cleaner Production*, 135, 1539–1547. doi:10.1016/j.jclepro.2016.03.053

Sevim, S. ve Ağatekn, E. (1950). Kamusal alanda atık seramiklerin kullanımına bir örnek : Şandigar Kaya bahçesi Hindistan. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 92–107.

Şen, M. ve Kestioğlu, K. (2007). Kırsal belediyelerde evsel katı atıkların geri kazanımı ve ekonomik analizi: Mustafakemalpaşa ilçesi/Bursa örneği. *Uludağ Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi*, (1998), 45–51.

Tayyar, A. E. (2010). Geri kazanılmış petin kullanımı. *Pamukkale Üniversitesi Mühendislik Bilimleri Dergisi*, 53–62.

Telli, A., Özdi, N. ve Babaarslan, O. (2012). PET şişe atıklarının tekstil endüstrisinde değerlendirilmesi ve sürdürülebilirliğe katkısı. *Tekstil ve Mühendis*, 19(86), 49–55. doi:10.7216/130075992012198607

Topuz, Y. V., Özbakır Umut, M. ve Nurtanış Velioğlu, M. (2015). Çöpten geri dönüşüme giden yolda sürdürülebilir tüketiciler. *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*.

Vural, H. ve Yılmaz, S. (2016). Ortaokul öğrencilerinin çevre ve doğa ile ilgili konularda bilgi ve davranış düzeylerinin belirlenmesi ; Erzurum ili örneği determining the knowledge and level of attitudes of the secondary school students to environment and nature; A case of Erzurum. *Iğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 6(1), 107–115.

Wang, Z., Guo, D. ve Wang, X. (2016). Determinants of residents' e-waste recycling behaviour intentions: Evidence from China. *Journal of Cleaner Production*, 137(February 2009), 850–860. doi:10.1016/j.jclepro.2016.07.155

Yaman, K. (2012). Bitkisel atıkların değerlendirilmesi ve ekonomik önemi. *Kastamonu Univ. Journal of Forestry Faculty*, 12(2), 339–348.

Yeşiltepe, S. ve Şeşen, M. K. (2016). Primer pillerin geri dönüşüm prosesleri hakkında genel değerlendirme. *Sinop Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi*, 1(1), 33–38.

Yin, J., Gao, Y. ve Xu, H. (2014). Survey and analysis of consumers' behaviour of waste mobile phone recycling in China. *Journal of Cleaner Production*, 65, 517–525. doi:10.1016/j.jclepro.2013.10.006

Zhang, S., Zhang, M., Yu, X. ve Ren, H. (2016). What keeps Chinese from recycling: Accessibility of recycling facilities and the behavior. *Resources, Conservation and Recycling*, 109, 176–186. doi:10.1016/j.resconrec.2016.02.008

İLAHİYAT

İbn Sinân el-Hafâcî'nin (ö.466/1073) Söz ve Fesâhat Anlayışının İ'câz Görüşüne Yansıması: Sarfe

Ahmet Aytepe*

Öz: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) lafızcı fesâhat anlayışını reddederek söz dizimi (*nazm*) nazariyesini ortaya koyduğu hicri beşinci asırda, bir başka edebiyatçı düşünür İbn Sinân el-Hafâcî'nin (ö. 466/1073) pür lafızcı bir fesâhat nazariyesi geliştirdiği görülmektedir. Cürcânî'nin sınırları nahvin anlamlarıyla çizilmiş anlamcı fesâhat anlayışı Eş'arî söz anlayışını dilbilim ve edebiyat zemininden desteklerken, İbn Sinân el-Hafâcî, benimsediği kelâmi mezhebin yaratılmış söz anlayışını doğrudan fesâhat anlayışına yansıtarak lafızcı bir fesâhat anlayışı geliştirir. O bunu yaparken, dilin seslerine dair nahiv biliminde ortaya konan veriler, edebî eleştiri ve belâgat geleneğindeki lafız eksenli yaklaşımlar ile Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr'dan (ö. 415/1025) devraldığı yaratılmış söz anlayışını terkiplenmektedir. Ancak fesâhatin lafız ve seslere atıfla açıklanması Kur'an ve eşsiz dil özelliği dikkate alındığında birtakım problemlere yol açmaktadır. Bu çalışmada, Hafâcî'nin kelâmi kaygılarla geliştirdiği lafızcı söz anlayışının, onu, Kur'an'ın i'câz meselesinde sarfe görüşünü benimsemeye meylettirdiği öne sürülecek. Böylelikle kelâm, belâgat ve i'câz gelenekleri arasındaki irtibat Hafâcî örneği üzerinden gösterilirken, yaratılmış söz anlayışının lafızcı bir fesâhat anlayışını doğurduğuna, lafızcı fesâhat anlayışının da sarfe görüşünü olumlamaya zemin hazırladığına da işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sinân el-Hafâcî, Söz, Lafız, Fesâhat, Sarfe, İ'câz

Hicri ilk beş asırlık süreçte Arap dili ve belâgati çalışmaları i'câz mektebi ile kelâm ve nahiv geleneğindeki tartışmalardan beslenerek yeşermiş ve gelişmiştir. Bazı edebiyatçıların da disiplinler arası etkileşimlerin izleri görülmekle birlikte, ilk defa İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), bu geleneklerdeki tartışmaları terkiplayerek bir fesâhat nazariyesi geliştirme yoluna gitmiştir. O, *Sırru'l-fesâha*'nın daha başında bu niyetini belli eder:

Kelâmcılar; sesler, seslerin hükümleri ve sözün hakikatine dair eserler vermiş olsalar da, harflerin çıkış yerlerini, sınıflarını, mehcûr, mehmûs, şedid, rahv gibi hükümlerini açıklamamışlardır. Nahivciler ise bu ikincisini yapmışlar, ancak kelâmcıların açıkladıkları meseleleri, bu meseleler asıl ve esas olmasına rağmen, hiç ele almamışlardır. Söz

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri (Tefsir), Yüksek Lisans, aytepahmet@gmail.com

eleştirmenleri de kelâmcıların inceledikleri meselelerin hiçbirine girmemişlerdir. Hâl-buki onların sözleri tüm bunların fer'idir. Bu kitabımız, tüm bu söz edilenleri bir araya topladığı ve bu ilimde ihtiyaç duyulan her şeye gerektiği kadar yer verdiği için, bu konuda biricik ve sonuçları şaşırtıcı bir eserdir. (s. 5)

Bu ifadelerinden Hafâcî'nin, sözün hakikatine dair araştırmayı asıl, sözdeki edebî değer araştırmasını ise onun bir fer'i olarak düşündüğü anlaşılmaktadır. O, bu düşüncesine binaen, edebî tenkit ve belâgat literatüründe bir ilk olarak, *Sırru'l-fesâha*'ya sözün hakikatine dair araştırmayla başlamış, ardından fesâhat anlayışını burada sunduğu veriler üzerine bina etmiştir.

Sarfe söyleminin tarihsel gelişimi dikkate alındığında, bu teorinin ilk defa Mu'tezilî düşünürler tarafından geliştirildiği ve umumiyetle onlar tarafından sürdürüldüğü görülmektedir (Yavuz, 2009, s. 404). Bu düşünürlerin savunduğu "yaratılmış söz" ve "halku'l-Kur'ân" düşüncesi ile sarfe söylemi birbirlerinden bağımsız değildir (Nasr Hâmid, 2001, s. 193). Nitekim sarfenin öncülerinden olan "Kur'ân'ın benzeri ve hatta daha iyisi getirilebilir" düşüncesi, "Kur'ân yaratılmış bir sözdür, Allah Teâlâ'nın kadîm olan sözü değildir" ifadesinin bir diğer ifadesidir. İmâmîyye Şiasına mensup olan İbn Sinân el-Hafâcî de, her ne kadar doğrudan Mu'tezile'yi benimsediğini ifade etmese de, birçok konuda Mu'tezileyle aynı düşünmektedir (Cennet, 2016, s. 47). Bunların başında sözün hakikati meselesi gelir. Dolayısıyla bu konuda onu Mu'tezilî anlayışın bir temsilcisi olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Çalışmada Hafâcî'nin sözün hakikati düzleminde "yaratılmış söz" telakkisini benimsemesinin, edebî düzlemde "lafızcı bir fesâhat anlayışı" sunmasına, bunun da Kur'ân'ın i'câzı meselesinde "sarfe" görüşünü benimsemesine yol açtığına işaret edilecektir. Bu yapılırken, birden fazla alanı ilgilendiren konuyla ilgili sadece birincil eserlerin ilgili yerleri analiz edilecek, konuyu doğrudan ilgilendirmeyen ayrıntılı açıklamalar için atıflarla yetinilecektir.

Sözün Hakikati

Esasında bir edebî tenkit ve belâgat eseri olan *Sırru'l-fesâha*'nın Giriş'ten hemen sonraki dört başlığı sözün hakikatinin ortaya koyulmasına ayrılmıştır. Bu başlıklarda Hafâcî, Kâdî Abdülcebbar'ın ansiklopedik eseri *el-Muğnî*'nin *Halku'l-Kur'ân* başlıklı yedinci cildinde ortaya koyduğu yaratılmış söz anlayışını üstlenerek, onu edebî değer araştırmasının başına yerleştirmiştir. Abdülcebbar ve Hafâcî'nin sözün hakikatine dair görüşleri, onların kelâmî kaygılarından bağımsız değildir. Mu'tezile kelâmcıları "tevhid" ilkesi gereği ilahî sıfatların ezeli olmadığından hareketle Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatının da zamanla oluşmuş fiilî bir sıfat olduğunu savunmuşlardır. Onlar bu anlayışa beşer düzleminden bir dayanak getirmek için beşerî sözü ele alarak, insan zihninde müstakil bir söz varlığının olmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu ispatlandığında, gaibin şahide kıyası yoluyla ilahî sözün de esasında zihnî/nefsî bir içeriğe sahip olmadığı ortaya konulmuş olacaktır.

Hafâcî sırasıyla "ses", "harf", "söz" ve "dil" olgularını inceleme konusu yapar. O, birincil olarak, harflerin cinsi olması bakımından sesleri ele alır. Buna göre sesler, cisim (*cevher*) ya da bir cismin sıfatı olamazlar. Çünkü sesler, işitme yoluyla idrak edilmektedir ve idrak, cisimlerin onları diğerlerinden ayıran niteliklerine (*ehass-ı sîfât*) yöneliktir. Eğer sesler cisim olsaydı, tüm cisimlerin işitme yoluyla idrak edilmeleri gerekirdi. Ancak durum böyle değildir. Yine sesler kalıcı olmadıkları için bir cisme sıfat da olamazlar. Öyleyse sesler, "işitme yoluyla idrak edilebilen birer araz" olmalıdırlar (Abdülcebbâr, 1961, ss. 24-25).

Hafâcî ardından, araz olarak tespit ettiği seslerin hangi tür araz kategorisinde yer aldığını açıklığa kavuşturur. Ona göre sesler (a) var olduktan hemen sonra yok olan, (b) dolayısıyla var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyan, (c) Cübbâî'nin iddia ettiğinin aksine her mahalde var olabilen araz kategorisindedirler (Boyalık, 2017, ss. 66-68). Böylece Hafâcî, sözün hakikati araştırmasını bir kalıcılığı olmayan seslerle başlatarak, daha en baştan zihinde kalıcı bir söz varlığına kapıyı kapatmaktadır.

O, ardından gelen ikinci başlıkta, sözün cinsi olması bakımından harfleri ele alır. Sesler, insan ağzından kesintisiz ve tek tip olarak (*müstatîl*) çıkmaktadır; ta ki boğaz, dil ve dudakta, uzayıp gitmelerini engelleyen kesintilere maruz kalıncaya kadar. İşte her bir kesintide ortaya çıkan bölünmüş en küçük ses parçası "harf" olarak adlandırılmaktadır (s. 15). Böylece seslerin kesintiye uğramasıyla harfler tam anlamıyla olmasa da artık bir düzene kavuşmuş olmaktadır. Bu nokta, Hafâcî için bir anlamda fesâhat araştırmasının da başladığı yerdir. Nitekim bu başlık altında o, ağızdaki çıkış yerlerine göre Arapçadaki yirmi dokuz harf ve on dokuz mahreç, fasih sözde kullanılması gereken altı harf ile kullanılası güzel olmayan sekiz harf ve nahiv ilminde harflere dönük yapılan bazı taksimlere yer vermektedir. Burada sunulan veriler, Hafâcî'nin ileride fesâhat kurallarını ortaya koyarken temel başvuru kaynağı olacaktır. Öte yandan, onun buradaki açıklamaları, fesâhat hususunda onun tam anlamıyla lafızcı bir yaklaşım sergileyeceğinin ilk işaretleridir.

Hafâcî üçüncü başlık olarak, "söz"ün (*kelâm*) hakikatini inceler. O, sözü şöyle tanımlar: "İfade edebilenden ya da ifadenin kendisinden sadır olabileceği kimseden vaki olan, iki ya da daha fazla ma'kûl harfin dizilmesiyle oluşan şeydir" (s. 25). Abdülcebbâr'ınkiyle (1961, s. 6) örtüşen bu tanımda "iki ya da daha fazla ma'kûl harfin dizilmesi" ile sözün oluşabilmesi için en az iki ses biriminin (*harf*) bulunması ve aralarına bir zaman aralığının girmemesi gerektiği belirtilmiştir. "İfade edebilen kimseden sadır olma" şartıyla papağan gibi bazı kuşlardan hâsıl olan kesintili sesler dışarıda bırakılmış, "ifadenin sadır olabildiği kimse" kaydıyla deliller gibi ifade edemeyen ancak kendisinden söz sadır olabilecek kişiler tanıma dâhil edilmiş, "ma'kûliyet" kaydıyla da seslerin istidlali değil zorunlu olarak bilindiği, yani sözcüklerin anlamlarını bilmek için ayrı bir zihinsel ameliyeye ihtiyaç duyulmadığı ifade edilmiştir. Görüldüğü gibi, söz tanımının merkezinde seslerden oluşan harfler yer almakta ve zihin gerçek-

liği ya da anlam kavramına atıfta bulunulmamaktadır. Bunun bir sonucu olarak, söz gelimi bir deliden hâsıl olan kesintili sesler, bir anlam ifade etmese de söz olarak adlandırılmış; yine fiilî olarak konuşmayan suskuna “konuşan” nitelemesinin ancak mecazî olarak yüklenebileceği savunulmuştur (Hafâcî, ss. 27, 36-37).

Hafâcî sözün hakikatini kesintili seslere atıfla açıkladıktan sonra, “mücebbire” olarak nitelediği ve sözü zihne atıfla temellendiren Eş’arîleri karşısına alır. Mu’tazile’nin aksine Eş’arîler, ilahî sözü lafzî ve nefsî olmak üzere ikiye ayırarak, ilkinin yaratılmış, ikincisinin ise zâtî ve ezeli olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşün beşerî söz düzlemindeki yansıması ise zihinde müstakil bir söz varlığını savunmak olmuştur. Hafâcî işte bu görüşü savunanları, Allah Teâlâ’nın kelâm sıfatının kadim olduğuna dair inançlarını sorgulamamak ve “hakikat yularına boyun eğip gerçeği itiraf etmekten kaçarak, mahza cehalet ve katıksız bir şaşkınlığa sığınmakla” itham etmektedir (s. 34).

Bununla birlikte, Hafâcî’den yanıt bekleyen birtakım önemli sorular bulunmaktadır: İşitme duyusu ile idrak edilen ses, zihinde bir söz varlığına delil olamaz mı? Hafâcî’ye göre, zorunlu ya da istidlalî herhangi bir bilgi bulunmadığından ötürü, lafızlar zihindeki bir söz varlığını gerektirmezler (Abdülcebâr, 1961, ss. 14-15). Peki, zihinde bir söz varlığı yoksa lafızlarla ifade edilen nedir? Hafâcî sözü önceleyen zihinsel bulunuşların ya “ilim” ya “zan” ya “irade” ya da bunları seslere döken “kudret” olabileceğini belirtir. Bunların dışında zihinde müstakil bir söz varlığından söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla lafızlarla ifade edilen, kendinde varlığa sahip bir söz içeriği değil, bu bulunuşlardan birisidir. “Zihnimde bir söz var” gibi kullanımlar da bu zihin içeriklerine hamledilmelidir (ss. 35-36).

Bir başka açıdan Hafâcî bina yapma, elbise dikme gibi fiilleri söz edimiyle mukayese ederek, zihnî söz varlığını reddeder. Mukayeseye göre, bir bina ya da elbisenin zihindeki tasarımı nasıl zihinde bir bina ya da elbise varlığını gerektirmiyorsa, aynı şekilde bir fiil olan sözün zihindeki tasarımı da zihinde bir söz varlığını gerektirmemektedir (Abdülcebâr, 1961, s. 16).

Hafâcî’nin böylelikle sözü ağızdan çıkan kesintili ses birimlerine indirgemesi, onun edebî değer araştırmasını da doğrudan lafızlarla başlatması ve lafız eksenli sürdürmesine yol açmıştır.

Fesâhatin Hakikati

Hafâcî, edebî tenkit ve belâgat geleneğinin temel sorusu olan, “fesâhatin lafızdan mı anlamdan mı kaynaklandığı” meselesinde anlam kavramını tamamen devre dışı bırakmaktadır. O, sözü ağızdan çıkan kesintili seslere indirgemesinin sonucu olarak edebî değer araştırmasını da tamamen lafızlara hasreder. Hafâcî’nin müellef lafızlar başlığı altında yer verdiği bir tasnif, onun lafızcı eğilimine önemli bir işarettir. Buna göre, bir sanatın kemali için gerekli beş unsur vardır. Bunlar: Konu (*mevzû*), sanatçı (*sânî*), sûret, âlet ve amaçtır (*garaz*). Söz gelimi

marangozluk sanatının konusu ahşap, sanatçısı marangoz, sûreti –örneğin sandalye yapımında- ahşabın sokulduğu üçgen ve dörtgen gibi biçimler, âleti testere, keser vb. araç- gereçler, amacı ise oturmaya müsait bir ürün meydana getirmektir. Aynı şekilde sözün telifi de bir sanattır ve bu beş unsuru barındırmalıdır. Hafâcî'ye göre söz sanatının konusu kesintili seslerden oluşan lafızlar, sanatçısı şair veya yazar gibi kimseler, sûreti şiir veya düzyazı gibi farklı yazın biçimleri, âleti söz sanatçısının söz dizimine istidadı ve bununla ilgili edindiği bilgiler, amacı ise övgü ya da yergi gibi bağlama göre değişen gayelerdir (ss. 85-86). Görüldüğü gibi Hafâcî bu tasnifte söz ediminin merkezine lafızları yerleştirmiş ve hiçbir aşamasında anlamlara atıfta bulunmamıştır.

Hafâcî'nin sözün hakikati araştırmasının hemen ardından yaptığı fesâhat-belâgat ayrımı da onun lafız merkezli fesâhat anlayışını açıkça ortaya koyar:

Fesâhat ile belâgat arasındaki fark, fesâhatin lafızların nitelikleriyle sınırlı olmasıdır. Belâgat ise ancak anlamlarla birlikte lafızların niteliği olabilir. Anlamına delâlet etmeksizin tek başına bir kelimenin belâglik açısından benzerlerine üstün olduğu söylenemez, ancak fasihlik açısından üstün olduğu söylenebilir. Her belâğ söz fasihtir, fakat her fasih söz belâğ değildir. (s. 55)

Burada “belâgat” bir anlam ifade eden kelimelerin niteliği olarak takdim edilirken, “fesâhat” bir anlam ifade etmese bile lafızların bir sıfatı olarak sunulmuştur. Belâğ sözlerin tamamı fasih iken, fasih sözlerin tamamının belâğ olması gerekmemektedir. Mantık diliyle söylemek gerekirse, iki kavram arasında *umum-husûs min vech* ilişkisi kurulmuştur. Hafâcî, edebî değer araştırmasını fesâhat ile sınırlandırmakta, anlamlarla ilişkili olan belâgat araştırmasını ise mantıkçı ve kelâmcılara bırakmaktadır (s. 223). Bununla birlikte o, fesâhatin konularıyla kesiştiği ölçüde belâgat konularına da değineceğini belirtmektedir (s. 57).

Peki, lafızların sıfatı olan fesâhatin hakikati nedir?

Hafâcî'ye göre fesâhat, birtakım şartların sağlanmasına bağlı olarak açığa çıkmaktadır. Söz, bu şartları barındırdığı ölçüde fasihtir ve fasihlik için burada sayılacaklar dışında bir kıstas aramaya gerek yoktur (s. 60).

Bu şartlar üç guruba ayrılır: İlki, başka bir lafza ilişmeksizin tek tek lafızlarda aranan şartlar; ikincisi, hem tek başına hem de bir araya getirilmiş (*müellef*) lafızlarda aranan şartlar; üçüncüsü ise yalnızca bir araya getirilmiş lafızlarda bulunması gereken şartlardır.

Hafâcî, tek tek lafızlarda aranan şartları şöyle sıralar: Lafızlar (a) çıkışı yerleri birbirine uzak harflerden oluşmalı, (b) işitsel anlamda kulağa hoş gelmeli, (c) sert ve kaba (*vahşî*) olmamalı, (d) kullanımdan düşmüş (*sâkıt*) ve sokak diline ait (*âmmî*) olmamalı, (e) şâz olmayıp dilde kullanımda olan kelimelerden olmalı, (f) kötü bir çağrışımı bulunmamalı, (g) harf sayısı fazla olmamalı, (h) latif, zayıf ya da az miktarda bir şeyden bahsedildiği bağlamlarda küçültme

sigasında (*tasğîr*) kullanılmalıdır (ss. 60-79). Şu durumda bir cümleye dâhil edilerek özne, nesne ya da yüklem kılınmaksızın tek başlarına lafızlar, yukarıdaki şartları karşıladığı takdirde fasih olmaktadır.

Hem müfret hem de müellef lafızlarda birlikte aranan fesâhat şartları da yukardakilerle benzerdir: Sözü oluşturan lafızlar (a) çıkış yerleri diğerlerinkine yakın olan harfler içermemeli, (b) kulağa hoş gelmeli, (c-d) kulağa yabancı olmayan ve dile düşmüş lafızlardan olmamalı, (e) gramer kurallarına uygun olarak dizilmeli, (f) uygun olmayan çağrışımlarda bulunacak şekilde birbirlerine iliştilmemeli, (g) harf sayısı fazla olan lafızlardan olmamalıdır ve (h) söz telifinde küçültme, nidâ, niteleme, atıf, tekit gibi unsurların fazla tekrarından kaçınılmalıdır (ss. 90-103).

Görüldüğü üzere Hafâcî, hem kullanım öncesi hem kullanımdaki lafızların fesâhat şartlarında anlamları değil, kesintili seslerden oluşmaları bakımından lafızları öne çıkarmaktadır.

Yalnızca telifte söz konusu olan fesâhat şartlarına gelince, Hafâcî bunları *Sırru'l-fesâha*'nın üçte birini kaplayacak şekilde ayrıntılı şekilde incelemektedir. Bunların ilki lafızların, olması gereken yere koyulmasıdır. Buna göre, (a) anlamın bozulmasına sebebiyet verecek takdim-tehirlerden kaçınılmalıdır. Örneğin, *وما مثله في الناس إلا مملكا* / *أبو أمه حي يقاربه* (İnsanlar içerisinde bir hükümdar dışında onun benzeri yoktur, -zaten o hükümdar da- annesinin babası ve onun da babasıdır.) beyitindeki takdim-tehirler anlamı bozmuştur. Doğrusu *أبو أمه حي يقاربه إلا مملكا* olmalıdır. (b) Anlamı bozacak ve yönünü değiştirecek şekilde lafızların yerleri değiştirilmemelidir. Mesela *كان الزنا فريضة الرجم* beyitinin doğrusu, *كان الرجم فريضة الزنا* olmalıdır. Çünkü zina recmin bir gereği değil, recm zinanın bir gereğidir. (c) Uygun lafızlar ödünç alınarak yerinde istiâreler yapılmalıdır. (d) Vezin ve kafiye tutturmak gerekçesiyle gereksiz lafız kullanımına (*haşv*) gidilmemelidir. Haşiv ise üç kısımdır: Söze kusur katan, söze ilişip ne kusur ne de güzellik katan ve söze güzellik katan haşiv. Bunlardan sadece son kısma girenler güzeldir, diğer ikisi kabihtir. (e) Lafızlar, karışıklığa yol açacak ve birbirine karışacak şekilde kullanılmamalıdır. (f) Övgü lafızları yergi, yergi lafızları ise övgü bağlamında kullanılmamalı, her garaza uygun lafızlar seçilmelidir. (g) Güzel kinayelere yer verilmelidir. (h) İstilahlaşmış lafızlar kullanılmamalı, sözgelimi şiir bağlamında kelâmcıların ya da nahivcilerin kavramlarına yer verilmemelidir (Hafâcî ss. 103-223). Görüldüğü gibi, lafızların sıfatı olan fesâhatin şartlarını vermeye devam eden Hafâcî'nin istiâre ve kinaye konularını da lafızlardan kaynaklı fesâhat başlığı altında değerlendirmesi, onun fesâhat anlayışının lafızcı karakterini açığa çıkaran önemli unsurlardandır. Çağdaş Abdülkâhir el-Cürânî (2004a, s.263 vd.) tam da Hafâcî gibi aşırı lafızcı yönelimleri olan edebiyatçıları hedefine alarak, istiâre ve kinaye gibi dolaylamalı anlatımlardaki edebî değerini lafızlara atıfla açıklanamayacağını göstermek üzere anlamın anlamı (*ma'ne'l-ma'nâ*) kavramını geliştirecektir.

Hafâcî ardından ikinci unsur olarak, lafızlar arasındaki münasebeti inceler. O, burada *secî', kâfiye, tersî', müzâvece, cinâs* gibi daha sonraki belâgatçiler tarafından *muḥassinât-ı lafziyye* olarak adlandırılacak olan lafızlar arası ses uyumlarına yer verir (ss. 162-177). Hafâcî'nin ses-çil konuları ele alırken sürekli vurguladığı genel ilke, bu tür edebî sanatların ne tamamen göz ardı edilmesi ne de tekellüfe gidilerek abartılmaması gerektiği şeklindedir.

Hafâcî'nin yer verdiği üçüncü unsur, sözü, az lafızla çok şey ifade edebilecek (*icâz*) şekilde oluşturmak ve fazla lafızlardan kaçınmaktır. Hafâcî her ne kadar, ilk defa bu unsuru zikrederken belâgat kaydını ekleyerek konunun anlamlarla ilgili olduğunu ima etse de, onun icâz konusunu hala lafızların miktarı üzerinden açıklamaya devam ettirmesi, lafızcı yönelimini açığa çıkarmaktadır. Yine çağdaşı Cürcânî (2004b, ss. 463, 520-524) *icâz* konusunun lafızlara atıfla açıklanmasının mümkün olmadığını gösterecektir. Müellef lafızlarla ilgili olarak verilen son unsur ise imal-i fikir gerektirmeksizin lafızların anlamlarını kolayca ifade edebilecek şekilde dizilmesidir (ss. 209-221).

Görüldüğü üzere Hafâcî, fesâhat araştırmasını ağızdan çıkan kesintili sesler (*harfler*) ile başlatarak, bir araya getirilmiş lafızlara kadar genişletmiş ancak bu süreçte anlam unsurunu hiçbir zaman öne çıkarmamıştır. Fesâhatin lafızlara atıfla açıklanamayacağını savunan çağdaşı Cürcânî'nin lafızcılık eleştirileri dikkate alındığında, tam da Cürcânî'nin öngördüğü gibi, lafızcı söylemin Kur'ân'ın i'câzını temellendirmede Hafâcî için önemli sonuçlar doğurduğu görülmektedir. Şu durumda Hafâcî'den yanıt bekleyen en önemli soru, burada yer verilen fesâhat kıstasları göz önünde bulundurulduğunda, Kur'ân'ın kullandığı dilin fesâhat açısından nerede durduğudur.

Kur'ân'ın İ'câz Vechi: Sarfe

İlk başlıkta "yaratılmış söz anlayışı"nı savunanların, ilahî söz ile beşerî sözünü aynı cins altında değerlendirerek ilkinin ikincisine kıyas ettikleri belirtilmişti. Kanaatimizce Hafâcî de, beşerî sözün fesâhatini araştırırken dolaylı fakat kaçınılmaz bir şekilde ilahî sözün fesâhatine de değinmek durumunda kalmıştır. Onun yukarıda verdiği fesâhat şartları Kur'ân özelinde dikkate alındığında, Kur'ân'da çoğu zaman bu kuralların ihlal edildiği görülmekte (bazı örnekler için bkz. Çağıl, 2002, ss. 184-190, 194-196, 199) ve bu şartları karşılayan bazı beşerî sözlerin de varlığı bilinmektedir. Bu durum ise fesâhatiyle insanları aciz bıraktığı öne sürülen Kur'ân'ın mucizeliğine halel getiriyor gözükmektedir.

Hafâcî Kur'ân'ın i'câz meselesini *Sırru'l-fesâha*'da üç ayrı yerde gündeme getirir. İlk olarak o, eserin Giriş'inde, eserde ortaya koyulacak fesâhat araştırması dikkate alınmaksızın i'câz meselesinin de çözüme kavuşturulamayacağını belirtmiş ve Kur'ân'ın i'câz vechine dair onun eşsiz fesâhati ve sarfe olmak üzere iki görüş zikretmiştir (s. 4). Ancak Hafâcî burada herhangi

bir yorumda bulunarak görüş belirtmemektedir. Bunun dışındaki iki yerde ise, i'câz meselesi satır aralarında gündeme gelmekte ve Hafâcî buralarda i'câz vechi olarak doğrudan sarfeyi öne çıkarmaktadır.

Bunlardan ilki, müellef lafızların fesâhat şartları bağlamındadır. Hafâcî burada, Mu'tezile kelâmcısı Rummânî'nin (ö. 384/994) telif edilen sözlere dair yaptığı bir taksimi eleştirmektedir. Rummânî'ye göre sözler üç kısımdır: Uyumsuz sözler (*mütenâfir*), orta dereceden uyumlu sözler (*mütelâim fi't-tabakati'l-vüstâ*), en üst dereceden uyumlu sözler (*mütelâim fi't-tabakati'l-'ulyâ*), ki bu son kısım yalnızca Kur'ân-ı Kerim'e hasredilmiştir (Hafâcî, s. 91; krş. Rummânî, 1976, s. 75). Hafâcî'ye göre, uyumlu sözleri orta ve en üst derece şeklinde adlandırmak gereksiz olduğundan böyle bir taksim fasittir. Uyumlu sözler kendi içinde değişiklik gösterebilirler ancak bu, fazladan üçüncü bir kategori açılmasını gerektirmemektedir. Aksi takdirde uyumsuz sözler için de dördüncü bir kısım vaz' edilmesi gerekirdi (s. 91).

Rummânî'nin böyle bir taksimi Kur'ân-ı Kerim'i Arap sözünden ayırma gayesine binaen yapmış olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Hafâcî'ye göre, güzel sözün mahiyetine dair en ufak malumatı olan kimse, Arap sözüne baktığında, Kur'ân'ın telifine benzeyen sözlerin Araplar da da var olduğunu görecektir. Ayrıca Kur'ân'daki lafızlar tek başına alınıp incelendiğinde bunların Arapların kullandığı lafızların aynısı olduğu da ortadadır. Öyleyse söz iki kısımdır: Uyumlu ve uyumsuz. Kur'ân ve Arap sözünden fasih olanlar uyumlu söz kısmına dâhildir (Hafâcî, ss. 91-92). Görüldüğü üzere Hafâcî, Kur'ân ile Arap sözü arasında temelde bir fark olmadığı ve Kur'ân için ayrı bir kategori oluşturma gereksiz olduğu tezinden hareket etmektedir.

Seci' söz konusu olduğunda, Kur'ân'da seci' bulunmadığını öne sürenlere karşı Hafâcî'nin şu ifadeleri, onun beşerî söz ile ilahî söz arasında bir fark gözetmediğini daha açık şekilde ortaya koyar: Kur'ân'ın bir kısmının seci' içermesi bakımından diğer sözlerle ortaklığı ile; tamamının araz olması, ses ve harflerden oluşması, dizilmiş Arapça bir söz olması bakımından diğer sözlerle ortaklığı arasında bir fark yoktur! (s. 166).

Bu söylemi dillendirmek Hafâcî'ye göre (s. 92) Kur'ân'ın i'câzına bir halel getirmemektedir. Çünkü o zaten Kur'ân'ın eşsiz fesâhatiyle mu'ciz olduğunu düşünmemektedir: Artık mesele bu şekilde tahkik edildiğinde görülecektir ki, Kur'ân'ın i'câz vechi, Kur'ân'a muarazada bulunabilecekleri "ulûm"un, bu işe giriştikleri anda Araplardan çekip alınması ile onların bundan alıkonmasıdır (s. 92).

Buradaki "ulûm" ile neyin kastedildiğini ele almadan önce, Hafâcî'nin sarfe görüşünü dillendirdiği ikinci yere de işaret etmek gerekir. O, müellef lafızlardaki fesâhat bahsinde, söz diziminde imal-i fikri gerektirecek kullanımlardan kaçınılması gerektiğini belirtirken sarfeye değinir. Hafâcî'nin fesâhat için şart olarak sunduğu bu kıtas, *huruf-u mukattaa* ya da müte-

şabihler gibi anlamları nihai olarak bilinemeyen âyetlerin mevcut olduğu düşünüldüğünde, bu kuralın Kur'ân'da kimi zaman ihlal edildiği görülecek ve bu durum Kur'ân'ın bazısının bazısından daha fasih olmasını gerektirecektir. Hafâcî'ye göre, tam da burada dillendirilen sonuç, aslında bilfiil var olandır. Nitekim fesâhat ilminden en ufak nasibi olan kimse, Kur'ân'ın bazısının bazısından daha fasih olduğunu görecektir. Zaten bir kişinin Kur'ân'ı okuduğunda özellikle bazı âyetlerden çok etkilenirken bazısından daha az etkilenmesi bunun bir göstergesi olmalıdır (ss. 212-215).

Hafâcî ardından i'câz vechi olarak Kur'ân'ın eşsiz fesâhatini öne çıkaran çoğunluk düşünürleri karşısına alır. Aşîkâr olan bu gerçeğe rağmen Arap olmayan fakih ve kelâmcılar, Kur'ân'ın tamamının aynı derecede fasih olduğunu iddia etmişlerdir. Hafâcî'ye göre, bu kimselerin çarşıdan bir elbise satın alırken aldatılmamak için bir bilene danışıp da "Kur'ân'ın i'câz vechi nedir, Arapların muaraza etmekten sarf edilmeleri mi yoksa fesâhat açısından Arap sözünden üstün olması mı?" sorusuna gelince, hiç de uzmanı olmadıkları bir alan olmasına rağmen, bilmeden ve delilsiz bir şekilde hüküm vermeleri şaşılacak şeydir (s. 213).

Bu açıklamalardan sonra akıllara şu soru gelebilir: Kur'ân'ın i'câz vechi sarfe olduğu kabul edildiğinde, onun eşsiz fesâhatiyle mu'ciz olduğu reddedilmiş olmayacak mıdır? Hafâcî'ye göre soru anlamsızdır, çünkü Kur'ân'ın i'câz vechi zaten onun eşsiz fesâhati değil, Arapların onun bir benzerini getirmekten sarf edilmesidir. Bununla birlikte, Kur'ân'ın fesâhati i'câz vechi olarak kabul edilse bile, onun bazısının bazısından daha fasih olmasını engelleyen bir delil yoktur. Öte yandan, Allah Teâlâ'nın yarattığı bir mucizenin bir başkasından daha yüce olması düşünülebilmektedir. Sözgelimi, her ikisi de Allah Teâlâ'nın sözü iken, Kur'ân'ın kendi dilinde İncil'den daha fasih olması imkân dâhilinde görülürken, yine her ikisi de Allah Teâlâ'nın sözü olmakla birlikte, bir âyetin diğerinden daha fasih olmasını reddetmek için bir delil bulunmamaktadır (Hafâcî ss. 214-215). Görüldüğü gibi Hafâcî, tıpkı sözü kesintili seslere indirgeyerek incelediği gibi, Kur'ân'daki fesâhati de sahip olduğu dizim içinde bütüncül olarak değil, ses öbeklerine indirgenmiş ve parçacı bir şekilde söz konusu etmektedir.

Arap dili ve belâgati bilgini Alevî (ö. 749/1348), sarfe teorisiyle ilgili olarak alıkoymanın nasıl gerçekleştiğine dair üç farklı görüş olduğunu belirtir:

- a- Muaraza için gerekli ilimlere sahip olmakla birlikte insanlar bunu gerçekleştirme "güc"ünden alıkonmuşlardır. Burada alıkoyma insanların güç yetirebilme sıfatına (*kudret*) yöneliktir.
- b- Muaraza için gerekli olan "ilimler" çekip alınarak insanlar muarazadan alıkonmuşlardır. Burada güç yetirebilme söz konusu olmaksızın alıkoyma ilimlere yöneliktir.
- c- Muaraza için gerekli ilim ve güce sahip oldukları halde insanlar bundan alıkonmuştur. Buradaki alıkoyma ise bizzat muaraza fiiline yöneliktir (1423, III, 218).

İcâz meselesinde ilimlerin çekilip alınmasını dile getiren Hafâcî'nin sarfe anlayışı, bunların ikincisiyle örtüşmektedir. Ancak onun burada "ilimlerin çekilip alınması" ile neyi kastettiği açık değildir. Sâbûnî (2010, s. 124.) "ilimlerden"den kastın, lafızların sözlük anlamlarını bilmek olabileceğini belirtse de, bu açıklama birincil olarak kesintili sesler olmak bakımından lafızlarla ilgilenen Hafâcî'nin fesâhat anlayışıyla örtüşmemektedir. Hafâcî, sarfeyi "ilimler" ile kayıtlandırırken, sarfe düşüncesini temellendirmek için yazılmış en hacimli eseri veren Şerîf el-Murtazâ'yı (ö. 436/1044) takip ediyor olmalıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, icâz meselesinde "ilimler"ın sarf edilmesinden ilk bahseden kişi Kâdî Abdülcebbar (1960, s. 218), bu tür sarfe anlayışını benimseyen ilk kişi ise Şerîf el-Murtazâ'dır (*el-Mûdih*, 1424, ss. 35-36, 109-110; *ez-Zehîra*, 2012, ss. 401-402). Murtazâ, alıkoymanın kudret ya da fiile değil, ilimlere yönelik olarak gerçekleştiğini savunmaktadır. Buna göre, Arap dilinde kullanılan harfler herkes tarafından eşit olarak bilinmektedir. Üstünlük ise bu harflerin dizim keyfiyetinde ortaya çıkmaktadır. Sözelimi daha uyumlu sesleri bir araya getiren kişinin sözü daha fasih olmaktadır. Ne var ki Kur'ân'ın nazım ve fesâhatine denk bir metin ortaya koyulabilmiş değildir. Öte yandan Kur'ân'ın her sûresi ile bazı Arap şiiri arasındaki fesâhat farkının olağan olduğu, hatta Arap sözünün en fasih olanlarının kısa sûrelerin fesâhatinden üstün olduğu da açıktır. Şu durumda Kur'ân'ın mu'ciz olması, harf ve lafızların dizim keyfiyetine dair ilimlerin insanlardan çekilip alınmasıyla olmalıdır (*ez-Zehîra*, 2012, ss. 379-380). Hafâcî'nin de, konuşma sanatında âletin ne olduğundan bahsederken kullandığı bir ifadeden, buradaki "ilimler"den kastının, kişinin doğuştan gelen söz söyleme istidadı ve sonradan kazandığı şiir söylemenin şartlarına dair bilgisi olduğu anlaşılmaktadır (s. 86). Burada vurgulanması gereken husus, Murtazâ'nın, "ilimler" kaydıyla mecâz, kinaye, temsil gibi sözdeki anlamsal inceliklere dair konuları değil, ağızdan çıkan kesintili seslerden ibaret harf ve lafızların dizimine dair ilimleri kastediyor olduğudur. Bu, tam da Hafâcî'nin edebî değeri harf ve lafızlara indirgeyen lafızcı fesâhat anlayışına uygun bir kullanımdır.

Kanaatimizce, önceki Mu'tezilî düşünürlerin aksine, yaratılmış söz ve lafızcı fesâhat anlayışı ile sarfe söylemi arasındaki sıkı irtibat ilk defa bu kadar açık şekilde Hafâcî'de açığa çıkmaktadır. O, kelâmî kaygılarla sözün hakikatini ağızdan çıkan kesintili seslere indirgedikten sonra, sözün fesâhatini de kesintili seslerden oluşan lafızların sesçil özelliklerinde aramış ve kesintili seslerden oluşmaları itibarıyla Kur'ân ve beşerî söz arasında herhangi bir ayrım gözetmemiştir. Bu süreçte Hafâcî, Kur'ân'ın icâzını açıklamada güçlükle karşılaşmış ve bizce fesâhat anlayışının getirdiği açmazı gidermek için sarfe görüşünü benimsemek durumunda kalmıştır. Nitekim onun sarfe görüşüne, Kur'ân'ın icâzına dair okuyucudan gelmesi kuvvetle muhtemel soruları cevaplarken satır arasında kendisine bir açılım noktası sağlaması için değinmesi bu çıkarımı desteklemektedir.

Hafâcî'nin çağdaşı Cürçânî'nin lafızcı fesâhat anlayışı ve sarfe söylemine yönelttiği sert eleştirilerin yanında (*Şâfiye*, 2004, ss. 611-622; *Delâil*, 2004, ss. 390-391, 526), sarfe görüşünü dil-

lendirenlerin kulların fiilleri söz konusu olduğunda kula mutlak bir irade atfederken, Allah'ın insanları muarazadan alıkoymasını savunmaları bir çelişki olarak durmaktadır.

Son olarak, Kur'an'ın hangi yönüyle mu'ciz olduğuna dair onun eşsiz fesâhati ve sarfe gibi farklı görüşlerin öne sürülmesinin, Kur'an'ın mucizeliğine bir halel getirmediği belirtilmelidir. Bir başka ifadeyle, Kur'an'ın i'câz veçhine dair delillerin geçersiz ya da zayıf olması, med-lûlün (Kur'an mu'ciz olduğu) sabitliğini iptal etmemektedir. Kâdî Abdülcebbar (1960, s. 317) ve Murtazâ'nın (*el-Mûdih*, 1424, s. 45) da ifade ettiği üzere, Müslüman düşünürler, tarihsel bir olgu olarak Kur'an'ın mu'ciz olduğunu ittifakla kabul etmiş, ancak bu olguyu açıklama noktasında ihtilaf etmişlerdir. Öte yandan sarfe görüşünü benimsemek, Kur'an'ın fasih bir söz olmadığını kabul etmek anlamına da gelmemektedir. Bu görüşü savunanların vurgulamak istediği husus, Kur'an ile beşer sözü arasındaki fesâhat farkının olağanüstü değil, olağan olduğu, bununla birlikte muarazanın gerçekleşmemiş olmasının, insanların Allah Teâlâ tarafından alıkonmalarıyla açıklanması gerektiğini vurgulamaktır (*el-Mûdih*, 1424, s. 88).

Kaynakça

- Abdülcebbar, K. (1380/1961). *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl: Halku'l-Kur'an*. (C. 7). (İbrahim el-Ebyârî, Nşr.). Kahire: Dârü'l-misriyye.
- Abdülcebbar, K. (1380/1960). *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl: l'câzu'l-Kur'an*. (C. 14). (E. Hülî, Nşr.). Kahire: Dârü'l-misriyye.
- Alevî, Y. b. H. (h. 1423). *et-Tirâz li esrâri'l belâğa ve ulûmi hakâiki'l-i'câz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-unsuriyye.
- Boyalık, M. T. (2012). Kâdî Abdülcebbar'ın Sözü Hakikati Teorisi ve Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin sözdizimi Teorisi Bağlamında Bir Eleştirisi. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (28), 61-78.
- Cennet, M. Z. (2016). Mezhebî kimliğin belirlenmesinde algı yanılgısı-Şerîf el-Murtazâ'nın şiiiliği ve mu'tezililiği. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(1), 39-49.
- Cürcânî, A. (1424/2004a). *Delâilü'l-i'câz*. (M. M. Şâkir, Thk.). Kahire: Mektebetü'l-hâncî.
- Cürcânî, A. (1424/2004b). *er-Risâletü's-şâfiye*. Nşr. M. M. Şâkir. *Delâil* içinde (s. 575-628). Kahire: Mektebetü'l-hâncî.
- Çağıl, N. (2002). Kur'an tüm fesâhat ihlallerine kapalı mıdır?. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (18), 179-206.
- Ebü Zeyd, N. H. (2001). *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kuran İlimleri Üzerine*. (M. E. Maşalı, Çev.). Ankara: Kitabiyat.
- Hafâcî, İbn Sinân. (1350/1932). *Sırru'l-fesâha*. (Ali Fûde, Thk.). Mısır: Mektebetü'l-Hancî.
- Murtazâ, Ş. (1424). *el-Mûdih 'an ciheti i'câzi'l-Kur'an: es-Sarfe*. (M. R. Kummî, Thk.). Meşhed: Mecme'u'l-buhûsi'l-İslâmiyye.
- Murtazâ, Ş. (1433/2012). *ez-Zehira fi 'ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Müessesetü't-târihi'l-arabi.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen. (1976). *en-Nuket fi i'câzi'l-Kur'an*. Kahire: Darü'l-Maârif.
- Sâbûnî, M. A. (1431/2010). *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. İstanbul: Yasin.
- Türkî, İ. b. M. (1430/2009). el-Kavlu bi's-sarfe fi i'câzi'l-Kurân. *Mecelletü Ümmi'l-Kurâ li 'ulumu'l-luğât ve âdâbihâ*, (2), 154-192.
- Yavuz, Y. Ş. (2009). Sarfe. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 140-141). İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: -Kelâmî Perspektiften Bir Cevap Arayışı-*

Ayşe Nur Güdekli**

Öz: Tanrı tasavvuru, insan yaşamının her alanına ait düşüncelerini etkilemekte, insanın hem dine yaklaşımını hem de Tanrıyla olan iletişimini belirleyen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın, Tanrıyla ilgili bir düşünce sistemi oluşturabilmesi ve O'nunla iletişime geçebilmesi için bir şekilde O'nu isimlendirmesi, O'nun hakkında konuşurken çeşitli nitelendirmeler yapması doğal bir durumdur. Ancak bu nitelendirilmeler yapılırken insan çeşitli sınırlanmışlıklarla karşı karşıyadır. Bu nedenle Tanrı hakkında konuşurken nasıl bir dil kullanmamız gerektiği konusu karşımızda bir problem olarak durmaktadır. O'nu tanımlarken O'na kelimelerin sözlük anlamıyla işaret etmek veya tasvirler yapmak mümkün değildir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan ve Tanrı'yı nitelendiren ayetlerin farklı kültür ve eski öğretilerin de etkisiyle çok değişik yorumları ortaya çıkmıştır. Bu yorumlardan antropomorfizm, teşbih, tecsim, ta'til, bilâ keyfe, isbat ve nefy gibi farklı görüşler meydana gelmiştir. Ne var ki, bu görüşlerden hiçbiri Kur'an'ın yansıttığı Tanrı anlayışıyla tam bir uygunluk arz etmemektedir. Bu tebliğde Tanrı hakkında konuşmanın imkânına dair yapılmış olan çeşitli yorumlara değinilecek ve bu probleme yönelik kelâmî perspektiften cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Tasavvur, Sıfat, Tenzih, Kelâm, Din Dili

Giriş

İnsan âlemi ve kendini tanıma çabası içine girdiğinde kendisinin sınırlı ve sonlu bir varlık olduğunu ve bunun yarattığı problemleri fark etmekte ve böylece bir anlam arayışı içerisine girmektedir. Bu durumda onu, Tanrı da dâhil olmak üzere metafiziksel olan hakkında konuşmaya ve metafiziksel olan Tanrı'yı anlama çabasına yönlendirmektedir (Düzgün, 2003, s. 57-58).

Tanrı'yı anlamaya çalışan insan geçicilik, sebeplilik, sınırlılık vb. kategorilerle çevrelenmiştir. Algılamaları, anlayışı, değerlendirmeleri bunların etkisi altında olan insan için Tanrı hakkında düşünce üretebilecek bir perspektif oluşturmak kolay değildir. Böyle bir durumda en büyük güçlük Tanrı'ya ilişkin atıflara açıklık kazandırmak ve referansları belirlemektir. Ancak referansları belirlerken de kelimeleri sözlük anlamlarını kullanma veya tasvir yapma yoluna

* Bu tebliğ, "Kelâmda Tenzih Doktrininin Temelleri " (Ankara Üniversitesi. S.B.E, Ankara, 2010) adlı basılmamış yüksek lisans tezinin bir bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Bilim Dalı, Doktora Programı, yazici.aysenur@gmail.com

gidemeyiz. Dolayısıyla Tanrı için isimlendirmede referans noktamız soyut nitelikler olmak durumundadır (Düzgün, 2005, s. 142-143).

İnsanların Tanrı'yı anlama çabası sonucunda farklı Tanrı tasavvurları oluşmuştur. Aslında, "Tanrı tasavvurları" adlandırması, ilk bakıldığında tartışmaya açık bir adlandırma gibi durmaktadır. Çünkü bir şeyi tasavvur etmek için O'nun belirli bir sekle sahip olması gerekir ki Allahu Teâla Enbiyâ Suresi 22.ayette: "Sınırsız kudret ve yücelik sahibi Allah, insanların tanımlama ve tasvir yoluyla kendisine yakıştırdığı her şeyin ötesinde, her şeyin üstündedir." buyurmaktadır. Bu durumda Tanrı'ya dair bir tasavvur oluşturmak için öncelikle O'nun Kur'an'da yer alan isimlerini kullanmak gerekir. Çünkü bu isimler Allah ile insan arasındaki ortak zemini oluşturmakta, Allah'ın görünen ve aktif olan yönünü temsil etmektedir. Ancak, O'nun isimleri yoluyla sağlam zeminli bir teoloji oluşturulabilir (Düzgün, 2008, s. 158).

İnsan zihni, diğer aşkın ve soyut varlıklarda olduğu gibi Tanrı hakkında bilgi ve bakış açısı geliştirirken kendi toplumsal bilgi kalıplarını kullanır. Bu kaçınılmaz bir durumdur. Tanrı ile ilgili tasavvurlarımız, doğal olarak tecrübelerimizden hareketle hazırlanır. İnsan tecrübesinin, Tanrı tasavvuru için bir ham madde olduğu söylenebilir. İnsanların Tanrı karşısında geliştirdikleri tutumlar, onların dünyaya ve topluma dönük tutumlarının da anahtarını verir. Çünkü inanç dünyamızın odağını oluşturan, buradan genişleyerek değerlerimizi ve düşünsel dünyamızı şekillendiren kurucu etken, yaratıcıya dair fikirlerimizdir (Evkuran, 2007, s. 50).

Tanrı hakkında tasavvur oluşturmak aynı zamanda O'nun hakkında söylemlerde bulunmak demektir. Dini söylemde her türlü konuşma ya da soru sorma aslında Tanrı hakkında konuşmadır. İnsani düzlemde yaptığımız tanımları Tanrı söz konusu olunca yapamamaktayız. Tanrı hakkında konuşurken O'nun isim ve sıfatlarının sembolik olduğunu ifade etmemiz imkân dâhilinde olsa bile, O'nun doğrudan doğruya kendisini ifade eden Allah, Tanrı, God terimlerinin sembolik olduğunu söyleyememekteyiz. Neticede yine de Tanrı'yı dil dışı bir şekilde tanıtanın imkânı olmadığı için ve Tanrı hakkındaki bir tanımı ve ilahi nitelikleri anlamakla yükümlü olduğumuzdan, Tanrı'dan söz ederken neden bahsettiğimizin ya da başkalarının Tanrı kavramıyla ne kastettiğinin anlaşılır hale getirilmesi bir gerekliliktir (Koç, 1995, s. 23-24).

Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı Üzerine

"Din dili" ifadesi en geniş anlamıyla bütün teolojik konuşmaları içine almakla birlikte, daha dar anlamıyla kutsal metinlerin dili kastedilmektedir. Teolojik konuşmalar ve kutsal metinler Tanrı'nın zatı, sıfat ve fiilleri; âlemin yaratılması ve sonuna dair ifadeler; ölüm ötesi hayat; peygamberlerin mucizeleri; melek, cin ve şeytan adıyla yer verilen metafizik varlıklar; geçmişe ait birtakım kıssalar ve meseller; dini emirler, yasaklar ve diğer ilkeler gibi konuları içermektedir (Tokat, 2009, s. 76).

Buradaki güçlük, Tanrı hakkındaki konuşurken günlük dilden aldığımız kelimeleri kullanmamızdan kaynaklanmaktadır. Doğrusu insanî nitelikleri bildiren bir dil kullanmaksızın Tanrı hakkında konuşmak mümkün değildir. Teşbihi bir dil kullanmamızın antropomorfizme yol açacağı endişesi Tanrı hakkında sembolik ve olumsuz bir dil kullanmamız gerektiği düşüncesine zemin hazırlamıştır (Koç, 1995, s. 51-52).

Tenzihi dil mantığını oluşturan temelleri ve buna dayanarak ortaya çıkan dil anlayışının izini erken dönemlerden itibaren görmek mümkündür. İlk çağda Xenophanes (M.Ö 596-477) gibi Tanrı'nın beden ve düşünce bakımından ölümlülere benzemediğini, O'nun her şeyi görüp işittiğini, yorgunluk, hareket, sükûn gibi şeylerden uzak olduğunu belirterek Tanrı'nın her açıdan insanlardan bambaşka olduğunu vurgulayanlar olmuştur. Xenophanes 'ten sonra tenzih mantığına Philon (M.Ö 25- 50) ve Plotinus'ta (M.S 203-270) da rastlayabiliriz (Yavuz, 2002, s. 108-109).

Philon'a göre, Allah'ın yalnızca Kendinden söz edilebilir, O'nun insan düşüncesinde bilinip tanınan sonsuz sıfatlarının bulunmadığı söylenebilir. Çünkü O, her şeyin üstündedir ve bu sebeptendir ki O, ne isimlendirilebilir ne de bir isim O'nu sınırlayabilir (el-Behiy, 1992, s.430). Philon bu görüşleriyle tenzih yolunu tutan filozofların ilklerindendir. Yeni Eflatunculuğun temsilcisi olan Plotinus'ta Allah'a en yüksek varlık gözüyle bakmış, bu yüzden O'nun tam manasıyla bilinemeyeceğini, açıklamayacağını, O'nun ne olduğunun değil ne olmadığının söylenebileceğini ifade etmiştir. O'na göre Tanrı'ya sıfat atfetmek O'nu sınırlandırdığı için bundan sakınılmalıdır (Birand, 1987, s. 123). Her türlü nitelendirmenin üstünde ve ötesinde olan "Mutlak" ya da "Bir" şeklinde anlatılmaya çalışılan bir Tanrı'nın insan hayatı üzerinde etkili olacağı akla yatkın gelmemektedir. İnsan, Tanrı'yı tüm olumlu niteliklerden soyutlayınca O artık olumsuz bir varlıktır.

Tanrı hakkında sadece olumsuzlayıcı bir dil kullanabileceğimizi vurgulayan bir başka düşünür de Musa b. Meymun'dur. Ona göre Tanrı ile yarattıkları arasında herhangi bir nisbet yoktur. Eğer bir nisbet bulunsaydı bu nisbetin Tanrı'ya bitişmesi gerekirdi. Nisbetlerin tümü ilinti olduğuna göre ve Tanrı'da da ilinti kesinlikle bulunamayacağına göre bu durumda O'na sadece olumsuz nitelikleri atfedebiliriz. Çünkü olumsuzlayıcı nitelemeler Tanrı'da çokluk meydana getirmez ve dolayısıyla niteliklerin farklılığı O'nun zâtında bir değişikliğe yol açmaz (Musa b. Meymûn, 1974, s. 125-126).

Şüphesiz Kur'an ayetlerinde ve hadislerde de selbi ifadelere rastlıyoruz ancak onların Tanrı hakkında kullandığı olumsuzlayıcı yüklemeler olumlu yüklemelerden çok daha az olduğu gibi, öte yandan bunlar Tanrı'yı herhangi bir eksiklikten arındırma (tenzih) ve yüceltme amacını taşımaktadır. İşte bu noktada, tenzihi dil ile olumsuz dil arasında bir ayrıma gidilmesi gereklidir. Zira dinin, Tanrı'ya herhangi bir eksiklik atfedilemeyeceği, O'nun başka hiçbir şeye benzetilemeyeceği görüşünden hareketle kullanılan tenzihi dil ile Tanrı'ya hiç-

bir olumlu nitelik verilemeyeceğini söyleyen selbî dili birbiriyle karıştırmamak gerekir (Koç, 1995, s. 60-62). Çünkü bunlardan biri İslam akidesinin önemli bir yönüne, Allah'ın benzersiz olduğu görüşüne işaret ederken, diğeri bir nevi agnostisizme yol açmaktadır. Tenzihî dil bizi teşbihe düşmekten kurtarıp bize Tanrı'yı en doğru şekilde tanıma fırsatı verirken, tamamen olumsuz (selbî) bir dil kullanarak sadece Tanrı'nın ne olmadığı söylemek ise bizi Tanrı hakkında hiçbir bilgiye ulaştırmaz, aksine Tanrı hakkında şüpheyi düşmemize yol açar.

Tenzihî dilin oluşmasında iki temel faktörden söz edilebilir. Birincisi Tanrı ile yaratıkların ontolojik farklılıkları ve ikincisi Tanrı'yı ifade için kullandığımız kelimelerin O'nu anlatmak için yetersiz kalmasıdır (Yavuz, 2002, s. 112). Mu'tezile tenzih mantığını oluştururken iki şeyi göz önüne alıyordu. Aslında bu Kur'an'ın da vurguladığı iki noktadır ki bunlar Allah'ın birliği ve benzersizliğidir. Bu ikisi birlikte "tevhid" e işaret etmektedir. Tanrı hakkında konuşabilmek için din dilinin sağlam bir zemine oturtulması gerekmektedir. Bunun için farklı yollar denenmiş, farklı dil seçenekleriyle uygun ifadeler oluşturulmaya çalışılmıştır. Analogik dili de bu amaçla din diline uyarlama çalışılmaktadır.

Anolojik Dil

Eğer teolojik dilin anlamı tekse insanbiçimcilik ortaya çıkar ve bunun Tanrı'ya uygulanması imkânsız olur, teolojik dil kapalı ise bu defa anlamdan yoksun olur ve insanı agnostisizme götürür ve Tanrı hakkında bize hiçbir şey söylemez. Bu iki uç arasında orta bir yol olan anolojik dildir (Ferre, 1999, s. 91). Anoloji, İslam hukukunda "kıyas" terimi ile karşımıza çıkmaktadır. Kur'an dilinde müteşabih kavramı çerçevesinde de rastladığımız iki nesne arasındaki ilişki, oran ve mahiyet benzerliklerine dayanan mantığa anoloji mantığı denilmektedir (Yavuz, 2002, s. 127).

Anolojinin iki türü vardır: Atıf Anolojisi ve Nisbet Anolojisi

Atıf anolojisi; büyük ölçüde birbirinden farklı iki benzer arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Benzeyenlerden biri gerçek anlamda yüklenilen niteliğe sahip olduğu için asıl kabul edilir. Diğer benzeyen ise ikincil olarak kabul edilir. Bu dilin teolojik kullanımında da aynı mantık söz konusudur. Benzeyen olarak Tanrı ve yaratıkların ele alındığı bu kullanımda yaratıcı nedensellik ön plandadır. Biz hem Tanrı'ya hem de insana "iyi", "bilen" sıfatlarını vermektedir. Burada asıl benzeyen insandır, ikincil benzeyen ise Tanrı'dır. Tanrı söz konusu olunca benzeyenlerin ilişkisi tersine döner. Yani, Tanrı iyiliğin ve bilmenin asıl sebebidir. Yani ikincil benzeyen asıl benzeyenin sebebi konumundadır. Yaratıklar bilme yetisine sahip fakat sınırlı bilendir, fıtratında iyilik vardır ancak sonsuz değildir (Yavuz, s. 127).

Atıf anolojisi; bildiğimiz şeylere yeni bir şey eklememekte, soruna çözüm getirememektedir. Atıf anolojisi anlam aktarmasından başka bir şey gibi görünmemekte, tek basına yeterli olduğu ifade edilememektedir (Yavuz, s.129). Nispet anolojisi, benzerliğin taraflardan her

iki tarafta da bulunduğunu ancak bu benzerliğin benzeyenlerin kendi tabiatları tarafından belirlendiğini bildirmektedir (Koç, 1995, s. 77-78). Nispet anolojisi Tanrı ile başka bir yaratığa uygulandığında mantıklı sonuçlar vermektedir. Bu anolojiye göre; insan kendi sonlu mahiyetine yaraşır biçimde “iyi”yken Tanrı da sonsuz mahiyetine yaraşır biçimde “iyi”dir. Burada Tanrı’nın iyiliği ile insanın iyiliği bağlantılıdır ancak özdeş değildir. Bu durumda Tanrı’ya yüklenen niteliğin insana yüklenen niteliklerle ilgisiz olması ya da özdeş sayılması tehlikesi ortadan kalkmaktadır. İşte bu noktada tek anlamlılık ve çok anlamlılık arasında orta bir yol bulunmuş gibi görünmektedir (Yavuz, s. 130).

Bakıldığı zaman bu yol Selefin kullandığı yola benzemektedir. Onlar bu mantığa göre hareket ederek, Allah’ın eli vardır, insanın da eli vardır, ancak Allah’ın eli bizim elimiz gibi değildir, biz O’nun elinin nasıl olduğunu bilemeyiz, görüşünü ortaya koymuşlardır. Bu özellik, İmam Ahmed b. Hanbel ile yaygınlık kazanmış bir söylemdir ve İslam düşüncesine “keyfiyeti bilinemmez” (bilâ keyfe) olarak geçmiştir.

Din dili üzerine çalışan ve bu konuda farklı fikirler ileri süren Wittgenstein’a göre hakkında konuşulabilen, dilin sınırları içinde olan dünyadır. Bunun ötesinde olanlar varlığını hissettiren fakat dile getirilemediğinden üzerinde konuşulması anlamsız olandır. Teolojik yargılar da bu alanın içindedir. Ona göre; dile getirilemeyi, dile getirilebilenlerin dilinden temizlemeliyiz (Wittgenstein, s.165). Ona göre; hakkında konuşulmayan şey üzerinde susmak gerekmektedir. Selefiyye mantığı burada da görünmektedir. Ona göre teolojik konular konuşulabilir şeyler değildir, çünkü konusu gösterilebilen şeyler değildir (Macit, 185). Wittgenstein dilin sınırları dışında bir şey yoktur, derken kastettiği nokta, olgu dilinin sınırları dışında/ötesinde olgusal bir şey bulunamayacağıdır. Olgusal açıdan söylenemeyecek şeyler başka söylem türlerine bağlıdır. Bunlar; dini, ahlaki ve estetik söylem türleridir (Macit, 186-187).

Wittgenstein’a göre; tüm gerçeklik dünya olduğundan dünya gerçekliğinin, olayların bütünü, yani var olan durumların bütünü, resmi olacak bir cümle olmalıdır. Ama bu resim, dünyanın içinde olan bizim için bir resim olamaz. Öyleyse dünyanın gösterimi ve anlamı O’nun dışında olacaktır, yaşamın anlamı Tanrı’dır. Tanrı, dünya adının gösterdiği, dünya cümlesinin resmettiği şey olmalıdır. Dolayısıyla dile gelmeyen Tanrı kendisini bu şekilde göstermiş olur (Soykan, 2001, s. 170-171). Ona göre; Tanrı inancı kişiye özgüdür. Din başkasına açıklanamaz. Din açıklanacak değil, matematikteki gibi yapmakla öğrenilebilecek bir şeydir. Nasıl matematik işaretleri bir şeyin simgesi değilse, onlar bir şeyi göstermiyorsa, sadece betimliyorsa, bu durum Tanrı için de böyledir (Soykan, 193).

İşte, bu görüşlerden hareketle Mu’tezile’nin tenzihi dil anlayışının felsefi düşünceden etkilenebilir olduğu söylenebilir de, onların düşüncesi Allah hakkında olumsuzlamaktan başka bir yolla söylemde bulunulamaz şeklinde bir aşırılığa ulaşmamıştır. Mu’tezile tenzihi dili ortaya koyarken dini bir endişe taşımış ve İslam itikadını teşbihe, teccime, teslise karşı savun-

ma amacını gütmüş, antropomorfik bir anlayışa sebep olabilecek ifadelere tenzihi esas alan yaklaşımlar ile mecazî anlamlar verilmesi gerektiğini, bu şekilde Tanrı hakkında her türlü ithamın önüne geçilebileceğini belirtmiştir (Abdülhamid, 2011, s. 222).

Tenzih mantığının sadece felsefî düşünceden kaynaklandığını söylemek doğru olmaz. Kur'an'da ve diğer kutsal kitaplarda Tanrı'nın bambaşkalığına işaret eden birçok ifade yer almaktadır. Aslında Cad b.Dirhem, Cehm b.Safvan ve Mutezili âlimler bu ifadelerden yola çıkarak tenzihi dili oluşturmuştur. Kur'an'da yer alan ve teşbihe yol açan ayetleri yorumlama (te'vil) yoluna giderek, te'vil yöntemini ortaya koymuşlardır. Kur'an'a ve hadislere hep tenzih mantığıyla yaklaşmışlardır.

Sonuçta, teoloji egzistansiyel bir dil kullanır. Zira Tanrı hakkında konuşma içine bizim de katıldığımız bir süreci ifade etmektedir. İnsan yalnızca düşünen, hüküm veren bir varlık olarak değil, anlayan, yaşayan, hisseden bir varlık olarak algılanmalıdır. İnsanların salt maddi terimlerle tahlili mümkün olmayan sevme, güvenme vb. mekândan bağımsız özellikleri göz önünde bulundurularak neye işaret ettiğimiz konusunda, buradan hareketle mekândan münezze varlık hakkında belirli bir yönde idrak edilebilir olanın ötesinde bulunana dair bir fikre ulaşabiliriz. Ulaşabilmeliyiz ki Tanrı hakkında konuşma anlamını buradan kazanacaktır (Düzgün, 2003, s. 76).

İmanın dili belirsizlik dili olamaz. Çünkü böyle bir dil içeriksiz olmaya mahkûmdur ve dini gerçekliğin anlaşılmasını da imkânsız hale getirir (Özcan, 2000, s. 53). Tanrı; ne söylem tarafından doldurulan bir tasavvurun sonucu bulduğumuz bir varlıktır, ne de dilin kuşatmayı başaramadığı bir varlıktır. Tanrı hakkında konuşmanın zorluğuna rağmen uygun bir söylem geliştirmeyi başarmalıyız, çünkü biz Tanrı'nın doğrudan tek muhatabıyız ve Tanrı bizim için meçhul bir varlık olarak kalamaz (Özcan, s. 55-56).

Tanrı hakkında konuşma, O'nun dille anlatılmaya çalışılması, sınırlı bir fiildir, çünkü bütün gerçeklerden farklı bir gerçekliktir. Tanrı hakkındaki söylemler birbiriyle kıyaslandıklarında çelişki içerir, O'nun hakkında konuşmaya çalışmak ama yetersiz kalmak kaçınılmaz bir durumdur. Bu durum başka bir görüşü ortaya çıkarmıştır: O'nun ne olduğunu söyleyemeyiz ancak ne olmadığını söyleyebiliriz (Özcan, s. 86-87).

Ancak Tanrı hakkında konuşmak istiyorsak kullanacağımız dil teşbihi bir dil olmaktan tamamen sıyrılamayacaktır. İnsan olarak duyu organlarıyla sınırlı olduğumuzdan, Tanrı'dan bahsederken yine kendi cümlelerimizi, insana ait ifadeleri kullanmak durumundayız. Burada önemli olan bu dilin çerçevesini kaybedip antropomorfizme kaymamaktır. Aslında bu konuda çözüm iki dili – tenzihi ve teşbihi dili- birbiriyle bağdaştırmaktır. Tanrı için kullandığımız terimler, gerçekte O'nun isimleri değil, bizim O'nu anlamamız için meydana getirdiğimiz sözlerdir. Mâtürîdî bu noktada şöyle bir tespitte bulunuyor: " Zihin, bu isimlerden, Allah'ın münezzehe olduğu anlamlar anladığından, olumlu bir ifadenin arkasından olumsuz

bir ifade gelir. Sonuçta, Tanrı hakkında konuşmak olumsuz içinde olumlu, olumlu içinde olumsuz ifadeler kullanmak suretiyle elde edilen cümlelerle mümkün olur (Koç, 1995, s. 68).

Ayrıca tanrı hakkında konuşulurken sembolik ile sözlük anlamına dayalı dil arasında da ayırım yapmayı unutmamak gerekir. Eğer arada denge oluşturulamazsa, aşırılığa gitmek kaçınılmaz olmaktadır. Sözlük anlamına dayalı hiç dayanmayan, tamamen sembolik olan bir dilin agnostisizme hatta ateizme götürebileceği gibi, tamamen sözlük anlamına dayalı bir söylem de kaba bir antropomorfizme sürükleyebilir (Koç, s. 270).

İsim ve sıfatlardan mücerred hale getirilmiş bir Tanrı fikri ile Tanrı'nın yokluğunu kabul etmek arasında hiçbir fark yoktur. Zira böyle bir Tanrı'nın âleme tesir etmesi mümkün olmadığından, Kur'an'ın reddettiği, ne kendisine ne de başkasına faydası olmayan putlardan bir farkı kalmayacaktır (Keskin, 1996, s. 175).

Sonuç olarak Tanrı hakkında konuşmanın yolu yine Kur'an-ı Kerimden geçmekte, Kur'an'da da Allah'ın güzel isimlerinden bahsetmekte, Allah ile insan arasındaki iletişimin imkânı için bu isimlere işaret edilmektedir. Allah-insan iletişiminde sıfatların varlığı ve bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği aslında İslam'ın kendi içinden kaynaklanan bir problem olarak gözükmemektedir. Ancak yine de bu problemi ele almak ve çözüme ulaştırmaya çalışmak doğru bir Allah tasavvuru ortaya koymak ile mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Abdülhamid, İ. (2011). *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. (M.S. Yeprem, çev.). Ankara: TDV Yayınları.
- Birand, K. (1987). *İlkçağ Felsefesi*. Ankara: AÜİF Yayınları.
- Düzgün, Ş. A. (2003). Bir Problem Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Teolojinin İmkânı. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 1 (2), ss. 57-80.
- Düzgün, Ş. A. (2005). *Allah Tabiat Tarih*. Ankara: Lotus Yayıncılık.
- Düzgün, Ş. A. (2008). *Varlık ve Bilgi*. Ankara: Beyaz Kule Yayınları.
- El- Behiy, M. (1992). *İslam Düşüncesinin İlâhî Yönü*. (S. Hizmetli, çev.). Ankara: Fecr Yayınları.
- Evkuran, M. (2007). İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru –Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Üzerine Bir Analiz. *İslami İlimler Dergisi*, 2 (1), 45-62.
- Ferre, F. (1999). *Din dilinin anlamı* (Z. Özcan, çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım.
- Keskin, H. (1996). *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Koç, T. (1995). *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Macit, N. (2001). "Teolojik Dilin İmkânsızlığı ya da İmkânı Üzerine (II) – Fonksiyonel Analiz Mantiği". *İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalları Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Musa b. Meymûn (1974). *Delâletü'l-Hâirîn* (H. Atay, çev.). Ankara: AÜİF Yayınları
- Özcan, Z. (2000). *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa Yayın Basım Dağıtım.
- Tokat, L. (2009). Dinin Sembolik Dili. *Milel ve Nihal*, 6 (1), 75-98.
- Wittgenstein, L. (1996). *Tractatus Logico Philosophicus*. (O. Aruoba, çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yavuz, Ö. F. (2002). *Kur'an'da Sembolik Dil*. Yayınlanmamış doktora tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi S.B.E.

Heykalot Literatürü'nde Göge Yükselme Tecrübesi

Ceyhun Yılmaz*

Öz: Genel olarak Kabalacılık olarak bilinen Yahudi mistisizminin M.S. 2.-10. yüzyıllara tarihlenen döneminde İbranice olarak kaleme alınmış yazmalar bulunmaktadır. Bu yazmalara Heykalot Literatürü adı verilir. Heykalot Literatürü'nün ana kahramanları Tannaim dönemi Rabbileri olsa da bu literatürün gerçek yazarlarının kimliği bilinmemektedir. Literatürün ana kaynakları Büyük Heykalot, Küçük Heykalot, Maaseh Merkabah, Merkabah Rabbah, Sefer Hekhalot (3.Hanok) gibi metinlerdir. Bu metinlerde göge yükselme ve melekleri kontrol etme pratiği olmak üzere iki ana konu işlenmektedir. Göge yükselme tecrübesini gerçekleştiren kişiye merkabah binicisi denir. Merkabah binicisi, birbiri içerisine geçmiş ve merkezinde en büyük sarayın bulunduğu yedi katmanlı bir gökyüzü boyunca seyahat yaparak en üst kata yükselir. Literatürde bu konunun anlatıldığı bölümlerde detaylı bir şekilde yedi katlı kozmolojik sistemin özellikleri anlatılırken, diğer yönden seyahat boyunca dikkat edilmesi gereken kurallar açıklanır. Merkabah binicisi çeşitli zorluk ve tehlikelerin üstesinden gelerek semavi sarayları tek tek geçer ve Tanrı'nın bulunduğu kata ulaşır. Bu katta Tanrı'nın tahtı ve altında ilahiler söyleyen melekler bulunur. Bu tahtı müşahade ederek tahtın etrafında bulunan melekler tarafından icra edilen liturjiye eşlik eder. Yolculuğu başarılı bir şekilde tamamlayan mistiğe yarı meleksi özellikler bahşedilir. Bu yazıda merkabah mistiklerinin göge yükselme tecrübesi detaylı bir şekilde anlatılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Heykalot, Merkabah, Kabala, Göge yükselme, Melekbilimi

Giriş

Heykalot Literatürü, Geç Antik Çağ ve Orta Çağ'a tarihlenen Yahudi mistik geleneğine ait yazmalardır. Literatüre adını veren Heykal kelimesi İbranice saray anlamına gelir ve göge yükselme sırasında geçilen semavi saraylara atıf yapar. Yazmalar aynı zamanda Merkabah mistisizminin bir parçasıdır. Merkabah kelimesi sözlükte araba anlamına gelirken Yahudi mistik geleneğinde Tanrı'nın kutsal tahtını ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Merkabah mistisizmi ise kökleri Ezekeil peygambere kadar giden kutsal tahtı müşahade etme tecrübesidir ve bu tecrübeyi gerçekleştiren kişiye merkabah binicisi denir. Heykalot Literatürü'nde bu taht vizyonu, mistiğin göge yükselmeyi başarılı bir şekilde gerçekleştirmesi ile mümkün olur. Literatürün diğer ana konusu ise çeşitli büyü sözler yardımıyla melekleri

* Marmara Üniversitesi, Dinler Tarihi Bölümü, Yüksek Lisans, ceyhnylmz@yahoo.com

yeryüzüne indirmek ve onlardan Tevrat bilgisini almaktadır. Bu uygulamaya Sar Torah denilir. Diğer konular ise bu iki ana tema etrafında değinilen yedi katlı gökyüzü, Tanrı'nın tahtı ve onun etrafında bulunan melekler, onlar tarafından söylenen ilahiler, göğe yükselme sırasında karşılaşılan tehlikeler ve bunları bertaraf etmek için yapılması gereken uygulamalar şeklinde sıralanabilir (Scholem, 1965, s. 12; Gruenwald, 2014, s. 135; Davila, 2013, ss. 1-2).

Yahudi Mistisizminin Genel Özellikleri ve Heykalot Literatürü

Heykalot Literatürü'nde göğe yükselme tecrübesine geçmeden önce literatürün Yahudi mistisizmine kısaca değinmek faydalı olacaktır. Yahudi mistisizmi yaygın adıyla kabalacılık olarak bilinir. Sözlükte gelenek anlamına gelen kabala kelimesi genelde Yahudi mistisizminin tüm dönemlerini ifade etmek için kullanılsa da, özelde 12. ve 13. yüzyıllarda İspanya ve Fransa'da ortaya çıkan Teosofik akıma verilen isimdir. Bu nedenle Kabala denildiğinde daha büyük bir dönem anlaşılmalıdır ve bu geleneğin köklerini İkinci Tapınak dönemine kadar izlemek mümkündür. Araştırmacılar tarafından farklı sınıflamalar yapılsa da genel olarak şu dönemlere ayrılabilir: İkinci Tapınak Dönemi (M.Ö. 5. yy-M.S. 1. yy), Heykalot-Merkabah Dönemi (M.S. 2. yy-M.S. 10. yy), Teosofik Kabala (M.S. 12. yy-M.S. 15. yy), Safed Kabalacılığı (M.S. 16. yy-M.S. 17. yy), Sabetaycılık (M.S. 17. yy-M.S. 18. yy) ve Hasidizm (M.S. 16. yy-M.S. 18. yy) (Demirci, 2012, ss. 7-18; Idel, 2013, ss. 29-30).

Konuları açısından incelendiğinde ise İkinci tapınak döneminde gnostisizmin yoğun bir etkisi gözlenmektedir. Ruhun bedenden yükselmesi, çeşitli asketik tekniklerin kullanımı, melekler aracılığıyla göğe yükselme, gökyüzünü tapınağında âyin ve vizyonlar görme bu dönemin mistik anlayışını şekillendiren konular olmuştur. Heykalot-merkabah döneminde de bu öğelerin etkisi devam etmiş ve bunlara hurufilik ve büyücülük gibi konular eklenmiştir. Teosofik Kabala döneminde ise Yahudi mistisizminin temel eğilimi değişiklik göstererek Tanrı, ruh, sefirot kuramı gibi konulara yoğunlaşmıştır. Öte yandan gematria ve notarikon gibi uygulamalarla hurufilik geleneği sürdürülmüştür. Safed Kabalacılığı döneminde sefirot kuramı etkisini devam ettirmiş ve bu kuram mesihçi ve kozmik kurtuluş teorileriyle harmanlanmıştır. Sabetaycılık ve Hasidizm dönemlerinde bu teoriler bazı değişikliklerle devam etmiştir. Ayrıca Kawanna adı verilen meditasyon, Devekut isimli birlik tectübesi (Tanrı'ya yapışma) ve Zaddik adı verilen karizmatik cemaat önderleri Hasidizm döneminde ön plana çıkan fenomenlerdir (Demirci, 2012, ss. 7-18; Idel, 2013, ss. 29-30).

Heykalot Dönemi, İkinci Tapınak Dönemi ile Teosofik Kabala arasındaki yaklaşık bin yıllık bir dönemi kapsar. Bir geçiş dönemi özelliklerini yansıtmaya karşın kendine has birçok özelliği de bünyesinde barındırmaktadır. Özellikle harf mistisizmi, büyücülük, Tanrı ve meleklerin tabiatı konusunda sonraki dönemde görülen fikirleri etkilediği söylenebilir.

Heykalot Literatürü'nün Kaynakları

Heykalot literatürü, Orta Çağ'a tarihlenen Avrupa ve Kahire Genizası'nda^{1*} bulunan yazmalar vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır (Murray, Jones, Rowland, 2009, s. 228; Davila, 2013, s. 3). Peter Schafer'in *Synopse zur Hekhalot-Literatur* adlı eseri, yazmaların yayınlanması için yapılan en önemli çalışmalardan biridir. Schafer bu çalışmada Avrupa'da ele geçirilmiş yazmalardan yedisini ele alarak birbirine paralel cümleleri numaralandırmıştır. Oldukça karmaşık bir yapı arz eden bu cümleler Schafer tarafından makro-form ve mikro-form adları ile sınıflandırılmıştır. Yazmaların anlam açısından belirli bir düzen gösterdiği cümleler mikro-form adı verilen paragraflardan oluşur. Tema açısından bütünlük gösteren mikroformlar birleşerek makro-formları yani bölümleri oluşturur (Schafer, 1992, ss. 6-7; Davila, 2001, s. 7).

Schafer'in makro-form olarak adlandırdığı bölümler şunlardır: Heykalot Rabbati (Büyük Saraylar), Heykalot Zutarti (Küçük Saraylar), Ma'aseh Merkavah (Tahtın işleri), Merkavah Rabba (Büyük Taht), Sefer Heykalot (Saraylar Kitabı) ya da 3. Enoch (Hanok) (Schafer, 1992, s. 7; Davila, 2001, s. 4).

Heykalot Literatürünün Yazarları ve Yazılış Tarihi

Heykalot Literatürü'nde anlatılanlar birinci ağızdan Rabbi^{2*} Akiba, Rabbi İsmail ve Rabbi Nehunya ben Hakanah gibi Tannaim^{3*} dönemi rabbileri tarafından aktarılsa da literatürün otantikliği tartışma konusu olmuştur. Ayrıca anlatılan olayların gerçek bir tecrübeden yola çıkılarak mı yazıldığı yoksa edebî bir faaliyet sonucu mu oluştuğu da tartışma konularından biridir. Bu bağlamda öncelikle Yahudi mistisizminin en önemli araştırmacılarından biri olan G.Scholem'in fikirlerine değinmek uygun olacaktır. Scholem'e göre literatür Filistin kökenlidir ve en geç 3. ve 4. yüzyıllara tarihlenir. İkinci tapınak döneminden beri apokaliptik ve apokrif metinlerle taşınan mistik ve ezoterik gelenek Tannaim dönemindeki Rabbani gelenek ile harmanlanmıştır. Diğer yönden göge yükselme, gökyüzündeki yönetici varlıklar (archon) ve düşman melekler, onlara karşı kullanılan mühürler gibi öğelerle Gnostisizmin etkisi açıkça görülmektedir. Scholem, bu literatürün yazarlarının çeşitli yöntemlerle vecd hâline geçip göge yükseldiği fikrindedir. Aynı zamanda Scholem literatürün ana konusunun taht mistisizmi olduğunu iddia eder. Büyü ve melekleri kontrol altına alma gibi unsurlar literatüre sonradan dahil olmuştur (Scholem, 1954, ss. 40-79; Davila, 2001, ss. 12-13).

Literatüre erken döneme tarihlendiren bir diğer yazar ise Rachel Elijor'dur. Elijor, Heykalot Literatürü'nün oluşumunu İkinci Tapınağın yıkılması ile ilişkilendirmiştir. Literatürde yer

1 Geniza: Eskimiş ve aşınmış İbranice metinlerin dini törenle gömülmeden evvel saklandığı yer.

2 Rabbi: Rabbânî Yahudiliğin en temel eserleri arasında yer alan Mişna ve Talmud'da görüşleri aktarılan din adamlarına verilen bir unvandır.

3 Tannaim: M.S.10-220 yıllarında yaşamış Rabbilerin dönemine verilen isimdir.

alan litürjik bölümler, ilahiler ve ritüeller açıkça rahiplik müessesinin izlerini taşımaktadır. Yeryüzü tapınağının yıkılması ile oluşan boşluk acil olarak giderilmek istenmiş ve tapınak ritüelleri gökyüzüne taşınmıştır. Ancak bu geleneğin birden bire oluştuğunu iddia etmek doğru değildir. Ölü deniz yazmaları ve apokrifal metinlerdeki temalar, Heykalot Literatürünün yazıcıları tarafından zenginleştirilmiştir (Elior, 2001, ss. 754-757).

Scholem'in hem Tannaim tarihlendirmesi hem de literatürün ana konusuna dair fikirlerine çeşitli itirazlar gelmiştir. David Halperin bu konuda öne çıkan isimlerden biridir. Halperin literatürde anlatılan göğe yükselme ile ilgili hikâyelerin edebî bir yorum olduğunu ve ilk kez Babil cemaatlerinin kaynaklarında görüldüğünü öne sürmüştür. Ona göre göğe yükselme gibi bir vecd tecrübesi mümkün olsa da esas itibarıyla Ezekeîl'in⁴ merkabah vizyonu ile Şavuot⁵ bayramlarında okunan pasajlardaki Musa'nın göğe yükselme motifi başarılı bir şekilde harmanlanmıştır. Ayrıca Halperin, ana temanın Sar Torah adı verilen uygulama olduğu görüşündedir. Bununla birlikte yazarların ise Rabbani eğitim görmemiş alt tabakadan gelen kişiler olduğunu belirtmiştir. Bu kişiler Tevrat bilgisine kolay yoldan elde etmek ve Rabbilerin sosyal statüsüne ulaşmak için bu literatürü derlemişlerdir (Davila, 2001, ss. 13-18).

Peter Schafer de tıpkı Halperin gibi literatürünün ana konusunun Sar Torah olduğu fikrindedir. Ona göre bu literatür Scholem'in etkisi altında kalmadan ön yargısız bir şekilde okunursa, hâkim olan temanın meleklerle yakarış olduğu görülecektir. Büyülü sözcükler söyleme, çeşitli isimlerden oluşan mühürler gösterme gibi yöntemlerle melekler kontrol altına alınmaya çalışılır. Göğe yükselmeden ziyade melekleri yeryüzüne indirerek onları istediğini yaptıрма fikri daha çok ön plandadır ki bu istek genelde Tevrat bilgisine sahip olma ve onu unutmamaya yöneliktir. Tarihlendirilme konusunda ise Schafer ilk önce metinlerin rabbinik dönem sonrasında elit bir rabbi grubu tarafından kaleme alındığı iddia etmiştir. Ancak daha sonra Geç Antikçağ'da büyücülüğün toplumun tüm kesimlerini etkilediğini baz alarak yazarların toplumun herhangi bir kesimine mensup olabileceğini belirtmiştir (Schafer, 1988, s. 283; Davila, 2001, ss. 17-18).

Martha Himmerfalb da Schafer'in görüşlerini devam ettirmiş ve literatürdeki uygulamaya yönelik talimatların göğe yükselmeyle değil Sar Torah ile ilgili olduğunu savunmuştur. Göğe yükselme hikâyeleri uygulamak için değil ritüelin bir parçası olarak okunmak için kullanılmıştır (Davila, 2001, ss. 14-15).

James R. Davila, Heykalot metinlerine antropolojik bir perspektiften yaklaşarak merkabah mistiklerini şamanlarla karşılaştırmıştır. Şamanlar ruhları kontrol ederek onları vecd hâli-

4 Ezekeîl: Eski Ahit'te adı geçen sürgün dönemi peygamberi.

5 Şavuot: Sivan ayının 6. günü kutlanan bir Yahudi bayramıdır. Genelde Mayıs ya da Haziran ayının ilk yarısına denk gelir.

ne geçmek için kullanılırlar. Bu şekilde semavi alemde yolculuk ederek bu dünya ile öteki dünya arasında bir köprü kurarlar. Heykalot Literatürü'ndeki melekleri kontrol ederek onları yeryüzüne indirmek ve Tevrat bilgisine ulaşmak, gökyüzünde yolculuk etmek ve Tanrı'nın katına yükselerek semavi liturjiye katılmak gibi öğeler şamanların kullandığı tekniklerle büyük ölçüde benzerlik göstermektedir (Davila, 2001, s. 15).

Davila yazarların kimliği konusunda Halperin'e yakın fakat farklı bir görüş belirtmiştir. Ona göre Heykalot literatürü adeta Yahudi büyü literatürünün bir alt türüdür. Heykalot Literatürü'nde anlatılan teknikleri kullanan kişiler o dönemde şifacıların ve ruh kovucuların kullandığı teknikleri de kullanıyordu. Dahası, bu metinlerin yazarları aynı zamanda diğer Yahudi büyü metinlerinin de yazarlarıydı ya da onlarla ilişkili bir gruptu. Bu kişiler Rabbani çevreye dahil olmamalarına rağmen profesyonel yazıcılardı ve kutsal kitap ile dinî öğretiler konusunda bilgi sahibiydi. Ancak Rabbinik çevreden gelmedikleri için sosyal statüleri düşüktü. Halperin'in de belirttiği gibi yazarlar sosyal statülerini yükseltmek için dinî hikâyelerin içine büyü motiflerine katarak böyle bir literatür oluşturdular (Davila, 2001, s. 19).

Buraya kadar anlatılan görüşler genel olarak ele alındığında Heykalot Literatürü'nün köklerini Amoraim^{6*} dönemindeki Filistin cemaatlerine kadar izlemek mümkündür. Literatür Amoraim ve Geonim^{7*} dönemlerindeki Babil cemaatlerinde önemli ölçüde karakterini kazanmış ve Geonim döneminin sonunda (M.S. 11. yüzyıl) Avrupa'daki Yahudi cemaatlerinin elinde derlemeler ve eklemelerle günümüze kadar ulaşmıştır. Yazarların kimliğini saptamak mümkün değilse de uygulamaya dönük unsurların gerçek tecrübelerden ortaya çıktığını fakat hatırı sayılır ölçüde edebî bir faaliyete maruz kaldıklarını söylemek mümkündür (Davila, 2001, ss. 21-23; Davila, 2013, ss. 16-18).

Heykalot Literatürü'nde Göğe Yükselme

Bu yazıda J.R. Davila'nın Schafer'in edisyonunu baz alarak yaptığı çeviri ile Hugo Odeberg'in 3. *Hanok* kitabı çevirisinden faydalanılmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi Heykalot Literatürü'nde yer alan konular karmaşık bir yapı arz eder ve göğe yükselme konusu da tüm bölümlerde dağınık biçimde işlenmiştir. Bu dağınık bölümler bir düzen içerisinde sıralanmaya çalışılacaktır. Merkabah binicisinin göğe yükselme tecrübesi; hazırlık aşaması, ilk beş sarayda yükselme, altıncı ve yedinci saraylarda yükselme, Tanrı'nın tahtının huzuruna çıkma, semavi âyin ve merkabah binicisinin kazandığı güçler başlıkları altında incelenecektir.

6 Amoraim: M.S. 200-500 yılları arasında yaşamış Rabbilerin dönemine verilen addır.

7 Geonim: Takriben M.S. 600-1050 yılları arasında yaşamış Rabbilerin dönemine verilen addır.

Hazırlık aşaması

Merkabah geleneği aktif bir mistisizm türü olduğu için merkabah binicisi vecd hâline geçmek için birtakım ön hazırlıklar yapar. Ancak bundan önce merkabah binicisi olmak isteyen bir kişi bazı ahlaki özelliklere sahip olmak zorundadır. Bu özellikler şu işlerden muaf olmaktır: puta tapmak, hayasızlık, adam öldürme, iftira etmek, yalan yere yemin etmek, Tanrı'nın adının yok yere ağzına almak, küstah davranış, sebepsiz nefret. Bunların dışında Mitzvot'un⁸ tüm emir ve yasaklarını tutmalıdır (Davila, 2013, ss. 99-100).

3. *Hanok* kitabında ise Tanrı'nın tahtını görmeye layık olan kişinin hangi özelliklere sahip olması gerektiğine dair bir soruya şu cevap verilir: "Tanrı'nın 70 ulus içerisinde seçtiği İsrail soyundan ve Levi kabilesinden olan ve Sina Dağı'nda kendisine hizmetçi olarak seçtiği ve kahinlik tacını taktığı Harun'un soyundan olanlardan" (Odeberg, 1928, s. 209).

Heykalot Zutarti'deki bir pasaja göre merkabah binicisi olmak isteyen kişi 40 gün oruç tutmalı ve oruç kişiyi kendisinden geçirinceye kadar kafasını dizlerinin arasında tutmalıdır. Ayrıca birtakım sihirli sözcüklerden oluşan bir dua okumalıdır. Dahası okuma işinin aydan aya, yeni yıldan 30 gün önce ve Elul⁹ ayının başlangıcından Kefaret güne¹⁰ kadar yapılması gerektiği anlatılır (Davila, 2013, s. 242). Heykalot Rabbati'deki bir pasajda ise hazırlık aşaması için Rabbi İsmail şunları söyler: "Yemeğini tuzlu yemeli ve pis bir şey yememelidir. 24 kez suya dalıp çıkmalıdır. Renkli şeylere bakmamalı ve gözlerini yere dikerek tüm gücüyle duayı okumalıdır" (Davila, 2013, s. 269).

İlk beş sarayda yükselme

Hazırlık evresini tamamlayan mistik gökyüzündeki yolculuğuna başlar. İlk beş sarayın geçilmesi diğerlerinden farklı bir prosedür şeklinde gerçekleşir. Merkabah binicisi ilk sarayda bir eline TWTRWSY'Y YHWH'nin mührünü, bir eline Suriah'ın mührünü almalıdır. Birini sağdaki meleklerle diğerini soldaki meleklerle gösterir. Bundan sonra eşiğin baş meleği olan ve sağında duran RHBY'L ve eşiğin solunda duran TWPHY'L iki tarafından tutarak mistiği ikinci sarayın kapısındaki baş melek olan TGRY'L isimli meleğe ve onun sağında duran MTPY'L isimli meleğe götürür. Her sarayın kapısında dördü eşikte ve dördü pervazda olmak üzere sekiz melek bulunur. Merkabah binicisi aynı şekilde her sarayın kapısında sağdaki meleklerle ve soldaki meleklerle mühürler gösterir. Bunları gösterdikten sonra eşiğin kapısındaki baş melek ve onun sağındaki baş melek mistiği iki tarafından tutarak ve diz çökmüş bir vaziyette bir sonraki eşiğin baş meleği ve onun sağındaki baş meleğe götürür. Bu prosedür altıncı sarayın kapısına kadar devam eder (Davila, 2013, ss. 102-111).

8 Mitzvot: Yahudi dininde yerine getirilmesi gereken 613 emirdir.

9 Elul: 29.günü İbrani takviminin son günü olan aydır.

10 Kefaret Günü: Tışri ayının 10.günü ve Yahudi dininde günahların bağışlandığı gün.

Mühürler, meleklerin ve Tanrı'nın adlarından türetilen anlamsız harf kombinasyonlarıdır. Bunlara nomina barbara denilir. Harflerin bu şekilde düzenlenmesinin bir şifreleme olduğu düşünülmektedir. Heykalot Literatürü'nde mühürlerin önemi harflerin mistik güçler barındırmasından kaynaklanır. Erken dönem Yahudi kozmogoni ve kozmolojisinde İbrani alfabe-sinin her harfinin yaratıcılık fonksiyonu vardır. Harfler ve harflerden oluşan isimlerin telaffuz edilmesi belirli mistik güçleri açığa çıkarır. Bu nedenle mühürler okunurken isimlerin sayısına dikkat edilmelidir. Sayı bir eksik ya da bir fazla olursa farklı bir güç açığa çıkacağı için bunun ölümcül sonuçları olabilir. Bir diğer yünden bu tip isimlerin kullanımı ve uygulamada gösterilen titizlik açıkça büyücülüğün etkilerini göstermektedir (Davila, 2013, ss. 102-111).

Altıncı sarayda yükselme

Altıncı sarayın kapısına yükselen merkabah binicisinin burayı nasıl geçeceğine dair iki farklı versiyon bulunmaktadır. Bunlardan ilki ilk beş sarayda olduğu gibi mühür gösterme işlemidir. Merkabah binicisi elindeki bir mührü Dumiel isimli meleğe üç mührü ise Kaspel isimli meleğe gösterir. Burada merkabah binicisinin sahip olması gereken bir özellikten daha bahsedilir: Sözlü ve Yazılı Tora'yı bilmek ve Tevrat'ın emir ve yasalarına riayet etmek. Eğer merkabah binicisi bu özelliklere sahipse Gabriel isimli melek tarafından onu taşıyan arabaya kişinin daha önceki amelleri ve Tanrı'nın tahtına gitmek istediği yazılır. Daha sonra Kaspel ve Dumiel mistiğe eşlik ederek onu Yedinci saraya taşırlar. Ancak başka bir yerde Yedinci sarayın melek muhafızlarının Gabriel'i de gördüğü söylenmektedir (Davila, 2013, ss. 116-121).

Göğe yükselmenin hangi araçla yapıldığı da tam olarak anlaşılamamaktadır. Heykalot Rab-bati'de anlatılan bölümlerde ilk beş saray boyunca herhangi bir araçtan söz edilmez. Altıncı sarayla ilgili anlatımda ilk kez araba sözcüğü ile karşılaşırız (Davila, 2013, ss. 116-121). Heykalot Zutarti'de Rabbi Akiva'nın gökyüzünde bir arabayla seyahat ettiğinden bahsedilmektedir (Davila, 2013, s. 221). 3. *Hanok*'ta da daha sonra Metatron'a dönüşecek olan Hanok'un Anafiel tarafından ateşli bir at arabasıyla yükseltildiğinden bahsedilir (Odeberg, 1928, s. 19). Bunların dışında apokaliptik literatürden bildiğimiz kadarıyla fırtına, meleklerin kanatları ve merdivenle olmak üzere üç tür göğe yükselme türü vardır (Gruenwald, 2014, ss. 154-155). Arabayla yükselmeye ilişkin ilk ifade 2. *Krallar* 2/11'deki Elişa'nın göğe yükselme-sinin anlatıldığı bölümde geçer.

Diğer versiyonda ise Altıncı sarayın kapısına yükselen mistiğin iki testten geçmesi gerektiği anlatılır. İlk test Talmud literatüründe de izlerine rastlanan su testidir. Talmud'un Hagigah 14/b kısmında göğe yükselen dört kişinin hikâyesi anlatılır. Bu hikâyenin kahramanları Rabbi Akiva, Ben Aher, Ben Zoma, Ben Azai'dır. Heykalot Literatürü'nde göğe yükselen bu dört kişinin akıbeti hakkında Ben Azay'ın öldüğü, Ben Zoma'nın sakat kaldığı, Ben Aher'in aklını kaçırdığı bilgisi verilir. Sadece Rabbi Akiva bu testi başarılı bir şekilde geçmiştir. Su testinde merkabah binicisi, binlerce su dalgasının üzerine doğru geldiğini görür. Ancak gerçekte tek bir damla su

bile yoktur. Eğer merkabah binicisi suların mahiyetini sorarsa altıncı kapının muhafızları onu taşıyarak “Seni aptal! Belki de sen buzayı öpenlerin soyundansın. Tanrı’yı ve onun tahtını görmeye layık değilsin” der. Tanrı’nın sesi de bu sözleri tasdik eder ve merkabah binicisi yerinden kıpırdayamadan binlerce demir baltayla öldürülür (Davila, 2013, ss. 202-203).

İkinci test kapıdan içeri girmekle ilgilidir. Eğer merkabah binicisi ilk “İçeri gir” komutayla girerse, Tanrı’nın ihtişamını görmeye layık bir kişi olmadığı anlaşılır ve kafası demir baltalarla ezilir. Çünkü gerçek merkabah binicisi ikinci kez gir denildiğinde girer (Davila, 2013, s. 228).

Yedinci sarayda yükselme

Yedinci sarayın kapısı Anafiel tarafından açılır ve mistik eşikte bekler. Hayyot adı verilen melekler mistiği alarak Tanrı’nın tahtının önüne taşır (Davila, 2013, ss. 129-130). Başka bir yerde ise gökten bir ses “kralı ihtişamıyla görmek isteyen kişi içeri girsin ve görsün” der. Bu ses duyulduktan sonra hayyotlar kişiyi kaldırır ve Tanrı’nın nurunun rüzgarı kişiyi Tanrı’nın tahtının önüne taşır (Davila, 2013, ss. 230-231). Tanrı’nın bulunduğu kata yükselen kişi Tanrı’nın Aravot katındaki tahtına gelişine tanık olur. Bu ihtişam karşısında titrer ve bayılarak yere yığılır. Anafiel ve diğer 63 muhafız melek ona yardım eder ve söyle der: “Korkma! Kutsanmış soyun oğlu! İçeri gir ve kralı bütün güzelliği ile gör! Yok edilmeyeceksin ya da yakılmayacaksın” (Davila, 2013, s. 131).

Sonra gökten bir boru üflenir ve Keruvlar, Ofannim ve Hayyot melekleri yüzlerini kapatır ve merkabah binicisi Tanrı’nın tahtının huzuruna gelir (Davila, 2013, s. 132).

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Tanrı sürekli olarak tahtında bulunmamaktadır. Heykalot Rabbati’de tahtın Tanrı’nın inmesi için melekler tarafından nasıl hazır hâle getirildiği ve bunun da İsrail halkının dua saatleri ile aynı zamana denk geldiği anlatılmaktadır. Tanrı İsrail halkının günün üç vaktinde okuduğu dua saatlerinde haluk adı verilen elbisesini giyerek sekizinci kattan tahtına inmektedir. Bu noktada duaların teurjik bir işlev gördüğü ve ada Tanrı’yı tahtına indirmek için kullanılan büyülü sözler olduğunu söylemek mümkündür (Gruenwald, 2014, ss. 187-188). Burada Yahudi mistisizmindeki mekanik kozmos-tanrı düzeni açığa çıkmaktadır. Bu sistemde Tanrı, insan ve evren birbirleri ile karşılıklı etkileşime açıktır. Gerekli ritüelleri icra edildiğinde Tanrı’ya istenilen şey yaptırılabilir (Demirci, 2012 ss. 8-9). Ancak belirtilmesi gereken başka bir husus bu olayın bir zorunluluk olarak gerçekleşmediğidir. Heykalot Literatürü’nde sıklıkla Tanrı’nın büyük bir istekle merkabah binicisini beklediğinden bahsedilir. Bu bekleyiş Tapınağın yıkılmasından beri İsrail halkının kurtuluşu beklemesiyle özdeşleştirilerek tarif edilir (Davila, 2013, ss. 106-108).

Tanrı’nın Tahtının Huzuruna Çıkma

Tanrı’nın tahtına yükselen kişinin Tanrı’yı görüp görmediği meselesine literatürün içinde değinilmiştir. Heykalot Zutarti’deki bir pasajda şu ifadeler geçer: “İlk önce ‘ancak yüzünü

görmeme izin veremem çünkü yüzümü öğren yaşayamaz' yazılıdır. İkinci olarak 'bugün Tanrı'nın insanla konuştuğunu ve insanın ölmediğini gördük' yazılıdır. Üçüncü olarak 'Tanrı'yı tahtında otururken gördüm' yazılıdır " (Davila, 2013, s. 207).

Bunlar aktarıldıktan sonra Tanrı'nın yerinde övülmesi gerektiğinden bahsedilir ama soruya kesin bir yanıt verilmez (Davila, 2013, s. 208). Literatürde bir taraftan göğe yükselmenin amacının Tanrı'yı tüm güzelliği ile müşahade etmek olduğu vurgulanırken diğer taraftan ne meleklerin ne de hiçbir insanın onu göremeyeceği anlatılır. Bu çelişkili ifadeler çeşitli araştırmacılar tarafından açıklanmaya çalışılmıştır. Scholem, Tanrı'nın kendisi ve ihtişamı (kavod) olmak üzere iki veçhesi olduğunu belirtmiş ve merkabah mistiklerinin ihtişamı müşahade ettiğini söylemiştir. Elior'a göre mistikler geçici bir yüksek algı seviyesine yükselerek Tanrı'yı değil onun tahtını görürler. Schafer ise mistiklere Tanrı'nın görünmediği fakat isimlerin bahsedildiği fikrindedir. E.R. Wolfson'a göre ise mistikler yarı tanrı-melek statüsüne yükselerek normal insanların ve meleklerin göremeyeceği görüntüleri görmüştür (Arbel, 2003, s. 38).

Tanrı'nın tahtının görüntüsü şu ifadelerle tarif edilir:

Tanrının tahtı dört ayakta oluşur ve her ayak hayyot melekleridir. Hayyot melekleri insan, aslan, öküz ve kartal biçiminde dört yüze sahiptir. 64 kanatları vardır. 32 tanesi ile uçarlar ve diğer 32 tanesi ile vücutlarını kapatırlar. Rüzgarın üzerinde uçan ateşten varlıklardır ve kanatlarının sesi deprem gibidir. Kutsal taht bu hayyotların üzerinde durur. Tahtın görünümü gökkubbe gibidir ve parlaklığı safir ve berilden şimşek gibidir. Safir ve berilden şimşek ise kıvılcımlara benzer. Tahtın üzerinde büyük bir ateş vardır. Bu ateşin önüne yayılmış ateşten bir perde vardır. Kudreti en çok olan yedi melek perdenin önünde ve içindedir. Tahtın dışındaki her üçü bir yöne yönelmiş 12 melek bulunur. Tanrı tam ortada tahtını oturur vaziyettedir ve onun ihtişamı haşmal'a benzer. İki elinde ateşten asaları vardır ve sağ elinden yaşam sol elinden ölüm meydana gelir. Alnında isminin yazıldığı ateşten tacı başında görkemini yansıtan çelengi bulunur. (Davila, 2013, ss. 227-223)

Semavi Âyin

Merkabah binicisi, Tanrı'nın tahtının huzurunda meleklerin icra ettiği semavi âyine katılır. Bu âyinde meleklerle birlikte ilahi söylenir. Birlikte ilahi söylemek unio liturgica adı verilen birlik tecrübesidir. Yahudilik, Tanrı ile insan arasına keskin bir ontolojik sınır koyduğu için mistik tecrübenin özü olan birlik tecrübesi özde (unio mystica) değil seste birleşme şeklinde gerçekleşir. Heykalot Literatürü'nde birçok örneği bulunan ilahilerin bir versiyonu şu şekildedir:

İlahi, şarkı, melodi, kutsamalar, övgü, mezmurlar, methiye, şükür, itiraflar, şan, müzik, kıraat, neşe, şenlik, mutluluk, sevinç, ahenk, tevazu, incelik, doğruluk, dürüstlük, namusluluk, süsleme, güç, iftihar, keyif, yükseliş, huzur, huzurluluk, rahat, kolaylık, sakinlik, barış, güven, iyilik, sevgi, hoşluk, kerem, merhamet, güzellik, şekillilik, azamet, şefkat, görkem, nur, fazilet, parlaklık, aydınlanma, çelenk, seher yıldızı, ışık, yücelme, mucizeler, kurtuluş, tütsü, bilgelik,

muhteşem işler, yardım, nidalar, zindelik, yücelik, kadir, güç, iktidar, cesaret, tecrübe, coşkunluk, haşmet, güçlülük, kuvvet, mertlik, kutsiyet, heybet, ululuk, krallık, ihtişam, süs, şan, süslenme sana olsun İsrail'in Tanrısı

Çelenklerle süslenmiş, oyaların şarkısı ile donatılmış, görkemi, şanı ve bezemelerle çelenk yapılmış, süslenmiş Tanrı ki o çelenk muhteşem işlerin çelengi o taş korkutucu işlerin tacıdır.

Onun adı kendisine hoş gözüktür,
Onun zikri kendisine tatlıdır.
Onun tahtı onun için süslenmiştir,
Onun sarayı onun için bezenmiştir,
Onun ihtişamı ona sevimlidir,
Onun görkemi ona iyidir,
Onun gücü ona tatlıdır,
Onun melekleri ahenklice ona ilahi söyler,
İsrail halkı onun gücünü ve mucizelerini anlatır durur.
Tanrıların Tanrısı,
Kralların kralların kralı,
Rabların rabbi,
Ki o çelenklerle kuşanmış, parlak dallarla sarılmıştır.
Çünkü onun parlaklığı gökyüzüne kaplar.

(Davila, 2013, ss. 133-135)

3.Hanok kitabında Rabbi İsmail'in göğe yükselmesi anlatılır. Rabbi İsmail, yedinci sarayın kapısına geldiğinde Kafsiel isimli bir meleğin saldırısına uğrar fakat Metatron gelip onu kurtarır ve Tanrı'nın tahtının karşısına çıkarır. Serafim meleklerini ve Hayyotları gören Rabbi İsmail görüntünün karşısında dehşete kapılarak titremeye başlar ve yere yığılır. Sonra Tanrı Serafim, Keruvim ve Ofannim meleklerine yüzlerini kapamasını söyler. Metatron gelir ve Rabbi İsmail'i ayağa kaldırır. Bir saat geçtikten sonra Tanrı, Rabbi İsmail'e Şekina'nın kapılarını açar ve böylece Rabbi İsmail spiritüel bir aydınlanma yaşar. Sonra Tanrı'nın karşısında ilahi söylemeye başlar ve melekler ona eşlik eder (Odeberg, 1928, ss. 3-5).

Hikâyenin devamında Metatron, Rabbi İsmail'e bazı harfleri gösterir. Bu harfler evrendeki her şeyin kendisi aracılığıyla yaratıldığı harflerdir. Bundan sonra Rabbi İsmail ve Metatron'un gökyüzündeki turu devam eder. Metatron sırasıyla Rabbi İsmail'e ölmüş ve henüz doğmamış olan erdemli insanların yaşadığı yeri, günahkâr insanların bulunduğu Şeol'u, geçmiş ve gelecekte yaşanmış tüm olayların yazılı olduğu tahtın perdesini, yıldızların bulunduğu yeri, cezalandırılan melekleri, gelecekte İsrail halkının kurtuluşunu gösterir (Odeberg, 1928, ss. 128-160).

3.Hanok kitabında anlatılan bir başka göğe yükselme hikâyesi ise Hanok'undur. Eski Ahit'te Hanok'un 365 yıl yaşadığı ve Tanrı'nın onu yanına aldığı yazılıdır. 3.Hanok kitabında ise bu olayın detayları ve Hanok'un Metatron'a dönüşümü anlatılmaktadır. İlk önce Tanrı'nın neden Hanok'u seçtiğini açıklanır. Buna göre diğer insanlar puta taparken Hanok doğruluk ve imanda yeryüzündeki tüm nesillere eşdeğerdir ve bu nedenle Tanrı onu yanına almıştır (Odeberg, 1928, s. 13).

Hanok, Arabot Rakia katına yani Tanrı'nın tahtının ve meleklerin bulunduğu kata Şekina'nın kanatları ile gelir. Rabbi İsmail'de olduğu gibi Hanok da spiritüel ve algısal bir aydınlanma yaşar. Sonra Tanrı tarafından ona meleksi özellikler bahşedilir ve 365 gözle 72 kanat takılır. Tanrı kendi tahtının benzeri bir taht yaparak onu Yedinci sarayın kapısına koyar. Onun Metatron olduğunu, onu kendi prensi yaptığını ve tüm alemleri yönetmesi için görevlendirdiğini ilan eder. Dahası, ona evrenin tüm sırlarını açıklar, ihtişam elbisesini giydirir, tacını takar ve ona "Küçük Yahve" adını koyar. Tacının üzerine tahtında bulunan harfleri kazır. Son olarak Metatron'un ateşe dönüşmesiyle melek transfigürasyonu tamamlanmış olur (Odeberg, 1928, ss. 13-43).

Rabbi İsmail, Rabbi Akiva ve Metatron'un hikâyelerinde ortak noktalardan birisi üçlü bir değişim aşamasıdır. Ölüm-yeniden doğum-aydınlanma arketipi olarak adlandırılan bu aşamalar kısaca şu şekilde formüle edilebilir: ilk aşamada mistik gördükleri karşısında dayanamayarak titremeye başlar ve bayılır ya da yere düşer. İkinci aşamada yardım etmeye gelen bir melek tarafından ayağa kaldırılır. Üçüncü aşamada ise ruhsal bir canlanma yaşar ve aydınlanarak insanüstü bir algı seviyesine ulaşır. Bu aşamalar benzerleri Pagan, Gnostik ve Greko-Romen ritüellerinde de görülen sembolik ölüm yeniden doğum modelini çağrıştırmaktadır. Çe dönük bir değişimin yaşandığı bu modelde kişi sanki ilk hâlini öldürerek algılarının açıldığı başka bir hâle geçer. Rabbi İsmail'in hikâyesi bu bağlamda iyi bir örnek sunmaktadır. Rabbi İsmail meleklerin görüntüsü karşısında bayıldıktan sonra Metatron yardımıyla ayılır. Tanrı'nın huzurunda söylenen ilahiye eşlik ettikten sonra Metatron tarafından gökyüzü turuna çıkarılır ve adeta tanrısal bir görme yetisi kazanarak normal insanın algılarını aşan vizyonlar görür (Arbel, 2013, ss. 37-43).

