

Eskiyeni

Eskiyeni

Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi
The Anatolian Theological Academy Research Journal

Sayı/Issue 36 Bahar/Spring 2018

Sahibi/Publisher

ANADOLU İLAHİYAT AKADEMİSİ
EĞİTİM ve YAY. LTD. ŞTİ. Adına
Tuncer Namlı

Genel Yayın Yönetmeni

Executive Editor
Gürbüz Deniz

Editör/Editor

İhsan Toker

Yazı İşleri Müdürü

Editorial Manager
Murat Demirkol

ISSN: 1306-6218

Tasarım/Design

FCR Tel: (+90 312.310 08 60)

Baskı/Printed by

Aydan Basım ve Yayım Ltd. Şti.
Örnek Sanayi Sitesi Alinteri Bulvarı
364. Sk. No: 4 Ostim/ANKARA
Tel: +90 312. 354 46 27-28

Basım Tarihi/Printing Date

30.05.2018

Abonelik/Subscription

Yıllık (2 Sayı)
Şahıs 40,00 TL
Resmi Kurumlar 50,00 TL
Yurt dışı 30,00 EURO

Banka Hesabı/Bank Account

Anadolu İlahiyat Akademisi
Eğitim ve Yay. Ltd. Şti. Adına
Iban: TR70 0020 3000 0202 7297 0000 04

Adres/Address

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk.
No: 14/2 Ulus-Altındağ/ANKARA
Tel: (+90 312.311 88 00 pbx)
Faks: (+90 312.311 47 89)
e-mail: eskiyenidergi@gmail.com

Yayın Kurulu/Editorial Board

Ali Osman Kurt (Ankara Sosyal Bilimler Ü.), En-
ver Arpa (Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Erdiç Doğ-
ru (Gazi Ü.), Gürbüz Deniz (Ankara Ü.), Hüseyin
Nazlıaydın (Anadolu İlahiyat Akademisi), İhsan
Toker (Ankara Ü.), Murat Demirkol (Yıldırım Be-
yazıt Ü.), Nihat Koçak (Anadolu İlahiyat Akade-
misi), Tuncer Namlı (Anadolu İlahiyat Akademisi)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Adnan Demircan (İstanbul Ü.), Ahmet Keleş
(Dicle Ü.), Ahmet Yaman (Necmettin Erbakan
Ü.), Ali Bardakoğlu (KURAMER), Bünyamin
Erul (Ankara Ü.), Celal Türer (Ankara Ü.), Derya
Örs (Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurum-
u), Ejder Okumuş (Ankara Sosyal Bilimler Ü.),
Emir Kaya (Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Fuat Ay-
dın (Sakarya Ü.), Halit Ünal (Avrupa İslam Ü.),
Haldun Göktaş (Yıldırım Beyazıt Ü.), Hayati Hö-
kelekli (Uludağ Ü.), Hicabi Kırlangıç (Ankara Ü.),
İlhami Güler (Ankara Ü.), İsmail Çalışkan (Anka-
ra Ü.), İsmail Hakkı Ünal (Ankara Ü.), Kadir Ca-
natan (Sebahattin Zaim Ü.), Mahmut Aydın (On-
dokuz Mayıs Ü.), Mehmet Ali Kılavuz Araz (Ankara
Sosyal Bilimler Ü.), Mehmet Evkuran (Hitit Ü.),
Mehmet Ünal (Yıldırım Beyazıt Ü.), Mesut Oku-
muş (Ankara Ü.), Metin Özdemir (Ankara Sosyal
Bilimler Ü.), Musa Kazım Arıcan (Yıldırım Be-
yazıt Ü.), Mustafa Ertürk (İstanbul Ü.), Mustafa
Köylü (Ondokuz Mayıs Ü.), Mustafa Tekin (İstan-
bul Ü.), Müfit Selim Saruhan (Ankara Ü.), Necdet
Subaşı (Başbakanlık), Ömer Özsoy (Frankfurt Ü.),
Ramazan Altuntaş (Necmettin Erbakan Ü.), Şamil
Öçal (Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Talip Özdeş
(Cumhuriyet Ü.)

Eskiyeni yılda iki kere yayımlanan hakemli bir dergidir
Eskiyeni is a refereed journal and is published biannually.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

İhsan TOKER.....	5
Editörden/ <i>From the Editor</i>	
<u>Araştırma/Research Articles</u>	
Müfit Selim SARUHAN.....	7
Hukukun Adaletinden Adaletin Hukukuna <i>From Justice of Law to the Law of Justice</i>	
Muhammet ÖZDEMİR.....	19
Rasyonel Toplum ve Adalet Sorunu <i>The Rational Society and the Problem of Justice</i>	
Tuncer NAMLI.....	37
Adalet Beklentimiz ve Adaletin Beklentileri <i>Our Hopes for the Justice and the Justice as Itself</i>	
Ahmet BAYRAKTAR.....	53
İntiharın Fıkhi-Psikopatolojik Boyutları ve Vaka Sunumu- <i>Fiqh of Suicide -Psychopathological Dimensions and A Case-Presentation-</i>	
Mehmet ŞAYIR.....	73
Arap Basınında Türkiye İmajında Kırılma Noktaları <i>The Breaking Points on Turkey in Arab Media</i>	
Erdinç DOĞRU.....	89
Yazma Becerisi Çerçevesinde Arapça Öğrenen Türk Öğrencilerin Yaptıkları Dil Hataları: Sebepler ve Çözüm Önerileri <i>Mistakes in Writing Arabic among Turkish Students: On the Causes and the Ways to Solve</i>	

Değerlendirme/Reviews

Bayram Ali ÇETİNKAYA 99
Hükümdar Peygamberler Şehri, Dinlerin Merkezi Kudüs
Jerusalem: The Holy City of the King Prophets

Tuğrul NİYAZİBEYOĞLU 115
Başarı ve Maneviyat
Success and Spirituality

Ömer GÜLEN..... 133
Tayfun Atay'ın "Batı'da Bir Nakşî Cemaati -Şeyh Nâzım Kıbrısı Örneği-"
Çalışması Üzerine
A Review Essay on "A Naqshbandi Community in the West. A Case on Shaikh Nazim Qibrisi" by Tayfun Atay

Ömer GÜLEN..... 143
Nurettin Topçu'nun "Conformisme et Révolte (İsyan Ahlakı)" Kitabı Hakkında
Bir Değerlendirme
A Review on "Conformisme et Révolte" by Nurettin Topcu

Deneme/Essays

Gürbüz DENİZ 159
Okumak
Reading

Ahmet BAYRAKTAR..... 163
Yüzyılın Kavşağında
Some Thoughts on Muslims at the Dawn of a New Century

Şiir/Poetry

Halim YAR 169
Aşk
Love

Kitap Değerlendirme/Book Reviews

Edip AKYOL 171
İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri

Editörden

From the Editor

Değerli Eskiye okuyucuları, yeni bir sayı ile karşınızdayız. Derginin bir taraftan ilahiyat ve din bilimleri, bir taraftan da beşeri bilimler ile ilgili akademik içeriklerden oluşan araştırma ve paylaşım misyonu, oluşturduğu geniş ve köklü koleksiyon ile varlığını devam ettirmektedir. Gerek dünyada gerekse Türkiye’de akademik dergiciliğin kemmiyet ve keyfiyet itibarıyla hızla geliştiğine şahit olmaktadır. Bu durum da söz konusu yayın toplulukları için rekabet niteliğinde zorunluluklar doğurmaktadır. Bunca derginin ve bunca içeriğin ortaya çıktığı piyasada bir derginin kendisini ortaya koyması takdir edersiniz ki kolay değildir.

Bütün bu meydan okuyucu koşullara karşılık bunca sene dir ayakta kalıp, kendimizi geliştirme ve sürdürme azmimiz devam ediyorsa bu başta okuyucunun teveccühü olmak üzere birtakım avantajların varlığı ile ilgili olmalıdır. Araştırma camiamızın teveccüh, gayret ve fedakarlıkları bunda temel amillerden biridir. Ayrıca kurumsal kimliğimizin giderek daha da güçleniyor oluşu da hesabımıza bir artı etkeni temsil etmektedir.

Değişen, kırımlara uğrayan bir dünyada yaşamaktayız. Hızına yetişmeye çalışmanın giderek daha da zorlaştığı bir vasatta bu dünyanın gereklerine icabet etmek her şeyden önce onun mahiyet ve niteliklerine ilişkin bir düşünüm çabası içerisinde olmayı gerektirmektedir. İnsanoğlu doğar doğmaz kendisini içerisinde bulduğu bir inşa durumunda dünyayı anlama, yorumlama ve yeniden yaratma ihtiyacı hissetmiş ve bu yönde çaba göstermiştir. Geçmişte daha çok dinsel tarz ve muhteva üzerinden gerçekleşen bu çabaların günümüzde hem manevi hem de daha dar anlamda bilimsel anlayış ve zeminler üzerinden ortaya çıktığı görülmektedir.

Böyle bir dünyada eski ile yeni, geçmiş ile gelecek, bugün ile yarın, dünya ile ahiret, kültür ile toplum, din ile bilim, birey ile toplum, dahili ile harici, zarf ile mazruf vs. şeklinde sonu gelmeyecek ikilemlerle baş etmek zorundayız. İnsanlık söz konusu ikilemleri aşmaya çalıştığı ölçüde dünyanın önüne geçip onu yeniden inşa etmiş, bunu başaramadığı oranda da kriz ve bunalımlarla karşı karşıya kalmıştır.

Geçtiğimiz sayıda bu durumla mütenasiben ahlak ve hukuk ilişkisine dair önemli bazı katkılara yer vermiştik. Bu sayıda ise adalet teması ortaya çıktı. Yeri gelmişken bir hususa da değinmekte yarar olduğu düşüncesindeyiz. O da şudur: Akademik ya da değil, bir dergi üzerinden hiçbir konunun tüketilmesi mümkün değildir. Kaldı ki ahlak, hukuk ve adalet gibi insanlığın ezeli ve ebedi temel konuları noktasında bu husus daha da ümitsiz olsa gerektir. Birtakım dostlarımızdan ya da daha geniş çevrelerden bu hususta gelen tenkitler de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Şüphesiz bu tür çerçeveler daha zengin ve kapsayıcı mahiyette gerçekleştirilebilir ve gerçekleştirilmelidir de. Ancak bunların yine de sınırlı kalacağı kati bir husustur. Onun için dikkatlerin nicelikten çok niteliğe -bakın bu da bir ikilemdir- yönlendirilmesi - modern hayat bize tersini telkin ediyorsa da, ve bu telkin çoğumuzu tesiri altına alıyorsa da- insanlığın daha fazla hayrına gözükmektedir.

Bu kayıtlar altında *ahlak ve hukuk* temasının devamı niteliğinde *adalet* konusunun bu sayımızda öne çıkmış bulunduğunu belirtelim. Bu sayıda da bir konuyu tüketmedik ya da yeterince tüketmedik. Ama inanıyoruz ki bu konuda tikel gözükken bazı çerçeveler üzerinden bizce çok önemli birtakım katkıları da buradan ilgili gözlere ve dikkatlere sunmuş olduk. Böylelikle *akademizm* ve *popülizm* arasında daha dengeli bir pozisyonda bulunduğumuzu söyleyebiliriz.

Bu sayıda adalet teması etrafında ‘Hukukun Adaletinden Adaletin Hukukuna’ başlığıyla Müfit Selim Saruhan’ın, ‘Rasyonel Toplum ve Adalet Sorunu’ başlığıyla Muhammed Özdemir’in, ‘Adalet Beklentimiz ve Adaletin Beklentileri’ başlığıyla Tuncer Namli’nin katkıları yer almaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi kemmiyetsiz bir keyfiyet durumu çerçevesinde bu çalışmaların genel muhayyile hususunda faydalı olacağını ümit etmekteyiz.

Diğer araştırma katkıları olarak ise Ahmet Bayraktar ‘İntihar Fikhi’ni, Mehmet Şayır ‘Arap Basınındaki Türkiye İmajı’ni, Erdinç Doğru ‘Arapça Öğrenimi Esnasında Karşılaşılan Dil Hataları’ni ele aldılar. Değerlendirmeler kısmında Bayram Ali Çetinkaya’nın ‘Hükümdar Peygamberler Şehri Kudüs’, Tuğrul Niyazibeyoğlu’nun ‘Başarı ve Maneviyat’ yazıları yer almakta; kitap eksenli değerlendirmeler olarak da Ömer Gülen’in Nurettin Topçu ve Tayfun Atay’ın meşhur çalışmalarını konu alan yazıları bunları izlemektedir.

Bu sayıda yine Gürbüz Deniz’in, tarzı ile dikkat çeken güzel denemelerinden ‘Okuma’nın, ayrıca Ahmet Bayraktar’ın ‘Yüzyılın Kavşağında’ yazısının yer aldığı görülecektir. Halim Yar ise bu sefer ‘Aşk’ı şiirleştirdi.

Son bir husus olarak, geçen sayımızda dergiye ait yeni bir web sayfasının oluşturulduğunu duyurmuştuk. Geçen süre zarfında ortaya çıkan bir gelişme olarak dergimiz artık Dergipark’taki yeni sayfasında (<http://dergipark.gov.tr/eskiyeni>) hizmetini devam ettirecektir. Bundan sonraki yazı trafiği söz konusu sayfa üzerinden gerçekleştirilecektir; bu hususu da araştırma ve irfan camiamızın dikkat ve bilgilerine sunmak isteriz.

Yeniden buluşmak dileğiyle..

İhsan TOKER

Hukukun Adaletinden Adaletin Hukukuna

Müfit Selim SARUHAN*

Öz Bu makalede, hukuk-adalet ilişkisine eleştirel bir bakış geliştirilmeye çalışılacaktır. Hukukun adaleti ile adaletin hukuku kavramlarına dikkat çekilerek bu ayırımdan ortaya çıkan farklılıklar temellendirilecektir. Hukuk ve ahlâk felsefesi açısından adaletin olgusalılığı ve değeri üzerinde bir tartışma alanı bulunmaktadır. Hukuk, din ve ahlâk sistemleri tarafından kendilerine güç bulmak adına sahiplenmeye çalışılan adaletin bağımsızlığına vurgu yapılacaktır.

Anahtar kelimeler: Hukuk, adalet, değer, etik.

From Justice of Law to the Law of Justice

Abstract This article will try to develop a critical view on the relation of Law and justice. Differences emerging from this differentiation will be based on the concepts of law of justice and justice of law. The emphasis will be on the reality and value of justice in terms of law and moral philosophy. Law, Religion and Ethics are trying to acquire the power of justice in order to strengthen their power This article will emphasize the independence of justice and its autonomy.

Keywords: Law, justice, value, ethics.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
mufitselimsaruhan@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8065-3156

Giriş

Hukukun Adaleti mi Adaletin Hukuku mu?

Adaletin Hukuku

“Ey iman edenler, kendiniz, anne-babanız ve yakınlarınız aleyhine bile olsa, Allah için şahitler olarak adalet ayakta tutun. (Onlar) ister zengin olsun, ister fakir olsun; çünkü Allah onlara daha yakındır. Öyleyse Adaletten dönüp heva (tutkuları)nıza uymayın. Eğer dilinizi eğip bükerek (sözü geveler) ya da yüz çevirirseniz, şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan haberi olmandır.” (Nisâ sûresi, âyet 135)

“Siz ey imana ermiş olanlar! İnsaf ile hakikate şahitlik yaparak Allah’a bağlılığınızda sıkı durun ve herhangi bir kimseye karşı nefretiniz, sizi adaletten sapma günahına itmesin. Adil olun; bu, Allah’a karşı sorumluluk bilinci duymaya en yakın olan (davranış)tır. Ve Allah’a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun. Şüphe yok ki Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır.” (Mâide/5:8, M. Esed Meali)

I- Bir Borçlar Varlığı Olarak İnsanın Adalet Arayışı

İnsan, dünyaya yalnız gelmekle birlikte, doğumundan ölümüne kadar artık bu yalnızlığını zihninde sanal olarak yaşama imkânına (Tedbirü'l Mütevahhid/Halvet Der Encümen) sahip olsa da gerçek kişiliğini, içinde doğduğu toplumun kuralları doğrultusunda gerçekleştirmeye aşmaya, anlamaya mecburdur. İnsan, felsefe kitaplarımızda ifade edildiği üzere, doğası gereği sosyal (medeniyyun bi't-tab/zoon politikon/animal socialis) bir varlıktır. Bu sosyalliği onu doğuştan yasalar varlığı kılmaktadır. İslam düşüncesi açısından din kavramının etimolojisiyle hareket ederek, hukuk söylemiyle ifade edecek olursak, insan bu sosyallik içinde doğuştan bir borçlar varlığıdır. Dini anlamda, Tanrı, insan ve tüm canlılara borçlarını ifa etmek durumundadır. Her şeyden önce bedeni ve ruhu da borç ve emanettir. İnsanın bu açıdan varoluşu, her şeyi yerli yerine koymak anlamında bir adalet mücadelesidir.

II- Hukukun Adaletinden Adaletin Hukukuna: Sarp Yokuşu Aşmak

Hukuk ve ahlâk ilişkisi söz konusu olduğunda ahlâkın nefis tezkiyesi veya erdemler konusu değil de zihinde ilk çağrışan husus, hukuk ve adalet konusudur. Aslında adalet kavramı olarak ortadadır. Hukuk, felsefe ve din onun gücünden güç bularak imtiyaz ve etkinlik alanlarını artırmaktadırlar. Onun

aidiyeti bu sistemlere mi aittir yoksa kendi başına bağımsız bir değer midir? Adaletin, hukukun amacı hukukun ise adaletin zemini olduğuna dair cümlemizi nereye kadar ne kadar savunabiliriz? Hukuk olmadan adalet tesis edilebilir mi? Adalet olmaksızın hukukun sağladığı görünürdeki düzen ve işleyişin pratik değeri nedir? Hangi hukuk veya hangi hukukla nerede, nereye kadar? Herkesin kendine göre bir “adalet” anlayışından bahsetmek, adaletin bizatihi olumluluğu, üst ve belirleyici bir değer oluşuyla ne denli örtüşen bir nitelendirilmedir?

Hukuk ve adalet ilişkisinin ele alındığı bir ortamda muhtemel başlıca tartışma alanları, sosyal düzen ve iktisadi hayattır.

Adalet ve hukukun ortaklığı ve birebir özdeşliği, İsrail de mi, İran da mı, Malezya ve Moğolistan veya Sri Lanka da mı? Hukukun adaleti sağlama ereğinde epistemik ve teleolojik altyapısının ne olması gerektiği hususu başlı başına doktrinel tartışmalarla bizi buluşturacaktır. Nasıl ki ahlâk kelimesi ilk çağrışımıyla güzel ahlâkı çağrıştırırsa da aslında kötü olan özelliklerinde ahlâk olduğu göz ardı edilirse, hukuk kavramı da ilk izlenim olarak iyi ve doğru olan bir sisteme işarettir. “Hukukun kötüsü olur mu?” sorusunu irdelerken “Dinin ve bilimin veya sanatın kötüsü olur mu?” sorularıyla özdeşleştirme ve tefiklere yönelebilmekteyiz. Hukukun adaletine mi yoksa adaletin hukukuna mı ihtiyaç duyuyoruz?

Hukukun adaleti çoğu kez yöresel, adaletin hukuku ve çağrışı ise evrenselidir. Adalet, adalet içindir. Kendisi elde edildiğinde başka bir şey için istenilmeyendir. Kendinde iyi olan adalet, özgürlük kavramı ile yakın ilişkilidir. Adalet ve özgürlük birbirlerini karşılıklı olarak gerektirir. Adalet arayışı özgürlük, özgürlük arayışı adalet arayışındır. Her hukuk sistemi, adalet söylemi ile etkinlik alanını arttırmak isteminde olmakla birlikte, pratik hayatın teorik ve idealist duygulardan farklı olması sebebiyle yeri/fırsatı geldiğinde adalet beklentisi unutulmuş ve göz ardı edilen bir kadere sahiptir. Bu açıdan hukukun adaleti pragmatist bir niteliktedir. Hukukun adaleti, korumak ve düzen sağlamak iken adaletin hukuku ise evrensel ve yaşatıcıdır. Hukukun adaleti dogmatik iken adaletin hukuku ise dinamik, eleştirel ve inşa edicidir. Hukukun adaleti, insanı bağımlı kılarken bağımlılığın kaynağında çoğunlukla dış yaptırımlar vardır. Adaletin hukukunda ise buyruklar özgürleştirici ve içtendir. Hukukun adaleti belki çok sayıda insanın mutluluğu için az sayıda insanı göz ardı edip taleplerine çoğunluğun gücü nedeniyle cevap vermeyebilir. Oysa adaletin hukuku, gerekçesi ne olursa olsun hiçbir bireyin adaletten umut kesmesini doğası gereği kabul etmez. Adalet, herkes içindir. Dengesizlik kargaşa, baskı, ötelenmiş olmak adalet yoksunluğunun sonuçları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimi hukuk sistemleri, köleliği yasal görürken adaletin hukuku köleliği meşru görmez. Kur'an terminolojisiyle adaletin hukuku sarp eşiği aşmaktır.¹ Alışılmış, kutsanmış, tabulaştırılmış bencilliklere rağmen özgürlüğe adım at-

maktır. Köle bağışlamak için insanın öncelikle kendi bencillik esaretinden kurtulması gerekir. Özgür olmayan kişi, köle, nasıl azad edebilir? Geçmişte hukuksal bir imkân olarak görülmüş olsa da adaletin hukuku açısından asla kabul edilemez.

Adalet ve hukuk ilişkisini irdelerken öne çıkan iki isim, Bentham (ö.1832) ve Mill (ö.1873) gibi filozofların faydacı yaklaşımları adaletin hukukunu göz ardı eder gibidir. Herkesin mutluluğu için birkaç kişinin mutluluğunu feda etmek adaletin ruhuyla bağdaşmayan şeydir. Andre Comte Sponville'nin (d.1952) "*Büyük Erdemler Risalesi*"nde vurguladığı üzere, adalet olmadan, hak ve haksızlıktan söz edemeyiz. Kendi mutluluğu için ya da insanlığın mutluluğu için adaletsiz olmak adaletsiz olmaktır. Mutlulukta bencillikten ya da rahat düşkünlüğünden başka bir şey olamaz. Adil kişi ne yasayı ne de ötekinin meşru haklarını ihlal eder.²

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserindeki "Yasaya uyan ve eşitliğe saygı duyan adildir, yasaya uymayan ve eşitliğe saygı duymayan adaletsizdir"³ yargısına, Sponville haklı olarak karşı çıkarak "Yasal olan şeyler bir anlamda haklı şeylerdir" diyen Aristoteles'e, "Peki ama yasa, haklı değilse?" diye sorar. Kime adil diyeceğiz? Yasa adaletsiz olduğunda mücadele etmek haklı bir tutumdur. Sokrates, bir yasa gereği idama mahkûm edilmişti. "Sizi haksız yere idam edecekler" vurgusuna "Bir de haklı yere mi edeceklerdi?" cevabı, bir açıdan Sokrates'in haklılığına işaret ederken bir yandan da "Yasaları ihlal ederek yaşamaktansa onlara saygı göstererek ölmeyi tercih ederim" sözü de Sokrates'in adaleti yasallıkla karıştırdığını gösterir. Muhafazakârlığın temellerini atan ve tartışmaya açık bir tutumu miras bırakıyordu.

Aristoteles, hukukun görevinin suçluları cezalandırmada uyulacak kurallar olduğunu belirtirken, adaleti sağlamayı suç ve ceza örgüsüyle kurguluyordu. Suçluların cezalandırılmasını adaletin bir gereği olarak gören bu yoruma kalırsa, suçlulara ceza verildiğinde adalet sağlanmış olmaktadır. Sorulması gereken husus, suçun ne olduğu ve onu belirleyici mercinin nelidir.

Nimetlerin ve yüklerin dağıtımında herkese aynı davranmak mı adildir? Herkese hak kazandığını pay etmek mi adildir? Herkese ihtiyacına göre pay etmek mi adildir? Yoksa niteliklerine göre mi (iş, konum, yetenek ve çaba vb) pay etmek mi adildir? Diğer can alıcı bir soru da, hangi suçun karşılığının telif edici olduğu söylenebilir veya suça denk bir karşılık bulunduğundan emin olunabilir.⁴

John Rawls'ın *A Theory of Justice* adlı eseri birçok açıdan derin analizleri hak ediyor. Aristoteles çizgisinde teşekkül eden klasik ahlâk kitaplarımızda yer alan adalet teorilerinin burada bir kez daha yeniden ifadelendirildiğini görürüz. Bu ifadelendirme, klasik olanı onaylamaktan çok klasik birikimi modern dünyanın ihtiyaçlarına göre yorumlamaktır. Ona göre, ahlâkî yargılarla adalet

ilkeleri birbirini tamamlar. Mutluluğu amaç edinen bir adalet anlayışı yerine, hakların iyilik ve mutluluktan önce geldiği, ahlâkî yargılarla uyum içerisinde olan bir adalet anlayışı geçerli olmalıdır. Rawls'ın dağıtımın adaleti üzerine olan yoğunlaşmasını daha iyi anlamak için ahlâk müktesebatımızdaki denkleştirici adalet okumalarından hareket etmeliyiz. Rawls, tüm ekonomik mal ve hizmetlerin çoğunluğun faydasına en çok olacağı şekilde dağıtımını hedefler. Devletlerin mal ve hizmetlerin dağıtımında adil olmaları gerektiğini; bir taraftan bütün insanların aynı derecede zengin olmalarının imkânsız ve gereksizken, öte taraftan bütün insanların ekonomik durumlarının hakça düzenlenmesinin zorunluluk olduğunu belirtirken, toplumda en az avantajlı olanların temel ihtiyaçlarının korunmasıyla bir toplumun adil olacağını dile getirmiştir. Doğruluk, düşünce erdeminin ilk özelliği olduğu gibi, adalet de toplumsal kurumların ilk erdemidir. Adaletin sağlamış olduğu haklar, politik pazarlığa ve menfaatlere göre düzenlenemez.⁵

Thomas Auçinas (ö.1274) hukuku; ortak iyiliği gerçekleştirmeye yönelik akl dayalı emirler olarak görür. Auçinas, ortak iyilik hedefiyle adaletin gerçekleşeceğine odaklanmıştır. Kant(ö.1804) ise hukuku; bir kişinin iradeye dayalı davranışlarını diğer kişilerin iradeye dayalı davranışları ile uzlaştıran şartların bütünü olarak tanımlar. Kant, hukukun eylemin dışa yansımalarıyla ilişkili olduğuna ve zorlayıcı niteliğine dikkatleri çekmektedir. Ahlâk alanına ait olan vicdanın üzerinde hiçbir dış zorlamanın olamayacağına değinen Kant, vicdanın düşüncenin doğası gereği özgürlüğünü anımsatmaktadır. Özgürlük ve ahlâki en büyük değer olarak gören Kant, hukukun vazgeçilmez ilkesi olan hak kavramını iki açıdan tanımlar. Birinci olarak hak; apriori, aklî ilkelere çıkarılan doğal haklardır. İkinci olarak da, pozitif hukukun doğurduğu kazanılmış haklardır. Doğal hak doğuştan gelmiştir. Özgürlük insanın tek doğal hakkıdır. Bu açıdan mülkiyet, kişiliğin ve kişisel iradenin belirmesi yönünden zorunludur. Genel bir değerlendirmeye belirtilecek olursak, hukuk; bireylerin dışa yansıyan davranışlarının düzenlenmesi olarak siyasî egemen iktidar tarafından belirlenen kurallardan oluşur. Bu kurallar, kanun koyucular tarafından belirlenir, mahkemelerce uygulanır. Hukuk, bireyler arası ilişkileri düzenler.⁶

Hukuk ve adalet ilişkisinin ortaya çıktığı bir diğer alan ise irade özgürlüğü konusudur. Seçme özgürlüğü, ahlâka uygun davranışın esasını oluşturmaktadır. Aristoteles'in hukuk ve ahlâka, irade özgürlüğü açısından yaklaşımına verdiği örnek son derece ilgi çekicidir. Buna göre bir kimse, suç işlemediği takdirde aile bireylerinin öldürüleceği tehdidi ile karşılaşır tereddüt ve zorla bir çeşit şantajla suçu işlemeyi kabul ederse, fizikî bir zorlamadan çok manevî bir zorlama ile karşı karşıyadır. Manevî zorlamaya rağmen birey, alternatifler arasında seçim yapma özgürlüğüne sahip olduğundan, suç işleyen sorumluluğu ortadan kalkmamaktadır.⁷

Buna göre hukukun amacı, adalet ilkesine dayanarak toplumsal düzeni kurarak, güvenliği sağlamak ve bireylere ilişkin adalet ilkesinin gerçekleşmesini sağlayacak ortamı oluşturmak olarak belirlenmektedir. Hukukun adalet değeriyle amaçlanması hukuka bir kültürel özellik boyutu sağlamaktadır. Kültür, bir değer gerçekleşmesi olduğundan, adalet olarak ifade edilen hukukî değeri gerçekleştirmeye yönelik hukuk, aynı zamanda bir kültür kavramıdır.⁸

Ahlâk ve hukuk birey ve toplum hayatının vazgeçilmez iki temel öğesidir. Ahlâk ve hukuk, gayeleri ve metotları açısından benzerlikler gösterdikleri gibi farklılıklar da gösterebilmektedir. İyiyi, adaleti, insan temel hak ve özgürlüklerini hedeflemeleri açısından gaye birliği içinde olmakla birlikte, davranışların ortaya çıkması, ödül ve cezalardaki etkenlerin nitelikleri açısından farklılıklar göstermektedirler. Ahlâk ve hukuk, birey ve bireylerin oluşturduğu toplumun düzenleyici unsurlarıdır. Ahlâk bir görev ilmidir. Birey, ahlâkî görevleri yerine getirdiği ölçüde özgürlüğünü güvence altına alır. Hukuk ise, ortaya koyduğu emirler, açıklamalar, yasaklamalar ve yasamalarla toplumun düzenini sağlamayı hedefler. Hukuk, yasama ve yasaklamalarında topluma ait örf ve âdetler kadar ahlâkî ilkeleri göz önünde bulundurduğu ölçüde hukukî ilkelerin benimsenip yaygınlaşmasına zemin hazırlamaktadır.

Hukuk, zorunlu olarak ahlâk ile bir ilişki içindedir. Ahlâk; özgürlük, iyilik, ödev gibi pratik ilkeleri incelerken, hukuk ise pratik olarak insan davranışlarını düzenleyen ilkeleri inceler.⁹ Ahlâk kuralları, bireysel ve toplumsal ahlâk kuralları olmak üzere iki grupta ele alınabilir. Bireysel ahlâk, bireyin içinde bulunduğu toplum içinde şekillenip varlığını sürdürür. Toplumsal ahlâk ise, daha çok toplumun bütünü ve bireyler arası ilişkilerde ortaya çıkan kurallardan oluşmuştur. Sosyal ahlâk, insanlara hırsızlık yapmanın doğru olmadığını belirttiği zaman hırsızlık yapmanın, hırsızlık yapanın iç dünyasında, kişiliğinde ortaya çıkaracağı etkilerden çok, hırsızlığın toplumda doğuracağı sosyal zararları üzerinde durur. Hukuk kurallarının sadece çıkarılması tek başına yeterli olmamaktadır.¹⁰ Teorik açıdan hukuk, yaptırımları maddileştirilmiş bir ahlâk düzenidir. Sosyal düzenin ahlâkî kurallarla yetinmeyip hukukî bir düzenlemeye ihtiyaç göstermesinin temelinde, ahlâkın hukuka olan ihtiyacı bulunmaktadır. Ahlâkî bir içerikten yoksun bir hukuk düşünülemeyeceği gibi, mevcut ahlâk anlayışları ile çatışan bir hukuk da fonksiyonel olamaz.¹¹ Hukuk, bireylerin özgürce eylemde bulunacakları bir alanı mümkün kılar ve bu alanı da koruması altına alır. Bireyler, hukuk sayesinde özgürce eylemde bulunabilecekleri alanda ahlâka uygun kararları oluşturup gerçekleştirme imkânına sahip olurlar. Ahlâk, hukuka uygun davranışı destekleyebilir. Hukukun amacı olan adalet, barış ve insanların düzeni aynı zamanda ahlâkî bir değeri de içermektedir. Adalet, barış, iyilik, uyum ve huzur ahlâkın emirleridir. Hukuk ve ahlâkî yaşayıp uygulayan öznedir. Hukuk ve ahlâk, özgür iradeye

yöneliktir. Hukukun emirlerinin yapılmasını dışarıdan kurumlar zorlarken, ahlâkî emirlerin yapılmasını emreden vicdandır.

Ahlâk kuralları ile hukuk kuralları arasında özdeşlik bulan yaklaşım ve yorumların yanı sıra ikisi arasında farklılıkları vurgulayan değerlendirmeler de bulunmaktadır. Ahlâk kuralları toplum hayatı içinde varlığını idame ettirenken, toplum ise büyük bir özen ve istekle, ahlâkî kuralları ve ilkeleri korumaya çalışır. Ahlâk kurallarını hukuk kurallarından ayıran hususlardan biri de değişme faktörüdür. Sözgelimi kanun koyucular, 1 Ocak 1984 tarihinden itibaren bir eylemi suç sayan kanun çıkarabilir ya da suç sayılan bir fiilin suç olmadığını açıklayabilir. Ahlâk kuralları ise kolay kolay değiştirilemez ve sosyal süreç içinde ağır bir süreçte, gelişip gerçekleşir.¹²

Hukuk, daha çok içsel hissedişlerle değil, dışa yansıyan davranışlarla ilgilidir. Hukukî açıdan bir davranış, dışa yansıdığı ölçüde, hukukî bir nitelik kazanabilmektedir. İçsel davranışlar ahlâkın ilgi alanında yer almaktadır. Eylemin objektif yanına, dış dünyada meydana getirdiği olaylara hukukun normu uygulanır. Hukuk dışa, ahlâk içe yöneliktir.¹³ Hukukun adaleti işte bu açıdan zarfa bakarken, adaletin hukuku mazrufu önceler. Hukuk, kanuna karşı gelenleri cezalandırdığı halde, ahlâk itaat edenleri ödüllendirir. Hukukta söz konusu olan cezalar, bireye dış baskılarla verilirken, ahlâkın ödül ve cezası hem dışsal hem de içseldir. Hukuk çoğunlukla, davranışların biçimsel uygunluğuna öncelik verirken; ahlâk, davranış sahibinin niyetini göz önünde bulundurur. Bununla birlikte, hukuk da insan davranışlarının özellikle suç olarak değerlendirilen fiillerin ortaya çıkmasına neden olan etkenleri sorgulayarak, suç teşkil eden fiilin kasten mi yoksa tedbirsizlik ve dikkatsizlikle mi gerçekleştiğini göz önünde bulundurmaktadır. Davranışların arkasında yer alan niyetlerin sorgulanması büyük ölçüde, ahlâkın içeriğinde yer alan bir öğedir. Hukuk, ulusal bir nitelik taşıırken, ahlâk ve adalet görünürde toplumdandan topluma farklılıklar göstermekle birlikte, ideal anlamda evrenseldir.¹⁴

Hukuk kuralının yerine getirilmemesi durumunda, devlet, yaptırım uygularken, ahlâk kurallarının yerine getirilmemesi durumunda ise toplumun kendiliğinden tepkisi görülür. Mahkemede yalan yere şahitlik eden kimseye hukukî yaptırım uygulanmasıyla, yalan söyleyen bir kimsenin toplum tarafından kınanması bunun en canlı örneğidir. Hukukun yaptırımı, sürekli ve genel bir nitelikteyken ahlâkın yaptırımı hukuk yaptırımına göre böyle değildir.¹⁵ Özellikle pozitif hukukun ahlâka aykırılığı sorunu II. Dünya Savaşından sonra, pratik yönden de önem kazanmıştır. Pozitif hukuka göre, kişinin kendi ahlâkî inanışına karşı olsa bile, kanunlara uyma ödevi altında bulunması temel bir kuraldır. Kimi hukukçular, pozitif hukuk sisteminin bir bölümü olan fakat temel ahlâk ilkelerine açıkça aykırı olan normlara uyulmaması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Quaker olarak isimlendirilen, George Fox tarafından XVII. yüzyılda kurulmuş bulunan ve Protestanlığın bir kolu olan dinî hareketin

üyeleri savaşın kendi dinî ve ahlâkî inançlarına ters düştüğünü ileri sürerek zorunlu askerlik hizmetini yerine getirmemek konusunda direnmişlerdir. Quaker'lerin pozitif hukuk düzenini kendi inançlarına aykırı bularak reddetmeleri, pozitif hukuk ile ahlâkî inançlar arasındaki çekişmenin ilginç bir örneğini sunmaktadır.¹⁶

III- Klasik Ahlâk Müktesebatımızdan Hareketle Adaletin Hukukunu Kurabilir miyiz?