Merkabah binicisinin güçleri

Göğe yükselmeyi başarılı bir şekilde gerçekleştiren kişiye birtakım özel nitelikler ve bilgiler bahşedilir. Bu bilgiler ve nitelikler oldukça çeşitlidir: Kimin zayıf, kimin güçlü olduğu kimin fakir veya kimin zengin olacağını bilgisi bunlar arasındadır. O, herkesin yapacağı bütün iyi ve kötü işlerin vizyonunu görür. Hırsızlık, zina, adam öldürme ya da giybet gibi suçların kim tarafından işlendiği ona bildirilir. Kendisine karşı gelenler veba, cüzam gibi hastalıklara yakalanır, ona karşı gelenlerin gözlerinin feri söner. Onu küçümseyenlerin soyu kurutulur (Davila, 2013, s. 110).

Başka bir yerde merkabah binicisinin yaptığı işler şu şekilde tarif edilir:

Yukarı yükselmek, tekerleklerle binmek, aşağı inmek, öteki dünyada dolaşmak, kurak yerde gezmek, nuru temaşa etmek, tac yardımıyla serbest kalmak, onun nuru ile dönüşmek, onu methiyelerini okumak, harfleri karıştırmak, isimleri söylemek, yukarıdakinin ve aşağıdakinin görüntüsünü görmek, yaşayanların açıklamalarını bilmek, ölülerin görüntüsünü görmek, ateşten nehirlerde yürümek, kimin açıklayabileceğini kimin görebileceğini bilmek. (Davila, 2013, ss. 205-206)

Bu nitelikler dikkate alındığında merkabah binicisinin adeta yarı tanrı bir şahsiyete büründüğü rahatlıkla söylenebilir. Ancak merkabah binicisinin özellikleri bunlarla sınırlı değildir. O, aynı zamanda semavi alemde İsrail halkının temsilcisi ve Tanrı ile İsrail halkı arasında arabuluculuk görevini yerine getiren kişidir. Tüm bu nitelikler mesih kavramını çağrıştırmaktadır. Heykalot Literatürü'nün geneli incelendiğinde de mesih, mesihi zaman ve kurtuluş gibi ögelere neredeyse hiç değinilmediği görülür. Bunun sebebinin merkabah binicisinin sahip olduğu özelliklerle mesihi gereksiz kılmasıdır. Mesihin tüm özellikleri merkabah binicisine aktarılmıştır (Schafer, 1992, ss. 43-46).

Sonuç

Heykalot Literatürü'ndeki göğe yükselme anlatımı Yahudi mistisizmine ait birçok karakteristik özelliği içerisinde barındırmaktadır. Öncelikle göğe yükselme kavramının bizzat kendisi, gökyüzünde düşman varlıklara karşı mücadele ve sihirli sözcükler (mühürler) kullanımı gibi ögeler gnostisizmin bu dönemin baskın anlayışı olduğunu göstermektedir.

Nomina barbarba adı verilen harf kombinasyonlarının kullanımı hem Yahudi mistisizminde dile atfedilen kutsallığı hem de büyücülüğün etkilerini göstermektedir. Yahudi mistik geleneğinde yaratılış Tanrı'nın kendisine isim vererek açığa vurması olarak kabul edildiği için İbrani dili kutsal kabul edilmiştir. İbrani alfabesinin harflerinin evrenin yaratılmasında ve kozmik düzende belirli rolleri vardır. Ölüm-yeniden doğum-aydınlanma arketipi ezoterik ve mistik gruplarda rastlanan tipik özelliklerden biridir. Teurji ve bunun arkasında yatan mekanik kozmos-tanrı düzenin ilk izlerine de bu anlatım da rastlanmaktadır. Mistik tecrübe bağlamında ise Heykalot Literatürü barındırdığı ilahilerle (unio liturgica) ilahide birleşme tecrübesinin örneklerini sunmaktadır. Göğe yükselme sonrasında kazanılan güçler dikkate alındığında ise merkabah binicisinin adeta mesihi yuttuğunu ve bu literatüre has bir merkabo-mesih kavramı ürettiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

Arbel, V. D. (2003). *Beholders of Divine Secrets: Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature*. New York: State University of New York Press.

Davila, J. R. (2001). *Descenders to the Chariot: The People Behind the Hekhalot Literature*, Leiden: Brill.

Davila, J. R. (2013). *Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism*. Leiden: Brill.

Demirci, K. (2012) Yahudi mistisizminin temel özellikleri ve gelişimi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 1(4), 7-18.

Elior, R. (2008). Early forms of Jewish mysticism. In S. T. Katz (Eds.). *The Cambridge History of Judaism: Vol. 4. The Late Roman-Rabbinic Period* (pp. 749-791). Londra: Cambridge University Press.

Gruenwald, I. (2014). *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden: Brill.

Idel, M. (2013). Early forms of Jewish mysticism. In S. T. Katz (Eds.), *Comparative Mysticism, An Anthology of Original Sources* (pp. 25-156). New York: Oxford University Press.

Odeberg, H. (1928). *3 Enoch or Hebrew Book Of Enoch*. Londra: Cambridge University Press.

Rowland, C. & Morray-Jones, C. R. A. (2009). *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*. Leiden: Brill.

Schafer, P. (1988). *Hekhalot-Studien*. Tübingen: Mohr.

Schafer, P. (1992). *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*. New York: State University of New York Press.

Scholem, G. G. (1954). *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books.

Scholem, G. G. (1965). *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary Press.

Kur'an-ı Kerim'de Geçen Bazı Beddua İfadelerinin Belagat Açısından Değerlendirilmesi

Duran Ekizer*

Öz: Kuran-ı Kerim'in kendine özgü oldukça dinamik ve etkileyici bir üslubu vardır. Bu üslup Kur'an'ın indiği dönemdeki Arapların dil açısından ortaya koydukları anlatım teknikleri ve ifade çeşitliliği çerçevesinde şekillenmiş ve muhatapların ilahî mesajları istenilen düzeyde kavraması sağlanmıştır. Kur'an'da kullanılan anlatım tekniklerinden birisi de özellikle kâfirler ve münaflıklar için beddua amacı ile kullanılan bazı ifadelerdir. Bu ifadelerde yer alan anlatım çeşitliliği belagat açısından incelendiğinde, Kur'an-ı Kerim'in üslup özelliklerinin oldukça etkin ve çarpıcı veriler içerdiği ortaya çıkmaktadır. Kur'an'da mazi fiil ve mefulü mutlak gibi ifadelerle ortaya konan beddua üslubu, meânî ve nahiv ilimlerinin kesişim noktasında yer alan ve çeşitli anlatım tekniklerinin bulunduğu önemli bir inceleme alanı oluşturmaktadır. Kur'an'da yer alan beddua ifadelerinin içerdiği bir başka boyut da bu ifadelerin muhataplarının genellikle erdemsiz ve düşük karakter özellikleri sergileyen kişiler olmasıdır. Bu nedenle beddua ifadeleri sadece anlatım teknikleri çerçevesinde değil, aynı zamanda muhteva açısından da ele alınmalıdır. Bu bildiride Kur'an'daki beddua anlamında kullanılan ifadeler içerik ve üslup analizi bakımından irdelenmiş ve bu tip ifadelerin Kur'an'ın kendine özgü mükemmel üslubunun önemli bir parçası olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Belagat, Meânî, Üslup, Beddua, Dua, Bağlam, Mûlaane, Lanet.

Giriş

Kur'an-ı Kerim statik bir metin değil, aksine insanın varlıkla kurduğu bütün ilişki biçimlerinde ürettiği tüm alanlarda belirleyici ve şekillendirici olan ve kendine özgü anlatım üslubunu haiz dinamik bir metindir. Bu ilahi hitap, söz konusu etkinlik ve işlevselliğini dil aracılığı ile ortaya koymuş ve sahih bir Allah inancı temelinde inanç, ibadet ve ahlak alanlarında açık ve net bir söylem bırakmıştır. Ayrıca Kur'an, yaratıcı ile yaratılan arasındaki iletişimin yaratılanın kullandığı dil varlığı üzerinden ortaya konduğu ve fakat ifade biçiminin ve nazımının ilahi olduğu bir söz ve söylem bütünüdür. Bir benzerinin getirilmesinin mümkün olmaması (î'câz / إعجاز), Kur'an'ın ilk planda metin olarak da beşer üstü bir yapıya sahip olmasını akla getirmektedir. Ancak yüce kitabın metin örgüsüne gramatik ve sentagmatik (Aksan, 1998,

* Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, duranekizer@gmail.com

s. 121) açıdan bakıldığı zaman, Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde yaşayan Arapların kullandığı tabii dilin selikası, akıcılığı ve doğallığına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'ın 'câzının temel esprisi Abdulkâhîr el-Cürânî'nin *nazm* olarak kavramlaştırdığı bağlam-lafız-anlam bütünlüğünün oluşturduğu beşer üstü söz dizimidir. Ancak ontolojiyi önceleyerek kelimelî merkezli bakış açısının bir yansıması olarak sadece icâz boyutunu göz önüne alarak Kur'an'ın edebî yönünün ikinci plana atmak, dilsel açıdan eksik bir yaklaşım olmaktadır. Bu nedenle belagatin özellikle bağlam merkezli yaklaşımların esas alındığı meânî ilmi çerçevesinde ayetleri edebî açıdan ele almak, Kur'an'ın ifade ve beyân boyutunu anlama ve kavrama açısından elzemdir.

Bu ilahî hitabın edebî açıdan anlatım diyalektiğine bakıldığında görülecektir ki Kur'an, muhatabın düşünce ve anlam dünyasını devamlı surette aktif tutan çok çeşitli anlatım tekniklerini içermektedir. İşte bu canlılığı sağlayan en önemli unsurların başında lafızların delalet ettiği anlamın ortak bir bağlam içerisinde başka bir anlam yerinde kullanılmasıdır. Bu tarz kullanımlar özellikle beddua ifade eden ayetlerde yer alan anlatımlarda kendini göstermektedir.

Bu çalışmada Kur'an'da beddua bildiren ifadeler bağlamında tasvirî bir üslup analizi yapılmaya çalışılacak ve Kur'an'ın kendine özgü üslubunda yer alan dinamiklik ve çeşitliliği sağlayan unsurların belagat açısından dilbilimsel temelleri tespit edilecektir. Çalışma teorik ve pratik olmak üzere iki bilgi alanını haiz olduğu için öncelikle teorik açıdan kavramsal çerçevenin netleştirilmesi gerekmektedir.

Bedduanın Kavramsal Analizi

Beddua, sözlükte Farsça bir sıfat olan "kötü, çirkin ve hoş gitmeyen şey" anlamındaki *bed* بد kelimesi ile (Şükun, 1996, s. 275) ile Arapça kökenli olan "kelam ya da sözle bir şeye meyletme, yakarış, çağırma" gibi anlamlara gelen *dua* دعا (İbn. Fâris, 1979, s. 279) kelimelerinin birleşimidir ve bu sıfat terkibi "ilenme" ve "ilenç" anlamına gelmektedir (*Türkçe Sözlük*, 1998, s. 253).

Arapçada *dua* fiili *على* harf-i cerri ile birlikte kullanıldığında "aleyhine dua etmek" anlamına gelmektedir ve bu kullanım bedduanın Arapça karşılığı olarak kabul edilebilir (ez-Zemahşerî, 1998, s. 315; ez-Zeyyât & en-Neccâr, 1960, s. 286). Ancak yakın ve karşıt diğer kavramlarla birlikte ele alındığında bedduanın, Kur'an'da lanet ve mübahele kavramları ile yakınlık; mutlak olarak kullanıldığında hayırlı ve güzel şeyleri isteme anlamındaki *dua* kavramı ile de karşıtlık ilişkisi içinde olduğu görülmektedir. Bu nedenle Kur'an'da beddua, sözlük anlamı ile değil daha genel bir çerçeve ile rahmetten uzak kalma ve hayatiyetin son bulması anlamlarını da içeren daha üst bir çatı kavram olarak ele alınmalıdır. Buna göre özellikle lanet kavramı ile yakın bir ilişki içerisinde olan beddua kavramı, bu yönü ile Kur'an'ın anahtar kavramlarından birisi olan rahmet kavramı ile de zıtlık ilişkisi içinde değerlendirilebilir.

Sözlük anlamı kötü ya da şer dua olan beddua, lanet ve mübahele ile birlikte düşünüldüğünde Kur'an'da geçen her türlü kötü dua ve lanet okumayı içine alacağı için, bu çalışmada daha geniş kapsamlı bir çerçeve içinde değerlendirilecektir.

Beddua İfade Eden Ayetlerin Edebî Analizi

Bu bahsi ele alırken konunun belagat açısından temel dinamiği olan teorik çerçeveye kısaca değinmek gerekir. Çünkü Arapça olarak inşa edilen bir edebî ürünün analizi yapılırken, ilk olarak Arapçanın anlambilim çatısını oluşturan ve belagat ilmi olarak şekillenmiş literatürün temel iki sacayağı olan *meânî* ve *beyan* ilimlerinin ilgili alt başlıklarında yer alan bilgi alanının kavranması gereklidir. Ardından bu bilgi alanında ortaya konan kaideler göz önüne alınarak, beddua ifade eden ayetlerin edebî açıdan analizi yapılarak Kur'an'ın üslup analizine geçilebilir.

1. Yapısal Olarak Beddua İfadelerinin Belagat İlmindeki Yeri

Klasik dönmede özellikle Kur'an'ın icazının dilbilimsel boyutları irdelenirken üretilen tartışma alanlarında, Arapçanın dil küresi çerçevesinde ortaya konan tasvirî ve tahlilî yaklaşımlar, belagat ilminin teşekkülünde önemli bir rol oynamıştır. Bu incelemelerin merkezinde yer alan ilahî hitabın imkân ve tabiatı hakkında ortaya konan yorumlar, Arapça ilimlerinin merkezinde yer alan sarf, nahiv, istikâk gibi kelimenin ve kelamın gramatik yapısının mahiyetinin ve mesailinin incelenmesi yanında özellikle meânî, beyan ve bedi ilimlerinin sacayaklarını oluşturduğu belagat felsefesi merkezli dilbilimsel yaklaşımlar şeklinde ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde Arapça olarak inen ilahî bir söz olan Kur'an ayetlerinin söylem analizini yapma sadedinde, öncelikle metnin ya da ifadenin yapısal analizini yapmak gerekmektedir. Bu nedenle öncelikli olarak sarf ve nahiv açısından metnin gramatik içyapısı anlaşıldıktan sonra, sıra ile özellikle bağlam merkezli gelişen meânî ilminin mesaili çerçevesinde ifadenin dışsal anlam boyutları incelenmeli ve nihayetinde anlatının farklı üslup özellikleri ve edebî sanatlarla çeşitlilik kazanması temelinde gelişen beyan ilminin temel bahislerine göre de değerlendirme yapılmalıdır. Bu değerlendirmeler sonunda ortaya çıkan veriler ışığında ayetlerin söylem analizi tarihsel, sosyolojik ve metnin kendi iç bağlamı çerçevesinde yapıp dilbilimsel sonuçlara ulaşılmalıdır. Bu değerlendirme ışığında özellikle beddua anlamı içeren ayetlerin incelenmesinin ilk kısmını, ayetlerin dilbilimsel açıdan değerlendirilmesi bağlamında ortaya konacak dil uygulamalarının üzerine oturduğu teorik bilgi alanının netleştirilmesi gereklidir.

Bilindiği gibi meânî ilminde özellikle isnâd olarak kavramlaşan cümleyi oluşturan kelimeler arasındaki anlam bağlantısının iki önemli bileşeni olmak zorundadır. Bunlar müsned ve müsnedün ileyhtir. Cümlede asıl unsur müsnedün ileyhtir ve nahivde fail ve mübteda olarak isimlendirilen öğeler müsnedün ileyhtirler (el-Cürçânî, 2004, s. 7). Müsnedün ileyh,

müsnedin/yargının kendisine isnad edildiği ana unsurdur ve bu özelliği ile müsnedin varlığının kendisine bağlı olduğu ve her daim isim ya da isim manasında olması gereken temel ögedir. Meânî ilmi açısından müsned ve müsnedün ileyh arasındaki bağlantı ihbârî ya da inşâî olarak iki şekilde tezahür eder. Doğrulanabilir ya da yalanlanabilir cümlelere ihbârî; bu durumda olmayanlara ise inşâî cümleler denmektedir (el-Cürcânî, 2004, s. 526; el-Kazvîni, s. 151; el-Meydanî, 1996, ss. 166-167). Beddua ifadeleri bu ayırmada inşâî cümleler içinde değerlendirilir. Nahiv açısından bakıldığında Arapçada şart, yemin, istisna gibi üslubî cümleler içinde dua ya da beddua cümleleri gibi özel bir inşâî cümle çeşidi ya da kalıbı yoktur. Bu nedenle dua ve beddua ifadeleri, aslen ihbârî olan fiil ya da isim cümleleri ile emir ve nehiy gibi inşâî cümlelerin metindeki bağlam muvacehesinde mütekellim tarafından dua ya da beddua için belli kalıplar ve kullanımlar içerisinde irat edilmesi ile oluşmaktadır. Dua ve beddua cümlelerinde asıl olan nidâdır (el-Meydânî, 1996, s. 256). Ancak dua ve beddua ifadelerinin zımında var olan nida eğer kuldân Allah'a olursa dua olarak isimlendirilmektedir. Ancak Kur'an'da özellikle beddua ifadelerine bakıldığında ayetlerde geçen beddua ifadelerinin sahibinin bizzat Yüce Yaratıcı olması hasebi ile duada olduğu gibi yakaracak ve nidâda bulunulacak bir merci yoktur ve bizzat ayette ifade edilen çirkin işlere vurgu yapma amacı taşımaktadır.

II. Mazi Fiilin Beddua İçin Kullanıldığı Bazı Ayetlerin Edebi Analizi

Kur'an'da beddua ifade eden ayetlere bakıldığında özellikle mazi fiil kullanılarak ifade edilen bedduaların ön plana çıktığı görülmektedir. Kıyametin kopması esnasında gerçekleşecek hadiseler ifade edilirken de kullanıldığı gibi, edebî açıdan bakıldığında Kur'anî bir üslup özelliği olarak gelecekte olacak bir hadise için muzari fiil kullanılması gerekirken özellikle mazi fiil formunun seçilmesi, muhataba etkin ve kalıcı bir mesaj verme amacını taşımaktadır. Bu mesaj şudur: Henüz yaşanmış olmasa da ileride meydana gelecek kıyamet hadiseleri o kadar gerçektir ki sanki daha önce mesajın muhatapları tarafından yaşanmış ve şahit olunmuş olaylar gibidir (el-Kazvîni, (trs), s. 99). el-Kazvîni'nin de ifade ettiği gibi, iltifat ve mecaz sanatları vasıtasıyla bir lafzın başka bir lafzın yerine kullanılması ya da bir üsluptan başka bir üsluba geçiş yoluyla oluşturulan dinamik anlatım teknikleri, muhatabın dikkatini ve zihnî canlılığını mesaj üzerinde yoğunlaştıran ve zevk-i selimini harekete geçiren unsurlardır (el-Kazvîni, s. 96). Bu tespiti daha da net bir şekilde ortaya koyabilecek örneklerden birisi de Mesed Suresinde geçen:

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ

"Helak olsun Ebû Leheb! (Öztürk, 2012, s. 611) Zaten helak olacak/oldu da! (ez-Zemahşerî, 1998, s. 455) Malı ve kazandıkları ona fayda vermedi/vermeyecek. O, alevli bir ateşte yanacak" (Mesed, 111:1-3) "Helâk olma" ya da "helakte süreklilik" anlamına gelen تَبَّ fiili (el-Is-

fahânî, s. 72) sarf açısından mazi fiil kalıbında olsa da bu ayette beddua anlamında “helak olsun” anlamında kullanılmıştır. Ayetin literal anlamı “Ebû Leheb’in elleri helak oldu” şeklinde olmakla birlikte edebî açıdan bakıldığında Ebû Leheb’in elleri ile kastedilenin mecazen Ebû Leheb’in kendisi olduğu ortaya çıkmaktadır (ez-Zemahşerî, 1998, s. 455). Çünkü ayetin iniş sebebi olarak zikredilen rivayetlere göre; Ebû Leheb Hz. Peygamber’in davetini ilettikten sonra ona hakaretler etmiş ve taş atmak sureti ile düşmanlığını göstermiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’e yüksek bir sesle تَبَّ لَكَ “canın çıksın!” diye de beddua etmiştir. (ez-Zemahşerî, 1998, s. 456). Ayette özellikle helak olma anlamını ifade için تَبَّ fiilinin kullanılması, yaşanan olayda Ebû Leheb’in Hz. Peygamber’e hakaret ederken kullandığı bu ifadeye de bir göndermedir. Ayrıca Ebû Leheb’in taş atan eline yapılan beddua ile el zikredilip, elin sahibi olan kişi kastedilmiştir. Ayrıca ayetin indiği zaman diliminde Ebû Leheb’in hayatta olduğu göz önüne alınırsa ayetin tarihsel bağlamı gereği “helak oldu” ifadesi, beddua anlamında “helak olsun” şeklinde anlaşılabilir (el-Ferrâ, 1983, s. 298) istikbal anlamında “helak olacak” şeklinde de anlaşılabilir (el-Beydâvî, 2000, s. 582). Her iki anlamda da mazi fiilin kullanılması helak olmanın ileride muhakkak surette meydana geleceğini ifade etmektedir.

Kur'an'da mazi fiil kullanılarak ortaya konan beddua ifadelerinin en çok göze çarpanlardan birisi de قَتَلَ fiilinin ve müştaklarının etken ve edilgen olarak kullanıldığı cümlelerdir. Müşrikler, münafıklar, yalan söz ve söylemlerde bulunanlar ve ilahi vahyi çarpıtıp batıl yorumlarda bulunan Yahudi din adamlarına beddua etmek için kullanılan قَاتِلُهُمُ اللهُ ve قَتَلَ ifadelerinde özellikle katl fiilinin kullanılması calibi dikkattir. Yukarıda da bahsedildiği gibi lanet ifadesi yerine özellikle canını alma anlamındaki قَتَلَ fiilinin ve müfaale babındaki قَاتِلُ mazi fiilin kullanılması, genel olarak rahmetten uzak olma anlamındaki lanet kavramından (el-Isfahânî, s. 451) daha spesifik bir anlamın gözetildiğini çağrıştırmaktadır. Çünkü Kur'an'da lanet kelimesi, genellikle kâfirler için kullanılırken katl fiili, yalancılık, nankörlük ve hakikati çarpıtma gibi kötü eylemler ve söylemler için kullanılmıştır. Örneğin Abese Suresi 17. ayeti olan قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ “Kahrolası (kâfir/inkârcı) insan! Ne nankördür o!”¹ (Abese, 80:17) ifadesinde geçen قَتَلَ kelimesi mazi ve meçhul bir fiil olarak “öldürüldü” anlamında iken bu ifade de beddua olarak “kahrolsun” ya da “canı çıkasın/çıksın” anlamındadır. Ayette her ne kadar kâfir yerine insan kelimesi kullanılsa da bu ifadede kastedilenin bütün insanlar değil, nankörlüğü inanç düzeyinde olan müşrik ve kâfirler olduğu ilk dönem müfessirlerinden itibaren kabul edilmiştir (et-Taberî, 2001, s. 111). ez-Zemahşerî'nin de ifade ettiği gibi bu ifade ile yapılan beddua, Arapların en çetin ilençlerinden birisidir. Çünkü dünya hayatında bir insanın karşılaşacağı en şiddetli sıkıntı ölumdür (ez-Zemahşerî, 1998, s. 315). Yine aye-

1 Bu ayette geçen مَا أَكْفَرَهُ ifadesine anlam verirken k-f-r kelimesinin sözlük anlamı olan nankörlük yapma tercih edilip “ne nankördür o!” şeklinde meal verenler olduğu gibi kavramsal anlamı olan inkâr etme tercih edip “ne inkârcıdır!” şeklinde veren mealler de vardır. Örneğin bkz. (T.D.V. 2007, s. 584)

tin devamında geçen “ne de nankördür o!” ifadesi ile birlikte düşünüldüğünde bu beddua ifadesinin kullanılma sebebi de ortaya çıkmaktadır. Dikkat edilirse ayette birisi inşai olan beddua ile ihbârî olan taaccüb cümlesi atıfsız olarak yani araya herhangi bir unsur girmeden kullanılmıştır. Dolayısıyla nankörlük vasfının çirkinliğine hem taaccüb hem de beddua cümlesi ile işaret edilerek bedduanın sebebinin nankörlük olduğu vurgulanmaktadır. Bu ayette, nankörlük ile kahrolma ya da canın çıkması bedduası arasındaki sebep-sonuç ilişkisi anlam açısından tam bir bağlantı ortaya koyduğu için (kemali ittisal) atıf yapılmaya gerek duyulmamıştır.² Ayette “canı çıksın” anlamındaki ifadenin meçhul/edilgen kullanılması da bedduanın şiddetini arttıran etkenlerden birisidir. Çünkü burada fiilin failini izhar etmeden direkt olarak meçhul şîâ kullanmak fiilin içinde mündemiç olan eyleme vurgu ifade eder. Çünkü meânî ilminin temel konularından birisi olan müsnedün ileyh bahsinde ele alındığı üzere cümlede asıl unsur müsnedün ileyhtir ve fiil cümlesinde fail; isim cümlesinde ise mübteda müsnedün ileyhi oluşturur (et-Taftâzânî, 2013, s. 301). Çünkü fail ve mübteda olmadan cümle olmaz ve bu iki öge her daim isim olmak zorundadır. Dolayısıyla bir fiilde asıl unsur olan failin/müsnedün ileyh cümlede atılarak yerine failin belli olmadığını ifade için vaz edilen meçhul fiilin kullanılması anlamın fiilin gösterdiği eylem üzerinde yoğunlaşmasını sağlamaktadır. Söz konusu ayete dönecek olursa; ayette beddua ifadesini sağlayan fiilin edilgen formda kullanılması, dikkatleri failden ziyade katl eylemine yoğunlaştırarak nankörlüğün çirkinliğini vurgulu bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kur’an’da قُتِلَ fiili kullanılarak yapılan başka beddua ifadeleri de vardır. Bunlardan birisi de yalancı müşrikler için beddua edilen ez-Zâriyât 51:10. ayette geçen قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ “kahrolsun o yalancılar!” ile el-Müddessir 74:19. ayette geçen ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ “kahrolası nasıl da ölçtü biçti!” ifadeleridir. Son ayette kastedilen kişinin Hz. Peygamber’in azılı düşmanlarından birisi olan Velid b. Muğîre olduğu ifade edilmektedir (et-Taberî, 2001, s. 429).

Mazi fiilin beddua olarak kullanıldığı bir diğer ifade de “Allah onların canını alsın!” anlamına gelen قَاتِلْهُمْ ifadesinin geçtiği ayetlerdir. Bu ve buna benzer ifadelerin geçtiği ifadelere bakıldığında özellikle beddua edilen kişilerin haktan ve hakikatten dönmelerine vurgu yapıldığı görülmektedir. Örneğin;

قَالَتِ الْيَهُودُ عِزِّيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيْحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا
مِنْ قَبْلُ قَاتِلْهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ.

2 Bu tip anlatımlara meânî ilminde fasl denmektedir. Bunun zıddı ise vasl olarak adlandırılmaktadır. Vasl ve fasl hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (et-Taftâzânî, 2013, ss. 434-478.)

"Yahudiler, 'Üzeyr, Allah'ın oğludur' dediler. Hristiyanlar ise, 'İsa Allah'ın oğludur' dediler. Bu onların ağızları ile söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onların bu sözleri daha önce inkâr etmiş kimselerin söylediklerine benziyor. Allah onları kahretsin! Nasıl da (haktan) çevriliyorlar!" (Tevbe, 9:30) ayetinde Yahudi ve Hristiyanların Allah Teâlâ'ya ortak koşmalarını ve bu eylemlerini utanmadan da dillendirmelerinin çirkinliği anlatılırken mesajı daha da etkin kılmak amacı ile beddua ifadesi kullanılmıştır. Yine başka bir ayette aynı beddua ifadelerinin münafıklar için kullanıldığı görülmektedir (Münâfikûn, 63:4). Bu iki ayette Yahudi ve Hristiyanların Allah'a ortak koşmaları ile münafıkların inanmadıkları halde inandıklarını söylemeleri arasında ortak bir husus olan hakkı ve hakikati inkâr etmeye vurgu yapılmaktadır. Bu tespiti, ilk ayette ifade edilen Yahudi ve Hristiyanların Allah'a şirk koşmadaki sözlerini müşriklerin sözlerine ve söylemelerine benzetmeleri hususu teyit etmektedir (ez-Zemahşerî, 1998, s. 34). Bu iki ayette de beddua ifadesi olan inşaî cümle ile hakikatten çevrilmeyi ifade eden ihbârî cümlelerin atıfsız olarak kullanılması da dikkat çekicidir. Yine hakikatten çevrilmenin muzari ve meçhul kullanılması da hakikatten çevrilmenin kâfir ve müşriklerin kendi seçimleri ve söylemleri sonucunda gerçekleştiğini ve bu ideolojiye sahip olan kişilerin kıyamet kopuncaya kadar olacağına ortaya koymaktadır.

Özellikle katl fiilinin kullanıldığı malum/etken ve meçhul/edilgen mazi fiil formundaki beddua ifadelerine bakıldığında bunların küfür ve inkârcılık vasıflarının çirkinliğine vurgu yapmak için kullanıldıkları görülmektedir. Ayrıca mazi fiilin anlam özelliği olan tekit/pekiştirme ve tahkik/kesinlik özelliği ile birlikte düşünüldüğünde küfür ve inkârcılık vasfının manevi açıdan ölüm mesabesinde olduğu etkili ve kesin ifadelerle zihinlere yerleştirilmektedir.

III. İsim Cümlesinin Beddua İçin Kullanıldığı Ayetler

Arapçada ihbârî cümleler isim ve fiil cümleleri olmak üzere iki çeşittir. İhbarî fiil cümlesi eylemin mazi ya da muzari zamanlardan birisi içinde gerçekleştiğini ifade ettiği için muhayyettir. Ancak isim cümlesi, haberin mübtedaya isnadının sabit ve daimi olduğunu ifade ettiği için fiil cümlesine oranla daha kesin bir yargı bildirmektedir. Nahivde eğer başka bir anlamı kastetmeye engel bir karine yoksa fiil cümlesinin mazi ise geçmiş zamanda ve muzari ise şimdiki ve gelecek zamanda istimrar ve teceddüd, isim cümlesinin ise sübut bildirdiği ifade edilmiştir (Ebu'l-Bekâ, 1998, s. 341).

İsim cümlesinin beddua olarak kullanıldığı ayetlerin hemen hemen hepsinde لعنة kelimesi kullanılmıştır. Özellikle Kur'ânî bir kavram olan ل-ع-ن kökünün sözlük anlamı "kızma ve azarlama ile birlikte kovmak ve uzaklaştırmak" tır (el-Cevherî, 1979, s. 1296). İslamî bir kavram olarak lanet Allah için kullanıldığında ahirette cezaya çarptırmak, dünyada ise rahmetinden ve yardımından uzak ve mahrum kalmak anlamındadır. İnsanların birbirine kullanmaları durumunda ise bir kişinin diğer bir kişiye beddua etmesi ve ilenmesi anlamına gelmektedir (el-İsfahânî, s. 451).

Örneğin;

وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ
فَإِذْ مَوْذَنٌ بَيْنَهُمْ أَن لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ.

“Cennet ehli cehennem ehline şöyle seslenir: ‘Bize Rabbimizin vadettiğini gerçek buldunuz mu?’ Onlar da: ‘Evet’ derler. (Bundan sonra) aralarından bir çağırıcı (bir melek): ‘Allah’ın laneti zalimlerin üzerine olsun!’ diye bağırır” (Arâf, 8:44) ayetinde ahirette hesap görüldükten sonra cennet ve cehennem ehli arasında geçen bir diyalog içerisinde kullanılan beddua dikkat çekicidir. Bu ayete muhatap olanın zihninde cennet ve cehennem ehli arasında cereyan eden bir hadise diyaloglarla adeta bir dram halinde somut ve canlı bir şekilde canlandırılmakta ve pasaj bir meleğin beddua narası ile son bularak etkin ve kalıcı bir anlam örüntüsü oluşturulmaktadır. Bu metin içerisinde beddua ifadesi son bulan olay örgüsü ahirette yaşanacak olan hadiselerin ne kadar sahici ve hakiki olduğunu hissettirmektedir. Yine belagat açısından dikkat çeken bir diğer husus; ayetin başından beri muhatap için istikbalde gerçekleşecek olan hadiselerin hikâye üslubu ile anlatımı şeklinde hep mazi fiil kullanılmasıdır (ez-Zemahşerî, 1998, s. 445).

IV. Masdarların Beddua Olarak Kullanıldığı Ayetler

Mefulu Mutlak, tekid ya da fiilin kaç defa ve ne şekilde meydana geldiğini ifade için kullanılan fiilin kendi masdarıdır (İbn Akîl, 2012, s. 505). Kur’an’da özellikle fiili hazfedilmiş masdarların beddua anlamında kullanıldığı görülmektedir. Nahiv açısından bu tip ifadeler fiil cümlesi olsalar da, meânî ilmi açısından bakıldığında bu cümlelerin beddua anlamındaki inşa cümleleri olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca cümle içinde mefulü mutlak olarak kullanılan masdarlar sıfat ya da tesniye ve cemi olmadıkları zaman fiilin anlamını tekid anlamındadır. Ayrıca Kur’an’da beddua anlamında kullanılan ve mefulü mutlak olarak irab edilen masdarların hepsinde fiiller hazfedilmiştir. Nahvî açıdan bakıldığında mefulü mutlağın fiilin dua anlamında kullanıldığı zaman, fiilin hazfedilebileceği ifade edilmiştir (İbn Akîl, 2012, Is. 513).

Örneğin Mülk Sûresi 67:11. ayette geçen *فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ* “böylece günahlarını itiraf ederler/edecekler. Artık (Allah’ın rahmetinden) uzak olsun, o alevli cehennemin mahkûmları!” ayetinde geçen *فَسُحْقًا* ifadesi fiili hazfedilmiş bir mefulü mutlak olmak üzere beddua anlamında kullanılmıştır. Sözlükte bir şeyin dağılmak ve eskimek anlamında gelen s-h-k kökü bu ayette beddua anlamında “rahmetten uzakta olsun!” ve “yok olsun!”, “çürüyüp gitsin!” anlamında kullanılmıştır (el-İsfahânî, s. 226; el-Âlûsî, s. 12). Bu ayette *فسحقًا* masdarının dua olarak anlaşılmasını sağlayan bir diğer unsur da fiilin hazfedilmesidir. Arapların, fiili hazfedilmiş bir masdarı dua ya da beddua ifadesi olarak kullanmalarında müba-

lağa kastı vardır. Bu ifadede, özellikle mansup bir masdarın nekra olarak kullanılması ile şiddetli ve etkili bir beddua ifadesi ortaya konmuş ve cehennemde kâfirlerin pişmanlıkları onların dilinden hikâye yolu ile anlatıldıktan sonra beddua ifadesi ile anlatı sonlandırılarak muhatapların aynı hataya düşmemeleri konusunda hem ihbar ve hem de inşa yolu ile dinamik bir anlatım sergilenmiştir. Ayrıca bedduanın muhatabı kâfir ya da müşrikler şeklinde özel bir grup değil de şeytanları da kapsayacak şekilde olması da dikkat çekicidir (Elmalılı, 1971, s. 5219).

Sonuç

Kur'an-ı Kerim, Arapların ortaya koydukları dil küresi içinde yine Arapların asırlar boyunca oluşturdukları dil birikimini özellikle üslup açısından kullanarak beşerî formda ve ancak kendine özgü söz dizimi ile mükemmel bir surette ilahî bir dokunuşla eşsiz bir dil varlığına sahiptir. Onun bu özelliği, lafız ve anlam arasındaki dil bağlantısını hiçbir beşerin erişemeyeceği tarzda kurması ve iletmek istediği mesajı en etkili yollarla aktarması ile yakından ilgilidir. İhbârî ve inşâî cümle kalıplarının her türlüşünü beşer üstü bir sözdizimi ve anlatım ile muhatabı olan insanlığa yine onun kullandığı dil varlığı içinde kullanan Kur'an, mecaz ve iltifat gibi anlam ve anlatım değişimleri ile dinamik ve etkin bir üslup özelliği kullanarak indiği dönemdeki Araplara dil boyutu ile meydan okumuştur.

Özellikle şahıslara değil, ahlâkî davranış ve tutumları hedef alan Kur'an beddua ve lanet ifadelerini yalancı, inkârcı ve hakikati çarpıtmayı kendine meslek edinmiş kişiler için etkili ve çarpıcı bir şekilde kullanarak, muhataplarını bu tip insanı helake götürecek yollara tevessül etmemeleri konusunda uyarmıştır. Dolayısıyla Kur'an'da geçen fiil ve isim cümlesi şeklinde ortaya konan beddua ifadeleri Allah Teâlâ'nın ulûhiyetini inkâr etme anlamındaki küfrün ve ona başka ilahları ortak koşma anlamındaki şirkin çirkinliğine vurgu yapma amacı ile kullanılmıştır. Yine özellikle mazi fiil formundaki قَتَلَ fiili kullanılan ve "canı çıksın!" anlamına gelen beddua ifadeleri, inkârcılığın manevi açıdan adeta bir ölüm mesabesinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Son olarak, Arapça bir ifadede mütekellimin vermek istediği mesajı anlayabilmek için sadece sarf ve nahiv bilgisi ile yetinmek - özellikle bu ifade Kur'an ayetleri söz konusu ise - eksik bir yaklaşım olmaktadır. Çünkü ayetlerin ifade örgüsü içinde yer alan anlatım teknikleri ve üslup özelliklerini kavramanın temel şartı, özellikle nahiv ve meânî ilimleri arasındaki dilbilimsel bağlantılarını yakalayabilmekten geçmektedir. Dolayısıyla beddua ifadelerindeki anlatım özelliklerini kavramak için ilgili ayetlerin bağlamını ve verilmek istenen mesajın özellikle dinî ve insani kavramsal boyutlarını birlikte değerlendirmek gerekmektedir.

Kaynakça

- Aksan, D. (1998). *Her Yönü İle Dil* (C. 2). Ankara: TDK Yayınları.
- Ebu'l-Bekâ, E. (1998). *el-Kulliyât* (A. Derviş & M. el-Misrî, Haz.). Beyrut: Muessetu'r-Risâle.
- el-Âlûsî, Ş. (Çev.). *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (C. 29). Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî.
- el-Beydâvî, A. (2000). *Envâr-u't-Tenzîl ve Esrâr-u't-Te'vîl* (C. 3). (M. S. H. Hallâk & M. A. el-Atraş, Thk.) Beyrut: Dâru'r-Ruşd.
- el-Cevherî, İ. (1979). *Tâcu'l-Luğâ Ve Sıhâhu'l-Arabiyye* (C. 6). (A. A. el-Attâr, Thk.) Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin.
- el-Cürcânî, A. (2004). *Delâilu'l-İcâz* (M. M. Şâkir, Thk.). Kahire: Mektebetu'l-Hancî.
- el-Ferrâ, Y. (1983). *Meânî'l-Kur'ân* (C. 3). (M. A. Neccâr & A. Y. Necatî, Nşr.). Beyrut: Âlemu'l-Kutub.
- el-İsfahânî, R. (trs). *el-Mufredât Fî Ğaribi'l-Kur'ân* (M. S. el-Kilânî, Thk.). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- el-Kazvîni, H. (trs). *et-Telhîs Fî Vucûhi'l-Belâğa* (A. el-Berkûkî, Thk.) Beyrut: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî.
- Elmalılı, M. (1971). *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi.
- el-Meydânî, A.H. (1996). *el-Belâğatu'l-Arabiyye Ususuha Ve Ulûmuha Ve Funûnuha* (C. 1). Dimeşk: Dâru'l-Kalem.
- et-Taberî, M. (2001). *Câmiu'l-Beyân An Te'vîlu'l-Kur'ân* (C. 23-24). (A. b. A. et-Türkî, Thk.). Kahire: Dâru Hicr.
- et-Taftâzânî, S. (2013) *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm* (A. el-Hindâvî, Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kutubii'l-İlmiyye.
- ez-Zemahşerî, M. (1998). *el-Keşşâf An Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl Ve Uyûnî'l-Ekâvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl* (Cilt 3, 6). (Â. A. Abdulmevcûd, A. M. Muavvid, Thk.). Riyad: Mektebetu'l-Abikân.İbn Akil, B. (2010). *Şerhu İbn Akil* (C. 1). Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- İbn Fâris. (1979). *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğâ* (C. 2). (A. Hârun, Thk.). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Mustafa, İ., Abdulkadir, H., ez-Zeyyât & A.H.,en-Neccâr. (1960). *el-Mu'cemu'l-Vasîf*. Tahran: Muessetu's-Sâdik.
- Öztürk, M. (2012). *Kur'ân-ı Kerim Medlî (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*. İstanbul: Düşün Yayınları.
- Şükun, Z. (1996). *Farsça-Türkçe Lügat* (C. 1). İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- T.D.K. (1998). *Türkçe Sözlük* (C. I). Ankara.
- T.D.V. (2007). *Kur'-ân-ı Kerim ve Açıklamalı Medlî* (H. Karaman, A. Özek, İ. K. Dönmez, M. Çağrırcı, S. Gümüş & A. Turgut, Haz.). Ankara: T.D.V. Yayınları.

Celâleddîn Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı

Esma Çubukcu*

Öz: Bu makalede Celâleddîn Devvânî'nin (ö. 1502)'nin Tanrı'nın varlığının isbatı hakkındaki görüşleri incelenecektir. Tanrı'nın varlığının kanıtlanması meselesi felsefi-teolojik gelenekte olduğu gibi çağdaş din felsefesinin de en tartışmalı konularından biri olmuştur. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için geliştirilen deliller klasik İslam düşüncesinde, özellikle İbn Sînâ (ö. 1037) sonrasında, İsbât-ı Vâcib başlığı altında ele alınmaya başlanmıştır. İsbât-ı Vâcib meselesi, felsefe ile kelamın imtizaç ettiği geç dönem İslam düşüncesinde filozoflar ile kelimciler arasındaki görüş ayrılığının kristalize olduğu en sıcak tartışma alanlarından biri hâline gelmiş ve bu konu hakkında farklı müellifler tarafından müstakil risaleler yazılmıştır. İsbât-ı Vâcib konusunda iki ayrı risale kaleme alan Devvânî'nin görüşleri Müslüman düşünce geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır. O, gençliğinin baharında yazdığı söylediği birinci risalede (Kadîme) filozofların ve kelimcilerin Tanrı'nın varlığının kanıtlanması konusunda ortaya koydukları delilleri ayrıntılı olarak ele almaktadır. Devvânî, daha sonra yazdığı risalede (Cedîde) ise, önceki risalede incelediği delillerden en açık ve güçlü olanlarını özetlemiştir. Bu makalede, Cedîde risalesi bağlamında Devvânî'nin isbât-ı vâcib anlayışı ve delilinin formu açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Devvânî, Tanrı, İsbât-ı Vâcib, Burhân-ı limmî, İbn Sînâ, Metafizik.

Teistik Kanıtlar

Felsefe ve teoloji literatüründe Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için geliştirilen deliller farklı biçimlerde tasnif edilmiştir. Günümüz din felsefesinde teistik deliller konusunda ağırlıklı olarak Kant (ö. 1804)'ın tasnifi dikkate alınmaktadır. Kant teistik delilleri a priori ve a posteriori bilgi ayırımına (Kant, 1998, s. 127) koşturarak iki kategoriye ayırmış, ontolojik delili a priori, kozmolojik ve teleolojik delilleri ise a posteriori delil kategorisine dâhil etmiştir (Kant, 2004, s. 156; Erdem, 2016, s. 12.). Kant'ın değerlendirmesine göre, ontolojik delil, Tanrı'yı kavramsal analiz ile kanıtlamayı amaçlar. Kozmolojik delil, herhangi bir şeyi baştan mevcut varsayarak, teleolojik delil ise mevcut dünyanın tecrübesinden hareketle onun yaratıcısına ulaşmayı amaçlar; kozmolojik delil ile teleolojik delil arasındaki temel fark, birincisinde Tanrı'nın varlığına genel dünya kavramından, ikincisinde ise mevcut dünyadan hareketle gidilmesidir (Kant, 1998, ss. 156-159).

* Ankara Üniversitesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı, esmacubukcu@gmail.com

Batı felsefesinde ontolojik delili ilk ortaya koyan kişi olarak kabul edilen Anselmus (ö. 1109)'a göre, kendisinden daha yücesinin düşünölemeyeceği bir varlık tasavvur edilebilir. Bu varlığın sadece zihinde mevcut olduğu kabul edilirse o, kendisinden daha yüce bir şeyin düşünölemeyeceği bir varlık olmaz. Kendisinden daha yücesinin düşünölemeyeceği bir varlığın tasavvur edilmesi onun hem zihinde hem gerçekte olmasını gerektirir. Öyleyse, mümkün en yüce varlık gerçekte vardır (Peterson, 2009, s. 105).

Aristo (m.ö. 384-322), kozmolojik delil kategorisinde değerdendirilen hareket delili ile evrendeki hareketin nedenini araştırarak bir İlk Muharrik'in varlığına ulaşmaya çalışır. O, evrendeki hareketten, ona ilk hareketi veren hareket etmeyen bir hareket ettiricinin olması gerektiği sonucunu çıkarır (Aristoteles, 2001, 266a 5; Aristoteles, 1996, IV. Kitap, 1012b 30, s. 233). Havanın insanı, güneşin havayı, nefretin güneşini harekete geçirmesi ve bunun bir sonu olmaması söz konusu olamaz. İlk terim, ara terim ve son terimin olduğu bu dizide ilk terim zorunlu olarak kendisinden sonraki terimlerin nedenidir. Bu dizinin nedeni son terim olmaz çünkü o sonda olduğu için hiçbir şeyin nedeni değildir. Ara/Orta terim de olamaz çünkü o sadece bir terimin nedenidir. Ara terim bir veya çok, sonlu ya da sonsuz da olabilir. Böyle bir dizide de orta terim aynı ölçüde orta terimdir. Yani bir ilk terim olmazsa, neden de olmaz (Aristoteles, 1996, II. Kitap, 994a 5-10-15, ss. 147-148.). Öyleyse evrendeki hareketin nedeni, ona ilk hareketi veren, hareket etmeyen bir hareket ettiricidir. Aristo'ya göre, İlk Muharrik, ebedidir, bölünemez ve onun parçaları yoktur (Aristoteles, 2001, 267b 25).

Kozmolojik delil kategorisinde değerdendirilen, sonradan yaratılan her şeyin bir yaratıcısının olması gerektiği görüşüne dayanan hudûs delili ise Müslöman kelimciler tarafından benimsenmiştir. Bu delilin en önemli savunucularından Gazâlî (ö. 1111)'ye göre, hudûs delilinin esasî âlemin hâdis olmasına dayanır. Ona göre, âlemin kadîm olması imkânsız olduğu için âlem hâdistir (Gazâlî, 2010, s. 18.). Her hâdisin ise nedeni vardır. Hâdislerin sonsuza kadar hâdislere dayanması muhâldir (Gazâlî, 1981, s. 30.). Dolayısıyla, tüm hâdisler başlangıçta Allah tarafından yoktan var edilmiştir (Gazâlî, 1981, s. 32).

Günümüz din felsefesinde William Lane Craig, hudûs delilini, kelimî kozmolojik delil olarak adlandırmaktadır. Craig'e göre, kelimî kozmolojik delilin esasî evrenin geçmişte sonlu bir zaman önce ortaya çıktığını ortaya koymaktır (Craig ve Sinclair, 2009, s. 102). Ona göre, evrende zamansal varlıklar vardır. Bunlar kendileri dışındaki zamansal varlıklar tarafından var edilmiştir. Bu zamansal varlıklar dizisi sonsuza kadar gidemez. Bu dizinin bir başlangıcı olmalıdır. Öyleyse zamansal varlıkların bir nedeni vardır ki o da Tanrı'dır (Craig, 1980, s. 104).

Klasik dönemde teistik kanıtlar konusunda yapılan ayrıma baktığımızda burada burhân-ı innî ve burhân-ı limmî ayrımının esas alındığını söyleyebiliriz. Burhân-ı innî, yaratılmışların Tanrı'ya şahit tutulması ile eserden müessire, malûlden illete ulaşılan; burhân-ı limmî ise Tanrı'nın yaratılmışlara şahit tutulması ile müessirden esere, illetten malûle ulaşılan delildir. Burhân-ı innî a posteriori, burhân-ı limmî ise a priori delil kategorisinde değerdendirilebilir (Erdem, 2016, s. 12).

İbn Sînâ, isbât-ı vâcib konusundaki bu delilleri açıklarken Fussilet sûresinin 53. ayetine (Onlara ayetlerimizi afakta ve nefislerde göstereceğiz. Rabbinin herşeye şahit olması sana yetmez mi? Fussilet 41:53. سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) atıfta bulunur. Ona göre ayetin, “Onlara ayetlerimizi afakta ve nefislerinde göstereceğiz” kısmı eserden müessire gidenlerin, yani yaratılmışları Allah’a şahit tutanların yoluna işaret eder. Ayetin devamındaki, “Rabbinin her şeye şahit olması sana yetmez mi?” ifadesi ise müessirden esere gidenlerin, yani Allah’ı yaratılmışlara şahit tutanların yoluna işaret eder (İbn Sînâ, 2014, s. 167). İbn Sînâ, ikinci yolu, birincisinden daha sağlam ve güvenilir olduğu için, siddiklar’ın yolu olarak nitelendirmiştir (İbn Sînâ, 2014, s. 167). “Siddik” terimi Kur’ânî bir terim olup, manevi mertebe olarak peygamberlerden sonra gelmektedir (Nisa, 4:69; Hadîd 57:19). İbn Sînâ, Allah’ın varlığına şahit tutulması ile hem felsefi açıdan sağlam bir açıklama ortaya koymakta hem de dini açıdan yüksek bir duyarlılık sergilemektedir (Erdem, 2011a, s. 54). İbn Sînâ’ya göre, Tanrı’nın burhanı yoktur, tersine O, her şeyin burhanıdır. Tanrı, maddeden ve harekete konu olmaktan münezzehtir. Bu sebeple, O’nun varlığı ancak maddeden ayrık şeyleri inceleyen metafizik bilimde kanıtlanabilir (İbn Sînâ, 2013, s. 9).

Klasik İslam düşüncesinde tabiatçı filozoflar ile kelamcıların büyük bir kısmı birinci yolu takip etmişlerdir. Buna karşılık İbn Sînâ ve onu takip eden ilahiyatçı filozoflar ise ikinci yolu esas almışlardır. Yine Orta Çağ Batı düşüncesinde Thomas Aquinas (ö. 1274) da testik kanıtları innî (demonstration quia) ve limmî (propter quid) biçiminde sınıflandırmıştır. Aquinas, burhân-ı innî’nin, Tanrı’nın varlığını kanıtlamada en açık yöntem olduğunu savunmuştur (Aquinas, 1948, s. 25). Ona göre, Tanrı’nın bilgisine sadece onun eserlerinden yola çıkarak ulaşabiliriz (Aquinas, 1948, s. 25). Buna karşılık İslam filozoflarından Tûsî (ö. 1274) burhân-ı innî’nin Tanrı’nın fiillerini sınırlandırdığını öne sürmüştür (Tûsî, 1996, s. 115). Ona göre, Zorunlu’nun fiillerinin fâilin ilmine delalet etmesinin anlamı, Zorunlu’nun fiilleri kadar âlim olduğu sonucunu ortaya çıkarır. Oysa malumat, onun tüm efaline delalet etmez. Onun bilip yaratmadığı şeyler de vardır. Zorunlu’nun zâtı, onun ilmidir. Ancak zâtı, duyumlayabileceğimiz şekilde değildir. Bu sebeple, malumata dayanarak Zorunlu’nun fiillerini açıklamak, O’nun bilgisini sınırlandırmaktır (Tûsî, 1349, s. 159).

Devvânî’nin Delilinin Formu

Devvânî geç dönemde yaşamış bir âlim olduğu için bu risalesinde kendinden önceki İslam düşüncesindeki görüşleri, “filozoflar” ve “kelamcılar” ifadeleriyle ortaya koyduğu görülmektedir. Devvânî, hem Tanrı’nın varlığı hem de sıfatlar konusunda paradigmatik bir farklılık gördüğü için bu ifadeleri kullanmaktadır. Her ne kadar bazı tartışmalarda özel isimler zikretse de, “filozoflar” ifadesi ile İbn Sînâ ve Fârâbî çizgisindeki ilahiyatçı filozofları, “kelamcılar” ifadesi ile de Fahreddin Râzî ve onu takip eden Eş’arî kelamcılarını kastetmektedir. Burada,

“filozoflar” ve “kelamcılar”, İslam düşüncesindeki ulûhiyet konusundaki iki temel yaklaşımı anlatmak için kullanılan genel ifadeler olarak anlaşılabilir.

Devvânî, isbât-ı vâcib yöntemine İbn Sînâ'da olduğu gibi (İbn Sînâ, 2013, I/35, 36) varlığın doğasını analiz ederek başlar. Devvânî'ye göre akıl, varlığı, zâtından dolayı zorunlu (vâci bu'l-vücûd bi zâtihî) ve zâtından dolayı varlığı ve yokluğu olurlu (mümkinü'l-vücûd bi zâtihî) olan olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayırım, dış dünyadan bağımsız olarak aklın, varlığın doğasına yönelik yaptığı bir zihinsel faaliyet olması sebebiyle a priori'dir. Devvânî, olurlunun varlığının duyularla algılanabilir olması sebebiyle açık olduğunu, Zorunlu'nun ise duyumlanabilir olmadığı için açıklama gerektirdiğini ifade eder. Ona göre, olurluların bazen var olduğuna bazen yok olup gittiğine şahit oluruz. Olurlu varlık, zâtında ne varlığı ne yokluğu barındırır. Varlığı ve yokluğu özsel olarak barındırmadığı için bir illet olmaksızın varlığa çıkması düşünülemez. Bu durumda varlık, ancak Zorunlu'nun varlığı ile açıklanabilir. Zorunlu'nun varlığını inkâr etmek, varlığı inkâr etmektir. Varlığın sadece olurludan ibaret olduğu kabul edilirse, bu, varlığın tahakkuk etmediği anlamına gelecektir. Dolayısıyla aklın, varlığın doğasına yönelik yaptığı bu analize göre, bir Zorunlu Varlık vardır (Devvânî, 2001, s. 118).

Devvânî'ye göre, bizi isbât-ı vâcib'e ulaştıran iki yol vardır: Birincisi devr ve teselsülün iptaline, ikincisi ise Zorunlu'nun varlığını ispat ettikten sonra O'nun kabul edilmemesi hâlinde olası çelişkileri ortaya koymaya matuftur. İkinci yolu benimseyen Devvânî, delilini, Zorunlu'nun yokluğunun imkânsızlığı üzerine kurduğunu belirtir (Devvânî, 2001, s. 70; Cezâîrî, 1272, s. 8). Devvânî Zorunlu'nun varlığını, O'nun varlığının kabul edilmemesi hâlinde ortaya çıkabilecek çelişkileri ortaya koyarak açıklar. Eğer varlık olurlulardan ibaret sayılırsa, olurlunun nasıl varlığa çıktığı sorusu gündeme gelir. Birinci ihtimale göre, olurlu kendi kendine var olmuştur. Olurlu özû itibarıyla varlığı ve yokluğu barındırmadığı için bu apaçık imkânsızdır. İkinci ihtimale göre, olurlu, kendisi dışında bir illet nedeniyle var olmuştur. Varlık sadece olurludan ibaret kabul edildiğinde bu illet de bir olurlu olacaktır. İletinin olurlu olması ihtimali, teselsül ve devr ortaya çıkaracağından, saçmadır. Çünkü bu durumda ya olurlu illetler zinciri sonsuza kadar giderek teselsül olur ya da her biri illet olarak devrederek kısır bir devr/döngü ortaya çıkar (Devvânî, 2001, s. 118). Teselsül, malûlün illete ihtiyaç duyduğu, illetin de bir illetinin olduğu bir silsilenin imkânsızlığıdır. Söz gelimi, her malûlün bir illeti vardır. Bu illetin de bir illeti vardır. Bu silsiledeki iki ucu ele aldığımızda, C illet olmayan bir malûl, B onun illeti ve A bu illetin illeti olsun. İlk illet olan illeti olmayan A, kendisi dışındakinin illeti, B yalnızca bir tek şeyin illeti, bir tarafın illeti diğer tarafın malûlü, C ise hiçbir şeyin illeti olmayan B'nin malûlü. B, ilk illet ile son malûl arasındaki aracıdır. Bu aracı sonlu veya sonsuz bir dizilişte bir veya birden fazla olabilir. Sonlu bir dizilişte ilk illet ve son malûl arasındakiler tek bir aracı gibi olup bir tarafın illeti iken bir başkası tarafından malûldür. Sonsuz bir dizilişte ise, bir uç olmasa bile toplam malûle nisbetle illet iken illete nisbetle ma-

lûldür. Toplam aracının illeti olur. Uçsuz bir aracı sonsuza kadar gider. Bu uçsuz aracı, malûl olmayan bir ilk illete ihtiyaç duyar (İbn Sînâ, 2013, II/ 71, 72). Kısır döngü ise olurlu varlığın doğrudan ya da dolaylı olarak kendi kendisinin illeti olmasıdır. Bir şeyin kendi illetinin illeti olması, onun aynı zamanda kendi kendisinin illeti olması anlamına gelir. İletin malûlden önce gelmesi gerektiğinden bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesini gerektirdiğinden imkânsızdır (Demirkol, 2011, s. 95). Bu illetler zincirinin ya da illetler döngüsünün elemanlarından her biri olurlu varlık olarak varlığa ve yokluğa eşit konumda olduğundan bu varlık kümesi varlığı yokluğa tercih eden bir varlığa ihtiyaç duyar ki varlığın olurludan ibaret kabul edilmesi hâlinde bu imkânsızdır. Böyle bir durumda varlığın, varlığına çıkışını izah etmek imkânsız hâle gelecektir. Öyleyse, varlığı açıklayabilmek için, zâtında yokluk barındırmayan, zâtı gereği varlığı zorunlu olan, Zorunlu Varlık vardır (Devvânî, 2001, s. 118).

Olurlu, varlığa ve yokluğa eşit konumda olduğundan, ondan yokluk olumsuzlanmadıkça, onun varlığa çıkması imkânsızdır. Olurlunun varlığa çıkması, ondan yokluğun olumsuzlanmasına, yani, olurlunun zorunluluk kazanmasına bağlıdır (Devvânî, 2001, s. 119). Olurlunun zorunluluk kazanmasının anlamı şudur: Olurlu, zâtı bakımından leys, illeti bakımından eys'dir. Olurluya illetin ilişmediği durumda o varlık ve yokluğa eşit uzaklıktadır. Olurlu varlığa çıkmak için Zorunlu Varlık'a ihtiyaç duyduğu gibi leysiyet mertebesineyken de Zorunlu'ya muhtaçtır. Olurlunun muhtaçlığı illetin ona ilişmemesi anlamına gelmektedir. Varlığa gelmemiş olan olurlunun leysiyet mertebesinde kalması illetin ona ilişmemesinden ileri gelmektedir. Olurlu, Zorunlu'nun ona ilişmesiyle varlık kazanmakta ve illeti bakımından (vâcibu'l-vücûd li-zâtihî) zorunluluk kazanmaktadır. Olurlu, illeti bakımından zorunluluk kazanmış (vâcip li-gayrihî) olsa bile, zâtı bakımından hâlen olurludur (mümkinü'l-vücûd li- zâtihî) (Erdem, 2011b, s. 101; Erdem & Pehlivan, 2012, s. 94). Varlık kümesinde zorunlu bir varlık olmaksızın, olurlunun zorunluluk kazanması ve ondan yokluğun olumsuzlanması düşünülemez. Zorunlu olmasaydı, olurlular asla varlığa çıkamazdı. Zorunlu varlığın bulunmadığı bir durumda, olurlular imkân olarak, varlığa ve yokluğa açık durumda kalacaktır. Olurluda yokluğun caiz olması, olurlulardan oluşan varlık kümesinin yokluğunu kabul etmeyi gerektirir. Varlık var olduğuna göre, varlığı açıklayabilmek için, varlık tarzı yokluğu kabul etmeyen Zorunlu Varlık'a ihtiyaç vardır (Devvânî, 2001, s. 119). Çünkü olurluların biri, diğerine illet olma konusunda zorunlu olmaksızın tercih edilebilir değildir çünkü zâtı gereği her biri olurludur. İlk olarak, olurlunun varlığı zâtı bakımından tercih edici dersek, varlığı zâtı bakımından zorunlu, yokluğu zâtı bakımından imkânsız olur. Varlığın tercihi yokluğun yokluğunu, yokluğun tercihi ise varlığın yokluğunu gerektirir. Bu sebeple olurlunun bir tercih edici olmaksızın varlığa çıkması imkânsızdır. Devvânî'ye göre bu çelişki, Zorunlu'nun varlığı ile ortadan kalkar. Böylece, var olmak, Zorunlu'nun varlığını gerektirir. Olurlunun zâtı bakımından varlık ve yokluğu barındırmadığını ifade eden Devvânî'ye göre, olurlunun varlığı Zorunlu Varlık sayesinde (Devvânî, 2001, s. 120). İkinci olarak, "Olurlu kendisinin illeti-

dir.” varsayımı, olurlunun varlığının kendisini öncelemesini gerektirir ki, bu saçmadır. Eğer olurlu, kendisinin illeti değilse, varlığı ve yokluğu kendinde barındırmadığından nedensiz var olması gerekir ki bu da imkânsızdır. Devvânî, Fârâbî (ö. 950)’ye atıfla şu sonuca ulaşır: “zorunluluk olmadan varlık silsilesi ortaya çıkarsa, silsilenin en başındaki ferdinin kendi kendine ortaya çıkmış olurlu bir şey olması gerekir. Bu ise, bir şeyin kendi kendini var etmesini gerektirir ki bu saçmadır. Ya da onun kendisi bakımından yok olması gerekir ki bu daha saçmadır” (Devvânî, 2001, s. 121).

Devvânî, Zorunlu Varlık’ın kabul edilmemesi hâlinde ortaya çıkan, olurlunun kendi kendisinin nedeni olması varsayımını ele alarak devam eder: İlk olarak, olurlunun varlığının yokluğuna tercih edilmesi gerekçesiyle varlığı kabul edildiğinde, onun zâtından çıkan bir tercih edilirlilik ortaya çıktığı için, bir illete ihtiyaç duyulmaz. Ancak, olurlunun varlığı bu tercih edilirliliğe dayandığında olurlunun yokluğu, tercih edilirliliğin (varlığın) zâttan zevali hâlinde söz konusu olabilir. Eğer olurlunun varlığı, yokluğuna tercih edilerek, varlığı zâtından kabul edilirse bu durumda onun yokluğu sahih olmaz. Çünkü o, zâtı gereği vardır. Tercih edilirlilik zâtın gerektirdiği bir şey olursa başka bir sebep onu yok edemez. Böylece olurlu için yokluk sahih olmaz. Tercih edilirlilik, tercih edilirliliğin tercih edilmesine dayanır. Bu olurlular için tercih edilirlilik geriye doğru gider. Zorunluluk olmadıkça her tercih edilirlilik bir başka tercih edilirliliğe dayanacaktır. Tercih edilirliliğin tercih edilmesi Zorunlu olmaksızın zâti bir rüçhâna dayanmaz. Bu tercih edilirlilik, hem rüçhan olmalı hem de o rüçhana engel olan şeyin (yokluğun) yokluğu da olmalıdır (Devvânî, 2001, s. 121). Olurlunun varlığı rüçhan olunca, o varlıkla vasıflanmış olur. Çünkü varlık, tercih edilirlilikten biridir. Bu sebeple varlık olurlunun vasfı olur, olurlu varlığın aynısı olmaz. O zaman zât, bu nitelemenin kaynağı olur. Bizzat kendisi, varlıkla nitelemenin nedeni olur. Zorunlunun sınırına ulaşmadığı varsayıldığında olurlunun yokluğu da caizdir. Olurlunun varlığının tercih edilebilirliği baki olmakla birlikte yokluğu caiz olur. Eğer yokluğu caiz olmasaydı onun zorunluluk sınırına ulaşmış olması gerekirdi ancak zorunlu sınırında olmadığı için yokluğu caizdir. Dolayısıyla, olurlunun varlığını açıklayabilmek için bir Zorunlu’ya ihtiyaç vardır (Devvânî, 2001, s. 122).

Devvânî, varlığın, olurlu ve Zorunlu’dan oluştuğunun kabul edilmesi ancak bu varlık kümesinin kendisi dışında bir illetinin olduğunun kabul edilmemesi hâlinde ortaya çıkabilecek çelişkileri ise şöyle açıklar: Birinci ihtimale göre, kümenin illeti kümenin bir parçası olabilir; kümenin parçaları birbirine muhtaçtır. Böyle bir durumda parçanın aynı anda hem illet hem malul olması gerekeceğinden bu imkânsızdır. İkinci ihtimale göre, illet, kümenin dışında bir şeydir. Varlık zâten bu kümeden ibarettir. Bu kümenin dışında başka bir varlık ihtimalinin illet olması düşünülemez. Üçüncü ihtimal: Bu kümenin illeti onun dışında bir şey değildir. Yani, kümenin illeti kümenin kendisidir. Devvânî’ye göre kümenin illeti ya da nedeni, kümenin kendisi olamaz. Çünkü bir şeyin kendi kendinin nedeni olması, bu şeyin kendinden

önce gelmesini gerektirir ki bu imkânsızdır. Eğer illetten, tam illet (Tam illet: kendisiyle birlikte malûlün de varlığını gerektiren, bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şeydir. Bkz: Cürcânî, 1983, s. 154) yani kümenin parçalarının bütüne dayanması kastediliyorsa, bütünün kendisinin tam illet kabul edilmesinde bir sakınca yoktur. Çünkü kümenin, elemanlarının her birine dayanıyor olması, kümenin kendi kendinin illeti olduğu anlamına gelmez (Devvânî, 2001, s. 122). Eğer illetten, fâil illet (Fâil illet: Kendi zatından farklı bir varlık veren şeydir. Fail illetin varlık verdiği şeyde var olma kuvvesi arazi olarak bulunur. Bkz. İbn Sînâ, 2013, II/1) kastediliyorsa, Devvânî'ye göre bu varlık kümesinin parçası olan zorunlu, illet kabul edilmelidir. Olurlu parçaların varlığı, Zorunlu'ya dayandığı için, fâil illet olurlu değil, Zorunlu olmalıdır (Devvânî, 2001, s. 122).

Delilin Mahiyeti İle İlgili Tartışmalar

Devvânî delilini bu şekilde açıkladıktan sonra kendisinin delilinin innî ve limmî delilden hangisine dâhil olduğu ile ilgili tartışmalara değinir. Devvânî'ye göre, kendisinin yöntemi, kelimcilerin metodu olan, tecrübi varlıkları devr ve teselsül ile Zorunlu Varlık'a delil getirmekten farklıdır. Bu yöntem, varlık mefhumundan hareketle, varlığın olurlu kategorisine nisbetle, Zorunlu olmaksızın, olurlunun varlığa çıkmasının mümkün olmadığını, Zorunlu'nun yok sayılması durumunda ortaya çıkabilecek çelişkileri ortaya koyarak, Zorunlu Varlık'ı ispat etmeye dayanan limmî bir delildir (Devvânî, 2001, s. 119). O, konuyu ele alırken muhtemel bir itirazı gündeme getirerek işe başlar:

Eğer şöyle dersen: [İsbât-ı vacib konusundaki] Delil ya innî ya da limmî olabilir; Vâcib Teâla asla nedenli olamaz, aksine O, kendisi dışındaki herşeyin nedenidir. Dolayısıyla, O'nun varlığını kanıtlamak için ortaya konan bütün deliller innî olacaktır; iki yol arasında birisinin innî, diğèrinin limmî olması bakımından bir fark yoktur. (Devvânî, 2001, s. 119)

Devvânî'nin bu konu hakkındaki görüşlerini yorumlayan Hatice Toksöz ve Mustafa Akman, Devvânî'nin bu pasajda muhtemel bir itiraz olarak zikrettiği görüşün kendisine ait olduğunu varsayarak onun innî ve limmî delil arasında fark olmadığı, her delilin nihayetinde innî olduğu görüşünde olduğu sonucuna ulaşmışlardır (Toksöz, 2014, s. 51; Akman, 2017, s. 108). Hâlbuki Devvânî, aşağıda göreceğimiz gibi, Akman ve Toksöz'ün aktardığı görüşü bir eleştiri olarak zikretmekte ve bunun yanlışlığını savunmaktadır (Devvânî, 2001, s. 120). Akman, Devvânî'nin isbât-ı vâcib konusunda hudûs ve imkân delillerinin ikisini de kullandığını ve imkân delilinin tek başına yetersiz kalacağını savunduğunu aktarmıştır (Akman, 2017, s. 109). Oysa Devvânî, Kadîme risalesinde savunduğu bu görüşlerini Cedîde risalesinde nakzettiğini ifade ederek (Devvânî, 2001, s. 118), aşağıda açıklanacağı gibi isbât-ı vâcibin kelimcilerin delilinden farklı, ince ve derin bir yöntem olduğuna dikkat çekmiştir (Devvânî, 2001, s. 119).

Devvânî'ye göre, kendisinin savunduğu, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya dayanan isbât-ı vâcib yolu son derece ince ve derinlikli olup, bunu kelimcilerin yöntemi ile karıştırmamak gerekir. Bu konuda kafa karışıklığı yaşayanlar olurludan hareket etmesi sebebiyle delilin innî olduğunu ileri sürmektedirler (Devvânî, 2001, ss. 119-120). Örneğin Fahreddin Râzî, olurlunun varlığını dış dünyaya mahsus kabul ederek isbât-ı vâcib yönteminin innî olduğunu savunmuştur (Râzî, 1987, s. 54). Devvânî, daha önce kendisinin söylediği; "Olurlunun varlığı apaçıktır, çünkü biz olurlunun varken yok olduğuna şahit olmuştuk" (Devvânî, 2001, s. 119) sözü gerekçesiyle delilin innî olduğu iddiasına itiraz eder. Ona göre, delilin hareket noktası dış dünyada bilfiil bulunan olurlu varlık değildir; aksine bu delil herhangi bir varlığın var olmasına dayanır ve bu da apaçıktır. Burada İbn Sînâ'nın, "Bir şeyin var olduğu apaçıktır" önermesine atıfta bulunan Devvânî'ye göre, varlık ya zorunludur ya da olurludur; eğer zorunlu ise amaç gerçekleşmiş olur; eğer olurlu ise onun varlığını açıklamak için yine Zorunlu'nun var olması gerekir (Devvânî, 2001, s. 119; لا شك أن هنا وجودا ifadesi için Bkz. İbn Sînâ, 1998, s. 22; Bkz: Cezâirî, vr. 9).

Çağdaş dönemde, İbn Sînâ'nın delilini tecrübi olup olmaması bakımından ele alan Toby Mayer, onun delilinin hem ontolojik hem kozmolojik olduğunu savunur. Ona göre varlığı, olurlu ve zorunlu olarak iki kategoriye ayırarak, Zorunlu'nun varlığını koşulsuz kabul etmek, ontolojik bir çıkarımdır. Ancak, olurlunun bir nedenle var olduğu, bu nedenin ise Zorunlu Varlık olduğunu ortaya koymak, Mayer'e göre kozmolojik bir çıkarımdır (Mayer, 2001, ss. 35-36). Devvânî açısından, delilin innî olduğunu savunanların yanıldığı bir diğer nokta, -Mayer'in yaklaşımında olduğu gibi- kıyasta orta terimin oynadığı rolün yanlış yorumlanmasına dayanmaktadır. Ona göre, zorunluluk ve olurluluk varlığın tabiatının iki yönüdür; varlığın bir tabiatından, yani olurluluktan zorunluluğa delil getirdiğimizde, bu, Zorunlu'nun olurlunun malûlü olduğu anlamına gelmez. O, bu düşüncesini açıklamak için şöyle bir örnek verir:

Her birleşğin bir birleştiricisi vardır.

Âlem birleşiktir.

O halde âlemin bir birleştiricisi vardır (Devvânî, 2001, s. 120).

Bu kıyasta âlem, küçük terim; birleşik, orta terim ve birleştirici ise büyük terimdir. Mantıkta orta terimin rolünü hatırladığımızda orta terim büyük terimin küçük terime nispet edilmesine aracılık etmektedir. Buna göre, büyük terim küçük terimin malûlü olmaktadır. Yukarıdaki örneğe baktığımızda, birleşik, birleştiricinin âleme nispet edilmesinin illeti olduğu için birleştiricinin birleşğin malûlü olduğunu söyleyebiliriz. Ancak orta terimin rolünü nefsü'l-emr açısından değerlendirdiğimizde başka bir boyuta daha dikkat etmemiz gerekir. Salt formel açıdan düşündüğümüzde, yukarıdaki kıyasta olduğu gibi, birleşğin birleştiricinin illeti olduğu doğrudur; ancak nefsü'l-emrde birleştirici birleşğin illetidir. Bunu daha açık ifade etmemiz gerekirse, varlığın tabiatının olurluluk cihetinden Zorunlu'ya delil getirdiğimizde olurlunun Zorunlu'nun illeti olduğu doğrudur; ancak nefsü'l-emr açısından baktığımızda

Zorunlu mutlak olarak kendisi dışındaki herşeyin illetidir. Dolayısıyla olurludan Zorunlu'ya delil getirdiğimizde bu, Zorunlu'nun orta terimin kıyasta oynadığı rol hasebiyle sadece formel açıdan malûl olduğu anlamına gelir. Devvânî açısından, bir şey bir açıdan illet başka bir açıdan malûl olabilir. Zorunlu mutlak anlamda olurlunun illeti olduğu için delil innî değil limmî'dir (Devvânî, 2001, s. 120).

Devvânî isbat-ı vâcib konusunda İbn Sînâ'nın yolunu takip ettiği gibi delilin limmî olduğu konusunda da onun mantıkta yaptığı ince ayrımlara müracaat etmektedir. Ancak her iki filozofun delilin limmî oluşuna ilişkin görüşleri hakkındaki bir farklılığa da işaret etmemiz gerekir. İbn Sînâ *el-Mebde' ve'l-Meâd* adlı eserinde kendisinin savunduğu delilin, şibh-i limmî, yani limmîye benzeyen bir delil olduğunu ifade etmektedir (İbn Sînâ, 1998, s. 33). Buna karşılık Devvânî, delili doğrudan limmî olarak nitelemektedir. Delilin doğrudan Zorunlu'dan yola çıkmadığını, varlık olması bakımından varlığın tabiatının analizine dayandığını göz önüne aldığımızda, İbn Sînâ'nın şibh-i limmî ifadesinin daha isabetli olduğunu belirtmemiz gerekir (Erdem, 2016, ss. 294-304).

Tanrı'nın Basitliği

Devvânî, Zorunlu'nun ispatından sonra O'nun basitliğini ve O'nda varlık-mahiyet ayrımı yapıp yapılamayacağını ele alır. İlahi basitlik meselesi Tanrı'nın zâtında bölünmeyi kabul edip etmediği, yaratılmışlar gibi O'nun da bileşik/mürekkep olup olmadığı gibi tartışmaları içermekte olup bu konu felsefi-teolojik gelenekte tartışılan en temel meselelerden biridir (Reçber, 2010, ss. 59-60). Klasik İslam düşüncesinde ilahiyatçı filozofların ve mutezili kelimcilerin savunduğu ilahî basitlik teorisine göre, Tanrı, yarattıklarından farklı olarak bileşiklikten, karmaşıklıktan, uzaysal ve zamansal açıdan bölünmeye konu olmaktan her bakımdan uzaktır. Basit olan, madde-form, kuvve-bilfiil ve varlık-mahiyet gibi bileşikliği gerektiren ayrımlara konu olmaz. Tanrı'nın zâtından ayrı sıfatları olmayıp, o sıfatlarıyla özdeşdir; Tanrı'nın zâtı, mahiyeti ve varlığı özdeşdir (Reçber, 2013, s. 66). Buna karşılık, ağırlıklı olarak Eşarî kelimcilerin savunduğu anlayışa göre, tıpkı yaratılmışlarda olduğu gibi Tanrı'nın da bir mahiyeti olmalıdır. Söz gelimi, Gazâlî'ye göre, mahiyetsiz ve hakikatsiz bir varlık düşünülemez; mahiyetin nefyi, hakikatin nefyidir. Mevcudun hakikati nefyedilince, varlığı düşünülemez. Dolayısıyla, Tanrı'nın mahiyeti vardır (Gazâlî, 1981, s. 110).

Devvânî, Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımı olup olmadığı meselesini Zorunlu ve olurlunun varlık tarzlarını karşılaştırarak açıklar. Ona göre, eğer Zorunlu'nun mahiyetine varlığın eklendiği ve bileşik olduğu kabul edilirse, O'nun ilâhîlerden (avâriz) bağımsız düşünüldüğünde ne var ne de yok olması gerekir. Böyle olan bir varlık ise ancak olurlu olabilir. Zorunlunun mahiyetine varlığın eklendiği düşünüldüğünde bunun ya onun zâtı sebebiyle ya da başka bir şey sebebiyle olması gerekir. Birincisi olursa, onun kendi zâtından önce var olması gerekir ki

bu imkânsızdır. Eğer ikinci seçenek kabul edilirse, onun nedenli olması gerekir; nedenli olan da zorunlu olamaz. Devvânî açısından, “zorunluluk, zâtın varlığı gerektirmesinden ibarettir; eğer O’nun zâtı varlığını gerektiriyor ise O, zâtı bakımından zorunludur; dolayısıyla O’nun varlığı, bir nedene ihtiyaç duymaksızın mahiyetine eklenmiştir” denilmesi doğru değildir. Devvânî’nin görüşüne göre, nedensellik (illiyet) ve gereklilik arasında sadece ibarede fark olduğu için bu kabul edilemez. Ona göre, Zorunlu’nun varlığını gerektirmesi, kendisinin illeti olmasını gerektirir. “Zorunlu’nun varlığı gerektirmesinin anlamı, etkilenme ve etki etme olmadan onun var olmamasının mümkün olmamasıdır. Dolayısıyla Zorunlu’nun varlığı, kendisi için illet olmaksızın mahiyetine eklenmiştir” Denilmesi doğru değildir. Ona göre, var olmama imkânının yokluğu, ya zâta ya onun dışında bir şeye nispet edilir. Var olmayı mümkün kılan şeyin zât olduğu kabul edildiğinde, zât illet olur. Zâtı dışında bir şey olduğu kabul edildiğinde ise, kendi dışında bir şeye ihtiyaç duyduğunda O, Zorunlu olmaz (Devvânî, 2001, s. 124). Devvânî’ye göre, “Zâtı bakımından yokluğunun imkânsız olması nedeniyle o varlığının aynıdır. Dolayısıyla Zorunlu kendinin illetidir” denilmesi doğru değildir. Devvânî’nin Zorunlu Varlık anlayışına göre, Zorunlu’nun kendi kendinin illeti olması imkânsızdır. Çünkü Ona göre Zorunlu, varlığın aynıdır. O’nun yokluğunun mümkün olmamasının manası varlığının pekişmesi anlamındadır. Bu sebeple Zorunlu, zâtıyla kâim, sırf varlıktır. Zâtında, bütün nispetlerden uzaktır. Âlemin yaratılması gibi fiiler dikkate alındığında, o, bu kayıtle birlikte zorunlu olmuş değildir. O, vâcib bi zâtidir (Devvânî, 2001, s. 125).

Devvânî’nin anlayışında zorunluluk, teklik ve basitliktir. Ona göre Tanrı, cins, fasıl gibi bileşiklikten uzak, basit bir varlıktır. Devvânî, atom teorisini (Demokritos’un atom doktrinine göre evren, maddeden ve boşluktan oluşmuştur. Madde ise atomlardan meydana gelmiştir. Sonsuz bir boşlukta, sürekli hareket hâlinde olan atomlar sonsuz ve sınırsızdır. Atomlar bölünemez ve parçalanamaz. Atomların çarpışması ya da birleşmesiyle de evren oluşur. Evren maddeden ibarettir ve maddenin ötesinde bir şey değildir. Bkz: Berryman, 2010) reddederek basit bir varlığın parçalarına bölünemeyeceğini öne sürer (Devvânî, 2001, s. 138). Ona göre, tek ve basit olanın parçalarının varsayılması imkânsızdır. Tek olmak, miktar ya da başka bir anlamda bölünmeyi ve çokluğu kabul etmez. İbn Sînâ’ya atıfla, tekliğin mutlak olarak her tür bölünmeyi dışarıda bırakmak anlamına geldiğini ifade eder (Devvânî, 2001, s. 139).

Devvânî, Zorunlu’nun basitliğini açıkladıktan sonra O’nun bileşik olduğu varsayımının ortaya çıkardığı çelişkileri ele alır: Zorunlu’nun, parçalarına bölündüğü varsayıldığında iki ihtimal ortaya çıkar. Onun parçaları ya zorunludur ya da olurludur. Parçaların zorunlu kabul edilmesi durumunda, birden fazla Zorunlu ortaya çıkar. Zorunlunun birden fazla olması imkânsız olduğu için, parçaların zorunlu olduğu varsayımı imkânsızdır. Parçaların olurlu olması varsayımında ise Zorunlu’nun zâtı, bütünden önce olacağı için, bütünün varlıktan sonra gelmesi gerekir ki bu imkânsızdır (Devvânî, 2001, s. 139).

Devvânî'ye göre Zorunlu, müteekkid (pekişmiş) varlık olduğu için onun parçaları ya müteekkid ya onun dışında bir şey olur (Devvânî, 2001, s. 139). Müteekkid olmak, Zorunlu olmayı da gerektirir. Birden fazla Zorunlu imkânsız olduğuna göre, parçaların müteekkid olması imkânsızdır. Parçalar, müteekkid olmadığına göre, müteekkid dışında herşey olur olacağından, parçalar olurludur. Bütünün parçası, bütünden farklı olamayacağı için bu varsayım da imkânsızdır. Öyleyse Zorunlu'nun, parçalarına bölünmesi imkânsızdır (Devvânî, 2001, s. 138).

Devvânî, Zorunlu'nun tahlili parçaları varsayımını ele alarak bu varsayımı çürütür: Tahlili parçaların varsayımı, parçaların dış dünyada varlığını gerektirmez. Çünkü parçaların dış dünyada varlığı gerektirmesi, Zorunlu'nun dış dünyadaki parçaya muhtaç olması çelişmesini ortaya çıkarır. Zorunlunun tahlili parçaları varsayıldığında, bu parça ya müteekkid ya da müteekkid dışında olabilir. Müteekkid olduğunda, Zorunlu olur. Zorunlu olan ise bilfiil var olur ve tahlili olmaz. Birden fazla Zorunlu Varlık imkânsız olduğu için Zorunlu'nun tahlili parçasının zorunlu olması varsayımı çelişkilidir. Eğer parça müteekkid değilse, olurlu olur. Bu parça, Zorunlu'nun parçası olduğu için dış dünyada var olması gerekir ve tahlili olmaz. Bu da Zorunlu'nun, olurludan oluşmasını gerektirir. Bütün ve parçanın, Zorunlu ve olurlu olan iki ayrı şeyden oluşması düşünülemez. Öyleyse Zorunlu'nun, cins ve fasıl gibi akli parçalarına bölünmesi de imkânsızdır. Çünkü cins belirsizdir. Cins, ancak onu oluşturan fasıllarda elde ettiğimiz birşeydir. Cinsi olan şey, mahiyeti olan şeydir (Devvânî, 2001, s. 138).

Devvânî'nin, diğer delili ise şöyledir: Zorunlu'nun parçalarının ya her biri o müteekkidin aynıdır, ya ikisi birlikte onun aynıdır ya da hiçbiri onun aynı değildir. Parçalarının her birinin onun aynı olduğunu varsaydığımızda her biri hem Zorunlu'nun aynı olur hem de her biri onun dışında var olur ve bu imkânsızdır. Parçaların ikisi birlikte onun aynı olduğunda ise Zorunlu birden fazla olur ve bu imkânsızdır. Hiçbir parçanın onun aynı olmadığı durumda ise Zorunlu, bu parçalardan mürekkep olur. Parçalarına muhtaç olan, Zorunlu ve müteekkid olamaz. Böylece Zorunlu'nun, akli ya da harici olarak bölünemeyeceği ortaya konmuş olur (Devvânî, 2001, s. 139).

Devvânî Zorunlu'nun basitliğini açıkladıktan sonra varlık ve mahiyet ayrımını ele alır. Mahiyet, bir şeyi o şey yapan şey, bir şeyin neliğidir. İnsanın düşünen canlı olması gibi, insanda ortaklaşan şeydir. Varlığın dış dünyada hakikat kazanması mahiyetine varlığın eklenmesiyle olur (Cürcânî, 1983, s. 195). İbn Sînâ, "O nedir?" sorusuna verilen cevabın mahiyete taalluk ettiğini ifade eder (İbn Sînâ, 2014, s. 20).

Devvânî'ye göre ilahî basitlik, maddeden ve maddenin ilişenlerinden uzak olmayı gerektirdiğine göre, Zorunlu'da varlık ve mahiyet özdeş olmalıdır. Devvânî, Zorunlu'nun varlık ve mahiyetinin özdeş olduğunu açıklamaya olurlunun varlık-mahiyet ayrımını ele alarak başlar. Olurlu, ona ilişenlerinden bağımsız olarak ele alındığında, o varlığa ve yokluğa açık bir konumdadır (Devvânî, 2001, s. 139). Kendisi bakımından varlığı ve yokluğu gerektirmeyen

olurlunun mahiyetinin, Zorunlu'nun ona ilişmeden önceki bu konumu, varlığın ve yokluğun değillenmesi anlamına gelen leysiyet olarak adlandırılmıştır (Erdem & Pehlivan, 2012, s. 114; Alper, 2010, s. 40). Olurlu varlık, zâtında varlığı barındırmadığından, mahiyetine varlık eklenerek gerçeklik kazanır. Bilkuvve olanı hakikate dönüştürmek için olurlunun bilkuvve (potansiyel) olarak varlığı gerekir. Bu bakımdan tüm olurlular mahiyettir. Olurlu, mahiyeti bakımından var değildir. O ancak bir fiille var olabilir. Bu fiilin kaynağı mahiyet olamaz. Çünkü kendisinde bilkuvvelik bulunan şey madumdur. Madum mevcudun ve bilkuvve olan hakiki olanın kaynağı olamaz. Bu fiilin kaynağı olan hakiki fail, Zorunlu'dur. Hakiki illet, bilfiil gerçekliğin kaynağıdır. Onda bilkuvve bulunmaz. Mahiyet bilkuvve olduğundan Vâcibu'l-Vücûd'un mahiyeti varsayımı imkânsızdır (Devvânî, 2001, s. 140).

Devvânî ilahî basitliğin, varlık ve mahiyetin özdeş olmasını gerektirdiği tezine varlık ve mahiyet ayrımı varsayımında ortaya çıkabilecek çelişkileri ele alarak devam eder. Zorunlunun mahiyetine varlığın eklenmesi varsayımında, Zorunlu'nun ilişkininden bağımsızken ne var ne yok olduğu bir konumda olmasını gerektirir ki bu konum Zorunlu'nun varlığı için muhaldir (Devvânî, 2001, s. 124).

Zorunlunun mahiyetine varlık eklenmesi, onun varlıkla sonradan vasıflanması anlamına gelir. Zorunlu, zâtı varlığını gerektiren, sırf varlık (وجود بحت) olduğu için onu varlıkla vasıflamak muhaldir. Varlığı, mahiyetine eklenen varlık, bir illetle var olmuştur. Zorunlunun varlığı ise bir illetten dolayı değil, zâtından dolayıdır. Buna göre Zorunlu'nun varlığı, mahiyetine eklenmiş değildir. Onun varlığı, özel varlığının ("Özel varlığı" şeklinde tercüme ettiğimiz "Vücûdu'l-hâss"tan kasıt Zorunlu'nun varlığıdır. بشرط لاشيء Yokluğun olumsuzlanması ile mukayyet olan Zorunlu Varlık وجود بحت, sırf varlıktır. Bkz: Erdem, 2016, ss. 141-142) aynıdır. O, varlığın kendisidir (Devvânî, 2001, ss. 124-125).

İbn Sînâ ilahî basitliği, Zorunlu'nun özel varlığından hareketle, İhlas Suresi Tefsiri'nde ele alarak şöyle açıklar: Ona göre, قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ayetindeki hüve, mutlak hüve'dir. Mutlak hüve'nin mahiyet ve hüviyeti (Bir şeyin hüviyeti, o şeyi diğerlerinden ayıran şeydir. Bkz: Cür-cânî, 1983, s. 195) başka bir şeye dayanmaz. Akseki'nin belirttiği gibi, Hüviyeti zâtından olduğu için, O, O'dur. Yani varlığı, zâtından başka bir şeye muhtaç değildir (akt. Güney, 2008, s. 273). Olurlunun varlığı, zâtından değil başkasından olduğu için, hüviyeti başkasındandır. Hüviyeti başkasından olan şey, lizâtihi hüve hüve olamaz. Öyleyse, lizâtihi hüve hüve olan, hüviyeti zâtından olan Vâcibu'l-Vücûd'dur (aktaran Güney, 2008, s. 275). Mahiyeti, varlığına eklenmiş olan her şeyin varlığı kendisinden değil, başkasındandır. Lizâtihi hüve hüve olanın varlığı zâtındandır. Öyle ise, onun varlığı, mahiyetinin aynıdır (akt. Güney, 2008, s. 277; Devvânî, 1405, s. 40) Vâcibu'l-Vücûd, kendisinden başka bir hüviyet olmayan hüviyettir. Onun zâtı, mahiyeti ve hüviyeti özel varlığından ibarettir. Onun zâtı, hüve'den ibaret olup, başka şey değildir (aktaran Güney, 2008, s. 279). كَمْ يَلِدْ وَكَمْ يُوَكِّدْ çünkü kendisinden misli doğan

her şeyin mahiyeti onunla başkası arasında müşterektir. Doğurmadı, çünkü doğurulmadı; kendisinden misli sudur etmedi, çünkü kendisi başkasından sudur etmiş olmayıp, Vücûdu lizâtihidir, bizâtihi Vâcibu'l-Vücûd'dur (akt. Güney, 2008, s. 305).

İbn Sînâ, Zorunlu'nun varlık ve mahiyet ayrımının imkânsızlığını, mahiyete varlık eklenen şeyin nedenli olmasından hareketle ele alır. İbn Sînâ, kendisine bir şey eklenen her şeyin nedenli olduğunu söyler. Bu neden, ya onun mahiyetidir ya da mahiyeti dışında bir şeydir. Eğer neden mahiyeti ise, varlıktan önce olan mahiyetin herhangi bir varlığı olamayacağından, bu imkânsızdır. Eğer neden, mahiyeti dışında bir şey ise, bu durumda o, Zorunlu olmaz. Öyleyse, Zorunlu'nun varlığı, onun mahiyetidir (İbn Sînâ, 2000, s. 3).

Cürcânî, Zorunlu'nun, varlığın en yüksek mertebesinde olması sebebi ile O'nda varlık ve mahiyetin özdeş olduğunu savunur. Ona göre varlık, teşkik ile söylendiği için birçok ferde eşit olarak yüklenmemelidir. Çünkü teşkik ile söylenen bir şeyin fertlerinin, hakikatte eşit olmaları caiz değildir. Bu sebeple, Tanrı ile yarattıkları arasında var olmak bakımından bir ayrım yapılmalıdır (Duran, 1991, s. 62). Cürcânî'ye göre, varlığın üç derecesi vardır: en aşağı derecede başkası sebebiyle var olanın mahiyeti ve ona eklenmiş varlığı ve bu ikisine de varlık veren bir nedeni vardır. Orta derecedeki varlığın mahiyeti, varlığını gerektirir. Ancak, varlığı ve mahiyeti ayrıdır. Mahiyetine nazaran, varlığın ondan ayrılması imkânsızdır. Fakat ayrı olmalarını tasavvur etmek mümkündür. Bu, kelimcilerin çoğunun görüşüne göre, Vâcibu'l-Vücûd'un durumudur. En yüksek derecede ise, varlık ve mahiyeti bir olan Zorunlu vardır. Zorunlunun, varlığının ve mahiyetinin ayrı olmasını tasavvur etmek imkânsızdır. Başkası sebebiyle var olanı, başkasının ışığı aydınlatır. Ancak Vâcibu'l-Vücûd, ona eklenen bir ışık sebebiyle değil, özü gereği aydınlıktır. O'nun varlığı, mahiyetinin aynıdır (Duran, 1991, ss. 64-65).

Devvânî son olarak, "Zorunlu olan vardır" önermesinden, O'na varlığın eklendiği sonucunu çıkarırların görüşünü eleştirir. Devvânî'ye göre Zorunlu'nun var olması, kendi zâtıyla kâim olan varlığının pekişmesidir. Bu önerme, varlığın O'na eklenmesi değil, O'ndan yokluğun olumsuzlanması anlamındadır. "Vücûd" (الوجود) ve "mevcûd" (الموجود) kavramlarının analizini yapan Devvânî'ye göre vücûdun, mevcûdla ilişkisi arizi değil, nisbet ilişkisidir. Ona göre vücûd, tüm mahiyetlerin kendisine nisbet edildiği, zâtıyla kaim olandır. Vücûd ve mevcûd arasındaki ilişki, demir ve demirci, şems ve müşemmes kelimeleri arasındaki ilişki gibidir. Demirci, demir kelimesinden türemiş olmasına rağmen demir, demirciye eklenmiş bir şey ya da onun kişiliğinin bir özelliği değildir. Demircinin, demirle ilişkisi nispet ilişkisidir. Aynı şekilde müşemmes (güneşten ısınmış su) kelimesi şemsten türemesine rağmen, şems, suyun içinde bulunan bir şey değildir. Bunun gibi, mevcûd, vücûd kelimesinden türemiştir ve vücûd mevcûdda bulunmaz. Çünkü mevcûd, varlığını başkasından alır. Olurluda vücûd, mahiyetlere arız olur ve olurlu varlık kazanır. Bizim ortak olarak arız olduğunu sandığımız vücûd, Vâcibu'l-Vücûd'a arız olan bir şey değildir. O, zâtıyla kâimdir (Devvânî, 2001, s. 132;

Pourjavady, 2011, s. 91). Olurlunun mahiyetinin varlıkla niteleninceye kadar dış dünyada varlığı söz konusu değildir. Bir şeyin bir şeye eklenmesi, o şeyin önceden varlığını gerektirdiğinden dış dünyada var olmayanlar, nefsül emrde sabit olduğunda varlıkla nitelenebilirler. Dolayısıyla mahiyetin varlığı zihindedir. Varlık, mahiyetler için vasıf olduğunda, fâilin fiili mahiyete varlık vermektir. Fâilden sadır olan şey, nisbi olan varlık verme işidir. Varlık, mahiyete nisbi olarak arız olur ve varlık mahiyetin parçası hâline gelir (Devvânî, 2001, s. 133). Devvânî'ye göre, varlık kavramı "hem olurluyu hem Zorunlu'yu kapsar. Ancak var olanların dayanağının ilkesi olan vücûd, Zorunlu Varlık'ın hakikatidir. Genel varlık ise itibarîdir. Varlık, kendi dışındakilerden soyut olarak bizâtihi kâim bir şey olarak farzedilirse kendi başına varlık olur. Varlığın aynısı olan şeyin hakikatinin ise dış dünyada olması tasavvur edilemez (Devvânî, 2001, s. 129). Devvânî son olarak, Behmenyâr ibn Merzubân'a atıfla şunları aktarır: Bazı şeyler var olabilir bazı şeyler yok olabilir. Bu sebeple onun, varlığın kendisi olmadığı bilinir. Varlığın kendisi olan şeyin de bizzat Zorunlu olduğu bilinir (Devvânî, 2001, s. 130). Var olmağın türemesinin ilkesi olan Vücûd (الوجود), bizâtihi var olan, kendinde tek bir şeydir. Mevcûd (الموجود), vücûddan (الوجود) daha genel bir kavramdır (Devvânî, 2001, s. 131; İbn Merzubân, 1375, ss. 281-285).

Neyrîzî, Devvânî'nin İbn Sînâ'dan farklı olarak yorumladığı vücûd ve mevcûd anlayışını değerlendirirken onun olurlu anlayışının da İbn Sînâ'dan farklı olduğunu iddia etmiştir: İbn Sînâ'ya göre Zorunlu, olurlunun varlığını gerektirir. Neyrîzî'ye göre Devvânî'nin mevcûd anlayışında, olurlunun varlığı gerçek değildir. Olurlunun, Zorunlu'yla ilişkisi, ısının ateşle ilişkisi gibidir. Olurlu, (حسنة من الوجود المطلق) mutlak varlığın parçasıdır (Pourjavady, 2011, s. 92). Neyrîzî, Devvânî'nin sadece Zorunlu'yu vücûd olarak kabul etmesini dayanaksız bulur. Ona göre, vücûd, her bir mevcûd için eşit derecede geçerlidir. Filozofların hiçbirinin vücûdu bu anlamda kullanmadığını dile getiren Neyrîzî'ye göre, Devvânî'nin vücûd terimini, Zorunlu için kullanması mantıklı değildir. Ona göre, vücûdun diğer anlamı mevcûddur ve İbn Sînâ ve Fârâbî'de bu anlamda kullanmıştır. Ona göre, Devvânî'nin Vücûd-u Mutlak anlayışı İbn Sînâ ve Fârâbî gibi filozofların görüşüne aykırı ve dayanaksızdır. Ona göre, Zorunlu olan Vücûd-u Mutlak olarak değil Mevcûdun Baht olarak tanımlanmalıdır (Pourjavady, 2011, ss. 98-99).

Tanrı'nın Bir'liği

Devvânî'nin eserinde isbât-ı vâcib yöntemi kadar önemli olan diğer konu Tanrı'nın birliği meselesidir. Devvânî, söz konusu meseleye isbât-ı vâcib yönteminde olduğu gibi metafiziksel bir bakış açısıyla yaklaşarak özgün bir yorum getirmiştir. Klasik İslam düşüncesinde, burhân-ı temânü' olarak geçen, Kelamcılar arasında yaygın olan tevhid deliline göre, birden fazla tanrının bulunması durumunda, onların arasında yaşanacak irade çatışması yüzünden tabiat düzeni bozulacağı için Tanrı, tek olmalıdır (Taftâzânî, 2012, ss. 117-118; Mâturîdî, s.

20). Kelamcılar, burhân-ı temânü'yu, ... لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ... (Enbiya 21:22) ayetine dayandırarak, bu ayeti daha çok tecrübi bir durum olarak değerlendirerek, "Eğer birden fazla Tanrı olsaydı, yerde ve gökte karmaşa çıkardı" olarak yorumlamıştır. İbn Sînâ, kelamcılarının benimsediği bu kanıt güçlü bir kanıt olarak görmeyerek küçümsemiş, Tanrı'nın bir'liğini gerektiği gibi ortaya koyamadığını ifade ettikten sonra, doğru bir kanıtlamanın dış dünyadaki varlıklara değil, apriori, mantıksal öncüllere dayanması gerektiğini belirtmiştir (Duman, 2015, s. 86).

Devvânî ilgili ayeti metafiziksel açıdan değerlendirerek farklı şekilde yorumlamıştır. Ona göre, Tanrılar'ın iradelerinin çatışması varsayımı tevhide delil olamaz. Daha önce belirttiğimiz gibi Devvânî'ye göre, varlık ya olurludur ya zorunludur. Olurlu, zâtında varlığı ve yokluğu barındırmadığından, bir illete ihtiyaç duyar. Varlık kümesinde zorunlu bir varlık kabul edildiğinde, illete muhtaç olan olurlunun varlığı da açıklanmış olur. Zorunlu varlık, kendisi dışındaki herşeyin illetidir. O, bir illete ihtiyaç duymaksızın vardır. O'nun varlığı, zâtı gereğidir. O'nun yokluğu düşünülemez (Devvânî, 2001, s. 125). Devvânî'ye göre Zorunlu Varlık, tanımı gereği tektir. Ona göre ilgili ayette geçen tevhit delili, birden fazla Zorunlu Varlık fikrinin imkânsız olmasına dayanır (Devvânî, 2001, s. 134). İki'den bahsedebilmek için önce bire sahip olmamız gerekir; iki'yi oluşturan bir'lerden her biri, diğerine muhtaçtır. Zorunlu Varlık ise bir illete ihtiyaç duymaksızın vardır. Hem iki varlık olduğunu hem de ikisinin zorunlu olduğunu söylemek çelişkilidir. Varlığı zorunlu olan iki varlık varsayımı imkânsız olduğu için Tanrı tek olmalıdır. Devvânî, söz konusu ayetin, mantıksal bir çelişkiye işaret ettiğini savunarak, bu ayeti, "Eğer birden fazla Tanrı varsayımı doğru kabul edilirse, zihinde karmaşa çıkar." olarak yorumlamıştır (Devvânî, 2001, s. 136).

Devvânî, İcî (ö. 1355)'nin eserine yaptığı şerhte söz konusu ayeti ele alarak, Tanrı için çokluğun imkânsız olduğu üç durumu değerlendirir. İlk olarak, birden fazla Tanrı fikrinin mantıksal imkânsızlığını ortaya koyan Devvânî, Tanrı'nın halikiyyeti ve mabudiyyetinin de tekliği gerektirdiğini ifade eder. Ona göre, birden fazla Tanrı varsayımı kabul edildiğinde, onların ihtilaf etmeleri imkânı ortaya çıkar. İhtilaf ettikleri durumda, onlardan birinin iradesinin gerçekleşmesi hâlinde diğerinin iradesi aciz kalacaktır. Bu ise irade sahibi Tanrı için çelişkili bir durumdur. Devvânî, burada söz konusu ayeti, Tanrı'ların iradelerinin çatışması bakımından ele alırken delilini, yerde ve gökte karmaşanın çıkmasına değil, mantıksal öncüllere dayandırmıştır. Devvânî son olarak, Tanrı'nın mabudiyyetinin tekliği gerektirdiğinin kanıtının semi deliller ve peygamberlerin icmaı olduğunu ifade eder. Ona göre, tüm peygamberlerin tevhide daveti, mabudiyyet bakımından tekliğin kanıtıdır (Devvânî, 1306, ss. 40-41).

Devvânî, ikinci olarak, birden fazla Zorunlu Varlık varsayımının, ayırtedilmezlerin özdeşliği konusunda ortaya çıkardığı çelişkili duruma işaret eder. Birden fazla Zorunlu Varlık varsayımında, bu zorunlular ya zâtı gereği ya zâtlarına eklenen bir şeyle birbirlerinden ayrılırlar

ya da Zorunlu Varlık mefhumu onların mahiyetlerinin malûlü ya da mahiyetleri dışında bir şeyin malûlü olur. Zorunluların, zâtı gereği birbirlerinden ayrılması varsayımında, Zorunlu Varlık mefhumu, arazi bir yüklem olmuş olur. Zorunluluk mefhumunun onlara eklenmesi, zâtının gerektirdiği şeyin (zorunluluğun), varlığından (zâtından) önce olmasını gerektirirdi ki bu imkânsızdır. Zorunluların birbirinden zâtlarına eklenen şeyle ayrılmaları varsayımı ise eklenen şeye olan ihtiyaçtan dolayı Zorunlu'nun malul olmasını gerektirir. İleti olan varlık zorunlu olamayacağı için bu imkânsızdır. Devvânî'ye göre, tevhidin delillerinden biri de varlığın mahiyete eklenmesidir. Birden fazla Zorunlu varsayıldığında, ikilliğin eklendiği şey ya zorunlu ya olurlu olur. Zorunlu olması imkânsızdır. Çünkü eklenenin her ikisine de muhtaç olması zorunlulukla çelişir. Olurlu olması da imkânsızdır. Çünkü olurlu için tam fâil illete ihtiyaç vardır. Bu illet ya eklenenin kendisidir ya da zorunlulardan bir tanesidir. İlet kendisi ise bu illetin malûlden önce gelmesini gerektirir. Zorunlulardan biri ise bütün, bir diğerine muhtaç olacağı için imkânsızdır (Devvânî, 2001, ss. 133-134).

Birden fazla Zorunlu Varlık kabul edildiğinde, onların mahiyeti birleşirse, taayyün (bireyleşim) müşterek olur. Birden fazla Zorunlu Varlık'ı birbirinden ayıran şeyin zorunluluk olduğunu kabul edip mahiyetlerinin ortak olması saçmadır. İksinin ayrı mahiyetlerinin varlığı kabul edildiğinde her birine Zorunlu Varlık anlamı ilişir. Birbirlerinden farklı mahiyetlere zorunluluk eklenmiş olur. Varlık, Zorunlu için pekiştirilmiş olur ki Zorunlu'nun varlığı, onun mahiyetinin aynı olduğu için bu imkânsızdır (Devvânî, 2001, s. 126).

Birden fazla Zorunlu Varlık varsayıldığında, ya mahiyet bu çoklar arasında ortak olurdu ya da farklı olurdu. Mahiyetin ortak olması hâlinde; birden fazla Zorunlu'nun mahiyetçe ortaklaşmaları zorunluların birbirlerinden ayrılmalarını imkânsızlaştırır. Mahiyetler farklı olursa, bu Zorunlu Varlıklara mahiyetler eklenmiş olur. Her arız ya eklendiği şey bakımından ya da bir başka şeyin müdahalesi bakımından malûldür. Malûl olan ise Zorunlu olamaz (Devvânî, 2001, s. 127).

Devvânî'ye göre zorunluluk zâtın aynı olduğu için, zorunluluk mefhumu da itibarî bir mefhum değil, zâtın aynıdır. Birden fazla Zorunlu varsayımında, iki Zorunlu'nun zorunluluğu, zâtın aynı olur. Her ikisi de zorunluluk ilkesinin kendinden çıktığı Zorunlu Varlık olur. Bu iki Zorunlu'nun herbirinin bireyleşimi gerçekleşmemiş olur. Dolayısıyla, iki Zorunlu Varlık varsayımı imkânsızdır (Devvânî, 2001, s. 126). Devvânî, İbn Sînâ'ya atıfla, "Varlığın zorunluluğu yüklem olarak farklı şeylere bölünemez" (İbn Sînâ, 2013, I/44) sözünün tevhidin özeti olduğunu ifade eder (Devvânî, 2001, s. 127). Devvânî'nin Tanrı'nın tekliği ile ilgili bu görüşleri, İbn Sînâ'nın görüşlerine dayanmaktadır. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın tek olmaması hâline ortaya çıkabilecek çelişkileri bu minvalde ele almış, Zorunlu'nun tek olduğu, varlığının ortak olamayacağı sonucuna ulaşmıştır (İbn Sînâ, 2013, ss. 41-45).

Devvânî son olarak, İbn Kemmûne (ö. 1284)'nin, bu delilin mahiyetçe ortak birden çok Zorunlu'nun bulunmasının imkânsızlığını ortaya koyduğunu ancak mahiyetleri farklı birden fazla Zorunlu'nun bulunmasının imkânsızlığını ispat edemediği yönündeki görüşünü aktardıktan sonra, tevhid tartışmasının metafizik tartışmalarının en incisi olduğunu, araştırmacıyı zorladığını, kafa karışıklığı ve şüphelerin kolay aşılamadığını dile getirerek bu konuda söz söyleyenlerin mutlaka kusurunun olacağını belirtmiştir (Devvânî, 2001, ss. 127-128).

Sonuç

Devvânî, Tanrı'nın varlığının kanıtlanması konusunu burhân-ı innî ve burhân-ı limmî ayrımı temelinde ele alır. Bunu yaparken İbn Sînâ'nın delilini takip eden Devvânî, kelamcıların eserden müessire giden yönteminden farklı olarak İbn Sînâ'nın limmî bir delil ile Tanrı'nın varlığını kanıtladığı sonucuna ulaşır. Onun yorumunun günümüz din felsefesi literatüründe İbn Sînâ'nın isbat-ı vacib yönteminin apriori mi yoksa aposteriori mi olduğu tartışmasına ışık tutacak nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.

Devvânî, Tanrı'nın bir'liği ve basitliği konusunda İbn Sînâcı bakış açısını büyük ölçüde paylaşır. Ona göre, Zorunlu Varlık olarak Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımı söz konusu olamaz. Tanrı'da böyle bir ayrımın olduğunun kabul edilmesi hâlinde ya Tanrı'nın dışındaki bir nedenin Tanrı'nın mahiyetine varlık vermesi ya da Tanrı'nın mahiyetinin kendi varlığını iktiza etmesi gerekecektir. Birinci ihtimal Tanrı'nın nedenli olmasını, ikinci ihtimal ise mahiyetin varlık verme gücüne sahip olması sonucunu doğuracağından her ikisi de geçersizdir. Kelamcıların Tanrı'nın birliğini açıklamak için başvurdukları "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" (Enbiya 21:22) ayeti, Devvânî'ye göre aposteriori bir delile işaret etmez. O, bu ayeti apriori bir delil olarak almıştır. Onun özgün yorumuna göre, "Birden fazla Tanrı fikri mantıksal bir karmaşaya yol açtığı için imkânsızdır".

İslam düşüncesinde metafizik metinlerde Arapça "vücûd" (الوجود) kelimesi "varlık", "mevcûd" (الموجود) kelimesi ise "var-olan" biçiminde karşılanmaktadır. Buna göre mevcûd, bilfiil var olan tikel nesneleri, vücûd genel varlık mefhumunu ifade etmektedir. Oysa Devvânî'ye baktığımızda o, bu iki terime tam tersi bir anlam vermektedir. Ona göre "mevcûd" "varlık", "vücûd" ise "var-olan" anlamına gelir. Devvânî'ye göre Tanrı, Zorunlu Varlık olarak salt varlıktır (وجود بحت), varlığın türemesinin ilkesidir. O'na varlığın zaid olması diye bir şey söz konusu olamaz. Herhangi bir olurlu hakkında "mevcûddur" değimizde bununla varlığın onun mahiyetine eklendiğini kastetmiş oluruz. Bu anlamda olurlular için mevcûd terimini kullanmak yerindedir. Ancak Zorunlu hakkında böyle bir kullanım doğru olmaz. Başka bir ifadeyle, Devvânî açısından varlık olurluların sahip olduğu bir şeydir, Zorunlu'nun ise ta kendisidir.