İslâm düşüncesinin en merkezi kavramlarından biri olan adalet, İslâm düşüncesinde itikad, ahlâk ve siyasetin yanı sıra İslâmî ilimlerin kendi sistemattikleri içinde kurucu ilke olma özelliği de göstermiştir. Şüphesiz bu hayatî ilke olmanın en temel sebeplerinden biri, Kur'an'ın müminlere adaleti ontolojik bir sorumluluk olarak yüklemesidir. Adalet, her şeye hakkını vermektir. İslâm düşüncesinde; tevhid, inancın; mantık, düşüncenin; sağlık, beden; ahlâk ise davranışlarımızın adaletidir. Kur'an'da ilâhî, ahlâkî, hukukî, siyasî, kozmolojik olmak üzere adaletin çeşitli perspektiflerine dikkat çekilir. Kur'an'a göre adalet; ırk, din, akrabalık, ekonomik çıkar ve düşmanlık gerekçeleriyle asla göz ardı edilip ötelenemez. Adalet, insanı insan yapan erdemli bir hayata yaklaştırır. İslâm, iman ve amel bütünlüğüne sahip bir din olduğu için adaletten her sapma inançtan sapmadır.¹⁷

İslâm ahlâk felsefesinde, adaletin bir temel kaynağı ve bir de temel vasıtaları görülmüştür. İbn Miskeveyh; toplumsal itidalî adaletin bir başka deyişle denge'nin temel kaynağı olarak, dinî vasıtası olarak da Aristo'dan mülhem olarak "konuşan kanun" ve "sessiz kanunu örnek göstermektedir. Hâkim, konuşan kanun olarak adaleti tesis ederken, medenî adalet ise hâkimin yanı sıra para ile gerçekleşir. Tusî ve Kınalızâde ise "Namusu rabbanî, hâkimi insanî ve dinarı mizanî sınıflamasını yaparlar."¹⁸ Adaletin, ahlâkî sahada en çarpıcı yorumlarından birine rastladığımız İbn Miskeveyh, adalet ile tevhid arasında bir yakınlık görür. Tevhid nasıl ki varlıkta birlik, yetkinliği ve tamlığı gösterirse ve öte tarafta çoklukta başkalık, kargaşa ve istikrarsızlığı, eksikliği gösterirse, tıpkı bunun gibi adalet de, erdem'in kâmil oluşunu, istikrarını gösterir. Bir varlık, birlikten pay aldığı ölçüde ve çoklukta uzaklaştığı sürece adaletten pay alabilir. Birlik, mükemmel iyilikle eş anlamlıdır. Mükemmel iyilik de varlığın kemâliyle aynı anlamdadır. Bu üç terim arasındaki fark yalnızca semantiktir. İbn Miskeveyh'in birlik ile kemal arasında ilişki kurmasında temele aldığı düşünce Pisagorcun nazariyesidir.¹⁹

İbn Miskeveyh, adaletin, doğal, hukukî, ilahî, insani olmak üzere farklı boyutlarını açıklar. Doğal adalet, evrendeki denge, uyum ve birliği ifade eder. Hukukî adalet ise, evrensel ve yerel hukukun ilkesidir. İlahî adalet: Metafizik sisteme hükmeden denge ve düzeni nitelemektedir. İnsani adalet ise, İnsan

haklarını ilgilendiren ve özellikle de alışveriş ortamlarında geçerliliğini koruyan ölçüde ve tartıda hile yapmamak şeklinde gerçekleşen adalet çeşididir. Bireylerin kendi aralarındaki ilişkilerini düzenler; özellikle eşya ve hizmetlerin alım ve satımında uygulanır. Buna denkleştirici adalet de denir. İbn Miskeveyh, insanî adaleti, genel ve özel olarak iki şekilde değerlendirir. Genel Adalet, bütün insanların üzerinde anlaştıkları ve kullandıkları, satıcı ve alıcının hepsinin haklarını koruyan ölçü ve tartı biriminde gerçekleşen ağırlıklardaki ölçülülükte kendisini gösterir. Piyasalarda altın ile alışveriş yapılması buna örnektir. Ekonomik hayatta altın madenin en âdil bir ölçü ve denge birimi olduğunu söyleyerek, altının her türlü mesleğin ve işin kendisiyle değerlendirildiği mücevherlerin değerlisi olarak kabul edildiğini belirtir. İnsanlık uzun bir tefekkür ve araştırma sonucu böyle bir kabule varmıştır. Filozofumuza göre, mâlî piyasalarda tedavülde para birimi olarak ‘altın’ kullanılırsa, müşteri ve satıcı arasında gerçek adalet gerçekleşmiş olur. Bu ise, toplumsal barış açısından güzel sonuçlar doğurmaya hizmet etmiş olur. İbn Miskeveyh’in temellendirdiği özel adalet ise, bir bölgede yaşayan insanların veya bir şehir halkının kabul edip kullandığı bir ölçü ve tartı birimidir. Bu tartı biriminin çeşitliliği, en küçük sayıya, tek bir eve veya iki kişi arasında geçerliliğini koruyan bir şeye kadar inebilir. Bu durum, dünyada bölgeler arasında bile farklılık gösterir. Örflere göre değişen ölçü ve tartı birimlerinin farklılığı ve isimlerinin çeşitliliği buna örnektir. İlâhî Adaletin görünümleri, varlık sahnesinde yer alan her varlığın bütün gelişim safhalarında ve özlerinde kendisini gösterir.²⁰

Sonuç

Adalet ve zaman üzerine olan her tefekkür, tıpkı varlığın bizatihi aşikar olup tanımlanamaz olduğu gibi, yeni değerlendirmelere de ihtiyaç gösterir. Üzerinde durulurken bir yönüyle kendini açar görünse de öte taraftan kendini gizler. Bu derinliğin tefekküründe Sokrates’in tespitinin haklılık payı vardır. Erdemler öğretilemez, ancak gösterilebilir. Ama adalet, kendisini hak edene açan bir özelliğe de sahiptir. Adalet, pratikte onu cesaretle, onurla, bilgelikle isteyenlere kendini açar. Ahlâk felsefesi açısından adalet erdemlerin erdemi- dir. Öfke, cesaretle; şehvet, iffetle; düşünme gücü, bilgelikle buluşunca adalet ortaya çıkar. Her şey vasatını, dengesini bulursa adalet oradadır. Hukukun bir izlenim olarak altyapısında ahlâk olduğu ön kabul olarak kabul edilir. Oysa pratiğe baktığımızda hukuk ve hukuklar “mış” gibi yapar. Ahlâkın cazibesinden yararlanarak, adaletin hukuku yerine hukukun adaletini üretirler. Bugün insanlığın yaşadığı mikro ve makro sorunların temelinde adaletin hukukuna teslim olamama sorunu yer almaktadır. Kur’an-ı Kerim, adaletin hukukıyla bakmak isteyenler için ihya ve inşa edici ilkeler barındırır. Toplumda ahlâkın bir varlığı olsa da varlığın bir ahlâka ihtiyacı vardır.

Kaynakça ve İleri Okumalar

- Abadan,Yavuz, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Ankara, 1954.
- Aydın, Mehmet, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, TDV. Yay., Ankara, 1991.
- Aristoteles, *The Nichomachean Ethics*, (A Commentary by the Late) H. H. Joachim, The Clarendon Press, Oxford, 1951.
- Billington, Ray, *Felsefeyi Yaşamak*, İngilizceden çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul,1997.
- Cahn, Edmond, *The Moral Decision*, N.Y. 1949.
- Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002
- Çağrıçı, Mustafa, *İslâm Ahlâkı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985.
- Çağrıçı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, 2006.
- Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Ankara, 2017.
- Dönder, Burhanettin, *Kur'an'da Adalet*, Ankara Üniv. SBE., Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Ankara, 1994.
- Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara Üniv. Hukuk Fakültesi Yay., Ankara, 1986.
- Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniv. Hukuk Fakültesi Yay., 2. baskı, Ankara, 1987.
- Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1990.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tatbiri'l-A'rak*, Kahire 1374/1928.
- İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener-İ. Kayaoğlu-C. Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1983.
- İbn Sina, *Risâle fi'l-Kuwa'l-İnsaniyye ve İdrakatuba* (Tis'a Resâil içinde).
- Karaman Hüseyin, *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi*, Dergâh Yay., İstanbul, 2000.
- Karagözoğlu, Hümeýra: Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te "Adalet" Kavramının Siyasî Yansımaları, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15, 2/27 (2009), 93-118.
- Kılıoğlu, İsmail, *Ahlâk ve Hukuk İlişkisi*, İFAV. Yay., İstanbul, 1988.
- Kutluer, İlhan, *İslâm Felsefesinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Marmara Üniversitesi SBE., Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1989.
- Kutub Seyyid, *İslâm'da Sosyal Adalet*, Hikmet Yay., İstanbul, 2007.
- Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, Çev: M. İskenderoğlu - A. Arkan, Litera Yay., İstanbul, 2004.
- Maraş, İbrahim, "Türk İslam Düşünce Tarihinde Ahlâk ve Örnek Metinler" *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed: Müfit Selim Saruhan, Ankara, 2016, Grafiker Yayınları, 3.baskı.
- Mutahhari, Murtaza, *Felsefe Dersleri II*, İnsan Yay., İstanbul, 2005.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford, 1989.
- Saruhan, Müfit Selim, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara, 2005.
- Saruhan, Müfit Selim, *Evrin ve Ahlâk Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, Eskiyeeni Yayınları, Ankara, 2018.
- Saruhan, Müfit Selim, "Ahlâk Hukuk ve Din İlişkisi", *Din ve Ahlâk Felsefesi* (Komisyon), Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim İlahiyat Tamamlama Yay., Ankara, 2006, ss. 232-249.
- Saruhan, Müfit Selim, "Erdemlerin Erdemi: Adalet", *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi (Adam Academy Journal of Social Sciences)*, cilt: 5, sayı 1, Haziran 2015, ss. 1-15.
- Solmaz, Zelyut Hünler, "Adalet", *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet Cevizci), c. 1, Etik Yay., İstanbul, 2003.
- Sponville, Andree Comte, *Petit Traite de Grande Vertus, Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., 4. baskı, İstanbul, 2016.
- Toker, İhsan, 'Eşitlik ve Adalet Kavramları Çerçevesinde Müslüman Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Örüntüleri', *Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1:1 (2009), 142-165.

- Topaloğlu, Bekir, “Adl”, *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul 1988, s. 387.
- Turan, Ramazan, “İbn Miskeveyh’de Erdem Kavramı ve Temel Erdemler”, *Namık Kemal Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2015, cilt: I, sayı: 2, ss. 7-35
- Türer, Celal, *Ahlâktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, Dergâh Yay., İstanbul, 2017.
- Topçu, Nurettin, *Sosyoloji*, İnkılâp ve Aka Kitabevi, İstanbul, 1983.
- Uygur, Gülriz, *Hukukta Adaletsizliği Görmek*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, Ankara, 2013.
- Vural, Mehmet, *Siyaset Felsefesi Açısından Mubafâzâkârlık*, 3. Baskı, Elis Yay., Ankara, 2011.
- Vural, Mehmet, “Hukukun Üstünlüğü Bağlamında Hukuk Devleti Anlayışı”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, c. 14, sayı 2, Ankara, 2001, ss. 272-276.
- Yıldız Mualla, “Suça Sürüklenen Ergenlerde Affetme Üzerine Bir İnceleme” *Toplum Bilimleri Dergisi*, c. 11, s. 22, 2017.
- Yörük, Kemal, *Hukuk Felsefesi Derleri*, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul, 1958.

Notlar

- 1 Beled, 12.
- 2 Sponville, Andree Comte, *Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., 4. baskı, İstanbul, 2016, s. 92.
- 3 Aristoteles, *The Nicomachean Ethics (A Commentary By the Late H. H. Joachim)* Hardcover 1951, VII129b12
- 4 Solmaz, Zelyut Hünler, “Adalet”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), İstanbul, 2003, c.1, s. 29.
- 5 John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1989, s. 4.
- 6 Güriz Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniv. Hukuk Fakültesi Yay., 2. Baskı, Ankara, 1987, s. 8 vd.
- 7 Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 17; Billington, Ray, *Felsefeyi Yaşamak*, İngilizceden çeviren, Abdullah Yılmaz, İstanbul 1997, s. 300 vd; Saruhan, a.g.m., s. 240.
- 8 Killoğlu, İsmail, *Ahlak ve Hukuk İlişkisi*, İFAV. Yay., İstanbul 1988, s. 268 vd; Yörük, Kemal, *Hukuk Felsefesi Derleri*, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul, 1958, s. 38 vd.
- 9 Yörük, a.g.e., s. 4.
- 10 Saruhan, Müfit Selim, “Ahlak Hukuk ve Din İlişkisi”, *Din ve Ahlak Felsefesi*, (Ed. R. Kılıç, (Komisyon), Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim İlahiyat Tamamlama Yay., Ankara 2006, s. 232-249.
- 11 Çağrırcı, Mustafa, *İslâm Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985, s. 24 vd.
- 12 Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 17; Yörük, a.g.e., s. 47; Abadan, Yavuz, *Hukuk Felsefesi Derleri*, Ankara Üniv. Hukuk Fakültesi Yay., Ankara 1954, s. 49 vd; Saruhan, a.g.m., s. 240.
- 13 Saruhan, a.g.m., s. 240.
- 14 Çağrırcı, Mustafa, *İslâm Ahlakı*, İstanbul, 1985. S.17vd.
- 15 Güriz, a.g.e., s. 22.
- 16 Saruhan, a.g.m., s. 240.
- 17 Müfit Selim Saruhan, “Erdemlerin Erdemi: Adalet”, *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi (Adam Academy Journal of Social Sciences)*, cilt: 5, sayı 1, Haziran 2015, ss. 1-15.
- 18 İbn Miskeveyh, a.g.e., 118; Kinalızâde, a.g.e., s.64-65; Tusî, a.g.e., s. 141; Devvani, a.g.e., s. 58-59.
- 19 Macit Fahri, *İslâm Ahlak Teorileri*, Çev: M. İskenderoğlu - A. Arkan, Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 155.
- 20 İbn Miskeveyh, *Mahiyetu'l-adl* 12, 19, 20, 33; Turan Ramazan” İbn Miskeveyh’de Erdem Kavramı ve Temel Erdemler,” *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 1, ss. 7-35, 2015; Saruhan, Müfit Selim, *Evrin ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, Eskiyeini Yayınları, Ankara, 2018.

Rasyonel Toplum ve Adalet Sorunu

Muhammet ÖZDEMİR*

Öz Bu çalışma, toplumsal iyi niyet ile gerçek adalet arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Söz konusu iyi niyetin nesnesi önce toplum, sonra devlettir. Toplum ve devlet birbirini zorunlu olarak içeren iki temel olgu ve kavramdır. Çağdaş İslâm toplumlarında nesnesi doğru seçilmiş iyi niyetin eksikliği söz konusudur. Bu vakıa, Ortadoğu’da, şartları dünyevi ve maddi bir adaletin tesisini zorlaştırmaktadır. Çünkü adalet, kurallı ve geçerli bir toplumsal düzene tekabül etmektedir. Bu bağlamda Osmanlı Devlet’inde mevcut olan adalet dairesi kavramı ile Kıta Avrupası menşeli çağdaş sosyal adalet teorileri ve Amerika Birleşik Devletleri menşeli çağdaş liberal felsefi adalet kuramlarının eş-ışlevli olduğu saptanmaktadır. Bu meyanda adalet dairesini işleyen mütefekkirler ile sözgelimi Hannah Arendt, Jürgen Habermas, John Rawls, Bernard Williams ve Ronald Dworkin gibi çağdaş düşünürler aynı toplumsal hakikati dile getirmektedirler. Düzen fikri olmaksızın gerçek adaletle erişmek mümkün değildir. Ortadoğu’da yaşayanlar globalizasyon süreçleri nedeniyle bu toplumsal hakikate uzak görünmektedirler.

Anahtar kelimeler: Siyaset felsefesi, toplumsal rasyonalite, adalet, Ortadoğu, toplumsal iyi niyet.

The Rational Society and the Problem of Justice

Abstract This study examines the relationship between social goodwill and real justice. The object of this goodwill is firstly the society and then the state. Society and the state are two essential facts and concepts that necessarily contain each other. In modern Islamic societies, it is felt a lack of the situation which the object of goodwill is correctly selected. This fact makes it difficult for the Middle East to establish the justice which has temporal and material conditions. Because the justice is a social order which contain norm and validity. In this context, it is confirmed that the term of “Circle of Justice” in Ottoman Empire and contemporary theories of which contain the social justice theory originated from Continental Europe and the liberal philosophical justice

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü
Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı
muhammetozdemir2012@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8465-1924

theory originated from United States of America are co-functional. Within this scope, the philosophers who studied about the circle of justice and some contemporary philosophers of politics such as Hannah Arendt and Jurgen Habermas and John Rawls and Bernard Williams and Ronald Dworkin have expressed the same social truth. Without the idea of an order, it is impossible to gain the real justice. Those who have been living in the Middle East seem to be distant from this social truth because of the process of the glocalization.

Keywords: Political philosophy, social rationality, justice, Middle East, social goodwill.

Giriş

Adaletle dair talep, merak ve beklentilerin meşru nesnesi ve muhtevası konusunda her seviyede bir kararsızlık bulunmaktadır. Dünya uzunca bir zamandır ana muhteva ile itirazları birbirine karıştırmaya alışmış olduğundan, adalet kavramının olgusal kapsamı çokluktan birliğe doğru kaymışa benzemektedir. Adaletin temel gayesi, somut çokluğu soyut bir birlikte memnun etmek iken, bu çeşit birliğe kaymada söz konusu olan, soyut birliklerin somut çokluklara bölünerek itibar kaybetmesidir. Özellikle popüler Amerikan kültürünün esir aldığı gelişmekte olan –ve glocalizasyona açık- coğrafyalarda adalet, her bir bireyin bazen ölçsüz ve kuralsız olabilen tatmininin talebi niteliğinde görülebilmektedir. Bu yaygın vakıya, adaletin rasyonel toplum koşuluyla yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Nitekim bir hak olarak adalet kavramının mucidi olan John Rawls, rasyonel toplum özelliği gelişmemiş toplumlarda kendi adalet kavramının uygulanamayacağını belirtmekte ve daha baştan bir sınırlandırmada bulunmaktadır. Ona göre, kurallı bir düzeni bulunan toplum, adaletin olmazsa olmaz şartlarından biridir.¹

İnsanların her gereksinim ve talepleri adalet başlığı altında tartışılmaz ve değerlendirilemez. Öncelikle şahsi ihtiyaçlardan hangisi ve hangilerinin adalet sorunuyla ilişkili olduğunu teşhis etmek gerekmektedir. Bunun için adaletin gerçek hayattaki karşılığından yola çıkmak ve alışveriş döngüsünde toplumsal işbölümü, haklar ve sorumluluklar ve nadiren açığa çıkması beklenen hak ihlallerinin nazarı itibara alınması icap etmektedir.² İkinci olarak, gelişmekte olan ülkelerde ve sözgelimi Türkiye ve Ortadoğu coğrafyalarında en yoğun şikâyetlerin merkezindeki haklı adalet itirazlarından birine yoğunlaşmak elzemdir. Söz konusu itiraz, toplumda faydaların daima hak etmeyenlerin hanesinde birikmesine dairdir. Adalet sözgelimi bir konum ve fayda bağlamında ehliyetli, liyakatli ve haklı olan kişilerin tarafını tutmalıyken, nasıl oluyor da istikrarlı bir şekilde ehliyetsiz, liyakatsiz ve hak etmeyen kişilerin tarafına gerçekleşmektedir? Kişisel gereksinim, talep ve şikâyetlerin hukuki ve ahlaki adalet bakımından nazarı itibara alınabileceği yer burasıdır. Üçüncü olarak ise, fayda alışverişi ve aynı zamanda faydanın kurallı ve emek merkezli paylaşılması demek olan adaleti tesis edecek ve garantiye alacak rasyonel

toplum meselesidir. Üçüncüsü diğer ikisini de içermekte ve özgürlüğe bir fonksiyon ve somut bir içerik kazandırmaktadır. O halde bu yazının amacı, adaletin kurallı bir düzen fikri etrafında geliştiği ve istikrarlı tarzda tekrarlandığı rasyonel toplumun ne tür vasıflara sahip olduğunu incelemek ve bu arada adaletin vehmi kavrayışlardan nasıl kurtarılabilceğini saptamaktır. Bizim temel iddiamıza göre adalet, hem hukuki hem de ahlaki olarak, dünyevi ve maddi bir meseledir ve teolojik adalet ile psikolojik nitelikli vicdani adalet taleplerinden kesinlikle ayrı değerlendirilmelidir. Burada adalete dair gerçekçilik ile ahlakçılık arasındaki pratik bölünme göz ardı edilmemelidir.³

1- Kurallı Toplum Modeli ve Özgürlüğün Anlamı

Türkiye'nin ve İslâm tarihinin istekli ve isteksiz mirasçısı konumundaki başka modern ülkelerin bilinçlerinde önemli bir yeri bulunan Osmanlı Devleti'nin görece küresel ölçekte etkin toplum modelinin felsefi ve siyasi temelinde adalet dairesi fikri bulunmaktadır. Avrupa-merkezci ölçütler yerine nispeten zaman-dışı bir bakış açısıyla yapılmış yeni çalışmalarda, Osmanlılarda, klasik dönemde, kurallı bir toplum modelinin hâkim olduğu dile getirilmektedir. Osmanlılarda sonradan bir tefessüh veya bozulma meydana gelmişse – ki, gelmeseydi tarihine adaleti onun aleyhine olmazdı-, bu, söz konusu adalet dairesi veya kurallı toplum modelinin bozulmuş olduğu anlamına gelmektedir.⁴

Araştırmacıların bulgularından bizim anlayabildiğimiz kadarıyla, modern öncesi Müslüman düşünürlerin eserlerinde yer alan ve Osmanlı Devleti'nde uygulanma imkânı bulmuş olan adalet dairesi ile Batılı düşünürlerin rasyonel toplum modelleri arasında şöyle bir benzerlik bulunmaktadır: Somut çoklukların soyut bir birliklilik içerisinde kurallı bir düzenle memnun edilmeleri.⁵ İçerisinde bulunduğumuz dönemde bu pratik ters yönlü yaşandığı için kurallı bir düzene kavuşturulmamış soyut birlikler somut çokluklar tarafından kötüye kullanılmakta ve böylelikle mesela adalet fikri de itibar kaybetmektedir. Burada çözülmesi gereken esas problem, siyasi organizasyon ve adalet fikrinin felsefi içerimleri olmayıp, somut çoklukları meydana getiren somut birliklerin her birinin diğeriyle ilişkisidir. John Rawls'ın iyi niyetlerden hareketle kuramsallaştırdığı adalet fikri, somut birliklerin her birinin iyi niyeti samimiyetle desteklemediği her toplumsal koşulda sürekli ertelenmektedir. Yani insanlar toplumsal bir yekun meydana getirecek ölçekte iyi niyetli değillerse onlara adalet gelemez.⁶ Rawls üzerine yaptığı bir çalışmada onun adalet teorisi ile Amerikan siyasal geleneği arasındaki irtibatla özellikle dikkat çeken David Lewis Schaefer,⁷ nedensel bir alışveriş fikrinin doğurduğu sosyallik (faydacılık) ile rasyonel toplum modelinin birbirini içerdiğini ve biri olmadan diğeri mümkün olamayacağını saptamaktadır.⁸ Açık bir deyişle, doğal durumu Thomas Hobbes'un teorisinde

olduğunun aksine iyi niyetle kavrayan Rawls'a göre, toplumu meydana getiren bireylerin birbirleriyle münasebetlerini ihtiyaç ve çıkarları üzerinden hesaplamaları gerekmektedir ve bu hesabın yerleşik kurallılığı ortak toplumsal akıl koşullamaktadır. İnsanların ihtiyaç ve çıkarlarının yarattığı gerçekler somut çokluklara, bunu karşılayacak toplumsal akıl, rasyonel toplum modeli ve nihayet ortak adalet duygusu da soyut birliğe tekabül etmektedir. İkincisi birincisinin neticesi ve aracıdır. Tecrübî ve zamansal açıdan önce araç değildir, sonra araçtır. Adaletten söz edilerek adalet tesis edilemez. Adaletten söz etmek için önce ortak bir zeminin ve nedensel kurallılık ve tutarlılığı şart koşan bir ortak akıl vakiasının bulunması gerekmektedir. Sözelimi dünyayı maddi nitelikli sürekli nedensel bir alışveriş olarak kavramak materyalizm sanılıyorsa, orada henüz ortak akıl teşekkül etmemiş ve bireyler hayatı ve birbirlerini anlamak istemiyorlar demektir.

Hobbes'un doğal durumu ihtiyaç ve çıkarlar nedeniyle negatif yollu ele alış da, Rawls'un orijinal pozisyonu insanın temelde iyiliği istemesi üzerinden pozitif yollu ele alış da, kurallı bir toplum modeline dayanan düzen arayışlarının ürünüdür. Osmanlılarda olduğu gibi Amerika Birleşik Devletleri ve diğer gelişmiş ülkelerde adalet ve özgürlük tesis edilmiş bir düzen tarafından başlatılmakta ve garantiye alınmaktadır. Burada bir bakıma adalet ve özgürlük kavramları eş-işlevsel bir pozisyon kazanmakta ve bireylerin somut ayrılıklarının soyut birlikte barışçıl sürdürülmesi bilinci özgürlük olarak anlaşılmaktadır.⁹ Ortadoğu ve İslâm coğrafyasının yanı sıra gelişmekte olan ve geri kalmış coğrafyalarda bireylerin ve toplumların bu tür bir bilinçten yoksunlukları, onların doğa ve ekonomi ile ilişkilerinde yeterli olmamalarının yanı sıra kendi aralarındaki münasebetler ve kavramların işlevsizliğiyle ilgilidir. İşin bu kısmında çağdaş adalet ve özgürlük teorisyenleri sessiz ve ilgisiz kalmaktadırlar. Çağdaş teorisyenlerin çoğulculuktan ve haklardan bahsettikleri pasajlar bile Batılı coğrafyalarda yaşayan farklılıklarla sınırlı olup, diğerleri dünyada yaşamıyormuş gibi veya onları siyasi birer mesele olarak incelemeye değmezmiş gibi davranmaktadırlar.¹⁰ Sözelimi Amerikalı çağdaş hukuk ve siyaset felsefecisi Ronald Dworkin'in aralarını ayırdığı ilkesel argümanlar ve politik argümanların farklı içerimlerinin¹¹ herhangi bir yerinde geri kalmış veya gelişmekte olan toplumlara niyetlenilmiş değildir.¹² Dworkin, her ne kadar Bosna Hersek'te yaşanmış olumsuz tecrübeleri insanlık ve insan hakları adına yanlış bulmuş olsa da ve her ne kadar Boşnakların da insan olduğuna işaret etmiş olsa da, onun açısından bu vakia insan haklarının evrenselliğinin savunulması sadedinde sadece bir argümandır.¹³ Böyle bir vakia nedeniyle, adalet ve özgürlük tartışmalarını göz ardı edilen toplumlar açısından sürdüren profesyonel uzmanlar, genellikle gelişmemiş veya gelişmiş ülkelerde yaşayıp da kişisel tecrübelerinden yola çıkarak görüş geliştiren düşünür ve yazarlar olmaktadır. Onların rasyonel toplum modeli ve özgürlük kavramını bir kahraman, devrim fikri ve entelektüeller üzerinden kurmaları, bir çeşit dü-

şünce geleneğinin ortaya çıkışına izin vermemektedir. Geçmişte Avrupa'da Niccolò di Bernardo dei Machiavelli ve hatta Georg Wilhelm Friedrich Hegel gibi bir kurallı düzen ve adalet fikrini bir kahraman etrafında kuran düşünürler bulunmuşsa da, bu düşünürlerin toplumsal dinamizmde ve ortak kültürde bir karşılıkları varolmuştur.¹⁴ Açıkçası gelişmekte olan ülkelerdeki iyi niyetli siyasetçi, asker ve iktisatçıların dışında geniş bir uzmanlar kadrosunun sürekli kişisel meseleler ile meşgul görünmesi, ayrıca fark yaratması muhtemel insanların söz konusu uzmanlar tarafından sürekli cezalandırılmaları, irrasyonel bir toplum modeli temelindeki istikrarın sürmesine yol açmaktadır. Frantz Fanon, Cemil Meriç ve başka çağdaş yazarlar bu sorunlara özellikle dikkat çekmişlerdir.¹⁵ Cemil Meriç'in konuyla ilgili değerlendirmesi şöyledir:

Türkiye'de her asırda birkaç insan düşünür. Bunlar ya susturulurlar yahut dertlerini anlatacak bir kitleden mahrumdurlar. Bu amorf kalabalığın heyecan duyması şarttır. Caliban (Shakespeare'in tembel, ahlâksız halk için kullandığı tabir), Shakespeare'den sonra Batı'da uyanmıştır. Bu uyanma isyanla başlar. Köy kendisi olduğunu idrâk ettiği gün Türkiye kurtuluşunun en fecirli günüdür. 1908'den beri bütün Türk aydınları memleketi batırmışlardır. Ve bütün aydınlar Türk olduklarından utanmaktadırlar. Millet intelijensiyasıyla millettir. Kendisinden utanan bir intelijensiya ne getirebilir? Müslüman değildir, Türk değildir, Anadolu'yla hiçbir münasebeti yoktur...¹⁶

Cemil Meriç'in değerlendirmesi, modernleşen Türkiye'deki toplumsal işbölümünde rastlanılan plansızlığın ve hesap verme mükellefiyetinden yoksunluğun yarattığı sorunlara yer vermiş olması bakımından önemlidir. Çünkü herhangi bir yorumsal ayrılığa yol açmayacak nitelikte Türkiye'nin devlet tecrübesi ve toplumsal düzen başarısı bakımından diğer gelişmekte olan ülkelere kıyasla talihli ve önde olduğu bellidir. Osmanlı Devleti'nin adalet dairesinden nasıl olup da toplumsal bir kuralsızlığa ve düzensizliğe kaydığı, sonra modern Türkiye'nin iyi niyetle kurulduğu halde nasıl olup da sorumluluk bilincinden yoksun aydınlarca tarihi tecrübesinden mahrum bırakıldığı dile getirilmek istenilmektedir. Meriç örneğinde, yazarın düşüncesi toplumsal bir karşılığa sahip bulunmadığı için toplumsal bir yekûn teşkil eden aydınlar zümresi hedef alınmakta ve bu arada adalet ve özgürlüğü negatif vasıfta koşullayan toplumsal bilgilenme pratikleri tenkit edilmektedir. Neticede böyle bir toplumun sorunlarının evrensel adalet ölçütlerini tayin etmesi mümkün olmamıştır.

Kurallı bir toplumun tesisi veya teşekkülü olmaksızın adalet ve özgürlükten söz etmek gerçekçi değildir. Esasen gelişmekte olan ve gelişmemiş toplumları ancak kendi toplumsal çıkarları özelinde argümantatif olarak işleyen Batı Avrupalı ve Kuzey Amerikalı düşünürlerin vardıkları hükümler sahibidir. Mesela Hannah Arendt ve Jürgen Habermas gibi çağdaş yazarların söyledik-

leri Kıta Avrupası'nı ilgilendirecek nitelikte sahibidir ve sözelimi John Rawls, Bernard Williams ve Ronald Dworkin'in tezleri Anglosakson dünya ve özellikle Amerika Birleşik Devletleri'ni ilgilendirecek nitelikte sahibidir. Gelişmiş toplumsal tecrübeler bazı maddi farklılıklar ile de olsa kurallı bir toplumsal düzenin akıllı işleyişine değışen tarihlerde benzer vasıflarda işarette bulunurlar. Osmanlılardaki adalet dairesinin bir benzeri soyut bir kavrayışla çağdaş liberal politikada izlenebilir. Haklar, sorumluluklar ve ödevler, somut bireysel talepler ile soyut kavramsal beraberliklerin düzenli neticeleri olarak olgusallaşırlar. Değerlerin büyük bir şey ve birlik olduğunu dile getiren Dworkin bunun altını özellikle çizmektedir.¹⁷ "İnsanlar kendi fiillerinden ancak bu fiillerin kontrolü kendilerinde olduğunda sorumlu tutulabilirler."¹⁸ Adaletin, fırsatlarda eşitliğin ve özgürlüğün konuşulabilmesi ve gerçek yaşamda izlenebilmesi için insanların tasarruflarındaki etkilerin ve değışkenlerin kurallı ve kendilerine dönebilen bir zeminde yapılanması gerekmektedir. Burada mantıksal düzeyde bir nedenselliğin ve tutarlılığın bulunması şarttır.¹⁹ Bir yoruma göre, Arendt'in "insanlık durumu" kavramıyla hedeflediği çoğulcu huzur da yaklaşık olarak böyle bir şeydir.²⁰ Her ne kadar insanın mutluluğu, onun acıdan uzaklaştırılması ve gereksinimlerinin giderilmesi ekonomik temele gönderme yapan faydacı görüşten zaman zaman azade kılınmaya çalışılmış olsa da,²¹ belirtmek gerekir ki, dünyaya, hayata ve insana dair ilişkisel tutarlı bir nedensellik fikri olmaksızın kurallı bir toplum modeli ve özgürlükten söz edebilmek olası değildir.

2- İslâm Toplumlarında Düzen Fikri ve Adalet Sorunu

İslâm toplumlarında düzen fikri ve adalet meselesi temelde biri edilgen ve sahici, diğeri ise romantik ve gerçeklikten kopuk olmak üzere iki seviyede sorunlaştırılmaktadır. Her ne kadar bu ikisi arasında ve bunların altında daha gri tonlarla işaretlenebilecek pek çok seviye bulunabilirse de, esas itibariyle hepsini ikiye indirgemek mümkün görünmektedir. İlki, bizim yukarıda kısaca aktardığımız Batılı kurallı toplum modeli (demokratik toplum) ve adalet görüşlerini Türkçede tanıtmak ve kimi zaman onları tartışmakla yetinmektedir. Bu, sahici bir toplumsal koşullanma sağlamaktadır, çünkü yaşanan dünyanın gelişmiş fikirlerinden yola çıkmaktadır. Ayrıca edilgendir, çünkü yerli toplumsal pratikler sürekli ertelenmekte ve analiz edilmek için sıra hiçbir zaman onlara gelmemektedir. İkincisi, romantiktir, çünkü gerçeği geçmiş bir tarih veya gelecekte ulaşılabilir bir umut üzerinden kurmaya çalışmaktadır ve yaşamın sahiciliğini inkâra koşullandırmaktadır. Birincisinin anakronizma ve mantıksal uydurma olmaksızın, ikincisinin de mantıksal bir idealleştirme ve zorlamaya başvurmaksızın mesela Türkiye ve Ortadoğu'dan bahsetmeleri akla uzak gelmektedir.²²

İslâm toplumlarının her çağdaş meselesinde tekrar tekrar “Batı ve diğerleri” ayrımına dönmek zorunda kalmak artık sıkıcıdır, ama modern kültürün bilgiye konu edilmesinde öteki olanların teorilere etkisi ikinci derecedendir. Genellikle bu etki de, Alain Touraine’in çalışmasından izlenebildiği üzere, gelişmiş Batılı şehirlerde yaşamaya çalışan bazı ötekilerin yol açtığı yeni sorunlarla ilgili görünmektedir.²³ Touraine veya sosyal felsefe yapan başka herhangi bir Garplı mütehasıs ve mütefekkirin adaleti ele alırken merkeze koyduğu toplumsal ölçütler, Batı Avrupa ile Kuzey Amerika coğrafyalarından alınmaktadır. Çoğunlukla sandığımızın aksine bu vakıa, bir dışlamadan ziyade hem tabii bir hâdisedir, hem de gelişmekte olan ve geri kalmış toplumların adaleti fazla kişisel talep etmeleri bakımından adil bir neticedir. Bunun dışında farklı kültürlerin tanınması ve kültürel çoğulculuk kapsamındaki işleyişler, modernliğin reddettiği ve alabora ettiği tarihi tecrübelerin şahitliklerinden birer toplumsal norm çıkarmak için değildir. Bunlar ile ya Batılı ülkelerde vatandaşlık edinmiş farklılık ve çeşitliliklerin toplumlara entegre olmaları hedeflenmektedir, ya da küresel kapitalizme pazar sağlamak amacıyla her bir kültüre kimlik üzerinden salt mantıksal ve psikolojik bir tatmin olanağı sunulmaktadır.²⁴

Dünyanın verili küresel ve bölgesel şartlarında İslâm toplumlarında rasyonel bir toplum modeli ve adalet sorununa dair sahici süreçlerin yaşanması beklenilmemelidir. Nitekim yerel ölçekte ve küresel ölçekte yukarıda temas ettiğimiz vakıalar bunun hem bir etkeni, hem de tekrar tekrar neticesidirler. Rasyonel toplum modeli ve adalet arayışı yerine umumiyetle siyasi tartışmalara bağlanan ve bu nedenle işlevsiz kalan yerlilik sorunundan ve dar ahlak tartışmalarından söz edilebilir. Yerlilik tartışmalarının siyaset tarafından iyi niyetle bile olsa sürekli söylemleştiriliyor olması ve bu arada ahlak tartışmalarının kişisel meseleler ile sınırlı kalması, iyi niyetin toplumsallaşmasına ve sosyal rasyonelitenin oluşumuna mani olmaktadır. Rawls, Habermas ve daha birçok teorisyenin hareket noktası, toplumsal iyi niyetin birlikteliğidir. Daha açık bir deyişle, toplumdaki bireylerin hep birlikte ve büyük ölçüde uyuşacak nitelikte iyiyi istemeleridir. Sözgelimi Federal Almanya ve Amerika Birleşik Devletleri örneğinden hareket eden Habermas’a göre, hukukun belirsizliğine karşı hüküm veren toplumsal rasyonelitedir. O, felsefi adalet tartışması bağlamında Rawls ve başka çağdaş Anglosaksonlardan ayrılmakla birlikte toplumsal iradenin bir tür epistemoloji ve gerçeklik yaratması bakımından onlara katılmaktadır. Habermas, felsefi adalet yerine sosyal hukuk teorisini olumladığı bir pasajında, toplumsal mevcudiyet ve iradenin, siyasi partiler, parlamento ve hükümetten fazla bir şeye tekabül ettiğini belirtmektedir. Ona göre, aile, komşuluk ve eğitim sistemi gibi çatışma yaratabilen pek çok olgu toplumsal iletişim üzerinden adaletin gerçek aktörlerini yaratmaktadır. Her ne kadar resmi bir yönetim organizasyonu ve yönetim erki bulunsun da, top-

lumsal iletişim sosyal varlık alanında hukuka dair belirsizlikleri azaltmakta ve güç merkezlerini çoğaltmaktadır.²⁵

Türkiye’de 15 Temmuz 2016 tarihinin gecesinde vuku bulan darbe teşebbüsüne karşı insanların ortak bir irade göstererek yabancı menşeli teröristçe bir müdahaleyi başarısızlığa mahkûm etmeleri, yukarıdaki tahlillerimize karşı bir itiraz olarak geliştirilebilir. Gerçekten de modern Türkiye’nin tarihinde İstiklal Harbi’nden sonra bu hâdisenin istisnai olduğu kabul edilmelidir. Ne var ki, söz konusu olayda biz, toplumsal rasyonaliteden ziyade bir toplumsal kahraman olayının meydana geldiğini düşünüyoruz. Türkiye Cumhuriyeti’nin Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’a duyulan toplumsal güven ve onun sömürge süreçlerine karşı gösterdiği samimi dirençlerin halk arasında takdir ve iltifat görmüş olması, 15 Temmuz 2016 tarihi gecesinde kendi ülkelerine saldıran bir grup silahlı insanın darbe teşebbüsünü başarısızlığa uğratacak bir toplumsal iradeyi teşekkül ettirmiştir. 15-16 Temmuz 2016 tarihinden sonra Türk toplumu sadece liderlerine duydukları güven sayesinde birçok farklı konuda daha –sözelimi Afrin Zeytin Dalı Operasyonu- basiretli davranabilmiştir, ama siyasi ve askeri vasıflı olmayan ve bu arada toplumsal rasyonalitenin mevcudiyetini imleyen başka bazı konularda aynı etkileyici başarıyı yakalayamamışlardır. Akademisyenler üniversitelerde, köşe yazarları ve haberciler çalıştıkları gazetelerde, öğrenciler okullarında, televizyoncular çalıştıkları televizyon kanallarında, bir lokanta veya restoranda çalışanlar buralarda, başkaları da insan-insan ilişkilerini ilgilendiren diğer tasarruflarında liderlerindeki samimiyeti ve sahiciliği yeterince gösterebilmiş değillerdir. Belki 1688 İngiliz Şanlı Devrimi ve 1789 Fransız İhtilali’nden sonra da benzer süreçlerin yaşandığı, 15 Temmuz 2016 tarihi gecesinde vuku bulanların, söz konusu tecrübeleri çağrıştırdığı; şimdiki Türkiye’yi, çağdaş dünya yerine bu olayların vuku bulduğu şartlar ile mukayese etmenin daha isabetli olacağı söylenilebilir. Böyle bir itiraz kuramsal zeminde mümkün görünmektedir, ama her iki tarihi hâdiseye eşlik eden sonraki entelektüel ve akademik söylemlerin felsefi ve bilimsel bir temelini bulduğu hatırlanmalıdır. Henüz Türkiye’de 15 Temmuz 2016 tarihi gecesinde vuku bulanların kayda değer bir felsefi, tarihi ve sosyal bilimsel kuramsallaştırılmasının yapıldığı iddia edilemez. Türkiye’deki birçok bilim insanı bu olayı hala anlayabilmiş değildir ve bazıları başarısız darbenin psikolojik maksatlarına uygun davranıyor bile görünmektedirler. Bu olaya dair siyasi, gazetecilik ve sanat düzeyleri aşılabilmiş değildir. Oysa sözelimi Britanya’daki olaydan sonra John Locke gibi bir filozofun temayüz edişine tanıklık etmekteyiz. Dolayısıyla Ortadoğu coğrafyasında aykırı ve istisna bir hâdisi olmakla beraber tek başına 15 Temmuz 2016 tarihi gecesinde Türk halkının gösterdiği muvaffakiyeti toplumsal rasyonalite için bir ölçüt veya gösterge olarak alamayız. Bu olayda gösterilen hassasiyetin tüm toplumsal ilişki ve tasarruflara dikkat çekecek ölçüde yansımaları gerekmektedir.