Kaynakça

- Akman, M. (2017). *Celaeddin Ed-Devvânî'nin Kalam Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Alper, Ö. M. (2010). *Varlık Ve İnsan (Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası)*. İstanbul: Klasik.
- Aquinas, T. (1948). *The Summa Theologica*. (A. C. Pegis, Ed.). *Introduction To Saint Thomas Aquinas* içinde. Random House, New York.
- Aristoteles (1996). *Metafizik*. (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles (2001). *Fizik*. (S. Babür, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berryman, S. (2010). Democritus. *The Stanford Encyclopedia Of Philosophy*. <http://Plato.Stanford.Edu/Archives/Fall2010/Entries/Democritus/> adresinden edinilmiştir.
- Cezâirî, A. (1856). *Şerhu İsbâtî'l-Vâcib*. (Fatih 3031).
- Craig, W. L. (1980). *The Cosmological Argument From Plato To Leibniz*. Londra: Macmillan Press.
- Craig, W. L. & James D. S. (2009). The kalam cosmological argument. *The Blackwell Companion To Naturel Theology*, 101-201.
- Cürcânî. (1983). *Kitâbu'l-Târîfât*. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye.
- Demirkol, M. (2011). Kâtibî Ve Tûsî'de Tanrı'nın varlığını zincirlemenin iptali yoluyla ispatlama. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 93-129.
- Devvânî, C. (1306). *Şerhu'l-Akâidî'l-Adudiyye*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası.
- Devvânî, C. (1375). *Hâşiye Alâ Şerhi't-Tecridî Kuşçu*. Harvard College Library. https://Archive.Org/Details/Ash3aree_Gmail_20160228 adresinden edinilmiştir.
- Devvânî, C. (1405). Tefsîru sûreti'l-ihlâs. *er-Resâilu'l-Muhtâr* içinde. İsfahan.
- Devvânî, C. (2001). Risâletü İsbâtî'l-Vâcibi'l-Cedide. *Sebu' Resâil* içinde. Tahran: Mirâs-ı Mektûb.
- Duman, Y. (2015). *Bireyleşim problemi ve Tanrı'nın birliği*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Duran, R. (1991). Seyyid Şerif Cürcânî'nin var-olanların dereceleri risalesi. *Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 35(2).
- Erdem, E. (2011a). Ahmed Nuri: İbn Sînâ'nın isbat-ı vâcib yöntemi. *Dini Araştırmalar*, 14(39), 50-69.
- Erdem, E. (2011b). İbn Sînâ'nın metafizik delili. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(1), 97-119.
- Erdem, E. (2016). *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs.
- Erdem, E. & Pehlivan N. (2012). Varlığın ve yokluğun ötesi: Kemalpaşazâde'nin
- Leys Ve Eys'in anlamının incelenmesine dair risâle'si. *İslam Araştırmaları Dergisi*, (27), 87-116.
- Eşarî. (1397). *El-İbâne An Usûlî'd-Diyâne*. Kahire: Dâru'l-Ensâr.
- Eşarî. (1955). *Kitâbu'l-Luma' Fi'r-Red 'Alâ Ehli'z-Zeyğ Ve'l-Bida'*. Kâhire.
- Gazâlî. (1981). *Tehâfût El-Felâsife*. (B. Karlığa, Çev.). İstanbul: Çağrı.
- Gazâlî. (2010). *El-Iktisâd Fi'l-Itikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Güney, A. F. (2008). *İbn Sînâ'dan Elmalılı'ya İhlâs Sûresi felsefi tefsir geleneği*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- İbn Merzubân, B. (1375). *Et-Tahsil*. Tahran.
- İbn Sînâ (1998). *El-Mebde' Ve'l-Meâd*. Tahran.
- İbn Sînâ, (2000). Arş risalesi. (E. Uysal, Çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9).
- İbn Sînâ (2013). *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*. (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.). İstanbul: Litera.

- İbn Sinâ (2014). *İşaretler Ve Tembihler*. (M. Macit, A. Durusoy & E. Demirli, Çev.). İstanbul: Litera.
- Kant, I. (1998). *Critique Of Pure Reason*. (P. Guyer & A. W. Wood, Çev.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2004). Felsefi teolojiye giriş. (M. S. Reçber, Çev.). *Felsefe Dünyası*, (40), 148-164.
- Leibniz, G. W. (1943). *Monadoloji*. (S. K. Yetkin, Çev.). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Mâtürîdî, (t.y.). *Kitâbu't-Tevhîd*. İskenderiyye: Dâru'l-Câmiati'l-Misriyye.
- Mayer, T. (2001). İbn Sinâ's Burhân El-Siddîqîn. *Journal Of Islamic Studies*, 12(1), 18-39.
- Peterson, M. Vd. (2009). *Akıl Ve İnanç*. (R.Acar, Çev.). İstanbul: Küre.
- Pourjavady, R. (2011). *Philosophy in Early Safavid Iran-Najm Al-Din Mahmûd Al-Nayrizi And His Writings*. Boston.
- Râzî, (1987). *El-Metâlibü'l-Âliye*. Beyrut: Darul Kitabül Arabiyye.
- Reçber, M. S. (2010). Plotinus: Tanrı'nın Birliği Ve Basitliği Üzerine. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51(1), 59-78.
- Reçber, M. S. (2013). Tanrı ve sıfatları. (R. Kılıç, Ed.). *Din Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim.
- Taftâzânî. (2012). *Şerhu Akâidi'n-Nesefi*. Karaçi.
- Toksöz, H. (2014). İslâm düşüncesinde isbât-ı vâcib problemi: Celâleddîn Ed-Devvânî'nin meseleye yaklaşımı ve katkısı. *E-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 25-70.
- Tûsî, N. (1349). *Musâriu'l-Musâri'*. Kahire: Darul'l-Sekâfe.
- Tûsî, N. (1996). *Tecridü'l-Akâid*. Mısır: Daru'l-Marife.

M.G.S. Hodgson'ın İslam Tarihi Yaklaşımında Tasavvufun Teşekkülü

Hande Kayhan*

Öz: Hodgson'a göre İslam tarihi yazıcılığında ana mevzu, Nil-Amuderya meskunundaki kültürle mayalanmış insandır. İslam tarihinde bir insanın, inancı gerekçesiyle ailesini, makamını veya yaşadığı şehri terk etmesi gibi bireysel davranışlar, İslam bilimleri içerisinde tasavvuf tarafından incelenmektedir. Tasavvuf tarihçileri toplumsal alışkanlıklara veya adete karşılık olarak verilen bu gibi tepkileri, bilimsel olarak zühd dönemi kavramlaştırması ile açıklamaktadır. Bu anlamda sufi ya da sufi tavrı, ilimlerin tedvin süreci bakımından ele alındığında bir ilim olarak Sünni tasavvufu öncelemektedir. Bu açıdan Hodgson'ın insan ve mekân merkezli tarih yaklaşımı, tasavvuf tarihi hakkında da farklı bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Bu farklılık, Hodgson'ın önce insana sonra insanın yaşadığı ve kendisiyle etkileşim hâlinde olduğu mekâna öncelikle bir tarihçi olarak odaklanmasına dayanmaktadır. Bu bağlamda Hodgson'ın, tasavvuf tarihini iki temel sorun etrafında incelemeye yöneldiği söylenebilir. Öncelikle tarihçi, bugün birbirinden ayrı uzmanlıkları ifade eden fıkıh, kalam, hadis ve tasavvuf gibi İslami bilimleri, 'bireysel dindarlık' ve 'dinî bağlanmanın türleri' başlığı altında bilimlerin tedvin sürecinden görece bağımsız olarak beraber ele almaktadır. Bu bakımdan her ne kadar kendisine ait bir ıstılah ve sistemli bir yöntem ortaya koymuş olsa da, Hodgson tasavvufu öncelikle bir ilim olarak değil, dinî bağlanmanın ve dindarlığın tezahüründen oluşan davranışın iki türünden biri olarak değerlendirmektedir. İkinci temel mesele ise İslam'da tasavvuf olarak teşekkül eden bu dindarlık şeklinin, bölgenin tarihi ile yani geçmiş dinlerle, bunların toplumla ve kültürle ilişkisi çerçevesinde ortaya konmasıdır. Bu esaslar etrafında Hodgson, tasavvufu, tarihsel süreklilik bağlamında önce insanlık tarihinde dinî bağlanma serüveninin içine yerleştirmekte sonra İslam'ın kendi değerleri ve tarihi etrafında ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Birey, Dindarlık, Tasavvuf, İslam, Tarih.

Giriş

Hodgson, İslamileşmiş medeniyetin tüm bölgelerinde hissedilen ve toplumsal değişime biçim vermesi bakımından bu medeniyetin kendine has özelliklerini oluşturan üç temel toplumsal hareket sayar: Tarıma dayalı siyasi otoritenin askerileşmesi, şer'î, hukukî ve sosyal ilişkiler, son olarak tasavvuf tecrübe ve öğretisinin doğuşu (Hodgson, 1995, C. 1, s. 360). Nitekim tasavvuf, tarihte bir yandan sosyal ve kültürel hayatı etkileyen bir kurum olarak karşımıza çıkarken öte yandan entelektüel ve ilmî hayatı etkileyen ilim ve nazariyat yönü ile varlık göstermiştir (Demirli, 2015, s. 10). Dolayısıyla Hodgson'a göre tasavvuf, İslam'ın

* İstanbul Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Yüksek Lisans Programı, handetabak21@gmail.com

Hicaz'dan çıkıp yayıldığı büyük coğrafyada etrafındaki kadim geleneklerle kurduğu diyalogun sürekliliğini sağlayan ve bu diyalogun getirdiği sürekli etkileşim ile birlikte İslamî medeniyetin inşasını mümkün kılan temel unsurlardan biri olarak değerlendirilmektedir.

İslam'ın Serüveni'nde tarih, kültürel birlik ve değişim kriteri doğrultusunda, kültürel terkiplerin siyasi yansımasına uygun bir dille ifade edilerek tarihî dönemlerine ayrılmıştır. Tasavvuf da Hodgson'ın İslam tarihi dönemlendirmesini yaparken tercih ettiği kültürel değişim kriterine uygun bir şekilde, bu tarih tasavvuru çerçevesinde ele alınır. Bu bakımdan Hodgson'ın, İslam'ın dünya ve insanlık tarihi içindeki yerini tespit etmek için kullandığı geniş tarihî aralık, dinî bağlanma şekillerinden biri olarak kabul ettiği tasavvufun teşekkül sürecini incelemek için de geçerli kabul edilebilir. Tarihçi tasavvufun İslam tarihi içinde, Abbasi yönetimi altında temsil bulan Yüksek Halifelik Devri'nde (750-945) oynamış olduğu rol ile İslam'ın Orta Dönemi'nde (945-1273) oynadığı rolü birbirinden ayırır. Ona göre tasavvufun genişleyen İslam coğrafyasında kültüre yerleşen bir dinî bağlanma türü hâline gelmesi, Orta Dönem'de yaşanan tarihsel gelişmelerle birlikte gerçekleşmiştir. Öyle ki bu dönem insanlık tarihi içinde düşünüldüğünde Hodgson'a göre, gelişmiş bir mistisizmin kültürel açıdan yerleşmiş bir uygulama hâline gelişi anlamına gelmektedir ve Mihver Çağ¹ öncesinde böyle yerleşik bir kültürel etkiye nadiren rastlanmaktadır (Jaspers, 1965, ss. 1-25).

Hodgson'a göre İslam tarihinde tasavvuf şeklinde tezahür eden dinî yönelim, Mihver Çağ'da toplumsal hayatta bireysel bilincin gelişmesiyle bağlantılı olarak oluşan dinî bağlanma şekillerinden biridir. Bu bakımdan tasavvufun ortaya çıkması gibi bir ifade doğru olmaz; Hodgson tasavvufu, İran-Sami dinî yönelimlerinde bireyselliğin ortaya çıkması bağlamında ele almaktadır. Tarihçi, tasavvufu kendi bölgesi ile birlikte Hindistan, Çin gibi komşu bölgelerdeki dinî eğilimler ve İslam tarihi içindeki diğer bağlanma şekillerinden ayırarak tanımlama yoluna gider. Bu nedenle bu makalede Hodgson'ın İslam tarihini incelemek için belirlediği tarih aralığı özellikle dikkate alınacak ve tasavvuf; Hasan-ı Basrî, Râbia'tül Adeviyye, Zunnun-u Mısrî, Beyazidi Bistâmî, Haris el Muhasibi, Hakim Tirmizî ve Cüneydi Bağdadî gibi

1 'Axial Age' Mihver Çağ, Alman Varoluşçu filozof Karl Jaspers tarafından, insanlık tarihinde tarım çağının m.ö 800-200 arasına tekabül eden ve insanlığın, birey ve bireye ait olana odaklandığı tarihî bir süreci ifade etmek için üretilmiştir. Şehirleşmiş çekirdek bölgelerin coğrafi ve kültürel olarak diğer bölgelere eklemlenmesi Mihver Çağı tarımsal çağın içinde ayrı bir yere oturtur. Bu çekirdek alanlar yeni yazılı geleneklerin geliştiği ve tüm Ökumen'in yüksek kültürüne öncülük eden alanlar olarak tarif edilmiştir. Hodgson, Mihver Çağ kavramına dayanarak İslam öncesi dünyada, kültürel gelenek başlığı altında hâkim olan ya da toplumsal anlamda kendisini kanıtlamış dört ana gelenek tespit eder. Bu dört gelenek aynı zamanda İslam'ın içine doğacağı ve dolayısıyla bir şekilde etkilene gireceği varolan sosyal düzeni ve anlam dünyasını da ortaya koyar. Bu çekirdek gelenekler şunlardır: Grekçe ve Latince dilleri ile Anadolu'dan İtalya'ya kadar uzanan bölgeyi kapsayan Avrupa terkipleri, Sami ve İran dilleri ile sürdürülen Nil ve Amuderya arasındaki alanda merkezi Bereketli Hilal ve İran'ın dağlık bölgeleri olan gelenek, Hindistan bölgesi ve son olarak Çin ve Çin'e komşu olan Uzak Doğu topraklarında ortaya çıkmış olan terkip.

tasavvufun kurucuları kabul edilen sufilerin yaşadığı ve İslam'ın erken dönemine tekabül eden Yüksek Halifelik Dönemi (750-945) itibarıyla ele alınacaktır.

Yüksek Halifelik Döneminde dindarlık üslubunda çeşitlilik hâkimdir. Bu dönemde toplumda farklı dindarlık üsluplarının gelişmesinin nedeni, İslam'ın öncelikle siyasi anlamda genişleme ve yayılma süreci içinde olmasıyla ilgilidir; çok farklı geçmişlerden gelen insanların İslam'a girmesi ile bu yeni Müslümanların geçmiş bağlılıklarının etkisini yeni yaşantılarında hissetmeleri ve Maniheizm gibi İslamî çerçevede varlığını sürdürmeye devam eden hareketler, dindarlık üslubundaki çeşitliliğin nedenleridir. Başka bir açıdan bu durum, Hodgson'a göre farklı hayat anlayışlarının yansımalarıdır. Bunlar arasındaki farklılıklar toplumdaki katmanları, farklı mizaçları ve iktidarla ilişkileri yansıtmaktadır. Tarihçiye göre Yüksek Halifelik Dönemi, bir derinleşme sürecinden ziyade tüm çeşitliliği ve yaratıcılığıyla bir mayalanma süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Dindarlık üslubundaki bu çeşitlilik, İslam tarihi bakımından Hodgson tarafından iki ana dindarlık tipi merkezinde toplanarak incelenmiştir: Mistik ve kerigmatik.

İslam'ın Serüveni'nin kaynakçası incelendiğinde Hodgson'ın tasavvuf tarihi bakımından bu erken dönemi ele alırken, ilk sufilerin sözlerini, bu dönem tasavvufunun özelliklerini, tasavvufun Sünni akide ve din bilimleri içindeki yerini tespit etmeye girişen Serrac, Kelabazî, Kuşeyrî gibi ilk şarihlerin eserlerinden doğrudan faydalanmadığı görülmektedir. *İslam'ın Serüveni*'nde tasavvuf tarihçiliği bakımından tasavvufun ilk dönemi ile ilgili bölümlerin temel kaynaklarını R.A. Nicholson, A.J. Arberry, G.C. Anawati, L. Gardet, M. Smith, H. Corbin, L. Massignon gibi önde gelen oryantalist tasavvuf araştırmacılarının çalışmaları oluşturmaktadır. Hodgson'ın *İslam'ın Serüveni*'ni tasavvuf tarihi özelinde incelemeye değer kılan, tarihçinin İslam'ı ve tasavvufu bölgenin tarihsel arka planı içinde değerlendirme girişimidir. Bu bakımdan makalenin ilk bölümünde, Hodgson'ın belirlediği tarihsel ve bölgesel çerçeve dahilinde birey, bireyin konumu ve dinle ilişkisi ele alınacaktır. Bireyin dinî eğilimlerinin ve bağlılıklarının tarihteki tezahürleri, Hodgson'ın tasavvufu ele alırken faydalandığı kavramsal çerçevenin malzemesini oluşturur. İkinci bölümde ise Hodgson'a göre sufi tavrı oluşturan tarihî altyapının nasıl değerlendirildiği ortaya konacaktır. Buna ek olarak Hodgson'ın tasavvufu tanımlamak için kullandığı karşılaştırmalı tarih yaklaşımının sonuçları açıklanacaktır. Tasavvuf tarihi bakımından Hodgson'ın incelemesinde, İslam'ın tarih sahnesine çıkışından itibaren sufi tecrübe ve tavrın, bölgedeki dinî geleneklerden, tarihsel mistik eğilimlerden ve İslam tarihi içindeki batınî hareketlerden ayrıldığı noktalar hakkındaki tespitleri ön plana çıkmaktadır. Hodgson, sorumluluk ve ahiret bilinci gibi İslamî değerleri kavramsallaştırması ve İslam tarihini bu kavramlar etrafında değerlendirmesi bakımından önemlidir. Hodgson'ın tasavvuf tarihçiliğine katkısı, özellikle, kerigmatik yönelimlerle tasavvufun dahil edildiği mistik yönelimler arasındaki ilişkiyi kendine has tarih yaklaşımıyla ele almasından kaynaklanmaktadır.

İran-Sami Terkibinde Bireyin Dinî Bağlanma Şekilleri ve Mistik Yönelim

İlk tarımcıl toplumlarda Hodgson'ın Mihver Çağ olarak belirlediği süreçte, kozmopolit şehir hayatı ve ticari eğilimler ortaya çıkıp gelişmeye başladıktan sonra, toplumsal hayatta yaşanan bazı değişiklikler bu dönemin belli başlı özellikleri hâline gelmiştir. Örneğin toplum, gündelik hayatlarında tapınak merkezli dinî kültürün etkisinden ziyade, pazar yerinde gelişen olayların etkisini daha çok hissetmektedir. Hodgson'a göre Mihver Çağ'ı belirleyici bir dönem kılan, bu süreçte dört büyük kültürel geleneğin toplumsal ilişkilerinde birtakım ortak özelliklerin gözlemlenmesidir. Bunlardan biri, yenilikçi düşünürlerin bireyin vicdanına ve aklî sorumluluklarına seslenmeleridir. İran-Sami geleneğinde birey merkezli bu davet peygamberler tarafından yapılmıştır. Peygamberler, Hint düşünürleri gibi sadece bireysel olarak benliğin kaynaklarını vurgulamamışlar ya da Yunan düşünürler gibi doğa sistemini araştırmaya ağırlık vermemişlerdir. Hodgson, peygamberlerin bireysel davetinin niteliğini şöyle açıklar:

İran-Sami peygamberleri ise ne bireyin iç dünyası olarak benliği ne de dış dünyayı çözümlemişlerdi. Çözümledikleri bir şey varsa o da tarihin ta kendisiydi. Özellikle, İbrani yazarlar, tarihte manevi bir ilerleyişin söz konusu olduğu yollu müthiş bir bilinç geliştirmişlerdi. Peygamberler, kişisel vicdanı, toplumların tarihinde yaşayan olaylarda ifade bulan kainatın manevi düzeni ile yüzleşmeye davet ediyorlardı; adalet mücadelesi bir tarihsel eylem meselesiydi. (Hodgson, 2018, C. 1, s. 168)

İran-Sami geleneğinde Hodgson'ın 'teslimiyetçi dinler' olarak adlandırdığı bireyin vicdanını sorgulama eğilimi, Mihver Çağ'da şehirli ve gitgide kırsal bölgede yaşayanlar arasında da yaygınlık kazanmıştır. Bu geniş bölgede teslimiyetçi dinlerin yayılmasının siyasi sebebi, Mihver Çağ sonrası kurulan büyük imparatorlukların sağladığı görece barış ortamı iken siyasi yönüyle bağlı olan sosyal ağlarda entelektüellerden oluşan seçkinler grubunun etkin kültür üretimi olarak gerekçelendirilir (Hodgson, C. 1, s. 168). Bu döneme hâkim olan teslimiyetçi dinlerin özellikleri hakkında Hodgson şöyle der:

Hristiyanlığın takvim çağının ilk yüzyıllarına kadar Afro-Avrasya Ökümü'nin şehir- lere sahip kuşağı boyunca, önceki dinsel geleneklerin çoğunun aksine, belirli bir kabileye veya şehre özgü taleplerde değil, öncelikle kişisel taleplerde bulunan örgütlü dinsel gelenekler kurulmuştu. Bunlar, apaçık ve çoğunlukla kendine yeten bir ahlaksal ve kozmolojik inanç topluluğuna –yani bir kutsal yazılar külliyyatında somutlaşmış, bütün insanlar için evrensel geçerlilik iddiasında bulunan ve bir öte dünya düşüncesine başvurarak beşeri sorunlara genel bir çözüm öneren bir inanç cemaatine- bireysel olarak katılmaya ('teslimiyet'e ve bazen de bu inanca bağlı sıradan insanlardan oluşan cemaate) önem veriyordu. (Hodgson, C. 1, s. 168)

Hodgson İran-Sami bölgesindeki bu teslimiyetçi dinleri iki din ailesi altında gruplandırır: İbrahimi ve Mecusi-Mazdacı. İbrahimi gelenek Sami dilleri ile ifade edilip Bereketli Hilal'de yaygınlık kazanmışken Mazdacı bağlılık ise İran platosunda İran dili formlarında yaygınlaş-

mıştır. Bununla birlikte diğer tarihçilerden farklı olarak Hodgson, Mihver Çağ'ın son aşamalarında bu iki geleneği birbirinden kesin çizgilerle ayırmanın güçlüğüne ve nasıl kaynaştıklarına dikkat çekmektedir. Örneğin Nil-Ceyhun arasında kalan bölgelerle Hindistan bölgesi karşılaştırıldığında tarihçiye göre çok farklı bağlanma biçimleri olmakla birlikte, bu teslimiyetçi dinler toplumunda aynı rolü oynamışlardır:

Yaklaşımları dikkate değer bir çeşitlilik sergileyen bu dinsel bağlılıkların hep birlikte ele alındıklarında tek bir önemli sonuca yol açtıkları görülüyordu: Bunlar eski kabile ve şehir kültürlerini ortadan kaldırmış (veya onların yerini almış ve onları dönüştürmüş), kamu yararını gözeterek kendi törenlerini onların yerine geçirmiş ve Ökumen'in şehir- lere sahip kuşağının büyük kısmında insanlardan, her ciddi bireyin evrensellik iddiası taşıyan ve hayatı düzenlemeye yönelik bu geleneklerden birini, hayatında nihai otorite olarak kabul etmesini ve ona bağlanmasını bekleme alışkanlığı kazandırmışlardır. (Hodgson, C. 1, s. 169)

İran-Sami din ailelerinde 'davranışlarda ahlak' ve 'kişilerarası ilişkilerde adalet' şeklinde tezahür eden ahlak vurgusu, bu benzerliğin bir örneğidir. Örneğin Hint geleneğinde bireyin hayatında doğru ve yanlış, yeniden dirilme yani tenasühler silsilesiyle dengelenecek bir durum olarak karşımıza çıkar. Ancak İran-Sami dinî geleneğinde birey, tek bir dünya hayatına sahiptir ve bu nedenle kişinin ahlakî kararlar ve tercihlerinde sorumluluk ön plandadır. Bu durum, bireyin dinî bağlılıklarının, ebediyet ve ahiret inancı bilinci içinde sürdürülmesinden kaynaklanmaktadır (Hodgson, C. 1, ss. 171-174).

İslam'ı ve tasavvufu içine yerleştireceği bölgeyi ele alırken Hodgson'ın, bir tarihçi olarak dinî nasıl tanımladığını tespit etmek gerekmektedir. Hodgson, Mihver Çağ'ı ve özellikle Yüksek Halifelik Dönemi'yle birlikte bireyin bağlılığını dinî kılan bu bağlanma şeklini nasıl tarif etmektedir? Tarihçiye göre, bu dönemde Müslüman bir birey için din ne ifade etmektedir? Bireyin kararlarının ve dinî bağlılıklarının toplumsal hayattaki etkisinin yoğun bir şekilde gözlemlenmeye başladığı Mihver Çağ döneminden itibaren 'dinî' terimi, Hodgson'a göre ilk anda şu anlama gelmektedir: Bireysel bağlanmanın, insanın kozmos ya da âlemle irtibatına veya insanın âlemdaki yeri hakkında getirilmiş bir açıklamaya dayanması 'dinî' olarak tanımlanmaktadır. Farklı dinî unsurların baskınlığında ortaya çıkan kültürel sonuçların hepsinde, kültürel sonuçları dinî kılan ona göre insan ve kozmos irtibatının kurulmasıdır (Hodgson, C. 1, s. 324). Dinî olanı bu temel anlamda kabul etmek suretiyle Hodgson'a göre bireyin dine bağlılığı, davranışları doğrultusunda en azından üç temel farklı dinî bağlanma türü altında incelenebilir. Mihver Çağ'dan itibaren İran-Sami dinî geleneğinde yerleşik olan bu üç tarzdan her biri, İslamî takvada belli bir yeri haizdir; biri diğerinin tamamen dışında ya da ondan tamamen bağımsız ve farklı değildir (Hodgson, C. 1, s. 323).

İlk bağlanma şekli 'paradigmayı izleyen bağlanma' olarak ifade edilmiştir. Buna uygun davranışlar, kozmos ile irtibatla var olan ve kabul görmüş paradigmayı izlemeye yönelen dav-

ranış ve tecrübeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Hodgson'a göre: "Sembolik veya karşılıklı etkileşim halindeki paradigmlar olarak efsaneler ve görenekler aracılığıyla, kalıcı doğal(ve kültürel) çevre, kozmos olarak ifade edilebilir" (Hodgson, C. 1, s. 325). Tarihçi, İslam'da kible-nin taşıdığı sembolik anlamı dinî bağlılığın bu şekline örnek göstermektedir:

Mesela kul, camide ve secde anında yüzünü Mekke'ye çevirdiğinde, sembolik olarak kendini doğrudan Allah'a yöneltmiş, O'na teslim olmuş ve hepsi yüzünü aynı şekilde O'na çeviren Müslümanlarla münasebete geçmiş hâlde tahayyül eder; ve böylece koz-mosun ahengini bir nebze kendi hayatına taşır. (Hodgson, C. 1, s. 325)

Bu tarz bağlılığı Hodgson daha ziyade dine tali bir önem veren Müslüman çoğunluğa atfe-der. Paradigma unsuru aslında diğer iki bağlanma türünde mevcuttur. Bu bağlanma tarzı, dinî farkındalıkların artışı ve enfüsi uyanıklık hâli ile birlikte bireyin öncelikle bir paradigma arama ve ona bağlanma tecrübesine katkıda bulunmaktadır. Hodgson'a göre sürecin de-vamında genellikle diğer iki unsurdan birine, ikrara dayalı kerigmatik yönelim ya da mistik yönelime geçiş yaşanmaktadır (Hodgson, C. 1, s. 325).

Hodgson'a göre bu yönelimin önemi, Tarım Çağı'nın bütünündeki dinî yaşayış tarzı dikkate alındığında ortaya çıkarken, Tarım Çağı'nın bütünündeki dinî yaşayış tarzı ile kıyaslandığın-da Yüksek Halifelik Dönemi'nde ikrara dayalı gelenek büyük bir rolü haizdir. Büyük İslami takva gelenekleri en çok kerigmatik ve mistik gelenekler içinde şekillenmiş ve gelişmişler-dir: "Müslümanların manevi hayatındaki şekil verici unsurlar en çok bu iki tarzdan biri içinde var olmuştur; ve sıradan biri, kendi manevi şuurunu derinleştirdiği ölçüde, bu iki tarzdan birine veya diğerine yönelmiştir" (Hodgson, C. 1, s. 325).

Dinî bağlanmanın ikinci unsuru ikrara dayanma unsuru taşıyan kerigmatik yönelimlerdir. Birey, yaşadığı toplumun ve sosyal çevrenin içerisinde Kur'an-ı Kerim merkezinde bir hayat yaşamak ve Allah'a yönelmesini sağlamak için bir yol bulmak zorundadır. Öte dünya bilinci ve Kur'an-ı Kerim'in bireyin kendisine yüklediği sorumluluklar kabul edilmiştir ve birey, bu değerler ölçüsünde toplum içinde kendi yolunu arar. Bireyin toplumla ilişkisine yön veren bu yönelim, içinde yaşadığı toplumsal koşullar hakkında farkındalık geliştirmesine neden olmaktadır. Bu bağlanmada ön planda olan toplumsal hadiselerle yönelik farkındalık, bire-yin Allah ile kurduğu irtibatın sürekliliğini sağlamak ve muhafaza etmek amacıyla bir zorun-luluk şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle ikrara dayalı bağlanma tarzının tezahürleri siyasi ve sosyal tarihi hadiseler üzerinden takip edilebilmektedir. İslami takva üslupları ara-sında bu unsuru taşıyan dinî yönelim 'kerigmatik yönelimler' şeklinde tarif edilir. Din eksenli grupların birbirlerinin düşünce ve öğretilerini bidat bulmaları, başka bir ifade ile bu grup-ların kendi bidat tanımlarını yaparak yollarını çizmeleriyle gerçekleşen entelektüel kırılma-lar ve buna dayanan toplumsal gruplaşmalar, dinî bağlanmada bu unsurun etkisine örnek gösterilmiştir. Hodgson kerigmatik yönelimleri, İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren

toplumsal hareketlere şekil veren ve tarihî hadiselerin seyirindeki etkisi bakımından baskın bir yönelim olarak tanımlamaktadır. Ona göre İsnâaşeriye Şiileri, İsmailîler, Mutezilîler ve Hadis ehli, Mervanîlere yönelik din eksenli muhalefetten doğup gelişmeleri ile İslam ümmetinin tarihî gelişiminde aslî bir rol oynayan ikrara dayalı bir yönelimi temsil etmektedirler (Hodgson, C. 1, s. 358).

Son olarak tarihçiye göre İran-Sami geleneğinde kişisel takvada mistik eğilim unsuru gözlemlenmektedir. Mistik yönelimde birey, kendi nefsinin keşfederek terbiye etmeyi, enfûsî bir uyanıklık içinde olmayı ve nihayetinde de onu kontrol etmeyi öğrenir. Hodgson'a göre bu derinlemesine keşif, bireyin nefsinin arzularına ve varoluşuna yüklediği anlamlardan sıyrılıp Allah'a teslim olup dediklerini yapmasını kolaylaştırmaktadır. Özellikle Mihver Çağ'a tekebül eden süreçte, varlığı evrensel anlamda kabul edilen mistik yönelimler, insanlık tarihinde bireyin dinî bağlanma şekillerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hodgson, Mihver Çağ sonundan itibaren mistik hareketi, Eski Yunan, Çin, Sanskrit çevrelerde etkin; bununla birlikte mistik hareketin Hint kültürü dışında diğer kültürler içindeki varlığını marjinal kabul etmektedir. Mihver Çağ sonrası dönemde ise tarihçiye göre gelişmiş bir mistisizmin halk dininde normal bir malzeme olarak kullanılmasına alışılmaya başlanmıştır (Hodgson, C. 1, s. 219). İnsanlık tarihinde dinî bağlanmanın geçirdiği bu aşamalara uygun olarak Hodgson tasavvufu da 'mistik yönelimler' başlığı altında incelemektedir:

Başlangıçtan beri sair Müslümanlar, dindar bir adamın kendi iç dünyasındaki derunî ibadet tarzını derinleştirip arındırmaya çalıştığında karşılaştığı daha şahsî problemlerle ilgilenen, daha ferdiyetçi bir takva anlayışına doğru cezbedildiler. Bu dindarlık türü kemale erdikçe, ortaya çıkan öznel derunî bilinç hali, böylesi bir takva ilham etti ve Müslüman ümmetinin tarihi siyasî rolü, onun içinde asgarî bir yer tutmaya başladı. Bu pek tarihi yönelimli olmayan Müslüman hareketine Kufe'de tasavvuf denildi ve bu isim asırlar boyu başka her yerde de kullanılageldi. (Hodgson, 1995, C. 1, s. 329)

Sonuç olarak Hodgson'ın tasavvufun teşekkül sürecini, üç farklı veçheden değerlendirdiği tespit edilmiştir. Tarihçi tasavvufu, Yüksek Halifelik Dönemi'ni hazırlayan tarihî koşulları ortaya koyana kadar ele almaz. Tasavvuf, öncelikle İslam tarihi içinde erken dönemden itibaren baskın olan kerigmatik yönelimlerle ilişkisi ve taşıdığı ortak noktalar itibarı ile ele alınmıştır. Bu bakış açısı ile Hodgson, İslamî takvada kerigmatik yönelimi temsil eden Hadis ehli ya da genel bir ifadeyle din eksenli düşününler ile tasavvuf ehlinin Kur'an-ı Kerim, Sünnet ve İslam tarihi merkezinde paylaştıkları ortak özelliklere dikkat çekmektedir. Sonrasında ise tasavvuf, farklı bir bakış açısıyla tarihsel olarak benzerlerinden farkı itibarı ile ele alınmıştır. Yüksek Halifelik Dönemi boyunca Hodgson'ın öncelikli amacının, tasavvufun, benzerlerinden farkını ortaya çıkarmak olduğu söylenebilir. Bu benzerlerin ilki, insanlık tarihinde evrensel bir dinî bağlanma şekli olarak ortaya konan 'mistisizm'dir. Mistisizme ek olarak oryantalist tasavvuf tarihi okuyuculuğunda tasavvufa irca edilen 'gnostik eğilimler', İslam tarihinde Manici eği-

limlerde örneğini bulan yüksek kültürün gelenekleri ve 'batınlık', mistik yönelimler olmaları bakımından tasavvufun benzerleri arasında sayılır. Bunlar dışında tasavvuf, bu ilmin kendi meseleleri incelenerek görece daha yüzeysel bir şekilde ele alınmıştır. Bir sonraki bölümde Hodgson'ın tasavvuf hakkındaki tespitleri bu veçheler üzerinden incelenecektir.

Mistik Bir Yönelim Olarak Tasavvuf²

Hodgson mistik yönelimleri, insanlık tarihinde evrensel anlamda dört büyük geleneksel medeniyette de geçerli olan dinî bağlanmanın bir şekli olarak ele almaktadır. Ona göre insanlık tarihi düşünüldüğünde dinî tecrübelerin tek tanrılı dinler öncesi eski mistik tecrübe ile bağı yadsınamaz (Hodgson, 1995, C. 1, s. 361). Mihver Çağ'dan itibaren de yüce aşk mistisizmi dört büyük medeniyette farklı formlarda gözlemlenmiştir. 'Mistisizm' ve bir sıfat olarak 'mistik' terimini tarihçi şöyle tarif eder: Fert ile âlem arasında emredici ve kural koyucu özel bir ilişkidir; bir olay olarak az çok geçici durumda bulunan bir tecrübedir; bu tecrübe belirli bir tenasüp içinde süren içe dönük (ezoterik) şahsi bir tecrübedir: "O halde bu kelimeleri kullanırken, böylesi tecrübelerle eşlik eden veya onları ifade eden uygulama ve davranışlara ve en nihayet onu tanımlamak veya açıklamak için kullanılan beyanlara atıfta bulunulur" (Hodgson, C. 1, s. 362). Tarihçi, farklı ciddi itikadî tecrübelerin içinde mistik boyutların olabileceğine dikkat çeker; ancak Hodgson itikadî dikkatin odağının, içedönük şahsi tecrübenin bizzat kendisi olması koşuluyla mistisizmden bahsetmektedir.

Tarihçiye göre, Yüksek Halifelik döneminde birbirine yakın zamanlarda, Hristiyan Bizans'ta, Hindu Hindistan'da ve Nil-Amuderya arasındaki İslamlaşmış bölgelerde mistiklerin tecrübesinin, ortak bir beklenti üzerinde buluştukları görülmektedir. Bu yeni beklenti bu kültür terkiplerinde benzer bir şekilde ifade edilmiştir. Hodgson bu mistik beklentiye yüce bir aşk mistisizminin edebî bir dille ifade edilmesi şeklinde tarif etmektedir:

Daha eski dini tecrübe biçimleri terk edildiyse de, kuşkusuz, önceden ara sıra ve diğer şeylerle kaynaşmış şekilde ulaşılmış bulunan belirli ruhi vaziyetlerin vukua gelmesi nispeten sıradan mistikler arasında şimdilerde yaygın biçimde umuluyor ve beklenen şeyi geliştirecek yollar bulunuyordu. (Hodgson, C. 1, s. 361)

Bu noktada tarihçi, mistik olanla ifade edilen şeyin, bireyin kendisini kendinden öte bir hâlde hissettiği vecd tecrübesinden daha geniş bir anlam taşıdığını vurgulamak istemektedir. Hodgson, 'bilinç düzeyindeki olağanüstü bir keşif' olmaktan öte 'mistik bir yol' olarak 'tarîk'e

2 Bunun dışında Hodgson'ın, İngiltere merkezli Evanjelik Hristiyanlığın, Kilise'den bağımsız ve bireyin Tanrı ile irtibatını önceleyen Queeker mezhebine bağlılığı da İslam'a bakış açısını etkilemiştir. Özellikle bireyin din ile ilişkisi, bilinçsel tecrübeleri, mistisizm ve tasavvuf hakkındaki çıkarımlarında Hodgson, Louis Massignon'dan etkilenmiştir. Massignon ve Hodgson'a göre evrensel anlamda bir hümanizmden bu dinî bağlanma şekli sayesinde bahsedilebilmektedir.

ve kozmik anlamda bir birlik hâli olan vecd hâline ek olarak 'gündelik mistisizm' şeklinde tanımladığı daha geniş bir deruni tecrübe ve davranış alanına dikkat çekmektedir (Hodgson, C. 1, s. 362). Hodgson'a göre vecd, bireylerin gündelik hayatında manevi süreci harekete geçiren türlü olayları yaşarken karşılaşılabileceği tarihi aşkın bir durumdur. Mistik olsun olmasın, Hodgson her bireyin hayatında vecde benzer manevi hâllerin olduğunu ayrıntılı örneklerle göstermeye çalışır. Gündelik hayatta vecde benzer biricik durumları açıklarken kullandığı örneklerden biri örneğin cesaret kavramına dayanmaktadır. İnsanlığa ait evrensel bir değer olarak bir insanın cesaretli olduğu anları örnek göstermekle Hodgson'ın tüm insanlık için temellendirmeye çalıştığı şey şudur: İslamî bir formda tasavvuf içinde ele alınan, mistik bir tecrübe olarak vecd hâli, evrensel anlamda insanın maneviyatına ait ve tüm insanlar için geçerli olan bu insanî hâlin tadılması bakımından tecrübe edilmesidir (Hodgson, C. 1, s. 364). Mistik süreçlerin sonuçları kişiden kişiye değişmekle birlikte sahip oldukları ortak unsur mutasavvıfın manevi bir yönelime sahibi olma eğilimidir.

İslam âleminde yüce aşk mistisizminin gelişimi tarihçeye göre, Mihver Çağ'dan itibaren farklı kültür terkiplerinde ortak olarak gözlemlenmeye başlanan mistik yönelimin tasavvufi biçimi içinde İslam'la bütünleşmesi ile irtibatlıdır. Bu noktada Hodgson özellikle kaynakları itibarıyla İslam'la bütünleşen ve İslamî bir nitelik kazanan bu mistik yönelime tasavvuf demektedir. Mistik bir yönelim olarak tasavvufun, onu, diğer mistik süreçlerden ayıran İslamî niteliğini anlamak, Hodgson'a göre tasavvufun kerigmatik yönelimlerle ilişkisini anlamaya bağlıdır.

Kerigmatik Yönelimle İlişkisi İtibariyle Tasavvuf

Hodgson'a göre klasik Abbasi Devri ya da Yüksek Halifelik Dönemi'nde Hadis ehlinde temsili bulan kerigmatik dindarlık türü, kendi anahtar dogmalarını ve özelliklerini Cemai Sünniler üzerinde hâkim kılmıştır. Abbasi İmparatorluğu'nda yüksek kültüre ait ve dinî değerlerin üreticisi konumundaki şehir Bağdat olmuş ve Hadis ehlinin belirlediği takva ve bireylerin sadece takva üzere birbirinden ayrılabilmesi merkezli dinî düşünce zanaat ehli, askerler ve alt sınıf denebilecek hizmetliler arasında karşılık bulmuştur. Şii mezheplerin ise aristokratik ve burjuva zümreler tarafından kabullenildiği görülmektedir. Bu durum aynı zamanda yüksek kültür gelenekleri ve soya bağlı değerlerin Şia'nın altında korunması şeklinde bir sonucu beraberinde getirmiştir. Abbasi yönetimi ile imparatorluğa evrilen İslam coğrafyasının genişleyen topraklarında, toplum ve yeni Müslümanlar öncelikle Bağdat'ta Hadis ehli tarafından şekil verilen merkezî değerlerle karşılaşmıştır. Bu anlamda Bağdat diğer şehirler tarafından bir model olarak görülmüştür (Hodgson, C 1, ss. 355-356).

İslamî takvanın farklı bir türü olarak tasavvuf, bu dönemde şehirde Hadis ehli tarafından temsil edilen dinî bağlılık türüne rakip olarak ortaya çıkmaya başlamıştır (Hodgson, C. 1, s. 358). Bu bağlamda bir tür elitleşmenin azami seviyede ve daha sonra teorik bir zeminde de tasavvufta temsil bulması, cemaat vurgusunun şekillendirdiği bu sürecin bir sonucu olarak

görülebilir. Sünni tasavvuf, ayrıcalıklı grupları ayrıcalıklı yapan nedir sorusu etrafında gelişen siyasi ve entelektüel mücadelenin bir sonucu olarak cemaat vurgusu altında şekillenen bir sistem içinden gelişmiştir. Hodgson, Şiiliğin ve buna dayanarak tarihte imamet-cemaat kutuplaşmasının İslam'ın bilgi tanımının gelişimine etkisini çok önemser. Bu durumun tasavvufun teşekkül sürecindeki etkisi ona göre tasavvufun kullandığı dil üzerinden takip edilebilir: Zahir-batın kutuplaşması ve birlikteliği. Bu bağlamda Hodgson tasavvufun teşekkülündeki arka planı İslam medeniyetinin kendi tarihsel hesaplaşmalarının merkezinde yer alan kavramlara odaklanarak ortaya koymaktadır. Hodgson'a göre kerigmatik yönelimlerin tasavvuf üzerindeki etkisinin gözlemlendiği ana kavram ise sorumluluk kavramı olmuştur. Kavramın İslam tarihindeki tezahürü öncelikle siyasal alanda gözlenmiştir. İslamî takvanın merkez değeri olarak kaynağını Kur'an-ı Kerim'de bulan sorumluluk, İslam medeniyetini oluşturan ve canlı tutan, farklı gruplar arasındaki diyalogun sürekliliğini muhafaza eden anahtar kavramdır. Ayrıca birey ve toplum üzerinde de şekillendirici bir etkisi olmuştur. Buna uygun olarak inanç geleneklerinin yönetim biçimlerine karşı siyasal bir muhalefet içinde gelişmiş olması, İslam'ın şart koştuğu siyasal sorumluluğun doğal bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır (Hodgson, C. 1, s. 305).

Hodgson erken dönemden itibaren teklifin sosyal yönünü belirleyen iki unsurdan bahsetmiştir: Takva ve emr-i bil ma'ruf nehy-i ani'l-münker üzere olan bir kamu düzeni. İlk unsur tüm Müslümanların Allah'ın huzurunda eşit olduğunu, bununla birlikte tek meşru ayrımın takva derecesi üzerinden yapılabileceği anlamına gelmektedir. Bunun bir sonucu olarak şeriat, örneğin soya dayalı bir sınıf yapısını ya da ırk-üstün değer tanımı üzere şekillenen milliyetçi modern devlet bir aradalıklarını kabul edemez. Tarihçiye göre: "Aslında şeriat açık konuşacak olursak, kamu işlerine bakmakla yükümlü bir teşkilat şeklindeki devleti bile kabul edemezdi (Hodgson, C. 1, s. 277). Bireysel dindarlıkta ve onun sosyal hayata yansımında takvayı destekleyen ikinci unsur 'emr-i bil ma'ruf nehy-i ani'l-münker' ise bireyin, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmasına ve ilahî kaidelere dayanan, dolayısıyla öncelikle adaletli bir düzeni talep etmesine dayanmaktadır. Hodgson Fitne Olaylarını takip eden süreçte takva ve emr-i bil ma'ruf nehy-i ani'l-münker unsurlarının anlaşılma şekli üzerinden kerigmatik yönelimlere etki eden tarihsel süreci iki aşamaya bölerek incelemeyi doğru bulmuştur.

Bu sürecin ilk aşamasında yönetime muhalefet, onun bidat olması ile gerekçelendirilmiştir. Ona göre gerekçelerin çeşitliliği ve bidatın ne olduğuna dair tanımla orantılı olarak sosyal alanda farklı gruplar ortaya çıkmıştır. Bu süreçte din eksenli hizipler yerel kalmış, yönetimde bulunan hanedanı red veya kabul değişik seviyelerde olmuş, bireysel dindarlık devlete bağlı herhangi bir kurumsal yapıdan bağımsız bir muhalefet karakteri taşımıştır. İlk aşamanın en önemli özelliği, tarihçiye göre din eksenli ayrışmalar ve farklı gruplaşmaların genel anlamda toplum içinde keskin birer ayrım ya da ayrılık olarak algılanmamış olmasıdır. Abbasiler yöne-

timinin din eksenli gruplar tarafından kabul edilmesi ve imparatorluktaki yoğun devletleşme süreci ise Hodgson'ın ikinci aşamasını oluşturmaktadır. Yani Abbasiler, din eksenli gruplar tarafından meşru yönetici konumunda kabul edilmişlerdir. Ortak bir doktrini olmayan Cemai-Sünni³ ulemayı Abbasi liderliği altında birleştiren, Şiiliğe karşı muhalefette birleşmeleri ve bu birliği Abbasi devlet yönetimi altında ortak bir yaşayış tarzı benimseyerek ortaya koymaları olmuştur (Hodgson, C. 1, s. 231). Hodgson bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Din eksenli gruplar, aslında böylece toplumun genel eğilimini benimsemiş ve cemaate tabi olmayı tercih etmiş oluyorlardı. Bir Müslüman toplumun çoğunluğuyla münasebetlerini kesmeme tercihinde bulunan bu din eksenli düşünen kesim, zaten kendisini ne zamandır bir kütle olarak topluluğun cemaatin mensupları olarak niteleyegeliyordu. (Hodgson, C. 1, s. 229)

Hodgson Abbasi liderliği altında birleşmeyi uygun gören yerleşik cemaati kabul edenleri ahlakçı Mutezile; rakipleri Hadis Ehli ve Sufiler olarak bir arada ele alırken yerleşik Müslüman düzenine uymayı reddederek kendisini bir ideal için riske atmaya hazır olanları Hariciler ve Şiiler (Zeydî Şiileri ve önde gelen radikal gruplar, On İki imam Şiası, İsmailiye) şeklinde gruplara ayırmıştır (Hodgson, C 1, ss. 332). Hadis ehlinin 'cemaatin birliği'ni ilahî bilgi değeri taşıyan bir ilke olarak kabul etmesi, din eksenli düşünen grupları birbirinden ayıran bir kırılma noktası olarak ortaya konmuştur. Bu anlayışlarının kaynağı ise Kur'an-ı Kerim'dir:

Bir bütün olarak cemaate dayanıp şeri hukuku geliştirmeye çabalayarak Kur'an'ın ve sünnet tatbikatının başkaca hiçbir aracıya gerek kalmadan doğrudan Allah karşısında sorumlu olunan bir hayat tarzına erişme meylinde bir cemaati hasıl etmeye tek başına yeterli olduğu şeklinde bir faraziye ortaya koydular. Eğer Allah bizzat şeriat içinde hakikaten aracısız olarak idrak edilebiliyorsa, bunun böyle olacağı rahatça anlaşılabilirdi. Bundan dolayı, Kur'an'ın, insanlar ve diğer varlıklar gibi, Allah'ın mahluku değil, Onun Kelâm-ı Ezeli olduğu doktrini ortaya çıktığı zaman heyecanlı bir kabulle karşılandı. Böylesi bir fikir, bu insanların ister istemez sistemlerini ya cemaati gelenek üzerine ya da Mutezili-lerin yapmaya meylediği gibi mantık yürütme üzerine olmaktan ziyade, hadis metinleri üzerine kurmalarına yol açan nakilci eğilimleri yüceltti. Hem gelenekçiliğe, hem akılcılığa, hem de gerçekten Şiilerin kişisel bağlılığına karşı, Hadis ehli, mukaddes olduğu kabul edilen metinlerin hepsinden önce Kur'an nasslarını yüceltti. Dolayısıyla Hadis ehlinin dindarlığı, en büyük ifadesini onların Allah kelamı olarak okuduğu Kur'an'ın Allah'ın mahluklarından biri olmayıp hadiste açıklandığı üzere ezeli bir kozmik varlık, Allah'ın zatına has bir şey olduğu doktrininde buldu. (Hodgson, 2018, C. 1, s. 352)

- 3 Cemai Sünni Hodgson'ın Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat'ı daha iyi ifade ettiğini düşünerek ürettiği bir terimdir. Sünni teriminin ilk başta, Mervani geçmişle olan irtibatı da vurgulayarak Abbasileri kabul eden ve 'Hz Peygamber'e(-sav) dair hadis rivayetlerinde ifade edildiği üzere sünnet uygulamasına özel bir önem veren bir grup olan Hadis ehli tarafından benimsendiği düşünüldüğünde 'Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat'ın Sünnete verdiği önem bakımından bilgi değeri ortaya çıkar. Cemaatin birliği ilkesinin anlamını bulması ise Ehl-i Şia'nın muhalifi olarak konumlanması ile gerçekleşmiştir. Tarihsel olarak toplumsal birliği oluşturan unsorda cemaatin, 'İmam'a karşı cemaat' şeklindeki ayırt edici özelliği gereği Hodgson, Sünni terimi yerine Cema'î-Sünni tamlamasını tercih etmektedir.

Yüksek Halifelik dönemine tekabül eden bu ikinci aşamanın Hodgson'a göre en önemli özelliği, bidatin bir hukuk sistemi içinde reddedilmesine önem gösterilmesi olmuştur:

Din eskenli muhaliflerin varisleri cevabı, tabiatıyla Hz Muhammed(sav)'in Medine'de tesis ettiği ve ashabınca yine Medinde'de sürdürülen(asıl) cemaatin içinde buldular. Fakat mesele, artık Mervaniler zamanındaki gibi öncelikle, tamamlayıcı sosyal kalıplarla beraber siyasi bir norm oluşturmak değildi. Ondan ziyade, temeli oluşturacak olan sosyal kalıplardı ve siyasi normlar bunların türevi olacaktı. Bid'at'ın reddi böylece, bir hukuk sistemi içerisinde bina edilmiş oldu. (Hodgson, 1995, C. 1, s. 277)

Bir hukuk sistemi geliştirmek için bakılan ilk yer Hz. Muhammed (s.a.v)'in Medine'sidir. Bidat olduğu iddia edilen davranışların savunusunu veya reddini bir hukuk sistemi içinde yapmak, delillendirme şeklinde ya da başka bir ifade ile bilim dilinde bir ortaklığı beraberinde getirmiştir. İslamî ideallerin ifadesi bu ortaklık bakımından farklı grupların hemzeminde buluşmasını sağlamıştır. Bu ideal, en saf şekli ile Medineli fakihler tarafından ortaya konmuştur. Genişleyen coğrafyadaki diğer fakihlerin kendi mahalli geleneklerini bu asıl İslam'la aynileştirmeleri ile süreç devam etmiş ve böylece Medine, hukuk yapmak için yeni bir esas konumuna gelmiştir. Bu açılardan değerlendirildiğinde Yüksek Halifelik Döneminin entelektüelleri Hodgson'a göre fıkıhçılar olarak karşımıza çıkmaktadır (Hodgson, 2018, C. 1, s. 322).

İkinci aşamanın tasavvufun teşekkül sürecine etkisine döndüğümüzde sorumluluk kavramı, takvada bireysel manevi gelişimin ön planda tutulması ile şeriat-hakikat merkezinde gelişen bir çatışma şeklini almıştır. Hodgson için bu manevi yönelim tasavvuf ehli tarafından temsil edilmekle birlikte aslında Hadis ehlinin tamamlayıcısıdır: "Bazı hallerde, tasavvuf ehlinin kendini sınama (nefis murakabesi) dediği şeyle Hadis ehlinin ahlaklılığı denebilecek olan şey arasında bir çizgi çekmek güçtür. Bazı tasavvuf üstadları da hadisle bizzat yakından ilgilenmişlerdi ve pek çok mutasavvıf, her halükarda Cemâ'î-Sünnî idi" (Hodgson, 1995, C 1, s. 352). Hodgson'a göre tasavvuf ehlini Hadis ehlinde ayıran şey, onlar tarafından temsil edilen sorumluluk duygusunun kendiliğinden ve içe dönük gerekçelerle ortaya konmasıydı. Tarihçiye göre İslam'da ferdi ve ferdin sorumluluğunu ön plana çıkaran bu dinî yönelim sayesinde birey; tarih, toplumsal koşullanma ve adetlerden sıyrılmakta böylece İslamî değerler, evrensel bir niteliğe taşınmış olmaktadır. Ancak tarihsel bağlam ve kerigmatik ağıdan ziyade kozmik ve evrensel yönün vurgulanması nedeniyle tarihçiye göre tasavvuf, Hadis ehli tarafından bir tehlike olarak görülmüştür: "Fakat bu sorumluluk duygusu, fazla titiz olmayan evrenselciliği dizginlerinden de kurtarırsa, günlük tatbikatta belirli bir cemaat içindeki beşeri hayat için gerekli kültürel kalıpları mümkün kılan halihazır formüle edilmiş kurallara saygı ve bağlılığı tehlikeye sokardı" (Hodgson, 1995, C. 1, s. 370).

Başka bir ifadeyle Kur'an-ı Kerim ayetleri içerisinde bizatihi Allah'a bağlanma ile ifade edilen ancak formülleştirilmemiş olan kurbiyet bağının, tasavvuf ehli tarafından bireysel gerekçelere dayanan formüller içinde cemaatten görece bağımsız olarak ele alınması, Hadis ehli ta-

rafından tehlikeli bulunmuştur. İslam medeniyetinin sürekliliğinin sağlanması bakımından ise Hodgson, kerigmatik yönelimlerin anladığı şekli ile sorumluluk kavramının oluşturduğu tehlikeyi şöyle ifade etmektedir:

Böylesi bir sorumluluk her zaman için, herhangi bir grubun geleneğine bağlılığının sürekliliğini korumak için gerekliydi... yeni herhangi bir anlayışın önüne geçen bir mevcudu koruma tavrı empoze edebilir, herhangi bir kültürel gelenek için eşit de-recede gerekli olan yaratıcı diyalogu boğabilir ve kendisine hizmet edilecek pek çok geleneği hayatiyetinden mahrum kılabilirdi. (Hodgson, C. 1, s. 370)

Öte yandan şeriat-hakikat problemi, ibadetlerin anlaşılması noktasında da iki grup arasında bir farklılık ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda tasavvuf ehli, şerî kavramları batına yönelik bir değerlendirmeye tabi tutularak ele almaya meyletmıştır. Hodgson'a göre 'din eksenli düşünen kesimden pek çok insanın cemaatçi inhisarcılığına zıt olarak, mutasavvıflar kolayca, kişinin bağlandığı dinden ziyade, o dinin içinde tezahür ettiği manevi ve ahlaki keyfiyetleri nazarı dikkate alan evrenselci bir bakış açısına doğru' meyletmıştır (Hodgson, C 1, s. 368). Nihayet Yüksek Halifelik asrında, tasavvuf ehli Bağdat'ta ve vilayetlerde şeriat ve hadis eksenli Müslüman düşünürler tarafından en ağır şekliyle sapkınlıkla suçlanmaya başlanmış; tasavvuf ehli tarafındansa şeriat eksenli düşünen ulema, hakikatin özünden ziyade kabuğuyla uğraşanlar olarak avam görülmüş, aşağılanmışlardır. Hadis ehlinin düşünce ve uygulama sahalarına egemen grup olması, sufilerin İslamî bilginin kuramsal gelişim kanallarına ulaşmalarına ve kendilerini oluşturmaya başlayan İslamî bilim dili ile ifade etmelerine engel olmuştur. Tasavvufu birlikte bu devirde ulema tarafından tasavvufun benzerleri olarak sayılan Manici ve Batınî eğilimler de Hadis ehli tarafından fıkıh ve hadis usulü öncülüğünde gelişen ilmî zeminden bertaraf edilmiştir. Bu bakımdan Hodgson, ulemanın tasavvufu birlikte andığı gruplara dikkat çekerek onlardan farkını ortaya koymaya girişmiştir.

Benzerlerinden Farkı İtibariyle Tasavvuf: Yüksek Kültür Gelenekleri, Batınî Eğilimler, Vecd Olarak Mistisizm

İslam'ın kültürel alanlarda tekel durumuna gelmesi Hodgson'a göre Kur'an-ı Kerim'e rakip tüm sembollerin ve toplulukların dışlanması ile mümkün olmuştur:

İslam öncesi tektanrı tecrübe ve irfanının tamamı, İslam'ı bina etmede kullanıldı; ki bu yüzden o, en popüler biçimiyle İran-Sami tektanrıclığı olarak tarif edilebilir-yine de geleneğin bağlılık noktası olarak Kur'an'ın yerini başka herhangi bir şeyin ihlal etmesine izin verilmedi...Kur'an'ın temel emirleri güçlü bir biçimde algılandı ve İran-Sami birikimi, bu belge aracılığıyla kanalize edildi. O halde İslam, çoğu dindarca hissolunduğu üzere, Kur'an'a ve Kur'an'ın mesajına mukabele ve sadakat olarak da tarif edilebilirdi. (Hodgson, C I, s. 326)

Bu bakımdan şeriat eksenli düşünce çizgisindeki din yanlısı gruplar ile ticari ortamdaki popüler eğilimin ortak bir hassasiyet hissi içinde hareket etmesi bu sürecin en önemli unsu-

rudur. Zira İslam'ın Cemai Sünni değerler üzerine yayılması ve coğrafi olarak genişlemesi Hodgson'a göre bu ortaklık sayesinde gerçekleşmiştir. Ona göre kültürel değişimler dindarlık üslubundaki değişimleri de beraberinde getirmiştir. Yüksek kültürün edep anlayışının merkezi saraydır. Merkez olarak saray kültürel kodlar üretir ve çevredeki iktidar odakları, başka bir ifade ile imtiyazlı gruplar, saraya yani merkeze benzemeye çalışmaktadırlar. Merkezin ürettiği değerler giyim, sofr-mutfak, mimari, edebiyat ile görünür kılınmaktadır ve çevre bunları olabildiğince taklit etmektedir. Merkez, çevrenin kültürel edebe adaptasyonu sayesinde değerlerini koruyabilmektedir.

Yüksek Halifelik Dönemi Abbasi yönetiminde yüksek kültür geleneğinin karşılaştığı rakip kültürler ya da muhalefet, Hodgson'a göre gücünü İslamî zaman bilincini oluşturan ebedî zaman anlayışından almaktadır. Muhalefet, merkezin ebedî zaman anlayışına göre yaşaması ve buna göre değer üretmemesinden kaynaklanmaktadır. Kendi değerlerini üreten yüksek kültür, ölümü içermeyip dışladığı ve kültürel kodlarını dünyevileştirdiği sürece, sarayın geleneğini sadece dünya hayatına dayanan değerlerle inşa ettiği sürece, ölümü de kucaklayan radikal bir dava bulma umudunda olanların muhalefeti ile karşılaşmıştır. Böylece bireysel dindarlık aynı zamanda hâkim güç sarayın ürettiği kültürel değerlere karşı ön plana çıkmıştır. Zamanla Müslüman şehirlerde yüksek kültürel çevreyi temsil eden gruplar, merkezdeki yani saray adabının yüzeysel olduğu eleştirisi ile kişisel bir dindarlığa meylenmişlerdir. İslam'ın Serüveni'nde Manici eğilimler ve Batınîlik, bu bağlamda ele alınmaktadır. Hodgson'a göre tasavvuf 'şeriat tarafından hesaba katılmamış gizli anlamları keşfetmeye meyledenlerin kapı açtığı batınî bir takva biçimini' temin etmiştir (Hodgson, C. 1, s. 359). Bununla birlikte Hodgson'a göre İslam tarihinde batınî eğilimler en sistemli şekilde karşılığını Şii mezheplerde bulmuşlardır.

Batınî ve Manici eğilimlerin benzer özelliği, öncelikle hakikat ve kudsiyetin batınî sayılmasıdır. Bunun sonucu olarak bu eğilimlerin mensupları "sıradan insanların ham akıllarının hemen hiç talip olmadığı bir hikmeti ve kozmik izzeti kendi hakikatlerinin kazandırdığını öngörmüşlerdir: dışarıdakilere tam bir insan statüsü ihsan edilmemişti" (Hodgson, C 1, s. 342). Bu kabul Manici eğilimlerde olduğu gibi İsmailîlik gibi batınî yönelimlerin, nüfusun kayda değer bir bölümüne etki edememesi ve bu inancın elit bir zümrenin inancı olarak kalması ile sonuçlanmıştır. Cemai Sünni anlayışta ise bireyler arasındaki hiyerarşik derecelendirme takva kavramı esasınca yapılmıştır:

Gerçeklik ve geçerlilik ancak bu cemaatteydi; fakat ona bağılıktan hissesini alan kimse, bu bağılılık sayesinde sadece sosyal açıdan değil, aynı zamanda kozmik açıdan, inanlar arasındaki yegane gerçek farkın takva derecesi olduğu bir düzlemde, bu bağılılığı reddedenlerin üstünde oluyordu. Müslümanlar kendilerini, yeniden müşrikleşmiş zimmi toplulukların ortasında, Hz İbrahim as'ın inancının müdafileri olarak gördüler... Bir Müslüman bu dönemde aktif siyasi idareci değilse bile, Müslüman idareci zümresiyle eşit bir konumdaydı. (Hodgson, C. 1, s. 342)

Dolayısıyla tasavvuf; avam-havas, zahir-batın ve gaybî-keşif gibi kavramlarını, onları daha önce kullanan bu grupların gerekçelerinden farklı bir şekilde Cemai Sünni takva esası üzere tanımladığını gösterebildiği ölçüde, İslamî niteliğini ve varlığını muhafaza edebilmiştir.

Yüksek Halifelik Dönemi'nde Abbasi hükümdarlığında saray ve saraya bağlı entelektüeller tarafından benimsenen Manicilik keşif ve nefsin terbiyesi gibi konularla eğitimli Müslümanların bağlılığını kazanması ölçüsünde ulemanın düşmanlığını kazanmıştır:

Haliyle, ara sıra, hali vakti yerinde birçok kişi Maniheizm'de saray hayatının debdebe-sine, ediplerin ve şairlerin din fikirlerinin bunaltıcılığına karşı ruhi bir sükunet buluyordu. Sunduğu inanç, alışılmış inanç ideallerinden daha ciddi, ve yine de pratikteki halkçılıklarının da katkısıyla, din eksenli düşünen ulemanın ileri sürdüğü hukuki sistemden daha deruni görünüyordu. Maniheizmin halkçı temayülleri hangi maddi makamda olursa olsun, herkese açık bir elit zümreye katılımın kabulüne dayanıyor, niyeti halis olmayan hiçkimsenin anlamayacağı deruni bir hakikat anlayışını öne sürmele-riyle kıvamını buluyordu. Dünyevi işlerden el etek çekmeyi örgütlemesiyle, şüphesiz, zaten dünyadan bıkmış çoğu zengin Müslümana cazip gelmiş olmalı. İşte bu cazibesi yüzünden de, ulemanın nefretini kazanmıştı. (Hodgson, C. 1, s. 326)

Ruh-madde ve onunla paralel olan aydınlık-karanlık, iyi-şeytanî ve insanı oluşturan ruh-be-den gibi ikili unsurlardan oluşan âlem tasavvuru, manici eğilimlerde derin bir şekilde işlenmiştir. İnsan bedeninde karanlıkta ve hapiste olan ruh, ancak insanın aşırı bir zahitlik ile bedeni reddetmesiyle gerçek Ruhun ışığına ulaşabilecektir. Maniciler arasında bunu başaran, ruhi bir zühde eriştikleri söylenen seçkinlere hizmet edilmektedir ve amaç bu aşkın hale ulaşmış olmaktır. Bu hedef için yapılması gereken riyazete devam etmektir. Maniciler riyazet sürecine girmemiş diğer insanları cehaletin karanlığında kalmış insanlar olarak kabul etmişlerdir (Hodgson, C. 1, s. 361). Tasavvufta ortaya çıkan avam-havas ayrımı ise Hodgson'a göre öncelikle tasavvufta, marifetin paylaşılması ve anlaşılması sorununa cevap vermek için gelişen dilde birliğin sağlanması sürecinde ortaya çıkmıştır. Tasavvufun bireysel ve içe dönük yapısı bir din bilimi olarak teşekkülünü yavaşlatmış, aynı zamanda sufiler arasındaki iletişimin ya da ortak dilin kurulması bakımından da bu yapı, diğer ilimlere nazaran olumsuz bir etmen olarak değerlendirilmiştir. Tasavvufta bireysel tecrübelerden elde edilen marifetin paylaşılması sorunu, sufilerin anlayabileceği ortak terimlerin kullanılması aracılığıyla çözülmüştür. Bu çözüm ise olası bir durumu beraberinde getirmiştir: "Bu belki de, böylesi metinleri okumak üzere hiçbir mistik tecrübesi olmayan ya da çok cüzi bir tecrübesi olan birisi için uygunsuzdu. Bu metinler, elbette asla avam için yazılmış olamazdı" (Hodgson, C. 1, s. 371).

Hodgson tarafından mistik yönelimin İslamî formülü kabul edilen tasavvuftaki hali ile ele alınan bir diğer mesele keşif bahsidir. Ona göre keşif İslam dairesinde ruh-beden ayrımı farkındalığının bir tezahürü olarak, öncelikle Şia fikriyatı ekseninde gelişen zahir-batın ayrımından dolayı karşımıza çıkmaktadır (Hodgson, C. 1, s. 333). Şia ve Cemai Sünni arasındaki

ayrım ise ilmin özgün kaynağıyla temasının sürdürülmesi ilkesine bağlı olarak yönetimin ilahî kaynağa dayanması ya da daha saf olması noktasında oluşmuştur. Batıniye Hz. Ali'nin soyuna bağlıcılığın daha şahsî ve batınî veçhelerini vurgular vurgulamaz, tasavvuf ehli de hadisî hareketle irtibatlı ve muhayyileye dayalı bir dindarlığın daha derunî ve batınî veçhelerine vurguda bulunmuştur (Hodgson, C. 1, s. 359). Ridde Savaşlarında peygamberliğe özgü vahyin veya en azından kılavuzluğun devam ettiği yönündeki beklentiler, II. Fitne Olayı ile birlikte Şia'nın bu beklenti üzerine kurulu bir imamet öğretisi oluşturması ile sonuçlanmış ve bu dönemde Kufe'de özel gaybî keşfe başvurulmuştur. Gaybdan muteber bilgi getirme fikri, batınî eğilimler içinde işlenip cismanî dirilişin kabul edilmesinden de güç alarak, bu dünyada yaşanacak ruhanî dirilişlerin mümkün olduğuna ilişkin fikirlerin kapısını aralamıştır (Hodgson, C. 1, s. 217). Manicilikte olduğu gibi bu temas belli riyazî süreçleri gerektirmekle birlikte, batınilikte derunî anlama vâkıf olmanın ya da batına ulaşmanın esas koşulu imama sadık olmaktır. Bu nedenle tarihçiye göre 'batın kavramı' imama sadakatin Kur'an-ı Kerim merkezinde temellendirilmesi çerçevesinde ele alınabilir:

Bazıları Kur'an'ın lafzi yönünün, zahiri inceliklerle ilgili olduğu her yerde daha manevi bir mesaja dair sembolik bir anlam veya belki de bizzat Hz. Ali'nin soyuna bağlıcı bir davaya gizli bir atıf taşıdığını öğrettiler: sathi çoğunluğun bildiği ve harfi şekliyle ele aldığı zahir'in (dış anlamın) ardında bir batın, yani çoğunluğun görmediği ve sadece imama bağlı olanların bilebildiği deruni anlam yatıyordu. (Hodgson, C. 1, s. 217)

Bunlara ek olarak Hodgson'a göre batınilik iki esas unsur gereği tasavvuftan ayrılmaktadır. İlk unsur, batınilüğün ayrıcalıklı bir tarih görüşü sunmasıdır. Kliasma yani bin yıl sonra dünyanın altın bir çağ yaşayacağına olan inanç, dünyevi her tarihi olayı Mehdi'nin gelişi ile müjdelenecek olan bu döneme hazırlık şeklinde sunmaktadır. Bu kliastik görüş aracılığıyla oluşturulan ve yeni bir anlam kazandırılan geçmiş ve gelecek tasavvuru, inananların bağlılığını dinamik tutmaktadır. Başka bir ifade ile toplum, geçmiş ve gelecek kuşakları bu idea etrafında dinamik tutmuş ve birbirine bağlamıştır (Hodgson, C. 1, s. 336). Cemai Sünni akidenin içinde gelişen bireysel bir yönelim olarak tasavvufta bu türden bir tarihî batınilüğün yeri yoktur. Farkı ortaya koyan ikinci unsur, Şii anlayışın, temelini Gulat nazariyecilerin düşüncelerinden beslenerek şekillendirmesine dayanmaktadır. Bu nazariyenin baskın etkisi ile şekillenen imamın rolü 'sıradan insanların kurtarıcısı' şeklinde ortaya konmuştur. Buna karşın Sünni tasavvufta ebedî manada avam ve havasın kurtarıcısı ya da şefaathisi olmak nazariyede Hz. Peygamber'e (s.a.v) mahsus bir eylem olarak açıklanmıştır (Hodgson, C. 1, ss. 365-367).

Hodgson'a göre ilk Müslüman mistiklerin tümünü, örneğin Kerramîler göz önünde bulundurulduğunda, tasavvuf hareketiyle özdeşleştirebilmek mümkün değildir (Hodgson, C 1, s. 358). İnsanlık tarihinde maneviyatın evrensel bir tezahürü olması bakımından mistik yönelimlerin yöntemleri inziva hâli, daha geniş bir idrak düzeyinde olan birinin huzurunda sadakatle diz çökme, kendi mahiyetini aşan kimi şeylerin azameti karşısında kendi hakirliğinin

farkına varma, tefekkür ve tezekkür, ibadet ve dua gibi hal ve uygulamalarla başlamış ve yürütülmüştür. Tasavvufu, mistik yönelimlerle benzeştiği bu ortak uygulamalardan ayıran temel kaynak Hodgson'a göre Kur'an-ı Kerim ve onun kulu olmaya çağırdığı Allah'tır (Hodgson, C. 1, s. 367). Tasavvufta vecd ya da fena olarak ifade edilen anların yaşanması mucizevî bir hadise olarak değil, Allah'ın varlığının sürekli bilincinde olma halinin neden olduğu bir hadise olarak ele alınmaktadır: "Tasavvuf erbabı arasında bu nokta, bir insanın tüm hayatının Allah'ın iradesiyle şekillendirildiğinin şuuruyla yaşadığı demlere tekabül eder" (Hodgson, C. 1, s. 365). Günahlardan arınmak ve kişinin doğru yolu bulması sürecinde herhangi bir aracı kabul etmeksizin süreç içinde aktif olan yegâne fail Allah'tır. Bu bakış açısı etrafında tasavvuf Allah'a itimat ve tevekkül gibi kendine has kavramlarını üreterek diğer mistik yönelimlerden ayrılmaktadır. Bireyin iradesinin ortadan kalkması da bu bağlamda anlaşılmalıdır. Hodgson'a göre tasavvuf çerçevesinde ele alınan tarîk kavramı, bireyin içinde olduğu süreci, diğer mistik tecrübelerden ve dinî bağlılıklardan ayıran bir diğer önemli noktadır:

Tasavvuf ehlinin manevi ve duygusal disiplini, öncelikle normal kişilikleri anormal seviyelere doğru ilerletme eğilimi gösteriyordu. Analiz, o halde, Tarîk üzere bulunanların psikik durumlarını anlamaya ve aynı zamanda, buna bağlı olarak insanın kainattaki yerine dair bir anlayış getirmeye meyyaldi. Başlangıç noktası, doğal olarak Kur'an'dı; dolayısıyla tasavvuf, büyük ölçüde analizin yapılmış olduğu Kur'an'dan türetilen şartlar içindedir. (Hodgson, C. 1, s. 375)

Mesaili İtibariyle Tasavvuf

Yüksek Halifelik Dönemi tasavvufunu temsilen tarihçi tarafından incelenen meseleler vecd hâlî veya fena, sekr ve savf, hâller ve makamlar, şeyh-mürît ilişkisi, tasavvufî metinler ve şatahat bahisleridir. Tasavvufun nazari zemininde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınabilecek olan bu meselelerin bir tarihçi olan Hodgson tarafından görece yüzeysel bir şekilde ele alındığı söylenebilir. Hodgson nazariyattan ziyade bu dönemde tasavvufu inceleyebileceği çerçeveyi mutasavvıflardan oluşan bir grup tarafından üretilmiş sembolizm ve bu sembolizmden meydana gelen tahliller olarak belirlemektedir. Çünkü ona göre Beyazid-ı Bis-tamî gibi ardında yazılı bir eser bırakmamış ve müritlerinin sistemli bir birlik oluşturmadığı sufilerin tasavvufta etkileri, bu sembolizmin sağladığı tarihsel süreklilik aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu nedenle Hodgson'a göre mutasavvıfın halka etkisi tecrübesinin yoğunluğuna değil, bu tecrübenin umumî kanallara aktarılabilme kabiliyetine bağlı olmuştur. Hodgson bir sufînin hayat ve onun anlamı hakkında sembolik tahlillere dayanan anlatısının, zaman içinde toplumsal kaynaklara ulaşacak olan aktarımını şöyle tasnif etmiştir: Öncelikle bir sufi müritlerini bir disiplin etrafında örgütlemiş olabilir, tasavvufî sembolik takdimini sözlü bir terkip içinde vermiş olabilir ve son olarak 'bilhassa vicdanlara yön veren insanlar olarak pirlere rehberlik edecek hususi, manevi ve ruhi hallerin tahlilini' yapmış olabilir (Hodgson, C. 1, s.375).

Tarihçiye göre bu dönemde sufilerin hedefi Kur'an-ı Kerim lafzının ardındaki tarihüstü manayı araştırmak ve 'kelimelerin doğmuş olduğu ortam dışında bile, o ortamda yaşanan manevi durumları yeniden canlandırmak'tır (Hodgson, C 1, s. 360). Metodları ise inziva, özellikle Kur'an-ı Kerim merkezinde tefekkür, Allah'ın isimlerinin tefekkürü, riyazet ya da nefis murakabesidir. Manevi yönelimdeki bu yoğunlaşmanın bir sonucu olarak istighnanın oluşması beklenmiş ve bazı sufiler, arzu ve nefretine göre yaşama bağımlılığından nefsin terbiye ederek kurtulmak için ağır riyazi talimler de uygulayabilmişlerdir. Ağır riyazî süreçler hakkında Hodgson şunu ekler: "Fakat mutasavvıflar, genellikle zahitliği kendisi için istemeye-mesela, nevrotik mücrimlik hisleri sonucunda zahit olmaya- karşı uyarıda bulundular. Bütün istighna biçimleri, atletlerin disiplinleri gibi, daha mükemmel bir nefis murakabesi sağlamaya hizmet etmeliydi" (Hodgson, C. 1, s. 367).

Tarihçi tasavvufta şeyh-mürit ilişkisini öncelikle müridin, istighna ile birlikte ortaya çıkması mümkün olan taşkınlıkları ve hazlarına karşı şeyhin, uyarıcı olması bağlamında ele almıştır: "Çünkü, mutasavvıflar, her bir kişide bilkuvve mevcut olan aşkı (muhabbetullah) uyandırmaya çalıştıkları kadar, gizli günahı da bulup çıkarmaya çalışıyorlardı. Bu, pratikte müritleri kadar, sufi şeyhinin de hedefiydi" (Hodgson, C. 1, s. 374). Buna göre göze gelen görüntüler, gaipen birtakım sesler gibi anomali psikik fenomenler riyazi süreçleri takip edebilirdi. Bu noktada, şeyhler bunlara önem vermeme uyarısında bulunarak müridi farz olan sosyal görevlerini ve ibadetlerini yerine getirmeye davet etmektedir (Hodgson, C. 1, s. 367). Öte yandan Hodgson, şeyhin, müridinin geçirdiği süreç hakkındaki analizlerini, o kişinin 'bilinçdışı aklının muhtevasına ilişkin analizler' şeklinde tarif etmektedir. Hodgson burada, analiz edilen bilinçdışı aklı nefis olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda hâl ve makam kavramları da riyazet sürecindeki analizlerin sistemleştirilmesini sağlamakta ve bireyin kendi gerçek durumunu kabul etmesine yardımcı olmaktadır.

Bununla birlikte mistik tecrübelerin tümünde bilinçdışı nitelmesi ve şuursuzluk hâinden bahsedilmektedir. Hodgson'a göre vecd öncelikle evrensel anlamda insanın maneviyatı ile ilgilidir ve bu bakımdan farklı mistik yönelimlerde yaşanan tecrübelerle benzeyebilir. Tarihçinin vurguladığı nokta, dinî bağlanmada mistik tecrübelerin tüm insanların yaşayabileceği ortak bir manevi tecrübe olmasıdır:

Hem yoğun bir rahatlama (huzur) duygusu hem de bir hakikat hakkında külli bir vuzuh hissi ile taşınan vecd, çok değişik bağlamlarda zuhur edebilir. Fakat, vecd tarihi mistik geleneklerde bir rol oynayınca kadar, adeta topyekün bir kendini keşfetme ve kendini disipline etme halinin bir parçası yapılmıştır. Bir vecd tecrübesinin en muhtemel biçimde, bir manevi evrensellik görüşü ile taşınması böyle bir bağlamda gerçekleşir. Daima mistik hayatın tabanı, bu tarihi anlamda vuzuha ve ihlase erişme çabasıdır: vardıkları seviye her ne olursa olsun mistikler, yani tasavvuf erbabı ve diğerleri, en ısrarlı biçimde Nur ve Hakikat mecazları içinde konuşmuşlardır. (Hodgson, C. 1, s. 366)

Bu bağlamda Hodgson'ın bir sufinin vecd tecrübesi özelinde, tasavvufta bilinçdışı nitelemesini nasıl konumlandığı önemlidir: "Bu şeyler (vecd, şuursuzluk hali) yoruma tabi tutulabilirse de, biz kişiliğin normal bilinçdışı seviyelerinin dışına çıkan türden bir bilinçlilik haliyle ilgileniyoruz. Tasavvuf erbabı bunun farkındadır ve kalbin 'sırrı' dedikleri şeye mümkün olduğunca yakın olmanın yolunu arar" (Hodgson, C. 1, s. 374).

Ona göre Beyazid-ı Bistami'nin şatahatı 'beyan edilen sözün zemini içinde kişisel kimliğin sorgulandığı ve yine de, aynı zamanda şuurun fevkalade yoğun olduğu garip bir tecrübe türüdür' (Hodgson, C. 1, s. 372). Hodgson'a göre şatahat ve tasavvufi metinler bir yoruma tabi tutulmalıdır. Bu yorumu gerektiren ana sebep yaşanan vecd tecrübesinin bireyselliği ve biricikliği değildir. Bu durum bir etken olmakla birlikte esas sebep şatahat ve vecdin bir sonuçtan ziyade Hodgson'a göre bir süreci tanımlıyor olmasıdır:

Bistami, bir diğerinden sonra yeni bir ben merkezli zihin meşguliyetinden arınmak için kendisini zorlamakta olduğu uzun bir disiplin sürecini takip etmektedir. Kendine ait isteklerle ilgili olma noktasına bu indirgeyiş, Yaratıcı olan Allah'a ilişkin İslamî anlayışla giderek saf ve yoğun bir ilişki kurmakla özdeşleştirilir. (Hodgson, C. 1, s. 372)

Bu nedenle tarihçiye göre vecd tecrübesi ile ilgili olarak mutasavvıfların ilk kriteri 'onun bir kişinin hayatının, gündelik hayat da dahil, tüm boyutlarına sürekli denk düşmesi'dir (Hodgson, C. 1, s. 373).

Sonuç

Hodgson'a göre tasavvuf, öncelikle İran-Sami bölgesinde Mihver Çağ'da dinî bağlılıkların birey merkezli gelişiminin İslam medeniyeti içindeki yansımalarından biridir. Bireysel dinî bağlanma şeklinin İslam'daki karşılığı olan takva, Müslüman toplumda kerigmatik ve mistik yönelimler ile yaşanmıştır. Hangi yönelimle olursa olsun tarihçi, İslam'da takvanın tarihî yansımalarını anlamak için anahtar olan kavramın sorumluluk bilinci olduğuna dikkat çekmektedir. İslam tarihinde kerigmatik ve mistik yönelimler arasındaki diyalogun çatışması şeriat-hakikat karşılaşması şeklinde ve bireyin dindarlığı merkezinde ele alınmıştır. Ona göre İslam tarihini kuşatarak şerî hukuk etrafında bir araya gelmeye meyilli kerigmatik yönelimli gruplar ile bireyin tecrübelerini ve hakikatle ilişkisini ön plana çıkaran tasavvuf ehli, Yüksek Halifelik Dönemi'nde şiddetli bir çatışma içine girmiştir. Cemai Sünni tasavvufu şekillendirecek olan bu çatışmayı anlamak için, Abbasi yönetiminin entelektüellerini oluşturan kerigmatik yönelimli fıkıh çevrelerinin tecrübelerine bakılmalıdır. Bu bakımdan batınî, Manici eğilimlerle birlikte Şii mezheplerin oluşum sürecini anlamak çok önemlidir. Buna ek olarak tasavvufun, İslam'ın klasik çağında Abbasi yönetimi ya da Bağdat merkezinde oluşturulan yüksek kültür geleneklerine karşı, imparatorluk coğrafyasının çevre bölgelerinde etkin, muhalif ve rakip bir kültürel terkip oluşturduğuna dikkat çekilmektedir.

Hodgson'a göre İslam'a insanlık tarihinde evrensel bir yer kazandıran tasavvuf olmuştur. Çünkü İslam düşüncesinde teklifin evrensellik boyutu, ferdin bireyselliğini de muhafaza ederek en iyi şekilde tasavvuf tarafından temsil edilmektedir. Hodgson, tasavvufu cemaatin içinde ferdin ayakta tutulması olarak anlar. Tasavvufu evrensel insanlık tarihi ile buluşturan, öncelikle her bireyin biricik bir tecrübe ile dine bağlanmasıdır. Bu sübjektiflik bir disiplin olarak tasavvufun teşekkül sürecini geciktirmiştir. Tasavvufu insanlık tarihindeki diğer mistik yönelimlerden ayıran temel unsur, ana kaynağının Kur'an-ı Kerim olmasıdır. Buna ek olarak tasavvufta, sufi tecrübenin yaşanma sürecini ifade eden 'tarîk', diğer mistik yönelimlerden farklı ortaya koyan temel kavramdır. Sürecin (tarîk) kendisi, önem bakımından da bireyin önüne geçer, zira bu yola birey fail olmadığını kabul ederek başlar ve yol boyunca ancak, farklı tecrübelerle tek failin Allah olduğuna dair idrakini arttırmayı amaçlar. Bireyin yaşadığı tecrübelerden ziyade tasavvuf, Hodgson tarafından tarîk kavramı vurgulanarak değerlendirilmektedir.

Kaynakça

- Demirli, E. (2015). *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Hodgson, M. G. S. (1995). *İslâm'ın Serüveni* (C. 1-3). (A. Eker, M. Bozkurt, B. Çetinkaya, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Hodgson, M. G. S. (2018) *İslâm'ın Serüveni* (C. 1-3). (Berkay Ersöz, Çev.). İstanbul: Phoenix.
- Jaspers, K. (1965). *The Origin and Goal of History*. New Haven and London: Yale University Press.

Faiz Teorisi Özelinde Hanefi Mezhebinde Temel Cins Ölçütleri

Hatice Aksoy*

Öz: Bu çalışmanın konusu Hanefi mezhebinde faiz nazariyesi özelinde cins kavramının mahiyeti olarak belirlenmiş olup bu konuda yapılan ve ulaşılabilen çalışmaların ilgili bölümleri incelenmiştir. Çalışma sadece bir konu başlığı ve bir mezhep özelinde yapılarak daha derinlemesine bir araştırma yapılmaya gayret edilmiştir. Çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın çerçevesi, kaynakları, amacı ve yöntemine yer verilmiştir. Birinci bölümde cins kavramının lügat anlamı incelenmiş olup, veriler temel olarak üç ana grupta toplanmıştır. İkinci olarak cins kavramının mantıkçılar nezdindeki anlamı araştırılmıştır. Bu araştırmalar sonucu elde edilen veriler çerçevesinde cins kavramının mantık ilminde kazandığı anlam serdedilmiştir. Fıkıhta cins kavramı incelenerek birinci bölüme eklenmiştir. İkinci bölümde cins kavramının fukaha nezdindeki anlamı araştırılmıştır. Hanefi mezhebinin cins kavramı sınırlarını, faiz konusu özelinde nasıl belirlediği ve problemlere nasıl uyguladıkları incelenmiştir. Bu inceleme esnasında tarihi süreçte cins algısında bir değişimin olup olmadığı da tespit edilmeye çalışılmıştır. Hanefi mezhebinde faizin illeti olarak belirlenmiş olan cins kavramı hangi maddeler arasında faizin cari olduğu noktasında önem arz etmektedir. İsimleri, amaçları, asılları aynı olan cinsini tayin etmek açısından bakıldığında konu bir problem alanı teşkil etmemektedir. Şurası var ki, aynı asıllara sahip olan iki maddenin hangi durumlarda farklı cins sayılacağı faiz hükmünün verilir verilemeyeceği noktasında önemli bir ayrışma noktasıdır. Cins kavramı, felsefe ve mantık ilminde eşyanın mahiyeti merkeze alınarak tanımlanmıştır. Daha teknik ve özel anlam kazanmıştır. Fıkıh ilminde ise cins kavramı -incelenen konu özelinde- lügat ve mantık anlamından çok uzak değildir. Cins tespitinde asıllarının bir olup olmadığına bakılması bu çıkarım için bir örnektir.

Anahtar Kelimeler: Cins, Mantık, Faiz, Satım, Vade.

Giriş

Konunun Sınırları ve Kaynakları

İslam'ın geldiği dönemde Arabistan yarımadasında ticaret önemli bir geçim kaynağıydı. Ancak ticari muamelelerde sıklıkla haksız kazanç, zayıfın elindekini gasp, faiz gibi yollara başvuruluyordu. Ticari hayatın gereği olan kredi/finansman bazen ortaklık ile bazen de faizli kredi verme ile sağlanıyordu. Bu kredilerin faiz oranları verilen kredinin miktarı ve vadesine göre belirlenmekteydi (Bal, 2014., s. 106).

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Yüksek Lisans Programı, haticeaksoy7989@gmail.com

İslam kendisinden önce var olan uygulamaları bazen ilga etmiş, bazen olduğu hal üzere devamını öngörmüş, bazen de islah ederek devamını sağlamıştır. İslam'ın kaldırdığı önemli uygulamalardan birisi de Cahiliye Araplarının ticarette yaygın biçimde uyguladıkları faizli işlemlerdir. Çünkü faiz, İslam'ın ticaret için koyduğu temel kabullere ters olan bir zulüm aracıydı. Bu ilkelerin başlıcası, ticaretin helal yollardan ve karşılıklı rıza ile yapılmasıdır. Faiz ile birlikte, aldatmak, zayıfların gözetilmemesi, nizaya sebep olan her türlü belirsizlik kaldırılmış ve Müslümanlara akidlerini/sözlerini ifâ etmeleri emredilmiştir (Özsoy İ. , 1995).

Konunun Önemi ve Sınırlandırılması

Faizli Akitler ve Cins

Faizin yasaklanma sürecinde inen ayetler (örneğin, Bakara, 2/275-276) ve Hz. Peygamber'in ifade ve uygulamalarının da işaret ettiği hususlar dikkate alındığında faiz, kesin ve net olarak Allah'a ve Resulü'ne savaşı açmaktır ve haramdır. Yine faiz yiyen kimselerin kabirlerinden şeytan çarpmış kimseler gibi kalkacağı ve cehennem azabına düçar olacakları tehditleri de yasağın kesinliğini ifade bakımından önemlidir.

Klasik fıkıh geleneğimiz için akdin fesat sebeplerinin başında faiz gelmektedir. Faizli işlemler akdin sahih olarak kuruluşuna manidir. Sahih bir akid için faizin hangi mallarda cereyan ettiği, illetinin neler olduğu önem arz etmektedir. Bu illetler içerisinde cins önemli bir yere sahiptir. "İttihad-ı cins ne ile bilinir?" sorusu bünyesinde, sonuca tesir edecek cevapları taşımaktadır.

Faiz işlemi, akid nazariyesinde mübadele mahiyetli işlemlerde cereyan eder ve bu özelliği işlemin hukuki geçerliliğinde etkili olmaktadır. Aynı cins olduğu belirlenmiş iki malın mübadelesinde, faiz olmaması için eşitlik şartı aranmaktadır.

Sınırlandırma

Cins kavramı sadece fıkıh ilminde değil diğer İslâmî ilimler içerisinde de farklı şekillerde kullanılmıştır. Nahivde "cins isim", belagatta cins kavramından türeyen "cinas" konusu ele alınmıştır. Mantık ilminde cins kavramı beş tümel içerisinde incelenmiştir. Fıkıh alanında fukaha ve usûlcü âlimler cins kavramını, "arazları farklı olan pek çok şeye verilen ortak isim" olarak ele almışlardır (Tehânevî, Keşşâfu Istilâhât'l-funûn, 2006).

Cins kavramı, pek çok fikhî meselede mevzu bahis edilmiştir. Sözelimi zekâtta, nisaba ulaşmak konusunda farklı kalemde oluşan mal varlıkları için ittihad-ı cins olmalı mı mevzu cins kavramının ele alınan konulardan biridir. Buyû bölümünde riba konusunda ve selem kısmında müslümün fihi belirlenen cinsten farklı olarak teslim edilmesi halinde reddetme hakkı olup olmadığı bahsinde cins kavramı zikredilir. Gaspta, gâsıp ve malı gasp edilen kişinin gasp edilmiş malın; cinsinde, sıfatında kıymetinde vb. ihtilaf etmeleri durumunda

zikredilir. Vasiyet bahsinde kişinin ‘falan cins vasiyet ettim’ demesi babında ele alınır. İçecekler ya da hadler bahsinde sarhoş edici maddenin cinsi konusunda yer alır. Beyde mebiin cinsinde ihtilaf durumunda yer alır. İcâre, ikrar ve daha pek çok fıkıh bahsinde bu kavramdan bahsedilir (Mv.F., “Cins”, 1404, s. 86).

Çalışmanın hacim ve süre kısıtı göz önünde bulundurularak kavramın kullanım alanları sadece faiz nazariyesi ile sınırlandırılmıştır. Ayrıca cins kavramının faiz nazariyesi özelinde incelemelerinin yapıldığı esnada bile zengin bir alana muhatap olunmuş bu sebeple konu sadece Hanefî mezhebiyle sınırlandırılmıştır. Bu sınırlandırma çalışmaları var olan zengin birikimin her bir alanı için uygulandığında, kavramın birbiri ile uyumlu/farklı kullanımı ortaya konularak bir kavram çalışması tamamlanmış olacaktır.

Çalışmanın bazı zorluklar ile yüz yüze olduğu aşîkârdır. Cins kavramı furû fıkıhta pek çok konu başlığı altında yer edinmiştir. Çalışmanın zaman ve sınırları göz önünde bulundurulduğunda konu sadece faiz nazariyesi ile tahdit edilmiştir. Cins kavramının farklı ilim dallarınca kullanılan ortak bir terim olmasından dolayı bu çalışma için mantık ilmi ve fıkıh ilmindeki kullanımlarının incelenmesi ile yetinilmiştir. Zira geniş bir kavramın farklı ilim dallarında kazandığı anlam zenginlikleri sayılamayacak kadar yekûn tutmaktadır.

Cins kavramı faiz nazariyesi özelinde incelendiğinde fıkıh kaynaklarında riba özel başlığı altında yer almakla birlikte bazı eserlerde selem bahsinde, akdi ifsat eden unsurlar bahsinde vb. farklı bölümlerde de ele alındığı görülmüştür. Bu durum çalışmanın netliği için zaman alıcı bir etki oluşturmuştur.

Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu araştırmada, cins kavramının faiz nazariyesi ve Hanefî mezhebi özelinde kullanımını, meselelere uygulanış yöntemi ele alınmıştır. Çalışmanın en önemli amacı, mali mübadelelerde faiz hassasiyeti gözetimini emreden Şâri’in muradını bihakkın yerine getirmek için “Hangi mallarda faiz ameliyesi cereyan etmektedir ve bu malların tespitinde geliştirilen ölçütler nelerdir? Bu ölçütlerin uygulama alanında kullanımı nasıl olmuştur?” gibi sorulara cevap aramaktır.

Bu amaca ulaşmak için cins kavramının, Arap dili açısından kullanım alanları tespit edilmiştir. Akabinde kavramın mantıkçılar nazarında kullanımı serdedilmeye çalışılmıştır. Birinci bölümün başlıkları yukarıdaki çerçeve ölçüsünde ele alınırken ikinci bölümde Hanefî fakihlerce kavramın faiz nazariyesi özelinde kullanımı, tanımları, örnekleri ile kapsamı ortaya konulmuştur. Cins kavramının hükme olan belirleyici etkileri zikredilmiştir. Mezhep içi farklı temellendirmeler ve ilkelere değinilmiştir.

Çalışma için cins kavramı incelenirken faiz konusu ile ilişkili olan kullanımlar öncelenmiştir. Cins kavramının fıkıhın farklı bölümlerinde faiz nazariyesindeki anlamından farklı kullanım-

ları yöntem gereği ele alınmamıştır. Klasik kaynaklarda bahsi geçen tikel örneklerden ana kaideler elde edilmeye çalışılmıştır. Bu ana kaidelerin istisnaları araştırılmıştır. Bu ilke ve istisnalar, elden geldikçe tablolar yardımıyla netleştirilmeye çalışılmıştır.

Kavramsal Çerçeve

Bu bölümde öncelikle cins kelimesinin sözlük anlamını, varsa naslarda kullanım alanlarını, mantıkta ve fıkhıta terim anlamlarını ele alınacaktır. İkinci bölüme hazırlık mahiyetinde cins kavramının faiz nazariyesindeki önemine değinilecektir. Konunun ana hatları ve genel çerçevesi serdedilmeye çalışılacaktır.

Dilde Cins

Cins (جنس) kelimesi pek çok türe işaret eden bir isimdir (Cürcânî, 2003, s. 41). Çoğulu (أجناس و جنوس) olarak gelir. Cins kelimesi için Ammice olduğu veya Arapça kökenli olmadığı söylenmişse de bu görüş kabul edilmemiştir (Fîrûzâbâdî, 2013, s. 205).

Cins kelimesi, incelenen sözlük müelliflerince genel olarak üç ortak paydada anlamlandırılmıştır:

a. Her canlının ya da her şeyin numunesi, örneklik kısmı, bir kısmı, aynı olan çeşididir. Eşyadan bir sınıf ve kısma cins denir. Bu kullanımın örnekleri; kuşlar bir cinstir, insanlar bir cinstir, eşya bir cinstir (İbn Fâris, y.y, s. 486). Bu grubun bir diğer örneği ise; canlıların cinsler oldukları ve bu cinslerin ise insan, deve, inek... olmak üzere kısımlandırılmasıdır (Feyyûmî, 1987, s. 43).

b. Cins kavramının ikinci kullanım nev'ileri bünyesinde barındırma manasındadır. Bir kısım nesnedir ki eşyadan bir sınıfa veya eşyanın bir kısmına denir. Pek çok ferdin ortak olduğu şey anlamındadır. Bu kullanımı ile nev'den daha geniştir (Razi, 1315, s. 62). Eşyadan kısımlara ayrılmış olan cinslerin alt türleri. Alt türleri birleştiren ortak özellikler sayesinde nev' oluşur. Bu nev'in altında toplandığı ortak başlık cins kelimesidir. Bu kullanıma örnek olarak; tüylü deve, mutlakan, deve cinsinden bir nev'dir. Deve kara hayvanlarından bir cinstir (Fîrûzâbâdî, 2013, s. 205). Bu kullanımla da ilintili olarak bir diğer anlam benzerliktir.

c. İkinci kullanımla da ilgili olarak cins, benzemek manasındadır. İki şeyin birbirine benzer olmasıdır. "Bu şuna benzer" denir ve cins, cenes, tecnis, mucâneşe kelimeleri kullanılır. Bir kişinin temyiz gücü ve aklı yok ise o kişi için şöyle denir; إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ تَمْيِيزٌ وَلَا عَقْلٌ "falan kimse insana değil behâime benzer". Yine taze hurmaların tamamı olgunlaştığı zaman tek tip ve benzer olması dolayısıyla cins kelimesi kullanılır: وَجَسَّتِ الرُّطْبَةُ (Zebîdî, 2007, s. 274). إِذَا نَضِجَ كُلُّهَا فَكَأَنَّهَا صَارَتْ جِنْسًا وَاحِدًا

Cins kelimesinin, bir açıdan bu genel üçlü anlam tasnifi ile ilintili, bir açıdan da kullanımı nadir olan başka anlamları da vardır. Bu anlamlara bakıldığında ilk olarak: Cins kelimesi cim ve

nun harflerinin fetha alması ile (جَسَّ) donmak manasındadır: جمود الماء: وبالتحرريك. Su dondu denir. Cim harfinin fetha ve nun harfinin sükûn alması ile (جَسَّ) taze hurmanın her yerinin olgunlaşması ve kemal bulması manasındadır (İbn Manzûr, 2009, s. 51). Sanki olgunlaşıp tek cins oldu demek gibidir. Cenîs kullanımı (جنيس), soyunda köklü bir cins olma anlamındadır: الجنيس: العريق في جنسه. وكسكيت: سمكة بين البياض والصفرة (Zebîdî, 2007, s. 123).

Tecnîs kullanımı cins maddesinin tefîl veznindendir ve iki şeyi birbirine benzer kılmak manasınadır. Bu şuna benzer diye kullanımı vardır. Mucânîs ise benzer ve bir başka şeyden kaynaklanan demektir (Cevherî, ty., s. 446).

Cins kelimesi nesep, vatandaş anlamında da kullanılmıştır. Araptır, vb.

Lügat anlamlarına bakıldığında; 1. grup anlam ve örnekler, tıp ilminin ya da kelim ilminin var olanları gruplandırması gibi bir kullanımı akla getirir. Birbirine benzerlik gösteren şeylerin bir arada bulundurulması ortak bir isim almasıdır. 2. grubu oluşturan anlam ve örneklerin filozof ve mantıkçılar tarafından kullanıldığı görülür. Teknik anlama temel teşkil etmiş olup hiyerarşik bir sınıflandırmayı yansıtır. 3. grup olan birbirine benzer olması anlamı fıkıhta kullanımına yakındır. Fakih nazarında muamelat özelinde bakılırsa akde konu olan nesnenin hangi cins olduğu önem arz etmiştir. Elbette kavramların kelime anlamları ile ıstılah anlamlarının ilişkili olması zorunlu değildir. Zira her bir kelime farklı ilim dallarında farklı pek çok anlam kazanabilmektedir. Ama bu araştırmada kelime anlamı ile kazanılan ıstılah anlamlarının ilintili olduğu tespit edilmiştir.

Mantık İlminde Cins

Cins kavramı, mantık ilminde iki ana başlıktan biri olan tasavvurât kısmında, tanım teorisi altında beş tümel olarak incelenir. (Vaux, s. 193) Tasavvurâtın mebâdî kısmı, önerme oluşturabilmek için ihtiyaç duyulan kavramları inceler. Bu kavramların mahiyeti tanım ile bilinebilir. Tanım cins, tür, fasıl, arazi amme ve arazi hassa olarak beş tümel kullanılarak yapılır. Hal böyle olunca cins kavramı ilintili kavramlarla birlikte önem arz etmektedir.

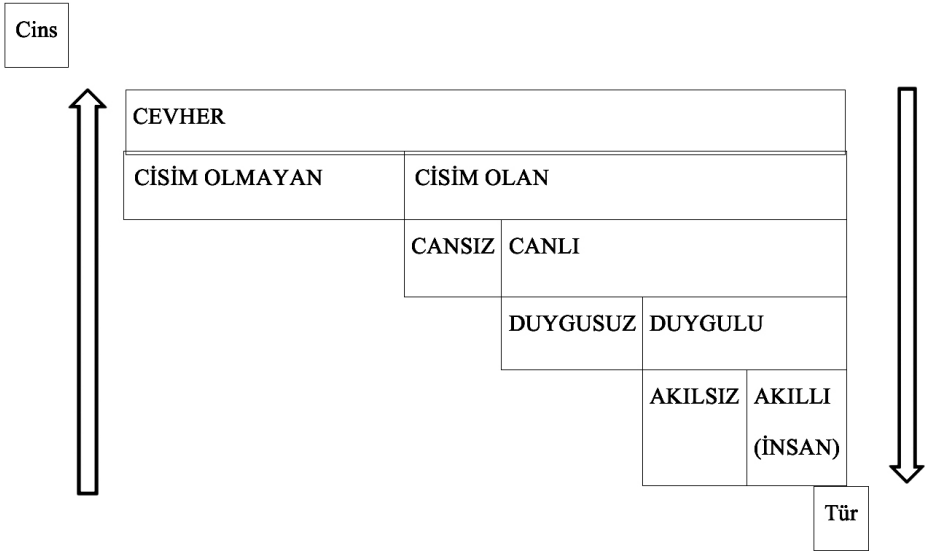
Aristo *Metafizika*'da cins kavramının farklı anlamlarından bahsetmiştir (Katipoğlu, 1993, s. 19). Bu farklı anlamlardan sadece birisi terim anlamı olarak kullanılmıştır. Cins, tümeler arasında diğer bütün tümeleri içine alan ilk tümeldir. Bir diğer deyişle türlerin altında sıralandığı şeydir. Özeldir farklı olan şeylerin çokluğuna uygulanabilen asıl yüklemidir. (Vaux, s. 193)

İslam mantık tarihinde Fârâbî, cins kavramını ayrıntılı bir incelemeye tabi tutmuştur. Ona göre cins, "tür bakımından farklı olan pek çok şeye 'o nedir' sorusunun cevabında söylenendir." Bu tanımda, "tür bakımından farklı olan" diyerek "formları ve öz gerçeklikleri farklı olan" kastedilmiştir. Daha açık ifadesi, "Bu nedir?" sorusuna cevap olarak verilen tümel kavramlar içerisinde kapsamı dar olanına tür (nev'), kapsamı geniş olanına cins denir. Örneğin, "Ah-

met, Mehmet nedir?" sorusuna, insandır diye verilecek olan cevap tür; canlıdır diye verilecek olan cevap cinstir (Fârâbî, 1986, s. 66).

Pek çok ferдин ortak olduğu anlama cins denir. İnsan ve at, canlı teriminde ortaklık gösterirler. Ama 'insan nedir' diye sorulsa, canlıdır diye cevap verilmez. Çünkü soranın amacı insanın bütün gerçekliği olup, canlı terimi ise onun bir kısmıdır. (Ebherî, 1998, s. 61) Cins öze ilişkin bir ifadedir ve değişik birçok gerçekliği gösteren küllidir (İbn Sînâ, eş-Şifâ, 2006, s. 41)

Beş tümel içerisinde yer alan cins kavramı Porphyrios Ağacı ile netlik kazanır.



Cins, altında türlerin sıralandığı, muhtelif nevileri ihtiva eden şeydir. Örneğin "İnsan, at, kuş nedir?" diye sorulunca verilecek cevap "Canlıdır" olacaktır. Burada canlı bir cins ifadesidir. Bu tanım cinsin kapsamı dikkate alınarak yapılan tanımdır (Katipoğlu, 1993, s. 19).

Cins kavramı işlemi dikkate alınarak tanımlanırsa: "cins vasıflar toplamıdır. Aristo'nun tanımı da işlem açılarındanır. "Cins birçok türde ortak olan ve cevher kategorisinde onlara yüklem olabilen şeydir." (Katipoğlu, 1993, s. 19)

Cinsin kısımlarına bakıldığında İslâm mantıkçıları, daha özel ve dar kapsamlı cinslere yakın cins (el-cinsü'l-karîb), daha genel ve geniş kapsamlı cinslere uzak cins (el-cinsü'l-baîd) demişlerdir. Bir türün hemen üstünde bulunan cinse yakın, diğerlerine uzak cins denir. Yukarıdaki şemada, insan türünün yakın cinsi canlı; uzak cinsleri ise cisim olan ve cevherdir (Öner, 1974, ss. 22, 23).

Cinsin dereceleri: En üstte bulunan, başkaca bir cinsin altında gösterilemeyen cinse, cinslerin cinsi (cinsü'l-ecnâs), bir alt türe göre artık cins olmayıp tür olan kısma türlerin türü

(nev'ul-envâ) denilmiştir (İbn Sînâ, en-Necât, 2013, s. 15). Bu iki kısma ek olarak en kapsamlı olan cinse yüksek cins (el-cinsü'l-âli), yakın cins ile yüksek cins arasında kalanlara da orta cins (el-cinsü'l-mutavassıt) ismini vermişlerdir (Fârâbî, 1986, ss. 66,67). Şemada cevher üstün cins, hayvan aşağı cins, diğerleri orta cinstir (Gazzâlî, 2013, s. 110).

Cins, mantık ilminde tümel bir kavramdır. Pek çok ferdin ortak olduğu anlama cins denir. İki ve daha fazla kavramın birbirlerine nazaran kullanımlarında cins ve nev' olmaları mümkündür. Cins kavramı, mantık ilminde önemli bir yere sahiptir.

Fıkıhta Cins

Fıkıh ilminde cins kavramının kullanım alanları çeşitlilik göstermektedir. Bu çeşitlilik, kavramın anlam yelpazesini zenginleştirirken kavramı bağlamına göre dikkatle ele almayı da gerektirmiştir. Örneğin cins kavramı, zekât mallarının tasnifi için kullanılırken muamelat bölümünün faiz kısmında ise faizin cereyan ettiği malların tespitinde kullanılmıştır.

Faiz konusu ile ilgili hadislerin en önemlilerinden biri olan "eşya-ı sitte" hadisinde (Buhârî, 1987.) Hz. Peygamber altı sınıf maldan bahseder. Hadiste zikredilen malların her birinin ayrı cins mallar olduğundan bahsedilir. Hadisin bazı tariklerinde net ifadeler ile "Sınıflar/cinsler değişince peşin olması şartıyla istediğiniz gibi değişsin." denilmiştir. Bu rivayetlerden hareketle Hanefî ve Hanbelîler (İbn Kudâme, ty., s. 126) faizde illeti, cins birliği ve ölçü birliği olarak belirlemişlerdir. Şâfiî ve Mâlikîler (Derdî, ty., s. 28) ise hadiste sayılan cinsleri semeniyet ve taâmiyyet olmaları açısından bir üst başlıkta toplamışlar ve illeti cins+gıda ya da cins+semen olarak belirlemişlerdir (Mâverî, ty., s. 193). Bu yaklaşım, mantıkçıların cins tanımına yakındır.

Bu veriler ışığında cins kavramının faiz teorisinde mihver nokta olduğu ifade edilebilir. Cinsin belirlenmesi, mübadele mahiyetli akitlerde işlemin vasfını belirleyici olacaktır. Günümüz ticari işlemlerinde, cins kavramı belki hareket noktasını oluşturacaktır.

Değerlendirme

Cins kavramının lügat anlamı incelendiğinde geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu görülür. Bu kullanımların üç noktada odaklanmaktadır. Bu ortak paydalar, anlamlandıran süjeye göre farklılık gösterebilecek belirlemelerdir. Birinci payda benzer olma. Varlıkların benzerleri ile sınıflandırılması anlamında kullanılmıştır. Kuşlar benzerleri ile bir cins iken insanlar başka bir cinstir. İkinci payda nevîleri bünyesinde barındırmadır. Kadın, erkek nevîlerini bünyesinde toplayan insan cinsi gibidir. Üçüncü payda ise iki şeyin birbirine benzermesidir. "Falanca kimse behâime benzer." demek için kullanımıdır.

Bu kullanımlara bakıldığında cins kelimesinin sözlük anlamı ile mantık ve fıkıh ıstılahı olarak kullanımı arasında ilişki olduğu görülür. Alt türleri yani nevîleri kapsayan şey olarak kullanımı -ki bu ikinci kullanımı oluşturur- mantıkta kazandığı anlamın temelini oluşturmaktadır.

Cins, ortak özellikleri haiz fertleri ve alt türleri kategorik olarak toplayan üst/genel bir terimdir. Fıkıh uleması için cins, mahiyet yönünden değil hüküm ve maksat yönünden farklı şeyleri toplayan tümeldir (Bardakoğlu, 1993, s. 20).

Cins fukaha ıstılahında cevhere bakılmaksızın arazları farklı olan pek çok şeye verilen ortak isim demektir (Tehânevî, Keşşâfu Istılâhâtı'l-funûn, 2006, s. 302). Pek çok farklı arazları taşıyan kişilere, kadın ve erkeğin her birine ortak olarak insan isminin verilmesi gibidir. Burada mantıkçıların kullanmış oldukları nev' kavramı fakihlerin kullanmış oldukları cins kavramına karşılık olabilir. Şöyle ki, mantıkçılar için nev' kavramı: cevherlerine/özlerine bakılmaksızın arazlarda ortak olan pek çok şeye verilen ortak isimdir. Fukaha ve usul yazarları nezdinde insan kavramı cins, canlı kavramı ise nev'dir. Mantıkçılar ise bu önermenin zıddını işaret ederler. Onlar için cins mahiyet farkıdır.

Mantıkçılar eşyanın zât, hakikat ve mahiyetini esas alarak cins ve nevi ayrımı yaparlar. Fukaha ise şer'î maksadı ve ahkâmı ön planda tutarlar. Kelimenin daha çok sözlük kullanımından hareketle insana cins kadın-erkek kısımlarına ise nev' derler. Cins kavramı için bu genel ayrımı zikretmekle birlikte fıkıh için her bir konu ve mesele için farklı değerlendirmeler de yapılmıştır.

Mantık ilminde cins kavramı zihni bir gerçekliğe tekabül etmektedir. Tikel olan varlıkların değil tümel olan kavramların en geniş, cins kavramı ile ifade edilmiştir. İki farklı tanımı son tahlilde dikkati çeker. Kaplamin nazarı dikkate alındığı tanımda, cins; altında türlerin sıralandığı şeydir. İşlemi önceleyen tanımda ise cins; vasıflar toplamıdır.

Fıkıh ilminde cins kavramı zengin kullanım alanlarına sahiptir. Bu çalışma için bu alanlardan faiz nazariyesi belirlenmiştir. Hanefi mezhebinde cins kavramı, faiz teorisinde illet olarak değerlendirilmiştir. Bu belirleme, yapılan işlemin fesadını engellemesi açısından önemli bir yere sahiptir. Bu önemi tayin için ikinci bölümde cins konusu fıkıh ilmi özelinde ele alınacaktır.

Bir Fıkıh Kavramı Olarak Cins

Cins kavramı pek çok farklı ilim dalında kullanılagelmiş bir ıstılahtır. Çalışmanın birinci bölümünde kavramın dil ve mantık alanlarında kazandığı terim anlamı izah edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın ikinci bölümünde fıkıh ilmi içinde cins kavramının anlam çerçevesi belirlenmeye çalışılacaktır.