Rasyonel toplumun adaleti temin için taşıdığı vasıflardan en önceliklisi olan toplumsal iyi niyet bakımından Türkiye ve Ortadoğu ülkeleri hakkında ümitvar olmak mümkünse de hemen olumsal konuşmak kolay değildir. Toplumsal iyi niyetin nesnesi toplumu meydana getiren bireylerin her biri ve bir bütün olarak toplumdur. İyi niyetin nesnesi tek başına devlet değildir ve devlet kavramı toplumsal gerçeklikten kopuk değildir. Toplumsal gerçeklik olmaksızın somut çokluklara, somut çokluklar olmaksızın da devleti meşrulaştıran ve yaşatan soyut birliklere ulaşılamaz. Türkiye’de hâlihazırda insanların iyi niyetleri kişiseldir; söz konusu iyi niyet, nedensel alışveriş fikrine mesafelidir ve nesnesi sağlıklı durumlarda genellikle devlettir. Geçmiş yıllarda demokratikleşme süreçlerinin akamete uğramış olmasının temelinde bu toplumsal gerçeklik yatmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti, halkının refahı için son yıllarda çeşitli reformlar yaptığı halde insanlar buna gerektiği ölçüde ayak uyduramamışlardır. Ayak uyduramamanın en önemli nedeni, sağlıklı iyi niyetin nesnesi durumunda olan bencil kendiliklerin –bunların iyi niyetlerinin tek nesnesi daima kendileridir- toplumun nedensel alışveriş bilincinden yoksunluklarını suiistimal etmeleridir. Türk toplumu buna çare üretmemiş ve gerginlikler gitgide artmıştır. Nedensel alışveriş bilincinin umumiyetle materyalizmle karıştırılması ve ona mesafeli durulması, bireysel iyi niyetlerin toplumsallaşmasına mani olmakta ve toplumsal rasyonelitenin teşekkülünü güçleştirmektedir. Ayrıca sağlıklı iyi niyetlilerin veya aslında art niyetlilerin, nedensellikten yoksun olduğu için bireysel nitelikte kalmaya mahkûm olan iyi niyetleri suiistimal etmesi yüzünden sahici iyi niyet sahipleri topluma ve yaşama olan güvenlerini büsbütün kaybetmektedirler.²⁶ Burada ilginç olan, iyi niyetin karşılıksız olduğunu düşünen insanların suiistimaller karşısında nedensel bir tepki vererek güvenlerini yitirmeleridir. Böylelikle toplumsal öğrenme ve iyi niyetlerin koruma altına alınması yerine kişisel öğrenmeler ve güvensizlikler meydana gelmektedir. Ayrıca tepkiler daima duygusaldır ve kalıcı bir nedenselci mantık ya da rasyoneliteye varılmak için çabalanmamaktadır. Bu durum da insan bireylerini toplumdan koparmakta ve darbe teşebbüsünde bulunan terör örgütüne benzer art niyetli mihrakların oyuncağı haline getirmektedir. Amerikancı popüler kültür ve küresel kapitalizmin olumsuz etkilerinin yanı sıra bu vaka, bizzat yerel kimliklerinin küresel pazara açılması peşinde olan toplumsal süreçler (“glocalization”) tarafından yaratılmakta ve sürdürülmektedir.²⁷

Türkiye’de mesela insanların son yıllarda birbirlerine borç alıp vermemelerinin ikna edici bir izahı glocalizasyonda ve iyi niyetin gösterildiği kişilerin seçilmemesinde bulunabilir. Glocalizasyonda, yerli kimlik korunarak küreselleşmenin imkânları değerlendirilecek iken,²⁸ ‘küresel vatandaşlık’ diyebileceğimiz yeni bir tür kontrolsüz süreç içerisinde bireyler dar bir sosyolojide de olsa sürdürdükleri değerlerini yitirmişlerdir. Borç alıp vermenin bir yardım ve iyilik olmasının yerine artık ‘düşüncesizce davranış’ gibi izlenimler yer-

leşmiştir. İkinci olarak, borç alıp verilerek iyilik edilen insanlar konusunda seçici davranmamak ve iyiliğin karşılıksız bir tasarruf olduğu bilinciyle yardımda bulunmak, -ekonomik karşılıklılık inkâr edilmiş de olsa- beklenen karşılığını doğurmadığında, yanlış olanın, yardım etmek ve iyilikte bulunmak olduğu düşünölmeye başlamıştır. Burada yanlış olan aslında yardım etmek ve iyilik etmek değil, yardım ve iyilikte seçici davranmamak ve iyiliğin karşılıksız bir tasarruf olduğunun vehmedilmesidir. Glokalizasyona hazırlıksız yakalanan ve iyiliğin karşılıksız bir edim olduğu önyargısından iyiliğin yanlış bir tasarruf olduğu fikrine ulaştıran aslında nedenselci alışveriş bilincinden mahrum olma halinin toplumsal bir durum olarak yerleşmesidir. Burada daha önce sözünü ettiğimiz sağlıksız iyi niyetlilerin veya daha isabetli bir deyişle art niyetli insanların etkisi vardır, ama toplumsal rasyonalite eksikliğinin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Sonra bir de kapitalistleşme yüzünden borç alıp vermelerin tükendiği dile getirilerek özrü kabahatinden büyük ve meseleyi izah etmek yerine içinden çıkılmaz hale sokan izahlarda bulunulabilmektedir.

İslâm toplumlarında bireylerarası ve toplumlararası ilişkilerde birbirine güvenin bulunmayışı ve somut çoklukların her birinin soyut birlikleri suüstimal etmeye başlaması, fayda temelli ve nedenselci bir bakış açısının hayatın tabiatında bulunduğunun reddediliyor olmasıyla süreğen kılınmaktadır. Burada İslâm toplumlarında samimi bir düzen fikri ve adalet sorunlaştırmasının bulunmadığını açıkça saptamak gerekmektedir. Bunun nedeni, siyaset ve ekonomi ya da dış mihraklardan ve tahriklerden önce toplumun bütüncül bir iyi niyet konusunda gereken sorumluluğu almamasıdır. Batılı toplumlarda düzen fikri ve adalet sorunlaştırması, her bir bireyin çıkarını eşit ölçüde ilgilendirdiği için sahiplenilmekte ve bu sahiplenmeye iyi niyet denilmektedir. Adalet dairesi gibi bir kavram geçmişte bulunduğuna göre, bahsettiğimiz toplumsal rasyonalite eksikliği son 200 yılın ürünü olmalıdır. O halde diyebiliriz ki, Türkler, Ortadoğu halkları ve bütün olarak Müslümanlar aslında duygusal değildirlere. Böyle bir yargı tüm tarih için istikrarlı olacak tarzda temellendirilemez. Ne var ki, sömürge süreçlerinin yapılandığı ve istikrarlı hale geldiği son 200 yıl içerisinde böyle bir vakıya vücuda gelmiştir ve hâlihazırda nihayete ermiş değildir.

3- Adalet Nedir?

Avrupa-merkezci tarihyazımına göre Ortaçağa tekabül eden bir zamanda yaşamış olan Müslüman sistem filozofu Ebû Nasr el-Fârâbî, insan için mutluluğun şehir hayatında bulunabileceğini kabul etmektedir. Ona göre, ister kurasal seviyede, isterse gerçekçi seviyede dile getirilsin, mutluluk ancak şehir yaşamından edinilebilir. İnsan başka insanlar olmaksızın yapamaz ve toplumsal işbölümünün yeterlilik, seçme özgürlüğü ve memnuniyet esasına da-

yandırıldığı bir şehir düzeni bilimlerin ortak amacıdır. Felsefe, bilim, din ve farklı fikirler bunu temin etmek üzere vardılar. İnsanın ihtiyaç ve gereksinimlerinin kurallı bir düzen içerisinde giderilebildiği şehir iyidir ve erdemlidir (adildir). İlle de köylerden ve mahallelerden söz edilecekse, her ikisinde de gayenin şehir olduğu; köylerin şehirlerin hizmeti için var olduğu ve mahallelerin de şehrin unsurları olduğu belirtilmelidir.²⁹

Fârâbî'nin kuramsal görüşleri tarih-dışı evrensel ölçütlere işarette bulunduğu için günümüzde de değerlidir. İslâm filozoflarının en temel erdem niteliğinde işledikleri adalet için toplumsal bir yaşamı ve bu yaşamda mutluluğu isteyen insanı gözettiğimizi saptayabiliriz. Ayrıca insanın mutluluğu için şehrin, bilimlerin ve sanatların gerekli olduğunu eklememiz lazımdır. Dolayısıyla adalet, insan-insan ilişkisini/ilşkilerini temel alan ve bu arada doğayla ilişkiyi/ilşkileri de içeren bir kavramdır. Adalet dairesi pratiği, liberal felsefi adalet kuramları ve Kıta Avrupası'ndan çıkmış sosyal adalet kuramları bu genel çerçeveye aykırı değildir. Daha fazla olarak, adaletin, toplumsal işbölümü, para ve menfaatlerin paylaşımı ve bu ikisinin idaresiyle ilgili bir kavram olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu temel bağlamı korumak kaydıyla, günümüzde örneğin haklar, sorumluluklar, fırsatlar, zenginlik, mallar, hizmetler ve eşitlik gibi kavramlar adaletin temel meseleleri vasfında belirginleşmektedirler.³⁰

Böyle bir bağlam ve insanın mutluluğu gibi bir işlev tespit ettikten sonra adalet için şöyle basit ve somut bir tarif geliştirebiliriz: İnsanların ihtiyaç ve gereksinimlerinin giderilmesi gereğini kurallı bir düzene bağlayan ve bu arada meydana gelen aksaklıkları tarafları memnun edecek nitelikte görece bertaraf edebilen toplumsal mevcudiyete biz adalet diyoruz. Gelişmiş ülkelerde bu adalet çeşitlenip siyasi, hukuki, iktisadi, psikolojik ve felsefi açılardan özerk birer çerçeve yaratabilir. Bizim çalışmamızın kapsamı özellikle İslâm ülkelerinin çağdaş adalet ihtiyaçları olduğu için özerk çerçevelere evrilmiş bir adalet çeşitlenmesinden söz edemiyoruz. Türkiye ve Ortadoğu ülkelerinde insanlar için en gerçekçi toplumsal gereksinim, hayatı yaşamının gereksiz yere zor ve meşakkatli olmamasıdır. Hayatın düzenli ve kurallı, öngörülebilir ve hakkaniyetli olması anlamında kolay olması, Müslüman toplumların en belirgin adalet ihtiyacıdır. Bilhassa Türkiye'nin güneyindeki coğrafyada insanlar toplumsal yaşamda bir standart ve bir istikrar talep ediyorlar. Onların beklentileri, absürt engellerin rutinleşerek hayatı yaşanmaz hale getirmemesidir. Zaten olması gerekenin olması için rüşvet, adam kayırma ve mafyaya ihtiyaç olmamalıdır. Ortadoğu toplumları rüşvet, adam kayırma, suiistimal ve mafyanın normal günlük yaşamda olanları ayarlamak üzere devlet ile toplum ve birey arasına girmesinin artık bir standart olduğu toplumlardır. Böyle bir standartta gelişmiş ve özerk adalet içerimlerinden söz etmenin gerçeklikte bir karşılığı bulunamaz. Türkiye, Ortadoğu toplumlarından genellikle farklı,

güvenli ve ileridir. Türkiye’de hayatın her safhasına dair güvenilebilen ve inanılabilen kurallar mevcuttur. Bu ülkedeki eksiklik de, kuralların kesin bir güven ve inanç yaratacak nitelikte geçerli, istikrarlı ve garantili olmayışında bulunabilir. Bu meyanda yaptığımız adalet tarifine döndüğümüzde, onun, Müslüman toplumlar açısından, insanların bireysel ve toplumsal gereksinimlerinin şehirli yaşam içerisinde giderilmesinin garantiye alındığı kurallı bir düzen olduğunu ifade edebiliriz. Bizim tarifimizde köyler dışlanmış olmayıp, belki bir nevi Kıta Avrupası tecrübesinde izlenebileceği üzere, önce köylerin kentleştirilmesini ve köylerin de şehre dâhil edilmesini içermektedir. Ayrıca meydana gelebilecek hak ihlallerinin hakkaniyetli nitelikte bertaraf edilebilmesi, bahsettiğimiz garantinin kapsamında yer almaktadır.

Günümüzde İslâm toplumları –Batı toplumlarında gözlemlendiği tarzda- birbirleriyle rekabet içerisinde değildirlir. Bununla beraber rekabet gibi algılanabilecek bazı çatışma alanları özellikle siyasal ölçekte izlenebilmektedir. Söz konusu çatışma alanlarını yaratan etken, rasyonel bir toplum inşâ etmek gayesinde değil, özellikle bazı ülkeler açısından, uydu devlet olma amacıyla bulunabilir. Burası, Ortadoğu’nun kaderinden bahsedilebilecek yerdir. Zira sömürge süreçlerine karşı olduğunu, yerel kimlik ve kültürlerle sahip çıkılması gerektiğini (glokalisasyon) ve Müslümanların kendi dinamikleriyle gelişebileceğini iddia eden insanlar, gerçekten gelişmekle ilgili bir süreç başladığında bu söylemleriyle uyuşmayacak vasıfta tasarrufta bulunmaktadırlar. Arap ülkeleri arasındaki aktüel çatışmalar böyle bir arka plandan beslenmektedir. Benzeri Türkiye’nin kendi iç politikasında da mevcuttur. Siyasi parti taraftarlarının birbirleriyle ilişkileri, birbirlerine düşman insanların birbirleriyle ilişkileri gibidir. Adaleti samimiyetle talep eden insan aritmetiği açısından değerlendirildiğinde her iki vakıa da yanlıştır. Çünkü yukarıda tarifini yaptığımız adaletin teşekkül ve garanti şartları, toplumsal iyi niyette bulunabilir. Hem hayatın alışveriş ve fayda üzerine kurulu olduğuna karşı çıkıp, hem de maddi beklentileri karşılanmadığı için birbirini düşman niteliğinde algılayabilen insanların bulunduğu bir toplumu iyi niyetin gerçekleşmiş olduğu bir toplum olarak göremeyiz. İyi niyetin bulunmadığı bir toplum, Fârâbî’nin bahsettiği bağlamda, erdemli davranışlar geliştiremediği gibi, onda, gerekli bilimler ve sanatlar da ortaya çıkmaz. Nitekim adalet aynı zamanda erdemli şehir ve ona hizmet eden bilimler ve sanatlardır.

Ortadoğu’nun adaletle ilişkisi hakkında –kimi zaman Türkiye’yi de kapsamına alacak vasıfta- uzaktan kaleme alınmış olan İngilizce ve başka Batılı dillerdeki bilimsel metinlerin haklılaştırılmaması için topluma mal olmuş iyi niyet önemlidir. Çünkü toplumsal iyi niyetin gerçekleştirilemediği küresel koşullarda üç önemli olumsuz netice ortaya çıkmaktadır. Birincisi, Ortadoğu’da Filistin-İsrail anlaşmazlığı örneğinde görüldüğü üzere, barışın başarılamadığı durumlarda uzaklardan müdahale etme gereği ve hakkı ihsas ettirilmektedir.

Noam Chomsky, Ortadoğu'da barış, adalet ve milliyet/ulus kavramlarını tahlil ettiği bir kitabında, uzaktan müdahalenin Amerika Birleşik Devletleri merkezli arka planını betimlemektedir. Ona göre, 1970'lere değin Ortadoğu'nun bir parçası olan Yunanistan'ın Avrupa'nın bir parçası olabilmesi, Amerika Birleşik Devletleri sayesinde gerçekleşmiştir.³¹ İkincisi, Ortadoğu'da son 200 yıldır mevcut olan adalet sorunlarının tarih boyunca hiç değişmemiş istikrarlı ve asli sorunlar olduğu, bu sorunların Ortadoğu kimliğinin doğuştan getirdiği bir özellik olduğunu hissettiren bir tarihyazımı benimsenmektedir.³² Oysa Elizabeth F. Thompson'ın işaret ettiği üzere, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki özgürlüğün Ortadoğu'daki karşılığı olan adalete dair sorunlar en fazla 17. yüzyıla kadar geriye götürülebilir.³³ Üçüncü olarak ise, toplumsal iyi niyet kendi nesnesini önce toplumu, sonra devleti yapacak şekilde gerçekleşmediğinde, toplum ve devlet birbiriyle yakın olamadığında, iyi niyetlerin kişiselliği ve gelişigüzelliği gibi bir problem ortaya çıkmaktadır. İyi niyetler seçici olmayıp da art niyetli insanların tasarılarına kurban edildiğinde, henüz tecrübesiz ve nötr gençler ve başka yetişkin insanlar için iyilik yerine önce kötülük bir esin ve güven kaynağı olmaktadır. Toplumsal iyi niyetin duygusal ve çoğunlukla olumsuzlayıcı/negatif bir temele dayanması, o toplumdaki insanların iletişim ve birlikteliğini genellikle ertelemektedir. Ayrıca toplumda adil hiyerarşik yapının teşekkülü ve statüye erişimde gerekli olan ehliyet ve liyakat sistemi yanlış meydana gelmekte ve sonradan görme sorunu, toplumun asli bir vasfı gibi gelişmektedir. Her üç bağlam ve olumsuz netice de toplumda iyi niyetin meydana gelmemiş olmasıyla ilgilidir. İyi niyet teşekkül etmediğinde kurallı bir düzen tesis edilemez. Dahası bir toplumda kişisel erdemlerin gelişmesi ve bireylerin ahlaklı insanlar olarak davranmaları da kurallı bir düzenin tesisiyle yakından ilişkilidir.

Kurallı bir düzen tesis edildikten ve hakkaniyetli bir toplumsal işbölümü ve fayda paylaşımı gerçekleştirildikten sonra adaletle ilişkili veya bazen eşanlamlı başka kişisel ve toplumsal erdemlerin teşekkülünü de umabiliriz. Dostluk, sadakat, dürüstlük, tutarlılık, cesaret ve ölçülü davranış gibi kişisel erdemler ile vatanseverlik gibi nispeten toplumsal erdemler birer adalet olarak daha sonra gelişebilir. Türkiye'deki insanların örneğin Almanya, İsviçre ve İngiltere'ye duydukları saygı ve hatta hayranlık duygusu, bu ülkelerin toplumsal iyi niyete dayanan garantili birer kurallı düzen tesis etmiş olmalarından ileri gelmektedir. Söz konusu ülkelerin nasıl algılandıkları, buralara giden Türk vatandaşlarının yorumlarından anlaşılabilir. Bazen yapılan tanıklıklara ve aktarımlara göre, gittikleri Avrupa ülkelerinde de kuralsız davranışlarını sürdüren vatandaşları dolayısıyla Müslüman ülkelerin genelini imajı olumsuz olabilmektedir. Aslında hepsi sözcelimi Türkiye ve Ortadoğu özelinde, yurt içindeki insanların birbirlerine karşı nasıl davrandıkları ve ortak iyi niyeti nasıl işlettikleriyle ilgilidir. Doğrudan bir özdeşleştirme ile gerçekliğe dökülmüş toplumsal iyi niyetin adalet olduğu söylenilebilir. İyi niyet burada bazen

temsili ve bazen de fazla kurgusal görünebilir, çünkü gelişmiş toplumlardaki iyi niyet kesinlikle faydanın garantili oluşuyla ilgilidir –yani bunlar zengindir-, ama felsefesi ve bilimi yapılabilecek ölçütlerde adaletten ancak böyle söz edilebileceğinin kabul edilmesi gerekmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada adalet olgusunun ve kavramının, primitif koşullardan gelişmiş medeni koşullara değin, rasyonel nitelikli bir toplumun dünyevi ve maddi özellikleriyle ilgili bir durum olduğuna yer verilmiştir. Söz konusu durum, özgürlük ve hakkaniyetli bir mevcudiyetle eşanlamlıdır. Aynı zamanda o, insani ihtiyaç ve gereksinimlerin kurallı karşılandığı bir düzen ile eşanlamlıdır. Bunun manası, meşru ve haklı talep ve beklentilerin garantiye alındığı kurallı bir düzendir. Adaletin bulunduğu bir toplumda, iyi niyetin nesnesi toplumun kendisidir ve topluma yönelmiş iyi niyetin garantisi olarak devlet daima saygı duyulan bir konumdadır. İnsanların toplumsal yaşamı maddi koşulları ihmal etmeksizin ve fayda alışverişinin nedensel kuşatıcılığını kabul ederek iyi niyet kazanmaları gerekmektedir. Böylelikle iyi niyet, dünyanın ve yaşamın maddi, kurallı, nedensel ve seçici oluşunun benimsenmesiyle eşanlamlı olmaktadır.

Adalet, somut farklılıkların soyut bir birliktelik altında örgütlenmesinin toplumsal muhtevası olarak, ancak rasyonel bir toplum özelinde iyi niyetlerin suiistimallerinden ve soyut birliğin itibar kaybetmesi riskinden korunabilir. Bunun gelişmiş bir ekonomi ve fayda alışverişi bilincine sahip olmakla ilişkisi yadsınamaz. İlkçağda Sümerlerden başlayarak Ortadoğu'da arka planı teşekkül etmiş ve sonraları Büyük Selçuklular ve özellikle Osmanlı Devleti'nde somut bir içerik kazanmış adalet dairesinin, Kıta Avrupası'nda ortaya çıkmış sosyal adalet teorilerinin ve Amerika Birleşik Devletleri'nde geliştirilmiş liberal felsefi adalet kuramlarının zemini, nesnesi ve rasyonel toplum pratiği birbirine benzemektedir. Gelişmiş her medeniyet tecrübesi için geçerli olan hakikat, toplumsal iyi niyetin nesnesi olan toplumun her üyesini kapsamına almış kurallı bir düzen ve böylelikle sağduyu üreten bir beraberlik olmaksızın adaletin mümkün olamayacağıdır. Soyut bir birlik ve kavram olarak adalet, fırsatlar ve hukuki normlar bakımından insanlığın eşitliğine aykırı değildir, fakat soyut bir kavrayış olarak eşitliğin her koşuldaki insanın diğeriyle statüsel denkliliği anlamına geldiği bir beklenti veya talep adaletle uyuzmaz. Özellikle ekonomik seviye bakımından altta olanların emeğe bakılarak zamana yayılmaksızın üstte olanlar ile denkleşmeyi beklemleri ve talep etmeleri iyi niyete dayanan adalet fikrine ve olgusuna kesinlikle aykırıdır. Bu nedenle bir toplumda özenilen üst fayda imkânına sahip bir toplumsal kesimin bulunması ve bunların sadece sosyalleşme ve zevk bakımından ayrıcalık talep etmeleri adaletle aykırı değildir. Hatta böyle bir sınıfın mevcudiyetinin ölçsüz

bir eşitlik fikrini ima eden ütopyik bir demokrasi talebine kıyasla adalete daha uygun olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Nitekim adalet şehir ve kentlilik ile ilgili bir olgu ve kavramdır. Köylerin kentleşemediği veya kentleştirilemediği toplumsal koşullarda köylü kimliğinin sosyal yaşamındaki ani değişikliklerin şehir içerisinde mevcut olan adaleti olumsuz etkileyebileceği göz ardı edilmemelidir. Bu açıdan adalet biraz da günün sonundaki huzuru temin eden olağan ve rutin düzendir.

Böyle yaklaşıldığında İslâm toplumlarının umumiyetle rasyonel toplum özelliğinden mahrum buldukları, Türkiye'nin diğer ülkelere kıyasla ileride olduğu ve onun da bazı zafiyetler ile malul olduğu görülmektedir. İslâm'ın toplumsal iyi niyetten mahrumiyet ve duygusal alışveriş tasarrufuyla özdeşleştiği pratikler, tarihin istikrarlı pratikleri olmayıp, son iki yüzyıldaki ekonomik geri kalmayla ilgilidir. Bu arada Ortadoğu'da toplumların iyi niyetlerinin nesnesinin genellikle güç olduğu ve birbirlerine güvenmek yerine güce inandıkları kabul edilmek durumundadır. Gelişmiş rasyonel bir toplum birlikteliğinden evvel primitif toplumsal iyi niyet de Ortadoğu toplumlarında kolaylıkla izlenmemektedir. Bu, karamsarlığa itecek bir tablo değildir, çünkü ümitvar olunmayı gerekçelendirebilecek olumlu gelişmelere tanıklık edilebilmektedir. Ortadoğu toplumlarında nedensel bir alışveriş bilincinin hala yerleşmeyişi ve iyiliğin maddi koşullardan azade kabul edilmesi, iyi niyetin nesnesinin bazen seçilemeyişini ve bazen de öznenin kendisiyle özdeşleştiği bir art niyet pratiğini sonuç verebilmektedir. Bu vakta, dış müdahalelerin yanı sıra ve daha ziyade Ortadoğu toplumlarının kendi iç tecrübelerinin ve bazen sorumluluktan kaçmış olmalarının bir neticesidir. Hayatı doğru kavramayla modernleşmenin birbirine karıştırılmadığı ve maddi dünyanın nedensel alışveriş gerçeğiyle materyalizmin özdeşleştirilmediği bir toplumsal bilinç zamanında adalet için primitif bir arka plan teşekkül edebilir. Ayrıca soyut birliklerin en tümeli olan adaletin somut birliklere feda edilmediği bir toplumsal iyi niyet ile söz konusu teşekkül tamamlanabilir. Bu gerçekleştiğinde adalet için gerekli zemin yaratılabilir. Böyle bir adaletin rasyonel zeminini üretecek olan, gücün ayrı ayrı sahiplerinin bir arada bulunduğu bir toplumun sahip olduğu ve nesnesini kendisi olarak belirlediği bir toplumsal iyi niyettir.

Kaynakça

- Barth, William Kurt, *On Cultural Rights: The Equality of Nations and the Minority Legal Tradition*, Martinus Nijhoff Publishers, 2008, Leiden and Boston.
- Brown, Alexander, *Ronald Dworkin's Theory of Equality: Domestic and Global Perspectives*, Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2009, Hampshire and New York.
- Car, Stuart C., *Globalization and Culture at Work: Exploring Their Combined Glocality*, Kluwer Academic Publishers, 2004, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow.

- Chomsky, Noam, *Middle East Illusions: Including Peace in the Middle East? Reflections on Justice and Nationhood*, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2003, Lanham, Boulder, New York, Oxford.
- Çağan, Kenan, *Münervenenden Entelektüelle: Modernleşme, İslâmçılık ve Yerlilik*, Tezkire, 2015, İstanbul.
- Darling, Linda T., *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, Taylor and Francis Group, 2013, London and New York.
- Dworkin, Ronald, *Justice for Hedgehogs*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, Cambridge, Massachusetts, London.
- Dworkin, Ronald, *Principles for A New Political Debate: Is Democracy Possible Here?*, Princeton University Press, 2006, Princeton and Oxford.
- Fanon, Frantz, *Black Skin White Masks*; Çev.: Charles Lam Markmann, Pluto Press, 2008, London.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*; thk.: Ali Bû Mülhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.s., Beyrut.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbü Tabsîli's-Saâde*; thk.: Ali Bû Mülhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995, Beyrut.
- Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*; Çev.: William Rehg, The MIT Pres, 2. Basım, 1996, Cambridge and Massachusetts.
- Hedrick, Todd, *Rawls and Habermas: Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*, Stanford University, 2010, Stanford and California.
- Kazemzadeh, Masoud, "The Sources of the Middle East's Crises and American Grand Strategy", *Comparative Strategy*, 2018, Vol. 37, No. 1, s. 56-72, Routledge, Taylor and Francis Group.
- Kömbe, İlker, "Bir Devletin İki Farklı Döneminde Aynı Eserin İki Âlim Tarafından farklı Şekilde Okunuşu ve *Adalet Dairesi* Kavramı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 24, Ekim 2013, s. 283-303.
- Langton, Rae, "Whose Right? Ronald Dworkin, Women, and Pornographers", *Philosophy&Public Affairs*, Vol. 19, No. 4 (Autumn 1990), Wiley, s. 311-359.
- Laws, Sir John, "The Rule of Law: The Presumption of Liberty and Justice", *Judicial Review*, Routledge, Taylor and Francis Group, 2017, Vol. 22, No. 4, s. 365-373.
- Lucchese, Flippo Dell, *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh University Press, 2015, Edinburgh.
- Macready, John Douglas, "Hannah Arendt and the Political Meaning of Human Dignity", *Journal of Social Philosophy*, Vol. 47, No. 4, Winter 2016, s. 399-419, Wiley Periodicals, Inc.
- Meriç, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yayınları, 16. Baskı, 2013, İstanbul.
- Miller, David, *Justice for Earthlings: Essays in Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, New York, Madrid.
- Özdemir, Muhammet, TÜRKMEN, Metin, "Hak ve Adalet Kavramlarının Psikolojik Meşruiyetinde Yeni Bir Tartışma: İhtiyaç ve Çıkar Nedir?", *Sosyal Adalet İçin İnsan Hakları: Sosyal Haklar Bildiriler Kitabı*, Ed.: Akkoyunlu Ertan, Filiz Kartal, Yeliz Şanlı Atay, Ankara: TODAİE, 2014, s. 33-57.
- Pogge, Thomas, "Real World Justice", *Current Debates in Global Justice* içinde; Ed.: Gillian Brock, Darrel Moellendorf, Springer, 2005, Dordrecht, Norwell.
- Pogge, Thomas, *John Rawls: His Life and Theory of Justice*; Çev.: Michelle Kosch, Oxford University Press, 2007, Oxford and New York.
- Pothier, Jacques, "From Anthropophagy to Glocatization: A Hundred Years of Postcolonial Responses to Globalization", *Globalization and "Minority" Cultures: The Role of "Minor" Cultural Groups in Shaping Our Global Future* içinde; Ed.: Sophie Croisy, Brill Nijhoff, 2015, s. 23-30, Leiden and Boston.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 2. Basım, 1996, New York.
- Ritzer, George, *Globalization: The Essentials*, Wiley-Blackwell, 2011, Malden and Oxford.

- Schaefer, David Lewis, *Illiberal Justice: John Rawls vs. The American Tradition*, University of Missouri Press, 2007, Columbia and London.
- Sleat, Matt, “The Value of Global Justice: Realism and Moralism”, *Journal of International Political Theory*, 2016, Vol. 12(2), s. 169-184.
- Thompson, Elizabeth F., *Justice Interrupted: The Struggle for Constitutional Government in the Middle East*, Harvard University Press, 2013, Cambridge, Massachusetts, London.
- Touraine, Alain, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*; Çev.: Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, 2011, İstanbul.
- Tunick, Mark Tunick, *Hegel's Political Philosophy*, Princeton University Press, 1992, Princeton and New Jersey.
- Uçar, Aslı Yılmaz, “Osmanlı Siyaset-Yönetim Düşün Geleneği: Daire-i Adalet'in Yönetimi”, *MEMLEKET Siyaset Yönetim*, Cilt 7, Sayı 17, 2012/17, s. 1-33.
- Williams, Bernard, *Morality an Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, 1993, Cambridge and New York.

Notlar

- 1 Thomas Pogge, *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, Çev.: Michelle Kosch, Oxford and New York: Oxford University Press, 2007, s. 137-139.
- 2 Thomas Pogge, “Real World Justice”, *Current Debates in Global Justice* içinde; Ed.: Gillian Brock, Darrel Moellendorf, Dordrecht, Norwell: Springer, 2005, s. 29-30.
- 3 Bu konuda yapılmış başarılı bir çalışma için bkz. Matt Sleat, “The Value of Global Justice: Realism and Moralism”, *Journal of International Political Theory*, 2016, Vol. 12(2), s. 169-184.
- 4 Bu bağlamda yapılmış iki faydalı çalışma için bkz. Aslı Yılmaz Uçar, “Osmanlı Siyaset-Yönetim Düşün Geleneği: Daire-i Adale'tin Yönetimi”, *MEMLEKET Siyaset Yönetim*, Cilt 7, Sayı 17, 2012/17, s. 1-33; İlker Kömbe, “Bir Devletin İki Farklı Döneminde Aynı Eserin İki Âlim Tarafından farklı Şekilde Okunuşu ve *Adalet Dairesi* Kavramı”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 24, Ekim 2013, s. 283-303. Adalet dairesini İslâm öncesi Ortadoğu ile irtibatlandırarak betimleyen ve tahlil eden araştırmalar da vardır. Bu yönde son zamanlarda yapılmış İngilizce bir çalışma için bkz. Linda T. Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, London and New York: Taylor and Francis Group, 2013, s. 2-5.
- 5 Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, s. 3-4, 143-144, 146-148, 141-154, 158-161.
- 6 John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 2. Basım, 1996, s. 22-28.
- 7 David Lewis Schaefer, *Illiberal Justice: John Rawls vs. The American Tradition*, Columbia and London: University of Missouri Press, 2007, s. x.
- 8 Schaefer, *Illiberal Justice: John Rawls vs. The American Tradition*, s. 164-165, 172, 178.
- 9 Sir John Laws, “The Rule of Law: The Presumption of Liberty and Justice”, *Judicial Review*, Routledge, Taylor and Francis Group, 2017, Vol. 22, No. 4, s. 365-373.
- 10 Çoğulculuğu Kıta Avrupası'nı içerecek nitelikte işleyen ünlü bir çağdaş düşünür ile aynı çoğulculuğu daha sınırlı bir kapsamda işleyen Anglosakson bir düşünürün mukayese ve tahlil edildiği örnek bir çalışmayı incelemek üzere bkz. Todd Hedrick, *Rawls and Habermas: Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*, Stanford and California: Stanford University, 2010.
- 11 Rae Langton, “Whose Right? Ronald Dworkin, Women, and Pornographers”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 19, No. 4 (Autumn 1990), Wiley, s. 315-316.
- 12 Ronald Dworkin'in eşitlik teorisini incelerken yoksul toplumların yarattığı uluslararası problemlere de değinen bir çalışma için bkz. Alexander Brown, *Ronald Dworkin's Theory of Equality: Domestic and Global Perspectives*, Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2009.

- 13 Ronald Dworkin, *Principles for A New Political Debate: Is Democracy Possible Here?*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006, s. 46.
- 14 Flippo Dell Lucchese, *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, s. 65-71; Mark Tunick, *Hegel's Political Philosophy*, Princeton and New Jersey: Princeton University Press, 1992, s. 3-23.
- 15 Frantz Fanon, *Black Skin White Masks*; Çev.: Charles Lam Markmann, London: Pluto Press, 2008, s. 9.
- 16 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 16. Baskı, 2013, s. 196.
- 17 Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, s. 1-2.
- 18 Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, s. 219.
- 19 Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, s. 219-220.
- 20 John Douglas Macready, "Hannah Arendt and the Political Meaning of Human Dignity", *Journal of Social Philosophy*, Vol. 47, No. 4, Winter 2016, s. 401-402.
- 21 Bernard Williams, *Morality an Introduction to Ethics*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1993, s. 81 vd.
- 22 Bir fikir vermesi için şu kaynağa bakılabilir: Kenan Çağan, *Münerverden Entelektüele: Modernleşme, İslamcılık ve Yerlilik*, İstanbul: Tezkire, 2015, özellikle s. 96 vd., 225 vd.
- 23 Bkz. Alain Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabileceğimiz miyiz?*; Çev.: Olcay Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, 2011, s. 49-55, 218-223.
- 24 Jacques Pothier, "From Anthropophagy to Glocatization: A Hundred Years of Postcolonial Responses to Globalization", *Globalization and "Minority" Cultures: The Role of "Minor" Cultural Groups in Shaping Our Global Future* içinde; Ed.: Sophie Croisy, Leiden and Boston: Brill Nijhoff, 2015, s. 25. Burada tasvir edilmiş durum bugün de geçerlidir. Kültürel haklarla ilgili aynı zamanda Avrupa-merkezci tarihyazımı özelinde bir tarihçe bilgisi için bkz. William Kurt Barth, *On Cultural Rights: The Equality of Nations and the Minority Legal Tradition*, Leiden and Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2008.
- 25 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*; Çev.: William Rehg, Cambridge and Massachusetts, The MIT Pres, 2. Basım, 1996, s. 194-197.
- 26 Muhammet Özdemir, Metin Türkmen, "Hak ve Adalet Kavramlarının Psikolojik Meşruiyetinde Yeni Bir Tartışma: İhtiyaç ve Çıkar Nedir?", *Sosyal Adalet İçin İnsan Hakları: Sosyal Haklar Bildiriler Kitabı*, Ed.: Akkoyunlu Ertan, Filiz Kartal, Yeliz Şanlı Atay, Ankara: TODAİE, 2014, s. 50-51.
- 27 George Ritzer, *Globalization: The Essentials*, Malden and Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, s. 159-160, 173-174.
- 28 Stuart C. Car, *Globalization and Culture at Work: Exploring Their Combined Glocality*, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic Publishers, 2004, s. 4-7.
- 29 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*; thk.: Ali Bû Mülhim, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.s., s. 73-74; a.m.f., *Kitâbü Tabîli's-Saâde*; thk.: Ali Bû Mülhim, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995, s. 25, 63-70.
- 30 David Miller, *Justice for Earthlings: Essays in Political Philosophy*, Cambridge, New York, Madrid: Cambridge University Press, 2013, s. 1 vd.
- 31 Noam Chomsky, *Middle East İllusions: Including Peace in the Middle East? Reflections on Justice and Nationhood*, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2003, s. 159-164.
- 32 Ortadoğu'daki aktüel Sünni-Şii çatışmasını Osmanlılar ile Safeviler arasındaki tarihi rekabetle eş-kaynaklı gören ve bu arada Amerika Birleşik Devletleri olmadığı takdirde Ortadoğu'nun bir kan gölüne döneceğini öne süren şu makalenin muhtevasına örnek olarak bakılabilir. Masoud Kazemzadeh, "The Sources of the Middle East's Crises and American Grand Strategy", *Comparative Strategy*, 2018, Vol. 37, No. 1, s. 57, 67.
- 33 Elizabeth F. Thompson, *Justice Interrupted: The Struggle for Constitutional Government in the Middle East*, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2013, s. 1, 6.

Adalet Beklentimiz ve Adaletin Beklentileri*

Tuncer NAMLI**

Öz Bu çalışmada adalet kavramı ile ilgili bir çerçeve çizilmeye çalışılmaktadır. Önce adalet kelimesinin kök anlamları üzerinde durulmakta, özellikle ayetlere atıfla bu anlamların teyidi yoluna gidilmektedir. Ardından hukuk felsefecilerine göre adalet kavramı ele alınmaktadır. Adalet kavramı ayrıca daha geniş çerçevede ahlak-hukuk ilişkisi bakımından da ayrıntılı olarak incelenmektedir. Çalışmanın ikinci kısmında ise İslami anlamda bir adaletten söz etme noktasında Kur'an'daki akıl kalp bütünlüğüne göndermede bulunmakta ve adalet kavramıyla ilgili bazı tikel hükümlerin yer aldığı ayet örnekleri üzerinden adaletin objektif hale getirilişi ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Makalenin sonunda adaletin hem İslam'ın, hem de vicdanın bir gereği olduğu ve değişmez ideal normatif bir değeri ifade ettiği sonucuna varılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Adalet, normatif hukuk, pozitif hukuk, hukuk felsefesi, Stoacılık, İslam, Kuran.

Our Hopes for the Justice and the Justice as Itself

Abstract This study tries to give a general framework about justice. For this aim, it discusses the etimological dimensions of the word of adalet, justice; and it is attempted to confirm the various senses of this word by referring some relevant verses in Quran. Following that, the concept is discussed in details in the relationship between Ethics and Law. In the second part of the article, it is referred to the unity of reason and heart in Quran, mentioning a justice in the Islamic sense. It takes some relevant verses contain particular judgements about justice to reach the objectivizations of it. It is concluded that justice is one of the most important parts of Islam and the consciousness, adding it is an eternal and ideal value.

Keywords: Justice, normative law, positive law, philosophy of law, Islam, Quran, Stoicism.

* Bu başlık, Vecdi Aral'ın iki ayrı başlığından esinlenerek tercih edilmiştir. *Beklediğimiz ve Bizden Beklenen Adalet*, İstanbul 2014, Legal Yay. s. 13, 29.

** İlahiyatçı-Araştırmacı, Anadolu İlahiyat Akademisi,
tuncer_namli@hotmail.com ORCID ID: orcid.org/0000-0003-1230-5568

1. Adaletin Anlam Dünyası ve Kavramsal Çerçeve

Sözlüklerdeki anlam zenginliği, adaletin neden hukuk idesi ve toplumsal düzenin (mülkün) temeli olduğunu gösterir niteliktedir. “adele- ya’dilü” fiili, en yaygın anlamıyla adil olmak, adil davranmak, yani işinde, davranışında doğru olmak, “adüle-ya’dülü” kalıbıyla eş anlamda “dürüst olmak”, “denk, mutedil, orta, dengeli olmak” anlamlarına gelmektedir. Buna ek olarak anlam tayfında öylesi manalar var ki “adalet” kelimesinin, ahlak ve hukuk felsefesinin en temel kavramlarına genetik kodlar oluşturduğunu hissettirmektedir. Örneğin insan vicdanının tabii davranışı anlamında “insaf etmek”, ahlak ve hukukun bir vasfı olacak şekilde doğrultmak, doğru hükmetmek, hükmü değiştirmek, mizanı denkleştirmek, düzeltmek, tesviye etmek (eşitlemek, düzenlemek), bir şeyi diğer şeyle beraber yapmak, birlikte binmek (ortak olmak, birlikte hareket etmek), uygun olmayan bir şeyi diğer şeye eş yapmak (şirk koşmak) buradan hareketle bazı kullanımlarda yoldan sapmak, zulmetmek, bir şeye meyletmek, yönelmek vs.

İsim formunda veya bir insana sıfat olarak kullanıldığında da benzeri anlamların sıralandığını görmek mümkündür. “el-adlü” kelimesi, “zulmün zıddı, adalet, doğruluk, güvenilir, benzer, eş, karşılık (mukabil), beraberlik, bedel, fidye” anlamlarına; “adil” kelimesi, “adil (hakşinas), eş, misil, nazir, heybe, yükün bir yarısı” manalarına; “muadelet” kelimesi ise “denklem, denge, muvazene” anlamlarında kullanılmaktadır.¹

Adalet kelimesinin farklı türevlerinin bu manaların en azından bir kısmını örnekleyecek şekilde Kur’an ayetlerinde kullanıldığını görmek mümkündür. “*Ey insan! Seni yaratan, düzenleyen, dengeleyen (adele) ve şeklini dilediği gibi terkip eden Rabbin hakkında seni yanltan şey nedir?*”² Bu ayette “adele” fiilinin insan fitratının “düzgün ve dengeli” bir şekilde terkip ve tesviye edildiği anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu da adalet kelimesinin insanın doğasıyla birlikte var olduğunu, ferdin onu vicdanında bir değer olarak hazır bulduğunu gösteren önemli bir göstergedir. Romalı Stoistlerden günümüze kadar bir çok hukuk felsefecisi ahlak ve nizam yasalarının insan fitratında ve vicdanında içkin olduğuna dikkat çekmişlerdir. Adalet idesi de bunların başında gelir.³

Adalet kelimesinin şu ve benzeri ayetlerde ise bedel, karşılık veya fidye vermek anlamlarında kullanıldığı görülmektedir “*Dünya hayatı kendilerini aldattığı için dinlerini oyun ve eğlence yerine koyan o zalim kimseleri kendi hallerine bırak da bu Kur’an aracılığıyla onlara şu öğüdü ver. Herkes yaptıkları karşılığında hak ettiği azaba mahkûm olacak, hiç kimsenin Allah’tan başka bir velisi (hamisi) veya şefaatiçi olmayacak ve her şeyini fidye (adlen) verse dahi kesinlikle kabul edilmeyecektir. Onlar, hak ettikleri azaba mahkûm olmuş kimselerdir. Kâfirlik etmeleri sebebiyle onlara kaynar bir içecek ve elem verici bir azap vardır.*”⁴ Hak ettikleri azaba karşılık bir bedel olarak

verilen fidye anlamında “adlen” kelimesine verilmiş olan bu anlam, onu hak anlamıyla yan yana getirmektedir. Çünkü adaletin hak edene hakkını verme anlamı mevcuttur.⁵ Hz. Davut (s) kıssasında “hak ile hükmetmek” ifadesinin adaletle hükmetmek anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁶

Anlaşıldığı kadarıyla insanlardaki hakikate ulaşma ve hakkı gerçekleştirme azmiyle adaleti gerçekleştirme azmi, vicdanda bulunan yüksek değer duygusunun en güçlü dinamikleridir. Ayetin, insanları hakka yönlendirmek ve o hak doğrultusunda adaleti gerçekleştirmek gibi iki prensibi bir arada kullanması da ahlak ve hukukun bu ideal iki değerinin altını çizdiğini gösterir: “*Musa'nın kavminden hakka ulaştırılan ve onunla adaleti gerçekleştiren bir topluluk da vardı.*”⁷ Şu ayette de benzeri bir ilişkinin varlığı sezilmektedir: “*Rabbimin indirdiği söz, hem doğruluk hem de adalet bakımından kusursuzdur. O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur. O, her şeyi işitir ve bilir.*”⁸ Fakat bu duygusal dinamik Musa'nın kavmiyle sınırlı bir olgu değildir. Her dönemde yaşayan insanlar arasında bu duygu ve dinamizmi kaybetmeyen bir topluluk hep var olagelmıştır. “*Yaratmışımız insanlar arasında bir topluluk da var ki hakka iletir ve onunla adaleti gerçekleştirebilirler.*”⁹ Ancak ayette ontolojik temelli *hak* kavramından salt değersel gerçekliği ifade eden doğruluk ve dürüstlük anlamına geçildiği hissedilebilmektedir. Gerçi adalet ve hak kavramlarının anlam farklarından söz etmek mümkün olsa bile kişiye hakkını vermenin adalet olduğundan söz etmek kadar, haksızlık etmenin de adaletsizlik olduğundan söz edebiliriz.

Adalet kavramının anlamı ve diğer kavram ve değerlerle ilişkisi konusunda hukuk felsefecileri çok geniş değerlendirmeler yapmışlardır. Fakat biz bunlardan sadece konuyla ilişkili gördüğümüz iki değerlendirmeyi özetlemekle yetinmek istiyoruz: Örneğin Ch. Beudant'a göre insanların birlikte yaşama zarureti, insanın hemcinsine karşı hürmet beslemesi zarureti doğurmuştur. İnsanlardaki bu müteakabil hürmet hissi ise adalet idesinin rüşeym halindeki durumudur. Kanun soyut bir irade olmak sıfatıyla gayri şahsî ve hissiyattan âri bir hamidir. O, sosyal himayenin en mütekâmil şeklidir. Fakat kanunların kıymet ve değerleri de ancak belirli kanunlar dairesinde mevcuttur. Devletlerin kanunlarına hâkim olan diğer kanunlar da mevzuatın ve kanun koyanın üstünde bulunan bir adalet fikrinde toplanır. Bu, aklın kabul edebileceği en yüksek mânadaki hukuktur. Vazii kanunun yolunu aydınlatan ideal ve ışık budur. Bu düşünceleriyle Beudant, Çiçeron'un “*becta ratio*”suna ve Antigone'nin yazılı olmayan kanunlarına dönmüş olur. Çünkü ona göre hakikat, nasıl adaletin fevkinde ise adalet de kanunun fevkinde bir şevdir.¹⁰

Müspet hukukun objektif mûtalarının tefrik ve tesbitine girişen Geny ise bunları dört gurupta toplar: a. Gerçek mûtalar veya dar mânada tabî mûtalar, b. Tarihî mûtalar, c. Aklı mûtalar, d. İdeal mûta.¹¹ Akli verinin bunların hepsinin düzenleyicisi olduğunda karar kılan Geny, mûtalar arasındaki hiyerarşi ve aşgarî tabîi hukukun muhtevası olarak adaleti ele alır. Müspet

hukukun ilmî şekilde hazırlanması ve üretilmesi tamamen aklı mûtanın etrafında dönmektedir. Fakat bu aklı mûtadan meşru bir şekilde ne talep edilebilir? Vaktiyle kendisinden pek fazla şeyler istenmiş ve sui istimal edilmişti. O halde bu taleplerin makul haddi nedir? Bu, esas itibariyle bir tek şeydir: Adalet mefhumu. Yani sosyal hayatta nizam ve sulhün tesisine imkân veren yeğâne şey. Fakat «adalet»ten ne anlaşılmalıdır?¹²

Geny bu hususta iyimserdir ve adaleti tarif işini Aristo'ya havale eder ve birçoklarının da aslında aynı şeyi yaptığını söyler. Aristo'nun dağıtıcı, denkleştirici ve sosyal adalet tasnifini biraz şekli bulmakla beraber objektif adaletin iki düsturunu aynen kabul eder: Herkese kendisine ait olanı vermek, kimseye zarar ıka etmemek. Fakat ona göre bu düsturlar çok genel ve kapalı olmakla birlikte gerçeğe uygundur. Herkese kendisine ait olanı vermektan kastın ne olduğu sorusunun cevabı da, her şeyden evvel insan şahsiyetinin yüksek kıymetidir. Bu kıymet onun dokunulmazlığını emreder ve ona hattıhareket kaidelerini telkin eder. Sonra bu kıymet, insanların birlikte yaşamalarından doğan ve adalet mefhumunda mündemiç olduğunu gördüğümüz eşitliğin zaruri bir hudutlandırılmasını tazammun eder. İşte hukukun en devamlı cehdi olarak kalması gereken menfaatlerin uzlaştırılması davası buradan kaynaklanır.

Bu tarz zincirleme deliller serisi ile Geny, ahlâk kaidelerinin icabı olan hürriyet sınırlamalarını, kardeşlik ve tesanüt hislerinin gereklerini, rekabet yasaklarını, tabii borçları, aile teşkilatını, miras kurallarını bu iki adalet düsturundan çıkarmaya çalışır. İçtimaî adaleti ilgilendiren münasebetleri, insanın insan tarafından istismarı yasağını, hayat hakkını, cismani tamamîyet hakkını, siyasî ve içtimaî hürriyetleri hep aynı prensibin sonucu olarak açıklar. Fakat bu çıkarım şeklinin, zaman ve zemine göre, çevrenin türlü şartları yani gerçek, tarihi ve ideal mûtaların tespit ve müşahedesi sonunda aklı mûtanın tayin ve tanzimi sayesinde vaki olduğunu söyler.¹³

2. Ahlaki Boyuttan Hukuki Boyuta Adalet

Fakat ister hak kelimesi olsun ister adalet, Mekke dönemi boyunca bu tümel ahlaki normları daha çok bireysel yükümlülükler olarak öneren ayetlerin, öncelikle bu ilkelere inanan bilinçli bir toplum kesimi oluşturmayı hedeflediği anlaşılmalıdır. Örneğin şu ayette toplumun en zayıf bireyleri olan yetimlerin hakkına tecavüzden sakınmak, ölçü ve tartıda hakkaniyet ve doğruluktan ayrılmamak, yakınlar aleyhine bile olsa gerçeği konuşmaktan çekinmemek gibi en temel davranış normları hem adalet ilkesinin hem de Allah ile yapılan ahitlerin kapsam alanına dâhil edilmektedir. *“Reşit oluncaya kadar yetimin malından uzak durun. -Sadece iyilik yapmak için ilgilenebilirsiniz- Ölçü ve tartıda adaleti gözetin. -Tabi ki biz hiç kimseye gücünün üzerinde bir sorumluluk yüklemeyiz.- Yakın-*

larınızla ilgili olsa bile konuşmalarınızda adil olun ve Allah ile yaptığımız ahitleri gözetin. Öğüt almanız için Allah'ın size yaptığı tavsiyeler işte bunlardır!”¹⁴

Bu ahlaki normlar öyle hassas bir noktada duruyor ki Allah'ın indirdiği kataba tabi olmak ve insanlar arasında adaleti gerçekleştirmek gibi insanın iki önemli misyonunu bir arada tutmaktadır. Biri inanç alanıyla diğeri toplumsal düzen kurallarıyla doğrudan ilgili iki farklı alanı bir karede buluşturuyor. Fakat farklı dinlerden olan insanların din özgürlüğüne işaret edilirken, toplumda adaletin gerçekleştirilmesinden ödün verilmemesi gerektiğine de dikkat çekiliyor. “Bundan dolayı sen onları sadece davet et; emrolunduğun gibi dosdoğru ol, onların uydurdukları şeylere uyma ve şöyle de: “Ben, Allah'ın indirdiği kataba iman ettim. Sizin aramızda adaleti gerçekleştirmekle emrolundum. Bizim Rabbimiz de sizin Rabbiniz de Allah'tır. Bizim yaptıklarımızın sorumluluğu bize, sizin yaptıklarınızın sorumluluğu size aittir. Sizinle bizim aramızda tartışılacak bir şey yoktur. Allah, hepimizi bir araya toplayacaktır; dönüş O'nadır.”¹⁵ İnanıldığı değerlerden emin olmak, ahlaki olarak dosdoğru yolda yürümek ve adaleti gerçekleştirebilmek için mücadele etmek, zor kullanmaksızın dine davet etmek, fakat daveti kabul etmeyenler üzerinde adaleti uygulamak öneriliyor. Bu da dinde şiddet kullanmanın yasak, hukukta zorunlu oluşunun bir sonucu olabilir. Çünkü Kur'an “Dinde cebir veya şiddet kullanma hakkı yoktur” ayetine karşın, biraz sonra işaret edeceğimiz ayette¹⁶ hukukun karakterinin devlet erkiyle uygulanması olduğuna işaret vardır. Bu bütün hukukçuların da neredeyse ortak kanaatidir.¹⁷

Kur'an'ı-Kerim tam da bu noktada hem insan için hem de Allah için ortak bir örnek vererek dosdoğru yolda gitme ve adaleti emretme konusunda güç, yetki ve yeteneğin olmazsa olmazlığına işaret ediyor. Yetki ve mülkü olmayan aciz varlıkları tanrı edinmeye örnek verirken, öncelikle hiçbir imkân sahibi olmayan, aksine kendisi başkasının mülkü olan bir köle ile her türlü nimete kavuşturulmuş ve dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahip bir efendinin mukayesesini yapmaktadır. Ardından efendisinin yardımı olmadan yürüyemeyen, konuşamayan böyle bir köle ile doğru yolda giden ve adaleti emreden kimsenin eşit olamayacağına dikkat çekmekte ve adaleti emrecek kişi veya kurumun güç ve yetki sahibi olması gerektiğine, dolayısıyla meşruiyetini toplumsal zeminden alacağına açıkça gönderme yapmaktadır. “Allah; hiçbir şeye sahip olmayan, aksine kendisi başkasının mülkü olan bir köleyle, kendisine verdiğimiz güzel rızıklardan gizli ve açık infak eden adamın durumunu onlara örnek vermektedir. Bu iki kişinin durumu bir olur mu? Öyleyse hamd, Allah'a aittir. Fakat onların çoğu anlamıyor. Allah, şu iki kişinin durumunu da bir başka örnek olarak vermektedir: Onlardan birisi, konuşma imkânı olmayan, aksine efendisine (mevlâsına) yük olan bir çaresiz. -Efendisi onu hangi yöne çevirse yürüyüp de bir hayır getiremez.- Hiç böyle birisiyle dosdoğru yolda giden ve adaleti emreden kimse bir olur mu?”¹⁸

Kur'an'ın ve onu indiren ilahi iradenin bu kavramları ahlaki ve dolayısıyla hukuki ilkeler dizgesinin en başında indirmesi, bu ilkelerin hayatın ve tarihin doğal işleyişi içerisindeki yerini ve önemini bilerek indirdiğinin açık ifadesidir. Bireysel adalet mücadelesinin toplumsal meşruiyet zeminine kavuşma evresi, ahlak ile hukuk arasındaki farkın belirgin hale gelme sürecidir. Adaleti gerçekleştirmek için toplumsal bir meşruiyet zemini oluşturmak kaçınılmaz olduğu gibi, hukukun görevi de toplumda hassas dengeler üzerine oturacak bir adalet sistemi geliştirebilmektir. Çünkü hukuk, ahlak ve adalet gibi değerlerin önce toplumsallaşma sonra da kurumlaşma aşamalarında ortaya çıkan sistemin adıdır. Bu nedenle onu düzenlemek adalet bilimi olarak hukukun görevidir. Toplumlara adalet içerisinde bir arada uyum içerisinde yaşatabilmenin yolu, adil bir hukuk sisteminden geçer. Toplumsuz bir hukuktan söz edilemediği gibi hukuksuz ve adaletsiz bir toplumdan da söz edilemez.¹⁹

Bütün değer yargıları gibi kökü fert vicdanının derinliklerinde kaynayan ve ancak insanın tutum ve davranışlarında görünür hale gelen adaletin en nesnel olduğu yer toplumsal ilişkiler ve hukuktur. Dolayısıyla soyut adalet idesini pozitif bir sistem olarak işletmenin adı pozitif (meri) hukuktur. Fakat pozitif hukuk onları kurup geliştirirken ve işletirken bile pozitifleşmiş adalet ve hak gerçeğinin üzerinde ayrıca ideal bir hak ve adalet normu mevcut olmaya devam eder ki onlar hukuktaki değişim ve tartışmalardan hep muaf kalırlar. Toplumsal ilişkilere bağlı olarak hukukta gerçekleşen her türlü değişime rağmen bu ideal değerler hukuka ve hukukçuya bir kutup yıldızı gibi yol göstermeye devam ederler.²⁰

Fakat adil bir hukuk sisteminin de adalete inanmış ve onu içselleştirerek davranış haline getirmiş bir topluluktan geçtiğini unutmamamız gerekir. Aral'ın ifadesiyle insanın hukuktan adalet beklemesinden daha doğal bir şey olamaz. Ancak Adaletin de insandan ve insan cemiyetinden beklentilerinin olduğunu ve adaleti hak etmek gerektiğini, bunun için bir takım fedakârlıkları üstlenmeyi ve bedel ödemeyi göze almanın kaçınılmaz olduğunu bilmemiz gerekir.²¹ Şu ayetlerin biraz da buna işaret ettiğini düşünüyoruz: “*Allah; adaleti, iyiliği ve yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, çirkin işleri ve azgınlığı yasaklar. O, size öğüt almanız için öğüt vermektedir.*”²² Özellikle şu ayetin adalet beklemek için adalet üretmek gerektiğini, adalet yapmaya hazır olmak gerektiğini hatırlatmaktadır. “*Allah size emanetleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne kadar da güzel öğütler vermektedir. Şüphesiz ki Allah, her şeyi işitir ve bilir.*”²³

Aslında adaletin ahlaktan başlaması, toplumu meydana getiren fertlerden başlaması anlamına geldiği gibi, adalet üretmesi gerekenlerin sadece yasama, yürütme ve yargı görevini yerine getirenlerle sınırlı olmadığını da göstermektedir. “*Ey iman edenler! Yapacağımız şahitlik kendi aleyhinize, anne babanız ve yakınlarınız aleyhine de olsa Allah için şahitlik ederek adaleti gerçekleştiren kimseler olun.*

*Şahitlik ettiğiniz kimseler, ister zengin olsun isterse fakir, Allah onlara sizden daha yakındır. Adil davranmayı bırakıp da heveslerinize uymayın. Gerçeği saptırır ve onu söylemekten kaçınırsanız, Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır.”*²⁴ Kısaca ifade etmek gerekirse adaletin arandığı yerde adalet olmalıyız ya da adaleti arayanların yanı başında olmalıyız ki adalete ihtiyaç duyulduğunda aradığımız şeyi yerinde bulabilelim. “Eğer müminlerden iki grup birbiriyile savaşacak olursa aralarında barışı sağlayın. Şayet bir grup diğerine saldırırsa Allah’ın emrine dönünceye kadar saldırgan olanla savaşın. Saldırıdan vazgeçerse adaletle aralarını düzeltin ve mutlaka adaleti sağlayın. Allah, adaleti gerçekleştirenleri sever.” (49 Hucurat, 9)

Öte yandan adalet barışı sağlamanın en önemli dinamiğidir. Fakat bazen barışı temin için savaş göze almak da adalettir. Tıpkı toplumda huzur ve güveni sağlamanın önemli aracı olan hukukun, kurumsal otorite olarak güç ve erk kullanmak zorunda olması gibi!²⁵ Fakat Kur’an’ın adalet konusunda müntesiplerine yüklediği sorumluluk, bundan ibaret de değildir. Aynı düşünce ve inanca sahip insanlara karşı yerine getirilmekle sınırlı olmayan, kendilerine düşmanlık etmiş ve düşmanca ilişkileri başlatmış bir topluma karşı da adil olmayı yükleyen objektif bir adalet öngörmektedir ki buna, adalet ötesi bir adalet idealizmi diyebiliriz. “Ey iman edenler! Allah için adaleti gerçekleştiren şahitler olun. Bir toplumun yaptığı kötülükler, sizi adaletsizliğe sevk etmesin. Adil olun; çünkü sorumluluk sahibine yakışan budur. Allah’a karşı sorumlu davranıp gazabından korkun. Allah, bütün yaptıklarınızdan haberdardır.”²⁶ Üstelik bu, Allah’ın Kur’an’ın müntesiplerine özgü bir beklentisi değildir. Adaletin gerçekleştirilmesi, Allah tarafından daha önce gönderilmiş bütün peygamberlerin ortak öğretisi olarak lanse edilen evrensel bir hedeftir. Bunu ancak ismi Âdil olan bir Tanrı söyleyebilirdi.²⁷

3. Normatif Hukuktan Pozitif Hukuk Sistemine Adalet

*“Doğrusu biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik. İnsanlar adaleti gerçekleştirsınler diye onlarla birlikte kitabı ve mizanı indirdik. Ayrıca insanlara büyük bir güç ve daha nice faydalar sağlayan demiri indirdik ki Allah, hiç görmedikleri halde kendisine ve peygamberlerine yardım edenleri seçip ortaya çıkarsın! Allah sonsuz güç ve kuvvet sahibidir.”*²⁸

Ayetin içeriğine dikkatli bakıldığında adaletin sadece kavramsal olarak tüketilecek bir mefhumdan ibaret olmadığı görülebilmektedir. Diğer ayetlerle birlikte düşünüldüğünde adaletle inanmış bir topluluk tarafından bir sisteme dönüştürülmesine ve bu sistemin kurulması için gereken temel unsurların da sağlanmasına işaret edilmiştir. *Kitab, mizan* ve *kıla* adaletin ve dolayısıyla hukukun sembolü yapan evrensel sisteme işaret edildiği gayet açıktır. Adil bir sistem üretebilmenin felsefi ve sosyolojik temellerini tespit edip gerçekleştirilmesi için mücadele etmek de adalet emrinin bir gereğidir. Nitekim bu tür

bir sistemin kurulabilmesi için önce düşünce ve inanç temelini dayalı felsefi bir zihniyet gerçekleştirmek, ardından o felsefi öğretinin oturacağı sosyal bir meşruiyet zemini oluşturmak adaletin kendisi kadar önemli taleplerdir. Bu tümel ilkeler çerçevesinde oluşturulacak ahlaki üstyapı ve bunun üzerine kurulacak ideal hukuk sisteminin temel unsurları oluşturulduktan sonra adaletle ilgili tikel örneklerden hareketle bir pozitif hukuk sisteminin denenmesi mümkündür.²⁹

Aral'ın değerlendirmesiyle ahlaki boyutu geçip hukuki boyutta var olma sürecine girildiğinde, somut bir anlam kazanmış olarak karşımıza çıkan nesnel adalet, bir içerik sorunudur. Bu aşamada adaletin ne dediği, hangi ilişki biçimlerinin adaletli kabul edilip edilmeyeceği sorunu, bunun cevabı ve içeriğinin belirlenmesi biz insanlara bırakılmıştır. Bu içerik çalışmaları sonucunda adalet nesnelleşir ve eni boyu belli somut bir toplum düzeni olarak algılanmaya başlar. Gerçi adalet kavramı, ahlaki boyutuyla da insana ve onun varlığına saygıyı deyimlemekle bir düzen düşüncesini akla getirir. En azından düşünsel ve teorik düzlemde bir ahlak sisteminden bahsedilebilir. Çünkü nerede düşünsel veya maddi bir varlık mevcutsa orada bir düzen ve adaletten söz edilebilir. Proudhon'un tasviriyile, "*Adalet artık çeşitli isimler altında dünyayı yönetir. Doğa ve insanlık, bilim ve vicdan, mantık ve ahlak, ekonomi ve politika, tarih, sanat, edebiyat vs. adalet, insan ruhundaki en öncelikli şeydir, toplumdaki en temel ihtiyaçtır, fikirlerin en kutsalıdır ve bu gün kitlelerin en şiddetli bir biçimde istediği hakikattir. Dinlerin özü ve sağduyunun müessesem halidir, inancın gizli nesnesidir, bilginin başı, ortası ve sonudur. Adaletten daha evrensel, daha güçlü ve daha mütekamil bir şey düşünülemez.*"³⁰

Fakat tarif edilebilir, algılanabilir ve ölçülebilir bir yapıya kavuşan adalet artık bireylerin görece ahlaki değer yargılarına bırakılamaz. Oysa düzen bir düşünce ve tasarım olarak akıl ve mantığın gereklerine tabiidir ve asla tartışma ve eleştiriden muaf tutulamaz. Çünkü Chaim Perelman'ın ifadeleriyle, "Her devrim, her savaş, her hükümet darbesi adalet adına gerçekleştirilmiştir. Daha da garibi, yeni düzen taraftarları da eskiyi savunanlar gibi adaletin yerini bulması için dua ederler..."³¹ Fakat yasalar ve yazılı yazısız çeşitli normlar yoluyla somutlaşan adalet, ne kadar elastiki yorumlara tabi tutulursa tutulsun, bir ide olarak yasaların üzerinde her zaman varlığını ve bağımsızlığını korur. Yasal adalet ve yasa üstü adalet ayrımı da bu gerçeğe dayanır. Bu, aynı zamanda "olan ve olması gereken adalet" ayrımının da en somut ifadesi kabul edilebilir. Bütün eksiklik ve kusurlarına rağmen bu sistemi kurma, geliştirme, eleştirme ve yeniden kurma görevleri de aklın uhdesindedir. Çünkü düzenin kaynağı insan aklıdır. Düzenin ve barışın korunmasında aklın istemi, adaletin istemidir.³²

Adalet bir toplum düzeni kurmayı amaç edinmekle her şeyden önce insan aklının kendine hizmet vermesini bekler. Çünkü bunun yolu akıl ve mantıktan geçer. Fakat bu akıl, rasyonalizmin veya pozitivizmin sandığı gibi bütün

varlıkları kurup düzenleyen vicdan yoksunu mantıki ilkedden ibaret bir akıl değildir. Kendisine tam olarak güvenmemiz gereken akıl, o güçlü ve güvenilir mantığın yanı başında en yüksek hukuk ve adalet idesine de ev sahipliği yapan aklıdır. Hukukun ilkeleri, geçerliklerini, toplumun yapısından ve tarihsel durumdaki reel ilişkilerin özelliklerinden alırlar. Fakat doğrudan ve bağımsız olarak değil, böyle bir akla uygunluklarından alırlar. Bütün hukuki olgu ve olayları bütünsel bir hukuk adı altında toparlayarak ona hukuk dedirtecek bir ilk kaynağa, bir ideale ulaşmak aklın gereğidir. Akıl monist bir yapıdadır ve gözlemediği olgu ve olayları tek bir nedene, tek bir ilkeye indirgemek suretiyle bütün olarak kavrayabilir. Fakat aklın yaptığı bu işlem ve ulaştığı sonuç, başta Kelsen olmak üzere normativistlerin sandığı gibi salt mantıki bir hipotez veya postulattan ibaret bir olgu değildir. Bu bir varlıktır, tıpkı matematiksel ilişkiler gibi düşünsel boyutta da olsa bir varlığı temsil etmektedir. Bu nedenle adalet, bütün insanlığın vicdanında yer alan yüksek bir değer, yüce bir idealdir. Ahlaki bir değer olarak insan kişiliğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Hukuk düzeninin buyruk niteliği ve bağlayıcı karakteri buradan kaynaklanır.³³

Bu nedenle hukuk düzeni, toplumun mantıki düzenlenmesinden daha çok ahlaki düzenlemesi olarak tanımlanmıştır. Çünkü hukukçuyu ve dolayısıyla hukuku belirleyen bilgi ve vicdandır. Bu nedenle adaletsiz barıştan, adaletsiz güvenden ve güvenlikten söz etmek anlamsızlaşır. Adaletsiz güç, hukukun aracı olmaktan çıkar ve hukuku da adaleti de dönüştürerek devlet terörünün aracı haline getirir. Hukuk devleti deyimi kanunu olan devletlerin tek yanlı buyrukları anlamına gelir. Eşitlik ve özgürlük kavramları kağıt üzerinde karşılıksız çek, retorikte halkla dalga geçmenin tekerlemesine dönüşür.³⁴ Bütün bu olumsuzluklar bir de adalet sistemi adına yapıyorsa sadece hukuka değil, hukukun dayandığı adalet gibi hak gibi ahlaka dair ne kadar yüce değer varsa anlamsızlaşır, vicdan denen mefhum toplum hafızasında mevhumla dönüşür.

Bu nedenle biz eğer İslami anlamda bir adaletten söz edecek ve inandığımız o yüce değerlerin toplumda görünür hale gelmesini talep edeceksek Kur'an'ın akıl kalp bütünlüğüne yaptığı vurguyu içselleştirmiş bir makuliyet çizgisine dönmemiz gerekir. Mantık ile vicdanın bileşkesinden oluşan bir akıl ve adalet bağlamında yukarıda değindiğimiz ahlaki ve hukuki tümel hükümlerden oluşan ahlaki ve hukuki bir üst yapı bilinci oluşturmalıyız. Sonra Medine'de indirilmiş olan şu tür tikel hükümleri örnek alarak ve aynı makuliyet çerçevesinde değerlendirerek, söz konusu sistemin altını dolduracak pozitif hukuk teorileri deneyebilmeliyiz. Bu tür çalışmalar yapmadan adalet isteriz diye slogan söylemek yeterli olsaydı, adalet her markette ulaşabileceğimiz yaygınlıkta bir ürün olabilirdi. Adalet kavramıyla ilişkilendirilen tikel hükümlerin yer aldığı ayetlere göz attığımızda adaletin nesnel hale gelmiş örneklerine şahit olabiliriz:

a. “Ey inananlar! Bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman onu yazın. Aranızdan bir kâtip de iki tarafın haklarını gözetecek şekilde yazsın. Allah kendisine nasıl bilgi verdiyse kâtip de yazmaktan kaçınmasın, mutlaka yazsın. Borçlu olan da yazdırsın. Rabbi olan Allah'a karşı sorumlu davranıp gazabından korksun ve borcunu eksik göstermesin. Eğer borçlu akılsız, zayıf veya yazdırmaktan aciz ise onun yerine velisi adalete uygun olarak yazdırsın. İki tane de erkek şahit bulundurun. İki erkek bulamazsanız, birinin unutmaması durumunda diğerinin hatırlatması için dürüstlüklerine güvendiğiniz bir erkek, iki kadın bulundurun. Şahitler çağırıldıkları zaman şahitlik etmekten kaçınmasınlar. Az olsun çok olsun, vadesi doluncaya kadar borcunuzu bütün ayrıntılarıyla yazmaktan üşenmeyin. Bu, Allah katında daha adaletli, şahitlik açısından daha sağlam ve şüpheye düşmemeniz için daha güvenilir bir yoldur. Ancak, aranızdaki gündelik peşin alışverişlerinizi yazmamanızda size bir günah yoktur. Alışverişlerinizde şahit bulundurun. Fakat kâtip ve şahit asla zarar görmesin. Eğer onlara zarar verirseniz yoldan çıkmış olursunuz. Allah'ın gazabından korkun; bunu size Allah öğretmektedir. O her şeyi bilir.”³⁵

Bu ayetin Medine’de, hicretin yaklaşık 2. yılının sonlarında geldiğini düşünürsek bu aşamaya kadar Müslüman toplumda yaşanan değişimleri tahmin edebiliriz. Bu tarihe kadar aynı değerlere inanmış ve içselleştirmiş Müslüman bir topluluğun oluştuğunu, öyle bir toplumsal meşruiyet çerçevesinde ve Hz. Peygamberin liderliğinde, günümüzdeki anlamıyla kurumlaşmamış olsa bile yeni bir devlet organizasyonunun gerçekleşmeye başladığını biliyoruz. Gayrimüslimlerle yapılan birlikte yaşama anlaşmasına paralel olarak Müslümanların kendi aralarındaki ilişkileri düzenlemeye dönük ahlaki ve hukuki hükümlerin gelişinde gittikçe artan bir ivmeyle bir yoğunlaşmanın yaşandığını da Kur’an ayetlerinden gözleyebiliriz. Daha da önemlisi Mekke’de gelen hükümlerle Medine’de gelen hükümler arasında ahlaki-hukuki, tümel-tikel gibi bariz farkların olduğunu da gözlemek mümkün. Özellikle bu surede bu ayetten önce gelen hükümleri de takip edebiliriz. Bilhassa öncesinde zekât infak ve sadakayı emreden, faizi haram kılan ayetlerden³⁶ sonra bu ayetin borçlanmayla ilgili düzenlemeler getirmesi bariz bir tedricilik içerdiğini göstermektedir. Dahası ayetin içeriğine bakıldığında ahlaki ve hukuki hükümlerin iç içe ve genel bir mantıki sebeplilik ve gayeci yaklaşımlar arz ettiği hissedilmektedir. Ayet genelde eş, dost ve tanıdıklar arasında cari olan borçlanmalarda yazışmanın ihmal edilmesi nedeniyle yapılan uyanıyla başlamaktadır. İnsanlar bu tür durumlarda yazışmayı güvensizlik olarak anlarlar. Fakat bu, güvensizlik değil, unutma ve yanılma gibi riskleri öngörerek alınan bir tedbirden ibarettir.³⁷

Borçlanmaların yazılmasını emreden bu hüküm sözün senet olduğu çağlarda nedb (tavsiye) olarak anlaşılmiş, farziyeti düşünülmemiştir. Fakat bu önerinin ve uygulamaların zamanla noterlik kurumunun gelişmesindeki katkısı ne olmuştur araştırmaya değer bir konu olduğunu düşünüyoruz. Fakat çek ve se-

nedin anlamını yitirmeye başladığı günümüzde bu hükmün ne anlam ifade ettiğini yeniden düşünmek gerekir. Yazışma kültürünün gelişmediği bir toplumda, ayetin yazışmayla birlikte de şahit bulundurma zorunluluğu getirmesi, anlaşmaların güvenliği bakımından önemli bir gelişmeye önyak olduğu kesin. Erkeklerle kadının şahitliği arasında ayırım yapması, o dönem sosyokültürünün ve ekonomik ilişkilerin tabii sonucudur. Çünkü o dönemde kadınlar çoğunlukla iktisadi hayatın dışında kalıyorlardı. Bu tür olaylara vukufiyetleri erkekler kadar pratik olamazdı. Dolayısıyla bu fark, bu konuda kadının doğuştan eksik olduğu anlamına gelmez. Onların uzmanlık alanlarında cari olan işlemlerde de onların sözlerine ve dolayısıyla şahitliklerine daha çok itibar edilebilir. Çünkü olay Allah'ın güvenmesinden ziyade tarafların birbirine güvenmesiyle ilgilidir.