Cins-Faiz İlişkisi

Bir işlemin bünyesinde faiz unsurunun varlığını tespit için aranan illetlerden bir tanesi cinstir. Cinsin illet olarak belirlenmesi ile bir işleme faizli bir işlemdir, hükmünün verilmesi için gerek şart olmuştur. İki eşyanın da cinsinin aynı olduğu mübadeleler için eşit olma şartı getirilmiştir. Bu şart ile karşılıksız bir menfaat engellenmiş olmaktadır. Eşyaların cinsleri farklılaştığı durumlarda ise -bu maddeler faize konu olan mallardan ise- sadece peşin olma şartı aranmıştır.

Cinsin bilinmesi ile faiz hükmünün varlığı ya da yokluğu söz konusu olmaktadır. Bu temel fonksiyonu cins kavramının sınırlarını, tayinini, asıllarını ve istisnalarını belirlemeyi gerektirmiştir.

Cins Tayini

Fakihler nazarında faiz, sadece hadiste zikredilen altı madde ile sınırlı değildir. Fakihlerin büyük kısmına göre kıyasa kapalı olduğuna dair delil bulunmadığı sürece bütün asıl meselelere kıyas yapılması mümkündür. Hadiste zikri geçen malların hangi illeti/leri taşıdığı sorusuna farklı cevaplar verilmiştir (Serahsî, 1421, s. 189).

Cins kavramı faiz nazariyesinde “manaca aynı olmak” anlamındadır. İsim birliği, amaç birliği ya da benzerlik açısından o şeyin bünyesine dâhil olabilen, eklenebilen şey aynı cinstir. İnek eti ile koyun etinin aynı cins olmaması yukarıda sayılan birliktelikleri bünyelerinde bulundurmamaları vechiyledir. (Tehânevî, Keşşâfu Istilâhâtî'l-funûn, 2006, s. 302)

Cins kavramı, Hanefî fukaha tarafından faiz nazariyesinde illet olarak değerlendirilmiştir (Kâsânî, 1327, s. 183). Bu değerlendirmenin temel verisi eşya-ı sitte hadisidir. (Müslim b. Haccâc, 1374, s. 81-84) Bu hadiste Hz. Peygamber altı sınıf maldan söz etmiştir. Ve her bir cinsin kendi cinsi ile değişiminin eşit ve peşin olmasını emretmiştir. Hadisin farklı tariklerinde “Sınıflar (cinsler) değişince istediğiniz gibi satın, sadece peşin olsun.” emri ile de cinslerin farklı cinsler ile değişiminde eşitlik şartının kaldırıldığı ifade edilmiştir (Kâsânî, 1327, s. 183). Eşya-ı sitte hadisinde: الذهب بالذهب والحنطة بالحنطة ‘altını altın ile buğdayı buğday ile’ kısmından Hanefîler cins illetinin varlığına ulaşmıştır. (Serahsî, 1421, s. 199)

Faizde illet belirlemesi için hadiste zikri geçen malların ve sıfatların incelemesi yapılmıştır. Hanefîler, illet tespitinde bu zikri geçen malların kendi içlerindeki değişiminde mumâselet/eşitlik şartını zikretmiştir. Bu şartın, manen cins; sureten kadr ile sağlanabildiğini ve illetin de bu ikisi olması gerektiğini söylerler. (Serahsî, 1421, s. 207)

Faiz nazariyesinde cins kavramı için aynı cins olan malların durumu ile farklı cins olan malların durumu söz konusudur. Hanefî fukaha nazarında faiz konusunda zikri geçen malları kendi cinsleri ile eşit ve peşin olarak değiştirmek caizdir. Ölçü ve tartıda eşitlik veya peşinlik yoksa haram olur. (Serahsî, 1421, s. 200) Aynı cins olan mallar için ribe'l-fazl gerçekleşmesin diye eşit ve peşin olma şartı aranır. Farklı cins mallar için faizin cereyan ettiği mallardan iseler ribe'n-nesie olmasın diye peşin olma şartı aranır. Cins farklılaşınca tek şart istenmiştir. “شتم بعد أن يكون يدا بيد وإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف” (Serahsî, 1421, s. 211)

Faizin tahakkuk edip etmediğini belirlemek için malların gruplanması ve cins faktörü etkili olmuştur. Adedi mallar için -mütefâvit olsun veya olmasın- kendi cinsleri ile değişiminde eşitlik şartı aranmamıştır. (Serahsî, 1421, s. 206, 214) Misli mallar için aynı cinsin mübadelesinde eşitlik şartı koşulmuştur. Bu eşitlik eşyanın birbirine benzemesinden dolayı şart koşul-

muştur. Benzemek ise şeklen ve manen olmak üzere iki kısımdır. Şeklen olan benzerlik mik-tara bakılarak bilinebilir. Anlam benzerliği ise cins ile bilinir. Aynı cinsin kalite farkı dikkate alınmamalıdır. "جيدھا وردیھا سواء" (Bâbertî, 1314, s. 295)

Ölçütler

Klasik Hanefi furû fıkıh kitaplarında zikredilen tikel örneklerin peşi sıra hükme tesir eden il-keler de zikredilmiştir. Bu ilkeler kaynaklarda bugünkü anlamda konu başlıkları olarak yer al-mamıştır. Kazuistik yöntemle gelişmiş ve kaleme alınmış fıkıh eserlerinde Hanefi mezhebin-de cinsi belirleme ölçütünün beş olduğu söylenebilir (Tehânevî, Keşşâfu Istilâhâtî'l-funûn, 2006, ss. 302, 312) (Serahsî, 1421, ss. 316, 357):

1. Hükümde birlik
2. Maksatta birlik
3. Suret ve manada birlik
4. İsimde birlik
5. Asılda birlik

Fukaha nezdinde farklı pek çok şeyi bir isimde toplamak olarak tarif edilen cins kavramının, hangi farklılık alanını/veçhini bir araya getireceği tartışılmıştır. İmam-ı Azam (ö.150/767), mana ve suret birliği aranması gerektiğini ifade etmiştir. Ebû Yusuf (ö.182/798), hükümleri farklı olan pek çok şeyin bir araya getirilmesini cins birliği için şart olarak zikretmiştir. İmam Muhammed (ö.189/805) ise maksat farklılığını şart olarak görmüştür. Sirke ile şarap Ebu Yusuf nazarında farklı cinslerdir. Çünkü sirke şer'i şerif nazarında mütekavvim bir maldır ve sadaka, mehir olarak verilebilir ama hamr bunun zıddıdır. Hür ve köle ise tek cinstir. Çünkü onlar insandır. Hür ile köle, İmam Muhammed nazarında tek bir cinstir. Hür ve köle her ikisi için de zâtın manası ayrılmaz. Ama sirke ve hamr iki farklı cinstir. Matlup olan şeyler her ikisi için farklılık arz etmektedir. İmam-ı Azam ise suret ve mana değişmedikçe tek cins olacağını belirterek hem sirke ve hamrın hem de hür ve kölenin tek cins olduğunu söyler. (Tehânevî, Keşşâfu Istilâhâtî'l-funûn, 2006, ss. 302, 313)

Klasik Dönem Yansımaları

Eşyanın cinsini belirleme konusunda zihinlere ilk olarak isim farklılığı, şekil farklılığı vb. gel-mektedir. Bu düşünme faaliyeti meselenin pek çok örneği için yol göstericidir. Şu kadarı var ki meselenin incelenen tüm tikel örnekleri için geçerli olacak ilkeler belirlemeye ihtiyaç var-dır. Bu ilkeler için klasik dönem örnekleri incelenerek ilkeler aşağıdaki gibi tespit edilmiştir.

1. İki malın hammaddelerinin/asıllarının aynı olması o malları aynı cins yapmaz. Bu ilkenin örneği pamuk ve kumaştır. Bir asıldan/ham maddeden üretilen şey o asıl ile aynı cins ol-mayabilir. (Serahsî, 1421, s. 214) Ham maddeleri aynı olmakla birlikte amaçları farklı olan

maddeler farklı cins olarak değerlendirilmiştir. Vedârî ve Zendîcî kumaşları, kaymak ile tereyağı, kızarmış zeytinyağı ile kızarmamış zeytinyağı böyledir. Kızarmış yağın bu özelliği kendi bünyesinde fazladan olan bir özellik gibi değerlendirilmiştir. (Serahsî, 1421, s. 315)

Ebû Yusuf ise kızarmış yağ eksilirse farklı cins olup fazlalıklı satımı caizdir. Ama eksilmemesi durumunda o özellik malda olan bir fazlalık değildir. Ancak eşit olarak satılabilir.

2. Nitelik farkı cinsi değiştirmez. Özelliklerinin farklı olması nesneleri farklı cins yapmaz. Bozuk buğday ile iyi buğday gibi. (Serahsî, 1421, s. 214, XII) Deve cinsinin alt türlerinin hepsi deve cinsinden sayılır ve hepsinin eti deve eti olarak tek cinstir. Çünkü asılları aynıdır. (Kâsânî, 1327, s. 189)

3. İşlevi aynı olsa bile farklı asılları ve amaçları olan şeyler farklı cinstir. Hanefi fukaha nazarında bedene sürülen yağların hepsi farklı cinstir. Bir rıtlı menekşeyi iki rıtlı kına veya gül karşılığında satmakta bir beis yoktur. (Serahsî, 1421, s. 315, XII)

4. İsimleri aynı olsa bile kaynakları ayrı olan maddeler ayrı cinslerdir. Hanefi fukahaya göre farklı hayvanların sütleri farklı cins sütlerdir. Her bir süt farklı amaç ile alınır. Yağ yapmak için deve sütü değil sığır sütü alınır. Şu kadarı var ki, aynı cinsten olan hayvanların sütleri de aynı cins sayılır. Sığır ve manda, irap devesi ve Bihâtî devesi, koyun ve keçi gibi aynı cins hayvanlar zekât için nisaba ulaşmada birbirlerine eklenmektedir. Bu durum aynı cins sayıldıklarına bir delildir. (Serahsî, 1421, s. 316)

5. Farklı cins hayvanların etleri de farklı cins sayılmaktadır. Çünkü etlerin asılları, isimleri, amaçları birbirlerinden farklıdır. Asılları farklı olması bakımında zekât nisabında birbirlerine eklenmezler. İsimleri farklıdır; tıpkı buğday unu, arpa unu denildiği gibi sığır eti, koyun eti denilir. Amaçları farklıdır ki insanların rağbetleri de farklıdır ve bazı etler faydalıyken bazı etler zararlıdır. (Serahsî, 1421, s. 316)

6. Canlı hayvan ile aslı farklı olan bir etin mübadelesinde farklı cins olduklarından ötürü faiz cari değildir. Canlı koyun ile koyun eti mübadelesinde Hanefi fukahadan bazısı aynı cins sayarken bazıları farklı cins saymıştır. Mübadele açısından değerlendirmeleri ise şeyhayn (Ebu Hanife ve Ebu Yusuf) bu iki maddeyi farklı cins saymışlar ve birbirleri ile götürü/toptan mübadeleyi caiz kabul etmişlerdir. Aynı cins sayan ulema koyunun vezni bir mal olmadığı ve ribanın ölçü ve cins birlikteliği ile var olacağını ifade ederek mübadelesini peşin olmak kaydı ile (riben nesie olmaması açısından) fazlalıklı olabilir toptan satışını caiz saymışlardır. İmam Muhammed ise tarik-ı itibar yolu ile saf etin veznî olarak canlı koyundan fazla olması şartıyla mübadelesi caizdir demiştir. (Kâsânî, 1327, s. 189)

7. Hüküm olarak farklı olsa da buğday ve un/kepek için aynı cins olma şüphesi vardır. Ölçekte denkliğin sağlanabildiği maddeler birbirleri karşılığında satılabilir. Faiz konusunda ihtiyatlı davranmak gerekir. Faiz şüphesi gerçeğinin yerine konulur. (Serahsî, 1421, s. 317)

8. İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'a göre birbirlerine dönüştürülemeyen maddeler farklı cinstir. Un, kavuta (kavrulmuş buğday unu) çevrilemediği gibi kavut da una dönüştürülemez. Bu iki madde hiçbir zaman birbirinin dengi olamaz. Un ve kavutun isim ve amaçları da zaten farklıdır. Hammaddelerinin aynı olması farklı cins olmasına engel değildir. Ebu Hanife'ye göre kavutun un karşılığında satımı hiçbir surette caiz değildir. İki madde öğütülmeden önce tek bir cinstir. Öğütme işlemi de cinsleri farklılaştıracak bir işlem değildir. Faize konu bir mal olduğu için aralarında değişim için eşitliğin bulunması gerekir. Ama bu eşitlik ölçü ile sağlanamaz. Bu iki madde zahiren farklı madde gibi görünse de buğdayın içindeki madde undur. Ve bu iki madde arasında öğütülmeden önce de öğütüldükten sonra da cins birliği vardır. Buradaki iki madde arası farklılık tıpkı özlü buğday ile özsüz buğday arasındaki fark gibidir. (Bâbertî, 1314, s. 318)

9. Hiçbir vakit un ve kavut birbirleri yerine kullanılamaz ve birbirlerine denk olmazlar. İki madde arasındaki fark tıpkı Herat kumaşı ile Merv kumaşı arasındaki fark gibidir. Amaçları bu iki kumaş çeşidi gibi farklıdır. Asıllarının aynı olması farklı cins olmalarına engel değildir. Bedene sürülen yağlar da böyledir. (Serahsî, 1421, s. 319)

10. İki madde arasındaki cins birliği bazı durumlarda maddenin kendisine itibarla bazı durumlarda da içindekine itibarla olur. Kendileri aynı cins olan maddelerin içindekilere bakılmaz. Kurt yeniği buğday ile iyi buğday gibi buğdayların içindeki una itibar edilmez. Zahiren farklı maddeler için içindekilere bakılır. Tıpkı buğday-un ve zeytinyağı-zeytinde olduğu gibi içindeki maddeler açısından aynı cinstirler. (Serahsî, 1421, s. 320)

11. Bir malın içindeki şeye itibarla cins birliği ancak her iki bedelin de ölçülür/tartılır olması ve rağbet edilen bir özellik sebebiyle malın değerini değiştiriyor olması şartıyla yürürlük kazanır. Et karşılığında koyunun satışında bir bedel tartılarak satılırken diğer bedel adedi olarak satılmaktadır. Hayvan alım satımında hayvanın değeri kendisinde bulunan ete göre değişmemektedir. (Serahsî, 1421, s. 321)

12. Cins olarak farklılaşmayı sağlayacak sıfat eksikliği hangi ölçüde olacaktır konusu için Hanefi fukaha, konuşulan cinsin aksine bir şeyin satımı işareten gösterilerek yapılmış ise aynı cins kapsamında sayılacak bir şey olsa bile konuşulan şey satılmalıdır. Satılan şeyin sıfatında eksiklik varsa ve farklılaşma büyük oranda ise farklı cins sayılırlar. Örneğin Herevî kumaş ile Merevî kumaş gibi. (Kâsânî, 1327, s. 163)

13. Aded-i mütekaribe mallar faize konu değildir. Ancak felslerin yine kendi cinsleri ile ayınlıklarının değişimi konusunda görüş farklılıkları vardır. İmam-ı Azam ve Ebû Yusuf peşin olmak kaydı ile istenildiği gibi değişimin caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü ribe'l-fadl'ın ille-ti cins ile birlikte kadr (vezin, keyl) birliğidir. Felsler kadr birliği taşımamaktadırlar. Felsler para da değildir. Adedi bir sila'/ticaret malıdır. Tıpkı gümüş ve bakır ibrikler gibidir. İmam

Muhammed ise böyle bir değişimin caiz olmadığını ifade etmiştir. (Kâsânî, 1327, s. 185) Ve gerekçe olarak felslerin para olduklarını ve kendi cinsleri ile fazlalıklı değişimlerinin faiz olacağını söylemiştir. (Bâbertî, 1314, s. 315) Aynı şekilde bir yumurta iki yumurta ile peşin olarak mübadele edilebilir. (Bâbertî, 1314, s. 314)

14. Cins birliği özel amaç birliği ile olur. Genel amaç birliği ile olmaz. Çünkü tüm gıda maddelerinin genel amaç birliği gıda olmaktır. Buğday ile arpa gıda maddesi olmasına rağmen fazlalıklı olarak değişilebilir. Özel amaç birliğinin olmaması cinsin farklılaşmasını sağlamaktır. (Kâsânî, 1327, s. 189)

15. Asılları aynı olan ferler aynı cins sayılır. Asıl farklılığı ferlerin de farklılığıdır. Farklı cins sayılırlar. Örneğin deve eti ile sığır eti farklı cinstir. Bu kaidenin istisnası Ebu Yusuf'un görüşüne göre asılları bir de olsa farklı da olsa kuşların birbiri karşılığında fazlalıklı değişimi mümkündür. Çünkü kuşlar adeten/genellikle tartılmazlar. Hayvanlar için ana ilke, cins birliği olsun ya da olmasın asıllarının hükmüne tabi olmalarıdır. (Kâsânî, 1327, s. 189)

16. İsim ve menfaat farkı olduğu için et ve içyağı farklı cins sayılır. Karın yağı ile sırt yağı da farklı cins sayılır. Keçi kılı ile koyun yünü farklı cinstir. Çünkü amaçları farklıdır. Bu durum asıllarının aynı olması ile beraber cüzlerin farklılaşmasında maksat farklılığına işaret etmektedir. Eğrilmiş yün ile eğrilmiş kıl da farklı cinstir. (İbn Âbidîn, 1272, s. 114)

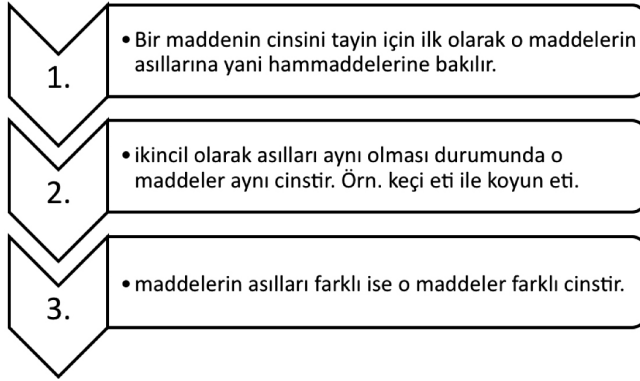
17. Bir köle başka bir köle ile mübadele edilecekse cins birlikteliğinden dolayı mübadele o anda olmalıdır. (Bâbertî, 1314, s. 301)

18. Şayet üretimde değişiklik yoksa asılların aynı olması ferlerin de aynı olmasını gerektirir. Eğer üretimde değişiklik varsa asılları aynı olsa bile ferler farklı cins olur. Herevî ve Merevî kumaşlar örnek olarak zikredilebilir. Aynı şekilde koyunyünü ve keçi kılı da bu ilkenin örneğidir. Bu iki maddenin asılları bir olmasına rağmen üretimdeki değişiklik ferleri farklı cins yapmıştır. Bir de bu iki maddenin edinilme amaçları da farklıdır. (Bâbertî, 1314, s. 337)

19. Ekmek ile buğday farklı cins sayılmıştır. (Bâbertî, 1314, s. 341)

20. İhtilaf-ı cins, özel isimden ve amaç farkından bilinir. (Haskefî, 1386, s. 174)

Faiz konusunda Hanefî mezhebinin cins kavramı ile ilgili ilkesi şudur; 'Asılları aynı olan ferler aynı cinstir. Asılları farklı olan ferler de farklı cinstir.' Ana ilke böylece belirlenmekle beraber mezhep imamlarının ince işçilik ve dikkatleri ile her bir mesele dakik bir şekilde tahlil edilmiştir. Bu ince ve dakik işçilik sonucu, her bir vakıanın hakkını verme ve hakkaniyetli sonuçlar elde edilmesi amacıyla aşağıdaki tablo oluşmuştur.



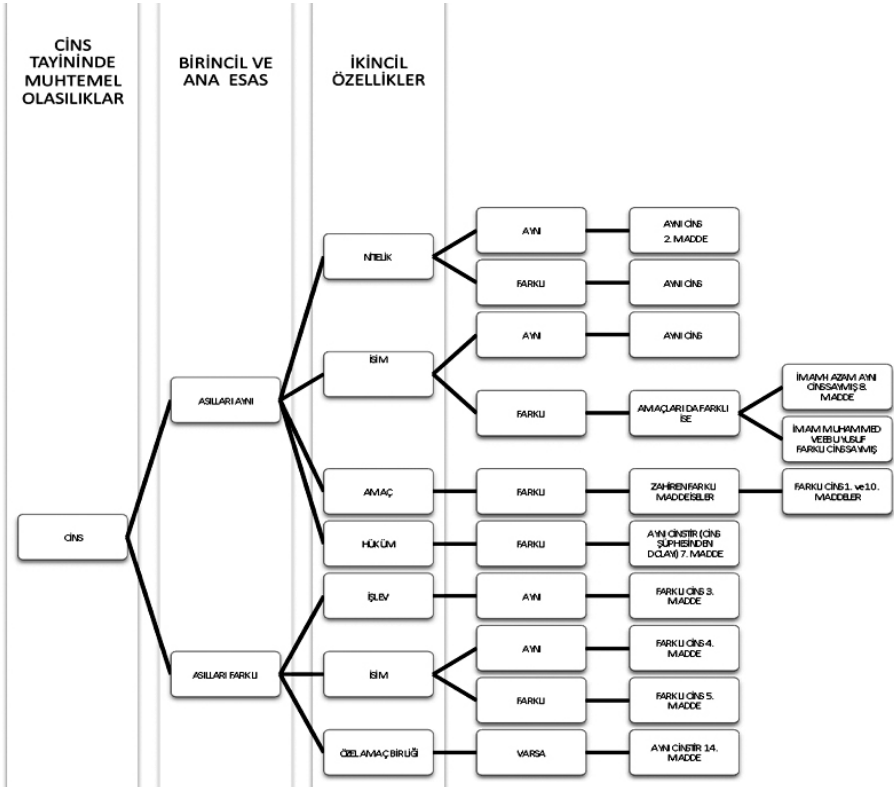
*Temel esaslar dikkate alınarak yapılan bir tablo.

İki maddenin asılları aynı olmakla birlikte farklı cins olduğu durumlar	1. Kullanış gayelerinin farklılığı ile cins farklılaşır. Koyun yünü ile tiftik kullanım yerlerinin farklılığı dolayısıyla farklı cinstir.
	2. Bir maddeyi farklı bir madde haline getiren işçilik, cinsi farklılaştıran bir sebeptir. Buğday ile ekmek asıl birliğine rağmen farklı cins sayılmıştır.
	3. Zahiren farklı olan maddeler için içindekilere bakılır. Buğday ve un ya da zeytin ve zeytinyağı içindeki asıllara bakılarak aynı cins sayılmıştır.

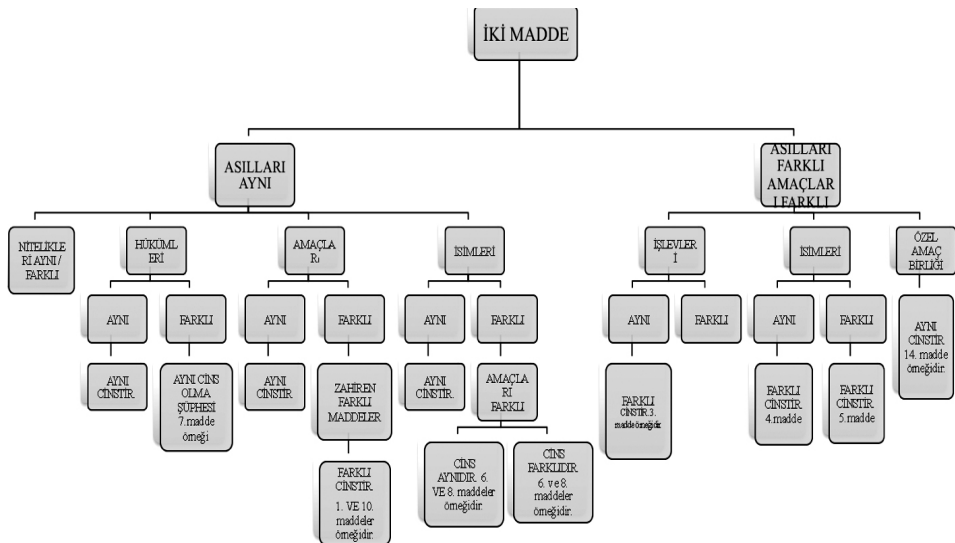
*İstisnai durumlar nazarı dikkate alınarak yapılan bir tablo

İSİM \ KONU	CANLI HAYVAN İLE AYNI CİNS HAYVANIN ETİNİN DEĞİŞİMİ (CANLI KOYUN-KOYUN ETİ)	BİRBİRLERİNE DÖNÜŞTÜRÜLEMİYEN VE ASILLARI AYNI OLAN İKİ MADDENİN DEĞİŞİMİ (UN-KAVUT ÖRNEĞİ)
EBU HANİFE	FARKLI CİNS	AYNI CİNS
EBU YUSUF	FARKLI CİNS	FARKLI CİNS
İMAM MUHAMMED	AYNI CİNS	FARKLI CİNS

* İlkenin İstisnası Olarak Mezhep İçi Farklı Görüşler Açısından Yapılan Bir Tablo



* Cins açısından yapılan bir tablo



	asılları aynı	nitelikleri	aynı/farklı	cins aynı+	2.madde
	"	isimleri	aynı	cins +	
	"	"	farklı	amaçları farklı	6. ve 8. madde
	"	amaçları	farklı	zahiren farklı maddeler	1. ve 10. madde
	"	hükümleri	farklı	cins +(şüphesi)	7.madde
CİNS İÇİN İHTİMALLER					
	asılları ve amaçları farklı	işlevi	aynı	cins farklı-	3.madde
	"	isimleri	aynı	cins-	4.madde
	"	"	farklı	cins-	5.madde
		özel amaç birliği	varsa	cins +	14.madde

İlkeler ve Klasik Tezahürler Bağlamında Güncel Örnekler

'Araştırmanın ikinci bölümünde ortaya konulmuş olan cinsi belirleme ilkelerinin, günümüz problemlerine uygulanması nasıl olmuştur?' sorusuna bir cevap bulmak için bu başlık altında uygulamaya yansıyan bazı örnekler zikredilecektir. Bu amaç ile faize dair yazılmış tezler, akademik çalışmalar, tebliğ metinleri taranmıştır. Hanefi mezhebi ölçüleri dâhilinde verilen örnekler toplanmıştır. Bu örneklerin gerekçelendirmeleri, mezhep ölçütlerine göre tarafımızdan yapılmıştır.

"Bir litre normal benzin ancak peşin olmak şartıyla bir litre süper benzinle değiştirilebilir."
(Bayındır, 2015, s. 189)

Bu örnekte normal benzin ile süper benzin aynı cins sayılmıştır. Benzin olmak bakımından mübadeleye konu olan malların asılları aynıdır. Asıllarının aynı olması grubunda altı farklı durum bulunmaktadır. Normal benzin ile süper benzin arasında bulunan nitelik farkı bu iki maddeyi aynı cins olarak değerlendirmeye engel değildir. 'Eşyanın cinsinin bilinmesi' başlığında zikredilen ikinci örnek gibidir.

"Bir litre benzin iki litre süt veya zeytinyağı ile değiştirilebilir. Ancak mübadelenin peşin olması gerekir, aksi halde faize girilmiş olur. Çünkü benzin, süt ve zeytinyağı hacim ölçü birimi ile işlem görmektedir." (Deniz, 2006, s. 123)

Bu örneklemede benzin ile süt veya zeytinyağı farklı cins olarak saptanmıştır. Bu üç maddenin asılları, isimleri, amaçları farklıdır. Bizim ilgili bölümde zikrettiğimiz beşinci madde kategorisinde değerlendirilmektedir.

"Ülkemizde Reşat altınlarının bir antika değeri vardır. Erzurum'da kadınlar, genellikle altın vererek bilezik alırlar. Elindeki on tane Reşat altını vererek bilezik alacak bir hanım günaha girmemek için altınları terazinin bir kefesine, bilezikleri de diğer kefesine koyacak, ikisi eşit ağırlıkta olunca bilezikleri hanım, altınları da kuyumcu alacaktır. . . Ayar farkı da böyledir. 22 ayar bilezikleri vererek 18 ayar kordon almak isteyen bir kimse yukarıdaki gibi hareket etmelidir." (Para, Faiz ve İslam, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, 202: İlgili kısım "Tartışmalar" başlığından alıntı olup metnin kime ait olduğu net olarak tespit edilememiştir.)

Bu alıntı da altının evsafı cins farklılığına yol açmayacağı ilkesi işletilmiştir. Her iki çeşit altının da asılları, isimleri, hükümleri bir olmaktadır. Altının doğası itibarı ile para olma vasfı işlenmiş olan ya da olmayan her hal ve şekilde mevcut olmaktadır. Bu durum altının her hali ile ilgili faize konu bir mal olmasını gündeme getirmiştir.

"Para kategorisinde; cinsleri ve miktarları ne olursa olsun, iki para cinsinin değişiminde paralardan biri veya ikisinin de vadeli olduğu her işlemde faiz doğar. Para kategorisi; nominal (sayısal yazılı) değere sahip tahvil, bono, poliçe, senet, kambiyo senedi vb. kıymetli evrakı da içine alır. Bunların para veya başka bir kıymetli evrak karşılığında peşin fakat eşitsiz mübadelesi fazlalık faizine, eşit de olsa vâdeli mübadeleleri vâde faizine girer –ki esas olarak vâdeli mübadele fiyat farkıyla yapılır." (Özsoy İ. , 2012, s. 88)

Bu metinde peşin ve eşit değişim şartı aranarak tahvil, bono, poliçe, senet, kambiyo senedi tek cins yani para cinsi sayılmıştır. Asılları farklı ama özel amaç birliği var olan kategoriye dâhil olmuştur. Özel amaç birliğinin varlığı tüm paraları aynı cins kategorisine dâhil etmiştir.

"Onbeş metre polyester kumaşı, yirmi metre polyester kumaş ile mübadele etmekte fazlalık ribası cereyan etmez." (Döndüren, 1993, s. 388)

Kumaşların asılları aynıdır. İlke olarak asılları aynı olan maddeler aynı cinstir. Peşin olarak değişim yapılmalıdır. Bu örnekte faiz cereyan etmez denilmesi kumaşları Hanefî fukahası zirâi mal olarak değerlendirmesinden dolayıdır.

"Bir ton on ikilik inşaat demiri ile bir buçuk ton altılık demir peşin veya vadeli olarak değiştirilse fazlalık veya vadeli mübadele faiz olurken, bir ton inşaat demiri ile elli torba çimento peşin olarak mübadele edilse, cinsler değişik olduğu için faiz söz konusu olmaz." (Döndüren, 1993, s. 391)

Asılları bir olan demir madeninin sıfat farklılığı cinsi değiştirici bir fark olmamaktadır. Tıpkı ikinci örnekteki buğdayların evsaf farklılıkları gibidir. Demir ve çimento asılları farklı olan maddelerdir. Amaçları ve isimleri de farklıdır. Farklı cinslerdir. Cins illeinde birleşmemektedirler. Faizli olarak değerlendirilmesi ölçü birliğinin varlığından dolayıdır.

"Bir ABD dolarını 800 TL'ye alır, 900 TL'ye satabilirsiniz. Yeter ki alışveriş peşin olsun." (Ulu-dağ, 1988, s. 106)

Burada paralar farklı asıllara tabiidir. İsimleri ve değerleri farklıdır. Cins olarak da farklılardır.

"Demir, tren ve tramvay yapıldığı zaman değişmektedir. Hammaddenin özelliği değişmişse birbirleriyle istenilen farkla değiştirilmesi mümkündür." (Ebû'l-A'la el-Mevdudî, ty., s. 99)

Asılları aynı olan maddelerin işçilik farkı olacak şekilde işleminden geçmesinin ardından bu maddeler farklı cins olur. Tıpkı herevi ve Merevi kumaş örneğinde olduğu gibidir. Ayrıca bu iki madde farklı kullanım alanlarına sahiptir.

“100 kg demir karşılığında 10 adet marka ve evsafı belli televizyonun peşin veya vadeli değişiminde faiz meydana gelmez.” (Özsoy İ. , 2012, s. 113)

Demir ve televizyon asılları ve amaçları farklı olan iki maddedir. Tabloda asılları ve amaçları farklı olan kısımdan isimleri farklı grubuna dâhil olmaktadır. Bu durumda farklı cinsler olurlar. Birde Hanefi mezhebinde, cins ve ölçü birimi ortaklığı olmayan misli mallarda faiz câri değildir. Bu değişim için faiz muamelesi düşünülememektedir.

“İstanbul’daki bir daire ile taşradaki birden fazla dairenin peşin mübadelesinde faiz ilişkisi kurmak mümkün değildir.” (Özsoy İ. , 2012, s. 115)

Bu örneklemede daireler asılları itibari ile aynıdır. Asılları aynı olan grubunda isimleri aynı olan kategorisine girer. Ve bu iki madde aynı cinstir. İşlevleri aynı grubuna da girebilmektedir. Sonuç olarak yine aynı cins sayılmaktadır. Burada zikri geçen aynı cins malların fazlalıklı değişimi mümkündür. Çünkü ev adedi ve kıyemî bir maldır. Sadece peşin olma şartı aranmıştır.

“100 gram işlenmiş has altına eşdeğerde bilezik isteniyorsa milyem hesabıyla 109,64 gram 22 ayar hurda verilmekte ve karşılığında işçilik ve fire düşüldükten sonra 108,34 gram 22 ayar yeni bilezik alınmaktadır. Aradaki 1,30 gramlık fark işçilik ve fireye karşılık tutulmaktadır.” (Özsoy İ. , 2012, s. 119)

Burada altın maddelerinin asılları aynıdır. İsimleri, işlevleri, hükümleri aynıdır. Dolayısıyla aynı cins olmaktadır. İşçilik farkı gözetilmeden eşit miktarlarda değişilmesi gerekmektedir. Bu işlemde ise işçilik farkı altının ağırlık farkına karşılık tutulmaktadır.

Değerlendirme

Fıkıh ilminde cins, farklı pek çok şeyi bir isimde toplamak anlamındadır. Farklılık vecihleri fukaha arasında değişiklik göstermiştir. Ebu Hanife için mana ve suret birliği, Ebu Yusuf için hüküm birliği, İmam Muhammed için amaç birliği iki maddeyi aynı cins yapan unsurdur.

Faiz nazariyesi için isim, amaç, hüküm birliği taşıyan maddeler aynı cinstir. Bu üç özellik bir arada olmadığı durumlar için asıllara bakılmıştır.

Faizde ilke olarak, asılları aynı olan maddeler aynı cinstir. Asılları farklı ise farklı cinstir. Bu ilkenin istisnası, 1., 10., ve 14. maddelerdir. Birinci ve onuncu maddelerde, asılları aynı olmakla birlikte amaçları ve zahirleri farklı olan maddeler farklı cins sayılmıştır. Örneği kaymak ile tereyağı ve buğday ile undur. On dördüncü maddede ise iki farklı madde, asılları farklı olmakla birlikte özel amaç birliği sebebiyle aynı cins sayılmıştır. Örneği, buğday ile arpada genel amaç birliğine itibar edilmemiştir.

Güncel örneklerde de faizde cins kavramı önem arz etmektedir. Vasıfları farklı benzinlerin değişiminde, isimleri farklı altınların değişiminde, paraların değişiminde, madenlerin değişiminde cinsin belirlenmesi işlemin sıhhatini etkilemiştir.

Sonuç

“Hanefî Mezhebinde Cins Kavramı (Faiz Nazariyesi Özelinde)” isimli çalışmamız neticesinde ulaştığımız sonuçlar şu şekildedir:

- Fıkıh bilgileri, faizi hak edilmeyen fazlalık, gelir olarak değerlendirmiş ve haram hükmünü vermiştir. Çünkü toplumun ve bireylerin korunması amaçlanmıştır. Hiçbir risk almayan servet sahiplerinin faiz yoluyla haksız kazançları ve sömürü vasıtalarının önü kapatılmak istenmiştir. Servetin belirli gruplar arasında dönmesi, halkın büyük kısmının ekonomik teşebbüslerinin sekteye uğraması istenilmeyen hallerdendir. Bu sebeple faiz yasaklanmış ve akitler için fesat sebebi olarak zikredilmiştir.
- Hanefî mezhebinde faizin illeti olarak belirlenmiş olan cins kavramı hangi maddeler arasında faizin cari olduğu noktasında önem arz etmektedir. İsimleri, amaçları, asılları aynı olan cinsini tayin etmek açısından bakıldığında konu bir problem alanı teşkil etmemektedir. Şurası var ki, aynı asıllara sahip olan iki maddenin hangi durumlarda farklı cins sayılacağı faiz hükmünün verilip verilemeyeceği noktasında önemli bir ayrışma noktasıdır.
- Cins kavramının sözlük anlamlarından bazıları ile istilâh anlamı arasında ilişki olduğu tespit edilmiştir.
- Cins kavramı, felsefe ve mantık ilminde eşyanın mahiyeti merkeze alınarak tanımlanmıştır. Daha teknik ve özel anlam kazanmıştır. Fıkıh ilminde ise cins kavramı -incelenen konu özelinde- lügat ve mantık anlamından çok uzak değildir. Cins tespitinde asıllarının bir olup olmadığına bakılması bu çıkarım için bir örnektir.
- Hanefîler cinsi belirleme ölçütü olarak temelde asıllarının bir olması şartını aramışlardır. İlkesel olarak, asılları aynı olan maddeler aynı cins, farklı olan maddeler farklı cins olur diye belirlenmiştir.
- Her ilkenin istisnaları olduğu gibi bu ilkenin de istisnaları olmuştur. Asılları aynı olmakla beraber farklı cins olan maddeler ya da asılları farklı olmakla beraber aynı cins olan maddeler mevcuttur.
- Kazuistik karakterli örneklerden çıkarılan ilkeler, bir tablo olarak sistemleştirilmiştir. Bu tablo üzerinde istisnai durumlar daha netlik kazanmıştır.
- Hanefî furû eserlerinin ilgili bölümleri farklı yüzyıllardan örneklerle incelenmiş olup faiz nazariyesi özelinde cins anlayışında bir değişim gözlemlenmemiştir.
- Günümüz uygulamalarında cins belirleme ölçütlerinin birebir işletildiği görülmüştür.

Kaynakça

- Bâbertî, E. M. (1314). *el-İnâye ale'l-Hidâye* (Cilt IX). Beyrut.
- Bal, F. (2014.). "Çölün Ekonomisi: İslam Öncesi Arap Yarımadası'nda Ticaret, Ortaklık, Para Ve Kredi". *Akademik ORTA DOĞU*, 9(1).
- Bardakoğlu, A. (1993). "Cins (Fıkıh)". *DİA*, VIII, 20-21.
- Bayındır, A. (2015). "İslam'da Faiz Mefhumi ve Unsurları". *Para, Faiz ve İslâm*. İstanbul: Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi.
- Buhârî, E. A. (1987.). *el-Câmiu's-Sahih; "Buyû"*. Beyrut.
- Cevherî, E. N. (ty.). *es-Sihâh: Tâcu'l-lûga ve sıhâhu'l-Arabiyye* (Cilt I). Kahire: thk. Ahmed Abdulgafur Attar.
- Cürcânî, S. Ş. (2003). *et-Ta'rifât*. Beyrut : thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı.
- Deniz, A. (2006). İslam Hukukunda İllet Kavramı ve Faizin İlleti. BURSA: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Derdîr, E.-B. A. (ty.). *eş-Şerhu'l-kebir* (Cilt III). yy.
- Döndüren, H. (1993). *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*. İstanbul.
- Ebherî, E. S. (1998). *İsâgûci*. (H. Sarioğlu, Çev.) İstanbul.
- Ebü'l-A'la el-Mevdudî, (. (ty.). *Faiz*. ((. M. Beşer), Çev.) Ankara.
- Fârâbî, E. N. (1986). *Kitâbu'l-elfâzı'l-müsta'mele fi'l-mantık* . ((. M. Mehdi), Dü.) Beyrut.
- Feyyûmî, E.-A. A.-H. (1987). *el-Mısbâhu'l-münir*. Beyrut.
- Firûzâbâdî, E.-T. M. (2013). *el-Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (Cilt XI). (M. A. Efendi, Çev.) İstanbul.
- Gazzâlî, E. H. (2013). *Mi'yâru'l-ilm*. (H. H. Ali Durusoy, Çev.) İstanbul.
- Haskefî, M. A. (1386). *ed-Dürrü'l-muhtar şerhu Tenviri'l-Ebsâr*, (Cilt V). Beyrut: [el-Mektebetü's-şâmile, sürüm 3.28].
- İbn Âbidîn, M. E.-H. (1272). *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, (Cilt XX). Beyrut.
- İbn Fâris, E.-H. A. (y.y). *Mu'cemu'l-mekâyisi'l-luğa* (Cilt I). Beyrut: thk. Abdüsselam Muhammed Harun.
- İbn Kudâme, E.-F. Ş.-M. (ty.). *eş-Şerhu'l-kebir* (Cilt IV). yy.
- İbn Manzûr, M. b. (2009). *Lisânu'l-Arab* (Cilt VI). Beyrut: thk. Amir Ahmed Haydar.
- İbn Sinâ, E. A.-H. (2006). *eş-Şifâ*. ((. M. Macit), Dü.) İstanbul.
- İbn Sinâ, E. A.-H. (2013). *en-Necât*. (K. Şenel, Çev.) İstanbul.
- Kâsânî, E. B. (1327). *Bedd'î'u's-sanâ'î fi tertibi's-şerâ'i* (Cilt V). Kahire .
- Katipoğlu, H. (1993). "*Cins (Mantık)*" (Cilt VIII). DİA.
- Mâverdî, E.-H. b.-B. (ty.). *el-Hâvi'l-kebir* (Cilt V). Beyrut.
- Müslim b. Haccâc, E. H.-K. (1374). *el-Câmi'u's-Sahih; Mûsâkât*. Kahire: (nşr. M. Fuad Abdülbâkî).
- Mv.F. (1404). "Cins". *XVI*, 86-89. Kuveyt.
- Mv.F. (1404). "Faiz". *XXII*, 49-72. Kuveyt.
- Öner, N. (1974). *Klasik Mantık*. Ankara.
- Özsoy, İ. (1995). "Faiz". *DİA* (Cilt XII, s. 110-124). içinde
- Özsoy, İ. (2012). "Fıkıh Doktrinde Para ve Faiz". *Fıkıh Açından Finans ve Altın İşlemleri*. İstanbul .
- Razi, E. A. (1315). *Mu'cemu'r-Razi: Muhtâr-u's-Sihâh*. Kahire.
- Serahsî. (1421). *el-Mebsût* (Cilt XII). Beyrut: Şemsüleimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl (ö. 483/1090).
- Tehânevî, M. A.-H. (2006). *Keşşâfu Istilâhâtı'l-funûn*. Beyrut.
- Tehânevî, M. A.-H. (2006). *Keşşâfu Istilâhâtı'l-funûn (haşiye: Ahmed Hasan Besec)*,. Beyrut.
- Uludağ, S. (1988). *İslam'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*. İstanbul .
- Vaux, B. C. (tarih yok). "Cins". *İslam Ansiklopedisi*, III, 193.
- Zebidî, E.-F. M.-H. (2007). *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Cilt XV). Beyrut: haşiye Abdülmünim Halil İbrahim, Kerim Seyyid Muhammed Mahmud.

İbnü'l-Arabî'yi Âdâbu's-sûfiyye Müellifi Olarak Okumak: *el-Emru'l-muhkem*'de Tarîkat Hayatına İlişkin Yorumlar

Kübra Betül Baydar*

Öz: Hicrî IV. yüzyıldan itibaren müstakil bir telif tarzı olarak ortaya çıkan âdâbu's-sûfiyye literatürü kapsamında yazılan eserler dönemin farklı dinî-tasavvufî tavırları ve sosyal yapısına tanıklık etmektedirler. Bu konulara ilişkin yazılan eserler de dolayısıyla eserin müellifinin tarîkat hayatına ilişkin görüşlerine yer vermesinden ötürü gerek dönemin gerekse müellifin içinde bulunduğu ilim geleneğinin tespiti noktasında önemli birer bilgi kaynağıdır. Daha çok nazarî meselelerle öne çıkan ve bu yönü dikkate alınarak okunan İbnü'l-Arabî'nin âdâb literatürüne dahil edilebilecek *el-Emru'l-muhkem*'i de bu nitelikte bir eserdir. İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de mürid ve mürşid arasındaki hukuk ve bu kimlikleri taşıyanların tarîkat kültürü içerisindeki sorumluluklarına yer vermiş, bunu yaparken de düşünce dünyasının izlerini muhatabına aktarmıştır. Bu çalışmada seyrü sülûke ilişkin meseleler İbnü'l-Arabî'nin tarîkat kültürüne attığı anlam çerçevesinde *el-Emru'l-muhkem* merkeze alınarak değerlendirilmiştir. Ayrıca bu çalışma *el-Emru'l-muhkem*'de ele alınan meselelerin ve kavramların İbnü'l-Arabî'nin âdâb konularını içeren diğer metinleri ve kendinden önce yazılmış benzer konuları ihtiva eden âdâb eserleri ile irtibatlandırmak suretiyle konuya dair yorum farklılıklarına ve benzerliklerine işaret etmeyi amaçlamaktadır. Kurulan irtibatlar İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhat-ı Mekkiyye*'si ve Kuşeyrî'nin *Risâle*'si ile detaylandırılmıştır.

Anahtar Kavramlar: İbnü'l-Arabî, Âdâbu's-sûfiyye, *el-Emru'l-muhkem*, Âdâb Literatürü, *Fütûhat-ı Mekkiyye*

Giriş

İbnü'l-Arabî'nin tarîkat hayatının unsurları hakkında *el-Emru'l-muhkem*'deki değerlendirmelerine geçmeden önce konuyla ilişkili temel kavramlara değinmek konunun İbnü'l-Arabî cihetinden nasıl anlaşıldığı sorusunun cevabını verecek ve değinilecek diğer meselelere ilişkin fikirlerini anlamayı kolaylaştıracaktır. Bu çerçevede öncelikle tarîkat âdâbının temel figürleri olarak şeyh ve mürid kavramlarının anlam çerçevelerine ve sorumluluklarına yer verilecektir. Tarîkat hayatına ilişkin unsurlar *el-Emru'l-muhkem*'de yer verildiği anlam perspektifinden ele alınacaktır.

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, kubrabetulbaydar@hotmail.com

Şeyh Kavramı ve Şeyhin Sorumlulukları

el-Emru'l-muhkem'de mürşid kelimesine karşılık gelebilecek farklı kavramlar kullanılmakta olup bunların merkezinde "şeyh" vardır. Şeyhlik makâmını metbû (kendisine tâbî olunan), üstâd, muallim, imam, siddik ve sâlik şeklinde kavramlaştırmaktadır. İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de şeyhlik makâmının misyonunun "Allah'a davet etmek suretiyle Hz. Peygamber'e kâmil vâris olmak" şeklinde (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 13); *Fütûhât*'ta ise "sâlikin terbiye, sülûk ve şeyhlik için gereken seviyeye gelinceye kadar keşfinde ihtiyaç duyduğu her şeyin bilgisini kendinde toplamak" şeklinde belirtmektedir (İbnü'l-Arabî, c. 8, s. 298).

Eserin tamamı göz önünde bulundurulduğunda *el-Emru'l-muhkem*'de şeyhlik makâmının (*şeyhûhet*) genel olarak "şeyh" kavramı ile karşılandığı, dolayısıyla bu kavramın farklı isimlendirmelerin hepsini kapsayabilecek nitelikte kullanılmış olduğu görülmektedir. İbnü'l-Arabî'nin şeyh kavramının sınırlarını çizerken belirttiği üzere şeyhin metbû olması zorunlu olmamakla birlikte irşada ehliyetli olması temel koşuldur. Yine bu kavram çerçevesinde Allah'a davet etmek suretiyle Hz. Peygamber'e kâmil vâris olmak misyonu yüklenmiş olan "şeyh" metbû, mürşid ve vâris kavramlarını da kapsayan bir odak noktası olarak karşımıza çıkar. Böylece kendisine tâbî olan bulunmadığı durumda dahi şeyhin mürşid olabileceği, Hz. Peygamber'in vârisi niteliğinin gereği olarak Allah'a davet etme görevini yerine getireceği belirtilmektedir. Şeyhlik makâmı için farklı kavramlar arasında tanımlarda belirtildiği şekilde farklılıkların bulunması söz konusu kavramların birbirlerinin yerine kullanımı açısından ilkeli bir perspektif taşımayı gerekli kılar. Çünkü İbnü'l-Arabî şeyh kavramını hem bu makâmı ifade etmek için hem de tarikat içerisinde otorite sahibi olan belirli bir şahsı nitelemek için kullanmaktadır. Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin şeyh kavramının anlam çerçevesini diğer kavramlara nispetle daha geniş tuttuğunu düşündürmektedir. Metbû, vâris, üstâd, mürşid ve siddik kavramlarının tanımlarında öne çıkan unsurlar bunların şeyh kavramı kadar kuşatıcı bir nitelik taşımadıklarını göstermekte, dolayısıyla İbnü'l-Arabî tarafından çok sık kullanılmamalarını anlamlı kılmaktadır.

İbnü'l-Arabî şeyhlik makâmına iki yolla gelinebileceğini belirtmektedir. Birincisi önceki bir şeyh tarafından bu makâma oturtulmak ki bu yol tarikat silsilesiyle, ikincisi Rabbinin doğrudan kişinin sırrına ilkâ etmesiyle oturtulmak (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 18) ki bu yol mârifet makâmlarıyla ilgilidir.

el-Emru'l-muhkem'deki anlatıma göre şeyhin görevleri; nefsânî, şeytânî, melekî ve Rabbânî havâtır, havâtırın kaynağını, mürîdin hareketlerini, mürîdde bulunan hakikatin aslına ulaşmaya engel teşkil eden hastalık ve kusurları, bu hastalık ve kusurların ilaçlarını, bu ilaçları mürîdin ne zaman kullanmasının doğru olduğunu, mizaçları, mürîdin sülûkuna engel olabilecek ebeveyn, çocuklar, eş-dost vs. gibi dış etkenleri, bunların idaresini ve bu bağlardan

mürîdi kurtarmayı bilmektir (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 16). Şeyhin müridinin vakti ve davranışları konusunda dikkatli olması temel sorumluluğudur (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 27).

el-Emru'l-muhkem'deki anlatıma göre şeyhin sorumluluklarından biri de müridi daima imtihan etmesidir. Çünkü nefis açısından sıkıntılarla dolu olan tarikat yolu müridin sadakatinin ortaya çıkması noktasında ancak azimete uyulması dolayısıyla diğerlerinden ayrılır (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 18). Ayrıca dünyevî işler konusunda müridin terbiye edilebileceği hususlar da şeyhin sorumlulukları içerisinde zikredilmektedir.

el-Emru'l-muhkem'de müridin hem tarikat müntesipleri ile olan ilişkilerini hem de gündelik hayatını düzenlemek şeyhin sorumlulukları arasında gösterilmektedir. Müridin bulunduğu meclislerin mürid için uygunluğuna karar verilmesi de şeyhin bir diğer sorumluluğudur. İbnü'l-Arabî'nin burada şeyhin özel ilgisini yönelttiği müridden kastı halvet ve zikir ehli olan dervişleridir (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 26).

Mürîd Kavramı ve Müridin Sorumlulukları

İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de mürid kavramını ele alırken, buna karşılık gelebilecek "tâbî", "sâdık", "sâlik", "tilmîz", "tâlîp", "arâis" ve "müsterşid" kavramlarına yer vermekte, fakat anlamca daha kapsamlı olması nedeniyle ilgili konuları mürid kavramı üzerinden anlatmaktadır.

İbnü'l-Arabî mürid kavramının hem güçlük ve sıkıntıyla seyrü sülûkünü tamamlamaya gayret edenler hem de eşyaya basîretle nüfûz edenler için kullanılabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca müridi irâdesinden soyutlanmak suretiyle Allah'a yönelen, Allah'ın sevdiği ve razı olduklarını yapan kimse şeklinde tanımlar (İbnü'l-Arabî, c. 9, s. 319, 320).

İbnü'l-Arabî diğer kavramlara göre daha kapsamlı olması nedeniyle söz konusu derecedeki kimseleri nitelemek için çoğunlukla "mürid" kavramına yer vermektedir. İbnü'l-Arabî'nin müridi ifade etmek için kullandığı diğer kavramları birbirinden ayıran küçük farklar gerek *el-Emru'l-muhkem*'de gerekse *Fütûhât*'ta yaptığı tanımlarda görülebilir ve hangi durumlar da benzer anlamlarıyla kullanıldığı da yine bu şekilde takip edilebilir.

İbnü'l-Arabî, *el-Emru'l-muhkem*'de müridin bir şeyhe intisap etmeden önce ve intisap ettikten sonra yerine getirmesi gereken birtakım şartlar ve sorumluluklara yer vermektedir. Yapılan ikinci tanımda da üzerinde durulduğu gibi müridin irâdesinden soyutlanması İbnü'l-Arabî'nin tarikat düşüncesinde ön plana çıkan hususlardan biridir. Bu sınırlar, sorumluluklar ve şartlar tarikat âdâbı bağlamında düşünüldüğünde şeyh ve mürid arasında itaati temel alan bir ilişkinin olduğu görülmektedir.

Müridin seyrü sülûk öncesinde birtakım şartları yerine getirmesi gerektiği tasavvuf metinlerinde yaygın olarak işlenen bir konudur. Bu bağlamda şeyhin müridi mürid olarak kabul

etmeden önce müridin tasavvuf yolunun zorluklarını tecrübe edeceği bir süreç gerekli görülmektedir (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 18). Bu süreç, seyrü sülûkten ayrı kabul edilebilecek bir süreç olmadığı gibi tarîkatın özünde meşakkati içermesi dolayısıyla müridin bu yolun gereklerini yerine getirip getiremeyeceğinin gözlemlendiği bir sınama sürecidir (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 18). Seyrü sülûkün ilerleyen zamanlarında da devam eden ve imtihan kavramıyla da ifade edilebilecek bu süreç, mürid tarîkat içerisinde yol almaya kararlı olduğu müddetçe devam etmektedir. Tarîkatın zorluklara tâlip olma yönü dolayısıyla seyrü sülûke niyet etmiş müridden şeriatın asgarî şartı olan amellerden daha fazlasını yapması beklenir ve ona bu beklentiyle muâmele edilir. Hakîkate ulaşmak için yolun zorluklarını göze almak ve temel kulluk amellerinden daha fazlasıyla amel etmek, dolayısıyla ruhsatı bırakıp azîmetle amel etmek gerekmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin *el-Emru'l-muhkem*'de öne çıkardığı şekliyle mürid kendi tarîkatının tamlığına noksansız bir şekilde inanmalı ve tarîkatlar arası bir üstünlük rekabetine girişmemelidir (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 31). Ayrıca müridin şeyhiyle ilişkisinde şeyhin söyledikleri hakkında kalbinde bir şüphe barınmasına izin vermemesi tarîkat âdâbında merkezî bir öneme sahip olan itaat anlayışının gereğidir. Bu durum mürşidin sırlara vukûfiyetiyle ve müridin bilmediği hususları bilmesiyle gerekçelendirilmektedir (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 30). Dolayısıyla müridin kalbine gelen düşünceleri (*havâtır*) mürşidinden saklamaması gerekmektedir. Fakat müridin bunları ifade etmesi noktasında birtakım kurallar vardır. Örneğin bir meselenin soru kalıbında şeyhe arz edilmesi veya şeyhe soru sorulması doğru bulunmamıştır (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 28, 29). Mevcut soruların himmet ile çözülmesi hedeflenmiştir. Müridin sormak istediği soru veya şeyhe arz etmek istediği mesele ile ilgili olarak himmetini Allah'a bağlaması ve meselenin böylelikle şeyhe Allah tarafından bildirilmek suretiyle çözüme ulaşılması hedeflenmekte eğer bu şekilde bir sonuca ulaşamazsa müridin şeyhini harekete geçirecek himmetten yoksun olduğu sonucu çıkarılmaktadır (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 29). İbnü'l-Arabî meselenin büyüklüğünü, müridin kabiliyetinin yetersizliğini ve aynı anda farklı işlerle uğraşılmasını himmetin tesirsiz kalma sebebi olarak belirtir. Çünkü harekette birlik (*ahadiyyet*) himmetin oluşması için en önemli faktördür.

Tarîkat Hayatına İlişkin Unsurlar

Tarîkat kültürü içerisinde bazı kıyafetlere, nesnelere, hareketlere ve kavramlara özel anlamlar yüklenmiş, bu unsurlar zaman zaman tecrübeye ve tecrübenin kendini gösterdiği düşünülen nesnelere dönük bir kavrayış oluşturmuştur. Bu kavrayış neticesinde sûfiler söz konusu unsurlara daha önce yüklenmiş olan değerden farklı değerler yüklemişlerdir. Sûfiler tarafından yeni anlamlar atfedilmek suretiyle inşa edilen kendine özgü sembolik dil, bu özel anlamların seyrü sülûk uygulamaları içerisinde yer bulmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin

semâ, kelime olarak işitme anlamını taşıırken, tasavvufta zahirî ve bâtinî şeyleri işitmek, sûfi-nin kendisine gelen vâridi işitmesi ve işittiğini kalbe aktarması anlamında kullanılmış; son-raki dönemlerde daha çok ritimli ve âhenkli sesleri, şiirleri ve mûsikiyi dinlemek anlamı öne çıkmış; ayrıca sûfilerin tertip ettiği zikir ve mûsiki meclislerine de semâ meclisi denilmiştir (Ceyhan, 2009, s. 455). Bu durum tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren kullanılan kavram-lara zaman içerisinde daha özel anlamlar yüklediğini göstermektedir.

Hırka Kavramı ve İntisapla İlişkisi

Sûfilerin giydikleri özel kıyafet (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 38-39) olarak tanımlanan hırka, sûfile-rin tarikat kıyafeti olarak abâ anlamında kullanılmasına ilaveten bir şeyhe intisap, bir şey-hin sohbetinde bulunma, edeplenme anlamlarında da kullanılmıştır (Uludağ, 1998, s. 373). Hırkanın tarikatlar içerisinde yaygın kullanımıyla birlikte hırkayla ilgili merasimler, kurallar ve edepler şekillenmeye başlamış, hırkaya ilişkin bu unsurlara tasavvuf metinlerinde yer verilmiştir.

Hırkanın intisap anlamında kullanıldığı metinlerde kaç şeyhten giyilebileceğine ilişkin ya-pılan tespitlere göre hırkanın tek bir kişiden giyilmesinin zorunlu olmadığı, bir müridin farklı şeyhlerin sohbetlerine katılabileceği ve farklı şeyhlerden hırka giyebileceği sonucu çıkmaktadır (İbnü'l-Arabî, 2000, s. 38). Tarikat ve teberruk hırkası şeklinde isimlendirilen bu hırkalardan teberruk hırkasının giyilmesi tarikat hırkasında olduğu gibi seyrü sülûk gerek-tirmemektedir (Sühreverdî, 1993, s. 128-129).

İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de hırka konusunu intisap anlamında işlerken aynı zaman-da hırkanın tarikat kültürü içerisindeki yerine ilişkin detaylara da atıfta bulunmaktadır (İb-nü'l-Arabî, 2012, s. 32, 42). Semâ meclisinde vecd hâlinde hırkanın atılması meselesini bu bağlamda değerlendiren İbnü'l-Arabî, hırkanın tarikat kültürü içerisindeki bu yönüne ilişkin birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu çıkarımlardan ilki şeyhin hırkasının düş-mesi ikincisi de müridin hırkasının düşmesine ilişkindir. Şeyhin hırkası düştüğünde hırkay-la ilgili tasarrufta bulunmak şeyhe ait olmakla birlikte İbnü'l-Arabî'ye göre şeyh üzerinden düşen hırkayı içinde bulunduğu topluluğa paylaştırmalıdır. İbnü'l-Arabî müridin hırkasının düşmesi noktasında tasarrufu yine şeyhe bırakmaktadır (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 32). Bu ko-nuda ise hareket zâkirbaşidan kaynaklandığı için hırkanın ona verilmesi tercih edilmiştir. Vecd esnasında yere düşen hırkanın durumu hakkında farklı görüşler mevcut olsa da genel kanaat hırkanın vecde bağlı olarak düşerse düştüğü yerden alınmaması ve hırkanın vec-de neden olan kişiye verilmesi gerektiği yönündedir (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 41-42). *el-Em-ru'l-muhkem*'de önceki metinlerde olduğu gibi hırkanın yere düşmesi, atılması veya yırtıl-ması şeklindeki hırkaya ilişkin hususlar vecd neticesinde ortaya çıkması sebebiyle hırka konusu vecdin tezâhürü ve semâyla bağlantılı olarak ele alınmaktadır.

Semâ Konusu

İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de irşâd edilmeyi isteyen müridin uyması gereken şartlardan birinin şeyhin emri ile durmak ve şeyhin emri ile hareket etmek olduğunu söyler (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 37). İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de hareketin yalnızca bir farz veya fazilet amacıyla olması gerektiğini, müridin semâ meclislerinde bulunduğu esnada kendisine cezbe geldiğinde etrafında cereyan eden olaylardan haberdar olacak şekilde bilinci yerindeyse hareket etmemesi gerektiğini söyler. Fakat bu durum nefsinden kaynaklanmayan bir cezbe hâliyse müridin hareket etmesinde bir sakınca görülmez. Fenâ hâlinde ötürü hareket etse de müridin himmetini güçlendirmek için mürşidin müridi bu hâl sonrasında tâzir etmesi (azarlaması) gerektiği düşünülür (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 32). Mürşidin izni dışında müridin hücrelerinden çıkıp semâa katılma durumunu da mürşidin müridi tâzir etmesi için bir neden olarak belirtilir (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 17).

Müridin vecde gelip semâ ederken hislerinden arınmış olması gerektiğini belirten İbnü'l-Arabî, müridin bilincinin yerine gelmesi durumunda bulunduğu semâ hâlini terk etmesi gerektiğini söyler. İbnü'l-Arabî'ye göre semâ bir ilim getirmez. Eğer ilim getirmişse o kimse semâ esnasında fânî olmamış demektir. Nefs semâının ilim vermediğini, akıl semâının da harekete geçirmedikçe belirten İbnü'l-Arabî her ikisinin de kendisinde meydana geldiğini iddia edenlerin yalancılığına hükmeder. İbnü'l-Arabî semâ edenleri nefsiyle ve akıyla dinleyenler olarak ikiye ayırır ve bu iki gurup dışında başka bir grup olmadığını belirtir (Konuk, 1987-1992, s. 417).

Vecdin semâın sebebi ya da sonucu olması konusunda sûfiler farklı görüşler ortaya koymuşlar, bu ayrımı dikkate alanlardan vecdin semâın sebebi olduğunu düşünenler tevâcüd kavramını, sonucu olduğunu düşünenler ise vecd kavramını öne çıkarmışlardır. İbnü'l-Arabî vecdin semâın sebebi olduğunu, semâın da vücûdun sebebi olduğunu düşünmektedir (İbnü'l-Arabî, c. 8, s. 301-302). İbnü'l-Arabî *el-Emru'l-muhkem*'de her iki durumu da göz önünde bulundurur. Kavvâlden ötürü vecd hâli meydana geldiğinde semâ edenlerin ruhları mele-i a'lâ ve onun üzerindkiler için şevke gelmekten bedenleri harekete geçer (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 41). Bu değerlendirme semâın vecdin bir sonucu olduğunu gösterir. İbnü'l-Arabî semâ meclisinde mânevî hâlin galebesinden dolayı ayağa kalkan kimse ile topluluğun da ayağa kalkması gerektiğini belirttiikten sonra vecd arzusuyla (tevâcüd niyetiyle) ayağa kalkan kimse bu isteğini topluluğa bildirmesi durumunda içinde bulunduğu topluluğun da ayağa kalkabileceğini söyler. Bunun bir nevi yardımlaşma olduğunu ifade eder (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 43). Başlangıçta vecdin sonucu olarak ortaya çıkan semâın sonraki dönemlerde tevâcüd için yapıldığının gözleendiği ve bu durumun sûfiler tarafından kendi başına bir değer kabul edilmediği görüşüne göre semâın tecrübeye dayalı mâhiyeti yerini yalnızca şekli unsurlar ihtiva eden bir tarikat ritüeline bırakmıştır (Knysh, 2011, s. 301). Semâ neticesinde vecde gelen

müridin itidal üzere olmak istiyorsa vecd hâlinde çıktığı anda oturması gerektiği; aksi takdirde en aşağı mertebeye hızlı bir şekilde düşeceğini belirtir. Buna mukabil hissetmeksizin bu hâlde ise onun da mertebesi en üst mertebeye doğru çıkar (Konuk, 1987-1992, s. 444).

Tasavvuf metinlerinde semâ için Allah'tan gelen vâridin işitilmesi ve kalbe aktarılması anlamları kullanılmakla birlikte semâın Kur'ân, şiir ve mûsikî dinlemek anlamları da bulunmaktadır (Ceyhan, 2009, s. 455-457). Sûfî çevrelerde sûfinin dinledikleri neticesinde semâ etmesi şeklinde ortaya çıktığı düşünülen semâ sonraki dönemlerde sûfiler arasında kolektif bir ritüel hâlini almıştır.

Himmet ve Kerâmet Meselesi

İbnü'l-Arabî himmeti kalbi geleceğe yönelik temennilerden ve ümitlerden arındırmak, müridin tek bir düşünceye odaklanması, düşüncenin yalnızca Hak'ta toplanması ve birliği talep etmek şeklinde tanımlamaktadır (İbnü'l-Arabî, c. 9, s. 322). İbnü'l-Arabî'nin himmetin üç farklı yönüne taalluk eden tanımlarından birincisi, kalbin geleceğe yönelik temennilerden arındırılmasıdır. İkincisi müridin himmetini tek bir noktada toplamasıdır (*cem-i himmet*). Bir diğer himmet türü de himmeti sadece Hak'da toplamayı ifade eden hakikat himmetidir (İbnü'l-Arabî, c. 9, s. 322-323).

Himmet meselesinin şeyhe ve müride dönük yönleri kendi içlerinde değerlendirildiğinde şeyhin himmetle ilişkisi genellikle müridi terbiye etmesi üzerinden, müridin himmeti ise himmetini güçlendirmek için şeyhinin yardımcı olması yönünden anlatılmaktadır. Bu bakımdan şeyhin kendisinin de himmet sahibi olması gerekmektedir birlikte şeyhin müridin himmetini güçlendirmesi veya halvetteki müride yardım etmek için bir takım girişimlerde bulunması beklenir (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 25-26).

Müridin himmeti konusunda ise kalbine gelen bilgiyi şeyhine himmet yoluyla aktarması veya himmetini şeyhine yöneltmek suretiyle aklına gelen sorunun cevabını bu yolla Allah'tan alması gerekir. Bununla birlikte mürid, sorusuna cevap bulamamışsa bu durum onun himmetinin eksikliği dolayısıyladır. Çünkü varlıklara dönük ilahî yardım, yardımı alan tarafından bir eksiklik olduğu takdirde kesilir (İbnü'l-Arabî, c. 9, s. 183). Ayrıca himmetin yöneltmesi esnasında kalpte farklı yönelimlerin bulunması hâlinde de aynı durum geçerlidir (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 29). Şeyhten izinsiz hareketlerinden ötürü müridin azarlanması ve müride himmetinin düşük olduğunun söylenmesi müridin himmetini güçlendirici bir unsur olarak görülmektedir (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 20, 23, 32). Himmetin ilişkilendirildiği bir diğer durum da müridin kalbine gelen hâvâtırdan şeyhini haberdar etmesidir (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 29). Tasavvuf metinlerine göre nefşânî, şeytânî, melekî ve Rabbânî olarak isimlendirilen hâvâtırın menşeyini şeyh bilmeli ve müridin sülûküne rehberlik etmede buna göre bir seyir izlemelidir (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 28; c. 9, s. 430).

Himmet konusunun eşyada tasarrufla ilgisi dolayısıyla ilişkilendiği kavramlardan biri kerâmettir. İbnü'l-Arabî'ye göre hârikulâde olarak tanımlanan olaylar sihir, mucize ve kerâmet olmak üzere üç şekilde gerçekleşmektedir. Sihir, gerçekte olanın farklı bir şekilde görüldüğü durumlardır. Kerâmetlerin gerçeklikleri olduğu için bu yönüyle sihre benzememektedirler. Bir diğer hârikulâde olay ise engellenemeyen ve insan gücünün benzerini getiremeyeceği mucizelerdir. Mucizeler Allah tarafından gönderilir, nefsin bir kuvveti veya isimlerin özelliklerinden meydana gelmezler. Kerâmet bilgi ve himmet gücünden meydana gelir ve meşrebi üzere bulunulan peygambere göre kerâmetin mahiyeti değişmektedir (İbnü'l-Arabî, c. 2, s.217-222; c. 8, s. 226).

İbnü'l-Arabî kerâmeti ortaya çıkış ve idrak edilişine göre iki şekilde ele almaktadır. *el-Emru'l-muhkem*'de kerâmeti hissî ve mânevî olmak üzere ikiye ayırmakta, avâm ve havâsin kerâmete yükledikleri anlamlardaki farklılıklara da bu bağlamda yer vermektedir. Avâm, kerâmeti nefste yerleşik bir alışkanlığın (âdet) bozulması karşılığında Allah'ın misli kadar alışkanlığı bozacağı şeklinde tanımlamaktadır (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 58).

Hissî kerâmetler, tayy-i mekân, ateşte yanmama ve meyvelere mevsimi dışında ulaşma şeklinde maddî yönüyle ön plana çıkan ve avâm tarafından benimsenen kerâmetlerdir (Uludağ, 2002, 265-268). Ancak olağanüstü hâl izhâr etmede istidrâc ehliyle ortak olmak hoş karşılanmayan bir durum olduğundan ötürü sûfiler amellerine mukâbil bu dünyada bir karşılık almak istememektedirler (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 59) (Kuşeyrî, 2014, s. 85). Ayrıca peygamberlerin mucizeyi izhâr sorumluluğu olduğu gibi sûfinin kerâmeti izhâr sorumluluğu yoktur.

Sükût, Açlık, Uzlet ve Uykusuzluk

İbnü'l-Arabî makâmların en üstünü olarak halveti zikreder (İbnü'l-Arabî, c. 7, s. 124). *el-Emru'l-muhkem*'de ise halvete gücü yetmeyenin açlık, uykusuzluk, sükût ve uzlet üzere olması gerektiğini belirtir (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 30). İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta mürşid arayan müridin bu süreçte yapması gereken dokuz ameli zikrederken açlık, uykusuzluk, susmak ve uzleti zâhir ameller şeklinde kategorize etmiştir. Zâhir amelleri birbiriyle şu şekilde irtibatlandırır: Susmayı uzletin bir parçası kabul ederken, açlığın da uykusuzluğu içerdiğini belirtir. Bu dört unsurun aslında tasavvuf yolunun temelleri ve direkleri olduğunu söyler (İbnü'l-Arabî, c. 2, s. 343; c. 6, s. 115; Ebû Tâlib el-Mekkî, 2003, s. 381-402). Bununla birlikte *el-Emru'l-muhkem*'de İbnü'l-Arabî susmak, uzlet, açlık ve uykusuzluğu tövbeyi güçlendirdikten sonra halvete güç yetirilemediği takdirde tavsiye etmiştir.

İbnü'l-Arabî sükûtu lisanın ve kalbin sükûtu olmak üzere ikiye ayırır. Hakikat tâlibinin dili susar kalbi susmazsa yükünü hafifletmiş olur; dili ve kalbi susarsa sırrı temizlenir; kalbi ile susar dil ile konuşursa hikmet dili ile konuşur; kalbi de dili de susmazsa şeytanın kölesi olur. İbnü'l-A-

rabî'ye göre dilin sükûtu avâmın ve sâliklerin sıfatı, kalbin sükûtu ise Allah'a yakın olanların sıfatıdır. İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta susmanın Allah'ın insana söylediklerini duymak için gerekli olduğunu, ayrıca Hak onunla konuşurken saygı gereği susmanın kendisini mârifete ulaştıracağını belirtir (İbnü'l-Arabî, c. 3, s. 302). Susmayı aynı zamanda basiretin de bir göstergesi kabul eder (İbnü'l-Arabî, c. 15, s. 164-165). Susmak ile kastettiği insanlarla konuşmayı bırakıp, kalbin zikriyle meşgul olmak yani nefsin ve dilin susmasıdır. Dolayısıyla mutlak olarak susmak imkansızdır. Çünkü batında susmamak ve kalp aynasında tecelli eden Allah'ın zikri ile meşgul olmak gerekir (İbnü'l-Arabî, c. 7, s. 206; c. 2, s. 345). İbnü'l-Arabî söz hastalıklarını ve tedavi yöntemlerini zikrederken, sustuğunda günahkar olunacak durumlarda ve bilinmeyen bir konuda tanıklık yapmak söz konusu ise konuşulmasını, konuşmanın güzel bulunduğu ortamlarda ise konuşulmamasını tavsiye eder (İbnü'l-Arabî, c. 8, s. 150-151).

İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta uzletî hâldeki, kalpteki ve duyudaki uzlet olmak üzere üçe ayırır. Kötü özellik ve huyları terk etmeyi hâldeki uzlet; kalbiyle rabbini zikretmek ile kendisi arasında girebilecek her türlü şeyden ve kişiden kalbi uzak tutmayı kalpteki uzlet; insanlardan ve alışkanlıklarından çeşitli şekillerde uzaklaşmayı duyudaki uzlet olarak tanımlar (İbnü'l-Arabî, c. 2, s. 344). Uzletle ilişkilendirdiği susmak konusundaki görüşleri ise şöyledir: Kalp hem konuşup hem de Allah'ı zikredemeyeceği için henüz gerçekleşmemiş fakat gerçekleşmesini arzu ettiği meseleleri içinden konuşmak kişinin kendisi ile Allah'ı zikretmek arasında perde olur (İbnü'l-Arabî, c. 2, s. 344-345). İbnü'l-Arabî susmak ve uzletle kişinin kalp aynasına tecelli eden Allah'ın zikrinin amaçlandığını ifade eder (İbnü'l-Arabî, c. 2, s. 344-345). İbnü'l-Arabî farz bir ibadete başlamadan önce yapılan nafil ibadetin kişinin kendisi için bir sadaka olduğunu ve farz ibadetini koruduğunu, bunun gibi uzletin de halvetin koruyucusu olduğunu söyler (İbnü'l-Arabî, c. 4, s. 125).

İbnü'l-Arabî'nin açlık ve uykusuzluk konularındaki genel tavrı müridin ibadete güç yetirebilecek kadar yemesi, böylelikle uykusunun gelmemesi şeklindedir. İnsan uyuduğu zaman berzah alemine geçer, uyanırken elde edebileceği pek çok iyiliği kaçırrı. Uykusuzluğa devam etmesi durumunda kalp gözünün açılmasıyla Allah'ın dilediği iyilikleri görebilir (İbnü'l-Arabî, c. 2, s. 345).

Sonuç

Tasavvufun daha çok nazarî meselelerine ilişkin yazmış olduğu metinleriyle tanınan İbnü'l-Arabî, *el-Emru'l-muhkem*'de tarikat âdâbına ilişkin konulara yer vermiş, bu çalışmada da eserdeki temel kavramlar ve meseleler ele alınmıştır. Eserdeki konular ve bağlam olarak İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerinden farklı olsa da meselelerin işleniş bakımından İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerindeki üslubu görmek mümkündür. Bu çalışmada tarikat hayatının ana figürleri olarak şeyh ve müride ve bunların sorumluluklarına yer verilerek meselelerin anla-

şılmasında kavramların kapsamaları açısından muğlaklığın ortadan kalkması hedeflenmiştir. Ayrıca tarikat hayatına ilişkin unsurlardan bir kaç defa yer verilmek suretiyle vurgulanan veya diğer kavramlarla irtibat kurularak gündeme getirilen hırka kavramına, semâ konusuna, himmet ve kerâmet meselelerinin yanı sıra bir metot olarak sükût, açlık, uzlet ve uykusuzluk kavramlarına yer verilmiştir. Bu kavramların İbnü'l-Arabî'nin âdâb konularını içeren diğer metinleri ve kendinden önce yazılmış âdâb eserleri ile irtibatı kurulmuş, konuya ilişkin yorum farklılıkları ve benzerliklerine işaret edilmiştir.

Kaynakça

- Ebü Tâlib el-Mekkî. (2003). *Kalplerin Azığı –Kûtu'l-kulûb-*. (Y. Çiçek, D. Selvi, çev.) İstanbul: Semerkand Yayınları.
- İbnü'l-Arabî. (2012). *Hakikat Yolcusuna Kılavuz*. (M. Bedirhan, çev.) İstanbul: Hayy Kitap.
- İbnü'l-Arabî. (2006-2016). *Fütûhât-ı Mekkiyye (1-18. Ciltler)*. (E. Demirli, çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî. (2000). *Kitâbu Nesebi'l-hırka*. (C. Addas, çev.) Merakeş: Dârü'l-Kubbeti'z-Zerka.
- Knysh, A. (2011). *Tasavvuf Tarihi*. (İ. Durdu, çev.) İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Konuk, A. A. (1992). *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*. (M. Tahrallı, çev.) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kuşeyrî. (2014). *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. (S. Uludağ, çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Sühreverdî. (1993). *Avârifü'l-maarif –Tasavvufun Esasları-*. (H. K. Yılmaz, İ. Gündüz, çev.) İstanbul: Erkam Yayınları.
- Ceyhan, S. (2009). Sema. *DîÂ*. (c. XXXVI). İstanbul: TDV, ss. 455.
- Uludağ, S. (1998). Hırka. *DîÂ* (c. XVII). İstanbul: TDV, ss. 373.
- Uludağ, S. (2002). Kerâmet. *DîÂ* (c. XXV) İstanbul: TDV, ss. 265-268.

İsmailî Da'vet ve Propaganda

Merve Gül*

Öz: Bu çalışma, bir propaganda şekli olarak ele aldığımız İsmailî da'vetin tarihsel seyrinden ziyade metodunu incelemeyi amaçlamaktadır. İslam dünyasındaki varlığını ve etkisini belki de yalnızca propagandacı dâilere borçlu olan İsmailiyye, tarih boyunca çeşitli süreçlerden geçmiş; kimi zaman aktif bir şekilde da'vet faaliyetlerine girişirken kimi zaman da bu işi takiyye ile gizlenerek yapmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması adına İsmailî da'vetin tarihsel süreçteki durumunu kısa bir şekilde aktardıktan sonra da'veti yapacak kimselerin (dâi) genel özelliklerini, çeşitli mertebelerini, aldıkları eğitimi, amaçlarını, ulaştıkları sonuçları, da'vet metodları olan dokuz aşamalı da'vet basamaklarını ve bir idari bilimler terimi olan propagandayı İsmailî da'vet bağlamında sunmaya çalışacağız. Çalışmamızda İsmailî da'vetin yayılma aracı olan dâilik teşkilatının iyi bir sistem mi yoksa kötü bir sistem mi olduğu da tartışılarak gerek Ehl-i Sünnet'in konuya bakış açısı gerekse İsmailî kaynaklardaki veriler bir araya getirilmiştir. Bu anlamda ihtiyaç duyduğumuz propaganda konusu ile idari bilimler alanına başvurarak yer yer analizlere gidildi. Böylelikle konumuza farklı bir boyut katmak istedik.

Anahtar Kavramlar: İsmailî Da'vet, Dâi, Hasan Sabbah, Takiyye, Propaganda, Telkin.

İsmailiyye'de Dâilik Teşkilatı

İmamiye Şiasının altıncı imamı Cafer es-Sâdık (ö.148/765)'ın büyük oğlu İsmail'in, Allah, Hz. Peygamber ve Cafer es-Sâdık tarafından imam olarak tayin edildiğine inanan Şii zümrelere İsmailiyye adı verilmektedir.

Çalışmamızın konusunu oluşturan İsmailiyye mezhebi genel itibarıyla nassların zâhirî mânalarını kabul etmeyen, gerçek anlamlarını ancak Allah ile ilişki kurabilen 'masum imam'ın bilebileceğini savunan aşırı fırkaların ortak adı olarak anılan 'Bâtıniyye' içinde değerlendirilmiştir. (İlhan, 1992, s.190-194)

İsmailiyye mezhebini kuranlar ileri görüşlü siyasiler, büyük âlim ve filozoflar yahut psikoloji ile ilgili uzmanlığı bulunan kimseler olsa gerektir ki bireysel düzeye inmek suretiyle geniş halk kitlelerine kendi akide ve prensiplerini benimsetme emelleri neticesinde idari otoriteler kurmaya muvaffak olmuşlardır.

* Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Mezhepleri Tarihi Yüksek Lisans Programı, merve.asc@gmail.com

Arapçada “seslenmek, çağırarak, da’vet etmek” anlamlarına gelen da’ve veya dua kökünden sıfat olan dâi, terim anlamıyla, “insanları kendi din veya mezhebine çağırarak kimse” demektir.

İsmailiye mezhebine yönelik da’vet çalışması yapan propagandacı şahıslara genel olarak dâi adı verilmektedir. Ancak tek bir dâi modeli yoktur. İsmailî da’vet çalışmalarında ve İsmailiye nazariyesinde olduğu üzere dâilik teşkilatında da sistemli ve hiyerarşik bir yapı göze çarpmaktadır. Yetki ve sorumlulukları birbirinden farklı olarak faaliyet gösteren dâilerin mertebeleri şu şekildedir:

Dâi’-Duât

En yüksek mertebedeki dâi olup her türlü ilim ve mezhep faaliyetlerini yürütme konusunda bir üst rütbe olan hüccete karşı sorumludur. Aynı zamanda imamın sözcüsü durumunda da olan dâi’-duât için başdâi, lâhik, bab, babü’l-ebvâb (Büyükkara, 1998, s.21) ve dâi-i ekber ünvanları da kullanılmıştır.

Dâi’-Belâğ

Mertebe olarak ikinci sırada gelen dâi olup dâi’-duâtın genel sekreteri durumundadır. Çeşitli bölgelere gönderilecek emirlerin tebliğiyle, sırların gizlilik içinde ilgili yerlere ulaştırılmasını sağlamakla ve ilmi yeterliliği dolayısıyla anlaşılması güç felsefi ve kelami meselelerin öğretimiyle görevlidir. (Büyükkara, 1998, s.21)

Dâi’-Mutlak

Mertebe olarak dâi’-belâğdan sonra olmasına rağmen hüccetin muavini ve vekili konumundadır. Bir başka rivayete göre, bazen zü’l-massa veya nakib adı da verilen dâi’-mutlak, faaliyetleri konusundaki emir ve talimatı dâi’-duâtın alan görevli dâidir. (Öz, 1993, s. 420) Dâi’-mutlak, alt kademedeki dâilerin idaresi ile ilgilenir.

Dâi’-Me’zûn

Görevli olduğu yerde tebliğ edeceği bilgileri ve mezhep esaslarını dâi’-mutlaktan öğrenen ve bulunduğu yerden başka bir yere tayini konusunda dâi’-duâta bağlı olan dâidir. (Öz, 1993, s. 420)

Dâi’-Mahdud

Dâi’-mahsûr ismiyle de anılan bu dâi, bulunduğu bölgede zâhirî bilgiyi öğretmekle görevlidir. Ayrıca teşkilatta dâi’-mutlakın asistanıdır. (Büyükkara, 1998, s.21)

Cenah

Bu rütbedekiler dâi’-mutlakın propaganda işlerinde yanında olmak ve faaliyet gösterilecek olan bölgede istihbarat temin etmekle yükümlüdürler. (Öz, 1993, s. 420)

Me'zûnü'l-Mutlak

Mutlak izinli anlamına gelen bu mertebedeki dâî, mezhebin kurallarını ve basit haliyle inanç esaslarını tebliğ etmek ve mezhebe yeni girenlerden biat almakla görevlidir. (Büyükkara, 1998, s.21; Kirmani, 1983, ss. 252-257)

Me'zûnü'l-Mahdud

Me'zûnü'l-mahsur adı da verilen ve sınırlı izinli anlamına gelen bu mertebedeki dâîler mezhebin en alt seviyesini oluşturur. Me'zûnü'l-mahdud, mezhep sempaticanlarını mezhebin görüşlerine daha da yaklaştırmak için çalışır. İlgilendiği şahsın sahip olduğu fikir ve inançları çeşitli argümanlar yardımıyla çürütüp onun mezhebe girmesine engel teşkil eden manevi duvarı yıkması sebebiyle bu mertebedeki dâîye mukasir (kırıcı) de denilmektedir. (Büyükkara, 1998, s. 21; Kirmani, 1983, ss. 252-257)

Bunların yanı sıra mezhebe sempatisi olan veya mezhebe kazandırılma aşamasında olan kişiye Müstecib (Büyükkara, 1998, s. 21; Hamdânî, 1976, ss. 91-103) veya Müstahdes (İhvân-ı Safâ, t.y., ss.186-188) denmektedir.

İsmailî Dâî'nin Vasıf, Yetki ve Sorumlulukları

İsmailî da'veti yapacak kimselerde bulunması gereken başlıca özellikler ilim, takva, siyaset ve kabiliyettir. (Büyükkara, 1998, s. 32) İlim, onun muhataplarını eğitmesini yahut ikna etmesini sağlayacak; takva, Allah dostu ve güvenilir biri olduğunu gösterecek; siyaset ve kabiliyet ise, liderlik edeceği kimseler üzerinde en etkili tasarrufta bulunmasını ve kitleleri yönlendirme hususunda propagandasının başarılı olmasını sağlayacaktır.

Bu husus üzerine verilen ehemmiyetin bir neticesi olarak İsmailî müellifler, dâîlerde bulunması gereken üstün vasıfların neler olduğunu açıklayan eserler kaleme almışlardır. Dâî Cafer b. Mansur el-Yemen'e ait *Terbiyetü'l-Müstecib ve'd-Dâî*, Kadı Numan b. Muhammed'e ait *Kitâbü'l-Himme fî Âdâb-ı Etbâ'i'l-Eimme* ve son olarak Ahmed b. İbrahim en-Nisâbü'rî'ye ait olan *Mûcezetü'l-Kâfiye fî Şurûti'd-Da'veti'l-Hâdiye* isimli eserler bu konuda örnek olarak gösterilebilir.

Mûcezetü'l-Kâfiye'ye göre dâî; sabır, ilim, zekâ, feraset, dürüstlük ve yüksek ahlak gibi sıfatlarla donanmış olmalıdır. Liderlik vasfı taşımalı, yöneticilik sanatını iyi bilmeli, cömert, kararlı, nazik ve hoşgörülü olmalıdır. Ona göre dâî, davası uğruna hayatını feda etmeye hazır bir mücahit ve şifaya muhtaç ruhları tedavi edecek bir tabiptir. Dâî, üstlerine karşı saygılı ve itaatkâr; altlarına karşı ise mütevazı ve lütfkâr olmalıdır. Dâî, da'vet çalışmalarını yürüttüğü bölgenin dinî ve etnik yapısını iyi tanımalı ve bölgede konuşulan mahallî dili muhakkak bilmelidir. (Makrîzî, t.y., I, s.196) O tam bir insan sarrafı olmalı, muhatap olduğu insanların tepkilerini önceden kestirip duygularını okuyabilmelidir. (Nisâbü'rî, t.y., s.24-25)

Dâi, aile hayatına çok dikkat etmek zorundadır. Ailesine sahip çıkamayan ve aile üyelerine iyi bir eğitim veremeyen bir dâi, cemiyetteki liderlik ve idarecilik görevini de yerine getiremeyecektir.

Dâi adayının, itibarsız bir aileden olmaması, hapis yatmak ve kötü işlere bulaşmak gibi mazisinde kara bir lekesinin bulunmaması gerekir. Aynı zamanda dâi olacak kimsenin vazifesini layıkıyla yapabilmesi için, sağırılık, körlük, topallık gibi kusurlardan; cüzzam, uyuz, gibi cilt hastalıklarından salim olması gerekmektedir.

Dâi, imama bağlılık ve sadakatte yegâne örnek olmalıdır. Nitekim o, imamın icraatlarına karşı eleştiriyi bakamaz ve ona muhalif düşemez.

Dâi, astlarını tayin hususunda akrabalık, arkadaşlık, söz verilmiş bir şey yahut alınmış bir hediye olması durumlarında bile tek kriterinin 'adayın dini' olduğunu unutmamalıdır. (Nisâbü'rî, t.y., ss. 28-32) Ayrıca görevinin karşılığı olarak elde ettiği mâlî fonları dikkatli kullanmalı, şahsi ihtiyaçları için harcamamalıdır. (Öz, 1993, s. 420)

Dâi, sorumluluğu altında bulunan mezhep mensupları arasında gerçek adaleti sağlamalıdır. Dâi bu konuda âdeta bir hâkim gibi çalışır. İsmailîler, aralarında çıkan anlaşmazlıklarda sultana yahut İsmailî olmayan bir kadiya başvurmadan önce dâi, bu problemi çözmeli ve adaleti sağlamalıdır. (Nisâbü'rî, t.y., s.26-27)

Dâiler yetki ve sorumlulukları açısından incelendiğinde, onların yalnızca bir mezhep propagandacısı olmadığı anlaşılmaktadır. Onlar, mezhebin gelişme ve yayılmasını sağlayan ilmi faaliyetler yanında idarecilik görevlerini yerine getirmiş, gerektiğinde ordunun başında kumandan olarak sefere çıkmışlardır. (Öz, 1993, s.420-421)

İsmailî dâiler, imamın bir halife gibi devlete hâkim olduğu dönemler dışında, da'vet faaliyetlerini genellikle gizli ve ihtilâlcî bir yoldan yürütürken; imamın devlet başkanı olduğu dönemlerde idari kademelerde yer almış ve büyük itibar kazanmıştır.

İsmailî Dâi'nin Eğitimi

İsmailî propagandayı yapmakla vazifelendirilecek dâi adayının belirli bir eğitimden geçmesi gerekli görülmüştür. Bunun için tesis edilmiş eğitim sisteminde tedricî bir yöntemle verilen bilgiler, gerek bölgedeki dâinin sorumluluğu altında mahallî bir şekilde, gerekse Ezher camisi, halifenin sarayı ve Dârü'l-İlm adıyla bilinen Dârü'l-Hikme gibi önemli merkezlerde uygulanan programlar ile tedris edilmekte idi.

Dâi, Nisâbü'rî'ye göre, takipçilerini eğiten bir muallimdir. Nisâbü'rî Mücezetü'l-Kâfiye adlı eserinde dâinin eğitimi hususunda şunları söyler:

Dâi iyi bir eğitim almalıdır ki dini ilimlerin ışığını takipçilerine taşıyabilsin. İsmailiyye mezhebi açısından o, hem 'zâhir' hem de 'bâtın' ilimlerde bilgi sahibi olmalıdır. Aldığı bilgilerin alanını mümkün olduğunca geniş tutmalı, böylece öğrencileri tarafından yöneltlen sorular karşısında sıkıntıya düşmemelidir. Ayrıca dâi, değişik mezheplerin, bid'at ehlinin, zındıkların ve materyalistlerin öğretilerinden de haberdar olmalıdır. Dâi, İsmailî imamların hayatlarını bilmeli ve kendisinden önceki meşhur dâilerin faaliyetleri hakkında bilgi sahibi olmalıdır. Genel olarak dâi, tam bir ansiklopedik bilgi almalıdır. İyi yazabilmeli, bunu yaparken de isabetli çıkarımlarda bulunabilmelidir. Dâinin aynı zamanda edebiyatı da bilmesi gerekir. Çünkü edebiyat ilime eşlik etmezse o ilim, gerekli olan zerafetten sahibini yoksun bırakır. Bu zerafet, haddizatında bir takdir hissi uyandırır ve insanları cezbeder. (Nisâbü'rî, t.y., ss. 20-21)

Nisâbü'rî'ye göre dâi adayının eğitimi, imamdan bir tayin alabilecek seviyeye gelene kadar sürer. (Nisâbü'rî, t.y., ss. 27-28) Söz konusu eğitim sisteminde dâinin, bulunduğu yerde eğitilmesi öngörülüyordu. Fakat bu mahallî eğitimin yanında özellikle Fâtımî Devleti'nin parlak dönemlerinden itibaren, başkent Kahire'de merkezî bir eğitim uygulaması da mevcuttu. Bunun en meşhur örneği, Halife Hâkim bi Emrillah (ö. 411/1021) tarafından 395/1005'te kurulan ve Dâru'l-İlim adıyla tanınan Dâru'l-Hikme'dir. Bu ilim merkezi zengin bir kütüphaneye sahip olmasının yanı sıra, her biri değişik ilim dallarında uzmanlaşmış hocaların istihdam edilmesiyle, çok amaçlı akademik bir müessese haline gelmiştir. Dâru'l-Hikme'nin İsmailiyye mezhebi açısından en önemli misyonu ise dâilere eğitim veren bir merkez olarak çalışmasıdır. (Makrîzî, t.y., s.342)

Dâru'l-Hikme dışında merkezi eğitimin verildiği yerler arasında halifenin sarayı ve Ezher Camisi vardır. Buralarda toplanan meclislerde ders vermek üzere dâiler vazifelendirilmiştir. Mecâlisü'd-Da'va veya Mecâlisü'l-Hikme (da'vet veya hikmet meclisleri) adı verilen bu derslerde amaç, İsmailiyye mezhebinin halka tanıtımı ve öğretimidir. Bu meclislerde dinleyicilerin seviyelerine göre konular seçilmiş ve buna göre kitaplar okutulmuştur. (Numan b. Muhammed, 1978, ss.386-388)

Bu derslerden, dâi adayları kadar ilmî seviyesi henüz yeterli olmayan mezhep sempatanlarının da istifade etmeleri sağlanmıştır. Bu anlamda kadın ve erkek dinleyiciler için ayrı ayrı düzenlenen meclislerde başdâi rehberliğinde, daha önceden halifenin okuyup kontrol ettiği ve arkasını imzalamak suretiyle onaylamış olduğu ders notları okutulmakta idi.¹

Bâtınlığın, Fâtımîler'de siyasi ideoloji haline gelmesi, da'vet ta'limine büyük ehemmiyet verilmesini beraberinde getirmiştir. Dâru'l-Hikme başta olmak üzere birçok ilim merkezinde,

1 Söz konusu konferans notlarından bazıları *el-Mecâlis* ismi ile kitap hâline getirilmiş ve bu kitaplar günümüze kadar ulaşmıştır. Kâdî Nu'man b. Muhammed (ö. 363/974)'in *Mecâlis ve'l-Müsâyerâtı*' (thk. H. el-Fakî, Tunus, 1978), el-Müeyyed fi'd-Din eş-Şirâzi (ö. 470/1078)'nin *Mecâlisü'l-Müeyyediyye*'si (thk. M. Gâlib, Beyrut, 1974-1984) bu eserlere örnektir.

İsmailî düşüncenin beslendiği bâtinî te'viller, dâinin alması gereken eğitimin olmazsa olmazı hâline gelmiştir. O dönemde sarayın el-Muhavvel adı verilen kısmında da Dâi'd-Duât'ın özel bir meclisi ve Kürsî'd-Da've adlı özel bir kürsüsü bulunmaktaydı. Ayrıca Emîr Rıdvan b. Tutuş (ö. 507/1113) döneminde de Halep'te da'vet faaliyetlerinin yönetildiği "Dârü'd-Da've" isminde bir kurum bulunuyordu. (Çağırıcı, 1994, IX, s.16-19)

Dâilerin yetişmesine yardımcı olmak amacıyla çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Mesela İbn Havşeb'e veya oğlu Ca'fer b. Mansûrû'l-Yemen'e nispet edilen, bir talebe ile bir âlimin soru cevap şeklindeki konuşmalarını konu edinen "el-'Âlim ve'l- Gulâm" ve Ebu Hatim er-Râzî'nin "Kitâbü'z-Zîne"si, dâiler arasında el kitabı olarak kullanılmış eserlerdir. (Öz, 1993, ss. 420-421)

Bir İsmailî Dâi Olarak Hasan Sabbah (ö. 518/1124)

464'te (1072) Rey'e gelen Irak başdâisi İbn Attaş, Hasan Sabbah'ın kabiliyetli birisi olduğunu anlamış ve ona Fâtîmî Halifesi Müstansır Billah'ın yanına gitmesini, Dârü'l-Hikme'de İsmailî mezhebi hakkında bilgi edinmesini ve esrâr-ı ilahiyeyi öğrenmesini tavsiye etmiştir. İbn Attaş'ın tavsiyesi üzerine Hasan Sabbah 464 (1072) veya 467 (1075)'de İsfahan yöresinde İbn Attaş'ın vekili sıfatıyla iki yıl da'vette bulunmuştur. (Özaydın, 1997, ss. 347-350)

İran'da Nizârî İsmailî Devleti'nin kurucusu olan ünlü dâi Hasan Sabbah, Kum şehrendendir. Babası İmamiye Şiası'nın önde gelen isimlerinden biri olan ve aynı zamanda âlim kişiliği ile tanınan Ali b. Muhammed'dir. Babasının ilmi birikiminden de yararlanan Hasan Sabbah; III. (IX) yüzyıldan itibaren dâilerin önemli ölçüde faaliyet merkezi hâline gelen Rey şehrine yerleşerek tahsiline burada devam etmiş ve on yedi yaşına kadar ailesinin mensup olduğu İmamiye Şiası'na bağlı kalmıştır. Bir gün Emîre Zarrâb adlı bir Fâtîmî dâisinin konuşmalarından etkilenerek İsmailiye Mezhebi'ne intisap etmiştir.

İsfahan yöresinde iki yıl da'vette bulunan Hasan Sabbah 471'de (1078) Kahire'ye ulaşmış ve Halife Müstansır Billah ile görüşmüştür. (Özaydın, 1997, ss.347-350)

Kendisi ile yakından ilgilenen Müstansır onu hüccet seçmiş ve ilerde Horasan'da da'vette bulunmasını istemiştir. Diğer yandan Hasan Sabbah, Deylem'in dağlık bölgelerinde 3 yıl boyunca propaganda yaparak başına buyruk yaşayan savaşı bir kavmi kendi safına çekmeyi başarmıştır. Sonunda Rûdbâr Vadisinde kendisine karargâh seçtiği ve 'beldetü'l-ikbal' dediği müstahkem Alamut Kalesi'ne yerleşerek 6 Recep 683'de (4 Eylül 1090) Nizârî-İsmailî Devleti'ni kurmuştur. Alamut Kalesi hem askerî bir karargâh hem de idarî bir merkez olmuştur. Hasan Sabbah'ın sadakat ile bağlı olduğu Müstansır Billah'ın ölümünden sonra imam olması gereken Nizâr yerine Müsta'li Billah geçince, isyan ederek Nizâr adına hutbe okutmuştur. Nizârî ve Müsta'li ayrımı olarak bilinen bu bölünmeden sonra Nizârî akidesinin bir gereği olarak fırka düşmanları sadık fedailer tarafından öldürülmeye başlanmıştır. Hasan

Sabbah; eğitim ve öğretimi yasaklamak suretiyle müridlerini cahil bırakmıştır. Ona göre Allah akıl ve düşünce yoluyla değil, imamın rehberliğiyle tanınabilir; zira akıl Allah'ı tanımak için yeterli olsaydı herkes aynı fikre sahip olurdu. Bu şekilde Bâtınlık Hasan Sabbah ile yeni bir hüviyet kazanmış ve mâsum imam adına da'vette bulunan dâilerin yerini devamlı haşîş (esrar) kullanmaya alıştırdıkları için 'haşşâş' veya 'haşîş' denilen eli hançerli caniler almıştır. Hasan Sabbah adamlarına cennet vaad ederken kendilerini bekleyen mutluluğu dünyada tatmaları için esrar içirmiş ve böylece onları her türlü emrini yerine getirmeye hazır hâle getirmiştir. Hasan Sabbah'ın gayesi dinî olmaktan çok siyasîdir. Ve bu amaç uğruna Hasan Sabbah'ın fedaileri, birçok din ve devlet adamını kendilerine has metodlarla ortadan kaldırmışlardır. Hasan Sabbah'ın bu siyasî, dinî ve askerî şahsiyetleri öldürtmesi İslam âleminde bir terör havası oluşturmuş ve ona muhalif emir ve kumandalar elbiselerinin altına zırh giymeden evlerinden çıkamaz olmuşlardır. Parlak bir zekâyı ve teşkilatçılık vasıflarına sahip, basiretli, kabiliyetli, cebir, geometri, astronomi, sihir ve dinî ilimlere vakıf bir kişi olan ve düzenli örgütüyle etrafa dehşet saçan fedaileriyle insanların düşünce ve inanç dünyasına hakim olmak isteyen Hasan Sabbah 6 Rebü'lâhir 518 (23 Mayıs 1124) tarihinde, aralıksız otuz beş yıl faaliyet gösterdiği Alamut Kalesi'nde ölmüştür. (Özaydın, 1997, ss. 347)

İsmailî Da'vet Metodu

Da'vet, genel manasıyla İslam dinini yayma ve Müslümanları dinî görevlerini yerine getirmeye çağırma anlamına gelen İslamî bir terimdir. Sözlükte da'vet, çağırma, seslenmek, adlandırmak, dua veya beddua etmek, ziyafete çağırma, propaganda yapmak gibi anlamlara gelir.

İsmailî da'vet, muhatabının düşünce dünyasını donduran sır, gizli imam ve devir nazariyesi gibi manevi silahlara sahiptir. İsmailî da'vetin savunucuları, özellikle ümmet içinde, başıboş toplulukları ve yeni fikirlere meyilli kimseleri yanlarına çekerek propagandalarını icra etmişler ve bununla da geniş halk kitlelerine hükmetmeyi hedeflemişlerdir.

Da'vet denilince İsmailiyye'de iki ayrı form akla gelir. Müstansır Billah'ın ölümünün (487/1094) ardından yaşanan bölünmeden sonra Mustalîler'in çalışmalarına ed-da'vetü'l kadîme denilirken İsmailiyye'nin diğer kolu olan Nizârîyye'nin çalışmalarına ise ed-da'vetü'l- cedîde denilmiştir. Bu ikinci grubun en tanınmış dâisi Hasan Sabbah'dır. Ayrıca Suriye Nizârîleri kendilerini 'ashâbü'd-da'veti'l-hâdiye' veya 'mücâhidün' diye adlandırmışlardır. (Çağırıcı, 1994, s. 18)

İsmailîler gerek 120 yıl kadar süren setr devrinde, gerekse Fâtîmî Devleti'nin kurulup ardından Hasan Sabbah'ın etkin olduğu zuhur döneminde dâilerin mezhebe adam toplama amacıyla yaptığı da'vet çalışmalarıyla büyüme imkânı bulmuşlardır. Dâiler geldikleri yeni yerin ekonomik, dinî, ticarî, sosyokültürel özelliklerini benimseyerek yahut benimsemiş gö-

rünerek çevrelerinde ulaşabildikleri kimselerle diyalog kurmaya ve onları kendilerine çekmeye çalışmışlardır. Toplumda yeni fikirlere meyilli kimselere yaklaşıp dini konularda sorular sorup düşündürdükten sonra bu bilinmezleri bir bilen olduğunu, o kimsenin yani gizli imamın müteşabih ayetlere manalar getirdiğini, günün birinde çıkıp bütün kapalı ayetleri açacağını ve zulmü ortadan kaldıracığını söyleyerek onları mezheplerine dâhil etmeye çalışmış ve bunu büyük ölçüde başarmışlardır.

Bu başarının asıl sebebi dâilerin da'vet faaliyetlerini problem ve kargaşaların olduğu yerlerde yapmasıdır. İnsanların Mehdi beklemesini temin eden, ayrıca siyasî ve sosyal dağınıklıklardan faydalanan bu yöntem; da'vet metodunun biricik formülü olmuştur.

İsmailîler'in metodunu tasvir edecek bir sözü Şehristanî'den öğreniyoruz: "İsmailîler'in her devirde dâileri ve her zaman her dilde ifade edecekleri yeni doktrinleri vardır."

Bu esaslar İsmailîler'in da'vetlerinin başını oluştururken sonucunda da şeriatla zıt olanın ortaya konulması vardır. Gazali'ye göre asıl gaye budur. Gazali'ye göre İsmailîler'in da'vet yolları için tek bir metot, tek bir fen belirlenmiş değildir. Bu açıdan bakıldığında görülecektir ki; da'vet ettikleri insanların kendilerine uymalarını ve imamlarına sevgi beslemelerini sağladıktan sonra her grubun görüşlerine uygun olacak tarzda hitap ederler, sakallarına göre tarak vururlar. İnançlarında Yahudilere, Hristiyanlara ve Mecusilere uyarlar ve onları tasdik ederler. (Gazali, 1993, ss. 23)

İsmailî dâilerin da'vet metodlarının zaman ve zemine göre değişiklik gösterdiğini Ubeydullah Mehdi (ö 322/934)'nin başdâisi olan Eflâh b. Harun el-Melûsî'nin da'vet metodunda rahatlıkla görebiliyoruz. Dâi İdris (ö. 872/1468) *Uyûnül-Ahbâr*'ın da Eflâh'ın da'vetinin tesirini arttırmak için muhataplarının psikolojik ve sosyal durumlarını nasıl kullandığını şöyle anlatır:

Eflâh kadınlarla olan da'vet çalışmalarında söylediklerini teyit edici misalleri yüzük, hal-hal gerdanlık ve bilezik gibi takılardan, kadınların giydikleri elbiselerden, kıl, yün, dokuma aletleri gibi onların günlük hayatta çokça meşgul oldukları eşyalardan seçerdi. Terzi ile muhatap olduğunda iğne, iplik, kopça ve makası, çobanla ilgilendiğinde ise sopa ve abayı misal gösterir ve bu misallerle fikirlerini delillendirirdi. (Kureşî, 1975, s.137)

İsmailî da'vetin takip ettiği iki ayrı ana metoddan bahsedilir. Birincisi genellikle çok sayıda Müslümanı bir anda mezhebe kazandırmak gayesiyle faaliyet gösteren, ardından mezhebe giren kitleleri kışkırtarak mevcut yönetime karşı isyan ettiren ve bu yolla faaliyet gösterdikleri bölgeleri tam olarak denetime almayı planlayan dâilerin seçtiği metoddur. Bu dâiler genellikle Irak, Bahreyn, Yemen, Suriye ve Kuzey Afrika bölgelerinde öbeklenmiş ve Mısır'da Fâtımî, Bahreyn'de Karmatî devletleri ile Yemen'de bağımsız İsmailî derebeyliklerinin kurulmasına sebep olmuştur. Bu metodla faaliyet gösteren dâilerin da'vetinin merkezi olarak da'vet kalelerinden bahsedilir. (Kalkaşendî, 1987, s. 249) Daha çok askeri faaliyet yürüten ve düşmanlarından korunmak için müstahkem kaleleri üs edinen bu teşkilatlar; sözlü da'vet

yanında sık sık yapılan akınlar ve organize ettikleri isyanlarla daha çok toprak parçası kazanma gayreti içindedir.

Bunun dışında ikinci ana metodu takip edenler ise kitlelerle muhatap olmaktan çok yönetici sınıfın mezhebe kazandırılmasını amaçlayarak da'vetlerini gizlilik ilkesine göre yürütüyorlardı. Söz konusu da'vet çalışmalarının yapıldığı yer İran, Horasan ve Maverahünnehir bölgeleridir. Bu da'vet teşkilatının merkezinde da'vethaneler vardır ve buralarda genellikle tebliği ve talim yoluyla da'veti yayma çalışmaları yapılır.

Bunların dışında hem da'vethanelerin hem de da'vet kalelerinin fonksiyonunu icra eden Dârü'd-davâ isminde merkezi mekânlar da mevcuttur. (Büyükkara, 1998, s. 28)

İsmailî da'vet hiçbir zaman daha aزیyla yetinmemiş, her zaman ulaşabildiği kadar farklı gruplara, hatta halkın yanı sıra yönetici sınıflarına ve ulemaya ulaşmaya çalışmıştır. Bunun bir örneği de Resâilü İhvani's-Sefâ'dır. Buna göre cemiyetin bütününde etkili olmak amacıyla cemiyette mevcut olan sosyal grupların her birisi için bir temsilci atamaktadır. Hükümdar çocukları, vezirler, valiler, katipler, tüccarlar, sanatkârlar, edebiyatçıları ve fakihler de bu gruplara örnektir. Risale'de "Biz her sınıfa ilmini ve basiretini onayladığımız bir kardeşimizi onlar içinde bizi temsil etmesi için tayin ederiz. Bu kardeşimiz hem onlara hizmet eder, hem de iyilik, nezaket ve şefkat ile nasihat eder" (İhvânî's Safâ, t.y., s. 188) şeklinde göze çarpan malumat bize İsmailî da'vetin ulaşmayı hedeflediği toplulukların yanı sıra da'vetin metodu hakkında da ipuçları vermektedir.

İsmailî da'vetin ilk örnekleri şüphesiz gizli imamlar dönemine rastlamaktadır. Bu dönemde hareketin önde gelenleri yaklaşık bir asır boyunca tek ve dinamik bir hareket meydana getirmek için ilk İsmailî gruplar arasında gizli ve sürekli bir faaliyet içerisinde olmuşlardır. Bu yöntemin bir gereği olarak kendilerini Abbasi iktidarının saldırılarından korumak için takkiye yapmış, uzun bir süre imamet iddiasında bulunmamışlardır. Bu liderliğin gizli faaliyetleri yaklaşık bir asır sonunda 260/874 yılında belli bir neticeye ulaşmış ve İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde eş zamanlı olarak İsmailî dâiler ortaya çıkmıştır. Bu İsmailî dâiler yeni bir metotla da'vetlerini yaymak için geniş bir faaliyete girişmişlerdir. (Tan, 2009, s. 77) Bu yeni metot içinde çoğu zaman Muhammed b. İsmail'in adına da'vette bulunulması, bize henüz hareketin büyümeye ihtiyacı olduğunu, bu sebeple taraftar kazanmak için eski otoritenin gücünü sonuna kadar kullandığını göstermektedir. Bu metot, dâilerin güçlenip Abbasi hilafetinin engel olamayacağı devlet kurma deneyimlerini elde edene dek sürdürülmüştür. Baştan beri takiiye ile büyüyen topluluk bir noktadan sonra İsmailî hareket olarak kendini göstermiş, geniş coğrafyalarda doymak bilmeyen bir hedef da'vet haritası çıkarmıştır. Bu hedef haritanın delili olarak, merkezden çeşitli bölgelere dâiler tayin edilerek toprak kazanma, coğrafi hakimiyet, halkların idaresi ve mezhebin akidelerinin benimsetilmesi gibi hedeflerine öyle ya da böyle ulaştıklarını görmekteyiz.

İsmailî da'vetin metodu faydacı bir prensibe sahiptir. Bu yüzden İsmailî dâiler da'vet çalışmalarını kendileri için en elverişli mekân ve şartların olduğu yerlerde geliştirmeye gayret etmişlerdir. Bu anlamda başlangıçta en büyük başarısını halifelüğün merkezine uzak kırsal bölgelerde kazanan da'vet çalışmaları, sosyolojik anlamda özellikle köylü ve göçebe halk kesimlerini etkisi altına alarak Abbasi idaresine karşı alternatif bir hakimiyet olarak kendini göstermiştir. Bunun bir sonucu olarak merkezî da'vet çalışmalarının her zaman kırsal kesimlerde güçlü destekçileri olmuştur. Bir anlamda merkezlerdeki İsmailî da'vet, kırsalda elde edilen başarılar üzerine inşa edilmiştir. Nitekim da'vet, Irak, Bahreyn ve Suriye'de faaliyetlerini yoğunlaştırırken; Yemen'de dağlarda yaşayan topluluklarca desteklenmiştir. İran, Horasan ve Maverâünnehir'de ise durum biraz farklıdır. Buralarda kırsal kesimin desteği kazanılamayınca iktidarı ele geçirmek amaçlanmış ve yönetici sınıfına yönelik da'vet faaliyetlerine girilmiştir. Ne var ki burada da kalıcı başarı sağlanamamıştır. Neticede İsmailî da'vetin siyasi anlamda başarısı önce Bahreyn, sonrasında Yemen'de gerçekleştirilmiş, ancak en önemli ve kalıcı başarı Fâtımîler Devleti'nin kurulmasıyla elde edilmiştir. Kısacası İsmailîler, içinde bulundukları şartlara göre metod değiştirmiş, toplumun farklı kesimlerine yönelerek çıkar odaklı bir yaklaşım benimsemişlerdir.