Devamındaki 283, 284. ayetlerde de devam eden kâtip (noter), şahit ve kefil gibi sözleşmeye taraf olmayan üçüncü şahısların göreceği bireysel zararlar, lüzumu halinde kefil veya şahit bulamamak gibi toplumsal sorunlara yol açabilmektedir. Bunların zarar görmemesinin gaye olarak ortaya konması da sebeplilik açısından önemli argümanlar olarak değerlendirilebilir. Bu mantıklı hükümlerin ayetlerin sonunda, inanç ve ahlaka bağlanması da adalet kadar hukukun da vicdanda iki boyutlu bir düğüm barındırdığını gösteren çok önemli bir örnek olarak değerlendirilebilir.

b. “*Adaleti yerine getiremeyeceğinizden dolayı yetim kızlarla evlenmekten çekinirsiniz, size uygun olan diğer kadınlardan iki, üç veya dört tane evlenebilirsiniz. Eğer adaleti gözetemeyeceğinizden korkarsanız bir taneyle ve size ait cariyelerle yetinin. Bu, adaletten ayrılmamız için daha uygundur.*”³⁸

Bu ayet ise hukuki bir kesin ifade taşımaktan çok bireylerin vicdanına seslenen ahlaki bir çağrı niteliğindedir. Her şeyden önce ayet yetim haklarının gözetilmesi bağlamında geldiği, yetim kızların haklarını gözetememe ve adaleti yerine getirememe konusunda toplum vicdanında oluşmuş hassasiyet nedeniyle yetim olmayan kadınlarla çok evliliği önermektedir. Dahası yetim olmayan kızlarla evlenip de adaleti yerine getiremeyeceği konusunda endişe duyanların tek eşlilikle yetinmeleri önerilmektedir.³⁹ Tarihen sabittir ki o toplumda çok evlilik bir olgu olarak mevcuttur ve neredeyse sınırsızdır. Hem bu ayetin hem de ifade edeceğimiz şu ayetin ifade biçiminden Müslümanların vicdanında çok evlilik konusunda adaleti yerine getirememe endişesinin oluştuğu, bu nedenle de hem yetim kızlarla hem diğer kadınlarla çok evlilik yapma konusunda bir çekingenliğin meydana geldiği anlaşılmaktadır. “*Ne kadar çaba gösterirseniz gösterin, kadınlar (eşler) arasında adaleti bütünüyle sağlayamazsınız. O halde tamamen birine meyledip de diğerini boşlukta bırakmış gibi davranmayın. Eğer aranızı ıslah eder ve sorumlu davranıp kötülükten sakınırsanız Allah son derece bağışlayıcı, son derece merhametlidir.*”⁴⁰

Bu tereddüdü oluşturan şeyin, o güne kadar Kur'an'ın geliştirdiği ahlaki, vicdani hassasiyetle adalet ve hakkaniyet duygusunun derin yaptırım gücüdür. Böylesi bir durumda ideal olanın tek eşlilik olduğuna dikkat çeken ayetin çok evliliği teşvik etmesinin nedeni ne olabilir? Ayetin olayı tasvir biçiminden Müslümanların ilkesiz kadın düşkünlüğü olmadığı anlaşılmalıdır. O takdirde geriye kalan en önemli sebep, savaşlar sonucu erkek nüfusunun azalmasıyla ters orantılı olarak kız ve dul kadın nüfusunun artması ve bunun sonucunda meydana gelen sosyal güvenlik açığı olabilir. O günkü toplumsal, siyasi ve ekonomik yapının bunu çözecek başka bir çözüm şekli görünmemektedir. Hatta erkeklerin çok evlilikte tereddüt etmesinin nedeni sadece adaleti gözetememe korkusu da olmayabilir. Belki bunda ekonomik yetersizliğin de rolü olabilir. Çünkü Mekkelilerle üç büyük savaş yeni yapılmış ve Müslümanların önemli bir kısmının muhacir/mülteci olduğu bir zeminde henüz bunun yaraları da sarılmış değildir. Bu dönemin en önemli tartışma konularından birisi Enfâl suresinde olduğu gibi ganimet azlığı ve paylaşımı sorunudur.

d. Fakat ekonomik kaygılar evlenme konusundan çok boşanma konularında gündeme gelmektedir. *“Bekleme sürelerini tamamlayınca, kadınları ya iyilikle yanınızda tutun ya da iyilikle ayırın. Aranızda belirlediğiniz iki tane adaletli şahit bulundurun ve şahitliği de Allah'ın rızasına uygun olarak yapın. Bunlar, Allah'a ve ahiret gününe inananlar için verilen öğütlerdir. Kim Allah'a karşı sorumlu davranırsa Allah ona bir çıkış yolu bahşeder ve onu hiç hesap edemeyeceği şekilde rızıklandırır. Kim Allah'a güvenirse (tevekkül ederse) Allah ona yeter. Allah işini hedefine ulaştırır. Allah, her şey için bir ölçü (plan) belirlemiştir.”*⁴¹ Ayet o toplumun olgusal olarak var olan sorunlarına çözümler getirdiği gibi olguyu kutsamadığı, aksine olguda değişikliğe giderek erkeklerin haksız fillerini eleştirdiği, yetkilerine sınırlamalar getirdiği ve kadınların durumlarında bir takım iyileştirmeler sağladığı görülmektedir.

Kadını boşamanın erkeğin iki dudağı arasında olduğu, boşanan kadının gönderilmeyip evde köle gibi esir edildiği bir ortamda onların özgür bırakılmasını sağlayacak önerilerin gelmesi, evlenmede olduğu gibi boşanmada da iki şahidin bulundurulması şartının getirilmesi, o toplumda kadının aleyhine işleyen adaletsizliğin giderilmesi açısından önemli değişimler olarak görülebilir. Ancak olay bundan ibaret görülmebilir. Çünkü bu ayetteki içerik ve ifade biçimlerine bakıldığında da ahlak ve tabi hukuk bileşkesi bir üslupla karşılanmaktadır. Allah'ın dini/ahlaki anlamda müminlere bir takım hükümler vaz'etmesi, bir hukuk metnine benzese bile bir kanun metnine benzetmek ve öyle değerlendirmek asla isabetli bir yaklaşım olamaz. Kur'an ayetlerini ve içerdiği hükümleri kanun metni gibi okuyup onunla bir toplumu yönetmeye kalkışmak, Kur'an'a da hukuka da İslam toplumuna da yapılabilecek en büyük haksızlık olur. İslam toplumları için hazırlanacak bir pozitif hukuk veya bir kanun metni, ancak hukukçu, siyasetçi işbirliği ve İslam toplumunun da

uzlaşısı ile hazırlanan metinler için kullanılabilir. Bu da ancak Kur'an-sünnet ilkeleri ve örnek hükümlerinden hareketle Müslüman hukukçuların oluşturacakları bir hukuk felsefesi, İslam tarihçisi ve sosyologlarının Müslüman toplumların yapısını sosyolojik analizlere tabi tutarak oluşturacakları bir hukuk sosyolojisi neticesinde sağlıklı bir yapıya kavuşturulabilir. Dolayısıyla Medeni kanun konusunu Kur'an'daki mevcut örneklerden ya da İslam toplumunun M. 7. asra özgü yapısından ve ilişki biçiminden ibaret görmek, İslam'a da Müslümanlara da haksızlık olabilir.

e. Şu ayette konu ibadet ve doğrudan dini alana ait olduğu için getirilen cezaların de dini anlamda kefaretlere olduğu görülmektedir. Adil şahitler de sırf seçilecek kurbanlıkların öldürülen hayvana denk veya uygun olup olmaması konusunda sınırlıdır. Bu da varsa iki tarafın razı ve kalplerinin mutmain olması bakımından önerilmiş olmalıdır. Bunun dışında ayet tamamen fetva konusuna girer, hukuk veya kaza konusuna dâhil edilmesi isabetli görülmemektedir. *“Ey iman edenler! İhramda olduğunuz sürece av hayvanı öldürmeyin. Sizden biri kasten av hayvanı öldürürse bunun cezası ya öldürdüğü hayvana denk olan bir kurban kesmesidir -ki keseceği kurbanın, adil iki kişinin Kâbe'ye getirilen kurbanlıklar arasından seçip kararlaştıracağı bir hayvan olması gerekir- veya kefaret olarak fakirleri doyurması ya da ona denk gelecek şekilde oruç tutmasıdır. Böylece işlediği suçun cezasını tatmış olsun. Allah, daha önce yaptıklarınızı affetti. Kim eski kötülüklerine dönerse Allah ona bedelini ödetir. Allah, son derece güçlüdür, intikam almaya muktedirdir.”*⁴²

f. Şu ayet de yazılı hukukun gelişmediği sözlü hukukun revaçta olduğu o günkü toplumda iki şahit ve yemin yoluyla ispat konusuna girmektedir. O günkü toplumsal algı ve hukuki ispat yöntemleriyle ilgili bir özellik arz etmektedir. Şahitlik konusu hukuk ve şekil açısından bazı değişikliklere uğrasa bile şahitliğin doğru yapılması kıyamete kadar değişmeyecek bir adalet ve hakkaniyet konusudur. *“Ey iman edenler! İçinizden biri ölmek üzere iken vasiyet ettiği zaman, sizden iki adil kişinin şahitlik etmesi gerekir. Ya da yolculuk esnasında ölüm sizi bulursa sizden olmayan iki kişi şahitlik eder. Eğer şahitlikleri konusunda kuşku duyarsanız namazdan sonra o iki kişiyi bekletir ve Allah adına şöyle yemin ettirirsiniz: “Biz, şahitliği bir menfaat karşılığı değiştirmeyiz; akrabamız için bile olsa Allah'ın şahitliğini gizlemeyiz. Eğer böyle bir şey yapacak olursak gerçekten günahkârlardan oluruz.”*⁴³

Sonuç

Özetle ifade etmek gerekirse adalet konusu, hem İslam'ın hem de vicdanın öngördüğü en temel ortak ilkelere biridir. Toplum-devlet, kamu-özel, tümel-tikel gibi ayrımlar itibarıyla bir takım anlam farklılıkları arz etse de hak-hukuk açısından değişmez ideal normatif bir değeri ifade eder. Oluşturmayı hedeflediği ahlaki ve hukuki sistemde farklı görüntüler arz edebilir, farklı rol-

ler ifa edebilir. İyi veya kötü adaletsiz toplum olamayacağı gibi toplumsuz da adalet olamaz. Toplumda adalet ahlak olarak oluşur ve zorunlu olarak sistemleşerek hukuka dönüşür. Kökü vicdanda bulunan ahlaktan hukuka dönüşürken nesnel hale gelir ve pozitif bir hal alır. Böylece bir yanıyla hukuku yaşatan ve düşünce ve inancı canlı tutan bir değer olarak yaşarken, somutlaştığı ölçüde de objektifleşir, algı, ölçme ve değerlendirmenin konusu haline gelir. Toplumların düşünce ve kültürünü oluşumlarını var eden değerlerin en önemlisi olarak adalet toplumsal düzenin en önemli yapı taşıdır. Toplum muhtaç olduğu adaletten çok şey bekler. Fakat adalet de toplumdan çok ciddi beklentiler içerisindedir. Her birinin sağlıklı bir şekilde var oluşu da birbirine bağlıdır. Nihai noktada her ikisinin hayatı da insana ve onun aklına bağlıdır. Adalet insanda doğar, davranışlarında görünür, akıl ve iradesiyle düzenini kurar, zaafıyla felç olur. Adaletin olması da olmaması da bizim elimizdedir. Biz adil olursak olur, olmazsak olmaz.

Kaynakça

- Ebu'l A'lâ el-Mevdûdî. *Tefhimü'l-Kur'an*. İstanbul: İnsan Yay. 1991.
Hamide Topçuoğlu. *XX. Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*. 20. Yüzyılda Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi. 1953.
İbn Manzur. *Lisanü'l-Arab*. I-IX. Kahire: Daru'l-Hadis. 2003.
Kur'an-ı Kerim
Vecdi Aral. *Beklediğimiz ve Bizden Beklenen Adalet*. İstanbul: Legal Yay. 2014.
Vecdi Aral. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. İstanbul. 1945.

Notlar

- 1 İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Kahire 2003, Daru'l-Hadis, I-IX, C. VI, s. 123-128.
- 2 82 İnfitar, 6-8.
- 3 Aral, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, İstanbul, 1945, s. 41, 110-120; Hamide Topçuoğlu, *XX. Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*, Ankara 1953, s. 79.
- 4 6 En'âm, 70. ayette olduğu gibi şu ayetlerde de "adlün" kelimesinin aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir: 2 Bakara, 48; 2 Bakara, 123.
- 5 Aral, *Adalet*, s. 40.
- 6 38 Sâd, 22, 26.
- 7 7 A'raf, 159.
- 8 6 En'âm, 115.
- 9 7 A'raf, 181.
- 10 Topçuoğlu, *Tabii Hukuk Rönesansı*, s. 24, 25.
- 11 Topçuoğlu, *Tabii Hukuk Rönesansı*, s. 42.
- 12 Topçuoğlu, *Tabii Hukuk Rönesansı*, s. 46.
- 13 Topçuoğlu, *Tabii Hukuk Rönesansı*, s. 46, 47.
- 14 6 En'âm, 155
- 15 42 Şûrâ, 15.
- 16 57 Hadid, 25.

- 17 Wilde'in dediği gibi, "*Adaletsizlikten daha kötü olan tek bir şey vardır. O da elinde kılıcı olmayan adalettir. Hak, güç değilse kötülüktür.*" (Aral, *Adalet*, s. 24, 25).
- 18 16 Nahl, 75, 76.
- 19 Aral, *Adalet*, s. 1-12.
- 20 Aral, *Adalet*, s. 55.
- 21 Aral, *Adalet*, s. 54-70.
- 22 16 Nahl, 90.
- 23 4 Nisa, 58.
- 24 4 Nisa, 135.
- 25 Henry van Diyke'in dediği gibi, "*Korkuya dayanan bir barış, bastırılmış bir savaştan başka bir şey değildir.*" Bkz. Aral, *Adalet*, s. 57-59.
- 26 5 Maide, 8.
- 27 Hukukun ahlaka dayanması bir yana, Radbruch'un ifadesiyle, "*Dinin kutsamasından yoksun bir hukuk çayıftır.*" Bkz. Aral, *Adalet*, s. 63-68.
- 28 57 Hadid, 25.
- 29 Adalet ve hukuk düzeni konusunda yaklaşık değerlendirmeler için bkz. Aral, *Adalet*, 54-57.
- 30 Aral, *Adalet*, s. 54, 55.
- 31 Aral, *Adalet*, s. 55.
- 32 Aral, *Adalet*, s. 55.
- 33 Aral, *Adalet*, s. 55-56
- 34 Aral, *Adalet*, s. 56-70
- 35 2 Bakara, 282.
- 36 2 Bakara, 261-281.
- 37 Ebu'l A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, I, İstanbul, 1991, İnsan Yay. 226.
- 38 4 Nisa, 3.
- 39 Cahiliye insanının yetimlerin mallarını haram yollarla yedikleri bilinmektedir. Yetim kızları, sırf miraslarına konmak için nikâhlayanlar vardı (Buharî, *Tefsir* 4/73). Kur'an'ın şiddetli uyarıları (17 İsrâ, 34), müminlerde ciddi kaygılara yol açmış ve yetimlerle aynı evi ve hatta aynı sofrayı paylaşmaktan çekinir olmuşlardı. Bu nedenle Kur'an, müminleri psikolojik olarak rahatlatıcı bir hüküm getirmiştir (2 Bakara, 220). Bu ayette 2. ayetteki uyarılara atfen yetim kızların hakları konusunda adaleti gözetememek gibi bir korkunuz varsa onlarla evlenme yerine yetim olmayan diğer kız veya kadınlarla evlenin ve onların haklarını da gözetin şeklinde bir tavsiye yapılmaktadır (Maverdî, *en-Nüket*; Zemahşerî, *Keşşaf*, ilgili ayetin tefsiri). Üstelik aynı adalet hassasiyetiyle tek evlilik önerilmektedir.
- 40 94 Nisa, 129.
- 41 65 Talak, 2, 3.
- 42 5 Maide, 95.
- 43 5 Maide, 106.

İntiharın Fıkhı

-Psikopatolojik Boyutları ve Vaka Sunumu-

Ahmet BAYRAKTAR*

Öz Kişinin kendi hayatına son verme teşebbüsü olarak tanımlanabilecek intihar, sadece şahısları ve aileleri değil toplumları derinden sarsan, bütün insanlığı ilgilendiren uluslararası bir insanlık sorunudur. İslam başta olmak üzere bütün semavi dinlerin olumsuz değerlendirdiği ve önlemeye çalıştığı bu eylemin, sebep ve sonuçlarının özellikle de İslam fıkhı açısından incelenmesi önem arz etmektedir. Modern yaşam alışkanlıkları ile zamanla sayısı artan bu eylem, İslam toplumlarında da görülebilmektedir. Bu davranışın İslami ilkeler ve modern bulgular çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi, İslam toplumlarının geleceğine katkıda bulunacaktır.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, ehliyet, intihar psikopatoloji, vaka sunumu

Fiqh of Suicide -Psychopathological Dimensions and A Case-Presentation-

Abstract Word of suicide comes from Latin and means to kill someone himself/herself. It is a vital concern that shakes families and societies even many countries. Examining and assessing cause and effects of this action is important. International literature has a vast data about the Suicide, of which number has been rising in modern world, may also happen in Islamic communities Reconsideration of this act within the frame of classical Islamic law's (fiqh) principles and modern discoveries, will make contribution for the better future of the Islamic societies.

Keywords: Fiqh, suicide, psychopathology, case presentation

* Dr. Öğr. Üyesi., Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Fıkıh Anabilim Dalı
ahmetbayraktar@ahievran.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4909-0233

1. Giriş

Fıkıh, sözlükte muhatabın maksadını anlamak,¹ derin kavrayış manalarına gelir. Bir disiplin olarak fıkıh, hicri ikinci asra kadar, kişinin inanç (*akide*) ve davranışları (*amel*) üzerinde dinin kaynak ve ilkeleriyle düşünme faaliyeti olarak isimlendirilirken, Şafii ve sonrasındaki alimler “dinin amele dair hükümlerini muayyen delil ve kaynaklarından çıkararak elde edilen bilgi”² tarifini benimsemiştir.

“İntiharın fıkıhı” başlığımız, fıkıhın bu iki anlamını da ihtiva etmektedir. “Anlayış ve derin kavrayış” manasıyla; intihar sürecini, kişiyi intihara sürükleyen bireysel ve toplumsal sebeplerin irdelenmesini; “davranışların kaynaklardan çıkarılacak hükümlerle değerlendirilmesi” anlamıyla da intiharın fıkıh bilimine göre hükmünün araştırılmasını ifade etmektedir.

Çok boyutlu, karmaşık bir insan davranışı olarak *intihar*, insan ve toplum bilimlerinde araştırılmıştır. Felsefe, sosyoloji, psikoloji, tıp bilimleri bu konuda önemli ve hacimli bir literatüre sahipken, ilahiyat bilimleri bu önemli sosyal problemi çok az araştırmıştır.

Bu çalışmada intiharı, fıkıh ilminin köklü geleneği ve modern bilimlerin bulguları çerçevesinde değerlendireceğiz. Makalemizde intihar davranışına götüren temel sebepleri tespit etmeye, intiharın engellenmesine yönelik veriler sunmaya, bu bilgileri fıkıh ilminin kaynakları olan Kur’an ve Sünnet’teki veriler ve insanın fitratı açısından ele almaya çalışacağız.

İntihar bir insanlık sorunu olduğu gibi onu önleyebilmek de bütün insanlığın birlikte üstesinden gelebileceği bir meseledir. Bu nedenle intihar sorununun her yönüyle ele alınması bir çalışmanın sınırlarını ve gücünü aşacağı bilinmelidir.

Okuyucuların dikkatini de çekebileceği üzere bir fıkıh makalesi olmasına rağmen çalışmamızda fıkıh eserlerine atıf çok azdır. Bunun sebebi intihar hakkında klasik dönem ve günümüz alimlerinin yeterince eser ortaya koymamasıdır. İslam Ansiklopedisi’nin ilgili maddesinde dahi intihar kavramına has bir literatür yoktur.³

2. Kavramsal Çerçeve

İntihar ya da özkıyım, davranış bilimleri terimi olarak kişinin öldürme amaçlı kendi hayatına son verme *girişimidir*.⁴ Bu girişimin, ölümle sonuçlanıp sonuçlanmaması eylemin sonucunu değiştirebilecek fakat niteliğini değiştirmeyecektir.

Klasik dönem İslam hukuku eserlerinde intihar konusunu müstakil olarak değerlendiren bir başlığa rastlanılmamaktadır.⁵ Kişinin başkasını öldürme ve

yaralamasının fıkhi hükmüne dair önemli bir birikim olduğu halde⁶, kişinin hem katil hem maktul olduğu böyle bir durumun fıkıhtaki karşılığı irdelenmemiş, netice itibarıyla da bu tür eylemlerin hükmü fıkıh açısından netleştirilmemiştir.

Klasik dönem fıkıh kitaplarında intiharın ele alınmamasını, o günün İslam toplumlarında sık rastlanan bir olgu olmayışı ile gerekçelendirebiliriz. Günümüzde ise şehir hayatının sosyal uyumu arka plana atan, yalnız ve rekabetçi yaşamaya teşvik eden yapısı⁷, küreselleşen ekonomi ve insanı öteleyip eşyayı ve hazzı önceleyen kültürel algı⁸, intiharı insanlığın ortak gündemi haline getirmiştir.

İntiharın yukarıdaki tanımının yanında; kendini öldürmek için katil kiralayarak, zehirli bir hayvana ısırtarak kişinin kendi ölümüne sebep olma; denize tüpsüz dalarak, yangın mahalline elbisesiz girerek ölüm tehlikesi karşısında tedbir almama; madde bağımlılığı alkolizm, sigara tiryakiliği ile ölüm riskini artırma gibi durumları da intihar kapsamında değerlendirenler⁹ olsa da bu durumların intihar başlığında değil, hayatı riske atmak başlığında değerlendirilmesi gerektiğini, dolayısıyla bu çalışmanın kapsamına girmediğini düşünmekteyiz.

3. Olgusal Çerçeve

İntihar olgusunu anlayabilmek için konuyla ilgili bazı istatistiklerin değerlendirilmesi faydalı olacaktır. Bu husustaki veriler hacimli bir kitap oluşturabilirse de problem hakkında fikir verebilecek önemli bilgilerle yetineceğiz.

2012 verilerine göre dünyada her yıl 800.000'den fazla insan intihar nedeniyle ölmekte, daha fazlası intihara teşebbüs etmektedir. İntihar oranı en az olan 10 ülkeden dokuzu Müslümandır. Suudi Arabistan, milyonda 8 [yüzde 75 erkek yüzde 25 kadın] kişiyle en az intihar oranına sahip ülkedir. Türkiye'de intihar oranı Arap ülkelerinden yüksek, Avrupa ülkelerinin çoğundan düşüktür.¹⁰

Türkiye'de yüz binde 4 seviyesinde gerçekleşen intihar oranları 2001'den itibaren çoğunlukla artmaktadır. 2001'de intihar oranı yüz binde 3,97 iken 2015'te 4,11'dir.¹¹ Büyük şehirlerde az nüfuslu beldelere göre daha fazla intihar vakası gerçekleşirken¹² kimi zaman bazı kırsal bölgelerdeki az gelişmişlik de intihar oranını artırıcı rol oynayabilmektedir.¹³

İntihara teşebbüs ve intiharın gerçekleşmesinde cinsiyet açısından zıt oranlar söz konusudur. Erkeklerin intihar ederek kendini öldürme oranları daha fazla iken¹⁴ kadınlar erkeklerden daha fazla intihar teşebbüsünde bulunmaktadır.¹⁵ Erkekler daha çok ateşli silahla yahut kendilerini asarak; kadınlar ise

zehirli madde içerek intihara teşebbüs etmeleri nedeniyle¹⁶ erkeklerin intihar teşebbüsünün daha çok ölümle sonuçlandığı şeklinde yorumlanabilir.¹⁷

Erkeklerin intihar teşebbüslerinin daha çok ölümle sonuçlanmasındaki diğer bir neden de kadınların erkeklerden daha fazla ve daha çabuk depresyona girmesi, erkeklerin ise daha nadir depresyona girip¹⁸ daha zor kurtulabilmesidir. Erkeklerin sosyal iletişim kapasitesinin kadınlara göre düşüklüğü¹⁹ onların ruhsal çöküntüden kurtulmalarını zorlaştıran sebeplerden bir tanesidir.

4. Psikopatolojik Açıdan İntihar

İntiharın temel nedeni psikolojik bozukluklardır²⁰ ve intihar vakalarının yüzde 90'ında psikolojik bir hastalık izine rastlanmıştır.²¹ Akıl hastalıkları olarak nitelenen depresyon, bipolar (çift kutuplu) bozukluk, sınırda kişilik bozukluğu, şizofreni, dürtü kontrol bozuklukları, madde kullanım bozukluğu, anoreksiya (yememe bozukluğu) gibi hastalıkların büyük bir kısmı kişide intihar düşüncesi uyandırmaktadır.²²

Kişinin akıl ve ruh dengesinin bozulduğu, kimlik arayışına girildiği ergenlik döneminde intihar teşebbüsleri önemli oranda artmaktadır. Günümüzde medya karşısında çocukların savunmasız bir şekilde telkine maruz kalması sebebiyle çocuk denebilecek yaşlarda²³ da intihar vakaları görülebilmektedir. Literatüre girmiş en küçük yaşta intihar teşebbüsü beş buçuk yaşındaki B.E.'ye aittir. Önemli veriler içermesi açısından hikayesini aktarıyoruz.

B., anne, baba ve iki çocuktan oluşan dört kişilik bir çekirdek ailede yaşamaktadır. Anne 32 yaşında, biyoloji öğretmeni, baba 33 yaşında ve belediye-de memur olarak çalışmaktadır. Üç yaşında bir kız kardeşi olduğu, orta sosyoekonomik düzeyde bir aile yapısının mevcut bulunduğu ve çocuğun iki aydır ana sınıfına devam ettiği öğrenilmiştir. B.'nin istenen, planlanmış, ancak evlilik sorunları ve annenin ruhsal sıkıntıları yüzünden, sorunlu geçtiği tanımlanan bir gebelik sonrasında dünyaya geldiği öğrenilmiştir. Anne hamilelikte intiharı çok düşünmüş, (*Hamilelikte yaşanan stressin çocuğa geçtiği bulunlanmıştır.*²⁴) ancak dini inançlarından dolayı korkmuş ve böyle bir girişimde bulunmamıştır.²⁵

İntihar, sağlıklı bir akıl yürütme süreci ile karar verilen bir davranış değil, fiziki ya da duygusal acılarla baş edememe karşısında insanın kendi hayatını çaresizce sonlandırmasıdır. Gribal enfeksiyona yakalanan bir kişinin burnunun akması gibi, anlamsızlık, değersizlik, hayat üzerinde kontrolsüzlük düşüncelerine kapılan bir kişi intiharı seçenek olarak görebilir.

İntihar sürecinde kişide ümitsizlik, kin, kızgınlık, intikam duyguları, düşünce-sizce hareketler, çıkmaza düşmüş gibi hissetme, alkol ve madde kullanımında artış, arkadaşlardan, aileden ve toplumdan çekilme, endişe, uyuyamama, aşırı

uyuma, ani duygudurum değişiklikleri, hayatı yaşamak için anlam bulamama gibi değişiklikler gözlemlenmektedir.²⁶

5. Savaş Aracı Olarak İntihar

Anormal bir sürecin sonucu olduğu anlaşılan intihar davranışının, başkasını öldürmek üzere bir savaş aracı olarak kullanılması son yüzyılda sıkça rastlanan bir olgu haline gelmiştir. Canlı bomba ismi verilen kurbanlar, üzerlerinde patlayıcı ile kalabalığa girerek birçok kişinin ölümüne neden olabilmektedir. “İstişhad” adı ile bu eylemlerin İslam ve cihad başlığıyla eşleştirilmeye çalışılması ciddi bir bilgi ve algı kirliliğine neden olmaktadır.

İstişhad, Kur’an’da şahit çağırma²⁷ manasında kullanılırken konumuz bağlamında bu kavram “şehit olmayı istemek” demektir. Vakıa olarak ise bir Müslümanın “cihat” maksadı ile üzerindeki bombaları patlatarak intihar etmesidir. Bu tarz bir eylemi, aklı başında ve sağlıklı bir insanın icra edebileceğini düşünmüyoruz. Bununla beraber hangi durum ve şartların bir kişiyi böyle akıl dışı bir eyleme sevk edebileceği üzerinde düşünmemiz gerekir.

Tarihte ilk bombalı intihar eylemi 13 Mart 1881’de Ignaty Grinevitsky tarafından Çar II. Alexander’a karşı gerçekleştirilmiştir²⁸. Sistematik intihar saldırıları ise ilk defa 1944 yılında II. Dünya Savaşı esnasında Japonlar tarafından gerçekleştirilen kamikaze saldırıdır. Yakın zamanda bu saldırılar Müslüman coğrafyada yayılmıştır.

İslam dünyasındaki ilk büyük intihar eylemi, İsrail’in Lübnan’ı işgali sırasında 23 Ekim 1983’te bomba yüklü bir kamyonun Amerikan deniz üssüne girmesi ile gerçekleşmiştir. Bu saldırı, saldırı ile beraber 241 askerin ölümüyle sonuçlanmıştır.²⁹

İntihar eylemlerinin ahlaki ve hukuki mahiyeti, günümüz sivil toplumu tarafından da tartışılmış, masum halkı öldürmenin İslam ile bağdaşmadığını vurgulayanlar³⁰ olduğu gibi, bazı durumlarda intiharın vacip ve meşru olabileceğini ifade edenler de ortaya çıkabilmiştir.³¹

İntiharın bir fiilden ziyade başka eylem ve durumların sonucu olması hasebiyle, intihar saldırılarına tepki vermek, üzerine ateş tutulan bir kâğıdın yanmasından çok farklı olmayacaktır. Toplumsal bir afet olan intiharın bitmesi isteniyorsa intihar hakkında değil, intiharı hazırlayan sebepleri bulmak ve onları yok etmek gerekecektir. Bu manada bu tür eylemlerin önlenmesi isteniyorsa, öncelikle intihara sürüklenen insanların barış ve mutluluğunu tehdit eden davranış ve politikalara tepki vermek gerekir. Hiç kimse huzur içinde dinlenirken “Bugün kendimi nerede patlatsam acaba?” diye düşünmez. Fakat evi yıkılmış, yavrusunun cansız bedenini gören bir anne, kendisine yapılan bu zulmün intikamını bir şekilde almak isteyecektir.³²

6. Din ve İntihar

Din olgusu kişinin hayatına kattığı anlam ve değerler, dindarları arasında ortaya çıkardığı sosyal kaynaşma ve aidiyet duygusu nedeniyle intihar düşüncesinin en önemli sağaltıcısı durumundadır. Semavi dinlerin tümünde intihar yasaklanmıştır. Yahudilik istisnai durumlar hariç intiharı yasaklamıştır.³³ Aziz Augustine, intiharın kutsal kitabın temel unsurlarından “öldürmeyeceksin” emrini çiğnemek olacağını bildirmiş ve yasaklamıştır.³⁴ İslam dininin cemaat olmayı, sosyal kaynaşmayı sevap gören ahlaki temelleri³⁵, intihar davranışının ve düşüncesinin İslam dünyasında yayılmasını sınırlamıştır.

Toplumların kültürünü de onların davranışlarını belirleme açısından din olgusuna benzetirsek, Japon kültürünü intiharı olumlayan ve yüceltmesi açısından ayrıca zikretmemiz gerekecektir. Seppuku (Harakiri) denilen bu kültürel kurum, kişinin erdemsiz davranışının ortaya çıkması halinde kişinin şerefini temizlemek için kendi kılıcıyla karnını deşerek hayatına son vermesidir. Bu eylemle kişinin onurunu temizlediği kabul edilir.³⁶ Yahudi şeriatında müesseses, peygamberimiz zamanında ve sonrasında kimi zaman uygulanan recm³⁷ uygulamasının İslam toplumlarınca kabul görmesinde bu hususiyetin olabileceğini düşünüyoruz.³⁸

7. İslam Hukuku Açısından İntihar

İslam hukuku, hükümlerini öncelikle Kur’an ve Sünnet’e dayandırır. Kur’an’da intihar ile ilgili doğrudan bir hüküm geçmemekle beraber, bazı müfessirler Kur’an’daki bazı ayetleri bağlamdan kopuk bir şekilde anlayarak intihar ile bağdaştırmaya çalışmışlardır. Bunlardan bir tanesi Nisa suresi 29. ayette geçen “ولا تقتلوا انفسكم” [ve la teqtulu enfusekum] , bir diğeri de Bakara 195. ayette ki “ولا تلقوا يديكم الى التهلكة” [ve la tulqu bi eydikum ilet tahluketil]” ibareleridir. Özellikle son dönemde Nisa 29. ayet “Kendinizi öldürmeyin”, Bakara 195. ayet de “kendinizi tehlikeye atmayın (ölümle karşı karşıya getirmeyin)” şeklinde anlaşılmıştır. Bağlamı görmezden gelerek yapılan tercümelemler ile ibareler Türkçeye “intihar etmeyin, intihara teşebbüs etmeyin” şeklinde aktarılmıştır. Halbuki ayetteki ifadeler sıyak ve sibak bağlamında okunduğunda bu tür bir anlama müsaade etmediği ortaya çıkmaktadır.³⁹

Nisa 29. ayet, ticaret bağlamında indiği için, meali şu şekilde olmalıdır. “Aranızda karşılıklı rıza olmaksızın birbirinizin⁴⁰ mallarını haksızlıkla yemeyin. Birbirinizi öldürmeyin⁴¹ [Artık ticaret yapamaz hale getirecek şekilde zarar ettirmeyin]. Allah size karşı merhametlidir. [Siz de birbirinize merhamet edin].” Bir sonraki ayette “Kim bunu düşmanca ve zulüm için yaparsa ateşe sokulacaktır.”⁴² buyurulması da tarafların birbirlerinin mallarını haksız yemesine karşı verilen bir ihtaradır. Ayette geçen zulüm ve düşmanlık, kişinin baş-

kasına karşı işlediği günahlardır. Aklı başında bir kişinin kendine zulüm ve düşmanlık etmesi mümkün değildir. Akıl hastalığına tutulan bir kişi de mesuliyet sahibi değildir. Akıl hastalığının kişinin iradesini sakatladığının şari' tarafından bilinmemesi de muhaldır.

Kendinizi tehlikeye atmayın ifadesine dayanarak intihar için hüküm çıkarmanın sağlıklı olmadığı, ilk dönemden itibaren paylaşılmış bir kanaattir.⁴³ Bu ayette bahsedilen tehlike, infak kurumunun kesilmesi durumunda toplumun birbirine düşman olup, tıpkı şirk dönemindeki gibi amansız savaşların ve zulümlerin ortaya çıkması ihtimalidir.⁴⁴ Modern dönemde diğer ihtimallerin de dikkate alınabilirliğini ifade edenler olsa da ağırlıklı kanaat bu ayetteki tehlikenin sosyal yardımlaşmanın kesintiye uğramasıyla toplumsal kargaşanın ortaya çıkması ve bundan zengin fakir herkesin zarar görmesidir.⁴⁵

İslam hukukunun ikincil kaynağı olan Sünnette intiharın hükmünü açıklayan ifadeler rastlanmaktadır. Peygamberimiz hayatta iken intihar vakaları görülmüştür. Peygamberimizin savaşta yarasının acısına dayanamayıp intihar eden bir sahabinin cenaze namazını kılmadığı rivayetler arasındadır.⁴⁶ Başka bir rivayette “Her kim kendini bir demir parçası ile öldürürse demiri elinde onu karnına saplar bir halde cehennem ateşinde daimî olarak kalacaktır. Her kim zehir içerek kendini öldürürse o kimse de zehrini cehennem ateşinde ebedi ve daimî kalarak içecektir. Her kim kendini yüksekte atarak öldürürse o da ebedi ve daimî olarak cehennem ateşine düşecektir.” denilmektedir.⁴⁷ Bu hadise dayanarak intihar eden kişinin ebedi cehennemlik olduğu ve küfre düşeceğini ifade eden alimler de olmuştur.⁴⁸ İslam hukukunda intihar olgusu bu hadisler çerçevesinde ele alınmış, devletler hukuku bahsinde ve savaşta kendini öldürme başlığıyla bazı klasik kaynaklarda görüş belirtilmiştir.⁴⁹

İntiharın İslami ve insani değerler ve ilkeler açısından sahih ve meşru olmadığı sarih bir şekilde ifade edilebilir. Bununla beraber intihar ile ilgili geleneksel fıkhi mülahazaların, dönemin bilgi birikiminin eksikliği nedeniyle, insan fitratı ve vakianın mahiyeti açısından bazı noktalarda isabetli olmadığını ifade etmeliyiz.

Öncelikle belirtmeliyiz ki helal, haram gibi hükümler; eşyaya değil, onu kullanan *insan iradesine* hitap eder. Kişinin faizden elde ettiği *x123 seri numaralı para* değil, faizli *muamele* yapmak haramdır. Eylemden sorumlu, kazanılan para değil, fiilin failidir. Faizli parayı alan A kişisi, o paraları emeğiyle çalışan B kişisine verdiğinde, B'nin kazancı şüpheye mahal bırakmaksızın helaldir. Çünkü parayı emeğiyle kazanmıştır. B'nin eline geçen *x123 seri numaralı paranın* A'nın faizli işlemiyle kazanılmış olması o parayı helal ya da haram yapmayacaktır. O parayı haram bir şekilde elde eden A, kendi eyleminden mesuldür. *Hüküm, eylemi gerçekleştiren bilincin sahibi içindir.*

Bir başka fıkıh kaidesi de hükümlerin normlar dahilinde geçerli olmasıdır. Örneğin abdest ayetinde kolları yıkamak farz olduğu halde, kolu sargılı bir şahıs için bu farziyyet askıya alınır. Hasta, kolunu meshedebilir ya da ağır durumlarda hiç yıkamayabilir.⁵⁰ *Kişinin takatini aşan mecburiyet halinde, müesses hükümler devre dışı kalmaktadır.*⁵¹

İntihar için hadislerde zikredilen ebedi ceennem ifadesini olduğu gibi yorumlayan görüşler, günümüzde de bu görüşleri fitrat ve bilimin bulgularından geçirmeyen kişiler “intihar haramdır, intihar eden ceennemliktir, intihar edenin cenazesi kılınmaz” diyerek, sorunu çözme inisiyatifi almak yerine problemi daha da derinleştirmektedirler. Hüküm vermek için öncelikle vakıayı anlamak (fıkıh) gerektiği göz ardı edilmektedir.

8. İntiharı Anlamak

Bir kişi neden intihar eder? Fıkıh derin bir anlayış ve kavrayış yeteneği olduğuna göre, fakihlerin öncelikli görevi hüküm çıkarmak değil, hakkında hüküm istenen olayı anlamak olmalıdır. İntiharı anlamamanın öncelikli yolu da insanın fitratını (*nature*) anlamaktır.

İnsan fitratı, insanın davranışlarını kontrol eden beynin içgüdüsel yapısı, insanın yaşaması için programlanmıştır. İnsan beyni, kişinin duyularını ve duygularını algılayan yorumlayan limbik sistem⁵² ve bu verileri anlamlandıran, analiz eden korteks yapıdan oluşur.⁵³ Bilişsel görevleri üstlenen korteks, kişi doğduğu anda neredeyse yok seviyesindedir.⁵⁴

Kişinin akıl ve iradesinden bağımsız çalışan fakat irade ile kontrol altına alınabilen limbik sistem Kur’an-ı Kerimde nefis⁵⁵ olarak isimlendirilmektedir. Arapçada *kendi* anlamına gelen nefis’in, akıldan bağımsız çalışabilen bu yapıya isim olarak konulması anlamlıdır. “Nefse ve onu şekillendirene yemin olsun ki, onu tezkiye eden kurtulmuştur, onu kötülüğe bulayan ise aldanmıştır.”⁵⁶ ayeti limbik sistemin korteks tarafından yönetilmesi durumunda kişiyi doğrulttuğunu, aksi durumda benliğin bozulmasına neden olacağını ifade etmektedir. Limbik sistemin kilit organı, latince badem anlamındaki amigdaladır. Bu organ herhangi bir tehlike anında kişiye *kaç* ya da *savaş* komutu verir.⁵⁷ Bu yönlendirme dışarıdan herhangi bir müdahaleye kapalıdır. Kişinin inanca bağlı değerleri, bu yapının işleyişini değiştirebilir. Örneğin yılanın tehlikeli bir varlık olmadığına inanan kişi, artık yılan gördüğünde amigdalasını kaç emrini vermez dolayısıyla korkmaz.

Aklın müdahalesine kısmen kapalı bu işleyişi görmek için bebek ve çocukların davranışlarını gözlemek yeterlidir. Bebekler bilişsel kapasite gerektirmeyen reflekslerle doğarlar. Bilmeden emerler, yutarlar, herhangi bir şeye tutunabilirler. Çocuklar ise algılayabilirler fakat değerleyemezler. İyi ya da kötüyü bilerek ve inanarak değil, duyularıyla yargırlar. Kendine zarar ve acı

veren durum ve eşyayı *kötü*, sevdiklerini *iyi* olarak nitelerler. Bu yapı ancak temyiz dönemiyle bilişsel değerlendirmelere açılır ve ergenlik dönemiyle gerçek anlamda bir sorumluluk duygusu kazanılır. Bu nedenle bir bebek ya da çocuğun kendini öldürme ya da bilerek zarar verme davranışı gösterdiğine nadiren rastlanır⁵⁸. Normal bir çocuk ya da bebek korktuğunda ağlayarak yardım ister, motor becerileri yeterliyse tehlikeli ortamdaki kaçır. Fakat kendini öldürmek bir seçenek olarak aklına gelmez.

Bebek ya da çocuğun aklına gelmeyen bu ihtimal ergenlikte ve yetişkinlikte neden bir seçenek olarak kişinin gündemine gelebilmektedir? Ergenlikten itibaren kişinin soyut düşünme ve muhakeme kabiliyetinin işlenmesi (*activation*) söz konusudur. Ergenlik, kişilik ve benlik algısının oluştuğu, kişinin kendisi ve çevresi hakkında değer ve yargılara sahip olmaya başladığı dönemdir. Ergenlik öncesi dönemde kişinin sevgi, takdir edilme, toplum içerisinde kabul görme gibi fitri ihtiyaçları tatmin edilmediğinde, kişinin değersiz olduğuna inanması, psikolojik rahatsızlıklara sebep olabilir. Psikolojik rahatsızlıklar seviyesine göre kişide duygu durum bozukluğu, depresyon vb. şekilde tezahür edebilir. Bu hastalıklar da kişide yoğun duygusal acılara neden olur. Bu acı bir kişinin tahammül seviyesini aştığında kişinin beyni “daha fazla yaşayıp acı çekmektense ölmenin daha mantıklı” olduğu düşüncesini onaylayabilir.

Kur’an’da nefis olarak tabir edilen duygusal beyin, normal durumlarda intiharı bir seçenek olarak görmemektedir. Çünkü duygusal beyin (limbik sistem) varlığı için bir tehlike gördüğü takdirde öldürmeyi (katl) dahi emredebilir. Kendine zarar verme ya da öldürme ise fitri akıl yürütmenin bozulması takdirinde gündeme gelebilir. Duygusal beynin yargılarını değiştirebilecek ilk ve öncelikli kuvvet, onu madden ve manen çevreleyen korteks (akıl), ikincisi ise dış çevreden gelen sinyallerdir.

Beyni besleyen duyuların ve duyguların ilk gelişimi ailede başlar. Aile, çocuğu sefkatten mahrum bırakarak ya da benliği şımartarak çocuğun kişiliğini bozabilir. Toplum da aynı şekilde bireyi anlamsız, değersiz bir kişilik olarak etiketleyebilir. Kişi bu durumda kendini koruyacak sağlam bir dayanağa (Allah’ın ipi) sarılmadığı, aklın ve hissin fitri düsturu olan ilahi değer ve emirlere ulaşamadığı takdirde, yakın ve uzak çevresinin (aile ve toplum) kendisini sürüklediği çıkmazlara girebilir ve bir ömür acı içinde yaşamak yerine çabucak bu karanlıktan kurtulmayı (ölüm) tercih edebilir.

Normlar ve fitri ölçüler çerçevesinde büyüyen bir akıl intihara müsaade etmez. Kişinin akıl işleyişi ve duygu durumu bozulduğunda ise akıl kendini koruma önlemi olarak intiharı gündeme getirir. İntihar teşebbüsünde kişinin inancı, değerleri ve bilişsel kabiliyetleri devreye girerek bu teklifi geri çevirebilir. Eğer kişinin dış ve iç alemi yoğun bir duygusal ve duygusal baskı içeriyorsa bu durumda akıl bu yoğun baskı karşısında devreden çıkar ve kontrol amigdalanın, duygusal beynin eline geçer. Beyin, aklın ilkeleri çerçevesinde

herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmaksızın önüne gelen en mantıklı se-
çeneği devreye sokar. *Kişinin o anki duygu durumunda herhangi bir davranışın en
mantıklı olması, normal durum ve şartlarda o davranışın mantıklı bir seçeneğe olmasını
garantilemez*⁵⁹.

Beynin entelektüel faaliyetlerini üstlenen korteksin yoğun duygulanımlarda
(sevince, öfke, yas vb.) devre dışı kalması, kişiyi bu tür durumlarda yapılan iş-
lemlerinde hukuk nezdinde olmasa dahi Allah nezdinde özür lü kılacaktır.
Çünkü yarattığı kulunun her halini en iyi bilen odur⁶⁰. İnsanlar, diğerlerinin
iç alemini dışına yansıttığı ve ifade ettiği kadarıyla (zahir) bilir. Bu nedenle
“intihar haram mıdır?” diye soran bir kişiye “haramdır” fetvası verilebilir fak-
kat esas yapılması gereken fetva vermek değil, kriz anlarında yönlendirme ve
müdahale yapabilecek, gerekli toplumsal kurumları işler hale getirmek, bu
imkanlara erişilebilirliği artırmak, intihara götüren sebeplerin meydana gel-
mesine mâni olmaktır. Sele engel olmanın yolu yağmuru yermek, yağmur
hakkında hüküm vermek değil, toprağın kalitesini artırmaktır.

9. İntiharı Önlemek

Tamamlanmış intihar davranışlarının temelinde sosyal bağların kopma-
sı/bilinçsizlik, kişinin dürtülerinin etkisinde kalması, çöküntü, endişe, ümit-
sizlik olmak üzere beş temel etken olduğu ifade edilmiştir.⁶¹

Araştırmalar beynin düşünme ve entelektüel faaliyetlerini üstlenen korteksin
normal durumlarda duyguların rehberliğinde çalıştığını, duygusal taşkınlıkla-
rın doğru karar vermeyi engellediğini bulgulamıştır.⁶² İslami literatür bu du-
rumu kişinin hevasına tabi olmasıyla kavramlaştırır.⁶³ Peygamberimiz de akıl-
lı karar vermeyi engellediğini için duygusal taşkınlık durumlarından uzak dur-
mayı tavsiye buyurmuştur.⁶⁴

İntiharı önlemede dini düşünce ve aidiyet duygusu, başka diğer tedbirlere kı-
yasla daha etkindir.⁶⁵ Herhangi bir dini oluşum için anlamlı olabilecek bu du-
rum, söz konusu İslam olduğunda ayrıca bir değer kazanmaktadır. İslam
toplumları; Yahudilik, Protestanlık, Katolik toplumlara göre en düşük intihar
oranına sahiptir.⁶⁶ Bunun en önemli nedeni İslam'ın hayat ve fitratla uyumlu
emirleri ve peygamberimizin örnekliliğidir.

İslam toplumlarında intihar vakalarının diğer dindar toplumlara nazaran daha
az görülmesinin ardında yatan en önemli nedenlerden bir tanesi Allah'a karşı
gelme ve öldükten sonra hesap verme korkusudur. Hikayesini iktibas ettiğimiz
B.'nin annesi ve A., ölümden sonraki hayata, ahirete iman etmelerinden dolayı
intihar düşüncesinden vazgeçmiştir. Ahirete iman sadece bir kanaat değil, aynı
zamanda dünyayı ve insanı değiştiren pratikleri de barındırır.

İntiharın en önemli nedenlerinden olan sosyal etkileşimsizlik, sosyal reddedilme (social disengagement) karşısında İslam'ın başta anne baba⁶⁷ olmak üzere akrabaya yardım etme⁶⁸ onlarla iletişim halinde olma, etkileşimi koparmama gibi önemli emirleri ve peygamberimizin örneği⁶⁹ mevcuttur.

Diğer bir sebep olan kişilik bozuklukları, dürtülerine hâkim olamama ve ümitsizlik gibi durumlar karşısında da İslam'ın emirleri terapötik etki gösterecektir. Kişinin dua sayesinde Allah ile yakınlaşma hissini tatması⁷⁰, hayatın yaratıcısına bağlanarak ümidini kesmemesi⁷¹, her halükârda Rabbimizin bağışlayabileceğinin⁷² telkin edilmesi, intihara teşebbüs eden kişinin ağır duygusal sıkıntılarla baş etmesinde yardımcı olacaktır.⁷³

İntihara sürükleyen bir başka etken olan dürtülere hâkim olamama durumu için de İslam'ın ahlaki hükümleri, sosyal kontrol, iyiliği emretme, kötülüğü nehyetme ilkeleri önemli bir tedbir işlevi görebilecektir. Duygusal dürtülerini kontrol edebilen kişiler için cennet vaadi, sağlıklı insanlar için önemli bir motivasyon, duygu durum rahatsızlıkları yaşayanlar için de umudu tazeleyen bir veridir.⁷⁴

İntihar duygusunu tetikleyen, kişinin psikolojik direncini, öz saygısını yitirmesine neden olan bir başka olgu da bağımlılıklardır. İslam, kişinin aklını ve özgürlüğünü kısıtlayan her türlü maddeyi yasaklayarak⁷⁵ bağımlılıkla mücadelede önemli bir rol oynamaktadır. Manevi bağımlılıklar için de kişiliği destekleyici, aile bağlarını kuvvetlendirici, güvenli bağlanmayı ve sağlıklı aile ve toplum ilişkilerini teşvik edici emirleri, manevi bağımlılıklardan koruyucu işleve sahiptir.

10. Vaka Sunumu

İntihar hakkında yazılanlar ve anlatılanların vakaya ne kadar uygun olup olmadığını anlamanın yollarından bir tanesi bu hastalığa yakalanmış bir şahsın tecrübeleridir. İki defa intihara tam teşebbüs etmiş bir şahsın kendine dair anlatımını burada değerlendireceğiz. A. ilahiyat eğitimi almış, lise ve üniversitede babasının kendisine ve ailenin diğer bireylerine karşı fiziki ve duygusal şiddeti karşısında intihar etmeye kesin karar vermiş fakat kararını gerçekleştirmesine dini değerleri mâni olmuştur. A.'nın ifadelerini aşağıya alıntılıyoruz. Köşeli parantezler bizim yorumlarımızdır.

Beni böyle bir eyleme götüren en temel etken bu dünyada yaşadığım acıların biteceğine ihtimal vermemem, yarının hiçbir şekilde bugünden daha iyi olmayacağına dair kesin inancımdı. Yoğun çöküntü hali [*psikolojide majör depresif bozukluk şeklinde isimlendirilir*] tam olarak bende mevcuttu. Etrafımdaki herkes neden gülmediğimi sorguluyor [*sosyal hayattan kopuş, yaşama sevincinin yitirilmesi kişinin intihara sürüklendiğini göstermektedir*], ben ise onların nasıl gülebildiğine hayret ediyordum [*A., burada var olan durumu kabullenmenin ötesinde kendi bozukluğunu norm olarak değerlendirmektedir*]. Bir insan bu dünyada nasıl mut-

lu olabilirdi. Bunun herhangi bir ihtimali yoktu [*İnsanı intihardan alıkoyan en temel etken ümittir*⁷⁶].

Ailemle ilişkilerim son derece kötüydü. Ailemde yaşanan fiziki, psikolojik, duygusal şiddet neticesinde benim de ruh sağlığım bozulmuştu. [*Aile içi şiddet, depresyon en önemli intihar sebebidir.*⁷⁷] Erkek çocuğu için sevgisine en çok ihtiyaç duyulan ve model alınmak istenen varlığın, kendi aile fertlerine bu denli merhametsiz davranması beraberinde duygusal kopuşu beraberinde getirmişti. Duygusal olarak kendimi yetim görüyordum.⁷⁸

Her zaman mutsuzdum. [*Depresif hastalar, hayatın olumsuz durumlarına odaklanırlar ve hep olumsuzlukları algularlar.*] Çok fazla hayal kuruyordum. Dalgındım. (*Gerçeklikten kopuş süreci*). Derslere katılmıyordum. Bilişsel olarak aktifim, dinleyip anlayabiliyordum fakat hiçbir şeyden tat alamıyordum.

İntihar etmeyi günde belki elli defa düşünüyordum. İki defa sınıra kadar geldim. İntihar edecektim. Bütün her şeyi kurgulamıştım. Evdeki silahla kendimi öldürebilirdim. Yoldan hızla geçen bir aracın önüne atlayabilirdim. Beni geri çeken şey inancım olmuştu. [*Araştırmalar da dine inancın intiharı engelleyen en önemli etkenlerden bir tanesi olduğunu ifade etmişti.*]

Diyelim ki intihar ettim. Ne olacaktı? Eğer denildiği gibi cehenneme gireceksem bu durumda intihar etmemin bir mantığı olmayacaktı. Çektiğim duygusal acı gerçektir. [*Sosyal reddedilme ve yalnızlığın kişinin beyinde somut acı bölgelerini çalıştırdığı bulunmuştur.*⁷⁹] Başka hiçbir şeyi duymuyor, duyumsamıyor, düşünmüyordum. [*Yoğun duygusal durumlar, bilişsel aktivitenin gerçekleştiği korteks bölgesinin faaliyetlerini engellediği yukarıda belirtilmişti.*] Eğer intihar edersem o andaki acılar son bulacaktı fakat dirildiğimde bu intihardan dolayı Rabbim beni cennetine almayı reddederse bunun acısı hiç bitmeyecekti. [*A.'nın ifadeleri önemli bir ipucu vermektedir. Kişi intiharı son aşamasına kadar aklını kullanabilmektedir. Fakat akıl kendisini doğru yönlendirecek bilgilerden mahrum olduğu takdirde kendini bu çıkmazdan kurtaramayacaktır. İnsanların meraklarını, anlam arayışlarını doyurabilecek akıl, bilgi temelli din eğitimi onları intihardan koruyabilecektir. A. doğru bir din eğitimi aldığı için şanslıydı. Akıl onu duyguların kuyusundan çıkartmayı başaramıştı. Fakat yeterince bilgisi olmayan ya da çok daha ağır duygusal travma geçiren kişiler bu savaşı kazanamayabiliyorlar.*] Ümitsiz ve sonsuz bir acıya kendimi götürmenin hiçbir mantığı yoktu. Arapça bilen ve Kur'anı ezberlemiş birisi olarak zihnimde ayetlerin savaşı yaşanıyor. Bu devinim doktorsuz son buldu. Fakat üç sene boyunca üretme anlamında hiçbir faaliyetim olmadı.

11. Sonuç

Bilimsel veriler ve vaka sunumundan anlaşılacağı üzere intihar, insan fitratına aykırı bir eylemdir. İnsan bilinci ve bilinçaltı yaşam odaklıdır. İnsan nefsi, yaşamak için başkasını öldürebilir⁸⁰ fakat normal şartlar altında hiçbir canlı

kendi hayatını tehlikeye atacak, kendine acı verecek bir karar almaz. Ancak kişi, ailesi ya da arkadaşları tarafından reddedilirse bu durumda hayatı çekilmez bulup ölümü tercih edebilir. Bu etrafı ateşle sarılmış bir akrebin kendini sokarak öldürmesine benzer bir reflekstir.

İntiharın genel olarak çaresizlik ve yoğun yalnızlık durumlarında ortaya çıktığı bilgisinden hareketle; amaçsız insan topluluklarının (kalabalık), insan iletişimini azalttığını çıkarımlayabiliriz. Şehirlerin devingen ve değişen bünyesi, yeni üyelerin toplumla sağlıklı ve zamanında bütünleşmemesine neden olmakta, bir gruba aidiyet ihtiyacı sağlıklı karşılanmayan bu üyeler de ya suç örgütleriyle sosyalleşmekte ya da yalnızlığı tercih edip belli bir müddet sonra da yoğun acı duygusundan kurtulmak için ölümü tercih edebilmektedir.

Fıkıh açısından, bir eylemin hükme medar olabilmesi için, failin eylemini hür irade ile vermesi gereklidir. Kişiyi iradesini kullanmaktan men edecek bir engellenme (klasik kaynaklarda geçtiği haliyle ikrah, medeni kanunda zikredildiği haliyle korkutma) durumunda kişi yaptığı eyleminden mesul tutulamaz. İntihar davranışının bu bağlamda kişinin hür iradesiyle ortaya çıkan bir tercihli eylem değil, yoğun fiziki ya da duygusal uyarılma neticesinde zihnin (korteks) devre dışı kalması, duyumsanan aşırı yoğun acının bir an önce bitmesi için beyin/benliğin kendini koruma refleksi olduğu ortaya çıkmıştır.⁸¹ Kişinin bilişsel ve duygusal birikimi, güçlü sosyal bağları, inanç ve değer yargılarının etkinliği, onun acıya dayanma eşiğinin yükselmesinde önemli bir rol oynamaktadır.

Dini hükümler; irade sahibi, aklını kullanabilen, yaptığı eylemin sonuçlarını ölçüp tartabilen insanlar içindir. İntiharın yasaklanması intiharı düşünen bir kişi için etkin bir caydırıcılık üstlense de intiharı gerçekleştiren kişiler açısından anlamsızdır. Çünkü intihar eden kişi bu yaşağı anlayabilecek zihin durumundan mahrumdur. Aklını doğru kullanamayanlar için yapılacak şey yasak koymak değil, faciayı önleyici tedbirler almak sonrasında mağduriyet yaşanmadan önce kişiyi tedavi etmektir.

İntihar eylemini gerçekleştirenlerin yüzde doksanının zihin hastası olduğu⁸² bilgisine dayanarak, intihar eden herkes için ebedi cehennem hükmünün verilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Peygamberimizden rivayet edilen bu manadaki hadislerde zikredilen ebedi cehennem, peygamberimizin bazen korkutarak bazen de müjdeleyerek takip ettiği eğitim usulünün bir yansıması olduğunu ifade edebiliriz.

Davranışlarının neticesini sağlıklı değerlendiremeyecek kadar yoğun ve şiddetli duygusal baskı altındaki birine Allah'ın azap edeceğini iddia etmek, bilerek ya da bilmeyerek Allah'a zulüm isnat etmektir. Allah kimseye takatının üzerinde yük yüklemeyeceğini vaad etmiş, İslam fıkıhı da bu ilke üzerine inşa edilmiştir. Dış dünyadaki bir kuvvetin iradeyi engellemesi, İslam fıkıhı açısından eylemin

bağlayıcılığını ortadan kaldırıyorsa⁸³, iç alemdeki kuvvetlerin iradeyi baskılayıp işlemez hale getirmesi de bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir.

Bu nedenle İslam'ın intiharı yasaklamasından ziyade kişinin, bu sonuca gitmesine engel olacak tedbirleri toplumun dikkatine öncelikle sunulmalıdır. İntihar varoluşsal bir çıkmazdır. Kişi yaşamında çaresiz, yalnız, ümitsiz hissettiğinde ölümü bir çare olarak değerlendirir. İslam ise dua⁸⁴, namaz, güzel söz, kardeşlik⁸⁵ gibi ilkeleriyle kişinin bu çıkmaza girmesine baştan engel olur. İslam'ın yetimi korumayı emreden emirleri⁸⁶, yaşlıyı, kimsesizi ve hastayı korumaya teşvik eden hadisler, intiharı önleyen en tesirli hükümlerdir. Peygamberimizin Medine'de sosyal faydayı azami seviyeye getiren emirleri, uygulamaları ve örnekliliği, bugün farklı dinden kişilerin dahi özlediği ve istediği ilkelerdir.⁸⁷

Modern bilim bugün intihara teşebbüs etmiş kişiler üzerinde araştırma yaparken onları buna sevk eden sosyal ve ekonomik yapıyı irdelememektedir. Temel ilkelerini tevhitten alan fıkıh bilimi, böyle bir parçalanmışlıktan uzak durmalıdır. İslam fıkıhı; toplumu, bireyi ve onun muhatap olduğu her durumu inceleyebilir ve hakkında fikir belirtebilir. İntihar hakkında fıkıhın söylemesi gereken kanaatimizce, *insanın değerinin korunması ve fitratın gereklerinin karşılanmasıdır. İnsanlar değersizlik ve anlamsızlık hissine kapıldığı için intihar etmektedir.*

İntihar, bizzat bir problem değil, diğer problemlerin sonucudur. Ana problemler faize dayalı sömürücü ekonomi, güce dayalı devlet algısı ve bireysel haz peşindeki insan tipi, anlamı öteleyen, fiyatı değere, eşyayı insana tercih eden küresel paradigmadır. İslam, ekonomiyi faizden emek ve üretime, devleti güçten adalete, insanı da bireysel hazdan (heva) evrensel duyarlılığa (takva) davet etmiştir. Mutluluğu güç, para ve arzularının karşılanması olarak tanımlayan putperest algının yerine, anlamı, değeri, mantığı ikame etmiş, varlığı ve anlamı hakikate endekslemiştir. Tarihi tecrübe, varoluşsal (fitri) gerçekliğimiz bugüne dek, insanı eşyaya, anlamı şekle, içi dışı, değeri fiyata öncelikleleyen fitri/evrensel/ilahi paradigma hükümran olmadığı sürece tıbbın, psikolojinin, ekonominin insanın varoluşsal yaralarını tedavi edemeyeceğini doğrulamıştır.

İslam toplumlarında intihar vakalarının diğer dindar toplumlara nazaran daha az görülmesinin ardında yatan en önemli neden kanaatimizce Allah'a karşı gelme ve bunun hesabını öldükten sonra verecek olma korkusudur. Yukarıda ve makalenin sonunda aktarılan öykülerde intiharı düşünmüş fakat gerçekleştirilmemiş şahısların ortak özelliği inançlarıdır. B.'nin annesi ve A., öldükten sonra hayata, ahirete iman etmelerinden dolayı intihar düşüncesinden vazgeçmiştir.

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim, İslâm Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler II-İkrah. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2002), 19-38.
- Ajdacic, Gross Vladeta. "Suicide- Background, Epidemiology, Risk Factors". *Therapeutische Umschau. Revue Therapeutique* 72: 10 (2015), s. 603-609.
- Arias, Elizabeth. Robert N Anderson. Hsiang-Ching Kung. "National Vital Statistics Reports," 52: 3 (2003), s. 1-116.
- Aysev, A. "İntihar Girişimi Olan Çocuklarda Yaşam Olaylar" *Kriz Dergisi*, 1: 1 (1992): 17-22.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sabihu'l-Buhari (el-camiu's-sahib)*, İstanbul: Dar-u Sahnun-Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Burns, Vincent., Kate Dempsey Peterson., *Terrorism: A Documentary and Reference Guide*, London: Greenwood Press, 2005.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Abkamu'l- Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz
- Conner, Kenneth R., Paul R. Duberstein, Yeates Conwell, Larry Seidltz, Eric D. Caine. "Psychological Vulnerability to Completed Suicide: A Review of Empirical Studies". *Suicide and Life Threatening Behavior*, 31: 4, (2001), s. 367-385.
- Dinesh, Bhugra. "Commentary: Religion, Religious Attitudes and Suicide," *International Journal of Epidemiology*, c. 39, (2010) s. 1496-1498.
- Dünya Sağlık Örgütü* (World Health Organization [WHO]) "Mental Health Age standardized suicide rates (per 100.000 population), 2012" http://gamapserver.who.int/gho/interactive_charts/mental_health/suicide_rates/atlahtml (26.02.2017).
- Dolan, Raymond J. "Emotion, Cognition, and Behavior," *Science* 298.5596 (2002), s. 1191-1194.
- Eagly, Alice H, Wendy Wood, "Explaining Sex Differences in Social Behavior, A Meta-Analytic Perspective" *Personality and Social Psychology Bulletin*, 17: 3 (2016), s. 306 – 315
- Ebu Davud, Süleyman b. Eşas es-Sicistani, *Kitabu's-Sunen*, İstanbul: Dar-u Sahnun-Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Eisenberger, Naomi I, Matthew D. Lieberman, and Kipling D. William , "Does rejection hurt? An fMRI Study of Social Exclusion." *Science* 302.5643 (2003), s. 294-300
- Eremiş, Serpil., Müge Tamar, Hakan Coşkunol, Cahide Aydın, "5 Yaşında Bir Özkıyım Girişimi" *Düşünen Adam*, 10: 3 (1997), s. 47-51.
- Fusé, Toyomasa, "Suicide and Culture in Japan: A study of seppuku as an institutionalized form of suicide," *Social Psychiatry* 15: 57, (1980) s. 57-63
- Gearing, Robin E. Dana Lizardi. "Religion and Suicide," *Journal of Religion and Health* 48:3 (2009): s. 332-341.
- Gordon, Harvey, "The 'Suicide' Bomber" *Psychiatric Bulletin*, 26, (2002), s. 285-287.
- Gould, Madelyn S vd., "Suicide Clusters: An Examination Of Age-Specific Effects," *American Journal of Public Health*, 80. 2 (1990), s. 211-212
- Gutaymil, Abdullah b. Hamd, "Mealimu Nazariyyetu'l-İntihar Fi'l-Fıkhi'l-İslami", *Mecelletu'l-Arabiyye Liddirasati'l-Emmiyye ve't-Tedrib*, 15: 30 (1421/2000), s. 5-70.
- Hökekleli, Hayati, "İntihar", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, s. 351-353
- İbn Aşur, Muhammed Tahir, Muhammed b. Muhammed et-Tunusi, *Tefsiri't-Tabrir ve't-Temir*, byy., tsz.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 13, s1-14.
- Kendler, Kenneth S, Carol A Prescott, "A Population-Based Twin Study of Lifetime Major Depression in Men and Women," *Arch Gen Psychiatry*. 56: 1 (1999), s. 39-44.
- Keten, Hamit Sırrı vd., "Acil Servise İntihar Girişimi Nedeniyle Başvuran Olguların İncelenmesi," *Çağdaş Tıp Dergisi*, 5: 2, (2015), s. 102-105.

Kring, Ann M., Sheri L. Johnson, Gerald Davinson. John, Nealea. *Anormal Psikolojisi*. terc. Ed. Muzafter Şahin, Ankara: Nobel yayıncılık, 2015.

Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr b. Ferh. ö. 1273 *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an*, tah. Muhammed İbrahim el-Hafnavi, Kahire :Daru'l-Hadis 2002-2003.

Lenroot, Rhoshel K. Jay N Giedd. "Brain Development in Children and Adolescents: Insights from Anatomical Magnetic Resonance İmaging," *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 30 (2006), s. 718 – 729.

Lester, David, "Suicide and Islam," *Archives of Suicide Research*, 10: 1 (2006), s. 77-97.

Macdonald, Geoff. Mark R. Leary, "Why Does Social Exclusion Hurt? The Relationship Between Social and Physical Pain," *Psychological Bulletin* 131. 2 (2005), s. 202-223.

Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandi, *Tevelatü'l-Kur'an*, İstanbul: Mizan Yayinevi, 2008.

Muslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccac b. Muslim el-KuŐeyri en-Nisaburi, *Sabihu Muslim*, İstanbul: Dar-u Sahnun-Çağn Yayınları, 1413/1992.

Merete, Nordentoft, Leif Breum, Lars K. Munck, Aksel G. Nordestgaard, Alex Hunding and Peder A. Laursen Bjeldager, "High Mortality by Natural and Unnatural Causes: A 10 Year Follow Up Study of Patients Admitted to A Poisoning Treatment Centre After Suicide Attempts," *British Medical Journal*, 306: 6893, (1993), s 1637-1641.

Nesai, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Őuayb, *Sunenun-Nesai*, İstanbul: Dar-u Sahnun-Çağn Yayınları, 1413/1992.

O'neill Joseph R., *The Bolshevik Revolution*, Minnesota: ABDO, 2010.

Perry, Bruce. Maia Szalavitz, *Köpek Gibi Büyütölmüş Çocuk*, terc. Elif Söğüt, İstanbul: Okuyanıs Yayınları, 2012.

Razi, Ebu Abdullah (Ebu'l-Fazl) Fahrudinn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistani, *Tefsiru'l-Kebir*. 2. Bsk. Tahran: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.

Rudd, M. D., Berman, A. L., Joiner Jr, T. E., Nock, M. K., Silverman, M. M., Mandrusiak, M., Van Orden K, Witte, T. "Warning signs for suicide: Theory, research, and clinical applications," *Suicide and Life-Threatening Behavior* 36: 3 (2006), s. 255-262.

Salebi, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim en-Nisaburi, *KeŐfu'l-Beyan Fi Tefsiri'l-Kur'an; El-Ma'ruf; Tefsiru's-Salebi*, tahk. Ebu Abdullah Seyyid Kesrevi Hasan, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

Sanani, Muhammed b. İsmail, *Subulus'selam Őerbu Buluğul-Meram min Cemi Edilleti'l-Abkam*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988.

Semerkandi, Ebulley *Babru'l-Ulum*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427/2006.

Shemesh, Yael. "Suicide in the Bible," *Jewish Bible Quarterly*, 37: 3 (2009), s. 157-168.

Smith, Edward E., Stephen M. Kosslyn, *Bilişsel Psikoloji*, terc. Muzafter Şahin, Ankara: Nobel Yayınları, 2014.

Stack, Steven. "Suicide: A 15-Year Review of the Sociological Literature Part I: Cultural and Economic Factors" *Suicide and Life-Threatening Behavior* 30: 2 (2000), s. 145-162.

-----, "Suicide: A 15-Year Review of the Sociological Literature Part II: Modernization and Social Integration Perspectives," *Suicide and Life-Threatening Behavior* 30: 2 (2000) s. 163-176.

Stein Edward V. "Faith, Hope and Suicide" *Journal of Religion and Health*, 10:4 (1971), s. 214-225.

Şeybani Muhammed b.el-Hasan, *Őıyer-i Kebir: İslam Devletler Hukuku*, terc. M.Said Şimşek, İstanbul: Evs Yayınları, 1980.

Taberi, Ebu Cafer Muhammed B. Cerir. *Et-Tefsiru't-taberi camii'l-beyan an te'vili'l-Kur'an*, Tahkik Mahmud Muhammed Şakir. ö. 923, Kahire: Daru'l-Maarif, 1969.

Talge Nicole m., Charles Neal, Vivette Glover, "Antenatal maternal stress and long-term effects on child neurodevelopment: how and why?" *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 48: 3/4 (2007), pp 245–261.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), “İntihar İstatistikleri” [turkstat.gov.tr] (26.02.2017).

Van Orden, Kimberly Tracy K. Witte, Kelly C. Cukrowicz, Scott Braithwaite, Edward A. Selby, Thomas E. Joiner Jr, “The Interpersonal Theory of Suicide,” *Psychology Review*. 117: 2 (2010) 575–600.

Yalaki Z., M. A. Taşar, N. Yalçın, Y. Dallar. “Çocukluk ve gençlik dönemindeki özkıyım girişimlerinin değerlendirilmesi” *Ege Tıp Dergisi* 50: 2 (2011), s. 125-128.

Yazar, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Yayınları, tsz.

Yüksel, Nevzat. “İntiharın Nörobiyolojisi,” *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 4 (2001) s. 5-15.

Zerka, Mustafa Ahmed. *El-Fıkıhü'l-İslâmî Fi Sebibi'l-Cedîd*. Dimeşk: Matbaatu Câmîiatu Dimeşk, 1387/1959.

Notlar

- 1 Cürcânî (ö.816/1413), *Et-Ta'rifât*, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003, 170.
- 2 Hayreddin Karaman, “Fıkıh,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 13, 1.
- 3 Hayati Hökekleli “İntihar”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 351-353.
- 4 Ann M. Kring, Sheri L. Johnson, Gerald Davinson, John Nealea, *Anormal Psikolojisi*, terc. Ed. Muzaffer Şahin, (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015), 165.
- 5 Abdullah b. Hamd el-Gutaymil, “Mealimu Nazariyyeti'l-İntihar Fi'l-Fıkhi'l-İslâmî”, *Mecelletü'l-Arabîyye Liddîrasati'l-Emmiyye Ve't-Tedrib*, 15:30 (1421/2000), 10.
- 6 Eğer intihar can almak ise o zaman başkasının canını almak (katl) yasaklığına kıyas ederek intihar için de haram hükmü verilebilir ifadesi evvel planda zihne doğabilmektedir. Bu nedenle şu açıklamayı yapmalıyız. Bir kişinin kendinde olan bir kıymeti heba etmesiyle başkasının varlığını heba etmesi aynı hükme sahip değildir. Biri hırsızlık, gasp olduğu için el kesme, tazmin ile cezalandırılırken diğeri ahlaki bir kınamaya neden olur. Kişinin kendisi ile başkası ne kadar farklı ise, bu iki mahiyete tekabül eden hükümler de farklıdır. Bu nedenle katl ve intihar birbirine kıyas edilemez.
- 7 Steven Stack, “Suicide: A 15-Year Review of the Sociological Literature Part II: Modernization and Social Integration Perspectives,” *Suicide and Life-Threatening Behavior* 30:2 (2000), 164.
- 8 Tüketim enflasyonu, anlam arayışı, gelir adaletsizliği, maddeye bağımlılık ve alkol tüketimi intiharı tetikleyen sebepler arasındadır. Steven Stack “Suicide: A 15-Year Review of the Sociological Literature Part I: Cultural and Economic Factors” *Suicide and Life-Threatening Behavior* 30:2 (2000), s 154, 155.
- 9 Gutaymil, “Mealim” 11-12.
- 10 *Dünya Sağlık Örgütü* (World Health Organization [WHO]) “Mental Health Age Standardized Suicide Rates (per 100.000 population), 2012” http://gamapserver.who.int/gho/interactive_charts/mental_health/suicide_rates/atlahtml (26.02.2017).
- 11 *Türkiye İstatistik Kurumu* (TÜİK), “İntihar İstatistikleri” [turkstat.gov.tr] (26.02.2017).
- 12 TÜİK, *İntihar İstatistikleri*, Ankara: TÜİK Matbaası, 2011, s. 3-6.
- 13 Örneğin Çin’de kır bölgelerinde intihar oranı daha fazladır. Nevzat Yüksel, “İntiharın Nörobiyolojisi,” *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 4 (2001), 5.
- 14 Elizabeth Arias; Robert N. Anderson, Hsiang-Ching Kung, *National Vital Statistics Reports*, 52:3 (2003), 10; Çin’de alışıldık durumun tersine intihar eden kadınların oranı erkeklerden fazladır. *WHO*, “Mental Health,” 2012.
- 15 Hamit Sırrı Keten ve diğerleri, “Acil Servise İntihar Girişimi Nedeniyle Başvuran Olguların İncelenmesi,” *Çağdaş Tıp Dergisi*, 5:2 (2015), 103; Ajdacic-Gross, Vladeta. “Suicide - Background, Epidemiology, Risk Factor” *Therapeutische Umschau. Revue Thérapeutique* 72.10 (2015): s 603-609.
- 16 TÜİK, İntihar İstatistikleri, 10.
- 17 Merete Nordentoft, ve diğerleri, “High Mortality by Natural and Unnatural Causes: A 10 Year Follow Up Study of Patients Admitted to A Poisoning Treatment Centre After Suicide Attempts,” *British Medical Journal*, 306:6893 (1993), 1639.