İsmailî da'vetin ana karakteri olan takiyyenin temeli, naslarda semboller hâlinde saklı bulunan bâtinî manaları ilmî olmayan kimselerin anlayamayacağı inancına dayanmaktadır. İsmailî dâiler bir sır niteliği taşıyan bu manaları mezhebe mensup olmayan ve dolayısıyla ehil olmayan kimselerden saklama gereği duymuşlar; böylelikle takiyye uygulamayı da'vet metodlarının kaçınılmaz ve vazgeçilmez bir prensibi olarak görmüşlerdir.

Gizli imamın takiyye ile gözlerden uzak bir şekilde da'vet faaliyetlerini sürdürmesi, hâkim iktidarlar ve muhalif gruplardan saklanmasını, imametın ve mezhebin devamını, düşmanlardan korunmayı sağlaması açısından kendisi ve mezhebi için büyük bir avantajdır. Takiyyenin neticesi olarak dâilerin elde ettikleri coğrafi nüfuz onları mezhep liderliğine kadar götürmüş ancak bu yolla da mezhep içinde bölünmeler kaçınılmaz olmuştur.

İsmailî da'vetin sürdürücüsü niteliğinde olan ve Hasan Sabbah'ın önderlik ettiği Nizârî İsmailî da'vet, zaman içinde ilk şekline kıyasla son derece acımasız bir hâl almıştır. Zorbalık ve tehditlerle büyüyen silahlı mücadele politikası, da'vet-i cedîde de denilen bu yeni formun olmazsa olmazı olmuştur. Öyle ki İslam coğrafyasının önde gelen askerî ve dinî şahsiyetlerine karşı ses getirici suikastlar yapılarak güç gösterisine gidilmiştir. Nizârî akidesinin Fâtımî akidesinden farkı, fırka düşmanlarının sadık fedailer tarafından öldürülmesi usulünün dinî bir vazife ve prensip olarak kabul edilmesidir. Talim öğretisiyle Bâtınîliğe yeni bir hüviyet kazandıran Hasan Sabbah, adamlarına cenneti vaad ediyor ve kendilerini bekleyen mükafatı dünyada iken tatmaları için esrar içiriyordu. Bu şekilde her türlü emre hazır olan fedailer, birçok din ve devlet adamını kendilerine has metodlarla ortadan kaldırmış; bazı kimseleri de propaganda veya tehditle yanlarına çekmişlerdir. Neticede masum imam adına da'vette bulunan dâilerin yerini esrar kullanan eli hançerli fedailer almıştır. Da'vet çalışmalarının me-

todu olarak terörü seçen Hasan Sabbah aslında mezhebî bir da'vetten çok siyasi otoriteye da'vette bulunmuştur. Ne yazık ki günde beş-on Müslümanın kanını akıtmayı da'vetinin bir parçası olarak gören bu komutan, büyük sultanların korkulu rüyası olmuş ve İslam coğrafyasının huzurunu kaçırmıştır. (Özaydın, 1997, s. 347)

İsmailî Da'vetin Dokuz Aşaması

İsmailî dâilerin vazgeçilmez metodu şüphesiz tedrici yolla uygulamaya konulan dokuz aşamalı da'vet sürecidir. Nübüvvet konusunda kafası karıştırılan muhataba son peygamber olarak, Muhammed b. İsmail'in yeniden ortaya çıkarak geleceği düşüncesi verilir. Sudur nazariyesi ve birtakım kozmolojik yorumlarla da muhatabın zihnindeki inanç mefhumunun tamamen belirsiz bir hâl alması sağlanır.

Şüphesiz bu hedefin arka planında dinî gayelerden ziyade siyâsî emeller olduğundan, hareketin propagandacıları, muhataplarındaki dinî inanç, düşünce ve uygulamaları onların dünyalarından tamamen kazılamakla işe başlamışlar, böylelikle siyasi otoritelerine imkân sağlayacak kandırılmış insan kitlesini mezheplerine kazandırmayı hedeflemişlerdir.

İsmailî da'vetin basamaklarını anlatan müellifler arasında İbn Nedîm, Makrîzî, Nüveyrî, Gazali, Devâdârî, Bağdâdî, Cürcanî, Hammâdî ve Deylemî gibi isimler vardır. Bunlar arasında tercih ettiğimiz en belirgin örnek Gazali'nin naklettiği dokuz aşamalı da'vet metodudur.

Da'vetin dokuz aşamasını *Bâtınlığın İcyüzü* adlı kitabında açıklayan Gazali, bu dokuz basamağa "Tuzakların Dereceleri" adını vermiştir. Bunlar sırasıyla şöyledir:

Rızk ve Teferrüs Basamağı

Burada bir kimsenin dış görünüş ve fiziki yapısına baktığında derununu kavraması gereken dâilerin, muhataplarının ciddi bir metotla seçmesi söz konusudur. Bu aşamada dâi herkesi aynı yola çağırmamalı, onu eski inancını araştırmalı, onun huy ve mizacına ve neye meyilli olduğuna göre bir yol izlemelidir. (Gazali, 1993, s. 13)

Te'nîs Basamağı

Burada dâinin hedefi muhatabın sevgisini kazanmaktır. Bunun için ilk olarak da'vet edilecek kimsenin sevdiği ve inandığı ve şeriatında bulunan bir işi, ibadeti onun göreceği tarzda işlemek gerekir. Eğer bütün gece boyunca ağlayarak teheccüd namazı kılmaya gücü yetiyorsa, dâi bu işi ev sahibinin yanında bulunmadığı bir zamanda, ancak onun fark edeceği tarzda işler. Sonra onun haberdar olduğunu hissederse ibadetini gizlemeyi istercesine yatağına çekilir. Dâi ve mezunlara gelen bir talimatta da'vete ilgi duyan (müstecip) bir kimsenin yanında gecelemeleri ve sesi güzel birinin o kimse ile beraberken kendilerine Kur'an okumasını sağlayacak tarzda arkadaşlık etmesi istenmiştir. Bütün bunlara dâinin ağılatacak tesirli sözleri ve kalbe hoş gelecek yumuşak mevzeleri ilave edildikten sonra zamanın sultanları-

na, âlimlerine ve halkın cahillerine sövmeler başlar. Ayrıca bir ayet ve hadis zikredildiği zaman bunun kelimelerinde Allah'ın sırları bulunduğunu söyleyerek imamın üstün bilgisinin vurgusu yapılır. (Gazali, 1993, s. 14)

Teşhik Basamağı

Bu aşamada dâi, muhatabının evvelce samimi olarak bağlı bulunduğu inancını sarsacak şekilde bir gayrete girer. Bunun için de şeriat tarafından kararlaştırılmış ve anlaşılması kolay olmayan hususların hikmetlerini sormaya başlar. Kafa karıştırıcı yorumlardan sonra dâi, “Şüphesiz burada bir sır vardır ve bu sırrı peygamber ve ilimde derinleşmiş olandan başkası bilemez” diyerek muhatabını gafil avlamayı amaçlar.

Talîk Basamağı

Burada dâi muhatabına da'vette bulunurken şüphe uyandırdığı noktalarda açıklamasını öğrenmek istediği vakit onu rahatlatmaz. Bazı hususları saklar ve onu ortada bırakır. Onun gözünü korkutur ve işi büyük gösterir. Ona şöyle der: “Acele etme, ben seni uygun bir seviyede bulunca bu sırrı açıklarım.” Sonra muhatabı terk ederse ondan ümidi keser. Eğer onu kendisine candan bağlı görürse ona bir vakit tayin eder. Sırrı açıklamadan önce oruç tutmasını, namaz kılmasını ve tevbe etmesini emreder. Bununla da yetinmez, muhatabından bu sırrı saklayacağına dair yemin ister. Bu yeminden sonra kişinin hayırlılardan olacağını söyler. Muhatabı yemin etmeye yanaşmazsa dâi onu salıverir. Eğer kabul ederse ondan yeminine vefa göstermesini ister. (Gazali, 1993, ss. 15-17)

Rabt Basamağı

Muhatabın diliyle hiçbir zaman bozamayacağı, bozmaya cesaret bile edemeyeceği en ağır yemin ve ahidler söz konusudur. Bir ahid örneğinde İsmailî dâinin muhatabına söylediği sözler şöyledir:

Sen artık bana bağlandın, esir oldun. Benim konuşmana izin verdiğim konuların dışında az ya da çok hiçbir şey açıklamayacaksın. Katıyyen sınırı aşmayacaksın. Bize ve Allah'ın dostu olan imama karşı açık olsun gizli olsun her zaman samimi olmaya, Allah'a ve O'nun dostuna kardeşlerinden ve dostlarından ve bizden kim olursa olsun, hiçbirine, hangi sebeple olursa olsun ihanet etmemeye en ağır sözü verdin. Eğer yeminini bozduğunu bile bile bunları yaparsan artık sen Allah'tan, O'nun evvelki ve sonraki peygamberlerinden, Mukarreb meleklerinden ve geçmiş peygamberlere indirilen kitapların hepsinden berî olmuşsun. Bütün dinlerden çıkmış say kendini. Eğer tevilli veya tevilisiz bir şey üzerine yemin ettiğin herhangi bir konuda yeminini bozarsan Allah seni açık bir şekilde perişan etsin ve intikamını hemen alsın. Cezanı çabuk versin. Bunlardan birine uymazsan otuz defa yalın ayak yürüyerek haccetmen boynuna borç olsun, malın mülkün fakir fukaraya sadaka olsun. Yeminini bozduğun anda bütün kölelerin hürdür. Eşlerin de bir daha nikahlanamayacak tarzda üç defa boşanmış olsunlar. (Gazali, 1993, s. 17)

Tedlîs Basamağı

Yemin ve ahd almanın pekiştirilmesinin ardından dâinin sırları muhatabına bir defada cömertçe açılmayıp tedrici yollara başvurduğu basamaktır ve yedi ayrı merhaleden oluşmaktadır.

Birinci aşamada dâî, ilk önce sadece mezhebi hatırlatmaya ve daha ileri gitmemeye özen gösterir.

İkinci aşamada ise dâî, muhatabının akıl ve nakil gibi gerçeği idrak etmesine yarayacak unsurları onun gözünde çürütür. Bunun yerine koymayı hedeflediği bâtınî ilme vurgu yaparak tefekkür, teemmül ve akıl yürütmenin güvenilir olmadığını vurgular. Mezhebe da'vet edilen bu kişi, Kur'an ve sünnete sınırsa onların zâhirinin bir mana ifade etmediği, asıl sözün bâtında gizli olduğunu söyler. Bu hususta zâhir olanın, bâtının kabuğu gibi olduğu benzetmesini de yapar. Böylelikle dâî, muhatabına talim yolunun ve imama tabi olmanın gerekliliğini anlatır.

Üçüncü aşamada dâî kendini ümmetin hepsine muhalif, dinden ve mezhepten çıkmış biri olarak tanıtmaktan ziyade, doğru mezhep ve yola en uzak, hurafeleri kabule en yakın bir fırkaya müntesip olarak gösterir. Onlarla kendini gizler. Ehl-i Beyt sevgisiyle şirin görünür. Nitekim daha açıklanmamış nice sırlar varken dâinin şahsına yönelik bilgilerde de bu kadar belirsizlik olması şaşırtıcı değildir.

Dördüncü aşamada dâî, muhatabına şu sözleri söyler: "Batıl apaçıktır. Gerçek ise işittiklerinde çoğu kimsenin onu inkâr edecekleri ve ondan nefret edecekleri ölçüde incedir ve anlaşılması zordur." Dâinin bu sözleri söylemesindeki amaç, akıl yürütmenin ve nakildeki zâhirî manaların inkârı ile muhatabın herkesten ayrılması ve başkalarından farklı olmasını kolaylaştırmaktır. Öyle görülüyor ki bu noktada muhatabın kendisini müstesna bir şahsiyet olarak görmesi istenmektedir.

Beşinci aşamada dâî eğer muhatabını İsmailî topluluktan ayrı kalmaktan sıkılmış görürse ona bazı bilgiler verme yoluna gider. "Sana bir sır vereceğim, iyi koru" der. Muhatabı "Peki" diye cevap verirse dâî şu açıklamalarda bulunur: "Fılan ve falan kimseler bu mezhebe inanıyor fakat bunu saklıyorlar." Bu örneğin içinde muhatabın, zekâ ve kavrayışlarını takdir ettiği faziletli kimselerin adını zikreder. Yalnız bu kimselere kolayca ulaşamaması için uzak bir memleketten olmasına özellikle dikkat edilmelidir. Mezhep mensupları arasında takdir ettiği yüce şahsiyetlerin bulunduğunu öğrenen müstecip, şüphesiz kendisini bulunduğu yerden memnun görüp, mezhep mensupları konusundaki merakını tatmin edilmiş bulacaktır.

Altıncı aşamada dâî, bahsetmiş olduğu şahsiyetlerin içinde olduğu taifenin güçlü bir şekilde ortaya çıkmalarını temenni eder ve bunun olacağını da ima eder. Bunun yanı sıra mezhep mensuplarının işlerinin her tarafta yayılmasını, görüşlerinin yücelmesini, düşmanlarına karşı zafere ulaşmalarını, ellerinin genişlemesini ve her birinin dünya ve ahiret saadetine

ulaşacak muratlarına ermelerini temenni ederek bunların olacağını ima eder. Bu ima ve temennileri bazen yıldızlardan çıkarır, bazense müstecip ile ilgili başkalarının gördüğünü haber aldığı uydurma rüyalarından çıkararak bunlarla irtibatlandırır. Artık müstecip şiddetli bir aidiyet duygusuyla bu topluluğu sevmekte ve bundan memnuniyet duymaktadır.

Yedinci aşamada dikkat edilmesi gerekli bir husustan bahsedilir. Dâinin uzun süre bir memlekette ikamet etmesi durumunda faaliyetinin anlaşılması onun öldürülmesine neden olabilir. Bu yüzden dâî, işini insanlardan gizlemelidir. Kendisini bir topluluğa bir isimle, diğer bir topluluğa başka bir isimle tanıtmalıdır. Yok edilme korkusundan dolayı daha tedbirli olabilmek için zaman zaman elbisesini ve görünüşünü değiştirmelidir. (Gazali, 1993, ss.18-19)

Telbis Basamağı

Dâî, müstecibe halk katında yaygın ve kolaylıkla kabul edebileceği açık fikirleri telkin eder. Müstecibin zamanla kabul edip benimsediği bu düşünceler onda iyice yerleşir. Sonra dâî, yavaş yavaş bunlardan batıl neticeler çıkarır. (Gazali, 1993, s.19) Böylece muhatabın yanlış muhakemeye varması amaçlanır.

Hal' Basamağı

Dâî, dinî hükümlerin bâtinî manalarını anlama seviyesine gelen muhatabına artık dinin zâhirî yükümlülüğünden kurtulduğunun müjdesini verir. Bu merhalede şerî sınırlamalar ve teklifle terk edilmiş, devam edilmekte olan ibadetler ve salih amel bırakılmıştır. (Gazali, 1993, s.19)

Selh Basamağı

İbadet ve salih amelden uzaklaşmış olan adayın İslam itikadını reddetmesi beklenir. Dâiler inancın kalpten sökülüp atılmasını, 'el-Belağu'l-Ekber' sözüyle niteler. (Gazali, 1993, s.19) Bu durumda dinden tamamen çıkmış olan kişi, İsmailî dâinin tüm emirlerine açık, imamın huzurunda daima itaatkâr ve samimi, vatan ve millet kavramlarının karşısında tam anlamıyla bir düşman ve yakınlarının nezdinde ailevi bağlarından koparılmış ruhsuz bir zavallı oluvermiştir.

Tedrici bir metodla sürdürülen da'vetin dokuz aşamasını eserinde konu edinen müellifler, bu süreci nitelendirirken genellikle olumsuz bir anlatıma gitme gereği duymuşlardır. İbn Nedîm, 'Tebliğin Yedi Aşaması'; Nüveyrî, 'Karmatî Da'vetinin Zikri'; İbnü'd-Devâdarî, 'Dokuz Aşamalı Çirkin Da'vetin Zikri'; Gazali ise 'Tuzakların Dereceleri' şeklinde başlıklandırmaya gitmiştir.

Neticede bu nitelemelere gidilmesinden de anlaşılacağı üzere müellifler Müslümanları Bâtınîlerin tuzaklarından sakındırmak ve sır içinde gizlenen bu şuur hırsızlığının ortaya çıkarılması için bu konuları ele almışlardır.

Modern Propaganda Çeşitleri ve İsmailî Da'vet

Propaganda, herhangi bir düşünceyi yaymak ve ondan yana olanları çoğaltmak için söz, yazı ya da başka araçlarla yapılan etki olarak tanımlanmakla beraber kısaca 'yaymaca' (Erkış & Summak, 2014, s. 294) ifadesiyle de karşılanabilir.

Nitekim İsmailî da'vetin savunucuları, faaliyet gösterdikleri her devirde kendilerine has düşünceleri yaymayı ve beraberindeki kitleyi çoğaltmayı hedeflemiş, gerek söz gerekse davranışlarla müstecib adı verilen hedef kimseleri mezhebe kazandırmaya çalışmışlardır. Bu bakımdan İsmailî da'vet tam anlamıyla bir propagandadır.

Bir propaganda örneği olarak analiz etmek istersek İsmailî da'vette 'kitlelerin fikir ve davranışlarını değiştirmek amacıyla hareket eden iletişimci' (Gönlübol, 1993, s. 438) şahısların, dâî adı verilen ve mezhebe adam kazandırmakla vazifeli kimseler olduğunu görürüz.

Propagandanın bir diğer unsuru olan 'yazı, söz ve davranışlarla anlatılan semboller'in (Gönlübol, 1993, s. 438) İsmailî da'vetteki karşılığı, akideler konusunda yapılan bâtinî yorumlar ile harf ve sayılara gizli manaların verilmesi gibi imamın talimiyle geldiği söylenen sırlardır. Bu sırlar muhatabı susturma aracı ve bir ikna mekanizması olarak kullanılır.

Yine İsmailî da'vette propagandanın unsurlarından olan 'iletişim aracı' (Gönlübol, 1993, s. 438) olarak karşımıza dâinin bizzat kendisi çıkmaktadır. Herhangi bir reklam yahut kalıplaşmış sloganları yoktur. Aksine gizliden çalışırlar. Müslüman bir vatandaş olarak görünür, da'vetine muhatap olarak seçtiği insanlarla bireysel iletişim kurar ve böylelikle muhataplarını adım adım istedikleri yere çekerler. Bu işin en can alıcı noktası ise paylaşılan her yeni bilgiyi sır adı altında verip, karşılığında aldıkları yemin ile hem muhatabı daha kolay ikna etmiş hem de mezhebi meşru göstermiş ve gizliliğini de korumuş olmasıdır.

Propagandanın olmazsa olmaz unsuru 'hedef'tir. (Gönlübol, 1993, s. 438) İsmailî da'vetin hedefi çok açıktır: Muhataplarına belli metodlar vasıtasıyla yaklaşıp onları kendi mezheplerine kazandırmak, itikatlarını değiştirmek, bir yönüyle düşünce dünyalarını ele geçirmek ve bu yolla kitleleri idaresi altına alacak bir siyasi güç oluşturmak.

Bir propagandanın iyi ya da kötü olması hususuna gelince; iyi propaganda ülkelerin tanıtımı ve değer yargılarının ön plana çıkarılması gibi örneklerde görülürken, kötü propaganda ise psikolojik yönlendirme, yanlış bilgilendirme ve beyin yıkama gibi olumsuz bağlamlarda kendini gösterir. Bu açıdan İsmailî propagandayı kötü propaganda olarak nitelendirmeyi uygun bulmaktayız.

Propaganda yapımcısı bir mesajın hedefe ne tür bir iletişim aracı ile iletileceğine karar verirken başlıca iki noktayı dikkate almak durumundadır. Bunlardan ilki mesajın sözel, görsel veya davranışsal sembollerden hangisi veya hangileri ile ifade edileceğidir. İkincisi ise me-

sajın muhataplarının eğitimi, kültür düzeyi, alışkanlıkları ve beğenileri gibi faktörlerdir. Bu zaviyeden bakarsak bir propaganda olarak İsmailî da'vet gerçekleştirilirken dâilerin yahut mezhep önde gelenlerinin daha ziyade sözel ve davranışsal öğelerle da'vetlerini ön plana çıkardığını görüyoruz. Bunun da göstergesi olarak müstecibe yaklaşan ve tedrici yolla onu yanına çekmeye çalışan dâilerin bu çabasında Müslüman görünme ve dine düşkünlüğüyle tanınma arzusu, düşündürücü diyaloglarla muhatabına yaklaşması ve mezhebî bilgiler -sırlar- vererek bu diyalogu daha ileriye taşıma gayreti vardır. Bu anlamda dâilerin faaliyet tarzı sözel ve davranışsaldır.

Modern propaganda çeşitleri arasında İsmailî da'vetin benzerlik gösterdiği ve bu sayede daha iyi analiz edilebildiği noktalar bulunmaktadır.

Sahası Bakımından Propaganda

İç ve dış propaganda olarak ikiye ayrılmaktadır. Biz İsmailî da'vetin daha çok dış propaganda kapsamında ele alınması gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü İsmailîler her ne kadar faaliyete başladığı coğrafyada propagandasını sürdürse de bununla yetinmemiş, tüm dönemlerinde dış ülkeler odaklı çalışmışlar, İslam coğrafyasının tamamına yönelik mezhebî amaçlar gütmüşlerdir. Özellikle Fâtımî halifesi olan imamların 'Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak gösterilmesi, bir propaganda olarak İsmailî da'vetin cihan hakimiyetini hedeflediğinin ispatı niteliğindedir. Bunun göstergesi olarak İsmailîlerin ilk zamanlarda Abbasilerin baskısından çekindikleri için merkezden uzak yerlerde (Yemen ve Mağrib) faaliyet gösterdiğini ve Fâtımîler zamanında Yemen, Hindistan, Sind, İran, Rey, Taberistan, İsfahan, Azerbaycan, Cürcan, Horosan ve Mısır kırsalında (Büyükkara, 1998, s. 15) da'vet faaliyetlerinde bulunduklarını söyleyebiliriz. Alamut hâkimi Hasan Sabbah döneminde ise tüm İslam coğrafyasında korku ve dehşet saçan terör faaliyetlerini zikretmemiz, bu da'vetin bir dış propaganda olduğunu izah etmesi açısından yeterli olacaktır.

Konusu Bakımından Propaganda

Siyasi, ekonomik, kültürel ve askeri propaganda olmak üzere dörde ayrılır. Bunlar arasında daha çok kültürel propaganda ile uyumlu görünen İsmailî da'vet hedefleri bakımından siyasi propagandaya örnektir. Şöyle ki kültürel propagandada tıpkı İsmailî da'vette olduğu gibi bir milletin yahut dinin; diğerlerinden sempatizan kazanmak için seçtiği propaganda türüdür. Bununla beraber İsmailî da'vetin yukarıda belirttiğimiz şekliyle cihan hakimiyetini hedeflemesi, diğer bir deyişle kitleleri yönlendirmek ve siyasi otorite olarak onlara hükmetmek istemesi, bizde siyasi bir propaganda olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Kapsamı Bakımından Propaganda

Propagandanın kimleri hedef aldığı ile ilgilidir. Genel, sınırlı ve ferdi olmak üzere üçe ayrılır.

İsmailî da'vet bir propaganda örneği olarak genel propaganda türüne örnektir. Nitekim bir kişiyi, bir diplomatı yahut sınırlı bir coğrafyanın halkını değil, olabildiğince geniş kitleleri kendine hedef seçmiştir.

Doğruluğu Bakımından Propaganda

Beyaz, siyah ve gri olmak üzere üçe ayrılır. Propaganda ile iletilen mesajın kaynağının açıkça ortaya konulması, onun beyaz propaganda olduğunu gösterirken; kaynakları belirsiz, yalan, uydurma ve asılsız olması, propagandanın siyah olduğunu gösterir. Gri propaganda ise beyaz ile siyah propaganda arasında yer alan ve haberin ya da mesajın kaynağının bazen açıkça verildiği, bazense gizlendiği, yalan ve gerçeğin iç içe girdiği propaganda türüdür. Bir propaganda örneği olarak İsmailî da'vet, Müslümanların zihin ve gönül dünyalarını ele geçirmek suretiyle dinden uzaklaştırmayı ve böylece onları mezhebî bünyeye katmayı hedeflediği için siyah propaganda ile tanımlanması uygun düşmektedir. (Bektaş, 2002, ss. 35-40)

Biçimi Bakımından Propaganda

Enformatik propaganda, psikolojik savaş ve kültürel propaganda olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Burada İsmailî da'vet ile benzerlik gösteren propaganda çeşidi, psikolojik savaştır. Psikolojik savaş da yine İsmailî da'vet gibi ideolojik, politik ve toplumsal alanlarda yapılabilmektedir. Amaç ise hedef ülkenin halkının idareye olan bağlılığını bozmak veya kendi değerlerinden uzaklaştırmaktır. Bu açıdan İsmailî dâilerin hedef ve faaliyetlerine çok benzenmektedir. (Arı, 2000, ss. 287-297)

Süresi Bakımından Propaganda

Kısa, orta ve uzun süreli olmak üzere üçe ayrılır. İsmailî propaganda bu zeminde kategorize edilmek istense onun tabiatına en uygun olan propaganda çeşidi, uzun süreli propaganda'dır. Gerek gütmüş olduğu amaçları gerekse faaliyet alanı, İsmailî propagandanın doyma bilmeyen bir yapısı olduğunu göstermektedir. Nitekim bir buçuk asır süren tarihsel serüveni bunu açıklar niteliktedir. (Aziz, 2011, s. 77)

Bir Propaganda Olarak İsmailî Da'vetin Amaçları

Modern şekliyle propagandanın amaçlarının müttefik devletlerin desteğini kazanmak veya kuvvetlendirmek, olaylar veya fikirlere karşı tutum oluşturmak, düşmanlığa yol açan devletlerin program ve politikalarını zayıflatmak ve düşmanların propagandalarını önlemek veya karşılık vermek (Erkiş & Summak, 2014, s. 302) şeklinde sıralayabiliriz.

Burada İsmailî da'vetin amacına en uygun düşen maddenin, propagandanın olaylar veya fikirlere karşı tutum oluşturmak yahut tutumu değiştirmek olduğunu görmekteyiz. Dâiler, amaçlarına ulaşmak için mezhebe kazandırmayı hedefledikleri kimseyi yanlarına çekme-

yi, onun karşısında dinine bağlı ve güvenilir intibasını yakaladıktan sonra da fısıldadıkları şüphelerle onun aklını ve kalbini bulandırmayı hedeflerler. Zamanla ibadetten ve itikattan koparılan şahsa gizlilik içinde ve yemin karşılığında mezhebî sırlar verilir ve böylece onu İsmailî imama itaate getirmeye çalışırlar. Netice itibarıyla İsmailî dâilerin amaçları, Müslüman toplumun içinden mezheplerine itaat edecek yandaş toplamaktır.

İsmailî Da'vet İçinde Görülen Telkin Metodları

Telkin, propagandacının muhatapları tarafından bir fikrin eleştirisiz kabul edilmesini sağlamak, tutum veya inançları değiştirmek, yerleşik alışkanlıkların olduğu gibi sürmesini temin etmek veya bir eylemi yapmaya razı etmek için yaptığı sözlü yönlendirmedir. (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Sosyal Bilimler Sözlüğü, 2014)

Propagandanın en etkili yolu olan telkin için kullanılan yöntemler ise şu şekilde sıralanabilir. (Erkiş & Summak, 2014, ss. 302-303)

Kalıplaşmış İmajların Kullanılması

Propagandacı tarafından bazı insanların kategoriler içine yerleştirilmesi, gerçek durumu unutturabilir. Özellikle iç politikada kullanılan bu teknik, siyasetçilerin kusurlarını örtme amacı taşır. İsmailî dâiler açısından bakarsak, dini daha iyi yaşamak için sorular soran Müslüman tipi yahut dindar ve zahit bir kimse imajı, kabul görmeyi kolaylaştırmaktadır.

İsimleri Bir Başka Lakapla Değiştirme

Propagandacı, muhataplarını etkilemek için genellikle lehte veya aleyhte olan deyimler kullanır. Çeşitli lakaplar ile onları yorum dünyasına çeker. Kısacası reklamının nasıl algılanmasını istiyorsa öyle yansıtır. İsmailî propagandada bunun karşılığını çok açık bir şekilde gizli imam meselesiyle açıklayabiliriz. Özellikle imamlar hâkim iktidar ve muhalif gruplardan saklanmak, imametini -dolayısıyla- mezhebin devamını ve düşmanlardan korunmasını sağlamak için “setr” adını verdiğimiz karanlık evrede gizlenmeyi seçmişlerdir. Ne zaman güç elde etseler zuhur dönemini başlatıp devletler ve derebeylikler kurduklarını görürüz. Zuhur dönemlerinde imamlar isimlerini gizlemese de, İsmailiyye'nin tüm dönemlerinde, imam adının propaganda amaçlı bir lakap olarak kullanıldığı düşünülebilir. Amaç gizliden de olsa otoriteye bağlılığı canlı tutmaktır.

Bu konu hakkında İbn Haldun, gücü olmayan imamın kendisini gizleyip dâilerini devreye soktuğunu, güç elde eden imamın ise kendisini ortaya çıkardığını vurgular. Bu durumun en güzel örneği ilk Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî (ö. 322/934)'dir. Mehdi, Kuzey Afrika'da dâileri vasıtasıyla kendini izhar etmiştir (İbn Haldun, 1996, s. 188). Tabiri caizse İsmailî imamlar işlerine gelince zuhur dönemine geçerken, tehlike gördüklerinde ise setr döneminde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Seçme

Propagandacı karmaşık gerçekler yığınınından yalnızca amacına uygunluk arz edenleri seçer. Böylece karmaşıklıktan kurtulmaya çalışır ve muhatabına belli noktalarda seçip verdiği fikirleri empoze eder. Örneğin İsmailî da'vette tedrici bir yol izlenmesinin sebebi bütün argümanların bir anda verilmeyip, hedefe sağlam adımlarla ve sabırla ilerlemek arzusudur. Bir adımda şüphe verilerek itikadı sarsmak amaçlanırken, diğer bir adımda kişi mezhebin bâtinî yorumlarına vakıf olmaya başlayınca kendisinden ibadet yükümlülüğünün kalktığı söylenir. İbaha ve inkara kadar giden yolda kendinden emin olarak ilerleyen dâî, muhatabının zihnine bir anda yüklenmemek için her zaman en fazla bir yeni bilgiyle gelir.

Tümüyle Yalan

Yalan, propagandacıların her zaman için bitmeyen sermayesidir. Bu yolla zihinleri aldatmak onların hedeflerinin bir parçasıdır. Nitekim İsmailî dâîlerin, ilk etapta kendilerini ibadetlerine bağlı örnek bir Müslüman olarak göstermesi bariz bir şekilde yalandır. Ardından verilen mezhebî bilgiler ve bâtinî teviller ise tam anlamıyla kandırmacıdır. Haramları helal yapılmış bir müstecip, taabbudî anlamda yönünü şaşırmış vaziyettedir. Çünkü onun için yalan ve gerçek birbirinin yerine geçmiş durumdadır.

Tekrar

Propagandacı ifadelerini ne kadar çok tekrarlarsa o kadar iyi sonuç alır. Muhatapları aynı düşüncelere defalarca maruz kaldıklarında ister istemez bu propagandanın ağına düşerler. Tekrar tekniğinin bir değişik şekli, sloganların ve anahtar kelimelerin kullanılmasıdır. Örneğin İsmailî da'vette kullanılan sır kavramı gerçeklik vurgusu yaparken, imam kavramı meşruiyetini kanıtlarcasına Allah tarafından onanan bir otoriteyi haber vermektedir. En önemlisi de 'da'vet' kavramıdır. Kendi mezheplerinden olmayanları içinde bulundukları doğru yola çağırması şeklinde bir intiba uyandırmaktadır. Mezhep atmosferine kapılan kimselerin bu güçlü kavramların tekrarıyla ikna olması pek muhtemeldir.

İddia

Propagandacının her zaman zihninin bir köşesinde bulundurduğu güçlü iddiaları vardır. İsmailî dâî başta göstermese de bir süre sonra muhatabına mezhebî bilgileri inandırıcı şekilde bir iddia olarak verir. Zaten çoktandır bu iddianın zihinde alacağı yeri hazır etmiştir. Zamanı gelince şüpheler vasıtasıyla boşaltılan düşünce dünyasına yerleştirmekle vazifeli olduğu ameli, itikadi ve birçok meseleyi oraya bırakır. Propaganda kapsamında verilebilecek her türlü yeni bilgi aslında başlı başına bir iddiadır.

Düşmanın Tanımlanması

Propagandacının her zaman kendi veçhesinden lehte konuşması yeterli değildir. Bunun için muhatabına karşıt görüş, düşünce yahut inançların aleyhinde konuşmalar ile yaklaşır.

Örneğin Müslümanların çoğunun bâtinî ilimlerden yoksun olarak yaşadığı düşüncesi vurgulanarak İslam alemi, muhatabın gözünde küçültölmeye çalışılır.

Otoritenin Teyidine Sığınma

Otoriteye sığınma, telkinin en vazgeçilmez tekniğidir. Kendisine sığınılan otorite tanınmış bir politik kişilik yahut dinî önder olabilmektedir. İsmailî dâilerin sığındığı otorite şüphesiz imamın kendisidir. Gizli ya da zâhir olsun imamın varlığı, muhatap için ciddi bir motivasyondur. Sırlı bilgilerin, bâtinî yorumların ve kimseciklerin bilmediği ibaha serbestliğinin kaynağı olan imam, aynı zamanda Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak gösterilir. Böylelikle ciddi manada meşruiyet elde edilmektedir.

Nitekim İsmailî dâiler muhataplarını çok iyi tanımakla işe başlamışlardır. İnsan psikolojisinden anlamaları, onların öngöründe bulunarak hareket etmelerini sağlamıştır. Hitabet yeteneği, kişisel özellikleri ve mesleki tecrübeleriyle birleşince kuvvetli bir ikna gücü ortaya çıkmaktadır. Bu gibi kişilere has yeterlilikler yanında İsmailî da'vetin sahip olduğu gücün arka planında necva (Seyyid, 1995, ss. 228-236) ile beslenen ekonomik boyut, sahip olduğu üye (dâi) sayısı, akıl ve ruh dünyaları ele geçirilmiş halk kitleleri ve yönetici şahsiyetlerin üstün vasıfları vardır.

Sonuç

İslam dünyasındaki varlığını ve etkisini belki de yalnızca propagandacı dâilere borçlu olan İsmailiyye, tarih boyunca çeşitli süreçlerden geçmiş; kimi zaman aktif bir şekilde da'vet faaliyetlerine girerken kimi zaman da bu işi takiyye ile gizlenerek yapmıştır. Ne var ki İsmailîler için tüm zamanlarını içine alan mezhebî bir form tesbit etmek oldukça zordur.

İlk dönemlerde mezhebe taban tabana zıt olan siyasi otoritelerin varlığı, onu gizlenmeye, dolayısıyla gizli imam mefhumuna yöneltmiştir. Bu durum da mezhebî gelişimin bir gereği olarak dâilik müessesesini beraberinde getirmiştir. Fâtımî döneminde ise siyasi gücün elde edilmesiyle birlikte hayatın her alanında kendini gösteren teşkilatlanma, zamanla mezhebî platformda da görölmeye başlanmıştır. Bunun en belirgin örneği şüphesiz dâilik sistemi ve dâiler için açılan eğitim kurumları olmuştur. Nizârî İsmailî döneminde ise daha ziyade talim öğretisi vurgulanmış, imamın ilâhî bilgi kaynağı olarak görölmeye dolayısıyla mezhep, Ta'limiyye adıyla anılır olmuştur. Bu dönemde Nizârî İsmailîler savaşı bir güç olma tercihleriyle, kendilerini İslam dünyasına kötü tanıtmışlardır.

Takiyye konusunda gayet başarılı olan İsmailîler, bu sayede siyasi anlamda mezhebin güçlenmesi için derebeyliklerin yanı sıra devletler kurmaya da muvaffak olurken, ilim sahasında ise yetiştirdikleri filozoflarla kendilerine muhalif görüşlere meydan okumuşlardır. Özerk dâilerin -derebeyliklerin- varlığı, bir yandan idare kolaylığı sağlamış, fakat bir yandan da merkezden kopuşlara neden olmuştur.

İsmailîlerin propaganda ile amaçlamış oldukları şey şüphesiz Müslümanların dini duygu ve düşüncelerine hâkim olmak suretiyle, onları sosyal ve siyasal anlamda istedikleri yöne yönlendirme arzusudur. İsmailî liderler ve emrindeki dâiler, maddi anlamda ekonomik ve insani güç oluşturmak, manevi anlamda ise mezheplerine itaat edecek yeni bir toplum inşa etmek suretiyle Müslüman toplumlardan faydalanma hedefi gütmüşlerdir.

Dâilik teşkilatının iyi mi yoksa kötü bir sistem mi olduğu konusundaki kanaatimiz ise şöyledir:

İslam dünyasında kendisini dinî veçhesiyle tanıtan ancak vazgeçilmez siyasi emellere sahip olan İsmailiye mezhebinin, daima savunuculuğunu üstlenmiş dâileri bulunmaktaydı. Bu dâiler mezhebin geleceğini inşa edecekleri için çoğu zaman kaliteli bir eğitime tabi tutulmakta, yeterlilik kazandırıldıktan sonra ise belli merkezlere da'vet faaliyetlerini yürütmesi için gönderilmekteydi. Bu çalışmalarının neticesinde ulaştığı sonuçlar açısından bakılırsa dâilik teşkilatı başarılıdır denebilir. Ancak bu başarı İsmailîleri ilgilendirir. İslam dünyası içinde bu mezhep gerek dinin hedefinden saptırılması gerekse siyasi emeller taşıması dolayısıyla tam bir tehlike arz etmektedir.

Müslümanların akidelerini bâtınî tevilleriyle yerle bir eden ve da'vet adı altında ibahaya kadar giden bu faaliyetin savunucuları, amaçlarına ulaşmaları açısından başarılı olsalar da arz ettikleri tehlike açısından Müslüman toplumlar için tam bir felaket ortamı oluşturmuşlardır. Özellikle Nizârî İsmailî döneminde Hasan Sabbah ve fedailerinin İslam dünyasına yaymış olduğu korku ve dehşet bu bağlamda şüpheye mahal vermemektedir. Dolayısıyla dâilik teşkilatı yalnızca kendi mezhebinin büyümesini hedefleyen ve bu uğurda İslam esaslarını hiçe sayan acımasız bir propaganda örneğidir.

Kaynakça

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (2014). *Sosyal bilimler sözlüğü*. Erişim tarihi: 20 Mayıs 2016, <http://sbs.asbu.edu.tr/SearchListPage.aspx?sText=telkin>,

Arı, T. (2000). *Amerika'da siyasal yapı lobiler ve dış politika*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Aziz, A. (2011). *Siyasal iletişim*. İstanbul: Nobel Yayınları.

Bektaş, A. (2002). *Siyasi propaganda, tarihsel evrimi ve demokratik toplumlardaki uygulamaları*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Büyükkara, M. A. (1998). İsmailî dâî ve Fâtımî da'vet. *İLAM Araştırma Dergisi*, III(1), 9-36.

Çağırıcı, M. (1994). *Da'vet. DİA*. İstanbul: TDV Yayınları.

Domenach, J. M. (1995). *Politika ve propaganda* (T. Yücel, Çev.) İstanbul: Varlık Yayınları.

Erkiş, İ., Summak, M. (2014). Propaganda ve dış politika. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi*, 14 (1-2), 269- 292.

Gazali, M. (1993). *Bâtınlığın içyüzü* (A. İlhan, Çev.) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Gönlübol, M. (1993). *Uluslararası politika, ilkeler, kavramlar, kurumlar*. Ankara: Atilla Yayınları.

Hamdâni, A. (1976). Evolution of the organisational structure of the Fâtımî da'wah. *Arabian Studies*, 85-114.

İbn Haldun, M. (1996) *Mukaddime*. Beyrut: y.y.

İhvân-ı Safâ. (t.y.). *Resâilü ihvânî's-Safâ*. Beyrut: Dâru Sâdır.

İlhan, A. (1992). *Bâtîniyye. DîA*. İstanbul: TDV Yayınları.

Kalkaşendî, A. (1987). *Subhü'l-aşâ fî sinâ'ati'l-inşâ* (M. H. Şemsüddin, thk.). Beyrut: y.y.

Kirmânî, H. (1983). *Râhatü'l-akl* (M. Ğalib, thk.). Beyrut: y.y.

Kureşî, H. (1975). *Uyûnü'l-ahbâr ve fûnûnü'l-âsâr* (M. Ğalib, thk.) Beyrut: y.y.

Makrîzî, A. (1270). *Kitâbü'l-mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât ve'l-âsâr*. Beyrut: Bulak Yayınları.

Nîsâbü'rî, İ. (t.y.). *Mûcezetü'l-kâfiye fî şurûti'd-da'veti'l-hâdiye*. kısmî İngilizce trc. Ivanow, W. (1939). The organization of the Fatimid propaganda. *Journal of the bombay branch of the royal asiatic society* içinde.

Numan b. Muhammed, E. H. (1978). *Kitâbü'l-mecâlis ve'l-müsâyerât* (H. el-Fakî, thk.). Tunus: y.y.

Öz, M. (1993). *Dâi. DîA*. İstanbul: TDV Yayınları.

Özaydın, A. (1997). *Hasan Sabbâh. DîA*. İstanbul: TDV Yayınları.

Seyyid, E. F. (1995). *Fâtımîler. DîA*. İstanbul: TDV Yayınları.

Tan, M. (2009). Erken dönem İsmailîlik ve temel görüşleri. *EKEV Akademi Dergisi*, (39), 73-86.

Müslümanların İktisat Düşünce ve Tarihindeki Yeri

Şeyma Yeşilyayla*

Öz: Birey ve toplumların hayatının idamesini sağlayan ekonomik faaliyetlerin temelinde yatan saik ve düşüncelerin gelişim seyrinin bilinmesi, iktisadî faaliyetler alanında mevcut ya da ortaya çıkacak problemlerin çözüme kavuşturulması noktasında önemli bir rol üstlenmektedir. İktisat düşünce ve tarihinin seyri incelenirken belirli toplum veya bireylerin katkılarının çerçevenin dışında tutulması, bu alanda yapılacak çalışmalara sağlıklı bir zemin teşkil etmeyeceği gibi zamanla artacak mevcut sorun ve problemlerin çözümü imkânsız bir hâl alması tehlikesine sebebiyet verebilir. Ekonomik alanda büyük gelişmelere rağmen yoksulluk ve eşitsizliğin önüne geçilememesi, ihtiyaç ve değişimin süreklilik kazanması ile meydana gelen olumsuzluklar, daha âdil ve ahlâklî bir yapıya dair ekonomik arayışlara sevk etmiştir. Bu noktada tarihi tecrübesiyle İslâm, adalet ve ahlâk arayışında alternatif bir güç olarak kendini göstermektedir. Son yıllarda İslâm iktisadî alanında artan akademik çalışmaların mevcudiyetine rağmen Müslümanların, iktisat düşünce ve tarihine katkılarını ele alan çalışmaların beklenen düzeye henüz ulaşmadığını belirtmek gerekir. Erken dönem Müslüman âlimlerin iktisadî fikirlerini gerek klasik gerekse modern kaynaklarda yer aldığı şekliyle inceleyerek İslâm tarihinde iktisat düşüncesi ve gelişiminin çeşitli evrelerini tanımlayıp alana dair katkılarını tespit etmek, bu bildirinin öncelikli hedefleri arasındadır.

Anahtar Kavramlar: İktisat, iktisat düşüncesi, iktisat tarihi, Müslümanlar, İslâm iktisadî.

Giriş

İslâm düşüncesinin teşekkül döneminde yapılan çalışmaları günümüze taşıma noktasında gereken başarının yakalanamamış olmasından, bugün İslâm coğrafyasında üzerinde durulan iktisat ilmi, Batı iktisat teorilerinin bir tekrarı olmaktan, iktisadî hâdiseleri Batı iktisat öncülleriyle inceleme ve yorumlamadan ileri gitmemektedir. Bu durum ise Batının tecrübesinden neşet etmiş kavramları Doğu ve İslâm deneyimine adapte etmeye çalışırken içinden çıkılmaz bir kavram ve realite kopuşuna sebep olmuştur. Ayrıca iktisat realitesi tespit ve teyit edilmeden değer hükmü alanına geçilip bireyler birkaç iktisadî doktrin alternatifinden birini seçmeye zorlanmaktadır. İslâm'ın ortaya koyduğu iktisat düzeni ya sırf teorik ya da sırf ütöpik bir sistem olarak incelenerek soyut bir çerçevede ele alınmış ve bu düzenin doğru anlaşılmasının önüne bir set çekilmiştir. Hâlbuki İslâm'ın sunduğu iktisadî perspektif, İslâm devletin Medine'de kurulmasıyla başlayıp, gelişen iktisadî olaylar çerçevesinde belli bir

* Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku ABD, Doktora Programı, seymayesilyayla@hotmail.com.

iktisadî yapı ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla İslâm'ın iktisat tarihi hem iktisadî düşünce tarihi hem de iktisadî olaylar tarihi olarak incelenmelidir. Nitekim İslâm'ın iktisat doktrini, zaman içerisinde çeşitli olaylar neticesinde bir iktisat düzeni ortaya çıkarmıştır. Kendine özgü bir iktisadî içyapı oluşturan İslâm toplumunun bu konuyla ilgili temel çizgileri belirlenip özgünlüğü ortaya konulursa bu alanda daha ziyade peşin hükümler verildiği anlaşılabacaktır. (Karakoç, 2017, s. 7-8) Bu nedenle, tebliğde Müslüman âlimlerin İslâm iktisadî ile alâkalı görüş ve düşüncelerini gerek klasik gerekse modern bazı eserler yardımıyla peşin hükümlerden uzak bir şekilde inceleyerek Müslümanların iktisat düşünce ve tarihi açısından ihraz ettikleri konumu tespit etmek hedeflenmektedir. Fakat bilindiği üzere geniş bir alanı kapsayan iktisat ilmiyle alâkalı tüm meseleleri ve bu konular bağlamında bütün Müslüman âlimlerin görüş ve düşüncelerini burada incelemek çalışmanın sınırlarını aşacağı için daha ziyade Joseph A. Schumpeter'in (ö. 1950) iktisadî düşünce tarihinde "the great gap (büyük boşluk)" şeklinde nitelediği 500 yıllık (M. VIII-XIII.yüzyıl) boşluk (Schumpeter, 1997, s. 70) süresince İslâm dünyasındaki iktisadî hareketliliklerin bir kısmına değinilmiştir. Schumpeter'in aksine İslâm dünyasının söz konusu dönem ve sonrasında birçok alanda olduğu gibi iktisat alanında da önemli gelişmeler kaydettiği görülmektedir (Orman, 2014, s. 247-299; Islahi, 2007, s. 1-22; Islahi, 2015, s. 5-7).

İktisadi düşüncenin bir sonucu olan iktisadî problemlere çözüm aramak tarih boyunca varlığını sürdüren bir realite olarak karşımızda durmaktadır. Bu süreçte bireyler veya toplumlar arasında düşünce etkileşimi sayesinde sosyal hayatın önemli bir parçası olan iktisadın da payını almasıyla iktisat düşünce ve tarihi ile ilgili büyük bir miras ortaya çıkmıştır. Müslümanların da tarih boyunca farklı milletlerle çeşitli bağlamlarda etkileşimde bulunması, Schumpeter'in iktisat düşünce ve tarihinde 500 yıllık entelektüel bir ataletin yaşandığını ifade ettiği durumu, tekrardan gözden geçirme ve revize etmeyi kaçınılmaz kılmaktadır.

Değişim birçok alanda olduğu gibi ekonomi alanında da meydana gelmiş, bunun sonucunda birey, toplum ve kurumların değerleri de dönüşmüştür. Devasa gelişmelere rağmen yoksulluk ve eşit olmayan gelir dağılımı gibi iktisadî olumsuzlukların önüne geçilememesi, daha âdil ve ahlâkî yapıyı içinde barındıran bir düzen arayışına girilmesini gündeme getirmiştir. Kökleri oldukça eskiye dayanan İslâm'ın sunduğu iktisadî perspektif, mezkûr arayışa çözüm olma noktasında kendisini güçlü bir ses olarak göstermiştir. Ana akım iktisadın cârî olması dolayısıyla pratikte çok fazla karşılık bulmasa da İslâm iktisadının âdil bir düzenin özelliklerini taşıdığı bilinmektedir. Yukarıda zikredildiği üzere bugüne taşınamayan eserlerin sayfaları arasında unutulmaya yüz tutmuş İslâm iktisat düşünce ve tarihinin bu noktada çözüm üretme potansiyeline sahip olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İslâm ülkelerinin ekonomik ve siyasî anlamda dünyada faal oldukları dönemlerde uyguladıkları politikaların arkasında yatan zihniyet, sadece geçmişin değil günümüzün karşı karşıya

kaldığı olumsuzluklara da çözüm getirme imkânı sunmaktadır. Fakat bu alanda araştırma yapanların büyük bir kısmının Müslüman ilim adamlarının bu alana katkılarına değinmemiş olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Oysa iktisat düşünce ve tarihinde 500 yıllık bir atalet yaşandığının kabul edildiği dönemde Müslümanların iktisat da dâhil olmak üzere birçok alanda entelektüel manada büyük bir gelişme kaydettikleri görülmektedir. İktisat düşünce ve tarihinde kayıp halkalar olarak nitelendirilen dönemlerde yaşamış Müslüman ilim adamlarının iktisadî düşünce ve analizlerini araştırma konusu yapan birçok çalışma yapıldığı da bilinmektedir (İslahi, 1982; Ghazanfar and İslahi, 1997; Ashker and Wilson, 2006; Orman, 2014; Tuğ, 1933, s. 755-809).

İslâm İktisadının Tekevvün Evreleri

Temel öğretileri Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'e dayanan İslâm iktisadı (Hasanuzzaman, 2017, ss. 1-64), farklı zaman, mekân ve şartlarda Müslümanların iktisadî düşüncesini şekillendiren yorum, çıkarım ve uygulamalar neticesinde ortaya çıkmış tarihsel ve ekonomik problemlerin çözümünde önemli rol oynamıştır. İslâm'da iktisadî düşüncenin özetle üç evrede oluştuğunu söylemek mümkündür (İslahi, 2017, ss. 13-24; İslahi, 2005, ss. 11-12). Oluşum evresi (M. 632-718) denebilecek ilk aşama, vahyin kesilmesi ile Asr-ı Saadet döneminin sona erdiği zamanı kapsayan süreçtir. Bu dönemdeki iktisadî düşünce daha ziyade Kur'ân ve Sünnet'e dayalı oluşmuştur. Kur'ân ve Sünnet'te bulunan temel iktisadî öğretiler daha sonra kıyas ve içtihat faaliyetleriyle genişletilmiştir. Bu süreçten sonra belli kişilerin etrafında oluşan ekoller ile sistematik bir yapı kazanan birçok ilim dalı gibi fıkıh ve usûl ilimlerinin doğuşu gerçekleşmiştir. Bu ekollere mensup âlimler, çalışmalarında farklı bağlamlarda iktisat ile âlâkalı çeşitli konulara temas etmişlerdir. Bunlar İslâm iktisat düşüncesinin oluşması noktasında oldukça önemli veriler sunmaktadır. Fıkıh kaynaklarının çeşitli bölümlerinde ele alınan iktisadî meseleler yanı sıra müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) *Kitabü'l-harâc*, Muhammed eş-Şeybanî'nin (ö. 189/805) *Kitabü'l-kesb*, Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm (ö. 157/774) ve İbn Zenceveyh'in (ö. 251/893) *Kitabü'l-emvâl* ve İbn Ebî'd-Dünya'nın (ö. 208/823) *İslâhü'l-mâl* gibi eserleri bu çalışmalara örnek olarak gösterilebilir. Bu eserlerin içeriklerinin piyasa, arz ve talep, narh, para, fâiz, vergilendirme, kamu maliyesi, işletme, zirai ilişkiler, zekât, miras, mülkiyet, yoksulluk, zenginlik gibi birçok konu ile ilgili oldukları görülmektedir (Ebû Yusuf, 1979; Şeybanî, 1997; Kâsım b. Sellâm, t.y.; İbn Zenceveyh, 1993). Tercüme faaliyetlerinin yoğun olduğu ikinci evrede (M. VIII-XI. asır) yabancı fikirler, Arapça'ya çevrilmiş, böylece Müslümanlar, diğer milletlerin çalışma ve tecrübelerinden istifade ederek ekonomi ile ilgili çalışmaları 'İlm-i Tedbîr-i Menzîl' şeklinde tercüme edip ev halkının ötesinde piyasa, fiyat, arz-talep kavramlarının kapsam ve çerçevesini genişletmişlerdir (Spengler, 1964, s. 304). Yeniden tercüme ve aktarma dönemi olarak nitelendirilen üçüncü evre (M. XII-XV. yüzyıl), İslâmî fikirlerin Latince ve diğer Avrupa dillerine çevrildiği dönemdir.

Fakat bu durum tercüme faaliyetleri ile sınırlı kalmayıp birçok yabancı öğrenci, Müslümanların eğitim merkezlerine gelmiş ve çeşitli hocalardan dersler alıp kendi ülkelerine döndüklerinde elde ettikleri birikimi çalışmalarında kullanmışlardır (İslahi, 2017, ss. 21-24).

Müslüman İlim Adamlarının Çalışmalarında İnceledikleri İktisadî Mevzular

İslâm iktisat düşünce ve tarihinin gelişim evreleri oldukça özet bir şekilde ele alındıktan sonra kişilerden ziyade olgular üzerinden Müslümanların bu alana katkıları incelenecek ve iktisat tarihinde boşluk bırakılan zaman diliminde ihraz ettikleri konumu tespit edilmeye çalışılacaktır. Fakat bütün ilim adamlarının ve iktisatla ilgili görüşlerinin burada ele alınması imkân dâhilinde değildir. Daha ziyade Müslümanların, büyük boşluk olarak nitelendirilen 500 yıllık bir sürede sosyal yaşamın zorunlu bir parçası olan iktisat alanına dair neler yaptıklarına birkaç örnek üzerinden temas edilecektir. Burada değer teorileri, piyasa, fiyat tespiti, üretim ve dağıtım, para ve faiz, devlet, finans, büyüme gibi konular ile ilgili çeşitli meseleler, Müslüman ilim adamlarının bakış açıları doğrultusunda incelenmeye çalışılacaktır.

Değer Kuramı

İktisat ilminde ‘değer’ konusu önemli olsa da bu konuda iktisat ilminin kurucuları sayılan Batılı bilim adamlarının açıklamalarının yeterince açık olmadığı ifade edilmiştir. Nitekim Adam Smith *Emek Değer Teorisi* isimli önemli bir çalışma yapmışsa da değer konusu bağlamında bazı konuları açıklamakta zorlanmıştı (Roll, t.y., s. 162). Bu durum, zikri geçen konunun Smith öncesinde ele alınmadığını göstermez. Çünkü Smith öncesi dönemlerde değer teorisi, unsur ve temel yapı taşları ile ilgili açıklamaların mevcut olduğu görülmektedir. İslâmî gelenekte ise bu konu çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Marjinal fayda, üretim maliyeti ve emek konuları bağlamında ele alınan değer mevzusu ile ilgili Müslümanların bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Bir malın son biriminin tüketiminden elde edilen tatmini ölçen marjinal fayda kavramı, Müslümanların eserlerinde terminoloji olarak kullanılmamışsa da bu manayı şamil bir kullanıma rastlanmaktadır. İzz b. Abdisselâm’ın (ö. 660/1262) *Kavâidü’l-ahkâm* isimli çalışmasında İmâm Şâfiî’den naklettiği “fakir bir adam bir dinara ederinden çok daha fazla değer atfederken, bir zengin yüzlerce dinarı dikkate almamaktadır” (İbn Abdisselam, 2010, II, 222-223) şeklindeki açıklaması bu durumun bir göstergesidir. Aynı şekilde İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) değer, emekten elde edilen bir fazlalık olduğunu düşündüğü görülmektedir (İbn Haldun, 2001, I, 476, 505).

Piyasa ve Fiyat Tespiti

Piyasa, fiyat, arz ve talep gibi meseleler de iktisat alanına dair önemli olan konulardandır. Birçok ilmi çalışmadan Müslümanların, bu konular hakkında önemli bilgilere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Fiyat tespiti noktasında Hz. Peygamber’in (s.a.v) tutumu, piyasanın serbest

ve esnek bırakılması yönünde olmuştur. Bu durum ise piyasanın tamamen insanların tekeline bırakıldığı anlamına gelmez. Aynı zamanda Hz. Peygamber (s.av) köylülerin ürünlerini pazara getirirken bazı tüccarlar tarafından yolda iken satın alınmasını yasaklamıştır (İbn Mace, “Ebvâbü’t-ticâre”, 6). Yani piyasa fiyatına müdahale, bazı mallara halkın ihtiyacı olduğu halde üreticilerin bu malları normal fiyatından satmak istememesi ya da hiç satmak istememesi gibi belli durumlarda mümkündür (Nevevi, t.y., XIII, 33, 41, 43; İbn Teymiyye, t.y., s. 34; Erdem, 2017, ss. 1-27; Qazi, 2017, ss. 104-106). Ebû Yusuf’un arz ve talebin fiyat tespiti etkisi ile ilgili “ucuzluk ve pahalılık kesin bilinen ve sabit kalan bir sınır değildir. Ucuzluk sadece malın çoğalmasında olmadığı gibi pahalılık da sadece azlığında değildir. Bu durum göklerden gelen bir karardır. Mal fazla olup fiyat artabilir, mal az olup fiyat düşebilir” (Ebû Yusuf, 1979, ss. 48-49) şeklindeki değerlendirmesi fiyat tespitinde başka unsurların da etkili olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Dimeşki, fiyatların, piyasa güçleri tarafından ortalama veya âdil bir fiyat olarak belirlendiğini ifade ederek arz ve taleple alâkalı önemli bir değerlendirmede bulunmuştur (Dimeşki, 1318, ss. 9-12). Müslüman ilim adamları, yönetimin fiyata müdahale etme noktasında farklı görüşleri benimseyerek bu bağlamda önemli birçok yorum geliştirmişlerdir (Esen, 2002, ss. 128-132).

Üretim ve Dağıtım

Malum olduğu üzere üretim ve dağıtım faaliyetleri ekonominin en önemli konularındandır. Bu mevzular bağlamında Müslüman ilim adamlarının sektörler, iş birliği, kâr, ücret gibi meselelerde önemli açıklamalar yaptıkları görülmektedir. İmam Muhammed (ö. 189/805), üretim faaliyetlerini hizmetler, tarım, ticaret ve sanayi olmak üzere dört kategoriye ayırmış ve sektörler arasındaki bağlantılara ve bağımlılıklara değinmiştir (Şeybanî, 1986, s. 40). Benzer bir kategori ve açıklamayı İmâm Gazâlî (ö. 505/1111) ve Dimeşki de yapmış ve sektörler arasındaki iş birliği ve iş bölümü gibi önemli noktalara temas etmişlerdir (Gazâlî, 1982, III, 225; Ghazanfer and Islahi, 1997, ss. 141-142; Dimeşki, 1318, s. 4). Örneğin İmâm Gazâlî, gıda üretimi ile ilgili açıklama yaptıktan sonra iş bölümü ile alâkalı “tek bir somun ekmek, belki bin işçinin yardımıyla nihai şeklini alır” dedikten sonra “küçük bir iğne bile kullanışlı olabilmesi için yaklaşık olarak yirmi beş defa, her seferinde farklı bir işlemle iğne yapımcıların elinden geçer” (Gazâlî, 1982, IV, 118-119) şeklindeki ifadeleriyle iğne örneğini kullanarak daha da derinleştirdiği bu tartışmayı yüzyıllar sonra Adam Smith de örnek olarak vermiştir (Ghazanfer and Islahi, 1997, s. 25). Müslüman ilim adamlarının kâr hakkını risk ile ilişkilendirdikleri anlaşılmaktadır (Gazâlî, 1982, IV, 118; İbn Kayyim, 1988, V, 723-724; İbn Kudame, 1997, VI, 182). Ücretler hakkında İbn Teymiyye, emek piyasasında fiyat tespiti (تسعير في الأعمال), muâdil ücret (عوض المثل), mal piyasasında fiyatlama (تسعير في الأموال) ve muâdil fiyat (ثمن المثل) şeklinde terimler kullanarak detaylı açıklamalar yapmıştır. Piyasada bir bozukluğun mevcut olması durumunda muâdil ücret, muâdil fiyatla sabitleştirilir. Örneğin “eğer insanlar çiftçile-

rin ya da tekstil üretiminde veya inşaatta olanların hizmetine ihtiyaç duyuyorsa, ancak onlar hizmetlerini vermeye hazır değillerse, yetkili makamlar bu durumda muâdil ücretleri sabitleyebilirler". İbn Teymiyye, bu ücret kontrolünün amacının, işçi ve işverenlerin birbirlerine haksızlık etmelerinin önlemeye yönelik olduğunu, "belirlenen âdil ücret, işveren ve işçilerin talepleri doğrultusunda değişmeyecek şekilde düzenlenir" şeklindeki açıklamalarıyla dile getirmiştir (İbn Teymiyye, t.y., ss. 26, 29).

Para

İslâm'ın ilk yıllarında para basılmamış olmakla birlikte bu işe ilk eğilen Hz. Ömer (r.a) olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde ağırlıkları birbirinden farklı üç tür dirhem kullanımda idi. Hz. Ömer (r.a) ise bir heyeti bu konuyla ilgili düzenleme yapmaları için görevlendirdi. Fakat bu durum para basımından ziyade para ayarlaması olarak kabul edilir. Hz. Ömer'den sonra, çok sayıda kişi para basmışsa da devletin para basımı Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan (ö. 86/705) devrine denk gelmektedir (Erkal, 2009, s. 129; Döndüren, 2016, s. 371). Para konusu Müslüman ilim adamlarınca farklı bağlamlarda ele alınmakla beraber hâkim olan görüş, paranın bir amaç olmayıp, bir değer ölçüsü ve mübadele vasıtası olduğu yönündedir (Gazâlî, 1982, IV, 91; İbn Kayyım, 1991, III, 178). Gazâlî'ye göre "dünyanın düzenini ayakta tutan" para, (iki nakit/dînâr ve dirhem), maddelerinde hiçbir fayda olmayan bir "taş"tan ibaret olmasına rağmen insanların vazgeçemeyeceği şeyler arasındadır. Çünkü insanlar yeme, giyim ve diğer ihtiyaçlarını karşılarken birçok maddeye ihtiyaç duyarlar. Bazen insanın ihtiyaç duymadığı bir şey yanında varken, ihtiyaç duyduğu başka bir şey elinde olmaz. İnsanların karşılıklı olarak ihtiyaçlarını gidermek için ellerindekilerini mübadele (muavaza) etmeleri, fakat bunun için de karşılıklı miktarların belirlenmesi gerekir. Tüm şeyler arasında tam bir uygunluk, münasebet olmadığı için de muameleler son derece güçleşir. Bu durumda farklı maddeler arasına adaletle hüküm verecek bir aracıya ihtiyaç hâsıl olur. Böylece her maddenin yeri ve derecesi belli olur. Eğer bu yapılabilirse neyin neye eşit olduğu ve olmadığı ortaya çıkar ve güçlük ortadan kalkar. Yüce Allah bu güçlüğü ortadan kaldırmak ve diğer malların kendileriyle değerlendirilmesi için "iki hâkim" ve "iki aracı" olarak dirhem ve dinarları yaratmıştır. İki nakdin eşitleştirme fonksiyonu, onların kendi maddelerinde arzuya şayan bir tarafı bulunmaması sayesinde mümkün olmaktadır. Eğer onların maddelerinde arzu edilen bir taraf olsaydı, "arzu edilen bu tarafın özelliği, öyle bir arzu taşımayanlar için geçerli olmayacak ve uyuşma sağlanamayacaktı" (Gazâlî, 1982, IV, 91). Gazâlî, paranın mal niteliği taşımasını, başka bir deyişle kullanım değeri olmamasını şart koşmaktadır. Paranın mal niteliği taşımasını, kullanım değeri için aranır nitelikte olmasını, para fonksiyonunu layıkıyla ifade edebilmesine engel olarak görmektedir (Orman, 2014, ss. 158-159). Para ile ilgili uzun açıklamalar yapan Gazâlî, önemli tespitlerde bulunmuştur. Örneğin Gazâlî'nin bir tespiti Gresham yasasını hatırlatacak mahiyette açıklamaları içermektedir. Ona göre dirhem ve dinarların ayarlarında farklılık olduğu takdirde, bu durum, onların mal niteliğine

bürünmelerine sebep olur (Gazâlî, 1982, IV, 92). Dirhem ve dinarların mal niteliğine bürünmelerinin, onların tedavül fonksiyonlarını engellediğini söylediği de göz önünde tutulursa, Gazâlî'nin bu görüşlerinin Gresham'ı hatırlattığı söylenebilir. Böylece "piyasada kıymet itibarıyla birbirinden farklı iki ödeme aracı bulunduğu vakit, kötü para iyi parayı kovar" şeklinde ifade edilen Gresham kanununun dayandığı ilke, Gazâlî'nin görüşlerinden de çıkarılabilir (Orman, 2014, ss. 159-160).

Devlet, Finans ve Büyüme

İslâm iktisat geleneğinde devlet, finans ve büyüme konuları ile ilgili çeşitli bağlamlarda önemli açıklamalar bulunmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v) ile birlikte teşkilatlı bir devletin temelleri atılmıştır. Erken dönemlerden itibaren devletin yönetimi, devletin iktisadî rolü, kamu maliyesi ve büyüme gibi farklı meseleler ile ilgili oldukça zengin ve kapsamlı malumatlar ele alınmıştır. Mesela devlet ve ekonomi ile ilgili çalışma yapan yazarlar, çalışmalarında ticari ve iktisadî uygulamaları da kontrol eden hisbe kurumu ile ilgili çeşitli bilgiler sunmanın yanı sıra bazı âlimler bu kurum ile ilgili müstakil eserler kaleme almışlardır (İslahi, 2017, s. 79). Endüstri denetimi, endüstriyel anlaşmazlıkların çözümü, ticari uygulamaların denetlenmesi, ağırlık ve ölçü birimlerin standart haline getirilmesi, ekonomiye hile karıştırmanın engellenmesi, ihtikarın önlenmesine yönelik tedbirler, gerekli durumlarda ücret ve kiralara sabitletmesi gibi konular hisbe teşkilatının görevleri arasında olduğu belirtilmiştir (İbn Teymiyye, t.y., ss. 21-22, 24, 39-40). Müslüman ilim adamları, çalışmalarında devletin iktisadî rolü hakkında önemli açıklamalarda bulunmuştur. Bu bağlamda inancın korunması, yoksulluğun ortadan kaldırılması, ihtiyaçların karşılanması, adaletin tesis edilmesi, barış ve huzurun ikame edilmesi, ekonomik faaliyetlerin iyileştirilmesi gibi sorumlulukların devletin uhdesinde olduğunu belirtmişlerdir (Ebû Yusuf, 1979, ss. 6, 17; Maverdî, 1989, ss. 22-23; Gazâlî, 1982, III, 227; İbn Teymiyye, t.y., ss. 11, 15-16). Vergilendirme, kamu borçlanması, kamu harcamaları gibi kamu maliyesi ile alakalı meselelerin erken dönemden itibaren büyük bir titizlikle çalışmalara konu edildiği görülmektedir. Vergi hukuku ile ilgili çeşitli meseleler Mekke ve Medine döneminde tedricen gelişmiştir (Tuğ, 1967, ss. 25-30; Erkal, 2009, s. 35). Mesela Ebû Yusuf'un vergilendirme sistemi ile ilgili düşünceleri zikre şayandır. Ona göre sabit toprak vergisi (harac-ı vazife) yerine nisbî tarım vergisini (harac-ı mukâseme) kullanmak daha yararlıdır. Nitekim sabit oranlı vergi, üretimin beklenenden düşük gerçekleşmesi sonucunda birtakım sıkıntılara sebep olabilir. Üretimin tahmin edilenden fazla olması durumunda da kamu gelirlerinin düşmesi muhtemeldir. Bunun sebebi ise ürüne nisbî verginin konulması, taraflar için daha âdil ve makul olmasıdır. Çünkü mahsulün beklenenden iyi ve kötü olması herhangi bir kayba yol açmaz (Ebû Yusuf, 1979, s. 50-54; Kallek, 2015, ss. 82-84). Ebû Yusuf'un vergi politikası ile ilgili ilkeleri şöyle sıralanabilir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Kallek, 2015, ss. 82-89):

1. Vergilendirme yapılırken halkın ödeme kapasitesi göz önünde bulundurulmalıdır (Ebû Yusuf, 1979, ss. 40-41, 51-52, 135).

2. Vergiler, devlet tarafından belli bir standarda bağlanmalı, vergi memurlarının keyfi uygulama ve isteklerine açık kapı bırakılmamalıdır (Ebû Yusuf, 1979, ss. 87, 93, 115).

3. Vergi tahsilinde halka zulüm ve işkence edilmemelidir. Ayrıca vergi mükelleflerini sömürüp onlara işkence ederek kaçkınlara zemin hazırlayan kabâle (iltizam) sistemi terkedilmeli ve suistimaller cezalandırılmalıdır (Ebû Yusuf, 1979, ss. 105-106, 114-115, 134).

Erken dönem Müslüman âlimler, kamu borçlanması ile alâkalı açıklamalarda bulunmamışlardır. Ancak sonraki âlimlerin devletin borçlanması konusunu inceledikleri görülmektedir. Örneğin Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), kamu borçlanmasına olağanüstü durumlarda başka çözüm yolu bulunmadığında başvurulabileceği şeklinde açıklamalarda bulunmuştur (Ferrâ, 2000, 253). Cüveynî ise gelir ödemeleri geciktiğinde, ihtiyaç ve zaruret halinde hükümetin açığı kapatmak için borçlanabileceğini belirtmiştir (Cüveynî, 2014, ss. 389-394). İslâmî gelecekte kamu maliyesi üzerine yapılan çalışmalarda kamu harcamaları konusu da ele alınmıştır. Kuran'da zekât, ganimet taksimi ve harcamalardan mükellef kişilerle ilgili hükümler yer almıştır (Enfâl, 8:41; Tevbe, 9:6). Müslüman ilim adamlarının bu bağlamda en çok ilgilendikleri konu, kamu menfaati olarak görülen gelirin kazanılması meselesidir. Kamu geliri, fey, ganimet, haraç, öşür ve çeşitli gelirlerden meydana gelmektedir. Devlet hazinesinden sadece toplumsal fayda için harcama yapılabilir (Gazâlî, 1982, II, 139). Maverdî (ö. 450/1058) devlet ve ekonomik kalkınma bağlamında din, askerî güç ve ekonomik kaynakların önemli rolleri olduğuna dair açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre devlet politikası, ülkenin kalkınmasını, vatandaşların korunmasını, ordu yönetimi ve gelir idaresini temel almalıdır. Bir ülkenin kalkınması kırsal ve kentsel bölgelerde suç işlemeyen bir toplum, önemli sanayi faaliyetleri, istihdam araçları, içme suyu kaynakları, temiz çevre, geniş yollar, planlı şehirler, eğitim ve eğitim kurumları gibi etmenlere bağlı gerçekleşmektedir (Maverdî, 2012, ss. 245-274).

Sonuç

İslâm medeniyetinin yaklaşık 14 asırlık bir sürede insanlığa bir hayat nizamı teklifi sunmasında etkili olan çeşitli yönleri vardır. Bu bağlamda önemli bir konumu ihraz eden iktisat düşüncesinin açıklığa kavuşturulması ekonomik faaliyetlerin ve iktisadî problemlerin sağlıklı bir platformda ele alınması noktasında oldukça önemlidir. İnanç, ahlâk, hukuk alanlarında kendine özgü bir perspektif getiren İslâm, aynı ruhun kendinde de uygulanişından başka bir muhtevaya sahip bulunmayan ekonomi alanında da farklı ve orijinaldir. Bu prensipten hareket edilmemesi daha en başından İslâm'ın iktisat teorisi ve doktrinini araştırmaya ve İslâm toplumunun iktisadî iç yapısını incelemeye, tarih boyunca gelişen, ilerleyen, duraklayan İslâm ülkeleri iktisadî olaylarının tarihini yazmaya kalkışmak olumlu neticeler vermeyebilir. Diğer açıdan ekonomi alanına dair çalışmalarda iktisadî düşüncenin inanç, ibadet, ahlâk, hukuk, sosyal hayat ve genel dünya görüşünden bağımsız ele almanın sağlıklı sonuçlar ver-

meyeceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Ayrıca İslâm ülkelerinin bugün içinde bulundukları durumlarından hareketle İslâm'ın sunacağı iktisadî bir perspektifin olmadığını söylemek mümkün değildir. Nitekim İslâm'ın birçok alanda olduğu gibi ekonomik alanda da etkili olduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir (Karakoç, 2017, ss. 13-14).

Bir toplumun deneyim ve birikimlerinin bilinmesi ve tarihi süreçte üstlendiği rolünün derinliğine araştırılması, bu toplumun bugün ve geleceğinin anlaşılması için gerekli bir durumdur. Dolayısıyla herhangi bir toplumun iktisat tarih ve düşüncesi, onun tarihi tecrübesinin araştırılıp anlaşılmasına bağlıdır (Dûrî, 2007, s. 7). Yukarıda değindiğimiz üzere temel ilkeleri Kur'an ve Sünnet'e dayanan İslâm iktisadî da İslâm devletinin teşekkül etmesiyle farklı tecrübe ve çalışmalardan istifade ederek zamanın ekonomik faaliyet ve sorunları noktasında bir perspektif geliştirmiştir. Bazen fıkıh, tarih, siyaset gibi ilmi sahalarda telif edilmiş çalışmaların bir bölümünde iktisadî anlamda tecrübelerin aktarıldığı çeşitli konular ele alınmışken bazen de iktisatla alâkalı çeşitli meseleler müstakil eserlerde incelenmiştir. Bu çalışmalara dikkat-i nazar edildiğinde İslâm iktisadının özellikle büyük boşluk olarak nitelendirilen 500 yıllık bir süreçte içinde bulundukları zamanın ve mekânın dolayısıyla şartların gereklerine göre temel ilkeleri de göz önünde bulundurup hareket ederek iktisadî perspektiflerini paylaşmışlardır. Bu çalışmaların, İslâm iktisadının geleceğe doğru yolculuğunda önemli bir hareket noktası olduğunu söylemek mümkündür. İslâm iktisadının cari düzenler dışında insanlığın mutluluk ve huzurlu olmasına öncülük edecek potansiyele sahip olduğu söylenebilir. Nitekim İslâm, insanın ekonomik sorunlarına kapsamlı ve yeterli bir bakış açısı sunmaktadır (Khan, 1994, s. 2). Netice itibarıyla Müslümanların iktisat düşünce ve tarihinde yukarıda zikredilenlere binaen önemli bir konumda olduklarını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Ashker, A. and Wilson, R. (2006). *Islamic Economics A Short History*. Leiden: Brill.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. (2014). *el-Gıyasî*. thk. Abdulazîm ed-Dîb, Cidde: Darü'l-Minhac.
- Dîmeşkî, Ebû'l-Fazl Cafer b. Ali. (1318). *el-İşare ilâ mehâsini't-ticâre*.
- Döndüren, H. (2016). *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlimihali*. İstanbul: Erkam Yayınları.
- Dûrî, Abdülaziz. (2007). *Mukaddime fi't-tarihi'l-iktisâdi'l-'arabi*. Beyrut: Merkezi Dirasâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim. (1979). *Kitabü'l-harac*. Beyrut: Darü'l-Marife.
- Erdem, E. (2017). Müslüman Bireyin İktisadi Davranış Hususiyetleri ve İslâm Piyasa Geleneği. *İslâm İktisadi ve Piyasa*, ed. Lütfi Sunar, İstanbul: İktisat Yayınları,
- Erkal, M. (2009). *İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Esen, A. (2002). *Sosyal Siyaset Açısından İslâm'da Ücret*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ. (2000). *el-Ahkâmü's-sültânîyye*. thk. Muhammed Hamid el-Fakî, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Ahmed. (1982). *İhyâü 'ulûmi'd-dîn (el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr ile birlikte)*. Beyrut: Darü'l-Marife, I-V.
- Ghazanfar, S. M. and Islahi, A. A. (1997). *Economic Thought of al-Ghazali*. Cidde: Scientific Publishing Centre King Abdulaziz University.

- Hasanuzzaman, S. M. (2017). *İslâm İktisadının Fikhi İlkeleri*, çev. Hamdi Çilingir, İstanbul: İktisat Yayınları.
- Islahi, A. A. (1982). *Economic Thought of Ibn al-Qayyim*. Cidde: International Centre for Research Islamic Economics.
- Islahi, A. A. (2005). *Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis*. Cidde: Scientific Publishing Centre King Abdulaziz University.
- Islahi, A. A. (2007). *History of Economic Thought in Islam: A Bibliography*. Cidde: İslâm İktisadi Araştırmaları Merkezi.
- Islahi, A. A. (2015). The Genesis of Islamic Economics Revisited. *Islamic Economic Studies*, 23(2), 1-28.
- Islahi, A. A. (2017). *Müslümanların İktisadi Düşünce ve Analize Katkıları*, çev. Fatih Furkan Akosman ve Mustafa Özer, İstanbul: İktisat Yayınları.
- İbn Abdisselâm, İzzüddin. (2010). *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*. thk. Nezih Kemal Hammâd ve Osman Cuma Damiriyye, Dimeşk: Darü'l-Kalem, I-II.
- İbn Ebî'd-Dünya, Ebü Bekir Abdullah b. Muhammed. (1993). *İslâhu'l-mâl*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye.
- İbn Haldun, Ebü Zeyd Muhammed b. Hasan. (2001). *Tarihu Ibn Haldûn*. thk. Halil Şehâde, Beyrut: Darü'l-Fikr, I-VIII.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ebibekr. (1988). *Zâdû'l-me'âd*. thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, I-VI.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. (1991). *İ'lâmü'l-muvakkırîn 'an Rabbi'l-âlemin*. thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, I-IV.
- İbn Kudâme, Muvaffikuddin Ahmed b. Muhammed. (1997). *el-Muğni*, thk. Abdulmuhsin et-Türki, Riyad: Daru Aleml-i-Kütüb, I-XV.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezid. (2009). *Sünenü Ibn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Darü'r-Risâletü'l-Âlemiyye, I-III.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. (t.y). *el-Hisbe fi'l-İslâm*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Zenceveyh, Muhammed. (1986). *Kitabü'l-emvâl*. thk. Şakir Zib Feyyâz, Riyad: Merkez Melik Faysal lil-Buhûs ve'd-Dirasâti'l-İslâmiyye, I-III.
- Kallek, C. (2015). *İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi Harac ve Emvâl Kitapları*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Karakoç, S. (2017). *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Kasım b. Sellâm, Ebu Ubeyd. (t.y.). *Kitabü'l-emvâl*. thk. Muhammed Ammara, Beyrut: Darü's-Şürûk.
- Khan, M. E. (1994). *An Introduction to Islamic Economics*. Islamabad, Pakistan: International Institute of Islamic Thought.
- Maverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib. (1989). *el-Ahkâmü's-sültâniyye ve'l-vilâyetü'd-diniyye*. thk. Muhammed Mubarek, Kuveyt: Mektebetü Daru İbn Kuteybe.
- Maverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib. (2012). *Teshilü'n-nazar ve ta'cilü'z-zafer*. thk. Ridvan es-Seyyid, Beyrut: Merkezu İbni'l-Ezrak li-Dirâsâti't-Türâsi's-Siyâsi.
- Nevevi, Yahya b. Şeref. (t.y). *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*, Medine: Mektebetü's-Selefiyye, I-XX.
- Orman, S. (2014). *Gazâlî'nin İktisat Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Orman, S. (2014). *İktisat Tarih ve Toplum*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Qazi, B. A. (2017). Fiyat Müdahalesinin (Tes'ir) Şer'i Kuralları ve Günümüzdeki Uygulamaları. *İslâm İktisadı ve Piyasa*, ed. Lütfi Sunar, İstanbul: İktisat Yayınları.
- Roll, E. (t.y). *A History of Economic Thought*. London: Faber and Faber Ltd.
- Salih, M. Z. (1933). el-Fikrü'l-İktisadi el-Arabi fi'l-Karni'l-Hâmis 'Aşer. *el-Kanun ve'l-İktisad*, 13, s. 315-360.
- Salih, M. Z. (1933). el-Fikrü'l-İktisadi el-Arabi fi'l-Karni'l-Hâmis 'Aşer: Abdurrahman İbn Haldun. *el-Kanun ve'l-İktisad*, 16, s. 755-809.
- Schumpeter, J. A. *History of Economic Analysis*. London: Routledge.
- Spengler, J. J. (1964). Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun. *Comparative studies in Society and History*, 6(3), 268-306.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. (1986). *el-İktisâb fi'r-rızki'l-müstetâb*. thk. Mahmud Arnûs, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. (1997). *Kitabü'l-kesb (Risâletü'l-helâl ve'l-harâm* ile birlikte). thk. Abdulfettah Ebü Gudde, Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Tuğ, S. (1967). İslâm'da Vergi Hukukunun Tekevvünü. *İslâm Medeniyeti*, İstanbul.

Abdülkerim Suruş'da Çağdaş Problemler ve Din*

Qari Feriaghun Batoor**

Öz: BBC Farsça web sitesinin sunduğu rapora göre Abdülkerim Suruş, dini düşünürler arasında en çok tartışılan, İran toplumunun son otuz yılındaki Şii düşünürlerinin en etkileyicisi ve reformisti olarak tanımlandı. Suruş, felsefe, sosyoloji, din-siyaset ilişkisi, modernite ve liberal demokrasi gibi alanları ve konuları kapsayan çok geniş bir spektrumda dile getirdiği özgün fikirleriyle düşünce dünyasının ilgisini çeken çağdaş bir düşünürdür. Suruş, 2004 yılında Hollanda'da Erasmus Ödülünü kazanmıştır. 2009 yılında ise "Foreign Policy" dergisi tarafından yürütülen kamusal bir anket sonucunda dergi, onun adını dünyanın en iyi yüz aydınları listesinde yer vermiştir. Çalışmada takip edilen yöntem şudur: Biz konuları tasviri bir zemine oturttuktan sonra inceleme ve analizlerimizi yapmaya çalıştık. Araştırmamızın sağlam olabilmesi için kaynak temini sırasında genelde Suruş'un kendi kitap ve araştırmalarına, özelde ise kendi ülkesinde nasıl anlaşıldığını tespit edebilmek için daha çok İranlı yazarlarının eserlerine bakmayı uygun gördük. "Abdülkerim Suruş'da Çağdaş Problemler ve Dinin" ele alındığı bu çalışmada, Suruş'un tutarsız gibi görünen fikirlerinin nedeninin ilerleyen süreçte akademik sahadan çok siyasi bir mücadele içerisinde olmasından kaynaklandığını gördük.

Anahtar Kavramlar: BBC, Sosyoloji, Felsefe, Modernite, Liberal Demokrasi.

Giriş

1945 Tahran doğumlu olan Suruş; plüralizm, sekülerizm, demokrasi, velayet-i fakih, vahiy ve Kur'an; dinî yönetim, ruhanilik, İran İslam devrimi ve ahlak gibi konuları kapsayan geniş bir spektrumda dile getirdiği özgün ve cesur fikirleriyle her çevreden büyük ilgi ve takdir gören çağdaş Müslüman düşünürlerden biridir. Ona göre; modern Müslümanların karşılaştıkları problemleri çözüme kavuşturabilmek için "İslami yenilenmeye ihtiyaç olmadığı" kanaatinde. Değişmekte olan modern dünyayla beraber dini yeni bir yapılanma anlamsızdır. Değiştirilmesi gereken şey din değildir, belki bizim dini algılama biçimimizdir.

Suruş'a göre siyasetteki temel ölçüt, insan hakları olmak durumundadır. Yazılarında genel katılım ve demokrasi kavramlarıyla ilgili şu düşüncelere sıklıkla atıf yapar: "Liberal demokrasi anlayışının Kur'an ve Sünnetle uyumlu olamayacağı aşîkârdır. Ancak hukuka dayalı bir

* Bu çalışma 27.07.2017 tarihinde Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde sunulan "Abdülkerim Suruş'da Çağdaş Problemler ve Din" adlı yüksek lisans tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

** Necmettin Erbakan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Doktora Programı, fraighoonbator@yahoo.com

demokrasi anlayışının İslam fıkhi ile birlikte bir İslami demokrasi anlayışı oluşturmalarının mümkün olduğuna inanır ve bunu temellendirmeye çalışır. Düşünsel yönelim olarak Molla Sadra (Sadreddin Şirazi) ve Karl Popper'e yakın diyebileceğimiz Suruş, geleneksel ulama ile ters düşer. O, Ali Şeriatî'yi bir aktivist, düşünür ve yazar olarak kabul eder ancak onu da birçok konuda eleştirmekten çekinmez.

Suruş, Karl Popper'in bilim ve siyaset felsefesinden etkilenmiş, İran'da ikinci Popper olarak anılmıştır. Marksist anlayışa karşı çıktığı gibi geleneksel din anlayışlarına da eleştiriler getirmiştir. Temel dini konularda yeni yorumlar, düşünceler geliştirmiştir. Bu nedenle onun görüşleri her zaman çok tartışılmış ve din adamları arasında değişik tepkilere maruz kalmıştır. Suruş, 2004 yılında Hollanda'da Erasmus Ödülü'nü kazanmıştır. 2009 yılında ise *Foreign Policy* dergisi tarafından yürütülen kamusal bir anket sonucunda dergi, onun adını dünyanın en iyi yüz aydınları listesinde yer vermiştir.

"Abdülkerim Suruş'da Çağdaş Problemler ve Din" adlı çalışmamız tasviri bir çalışma niteliği taşımaktadır. Biz konuları tasviri bir zemine oturtuktan sonra inceleme ve analizlerimizi yapmaya çalıştık. Araştırmamızın objektif ve sağlam olabilmesi için kaynak temini sırasında genelde Abdülkerim Suruş'un kendi kitap ve araştırmalarına, özelde ise kendi ülkesinde nasıl anlaşılacağını tespit edebilmek için daha çok İranlı yazarlarının eserlerine bakmayı uygun gördük.

Abdülkerim Suruş'un Hayatı, Modern Durum ve Dindarlık Bağlamında Eserleri

Abdülkerim Suruş'un hayatına geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, Suruş İran İslam devrimi sonrasının en önemli yenilikçi aydınlarından birisidir. O, plüralizm, sekülerizm, demokrasi, velayet-i fakih, vahiy ve Kur'an; dinî yönetim, ruhanilik, İran İslam devrimi ve ahlak gibi konuları kapsayan geniş bir spektrumda dile getirdiği özgün fikirleriyle düşünce dünyasının ilgisini çeken çağdaş bir düşünürdür (Suruş, 1990).

Abdülkerim Suruş'un Hayatı

Asıl adı Hüseyin Hacı Ferec Debbağ'dır. Abdülkerim Suruş ismiyle meşhur olmuştur (Yegin, 2013, s. 105). 1945 yılının Aralık ayında Tahran'da orta sınıf bir ailede doğmuştur. Onun doğumu Muharrem ayına denk gelmesinden dolayı babası ona Hüseyin adını vermiştir (Yatuk Kitap Ferda, 2017).

Abdülkerim Suruş'un çocukluğu ve gençliği Tahran şehrinde geçmiştir. İlkokulu Tahran şehrinin güney tarafında bulunan Kaime'de okuduktan sonra Murtezevi Okuluna geçmiş ve burada bir sene devam ettikten sonra babasının isteği üzerine yeni inşa edilen Alevi Okuluna devam etmiştir (Sahimi, 2016). Suruş, bu okulda Reza Roozbeh (d.1921-ö.1973) aracılı-

ğıyla felsefe ve Murtaza Mutahhari (d.1920-ö.1979), Ali Şeriatî, Tebatabayî ve Mehdi Bazergani gibi önemli şahsiyetlerle tanışmıştır. Ayrıca Alevî Okuluna kayıtlı olmasından dolayı, Hücetîye Cemiyeti'nin düşünce dünyasından da faydalanmıştır. Hücetîye Cemiyeti'nin dünya görüşüne yaklaşan Suruş, bu cemiyetin İran'daki devrimci din âlimlerine ve özellikle de Şii âlimlere karşı dile getirdiği olumsuz kanaatleri paylaşmıştır. Okulunu bitirdikten sonra Tahran Üniversitesi'nde Eczacılık bölümünü kazanmış ve burayı dört yılda başarılı bir şekilde tamamlamıştır. Daha sonra bir müddet çalışma hayatıyla meşgul olmuştur (Mina, 2010).

Rıza Şah Pehlevî Krallığı'nın son yıllarında, Suruş'un Londra'da yayınladığı *Diyalektik Çelişkinin Eleştirisi ve Getirisi (Tezat Diyalektiki)* adı altında ilk kitabı çok geçmeden İran'da da yayınlandı. Bu kitap, Murtaza Mutahhari'nin ilgisini çekerek onun sevdiği kitaplarından biri olmuştur. Bu eserle ilgili Muhammed Ali Ricai (d.1933-ö.1981), Suruş'a şöyle demiştir: "Senin kitabın hapisanede bizim elimize geçti ve su misali ateşleri söndürerek Müslüman gençleri yeni bir silahla donattı." Bu kitap akademik üslubu sayesinde hapisanede devamlı tartışmaları Marksistlerin iddialarına karşı İslamcıların söylemini güçlendirmiştir (Akacani, 2008).

1979 İslam Devrimi'nden sonra İngiltere'deki eğitiminin son yılını okumadan İran'a dönen Suruş, bir taraftan Tahran Üniversitesi'nde epistemoloji dersleri vermeye başlamış, diğer bir taraftan da Mesbah Yazdi (d.1934) ile birlikte İran Radyo Televizyon Kurumu'nda, İran solcu kesiminin temsilcileri olan İhsan Tabari (d.1916-ö.1989) ve Ferruh Nigahdar'la (d.1946) ideolojik tartışmalarda bulunmuştur. Bu tartışmalarda çok başarılı olmuştur. Eserlerinin birçoğu bu ve benzeri konuşmalarından meydana gelmiştir. Bir konu üzerinde retorik ve tartışma her zaman felsefeci ve kelimacıların konuşmalarında en önemli araçlarındandı. Suruş da kendisini yeni kelimacı kurucularından farz ederek retorik ve tartışmayı göz ardı etmemiştir (Rehimi, 2007).

1985-1987 yılları arasında Suruş ve Gulam Ali Haddad Adil'in (d.1945) yazdığı eserler okullarda "İslami Vizyon" başlığıyla ders kitapları olarak okutuluyordu, sohbetleri de İRİB (İran Milli Radyo Televizyon Kurumu) tarafından da yayınlanıyordu. Suruş, özellikle İslam Devrimi'nden sonra çok daha belirgin hâle gelen müdahaleye karşı çıkarak, İran toplumunun din anlayışında deregülasyon yapmak istemiştir. Yani devletin din ve din anlayışları üzerindeki etki ve baskılarının doğru olmadığı savunmaktaydı ve din adamı sınıfının etki ve yetkilerinin azaltılmasını savunmaktaydı (Şuah, 2007).

Suruş, Haşimi Rafsancani (d. 1934-ö. 2017) döneminde öğretmenlik görevinden uzaklaştırıldı. Suruş bir mektupla Rafsancani'yi şöyle uyardı: "Üniversiteler baskı altında, bu nedenle üniversitelerden büyük âlimlerin çıkmasını ummamalı" dedi (Şuah, 2007). 1995 yılının Ekim ayında, Tahran Üniversitesi'nde gençlerle birlikte sohbet ederken Ensar Hizbullah'a ait kişiler tarafından şu iki husus nedeniyle suçlandı: 1. Liberal kültürü yaymak, 2. Gençleri dinsizleştirmek.

Bundan sonra, Suruş'un hayatı hiç güvende değildi. İran'ı terk etmek zorunda kalarak ABD'ye yerleşti. Suruş ABD, Almanya ve Hollanda Üniversitelerinde, Mevlevilik ve bilim felsefesi dersini verdi. İran'dan herhangi bir konferansa davet edildiğinde kendisi katılmayarak yerine makale gönderirdi. Hollanda'nın Çağdaş İslam Araştırmaları Enstitüsü'nde araştırmalar gerçekleştirdi. Amsterdam Üniversitesi'nde siyaset felsefesi dersleri verdi (Suruş, 2009).

Daha sonra ABD'ye giderek, Kolombiya Üniversitesinde ilmî araştırmalar yapmıştır. Washington'daki Georgetown Üniversitesi'ne öğretim görevlisi olarak atanmıştır. 2001-2002 yılları arasında Harvard Üniversitesi ve Princeton Üniversitelerinde dersler vermiştir (Suruş, 2016).

Suruş, 2004 yılında Hollanda'da Erasmus Ödülü'nü kazanmış, 2009 yılında ise *Foreign Policy* dergisi tarafından yürütülen kamusal bir anket sonucunda dergi, onun adını dünyanın en iyi yüz aydını listesine almıştır (Kelam, 2009).

Suruş, 2010 yılının Haziran ayında bir mektup aracılığıyla büyük Ayetullahlara Kum'dan Necef'e hicret etmelerini önerdi: İran'da dinî istibdadın baskısı altında yaşamak yerine, Irak'ın Necef şehrine hicret ederek içtihat faaliyetlerine orada devam etmelerini istedi. İran'da yönetimin gayri meşru olduğunu savunan Suruş, tarihte Kaçarlar döneminde şahın millî iradeyi yok sayan tutumuna o dönemin taklit mercii büyük Ayetullahların Kum'dan Necef'e hicret etme tehdidiyle karşılık verdiğini, bu etkili yöntemin İran'daki dinî istibdada gem vuracağını hatırlatıyor. Suruş'un bu mektubu yayınlanır yayınlanmaz başta Devrim Muhafızları olmak üzere muhafazakâr ve tutucu din adamları kuruluşları Suruş'u tekfir ettiler. Onu Batı'nın casusu, düşman gibi sıfatlarla tanımladılar. İran'da pek çok çevre, Suruş'un tekfir ve tehdit edilmesindeki bu acelecilik ve paniği, Suruş'un ulemaya çağrısıyla ilişkilendirdi. Saygın ulemanın Kum'u terk edip Necef'e hicret etmesinin Tahran yönetimini çok güç durumda bırakacağı ve zaten ağır yara almış meşruiyetini tamamen ortadan kaldıracağı şeklinde değerlendirildi (Tezcan, 2010).

Suruş 2009 yılının cumhurbaşkanlık seçimden sonra iktidara itirazlarını artırdı. 1 Ocak 2011 yılında açık bir mektupla Ali Hamaneyi ve liderlik tarzını eleştirdi. Bu mektupta, Suruş daha öncede Ali Hamaney hakkında gösterdiği tepkileri dile getirerek, İran İslam Cumhuriyeti'nin bu zamana kadar ortaya koyduğu politikaları eleştirerek ve bugünkü kötü durumun Hamaney'nin politika eksikliğinden ve kötü yönetmesinden kaynaklandığını iddia etmektedir (Suruş, 2011).

Modern Durum ve Dindarlık Bağlamında Eserleri

Suruş'un yazdığı birkaç eserini tanıtırken fazla detaya girmekten kaçındık. Sadece kitabın, varsa baskı bilgilerini vermek ve müellifin kitapta ele aldığı konuları saymakla yetindik. Eğer varsa, müellifin kitabı hakkındaki kendi tanıtımını da eklemeyi ihmal etmedik.

Diyalektik Çelişkinin Eleştirisi ve Getirisi (Tezat Diyalektiki)

Diyalektik Çelişkinin Eleştirisi Getirisi kitabını Londra'da yazdı. 1978 yılında Sırat Yayınları tarafından Tahran'da yayınlanmıştır. Bu eser 203 sayfa olup, yazar önsözünde eseri hakkında şöyle demiştir: "Diyalektik kanunlarının incelemesi ve eleştirisiyle ilgili iki konuşma ve bir yazı sunmaktayım. Okuyucu, bu iki konuşma ve bir yazı sayesinde bir konuya giriş, tahlil ve eleştiri yapmasının yollarını öğrenecektir" (Suruş, 1978, s. 2). Özet olarak; bu eserde bir konuyu nasıl eleştirmemizin tarz ve yollarını öğretir.

Evrenin Yatışmaz Yapısı (Nehad Na Arâm Cehan)

Türkçeye Evrenin Yatışmaz Yapısı olarak çevrilen kitabı, İstanbul'da 1984 yılında İnsan Yayınları tarafından yayınlanmıştır. Bu eser 118 sayfa olup şu konuları kapsamaktadır: "Hareketin Kategorisi", "Hareket Eden Nesnenin Kayboluşu", "Birinci Delil", "İkinci Delil", "Üçüncü Delil", "Tanrı Tanıma", "Çetin Bir sorun: Hudûs ve Kıdem", "Evren Kervanı Bir Konağa Yönelmiştir", "Değişkenin Sâbite Bağlanabilmesi", "Rûh ve Beden İlişkisi."

Suruş, eserinin tanıtımını önsözünde şöyle yapmaktadır:

"İslam dünyasında felsefenin İbn Rüşd'den sonra son sözü söylediği kabul ediliyordu. Bazı çevrelerde yalnız içtihat kapısına değil, felsefe kapısına da kapanmış gözü ile bakılıyordu. Artık sadece söylenenler tekrarlanacak veya reddedilecekti. Ne var ki, miladi 16. ve 17. yüzyıllarda, özellikle Sadruddin-i Şirazi'nin (Molla Sadra) temsilcisi olduğu yeni bir uyanış akımı, İslam Felsefesini gerçek temeli olan vahye dayandırmayı başardı. Böylece fıkıhçı, filozof ve arifin, birbirini anlamaksızın ayrı dillerden konuşmaları ve gereksiz bir kör döğüşüne girmeleri nazari alanda önlenmiş oldu. Fıkıhçı, filozof ve arif vahiy temelinde anlaştıktan sonra, aynı gerçeği ifade edeceklerdi. Sadruddin-i Şirazi'nin felsefe alanındaki bu feyizli katkısının etkileri günümüze kadar ulaşan bir akımın ve felsefe okulunun doğmasına yol açtı. Hareketi maddenin nitelik ve arazlarına değil, doğrudan doğruya cevherinde kabul eden bu görüş sadece oldukça önemli bazı çizgileri ile elinizdeki kitapta tanıtılmaya çalışılmaktadır." (Suruş, 2012, s. 1).

Şeriatın Teorik Genişlemesi ve Daralması (Kabz Bast Teorik Şeriat)

Şeriatın Teorik Genişlemesi ve Daralması kitabı, 1995 yılında Sırat Yayınları tarafından Tahran'da yayınlanmıştır. Bu eser 688 sayfa olup, Suruş'un dini bilgiyle ilgili makalelerinden meydana gelmektedir ve yazarın açıklamak istediği şey, dini bilginin baştan sonuna kadar teorik genişleme ve daralmaya maruz kalmasıdır. Yazar bu eserinin 85. sayfasında dini bilgiyle ilgili şöyle bir açıklamada bulunmaktadır:

"Dini bilgi eğer retorik bilime yönelirse, epistemoloji ya da felsefeyi etkiler. Felsefe anlayışının gelişmesiyle birlikte dünya ile ilgili insanın anlayışı da değişecektir. Dünya insanının yeni bir tavır almasıyla, dini bilgi de kendine yeni bir anlam kazanacaktır."

Yazar, *Şeriatın Teorik Genişlemesi ve Daralması* kitabında iddiasını şu iki ilkede beyan etmektedir: 1. Şeriatın doğru ve yanlış anlaşılması, baştan sonuna kadar insan bilimiyle ilgilidir. Dini bilgi ve din dışı bilgi arasında sürekli bir alışveriş vardır. 2. Eğer insan bilgisinde genişleme ve daralma gerçekleşirse, bizim şeriat anlayışımızda da genişleme ve daralma olacaktır. Sonuç olarak Suruş'a göre dini bilgi insani bilgiden bağımsız ve kendi kendine yeten bir bilgi değildir, yani bizim dini metinlerden kolektif anlayışımız beşer bilgisinin bir parçasıdır. Bu teori, zamanında Kum Medresesi'nin müderrisleri tarafından eleştirilmiştir (Suruş, 1995, ss. 4-5).

Aydınlık ve Dindarlık (Raz-dani ve Ruşen- fikri ve Dindari)

Türkçede *Aydınlık ve Dindarlık* olarak çevrilen kitabı, 1998 yılında Kıyam Yayıncılık tarafından Ankara'da yayınlanmıştır. Bu eser 153 sayfa olup şu konuları kapsamaktadır: "Aydınlar", "Dini İfrat ve Tefritle Okuma", "Liberalizmin Teorik Temelleri", "Üç Kültür", "Aydınlık ve Dindarlık"

Müellif önsözünde şu bilgilere yer vermiştir:

"Din Aydını" hiçbir şekilde kendi içinde çelişkili olan bir kavram değildir ve "dinsiz dindar" anlamına gelmemektedir. Din aydını, din dışı dünyadan haberdar olan demektir, yani 'çağının dindarı' diğer bilgi türlerinde haberdar olan ve aynı zamanda kendi dininin âlimi; dini kültürün yeniden yapılanmasını ve insanlığın yeni kültür coğrafyasında yeni baştan anlaşılmasını sağlamanın; ibda, hidayet ve aydınlanmanın ve kültürel düşünsel mücadelenin çabalayıcısı; çağına özgü bir dini yeniden yapılanmanın ayrıntılı inancının sahibi; dini aydınlığın, aralık ile güçlülük, ibadet ile akıl, yer ile gök bağlantısını kurmaya yönelik endişesinin taşıyıcısı; dini toplumun afet ve hastalıkları karşısında (dini olduğu için) hassasiyet taşıyan ve bu hastalıkları tedavi etmek için korkusuz bir doktor gibi ilaçlar bulmaya gayret eden taklitten arınmış yiğit bir hicretçi, araştırmacı, dertdaş ve düşünür (Suruş, 1990, s. 107).

Abdülkerim Suruş'da Çağdaş Problemler ve Din

Abdülkerim Suruş, felsefe, sosyoloji, din-siyaset ilişkisi, modernite ve liberal demokrasi gibi alanları ve konuları kapsayan çok geniş bir spektrumda dile getirdiği özgün fikirleriyle düşünce dünyasının ilgisini çeken çağdaş bir düşünürdür.

Plüralizm (Çoğulculuk)

Toplumsal yaşamda her türlü düşüncenin, eğilimin, gerçekliğin var olmasını, eşitliği ve özgürlüğü savunan görüştür. Başka bir ifadeyle her türlü eğilimin, düşüncenin örgütlenmesini ve siyasal yaşamda, ülke yönetiminde söz sahibi olmasını kabul eden siyasal düzendir (Suruş, 2005).

Suruş, İran'daki tekçi, mutlakçı dinî yorumlara karşı plüralizm teorisini desteklemiştir. Abdülkerim Suruş dini plüralizm kavramını daha çok irfani öğretilerle açıklamıştır. Suruş bu

konuda Mevlânâ ve İbni Arabî'den etkilenmiş ve dinî plüralizmde dindarlığı üç şekilde yorumlamıştır: Yaşam kaynaklı dindarlık, akıl kaynaklı dindarlık ve tecrübe kaynaklı dindarlık (Suruş, 2005). İşte bu üç tip dindarlığı aşağıda şu şekilde inceleyeceğiz.

Yaşam Kaynaklı Dindarlık (Dindar-i Maişet Endeş)

Suruş, bu tür dindarlığı insanların çoğunun kabul ettiği bir dindarlık tipi olarak açıklamıştır. Bu tip dindar insanlar dinlerini severler. Çünkü din onların dünya ve ahiretini inşa eder. Bazı din âlimlerinin söylediği gibi; "İnsanların dünya ve ahiret saadeti için dinden başka bir şeye ihtiyaçları yoktur." (Suruş, s. 24).

Yaşam kaynaklı dindarlık mensupları dinî yaşam için isterler. Birinci derecede bu tür dindarlıkta önemli olan iyi ve insanî bir hayat sahibi olmaktır. Bu tür dindarlığa göre iyi bir seviyede dindar olan biri, hayatın şartlarını kendine kolaylaştırabilir. Bu tür dindarlığın daha iyi anlaşılabilmesi için dinî adalet örnek olarak verilebilir. Eğer bir dinin takipçileri zulme karşı olarak dini adaleti temin edebilirlerse ayrıca insanları haksızlığa karşı birleşmelerini sağlayabilirlerse ve bütün bu davranışlarını dinin çatısı altında gerçekleştirebilirlerse o zaman bu tür dindarlık yaşam kaynaklı dindarlık olacaktır (Suruş, s. 24).

Yaşam kaynaklı dindarlığın önemli özelliklerinden biri de, din ve siyasetin bir arada olmasıdır. Din ve siyasetin bir arada olması yaşam kaynaklı dindarlığın ayrılmaz bir parçasıdır. Bu tür dindarlığa göre din, dünyevi işlerde önemli bir konuma sahiptir. Dünyayla alakalı işlerin sadece din ile çözülebileceği inancı yanında, ayrıca politikacıların başarılı bir politika yürütebilmesi için dindar olması gerektiğine inanır. Yani politikasında şeriat hükümlerini uygulamayı amaç edinmelidir. Bu tür dindarlığa sahip olan kişi Ali Şeriatî'ydi. Ona göre: "Dünya hayatı için faydalı olmayan din, ahiret hayatı için de faydalı olamaz." Abdülkerim Suruş, bu tür dindarlığı ikiye ayırmaktadır: Âlimâne ve Âmiyâne

Âlimâne: Bu tür dindarlıkta kişi hem dini ve hem de dünyevi bilgileri iyi bir düzeyde bilir. Örneğin; Ali Şeriatî (Suruş, 2005, s. 25).

Âmiyâne: Bu tür dindarlık cahil kişiler arasında yaygındır. Bu tür kişiler dini sadece dünya için talep ederler ve bazen dini alet ederek kendi menfaatleri doğrultusunda kullanırlar. Bunların en bariz özelliklerinden biri taklitçi ve bilgisiz insanlar olmalarıdır. Bu tür taklitçi dindarlık tarih boyunca yok olmayarak varlığını sürdürmüştür. Tarihçi Will Durant: "Dinin yüz canı vardır." demiştir. Yani tarihsel tecrübeler şunları göstermiştir ki; dini ne kadar yok etmeye kalkışırsanız bilakis o kadar güç kazanır. Suruş, bu konuda: "Batıda dinin siyasete herhangi bir etkisinin olmamasına rağmen ruhanilik ve kiliseler hâlâ ayakta dururlar. Ruhanilerin varlığı kişisel alanlarda; evlilik, boşanma, doğum ve ölüm meselelerinde hâlâ devam etmektedir ve kimse de bu ilişkiye zarar verememiştir." demiştir (Suruş, 2005, s. 26).

Âmiyâne dindarlık, tarihsel açıdan hiç dokunulamamış ve kimse de ortadan kaldıramamıştır. Rus devleti 78 yıl bu tür din anlayışı aleyhine mücadele etmiş, ancak yok edememiştir. Bu tür dindarlık geleneksel bir dindarlık tipidir. Bu tür dindarların gözünde dünya efsanevi bir sıfat taşımaktadır. Onlar felsefe ve teknolojinin günümüzdeki dünya düzeniyle ilgili açıklamalarını ya bilmiyorlar ya da ona itibar etmiyorlar. Yeni dünya düzeniyle ilgili herhangi bir değişikliği kabul ve tasdik etmeyen, Peygamberlerin anlattığından farklı özel bir Tanrı anlayışları vardır. Buna örnek olarak, yılda bir kere İran'da gerçekleştirilen Hz. Hüseyin'i anma törenlerini gösterebiliriz. Burada anlatılan Hz. Hüseyin, tam tamına efsanevi bir kişidir (Suruş, 2005, s. 26).

Yaşam kaynaklı dindarlık daha çok bedensel, pratik ve fizikseldir. Diğer bir anlamda ise bu tür dindarlıkta daha fazla dini törenler önemli bir rol oynamaktadır ve kişinin dindarlığı onlarla ölçülecektir. Suruş: "Bizim dindarların medar-ı iftihar olan şey, her yıl mükerrer hacca gitmeleridir. Bunu Mevlânâ şöyle açıklamıştır: 'Ebû Hureyre (r.a) her gün Peygamber'in (s.a.v) yanına uğrardı. Peygamber de onu her gün uğramasını nehiy ederek şöyle demiştir: Bir gün aradan sonra gel, eğer böyle sık sık gelersen bizim dostluğumuza zarar gelebilir.'" (Suruş, 2005, s. 27).

Akıl Kaynaklı Dindarlık (Dindar-i Marifet Endeş)

Bu tür dindarlığın ana kaygısını doğru ve yanlış oluşturmaktadır. Suruş'a göre din, bu tür dindarlıkta hakikat mesabesinde görülmektedir. Ona göre bu tür tahkiki dindarlığın ana kaygısı doğru ve yanlış aracılığıyla dini plüralizme girmektedir. Suruş, Gazzâlî'yi bir akıl dindarı olarak değerlendirir. Çünkü Gazzâlî her görüşe şek ve şüpheyle yaklaşırdı (Suruş, 2005, s. 27).

Bu tür dindarlık, dinde farklı bir şeyi arar ve dinden isteği de farklıdır. Kelâmi ve felsefi bir din anlayışı da denebilir. Diğer bir anlamda ise, bu tür dindarlıkta ne zaman Allah kelimesi kast edilirse o zaman Allah'ı bilme önem arz etmektedir. Ya da Peygamber denince, Peygamberi bilme önemlidir. Bu tür dindarlıkta şeytan, ahiret, vahiy, gayb âlemi, tabiat ötesi kavramlar rasyonel bir biçimde araştırılarak kesin bir anlam çıkarmaya çalışılır. Önemli özelliği ise, daha çok tahkiki ön plana çıkaran bir tür dindarlık tipidir ve ruhaniliğe kesinlikle yer yoktur. Çünkü ruhaniliğin esasında taklit vardır. Bu yüzden ruhaniliği tümüyle reddetmektedir (Suruş, 2005, s. 27).

Tecrübe Kaynaklı Dindarlık (Dindar-i Tecrübet Endeş)

Suruş, Hristiyanlıkta da dâhil olmak üzere bütün dinlerde olan bu tür dindarlığı, arifâne ya da Peygamberâne olarak nitelendirmektedir. Bu tür dindarlığın takipçileri sayılan arifler, batını deneyimlerinde ve hazlarında Peygamberlere ortak olmaktadır. Onlar dindarlıkta, fıkhıtan fazla batını tecrübelerden ilham alırlar (Suruş, 2005, s. 28).