- 18 Kendler KS, Prescott CA. "A Population-Based Twin Study of Lifetime Major Depression in Men and Women," *Arch Gen Psychiatry* 56:1 (1999), 39.
- 19 Alice H. Eagly, Wendy Wood, "Explaining Sex Differences in Social Behavior, A Meta-Analytic Perspective," *Personality and Social Psychology Bulletin*, 17:3 (2016), 307.
- 20 Kring, *Anormal Psikolojisi*, 166.
- 21 Kenneth R. Conner ve diğeri, "Psychological Vulnerability to Completed Suicide: A Review of Empirical Studies," *Suicide and Life Threatening Behaviour*, 31:4, (2001), 367.
- 22 Kring, *Anormal Psikolojisi*, 166.
- 23 Yalaki Z. ve diğeri, "Çocukluk ve Gençlik Dönemindeki Özkıyım Girişimlerinin Değerlendirilmesi" *Ege Tıp Dergisi* 50.2 (2011), 126.
- 24 Nicole M. Talge ve diğeri, "Antenatal Maternal Stress and Long-Term Effects on Child Neurodevelopment: How and Why?" *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 48:3/4 (2007), s 249, 250, 255.
- 25 Serpil Erermiş ve diğeri, "5 Yaşında Bir Özkıyım Girişimi" *Düşünen Adam*, 10: 3 (1997), 48.
- 26 David Rudd ve diğeri. "Warning Signs for Suicide: Theory, Research and Clinical Applications" *Suicide and Life-Threatening Behavior* 36: 3 (2006), 259.
- 27 2/Bakara:282.
- 28 Joseph R. O'Neill, *The Bolshevik Revolution*, Minnesota: ABDO, 2010, 26.
- 29 Vincent Burns, Kate Dempsey Peterson, *Terrorism: A Documentary and Reference Guide*, London: Greenwood Press, 2005, 58.
- 30 Mehmet Görmez, *Hıç Peygamber, Tevbid ve Vahdet*, Ankara: DİB yayınları, 2016, 7.
- 31 Gutaymil, "Mealim", 14.
- 32 Harvey Gordon, "The 'Suicide'Bomber", *Psychiatric Bulletin*, 26, (2002), 286.
- 33 Yael Shemesh, "Suicide in The Bible" *Jewish Bible Quarterly*, 37: 3 (2009), 157.
- 34 Robin E Gearing, Dana Lizardi, "Religion and Suicide," *Journal of Religion and Health* 48:3 (2009), 334.
- 35 Birlik ve beraberlik olma hususunda belki de en çarpıcı ifade Fatıha'daki "Yalnız sana kulluk ederiz" ifadesindeki biz zamiridir. Kulluk, ancak birlik ve beraberlik şuuru sağlandığında mümkün olabilir imasını içermektedir. İslam'ın emirlerine baktığımızda da cemaatle namazın teşviki, Hacc'da insanların toplanması bir aradalığa vurgu yapmaktadır. "Allah'ın ipine sınımsız sarılın ve ayrışmayın" (3/Al-i İmran:103) ayeti de bu hususu çok net bir şekilde belirtmektedir.
- 36 Toyomasa Fusé, "Suicide and Culture in Japan: A Study of Seppuku as an Institutionalized Form of Suicide", *Social Psychiatry* 15 (1980), 57.
- 37 Muslim (ö. 261/875), *Sahib*, 29 K. *Hudud*, 5 B. *Men iterafe ala nefsihi biç zina*, c. 2, s. 1318-25 (no. 1693-6).
- 38 Burada vurgulamak istediğimiz mesele recm cezasının İslamiliğinden çok, bu haberlerin tarih boyunca İslam toplumlarında kabul görmesi ve günümüzde dahi onaylanmasıdır. Yahudi şeriatına ait bu ceza, siyasi olarak İslam toplumlarında da makul ve meşru görülmuş ve uygulanmıştır. Zikredilen rivayetlerde de bu durumdaki bir kişinin onurunu temizlediği, Allah tarafından affedildiği ifade edilmektedir. Davranışlar farklı olsa da [recm-intihar] davranışlara kaynaklık eden saik [onurunu temizleme isteği] ve toplumun onayı aynı karakteri yansıtmaktadır.
- 39 Elmahlı Hamdi Yazır (ö. 1942), *Hak Dini Kuran Dili*, (İstanbul: Eser Yayınları), tsz., 2/1343. Ka-naatimizce burada Türkçede "mal camın yongasıdır" atasözüne benzer bir ifade söz konusudur. Birbirinizin malını haksız yere yiyerek, yaşayamaz hale getirmeyin manası vermek ayetin siyak ve sibakına daha uygundur. Cessas'ın ata es-seydiden rivayetle aktardığı yorum da bu minvaldedir. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzi Cessâs, (ö. 370/981), *Abkamu'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz., II/228.
- 40 Taberi (ö. 310/923) bu ayetteki *la teqtulu enfusekum* ifadesini dönemin Arapları arasında geçen sa-vaşlara atfen *birbirinizi öldürmeyin* şeklinde çevirmeyi tercih etmiştir., Ebu Cafer Muhammed B. Cerir et-Taberi. *Et-Tefsiru't-Taberi Camiü'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, tah. Mahmud Muhammed Şakir., Kahire: Daru'l-Maarif, 1969, VIII/229; Maturidi (ö. 333/994), kendini öldürme ifadesini "kan davası başlatarak kişinin kendisinin ölümüne sebep verme" olarak yorumlamış, intihar ihtimaline hiç değinmemiştir., Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerikandi

- Maturidi, *Tevilatü'l-Kur'an*, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008, III/182; Salebi (ö. 427/1035) ve Razi (ö. 606/1210) de bu görüşü paylaşırlar. Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim en-Nisaburi es-Salebi, *Keşfü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an; El-Ma'ruf; Tefsiri's-Salebi*, tah. Ebu Abdullah Seyyid Kesrevi Hasan, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004, II/270; Ebu Abdullah (Ebu'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistanî er-Razi, *Tefsiri'l-Kebir*, 2. bsk. Tahran: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz. X/72.
- 41 İntiharın muhtemel mana olduğunu ifade edenler dahi, zamirin birbirinizin manasına geldiğini ifade etmektedir. Muhammed Tahir b. Aşur Muhammed b. Muhammed et-Tunusi, (ö.1973), *Tefsiri'l-Tabir ve'l-Temir*, byy., tsz. V/25; Kurtubi (ö. 671/1273), bütün müfessirlerin ittifak halinde bu ayetin *birbirinizi öldürmeyin* manasında anladığını, ayetin kişinin kendini mal ve para hırsıyla helak etmemesi manasına geldiğini de belirtir. İntiharı muhtemel bir mana olarak görmez Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr b. Ferh, *el-Cami li Abkamil-Kur'an*, tah. Muhammed İbrahim el-Hafnavi, Kahire: Daru'l-Hadis, 2002-2003, 5/142.
- 42 4/Nisa:30.
- 43 Taberi III/584; Ebulleys Semerkandi (ö. 375/983), *Babru'l-Ulum*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427/2006, I/190; Salebi, bu ifadenin “kişinin bir savaşleti bulundurması” manasına gelebileceğini ifade eder. Kişinin bir mızrağı, kılıcı yoksa bu durumda savaşa katılmayacağı gibi savaşanlara da faydası olmayacak bu nedenle kendini tehlikeye atacaktır. Ayetin bağlamında intihara dair bir görüş zikretmemiştir. Salebi, I/284; Kurtubi ve Razi de ayetteki tehlike ifadesini infakin kesilmesi, gazvelerde savaş bütçesinin kısılması gibi manalara hamletmektedir. Kurtubi, II/730; Razi, V/137. Ayetin sebebi nüzülü hakkındaki hadisi yorumlayan Sanani (ö. 1182/1768) kişinin kendini öldürmesi manasının verilebilmesi için herhangi bir gerekçe olmadığını vurgular. Muhammed b. İsmail Sanani, *Subulus'selam Şerhu Buluğu'l-Meram min Cemi Edilleti'l-Abkam*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988, IV/95
- 44 Maturidi, *Tevilat*, I/379.
- 45 Tahir b. Aşur, *Tabir*, II/214.
- 46 Nesai (ö. 303/915), *Sunen*, 68 B. *Terkus salati ala men katele nefsehu*, c.4, 66, (no:1962).
- 47 Muslim, *Sahih*, K. *İman*, 47 B. *Galazı tabrimi katli'l-insani nefsehu*, c.1, 103 (no:175); Buhari (ö. 256/870), *Sahih*, K. *Tıp*, 56 B. *Şurbi summi veddevae* c.7, 32.
- 48 Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm (ö. 456/1064), *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, Kahire: Matbaatu Temeddun, 1321, IV/46-47.
- 49 Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani (ö. 189/805), *Siyer-i Kebir: İslam Devletler Hukuku*, terc. M.Said Şimşek, İstanbul: Evs Yayınları, 1980, 118.
- 50 Ebu Davud, *Sunen*, K. *Tabaret*, 57 B. *El-mesh ale'l-imame*, I/101 (no: 146).
- 51 “Allah kimseye gücünü aşan bir şey teklif etmez...” 2/Bakara: 286.
- 52 Limbik sistem beynin duyu ağırlıklı yönetim bölümüdür. Edward E. Smith, Stephen M. Kosslyn, *Bilişsel Psikoloji*, terc. Muzaffer Şahin, Ankara: Nobel yayınları, 2014, 24.
- 53 Rhoshel K. Lenroot, Jay N. Giedd, “Brain Development in Children and Adolescents: Insights from Anatomical Magnetic Resonance Imaging.” *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 30 (2006) 719
- 54 Beynin bilişsel görevlerini üstlenen korteksin zaman içerisinde oluştuğunu, kişinin doğum anında bilişsel ve duysal beyin bölgelerinin henüz oluşmadığını ifade eden şu ayet de dikkat çekicidir. “Biz sizi annelerinizin karından hiçbir şey bilmez halde çıkardık, sonra size duyuş, görüş ve kalpler oluşturduk...” 16/Nahl: 78.
- 55 Modern psikolojik kuramlar benliği id, ego ve süper ego başlığı altında değerlendirirken, Rabbimiz bu üçünü de nefis başlığında toplamıştır. Mutlak bir zıtlıktan ziyade kavramsallaştırmada tercih edilen öncüllerin değiştiğini ifade edebiliriz. Kur'an insanı ahseni takvim-esfele safilin arasında konumlamakta, bu hususta insana mutlak iyilik ya da kötülük damgası vurmamaktadır. Benlik (nefs) iyi de kötü de olabilir. İkisi de onun kabiliyetidir. Bunu belirleyecek olan da insanın tercihleridir. Psikolojik kuramlardaki id'i - esfele safilin, süper ego'yu - ahseni takvim ile eşleştirebiliriz. Psikoloji, üç ayrı benlik tanımlarken Kur'an bu ayrımı birleştirir.
- 56 91/Şems: 8.
- 57 Smith, *Bilişsel Psikoloji*, 23.

- 58 Madelyn Gould, ve diğlerleri, "Suicide Clusters: an Examination of Age-Specific Effects," *American Journal of Public Health*, 80: 2 (1990), s211-212. Adı geçen makalede intihar davranışının 12 yaş öncesinde nadiren rastlandığı, ergenlikte sıklığı, 20-24 yaş arasında ise zirve yaptığı bildirilmektedir.
- 59 Bu durumu şöyle örnekleylebiliriz. A kişisine X firması ayda 100 TL, Y firması ayda 300 TL, Z firması ayda 500 TL net maaşla iş teklifi yapıyor. En yüksek maaşı veren Z firmasını seçmek A için o şartlarda en mantıklısıdır fakat her üç teklif de A'nın geçimini sağlamayacağı için mantıksızdır.
- 60 2/Bakara: 77; 16/Nahl: 19.
- 61 Conner ve diğlerleri, "Psychological Vulnerability," 367.
- 62 Raymond J. Dolan, "Emotion, Cognition, and Behavior," *Science* 298:5596 (2002), 1194.
- 63 5/Maide: 48; 7/Araf: 176; 25/Furkan: 43.
- 64 Kendisinden öğüt isteyen bir sahabeye "öfkelenme" buyurmuştur. Buhari, *Sabib, K. Edeb*, 76 B. *Haşer mine'l-gadab*, VII/100; Bir kişi öfkeli iken iki kişi arasında hüküm vermesin, Muslim, *Sabib, K. Ekdibiye*, 7 B. *Kerabetu'l-kadi ve huve gadban* 16, II/1343, (no:1717).
- 65 Bhugra Dinesh, "Commentary: Religion, Religious Attitudes and Suicide," *International Journal of Epidemiology*, 39 (2010), s. 1496-1498.
- 66 David Lester, "Suicide and Islam", *Archives of Suicide Research*, 10: 1 (2006), s. 82, 93.
- 67 "Allah anne babaya iyilik yapmayı emretti." 19/Meryem: 14; 29/Ankebut: 8; 31/Lokman: 14; 46/Ahkaf: 15.
- 68 "Allah, ...akrabaya yardım etmeyi emreder..." 16/Nahl: 90.
- 69 "Rızkının genişletilmesini ve ecelinin geciktirilmesini isteyen arzu eden, akrabalarını görüp gözet-sin" Buhari, *Sabib, K. Buyu*, 13 B. *Men beseta fi'r-rizg*, III/8.
- 70 "Bana dua edin ben de kabul edeyim" 40/Mümin: 60.
- 71 "De ki: Nefislerine uymakta aşırı giden kullarım! Allah'tan ümidinizi kesmeyin. Allah bütün günahları affeder." 39/Zümer: 53.
- 72 "De ki: Ey nefisine uymakta aşırı gitmiş kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Allah bütün günahları affeder. O çok bağışlayıcı ve merhametlidir." 39/Zümer: 53.
- 73 Latha, K. and Hanumanth Reddy. "Patterns of Stress, Coping Styles and Social Supports among Adolescent" *Journal of Indian Association for Child and Adolescent Mental Health* 3: 1 (2007), s. 5-9.
- 74 "Nefsini temizleyen kurtuluşa ermiştir, onun kirleten ise kaybetmiştir." 91/Şems: 7-10.
- 75 5/Maide: 90.
- 76 Edward V. Stein "Faith, Hope and Suicide" *Journal of Religion and Health*, 10: 4 (1971), 221.
- 77 A Aysev, "İntihar Girişimi Olan Çocuklarda Yaşam Olaylar" *Kriş Dergisi*, 1: 1 (1992), 19.
- 78 Kimberly Van Orden ve diğlerleri, "The İnterpersonal Theory of Suicide", *Psychology Review*. 117: 2 (2010), 9.
- 79 Naomi I. Eisenberger ve diğlerleri. "Does rejection hurt? An fMRI study of Social Exclusion." *Science* 302: 5643 (2003), 290-292. MacDonald, Geoff, ve Mark R. Leary. "Why Does Social Exclusion Hurt? The Relationship Between Social and Physical Pain." *Psychological Bulletin* 131: 2 (2005), 209.
- 80 Bu hususta Kur'an'ın bildirdiği şekliyle ilk suçun insan öldürme olması ve dürtülerin aklı kontrol altına almasıyla gerçekleşmesi (5/Maide: 30) dikkate değerdir.
- 81 Van Orden ve diğlerleri, "İnterpersonal Theory", 9.
- 82 Conner ve diğlerleri, "Psychological Vulnerability", 367.
- 83 Zerkâ, *El-Fıkhu'l-İslâmî fi Sebibi'l-Cedid*, Dimaşık: Matbaatu Câmîiatu Dimeşk, 1387/1959, I/360; H. İbrahim Acar, "İslâm Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler II – İkrâh," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, (2002), 21.
- 84 "Kullarım sana beni sorarlarsa de ki ben yakınım. Dua edenin çağrısına cevap veririm..." 2/Bakara: 186.
- 85 "Müminler ancak kardeşdir, öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin..." 49/Hucurat: 10.
- 86 Yetimi ve kimsesizi sahiplenmek İslam ahlakının bir gereğidir. 2/Bakara: 83-177-215.
- 87 Bruce Perry, Maia Szalavitz, *Köpek Gibi Büyütülmüş Çocuk*, İstanbul: Okuyanlar Yayınları, 2012, 274.

Arap Basınında Türkiye İmajında Kırılma Noktaları

Mehmet ŞAYIR*

Öz 2002 yılında, aralarında Mısır, Suudi Arabistan, Fas, Kuveyt ve Ürdün'ün de bulunduğu 8 Arap ülkesinde yapılan, yine aralarında Türkiye'nin de bulunduğu 12 yabancı ülkenin konu edildiği "Araplar ne düşünüyor?" konulu bir kamuoyu araştırmasından çıkan sonuçlar, o dönemde Türkiye'nin Arap dünyasındaki imajının pek olumlu olmadığını göstermekteydi. Bu ve benzeri birçok araştırma Türkiye'nin 1990'lı yıllarda Arap ülkelerindeki imajının çeşitli nedenlerle olumsuz olduğunu gösterirken 2002-2003 yılları arasında hem Türkiye hem de Arap dünyasında yaşanan gelişmelerin Türkiye'nin Arap kamuoyundaki imajını değiştirdiği varsayılmaktadır. Bu değişimin en iyi gözlemlenebileceği alanlardan birisi olan Arap basınında da bu imajın söz konusu gelişmelere bağlı olarak değiştiği, dolayısıyla daha sonraki dönemlerde yaşanan gelişmelerin de bu alanda inişli çıkışlı sonuçlar doğurduğu değerlendirilmektedir. Bu çalışma, Kahire'de yayımlanan *el-Ehram* gazetesi ile Londra'da yayımlanarak dağıtımı Arap ülkelerinin yanı sıra dünyanın çeşitli yerlerinde yapılan *el-Hayat* ve *eş-Şarku'l-Avsat* gazetelerinin taranmasına dayanan, çalışma sahibinin "Arap Basınında Türkiye 2000-2001" adlı yüksek lisans tezinin sonuçları ile bu tezin sunulmasından sonra gelişerek Türkiye'nin Arap basınındaki imajını değiştirdiğine inanılan 2003 ve daha sonraki yıllara yayılan gelişmeler ışığında söz konusu gazetelerden *el-Hayat* ve *eş-Şarku'l-Avsat*'ın taranmasıyla elde edilen sonuçlara dayanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Arap basını, imaj, Türkiye, Türk-Arap ilişkileri, ülke imajı

The Breaking Points on Turkey in Arab Media

Abstract According to the results of a public opinion survey (What Arabs Think?) conducted in eight Arab countries, including Egypt, Saudi Arabia, Morocco, Kuwait and Jordan in 2002, which has been conducted about 12 foreign countries including Turkey, Turkey's image in the Arab world was very negative at that time. This and many other research shows that Turkey has a negative image in the Arab countries for various reasons, in the 1990s. It is assumed that the developments in both Turkey and the Arab world between the years 2002-2003 that directly affect Turkish-Arab relations, has changed the image of Turkey in the Arab public opinion. This image changed depending on developments in the Arab press, one of the areas where this change can be best observed. So the developments in the later periods also gave rise to the upsurge in this field. This research is based on the results obtained by scanning *al-Hayat* and *Asharq al-Avsat* newspapers published in London and distributed in Arab countries and in various cities of the world in the light of developments spreading over 2003 and the following years that believed to change the image of Turkey in the Arab press and on the results of the researcher's master thesis "Turkey in the Arab press 2000-2001" based on the scanning of *al-Ehram* newspaper published in Cairo and the newspapers *al-Hayat* and *Asharq al-Avsat* published in London.

Keywords: Arabic pres, image, Turkey, Turkish-Arab relations, country image

* Dr. Öğrt. Üyesi., Gazi Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu
mmmsayir@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1331-6982

1. Giriş

İmaj, bir kişi, kuruluş, toplum, millet, ÷lke ya da durum hakkında ilk anda akla gelen çağrışımlar bütünü olarak tanımlanmaktadır. Ülke imajı ise bir ÷lkenin uluslararası kamuoyunda bıraktığı izlenimler bütünü olup bu imajın oluşmasında etkili olan etkenler, insan dokusu, sosyokültürel yapı, demokrasi ve insan hakları anlayışı, yönetim biçimi, dış ilişkiler, teknolojik gelişmişlik, ticaret ve iş dünyası, istihdam, tarihî bağlar, çevreye karşı sorumluluk ve turizm değerlerinin bileşkesi şeklinde değerlendirilmektedir.¹ Buna bağılı olarak bir ÷lkenin tarihten getirdiğı izlenimler de o ÷lkenin imajını etkilediğı gibi kolay kolay değışmeyecek katı algı yapıları oluşturur ve genellikle halkın gözünde oluşmuş algılar olarak kısa sürede değışmediğı düşün÷lür.

Türkiye'nin dünyadaki imajıyla ilgili çeşitli görüşler bulunmaktadır. Kimileri bu imajın çok olumsuz olduğunu, kimileri gün geçtikçe daha iyi bir imaja doğru yol alındığını söylemektedir.²

Türkiye gibi hem tarihi hem de coğrafyasıyla, belki de hem eğilimleri hem de çıkarlarıyla Batı ile Doğı'nun, Avrupa ile Asya'nın, Hıristiyanlık ile İslam'ın arasında duran bir ÷lkenin imajını istenen imaj düzeyinde tutmak hem güç hem de kolay olsa gerek. Güçtür çünkü herkesin ona yönelik kendine özgü önyargıları vardır. Kolaydır çünkü Türkiye'nin tanıtacak ve tanıtılacak çok şeyi vardır.³

2. Arap Dünyasındaki Türkiye İmajı

Bütün ortak bağlara, tarihsel, kültürel, dinsel, hatta demografik bağlara rağmen bazı Arap ÷lkelerindeki kimi aydınların çoğı kez Batılıların yaptığı propagandaların da etkisiyle Türkiye konusunda yanlış kanılar içinde olabildiğı gör÷lmektedir. Son dönemde sayıları azalmış olsa da bu aydınlar Arap dünyasında Türk egemenliğinin Arap birliğini bozduğunu, Türklerin Arap toplumlarını sömürdüğünü, Arap dünyasının Batı ile bağlantısını kopardığını, dolayısıyla Arapları yeniçağıdaki gelişmelerin dışında ve gerisinde bıraktığını ileri sürmektedir.⁴

Yoğun ve uzun bir zamana yayılmış bir ilişkinin ardından gelen ulus devlet ve milliyetçilik düşüncesi aynı devletin şemsiyesi altında yaşayan Türkler ile Araplar arasında bir ayrışmaya yol açarak her iki tarafın birbirine öteki gözüyle bakmasına, hatta birbirini suçlama noktasına vararak birbirinden kopup farklı yönlerde ilerlemeye başlamasına neden oldu. Buna bağılı olarak Türk seçkinleri Arap kültürünün etkisinde kalmanın Türk modernleşmesini engellediğini düşünerek Birinci Dünya Savaşı, Arap-İsrail anlaşmazlığı, Körfez Savaşları ve 11 Eylül olaylarının sorunlu bir bölge haline getirdiğı Arap bölgesinden uzak durmayı yeğlerken Arap seçkinleri de Selçuklu ve Osmanlı

egemenliklerinin yanı sıra bizzat Arap coğrafyasında ortaya çıkan Tolon-oğulları ve Memluklu yönetimleri gibi oluşumlar nedeniyle Arapların uzun bir dönem tarih sahnesinden kenara itilerek Türklerin Araplar ile Batı arasında bir engel oluşturduğu, dolayısıyla Arap modernleşmesinin Türklerce geciktirilip engellendiği kanısına vardı.⁵ Bu bağlamda Türkiye ile Arap ülkeleri arasında sağlıklı bir ilişki geliştirebilmek için din ve tarih bağı söyleminin aşularak Birinci Dünya Savaşı'nın doğurduğu koşullarda ortaya çıkmış sorunların geride bırakılması, özellikle de 1990'lı yıllarda gelişen Türkiye-İsrail ilişkilerinin Arap dünyasında yarattığı tedirginliklerden uzak bir hava oluşturulması yolunda çeşitli görüşler belirirdi.

Lübnanlı gazeteci yazar Muhammed Nüreddin'e göre Osmanlı döneminde Arapları Türklere iki bağ bağlıyordu: Toprak ve hilafet. Birincisi, Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesi ve Osmanlı Devleti'nin yenilmesiyle birlikte koptu. İkincisi ise, 3 Mart 1924'te Ankara Hükümeti'nce kaldırılmasıyla birlikte koptu. Bu yüzden bundan sonra iki taraf arasında kurulacak herhangi bir ilişkinin dört yüz yıl süren dönemden ve Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra hilafetin kaldırılması sonucunda oluşan havadan tamamen farklı etkenlere dayanması gerekir.⁶ Arap gazeteci yazar Hurşid Dellî'ye göre ise Türkiye uzun yıllar Batı ile ilişkilerini siyaset, ekonomi, güvenlik ve kültür bağlamında sağlamlaştırmaya çalışmış, buna karşılık başta Arap ülkeleri olmak üzere Orta Asya ve Orta Doğu'da kendi coğrafi muhitinde yer alan ülkelerle benzer ilişkiler geliştirmeyi pek önemsememiştir.⁷

Atlas Okyanusu'ndan Basra Körfezi'ne kadar uzanan yaklaşık 360 milyon nüfuslu Arap dünyasında yaşayan halklar Osmanlı İmparatorluğu yönetiminde 300-400 yıl boyunca İslam'ın kardeşlik anlayışı çerçevesinde Türklerle eşit haklara sahip halklar olarak yaşadı. Ancak 1830-1918 yılları arasında imparatorluk güç kaybetmeye başlayınca bu ülkeler Kuzey Afrika ülkelerinden başlayarak Fransa, İngiltere ve İtalya'nın egemenliği altına girmeye başladı. Türkler ve Araplar çağlar boyunca birlikte yaşamış olmakla birlikte Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden bu yana Türk-Arap ilişkilerine kaygı, olumsuzluk ve kuşku egemen olageldi. Bu durum iki tarafın zamanla birbirlerine kapılarını kapatmasına da neden oldu. Öyle ki iki taraf, aralarındaki bunca bağa rağmen birbirini tanıyamaz ve bilemez hale geldi.⁸ Ancak Türkler ve Arapların 300-400 yıl birlikte yaşadığı dünya, siyasal anlamda milliyetçiliğin olmadığı, her türden halkın bir arada yaşamasına olanak tanıyan bir dünya olduğu, ancak 1908'den sonra bizzat Türk liderlerin kendi milliyetçiliklerini ilan etmesinden sonra Araplarda da milliyetçi ve ayrılıkçı eğilimlerin hız kazanmaya başladığı⁹ düşünülmektedir.

Eski Tunus Cumhurbaşkanı Habib Burgiba'nın yanı sıra eski Mısır devlet başkanları Cemal Abdunnasır ve Enver Sedat, Atatürk'ün gerçekleştirdiği yeniliklerden övgüyle söz etmiş olmakla birlikte yeni Türkiye'nin laikliği be-

nimseyerek batılılaşma ve çağdaşlaşma yoluna girmesi birçok İslam ülkesinde olduğu gibi Arap ülkelerinde de tepkiyle karşılandı.

Türk-Arap ilişkileri, önce Birinci Dünya Savaşı sırasında kuşkulu bir hal aldı. Ardından hilafetin kaldırılmasına gösterilen tepkilere ek olarak Musul ve Hattay sorunları ortaya çıktı. Bütün bunlar Türk-Arap ilişkilerinin seyrini etkilerken Atatürk dönemini izleyen yıllarda da farklı bir durum ortaya çıkmadı. Türkiye'nin 1948'de kurulan İsrail devletini tanıması, Cezayir'in bağımsızlık mücadelesi sürerken BM nezdinde bu sorunla ilgili bazı oylamalarda Fransa'nın yanında yer almayı tercih etmesi ve 1990'lı yıllarda İsrail ile stratejik ittifak kurma yoluna girmesi bu süreci pekiştirdi. Bununla birlikte Türk-Arap ilişkilerinde 1970'li ve 1980'li yıllarda büyük gelişme ve iyileşme de gözlemlendi.¹⁰

İki Dünya Savaşı arasında Türk-Arap ilişkilerinde yaşanan duraksama ve Türkiye'nin bu dönemde Arap kültürünü çağrıştıran öğelerden arınmaya çalışarak Batı Avrupa eksenli bir siyaset izlemesi sonucunda Arap ülkelere yönelik ilgisi de bu çerçevede kaldı. Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra her iki tarafı uzak düşürme eğilimlerini pekiştiren iki bloklu dünya sisteminin ardından 1960'lı yıllarda bu eğilimlerde değişiklik yaratan gelişmeler yaşandı. Türk tarafında Kıbrıs, Arap tarafında Filistin bağlamında yaşanan gelişmeler her iki tarafta kendi siyasetlerini Batı ve Doğu bloklarının küresel siyasetlerinden ayırma eğilimleri doğurdu. Daha sonra 1970'li yıllarda gelişme eğilimi gösteren Türk-Arap ilişkilerinde 1980'li yıllarda ekonomi eksenli bir iyileşme yaşandı. Buna bağlı olarak Türkiye'nin Arap-İsrail savaşlarında izlediği tutuma ek olarak Kerkük-Yumurtalık Petrol Boru Hattı gibi ekonomik çıkar zemini oluşturan projeler, Irak gibi bazı Arap ülkeleri ile gelişen ticari ve iktisadi ilişkiler, Türkiye'nin Irak-İran savaşındaki tarafsızlık siyaseti, hatta 1980'li yıllarda iyice gerginleşen ve 1998'de savaş noktasına gelen ilişkilere rağmen Türkiye'nin Suriye'ye karşı temkinli ve dengeli bir siyaset izlemesi ve Körfez ülkeleri ile ilişkilerin geliştirilmesi bu iyileşme eğilimini destekleyen etkenler oldu. Ancak 1990'lı yılların başında İkinci Körfez Savaşı çerçevesinde Türkiye'nin Kerkük-Yumurtalık Petrol Boru Hattı'nı kapatma yoluna gitmesi ve ABD öncülüğündeki koalisyon güçleri Irak'a karşı saldırıya geçtiğinde İncirlik Üssü'nün askeri operasyonlara açılması Türkiye'nin imajını yalnız Irak'ta değil Irak'a karşı olan diğer Arap ülkelerinde bile zedeledi. Bu arada savaşı izleyen dönemde başlayan Ortadoğu barış görüşmelerinin doğurduğu havanın etkisiyle Türkiye özellikle askeri alanda İsrail ile ilişkilerini geliştirme yoluna gitti. Bu durum Türk-Arap ilişkilerini olumsuz yönde etkilerken Arap kamuoyunda dikkatlerin Türkiye'ye olumsuz yönde yönelmesine ve bu ilişkilerin stratejik ittifak olarak algılanmasına neden oldu.¹¹ Türkiye'nin bu dönemde Dicle ve Fırat üzerinde kurduğu barajların da etkisiyle daha fazla gündeme gelmeye başlayan su sorununa ek olarak Ekim 1998'de

Türkiye-Suriye ilişkilerinde savaş noktasına gelindi. İşte tam bu noktada, bu gelişmelerin de etkisiyle Türkiye-Suriye gerginliğinin yaşandığı bir sırada bir yandan Türk medyası Arap imajını karalama yoluna giderken bir yandan da Arap medyası Türk imajını karalama yolunu seçti.¹²

3. Arap Basınında Türkiye

2002 yılında aralarında Mısır, Suudi Arabistan, Fas, Kuveyt ve Ürdün'ün de bulunduğu 8 Arap ülkesinde aralarında Türkiye'nin de bulunduğu 12 yabancı ülkenin konu edildiği "Araplar ne düşünüyor?" konulu bir kamuoyu araştırması yapıldı. Araştırmanın sonuçları Türkiye'nin o dönemde Arap ülkelerinde pek de iyi algılanmadığını ve hoş karşılanmadığını, bu ülkelerden sadece ikisinde nispeten olumlu karşılandığını gösteriyordu.¹³

Türkiye'nin o dönemde bu ülkelerde neredeyse İsrail ve ABD ile bir karşılandığı, dolayısıyla Fransa, Kanada, Almanya, Çin, Japonya, Rusya ve İran gibi ülkelerin gerisinde kaldığı araştırmanın sonuçları, Türkiye açısından çok şey ifade ediyordu. Her şeyden önce Türkiye'nin komşusu olan bu ülkelere hem eğilimleri hem de dünya görüşü bağlamında oldukça uzak görünüp algılandığı ortaya çıkıyordu. Bunun ilk nedeni belki de olumsuz propaganda olup en belirgin aracı basın ya da medya olarak karşımıza çıkıyor.¹⁴

Peki Arap basını o dönemde Türkiye için neler söylüyordu? Türkiye'yi nasıl bir görüntüde sunuyordu?

Arap basını o dönemde kısaca şöyle bir Türkiye imajı çiziyordu:

1- İsrail ile askeri iş birliği yaparak ittifak yoluna gidip bütün Arapların ulusal güvenliğini tehdit eden, bununla da kalmayıp komşuları Irak, İran ve Suriye'yi kısıp içine almaya çalışan bir Türkiye,

2- Topraklarında yaşayan Kürtlerin ulusal kimliklerini tanımadığı gibi dillerini "konuşmalarına", "kullanmalarına", "öğrenmelerine" izin vermeyen, dolayısıyla Kürtlerle barışık olmayan bir Türkiye,

3- Dicle ve Fırat nehirleri üzerinde "kıyıdaş ülkelerin görüşünü almadan" su projeleri gerçekleştirerek Suriye ve Irak'ın bu sulardaki paylarını belirleyecek "adil ve nihai bir anlaşmaya yanaşmadığı" gibi bu nehir sularını bu iki ülkeye karşı baskı kozu olarak kullanan, buna karşılık İsrail'e su satmaya çalışan bir Türkiye,

4- Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş aşamasında kimliğini yitirerek bir kimlik bunalımı yaşayan, bir türlü "gerçek kimliği"ni bulamadığı gibi, bir yandan Batı'nın kabul etmediği, bir yandan da gün gelip Batı'nın kapısından dönecek olursa daha önce sırt çevirmiş olduğu Doğu'nun, özellikle de İslam dünyasının da kabul etmeye yanaşmayacağı bir Türkiye,

5- “Yanlış laiklik uygulamaları”yla laiklik kavramını da çarpıtan, aşırı bir laiklik anlayışı sergileyen, laikliği “İslami fenomenlerle mücadele” olarak algılayan, bu doğrultuda Arap ve İslam dünyasına sırtını dönmüş, kendi dindar vatandaşları ve dünya Müslümanlarıyla barışık olmayan bir Türkiye,

6- Birbirini izleyen darbelerden sonra henüz askerlerin nüfuzundan kurtulamamış, dolayısıyla demokratikleşme sürecini tamamlayamamış bir Türkiye,

7- Bütün bunlara rağmen Arap ülkeleriyle karşılaştırıldığında özellikle parlamenter ve çok partili sistemi bağlamında göreceli olarak Araplardan daha ileride olan bir Türkiye,

8- İsrail ile askeri işbirliğinin ortaya çıkmasından sonra Araplarca ihmal edildiği anlaşılan ve Arapların lehine kazanılarak İsrail’e bırakılmaması gereken, bu bağlamda doğal muhiti olan İslam muhitine çağrılan bir Türkiye,

9- Arapların stratejik önemini algılayamadığı, dolayısıyla ona yönelik bir stratejiye de sahip olmadığı bir Türkiye,¹⁵

Durum böyleyken Türkiye’nin 1990’lı yıllarda İsrail ile geliştirdiği askeri işbirliğinin ortaya çıkmasından sonra Araplar aslında birçok şeyi paylaştıkları komşu ülke Türkiye’yi ihmal ettiklerini geç de olsa anlayınca onu Arapların lehine kazanmak istediler. Bu bağlamda İsrail’e bırakılmaması gereken bir ülke olarak Türkiye’yi kendi doğal muhiti olan İslam muhitine çağırmaya başladılar. *El-Abram* gazetesinde yazan *Ahmed Behcet*, 21.08.2001 tarihli “Türkiye ve Araplar” başlıklı bir yazısında, *el-Hayat* gazetesini yazarlarından *Cihad el-Hazın ve Prens Halid bin Sultan*’nın bu konudaki görüşlerini öne çıkarıyor. Yazısında, *el-Hazın*’ın “Türkiye’nin başat ve etkili bir ülke olduğu, doğal yerinin de İsrail’in değil, Araplar ve Müslüman ülkelerin yanında olduğu” görüşüne yer veren *Behcet*, aynı şekilde *Prens Halid bin Sultan*’ın da 1997’de yine *el-Hayat* gazetesinde yer alan Türkiye ile ilişkileri ele aldığı “Dostluk da Geçicidir Düşmanlık da... Kalıcı Olan Çıkarlardır” başlıklı bir makalesinde Türk-Arap ilişkilerine teknik bir bakışla yaklaşarak duygusallıktan uzak gerçekçi çözümler önerdiğini belirtiyor. *Behcet*, yine *Cihad el-Hazın*’ın Araplara yönelik bütün -olumlu- tutumlarına rağmen -o yıllarda- Türkiye’nin, Arap okurun zihninde daha çok İsrail ile geliştirdiği askeri işbirliği ile dikkat çektiğini vurguluyor. *Behcet* son olarak *el-Hazın*’ın şu görüşlerine yer veriyor: “Bu noktada yapılan hataların sorumlusunu bulmak zor, her iki tarafın da hatası olmakla birlikte, Arapların bu noktadaki payı daha büyük. Nitekim Türkiye’nin İsrail ile işbirliğine sürüklenmesinden de Araplar sorumlu olabilir.¹⁶

Çeşitli Arap gazete ve dergilerinde yazan Mısırlı yazar *Fehmi Huveydi*, Türkiye’nin bölgedeki stratejik önemine, sahip olduğu ağırlığa ve Suriye, Irak ve İran gibi bazı Arap ve İslam ülkelerinin hayati çıkarlarını yakından ilgilendi-

ren “stratejik” konumuna dikkat çekerek Arapların Türkiye ile ilişkileri canlandırma yönünde ciddi adımlar atmadığını söylüyor.¹⁷

Bu noktadaki aşırı ve olumsuz tutumlar bir yana, aynı yıllarda Türkiye-Suriye ilişkileri ekseninde yaşanan olumlu gelişmeler ve Türkiye’de köklü bir iktidar değişikliğine yol açan iktisadî ve siyasî gelişmeler, bu bağlamda Arap basınındaki olumlu yaklaşımların lehine gelişti. Önce 1998’de Türkiye ile Suriye arasında Adana Protokolü imzalandı. Ardından 2002’de Türkiye’de iktidar değişikliği gerçekleşti. Yeni iktidarın izlediği yeni dış siyaset daha sonraları Türkiye-Suriye ilişkilerini tarihinde hiç görülmemiş bir düzeye taşıdı. Çok geçmeden bu kez Mart 2003’te ünlü 1 Mart tezkeresinin TBMM’de reddilmesiyle birlikte Türkiye’nin Arap dünyasındaki olumlu imajı doruğa çıktı. Çünkü Arap kamuoyuna göre bu “onurlandırıcı” bir tutumdur ve Türkiye hanesine “onurlandırıcı” bir puan olarak geçirildi. Ardından 2007’den sonra çok sayıda Türk dizisi Suriye dizilerinde de kullanılan Şam lehçesiyle Arapça’ya çevrildi ve bu diziler Arap dünyasında büyük ilgi görmeye başladı. Daha sonra 2009’da dönemin Türkiye Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan’ın Davos Zirvesi’nde dönemin İsrail Cumhurbaşkanı Şimon Peres’e yönelik çıkışı Arap kamuoyunda büyük yankı uyandırdı ve belki de bu tutum Arap kitleleri nezdinde Türkiye’nin olumlu imajını bir kez daha doruğa çıkardı. Ancak gelişmeler bu açıdan böyle olumlu denebilecek bir yönde seyrederken bu kez Arap ülkelerinden yükselen bir dalga bütün dengeleri alt üst etti: “Arap Baharı”. Arap Baharı’nın en çok hissedildiği yer belki de Türkiye’nin en uzun kara sınırlarını paylaştığı komşu Suriye oldu. Bu süreçte Mısır’da yaşanan ve darbeye sonuçlanan olaylar öncesi ve sonrasında yapılan seçimler -Irak, Yemen, Libya ve Suriye’de de özellikle iç savaşlar ve istikrarsızlık olarak kendini gösteren- toplumun neredeyse ikiye bölünmüşlüğü ortaya koyarken Türkiye, Mısır’daki gelişmelere ve darbe yönetimine yönelik sert bir tutum izledi. Böylece iki ülke arasındaki ilişkilere gerginlik hâkim oldu. Son olarak bu kez 2017’de Katar krizi baş gösterdi. Ardından Irak’ın kuzeyinde yapılan referandum kartların bir kez daha karılmasına neden oldu.