Peygamberlerin ibadetleri, tecrübe kaynaklı dindarlığın mahsulüdür. Fakat insanların ibadeti tecrübe kaynaklı dindarlığın illetidir, yani insanlar bazı adımları adımlayarak Peygamberlerin dindarlığına ulaşabilirler. Fakat Peygamberler çoktan o makamlara varmışlardır. Onlar tam tamına ibadetleri yerine getirmekteydiler. Örneğin; birini sevdiğinizde ona karşı her zaman saygılı davranıyorsunuz, yanına gittiğinizde mütevazı ve düzgün duruşlar sergiliyorsunuz. İşte Peygamberlerin ibadetleri aynen böyleydi, Allah'a karşı teslimiyet ve kulluklarını tam tamına yerine getirmek, (Suruş, 2005, s. 28)

Suruş; "Dinin üç aşaması vardır: 1. Dini tecrübe, 2. Ahlak, 3. Fıkıh. Fakat Allah'ın Peygamberleri bu aşamaları yukarıdan aşağıya doğru (tecrübe, ahlak, fıkıh) tecrübe ederek gelmişlerdir. Ancak diğer insanların dini hayatı için ilk olarak fıkıh ilmini tahsil etmesi gerekir. Sonra fıkıh hayatımıza uygulayarak ahlak sahibi olmalıyız. Böylece dini tecrübeye ulaşabilmemiz mümkün olacaktır. Ayrıca tecrübe kaynaklı dindarlık, kalpten nüfuz ederek bizim diğer davranışlarımıza yansır." demektedir (Muhammed, 2007).

Vahyi ve Kuran

Vahiy; Tanrı tarafından Tanrısal bir buyruğun ya da düşüncenin peygambere bildirilmesi veya İslamiyet'teki bir terim olan vahiy, Allah Teâlâ'nın peygamberliğe seçtiği kişilerle, emirlerini iletme amacıyla, niteliği bizim his ve idrakimizi aşan bir tür tekellüm şeklidir (Muhammed, 2007).

Suruş'a göre; vahiy ilhamdır ve bu öyle bir tecrübedir ki şairler ve ariflerde de vardı, fakat İslam Peygamberi bunu daha yüksek bir düzeyde tecrübe etmiştir. Vahiy, ilham gibi Peygamberin nefsinde (ruh) vuku bulmaktadır. Her kişinin nefsi de ilahidir, fakat Peygamberin nefsi başkalarının nefsinden farklıdır. Onun nefsi Allah'la birleşmektedir. Suruş'a göre Peygamberin Allah'la bu manevi birlikteliği onun Allah olduğu anlamını taşımaz. Fakat bu birliktelik Allah derecesine kadar değil, beşeriyet derecesine kadardır (Muhammed, 2007).

Vahiy bir rüya-ı sadıka olarak değerlendirmek vahyin değerini azaltmaz, belki değer ve önem katar. Müfessirlere göre Peygamber, kıyamet gününün haberini Allah'tan Cebrail vasıtasıyla aldığını, daha sonra bize de aktardığını dile getirmiştir. Fakat Suruş'a göre Hz. Peygamber'e kıyamet ve mahşer sahnesi, cin, şeytan, melek, arş ve kürsi gösterilmiştir (Muhammed, 2007).

Muhammed'e (s.a.v.) bahsedilen rüya-ı sadıka, onun tecrübe dairesini öyle bir genişletti ki, bütün geçmiş Peygamberlerin tecrübelerini de edinmesini sağladı. Muhammed (s.a.v.); vadinin sağ kıyısından ağaç yönünden bir ses duyduğu zaman (Kasas, 28/ 30). Hz. Musa'yla (a.s.) beraberdi, çocuğunu kurban edeceği yere götürdüğü zaman (Saffat, 37/ 102). İbrahim'le beraberdi, Allah'a öfkelenildiği zaman (Enbiyâ, 21/ 87). Zennun'la beraberdi (Muhammed, 2007).

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki; Suruş'un "vahiy ve Kur'an" konusundaki görüşü reddedilebilir. Peygamber'in (s.a.v.) görevi Kur'an-ı Kerim-i meydana getirme değil belki onun görevi Allah tarafından Cebrail'le vahiy edilen Kur'an-ı Kerim-i insanların hidayeti için tebliğ ve açıklamaktır.

Velayet-i Fakih: Makam-ı Muazzam-ı Rehberi (Büyük Önderlik Makamı)

Şii siyasal düşüncesinde dini ve siyasi otorite İslam Peygamber'in damadı Hz. Ali'nin soyundan gelen imamlara aittir. Ancak 12. İmam Mehdi'nin gizlendiği ve ileride belirsiz bir zamanda geri döneceğine inanılmaktadır. İmam Mehdi'nin gizli olduğu süre içerisinde dini ve siyasal liderliğin kime ait olacağı sorunu uzun yıllar Şii siyasal düşüncesindeki tartışma konularından birisi olmuştur. Humeyni 1970'lerde velayet-i fakih ya Hükümet-i İslami isimli kitabıyla sistemleştirdiği velayet-i fakih teorisiyle siyasal otoritenin imamların manevi varisleri olan din âlimlerinin elinde olması gerektiğini ileri sürmüştür (Suruş, 2009). Suruş, velayet-i fakih teorisini eleştirerek şöyle demiştir:

"Velayet-i fakih teorisi dini diktatörlüktür ve bu teoriyle demokratik bir düzen oluşturulamaz. Hiç kimse velayet-i fakih teorisiyle adaleti temin edemez. Aynı Antik Yunan filozoflarının şöyle dedikleri gibi: 'Mutlak güç, beraberinde mutlak fesadı getirir.' Eğer bir topluluğun başında en dindar bir kişi dahi sorumsuzca bir güçle iktidara gelirse, yıllar sonra adaletten uzaklaşacaktır. Bu nedenle Humeyni'nin velayet-i fakih teorisi başlangıçta ahlaksız bir teoriydi." (Suruş, 2009).

Teokrasi (Dini Yönetim)

Teokrasi; dine dayalı yönetim biçimini tanımlamak için kullanılan bir terimdir. Diğer bir anlamla teokrasi, dini otorite organlarının siyasi otorite organları yerine devlet idaresini elde tuttuğu devlet biçimidir. Suruş'a göre teokrasi (dini yönetim) teorisi ile ilgili konuşulabilir, fikir verilebilir, sorun bu teorinin uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Dini yönetim şu iki delille inşa edilemez: 1. Zorla iman ve sevgi kazanılamaz, 2. Dini yönetimin esası zorunluluk üzerinde inşa edilmiştir, hâlbuki bizim zamanımız gerçeğe ve doğruluğa dayalı bir zamandır. Günümüz insanları hak ve hukuk peşinde olan insanlardır. Ayrıca insan hakları bildirgesi bu zamanda yazılmıştır ve bir ana fikir olarak bütün anayasalar bunun çerçevesinde kaleme alınmıştır. Prensip olarak dini düşünce, bütün dinlerde özellikle de İslam'da zorunluluklara dayanmaktadır. Suruş, dini zorunluluklara inanmaktadır ve bunu şöyle dile getirmektedir: "Dini zorunluluğa, anlamsız bir emirdir demiyorum. Bazen hukuk, zorunluluk sayesinde anlaşılmaktadır ve bazen de zorunluluğu hukuk sayesinde, bazen önceliği hukuka veririz bazen de zorunluluğa, fakat dini yönetimde öncelik her zaman zorunluluğadır." (Suruş, 2011).

Suruş'a göre geçmişteki insanlar, dinî yönetimin temelinde olan zorunluluğu benimsemişlerdi. Bu yüzden de dinî yönetim onların rızasını çabuk elde etmiştir. Velayet-i fakih ve dini yönetim, zorunluluğu temelinde barındırandır. Fakat günümüzdeki düşüncelerin temelinde hak ve hukuk konusu yer aldığı için ikisi uygulamada birbiriyle terstir (Suruş, 2009)

Suruş'a göre dini yönetim, teoride iyidir yalnız pratikte imkânsızdır. Bu konuda şöyle demiştir: "Güç vasıtasıyla her şeyi yaptırabilirsiniz, fakat iman oluşturmazsınız (Suruş, 2009). Siz faşist veya diktatörlük bir yönetim biçimi kurabilirsiniz, fakat dini yönetimi ne pratikte ve ne de teoride kurabilirsiniz ve ne de hakkında bile düşünebilirsiniz. Çünkü dini yönetimin hedefi, fıkhi yönetim biçimidir. Zor kullanarak fıkhi bir yönetim biçimi kurabilirsiniz, fakat uygulamada kargaşa ve çatışmaya dönüşür. Şöyle ki: Bazıları fıkhi yönetimde bulunan yakalama, taşlanarak öldürme, idam, el kesme, medya ve basını kısıtlama vs. paradokslardan habersizler.

İran'daki dini yönetim tecrübesi şunu gösterdi: Yönetimde bulunanlar ne kadar ceza kanununun uygulamaya çalıştıysalar da, o kadar insanların ülkelerini terk etmesine ve dinsizleşmesine sebep olmuşlardır (Suruş, 2009).

Sonuç olarak liberaller, komünistler ve faşistler de ideolojilerini halka benimsetmek için iktidarı tekellerinde tutabilme çabasıındaydı. Önemli olan gücü elinde tutmak değil, bilakis nasıl ve hangi yollarla halka hizmet sunmak olduğudur (Suruş, 2009).

Sekülerizmin Çeşitli Anlamları

Toplumda ahiretten ve diğer dini, ruhani meselelerden ziyade dünya hayatına odaklanılması yönündeki harekettir. Suruş'a göre sekülerizmi daha açık bir şekilde izah edebilmek için bizim ne Farsça ve ne de Arapçada herhangi bir kelimemiz vardır. Araplarda da denk bir karşılık bulmayınca aynı kelimenin kendisini kullanmışlardır. Latince de sekülerizm sekülüm kökünden gelmektedir. Yani ölümden sonraki dünya değil, bu dünya kast edilmektedir. Sekülerizm bir dünyanın ispatı ve başka dünyanın reddi olarak tanımlanabilir. Sekülerizm kavramı, İslam âleminde Müslümanlar pek ilgilenmediklerinden dolayı bu kavram tanıtılmamıştır. Fakat bu kavram Batıda ilerledi, ağaç misali bütün batı medeniyetini gölgeledi ve hâlâ da onun gölgesinden yararlanmaktadırlar. İslam edebiyatında sekülerizme kök olarak yakın anlamda iki kavram vardır. Birincisi, "dehr" kelimesi ki Kur'an'da da geçmektedir. Münkirlerin Kur'an'da şöyle dediği gibi; hayat sadece dünya hayatından ibarettir (Casiye, 45/ 24). Yani bizi göğsüne bastıran ve ilerleten bu dünyadan başka dünyamız yoktur, ayrıca Tanrı ve gayb âlemi diye bir şey yoktur. Dehr yani zaman, sekülerizmin anlamında bulunan zaman ile tam tamına uygundur. Fakat seküler insanlara dehri diye hitap etmek ya da dehri şeklinde lakap takmak, dini ortamda küfür ve sövme anlamındadır (Suruş, 2004). Suruş'a göre sekülerizmin dört anlamı vardır:

Sekülerizmin Birinci Anlamı

Tarihçilere göre, ilk başlarda sekülerizmin anlamı, münzevi hayattan uzaklaşmak demektir ve bu anlamda sekülerizm, inzivaya çekilip günlerce Tanrısal meditasyon yapanlara ve uhrevi koşulları dünya koşullarından daha iyi olduklarını savunanlara karşı olarak doğmuştur (Suruş, 2004).

Suruş, sekülerizmin bu anlamının sadece Batı dünyasına has olmadığını belki İslam dünyasındaki tasavvuf düşüncelerinde de olduğunu belirtir. Örneğin; Hâfız-ı Şirazi'nin, Gazzâlî'nin düşüncelerine karşı çıkışı tıpkı ortaçağ sekülerizmi gibiydi. Gazzâlî'nin züht bir hayatı vardı ve ona göre: "Dünya hayatından elde ettiğimiz her haz ve zevk, ahiret hayatında olumsuz bir etkisi vardır." demiştir. Hâfız-ı Şirazi, Gazzâlî'nin bu nevi düşüncelerine ayrıca *Kimya-yı-Saadet* kitabına karşı çıkarak yanlış bir metot kullandığını dile getirmiştir (Suruş, 2004).

Sekülerizmin İkinci Anlamı

Suruş'a göre sekülerizmin ikinci anlamı ise, din adamlarının toplum işlerinden uzak durmalarının gerekliliğidir. Bu söz İslam âleminde pek anlam taşımaz ama Hristiyanlık inancında anlamlıdır. İslam'da şerî bir hükmün yerine getirilebilmesi için din adamlarının onaylaması şart değildir. Ama Hristiyanlıkta şerî bir hükmün yerine getirilebilmesi için kardinalin onaylaması önemlidir. Zira o kardinal Tanrının yeryüzündeki temsilcisi sayılır (Suruş, 2009).

Sonuç olarak Suruş bütün konferans ve derslerinde, İslam dininin seküler bir din olduğunu, bu dinde zevk ve hazların yasaklanmadığını ve herhangi bir Müslümanın, din adamlarının işlerini yapabileceğini bu nedenle İslam'la Hristiyanlık arasında farklılığın olduğunu söylemiştir (Suruş, 2009).

Sekülerizmin Üçüncü Anlamı

Sekülerizmin üçüncü anlamı siyasi sekülerizmdir; yani devlet, dini kurumları devletin kurumlarından ayırır ve yönetim altında yaşayan tüm mezhep ve dinlere aynı gözle bakar. Onların çoğalmasını da resmîyette tanır ayrıca onların her birine karşı da tarafsız bir tavır sergiler. Suruş'a göre siyasi sekülerizm, dini siyasetten ayırma yerine, siyaseti dinden ayırmaktır (Suruş, 2009).

Sekülerizmin Dördüncü Anlamı

Sekülerizmin dördüncü anlamı da felsefi sekülerizmdir. Bu tür sekülerizm dinsizlik ve inançsızlıkla eşdeğerdir ve materyalizmin bir türüdür. Bu tür sekülerizm dini düşünceyle taban tabana zıttır. Bu tür sekülerizmde farklı inanç ve dinlere sahip olan kimseler bir arada devletin sunduğu eşit haklarından faydalanamazlar (Suruş, 2006).

Sonuç olarak, siyasi sekülerizm sayesinde insanlar bir arada, refah içinde yaşayabilirler. Fakat felsefi sekülerizmin hâkim olduğu yerlerde insanlar farklı inançlarla birlikte yaşamını sürdüremezler ve inanç savaşlarına sebep olabilirler.

Demokrasi

Siyasal denetimin doğrudan doğruya halkın ya da düzenli aralıklarla halkın özgürce seçtiği temsilcilerin elinde bulunduğu, toplumsal ve ekonomik durumu ne olursa olsun tüm

yurttaşların eşit sayıldığı yönetim biçimidir. Suruş'a göre demokrasiyi İslami kaynaklardan (Kur'an ve Sünnetten) elde edemeyiz. Ama İslami ideallere uygun olarak bir demokrasi modeli çıkarmak imkânsız değildir. Demokrasiye ait iki teoriden bahsedebiliriz: Hukuk ilkelerine uygunluğu olan demokrasi ve liberal demokrasi. Suruş liberal demokrasinin İslam ilkelerine uygun olmadığını söylemektedir. Birinci teoriyi (hukuka dayalı demokrasiyi) İslam fıkhiyla birleştirerek bir İslami model oluşturma'nın mümkün olduğu görüşündedir (Ali, 2009).

Ruhanilik

Ruhani; dini kendi tekelinde bulunduran ve din üzerinden ticaret yapan kimselere denilir. Suruş'a göre, birinin dini statüsünün yüksekliği onun siyasette de üstünlüğü anlamına gelmemesi gerekmektedir. İslam dini, seküler bir dindir. "Hiç kimse ruhanilik adı altında halk ve Allah arasında aracı olamaz." Ayrıca sekülerizmin bir anlamı da ruhanilerin Allah'la kul arasındaki vasıta olmalarına karşı olmasıydı, Suruş burada bu anlamına atıf yapar (Suruş, 2003).

Köktendincilik

Dinsel kuralları temel alan, toplumsal yaşamı ve düzeni dinsel kurallara uydurmak isteyen, dinin toplum yaşamının her alanını denetlemesini savunan, din kurallarının toplum yaşamında egemen olması için aşırı ölçüde çaba harcayan, bu uğurda terör eylemlerine bile girişebilen, Tanrısal kurallar dışında hiçbir şeye yaşam hakkı tanımayan, çağdışı, katı dinsel bir akımdır (Sözlük, Ekşi Sözlük).

Suruş'a göre İslami köktendincilik anlayışı, Peygamberin irtihalinden sonra Hariciler'in ortaya çıkması ile başlamıştır, tarih boyunca varlığını sürdürmüştür. Ayrıca günümüze kadar da devam etmektedir. Suruş, bu anlayışın nedenini faşizme meyilli olan kimselere bağlamaktadır (Suruş, 2009).

Ona göre Haricilerin çıktığı günden beri davranışları şiddet içermekteydi. Küçük bir mesele yüzünden rahatça insan öldürülebilirdi. Hariciler saf mü'min topluluklarının peşindeydi. Eğer birileri birazcık onların kurallarına başkaldırsa fiziksel işkenceye tabi tutarlardı (Suruş, 2009).

Günümüz Şii radikalizm anlayışı aynı kaynaktan beslenmektedir, bunları engellemenin tek yolu ise iktidara gelmelerine izin vermemektir. Suruş, Ahmedinejad ve taraftarlarının faşist fikirlere sahip olduklarını söylemektedir (Suruş, 2009).

Şehitlik

Allah yolunda canını feda eden bir Müslüman'a şehit denir. Şehitlik, İslam'da en büyük mertebedir. Şehitlerin Allah katında kıymetleri pek yücedir. Ahirette en büyük rütbenin peygamberlikten sonra şehitlik olduğu belirtilmiştir. Bunun içindir ki, şehitlerin bütün günah ve kusurları Allah tarafından af edilmektedir (Sorularla İslamiyet, 2011).

Suruş'un eleştirisi, şehitlik ve Kerbela Savaşının aşırı derecede vurgulanması üzerinedir. Ona göre İmam Hüseyin, imamlar serisinde kaide (kural) değildi, bilakis bir istisnaydı, fakat kaideye dönüştürülmüştür. Şiiler daha önce azınlıkta oldukları için, tarihin trajik yönlerini öne çıkarmazlardı. Bugün bunun üzerinden bir tarih oluşturmaya çalışıyoruz ki bu doğru değildir, biz, Şiilerin yeni neslini aramalıyız (Suruş, 2009).

Modernite ve Endeksleri

Modernite; Avrupa'da yaklaşık olarak miladi 17. yüzyıl civarında ortaya çıkan, zamanla tüm dünyaya yayılan toplumsal değerler sistemine ve organizasyonuna verilen isimdir. Genel anlamda gelenek ile karşıtlık ve ondan kopuşun; bireysel, toplumsal ve politik yaşam alanlarının tamamındaki dönüşümü ya da değişimidir (Sözlük, Ekşi Sözlük).

Suruş'a göre modernite, belirli bir şahsın veya bir topluluğun koordinasyonu sonucunda ortaya çıkmamıştır. Bilakis modernite tarihte gerçekleşmiş olan başarılı bir sonuctur. Bazı toplumların modernliği kendiliğinden iken bazı toplumlar modernliği ithal etmeye çalışmaktadır. Bu çaba toplumlara daha iyi bir hayat sunmamıştır. O, bazı ülkelerin modern dünya bina etme konusundaki çabalarını başarısız bularak ülke siyasetine bir tür acımasız bir dogmatizme yol açmış olduğu ihtimallerinin altını çizmiştir (Suruş, 2004).

Suruş'a göre modernite, her yerde farklı şekilde oluşmaktadır. Modernitenin farklı biçimleri vardır, son ve üstün bir örneği de yoktur. Suruş, moderniteyle ilgili üç göstergeye işaret etmektedir ve eğer onları modernlikten alırsak geleneksele dönüşür. Birincisi elektriğin icadı; elektrik sadece karanlık geceleri aydınlatmamış, belki günümüzdeki teknoloji dünyasını da aydınlatmıştır ve günümüzdeki dünyayı elektriksiz düşünemeyiz. Ayrıca matbaa endüstrisi de elektriğin var oluşundan meydana gelmiştir (Suruş, 2005). Modern dünyanın ikinci göstergesi ise; hak kavramının siyaset ve ahlak alanlarında geçerlilik kazanmasıdır. Bu kavram geleneksel dünyada yoktu. Hak ve hukukun peşinde olan insanların doğuşu, beşer tarihinin en önemli olaylarından, özgürlüğü ve eşitliği isteme, insan hakları vb. önemli kavramlar bu insanların çabalarıyla kavramsallaşmıştır (Suruş, 2005).

Modern dünyanın üçüncü göstergesi, daha çok bilimsel çalışmalara dayalı olmasıdır, bunun etkisi günümüzdeki dünyada çok önemlidir (Suruş, 2005). Yeni dünya düzeninde matematik, tecrübeye dayalı bilimin yardımındadır ve Allah da büyük matematikçi olarak tanımlanmaktadır. Bilimsel çalışmalar, matematik ve geometrinin tanıtılmasıyla beraber gelişti. Gözle görünen felsefi çalışmalar bu bilimsel çalışmalar sayesinde ortaya çıktı. Suruş'a göre, İranlı filozoflarının geçmiş iki asırda bilimsel çalışmalardan haberleri yoktu. Bu yüzden de bilimsel çalışmalara değer verilmemiştir. Fakat Molla Sadra'dan (Sadreddin Şirazi) sonra İranlı filozoflar felsefe ve bilimsel çalışmaların ilişkilerini anlamaya yönelmişlerdir (Suruş, 2005).

Sonuç olarak Suruş, insan haklarıyla ilgili şöyle demiştir: “Büyük İslâm düşünürlerinin eserleri arasında, özellikle İran düşünürlerinde, hak ve hukuk kavramları hakkında modern anlamda bir vurgu yoktur. Çünkü bu mesele geleneksel inanışa bağlı insanlar meselesi değildi. “İnsan Hakları Evrensel Bildirisi” modern insanların çabasıyla oluşmuştur.” (Suruş, 2005).

Din

Dil âlimleri, din kelimesinin Arapça deyn kökünden masdar veya isim olduğunu kabul ederler. İslam dini ise Allah'ın son peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) vasıtasıyla bütün insanlara gönderdiği en son dindir. İslam'ın gelmesiyle, diğer dinlerin hükmü sona ermiştir. İslam dinini kabul eden kimseye Müslüman denir (Tıǧlı, 2015).

Suruş'un dinle ilgili görüşü, 1979 İslam Devrimi'nden önceki döneme kadar uzanmaktadır ve özellikle de Ali Şeriatî'nin ideolojik bir İslam anlayışına karşı doğmuştur. “Din, ayakları yere basmayan bir ideolojiden daha üstündür.” İdeolojinin insanları bir çatı altında yaşamaları için herhangi bir fikre sahip olmadığı ve başta gençler olmak üzere halkın her geçen gün dine olan ilgisini kaybettiği konusunda Ali Bazergan'la hemfikirdir. Çünkü ideoloji tıpkı bir silah gibi savaş süresince işe yarar. İstikrar sağlandıktan sonra bu düşüncüyü muhafaza etmek için her zaman bir düşmana ihtiyaç duyar (Tıǧlı, 2015).

Suruş, yalnızca demokrasi değil hiçbir modern terimin Kur'an'dan ya da başka bir dinden elde edilemeyeceğini savunur. Ancak, Müslümanlar modernle yüzleşme sürecinin ilk dönemlerinde böyle bir hataya düşmüşlerdir. Bu durum, ekonomi, yönetim, ticaret ve yargı gibi hayatın her alanıyla ilgili meseleleri dinde arama (maksimum beklenti) şeklindeki yanlış tutumdan kaynaklanmaktadır. Oysa şeriat bize en asgari düzeyde lazım olanı (minimum beklentileri) vermektedir. Bunun ortası yoktur. Bu minimum çizgiyi aşan her şey maksimum düzeydeki beklentiye girer. Minimum düzeyden çıkarılması gereken sonuç dinin bize ne sunduğunu iyi kavrayıp, onu bizi kendi halimizde bıraktığı konularda fazla bir beklentiye girmemektir (Tıǧlı, 2015).

Öyleyse dinin kâmil oluşundan ne anlamamız gerekir? Suruş, öncelikle dinin kâmil oluşuyla cami oluşunu birbirinden ayırmak gerektiği kanaatindedir. “Bugün dininizi kemâle erdirdim.” (Kerim, Maide 5/3) Ayetinden pek çok kişi her şeyi içine alan, “yaş kuru eksik bırakmayan” (Kerim, Enam 6/59) bir din anlamaktadır. Oysa din, istediğiniz her şeyi içinde bulabileceğiniz bir şey değildir. Burada kâmil oluşla kastedilen şey, hedef ve fonksiyonunu tamamlamak olarak anlaşılmalıdır (Tıǧlı, 2015).

Oysa Suruş'a göre dine atfedilen asıl eksiklik İslam'ın fıkhi yönünü çok fazla vurgulayıp, irfani ve ahlaki yönünü geri plana itmektir. Fıkıh İslam'ı olarak tanımladığı bu yaklaşım, dini bilgi alanını tartışmasız kabul edip kutsadığı için aslında beşeri niteliğe sahip kuralların da, kesin olarak iman edilmesi gereken şeyler olarak sunulmasına yola açmaktadır. Çünkü fa-

kihler aslını bilemeyeceğimiz gerekçesiyle kuralların hikmetini sorgulamadan kabul etmişler ve bizleri onları uygulamakla mükellef tutmuşlardır. Elbette ki hiç düşünmenin olmadığı söylemek haksızlık olur; ama şer'i kuralın arkasındaki sebebi sorgulamaktan ziyade uygulamaya önem verilmiştir. Oysa günümüzde uygulanıp uygulanmaması gerektiğine karar vermek ancak arkasındaki hikmeti kavramakla mümkündür (Tıgılı, 2015).

İslam Devrimi

İslam devrimi; 1979 yılında İran'da Muhammed Rıza Şah Pehlevi liderliğindeki bir monarşiden, Humeyni yönetiminde Şii mezhebi görüşlerini temel alan İslam Cumhuriyeti kurulmasına dönüşen hareketin adıdır (Suruş, 2009).

Suruş'a göre, İslam Devrimi teorisz bir devrimdi. Bu devrim aracılığıyla "kraliyet diktatörlüğü" yerine "dini diktatörlüğü" getirmiştir. İran'ın İslam devrimi sürecinde sadece İslam sloganı atılmaktaydı. Bu sloganın anlamı da belirsizdi. Çünkü İslam'da günümüzdeki dünya problemlerini çözüme kavuşturulabileceği ayrıca bir toplumu yönetebileceği gibi ne açıkça bir ekonomiden bahsedilmiştir ve ne de İslam hukuku yeterli derecede büyüme göstermiştir (Suruş, 2009).

İran Üniversitesi

Üniversite; yüksek düzeyde eğitim, öğretim, bilimsel araştırmalar ve yayın yapan fakülte, enstitü, yüksekokul ve benzeri birim ve bölümlerden oluşan, bilimsel özerkliği ve kamu tüzelkişiliği bulunan öğretim kurumudur. Suruş'un üniversite hakkındaki görüşü şöyledir:

"Biz hâlâ üniversite kavramına, doğru bir anlam veremedik. Üniversiteler bir taraftan sanayi ve ilerlemeyi gerçekleştirirken, diğer taraftan da özgürlük anlayışının da ilerlemesi gerçekleştirmelidir. Fakat bu ihmal edilmiştir ve arka planda bırakılmıştır." (Suruş, 2003).

Haşimi Rafsancani ve diğerleri yönetime gelince bazı öğretmenleri yeterince dindar olmadıkları ve benzeri diğer öğretim üyeleri ve bilimsel kuruluşlar buna hiçbir tepki göstermemişlerdir. (Suruş, 2003) Suruş, Haşimi Rafsancani'nin cumhurbaşkanlığı zamanında bir mektup aracılığıyla onu uyardı. Üniversitelerin ciddi bir baskı altında olduklarını dile getirdi ve şöyle dedi: "Böyle olursa İran üniversitelerinden büyük düşünürlerin çıkmasını beklememeliyiz." Suruş'a göre üniversiteler, özgürlüğün ve çağdaşlığın merkezleri olmak durumundadırlar (Suruş, 2009).

Din Aydınları

Din aydını; dini iyi bir seviyede bilen ve anlayan, din üzerinden menfaat sağlamayan, dini siyasetten ayırandır. Suruş bir din aydını olarak İran devriminden sonra hep dini aydınlanmayı çalışmıştır. Ona göre örfi ve dini aydınlanmanın asıl görevi gelenek ve modernite arasındaki bağı ortaya koymaktır (Suruş, 2012).

Suruş'a göre din aydınları, dini makyavelistlere karşı çıkarak yabancı düşüncelerden faydalanmayı mubah ve caiz kıldılar. Suruş, 24 Haziranda 2014 yılında Kaliforniya eyaletindeki öğrenci topluluklarına şöyle demiştir: "Dini makyavelistler bir toplumda başkalarından faydalanmayı haram saymışlardır. Fakat din bilginleri bu yolu açmışlar ve dindar kalarak Batı düşüncelerinden de yararlanılabileceğini söylediler. Din aydınları bir dini toplumunda ahlakın fıkıhtan daha önemli olduğunu, fıkıhın da dinin bir şubesi olduğunu ama en önemli şubelerinden olmadığını söylediler. Dini bir toplumda her şeyden önce ahlakın lazım olduğunu, fıkıhın sonradan öğretilabileceğini ama ahlakın, derin bir kültürel çabayla öğretilabileceğini söylemek mümkündür (Suruş, 2012).

Ali Şeriatî

Suruş'a göre Ali Şeriatî birinci derecede dert sahibi biriydi ve bu herkese nasip olmayan bir bağlıdır. Toplumumuzda aydınlık taslayan birçok kişi ortaya çıkmıştır (ve şimdi de mevcuttur). Toplum bilimci olduklarını iddia edenler olmuştur ve hâlâ da bu iddialarını sürdürenler vardır ama onlarda olmayan ve göze çarpmayan şey dert sahibi olmaktır. Bunlar hayatın önemsiz teferruatında boğuldular, dar bir çerçeveye sıkıştılar ve aczlerine yenildiler. Toplumun büyük sıkıntı ve ihtiyaçlarından habersiz olup küçük problemleri çözmekle ömür geçirmek sadece sıradan kişilerin değil, kimi zaman çok büyük şahsiyetlerin de müptela oldukları bir hastalıktır. Oysa dert ehli olmanın şartı, bu gelip geçici işlerden el etek çekmektir (Suruş, 1989).

Suruş, Londra'daki Westminster Üniversitesi'ndeki toplantısında, Ali Şeriatî hakkında şöyle demiştir: "Şeriatî, günden güne tarihsel olmaktadır." Bunun anlamı, eserleri daha fazla geliştirilebilir ve bu gelişmeyle birlikte daha iyi tanınabilir, demektir (Suruş, 2009).

Suruş'a göre, Şeriatî öyle bir kişiydi ki; bu dünyadan gözlerini kapatmadan önce bir sürü kişinin gözlerinin açılmasına sebep olan, her konuda değişik fikirler veren ve insanlığı hor ve hakir olmaktan kurtarmaya çalışan birisiydi. Ona göre Ali Şeriatî'nin işi, soru sormanın düzeyini değiştirmek ve gençleri önemsiz ve tekrar edilen sorulardan kurtarmaktır (Suruş, 2009).

Sonuç

Abdülkerim Suruş'un asıl adı Hüseyin Hacı Ferec Debbağ'dır. 1945 yılında Tahran'da dünyaya gelmiştir. Okulunu Tahran'daki Alevi Okulu'nda başladıktan sonra bu okulda Reza Roozbeh aracılığıyla felsefe ve Murtaza Mutahhari, Ali Şeriatî, Tabatabai ve Mehdi Bazergani gibi önemli şahsiyetlerle tanışmıştır. Okulunu bitirdikten sonra Tahran Üniversitesi'nde Eczacılık bölümünü başarılı bir şekilde tamamlamıştır.

1972 yılında bilim felsefesi alanında eğitim almak için İngiltere'ye giderek bilim felsefesi ve analitik kimya alanlarında eğitimini gördü. Orada diğer İranlı öğrencilerle birlikte kül-

türel çalışmalar yaptı. Bu bağlamda bir grup İranlı ve Afrikalı Müslüman öğrenciyle birlikte *İmambâre* isimli bir merkez kurdular. *Diyalektik Çelişkinin Eleştirisi ve Getirisi (Tezat Diyalektiki)* isimli ilk kitabını bu dönemde yayınladı. Marksist öğretilere yönelik eleştiriler içeren kitap çok geçmeden İran'da yayınlandı. İslamcıların Marksistlerle girdikleri tartışmalarda faydalandıkları temel kaynaklardan birisi oldu ve bu kitapla Murtaza Mutahhari ve Humeyni'nin takdirlерini kazandı.

1979 İran İslam Devrimi'nden sonra İngiltere'deki eğitiminin son yılını okumadan İran'a dönen Suruş, Tahran Üniversitesi'nde epistemoloji dersleri vermeye başlamıştır. Ayrıca basın ve medyada, İran'ın solcu kesimleriyle ideolojik tartışmalarda bulunmuştur. 1980 yılında İmam Humeyni'nin emriyle, bir grup aydınla birlikte Kültür Devrimi Merkezi'nin kurulması vazifesini üstlenmiştir. Suruş İran'da 1988-1990 yılları arasında *Şeriatın Teorik Genişleme ve Daralması (Kabz Bast Teorik Şeriat)* adı altında makaleler yayınlıyarak dini, dini bilgiden ayırmaya çalışmıştır.

Suruş, 1995 yılında Haşimi Rafsancani döneminde liberal kültürü yaymak ve gençleri dinsizleştirdiği hususlarında suçlanmıştır. Suruş'un artık hayatı tehlike içinde olduğundan dolayı ülkesini terk etmek zorunda kalarak ABD'ye yerleşti. ABD'de Mevlevilik ve Bilim felsefesi dersini verdi. Suruş 2009 yılının cumhurbaşkanlık seçiminden sonra İran İslam cumhuriyetine karşı eleştirilerini şiddetlendirdi. Ali Hamaney ve İranlı Merci-i Taklîdi'yi açık mektuplar göndererek eleştirdi.

Suruş, İran'daki tekçi, mutlakçı dini yorumlara karşı plüralizm (çoğulculuk) teorisini desteklemişti ve dini plüralizmde dindarlığı; insanların çoğunun kabul ettiği, ana kaygısını doğru ve yanlışın oluşturduğu ve batını deneyimlere dayalı arifâne ya da Peygamberâne dindarlık türüne bölmüştür.

Suruş, Kur'an'ın ortaya çıkmasıyla ilgili İslam Peygamberinin merkezi bir rolünün olduğunu düşünmektedir ve şöyle bir görüşe sahiptir: "Vahiy ilham gibi Peygamberin nefsinde (ruh) vuku bulmaktadır. Her kişinin nefsi de ilahidir, fakat Peygamberin nefsi başkalarının nefsinden farklıdır. Onun nefsi Allah'la birleşmektedir. Suruş'a göre Peygamberin Allah'la bu manevi birlikteliği onun Allah olduğu anlamını taşımaz."

O, siyaset ve mehdilik ilişkisini araştıran nadir düşünürlerden birisidir. Suruş bir siyasi sekülerizmin savunucusu olarak Şiilerin siyasi mehdilik anlayışına din ve siyasetin birleşmesine tamamen muhaliftir.

Ona göre, birinin dini statüsünün yüksekliği onun siyasette de üstünlüğü anlamına gelmesi gerekmektedir. İslam dini, seküler bir dindir. "Hiç kimse ruhanilik adı altında halk ve Allah arasında aracı olamaz." Din aydınları, ruhanilerin, tarihsel din anlayışlarına karşı mücadele etmektedir. Yanlış Kur'an ve Peygamber algılarına karşı çıkmaktadır, dinin fıkıhtan ibaret olmadığını ahlakın fıkıhtan önde geldiğini anlatmaya çalışmaktadır.

Suruş'un üniversite hakkındaki görüşü şöyledir: "Biz hâlâ üniversite kavramına, doğru bir anlam veremedik. Üniversiteler bir taraftan sanayi ve ilerlemeyi gerçekleştirirken, diğer taraftan da özgürlük anlayışının da ilerlemesi gerçekleştirmelidir. Fakat bu ihmal edilmiştir ve arka planda bırakılmıştır."

Suruş, "bilim adamlarının çoğu kendi koydukları temelleri eleştirmezler. Rahatça bu temelleri gerçek varsayarlar. Kendilerince yeni teoriler meydana getirirler. Birbirlerini eleştirmeleriyle meşgul olurlar. Hâlbuki temellerin eleştirilmesi her zaman iyidir. Ama gerekliliği, buhranlı zamanlarda hissedilir. Bence bugün dini buhran zamanıdır ve din aydınları tam bu zamanlarda ortaya çıkarlar. Ruhaniler buhranlı zamanlara hazırlıklı değiller. Eğer ruhaninin biri buhranlı zamanlarla karşılaşır ya dinsiz olur ya da din aydını olur. Din aydını öyle bir kişidir ki, dini endişe buhranını muasır zamanda iyi bir şekilde anlamış kişidir. Bu sebeple dindarlıkları minimaldir. Yani savunulamayan şeylerden uzaklaşarak şeylere ulaşmak için çalışırlar ve asılları korurlar. Bundan dolayı biz hem Peygamber ve hem de Kur'an anlayışlarına karşı eleştirel bir görüşe sahibiz. Bu anlamda eğer bizim önceki görüşümüzü yanlışlaşacak bir şeyle karşılaşsak o zaman biz görüşlerimizi gözden geçiririz. Elbette ki biz aynı böyle insaf ve şecaati dinsiz aydınlardan da isteriz. Öyle görülüyor ki, dinsiz aydınlar da kendi görüşlerini tekrar gözetmeye hazır değiller. Onlara göre sanki din her zaman gerçeksiz, hurafedir, sonsuza kadar böyle kalacaktır. Biz karşı tarafı böyle düşünmemeye davet ederiz" demiştir.

Suruş'a göre siyasetteki temel ölçüt, insan hakları olmak durumundadır. Yazılarında genel katılım ve demokrasi kavramlarıyla ilgili şu düşüncelere sıklıkla atıf yapar: "Liberal demokrasi anlayışının Kur'an ve Sünnetle uyumlu olamayacağı aşikârdır. Ancak hukuka dayalı bir demokrasi anlayışının İslam fıkıhı ile birlikte bir İslami demokrasi anlayışı oluşturmasının mümkün olduğuna inanır ve bunu temellendirmeye çalışır.

Sonuç olarak şunu söylemek gerekir ki; Suruş'un tutarsız bir görüşe sahip olması ve günden güne fikirlerinin değışmesinin nedenini daha ziyade onun akademik sahadan çok siyasi bir mücadele içerisinde olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Suruş'un "vahiy ve Kur'an" konusundaki görüşü reddedilebilir. Peygamber'in (s.a.v.) görevi Kur'an-ı Kerim-i meydana getirme değil, belki onun görevi Allah tarafından Cebrail'le vahiy edilen Kur'an-ı Kerim-i insanların hidayeti için tebliğ ve açıklamaktır.

Kaynakça

- Suruş, A. (1990). *Aydınlık ve dindarlık* (S. Kara, Çev.) Ankara: Kıyam Yayıncılık.
- Suruş, A. (1989). *Dini düşüncenin yeniden kurulması ve Ali Şeriatı* (S. Kara, Çev.) Ankara: Kıyam Yayıncılık.
- Suruş, A. (2012). *Evrenin yatışmaz yapısı* (H. Hatemi, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Suruş, A. (1995). *Kabz ve bast teorik şeriat*. Tahran: Sırat Yayınları.
- Suruş, A. (1978). *Tezat diyalektiki*. Tahran: Sırat Yayınları.
- Suruş, A., Muçtehit, M., Mustafa, M., & Muhsin, K. (2005). *Gelenek ve sekülerizm*. Tahran: Sırat Yayınları.

Tıgılı, A. (2015). *Minimum din maksimum demokrasi*. Alternatif Politika.

Yegin, A. (2013). *İran siyasetini anlama kılavuzu*. Ankara: SETA.

Suruş, A. (2009, 25 Haziran). *Abdulkrim Suruş*. Erişim: 22.01.2017. http://www.dr.soroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-C-MO-13880425-

Ali, F. (2009, 22 Şubat). *Suruş ve didgahayeş*. Erişim: 27.11.2016. <https://dictionary.abadis.ir%D8%B4/>

Suruş, A. (2009, 18 Ağustos). *Farsça BBC*. Erişim: 12.01.2017. <http://www.bbc.com/persian/iran/2009/07/090722>

Suruş, A. (2003, 16 Haziran). *Farsça BBC*. Erişim: 22.03.2017. <http://www.bbc.com/persian/iran/030616>

Sözlük, E. Erişim: 07.05.2017. <https://eksisozluk.com/kokten-dincilik-291986>

Suruş, A. (2007, 5 Ocak). *Kelam Muhammed*. Erişim: 17.05.2017. <http://www.dr.soroush.cws/P-CMO>

Suruş, A. (2005, 11 Mayıs). *Abdulkrim Suruş*. 17.05.2017. <http://www.dr.soroush.com/Persian/Interviews/>

Suruş, A. (2009, 23 Temmuz). *Farsça BBC*. Erişim: 21.05.2017. <http://www.bbc.com/persian/iran/>

Suruş, A. (2006, 23 Şubat). *Danış Pucuhan*. Erişim: 27.07.2017. <https://hawzah.net/fa/Magazine>

Şuah. (2007, 15 Ağustos). *Pilang Blag*. Erişim: 27.07.2017. <https://hissssssss.persianblog.ir/>

Suruş, A. (2016, 04 Temmuz). *Zeytun*. Erişim: 03.08. 2017. <http://zeitoons.com/9488>

Suruş, A. (2004, 2 Eylül). *Abdulkrim Suruş*. Erişim: 11.08.2017. <http://www.dr.soroush.com/Persian/>

Suruş, A. (2011, 22 Ocak). *Adulkrim Suruş*. Erişim: 05.09.2017. <http://www.dr.soroush.com/SorheKhazatml>

Kelam, Z. (2009, 8 Mayıs). *Dr. Ziba Kelam*. Erişim: 20.09.2017. <http://www.zibakalam.com/news/>

Suruş, A. (2009, 28 Ocak). *Cers*. 22.10.2017. Erişim: <http://www.rahesabz.net/story/10468>

Suruş, A. (2009, 14 Temmuz). *Abdulkrim Suruş*. Erişim: 12.01.2018. <http://www.dr.soroush.com/>

Suruş, A. (2004, 15 Mart). *Abdulkrim Suruş*. Erişim: 22.01.2018 http://www.dr.soroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-C-MO-13831215-

Sözlük, E. Erişim: 25.01.2018. <https://eksisozluk.com/modernite-281061>

Suruş, A. (2005, 06 Mart). *Farsça BBC*. Erişim: 02.02.2018. http://www.bbc.com/persian/arts/story/2005/03/050306_mj-so-roush-behnoud.shtml

Sorularla İslamiyet. Erişim: 20.02 2018. <https://sorularlaislamiyet.com/sehitlik>

Yatuk Kitap Ferda. (2017, 03 Temmuz). Erişim: 20.02.2018. <https://bookroom.ir/>

Mina, (2010, 10 Ocak). *Goodreads*. Erişim: 21.02.2018. <https://www.goodreads.com/topic/sho060>

Sahimi, M. (2016, 2 Eylül). *Sada-i Endişe*. Erişim: 21.02.2018. <https://3danet.ir/%88%D8%B4-1/>

Suruş, A. (2012, 26 Ağustos). *Farsça BBC*. Erişim: 21.02.2018. <http://www.bbc.com/persian/iran/2012/06/>

Rehimi, R. H. İ. (2007, 20 Nisan). *Abdul Kerim Suruş*. Erişim: 25.07.2017. http://ww0_Khojaste.html

Akacani, A. (2008, 12 Mart). *Mucelle-i İrani*. Erişim: 01.05.2018. <http://hamidrezak.mih/post/2076>

Tezcan, F. (2010, 12 Haziran). *Analiz Merkezi*. Erişim: 13.15.2017. <http://www.analizmerkezi.com/iranli>

Muhammed Hamidullah'ın Disiplinlerarası Yaklaşımının Yazım Tarzına Tesiri

Yunus Ballı*

Öz: Muhammed Hamidullah, (1908-2002) İslam tarih, kültür ve medeniyetine dair yazdığı eserleriyle ön plana çıkan çok yönlü bir âlimdir. Siyer, Fıkıh, Hadis, Tefsir, Dinler Tarihi, Coğrafya, Eğitim Tarihi, Bilim Tarihi, Dil Bilimleri vesaire alanları muhtevi eserler ortaya koymuştur. Doğudan ve batıdan on dil bilmesi, İslam dünyası ve Avrupa'daki ilmi çevrelerde bulunması, birincil kaynakları yazma eserler düzeyinde kullanması, hem ilmi hem de akademik dile olan bağlılığı, buna zemin hazırlayan vasıflarındandır. O, gençlik çağından itibaren müteahhas derecede birçok İslami ilme vakıf olmuş ve neşriyatta bulunmuştur. Siyaset, toplum, kültür, iktisat ve bilim tarihi muhtevalı eserler vermesi ve bunları uyumlu bir şekilde kullanması, kaynaklarının çok çeşitli olmasına da vesile olmuştur. Bu şekilde farklı disiplinlerin meselelerini mecedip tek bir makale veya kitapta sunması, hâliyle eserlerinin yazım tarzına da yansımıştır. Bu yargıya varmamızı sağlayan husus eserlerine ve hakkında yazılanlara dair yaptığımız okumalar olmuştur. Bu vesileyle tebliğde Muhammed Hamidullah'ın hem disiplinlerarası yaklaşımını hem de bunun yazım tarzına olan tesirini tespit ettiğimiz kadarıyla sunmaya çalışacağız.

Anahtar Kavramlar: Muhammed Hamidullah, İlmî Konum, Disiplinlerarası Yaklaşım, Yazım Tarzı.

Giriş

İslam Düşünce Atlası Projesi,¹ İslam tarihini düşünsel veçhesi itibarıyla yeni bir dönemlendirmeye tabi tutmuştur. Buna göre İslam tarihinin ilk beş asrı Klasik Dönem diye tavsif edilmiştir. Hamidullah'ın yayın ve tedris hayatının muhtevasına baktığımızda görürüz ki o daha çok hem bu dönemin ilk asırları hem de Cahiliye Dönemi ile alakalı eserler vermiştir.

Sonraki dönemler ise kendi içinde bölümlere ayrılmakla birlikte şu şekilde tasnif edilmiştir: 12-16. asırlar Yenilenme Dönemi, 17-18. asırlar Muhasebe Dönemi ve son olarak 19-20. asırlar Arayışlar Dönemi... Muhammed Hamidullah bu son dönemde hayat sürmüş (1908-2002), beşikten mezara kadar ilim tahsilinde bulunmuş, birçok ilimde derinleşmiş ve eser vermiş bir âlimdir. Böylece arayışlar döneminin bir çocuğu olarak İslam Medeniyetinin ilk asırlarının tespit ve yeniden düzenlenmesinde büyük emekler ortaya koymuştur.

* İstanbul Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Yüksek Lisans Programı, balliyunus02@gmail.com

1 *İslam Düşünce Atlası* (İDA), İlmî Etütler Derneği'nde (İLEM) İbrahim Halil Üçer koordinatörlüğünde 200'e yakın yazarın katkısıyla meydana gelen bir düşünce tarihi yazımı projesidir. İbrahim Halil Üçer (ed.), *İslam Düşünce Atlası I-III*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: 360, İstanbul 2017. www.islamdusunceatlası.org

Makalenin birinci bölümünde onun birçok ilimde nasıl derinleştiğini ilmi hayatı ve eserleri düzleminde tahlil etmeye çalışacağız. Burada hayatını ilmi serüveni esas alarak aktaracağız. Eserlerine yönelik bölüm ise Türkçeye çevrilmiş kitap, makale türü eserlerinin belli bir düzen içerisinde sunulması şeklinde olacaktır. İkinci bölümde, birinci bölümde sunulanın bir yansıması olan yazım tarzına odaklanılacaktır. Sonuç kısmında ise değerlendirme yapılacaktır.

Muhammed Hamidullah'ın Disiplinlerarası Yaklaşımının Mısdaki: İlmî Konumu

Hayatı Düzleminde İlmî Konumu

1908 Haydarâbâd doğumlu olan Hamidullah, ilk eğitimini 1909-1913 yılları arasında babası Hacı Halilullah Haydarâbâdî, annesi Begüm Sultan ve ablalarından aldı. Arapça, Farsça ve Urduca'yı öğrenmesinde ve dini bilgileri elde etmesinde onların büyük gayretleri oldu. 1913 yılında babası tarafından ortaokul ve lise ayarındaki Haydarâbâd Doğu Dârülulûmu'na gönderildi. Akabinde *Câmia Nizâmiye*'de öğrenim görmüş ve 1924'te yüksek lisans derecesinde olan "mevlevî fâzıl" diplomasını alarak mezun olmuştur. Aynı yıl girdiği Osmaniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde lisans öğrenimine başladı. Lisanstan sonra aynı fakültede devletler umumi hukuku ile alakalı bir de yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Asistan olduğu Osmaniye Üniversitesi tarafından devletler umumi hukukuyla ilgili doktorasını tamamlamak için Almanya'nın Bonn şehrine gönderildi. *İslam Devletler Hukukunda Tarafsızlık* başlıklı tezini 1933 yılında bitirmiştir. 1935'de Sorbone Üniversitesi'nde ilk dönem İslam diploması hakkında bir başka doktora tezi hazırladıktan sonra bir süre Henri Laoust, Louis Massignon ve William Marçais'in College de France'deki derslerine katılmış ve 1936 yılında ülkesi Haydarâbâd Nizamlığı'na dönmüştür. Hamidullah tahsil hayatı sırasında ilmi birikimini arttıracak faaliyetlerde de bulunmuştur. Bu manada 1929'da Hanefî âlimlerin eserlerini neşretmek amacıyla oluşturulan "Meclisü İhyâi'l-Maârifî'n-Nu'maniyye"nin kuruluşuna katılmıştır. Yine Dârü'l-Musannifin Şibli Akademi'sinin *Meârif* dergisinde 1931 yılından itibaren yazmaya başlamıştır (Yaşaroğlu, 2018, ss. 10-13).

Tedris hayatının öne çıkan vasıflarından biri beynelmilel bir hoca olmasıdır. Hamidullah, Almanya'nın Bonn şehrinde Rheinische Friedrich Wilhelms Üniversitesi'nde doktora çalışması yaparken Arapça ve Urduca dersleri vermiş, *İslamic Culture* dergisinin Avrupa muhabirliğini yapmıştır. 1936-46 yılları arasında Hindistan'da, Osmaniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde İslam hukuku ve devletler hukuku profesörü olarak görev yapmış ve ayrıca Dini İlimler Fakültesi'nde dersler vermiştir (Yaşaroğlu, 2018, s. 12). Hindistan'ın 1948 yılında Haydarâbâd Nizamlığı'nı işgali ile birlikte Paris'e yerleşmiş ve 1954'te, orada bulunan Centre National des Recherches Scientifiques'de (CNRS) araştırmacı olarak çalışmaya başlamıştır. Buradaki bilimsel çalışmaların yanı sıra Cuma günleri Paris Camii'nde halka açık dersler vermiş, İslam Kültür Merkezi (CCI), İslam Fransız Dostluk Derneği gibi birçok derneğin kurulmasına ve

faaliyetlerinin devam etmesine öncülük etmiştir. CNRS'deki araştırmalarına emekli olduğu 1978 yılından sonra da devam etmiştir. Ayrıca Fransa, Pakistan, Mısır, Malezya ve Türkiye'de dersler vermiş, bu ülkelerde ilmin nitelik, nicelik ve kurumsal olarak gelişmesine katkıda bulunmuştur (Yaşaroğlu, 2018, ss. 13-16).

Muhammed Hamidullah, genç yaştan itibaren araştırmacılığı ile tebarüz etmiştir. O, tez çalışmaları sırasında Avrupa ve İslam dünyasının belli başlı kütüphanelerinde araştırmalar yapmıştır. 1932 yılında, Türkiye kütüphanelerine araştırma yapmak için geldiğinde, Şerafetin Yaltkaya, İsmail Saib Sencer, Hellmut Ritter ve Osman Rescher ile görüşmüştür. Kendisi Urduca, Hintçe, İngilizce, Fransızca, Almanca, İtalyanca, Rusça, Arapça, Farsça ve Türkçe dillerini biliyordu. Eserlerini ise çoğunlukla Arapça, Urduca, İngilizce, Fransızca ve Almanca olmak üzere beş ayrı dilde yazıyordu (Yaşaroğlu, 2018, s. 22). Yine İslam dünyası ve Avrupa'daki ilmî çevrelerde bulunmuş ve onların eserlerini kaynak olarak kullandığı gibi kritiğe de tabi tutmuştur. Bu şekilde hem Hindistan'da geleneksel ilmî çevrelerde hem de çağdaş eğitim kurumlarında bulunması, ilmî ve akademik dile bağlı kalmasına ve çağın ilmî gereklilikleri olan disiplinlere vâkıf olarak eser telifinde bulunmasına vesile olmuştur.

Eserleri Düzleminde İlmî Konumu

Nadira Mustapha, Hamidullah'ın eserlerini 46 sayfalık bir katalogta toplamıştır. Hocanın yayınlanan her kitap ve makalesini, asli dillerinde olduğu şekliyle düzenlemiştir. Tespitlerine göre yedi dilde 1000 makale 174 kitabı vardır. (Mustapha, *A Catalogue of Dr Hamidullah's Books and Articles in various Languages*) Çalışmamız kataloga kendisi vesilesiyle ulaştığımız İlmî Etütler Derneği'nin ihtisas çalışmalarından biri olan Muhammed Hamidullah Tarihçiliği atölyesinde yaptığımız okumaların bir semeresidir. Bu süreçte Türkçeye çevrilmiş eserlerinin çoğunu tespit ettik ve bir kısmını okuduk. Aşağıda görüldüğü üzere disiplinlerarası yaklaşımını daha iyi tavzih etmek için bunları konu temelli tasnif yoluna gittik. Burada disiplinden kastımız Hz. Muhammed (s.a.v) ile birlikte teşekkül eden ilimlerdir. Bu ilimlerin her birinin kendi içinde bir dünya olduğu ehlince malumdur. Muhammed Hamidullah bu ilimleri tarihi veçhesi itibarıyla hem çok yönlü bir şekilde ele almış hem de yeni araştırma usulleri ile desteklemiştir.

Siyasi, idari ve askerî tarih birbirlerinin ayrılmaz parçalarıdır. Muhammed Hamidullah bunlara dair çok çeşitli çalışmalar ortaya koymuştur. İki doktorasından birisinin malzemesi konumunda olan *Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide* isimli eseri Hz. Peygamber ve Raşit Halifeler dönemi idari/siyasi belgeleri ile alakalıdır. O, İslam öncesi Hicaz'ın, Habeşistan'ın, Mısır'ın, Doğu Roma'nın, Gassanilerin, Sasanilerin devlet yapısını, birbirleri ile olan savaşlarını konu edinir. Yanı sıra Mekke'nin idari yapısını, Medine Devleti ve anayasasını, Mekke'nin Medine ile yaptığı savaşları, Müslümanların Arap kabile toplulukları ve Yahudiler ile olan ilişkilerini, hilafet meselesini vesaire işlemiştir. Onun *İslam*

Peygamberi isimli eserinde, konu ile alakalı şu ana başlıklar göze çarpmaktadır: Muhammed (s.a.v)'in İlk Dönemlerdeki Devlet Anlayışı, İslamî Dönemde Devlet Anlayışı, Askerî Teşkilat, Bayrak ve Sancak, Siyasi Temsilcilik (Diplomasi) ve Büyükelçilik Faaliyetleri, Resulullah'ın İzlediği Siyasetin Temel İlkeleri.

Konu ile alakalı Türkçeye çevrilmiş bazı makale başlıkları: "Fethü'l-Endülüs (İspanya) fi Hila-feti Seyyidina Osman, sene 27 li'l-Hicre", "Tarihi Tasvirlere Göre Malazgirt Meydan Muhare-besinin Tasvirleri", "Hz. Peygamber'in Orduya Güzel Numunesi", "Hz. Peygamber'in Siretinde Anılan Devlet Çeşitleri", "İlk İslam İmparatorluğu".

Cahiliye ve Hz. Peygamber dönemlerinin toplum yapısını *İslam Peygamberi ve Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed* kitaplarında konu edinir. Hz. Peygamber döneminde dinî gruplarla olan ilişkiler, eği-tim-öğretim, aile hayatı, kabile hayatı ve toplumu, dinî hayat, şehir hayatı ve yapısı, toplumun yeni gelen dinle beraber yeniden organize edilmesi gibi meseleleri bu kitaplarda işlemiştir.

Konu ile alakalı Türkçeye çevrilmiş bazı makale başlıkları: "Hz. Peygamber Devrinde İctimai Hayat", "Hz. Muhammed (s.a.v) Niçin Çok Kadınla Evlendi?", "Hz. Peygamber Gayr-i Müslim-lere Nasıl Davrandı?", "Medine Döneminde Peygamberin İcraatındaki Hoşgörü", "Hz. Pey-gamberin Süt Kardeşleri", "Hz. Peygamber'in Büyük Düşmanlarının Psikolojisi".

Hamidullah, Cahiliye ve Risalet dönemi iktisadi yapısını da başarılı bir şekilde resmeder. Söz gelimi *İslam Peygamberi* isimli kitabında "İktisadi Sistem" diye bir ana başlık vardır. Burada 45 sayfa boyunca; İslam Öncesi Arapların Ünlü Fuarları ve Bunların İşleyiş Tarzları, Bu Fuar-ların Doğurduğu Sonuçlar, İslam'da Devlet Vergilerinin Ortaya Çıkışı, Devlet Gelirleri, Dev-letin Yaptığı Harcamalar, Devlet Başkanının Harcamaları, O Dönemki Pazarlarda Uygulanan Resmi Fiyatlar başlıkları altında, Hz. Peygamber döneminin iktisadi yapısını ortaya koymaya çalışmıştır. "el-İlâf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri" isimli makalesi bu alanda yazılmış önemli bir makedir.

İlk dönem İslam edebiyatı ve mesailine yönelik çalışmaları ise onun kültür tarihçiliği yönü-nün bir yansımasıdır. Fıkıh, Hadis, Kur'an, Siyer ilimlerinin teşekkülü, dil, vesaire üzerine yap-tığı çalışmalar bu yönüyle zikredilebilir. Türkçede yayınlanmış "Kur'an-ı Kerim Tarihi", "Muhta-sar Hadis Tarihi", "İmam Azam ve Eseri" kitapları bu minvaldedir. Yine "Siyer-i İbn-i İshak" isimli tahkikine 43 sayfalık bir önsöz yazmıştır. Başlıklarından bazıları: "İslam'dan Önce Araplarda Tarih İlmi", Müslümanlarda Tarih Kitaplarının Yazılması", "İbn-i İshak", İbn-i İshak'ın Yöntemi".

Konu ile alakalı Türkçeye çevrilmiş bazı makale başlıkları: "Hz. Peygamber Zamanında Hadi-sin Tedvini", "Akdeniz Çevresi Müslümanlarının Tarih İlmine Kazandırdıkları", "Hz. Peygamber ve Sahabe Devrinde Kitabet Sanatı", "Hz. Peygamber'in Kısra'ya Gönderdiği Mektubun Aslı", "İslami İlimlerde İsrailiyyat Yahut Gayri İslami Menşeli Rivayetler", "Arap Müelliflerinde Farsça Eski Metinler", "Kur'an-ı Kerim'in Afrika Dillerindeki Tercümeleri", "Siretu İbn İshâk", "Akdemü

te'lif fi'l-hadisî'n- nebevî Sâhifetü Hemmâm b. Münebbih ve mekânetühâ fi tarihi 'ilmi'l-hadis", "İslâm'da Sembol", "İslâm'da Sembolik Anlatım".

Muhammed Hamidullah'ın esas ihtisas alanı fıkıhtır. O, fıkıh/hukuk tarihi ve düşüncesi konusunda pek çok eser bırakmıştır. İki doktorasından bir diğeri İslam devletler hukukuna dairdir. *İslam'da Devlet İdaresi* ismiyle tercüme edilen kitabı içinde bu tez mevcuttur. *İslam Peygamberi* kitabında "Adalet Teşkilatı" diye bir başlık bulunur. Çünkü İslamiyet'le birlikte yeni bir adli yapı tezahür etmiştir. Burada Hukuksal Kavramların Gelişmesi, Adliye Teşkilatında Hiyerarşi, Muhakeme Usulü, Hapishaneler, Mahkeme, Hâkimler, Olay Mahallinin İncelenmesi ve Bilirkişilerin Görüşlerinin Alınması, Hâkimin Üstlendiği Görevler başlıkları yer alır.

Konu ile alakalı Türkçeye çevrilmiş bazı makale başlıkları: "Halife Hz. Ömer Devrinde Adli Teşkilat -Ebu Musa el-Eş'ari'ye Gönderilen Kazaî Talimatnameler-", "İslâm'da İsbat Hukukunun Doğuşu", "Hukuk İlmine İslâm'ın Mühim Yardımları", "Serahsî", "İslamda Devletler Hukuku", "Şafii'nin Hukuk İlmine Katkısı", "Alp Arslan Devrinde İslâm Anayasasının Durumu ve O Devirdeki Hristiyan Anayasası ile Mukayesesi", "Usul al-Fıkh'ın Tarihi", "Sahabe Devrinde İctihad".

Bilim Tarihi disiplini nevinden de eser ve mesele kaleme almıştır. *İslam Peygamberi* kitabında "Fen Bilimlerindeki Gelişmeler" diye bir ana başlık bulunmaktadır. Burada Evrenbilim, Astronomi, Meteoroloji, Tıbb-ı Nebevi, İslam'dan Önce Arabistan'da Tıbbın Durumu, Sağlık Teşkilatı, Resulullah (s.a.s) Döneminde Görülen Bazı Hastalıklar, İnşaat Mühendisliği, Şehircilik, Mimarlık ve Askeri İstihkâm Alanındaki Çalışmalar meselelerini işlemektedir. Konu ile alakalı "Hicri Takvim ve Tarihi Arkapları", "İslamiyet'te Niçin Ay Takvimi Kullanılır?", "Efkârü Ebî Hanîfe ed-Dîneverî" isimli makaleleri zikredilebilir. Hocanın Erzurum İslami İlimler Fakültesi'nin 1974-75 eğitim-öğretim yılında verdiği Arapça başlıklı derste şöyle bir ifadesi vardır: "Ben biraz botanik tahsili yaptım. Ve şu neticeye vardım ki, Arap lisanında, botanikle ilgili bir tek yabancı ıstılah yoktur" (Hamidullah, İslam Müesseselerine Giriş, 2007, s. 14).

İlk dönem İslam tarihinde dinler ve bu din müntesiplerinin Müslümanlar ile olan ilişkileri konusunda araştırma yapan bir kimse Hamidullah'ın eserlerinde derli-toplu bilgiler bulabilir. O, Arap yarımadası ve çevresinde yaşayan dinî gruplar ve onların dinî metinlerine eserlerinde yer verir. Putperestler, Arabistan'daki Yahudi ve Hristiyanlar, Mecusiler, Sabiiler, Budistler ve diğer Hint/Çin dinlerini ayrı ayrı ele alır. Doğup büyüdüğü coğrafya olan Hint-Alt Kıtası dinlerine özellikle atıfta bulunur.

Konu ile alakalı Türkçeye çevrilmiş bazı makale başlıkları: "Kurân-ı Kerim ve Diğer Semavî Kitapların/Sayfaların Karşılaştırmalı Kısa Bir Tarihi", "İslam Hukukunun Kaynakları Açısından Kitab-ı Mukaddes", "Hz. Peygamber (s.a.v) Gayr-i Müslimlere Nasıl Davrandı?".

Hoca bir şehre vardığında yaptığı ilk faaliyet bir an önce kütüphanenin yolunu tutmaktır. Bu nedenledir ki sadece birkaç kişinin eline alıp incelediği yazma eserler onun kaynakları

arasındaydı. Arayışlar Dönemi'nin bir ferdi olarak tahkik edip neşrettiği eserler, İslam medeniyet birikiminin vuzuha kavuşturulması noktasında önemli bir yerde durmaktadır. Yanı sıra tahkiklerinin tek bir alana hasrolunmamış olması, kendisinin farklı disiplinlerdeki ihtisasını da açıklamaktadır. Tahkikleri:

Hemmam b. Münebbih'in (v. 101 veya 102) *Sahife'si*

Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin (v. 189) *es-Siyerü'l-Kebir'i*

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (v. 436) *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh'ı*

İbn İshak'ın (v. 151) *es-Sîre'si*

Belazuri'nin (v. 279) *Ensabu'l-Eşraf'ı* (Sîret bölümü)

Muhammed b. Ömer el-Vakîdî'nin (v. 207) *Kitabu'r-Ridde ve Nebzetün min Futuhi'l-Irak'ı*

Reşîd b. Zübeyr el-Ğassani'nin (v. 563) *ez-Zehâ'ir ve't-tuhaftı*

Nu'mân b. Muhammed b. Irâk'ın (Hicri onuncu asır alimi) *Kitâbü Ma'deni'l-cevâhir bitârîhi'l-Basra ve'l-Cezâ'ir'i*

İbn-i Kuteybe ed-Dineveri'nin (v. 272) *Kitabu'l-Enva fi Mevasimi'l-Arab'ı*

Ebu Hanife ed-Dineveri'nin (v. 282) *Kitabu'n-Nebat'ı*

Ahmed b. İsmail el-Kazeruni'nin (v. 590) *Kitabu's-Serd ve'l-Ferd fi Sahaifi'l-Ahbar ve Nusahihâ'l-Menkuleti an seyyidi'l-Murselin Muhammed'i*

Muhammed b. Habib el-Haşîmi el-Bağdadi'ye (v. 245) ait iki risale (el-Ğavrî, 2009, ss. 163-201)

Türkiye'de hakkında yazılmış tezler de onun ne derece kuşatıcı, farklı disiplinlerde müte-hassis bir âlim olduğunu göstermektedir. Altısı yüksek lisans, biri lisans tezi olan çalışmalar şu şekildedir:

Muhammed Hamidullah'ın Din Anlayışı, Sevim Uluhan, 2014

Muhammed Hamidullah ve Tarihçiliği, Canan Kanbur, 2011

Muhammed Hamidullah ve Çağdaş Hadis Araştırmalarındaki Yeri, Hale Çerçibaşı, 2008

Çağdaş İslâm Âlimi Muhammed Hamidullah ve Fıkhi Görüşleri, İbrahim Hamarat, 2007

Muhammed Hamidullah'ın İslam Kamu Hukuku ile İlgili Görüşleri, Fatih Selgeçti, 2007

Muhammed Hamidullah'ın Kur'an'a Yaklaşımı ve Kur'an Eksenli Çalışmaları, Mehmet Selim Ayday, 2006

Muhammed Hamidullah'ın Kelami Görüşleri ve Eleştirisi, Ömer Dündar, 2002, Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi (yeni ismi Hitit Üniversitesi) İlahiyat Fakültesi

Seyyid Abdulmacid el-Ğavri'nin Arapça kaleme aldığı Muhammed Hamidullah'a dair biyografide, "Muhammed Hamidullah'ın İlmî Konumu" başlıklı bir bölüm yer almaktadır. Ğavri burada onun siyer ve sahabe bilgisinden bahseder. Ona göre Hamidullah, hiç zorlanmadan bu konularda konuşur. Bu konular ile ilgili belli başlı her eseri okumuştur. Delili ise onun hem Urduca hem İngilizce hem de Fransızcada yazmış olduğu siyerler ve Siret-ü İbn-i İshak gibi tahkiklerdir. Şafii mezhebinden olmasına ve daha çok Malikilerin bulunduğu bir yerde yaşamasına rağmen diğer fikhî mezheplere dengeli bir şekilde yaklaşmıştır. Nitekim yazma hâlinde olan birçok Hanefî fıkıh eserini tahkik edip neşretmiştir (el-Ğavri, 2009, ss. 77-79).

Ramazan Altınay çağdaş İslam bilimleri araştırmacısı olarak tavsif ettiği Hamidullah hakkında şunları yazmıştır:

Hamidullah eserlerini, bizzat içinde yaşadığı ve yakından tanıdığı farklı dünyaların ve inanış biçimlerinin kendisine kazandırdığı bir takım tecrübeler, değişik insan psikolojileri, toplum yapıları ve çeşitli kültür evrenleri hakkındaki derin bilgisi dolayısıyla çoğu Müslüman müelliften farklı bir üslupla kaleme almıştır. (Altınay, 2000, s. 267)

Hoca'nın "İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları" isimli makalesinde araştırmalarının derinliğini açıklayan şöyle bir ifadesi vardır:

Keza tarih öncesinden beri insanlık içinde devlet ardır. Hükümet etme anlayışı mevcuttur. Fakat hükmet etme şeklinin yazıyla tespiti İslam'dan önce yoktur. Ben eski Hindistan, Çin, Yunan, Babil, Mısır ve diğer memleketlerin hukuk tarihlerini tetkik ettim. Fakat hiçbirinde yazılı anayasa olmadığını gördüm. (Hamidullah, 2015, s. 29)

Muhammed Hamidullah bağlantı kurduğu âlimlerin ilmî mesaisine mesai katmıştır. Onun ne Türkçe telifi ne de tedrisi söz konusudur. Türkçede yayınlanan bütün kitap ve makaleleri ya bir tarih ya bir fıkıh ya bir hadis ya bir tefsir vesaire mütehasısı tarafından tercüme edilmiştir. Türkiye'de verdiği dersler ve konferansları Türkçe dilinde vermemiştir. Onların da tercümesi öğrencileri tarafından anında yapılmıştır.

Muhammed Hamidullah'ın Yazım Tarzı

Hamidullah'ın ulaşabildiğim eserlerinin odağında İslam tarih ve medeniyeti vardır diyebilirim. O, çocukluk çağından itibaren İslami ilimlerin farklı dallarında temel bilgiler edinmiş, Osmaniye Üniversitesi Hukuk Fakültesinde İslam hukukuna, özellikle devletler umumi hukukuna yoğunlaşmıştır. Bundan sonra da hukuki metinler telif etmesine karşın, İslam Tarihi, Dinler tarihi, Hadis, Kur'an tarihi ve daha başka muhtelif alanda telifte bulunmuştur. Bu konuda Kâmil Yaşaroğlu şunları yazmıştır:

Hamidullah'ın İslam tarihine ilgisi bir Müslüman olarak şahsi merakının yanında devletler hukuku veya İslam'da devlet idaresi bağlamında siyere duyduğu ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. İşaret edilen konuları hakkıyla ortaya çıkarabilmek için Hz. Peygamber dönemini inceleyen Hamidullah, uzun yıllar yaptığı araştırmalar sonucunda hem disiplinlerarası çalışmanın güzel bir örneğini vermiş hem de İslam tarihi alanında metot, muhteva ve üslup açısından önemli bir çalışma olan *İslam Peygamberi* isimli eserini telif etmiştir. (Yaşaroğlu, 2018, s. 91)

Eserleri bir disiplinin mevzuu içinde almakla birlikte diğer disiplinlerin sahasına giren alakalı mevzuları da ele alır. *İslam Peygamberi* isimli eserinde Mekke ve Medine Dönemi siyasi olaylarının belli bir kronoloji takip edilerek ele alınması, 150 sayfayı ya bulur ya bulmaz. Hâlbuki kitap 930 sayfadır ve yukarıda görüldüğü üzere tek bir alana hasrolunmamıştır. Yine "İslam Hukukunun Kaynakları Açısından Kitab-ı Mukaddes" isimli makalesinde olduğu gibi bir eserde iki farklı disiplinin mesailini bir araya getirmiş, meal-tefsirine fıkıh ve tarih birikimini yansıtmıştır. Dolayısıyla ona göre meselenin sadece bir disiplinin mevzuu olması söz konusu değildir. Asıl olan problemidir, başlıktır ve bunun bir sistem ya da uyum içinde sunulmasıdır.

Muhammed Hamidullah, tarih yazımına yardımcı ilimler olarak coğrafya, takvim bilgisi ve diplomatik gibi ilimleri kullanır. Birincil kaynaklardan Kur'an-ı Kerim, hadis kaynakları, şiirler, siyer, ensab, tabakat, umumi tarihler, tefsir ve fıkıh eserleri haricinde kitabelere, mektuplara, tabletlere, dinar ve dirhem paralarına, folklorik kalıntılara ve arkeolojik kazılara da eserlerinde yer verir. *H. Peygamber'in Savaşları* isimli eserinde görüldüğü üzere krokileri yer verir, hadiselerin gerçekleştiği yerlere gidip şahsi gözlemlerde bulunur ve güncel bilgileri kullanır (Yaşaroğlu, 2018, ss. 100-107).

Siyer-i İbn-i İshak'a yazdığı önsözün bir yerinde Fıkıh, Hadis ve Tarih disiplinlerini nasıl mezcettiğini görüyoruz:

İslam'dan önce şahitlik, sadece kazai konularda uygulanıyordu. Hâkim, hak isteyen-den, olayı bizzat göreni istiyordu. İlk Müslümanlar şahitlik sınırını genişletti ve bunu tarihi olaylara da uyguladılar. Herhangi bir haber veya sözü –bir veya iki cümlelik de olsa- ancak onu gören ya da o olayı görenden duyan (bu silsile halinde nakledilebilir) kimse rivayet ettiği zaman kabul ediyorlardı. Müslümanlar bunu herhalde daha önce de uyguladıkları için pek yadırgamadılar, doğal bir şey saydılar. (İbn-i İshak, 2012, s. 29)

Kitap ve makalelerinin yazımı ihtiyaç ve buluşlara binaendir. Bu da Mekke Şehir Devleti, Hudeybiye Antlaşması'nın sebep ve sonuçları, Medine Vesikası/Anayasası, Hilafet gibi meseleleri tekrar tekrar ele almasına neden olmuştur. Bunda bazı eserlerinin konuşmalarının yazıya dökülmüş hâli olmasının da payı vardır. Tarihî hadiseleri çağdaş kavramsallaştırmalar ile modern okuyucuya sunar. Örnek kabilinden şu başlıkları zikredebiliriz: "Uluslararası Hukuk", "Mekke Şehir-Devleti", "Sürgündeki Hukuki Hükümet", Siyasi Temsilcilik (Diplomasi) ve Büyükelçilik Faaliyetleri", "İslam'ın İlk Döneminde Anayasa Sorunları".

Hamidullah, kavram analizi yapmada, mesele ile alakalı şahsiyetleri seçmede ve konunun iskeletini oluşturan hadiseleri birincil kaynaklardan tespit etmede başarılıdır diyebiliriz. Kavram analizi örneği için “Vezirlik ve Merkezi İdare” (Hamidullah, 2015b, ss. 69-79) ile “Haram kelimesinin anlamı” (Hamidullah, 2015a, ss. 29-31) başlıklarına bakabilirsiniz. Medine’de bulunan Yahudi kabile isimlerinin kelime manalarını verir. Tespitlerine göre Kaynuka kuyumcu, Nadir yaprakların tazeliği (yani ziraatla uğraşıyorlar), Kurayza ise deri tabaklama da kullanılan bir bitki manasına gelir. Dolayısıyla bu kabilelerin asıl mesleklerinin bunlar olduğu sonucuna varır (Hamidullah, 2015d, s. 163). Kişi örneği olarak “Olağanüstü Elçi: Amr İbn Ümeyye” (Hamidullah, 2015d, ss. 372-377) başlığına bakabilirsiniz. Gerçekten de Hamidullah diğer siyer yazarlarının aksine her fırsatta bu sahabeyi zikreder. Olay tespitine örnek olarak Hz. Peygamber’in Doğu Arabistan’daki Deba bölgesini ziyaretini ele alalım. Hamidullah, Hz. Peygamber’in Deba’ya gitmesini Ahmed ibn Hanbel’in *Müsned*’inde geçen şu hadis ile tespit eder: “Sizin ülkenizi enine boyuna dolaştım”.

Tarihi hadiseleri ele alırken rivayetleri neden/sonuç ilişkisine bağlar. Mekke döneminde Hz. Peygamber Taif’e gittiğinde Taifliler İslam’ı neden kabul etmediler? Sonunda niçin Medine’ye bizzat kendileri İslam’ı kabul etmeye geldiler? Hz. Peygamber Taif’e biraz da dayıların kabilesi Abd Yelil vesilesiyle gitmişti. Ancak Taifliler ona şiddetle karşılık vermişlerdi. Muhammed Hamidullah bunun sebebini şöyle açıklar: “Taifliler, Mekkelilerden daha materyalistti. Mekke, Taif ürünleri için tek pazardı ve her yıl sıcak mevsimlerde Taif, zengin Mekkelilerin yaylalara gelmesi nedeniyle turistik bir kazanç sağlıyordu. Sonuç olarak Taif, Mekke’yi kızdıracak ya da rahatsız edecek bir çaba harcayamazdı” (Hamidullah, 2015a, s. 18).

Onların İslam’a girişini de benzeri bir açıklamaya dayandırır. Zira Mekke’nin Fethi, Huneyn Savaşı ve Taif Kuşatması’ndan sonra bölgede yeni bir toplu durum oluşmuştu. O, bu durumu ve Taiflilerin İslam’a girişini şöyle açıklar:

Taif çevresinde İslam’ın nüfuz ve etkisi güçlenmiş, genişleme ve sıçramalarla yayılmıştı. Taif malları için tek Pazar olan Mekke, şimdi Müslümanların kontrolü altındaydı. Belki de artık Taif kervanları, kendi şehir sınırları dışına çıkamıyordu. Muhtemelen yıllık Ukaz panayırı, şimdi Taiflilere kapatılmıştı. Neticede, kuşatmanın üzerinden bir yıl geçmişti ki Taifliler, Medine’de bulunan Hz. Peygamber’e bir heyet göndererek, gerek manen gerek siyasi olarak teslim olmak istediklerini bildirdiler ve artık kendi elleriyle yaptıklarından başka bir şey olmayan Lat ve Uzza gibi putlara tabi olmayı bıraktıklarını, Allah’ın birliğinin gerçekleştiğine inandıklarını ve ibadetin sadece O’na ait olduğunu itiraf ettiler. (Hamidullah, 2015a, s. 122)

Benzeri bir örnek için Hudeybiye Antlaşması’nın oluşum serüvenine bakabilirsiniz (Hamidullah, 2015d, ss. 211-220).

Muhammed Hamidullah tarihî hadiselerle farklı yorumlar kazandırmıştır. Mesela Hz. Peygamber'in vefatı ile ortaya çıkan hilafet tartışmalarına farklı bir bakış ile yeni bir perspektif kazandırmaya çalışmıştır. O "Deruni hilafet" görüşü de diyebileceğimiz bu görüşünü şöyle açıklar:

İşin doğrusu, Peygamber'in vefatı üzerine bu görevi eline alan Hz. Ebu Bekir oldu. Bu sırada çok başlılığa müsaade edilmedi. Tüm İslam dünyası için yalnız tek halife seçeneği benimsendi. Bir tarafta bu olurken buna paralel olarak diğer yandan, Müslümanlara rehber olacak deruni bir hilafet olgusu vardı ve bu tür halifelerin sayısını sınırlayacak hiçbir kayıt yoktu: Ebu Bekir, Ali ve daha başka birçok sahabe bu vazifeyi birlikte yürütüyorlardı. Kadiriyye ve Suhreverdiyye ve benzeri tarikatler, bu manada, Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'in en yakın halifesi olarak tanır; Nakşibendiyye ise aynı manevi eğitimi (ruhi eğitimi) Hz. Ebu Bekir'den gelen kanalla öğretir. Bu sahada bir başkası, birden fazlasıyla rabitasını (sıkı münasebetini) kurar. Mesela Müceddidiye, kendilerini Peygamber'e ulaştıran silsilenin en son halkası olarak Hz. Ali ve Ebu Bekir'i koşut halkalar şeklinde kabul ederler. (Hamidullah, 2015b, s. 128)

Yine onun "sürgündeki hükümet" diye isimlendirdiği bir yorumu vardır. Burada o, Hz. Peygamber'in Medine'de çeşitli görevlere yaptığı tayinlere işaret ederek Mekke şehir devletinin asli unsurunun Müslümanlar olduğunu vurgulamıştır (Hamidullah, 2014a, s. 190).

Meselelerin güncel boyutlarına dair önerileri de vardır. 1955'te kaleme aldığı, Türkçeye "Hilafet Mefhumu ve Bugünkü İslam Devletleri Muvacehesinde Hilafetin Tatbikatı Üzerine Bir Görüş" şeklinde tercüme edilen makalesinde Hilafet'in nasıl tesis edilebileceğine dair bir öneride bulunur. Önerisi özetle şöyledir:

Esas ve temel azalar olarak, Cumhurbaşkanları veya tevarüs yoluyla gelen idareciler tarafından temsil edilen Müslüman Devletlerin başkanlarının teşkil ettikleri bir *Yüksek Hilafet Kurulu* tesis edilir. Bu komiteyi teşkil eden azalar, mesela, sözün gelişi, bir sene münavebe ile Halife sıfatıyla reislik mevkiini işgal eder; bu suretle rakip namzetlerin ihtilaf doğuran hareketleri bertaraf edilmiş ve çeşitli temayüle sahip devlet idarecilerini bu teşkilata girmeye cezp edici bir çare bulunmuş olur. Bu çeşit bir hal tarzı, aynı zamanda, Müslümanların bir halifeye sahip olmaları şeklindeki dini ihtiyaçlarını da karşılamış olur. (Hamidullah, 2015b, s. 200)

Benzer bir şekilde kendisine içtihad, icma ve kıyasın tarz ve yöntemine dair bir soru sorulmuş, o da bunlara işlerlik kazandırmak adına Fakihler Cemiyeti'nin kurulması önerisinde bulunmuştur. Cemiyetin işleyişi hakkında detaylı açıklamalarda da bulunmuştur (Hamidullah, 2015c, ss. 136-139).

Meseleleri işlerken Mecelle'de geçen külli kaideleri isti'mal ettiği gibi (Hamidullah, 2012, s. 115/287) genel ilke istinbatında da bulunur. Abbasi ihtilalinin başarıya ulaşmasının gerekçesi olarak alınabilecek bir ifadesi vardır. Emevi idaresine karşı olan hoşnutsuzluklar, Abbasi

ihtilalına olan desteği arttırmıştı. O, bu durumu şu şekilde açıklar: “İnsan tabiatı denemediği şey hakkında iyi düşünceler besler ve onu zararlı gördüğü mevcut fiili duruma yeğ tutar. Kim bilir, tasarlanan yeni şey mevcut şeyden daha kötü de olabilir” (Hamidullah, 2015b, s. 45).

Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed isimli eserinin önsözünün ilk cümlesi şu şekildedir: “Herhangi bir kimsenin hayatına dair yazılacak her şey bunu bize bildiren veya nakleden kişinin karakteri ile renklenir, şekillenir” (Hamidullah, 2014a, s. 9). İsrâ ve Mirac meselesini işlerken sözü Dante'nin *İlahi Komedi*'sine getirir. Dante zikri geçen eserinde bu meseleye genişçe yer verir ve İslam peygamberini (s.a.v) sapıklıkla itham eder. Buna karşın Hamidullah şöyle bir ilke zikreder: “Bir insan ne denli yüce ve soylu olursa, kıskanç düşmanları da ahmaklık derecesinde o denli sert ve zehir kusucu olurlar” (Hamidullah, 2015d, s. 121).

H. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'ari'ye gönderdiği bir mektup kazai talimatnamelere dairdir. Muhammed Hamidullah bu mektuba dair bir makale yazmıştır. Makalede mektubun hikâyesine, metnine, hangi kaynaklarda geçtiğine, klasik âlimlerin ve oryantalistlerin mektup ile ilgili görüşlerine, kendi değerlendirmesine ve en sonunda mektubun muhtevasına yer verir. Oryantalist Emile Tyan'ın kıyas ile alakalı değerlendirmesine cevap verirken şu kaideyi hatırlatır: “İki ihtimal olduğu zaman, şüphenin ziyadesi, mutasavver ve farazi olaylara değil, tarihi olaylara verilecektir” (Hamidullah, 2015b, s. 335).

Yine Şemsü'l-Eimme es-Serehsi'nin bir ilkesine yer verir. Serahsi'nin Hudeybiye Antlaşması üzerine söylediği bu ilkenin gereğini kendisi Hudeybiye'yi her işlediğinde göz önünde bulundurur. İlke şöyledir: “Uzak fayda ve menfaatler uğruna yakın menfaatler çiğnenip feda edilmelidir” (Hamidullah, 2015ç, s. 71). Hamidullah'a göre İslam'ın ortaya koyduğu sistem ve şartlar, Müslümanların Roma, Fars, Hindu gibi kendisinden önceki herhangi bir hukuk sisteminden güç almadan gelişmesine imkân sağlamıştır. Öyle ki onlar diğer ülke hukukçularının hayal bile edemediği hususları geliştirmişlerdir. Bu noktada Hamidullah, şu ilkeyi zikreder: “İhtiyaç, yeniliğin, buluşların anasıdır” (Hamidullah, 2015ç, s. 85).

İslam'ın bütünselliği, onun meselelere bütünsel yaklaşmasına vesile olmuştur. *İslam Peygamberi*, *İslam'ın Doğuşu*, *İslam'a Giriş*, *İslam'ın Elçisi Hz. Muhammed* isimli kitapları onun bütünselci yaklaşımının güzel örnekleridir. Örneğin *İslam'ın Doğuşu* kitabının -ki 1980'de Pakistan'da bir üniversitede verdiği on iki konferansın yazıya geçirilmiş hâlidir- bölümleri şu şekildedir: Kur'an'ın Tarihi – Hadis'in Tarihi – Fıkhn Tarihi – Fıkhn ve İctihad – Milletlerarası Hukuk – Din – Devlet ve İdare – Savunma – Eğitim Sistemi – Kanun Yapımı ve Yargı – Gelirler ve Takvim – İslam'ın Tebliği.

İslam medeniyetinin mesailini aynı alandaki diğer medeniyetlerin mesailini hesaba katarak işler. Böylece İslam tarihini insanlık tarihindeki sürekliliğinin bir parçası kılar. Mesela *İslam'da Devlet İdaresi* isimli eseri devletler hukuku ile alakalıdır. Kitapta ardı ardına gelen şu üç baş-

lık meramımızı açıklığa kavuşturmaktadır: “İslam’dan Önce Uluslararası Hukukun Tarihi”, “İslami Uluslararası Hukukun Tedvin (Yazım) Tarihi” ve “Genel Uluslararası Hukuk Tarihinde İslam’ın Yeri”. Yine anayasa tarihi bağlamında Medine Vesikası’nı kendisinden önceki çalışmalar ile birlikte değerlendirir (Hamidullah, 2015b, ss. 13-19). *İslam Peygamberi* isimli kitabı başlıktan anlaşıldığının aksine ne sırf Hz. Muhammed’i İslam peygamberi olarak görür ne kitapta sadece onun hayatını işler. Bilakis Hz. Peygamber’in hayatını peygamberler tarihinin bir parçası olarak ele alır ve mesela mucize meselesinde onları da mevzubahis eder (Hamidullah, 2015d, ss. 114/456).

Hamidullah, Mukayeseci bir yazım tarzına sahiptir. O, İslam ile diğer dinleri, Kur’an-ı Kerim ile diğer kutsal kitapları, İslam peygamberi ile diğer peygamberleri karşılaştırır. Ayrıca İslam hukuku ile Roma Hukukunu, Medine Vesikası ile diğer anayasal çalışmaları karşılaştırır. *Allah’ın Elçisi Hz. Muhammed* isimli eserinin ikinci bölümünde “Neden Yeni Bir Din” diye bir ana başlık vardır. Burada İslam ile Mecusiliği, Brahmanizm’i, Budizm’i, Sabiiliği, Yahudiliği ve Hristiyanlığı karşılaştırır. Paris’te, hem Müslümanların hem de Hristiyanların dinleyici olarak katıldığı bir seminerde İslamiyet ile Hristiyanlığı mukayeseli olarak anlatır. Bu sunumu daha sonra *İslamiyet ve Hristiyanlık* ismi ile kitap olarak da basılır. 1971’de *Diyanet* dergisinde yayınlanan bir makalesinin başlığı şu şekildedir: “Alp Arslan Devrinde İslam Anayasasının Durumu ve O Devirdeki Hristiyan Anayasası İle Mukayesesi”.

Hz. Peygamber Taif’e ilahî tebliğ için gelmiş, mukabilinde şiddet görmüştür. Sonunda bir bahçeye sığınmış ve tek sığınağının Rabbi olduğunu ifade ettiği bir niyazda bulunmuştur. Hamidullah, söz konusu duayı eserinde zikrettikten sonra dipnotta İslam Peygamberi ile Hristiyanlığın İsa’sının bu şartlardaki tavrını şu sözler ile karşılaştırır: “Zira Matta ve Markos İncillerinde İsa’ya çarmıha gerildikten sonra şöyle bir ifade atfedilmiştir: “Eli eli (ya da Eloi, eloi) lama sabaktani=Allahım, Allahım! Niçin beni terk edip yalnız bıraktın?” (Hamidullah, 2015d, ss. 111-112).

Özellikle hukuki metinlerinde Latince ibareler kullanmaya özen gösterir. Uluslararası hukuku tarif ederken şu ibareyi kullanır. *Ubi sociates, ibi jus=Toplunun olduğu yerde hukuk vardır* (Hamidullah, 2012, s. 11). Belli bir bölgede merkezî bir otoritenin olmaması hâlinde kullanılan *Bellum omnium contra omnes=Herkesin herkese karşı savaş hâlinde olması* ifadesini kullanır ve Arabistan’ın tabii durumu olarak bu ifadenin sık sık tasvir edildiğini belirtir. Sonrasında bu görüş, belli bir dereceye kadar doğru olabilir” der (Hamidullah, 2012, s. 71). İslam’ın egemenlik anlayışını ele alırken yine bir Latince ibare kullanır. Prensip olarak egemenliğin Allah’a ait olduğunu, onu dilediğine verdiğini, uygulamada ise ilahî iradeyi temsil edenin toplumun genel iradesi olduğunu ifade eder. Sonra Muhammed (s.a.v)’ın “*Vox vox dei=Halkın sesi, Hakk’ın sesidir*” demek yerine “Allah’ın eli, tek vücut olan topluluğun (ce-maat) üzerindedir” dediğini savunur (Hamidullah, 2015d, ss. 732-733). Cahiliye döneminde

Mekke'nin idari yapısından bahsederken Mekke reisinin *primus inter pares*=eşitler arasında *birinci* olduğunu ifade eder (Hamidullah, 2015d, s. 38).

Jus soly=yerel, *in extenso*=geniş olarak, *jure belli*=harp hukuku, *corpus juris*=hukuk mecmuası, *sine qua non*=olmazsa olmaz, *de facto*=fili ve *de jure*=hukuki gibi ibarelere de eserlerinde yer verir.

Sonuç

Hoca ömrünü ilme vakfetmişti. İlim tahsili, ilim tedrisi, ilim telifi ve rihle-i ilim onun hayatının esaslarını oluşturuyordu. Bunların dışında herhangi bir meşguliyeti yoktu.

Aslında 20. asrın ilk yarısı dünya tarihinde bir kriz asrıdır. Muhammed Hamidullah bu zor dönemde bağımsız Haydarâbâd Nizamı'nda hayat sürüyordu. Avrupa'da öğrenim görüyor ve tez araştırmaları için İslam başkentlerine gidiyordu. Haydarâbâd işgal edilince Paris'i merkez edildi. Bundan sonra Türkiye, Mısır, Pakistan ve Malezya'da da uzun soluklu ilmî faaliyetlerde bulundu. Muhammed Hamidullah, çok yönlü ilmî kişiliği ile Arayışlar Döneminin insanına İslam medeniyetinin başlangıç dönemini yeni bir dille/düzenle, çağdaş bir üslupla, modern araştırma yazım ve yöntemleri ile sunmaya çalıştı. Farklı ülkelerden binlerce öğrencisi oldu, geniş bir okuyucu kitlesine ulaştı.

Çalışmanın yöntemi, bir yazarın eserleri üzerinden ilmî konumunu tespit etmek ve bu konumun yazım tarzına olan etkisini örnekler ile ortaya koymak şeklindedir. Benzer şekilde çağdaş veya klasik diğer âlimlerimizin de yazım tarzı tahlil edilebilir diye düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Altınay, R. (2000). Örnek bir çağdaş İslam bilimleri araştırmacısı Muhammed Hamidullah. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), 263-294.
- el-Ğavri, S. A. (2009). *Muhammed Hamidullah, sefirü'l-İslam ve emini't-türasi'l-İslami fi'l-ğarb*. Şam/Beyrut: Dâru'l-İbni Kesir.
- Hamidullah, M. (2007). *İslam Müesseselerine giriş*. (İ. S. Sırma, Çev.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamidullah, M. (2012). *İslam'da Devlet İdaresi*. (H. Aktaş, Çev.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamidullah, M. (2013). *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. (A. Hatip & M. Kanık, Çev.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamidullah, M. (2014a). *Allah'ın elçisi Hz. Muhammed*. (Z. Ü. Babacan, Çev.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamidullah, M. (2014b). *İmam A'zam ve Eseri*. (K. Kuşçu, Çev.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamidullah, M. (2015a). *H. Peygamber'in Savaşları*. (N. E. Yurter, Çev.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamidullah, M. (2015b). *İslâm Anayasa Hukuku*. (V. Akyüz, Ed.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamidullah, M. (2015c). *İslam'ın Doğuşu*. (M. Çiftkaya, Çev.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamidullah, M. (2015ç). *İslam'ın Hukuk İlimine Katkıları*. (V. Akyüz, Ed.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamidullah, M. (2015d). *İslam Peygamberi*. (M. Yazgan, Çev.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hamidullah, M. (2016). *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam ibn Münebbih*. (K. Kuşçu, Çev.). İstanbul: Beyan Yayınları.

İbn-i İshak (2012). *Siyer-i İbn-i İshak Hz. Muhammed'in Hayatı*. (M. Hamidullah, Haz.). İstanbul: Düşün Yayıncılık.

Kanbur, C. (2011). *Muhammed Hamidullah ve tarihçiliği* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize.

Macit, A. (t.y). *Çağdaş İslam Tarihçiliği ve Muhammed Hamidullah-Dünya'da Tarihçilik Dönemler/Okullar/Yaklaşımlar ve Tarihçiler*. İstanbul: Pegem Akademi.

Mustapha, N. (t.y). *A Catalogue of Dr Hamidullah's books and articles in various languages*.

Üçer, İ. H. (Ed.). (2017). *İslam Düşünce Atlası* (C. 1-3). İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Yaşaroğlu, K. (2018). *Muhammed Hamidullah*. Köln: Plural Publications.

Hanefî Usulünde Sünnetin Kaynağı Meselesi*

Zübeyde Özben**

Öz: Sünnetin kaynağı meselesinin dayandığı esas nokta, Hz. Peygamber'in icthadı ve Kur'an dışı vahiy alması meselesidir. Zira vahiy-sünnet ilişkisinin tespiti, sünnetin dindeki konumunun belirlenmesi açısından önem arz etmektedir. Hanefî usulcüler de Kur'an'ı tebliğ etmesinin yanı sıra kendisi de birtakım hükümler koyan Hz. Peygamber'in koyduğu hükümlerin vahye mi yoksa kendi icthadına mı dayandığı meselesini sünnet ve nesih bölümlerinde yaptıkları iki farklı vahiy taksimatı ile ele almışlardır. Hanefîler özellikle Hz. Peygamber'in icthadı konusunu ele alırken yaptıkları vahy-i zâhir ve vahy-i bâtin ayrımı ile icthadı da vahyin kapsamına dâhil ederek bu konuya farklı bir açıdan çözüm üretmişlerdir. Hanefî usulcülerin sünnetin vahiy ile ilişkisini kurduğu bir diğer yer ise vahy-i metlûv ve vahy-i gayri metlûv ayrımını yaptıkları nesih bahisleridir. Hanefî usulcülerin vahyi bu şekilde taksîm etmelerinin sebebi ise Kitâb'ın sünnet ile neshi meselesindeki görüşlerini temellendirmektir. Hanefîlerin özellikle icthadı vahiy kapsamına dâhil etmeleri, onlara göre şer'î hükümlerle ilgili sünnetlerin tamamının vahiy kaynaklı olduğu sonucunu doğurmaktadır. Ancak onların Hz. Peygamber'in icthadını vahiy olarak değerlendirmeleri, icthadın ibtidâi olarak değil, neticesi itibarıyla vahyin kontrolünden geçmiş olmasına binaen yapılmış bir değerlendirme olarak görülmelidir.

Anahtar Kavramlar: Hanefî Usulü, Sünnet, Vahiy, İctihad.

Giriş

Sünnetin kaynağı meselesi, sünnetin dindeki konumu, bağlayıcılığı ve ona verilecek değerle doğrudan ilişkili bir husustur. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'i tebliğ vazifesinin yanında tebyîn vazifesi ile de görevli olan Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının kaynağı öteden beri tartışılmalıdır. Sünnetin kaynağı hususundaki tartışmaların genel itibarıyla Kur'an dışı vahiy meselesi ve Hz. Peygamber'in icthadı ekseninde yapıldığı görülmektedir. Zira vahiy en üst seviyede bilgi kaynağı olduğu için vahiy-sünnet ilişkisinin tespiti, sünnetin dindeki konumunun belirlenmesi açısından önem arz etmektedir. Sünnetin kaynağı tartışmasındaki taraflardan biri olan Hanefî usulcülerin fıkıh usulü eserlerinin sünnet ve nesih bölümlerinde yaptıkları iki farklı vahiy taksimatı, onların bu konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymaktadır. Sünnet ve hadis alanında kendilerine has bir takım görüşlere sahip olan

* Bu tebliğ devam etmekte olan "Mâverâünnehir Hanefî Usul Eserlerinde Sünnet Anlayışı (V.-VIII. Asırlar)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Zübeyde Özben, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı, Doktora Programı, zozben@sakarya.edu.tr.

Hanefî usulcülerin özellikle sünnet bahsi içinde Hz. Peygamber'in ictihadı konusunu ele alırken yaptıkları vahy-i zâhir ve vahy-i bâtın ayrımı, onların bu konuya da farklı bir açıdan çözüm ürettiklerini göstermektedir. Zira bu tartışma aslında Hz. Peygamber'in şer'î ahkâmla ilgili söz ve uygulamalarının kaynağının vahiy mi, ictihat mı olduğu sorusu ekseninde yapılırsa da Hanefîler ictihadı da vahyin kapsamına dâhil edip onu da vahyin bir çeşidi olarak zikretmişlerdir. Bu kısımda Hanefî usulcülerin vahye dair malumata Hz. Peygamber'in ictihadının imkânını temellendirmek üzere yer verdikleri görülmektedir. Hanefî usulcülerin sünnetin vahiy ile ilişkisini kurduğu bir diğer yer ise vahy-i metlûv ve vahy-i gayri metlûv ayrımını yaptıkları nesih bahisleridir. Hanefî usulcülerin vahyi bu şekilde taksîm etmelerinin sebebi ise Ehl-i hadis ile aralarında ihtilaf bulunan Kitâb'ın sünnet ile neshi meselesindeki görüşlerini temellendirmektir. Bu çalışmada Hanefî usulcüler tarafından yapılan bu iki farklı vahiy taksîmatı çerçevesinde onların sünnetin kaynağına dair görüşlerinin ve bu konuda muhalifleri ile yaptıkları tartışmaların ortaya konması amaçlanmaktadır. Hanefîlerin yaptığı taksime göre Hz. Peygamber'in ictihadı da vahiy kapsamında değerlendirilse de meseleyi daha iyi yansıtmayı itibarıyla sünnetin kaynağı olması açısından vahiy ve ictihadın ayrı başlıklar altında ele alınması daha uygundur.

Sünnetin Kaynağı Olarak Vahiy

Vahiy kavramı, Allah'ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi anlamına gelmektedir (Yavuz, 2012, XLII, s. 440). En üst seviyede bilgi kaynağı olan vahye muhatap olan Hz. Peygamber, Kur'an'ı tebliğ ve tebyîn vazifesinin yanı sıra kendisi de bir takım hükümler koymuştur. Bu hükümlerin kaynağının ne olduğu ise ulemâ arasında tartışma mevzuu olmuştur. Hanefî usulcüler de bu hükümlerin vahye müstenid olup olmadığı meselesini çeşitli vesilelerle yaptıkları iki farklı vahiy taksîminde ele almışlardır.

Keyfiyet Esaslı Vahiy Taksîmi: Vahy-i Zâhir ve Vahy-i Bâtın

Günümüze ulaşan ilk Hanefî usul eserinin sahibi olan Cessâs (ö. 370/981), Hz. Peygamber'in vahyi alış şekli itibarıyla bir vahiy sınıflandırması yapmamıştır. Ancak Debûsî'den (ö. 430/1039) itibaren Hanefî usul eserlerinde Hz. Peygamber'in vahyi alış şeklini esas alan farklı vahiy taksîmatları yapıldığı görülmektedir. Debûsî, vahyi geliş şekilleri açısından sistematik bir şekilde taksîm etmese de itiraz ettiği görüşlerden birini açıklarken ilham için vahy-i hafî, ilham dışındaki vahiy için ise vahy-i celî ifadesini kullanmıştır (Debûsî, 2001, s. 250).

Hanefî usûl eserlerinde vahiy konusunun bu açıdan ele alınmasına sebep olan asıl mesele, şer'î ahkâm hususunda Hz. Peygamber'in ictihadda bulunmasının mümkün olup olmadığı

meselesidir. Zira Hanefî usulcülerin vahye dair malumatı öncelikle Hz. Peygamber'in ictihadı konusuna zemin hazırlamak üzere zikrettikleri görülmektedir. Pezdevî (ö. 482/1089) vahyi taksîm etmeden önce bunu açıkça ifade ederek şöyle demiştir:

"Bazı insanların bu konudaki cahillikleri ve haksız eleştirileri olmasaydı böyle bir taksîmi zikretmeye gerek olmayacaktı." (Pezdevî, t.y., s. 228).

Vahyin geliş şekli açısından Hanefî usûl kitaplarında kullanılan yaygın taksîm çeşidi zâhir ve bâtın şeklindeki ayırmadır. Vahyi zâhir ve bâtın şeklinde taksîm eden ilk kişi Hattâbî (ö. 482/1089) olmakla birlikte (Hattâbî, 1932, IV, 298) bu ayrımı kullanan Hanefî usulcüler bu taksîmata biraz daha farklı bir anlam yüklemiştir.¹ Vahyi zâhir ve bâtın olarak taksîm eden ilk Hanefî usulcü Pezdevî, bu ayrımı "Sünnetin Nebî Hakkında Taksîmi" başlığı altında yapmaktadır. Bu başlıkla ilgili açıklama yapan Pezdevî şârihi Sıgnâkî (ö. 714/1314), sünnetin bizim hakkımızda taksîmi yapılırken sünnet kelimesinin çoğul sigasının kullanılmasına rağmen, Nebî hakkında taksîminin yapıldığı bu başlıkta tekil siga kullanılmasının sebebini izah etmiştir. Bu izaha göre Hz. Peygamber'in sünneti bize fiil, kavil ve sükût olmak üzere farklı şekillerde ulaştığı için bize göre sünnetin farklı kaynakları vardır. Ancak Hz. Peygamber için sünnetin tek aslı vahiydir (Sıgnâkî, 2001, III, s. 1559-1560). Pezdevî'nin bu başlık altında yaptığı zâhir ve bâtın şeklindeki ayırımın kendinden sonraki Hanefî usulcülerin çoğu tarafından da benimsendiği görülmektedir. Bu taksîmatın içeriği ise şu şekildedir;

1- Vahy-i zâhir: Vahyin zâhir oluşu ile kastedilen bu vahyin Allah'tan olduğunun Hz. Peygamber'e zâhir olmasıdır. Ancak vahyin zuhur etme yolları farklı farklıdır (Nesefî, t.y., II, s. 164). Zâhirî vahyin üç çeşidi vardır:

a) Hz. Peygamber'in Allah'ın kendisinde yarattığı zarûrî bir bilgi ile vahyi tebliğ eden meleği kesin bir şekilde tanınmasından sonra meleğin sözlü olarak aktarımıyla sabit olan vahiy. Rûhu'l-emin'in lisanıyla Hz. Peygamber'e indirilen Kur'ân vahyi bu kısma dâhildir.

b) Sözlü bir açıklama olmaksızın meleğin işareti ile sabit olan vahiy. "Rûhu'l-kudüs hiçbir canlının rızkını tamamlamadan ölmeyeceğini bana vahyetti. Öyleyse Allah'tan korkun ve ondan güzelce isteyin" hadisi bu kısma örnek olarak verilmektedir.

c) Allah'ın kendi katından bir nur göstermesi vasıtası ile herhangi bir şüphe olmaksızın Hz. Peygamber'in kalbinde ilham yoluyla beliren şey. Allah'ın Hz. Peygamber'e hitaben "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hükmet" (Nisâ, 4/105) buyurması bu kısmı izah etmektedir (Pezdevî, t.y., s. 228-230).

2- Bâtın Vahiy: Hz. Peygamber'in naslarla sabit hükümler üzerinde teemmülde bulunarak

Hattâbî vahy-i zâhiri bizzat Kur'ân için, vahy-i bâtını ise bunun dışında Hz. Peygamber'e verilen sünnet için kullanmaktadır (bkz. Genç, 2009, s. 56).

rey ictihadı ile nâil olduğu vahiydir (Pezdevî, t.y., s. 228-230; Sıgnâkî, 1997, III, s. 1049-1051; Sadrüşşerîa, t.y., II, s. 32; Kâkî, 2005, II, s. 899-900; Buhârî, 1997, III, s. 303-305). Hz. Peygamber'in Allah tarafından ictihadı üzere bırakılması ve uyarılmamış olması onun ictihadının doğru olduğuna delâlet ettiği için Hz. Peygamber'in ictihadının kat'î bir delil olduğu ifade edilerek vahiy kapsamına dâhil edilmiştir (Debûsî, 2001, s. 251; Serahsî, 2005, II, s. 91; Buhârî, 1997, III, s. 305). Ancak vahy-i zâhir, vahy-i bâtından daha üstündür. Çünkü vahy-i zâhirde ibtidâi olarak hata ihtimali yokken vahy-i bâtında ibtidâen hata ihtimali vardır, fakat hata üzere kalma ihtimali yoktur (Sadrüşşerîa, t.y., II, s. 35). Vahy-i bâtın olarak kabul edilen Hz. Peygamber'in ictihadı bir sonraki başlıkta ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Serahsî (v. 483/1090) de vahiy taksiminde zâhir ve bâtın ayrımını kullanmakla birlikte "*mâ yüşbihü'l-vahy*" dediği bir kısım daha zikretmektedir. Vahy-i zâhir altında Pezdevî'nin zâhir kısmında zikrettiği ilk iki maddeye yer veren Serahsî, Pezdevî'nin zâhir vahiy içerisinde üçüncü madde olarak zikrettiği ilham yolu ile vahyi ise bâtın vahiy olarak adlandırmaktadır. Onun "*mâ yüşbihü'l-vahy*" olarak ifade ettiği kısım ise Pezdevî'nin bâtın vahiy dediği, rey ve ictihad yoluyla naslardan hüküm istinbâtıdır (Serahsî, 2005, II, s. 90-91).

Sonraki dönem Hanefî usulcülerinden Semerkandî ise vahiy taksiminde zâhir ve hafî ibarelerini kullanarak farklı bir isimlendirmede bulunmuştur. Onun taksimine göre zâhir vahiy, meleğin lisanı ile olan vahiydir. Hafî vahiy ise ilham, zarûrî ilim ya da ictihad yoluyla olan vahiydir (Semerkandî, 1984, II, s. 687). Bu sınıflandırmada Semerkandî'nin zâhir vahyin kapsamını daraltıp hafî vahyin kapsamını genişlettiği görülmektedir. Ayrıca Semerkandî vahy-i gayri metlûv yolu ile Hz. Peygamber'in Allah'tan verdiği haberler olarak tarif ettiği kavli sünnet kısmında da Hz. Peygamber'in vahyi alış şekilleri hakkında bilgi vermiştir. Semerkandî'nin ifade ettiğine göre Hz. Peygamber gayr-i metlûv vahyi ya Kur'ân nazmı üzere olmanın bir şekilde Cibril'in veya başka bir meleğin kendisine haber vermesi ile ya rüya yolu ile ya da ilham yoluyla almıştır. Ayrıca ona göre Hz. Peygamber'in haberi doğru olduğu için ve o şeriatin tebliğinde yalandan ve hatadan korunmuş olduğu için bunların hepsi Kitâb gibi hüccettir (Semerkandî, 1984, II, s. 208-209).

Hanefî usul kitaplarında Hz. Peygamber'in vahyi alış biçimi farklı şekillerde taksim edilmiş olsa da bu taksimatların hepsinde ortak bir amaç görülmektedir. O da Hz. Peygamber'in şer'î ahkâm hususunda tamamıyla vahye istinad ettiğinin ortaya konmasıdır. Bu da onun ictihadlarını da vahiy kapsamına dâhil etmekle mümkün olmaktadır. Zira Hanefî usulcüler Hz. Peygamber'in şer'î hükümleri ortaya koymada tamamıyla vahye dayandığını açıkça ifade etmişlerdir (Sıgnâkî, 2003, III, s. 1048; Buhârî, 1997, III, s. 303). Ayrıca bu taksimatlarda Hanefilere göre sünnetin vahiy ile ilişkisinin sadece şer'î hükümlerde ictihadda bulunması bağlamında olmadığı da görülmektedir. Zira Pezdevî'nin zâhir kısmının ikinci ve üçüncü maddesinde verdiği örnekler Hz. Peygamber'in bazı hadislerinin zâhiri vahiy kaynaklı olduğunu ve onun bazı uygulamalarının ilham yoluyla zâhiri vahye dayandığını göstermektedir.

Tilâvet Esaslı Vahiy Taksîmi: Vahy-i Metlûv ve Vahy-i Gayr-i Metlûv

Hanefî usulcülerin sünnetin vahiy ile ilişkisini kurduğu bir diğer yer, vahy-i metlûv ve vahy-i gayri metlûv ayrımını yaptıkları nesih bahisleridir. Vahyin bu şekilde ayrımı İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) kadar götürülmektedir (Önkâl, 1999, s. 57). Ancak İmam Şâfiî, vahy-i metlûv ifadesini kullanmakla birlikte gayr-i metlûv vahiy yerine risâlet ve ilhâm tabirlerini kullanmıştır (Şâfiî, 1990, V, s. 137). Sünnetin tamamıyla vahiy kaynaklı olduğu görüşünü savunan İbn Hazm (ö. 456/1064) ise metlûv ve gayr-i metlûv vahiy ayrımını açıkça yapmıştır (İbn Hazm, t.y., I, s. 82). Hanefî usulcülerin vahyi, metlûv-gayr-i metlûv şeklinde taksîm etmelerinin sebebi ise ehl-i hadis ile aralarında ihtilaf bulunan Kitâb'ın sünnet ile neshi meselesindeki görüşlerini açıklamaktır. Zira İmam Şâfiî ve Ehl-i hadisin çoğunluğuna göre sünnet Kitâb'ın misli olmadığı ya da ondan daha hayırlı olmadığı için Kitâb'ın sünnetle neshi caiz değildir (Buhârî, 1997, III, s. 264). Sünnetin Kitâb'ı neshedebileceğini savunan Hanefîler ise tilâvet esaslı ikinci bir vahiy taksîmi yaparak nâsih konumunda olan sünneti vahyin kapsamına dâhil etmekle bu soruna çözüm üretmişlerdir. Hanefîlere göre nesh, hükmün müddetinin beyânıdır ve Hz. Peygamber'in hükmün müddetini vahy-i metlûv ile beyân etmesi mümkün olduğu gibi gayr-i metlûv vahiy ile beyân etmesi de mümkündür (Semerkandî, 1984, II, s. 1079; Buhârî, 1997, III, s. 273; Sıĝnâkî, 2003, III, s. 1015; Sadrüşşerîa, t.y., II, s. 75). Hanefîlerin bu görüşü Hz. Peygamber'in kendiliğinden nesihte bulunamayacağı ve değişiklik yapamayacağı anlayışına dayanmaktadır (Debûsî, 2001, s. 243). Hz. Peygamber'in kendi nefsinden bir değişiklikte bulunamayacağını ifade eden "O, kendiliğinden konuşmaz. Onun konuşması ancak bildirilen bir vahiy iledir" (en-Necm, 53/3-4) ayeti ve "De ki: Onu kendiliğimden değiştiremem, ben ancak bana vahyolunana uyarım" (Yûnus, 10/15) ayeti gibi ayetleri Hanefîler bu görüşe delil olarak kullanmışlardır (Pezdevî, t.y., s. 224; Buhârî, 1997, III, s. 274-275; Sıĝnâkî, 2001, III, s. 1049-1051). Ayrıca Sıĝnâkî'nin ifade ettiğine göre "*Ve enzelnâ ileyke'z-zikra li tûbeyyine li'n-nâsi mâ nûzzile ileyhim*" (en-Nahl, 16/44) ayetindeki "*mâ nûzzile ileyhim*" ifadesi de gayr-i metlûv vahye işaret etmektedir. Çünkü eğer bu ayette "nâzil olan" ile Kitâb kastedilmiş olsaydı "*mâ nûzzile ileyke*" ifadesinin kullanılması gerekirdi. "*mâ nûzzile ileyhim*" ifadesinin kullanılmış olması ise insanlara indirilenlerin kastedildiğini göstermektedir. İnsanlara indirilenler ise bazen metlûv olur bazen ise gayr-i metlûv olur. Gayr-i metlûv olan kısım da Resûlullah'ın sünnetidir (Sıĝnâkî, 2001, III, s. 1525).

Hanefî usulcülere göre vahy-i metlûv ile gayr-i metlûv arasında hüküm açısından hiçbir fark bulunmamaktadır. Gayr-i metlûv vahiy her ne kadar zâhiri olarak Resûl'e izafe edilse de hakikatte Allah'a muzâftır (Debûsî, 2001, s. 244). Zira Allah'ın kelamına bazen tilâveti emredilmiş olan manzum lafız, yani Kur'ân delâlet ederken bazen de metlûv olmayan lafız, yani sünnet delâlet eder (Semerkandî, 1984, II, s. 1079; Buhârî, 1997, III, s. 275). İkisi arasındaki fark sadece nazım bakımındandır. Metlûv vahiyin nazmı mucizdir. Gayr-i metlûv vahiy ise

ibaresi Hz. Peygamber'e ait olduğu için muciz değildir. Fakat ikisinin hükmü de vahiy yoluyla sabit olduğu ve her ikisinin şârlî de Allah Teâlâ olduğu için hüküm açısından birbirlerine eşittirler (Sıgnâkî, 2001, III, s. 1533-1534; Sadrüşşerîa, t.y., II, s. 75-76). Ancak burada Hanefîlerin Kitâb'ı neshetme yetkisi verdikleri sünnetin mütevâtir ve meşhur sünnet olduğunu da unutmamak gerekir.

Sünnetin Kaynağı Olarak Hz. Peygamber'in İctihadı

İctihad, nassın lafız ve manasından hareketle nas bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasının genel adıdır. Tanımda yer alan şer'î hüküm kaydı aklî, maddî ve örfî konularda yapılan akıl yürütmeleri dışarda tutmayı amaçlar (Apaydın, 2000, XXI, s. 432). Hz. Peygamber'in ictihadı meselesi de şer'î ahkâm çerçevesinde tartışılmıştır. Zira Hz. Peygamber'in dünya işleri ve harp ile ilgili konularda rey kullanmasının caiz olduğu konusunda ittifak vardır (Buhârî, 1997, III, s. 306; Kâkî, 2005, III, s. 901). Ancak Hz. Peygamber'in hakkında nas bulunmayan şer'î ahkâmda ictihadda bulunması hususunda ulema ihtilaf etmiştir. Fıkıh usûlü sistematiği açısından bakıldığında usulcülerin cumhuru Hz. Peygamber'in ictihadı konusunu ictihad bahsinde ele alırken Hanefîlerin geneli bu konuyu sünnet bahsiyle bağlantılı olarak işlemişlerdir (Şimşek, 2010, s. 166). Bu durum onların Hz. Peygamber'in ictihadını vahiyle irtibatlandırarak sünnetin kaynağı olarak görmelerinden kaynaklanmış olmalıdır. Hanefî usul eserlerinde bu ihtilafla ilgili üç temel görüş zikredilmektedir.

1- Mutezilenin çoğunluğu, Eş'arîler ve mütekelliminin ictihadın sadece ümmete has olduğu, Hz. Peygamber'in ise yalnızca vahiy ile amel ettiği ve şer'î ahkâm konusunda ictihada başvurmadığı görüşünde olduğu ifade edilmiştir. Ancak Hanefî usulündeki bu görüşle ilgili nispetlerin bir kısmının hatalı olduğuna işaret eden Murat Şimşek, mütekellimîn, Eş'arîler ve Şâfiîler olarak ifade edilen gruptakilerin ilk dönemde Hz. Peygamber'in ictihadını kabul etmeseler de sonraki dönemlerde bu ekole mensup usulcülerin çoğunun Hz. Peygamber'in ictihadını kabul ettiklerini dile getirmiştir (Şimşek, 2010, s. 132-133). Bu görüşteki bazı âlimler Hz. Peygamber'in ictihadının aklen caiz olduğunu fakat şer'an gerçekleşmediğini söylerken Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim (ö. 321/933), Hz. Peygamber'in ictihadının aklen de caiz olmadığını savunmuştur (Debûsî, 2001, s. 249; Pezdevî, t.y., s. 230; Buhârî, 1997, III, s. 305; Kâkî, 2005, III, s. 900).

Hz. Peygamber'in şer'î konulardaki ictihadını kabul etmeyenler bu görüşü aklî ve naklî delillerle desteklemişlerdir. "O, kendiliğinden konuşmaz. Onun konuşması ancak bildirilen bir vahiy iledir" (en-Necm, 53/3-4) ve "De ki: Onu kendiliğimden değiştiremem, ben ancak bana vahyolunana uyarım" (Yûnus, 10/15) ayetlerini iddialarına delil olarak kullanan bu grubun ilk itirazı ictihadda hata ihtimalinin var olmasıdır. Bu sebeple Allah hakkı ve kul hakkı ayrı-

mına giderek hata ihtimali olan icthadın Hz. Peygamber tarafından kullanım alanını kısıtlamışlardır. Onlara göre şeriat koymak Allah'ın hakkı olduğu için şer'î hükümler ibtidâî olarak ancak yakînî ilim gerektiren delil ile sabit olur. Muâmelât ve harp ile ilgili meseleler ise kullara râcî ve onların maslahatları ile ilgili olduğu için kulların ihtiyacı sebebiyle zarûrî olarak bu kısımda Hz. Peygamber'in icthad etmesi caizdir. Ancak her daim vahye muhatap olan Hz. Peygamber'in şer'î ahkâm konusunda icthadda bulunması için böyle bir zaruret söz konusu değildir. Bu görüşü savunanlar Hz. Peygamber ile normal insanların icthadı arasındaki ayrıma da dikkat çekerek onun icthad ile iştigal etmesini normal insanların nas varken icthadda bulunmasına benzetmişlerdir. Aynı zamanda ümmet ile Hz. Peygamber'in icthadı arasındaki fark, kibleyi araştırma konusuna da benzetilmiştir. Kâbe'den uzakta olan kişi için bu araştırma caiz iken Kâbe'ye vukufiyet imkânı olan kimse için araştırmaya olan zarûrî ihtiyaç ortadan kalktığından bu durumdaki kişi kibleyi araştırmadan doğrudan Kâbe'ye yönelir. (Debûsî, 2001, s. 249; Pevdevî, t.y., s. 230; Serahsî, 2005, II, s. 91-92; Buhârî, 1997, III, s. 306; Nesefî, t.y., II, s. 165) Bu benzetmeye göre Hz. Peygamber de vahiy alma imkânı olduğu için şer'î konularda icthad edemez.

Bu görüşü savunanların kullandığı aklî delillerden biri de şer'î konularda ümmetin Hz. Peygamber'e ihtilafının imkansız oluşuna dayanmaktadır (Semerkandî, 1984, II, 683; Üsmendî, 1992, s. 608) Zira ona ihtilafın imkansız olmasına rağmen Hz. Peygamber rey kullandığında başkalarının ona muhalefet etmesi mümkün olmaktadır. Nitekim harp ile ilgili meselelerde ashâb pek çok kere Hz. Peygamber'e muhalefet etmiş, Hz. Peygamber de onların itirazlarını onaylamıştır. Bedir savaşında konaklanacak yer hususunda ve Ahzab günü anlaşma için müşriklere Medine'nin ürünün yarısının verilmesi ile ilgili kararda bunun bir benzeri yaşanmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in hurma ağaçlarının aşılmasını yasaklaması sonrasında mahsûlün azalması üzerine "Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz bense din işlerinizi daha iyi bilirim" buyurması (Ahmed b. Hanbel, 2001, XX, s. 19; Müslim, "Fedâil", 141) da Hz. Peygamber'in reye müracaat ettiğinde hatadan masum olmadığını gösteren delillerden biri olarak zikredilmektedir (Debûsî, 2001, s. 249; Serahsî, 2005, II, s. 91-92 Buhârî, 1997, III, s. 306).

Bir başka açıdan da Hz. Peygamber'in şer'î hükümler konusunda icthad etmesi insanlar için itici bir unsur olarak görülmektedir. Çünkü bu görüşü benimseyenlere göre onun şer'î ahkâmda reyî ile hüküm koyması, insanların onun kendi nefsi arzusundan hüküm koyduğu vehmine kapılmasına sebep olur ki, bu da insanların hoşlanmadığı bir durumdur. Zira insan tabiatı bu şekilde bir nefsi arzuya ittibâ etmekten kaçınır. Hz. Peygamber'in insanların kendisinden uzaklaşmasına sebep olacak şeyi yapması ise mümkün değildir (Semerkandî, 1984, II, s. 682-683; Buhârî, 1997, III, s. 306).

2- Usulcülerin çoğu ise Hz. Peygamber'in şer'î ahkâm konusunda bazen zâhirî vahiy ile bazen ise icthad ile amel ettiği görüşündedir (Semerkandî, 1984, II, s. 681; Buhârî, 1997, III, s.

305; Kâkî, 2005, III, s. 901). Hanefî usulcülerin genelinin benimsediği üçüncü görüş de bu kapsamda değerlendirilebilir. Fakat onlar Hz Peygamber'in ictihad edebileceği görüşünü savunmakla birlikte bunu vahyi bekleme şartına bağlamışlardır (Debûsî, 2001, s. 252, Pezdevî, t.y., s. 230; Serahsî, 2005, II, s. 91). Ancak bu konuda tevakkuf ettiği anlaşılan Üsmendî mezhepte tercih edilen görüşün Hz. Peygamber'in kıyasta bulunmasının cevazı olduğunu ifade etmesine rağmen onun kıyasla amel edip etmediği hususunun kesin olmadığını dile getirmiştir (Üsmendî, 1992, s. 606).

Bu hususta "Ey akıl sahipleri! İbret alın" (el-Haşr, 59/2) ayetini delil olarak zikreden Hanefîlere göre bu ayette ümmet ile Hz. Peygamber arasında bir ayırım yapılmamıştır. Dolayısıyla ayetteki ibret alma emri Hz. Peygamber'i de kapsamaktadır. Zira o "akıl sahibi" olarak vasıflananların en üstünüdür (Debûsî, 2001, s. 250; Pezdevî, t.y., s. 230; Serahsî, 2005, II, s. 93; Semerkandî, 1984, II, s. 683; Buhârî, 1997, III, s. 307; Nesefî, t.y., II, s. 165). Aynı şekilde "Onu Peygamber'e ya da aralarında yetki sahibi olan kimselere götürselerdi onlardan istinbata kadar olanlar onu bilirlerdi" (en-Nisâ, 4/83) ayetindeki "*müstenbitûn*" kapsamına Resûlullâh da girmektedir. Dolayısıyla bu ayette Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'in istinbat yolu ile de bilgi sahibi olabileceğini bildirdiği kabul edilmektedir (Pezdevî, t.y., s. 230; Serahsî, 2005, II, s. 93). Ebû Yûsuf'un (ö. 182-798) da bu konuda "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği gibi hükmedesin diye Kitâb'ı sana hak olarak indirdik" (en-Nisâ, 4/105) ayeti ile delil getirdiği nakledilmektedir. Ona göre bu ayetin umumu hem nas ile hüküm koymayı hem de naslardan istinbat yolu ile hüküm koymayı kapsamaktadır. Çünkü her iki durumda da hüküm Allah'ın Hz. Peygamber'e gösterdiği hükümdür (Buhârî, 1997, III, s. 307). Tebük gazvesinden geri kalanlarla ilgili "Allah seni affetti. Doğru söyleyenler sence iyice bilinip yalan söyleyenler belli olmadan önce neden onlara izin verdin" (et-Tevbe, 9/43) ayetinde de Hz. Peygamber'in Tebük gazvesine katılmayanlara kendi reyî ile izin verdiği görülmektedir (Nesefî, t.y., II, s. 166).

Diğer peygamberlerin ictihadda bulunduğu delâlet eden ayetler de Hz. Peygamber'in ictihadının mümkün olduğuna delil olarak kullanılmıştır. Mesela Hanefî usulcülere göre Hz. Dâvûd ve Hz. Süleymân'ın bir ekin tarlası hakkında hüküm vermesi ile ilgili ayetten sonra gelen "*Fe fehmemnâhâ Süleymân*" (el-Enbiyâ, 21/79) ifadesi Hz. Süleymân'ın bu hükme vahiy yolu ile değil rey yolu ile vâkıf olduğunu göstermektedir. Çünkü vahiy konusunda Hz. Dâvûd ve Hz. Süleymân eşittir. Hz. Süleymân'ın *fehm* ile tahsis edilmiş olması ise onun bu hükme rey yolu ile ulaştığına delâlet etmektedir (Pezdevî, t.y., s. 230; Serahsî, 2005, II, s. 93; Buhârî, 1997, III, s. 307; Nesefî, t.y., II, s. 165). "Senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle sana haksızlık etmiştir" (Sâd, 38/24) ayetinden de Hz. Dâvûd'un iki hasım arasında rey ile hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu bir tembihtir, dolayısıyla kıyas ile yapılmış bir açıklamadır (Pezdevî, t.y., s. 230; Serahsî, 2005, II, s. 93; Buhârî, 1997, III, s. 307; Nesefî, t.y., II, s. 166).

Hanefî usulcüler, karşı görüş sahipleri tarafından delil olarak kullanılan “O kendi hevâsından konuşmaz” (en-Necm, 53/3-4) ayetinin ise kâfirlerin iddialarını reddetmek üzere Kur’an hakkında nazil olduğu kanaatindedirler (Debûsî, 2001, s. 252; Buhârî, 1997, III, s. 314). Ayrıca ayette zikredilen hevâdan maksat nefs-i emmârenin kötülüğü arzulamasıdır. İctihadda ise nefsin hevâsı ile değil akıl ile amel edilir. Zaten Hz. Peygamber’in ictihadı Hanefîler tarafından vahiy sayıldığı için onlara göre onun ictihadının hevâdan kaynaklandığı da söylenemez (Semerkandî, 1984, II, s. 686-687; Sadrüşşerîa, t.y., II, s. 35). Aynı şekilde “De ki onu kendiliğimden değiştiremem. Ben ancak bana vahyolunana uyarım” (Yûnus, 10/15) ayetinin de Kur’an hakkında olduğu dile getirilmiş ve bu ayette ifade edilen vahye tabi olmanın bizzat vahiy ile amel etmenin yanında vahiyden istinbatta bulunmakla da gerçekleşeceği ifade edilmiştir (Serahsî, 2005, II, s. 96; Sığnâkî, 1997, III, s. 1054).

Hanefî usulcüler sünnetten de Hz. Peygamber’in ictihadına delâlet eden çeşitli örnekler getirmişlerdir. Mesela Hz. Peygamber, kendisine babasının yerine hac yapıp yapamayacağını soran sahâbiye “Babanın borcu olsa ödese kabul edilmez miydi?” (Ahmed b. Hanbel, 2001, XXVI, s. 47; XLV, 407; İbn Mâce, “Menâsik”, 10; Nesâî, “Menâsikü’l-hac”, 11) buyurmuştur. Bu Allah’a olan borcu kullara olan borca kıyas etmekle yapılmış bir açıklamadır (Debûsî, 2001, s. 251; Serahsî, 2005, II, s. 93; Pezdevî, t.y., s. 230; Semerkandî, 1984, II, s. 685; Neseî, t.y., II, s. 166; Buhârî, 1997, III, s. 308). Yine Hz. Ömer’in oruçlu kimsenin eşini öpmesi ile ilgili sorulduğu soruya karşılık Hz. Peygamber “Su ile mazmaza yapsan sonra tükürsen bu orucuna zarar verir mi?” demiştir (Dârimî, “Savm”, 21; Ebû Dâvûd, “Savm”, 33). Burada Hz. Peygamber orucu bozması konusunda öpmeyi su ile mazmaza yapmaya kıyas etmiştir (Debûsî, 2001, s. 250; Pezdevî, t.y., s. 230; Serahsî, 2005, II, s. 93; Semerkandî, 1984, II, s. 684; Buhârî, 1997, III, s. 308; Neseî, t.y., II, s. 165). Hz. Peygamber’in eşi ile birlikte olmasından dolayı kişinin ecir kazanmasına dair yaptığı açıklamada “Eğer haram yolla ihtiyacını giderseydi günahkâr olmayacak mıydı? Buyurması (Ahmed b. Hanbel, 2001, XXXV, s. 373) da onun kıyas ve ictihad yolu ile yapmış olduğu açıklamalara örnek olarak zikredilebilir. (Pezdevî, t.y., s. 230; Serahsî, 2005, II, s. 93; Buhârî, 1997, III, s. 308; Neseî, t.y., II, s. 165) Ayrıca Hz. Peygamber’in ashâbdan bazısına hitaben söylediği nakledilen “Vahyedilmeyen konularda ben de sizin gibiyim” (Taberânî, 1984, I, s. 384) sözü, vahiy gelmeyen konularda onun da diğer insanlar gibi ictihada başvurduğunu gösteren delillerden biri olarak kabul edilmektedir (Pezdevî, t.y., s. 232; Semerkandî, 1984, II, s. 685; Neseî, t.y., II, s. 167).

Bu konudaki bir diğer delil de “Yapılacak işlerde onlarla istişare et” (Âl-i İmrân, 3/159) ayeti ile Hz. Peygamber’in ashâbiyla istişare etmekle emrolunmuş olmasıdır. Hanefî usulcüler Hz. Peygamber’in ictihadı konusunda Allah hakkı ve kul hakkı ayrımı yaparak sadece muâmelâtta ve harp konularındaki ictihadını caiz görenlere karşılık ictihad konusunda ikisi arasında bir ayrım olmadığı vurgusunu yapmış ve Allah hakkı olmasına rağmen Hz. Peygamber’in

ashâbı ile istişare ederek ictihad ile amel ettiği meselelere örnekler zikretmişlerdir. Zira cihad da amacının ilâ-ı kelimetullah olması sebebi ile mahza Allah hakkı olarak görülmüştür (Nesefî, t.y., II, 170). Mesela Hz. Peygamber Bedir esirleri ile ilgili Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile istişare etmiş ve Hz. Ebû Bekir'in görüşüne meyletmiştir. Savaş esirleri karşılığında fidye alınmasının caiz olup olmaması şer'î bir hükümdür ve Allah'ın hakkıdır. Ancak Hz. Peygamber bu konuda ashâbı ile istişare etmiş, reyin aksine vahiy nazil olana kadar da reyi ile amel etmiştir. Bu da Hz. Peygamber'in ictihad etmesi hususunda harp ile ilgili meselelerle diğer şer'î ahkâm arasında bir fark olmadığını göstermektedir (Debûsî, 2001, s. 250; Pezdevî, t.y., s. 232; Serahsî, 2005, II, s. 93; Buhârî, 1997, III, s. 310; Nesefî, t.y., II, s. 167). Hz. Peygamber'in Allah hakkı olan konularda ictihad etmesine örnek olarak verilen meselelerden bir diğeri de ezandır. Hz. Peygamber namaz vakitlerinde insanları bir araya toplama konusunda ashâbı ile istişare etmiş ve Abdullah b. Zeyd'in ezan ile ilgili rüyasını kabul etmiştir. Dolayısıyla ezan Allah'ın haklarından olmasına rağmen vahiy yolu ile değil rey yolu ile sabit olmuştur (Debûsî, 2001, s. 251; Serahsî, 2005, II, s. 93-94).

Hanefî usulcülere göre Hz. Peygamber'e vahyin nazil olması onun için rey kapısını kapatmaktadır. Zira Hz. Peygamber'e harp meseleleri de dâhil her konuda vahiy nazil olmaktadır. Vahyin var olduğu durumda harp meseleleri ile diğer konular arasında bir fark bulunmadığı ve vahiyle amel edildiği gibi vahiy bulunmadığı durumlarda da ikisi arasında bir fark olmamalı ve ikisinde de istişare ve ictihad caiz olmalıdır (Buhârî, 1997, III, s. 312). Hanefî usulcüler Hz. Peygamber'in ashâb ile istişaresinin onların gönüllerini hoş tutmak amacıyla olmadığına da vurgu yapmışlardır. Çünkü eğer Hz. Peygamber reyleri ile amel edilemeyecek konularda onların gönüllerini hoş etmek için onlarla istişare edip sonra da onların görüşleri ile amel etmeseydi bu daha ziyâde onlarla alay etme anlamına gelirdi. Hz. Peygamber için de böyle bir şey düşünülemez (Serahsî, 2005, II, s. 94; Buhârî, 1997, III, s. 312). Sonuç itibarı ile Hanefî usulcülerin istişare meselesinden vardıkları sonuç, Hz. Peygamber'in nas bulunmayan konularda sahâbe ile istişare ederek onların reyi ile amel etmesi caiz olduğuna göre kendi reyi ile amel etmesinin evleviyetle caiz oluşudur (Serahsî, 2005, II, s. 94; Buhârî, 1997, III, s. 313).

Hz. Peygamber'in ictihadının caiz olduğu görüşü bazı aklî delillere de dayandırılmıştır. Bu bağlamda Hanefî usulcüler öncelikle Hz. Peygamber'in her konuda ümmetten üstün olduğu gibi ictihad konusunda da ümmetten üstün olması gerektiğini vurgulamışlardır. Şöyle ki, ictihad nasların manalarını bilmeye mebnidir. Hz. Peygamber de ilim bakımından insanların en üstünüdür, hatta diğer insanlar için müteşâbih ve kapalı olan naslar dahi onun için açıktır. Bu sebeple nasların manasının ona gizli kalması imkansızdır (Pezdevî, t.s., s. 230; Nesefî, t.s., II, s. 167). Hz. Peygamber'in hükümlerin istinbat edildiği nasların manasını en mükemmel şekilde bilmesine rağmen ictihaddan men edilmesi ise anlamsız görülmektedir. Ayrıca ictihad ümmete caiz olup Hz. Peygamber'e caiz olmadığına bu konuda ümmet

ondan efdal olmuş olur ki bu da mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber'in vahye muhatap olması zaten bir üstünlük sebebi olmasına rağmen ictihad farklı bir fazilet çeşididir ve Hz. Peygamber'in bundan da tamamen hâlî olması mümkün değildir. Çünkü ictihadda hükümün istidrakı için bir meşakkat söz konusu iken vahiyde böyle bir meşakkat yoktur ve ictihad için düşünce kalitesi ve yetenek gereklidir (Debûsî, 2001, s. 251; Buhârî, 1997, III, s. 309). Aynı zamanda vahiy yolu ile bilgi elde etme kısıtlı iken istinbat yolu ile bilgi elde etme böyle değildir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in sadece vahiy bilgisi ile sınırlanmasının onun için bir kısıtlama anlamına geleceği düşünülmüştür (Serahsî, 2005, II, s. 94).

Hanefiler Hz. Peygamber'e uyarı niteliğinde olan ayetlerden dolayı onun hata etme ihtimalinin varlığını kabul etmiştir (Kâkî, 2005, III, s. 904). Ancak muhalif görüş sahiplerinin ictihadda hata ihtimali olduğu iddialarına karşılık Hanefiler, Hz. Peygamber'in hata üzere bırakılmasının imkansız oluşu üzerinde durmuşlardır. Çünkü ümmet ahkâm konusunda Hz. Peygamber'e ittibâ etmekle emrolunmuştur. Eğer onun hata üzere kalması mümkün olsaydı o zaman insanlar hataya uymakla emrolunmuş olurlardı ki bu da muhaldir. Her ne kadar Kur'ân'daki itâb ayetleri Hz. Peygamber'in hata ettiğine delâlet etse de hata ettiğinde onun bu hata üzere bırakılmadığını da göstermektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber bir ictihadda bulunduğu eğer Allah Teâlâ onu bu ictihadı üzere bırakır ve herhangi bir uyarıda bulunmazsa bu onun ictihadının doğru olduğunu gösterir. Vahy-i bâtin kısmında açıklandığı üzere bunu ilhama benzeten Hanefî usulcüler bu sebeple Hz. Peygamber'in ictihadının nas gibi ilme'l-yakîn gerektirdiğini, ictihadına ittibânın farz olduğunu, muhalefetin ise haram ve küfür olduğunu ifade etmişlerdir (Pezdevî, t.y., s. 230; Buhârî, 1997, III, s. 310; Kâkî, 2005, III, s. 904). Dolayısıyla başka bir müctehidin ictihadına muhalefet caiz olurken Hz. Peygamber'in ictihadına muhalefetin caiz olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Hz. Peygamber'in ictihadı üzere bırakılması onun sahâbeyi takririne benzemektedir. Hz. Peygamber'in sahâbeyi hata üzere bırakması caiz olmadığı gibi Allah'ın da Hz. Peygamber'i hata üzere bırakması caiz değildir. Bu sebeple Hanefiler takrîrin yani Hz. Peygamber'in üzerinde karar kılmış olduğu ictihadının vahiy mesabesinde kabul edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir (Debûsî, 2001, s. 251-252; İtkânî, 1999, II, s. 697). Ayrıca bir hükmün ictihaddan sadır olması her zaman onun kat'î oluşuna engel olmamaktadır. Mesela icmâ da ictihaddan sadır olmasına rağmen kat'î ilim gerektirmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in bir hükmünün ictihada dayalı olması onun kat'îliğine engel değildir (Serahsî, 2005, II, s. 95; Üsmendî, 1992, s. 608-609; Buhârî, 1997, III, s. 313). Kat'îlik açısından Hz. Peygamber'in ictihadının diğer insanların ictihadından farklılığı onun ilhamının evliyanın ilhamından farkına benzetilmiştir. Evliyanın ilhamı kat'î delil değildir ve eğer şeriate uygunsa sadece kendisini bağlar. Ancak Hz. Peygamber'in ilhamı vahyin bir kısmı olduğu için herkesi bağlar (Nesefî, t.y., II, s. 169; İtkânî, 1999, II, s. 697).

Semerkindî muhaliflerin Hz. Peygamber'in şer'î ahkâmda ictihad etmesinin ondan uzaklaşılmasına sebep olacağı iddiasına da zâhirî vahyin kabulünü örnek göstererek cevap vermiştir. Şöyle ki zâhirî vahyi işitmek Allah'ın hükümlerini bilmenin bir yolu olduğu gibi ictihad da ahkâmın taalluk ettiği manalardan ona delâlet eden emareler vesilesi ile Allah'ın şer'iatini bilmenin yollarından biridir. Bir mümin zâhirî vahyi işittiğinde aklına vahiydeki hükmü Hz. Peygamber'in tayin ettiği ya da kendi nefsinden ictihad etmekle hüküm koyduğu gelmez ve bu bir nefrete sebebiyet vermez. Aynı şekilde bâtinî vahiy olan ictihadın da insanların nefretine yol açtığı iddiası anlamsızdır. Çünkü Allah Peygamberine bütün yollarla ahkâmı bilme yetkisi vermiştir (Semerkandî, 1984, II, s. 687).

Hanefî usulcülerin çoğu Hz. Peygamber'in ictihadını caiz gören diğer ilim adamlarından farklı olarak onun ictihad etmeden önce vahyi beklemesi gerektiğini ifade etmişlerdir (Debûsî, 2001, s. 252; Pezdevî, t.y., s. 230; Serahsî, 2005, II, s. 91). Çünkü onlara göre Hz. Peygamber'in vahye muhatap olması vahiyden hâlî olma durumuna gâliptir (Pezdevî, t.y., s. 230). Ayrıca vahy-i zâhir, vahy-i bâtından daha kuvvetli olduğu ve daha kuvvetli olanla amel etmek evla olduğu için Resûlullah'ın öncelikle zâhirî vahyi beklemesi gerekir (İtkânî, 1999, I, 695). Hz. Peygamber'in öncelikle vahyi beklemesinin gerekliliği diğer müctehidlerin öncelikle Kitâb'a ve sünnete müracaat etmesinin şart olmasına benzemektedir. Müctehidin naslara başvurmadan önce ictihadda bulunması caiz olmadığı gibi Hz. Peygamber'in de öncelikle vahyi beklemesi gerekmektedir (Debûsî, 2001, s. 252; Serahsî, 2005, II, 94; Buhârî, 1997, III, 313). Hz. Peygamberin ictihad etmeden önce vahyi beklemesi çoğunlukla suyun bulunduğu yerde ancak suyun aranmasından sonra teyemmümün caiz oluşuna da benzetilmektedir (Pezdevî, t.y., s. 232). Hz. Peygamberin durumu abdest için suyu bulma ümidi olan kişi gibidir. Bu kişinin su bulma ümidi bitinceye kadar beklemesi gerekir. Hz. Peygamber'in dışındaki insanlar ise su bulma ümidi olmayan kimse gibidirler (Serahsî, 2005, II, 96). Vahyi bekleme süresi ile ilgili ise farklı kanaatler vardır. Bu müddetin üç gün olduğu ya da hadisenin herhangi bir hüküm verilmeksizin geçmesinden korkulan vakit kadar olduğu yönünde fikir beyân edilmiştir. Dolayısıyla bekleme müddeti hadiseye göre değişkenlik arz edebilir. Bekleme süresinin geçmesine rağmen vahyin nazil olmaması ise Hz. Peygamber'e ictihad için izin verildiğine delâlet eder. Bu gibi durumlarda vahiy ümidi kesildiği için Hz. Peygamber reyyle amel etmiştir (Buhârî, 1997, III, s. 305, 313; Sıgnâkî, 2001, III, s. 1565; Kâkî, 2005, III, s. 901). Hanefî usulcülerin genelinin görüşü böyle olmakla birlikte Semerkandî Hanefîlerin genelinin kabul ettiği öncelikle vahyin beklenmesi görüşünün değil, vahyi bekleme unsurunu zikretmeyen âmmenin görüşünün daha doğru olduğunu kabul etmiştir. Çünkü ona göre Hz. Peygamber ihtiyaç halinde vahyin her çeşidi ile amel etmek ve tebliğde bulunmakla yükümlüdür. Zâhirî vahyi bekleme ise ancak ihtiyacın olmadığı durumlar için söz konusu olabilir (Semerkandî, 1984, s. 688).

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'i tebliğ vazifesinin yanında tebyîn vazifesi ile de görevli olan Hz. Peygamber'in sünnetinin kaynağı hususundaki tartışmaların genel itibarıyla Kur'ân dışı vahiy meselesi ve Hz. Peygamber'in ictihadı ekseninde yapıldığı görülmektedir. Zira sünnetin dindeki konumunun belirlenmesi onun vahiyle olan bağlantısı ile doğrudan ilişkilidir. Hanefî usulcüler de fıkıh usulü eserlerinde yaptıkları iki farklı vahiy taksimatı ile sünnetin vahiyle olan irtibatını ortaya koymuşlardır.

Hanefî usulünün sünnet bahsi içerisinde geliş şekli açısından vahiy farklı isimlendirmelerle bir sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Ancak Hanefîlerin vahyi bu açıdan genellikle zâhîr ve bâtîn şeklinde isimlendirerek tasnif ettiklerini söylemek mümkündür. Hanefî usulcülerin vahiy konusunu bu zaviyeden ele almasına sebep olan asıl unsur ise şer'î ahkâm hususunda Hz. Peygamber'in ictihadda bulunmasının imkânı meselesidir. Zira onların zâhîr ve bâtîn şeklindeki vahiy sınıflandırmasını bâtînî vahiy olan Hz. Peygamber'in ictihadı konusuna zemin hazırlamak üzere zikrettikleri görülmektedir. Bu vahiy taksimiyle onlar, Hz. Peygamber'in şer'î ahkâm hususunda tamamıyla vahye istinad ettiğini ortaya koymuşlardır.

Hanefî usulünde sünnetin vahiy ile ilişkisini kurulduğu bir diğer yer nesih bahisleridir. vahy-i metlûv ve vahy-i gayrî metlûv ayrımının yapıldığı bu kısımda Hanefî usulcülerin böyle bir ayırmada bulunmalarının sebebinin Kitâb'ın sünnet ile neshi meselesindeki görüşlerini izah etmek olduğu anlaşılmaktadır. Zira sünnetin Kitâb'ı neshedebileceği görüşünde olan Hanefîler, tilavet esaslı vahiy taksîmi ile nâsîh konumunda olan sünneti vahyin kapsamına dâhil etmişlerdir. Hanefî usulcülere göre vahy-i metlûvün de vahy-i gayr-i metlûvün de şârii Allah Teâlâ olduğu için aralarında hüküm açısından hiçbir fark bulunmamaktadır. Tek fark metlûv vahyin nazmının mu'ciz olması, gayr-i metlûv vahyin ise ibaresinin Hz. Peygamber'e ait olması sebebiyle mu'ciz olmamasıdır.

Hanefî usulcülerin Hz. Peygamber'in vahyi alış biçimini esas alarak yaptıkları ilk taksîm onun ictihadının imkânını temellendirmeyi amaçladığı gibi, tilavet esaslı yaptıkları vahiy taksîmi de nesihle ilgili görüşlerini temellendirmeyi amaçlamaktadır. Her ne kadar ilk taksîmatta şerî ahkâmı ilgili sünnetler, ikinci taksîmatta Kur'ân'ı nesh eden sünnetler esas alınmış olsa da bu iki taksîmattan Hanefî usulcülerin Hz. Peygamber'in sünnetinin vahiyle sıkı bir ilişkisi olduğuna önemli bir vurgu yaptıkları sonucu çıkmaktadır. Ancak bu iki alan dışında kalan sünnetlerin kaynağı konusunda açık bir vurgu yoktur.

Hanefî usulünde bâtînî vahiy olarak değerlendirilen Hz. Peygamber'in ictihadının imkânı meselesi ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Usulcülerin çoğu gibi Hanefîler de Hz. Peygamber'in şer'î ahkâm konusunda bazen zâhîrî vahiy ile bazen ise ictihad ile amel ettiği görüşündedir. Hz. Peygamber'in yalnızca vahiy ile amel ettiği ve şer'î ahkâm konusunda ictihada başvurmadığı görüşünde olanları ise Hanefîler naklî ve aklî deliller sunarak reddetmişlerdir. Muhalif görüş sahiplerinin en önemli argümanlarından olan ictihadda hata ihtimali olduğu iddialarına karşılık Hanefîler, Hz. Peygamber'in hata üzere bırakılmasının imkansız oluşu

üzerinde durmuşlardır. Zira Allah Teâlâ'nın onu ictihadı üzere bırakması onun ictihadının doğru olduğunu ve bâtinen vahiy kaynaklı olduğunu göstermektedir. Ancak Hanefî usulcülerin çoğu, Hz. Peygamber'in ictihadını caiz gören diğer ilim adamlarından farklı olarak onun ictihad etmeden önce vahyi beklemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Netice itibarıyla Hanefî usulcülerin özellikle ictihadı vahiy kapsamına dâhil etmeleri, onlara göre şer'î hükümlerle ilgili sünnetlerin tamamının vahiy kaynaklı olduğu sonucunu doğurmaktadır. Ancak onların Hz. Peygamber'in ictihadını vahiy olarak değerlendirmeleri ictihadın ibtidâî olarak değil, neticesi itibarıyla vahyin kontrolünden geçmiş olmasına binaen yapılmış bir değerlendirme olarak görülmelidir. Zira Hz. Peygamber'in kendi ictihadına dayanarak verdiği ve üzerinde karar kıldığı hükümlerin kat'iliğine vurgu yapmak için böyle bir adlandırmanın tercih edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Hanefî usulünde Hz. Peygamber'in ictihadının vahyin takririnden geçmesi durumunun yalnızca şer'î ahkâm bağlamında ele alındığı da unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. (1999). *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (thk.) Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.
- Apaydın, H. Y. (2000). İctihad. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde. c. XXI. İstanbul: TDV Yayınları, ss. 432-445.
- Buhârî. (1997). *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahu'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Dârimî. (t.y.). *Sünenü'd-Dârimî*. Fevz Ahmed Zemerlî, Hâlid es-Seb' (nşr.) Karaçi: Kadimî Kütüphanesi.
- Debûsî. (2001). *Takvîmü'l-edile fi usûli'l-fikh*. (Halil Muiyiddin el-Meys (thk.) Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Ebü Dâvûd. (1430). *Sünenü Ebî Dâvud*. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil (nşr.) Dimaşk: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye.
- Genç, M. (2009). *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: Kitâbi Yayınevi.
- Hattâbî. (1932). *Meâlimü's-Sünen*. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye.
- İbn Hazm. (t.y.) *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Ahmed Muhammed Şâkir (thk.) Beyrût: Darü'l- Âfâki'l-Cedide.
- İbn Mâce. (1975). *Sünenü İbn Mâce*. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (nşr.) Kâhire: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- İtkânî. (1999). *et-Tebyîn*. Sâbir Nasr Mustafa Osman (thk.) Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf.
- Kâkî. (2005). *Câmiu'l-esrâr fi Şerhi'l-Menâr*. Fazlurrahman Abdülğafûr el-Efgânî (thk.) Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz.
- Müslim, b. H. (2010). *Sahihü'l-Müslim*. Halil Me'mûn (thk.) Beyrût: Dârü'l-Ma'rife.
- Nesâî. (t.y.). *Sünenü'n-Nesâî*. Ammân: Beytül'Efkârî'd-Düveliyye.
- Nesefî. (t.y.). *Keşfü'l-esrâr şerhi'l-musannif ale'l-Menâr*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Önkâl, A. (1999). Vahiy-Sünnet ilişkisi ve Vahiy-i Gayr-i Metlûv. *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu Bildiriler Kitabı* içinde, ss. 55-69.
- Pezdevî. (t.y.). *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane Merkezi İlm ve Edeb.
- Sadrüşşerîa. (t.y.). *et-Tavzih li metni't-Tenkîh. Şerhu't-Telviḥ ala't-Tavzih* içinde. Şeyh Zekerîya Amîrât (nşr.) Beyrût; Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Semerkandî (1984). *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî (thk.) Mekke.
- Serahsî (2005). *Usûlü's-Serahsî*. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (nşr.) Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Sıgnâkî. (2003). *Kitâbü'l-vâfi fi usûli'l-fikh*. Ahmed Muhammed Mahmûd Yemânî (thk.) Kâhire: Dârü'l-Kâhire.
- Sıgnâkî. (2001). *el-Kâfi Şerhi'l-Pezdevî*. Fahrüddin Seyyid Muhammed (thk.) Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.
- Şâfiî. (1990). *el-Ümm*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife.
- Şimşek, M. (2010). *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Taberânî (1984). *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. Hamdî b. Abdülmecîd es-Silefî (thk.) Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.
- Üsmendî. (1992). *Bezü'n-nazar fi'l-usûl*. Muhammed Zeki Abdülber (thk.) Kâhire: Mektebetü Dârü't-Türâs.
- Yavuz Y. Ş. (2012). Vahiy. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde. c. XLII. İstanbul: TDV Yayınları, ss. 440-443.

İLETİŞİM

Ambalajın Tatma Duyusu Üzerindeki Rolü: Çocuklar Üzerinde Bir Tadım Testi

Eda Yılmaz,* Kübra Kurtul,** Yeliz Öztürk***

Öz: Dünya'ya dair tüm algılarımız duyularımız aracılığıyla gerçekleşir. Duyularımızı ve belleğimizi birbirine bağlayan duyular çoğu kararımızı etkisi altına alır. Görme ve tatma duyusu arasındaki ilişkiden yola çıkarak, "Ambalajlı ürünlerin çocukların tat duyusundaki rolü nedir?" sorusu bağlamında çocuklara iki ürün denettirilmiştir. Çalışma, Konya ili içerisinde seçilen iki okul, Mustafa Fevzi Serin İlköğretim Okulu ve Özel Esentepe İlköğretim Okulunda, 2016-2017 Bahar dönemi içerisinde dördüncü sınıfta okuyan (9-11 yaş) öğrencilerinin üzerinde (41 çocuk) yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya katılan 41 ilköğretim öğrencisinin % 56.09'u kız (23 kişi), % 43.91'i erkek (18 kişi)'tir. Çalışmaya konu olan çocuklar, görme ve tatma duyusu gelişmiş, satın alma kararını kendi verebilen bir dönemdedir. Satın alma aşamasında tat duyusunun ortadan kaldırılıp iki ürün arasında hangisini tercih edeceği sorulduğunda %51.2 animasyonlu içeceği tercih edeceğini belirtirken, %48.7 oranında çocuk animasyonsuz üründen yana olmuştur. Somut işlemler dönemindeki 41 çocuk ile gerçekleştirilen araştırma sonuçlarına göre animasyonsuz tasarımlı ürün çocuklara şeffaflığından dolayı güven duygusu sağlamış ve doğal olarak tanımlanan bir tat olmuştur. Çocuklar tarafından animasyon tasarımlı ürünler ise çizgi film karakterleri sebebi ile duygusal bağ kurarak satın alma noktasında tercih sebebi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Duyusal Pazarlama, Tatma Duyusu, Ambalaj, Çocuk.

Giriş

Gündelik deneyimler içerisinde duyular etkileşim halindedir (Lindstrom, 2005, s. 22). Duyuları ve belleği birbirine bağlayan duyular çoğu kararı etkisi altına alır. Öyle ki marka iletişiminde duyular üzerinden stratejiler geliştirilerek tüketicilerin etkilenmesi amaçlanır. Satın alma sürecini rasyonel olarak değil artık duyusal olarak gerçekleştiren tüketiciler, duyularına hitap edebilen markaları tercih etmeye başlamaktadır. Bu değişim ile birlikte markalar ise kadın, erkek segmentasyonunun yanında çocuk tüketicie de yönelmektedir. Çünkü gelişen teknoloji ile birlikte pazarlama alanında çocuk artık satın alan kişi konumuna gelmiştir. Meyers ve Lubnier göre çocukları satın almaya yönelten unsurlar grafik anlatım, isimler, metin, renk ve ambalaj yapılarıdır (2004: 168-173). Bu çalışma ile bir pazarlama unsuru olan

* Selçuk Üniversitesi, Reklamcılık Bölümü, Yüksek Lisans Programı, edayilmaza@gmail.com.

** Selçuk Üniversitesi, Reklamcılık Bölümü, Yüksek Lisans Programı, kurtulkb@gmail.com.

*** Selçuk Üniversitesi, Reklamcılık Bölümü, Yüksek Lisans Programı, yelizpr@gmail.com.

ambalajın soyut işlemler dönemindeki (7- 12 yaş) çocuklar için animasyonlara bürünerek onların tatma duyusundaki farklılıklara neden olup olmadığı ve bu farklılıkların satın alma noktasında nasıl bir rolü olduğu araştırılmıştır.

Çalışma ile ilgili yapılan benzer konulardaki farklı araştırma sonuçlarına göre ambalajın tat duyusu üzerinde etkili olduğu ortaya çıkmıştır. Bir araştırma içeceğe renk katmanın (renksiz, kırmızı, yeşil) tat alma duyusundaki hassasiyetler üzerinde etkisinin olduğunu ortaya koymuştur (Maga, 1974). Bir başka çalışmada ise kör tadım testi yapılan deneklere birebir aynı olan patates cipsleri denettirilmiş ve deneklerden tatlarının aynı olduğu cevabı alınmıştır. Aynı patates cipsleri kağıt ve plastik ambalajlara konularak verildiğinde ise denekler plastik ambalajlı olan patatesin daha çıtır ve taze olduğu cevabını vermiştir (McDaniel & Baker, 1977, s. 57).

1. Duyusal Pazarlama

Günümüzde iletişim araçlarının da gelişmesiyle insanlar gün içerisinde birçok reklam ile karşı karşıya kalmaktadır (Lindstrom, 2011, s. 46). Bu reklamların birçoğu fark edilmemekte ya da yeterli kalıcılığı sağlayamamaktadır. Her geçen gün bu alanda markaların farkındalık yaratması, rakiplerinden ayrışması gerekmektedir. Bunun üzerine yapılan çalışmalar ile kişilerin dikkat çekme, ayrışma, satın alma gibi durumlarda duyuların etkisinin olduğu ortaya çıkmıştır. Nöropazarlamacılar tarafından duyuların bilinçaltına ve davranışlara etkisi ortaya çıkmış ve duyusal pazarlama olarak adlandırılmıştır. Artık birçok marka iletişimlerinde 5 duyudan en az birine hitap etmeye başlamıştır. Çünkü gün içerisinde karşılaşılan her durumda duyuların aracılık etmesiyle belleğe sinyaller gönderilir, gönderilen bu sinyaller ile olumlu veya olumsuz izler oluşturulur (Tosun ve Elmasoğlu, 2015, s. 92). Bu izler günün birinde herhangi bir koku, ses, dokuyu veya tat ile bizi bir anımıza götürmektedir. Eğer bu iz olumlu ise karşılığında göstereceğimiz davranışta olumlu olacaktır. İşte bu yüzden duyusal pazarlama ile markalar bizlere olumlu izler yaratarak, olumlu duygular içine alır ve böylece satın almaya teşvik eder. Kısaca duyusal pazarlama, tüketicilerin algılarını, değerlendirme unsurlarını ve davranışlarını etkileyebilmek amacıyla beş duyumuza hitap etmek için geliştirilen pazarlama yöntemidir. Görme, koklama, duyma, tat alma, dokunma duyularından en az birine –ne kadar çok sayıda duyuya- hitap ederse ve aradaki etkileşimi sağlayabilirse, insanlarla kuracağı bağda o derece kuvvetli olacaktır. Marka ürünlerinin yanında mağaza içerisinde kullandıkları müzik, koku, görsel sunum, ürün ve tasarımı gibi duyusal pazarlama faktörlerini kullanarak bilinçaltını etkiliyor, tüketiciyi yönlendiriyor ve bir alışveriş deneyimi yaratmaktadır.

Markalar arasında 5 duyuya etki edenlerin, çalışmalarında başarılı sonuçlar elde ettiklerini gösteren 'Brand Sende' adlı 200 markayı kapsayan bir çalışma gerçekleştirilmiştir. Bu çalışma ile

görme %58, koku %45, ses %41, tatma %31 ve dokunma %25 oranında “duyusal markalaşma”da önemli bir yere sahip olduğu ortaya konmuştur.¹

Dokunma duyusu araştırmalar sonucunda %25 etkilediği ortaya çıkmıştır. Yaygın olarak kullanıldığı sektörler elektronik, otomotiv ve tekstildir (Lindstrom, 2007, ss. 38-39). Dokunma duyusu ile ürünün fiyatı, kalitesi, dayanıklılığı gibi unsurlar aktarılabildiği gibi markanın kurumsal yapısında kullanılan malzemelerin cinside marka hakkında bilgi vermektedir (Lindstrom, 2007, s. 39). Dokunma duyusuna yönelik çalışmalar ile verilecek mesajın etkisi daha da artırılabilir. Reklam gibi tutundurma çalışmaları, satış yeri uygulamaları, üniformalar, ürün paketleri, çalışma yerlerinin tasarımı gibi alanlarda markalar dokunma hissini temel alan uygulamalara gitmektedirler (Post, 2004, s. 106’dan aktaran; Çakır, 2010, s. 53).

İşitme duyusu araştırmalarda %41’lik bir dilimi kapsamaktadır. Herhangi bir yerde duyulan bir ses içerdiği unsurlar ile (efekt, müzik gibi) zihinde bir görselin canlanmasına, algılanmasına etki etmektedir.² Bu açıdan markalar için sesler önemlidir. Doğada bulunan sesler sakinlik vermektedir. Müzik, hareket ve enerji verirken; gülme efekti sıcaklık ve neşe vermektedir (Lindstrom, 2005, s. 32).

Araştırmalarda koku duyusunun yüzdelik dilimi 45’tir. Özellikle gıda sektörü ve restoran-cafe pazarında, kozmetik sektöründe, büyük alışveriş merkezleri, zincir mağazalar ve oteller gibi birçok hizmet sektörüne ait markada tanımlayıcı bir etki olarak koku duyusunu kullanılmaktadır.³ Duyulan bir koku kişiye eski bir anıyı hatırlatmakta, sakinleştirmekte, huzur vermektedir. Bu açıdan koku duyusuna yönelik markalar kendi kokularını hazırlamaktadır.

Bir diğer duyu olan görme ise duyusal pazarda %58’lik bir etkiye sahiptir. Renkler, logo tasarımı, mağaza için tasarımlar, yazı stilleri, fotoğraflar, ürün kalitesi, karmaşıklık ya da basitliğin derecesi gibi görsellikler kişileri etkilemektedir (Batı, 2017, s. 186). Sadece görsel ve işitsel uyarıların birlikte kullanılması bile bir sinerji etkisi oluşturup marka konumlandırmasını güçlendirmekte ve markalarla ilişkilendirilen duyuların kalıplaşmış birer ikona dönüşmesini sağlamaktadır (Batı, 2012, s. 169).

Son olarak tat duyusu ise insanların yaşamış oldukları deneyimi birbirlerine aktarmalarında etkilidir. Bazı tatlar zihinde farklı çağrışımlara sahip olmaktadır. Markalar tat duyusundan yararlanarak kişilerin zihninde duyusal bir bağ kurmak adına bu duyudan faydalanmaktadır (Oswald, 2001, 1). Oxford Üniversitesi’nden Charles Spence ve Vanessa Harrar, kişinin yiyeceği ilk gördüğü anda, tadına bakmadan o yiyecek hakkında düşüncesini, yiyeceğin

1 <http://www.pazarlamasyon.com/kose-yazilari/5-duyu-ile-musteri-deneyimi-tasarimi/>.

2 <http://www.pazarlamasyon.com/pazarlama/5-duyu-ile-musteri-deneyimi-tasarimi/>.

3 <http://www.pazarlamasyon.com/pazarlama/5-duyu-ile-musteri-deneyimi-tasarimi/>.

kokusu, görüntüsü ve sunum şeklinden etkilenecek verdiğini kanıtlamıştır.⁴ Sadece görüntüsü ve kokusu değil, yemeğin çiğneme sırasındaki sesi ve dokusu da yemeğin tadını belirlemektedir. Leclerc, Schmitt ve Dubé (1994), marka isimleri ve tanımlayıcı ürün adlandırmasının algılanmış tatları etkilediği de göstermiştir (Allison & Uhl, 1964'ten aktaran; Aradhna, 2010, s. 285).

Tat, fiziksel özellikler, marka adı, ürün bilgisi (içerik maddeleri, beslenme bilgisi), ürün ambalajı ve reklam gibi dış etkenlere karşı hassastır (Hoch & Ha, 1986, ss. 221–233).

Sahip olunan beş duyu birbirinden etkilenecek çalışmaktadır. Bir yemeğin kokusunu sevildiği zaman tadı da beğenilecektir ya da patates cipsinin çıkardığı çıtırtı sesi tadının lezzetli algılanmasını etkileyecektir.⁵ Bunun dışında yiyecek ve içeceklerin renkleri de onların tadı hakkında kişilere bilgi vermektedir. Harrar ve Spence yüzlerce Oxford öğrencisine renkleri farklı olan şekerler verip, şekerlerden hangi tadı aldıklarını sorduklarında katılımcılar –şekerlerin tatlarının aynı olmasına rağmen- şekerlerin renklerine göre tatlarını eşleştirerek söylemişlerdir⁶. Bu çalışmalardan anlaşılacağı üzere tüm duyu birbiri ile etkileşim halindedir, yani insanlar sadece diliyle değil, gözüyle ve burnuyla da tat alabilmektedir.

Sensory Marketing kitabında tatma duyusunu etkileyen faktörleri belli başlıklara ayırmış ve açıklamıştır. Bu başlıklar Tat ve Renk, Tat ve Koku, Tat ve Marka Adı, Tat ve Reklamlar, Tat ve İçerik, Tat ve Ses'tir (Aradhna, 2010, ss. 284-286).

Araştırmanın evrenini oluşturan somut işlemler dönemindeki çocuğun özelliklerini anlayabilmek için bilişsel gelişimin öncüsü olarak kabul edilen Piaget'in görüşlerini bilmek son derece önemlidir.

Piaget, Bruner, Vygotsky ve Gagne gibi önde gelen eğitimciler çocuğun bilişsel gelişim dönemlerinde dış dünyayı nasıl ve niçin farklı farklı algıladığını araştırmışlardır. Bireyin dünyayı anlaması, öğrenmesine yardımcı olan süreçlere, Sönmez (2000, s.90), 'bilişsel gelişim, bebeklikten yetişkinliğe kadar bireyin çevreyi, dünyayı anlama, düşünme yollarının daha kompleks ve etkili hale gelmesi sürecidir' diyerek gittikçe karmaşıklaşan zihinsel faaliyetlere işaret etmektedir.

Bilişsel gelişim kuramının dört temel kuralı vardır. Bunlar;

Dönemler değişmez. Bir şekilde belli bir sıra ile ortaya çıkarlar. Evrelerin sırasını değiştirmek mümkün değildir.

4 <http://www.temelaksoy.com/duyusal-pazarlama-nasil-yapilir/> .

5 <http://www.temelaksoy.com/duyusal-pazarlama-nasil-yapilir/> .

6 <http://www.temelaksoy.com/duyusal-pazarlama-nasil-yapilir/> .

Dönemler arası hiyerarşik bir sıralama vardır. Her bir dönem kendisinden önceki evrelerin kazanımlarını da içerir.

Bireysel farklılıklar söz konusudur. Her birey kendisine göre bir gelişim gösterir.

Her dönem için tipik olan gelişim özellikleri vardır (Kol, 2011, s. 3).

Araştırma çocukların bilişsel süreçlerini inceleyen Jean Piaget'in bilişsel gelişim kuramı ile çerçevelenmiştir.

2. Jean Piaget'in Bilişsel Gelişim Kuramı

Bilişsel gelişim üzerine çalışmaları bulunan eğitimci Piaget'e göre, bilişsel gelişim, birbirini izleyen dört dönemden oluşur. Hiyerarşik sıralaması bulunan bu dört dönem birbirini takip ettikçe çocuğun problem çözme ve kavrama yeteneklerinde niteliksel gelişmeler gözlemlenmektedir (Erden, 2005, s. 28). İnsanoğlu, bebeklik döneminden yetişkinlik dönemine kadar olağanüstü somut bir dünya görüşünden soyut bir yapıya, aktif bir benmerkezci noktadan içselleştirilmiş bilgi noktasına varmaktadır (Kol, 2011, s. 3).

Bilişsel gelişimi biyolojik ilkelerle açıklayan Piaget'e göre gelişim, katılım ve çevrenin etkileşimin bir sonucudur. Bilişsel gelişimi etkileyen ilkeleri, olgunlaşma, yaşantı, uyum, örgütlenme ve dengeleme olarak belirten Piaget, "denge- dengesizlik- yeni bir denge sürecidir" şeklinde gelişimi tanımlar. Başka bir deyişle, "daha düşük bir denge durumundan daha yüksek bir denge durumuna ilerleme" sürecidir (Bacanlı, 2002, s. 50).

Piaget, çocuğun bilişsel gelişimini; duyuşal-motor dönem, işlem öncesi dönem, somut işlemler dönemi ve soyut işlemler dönemi olarak 4 evrede açıklar.

2.1. Duyusal Motor Dönem (0-2 Yaş)

Bu dönem adını bebeğin sahip olduğu duyu organlarındaki gelişiminden, kol ve bacaklarını, başını hareket ettirmesinden alır. Kendisini dış dünyadan bağımsız bir canlı olarak algılayamayan bebek, kendi dışındaki nesnelerin hareketinden habersizdir (Kol, 2011, s. 4). İlk kez gördüğü bir nesneye uzun bir süre dikkatle bakar ve inceler. Küçük nesneleri eline alabilir kendisine uzatılan bir nesneyi tutar, elden ele geçirir. Objeleri işaret parmağıyla itebilir ya da gösterebilir. Elindeki bir objeyi istemeden düşürdüğünde doğru yöne bakar ve onu arar (Kol, s. 4).

Duyusal- motor dönemi altı alt aşamaya ayrılır. Bayhan ve Artan (2007)'ın aktarımıyla bu alt aşamalar; 'refleks aşaması, ilk alışkanlıklar ve birinci döngüsel tepkilerin koordinasyonu ve amaca yönelik davranışlar aşaması, yenilik ve merak aşaması, zihinsel kombinasyonlar ve problem çözme aşaması'dır.

2.2. İşlem Öncesi Dönem (2-7 Yaş)

Bu dönemde çocuk, işlemi zihninden yapmadan önce akıl yoluyla kabul ettiği faaliyetler bütününe içselleştirmiştir. Çocuk, mantık ilkelerine üst derecede kendini uydurmakta ve organize etmektedir (Bayhan & Artan, 2007, s. 68). Bu dönemde çocuklar benmerkezcidirler. Onun istediği şey doğru olan şeydir (Kol, 2011, s. 4).

Piaget işlem öncesi dönemi ikiye ayırır. Sembolik ya da kavramsal öncesi dönem ve sezgisel dönemdir. İşlem öncesi dönem sonunda bebek, motor ve duygusal etkinliklerinin koordinasyonunu geliştirir, basit zihinsel işlemlere ve konuşmaya, sembolik düşünmeye başlar (Selçuk, 2007, ss. 70-71).

2.3. 7- 12 Yaş Arası Bilişsel Gelişim (Somut İşlemler Dönemi)

Çocuğun ortalama olarak 7 yaş civarında geçiş yaptığı somut işlemler dönemi, 7-12 yaş arasını kapsar. Somut işlemler yapabilme kapasitesi adım adım ve tek tek gelişir. Yeni anlamların daha önceki öğrenmelerin bir sonucu olarak geliştiği somut işlemler dönemine geçiş yapan çocuk, baskı altında kaldığında önceki dönemde görülen özelliklere geçiş yapabilir. Sezgisel dönemden en büyük farklılığı, çocuğun zihinsel işlemler yapabiliyor olmasıdır. Somut işlemler döneminde çocuk, görüşleri sıralayabilir, bir bütünü parçalara bölerken bütünü hatırlayabilir, yaptığı aktiviteleri kendi özgün ifadesiyle anlatabilir. Çocuk bütünün parçaları arasındaki tamamlatıcı ilişkiyi ve aynı zamanda o miktarının biçimlerinin değiştiği halde miktarın nasıl aynı kaldığını gözlemleyebilir (Charles, 1999, s. 50).

Sıvı miktarı, alanı, hacmi ya da uzunluğu eşit miktarlardaki maddelerin farklı görünecek şekilde yeniden düzenlendiklerinde de aynı kaldıklarını kavrar. Buna kısaca korunum ilkesi denmektedir. Korunum, bütün ve parçalarının farklı düzenlemelerinin aynı anda düşünme yeteneğidir (Gander & Gardiner, 1995, s. 38). Örneğin, sıvı miktarının korunumu konusunda dört yaşında bir çocuk, miktarın başlangıçta aynı olduğunu bildiği halde dönüştürmeden sonra işlem yapamaz. Beş yaşındaki bir çocuk ise miktarın aynı olması ya da geniş bir kapta daha çok olduğunu söyleme arasında kararsızdır. 6 tane ceviz ikiye bölünürse ayrıldığında onları tekrar birleştirerek altılı bir grup elde edebilir. Gerçekte korunum 6 yaş civarında gelişir. Somut işlemler döneminde çocukta sözel komutları anlamlandırabilecek zihinsel yeterlilik oluşur. Bu dönemdeki başka bir kazanım da odaklaşmadır. İşlem öncesi dönemde çocuk, ince uzun bardaktaki suyun yüksekliğinin, geniş bardaktaki suyuna genişliğini zihinsel olarak dikkate alır.

Oyun artık toplu oynanan bir formdadır. Fakat genellikle kız çocukları kurdukları oyuna erkek çocukları, erkek çocukları da kız çocuklarını almazlar. Nadir olarak karma oynanan oyunlarda akran grupları bu durumu yadırgar ve çocuğu gruptan dışlamak ister. Bu durumda çocuk, kültürlenme ve sosyalleşme yoluyla öğrendiklerini sergiler.

Düşünme açısından ise çocuk, yetişkin gibidir. Olgu ve olaylar arasında bağ kurabilir, mantıklı düşünür. Farklılık çocuğun işlemleri, somut, duyu organlarıyla algılanabilir, obje, olay ve kişiler üzerinde yapabilmektedir.

Çocuklar nesnelerin somut olmalarıyla bağlantılı olarak sınıflama ve sınıflandırma konularında da başarılı olurlar. 7-8 yaşlarındaki bir çocuğa, 6 kırmızı lale, 6 beyaz lale, 6 kırmızı gül ve 6 kırmızı elma gösterilip bunlar arasında birbirine benzeyenleri bir araya getirilmesi istendiğinde sınıflama yapabilir; kırmızılara karşı beyazlar, çiçeklere karşı elmalar gibi sınıflandırmalarda başarılı olurlar. Çocuk, alt sınıfların üst sınıflara nasıl dâhil olabileceğine karar verebilir (Adams, 1995. s. 61).

2.4. Soyut İşlemler Dönemi (12 Yaş ve Üzeri)

Bu dönem çocuklarda ergenlik dönemi olduğu için çocuk, düşüncelerinin ve yaptıklarının en doğru olduğunu düşünür. Çevresinin onu takip ettiğini ve uğraştığını, kendisinin her zaman haklı olduğunu kanaatindedir. Soyut işlemler dönemi, çocuğun yetişkine benzer bir düşünme sürecine girdiğini anlatır (Ceyhan, 2002, s. 66).

Soyutlamalarla ilgili yeteneklerin hat safhalarda olduğu bu dönem bireye kendi dünyasını kurması için güçlü doneler sağlar. Çocuk, yaşadığı gerçek dünyanın ötesinde düşünebilir. Nefret, olumsuz kaygılar, güç, hız, zaman, sevgi, aşk gibi konular üzerinde etkili ve sitemli bir söyleme sahiptir. Düşünceler hakkında düşünen ergen, 15 yaş civarında, zihni kendi kendisi gözleyen bir olgunluğa erişir ve zihinsel faaliyetler en üst noktada gelişir (Kol, 2011, s. 6).

3. Çocuklarda Görme ve Tatma Duyusunun Gelişimi

Anlamlandırma aşamasında duyular birbirini tamamlayıcı nitelik görmektedir. Nasıl ki, bir yemeği yemeden önce görüntüsü ve kokusu yemek hakkında fikir verdiği gibi. Örneklemi oluşturan somut işlemler dönemindeki çocukların animasyon değişkenine karşı görme ve tatma duyuları da birbirini etkilemektedir. Bu sebeple görme ve tatma duyularının somut işlemler dönemindeki çocuklarda gelişimini bilmek önem taşır.

3.1. Görme Duyusu

Dış çevrede yaşananları algılamak için tüm duyu organlarını kullanan insanlarda, görsel algı, işitsel algı ve diğer algılar gibi her duyumun kendisine özel algıları bulunmaktadır. Tüm algılar içinde yoğunluk görsel algıdadır (Özkalp, 2003, s. 59). Çünkü insanlar çevrelerini tanıma, değerlendirme, yorumlamada görme organını kullanırlar. İnsanın görüp algıladığı nesneler, bireye güven ve rahatlama sağlarken aynı zamanda öğrenme ve düşünme gibi zihinsel faaliyetleri harekete geçirir (Taşkıran & Bolat, 2013, s. 7).

Doğuştan gelen yeteneklerin ve öğrenilen becerilerin birleşimi olan algı, doğuştan gelen yeteneklerin öğrenme ile şekillenerek gelişmesidir (Arkonaç, 1998, ss. 107-112). Bu beceriler erken çocuklukta hızla gelişmekte on bir, on iki yaş civarında yetişkin seviyesine yaklaşmaktadır.

Çocuklarda, görsel algılama yeteneği gelişen bir süreçtir. Görsel algı becerileri erken çocuklukta hızla gelişir ve on bir on iki yaş civarında yetişkin seviyesine yaklaşır. Dokuz yaşına kadar çocukların görsel algı becerileri belirginleşmiştir. Çocuklarda şekil- zemin algısı üç beş yaşları arasında hızlı bir gelişim gösterir, sekiz ile on yaşları arasında sabitlenir, mekânda konum algısı yedi ile dokuz yaşları arasında gelişimini tamamlar, şekil sabitliği yeteneği altı ile yedi yaşları arasında hızlı bir gelişim gösterir, sekiz ile dokuz yaşları arasında sabitlenir, çocuklarda daha karmaşık mekânsal ilişkileri algılama çocukluk boyunca gelişmeye devam eder ve on yaşında yetişkinlik düzeyine gelir (Akaroğlu & Dereli, 2012, s. 203).

12 yaş altı çocuklar, görsel öğeleri parça parça yorumlayabilirler. Çocuklara herhangi bir resimde ne gördükleri sorulduğunda muhtemelen görüntünün bir bölümünü seçip alırlar. 12 yaş ve üstü çocuklar ise gözün seçtiklerinin yanında görüntünün tamamını özetleyebilirler ve resmin anlatımı hakkında yargı bildirebilirler.

Reklamcılar görsel muziplik, animasyon ve efektlerle tüketiciyi etkilemekte onu tüketime yönlendirmektedir. Böylelikle gösterişli ve dikkat çeken animasyonlar çocukların zihnine daha rahat yer edip daha da kalıcı olmasını sağlar (Taşkıran & Bolat, 2013, ss. 8-9).

3.2. Tatma Duyusu

Tat alma görevini yerine getiren tat tomurcukları, dilin üzerinde bulunan epitelyum çıkıntılar (papiller) üzerinde yer alır. Gebeliğin 13 ve 15. haftalarında bebeğin tat alma tomurcukları tıpkı erişkindeki gibidir. Yapılan araştırmalar, bebekte yutkunma tatlı alımı ile artış gösterip acı ve ekşi tatlarda azaldığını göstermiştir. Ana rahmindeki sıvı ortam, laktik, sitrik asit, üre, proteinler ve tuzdan oluşan farklı tatlardan oluşur. Çalışmalar, tat ayrımı ve tat tercihlerinin doğum sırasında tam olarak oluştuğunu aktarmaktadır. Op. Dr. Çiftçi'nin aktarmasına göre '33 haftalık prematüre bir bebek şeker sürülmüş memeyi plastik memeden daha güçlü bir şekilde emmektedir.'⁷ Bebekler, yaklaşık olarak 10.000 tat tomurcuğu ile dünyaya gelirler ve bu tomurcuklar çok hassastır. Çocuklar da ise tat tomurcuklarının sayısı yetişkin bir insana oranla daha fazladır. Fakat yaş arttıkça bu tat tomurcuklarının sayısında azalma görülmektedir (Miişoğlu & Hayoğlu, 2005, s. 30).

Dış dünyayı tanıma sürecindeki çocuklarda olgunlaşmaya başlayan tat alma duyusu zamanla deneyim ve edimlerle desteklenir. Odabaşı ve Barış (2002, s. 141), tat duyusunun bireysel farklılıklarla değişim gösterebileceğini söyler. Kültürel değişikliklerin istenilen tatların belirlenmesi üzerinde etkili olduğu gözlemlenmiştir (Güzeloğlu, 2010, s. 278). Bulunduğu çevrede kültürlenip yetişen bir çocuğun da damak tadı yetiştiği kültürel çevreyle uyumlu olmaktadır.

7 <http://www.drbanuciftci.com/bebeginizin-tat-alma-koku-duyusu/>

4. Ambalaj Tanımı

Ambalajlama, korumak ya da bir yerden başka bir yere taşımak gibi unsurların oluşumuyla birlikte oluşmuştur. Bu nedenle ambalajlamanın taş devrinden günümüze uzanan bir tarihi olduğunu söylemek mümkündür. Taş devrinde boş ağaç gövdeleri gibi unsurlar kullanılarak yapılan ambalajlama Cilalı Taş devrinde yerini metal kaplar ve çömleklere bırakmıştır. Günümüz şartlarındaki ambalajlamanın gelişimi ise son 200 yıl içerisinde olmuştur. Bu dönem şartlarında ambalajlama sanayinin bir unsurudur ve ürünü satmak amacı ile pazarlama içerisinde değerlendirilmiştir (Keleş, 1998, s. 1).

Ambalajlama, ürünün korunmasını, depolanmasını ve taşınmasını sağlayan bunun yanı sıra satış faaliyetlerine yardımcı olan bir unsurdur (Çakıcı, 1987, s. 2). Ambalajın başlıca fonksiyonları bulunmaktadır. Çakıcı (1987, ss. 23-32) bu fonksiyonları şu şekilde değerlendirmiştir:

a. Ambalajın Koruma Fonksiyonu: Ürünün çarpma, ıslanma, kırılma gibi durumlarda fiziki bakımdan korunmasını sağlayan diğer yandan da ürünün bozulma-çürüme gibi durumlar da koruyan süreci içine almaktadır.

b. Ambalajın Depolama Fonksiyonu: Ürünün depolanırken dikkat edilmesi gereken hususları -ışıkta koruyunuz, serin yerde tutunuz- içine almaktadır.

c. Ambalajın Taşıma Fonksiyonu: Ürünün mekân faydasını arttırma sürecini içine almaktadır.

d. Ambalajın Kantite Fonksiyonu: Ambalajın büyüklüğü tüketici için farklı açılardan sorun -tüketme ya da maddi yetersizlik- olmaktadır. Farklı ambalaj malzemeleri, büyük-küçük ambalaj konusunda farklılıklar göstermektedir. Bu noktada ürünün ölçüsü, ambalaj masrafları ile ürüne atfedilen değer arasındaki ilişki arasında olacaktır.

e. Ambalajın Bilgi Verme Fonksiyonu: Tüketici ile ürün arasında bağın kurulduğu süreci içine almaktadır. Eğer ambalaj şeffaf ise bu etiketsiz de sağlanabilir fakat koku gibi başka özellikleri varsa ya da şeffaf değil ise etiket yolu ile gerçekleştirilir.

f. Ambalajın Reklam Yapma Fonksiyonu: Ambalaj üzerinde kullanılan renkler, kullanılan grafik ya da kolayca açılıp kapanması ürünün reklamını yapar. Ambalajın reklam yapma fonksiyonu ambalajın ilgi çekici olma sürecini içine almaktadır.

Ambalajların satış araçları olarak, verimliliğe katkısı olan işlevleri vardır. Sadece ürünü korumakla, dağıtımını daha kolay hale getirmekle kalmaz, ürünün pazarlanması noktasında çeşitli önemli noktalara sahiptir (Meyers, 2004, s.21):

Ürünün rakipler arasından sıyrılmasını sağlar. Tüketici tarafından tanınmayı sağlayacak marka ve ürün kimliklerini sağlar, böylelikle yeniden deneme ve satın almaya teşvik eder.

Ürünü cazip ve dikkat çekici kılar.

Ürünün çeşitlerini, ebatları, farklı tatları ve ürüne özgü diğer özellikleri aktarır.

Satıldıkları ürünü koruyan ve satın alma aşamasına yardımcı olan ambalajlar birkaç saniye içerisinde kendisini anlatacak ve satışını yükseltecek tasarımlara ihtiyaç duyar.

5. Ambalaj Tasarımı

Grafik ve ambalaj ürün hakkında ürün adı, tanımı, tat ve çeşit özelliği, satış metni, beslenme değerleri, ebat ve içerik gibi birçok konuda mesaj verir (Meyers, 2004, s. 28). Ambalajlamada uygun hedef kitleye göre etiket yer almalı ve ürünü tanıtan kısa bir metin olmalıdır. Bunun yanı sıra ürünün ismi, üretici bilgisi, hukuk bilgisi ve kullanılan maddeler hakkında bilgiler yer almalıdır (Çakıcı, 1987, ss. 62-63).

Yapılan araştırmalara göre tüketicilerin gıda ürünleri marka tercihinde etkili birinci faktör “ambalaj özellikleri”dir. Tüketicilerin gıda ürünlerinde marka seçimini belirleyen ikinci faktör ise “tat ve kıvam”dır (Akpınar & Yurdakul, 2008, s. 3). Bu nedenle ürün için hazırlanan ambalajın hedef kitleye uygun olması gerekmektedir. Bu konu hakkındaki en iyi örneklerden biri Raynond Loewy’in “kullanımdaki en mükemmel tasarlanmış ambalaj” adını taktığı Coca-Cola’dır. ABD içecek piyasasında yıllar boyu rekabet içerisinde olan Pepsi ve Coca-Cola ambalaj konusunda da uzun yıllar rekabet durumunu sürdürdüler. Bu konuda lider durumuna yükselen ise ele tam oturan şişelerin tasarımı ile Coca-Cola olmuştur (Trout & Reis, 2006, s. 136).

Ürün hakkında bilgi ve imaj aktaran ambalajlardaki en etkili unsur ambalaj üzerinde kullanılan resimdir. Ambalaj üzerinde fotoğraf ve illüstrasyon kullanılması ürünü tanıtip, kullanımı tarif eder, arzu uyandırır veya tüketicide ürüne karşı bir duygusal tepki yaratır (Meyers, 2004, ss. 36-37). Ambalaj yardımı ile duygusal olarak arzulan ürün, duygusal çekicilik sağlayarak duygu ve düşüncelere hitap eder. Satın alma noktasında da ambalaj son sözü etkilemektedir. Fakat tek bir tüketici pazarı olmamakla birlikte farklı tüketiciler söz konusudur. Ürün seçme aşamasında ise tüketiciler davranışlarına farklı renk, görsel, algılar ve yaşa göre yön vermektedir (Meyers, 2004, s. 138).

5.1. Çocuklarda Satın Alma Aşamasında Ambalaja Yönelik Ürün Seçimi

Satın alma aşamasında aile içinde büyük bir role sahip olan çocuk, artık satın almaya yardımcı olan bir unsurun yanı sıra satın alan kişinin kendisi olmuştur. Pazarlama alanında büyük bir paya sahip olan çocuk, 6 ya da 7 yaşında alışveriş yapma kararlarını kendisi vermeye başlamaktadır (Meyers, 2004, ss. 164-168). Örneğin Roedder John ve Sujan’a (1990) göre, çocuklarda da marka tercihi söz konusudur. Fakat bu yetişkinlerden farklıdır. Çocukların marka tercihlerini etkileyen ve belirleyen faktörler daha çok renk, şekil gibi görsel özelliklerin ağırlıkta olduğu algılara yöneliktir (Roedder J. D. & Sujan M. 1990, ss. 277-294’den aktaran; Aktaş & Özüpek & Altunbaş 2011, s. 119).

Meyers ve Lubnier'e göre ise (2004, ss.168-173) çocukları satın almaya yönelten ürün tercihlerine yön veren unsurlar şu şekildedir: Grafik anlatım, isimler, metin, renk, ambalaj yapılarıdır. Renkler ve görseller çocuğu tüketime teşvik ederken ayrıca markaları tanımaya başlayan çocuk ilgisini çeken ürün ismine göre de -Play-Doh oyun hamuru- tüketime yön vermektedir. Ayrıca çocuklara yönelik kullanılan ambalajlarda kullanılan yapılarda ilgi çekicidir. Oyuncak sektöründe kullanılan ambalajlar genellikle şeffaf ya da fazlasıyla karışıktır. Bu şekilde hazırlanan ambalajlar çocuk olan tüketicide dev bir billboard etkisi yaratmaktadır.

6. Animasyon

Televizyon kolay ulaşılabilir ve çocuklar üzerinde etkili olan bir kitle iletişim aracıdır. Televizyon izleme alışkanlığı kazanan her çocuk bu araçlar sayesinde birer tüketici unsuruna dönüşmektedir. Televizyonlardaki reklamlar ve kullanılan lisanslı animasyon ürünleri çocuğun ürün ile ilişki kurmasında etkili olan diğer bir unsurdur. Televizyon ve televizyon reklamları yönlendirici mesaj içerikleri sayesinde çocukları tüketime yönlendirmektedir (Ertunç, 2011, s. 37). Aynı zamanda dünya çapında yayınlanan televizyon programları ve çizgi filmler lisanslı ürün tasarımlarının ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Televizyon aracılığıyla yayınlan çizgi film programlarına hâkim olan çocuk tüketiciler lisanslı animasyon ürünleri ile de tüketime yönlendirilmektedirler. Meyers ve Lubnier (2004, s. 168) lisanslı ürünlerin çocukları tüketime yönlendirmesine şu şekilde yer vermektedir:

“Bazı kahvaltılık ve içecek ürünlerinin ambalajları bu tür programları seyreden ve kahramanlarına bayılan çocukları çekmek için kutularında bu kahramanların figürlerine yer vermektedirler.”

Çocuklara yönelik hazırlanan animasyonlu ambalaj tasarım ürünlerinde “o karaktere sahip olmak için beni almalısın” algısı oluşturulmaktadır. Animasyon karakter kullanılan bu ürünlerde aynı şekilde tadın algılanmasını ve lezzetli bir hâl almasını da ambalaj kullanılan etiket sayesinde sağlamak mümkündür (Aradhna, 2010, ss. 281-355).

Tüm bunlardan yola çıkarak, bu çalışmada çocuk tüketicilerin ambalajlı ve ambalajsız su tüketiminde animasyonlu karakterlerin tat duyusuna etkisi ve satın alma davranışına yön verme biçimleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Uygulama

Bu çalışma duyuşal pazarlama, çocuğun gelişim dönemleri, ambalaj ve animasyon literatür bilgilerinden hareketle, çocuklarda ambalajın tatma duyusu üzerindeki lezzet algısını konu edinir. Araştırma bu bağlamda ambalajlarda kullanılan animasyon karakterlerin lezzet algısı ile ilişkisi olup olmadığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma “animasyon tasarımına sahip olan ve olmayan ambalajlı ürünlerin çocukların tatma duyusu ile nasıl tanımlanıyor” sorusuna yanıt arayan deneysel bir çalışmadır.

Yöntem ve Sınırlılıklar

Çalışma, Konya ili içerisinde seçilen iki okul, Mustafa Fevzi Serin İlköğretim okulu ve Özel Esentepe İlköğretim okulunda, 2016-2017 bahar dönemi içerisinde dördüncü sınıfta okuyan (9-11 yaş) öğrencilerin üzerinde (41 çocuk) yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya katılan 41 ilköğretim öğrencisinin % 56.09'u kız (23 kişi), % 43.91'i erkek (18 kişi)'tir.

Görme ve tatma duyusu arasındaki ilişkiden yola çıkarak, "ambalajlı ürünlerin çocuklardaki tat duyusundaki rolü nedir?" sorusu bağlamında çocuklara iki ürün denettirilmiştir. Aynı markaya ait aynı ürün üzerinde animasyon ambalajlı su ile sıradan ambalajlı suyu tatmaları istenerek tatma duyusunda farklılık olup olmadığı sorulmuştur. Beş dakika süren tadım testinde çocuklar ürünleri denedikten sonra sorulan sorulara yanıt vermiştir.

Deneye katılan çocuklar için animasyon, lezzet ve satın alma bağlamında beş soru sorulmuş ve ürünü tatmaları istenmiştir. Çocuklara ilk olarak animasyonlu ve animasyonsuz sulardan "İlk tercih edeceğin su hangisi?" sorusu sorularak çocuk seçiminde özgür bırakılmıştır. Bu yaşlarda grup halinde etkileşim fazla olduğundan, çocukların tercih noktasında birbirlerinden etkilenmemesi için tek tek görüşmeler yapılmıştır.

Çalışmada yaş grubu olarak özellikle 9-11 yaş aralığında bulunan çocuklar somut işlemler dönemindeki gelişim özelliklerini göstermektedirler. Bu dönemdeki çocuklarda limbik sistem daha aktiftir ve duygusal potansiyel gelişmiştir. Çocuk kendi benliğinin farkındadır ve çevredeki insanların durumlarını anlamlandırır. Bu yaş aralığındaki çocuklarda bir gruba ait olma düşüncesi gelişir; bu yaş aralığı altında egoist olan çocuklar artık adalet, şefkat ve dürüstlük duyguları gelişmeye başlar. Bu yaş aralığındaki çocukları gözlemlediğimizde duyguları ve davranışları arasında fark olmadığı görülür, gerçek duyguların dışı vurulduğu yaştrı (Kaya & Uzunoğlu, 2003, ss. 61-90). Araştırmaya konu olan çocukların karakteristik özelliklerini göz önüne alındığında çevresine bakış açısı gelişmiş olan ve bilinçlenmeye başlayan, grup olarak hareket eden, satın alma kararını verebilen, aileyi satın almada etkileyen bir dönemdedir. Yapılan çalışma somut işlemler dönemini kapsadığından dolayı araştırmada uygulanan yaş grubunun ve katılımcı sayısının belirli sınırlılıkları bulunmaktadır. Bu doğrultuda çalışmada cinsiyet bağlamında çocukların animasyonlu- animasyonsuz ambalajlı içeceğe bakış açıları, lezzeti algılamalarındaki ve satın alma kararındaki rolü incelenerek sayısallaştırılmıştır.

Bulgular ve Yorum

Deneye katılan çocuklar somut işlemler dönemindeki gelişim özelliklerini göstermektedirler. Çocukların su tercihlerinde animasyonlu tasarımların tatma duyusu üzerindeki etkisi olup olmadığı araştırılmış, araştırma sonuçları sayısal verilere dönüştürülerek tablolar oluş-

turulmuştur. Bu doğrultuda çocuklara animasyon tasarımlı ve animasyonsuz tasarım olarak iki kategoride ürün sunulmuştur. Tablo 1’de bu kategoriler üzerinden çocukların tercih sayısı ve yüzdeleri gösterilmiştir.

Tablo 1.
Çocukların İlk Ambalaj Tercihi

	M	%
Animasyonsuz Ambalajlı İçecek	20	48,78
Animasyon Ambalajlı İçecek	21	51,22
Toplam	41	100

Tablo. 1 incelendiğinde, çocukların özgür seçimlerinde ağırlıklı olarak (51,22) animasyonlu ambalajı tercih ettikleri görülmektedir. Bu tercihleri yapmada ambalaj üzerindeki çizgi film karakterleri, ambalaj rengi ve şekli önemli olmuştur. Veriler doğrultusunda ambalaj, reklam yapma fonksiyonunu yerine getirmiştir. Bu noktada ambalaj, üzerinde çizgi film karakterlerinin kullanılmasıyla çocuğun görme duyusuna hitap ederek ürün ile çocuk arasında duygusal bir bağ oluşturmuştur. Çocuğun gün içerisinde medya aracılığıyla izlediği çizgi filmler zihninde yer edinerek pazarlama aracı olarak kullanılan lisanlı ürünler sayesinde çocuklarda markayı satın alma noktasında farklılaştırmıştır.

Tatma duyusunun konu edildiği Tablo. 2’de animasyonsuz ambalajlı içeceğin %63,4’ünün animasyonlu ambalaja göre daha lezzetli olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Tablo 2.
Ambalaj Lezzet İlişkisi

	M	%
Animasyonsuz Ambalajlı İçecek	26	63,41
Animasyon Ambalajlı İçecek	15	36,59
Toplam	41	100

Her iki suyu da deneyen çocuklardan %63,4’ü animasyonsuz ambalajlı ürünün daha lezzetli olduğunu düşünürken %36,5 oranında katılımcı da animasyon ambalajlı içeceği lezzet konusunda tercih etmiştir.

Tablo 3.*Animasyonsuz Ambalaj(%63,41)- Lezzet Algısı*

	M	%
İç i görünüy or	5	12,19
Temiz	15	48,78
Tadı Güzel	2	4,87
Dış ı Güzel	1	2,43
Tanımsız	3	7,31
Toplam	26	100

Animasyonuz ambalaja sahip suyu seçen %63,4 oranındaki çocuğa içeceği neden daha lezzetli olduğu sorulduğunda çoğunluk %48,7 oranıyla ‘temiz olması’ yanıtını vermiştir. Şeffaf ambalaj algısı çocuklarda doğallık hissi uyandırmış ve tadının daha lezzetli olduğunu düşündürmüştür. %12,1 oranıyla ‘iç i görünüy or’ cevabını veren çocuklar, animasyonsuz ambalajlı ürünün içini görebildikleri için güvenilir bulmuşlardır. Aynı denekler animasyonlu ambalajlı ürün için ambalajın tüm ürünü kaplamasından dolayı içini göremediklerinden dolayı ürün içeriğini tatmadan tanımlayamamışlardır. Hatta ürün tadını ‘ekşi’, ‘çesme suyu’, ‘tarihi geçmiş’ gibi sıfatlandırmalarla tadım yorumları yapmışlardır.

Animasyonlu ambalajı lezzetli bulan %36,5’lik kesim ambalajın görselinden etkilenmiştir. ‘Hangi ürün daha lezzetli?’ sorusuna ambalajlı ürünü tercih eden 31,7’lik kesim ‘dış ı güzel’ cevabı ile ambalajın çekiciliğine kapılmıştır.

Tablo 4.*Animasyonlu Ambalaj (%36,59)- Lezzet Algısı*

	M	15%
Tadı Güzel	2	4,87
Dış ı Güzel	13	31,70
Toplam	15	100

İçeriğı aynı olup sadece dış görüşleri farklı olan ürünlerde çizgi film karakterlerinin kullanıldığı ambalaj ile çocukların zihninde duygusal bir bağ kurulmuş ve bu da tatma algısına etki ettiğini göstermiştir.

Tablo 5.
Animasyon Etki Derecesi

	M	%
Evet	23	56,09
Hayır	18	43,90
Toplam	41	100

Çocuklara deney dışında animasyonlu herhangi bir ürünün onları etkileyip etkilemediği sorulduğunda %56'lık bir kesim etkilendiğini belirtmiştir. Bu aşamada görme duyusuna hitap eden animasyonlu ürünlerin çocuklar üzerinde etkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Sevdiği renkler, çizgi film karakterleri ürün ambalajının üzerinde bulunması ürünleri çekici kılmaktadır.

Tablo 6.
Satın Alma Tercihi

	M	%
Animasyon Ambalajlı İçecek	21	51,22
Animasyonsuz Ambalajlı İçecek	20	48,78
Toplam	41	100

Çalışmaya konu olan çocuklar, görme ve tatma duyusu gelişmiş, satın alma kararını kendi verebilen bir dönemdedir. Fakat satın alma aşamasında tat duyusunun ortadan kaldırılıp iki ürün arasında hangisini tercih edeceği sorulduğunda %51,2 animasyonlu içeceği tercih ettiğini belirtirken, %48.7 oranında çocuk animasyonsuz üründen yana olmuştur. Tat söz konusu olduğunda animasyonsuz ürün lezzetliyen, satın alma noktasında animasyon etkilidir.

Sonuç

Reklama karşı koyabildiği, bilinçli ve rasyonel tercihler yapabildiğini düşünen tüketici aslında duyuları ile karar vermektedir. İnsanların duyularına hitap edebilmek için markalar çeşitli stratejilerle insanların duyularına hitap etmeye çalışmaktadır. Fakat bu noktada tüketiciler kendi içerisinde çocuk, genç ve yaşlı olarak ayrışmakta ve ihtiyaçlar farklılaşmaktadır. Bununla birlikte insanda her dönemdeki tatma ve görme duyusu da değişiklik göstermektedir.

Çalışmaya konu edilmiş olan somut işlemler dönemindeki (7-12 yaş) çocuklarda görme duyusu bir yetişkin olmakla beraber bilişsel parça ve bütünü ayırıp tekrar birleştirebilir. Bir kabın şekli değişse bile içindeki miktarın değişmeyeceğini kavrayabilir. Tatma duyusu ise anne karnından doğum esnasına kadar oluşmaya devam eder ve annenin yediği tatlara

aşinalık gösterecek şekilde gelişir. Tatma duyusu çocuğun yetiştiği kültür ve coğrafyaya göre de şekillenir. Renk, görme, koku gibi unsurlarında etkili olduğu tatma duyusu ürün tercihinine yön vermektedir. Peki, insanlar tadamadıkları yiyecek ve içecekler hakkında nasıl karar vermektedirler? Çocuklar için dış görünüşün bir hayli önemli olduğu ambalajlama ve etiketleme karar verme aşamasında etkilidir. Yapılan bu deneysel gözlemlerde çocukların tatma duyusu üzerinde animasyon karakterlerinin rolü sorgulanmıştır. Somut işlemler dönemindeki 41 çocuk ile gerçekleştirilen araştırma sonuçlarına göre; 9-11 yaş aralığındaki çocuk tüketiciler animasyonsuz ambalajın daha lezzetli (% 63.4) olduğunu düşünmektedir. %63.4 gibi büyük bir oran çocukların ürün lezzetini değerlendirirken şeffaflıktan yana olduğu göstermektedir. Deneyin yapıldığı yaştaki çocuklar artık benliklerinin farkında oldukları bir dönemde olduklarından lezzet konusunda şeffaf içi görünen ürünün daha lezzetli olduğunu düşünmektedir. % 48,7 oranıyla animasyonsuz karakterli ürünü seçtiğini söyleyen tüketiciler suyun temiz olduğu görüşündedir. Şeffaf ambalajın çocuk algısı üzerinde doğal hissi uyandırması pazarlama açısından önemli bir sonuç değerindedir. Fakat satın alma noktasına gelindiğinde ise %51.2 oranıyla çocuk tüketiciler animasyonlu ürünü tercih ettiği sonucuna ulaşmıştır. Görselliğin çocuğun davranışında etkisi büyüktür. Bu sonuca göre ise çocukların animasyonlu karakterle bir bağ kurarak satın alma noktasında davranışlarına olumlu bir şekilde yön verdiği söylenebilir. Görsel imgelerin ve eğlenceli karakterin olduğu ambalajlar çocukları kendine çekmekte ve arzu uyandırmaktadır. Markalar, çocuklara yönelik hazırladıkları pazarlama çalışmalarında satın alma davranışına yön vermek amaçlı animasyonlu ambalaj kullanımına dikkat etmelidir. Çocuk tüketicisi için hazırlanan ambalajlar bu doğrultuda hazırlanmalıdır.

Kaynakça

- Adams, J. F. (1995). *Ergenliği anlamak: Ergen psikolojisinde güncel gelişmeler* (A. Dönmez, B. Onur, N. Çelen, çev.) Ankara: İmge Kitapevi.
- Akaroğlu, E. G., & Dereli, E. (2012). Okul öncesi çocukların görsel algı eğitimlerine yönelik geliştirilmiş eğitici oyuncakların çocukların görsel algılarına etkisi. *Journal of World of Turks: Zeitschrift für die Welt der Türken*, 4(1), 201-222.
- Akpınar, G., & Yurdakul, O. (2008). Gıda ürünlerinde marka tercihinin etkileyen faktörler. *Akdeniz Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi*, 21(1), 1-6.
- Aksoy, T. (2015). Duyusal pazarlama nasıl yapılır. Erişim tarihi: 04.06.2017, <http://www.temelaksoy.com/duyusal-pazarlama-nasil-yapilir/>
- Aktaş, H., Özüpek, M. N., & Altunbaş, H. (2011). Çocukların marka tercihleri ve medya tüketim alışkanlıkları. *Selçuk İletişim Dergisi*, 6, 115-125.
- Aradhna, K. (2010). *Sensory marketing: Research on the sensuality of products*. New York: Taylor & FrinceGrup.
- Arkonaç, S. A. (2005). *Psikoloji: Zihin süreçleri bilimi* (2. baskı) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Bacanlı, H. (2002). *Gelişim ve öğrenme*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Batı, U. (2012). *Markethink ya da farketthink: Deneyimsel pazarlama ve duyusal markalama*. İstanbul: İyi Yayınları.
- Bayhan, P., & Artan, İ. (2004). *Çocuk gelişimi ve eğitimi*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.

- Ceyhan, E. (2002). *Çocuk gelişimi ve psikolojisi*. Eskişehir: Açık Öğretim Fakültesi Yayınları.
- Charles, C. M. (1999). *Öğretmenler için Piaget ilkeleri* (G. Ülgen, çev.) (2. baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Çakıcı, L. (1987). *İşletmelerde ambalaj sorunları ve ambalajlama alanındaki gelişmeler*. Ankara: A.Ü Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Çakır, S. Y. (2010). Markaların duyuvar yoluyla şekillenmesi: Duyusal markalama. *Erciyes İletişim Dergisi*, 1(4), 39- 62.
- Çiftçi, B. (2017). Bebeklerde tat alma ve koku duyusu. Erişim tarihi: 10.06.2017, <http://www.drbanuciftci.com/bebeginizi-tat-alma-koku-duyusu/>
- Erden, M., & Akman, Y. (2005). *Eğitim psikolojisi: Gelişim- öğrenme- öğretme*. Ankara: Arkadaş Yayıncılık.
- Ertunç, F. (2011). *Çocuk dünyasında reklamın rolü: televizyon reklamlarında çocuklara yönelik düzenlemeler*. Radyo ve Televizyon Üst Kurulu uzmanlık tezi, Ankara.
- Güzelöğlu, C. (2010). Ambalaj tasarımında görsel bir unsur olarak rengin tüketici algısı üzerindeki rolü, *Tüketici yazıları II*. Müberra Babaoğlu ve Arzu Şener (Eds.) Ankara: H.Ü. TÜPADEV Yayınları: 271-292.
- Gander, M.J., & Gardiner, H.W. (1995). Çocuk ve ergen gelişimi (A. Dönmez, B. Onur, N. Çelen, çev.) İstanbul: İmge Kitabevi.
- Hoch, S. J., & Ha, Young-Won. (1986). Consumer learning: advertising and the ambiguity of product experience. *The Journal Of Consumer Research*, 13, 221–233.
- Kaya, C., & Uzunoğlu, S. (2003). *Çocuklar ne ister*. İstanbul: Kariyer Yayıncılık İletişim.
- Keleş, F. (1998). *Gıda ambalajlama ilkeleri* (2. baskı) Erzurum: Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları.
- Kol, S. (2011). Erken çocuklukta bilişsel gelişim ve dil gelişimi. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 21, 1-21.
- Lindstrom, M. (2007). *Duyular ve marka*. İstanbul: Optimist.
- Maga, J.A. (1974). Influence of color on taste thresholds. *Chemical Senses, Cilt 1* (1), 115–119.
- McDaniel, C., & Baker, R. C. (1977). Convenience food packaging and the perception of product quality. *Journal of Marketing*, 41(4), 57-58.
- Meyers, H. M., & Lubnier, M. J. (2004). *Başarılı ambalaj başarılı pazarlama*. (Z. Üsdiken, çev.) (2. baskı). İstanbul: Rota Yayınları.
- Miişoğlu, D., & Hayoğlu, İ. (2005). Tat eşik değerlerinin algılanması, tanınması ve derecelendirilmesi. *Harran Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi*, 9(2), 29-35.
- Odabaşı, Y., & Barış, G. (2002). *Tüketici davranışı* (2. baskı) İstanbul: MediaCat Yayınları.
- Oswald, L. (2001) *Semiotics and sensory marketing*. Marketing Semiotics Inc.
- Özkalp, E. (2003). *Psikolojiye giriş dersleri* Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Roedder, J. D., & Sujan, M. (1990). Children's use of perceptual cues in product categorization, psychology and marketing, *Special issue on 'psychology and marketing to children'*, 7, 277-294.
- Selçuk, Z. (2007). *Eğitim psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Sönmez, V. (2000). *Öğretmenlik mesleğine giriş*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Taşkıran, Ö. N., & Bolat, N. (2013). Reklam ve algı ilişkisi: reklam metinlerinin alınmasında duyu organlarının işlevleri hakkında bir inceleme. *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (1), 49-69.
- Trout, J., & Reis, A. (2007). *Pazarlama savaşları* (Ü. Şenşoy, çev.) İstanbul: Optimist.
- Tosun, N. M., & Elmasoğlu, K. (2015). Duyusal markalamanın marka sadakati üzerindeki rolü. *Maltepe Üniversitesi - İletişim Fakültesi Dergisi*, 2(1), 91-111.

Ruanda Soykırımı'nın Türk Basınında Ele Alınış Biçimi

Hasan Sezer Fener*

Öz: Bu çalışma, Ruanda'da Hutuların Tutsilere karşı işlediği soykırım suçu özelinde Afrika kıtasında yaşanan iç savaşların Türk basınındaki işleniş ile ilgilidir. Çalışmada, 1994 yılında 100 günde yaklaşık 800 bin kişinin hayatını kaybettiği Ruanda Soykırımı'nın Türk basınında ele alınış biçimi ortaya konacak, bu bağlamda Türk basınıni temsil eden Milliyet, Hürriyet ve Cumhuriyet gazeteleri ele alınacaktır. Konuyla ilgili yapılan haberlerin sayısı ve haberlere ayrılan yer gibi nesnel veriler göz önünde bulundurularak, Türk basınının soykırım suçuna ve Afrika kıtasına gösterdiği önem ve sergilediği tutum değerlendirilecektir. Çalışmanın ilk bölümünde sömürgecilik, ırkçılık ve soykırım kavramları ele alınan konu ile ilişkilendirilecek, ikinci bölümünde Afrika kıtası ve Ruanda'nın siyasal ve toplumsal yapısı betimlenecek, üçüncü bölümünde ise sözü edilen gazeteler, van Dijk'in eleştirel söylem çözümlemesi modeli ile çözümlenecektir. Haberlerde kurban odaklı bir yaklaşımın benimsendiği ve Avrupa devletlerinin aktörü olduğu haberlerde haberin aktörüne yönelik negatif tutum sergilendiği varsayımlarından hareket edilen çalışma ile sömürgeci ve ırkçı söylemlerin Türk basınındaki dolaşımı da irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Ruanda, Soykırım, Sömürgecilik, ırkçılık, Basın.

Giriş

Afrika, köleliğin, sömürünün, ırkçılığın, şiddetin ve ekonomik problemlerin merkezi konumundadır. Afrika tarihine bakıldığında en sık rastlanılabilecek iki kavram şüphesiz sömürgecilik ve ırkçılıktır. 15. yy'da Afrika'nın kölecilikle tanışmasıyla yeniden yazılmaya başlanan Afrika tarihinin büyük bölümü, kölelik, sömürü, ırkçılık, şiddet ve savaş bünyesinde barındırır. Afrika kıtası yüzyıllardır sömürgeci fikirlerin odak noktasındadır. On beşinci yüzyılda Angola ve Mozambik kıyılarında Portekiz, Güney Afrika kıyılarında da Hollanda bayrakları dalgalanırken, Fransa da on altıncı yüzyıldan itibaren Senegal üzerinden Afrika kıtasına giriş yapmıştır. Sömürgecilik faaliyetlerini denizcilikte gelişmiş olmalarına borçlu olan Avrupalı sömürgeci fikirler, hakkında o yıllara kadar hiçbir şey bilinmeyen Orta Afrika'nın ve oradaki hammadde kaynaklarının farkına ise on dokuzuncu yüzyılda varmışlardır.

Afrika kıtasının siyasal problemleri yalnızca sömürgeci fikirlerle sınırlı değildir. Yüzyıllar boyunca tüm sömürgeci fikirlerin hayallerinde olan kıta, bu süre zarfında birçok iç savaşa da

* Uşak Üniversitesi İletişim Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi, h.sezerfener@gmail.com

tanıklık etmiştir. Ülkelerdeki etnik ve dilsel çeşitliliğin yanı sıra yüksek seviyedeki yoksulluk ve başarısız siyasi iktidarların da sebep olduğu (Elbadawi ve Sambanis, 2000) iç savaşlar sonucunda milyonlarca kişi hayatını kaybetmiştir. Afrika kıtasının ve dünyanın gördüğü en büyük katliamlardan biri, 1994 yılında Ruanda'da yaşanmıştır. Çalışmada, Ruanda'da 100 günde bir milyona yakın kişinin hayatını kaybettiği Ruanda Soykırımı'nın Türk basınında ele alınış biçimi ortaya konacak, bu bağlamda Türk basınına temsilen *Milliyet*, *Hürriyet* ve *Cumhuriyet* gazeteleri ele alınacaktır. Konuyla ilgili yapılan haberlerin sayısı ve haberlere ayrılan yer gibi nesnel veriler göz önünde bulundurularak, Türk basınının soykırım suçuna ve Afrika kıtasına gösterdiği önem ve sergilediği tutum değerlendirilecektir. Çalışmanın ilk bölümünde sömürgecilik, ırkçılık ve soykırım kavramları ele alınan konu ile ilişkilendirilecek, ikinci bölümünde Afrika kıtası ve Ruanda'nın siyasal ve toplumsal yapısı betimlenecek, üçüncü bölümünde ise sözü edilen gazeteler, van Dijk'ın eleştirel söylem çözümlemesi modeli ile çözümlenecektir.

Modern Dünyanın Yapıtaşları: Sömürgecilik, ırkçılık ve Soykırım

Siyasal, ekonomik ya da toplumsal çıkarımlar yapılmadan önce, oluşturulacak tanımlamaların kaynağına inmek gerekir. Modern dünya tanımının yapılması için, sömürgecilik, ırkçılık ve soykırım kavramlarının irdelenmesi elzemdir. Modern dünyanın bu üç kavramdan soyut bir şekilde düşünülmesi yetersiz kalacaktır.

Sömürgecilik "düşünsel açıdan başlangıcı bilinemese de eylemsel olarak 15. yy'da başladığı kabul edilen, güçlü olan devletin güçlülüğünü ve güçsüz olan devletin güçsüzlüğünü pekiştiren, güçlüden güçsüze kültür geçişi sağlayan ve güçlünün güçsüz üzerindeki tahakkümüyle sonuçlanan askeri, ekonomik ve siyasi eylemler bütünü" şeklinde tanımlanabilir. Dekolonizasyon sürecinin önemli düşünürlerinden olan Aimé Césaire, Türkçe 'ye *Sömürgecilik Üzerine Söylev* adıyla çevrilen *Discourse on Colonialism* (1950) adlı eserinde sömürgeciliğin tanımına ilişkin şu sözleri söylemiştir:

Sömürgecilik esasen nedir? Ne olmadığı üzerinde anlaşmak gerekirse: Ne İncil'i öğretmektir, ne hayırsever bir girişimdir; ne cehaletin, hastalıkların ve tiranlığın sınırlarını geriletme arzusudur, ne Tanrının yüceltilmesi için üstlenilen bir projedir, ne de hukuk düzenini genişletme çabasıdır. Sonuçlarından çekinmeksizin, ilk ve son kez olmak üzere kabul etmeliyiz ki, buradaki tayin edici aktörler serüvenci ve korsan, toptancı ve gemi sahibi, altın arayıcısı ve tüccar, hırs ve güç, ve bunların da gerisinde, içsel nedenlerden dolayı, tarihin belli bir noktasında, birbirine rakip ekonomileri arasındaki rekabeti dünya ölçeğinde yaymaya kendisini zorunlu hisseden bir medeniyetin şeytani gölgesidir.

Césaire'ın açıklamasında sömürgeciliğin nasıl gösterildiği ama aslında ne olduğu belirtilmiştir. Sömürgeciliği meşrulaştıran "İncil'i öğretmek, hayırseverlik yapmak, hastalıkları ve

cehaleti önlemek" gibi nedenlerin gerçeği yansıtmadığını düşünen Césaire, sömürgeciliği şeytani bir gölge olarak tasvir etmiştir. Sömürgeciliğin İncil'i öğretmek, Hristiyanlığı yaymak gibi amaçları olduğu fikriyle alakalı Frantz Fanon da "Sömürgelerdeki kilise beyaz adamın kilisesidir, yabancıların kilisesidir. Bu kilise sömürge halkını Tanrı yoluna değil beyaz adamın yoluna, efendinin yoluna, ezenin yoluna çağırır" (2016) diyerek bu anlayışı reddetmiştir. Sömürgeciliğin eylemsel olarak 15. yy'da Kastilya Kralı IV. Enrique'nin Kanarya Adaları ile olan münasebetiyle başladığı şeklindeki genel yargıya karşı çıkan Ferro, sömürgeciliğin Haçlı Seferleriyle başladığını belirtir (2011). Batı geleneği bunu kabul etmez, Haçlı Seferlerinin aslında bir Hristiyan toprağı olan yerlerin İslam'ın elinden geri alınması olarak yorumlar. Ancak Ferro'ya göre Osmanlı İmparatorluğu'nu ablukaya alma isteğı sömürgeci yayılma olgusundan kaynaklanmaktadır.

Sömürgecilik olgusunu "geleneksel sömürgecilik" ve "yeni sömürgecilik" olarak iki döneme ayırmak ve yukarıda sözü edilen Césaire (1950), Fanon (2016) ve Ferro'nun (2011) sömürgecilik hakkındaki tanım ve açıklamalarının geleneksel sömürgeciliğı işaret ettiğini söylemek mümkündür. Geliştirilen teknoloji, 16. yy'da sömürgecilik faaliyetleri için kullanılmış ve okyanus aşabilen karavela gemileri, sömürgeciliğın simgesi konumuna ulaşmıştır. Teknoloji, sömürgeci fikirlere yalnızca gemi bağlamında değil, silah sanayisinde de büyük fayda sağlamıştır. 18. yy'ın ortalarına hatta 19. yy'a kadar silah olarak mızrak vb. aletler kullanan Afrikalılar, sömürgecilerle karşılaştıklarında bilmedikleri ve daha önce hiç karşılaşmadıkları silahlara tanık olmuştur. Portekiz ve Kastilya ağırlıklı olmak üzere pek çok Avrupalı tüccar ve gezginle yapılan ticaretler sonucu -ki bu ticaretlerin takas unsurlarından biri insandı- silahla tanışan Afrikalı halklar, 19. yy'ın ortalarına gelindiğinde silah teknolojisi açısından yeniden geri kalmıştır. 19. yy'ın ortalarında geliştirilen çakmaklı msket tüfekler ve yivsiz-namluya sahip silahlar 70 metrelik kullanışlı bir menzile sahiptir ve Afrika o dönemde bu silahlardan yoksun kalmıştır (Gilbert ve Reynolds, 2016). Bu araç ve yöntemlerin kullanıldığı geleneksel sömürgecilik, yüzyıllar boyu Afrika başta olmak üzere pek çok coğrafyada etkili olmuş, Avrupa ve dünyada değişen fikirler ve gelişmelerle değişime uğramış ve daha sonra modern sömürgecilik ya da yeni sömürgecilik şeklinde adlandırılan yeni bir döneme girmiştir. Modern dünya tanımlaması yapılırken geleneksel sömürgecilik kavramı geçmişini anlamada, yeni sömürgecilik kavramı da günümüzü açıklamada önem arz etmektedir.

Modern dünyanın yapıtaşlarından bir diğeri de ırkçılık olduğu söylenebilir. Irk kavramının kuramsal tarihçesine bakıldığında ilk ve önemli isimler olarak Linnaeus ve Buffon görölmektedir. Yeryüzündeki tüm canlıları sınıflandıran Linnaeus, insanı da çeşitli cinslere ayırmış, gece insanı ve gündüz insanı olarak belirlediğı ana başlıklardan gündüz insanını da; vahşi, Avrupalı, Amerikalı, Asyalı, Afrikalı ve hilkat garibesi (homo monstrosus) şeklinde bölmüştür (Özbek, 2012). Ataöv, *Siyonizm ve Irkçılık* kitabının önsözünde tarihsel açıdan

bakıldığından ırkçılığın köleci sistemde yenilgiye uğratılan kabileler üstünde egemenlik kurmaya yarayan ideolojik bir silah olarak ortaya atıldığını belirtir (2010). Ona göre sömürgecilik çağında başka kıtalara ve ülkelere giden beyazlar yerlileri sömürebilmek için kendi ırklarının üstünlüğüne ilişkin ideolojiler geliştirmiştir.

1970'li yıllara kadar ırkçılık konusundaki ortak kanı, ırkçılığın 18. ve 19. yüzyıla ait bir olgu olduğu yönündedir. Özellikle ırkçılığı ırk kavramına bağlayan Jacques Barzun gibi araştırmacılar, 20. yüzyılın başında genetik biliminin gelişmesiyle, ırkın bilimsel geçerliğini yitirdiğini ve buna bağlı olarak da ırkçılığın ortadan kaybolacağını öne sürmüşlerdir (Aşar, 2009). Ancak bu öngörü doğru çıkmamış, ırk ile ırkçılık arasında bir bağ kalmamış ve ırkçılık, 21. yy'da da çeşitli birey ve toplumlarda varlığını sürdürür hale gelmiştir. Günümüzde ırkçılık kavramının içi genişletilmiş, her tür ayrımcı düşünce ve faaliyetler ırkçılık adı altında toplanmıştır.

Avrupa'da son yıllarda gelişen İslamofobi ve bunun sonucunda kendine büyük bir taraftar kitlesi toplayan ırkçı siyasi partiler (Almanya'daki AfD, Hollanda'daki PVV ve Avusturya'daki FPÖ gibi) söylemlerinde cesurlaşmış ve ırkçılık neredeyse meşruiyet kazanacak noktaya gelmiştir. Hükümetlerin ulusal kimliği belirlerken getirdiği biyososyal kıstaslar, eşitlik-adalet gibi evrensel değerlerle bezenmiş ve millî kimliklerin ırkçılıkla yer değiştirmesine sebebiyet vermiştir. Ulusal kimlikteki bu değişim, yabancı düşmanlığını körükleyerek aşırı sağcı ırkçı ideolojinin politik etkinlik kazanmasını sağlamıştır (Barın, 2014). Elbette ki Avrupa'da oluşan bu değişimi salt ırkçılıkla açıklamak yetersiz kalacaktır, İslamî terör örgütleri ve Avrupa'ya göç eden mültecilerin günlük yaşama ayak uyduramamalarının da bu değişimin başka nedenleri olduğunu söylemek gerekir.

Soykırım, kavramsal olarak ilk kez Polonyalı hukukçu Raphael Lemkin tarafından Hitler'in uyguladığı imha olaylarını nitelendirmek için kullanılmıştır. Lemkin'in imha olaylarını nitelendirmek için kullandığı soykırım, Yunan kökenli "genos"(soy, ırk) ve Latin kökenli "cide" (öldürmek) sözlerinin birleşiminden oluşan yeni bir terim olarak kullanılmaya başlanmıştır (Kerimli, 2015). Lemkin'in tanımını yaptığı soykırımı "katliam" gibi geleneksel ifadelerden ayıran temel faktör; soykırımın mutlak hemen öldürmeye yönelik değil, koordineli bir plan dâhilinde yapılmasıdır. Soykırımda hedef bir ulusal gruptur ve güvenlik, özgürlük, sağlık, saygınlık ve yaşamlarını sona erdirmeye amacı taşır.

Soykırım suçunu hukuk alanının dışında inceleyen sosyolog Fein'e göre soykırım "bir kolektifi doğrudan veya dolaylı şekilde fiziksel olarak yok etmeyi", grup üyelerinin biyolojik ve toplumsal "yeniden-üretimini" engellemeyi amaçlayan "uzun süreli bir eylem" olarak görülmelidir ve soykırım, özetle şu unsurları içermektedir:

Burada fail tarafından grup üyelerini fiziksel olarak yok etmek için, devamlı bir saldırı veya saldırıda sürekliliğin var olması söz konusudur.

Failler, toplu veya organize aktörlerdir.

Kurbanlar, belirli bir grubun üyesi olduğu için seçilmişlerdir.

Kurbanlar, savunmasız olmalarına, teslim olmalarına veya direnmelerine rağmen öldürülmektedir (akt. Kerimli, 2015).

Lemkin'in ve Fein'in soykırım tanımlarında benzer ifadeler yer almaktadır fakat Fein'in sosyoloji bağlamında oluşturduğu tanımda yer alan "kurbanların savunmasız olmaları, teslim olmaları veya direnmelerine rağmen öldürülmesi" şeklindeki ifade, soykırımı hukuksal çerçeveden çıkararak şahit olunan suç eyleminin boyutlarını anlatmada önemlidir. Fein soykırımı hukuksal açıdan değerlendirerek yalnızca "suç" sıfatı atfetmemiş, soykırımı diğer suçlardan ayıran "manevi unsura" (Çoban, 2008) da değinmiştir. Manevi unsur belli bir etnik, dinî vb. grubu tamamen ya da kısmen yok etme kastını içermektedir.

Ruanda'nın Sömürge Tarihi ve Siyasi Yapısı

Afrika kıtasında yaşanan siyasi ve toplumsal sorunların ardalanına bakıldığında, ilk bölümde sözü edilen sömürgecilik, ırkçılık ve soykırım kavramlarının da etkisi olduğu söylenebilir. Ruanda'nın sömürge tarihine, siyasi yapısına ve 1994'te yaşanan soykırımı ilişkin yapılacak incelemelerde, bu üç kavram da önem taşır.

Ruanda'daki sömürgecilik faaliyetlerinin diğer ülkelere nazaran daha geç ortaya çıktığı görülmektedir. Ruanda'nın bir Alman kolonisine dönüşmesinde 1894 yılında Alman kâşif Kont von Götzen'in gezisi birinci adımı meydana getirmektedir. Bu gezi sırasında Alman kâşif von Götzen, güçlü bir monarşinin ülkede hüküm sürdüğünü ve ülke nüfusunun yaklaşık %15'ini oluşturan Tutsilerin Hutu çoğunluğu üzerinde hakimiyet kurduklarını fark etmiştir (Sencerman, 2015).

Almanya, şimdiki Burundi ve günümüzdeki Tanzanya'nın batısını da içine alan toprakları Ruanda-Urundi adıyla kolonileştiren ilk devlettir. 1894'ten I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar süren bu yönetim Ruanda'nın sosyal ve idari sisteminde büyük değişiklikler yapmamış, kuzeybatı bölgelerinde çıkan ayaklanmaları bastırarak merkezi gücün pekiştirilmesine katkıda bulunmuştur. Almanya, Tutsi kralı ve şefleri aracılığıyla Ruanda'yı dolaylı bir şekilde yönetmeyi tercih etmiştir (Öztürk, 2011; Sencerman, 2015).

Daha sonra Ruanda-Urundi Milletler Cemiyeti mandası olarak I. Dünya Savaşı'nın ardından Belçika'ya verilmiş, Belçika da Kongo'daki kolonilerini genişleterek Almanya'nın buradaki yönetimine son vermiş ve 1959 yılına kadar bu topraklarda mevcudiyetini sürdürmüştür (Öztürk, 2011). Belçika, önceleri dolaylı yoldan yönetim tarzını devam ettirmiş, Mwami ara-

cılığıyla Ruanda'ya hükmetmiş, Tutsilerin gücünü daha da artırarak kuzeydeki varlığını sağlamlaştırmıştır (Plaut'tan aktaran Senceran, 2015).

1920'lere gelindiğinde ise Belçika'nın Ruanda-Urundi üzerindeki politikaları değişime uğramış, dolaylı yoldan yönetim tarzı değiştirilerek doğrudan müdahaleler başlamıştır. 1920'lerde Tutsi kralla ters düşerek Tutsi elitini güçlendiren Belçika kralın yetkilerini azaltmış ve Hristiyanlığın bu grup arasında yayılmasını sağlamış, 1930'larda da yerel yönetimlerde görülen çok sayıda yöneticinin çakışan yetkilerinin olduğu yapıyı değiştirerek daha hiyerarşik ve daha az yöneticinin bulunduğu bir sistem yerleştirerek merkezi yetkileri artırmıştır (Öztürk, 2011). Böylece Tutsi elitlerinin toplum içerisindeki sosyal ve siyasal güçleri artmıştır.

Öztürk, Ruanda'nın Belçika sömürgesinden çıkarak bağımsızlığa gittiği yolda üç önemli nokta olduğunu belirtmektedir (2011). Ona göre bağımsızlığın ana nedenleri ülke sınırlarının ve siyasi kurumlarının koloni öncesinden bağımsızlık dönemine kadar hiç değişmemesi, Afrika genelinde Avrupa tarafından ön plana çıkarılan kabile siyasetinin Ruanda'da gerçekleştirilmemesi ve ırk milliyetçiliğinin hâkim olmasıdır. Öyle ki Newbury'nin belirttiğine göre Hutular bağımsızlıklarını Belçikalılara karşı değil, Tutsi ırkına karşı kazandıklarını belirtmektedirler (Newbury'den aktaran Öztürk, 2011). Yani Afrika kıtasındaki siyasi aktörlerin sıklıkla değişmesi nedeniyle Afrika haritasının pek çok kez yeniden çizilmesine rağmen Ruanda'nın koloni öncesi dönemden beri hiç toprak kaybetmemesi, Avrupa devletlerinin kıta genelinde uyguladığı kabile siyaseti politikasının Ruanda'da uygulanmaması ve kıtadaki pan-Afrikan hareketlere rağmen Ruanda'da görülen ırk milliyetçiliği, bağımsızlığa giden yoldaki önemli yapı taşları olarak görülmekte ve bağımsızlığı hızlandıran ve sağlayan nedenler olarak kabul edilmektedir.

Sömürgeciliğin ana hedeflerinden biri de tahakküm kurulan ülkenin ekonomik veriminin kontrol edilmesidir ve bu kontrol ortamının sağlanması için ilk olarak devlet-toplum ilişkilerini düzenlenebilmesi amacıyla işlevsel bürokrasilerin ve otorite sistemlerinin oluşturulması şarttır (Gilbert ve Reynolds, 2016). Oluşturulan bu kontrol sisteminde emir komuta zincirinin en tepesinde şüphesiz ki Avrupalılar bulunur ve bu sebeple sömürülen ülkelerde genellikle modern bir devletten bahsedilemez.

Ekonomisinin sömürgeci devletler tarafından kontrol edildiği bir sömürge ülkesinde askerî, sosyal ve siyasal yaşamın sağlıklı ilerleyebilmesi ve gelişmesi beklenemez. Ruanda'da da aynı durum geçerli olmuştur. Ruanda, belli bir coğrafi alanda yaşayan insan topluluklarını yönetmek üzere kurulmuş olması ve o coğrafyaya hâkimiyet kurabilmiş olması nedeniyle klasik anlamıyla devlet olma özelliğine sahiptir (Çoban, 2007). Yani görünürde bir devletin varlığından söz edilebilir ancak bu noktada askeri, sosyal ve siyasal kurumların niteliğine de bakılması gerekmektedir.

Almanya, Ruanda üzerinde tahakküm kurduğu yıllarda dolaylı bir tahakküm politikası izlemiştir. Belçika ise Almanya'nın tam tersi bir politika izlemiş, hatta Ruanda halkını "Hutu" ve "Tutsi" şeklinde keskin bir ayrıma sokarak yüzyıllardır beraber yaşayan bu iki halkı farklı kimliklerle ayırmış ve bu çalışmanın ana konusu olan Ruanda Soykırımı'nın gerçekleşmesindeki ana etkeni meydana getirmiştir. Belçika'nın uyguladığı bu "kurgusal ırkçılık" politikası bir sonraki bölüm olan "Ruanda Soykırımı" başlığında ele alınacaktır fakat Ruanda'daki devlet şiddetinin en büyük göstergesi Belçika'nın uyguladığı bu politika olduğu söylenebilir.

Yönetimsel anlamda pek çok değişiklik yapan Belçika, toplumsal hayata da müdahalelerde bulunarak devlet otoritesini güçlendirmiş, halk üzerindeki baskıyı ve şiddeti arttırmıştır. Kahve gibi bazı ürünlerin belli miktarlarının zorunlu olarak devlete bırakılması yöntemi de getirilmiş, vergilerin sadece nakit para ile ödenmesi zorunluluğu uygulamaya konulmuş, eş zamanlı olarak Hristiyan misyonerler faaliyetlerini hızlandırmış ve ülkenin tamamına yakını Hristiyanlık ile tanışmıştır (Çoban, 2007). Almanya sömürgesi olduğu dönemde bu denli bir otoriteye tanık olmayan Ruanda, bu reformlarla birlikte sömürgecilik faaliyetlerinin toplum hayatındaki derin etkileriyle yüzleşmiş, Belçika'nın uyguladığı bu politikalar, Ruanda hükümetinin -ve dolaylı olarak Belçika'nın- Ruanda halkı üzerinde uyguladığı şiddeti gözler önüne sermiştir.

Ruanda Soykırımı Hakkında

Bu çalışmanın ana konusu olan Ruanda soykırımının modern çağ öncesinden kalma nefretlerden dolayı ortaya çıktığı ya da kabileler arası çatışmalar ve şiddet unsurlarına bağlı olarak gerçekleştiğini ileri sürmek yanlış olacaktır (Çoban, 2007). Oluşan soykırım atmosferinin ve şiddet ortamının temelleri, Belçika'nın Ruanda halkını Hutu ve Tutsi şeklinde ayırarak farklı kimlikler dağıtmasıyla atılmıştır. 1920'li ve 1930'lu yıllarda Avrupa'daki ırkçı söylemler ve ırka dayalı yargı ve fikir oluşturma anlayışı etkisini Afrika'da da göstermiştir. Irk kökenlerini belirlemek üzere Ruanda'da gerçekleştirilen kafatası ölçümleri (Sencerman, 2015), bunun en somut ve çarpıcı örneği olmuştur.

Çoban'a göre (2007), fikirlerin ve ideolojilerin insanların toplu hâlde öldürülmelerini sağlamaları durumu, ancak her bir bireye fazlasıyla bu ideolojilerin nüfuz etmesiyle gerçekleşmektedir. Belçika'nın ırkçı söylemler aracılığıyla uyguladığı kurgusal ırkçılık politikası bireylerin ideolojik yönelimlerini oluşturmuş, ırk anlayışı daha önce bahsedilen devlet şiddetiyle birleşerek soykırımın nedenlerini oluşturmuştur. Liberalizm, insanın rasyonel seçimler yapacağı varsayımı ile hareket ederek, insan toplulukları arasındaki çeşitliliği akla dayalı hiyerarşik ve "eşitler" arası bir hakkaniyet anlayışı getiren, sınırlı ve güce sahip olanın yararına bir yaklaşım çizmelerine yardımcı olan ideolojik çerçeve olmuştur (Çoban, 2007). Avrupa'da liberalizm etkisiyle çizilen bu ideolojik çerçeve anlayışı Ruanda'da da böylelikle oluşturul-

muştur. Bu anlayış doğrultusunda Ruanda'da oluşturulan hiyerarşik sınıflandırmaya göre Tutsiler üstün ve yönetici sınıfı oluşturmuş, basitleştirilen ve ikincil konuma atılan halk ise Hutular olmuştur. Öztürk, çalışmasında soykırım öncesi durumu şöyle özetlemektedir:

Soykırımın hemen öncesinde ülkede bir iç savaş hali mevcuttur. Buna ek olarak, uluslararası piyasada kahve fiyatları düşmüş, dolayısıyla ülke ekonomisinin fazlasıyla bağlı olduğu bu üründeki dalgalanma Ruanda ekonomisini zora sokmuştur. Ayrıca o yıllarda Uluslararası Para Fonu ve Dünya Bankası da birçok ülkede kemer sıkma politikası uygulamaktadır. 1993'te Burundi'deki seçimle iktidara gelen ilk Hutu devlet başkanı öldürülmüş ve bu durum Tutsilere karşı bir kez daha derin bir tepkiye yol açarak Ruanda'nın iç politikasında etkili olmuştur. (akt. Sencerman, 2015)

Gerçekleşen bütün savaş ve çatışmalar gibi Ruanda soykırımında da görünen bir neden olacaktır ve soykırımı meşru kılacak olay, 6 Nisan 1994 tarihinde meydana gelmiştir. Tanzanya'da bir anlaşmaya imza atmak için yola çıkan Ruanda Başkanı Habyarimana'nın uçağı bir füzeyle vurulmuş, Habyarimana ile birlikte Burundi başkanı ve ayrımcı politikaları destekleyen bazı Ruandalı siyasetçiler hayatını kaybetmiştir. Bu olayın ardından hükümet füzelerin fırlatıldığı yerel saldırı düzenlemiş, Ruanda'nın başkenti Kigali'de yollara barikat kurulması emrini vermiş ve içinde başbakanın da bulunduğu ılımlı Hutu siyasetçilerini ve on Belçikalı Birleşmiş Milletler Barış Gücü görevlisini öldürmüşlerdir.

Soykırım ortamının oluşmasını sağlayan bu olayın ardından gerçekleşen vahşet ortamının irdelenmesi için öncelikle Interahamwe ve Ruanda Yurtsever Cephesi'nden (RPF) söz edilmesi gerekir. 1994'teki soykırımdan önce de pek çok kez Hutu ve Tutsi savaşı meydana gelmiş, Belçika'nın desteğini de alan Hutular 1950'li yıllardaki olaylarda resmî olmamakla birlikte yaklaşık 20 bin Tutsiyi öldürmüştür. O yıllarda komşu ülke Uganda'ya kaçan Tutsiler, Uganda'ya ait askeri eğitime katılmış, askeri becerilerini geliştirmek için çalışmış ve pek çok Tutsi, 1980'li yıllarda diktatör Obote'ye karşı mücadele eden gerilla örgütünün içine girmiştir. 1986'da Museveni'nin önderliğindeki gerilla hareket diktatör Milton Obote'yi devirince Tutsilere de bazı olanaklar verilmiş, Tutsiler ordu içinde örgütlenip modern askerî eğitim almış, Uganda'daki Tutsi diasporasının 1979'da kurduğu Ruanda Milli Birlik İttifakı (RANU), Uganda'daki devrimin ardından adını Ruanda Yurtsever Cephesi (RPF) olarak değiştirmiştir. Ancak örgütlenen yalnızca Tutsiler olmamış, Ruanda sınırları içinde yaşayan Hutular da 1992 ile 1994 arasında "Interahamwe" adında askeri birlik kurarak örgütlenmişlerdir. Ruanda'nın kaderini işte bahsedilen bu iki örgüt belirleyecektir.

Ruanda soykırımının başlamasına neden olan Başkan Habyarimana'nın uçağının düşürülmesi olayı hala netlik kazanmamış, uçağın düşürülmesine ilişkin pek çok iddia ortaya atılmıştır. Uçak düşürme olayını Habyarimana hükümetindeki sertlik yanlılarının ya da RPF'nin gerçekleştirmiş olması olasılıkları dışında, uçağı düşüren füzelerin Fransızlar tarafından atıldığını, Habyarimana sonrası geçiş hükümetinde etkin görev için Belçikalıların öldürme ey-

lemine gerçekleştirdiğini, Burundi kökenlilerin uçağı düşürdüğünü veya demokrasi yanlısı muhaliflerin bu eylemi gerçekleştirdiğini ileri süren görüşler mevcuttur (akt. Çoban, 2007). Soykırıma ilişkin Ruanda Uluslararası Ceza Mahkemesi'nde duruşmalar sürmektedir.

Türk Basınında Ruanda Soykırımı

Çalışmada, Türk basınıni temsilen *Milliyet*, *Hürriyet* ve *Cumhuriyet* gazeteleri seçilmiştir. Sınırlandırma, arşivlere ulaşımın kolaylığı ve gazetelerin Türk basını bağlamında taşıdığı önem göz önünde bulundurularak yapılmıştır.

Milliyet, *Hürriyet* ve *Cumhuriyet* gazetelerinin Ruanda soykırımına ilişkin yapmış oldukları haberler incelendiğinde, *Milliyet* gazetesinin 51, *Hürriyet* gazetesinin 27 ve *Cumhuriyet* gazetesinin 72 habere yer verdiği saptanmıştır. *Milliyet* gazetesi 35, *Hürriyet* gazetesi 11, *Cumhuriyet* gazetesi de 41 fotoğraf kullanmış, üç gazete de haberlerini "Dünya" isimli sayfalarına taşımıştır.

Hürriyet Gazetesi

Hürriyet gazetesi, Ruanda soykırımına ilişkin yayınlamış olduğu haberlere 7 Nisan 1994 tarihinde Ruanda Devlet Başkanı Habyarimana'ya düzenlenen suikast haberiyle başlamış, bu haberi "Afrika'da korkunç sabotaj" başlığıyla yayınlamıştır. Gazete, konuya ilişkin verilen ilk haberin başlığında Ruanda ya da Burundi ülkelerinin ismini vermek yerine "Afrika" kelimesini kullandığı görülmekte, bu seçim de Ruanda ve Burundi'nin diğer Afrika ülkeleriyle bir tutularak tek tipleştirildiği ve genellemeye başvurulduğunu düşündürmektedir. Ruanda ya da Burundi'den bahsedilmeyen başlıkta Afrika kıtasındaki değersizleştirildiği, değer kazanması adına "Afrika" kelimesi kullanılarak genelleştirildiği görülmektedir. Diğer haber başlıklarında -örneğin Ruanda'da kan durmuyor (8 Mayıs 1994), Ruanda'da katliam sürüyor (14 Mayıs 1994) vb.- bu genellemelerden sakınan gazete, olayların ilerlemesi üzerine Ruanda'yı "Katliamlar Ülkesinde Ateşkes (31 Mayıs 1994)" başlığında olduğu gibi nitelemelerle tanıtmıştır. *Hürriyet* gazetesinin soykırıma ilişkin özetleyici başlıklar kullandığı, spesifik seçimlerden ziyade genel tabirleri seçtiği ve iki ya da üç kelimeyle ifade ettiği görülmektedir.

Ruanda soykırımına ilişkin haberlerin bir kısmında Fransa, bir tanesinde de ABD'nin aktör olduğu görülmektedir. *Hürriyet* gazetesi 7 Haziran'da yapmış olduğu haberin başlığında (Fransa, Ruanda batağına saplanıyor) Ruanda'yı bataklık olarak değerlendirmiş, Fransa'nın yardım etmek istediğini ancak zorlandığını ifade etmiştir. Bu haberden 11 gün sonra yapılan haberde (Ruanda katliamında Fransa parmağı) Ruanda'daki olaylar katliam olarak değerlendirilmiş, Fransa'nın bu katliamın suçlusu olduğu iddia edilmiştir. Fransa'nın parmağının olduğu iddiasından 6 gün sonra Ruanda'ya yalnızca Fransa'nın yardım etmek istediği ancak tek başına olduğu belirtilmiş (Fransa, tek başına Ruanda'da), 26 Haziran'da (Ruanda'da Fransa korkusu) Ruandalıların Fransa'dan korktuğu ifade edilmiştir. Bu başlıklar incelendiğin-

de Hürriyet gazetesinin Fransa'ya karşı bakış açısının sık sık değiştiği, bir haberde Fransa'yı yerip diğer bir haberde ise övdüğü görülmektedir. Fransa'ya karşı standart bir bakış açısı sağlanamamış, 24 Temmuz'da da (ABD Ruanda'yı kurtarıyor) Ruanda'yı kurtaracak ülkenin ABD olduğu söylenmiştir.

Hürriyet gazetesinin Ruanda Soykırımı'na ilişkin verdiği haberlerin girişlerinde Ruanda soykırımının insanlık tarihinin belki de en dehşet verici katliamı olduğu iddiaları sıklıkla yinelenmiş ve Tutsi kadın ve çocuklarının öldürülüş biçimi ayrıntılarla sunularak kurban odaklı yaklaşım benimsenmiştir. Bu duruma örnek olarak 16 Mayıs 1994 tarihli haberde yer alan "RUANDA'da insanlık tarihinin belki de en dehşet verici katliamı devam ediyor. Başkent Kigali'den sonra ülkenin ikinci büyük kenti Butara'da ordu birlikleri kazdıkları kuyuları araç lastikleriyle ateşe verdiler ve Tutsi kadın ve çocuklarını canlı canlı bu kuyulara atıp yaktılar" ifadeleri gösterilebilir. Ayrıca Fransa'nın aktörü olduğu haberlerde sıklıkla taraf değiştirilmiştir. 7 Haziran tarihinde yapılan haberde "Fransa, tek başına müdahale ettiği Ruanda'da yalnız kaldı" ifadesi kullanılmış, hem "tek başına" hem de "yalnız kaldı" ifadeleriyle tekrara düşen gazete, Fransa'nın yardım etme isteğini iki kez belirterek Fransa'ya yönelik pozitif bir çağrışım yapmaya çalışmıştır. Ancak 18 Haziran'da yapılan haberde "Ruanda Katliamında Fransa Parmağı" başlığı kullanılmış, haber girişinde bu ifadenin Belçika tarafından iddia edildiği söylenmiştir. Bu haberden bir gün sonra yapılan haber girişinde ise Ruanda "katliamlar ülkesi" olarak anılmış, girişte geçen "savaşın başında askerlerini çekmek zorunda kalan Fransa" ifadesiyle Fransa üzerinde yeniden pozitif çağrışım yapılmak istenmiştir. Haber girişleri genel olarak değerlendirildiğinde Hürriyet gazetesinin Fransa Cumhurbaşkanı'nın ismini vermesine rağmen Ruanda Devlet Başkanı'nın ismini vermemesi ve Ruanda'nın "Afrika ülkelerinden biri" olarak tanıtılması, Ruanda'yı edilgen bir role büründürüldüğünü göstermektedir. Fransa'nın "askerlerini çekmek zorunda kaldığı" ancak "Ruanda'ya tek başına yardım etmeye çalışması" ifade edilerek Fransa'ya pozitif çağrışımlarda bulunulduğu söylenebilir.

Hürriyet gazetesi, yaptığı haberlerden 11'inde fotoğraf kullanmıştır. Fotoğrafların tamamında yüzünden çaresizlik okunan Ruandalılar temsil edilmiş, Ruandalıların çektiği acılar ve yaşanan katliam, kurban odaklı bir şekilde sunulmuştur. Çocukların ve kadınların gösterildiği fotoğraflarda acı çeken ve kurban konumunda olan bireyler temsil edilmiş, soykırım suçu işleyen tarafın görüntülerine yer verilmemiştir. Hürriyet gazetesinin 24 Temmuz 1994 tarihinde yapmış olduğu "ABD Ruanda'yı kurtarıyor" başlıklı haberde kullanılan Ruandalı bebek ve zor durumdaki kadının yanlarında duran yaşlı kadın fotoğrafı, Ruandalılar düşmüş olduğu zor durumu temsil etmekte ve haberdeki ABD'nin müdahale etme gayesini güçlendirici ve meşrulaştırıcı rol oynamaktadır. Bu ve benzeri durumlar neticesinde Hürriyet gazetesinin fotoğraf seçimi ve haber aktörü ilişkilendirmeleriyle Avrupa devletleri ve ABD ile aynı doğrultuda hareket ettiği görülmektedir.

Hürriyet gazetesinin yaptığı haberlerin 8 tanesinin tek paragraftan olduğu ve bu haberlerde herhangi bir fotoğraf ya da haber girişi olmadığı belirtilmişti. Bahsedilen bu haberlerin hiçbirinde ardalın ve bağlam bilgisi yoktur ve yalnızca olay özetlenmiştir. Bu haberlerin daha iyi ifade edilebilmesi için 14 Mayıs tarihli "Ruanda'da Katliam Sürüyor" haberi aşağıda yer almaktadır: "KABİLE savaşları nedeniyle son bir aydır kan gölüne dönen Ruanda'da şiddet bitmiyor. Ruanda'da görev yapan BM barış gücü yetkilileri dün de, ülkenin güneyinde katledilmiş 88 kişinin cesetlerini buldular. Butare bölgesinde bulunan cesetlerin tanınmaz durumda olduğu bildirildi".

Yukarıdaki haberde haberin ana olayına ilişkin ardalın bilgisi olarak yalnızca "Ruanda'da son bir aydır şiddetin bitmediği" ifadesi kabul edilebilir ancak bu ifadenin olayın ardalını açısından yeterli olup olmadığı tartışılabilir. Yukarıdaki örnekler dışındaki haberlerde ardalın bilgisi genellikle haberin ilk cümlesinde yer almış, ardalın bilgisine yalnızca savaşı tanımlayıcı bir ifadeyle yer vermiştir.

Hürriyet gazetesi, kelime seçimleriyle Ruanda'yı edilgen yapıda sunmuş, Fransa, Belçika, BM ve ABD'nin Ruanda özelinde tüm Afrika'ya hâkim olduğu çağrışımını yapmıştır. Fransa'nın Ruanda'ya "müdahale etmesi", Fransız televizyonunun bombalanmayı "duyurması", BM Güvenlik Konseyi'nin ülkeye 5 bin 500 askeri "yerleştirme kararını bildirmesi", yine BM Güvenlik Konseyi'nin "Orta Afrika'nın iç savaştan kan gölüne dönen ülkesi Ruanda'da", "çatışmanın dizginlenmesi adına" bir "karar alması" ve ABD'nin "Orta Afrika cehennemine sonunda el atması" şeklindeki ifadelerde Fransa, BM ve ABD, Ruanda üzerinde birtakım kararlar alan, müdahale etme yetkisi olan, el atan aktörler olarak tanımlanırken Ruanda'nın Orta Afrika'nın cehennemi olduğunun belirtilmesi, kelime seçiminin önemini göstermektedir. Bu ifadelerde Ruanda'nın edilgen, diğer ülkelerin etken olduğu görülmektedir.

Cumhuriyet Gazetesi

Cumhuriyet gazetesinin yapmış olduğu haberlerin başlıklarında herhangi bir enformasyon paylaşılmadığı, her haberde benzer başlıkların kullanıldığı ve olayların yalnızca çatışma, katliam ve soykırım kelimeleriyle ifade edildiği görülmektedir. Birkaç gün arayla Ruanda'daki gelişmelerden söz edilen haberlerde başlıkların olayın vahametinin kavranması açısından yetersiz, standart kalıplarla oluştuğu söylenebilir. Buna örnek olarak "Ruanda'da çatışmalar (12 Nisan 1994), Ruanda'da büyük katliam (19 Nisan 1994), Ruanda'da katliamlar durmuyor (3 Mayıs 1994), Ruanda'da çatışmalar (6 Mayıs 1994), Ruanda'da çatışma sürüyor (7 Mayıs 1994), Ruanda'da yeni bir katliam daha (1 Haziran 1994), Ruanda'da soykırım yaşanıyor (6 Haziran 1994)" gibi haber başlıkları gösterilebilir.

Cumhuriyet gazetesi, *Hürriyet* gazetesinden farklı olarak ABD'nin Ruanda'ya müdahalesini göz ardı etmiş, Fransa başta olmak üzere BM ve Belçika'nın etkilerini haberlerine taşı-

mıştır. BM'nin aktörü olduğu haberlerde BM'nin başarısız olduğu ifade edilmiş, "girişimleri sonuçsuz, başarısız, Ruandalı gerillalar BM'ye karşı, BM Türkiye'den asker istedi" gibi ifadelerle BM'nin Ruanda'ya müdahalesinde zorluklar yaşadığı ve başarısız olduğu belirtilmiştir. Belçika'ya ilişkin yalnızca bir haber verilmiş, 7 Haziran tarihinde yapılan haberin başlığında Belçika'nın gizli silah sattığı iddia edilmiştir. *Cumhuriyet* gazetesinin BM ve Belçika'ya ilişkin haberlerde kullandığı başlıklarda bu iki aktöre yönelik olumsuz bir çağrışım yapıldığı söylenebilir fakat aktörün Fransa olduğu haberlerde durum tam tersidir. 19 Haziran-25 Haziran tarihleri arasında Fransa ile ilgili 5 haber yapılmış ve Fransa'nın atakta olduğu, Ruanda yolunda olduğu, yalnız kaldığı, Ruanda'ya vardığı ve Ruanda'ya yerleştiği günbegün belirtilmiş, kullanılan başlıklarla Fransa'nın Ruanda'ya müdahalesi meşrulaştırılarak kanıksanması sağlanmıştır.

Başlıkların ardından incelenecek bir diğer bölüm haber girişleridir. *Cumhuriyet* gazetesi, soykırıma ilişkin yaptığı Habyarimana'nın uçağının düşmesini konu alan haberinde "Orta Afrika ülkelerinden Ruanda ile Burundi devlet başkanlarını taşıyan uçağın düşürülmesi sonucunda iki lider öldü. (8 Nisan 1994)" şeklinde bir haber girişi kullanmış, bu haber girişinde Ruanda ve Burundi'nin tanınmadığını varsayarak coğrafi konumunun belirtildiği ve devlet başkanlarının isimlerinin verilmediği görülmüştür. Bu haberden iki gün sonra yapılan haberde devlet başkanlarının isimleri verilmiş, şu şekilde bir haber girişi kullanılmıştır: "Afrika ülkesi Ruanda'da Devlet Başkanı Juvenal Habyarimana ile Burundi Devlet Başkanı Cyprien Ntaryamire'nin öldürülmesi üzerine başlayan şiddetli çatışmalar dün de sürdü. Fransa, ABD ve Belçika Ruanda'da bulunan yabancıların tahliyesini sağlamak amacıyla başkenti Kigali'ye asker gönderdi (10 Nisan 1994)". Bu girişte de Ruanda'nın Afrika ülkesi olduğu tekrar belirtilmiş, çatışmaların şiddetli olduğu ifade edilmiş, Fransa, ABD ve Belçika'nın yabancıları tahliye etme amacıyla asker gönderdiği söylenmiştir. Son cümlede yer alan üç aktörün de etken yapıdaki fiille sunulması, Ruanda'nın edilgen rolü sokulmasına yol açabilir.

Cumhuriyet gazetesinin haberlerinde genellikle çocuk fotoğrafları kullandığı görülmüştür. Ruanda'da uygulanan şiddeti ya da Avrupa'nın müdahaleleri farketmeksizin haberlerinde çocuk fotoğrafları kullanan *Cumhuriyet* gazetesi, bu tercihiyle kurban odaklı yaklaşımı benimsediği söylenebilir.

Ardalan ve bağlam bilgisinin olup olmaması, eleştirel söylem çözümlemesi modelinde yer alan bir başka inceleme konusudur. *Cumhuriyet* gazetesi, soykırıma ilişkin yaptığı ilk haberde "AFP'nin görgü tanıklarına dayanarak verdiği habere göre, önceki geceden itibaren kent merkezinde hafif ve ağır silahlarla sürekli ateş edildi" ifadesini kullanmış, uçak düşürülme olayına ilişkin ardalan bilgisi bu şekilde verilmiştir. Haberlerin geneline bakıldığında ardalan bilgisinin haberlerin ilk ya da son paragraflarında verildiği görülmüş, ölü sayısı, şiddetin boyutu ve o tarihe kadar yaşananların kısa özetinden oluştuğu belirlenmiştir.

Milliyet Gazetesi

Milliyet gazetesi, soykırımı ilişkin verdiği ilk haberinde “Orta Afrika kanıyor” (8 Nisan 1994) başlığını kullanmış, Ruanda ve Burundi devlet başkanlarını taşıyan uçağın düşürülmesi ve ardından yaşanan olayları “Orta Afrika” şeklinde genelleştirerek başlıkta hiçbir enformasyon kullanmamıştır. Bu genellemeyle Ruanda ve Burundi’nin değersizleştirildiği ve olayların Orta Afrika’ya mal edildiği söylenebilir. *Milliyet* gazetesinin soykırımı ilişkin yaptığı haber başlıklarına şu örnekler verilebilir: Afrika’nın kara kaderi (10 Nisan 1994), Ruandalıların bitmeyen çilesi (17 Temmuz 1994), Ölümü beklerken... (24 Temmuz 1994).

Yukarıda gösterilen üç örnekte Ruanda’da oluşan şiddet ortamının kanıksandığı, Afrika’da sık sık böyle ortamların oluştuğu ve bunların doğal karşılandığı sezilmektedir. Soykırım Afrika’nın kaderi olarak değerlendirilmiş, Ruanda’nın çilesinin bitmediği söylenmiş ve ölümü beklemek normalleştirilmiştir. *Milliyet* gazetesinin kullandığı haber başlıklarının çoğunda Ruanda kelimesi kullanılmış ve başlık iki kelimedenden oluşmuştur. Sözü edilen başlıklara örnekler şu şekildedir: Ruanda’da toplu katliam (9 Nisan 1994), Ruanda’da ateşkes (11 Nisan 1994), Ruanda’dan büyük kaçış (12 Nisan 1994), Ruanda sahipsiz (13 Nisan 1994), Ruanda’dan büyük kaçış (2 Mayıs 1994), Ruanda’ya silah ambargosu (4 Mayıs 1994), Ruandalılar kırılıyor (6 Mayıs 1994).

Verilen örneklerde başlıkların iki ya da üç kelimedenden oluştuğu, eksilteli cümleler kullanıldığı ve ana olayın tek kelimeyle sunulduğu görülmüştür. Başlıklarda içeriğe dair yeterli enformasyon bulunmamaktadır ve 12 Nisan ile 2 Mayıs tarihlerinde yapılan iki haberde de aynı başlığın kullanılması gazetenin soykırımı yeterince ilgi göstermediğini düşündürmektedir.

Milliyet gazetesi, başlıklarında *Cumhuriyet* ve *Hürriyet* gazetelerinin aksine Avrupa ülkelerine karşı pozitif bir tutum sergilememiştir. Aktörü Avrupa devletleri olan haberlerde kullanılan haber başlıkları şu şekildedir: BM sadece seyredecek (19 Haziran 1994), Fransa erken pes etti (6 Temmuz 1994), Fransa çekiliyor (13 Temmuz 1994), Fransız askeri ateş altında (26 Temmuz 1994), ABD askeri Afrika’ya dönüyor (28 Temmuz 1994), Fransızlar kaçıyor (30 Temmuz 1994). Örneklerde de görüldüğü gibi Fransa’yı konu alan haberlerde Fransa’nın erken pes ettiği, çekildiği, ateş altında kaldığı ve kaçtığı belirtilmiş, pozitif bir çağrışım yapılmamıştır. BM’nin yalnızca seyredeceğini iddia eden gazete, BM’ye karşı da negatif bir tutum sergilemiş, ABD’nin müdahalesini de diğer gazetelerdeki örneklere nazaran daha objektif sayılabilecek “dönüyor” kelimesiyle aktararak nötr bir tutum ortaya koymuştur.

Başlıklardan sonraki inceleme konusu ise haber girişleridir. *Milliyet* gazetesinin haber girişleri öznel yargılardan oluşmakta, gazetenin konuya bakış açısı alenen belirtilmektedir. Bu duruma örnek olarak şu haber girişleri verilebilir:

“Yüzyıllar boyu sömürge olmanın ezikliği içinde yaşayan Afrika ülkeleri, özellikle 2.Dünya Savaşı’ndan sonra başlattıkları demokratikleşme ve özgürleşme hareketlerinin faturasını ağır ödüyor” (10 Nisan 1994).

“Ruanda Burundi’de Hutu ve Tutsi kabileleri arasında yıllardan beri sürüp giden ilkel kavga geçen hafta yeniden alevlendi ve özellikle Ruanda kan gölüne döndü. İki ülke devlet başkanını taşıyan uçağın roket saldırısı sonucu düşürülmesi ve liderlerin ölmesi üzerine patlak veren çatışmalar katliamlara dönüştü” (10 Nisan 1994).

“Ruanda umutsuzluğu, şiddeti ve karmaşayı yaşıyor. Siyam ikizleri gibi birbirinden nefret ederek ölen iki kabile halkı Hutularla Tutsiler, aralarındaki tarih, kültür ve dil birliğine rağmen kana doymuyor” (13 Nisan 1994).

“Fransa’nın Ruanda’ya asker göndermesine çok sert tepki gösteren komşu ülke Burundi’deki Tutsiler, dün başkent Bujumbura’da düzenledikleri büyük gösteride Fransız Büyükelçiliğine yürüyerek burada “Mitterrand katildir, biz onları (Fransız askerleri) yiyeceğiz, kafalarını uçuracağız” şeklinde sloganlar attılar” (6 Haziran 1994).

Verilen üç örnek de gereğinden fazla öznel ifadeler barındırmaktadır ve gazetecilik etik ilkelerine aykırı olup olmadığı tartışılabilir. *Milliyet* gazetesi 10 Nisan tarihli haberinde Afrika ülkelerini “ezik” olarak nitelendirmiş, oluşan şiddet ortamını demokratikleşme ve özgürleşme hareketlerine bağlamıştır. Aynı tarihli diğer haberde ise etnik çatışmalar “ilkel kavga” olarak değerlendirilmiş, Tutsi ve Hutu toplumları alenen aşağılanmıştır. 13 Nisan’daki haberde ise Hutular ve Tutsilerin kana doymadığı belirtilmiş, birbirinden nefret ederek öldükleri ifade edilmiştir ve 6 Haziran’daki haberde ise Tutsilerin “Mitterrand’ı yiyeceğiz” şeklinde slogan attıkları iddia edilmiştir. Bu ifadelerin kullanılması, günümüz ırkçılık pratikleri bağlamında incelendiğinde nefret söylemi olarak değerlendirilebilir ve Afrika toplumlarına yönelik ırkçı ve aşağılayıcı bakış açısının bir tezahürü olarak görülebilir. Aktörü Avrupa olan haberlere yer vermeyen *Milliyet* gazetesi, yalnızca BM’nin ve Fransa’nın birtakım açıklamalarını aktarmıştır.

Milliyet gazetesinin, haber başlıkları ve girişlerinde Ruanda özelinde Afrika’ya karşı aşağılayıcı bir dil kullanmasına rağmen fotoğraflarında soykırımın şiddetini en açıkça gösteren gazete olduğu söylenebilir. Seçilen fotoğrafların tamamı şiddetin boyutunu gözler önüne sermiş, çocuk ve kadın fotoğraflarının dışında eli silahlı bireylerin de fotoğrafları kullanılmıştır. *Milliyet* gazetesinin fotoğrafları değerlendirildiğinde diğer iki gazetedeki fotoğraflara göre daha etkili ve okurun duygularına seslenen temalara sahip olduğu söylenebilir. Fotoğrafların bir kısmı doğrudan kurban odaklıdır, kullanılan silahların temsiliyle şiddetin boyutu aktarılmış, Avrupa ülkelerine yönelik hiçbir tutum yansıtılmamıştır.

Milliyet gazetesi, ardaan ve bağlam bilgisine diğer iki gazetenin aksine uçak düşürülmesi olayıyla değil, Afrika kıtasında yaşanan katliam ve sorunlar perspektifinde yer vermiştir. Bu duruma örnek olarak şu iki ifade gösterilebilir:

"Yüzyıllar boyu sömürge olmanın ezikliği içinde yaşayan Afrika ülkeleri, özellikle 2.Dünya Savaşı'ndan sonra başlattıkları demokratikleşme ve özgürleşme hareketlerinin..." (10 Nisan 1994)

"Hutu ve Tutsi kabileleri arasında yıllardan beri sürüp giden ilkel kavga geçen hafta yeniden alevlendi." (10 Nisan 1994)

"Afrika'da sözde özgürlük, sözde demokrasi için kabileler birbirine girerken bunun en son örneği, eski bir Belçika kolonisi olan Ruanda ve Burundi'den geldi." (10 Nisan 1994)

Genel olarak incelendiğinde *Milliyet* gazetesi, olayın nedeni ve arka planı bazı haberlerinde geçmişe dayandırmış, sözde demokrasi için birbirlerini öldürdüklerini iddia etmiş, katliamları ilkel kavga olarak değerlendirmiş ve yıllardan beri var olduğunu dile getirmiştir.

Milliyet gazetesinin yapmış olduğu haberlerde son olarak kelime seçimi incelenecektir. *Milliyet* gazetesi, bu bölümde bahsedilen başlıklarda, haber girişlerinde ve içerikte kullandığı kelimelerle ideolojik ve fikrî temellerini açıkça belirtmiş, Afrika ve Ruanda'yı küçük gören birtakım kelimeler kullanmıştır. Aşağıdaki ifadeler, bahsedilen bu kelimelere örnek olarak gösterilebilir:

"ezikliği içinde yaşayan Afrika ülkeleri" (10 Nisan 1994)

"sözde özgürlük, sözde demokrasi için kabileler birbirine girerken" (10 Nisan 1994)

"Ruanda'da yine bir katliam" (2 Mayıs 1994)

"Kigali'den kaçarak Tanzanya sınırına yığılan 250 bin mülteci" (3 Mayıs 1994)

"katledilmekten korkan yüzlerce Ruandalının" (7 Mayıs 1994)

Ayrıntılı incelendiği takdirde yukarıdaki gibi birçok örnek ifade bulunabilir. Bu 5 örnek, *Milliyet* gazetesinin ideolojik görüşlerini açıkça göstermektedir. Afrika ülkelerinin "eziklik" içinde yaşadığı, "sözde" özgürlük ve demokrasi için "birbirlerine girdiği", Ruanda'da "yine" bir katliam olduğu, kaçan mültecilerin Tanzanya sınırına "yığıldığı" ve Ruandalıların "katledilmekten korktuğu" ifadelerinin yer aldığı haberlerde, bu kelimeler Afrika ve Ruanda'ya yönelik aşağılayıcı yargılar barındırmaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Kitle iletişim araçları, dünyanın herhangi bir yerinde meydana gelen ve haber değeri taşıyan olayları kendi kitleleriyle paylaşma ve bireyleri bilgilendirme sorumluluğuna sahiptir ve McLuhan'ın deyimiyle küresel köye hâline gelen dünyada olup bitenden haberdar olmak, ancak kitle iletişim araçlarıyla mümkün hale gelmiştir.

Orta Afrika'daki Ruanda'da meydana gelen ve yaklaşık bir milyon kişinin yaşamını yitirdiği soykırım, Türk basınında da yer almıştır. 100 gün gibi bir sürede yaşanan katliamın Türk basınındaki yansımalarını konu alan bu çalışmada, Türk basınına temsilen *Hürriyet*, *Cumhuriyet*

ve *Milliyet* gazeteleri ele alınmış, seçilen bu gazeteler eleştirel söylem çözümlemesi modeliyle incelenerek bir sonuca varılmıştır.

Soykırımın yaşandığı tarihe kadar birçok kişi tarafından ismi dahi duyulmayan Ruanda, gazetelerde yer aldığı ilk haberlerde Orta Afrika ülkelerinden biri olarak tanımlanmış, ilk başlarda ülke tanıtılmış, şiddetin boyutu daha sonra verilmeye başlanmıştır. *Milliyet*, *Hürriyet* ve *Cumhuriyet* gazetelerinin Ruanda soykırımına ilişkin yapmış oldukları haberler incelendiğinde, *Milliyet* gazetesinin 51, *Hürriyet* gazetesinin 27 ve *Cumhuriyet* gazetesinin 72 habere yer verdiği saptanmıştır. *Milliyet* gazetesi 35, *Hürriyet* gazetesi 11, *Cumhuriyet* gazetesi de 41 fotoğraf kullanmış, üç gazete de haberlerini "Dünya" isimli sayfalarına taşımıştır. Haberler van Dijk'in eleştirel söylem çözümlemesi modeline göre incelenmiş, sırasıyla başlıklar, haber girişleri, fotoğraflar, ardalan ve bağlam bilgisi ve sözcük seçimlerine bakılmıştır. Verilen haberler genel olarak değerlendirildiğinde Ruanda ve Afrika'ya edilgen bir rol verildiği görülmüş, Fransa başta olmak üzere BM, Belçika ve ABD'nin Afrika kıtası üzerindeki tahakkümünün meşrulaştırıldığı saptanmıştır.

Tarihin gördüğü en kanlı olayların başında gelen Ruanda Soykırımı'nın Türk basınında yansımaları, yukarıdaki örnekler doğrultusunda açıklanmaya çalışılmıştır. Türk basınına temsilen *Hürriyet*, *Cumhuriyet* ve *Milliyet* gazeteleri örneklem olarak seçilmiş, değerlendirme bu şekilde yapılmıştır.

Hürriyet gazetesinin yaptığı haberler bütün olarak ele alındığında; başlıkların kısa, özetleyici ve genelleştirici olduğu, haber girişlerinin Ruanda'nın bilinmediği varsayımından yola çıkılarak tanımlamalar içerdiği, fotoğrafların kurban odaklı olup genellikle çocuk ve kadın kullanıldığı ve kelime seçimleriyle Fransa, Belçika, BM ve ABD'ye etken, Ruanda'ya edilgen rol verildiği ve kavramsal açıdan bakıldığında Avrupa ve ABD'nin Afrika üzerindeki tahakkümünü meşrulaştıracak ifadeler kullanıldığı görülmektedir.

Cumhuriyet gazetesinin yapmış olduğu haberler incelendiğinde, gazetenin kullandığı başlıkların öznel yargılar içermediği, haber girişlerinde Fransa'nın müdahalesinin her fırsatta meşrulaştırıldığı ve BM'ye önemli bir rol verildiği, uçağın düşürülmesinin ardından iki hafta boyunca yaptığı tüm haberlerde ardalan ve bağlam bilgisini uçağın düşürülmesinin belirtilmesiyle paylaştığı görülmektedir.

Milliyet gazetesinin yapmış olduğu haberler bütün olarak değerlendirildiğinde, gazetenin kullandığı başlıklarda kalıplardan yararlandığı, haber girişi ve içeriklerinde olayları kanıksadığı, kullandığı dille ve seçtiği kelimelerle Afrika ülkelerini, Ruanda'yı, Hutu ve Tutsi toplumlarını aşağıladığı, Afrika'ya olası bir müdahaleyi meşru kıldığı ve desteklediği görülmektedir. Tüm bunlara karşın kullanılan fotoğraflarda kurban odaklı yaklaşımı benimseyen *Milliyet* gazetesi, çocuk ve kadınları temsil eden fotoğraflar yayınlamış, diğer iki gazetenin aksine

eli silahlı kişilerin fotoğraflarına da yer vermiştir.

“Olayların nedeni değil, gösterilen şiddetin boyutu hakkında bilgi verilmesi, kurban-merkezli sunum yapılması, haber dilinin dramatik bir nitelik kazanması, Avrupa ülkeleri hakkında negatif bir tutum sergilenmesi ve dolaylı olarak sömürgecilğe değinilmesi” şeklindeki varsayımlardan yola çıkılarak hazırlanan bu çalışmada şiddetin boyutunun yanında olayların nedenlerinin de verildiği görülmüş, kurban-merkezli sunumun tercih edildiği belirlenmiş, Avrupa ülkelerine yönelik pozitif bir çağrışım yapıldığı ve hatta *Milliyet* gazetesinin alenen müdahalenin gerekliliğini savunduğu belirlenmiştir.

Sözü edilen varsayımların dışında;

1- Ruanda Soykırımı'nın arka planını ele alınmış mıdır?

2- Soykırımın başlangıcından itibaren olayların boyutları hakkında bir farkındalığa erişilmiş midir?

3- Soykırımın sonuçlarına yönelik bir öngörü mevcut mudur?

şeklindeki sorulara da cevap aranılan çalışmada Ruanda Soykırımı'nın arka planının ele alınmadığı, ilk iki haftalık süreçte olayların boyutları hakkında bir farkındalığa erişilmediği ve öngörünün mevcut olmadığı ortaya konmuştur. İncelenen gazetelerde soykırımın nedeni yalnızca Habyarimana'nın uçağının düşürülmesine bağlanmış, ilk iki haftada oluşan şiddet ortamı garipsenmemiş ve günümüzde Fransa ve Belçika'nın suçlu olduğunun büyük ölçüde kabul edilmesine karşın o tarihlerde bu iki ülkeye yönelik pozitif çağrışımlar yapılmasından dolayı sonuca yönelik bir öngörünün olmadığı görülmüştür.

Kaynakça

- Aşar, S. (2009). *İrk ve İrkçilik Üzerine Tartışmalar ve Yeni İrkçilik* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ataöv, T. (2010). *Emperyalizmin Afrika Sömürüsü*. İstanbul: İleri Yayınları.
- Barın, H. (2014). *İslamofobi: Bir İrkçilik Çeşidi ve Nefret Suçu* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Césaire A. (2006). *Sömürgecilik Üzerine Söylev*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınevi.
- Çoban, E. (2007). *Modern devlet ve ırk söylemi çerçevesinde ruanda soykırımı* (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Çoban, E. (2008). Uluslararası hukukta soykırım suçu ve suça zemin hazırlayan toplumsal yapılar: Ruanda örneği. *Uluslararası İlişkiler*, 17(5), 47-72.
- Elbadawi, E. & Sambanis, N. (2000). Why are there so many civil wars in Africa? Understanding and preventing violent conflict. *Journal of African Economies*, 9(3), 244-269.
- Fanon, F. (2016). *Yeryüzünün Lanetlileri*. İstanbul: Versus Yayınları.
- Ferro, M. (2011). *Sömürgecilik Tarihi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kerimli, K. (2015). *Soykırım, Modernite ve Karşı-Hafıza* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Özbek, S. (2012). *Irkıçılık*. İstanbul: Notos Yayınları.

Öztürk, E. Ç. (2011). Toplumsal yapılar ve şiddet: Ruanda örneği. *Ankara Üniversitesi Afrika Çalışmaları Dergisi*, 1(1), 67-114.

Reynolds, J. & Gilbert, E. (2016). *Dünya Tarihinde Afrika*. İstanbul: Küre Yayınları.

Sencerman, Ö. (2015). Batılı koloniyel güçlerin 1994 Ruanda Soykırımına etkisi. *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 9(18), 35-75.

Ekranlar Çağında Okuma Kültürü Üzerine Eleştirel Bir Çözümleme

İbrahim Şamil Köroğlu*

Öz: İnsanlığın, ekranlarla karakterize edilen dijital kitle kültürüyle etkileşimi sürecinde, kitabın sayısal adaptasyonu ve dijital ekonomide rekabeti, artan bir öneme sahiptir. Kültür endüstrisi eleştirisinde pasif, edilgen, hatta aldatılmaya açık tüketiciler olarak tanımlanan bireylerin yeni medya teknolojilerinin sunduğu olanaklarla şekillenen iktisadi habitatta, XX. yüzyıla oranla daha etkin ve uyanık bireylere dönüştüğü öne sürülebilir. Oysa günümüz tecrübesi, yeni medya teknolojileri sayesinde bireylere hissettirilen ortak ihtiyaçların az çok modifiye edilebilen ama özü itibarıyla belli standartlardaki ürünlerle karşılanmasının sofistike yöntemlerinin geliştirilmiş olmasıdır. Bu yöntemler, hem yayıncıların hem de okurların geleneksel medyanın fiziksel dünyası ile yeni medyanın dijital enformasyon dünyası arasında kafa karışıklığı yaşamasına yol açmaktadır. Kafa karışıklığını tetikleyen etkenler ne olursa olsun kitlesel ve medyatik bir tüketim nesnesi olarak kitabın, popüleritenin ve niceliğin yanı sıra teknolojinin de egemen olduğu bir dijital ekonomi ürününe dönüşmesi, okuma kültürünü doğrudan etkilemektedir. Okuma kültürünün yeni iletişim uygulamaları dolayımında aldığı güncel formlar ise modern insanın hafızası üzerinde yapısal etkiler doğurmaktadır. Çalışmamızda, söz konusu etkileri doğuran süreçler eleştirel biçimde çözümlenerek okuma eyleminin ekranlar çağındaki dönüşümünün modern insanın okuma kültürü üzerindeki etkileri tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kültür Endüstrisi, Dijital Ekonomi, Okuma Eylemi, Okuma Kültürü, Yayıncılık.

“Okuryazar toplumlar, yazılı söz üzerine kurulmuş toplumlar insanla evren arasında algılanan ilişkiyi adlandırmak için temel bir metafor geliştirmişlerdir: dünya okumamız gereken bir kitaptır.”

Alberto Manguel - Gezgin, Kule ve Kitapkurdu

“Zaman, okuma kültürünün çizdiği eğriye bakınca, hiçbir zaman aşağı bükülüyor, hep ileri ve yukarı doğru ivmeleniyor.”

Semih Gümüüş - Modernizm ve Postmodernizm - Edebiyatın Düni ve Yarıni

Giriş

Küreselleştirilen çağdaş kültür, muazzam bir gelişim evresine varmasına karşın, toplumların geçirdiği düşünsel sarsıntılar yüzünden aynı ölçüde muazzam bir çözümlere içindedir. Söz konusu çözülmeyi karakterize eden en belirgin gösterge, tüketime dayalı yaşam pratiklerinin bireyi görünüşte yüceltirken toplumsallıktan soyutlamasıdır. Bauman'ın (2016) deyimiyile artık çatışma, sınıfların değil insanların ve toplumların arasındadır.

* Marmara Üniversitesi, İletişim Bilimleri Doktora Programı, ibrahimsamil@gmail.com

Geçmişte ağırlıklı olarak kitlenin beğenisini kazanan ürünlerin satıldığı piyasaların dijitalleşmeyle birlikte sonsuz sayıda niş ürünle rekabet etmek zorunda kalması, söz konusu çözülmeyi tetiklemiştir. Artık herkese uygun tek tip ürünlerin dönemi kapanmış, çoğulculuk dönemi başlamıştır.

Çözülme, küresel ölçekte post-olgusal siyasetin (post-truth politics) hâkimiyet kazandığı bir paradigma değişimi ile somutlaşmıştır. Bu yüzden, ne 15 Temmuz Darbe Girişimi'nde dijital çağın analog bir darbe girişimi karşısındaki zaferine tanıklık etmemiz (Çağaptay, 2016) ne de kendisi bizatihi bir medya illüzyonisti olan Trump'ın Beyaz Saray yolculuğunda ve sonrasında ona şans tanımayan güç odaklarının çuvallaması şaşırtıcıdır (Wells vd., 2016).

İletişim teknolojileri aracılığıyla şekillenen dijital toplum, bireyleri çelişkili bir şekilde konumlandırmakta; hem derin bir içe dönüş yaşamaya iterken hem de bireyin yaşantısını kamuya sergilenen bir meta hâline getirmektedir (Illouz, 2011). Günümüz medya kullanıcılarının çoğu için birkaç sosyal medya mesajından oluşan sözde analizleri okumanın birkaç sayfa uzunluğundaki fikir yazılarını okumaktan daha çekici geldiği ve bu aforizmalara dayalı enformasyon edinme yönteminin, siyasi ve kültürel kanaatlerin belirleyiciliği konusunda etki yarattığı görülmektedir.

Öte yandan toplumla ilişkisi ulus-devletin, dinî müesseselerin, bilinen mesleklerin, aile kurumunun dönüşmesiyle sarsılan modern birey, giderek artan biçimde egoizme ve hazzılcılığa eğilim göstermektedir. İnsanlara bir ömür boyunca deneyimleyemeyecekleri kadar fazla tüketim seçeneği sunulması bir tür özgürlük yanılsaması yaratsa da, seçim çelişkisi (paradox of choice) yüzünden (Schwartz, 2004) insanların tatmin duygusu tahrip olmaktadır. Bu açıdan sosyal değişim ve medya ilişkisi, gelişen teknolojinin sosyal hayata girişi ve giderek bu hayatta kök salması bağlamında ele alınırken, kapitalist üretim tarzının kültürel formlarda tetiklediği değişim de sorgulanmayı hak etmektedir. Bu sorgulama ise bizi kaçınılmaz olarak kültür endüstrisi kavramının işaret ettiği anlam(lar) dünyasıyla yüzleşmeye zorlar.

Kültürel ürünler, üreticilerinin geçim kaynağı olmaya başladığından bu yana dolaylı bir kâr arayışını içeriyorken, kültür endüstrisiyle kâr arayışı dolaysız biçimde kültürel forma aktarılmış ve metaya dönüştürülmüş; kültürel formlar, teknolojinin imkânları ve ekonomik-yönetimsel yoğunlaşmayla metalaştırılırken, özerkliğini ve eleştirel gücünü yitirmiştir (Adorno, 2003). Seçim çelişkisi olgusunun da endüstriyel kapitalizm sebebiyle en yoğun biçimde kültürel ürünler dolayımında yaşandığı görülmektedir.

Kültürün unsurlarından biri olan yazı, insanlığın ortak tarihinde sözlü kültürden sonra yaşanan sıçramanın temel ateşleyicisidir. Öte yandan yazıyı öğrenmek ve kullanmak şifahi kültürden yazılı kültüre geçmek anlamına gelmemektedir (Ong, 1995). Nasıl ki okuma-yazma biliyor olmakla okuryazar olmak aynı anlama gelmiyorsa, okuryazar olmakla da okuma kül-

türüne sahip olmak aynı anlama gelmez. Okumayı bilmek bilişsel amaçları gerçekleştirmek için sahip olunan bir donanımdır. Bu donanımın çok yönlü, derinlikli ve verimli yani zenginleştirici biçimde kullanılması bireyi okuryazarlığa taşır. Okuma kültürü ise analiz yeteneği ve çoğul (sintopik) okuma becerisi içeren aktif okuryazarlığın toplumsal düzlemde görünürlüğünün arttığı sosyal bir fenomendir.

Dijitalin Ekonomi Polisiği: Yeniliklerin Yayılması

McLuhan'ın (2001) tespitiyle artan bir şekilde insanın ruhsal ve fiziksel yetilerinin bir uzantısı konumuna yükselen medyanın gerçekliğimizi nasıl biçimlendirdiği ele alınmadan, kültürel ve toplumsal değişimin hiçbir boyutu tam anlamıyla anlaşılamaz. Çünkü yeni medya teknolojilerinin etkisiyle zamanın geri döndürülemez şekilde hız kazandığı çağımızda, toplumsal olgular, nesneler ve pratikler de dönüşmekte; iletişimin farklı biçimlerini (sözlü, yazılı, görsel-işitsel) aynı sistem içinde bütünleştiren bir hiper-metin ya da meta-dil oluşmaktadır (Castells, 2005).

Öte yandan yukarıda işaret edilen dönüşümü açıklamak sadece teknoloji ile mümkün değildir. Herhangi bir teknolojinin kendine göre bir toplumsal değişim programıyla donanmış olduğunu fark edememek, teknolojinin tarafsız olduğunu iddia etmek, teknolojinin daima kültürün dostu olduğunu sanmak, Postman'ın (1994) deyiimiyle günümüzde artık düpedüz aptallıktır.

Birinci amacı süregelen toplumsal durumun tanımını, dökümünü ve kodlamalarını kaydetmekten ziyade, gelecekteki çabalar için bir hedef ve yön göstermek olan kültür kavramının (Bauman, 2015) söz konusu dönüşümle konumlandığı yeni aşamanın anlaşılması ve eleştirel gözle analizi, kuramsal açıdan farklılaşma göstermektedir. Kültürün dijitalleşmeyle büründüğü yeni formlar ise farklılaşmayı çok daha derinleştirmiştir. İnsanlığın dijital kitle kültürüyle etkileşimi sürecinde basılı nesne olarak kitabın sayısal adaptasyonu ve dijital ekonomide rekabetine ilişkin birçok çalışma ve tartışma, bu farklılaşmanın yarattığı arayışın sonucudur.

Kişi ya da toplumların yaşamlarını sürdürebilmeleri için üretme, ürettiklerini bölüşme, alıp satma, tüketme biçimleri ve bu eylemlerden doğan ilişkiler bütünü olan ekonomi, belirli bir stratejiye dayalı olarak pazarlanan mal ve hizmetlerin imali, dağıtımı ve tüketimi ile bu faaliyetlerden doğan ilişkiler dünyasını kapsayan bir olgudur. İnternet ekonomisi, yeni ekonomi ya da ağ ekonomisi olarak da kullanılan "dijital ekonomi" kavramı ise büyük ölçüde sayısal teknolojilere dayanan ve internet gibi iletişim ağlarına, bilgisayarlara, yazılımlara ve ilişkili diğer enformasyon teknolojilerine gönderme yapar (Turban vd., 2002). Bir başka deyişle dijital ekonomi kavramı, bilişim ve iletişim teknolojilerinin internet sayesinde yöndeşmesinin tetiklediği, enformasyon ve teknoloji akışının e-ticareti teşvik etmesi sayesinde hız kazanan geniş organizasyon değişikliklerini ifade eder (Unold, 2003).

Rogers (1983) tarafından geliştirilen Yeniliklerin Yayılması Kuramı (Diffusion of Innovations), bireylerin ve toplulukların yeniliklere uyumuyla ilgili bilgi toplamaya ve belirsizliği azaltmaya dayalı bir kuramdır (Agarwal vd., 1998). Bu kuram, uyum davranışının bağımsız değişkenleri olan yeniliğin algılanan özelliklerini işaret ederek, yeniliğin kabul veya reddedilmesi sürecine açıklama getirir (Park, 2004; Berger, 2005). Bu yönüyle Yeniliklerin Yayılması Kuramı, bireylerin ve toplulukların sürekli gelişen ve değişen teknolojilere uyumu ve bu teknolojilerin kullanıcısı hâline gelmesi hakkında anlamlı bir perspektif sağlar.

Bireyler veya topluluklar tarafından benimsenmesi söz konusu olan ve ilk kez algılanan bir fikir, uygulama ya da nesne, yeniliktir. Yenilik, bireyler ya da topluluklar için yeni bir ürün, teknoloji, bakış açısı veya çözüm yolu olarak da tanımlanabilir. Bu tanımdan yola çıkarak yeniliğin, önceden tanınmayan bir kavram ya da tasarım olmasının elzem olmadığı söylenebilir. Bir başka deyişle bireylerin ya da topluluğun söz konusu yeniliği daha önce kullanmamış olması yeterlidir (Berger, 2005). Bunun yanında yenilik, bireylerin veya toplulukların gereksinimlerini karşılamak için problemlere alternatif çözümler geliştirmek olabileceği gibi, bir problemi ya da gereksinimi algılamaya yönelik yeni yollar da olabilir (Rogers, 1983). Şüphesiz ki bir yeniliğin kalıcı olabilmesi, sahiplenilmesini gerektirir. Yeniliği kullanan kitlenin büyüklüğü için kritik noktaya gelindiğinde ise yeniliğin artık kalıcı bir seviyeye ulaştığı söylenebilir.

Yeniliklerin Yayılması Kuramını geliştiren Rogers (1983), yeniliğe sahip çıkan ve benimseyen sosyal grupları yenilikçiler (innovators), erken benimseyenler (early adopters), erken çoğunluk (early majority), geç çoğunluk (late majority) ve tutucular (laggards) olarak beşe ayırmıştır.¹

Toplumsal hayatta yenilikleri üreten ve benimseyenlerle o yeniliklere uyum sağlayanlar arasında bir bilgi akışı vardır. Bu süreçte potansiyel uyum sağlayıcılar, yeniliği kullanmanın sonuçlarını öğrenebilmeyi amaçlayan bilgi izleme davranışları sergiler (Agarwal vd., 1998). Dolayısıyla yeniliklerin yayılması ve benimsenmesi, özü itibarıyla bir iletişim sürecidir. Bu süreç, bir yeniliği, bu yenilikten haberdar olan ya da kullanan bir kişiyi, yapıyı ya da grubu, bu yenilikten haberdar olmayan başka bir birimi ve iletişimin sağlanacağı iletişim kanalını içerir (Rogers, 1983).

Yeniliklerin Yayılması Kuramına göre yeniliklerin tanıtımı için medya etkili iken, kişiler arası iletişim, yeniliğe tutumu biçimlendirmede ve değiştirmede, dolayısıyla yeniliğin kabulünde

1 Yenilikçiler, icat yapan, sistem kuran ya da inovasyon geliştiren kişiler veya organizasyonlardır. Erken benimseyenler, yeniliklerin ilk kullanıcıları ve yayılmasında etkili biçimde rol oynayanlardır. Erken çoğunluk, yenilikleri yaşamlarına ve bireysel ya da kurumsal kültürüne dâhil eden kitleyi tarif eder. Geç çoğunluk, yeniliklerin olgunluk aşamasını geçirdikten sonra toplumun diğer kesimlerine yayılması ile oluşan kitledir. Tutucular ise demode olması, cazibesini yitirmesi, yerine daha yeni teknolojiler ya da sistemler gelmesine rağmen hâlâ eski ürün ya da hizmetleri kullanmaya devam edenlerdir.

ya da benimsenmesinde diğer iletişim kanallarına göre daha etkilidir. Çoğu kimsenin yeniliğe ilişkin karar verirken uzmanların araştırmalarından ve önerilerinden ziyade çevresindeki bireylerin değerlendirmelerini dikkate alması, bu durumu açıklar (Chapman, 2003). Öte yandan günümüzde, sosyal medya platformlarındaki sanal irtibatın kişiler arası iletişimde giderek genişleyen payının da yeniliklerin kabulündeki veya reddindeki etkisinin hesaba katılması gerekmektedir.

Yeniliklerle ilgili karar süreçleri, yayılmak için zamana ihtiyaç duyar. Karar süreci, bireylerin yeniliklere ilişkin ilk kez bilgilenmesinden yeniliklere ilişkin tutumlarını biçimlendirmesine, yeniliklerin uygulanmasına ve bu kararın gerçekleştirilmesine kadar uzanan zihinsel bir süreçtir (Argabright, 2002).

Bir yeniliğin benimsenmesi, o yeniliğe dair kanaatin ne kadar zamanda benimsendiği ile de yakından ilişkili olduğundan her yenilik hakkında karar verilmesi için geçmesi gereken bir zaman dilimine ihtiyaç vardır. Söz konusu zaman dilimi, yeniliğin ilk olarak farkına varılmasıyla o yeniliğin benimsendiği ya da reddedildiği an arasında geçen zaman aralığıdır.

Yeniliklerin yayılması, bilgi (knowledge), ikna (persuasion), karar (decision), uygulama (implementation), doğrulama (confirmation) evrelerinden oluşan beş aşamalı bir süreçte gerçekleşir (Rogers, 1983). İlk aşamada yenilik ile karşılaşılır ve ilk bilgiler edinilir. Karar verme biriminin sahip olduğu kişilik değişkenleri, sosyo-ekonomik göstergeler ve bilgi akışının karakteri bu aşamada etkilidir.

İkna aşamasında yeniliğe ilgi gelişmeye başlamıştır ve yenilik hakkında bilgi toplamaya yönelim vardır. Bu aşama, yeniliğin algılanan özelliklerine ilişkin bir dizi faktörü gündeme getirir. Bir yeniliğin algılanan özelliklerine ilişkin bireyin ikna olmasında etkili bu faktörleri Rogers (1983), göreceli avantaj (relative advantage), karmaşıklık (complexity), uyum (compatibility), denenebilirlik (trialability) ve gözlenebilirlik (observability) şeklinde sıralamaktadır.

Göreceli avantaj, yeniliğin ekonomik olarak vadettiği yararların cazibesi ve varsa olumsuz özelliklerinin derecesine ilişkin izafi algıyı ifade eder. Karmaşıklık, yeniliğin sahip olduğu kullanım basitliğinin ya da zorluklarının ikna üzerindeki etkisidir. Uyum, yeniliğin benimsenmesinden sonra gösterilecek adaptasyona veya uyum problemlerine ilişkindir. Denenebilirlik, yeniliklerin benimsenmeden önce kolaylıkla tecrübe etme olanağının bulunup bulunmamasıdır. Yeniliğe ilişkin ilk tecrübeye kolay ve ücretsiz erişilebilmesi, bu anlamda gözlenebilirlik yani yeniliğin, potansiyel kullanıcıları tarafından başkalarının o yeniliği kullanımının gözlemlenebilmesi de yeniliğin benimsenmesinde etkendir.

Karar aşamasında, yeniliğin kazandıracağı yararlar ve zararlar değerlendirilip yeniliğe ilişkin kabul veya reddetme şeklindeki hüküm verilir. Uygulama, yeniliğin, önceki aşamada kabul kararı veren tarafından tecrübe edilmesidir. Yeniliğin uygulanması, daha fazla bilgi edinme

gereksinimi ve yeniliğin mevcut veya eski sistemlerle uyumu ya da çatışması, bu aşamada gündeme gelir. Son aşamada ise birey, yeniliğin beklentilerini ne kadar karşıladığını ve varsa kaybettirdiklerini yargılar. Bu noktada yeniliğin sürekliliği ile ilgili nihai karar da verilir.

Yeniliklerin açığa çıkmasından benimsenmesine uzanan süreçteki herhangi bir aşamada, yeniliği kabullenmeye götüren nihai hedeften uzaklaşılabilir. Bu uzaklaşma, yeniliğin kesinlikle reddi anlamına gelebileceği gibi yeniliğin benimsenmesinin ötelenmesi ya da daha sonra devam etmek üzere belirli bir aşamada duraksama olarak da gerçekleşebilir.

Yeniliklerin Yayılması Kuramının teknoloji temelli bir uyarlaması olarak kabul edilebilecek Teknoloji Kabul Modeli ise (Technology Acceptance Model) insanların bir teknolojiyi nasıl kabul ettiğini açıklamayı ve teorik olarak modellemeyi amaçlar. Bu modele göre bireylerin veya toplumun, yeni bir teknoloji ile karşılaştığında bu yeni teknolojiyi nasıl ve neden kullanacağı ile ilgili Sezilmiş Fayda ve Sezilmiş Kolaylık yaklaşımları gündeme gelir. Sezilmiş Fayda, kişinin yeni teknoloji sayesinde yaşamında veya işinde ne tür faydalar elde edebileceğine ilişkin tahayyülüdür. Sezilmiş Kolaylıkta ise teknolojinin sağlayacağı kolaylıklara ilişkin beklentiler öne çıkmaktadır.

Yeniliklerin Yayılması Kuramı ve Teknolojik Kabul Modeli bir yeniliğin ve özellikle teknolojik yeniliklerin bireylerin veya toplumun hayatına girmesinde her şeyden önce dış etkenlerin, ikincil olarak da fayda ya da kolaylık faktörlerinden birine göre girilen beklentilerin rolünü açıklamakta işlevseldir. Son kertede ise birey ya da toplum yeniliği benimseyerek hayatına dâhil eder veya belirli ölçüde ya da tümünden dışlar. Öte yandan bireysel ve toplumsal beklentilerin zaman içindeki seyrini etkileyen unsurlar, günümüzde “akışkan beklentiler” adı verilen başka bir faktör tarafından da baskılanmaktadır.

Endüstriyel kapitalizm tarafından önceleri sadece tüketici, dijital çağla birlikte de kullanıcı olarak tanımlanan bireyler belirli bir alanda deneyimledikleri konforu diğer alanlarda da beklemeye yönlenmektedir. Fjord Trend raporunda (2016) akışkan beklentiler (liquid expectations) olarak isimlendirilen bu eğilim, bilinçli ya da bilinç dışı gerçekleşebilen bir konfor beklentisi ya da tüketici-kullanıcının bir alanda hoşuna giden alışkanlıklarının diğer alanlardaki deneyimlerine de transfer edildiğini görmeyi talep etmesi, şeklinde tanımlanabilir.

Günümüzde tüketiciler bir marka ile bağlantı kurarken sadece o markanın sektöründeki alternatiflerle değil diğer alanlardaki oyuncularla da kıyaslama yapıyor. Bir endüstride yaşadıkları deneyimi diğer endüstrilerde de görmek istiyorlar. Bir endüstriden diğerine geçişken olan bu beklentilere, “akışkan beklentiler” diyoruz. (Lindfors, 2016)

Zaman yaratma amacının kutsallaştırıldığı; teknolojik aygıtların ve dijital mecraların, çoğu örnekte zaman kazandırma ya da zamanı verimli kullandırma vaadiyle pazarlandığı günümüzde, bir uygulamanın, iş fikrinin ya da sektörün öne çıkmak için kendi alanında söz ko-

nusu vaadin içini nasıl doldurabileceğini kanıtlaması gerekmektedir. Bu açıdan kullanıcılara sunulan deneyimin baştan sona analiz edilmesine, kullanıcı deneyimlerinin farklı insani pratiklerle kesişen noktalarda nasıl anlamlandırıldığına bakmak önem kazanmıştır.

Farklı boyutlardaki ekranlı cihazlarla şekillenen donanımsal ve yazılımsal unsurların hâkimiyetindeki yeni medya düzeninde okuma pratiklerinin de dönüşüme uğraması kaçınılmazdır. Bu durum, yeniliklerin ve özellikle teknolojik yeniliklerin, akışkan beklentilerin de etkisiyle yayılması ve kabullenilmesinin okuma olgusu üzerindeki etkisinin, bireysel ve toplumsal algılarımız üzerindeki etkilerine dikkat kesilmemizi gerekli kılmaktadır.

Ekranlar Çağı, Dönüşen Okuma Kültürü ve Kolektif Hafıza

Okuma, insana bireysel farkındalığını hissettiren ve insanın benliğini gerçekleştirme adına bilişsel sınırlarını genişleten kadim ve özel bir eylemdir. Okumanın ilk akla gelen nesnesi olan kitap, Arapça kökü (ke-te-be), yazmak, yazı ile saptamak anlamına gelen *kitâbet* sözcüğünün de işaret ettiği üzere doğrudan doğruya yazı ile ilgilidir.

Yeryüzünün farklı coğrafyalarında eş zamanlı ya da ardıl olarak kil tablet, deri, parşömen, papirüs, kâğıt gibi çeşitli malzemelerle yazılan ve çoğaltılan okunmak üzere üretilmiş tüm nesneler gibi kitaplar da insanlığın o anki bilgi birikimini kayda geçirmek, korumak ve aktarmak amacıyla kullanılmıştır. Bu bakımdan, okumanın anlam dünyasına ilişkin çok boyutlu kuramsal bir incelemenin, yazının icadı ve yazı dilinin medya teknolojilerinin de etkisiyle yaygınlaşmasıyla/dönüşümüyle bağ kurması kaçınılmazdır.

Tüm yazılı malzemelerin insanların bireysel belleğini aşan; insanın biyolojik ölümüyle kesintiye uğramayan bir “dış bellek” oluşturma işlevi söz konusudur. Söz konusu işlev, sosyal ve kültürel anlamda başta siyasi ve dinî olmak üzere otoritelerin ilgisini çekmiştir. Sivil kesimlerin ve bireylerin hâkim sınıflarla uzlaşmayan heterodoks nitelikteki bilimsel, felsefi ve edebî metinleri ile popüler, ticari ya da apolitik bilginin üretimi ve paylaşımı için değerli olan kitabileştirmenin, her kategoride eğitim faaliyetiyle de dolaysız bir ilişkisi vardır. Tarih boyunca dinî ya da seküler, sivil ya da siyasi nitelikteki erklerin hâkimiyetlerini sürdürmek, derinleştirmek ve yaygınlaştırmak için ihtiyaç duyduğu bilgi, kitabileştirilerek korunmuştur.

Basılı kitabın dış bellek oluşturma işlevi, üretenleri ve yazarları tarafından biçim verilmiş bilginin elde tutulur nesnesi olması anlamında ayrı bir önem taşımaktadır. Örneğin belli kitapların başka dillere de aktararak yaygınlık kazanması, bilgi dolayımında elde tutulan gücün çift taraflı bir fetih gibi başka medeniyetlerin düşünce dünyasıyla buluşmasına vesile olarak insanlığın kolektif belleğini güçlendirmektedir. Bu pencereden bakıldığında ve kitapların tetiklediği mülkiyet duygusu ve statü yaratma tutkusu ile birlikte düşünüldüğünde, nitelikçe ve nicelikçe çoğalan ve çeşitlenen kitaplarla beslenen kişisel ve millî kütüphanelerin toplumsal gelişmişlik göstergesi kabul edilmesi, şaşırtıcı değildir.

İletişim temelinde farklı disiplinlerin kesişimi olarak tanımlanan (Darnton, 1982) kitap kültürü ve tarihi, genel anlamıyla okuma eylemini zorunlu kılan; yazar, okur, yayıncı, mücellit, matbaa, kütüphane, sahaf, kitapçı, kâğıt gibi unsurları ve bunları var eden kurumları bir arada düşünmeyi gerektiren çoklu-disiplinli bir araştırma alanıdır (Açıl, 2015). Öte yandan kitabın nesne olarak dönüşüm yaşadığı günümüz medya düzeninde, kitapların hem form değiştirmesi hem de yeni okuma biçimlerinin doğması, söz konusu tanımlamanın sınırlarını genişletmeyi gerektirmektedir.

Her tür akıllı cihazın ekranları üzerinden hızlı ve faydacı biçimde; yani zaman kaybetmeden iş yapmayı arzu eden kullanıcı/okurlar, çağımıza özgü yeni bir okuma biçiminin oluşmasını sağlamıştır. Günümüz kullanıcı/okurlarının göz gezdirmeye, tarama, altını çizme, kopyalama ve başka bir yere yapıştırma, fonksiyonel arama, okurken hızla alıntılar yapma gibi fonksiyonlara dönük beklentisi, bu yeni okuma biçiminin karakteristik özelliklerine işaret etmektedir.

Okumak, bir yazıyı oluşturan simgesel imleri seslendirme ya da o imlerin belirttiği sözcükleri tanıyarak, tümcelerini kavrayarak içerdiği düşünceleri anlamak ve yorumlamaktır (TÜBA, 2013). Diğer yandan okuma, bir yazıyı meydana getiren harf ve işaretlere bakıp bunları çözümlmek veya seslendirmekle sınırlı bir beceri değildir. İnsanın içinde yer aldığı sosyokültürel hayatı keşfetme, tecrübe etme ve onu değiştirme/dönüştürme eylemlerine karşılık gelen verimli, çoğullaştıran bir edim olan okuma (Alver, 2005), görsel ve işitsel boyutuyla fiziksel; kavrayış ve yorumlama boyutuyla bilişsel; toplumsal etkileşim boyutuyla da toplum-bilimsel bir kavramdır. Bu bağlantılı boyutları okumayı, bir metni meydana getiren sembollere bakıp bunları çözümlmek veya seslendirmekle sınırlı bir beceri olmanın ötesine taşır.

Bireyin bir gereksinim ve zevk kaynağı olarak algılaması sonucu okuma eylemini yaşam boyu, sürekli, düzenli ve eleştirel bir biçimde gerçekleştirmesi (Yılmaz, 1993) şeklinde tanımlanan okuma alışkanlığından farklı olarak okuma kültürü, her tür sembolik düzlemde bilgiyi, enformasyonu ya da eğlenceyi edinmenin, öğrenilmiş pratiğidir (Omole, C. & Halima Ladan, 2011). En yalın biçimde, bireylerin okuma eylemiyle ilgili edindikleri becerilerin toplumsal bir yaşama biçimine dönüşmesi (Sever, 2011) biçiminde de tanımlanabilecek okuma kültürü temel okuryazarlıktan okuma alışkanlığına, oradan da toplumun tepeden tırnağa doğasına sirayet eden bir epistemolojiye tekabül eder. Bu tanımsal çerçeve, okuma kültürünün bileşenlerinin sadece basılı kitaplar, dergiler ve gazeteler ile sınırlı olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Odaklanma, hayal gücünün harekete geçmesi, olgular arasında bağ kurma, bilgiyi içselleştirme, hafızayı güçlendirme ve eleştirel düşünmeyi geliştirme gibi fonksiyonlarıyla öne çıkan okuma, salt alfabe okuryazarlığını aşan; yorumlama becerisini içeren kullanımıyla yaşamı kuşatan bütün anlama/anlamlandırma süreçleriyle ilgili bilişsel bir etkinliğin adıdır.

Okuma, pasif bir etkinlik değil okurun yeni düşünceleri ve perspektifleri içselleştirmesine ve mevcut perspektifleri ve normları sorgulamasına imkân sağlayan; böylelikle insanlığın kolektif hafızasını şekillendiren aktif ve devingen bir yeniden yaratma sürecidir. Bu anlamda alfabeyle dayalı ya da değil bütün görselleştirilebilir sembollerin ve imgelerin okuyucular tarafından alımlandığı mecraların, okuma kültürüne dâhil olduğu söylenebilir.

Kaynağını geniş ölçüde modern dönemden alan ve okuma kültüründen beslenen görsel ve imgesel bir kültür olan postmodern kültür dünyasındaki her imge, arka planda okuma kültüründe yerini bulan geniş ve derin anlamlı bir metne, bir vakaya veya vaka parçasına, bir kahramana, bir tarihi olaya, bir sanatsal olguya ve daha da çoğaltılabilecek zemine dayanmaktadır (Balci, 2009). Bu zemin, okurların alımlama yeteneği ve kapasitesi ile okumayı tam bir iletişim sürecine dönüştürür.

Çağımızda gerçekliğin algılanma biçiminin değişmesi, tarih boyunca sembolleri anlamlandıran ve yorumlayabilen sembolik insanın, günümüzde neredeyse salt görerek algılayan bir insana dönüşmesiyle ilişkilidir. Bu yeni insan türü için görsel olarak betimlenen olgular sözel olarak aktarılanlardan daha anlamlı ve değerlidir (Sartori, 2004).

Enformasyon patlaması, enformasyonu katmerlemeye ve çoğaltmaya hizmet edebilir ya da anlamsız bir gürültü içinde tüm anlam kırıntılarını silebilir; okuryazarlık hünerlerini zenginleştirebilir ya da uyuşturabilir; enformasyonu tüm insanların kolay ve eşit erişim imkânına sahip olacak şekilde merkezileştirebilir ya da enformasyon ve bilgisayar teknolojilerini tekellerine alan yönetici seçkinlerin denetim ve tahakkümünü geliştirebilir. (Kellner, 1998)

Hipergerçeklik sayesinde etrafa saçılan bol miktarda görsel enformasyonun gerçekliğin bir çeşit illüzyonunu (Robins, 2013) ya da gerçekle hayalin birleşimini sunmasıyla aralarındaki ayrımın yok olduğu (Ritzer, 2011) günümüz toplumunda, nesneler ve bilinen insani ilişkiler dünyasıyla somut ilişkiler kurmanın cazibesi giderek aşınmaktadır.

Varoluşunu, evreni okuyarak ve anlamlandırarak edindiği bilgiyle ve bilgelikle inşa eden insan, çağdaş medya düzeninde, çoğu zaman enformasyonu gerçek bilgiye tercih ederek; varlığını görerek ve giderek daha fazla göstererek kanıtlayabileceğine inanır hâle gelmiştir. Öyle ki imajlar devrinde, mutlak bir gerçeklikten söz edebilmek ne kadar zorsa, illüzyonun sahnelenmesinden söz etmek de o kadar zordur. Illüzyondan söz edebilmek imkânsızdır çünkü ortada gerçek diye bir şey kalmamıştır (Baudrillard, 2011).

Günümüzde insanlığın kahir ekseriyeti ekran odaklı bir yaşam sürdürmektedir. Bu durum, tarihsel olarak yeni bir sosyal algının hem sonucu hem de zemini olarak yorumlanabilir. Bireyler, nitelikli sosyalleşme ve iletişim ihtiyaçlarını dijital teknolojiler aracılığıyla sürdürmeye çalışmaktadır. Esasında, dijital teknolojileri kâr maksimizasyonları için araçsallaştıran endüstriler, teknoloji sahipliğiyle sınıfsal farklılıkların ortadan kalktığı yanılsaması oluştura-

rak insanları bu teknolojilere bağımlı² kılmaktadır. İmajların hakikatin ve gerçek toplumsal ilişkilerin yerine ikamesi ise dijital toplumun bireylerinin gerçeklik algısının yitmesine sebep olmaktadır (Robins, 2013).

Hakikatin suretine bürünen ekranlar; hakikat, olaylarla bilincin karşılaşmasından doğduğu için sadece hakikatin ya da nesnelliğin reddi değil öznel olanın da bir parçasını reddetmektir (Berger, 1985). Bireyler, kalıp yargılarla sınırlandırılmamış bir öznellikte yaşama katkı sunma becerisinden yoksun bırakılmakta; ancak tasarlanmış rol modeller üzerinden seçimler yaptığında ya da davranışlar sergilediğinde kitle tarafından kabul göreceği algısını kabullenmeye zorlanmaktadır.

Ekranlar çağının enformatik bolluk sarhoşluğu içindeki bireyi, akışkan beklentiler doğrultusunda seçim(ler) yapmaya zorlanmaktadır. Dijital ortamda seçeneklerin artması ise hem aşırı enformasyon yüklemesi riskini hem de seçim çelişkisini doğurmaktadır. Aşırı enformasyon yüklemesi riski fazla bilgiden ziyade az miktarda ama nitelikli bilgiye dayanan hızlı karar alma kapasitesini engellerken (Illouz, 2011) seçim çelişkisi, bireylerin tatmin duygusunu tahrip etmektedir.

Kitap Yayıncılığının Dijital Medya Çağının Arafında Yol Arayışı

Teknolojik yenilikler, herhangi bir olgunun araştırılması ve bu araştırma sonucu elde edilen bilginin aktarımı konusunda önemli dönüşümler meydana getirmiştir. Bilgiyi üreten ile alan arasındaki kanalların tarihin önceki devirlerine göre çeşitlendiği ve değişime uğradığı bu yeni vasatta, özellikle bilgisayar teknolojisindeki gelişmeler farklı dilsel kodların oluşumuna yol açmıştır. Üretilen yeni dilsel kodlar, çoğalan kanallar nedeniyle bilgi, artık seri biçimde üretilen ve tüketilen bir metadır (Lyotard, 2000).

Murphy'e (2000) göre kültürel ve politik boyutlarıyla birlikte bir epistemoloji, bir metodoloji ve bir toplumsal ontolojiyi de içine alan postmodernizmin başta gelen özelliklerinden biri de modernizmin kültürel anlamının büyük çapta düzensizleştirilmesi, deforme edilmesi, parçalanmasıdır (Dorst, 1998).

Bilgi edinme ve yayma tahayyülü, diğer adlandırmalarından biri de dijital çağ olan post-modern çağın hipermedya niteliğiyle geleneksel matbu kültürün fiziksel sınırlarını aşmış;

2. Dijital teknolojilerle şekillenen yeni medya çağı bedava ürünlerin ve içeriklerin bağımlılık yaratmak amacıyla koz olarak kullanıldığı yeni bir tür kapitalizm anlayışını da doğurmuştur. Microsoft'un kurucularından Bill Gates bu anlayışı, 1998'de Washington Üniversitesinde yaptığı bir konuşmada şöyle özetliyordu: "Çin'de her yıl 3 milyon bilgisayar satılıyor olmasına rağmen insanlar yazılımımız için para ödemiyorlar ama bir gün ödeyecekler ve eğer bir şeyi alacaklarsa bizimkini almalarını yeğleriz. Alışkanlık geliştirecekler ve biz önümüzdeki 10 yıl içinde bir ara, paramızı toplama yolunu keşfedeceğiz" (Anderson, 2009). Gates'in öngördüğü "iş modeli", sadece yazılımların değil bütün basılı ve dijital içeriklerin çağımız insanı tarafından nasıl bir süreçle alınılmasının hedeflendiğini idrak etmek bakımından anlamlı bir örnektir.

internet sayesinde sonsuz ölçüde genişletilebilir, adem-i merkezîyetçi ama birbiriyle bağlantılı bir enformasyon sisteminin kapısı aralanmıştır (Irvine, 2013). Sözün (bilginin) en etkili taşıyıcısı olarak kitabın (matbu kültür) ve yazılı bilgi sisteminin mabedi olarak kabul edile gelen kütüphanelerin anlam ve işlev yönünden deformasyona uğraması da postmodern bir durumdur.

Matbu ya da dijital formuyla kültürel bir ürün ve sanat değeri olan bir obje olmasının yanı sıra üretime ve alım satıma konu olması itibarıyla de ticari bir mal ve kitlesel bir tüketim nesnesi olarak kitabın, popüleritenin ve niceliğin yanı sıra teknolojinin de egemen olduğu dijital ekonominin ürünlerinden birine dönüşmesi, yazılı kültürü ve dolayısıyla kitap yayıncılığını da dolaysız biçimde etkilemektedir.

Düşünceleri aktaran orijinal bir mecra (medium) olması itibarıyla kadim bir medya niteliği taşıyan kitabın, kitap olarak tanımlanabilmesi için yazıldığı ortamın metni koruyan, taşınabilir, dağıtım/yaygınlaştırmaya imkân veren ve kullanışlı bir forma sahip olması gerekir (Labarre, 1994). En erken örnekleri MÖ 3500'lerde Sümerlerde görülen yazının icadı ile kil tabletlerden ağaç kabuklarına, papirüsten parşömene, kemiklerden hayvan kabuklarına ve nihayet kâğıda uzanan geniş bir malzeme yelpazesinde evrim geçiren kitabın, bilinen matbu formu yukarıda sıralanan özellikleri taşımaktadır.

Elektronik kitapların (e-kitap) ilk ve en yaygın örneği olan matbu kitapların doğrudan sayısal ortama aktarılmış kopyaları, dijital dünyanın bütün olanaklarını taşımamaktadır. Söz konusu ilkel örnekler kapsam dışı tutulursa gerçekten fonksiyonel biçimde üretilmiş farklı formatlardaki asıl e-kitaplar, tarihsel süreçteki kitap formlarının hiçbirinde bulunmayan çarpıcı ve işlevsel özelliklere sahiptirler. Bu bakımdan e-kitaplar, okurlar için olduğu kadar bu yeni formattaki kitapların içeriklerini üretenler, tasarımlarını üstlenenler ve satışını gerçekleştirenler için de alışılmış çalışma ilke ve yöntemlerini değiştirmeyi zorunlu kılan teknolojik bir yeniliktir.

Yeni teknolojiler, gelişimini sürdüren dinamik karakterleri ya da geleneksel endüstrilerde ve hukuki mevzuatta kendilerine henüz alan açamadıkları için bir çırpıda tanımlanmaya imkân vermeyen bir mahiyette şekillenebilmektedir. E-kitap teknolojisi de bu duruma örnektir. Her ne kadar literatürdeki bazı tanımlamalarda³ e-kitabın dijital doğasına atıfta bir

3 Kaya (2013) e-kitabı bilgisayar veya elektronik ortamlarda okunmak için tasarlanan, basılı olmayan ama basılı kitapların bütün özelliklerini taşıyan; ses, görüntü, video, çoklu ortam öğeleri ile etkileşimli bağlantıları içeren taşınabilir kitap biçimi olarak tanımlamıştır. Aydoğan'a (2014) göre e-kitaplar dijital ortamda bulunan ve dijitalliğe müsait bilgisayar, akıllı telefon, ipad gibi cihazlarda ekrandan okunabilen kitaplar olup basılı bir kitabın elektronik ortama aktarılabilmesiyle oluşabildiği gibi doğrudan elektronik ortamda da üretilmiş olabilir. Şanal (2016) ise e-kitabı, basılı materyallerden elektronik ortama aktarılan ya da doğrudan ilk olarak elektronik ortamda yayınlanan, çeşitli protokol uygulama ya da yazılımlarla sadece bilgisayar, tablet vb. bilişim teknolojisi ürünleri sayesinde izlenebilen metin, fotoğraf, resim, film ve sesleri içeren elektronik içerikler şeklinde tanımlamıştır.

mutabakat ve basılı kitaplarla e-kitap arasında bir analogi kurulması yaygın bir eğilim olsa da e-kitap altyapısında içeriğin görsel-işitsel olarak sunumu ile alakalı imkânların yarattığı fark, tanımlamada nihai bir ittifaka engel olmaktadır (Vassiliou, 2008). Bu tanımlama sorununun kökeninde, e-kitap terimindeki kitap kelimesinin matbu (kodeks formundaki) kitabı çağrıştırması sebebiyle dijital kitap formunun niteliklerinin matbu kitabın nitelikleriyle sınırlıymış gibi algılanmasının yattığı öne sürülebilir (Martin & Aitken, 2011).

Temel olarak üç tür elektronik kitap formatından söz edilebilir. Geleneksel kâğıt formatı temel alınarak elektroniğe dönüştürülmüş, yukarıda ilkel olarak tanımladığımız e-kitaplar; bir CD formatında dijitalleştirilmiş ve daha sonra HTML uyumlu bir formata çevrilen e-kitaplar; İçerik, tasarım ve üretim anlamında başından itibaren dijital olarak üretilmiş e-kitaplar (Chen, 2003).

Font değişimi ve yazı boyutunun ayarlanabilmesi, gelişmiş aramalar yapılabilmesi, yazının seslendirilebilmesi, metnin sadece kendi içinde değil internet sitelerine bağlantılar içermesi, metnin altını çizmek ya da vurgulu hâle getirmek, notlar almak gibi basılı kitaplarda ya hiç olmayan ya da yeterince kullanışlı biçimde bulunmayan; yazılan notların çevrimiçi olarak kitabın diğer okuyucuları ile paylaşılabilmesi ve içerik güncellemesi gibi imkânlar sağlayan e-kitaplar, matbu kitapların elektronik sürümleri olmanın çok ötesine geçmişlerdir (Abott & Kate, 2004).

Matbu kitabın sadece bir dosya türü olarak dijitalleşmesi, öncelikle içerik anlamında bir farklılaşma doğurur. Elektronik kitaplarda, matbu kitaplarda alıştığımız çizgisel anlatım, yerini, tıpkı internet sayesinde artık bilgi edinme yöntemimizin doğal bir parçası olarak gördüğümüz; ses, video, animasyon, hareketli metinler, bağlantı köprüleri, coğrafik konumlandırma gibi özelliklerle şekillenen özelliklere bırakmıştır. Tüm bu özellikler sayesinde çizgiselliği kırılan metinler, katmanlı bir yapıda sunulabilmektedir.

Matbu kitap, daha hantal ve üretim maliyeti yüksek olmasına rağmen bir arzu nesnesi olarak kabul görmesini, fiziksel konumunu kendisiyle taşımasına borçludur (Agresta, 2012). Üç boyutlu bir nesne olarak alıştığımız kitap, sayısal veriye dönüştüğünde ya da sayısal olarak sıfırdan üretildiğinde yeni cihazlar ve özellikle ekranlar aracılığıyla farklı deneyimlere ve imkânlarla kapı aralayan bir yüze kavuşur. Matbu kitabın ömrü uygun koşullar sağlansa bile sonsuz değildir. Diğer yandan sayısal altyapıda yaşanacak dünya çapında bir çöküş, bütün e-kitapların geri dönülemez biçimde kaybı ile sonuçlanabilir.

Telif haklarının oluşturduğu entelektüel sermaye birikimini katma değere dönüştüren kitap yayıncılığı, her yayınlı birlikte entelektüel sermayenin belli bir kesiminin kamuya paylaşılması fonksiyonunu da icra etmektedir. Günümüz toplumunda entelektüel sermayenin

dijitalleşme ve teknolojik aygıtlarla değişen mahiyeti ise yayıncıların editöryal kitap üretim yaklaşımlarını dolaysız biçimde etkilemektedir.

Kitaplar hangi formatta olurlarsa olsunlar ve formatlara ilişkin yeni teknolojiler ne ölçüde ve hızda yayılırlarsa yayılınsınlar yazar, yayıncı (editör ve yayınevi) ve okuyucu sabit bileşenlerdir. Kitap üretenler açısından kitabın matbu ya da elektronik olarak hazırlanmasının anlamı, büyük ölçüde, satış, tanıtım, pazarlama, dağıtım ve paylaşım gibi konulardaki başarı ile ilişkilidir. Bir başka deyişle yayıncıların kitapların etkili bir şekilde yayınlanmasındaki fonksiyonu, sayısal teknolojilerin amatör/bireysel olarak kitap üretme ve dağıtmayı kolay ve cazip kılan bütün özelliklerine karşın hâlâ son derece güçlüdür.

Yayıncılığın büyük maliyet kalemlerinden biri olan ve matbu kitabın satış fiyatına büyük ölçüde etki eden baskı sürecine ilişkin masraflar ve depolama bedeli, dijitalleşmeyle birlikte etkisini yitirmiştir. Öte yandan artan kitap üretiminden kaynaklanan rekabet ortamı, yazarların ve yayıncıların sürekli ve daha fazla çeşitlilikte üretim yapmasını gerektirmektedir.

Geleneksel kitap yayıncılığında, yani matbu kitabın egemenliğindeki pazarda, sadece kendi iş kolu içinde rekabet eden yayıncılar, dijitalleşmeyle birlikte farklı birey ve kurumların üretimlerini de dikkate alma zorunluluğuyla karşı karşıya kalmıştır. Bu genişleyen rekabet alanı kitap yayıncılığında inovasyonu zorunlu kıldığı ölçüde okurların lehine bir entelektüel dinamizm de sağlamıştır. Aynı şekilde, yayıncılığı etkileyen tüm gelişmeler, kârlarını artırmak isteyen yayınevlerini, internet sayfalarını, sosyal medyayı ve mobil iletişim temelli uygulamaları daha yoğun biçimde kullanmaya itmiştir.

Okuma eylemini cazip kılma fikrini odağına alarak kitabı; içeriği, türü ve teknik anlamda formatı ne olursa daha geniş kitlelere ulaştırmayı hedefleyen yayıncılar, dijitalleşmenin yazarlar ve okurlar üzerinde her yönden yarattığı etkileri yorumlayarak tutarlı adımlar atmaya çabalamaktadırlar. Bu adımlardan ilki, yayıncıların, kitabın matbu ve dijital her iki formunun sunduğu ya da kazandırdığı olanakları dikkate alarak ve geliştirerek alışageldikleri kitap yayınlama aşamalarını yeniden gözden geçirmeleridir. Bu noktada en önemli problem, Türkiye yayıncılık piyasasında sektörel bir üretim ve iş örgütlenmesi modelinin oturmamış olmasıdır.

Tartışma

Günümüzde, okuma eyleminin doğasına ve kitabın sayısal adaptasyonu ve dijital ekonomide varoluşuna ilişkin gerçekliği olumlu ve olumsuz yanlarıyla tartışmak, yaşanan ve yaşanması muhtemel toplumsal ve kültürel dönüşümlerin özüne ve seyrine ilişkin bir perspektif geliştirmek adına önem arz etmektedir. Okuma kültürünün çeşitli sebeplerle yerleşikleşme-

diği öne sürülen⁴ Türkiye toplumunda, sayısal verilerin⁵ kitap tüketiminin dünya ölçeğinde hatırı sayılır bir konuma sahip olduğunu ortaya koyması da bu önemi pekiştirmektedir.

Anlam, dil tarafından değil dil aracılığıyla üretilmektedir ve okuma eylemi de anlam arayışında insana yol gösterici bir aracılık işlevine sahiptir. Çünkü okuma, pasif bir etkinlik değil, okurun yeni düşünceleri ve perspektifleri içselleştirmesine ve mevcut perspektifleri ve normları sorgulamasına imkân sağlayan; böylelikle insanlığın kolektif hafızasını şekillendiren aktif ve devingen bir süreçtir.

Okumanın matbu kitaplar yerine ekranlardan gerçekleştirilmesi, okuma eyleminin aracılık işlevini temel olarak değiştirmese de yeni boyutlar kazandırarak dönüştürmüştür. Farklı ebatlardaki ekranlı cihazlarla şekillenen donanım ve yazılım unsurlarının hâkimiyetindeki yeni medya düzeninde, okuma pratiklerinin de dönüşüme uğraması kaçınılmazdır. Bu durum, yeniliklerin ve özellikle teknolojik yeniliklerin akışkan beklentilerin de etkisiyle yayılması ve kabullenilmesinin okumaya etkisinin, bireysel ve toplumsal algılarımız üzerindeki yansımalarına dikkat kesilmemizi gerekli kılmaktadır.

Malzemesi, biçimi ve ebatları günümüze kadar değişerek gelen basılı kitap, sayısallaşarak yeni bir form kazanmıştır ve bundan sonraki evriminin hatırı sayılır bir boyutunu da sayısal temelli sürdürmesi muhtemeldir. Bireysel ve kolektif hafızamızı inşa ettiğimiz okuma eyleminin nesnesi olan kitabın, matbu ortamdan sayısal ortama geçişi ya da fiziksel anlamda form değiştirmesi ne bütünüyle bir kültürel kayıp ne de teknolojik determinizm anlamında müthiş ve kaçınılmaz bir sıçramadır.

Sosyal değişim sürecinde teknolojileri açığa çıkaran ve yayılmalarını sağlayan etkenler eleştirel biçimde sorgulanmadığında, bu teknolojilerin sebep olduğu ya da tetiklediği sonuçlar rastlantısal kabul edilebilmektedir. Teknolojilerin toplumsal süreçlerden bağımsızlaştırılması ise onların toplum üzerinde muazzam etkilere sahip birer güç olarak algılanması sonucunu doğurmaktadır.

Tüketim, salt ekonomik değil sosyal ve kültürel bir süreçtir. Tüketimi kontrol eden ihtiyaç algısının şekillenmesinde, göstergeler ve semboller aracılığıyla yaratılan tahayyüller etki-

4 Çocuk Vakfı'nın hazırladığı Türkiye'nin Okuma Alışkanlığı Karnesi – 2006 başlıklı raporu için bk. [http://www.cocukvakfi.org.tr/resource/pdf/raporlar/14okuma_aliskanligi_karnesi2006.pdf] (Erişim Tarihi: 15.01.2018) Konuya ilişkin bir başka araştırma için bk. Türkiye Okuma Kültürü Haritası araştırması sonuçları [<http://www.kygm.gov.tr/Eklenti/55,yonetici-ozetipdf.pdf?0>] (Erişim Tarihi: 15.01.2018)

5 Yayımcı Meslek Birlikleri Federasyonu, 2017 yılında yayınlanan (bandrol alınan) toplam kitap sayısının 407.739.008 adet olduğunu açıklamıştır. [<https://www.yayfed.org/website/content/274>] (Erişim Tarihi: 28.02.2018) Türkiye Yayıncılar Birliği ise 2016 itibarıyla ülkemizde kişi başına yılda 8.4 adet kitap düştüğünü belirtmektedir. Uluslararası Yayıncılar Birliği (IPA) verilerine göre Türkiye yayıncılık sektörü, Dünyanın en büyük 11. sektörü hâline gelmiştir. Ayrıca üretilen yeni kitap çeşidinde de ülkemiz yine 11. sıradadır. [<http://turkyaybir.org.tr/2016-turkiye-kitap-pazari-raporu>] (Erişim Tarihi: 28.02.2018)

lidir. Endüstrilerin ve özellikle kültür endüstrisinin bireylerin önüne sunduğu seçenekler arasında yapılan tercihler, aslında sosyal ve ideolojik bir seçimin sonucudur. Bireylerin ait olmak istedikleri sosyal grupların tüketim tarzlarına yakın tercihler yapması piyasalar tarafından teşvik edilmektedir. Bireyin aidiyet kuracağı kimliklere tüketim yoluyla ulaşabileceği ve tüketim alışkanlıklarının bunun bir ölçüsü olduğu fikrini en fazla pekiştirense medyadır.

Bu perspektiften bakıldığında yeni medya teknolojileriyle şekillenen okuma eğilimleri ya da e-kitap ile karakterize yeni nesil yayıncılık, çok şey anlatır gibi görünen ama fazla dozda anlam yüklenen olgulara dönüşmektedir. Aslında medya ve ilişkili olarak okuma pratikleri-
miz geçmişte olduğu gibi bugün de yeni formlar ve içeriklerle yollar aramakta, bulmakta ve ilerleyişini sürdürmektedir.

McLuhan'ın, mecranın (medium) mesajın ta kendisi olduğuna ilişkin saptaması, dikkatimizi medyanın mesajları söz konusu olduğunda içerikten bağımsız olarak o mesajların ne aracı-
lığıyla ya da ne surette aktarıldığının da önemli olduğuna çekmişti. "Cep telefonları uzakta kalanların temasa geçmesini, temasa geçenlerin uzakta kalmasını sağlar" diyen Bauman (2012) ise sorgulanması gereken bambaşka bir duruma işaret ediyordu. Yeni medya çağın-
da, özellikle internet medyasında ve sosyal medya mecralarında, kullanıcıların artık dolaysız biçimde içerik anlamına geldiği göz önünde bulundurulduğunda, dijitalize olarak ekranlara taşınan her türden mesaja dönük okuma eylemi, okumanın anlamına ilişkin yeni eleştirel sorgulamalar yapılmasının önemini ortaya koymaktadır.

Kaynaklar

Abott, W. & Kate, K. (2004). Sooner or later! – Have e-books turned page?. *VALA Biennial Conference*.

Açıl, B. (2015). Kitap kültürü çalışmalarının genel seyri: bir medhal. *Osmanlı Kitap Kültürü - Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları* içinde. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık.

Agarwal, R., Manju, A., Pamela, E. C. & Mitch, G. (1998). Early and Late Adopters of IT Innovations: Extensions to Innovation Diffu-sion Theory. <http://disc-nt.cba.uh.edu/chin/digit98/panel2.pdf> internet adresinden 12.02.2018 tarihinde edinilmiştir.

Anderson, C. (2009). *Free: The Future of a Radical Price*. New York: Hyperion.

Argabright, G.C. (2002). *An investigation of the relationship between technology acceptance and technological stress on consu-
mer behavior* (Doctor of business administration thesis). University of Sarasota, Florida.

Aydoğan, D. (2014). *Türk romanında dijitalleşme* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Kültür Üniversitesi Sosyal Bi-
limler Enstitüsü, İstanbul.

Balcı, Y. (2009). 80 sonrası Türk romanında bir formasyon olarak deformasyon. *1980 Sonrası Türk Romanı Sempozyumu (27-28
Mart 2008) Bildiriler Kitabı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

Baudrillard, J. (2011). *Simülakrlar ve Simülasyon*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Bauman, Z. (2012). *Akışkan Aşk: İnsan ilişkilerinin Kırılganlığına Dair*. İstanbul: Versus.

Bauman, Z. (2015). *Akışkan Modern Dünyada, Kültür*. (İ. Çapçioğlu & F. Ömek, Çev.). Ankara: Atıf Yayınevi.

Bauman, Z. (2016). Social media are a trap (Bauman ile Ricardo de Querol tarafından yapılan söyleşi) http://elpais.com/elpais/2016/01/19/inenglish/1453208692_424660.html adresinden 12.02.2018 tarihinde edinilmiştir.

- Chen, Y. (2003). Application and development of electronic books in an e-Gutenberg age. *Online Information Review*, 27(1), 8-16.
- Çağaptay, S. (2016). *Inside Turkey's Failed Coup: What Happened? Why? What Next?*.
- Darnton, R. (1982). What is the history of books?. *Daedalus*, 111(3), 65-83. <https://goo.gl/HdCNVf> adresinden edinilmiştir.
- Dorst, J. D. (1998). Postmodernizm ve folklor. (S. Cengiz, Çev.). *Milli Folklor*, (37), 158-159.
- Fjord Trends (2016). The 2016 annual trends report. <https://www.accenture.com/us-en/insight-fjord-trends-2016> adresinden 27.02.2018 tarihinde edinilmiştir.
- Illouz, E. (2011). *Soğuk Yakınlıklar: Duygusal Kapitalizmin Şekillenmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Irvine, M. (2013). Postmodern to Post-Postmodern: Approaches to Po-Mo [Version 9.9.13] <http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/pomo.html> adresinden 27.02.2018 tarihinde edinilmiştir.
- Kaya, C. B. (2013). 6. sınıf sosyal bilgiler dersi için geliştirilen etkileşimli elektronik kitabın öğrenci başarısı üzerine etkisi (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Kejanlıoğlu, D. B. (2000). Kitle iletişim araştırmalarının tarih yazımları üzerine: bir alanın tanımlanması. Medya ve kültür. *I. Ulusal İletişim Sempozyumu Bildirileri (3-5 Mayıs 2000)* içinde. Ankara: Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları.
- Kellner, D. & Steven Best (1998). *Postmodern Teori*. (M. Küçük, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lindfors K. (2016). Müşteri beklentileri akışkanlaştı (Söyleşi) *Harvard Business Review Türkiye*. <http://hbrturkiye.com/sponsorlu-icerik/musteri-beklentileri-akiskanlasti> adresinden edinilmiştir.
- Lyotard, J. F. (2000). *Postmodern Durum*. (A. Çiğdem, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Martin, C. & Aitken, J. (2011). Evolving definitions of authorship in ebook design. *Information Services & Use*, (31).
- Murphy, J. (2000). *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri*. İstanbul: Eti Kitapları.
- Omole, C. & Halima, L. (2011). Imbibing reading culture to further enhance students' achievement in science. *Journal of Communication and Culture: International Perspective*, 2(1), 1-8.
- Ong, W. J. (1995). *Sözlü ve Yazılı Kültür*. (S. P. Banon, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Postman, N. (1994). *Televizyon Öldüren Eğlence*. (O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Robins, K. (2013). *İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası*. (N. Türkoğlu, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rogers, E. M. (1983). *Diffusion of Innovations*. (3rd ed.). New York: Free Press.
- Sartori, G. (2004). *Görmenin İktidarı: Homo Videns/Gören İnsan*. İstanbul: Karakutu.
- Schwartz, B. (2004). Paradox of choice. *Harper Perennial*.
- Şanal, A. (2016). *Ders kitabı olarak z-kitap kullanımının okuduğunu anlamaya etkisi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Bolu.
- Turban E., King, D., Lee, J., Warkentin, M. & Chung, H. M. (2002). *Electronic Commerce: A Managerial Perspective*. New Jersey: Prentice-Hall.
- TÜBA Bilim Terimleri Sözlüğü. <http://www.tubaterim.gov.tr> adresinden 10.02.2018 tarihinde edinilmiştir.
- Unold, J. (2003). Basic aspects of the digital economy. 41-49. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Oeconomica*, (167).
- Vassiliou, M. Jennifer Rowley (2008). Progressing the definition of "e-book", *Library Hi Tech*, 26(3), 355-368. <https://goo.gl/h5vV2J> adresinden 27.02.2018 tarihinde edinilmiştir.
- Wells, C., Shah, D. V., Pevehouse, J. C., Yang, J., Pelled, A., Boehm, F., Lukito, J., Ghosh, S. & Schmidt, J. L. (2016). How trump drove coverage to the nomination: hybrid media campaigning. *Political Communication*, 33(4), 669-676.
- Yılmaz, B. (1993). *Okuma Alışkanlığında Halk Kütüphanelerinin Rolü*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK) aracılığıyla, genç bilim insanlarını bir araya getirerek, aralarındaki iletişimi ve etkileşimi mümkün kılması ve ortak dil ve yöntem geliştirilmesine katkı sağlanması hedeflenmektedir. TLÇK vesilesiyle, Türkiye'nin farklı üniversitelerinde lisansüstü düzeyde çalışmalar yapan araştırmacı, uzman ve bilim insanları bir araya gelerek çalışma alanlarında çok yönlü bir iletişim ve tecrübe aktarımının paydaşı olma ayrıcalığına sahip olmuşlardır. Böylelikle, Türkiye'deki lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması ve sosyal bilimler alanındaki çalışmaların teşvik edilmesi hedeflenmektedir. 7. TLÇK, İlmi Etüdler Derneği ve Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi iş birliğiyle 9-12 Mayıs 2018 tarihleri arasında Burdur'da gerçekleştirilmiştir. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, İşletme, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi, Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde 3 gün boyunca, 32 oturumda tebliğler sunulmuştur. 7. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre'de sunulan 72 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında İktisat, İlahiyat ve İletişim alanlarında sunulan 19 bildiriden oluşmaktadır.



Burdur
Mehmet Akif Ersoy
Üniversitesi

TÜBİTAK | TURKISH AIRLINES
Tarafından Desteklenmektedir.