2005 yılında söz konusu gazetelere bakıldığında Türkiye ile ilgili yorum ve yazıların başlıklarında bile geçmişe oranla önemli değişiklikler olduğu görülebilmektedir. *El-Hayat* gazetesi, dönemin Türkiye Cumhurbaşkanı Abdullah Gül’ün İsrail, Filistin Toprakları ve Ürdün’e yaptığı ziyareti “Ortadoğu’da Yeni Bir Türk Dili” başlığı altında değerlendirerek söz konusu ziyaretin hem açık hem de üstü kapalı mesaj ve işaretler taşıdığını, ancak bu mesaj ve işaretlerin, Ortadoğu’daki rolü ve İsrail ile ilişkileri konusunda Arapların Türkiye’den duymaya alıştığı dilden farklı bir dille ifadesini bulduğunu yazıyor.¹⁸ Aynı gazetede yer alan benzer bir yazısında Suriyeli yazar *Nizâm Mardîni* de, “Mustafa Kemal Atatürk’ten bugüne Türk siyasî tecrübesini araştıranların çoğunluğu ilk kez Türk halkının farklı eğilimlerini dengeli bir şekilde temsil

eden bir hükümetin iktidara geldiği ve bu tecrübesini dünya Müslümanlarına somut bir tecrübe olarak sunduğu görüşünde birleşiyor” diyor.¹⁹

Yine *Yusuf eş-Şerif*, “Araplar neden Ankara’nın her şeyden önce Arap davalarına hizmet eden toplu bölgesel eylem çağrılarını görmezden geliyor?” sorusunu sorarak, Türkiye’nin ‘Irak’a komşu ülkeler toplantısı’ olarak bilinen platforma öncülük ettiğini, buna karşılık o dönemde Arapların Irak’a karşı savaş konusunda ya seyirci kaldığını ya da alenen veya gizlice savaşa katılmış olduğunu belirtiyor. Bu açıdan o dönemde Ankara’nın Washington ile olan ilişkilerinden uzak büyük bir özgürlük çerçevesi yarattığını göstermiş olduğunu vurgulayan *eş-Şerif*, bu çerçevede Türkiye hükümetinin Amerikan yönetimi hoşlanmasa da önceliği komşu ülkelerle ilişkileri geliştirmeye verdiğini yazıyor.²⁰

Yine *el-Hayat* yazarlarından *Reşid Hişâne*, “...bölgede yaşanan aynı türden, ikinci kriz karşısında Türkiye Şam’a karşı durumu turmandırma yoluna giden Amerika’nın tutumlarından tamamen uzak bir tutum sergiliyor. Ankara, Amerikan yönetimine geçmişte NATO’nun bölgedeki ileri karakolu olarak tanınan ‘Türkiye’nin sergilediği o görüntünün artık geçmişte kaldığını’ anlatmaya çalışıyor”²¹ diyerek Türkiye’nin Amerikan işgali altındaki Irak’ın top- rak bütünlüğünün korunması konusunda bazı Arap ülkelerini bile geride bıraktığını vurguluyor. *Hişâne*, “bölgesel perspektif içinde Türkiye’nin bu çizgisi alışılmış bir çizgi değil. Hatta bu, Ankara’nın İkinci Dünya Savaşı’nın bitiminden bu yana komşuları Araplara yönelik siyasetindeki en önemli değişiklik olabilir”²² görüşünü dile getiriyor. Bu durumun Türkiye’nin AB’ye uyum sürecinde ihtiyaç duyduğu yenilenme süreci ile Türklerin on yılı aşkın bir süreden beri 70 yıllık bir kesintinin ardından kendi kimliklerine dönüş yapıp uygarlık kökenleri ile barışma yönünde başlattıkları canlanma hareketini birbirinden iyice ayırdığını belirten *Hişâne*, Türklerin büyük bir açılım sergilemelerine Araplarla yeni bir yakınlaşma ve anlayış sayfası açmaya hazır olmalarına rağmen Ankara ile yakın komşuları konumundaki Arap başkentleri arasında daha az örtüşme alanı bulunduğunu yazıyor. *Hişâne*, bu konuda Arap tarafında görülen çekimsizliğin, bazılarının Türk hükümetinin “İslami” eğilimlerinden işkillenmesine, bazılarının da laik bir devletle ilişki kurmaktan çekiniyor olma ihtimaline bağlıyor. Her iki anlayışın da, devletin laik olmasına rağmen Türk toplumunun kimliğinin özünü koruduğunu, özü kabuktan ayrı tutma becerisini göstererek modernizmden kalkınmayı, ilerlemeyi hızlandıracak etkenleri alıp artık çağa uygun olmayan birçok şekilsel olguyu bir kenara bıraktığını unutmaması gerektiğini vurgulayan *Hişâne* bu noktada, Arapların hem bölgesel zorunluluklar hem de tarihi etkenlerden dolayı Türklerle ilişkilerini yoğunlaştırmaları ve örnek olarak ‘Ankara’nın Arap zirvelerine gözlemci sıfatıyla katılma talebine olumlu cevap vermeleri’ gerektiğini vurguluyor.²³

Yine Suriyeli yazar *Omar Kuş*, o dönemde Şam yönetimine uyguladığı baskılar çerçevesinde Washington tarafından hoş karşılanmamasına rağmen gerçekleşen dönemin Türkiye Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in Şam ziyaretini konu edindiği 'Sezer Şam'da... Türk Siyasetindeki Değişiklikler' başlıklı yazısında "...Türkiye'nin dış siyaset eğilimlerinde önemli değişiklikler meydana geldi. Özellikle Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidara gelmesiyle birlikte belirginlik kazanan bu değişiklikleri Türkiye'nin siyasetlerini ABD'ye bağlaması ve İsrail ile ilişkileri nedeniyle içine girmiş olduğu bölgesel kuşatmanın içinden çıkma girişimi şeklinde özetlenebilir. Çünkü Türkiye'nin bu iki devlete dayalı hesapları tutmadı. ABD Türkiye'yi güçlendirmek için dikkate değer bir yardımda bulunmazken İsrail-Türkiye ilişkilerinin Türkiye ekonomisinin düzelmesinde rol oynayacağı yönündeki hesaplar da tutmadı. Üstelik bu ilişkilerden çıkar sağlayan sadece İsrail oldu. Bilindiği gibi Türk hükümeti Amerika'nın Irak'a karşı yürüttüğü savaşa da alenen karşı çıktı. Buna karşılık çoğu Arap ülkesi böyle bir tutum takınmadı"²⁴ diyor.

Yine *Nizâm Mardinî el-Hayat*'ta yer alan bir yazısında "...hiç kuşkusuz Suriye-Türkiye ilişkilerindeki görüntü bugün, Ekim 1998'deki görüntüden tamamen farklıdır. Çünkü şimdi tamamen zıt bir görüntü ortaya çıkararak Suriye-Türkiye ilişkilerinde bütün ortak dosyalar konusunda görüş birliği ve uzlaşmanın egemen olduğu bambaşka bir aşamaya gelinmiş bulunuyor"²⁵ diyerek çok taraflı ilişkilere dayanmaya başlayan Türk dış siyasetinin artık tek eksenli olmaktan çıkmış olduğuna dikkat çekiyor ve iki ülke ilişkilerindeki iyileşmenin Suriye ve Türkiye rejimlerinin daha fazla değişimin beklendiği bölgede her birinin kendi bölgesel ağırlığı ve rolünü yeniden tanımlama süreciyle yakından ilgili olduğunu, dolayısıyla bu uzlaşmanın stratejik hesaplar düzeyine çıkmasının umulduğunu söylüyor.²⁶

Bu süreçte Arap basınının bir yandan Türkiye'nin AB üyeliğine bir yandan da ekonomisine daha olumlu bir yaklaşım sergilediği gözlemlenebiliyor. Ancak özellikle Türkiye'nin AB üyelik süreci ile ilgili yaklaşımlarda bu dönemde yazarlar ile okuyucuların farklı yaklaşımlar sergilemesi dikkat çekiyor.

17 Aralık 2004 tarihinde *eş-Şarku'l-Avsat* gazetesinde yer alan "Türkiye ve AB... Engeller ve Tacizler Dizisi" başlıklı bir yazısında *Emir Tabiri*, Türkiye'nin AB'ye girmekle bu birliğe iyilik etmiş olacağını, buna rağmen bir "B" planı geliştirmemesinin de pek akılcıca bir iş olmadığını yazarak "Türkiye'nin izleyebileceği en iyi strateji, AB ile müzakerelerin ne kadar süreceğine bakmadan Avrupa tarzında iktisadî ve siyasî yenilenme sürecini sürdürmektir. Çünkü Türkiye başarılı bir toplum meydana getirmek için gerekli bütün iktisadî ve beşerî kaynaklara sahiptir. Bu yüzden Avrupa'nın AB'ye girmesi için Türkiye'ye yalvaracağı günün gelmesi için çalışmalı" diyor.²⁷

Ancak aynı gazetede bu kez 21 Aralık 2004 tarihinde aynı konuda yer alan biri Suudi Arabistan, diğeri Cezayir'den gönderilmiş ayrı birer okuyucu mektubu dikkat çekiyor. “Avrupa'nın Türkiye'den Çekecekleri Var” ve “Erdoğan'ın Truva Atı Avrupa'da Yarışıyor” başlıklı her iki okuyucu mektubunda da Türkiye'nin AB üyelik sürecine yönelik olumsuz bir bakış açısı sergilendiği görülüyor.²⁸

Yine *eş-Şarku'l-Avsat* gazetesinde yer alan “Türkiye Örneği... Avrupa'daki İslam Takıntısı” başlıklı bir yazısında Cezayir'den yazan *es-Seyyid Vild Ebab*; “Türk, Suudi Arabistanlı ya da Mısırlı, her şeyden önce Müslümandır; ulusal kimliğine bakılmaz” görüşünü öne çıkararak, “Türkiye dosyasına getirilecek çözümün şekli, İslam daresi ile Avrupa arasındaki ilişkilerin geleceği noktasında belirleyici olacaktır. Bu ilişkiler halihazırda -AB ülkelerinde yaşayan Müslümanlar ve İslam dünyasından kaynaklanan terör gibi- birçok somut meydan okumayla karşı karşıya bulunuyor” diyor.²⁹

Aynı gazetede bu kez 27 Aralık 2004 tarihinde yer alan bir okuyucu mektubunda yukarıda sözü edilen yazıda söz konusu edilen ‘Avrupa'daki İslam Takıntısı'nın yapay bir takıntı olduğu savunuluyor.³⁰

Yine *eş-Şarku'l-Avsat* gazetesinde yer alan “2004 Yılında Osmanlı Devleti Yıkıldı” başlıklı bir yazısında *Abdulmunim Said*; Türkiye'nin AB üyeliğine aday ülke kabul edilmesinin İslamî eğilimlere sahip bir Türk hükümetinin iktidarında gerçekleşmiş olmasının ilginç bir gelişme olduğunu savunarak, “bütün bunlar, bu hükümet Avrupa ile arasındaki farklılıkları değil, Avrupa ile buluşma ve birleşme noktalarını öne çıkardığı için oldu. Bütün bunlar demokratik, laik ve liberal değerleri başka bir uygarlığın ürünü olarak değil, bütün uygarlıkların katkı sağladığı ortak bir insanî mücadelenin ürünü olarak gördüğü için oldu. Daha ilginç olanı ise eski Osmanlı düşüncesi, Müslümanları Viyana surlarının önlerine cihat ve fetih naraları atan silahlı bir güç olarak taşırken, -deyim yerindeyse- yeni Osmanlı düşüncesinin Müslümanları demokrasi, özgürlük ve eşitlik sloganlarıyla hiçbir sorun olmadığı Brüksel'in kalbine, hatta Atlas Okyanusu kıyılarına taşımış olmasıdır”³¹ diye yazıyor.

Yine aynı gazetede bu kez 31 Aralık 2004 tarihinde yer alan bir okuyucu mektubunda *Abdulmunim Said*'e cevaben ‘Avrupa Türkiye'yi Almaz’ görüşü savunuluyor.³²

Yine aynı gazetede bu kez Almanya'dan gönderilen bir okuyucu mektubunda yine *Abdulmunim Said*'e cevaben ve ‘Türkiye Uygarlık Bağlamında Bir Rol Arıyor’ başlığı altında Türkiye ve hükümetinin insanlığın demokratik uygarlığının oluşumunda bir rol arayışı içinde olduğu vurgulanıyor.³³

Aynı şekilde *eş-Şarku'l-Avsat* gazetesinde yer alan “Dikkat! Türkler Geliyor... Coğrafya Nüfus Ağırlığı ya da En İyi Aracı Rolüyle” başlıklı bir haber-

yorumda, sadece AB değil bütün dünyanın Türkiye ile meşgul olmasının AB üyeliğine aday ülke olarak kabulünün ötesinde birçok nedeni olduğu belirtilerek “Türkiye birçok nedenle dikkatleri üzerinde toplamaya devam edecektir. AB üyeliği ise bu nedenlerden sadece birisidir” deniliyor. Haber-yorumda ayrıca, 2005 yılının “Türkiye yılı” olmakla kalmayacağı, aynı zamanda Türkiye’nin kazanacağı yeni konumun mayasının atılacağı yıl olacağı vurgulanıyor.³⁴

Semir Atallah, *eş-Şarku'l-Avsat* gazetesinde yer alan “Türkiye 2005” başlıklı yazısını, “bu şimdiye kadar görmediğimiz bir Türkiye” ibaresiyle bitirerek, 2005 yılının ekonomisi dikkat çekecek bir şekilde gelişen Türkiye yılı olacağını vurgulayıp, “çevresiyle anlaşmazlık ve çekişme yaşamayan bir Türkiye... Bir süreden beri ilk kez böyle bir durum görülüyor. Yine ilk kez Türkiye ABD’nin siyaset ve planlarının peşinden sürüklenmemiş oluyor. Recep Tayyip Erdoğan sürekli fırsat kollayan askeri müesseseyi kıskırtmayacak, İran’la bile siyasi hassasiyetler uyandırmayacak sakın bir siyaset izliyor. Bu şimdiye kadar görmediğimiz bir Türkiye” diye yazıyor.³⁵

Aynı gazetede bu kez 4 Ocak 2005 tarihinde yer alan ve Yunanistan’dan gönderilmiş *Fehim Munzir* imzalı bir okuyucu mektubunda *Semir Atallah* imzalı “Türkiye 2005” başlıklı yazıya cevaben “Sürprizlerle Karşılaşmamak İçin Türkiye’yi İyi Okuyun” başlığı altında “mazide kalalı bin yıl olmuş hayallerin peşinden sürüklenmek yerine Arap okuyucunun aklını tarihi gerçeklerle donatmak gerek”³⁶ deniliyor.

Yine *eş-Şarku'l-Avsat*’ta yer alan Rabat çıkışlı *Mubammed Bubazar* imzalı “Erdoğan Önümüzdeki Ay Fas’ı Ziyaret Edecek... Görüşmeler Ekonomi Üzerinde Yoğunlaşacak” başlıklı haber, deyim yerindeyse gazetenin o tarihteki Türkiye’ye bakışını özetler nitelikte görünüyor. Haberde özetle “Türkiye artık başta ABD olmak üzere Batı’nın stratejik çıkarlarının dayatmalarına uyan, kendi içine çekilmiş o eski Türkiye değil. Bu yüzden Arap dünyası ile bağlarını yenileme yoluna giden Türkiye, Suriye ile tarihi anlaşmazlıklarını çözdüğü gibi, herkesin takdirle karşıladığı diplomatik bir ustalıklarla Irak çıkmazının içine sürüklenmemeyi de başardı. Bu arada İsrail ile askeri bağlantısının dozunu da düşüren Türkiye, İsrail ile Filistin yönetimi arasında arabuluculuğa benzer bir rol oynadı”³⁷ deniyor.

Yine *eş-Şarku'l-Avsat*’ta yer alan “Askerler Devleti ve Gizli Hükümetlerinin Sonu... Ordu AB’nin Üyelik Koşullarına Uyup Aşamalı Olarak Siyaset Sahnesinden Çekiliyor” başlıklı bir yazıda *Fehmi Huveydi*, ordu-devlet ilişkisi bağlamında Türkiye ile Cezayir arasında benzer durumlar bulunduğu dikkat çekerek “ordu devleti sonsuza kadar süremezdi. Türkiye AB’ye yaklaşıp bu birliğe girme konusunda ısrar edince bu durum aynı zamanda ordu devletinin de aynı kapıdan çıkması anlamına geldi”³⁸ görüşünü savunuyor.

eş-Şarku'l-Avsat gazetesinde yer alan “Ortadoğu’da Yeni Ortaklar Aramak” başlıklı bir yazısında *Emir Tabiri*, dönemin Türkiye Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan’ın İsrail’e yaptığı ziyaretin Arap dünyasında çoğu kişiyi hayal kırıklığına uğratan büyük bir yaygara koparttığını, bununsa çoğu kişinin o dönemde onun -yazarın deyimiyle- “İbrani devleti”ne yönelik yaklaşımlarında, en azından İslamî arka planı nedeniyle daha özenli olmasını bekliyor ya da temenni ediyor olmasından kaynaklandığını yazarak “bu yüzden söz konusu ziyaret nedeniyle Erdoğan ve partisinin hisse senetlerinde Arap dünyası bağlamında büyük bir düşüş olduğunu söylesek abartmış olmayız”³⁹ diyor. Erdoğan’ın o tarihlerde söz konusu ziyareti çeşitli iç ve dış nedenlerle gerçekleştirmiş olduğunu belirten *Tabiri*: “Ankara kulislerinde olup bitenleri bilenlerden biri dedi ki bana Araplar Türkiye hükümetine yönelik yaklaşımlarında daha sıcak olsalardı, daha etkili ve güçlü bir destek verselerdi o zaman sonuç çok farklı olurdu. Erdoğan’ın önünde de başka seçenekler olurdu. Ancak bu gerçekleşmediğinden olanlar oldu”⁴⁰ diye yazıyor.

Aynı konuyu bu kez Katar’da yayımlanan *el-Şark* gazetesinde yer alan bir yazısında *Muhammed Nureddin*, “Türkiye ve İsrail... Çıkar Çelişkisi” başlığı altında ele alarak, “Erdoğan, İsrail’e ayağını sürüye sürüye gitti. İki taraf arasındaki siyasi ayrışma apaçık ortadaydı... Türkiye önemli sonuçlar veren çok boyutlu bir dış siyaset başlatmış bulunuyor. Dolayısıyla ABD ve İsrail’in baskısı altında bu siyasetten vaz geçmek Türkiye’nin çıkarlarına uygun olmadığı gibi Türkiye’nin böyle bir adım atması da beklenmiyor”⁴¹ görüşüne yer veriyor.

Aynı şekilde Şam’da yayımlanan *es-Savra* gazetesi 23 Aralık 2004 tarihli “Akıbalık Bağları” başlıklı başyazısında o dönemde Türkiye ile Suriye arasında gelişen ilişkilerde her iki halk arasındaki akrabalık bağlarının önemini vurgulayarak “Suriye ve Türkiye halkları arasında tarih boyunca süregelen bağlar Suriye-Türkiye ilişkilerinde gözlenen gelişmenin etkenlerinden birini temin etti. İki ülkenin umutla baktığı bu ilişkiler iki ülke yöneticilerinin karşılıklı ziyaretleri, akrabalar arası temaslar, ekonomik işbirliğinin canlandırılması ve müşterek meydan okumalar ile tehlikeler karşısında siyasi tutumlar bağlamındaki eşgüdümle ivme kazanmıştır” diyor. Dönemin Türkiye Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan’ın o tarihlerde Şam’a düzenlediği ziyareti ele aldığı söz konusu başyazısında *es-Savra*, “Suriye ve Türkiye’nin bölge sorunları ile ilgili müşterek görüşler ve benzer tutumlar sergileyen iki bölge ülkesi olması ve bölge sorunları ile ilgili görüş ve tutumlarının da şeffaf olması müşterek meydan okumaları göğüslemelerini sağlıyor” diye yazıyor ve Erdoğan’ın ziyaretin hedefleri ile ilgili “Türkiye ve Suriye’nin Irak ve Filistin sorunları ile ilgili tutumları birbirine benziyor. Biz uluslararası kurum ve örgütler çerçevesinde işbirliği yapıyoruz”⁴² sözlerini öne çıkarıyor.

Sonuç

Toprak ve hilafet bağlamında Türkiye ile Arap ülkeleri arasındaki bağlar 20. Yüzyılın ilk çeyreğinde koparken iki tarafın birbirine sırt çevirdiği, deyim yerindeyse birbirine Batılı kaynaklar aynasından bakmaya başladığı, dolayısıyla coğrafya, tarih, kültür ve inanç bağlamındaki yakınlıklarına rağmen bilgi kaynakları noktasında birbirlerinden oldukça uzak düştüğü görülmektedir. Bilgi kanallarının dolaylı olduğu böyle bir ortamda zamanla Arap basınının Türkiye imajını Türk basınının da Arap imajını karalama yoluna gitmesi kaçınılmazdı.

Bu anlayışla gelinen 1990'lı yıllarda gelişen Türkiye-İsrail ilişkileri Arap dünyasında bir ittifak olarak algılandı. Ardından Ortadoğu barış sürecinin Suriye kanadında anlaşma sağlanamaması, Türkiye-Suriye ilişkileri ve Türkiye'nin Dicle ve Fırat üzerindeki projeleri gibi etkenler bu algıyı pekiştirdi. Bu sürecin sonunda 1998'de Türkiye-Suriye ilişkilerinde savaş noktasına gelindi. Bu gerilim Adana Protokolü olarak bilinen mutabakatı doğurdu ve iki ülke arasındaki ilişkilerdeki gerilim yerini yumuşamaya bıraktı.

Bu yumuşama gitgide Arap basınına da yansımaya başlayınca bazı Arap gazeteci yazarlar Türkiye'nin Araplar açısından taşıdığı önemi dile getirmeye ve İsrail'e bırakılmayıp Arapların lehine kazanılması gereken bir ülke olduğunu söylemeye başladı. Bu söylem üçüncü bin yılın başlarında Türkiye'nin Arap basınındaki imajında önemli bir dönüm noktasına işaret ediyordu. İşte tam bu noktada Türkiye'de gerçekleşen iktidar değişikliği Türkiye'nin Arap basınındaki imajının olumsuzdan olumluya dönmesini sağladı. Böylece Türkiye uzun süre Arap basınında olumlu bir imajla yer almaya başladı. Bu süreçte irili ufaklı imaj kırılmaları yaşanırken yer yer Türkiye'nin Arap basını ve Arap kamuoyundaki olumlu imajı doruğa çıktı. Hem Türkiye hem de Arap ülkelerinde önemli olayların yaşandığı 2000'li yılların başlarında çeşitli kırılma noktaları olsa da gelişmeler genelde Türkiye'nin olumlu imajını destekler nitelikteydi. Bununla birlikte bu süreçte yazarların değişen bakışlarına rağmen söz konusu gazetelerde yer alan okuyucu mektuplarında ifadesini bulan okuyucuların olumsuz görüşleri belki de gazetecilerin görüşleri değişse de kamuoyunda değişiklik meydana getirmenin pek de kolay olmadığını gösteriyordu. Daha sonraları Arap Baharı olarak nitelenen gelişmeler Arap dünyasındaki Türkiye algısını yeniden değiştirerek siyasal ilişki ve tutumlardaki iniş çıkışlarla uyumlu bir biçimde imajının olumludan olumsuza dönmeye başlamasına neden oldu. Sonuç olarak 2002 yılından önce Arap basınında genel olarak eleştirilen bir ülke olan Türkiye'nin bu dönemden sonra övülen ve savunulan bir ülke haline geldiği görülmektedir. Ancak Arap Baharı'yla birlikte bu denge yeniden değişmiş olduğu düşünülmektedir. Bu durum belki de uluslararası ilişkilerde yaygın bir söylem olan "uluslararası ilişkilerde dostluk da geçicidir düşmanlık da, kalıcı olan çıkarlardır" söylemini doğrular nitelikte olup nasıl ki 1990'lı yıllarda İsrail ile yakınlaştıkça Türkiye'nin Arap dünyası ve

Arap basınındaki imajı olumsuz yönde etkilendiyse 2000’li yıllarda bu kez Araplara yaklaştıkça Arap dünyası ve Arap basınındaki imajı olumsuzdan olumluya dönmüştür.

Kaynakça

- Çelik, Erol, *Türkiye’nin Tanıtımında Basın Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğünün Rolü*, İ.Ü. S.B.E., Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Bölümü (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2000
- Davutoğlu, Ahmet, *Stratejik Derinlik Türkiye’nin Uluslararası Konumu*, İstanbul 2008
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, - Sadavî, Salih, *el-Arab fi Zillî’r-Rabitati’l-Usmâniyyeti, el-Alakatu’l-Arabîyyeti’t-Turkiyyeti min Manzûrin Turki, Ma’bedu’l-Buhûsi ve’d-Dirasâti’l-Arabîyyeti - Merkezü’l-Ebhâsili’t-Tarihî ve’l-Funûni ve’s-Saka’feti’l-İslamiyyeti bi İstanbul*, İkinci Bölüm, 1993, s. 105 - 106
- Nureddin, Muhammed, *Hicâbun ve Hirâb el-Kemaliyyetu ve Ezematu’l-Huvviyyeti fi Türkiye*, Riyaz er-Rayyis li’l-Kutubi ve’n-Neşri, Beyrut, 2001
- Sekizinci Beş Yıllık Kalkınma Planı Tanıtma Özel İhtisas Komisyonu Raporu*, Ankara, 2000
- Soysal, İsmail, “*Tanıtma ve Türkiye’nin Tanıtılması*”, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, Ankara, Kalite Basımevi, 1976
- Şayır, Mehmet, *Arap Basımında Türkiye 2000-2001* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000
- Şayır, Mehmet, *Kültür ve Turizm Bakanlığının Arap Ülkelerindeki Tanıtma Faaliyetleri* (Yayımlanmamış Uzmanlık Tezi), Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Başkanlığı, Ankara, 2010
- Zeine, N. Zeine, *Türk-Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliği’nin Doğuşu*, Çeviren Erhan Akbaş
- Zogby, James, What Arab Thinks? *Jordan Times*, <http://www.jordantimes.com>, 29.12.2002
- el-Ahram, <http://www.ahram.org.eg>, İstanbul, 2003
- eş-Şarku’l-Avsat, <http://www.asharqalawsat.com>
- el-Hayat, <http://www.alhayat.com>
- eş-Şark, <http://www.al-sharq.com>
- es-Savra, <http://thawra.sy>

Notlar

- 1 Sekizinci Beş Yıllık Kalkınma Planı Tanıtma Özel İhtisas Komisyonu Raporu, Ankara, 2000, s. 5 – 6
- 2 Çelik, Erol, Türkiye’nin Tanıtımında Basın Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğünün Rolü, İ.Ü. S.B.E., Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Bölümü (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2000, s. 25
- 3 Şayır, Mehmet, (2010). Kültür ve Turizm Bakanlığının Arap Ülkelerindeki Tanıtma Faaliyetleri (Yayımlanmamış Uzmanlık Tezi), Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Başkanlığı, Ankara, s. 33
- 4 Soysal, İsmail, “Tanıtma ve Türkiye’nin Tanıtılması”, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, Ankara, Kalite Basımevi, 1976. s. 57
- 5 Davutoğlu, Ahmet, Stratejik Derinlik Türkiye’nin Uluslararası Konumu, İstanbul 2008, s. 410
- 6 Nüreddin, Muhammed, *Hicâbun ve Hirâb el-Kemaliyyetu ve Ezematu’l-Huvviyyeti fi Türkiye*, Riyaz er-Rayyisli’l-Kutubi ve’n-Neşri, Beyrut, 2001, s. 21
- 7 Dellî, Huseyn Hurşid, *Türkiye ve Kazaya es-Siyaseti’l-Hariciyye, İttihadu’l-Kuttabi’l-Arab, Şam*, 1999, s. 5
- 8 age, s. 38
- 9 Zeine, N. Zeine, *Türk-Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliği’nin Doğuşu*, İstanbul, 2003, Çeviren Erhan Akbaş s. 123
- 10 age, 31-32-33-34
- 11 Davutoğlu, Ahmet, age, s. 412

- 12 Nureddin, Muhammed, age, s. 62
- 13 Zogby, James, What Arab Thinks? (Araplar Ne Düşünüyor?), Jordan Times, <http://www.jordantimes.com>, 29.12.2002
- 14 Şayır, Mehmet, (2002). Arap Basınında Türkiye 2000-2001 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, s. 17
- 15 age, s. 17-18
- 16 el-Ahram, <http://www.ahram.org.eg> تركيا والعرب Türkiye ve Araplar, Ahmed Behcet, 21.08.2001
- 17 eş-Şarku'l-Avsat, <http://www.asharqalawsat.com> نقد الذات مهم في تصحيح العلاقة مع تركيا Türkiye ile İlişkileri Düzeltmede Özeleştirici Önemli, Fehmi Huveydi, 20.08.2001
- 18 el-Hayat, <http://www.alhayat.com> 'Ortadoğu'da Yeni Bir Türk Dili', Yusuf eş-Şerif, 17.01.2005
- 19 el-Hayat, <http://www.alhayat.com> 'Ankara... Kimlik Mukaddesatı Tartışması', Nizam Mardini, 20.03.2005
- 20 el-Hayat, <http://www.alhayat.com> 'Arap Zirvesi Türkiye'ye Neden Sırtını Döndü?', Yusuf eş-Şerif, 25.03.2005
- 21 el-Hayat, <http://www.alhayat.com> 'Suriye Türkiye ve Kapıları Çalan Amerika', Reşid Hişâne, 28.03.2005
- 22 age
- 23 age
- 24 el-Hayat, <http://www.alhayat.com> 'Sezer Şam'da... Türk Siyasetindeki Değişiklikler', Omar Kuş, 15.04.2005
- 25 el-Hayat, <http://www.alhayat.com> 'Türkiye'ye Karşı Yürütülen Kampanyanın Başını Ermeni Diasporası Çekiyor', Nizam Mardini, 04.05.2005
- 26 age
- 27 eş-Şarku'l-Avsat, <http://www.asharqalawsat.com> 'Türkiye Ve Ab... Engeller Ve Tacizler Dizi'si', Emir Tahiri, 17.12.2004
- 28 eş-Şarku'l-Avsat, <http://www.asharqalawsat.com>, 24.12.2004
- 29 eş-Şarku'l-Avsat, <http://www.asharqalawsat.com> 'Türkiye Örneği... Avrupa'daki İslam Takıntısı', es-Seyyid Vild Ebah, 23.12.2004
- 30 eş-Şarku'l-Avsat, <http://www.asharqalawsat.com>, 27.12.2004
- 31 eş-Şarku'l-Avsat, <http://www.asharqalawsat.com> '2004 Yılında Osmanlı Devleti Yıkıldı', Abdulmunim Said, 29.12.2004
- 32 eş-Şarku'l-Avsat, <http://www.asharqalawsat.com>, 31.12.2004
- 33 eş-Şarku'l-Avsat, <http://www.asharqalawsat.com>, 31.12.2004
- 34 eş-Şarku'l-Avsat, <http://www.asharqalawsat.com> 'Dikkat! Türkler Geliyor... Coğrafya Nüfus Ağırlığı ya da En İyi Aracı Rolüyle', 31.12.2004
- 35 eş-Şarku'l-Avsat, <http://www.asharqalawsat.com> 'Türkiye 2005', Semir Atallah, 02.01.2005
- 36 eş-Şarku'l-Avsat, <http://www.asharqalawsat.com>, 04.1.2005
- 37 eş-Şarku'l-Avsat, <http://www.asharqalawsat.com> 'Erdoğan Önümüzdeki Ay Fas'ı Ziyaret Edecek... Görüşmeler Ekonomi Üzerinde Yoğunlaşacak', Muhammed Buhazar, 06.01.2005
- 38 eş-Şarku'l-Avsat, <http://www.asharqalawsat.com> 'Askerler Devleti ve Gizli Hükümetlerinin Sonu... Ordu AB'nin Üyelik Koşullarına Uyarak Aşamalı Olarak Siyaset Sahnesini Terk Ediyor, Fehmi Huveydi, 29.03.2005
- 39 eş-Şarku'l-Avsat, <http://www.asharqalawsat.com>, 'Ortadoğu'da Yeni Ortaklar Aramak', Emir Tahiri, 13.05.2005
- 40 age
- 41 eş-Şark, <http://www.al-sharq.com/>, 'Türkiye ve İsrail... Çıkar Çelişkisi', Muhammed Nureddin, 11.04.2005
- 42 es-Savra, <http://thawra.sy/> 'Akrabalık İlişkileri', 23.12.2004

Yazma Becerisi Çerçevesinde Arapça Öğrenen Türk Öğrencilerin Yaptıkları Dil Hataları: Sebepler ve Çözüm Önerileri

Erdinç DOĞRU*

Öz Yazma becerisi, dilin dört temel becerisinden biridir. Diğer becerilerde olduğu gibi yazma becerisi de çeşitli seviyelerde ele alınması gereken bir dil becerisidir. Yazma becerisi genellikle bağımlı yazma ve bağımsız yazma olarak ikiye ayrılır. Her iki kategori de kendi içerisinde alt kategorilere ayrılmaktadır. Bu çalışmada, yabancı dil öğrenenlerin yazma becerisinde düşebilecekleri bazı hatalar üzerinde durulmuştur. Özellikle söz konusu hatalardan komik olanlar seçilmiş ve bu hataların nedenleri vurgulanmıştır. Yapılan hatalara çözüm üretmek amacıyla bazı egzersiz türleri verilmiştir. Çalışmanın sonunda öğrencilerin kaynak dilde yaptıkları komik hatalar ve aslında ne demek istedikleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar kelimeler: Yazma, beceri, hata, çözüm.

Mistakes in Writing Arabic among Turkish Students: On the Causes and the Ways to Solve

Abstract Writing skills are one of the four basic skills of language. As with other skills, writing skills are a language skill that needs to be addressed at various levels. Writing skills are generally divided into dependent writing and independent writing. Both categories are subdivided into subcategories within themselves. In this study, some mistakes that foreign language learners might fall into the writing skill are discussed. Especially funny ones were chosen and the causes of these faults were emphasized. Some types of exercises have been given in order to provide solutions to the mistakes that have been made, and at the end of the study, some cues and remedies have been given about the funny mistakes that students made on the source language and what they actually mean.

Keywords: Writing, skill, mistake, solution.

* Dr. Öğrt. Üyesi, Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Bölümü Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı, derdinc@gazi.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1601-8008

Giriş

Dilin dört temel becerisinden biri olan yazma becerisi, diğer becerilerde olduğu gibi çeşitli düzeylerde ele alınması gereken bir dil becerisidir. Yazma becerisi, genel olarak bağımlı yazma ve bağımsız yazma şeklinde ikiye ayrılır. Her iki kategori de kendi içinde alt kategorilere ayrılmaktadır. Dil öğrenimine yeni başlayan bir öğrenciye harflerin ve kelimelerin kopya ettirilmesi, dikte ettirilmesinden başlayıp ileri düzeydeki bir öğrenciye serbest kompozisyon yazdırmaya kadar birçok düzeyde yazma etkinlikleri yapılmalıdır.

Yabancı dil öğretiminde temel dil becerilerinin öğretimiyle ilgili olarak anadilin ediniminde olduğu gibi doğal sıralamanın izlenmesi gerektiğine dair bir yaklaşıma sahip dil öğretim yöntemleri vardır. Ancak yabancı dil öğretimi yapılırken bu sıralamayı takip etmenin bazı yararlarının yanı sıra pek çok mahzurlarının da olduğu unutulmamalıdır. Bu yüzden bir dilin, o dili anadil olarak konuşmayanların yaşadığı bir ortamda öğretilmesi demek olan yabancı dil öğretimi sürecinde dinleme, konuşma, okuma ve yazma becerilerinin birlikte kullanılması daha uygun bir öğretim yöntemi olarak görülmektedir. Aslında doğal sıralama ne şekilde olursa olsun dil becerilerinin teker teker ele alınması yerine hep birlikte geliştirilmesi en uygun yoldur.¹ Çünkü dört temel dil becerisi aslında birbiriyle doğrudan bağlantılı ya da başka bir deyişle iç içe geçmiş entegre becerilerdir. Dil edinimi ile dil öğrenimi/öğretimi farklı süreçlerdir. Dört temel dil becerisinden biri olan yazma becerisinin diğer dil becerileriyle özellikle de okuma ve dinleme becerileriyle doğrudan ilişkisi olduğu unutulmamalıdır. Okuma ve dinleme becerisi gelişmemiş bir kişinin yazma becerisinin gelişmiş olması beklenemez. Çünkü okuma ve dinleme becerisi yetersiz olan bir dil öğrencisinin anlama becerisi eksik demektir. Anlama becerisi eksik olan bir kişinin ise yazma becerisinde iyi olması düşünülemez.² Fakat pratikte yazma becerisi dil öğretimi sürecinde genellikle sonuncu sıraya bırakılmakta, bu yüzden de diğer dil becerilerinden daha zayıf bir seyir izlemektedir.³ Oysa bu sorun dil öğretiminin daha ilk dersinde dört temel dil becerisine eşit oranda yer vermek suretiyle çözülebilir.

Yazma Becerisinde Yapılan Hataların Sebepleri

Öğrenci, yabancı dilde yazma becerisini öğrenirken diğer becerilere göre daha çok zorluk çekebilir. Bunun çeşitli nedenleri bulunmaktadır. Beden dili, vurgu ve tonlama, göz teması vb. anlam aktarımı ile ilgili yardımcı unsurların yazmada kullanılamaması, öğrenilen yabancı dilin (Arapça örneğinde olduğu gibi) hedef dil (ana dili) alfabelerinden ayrı bir alfabeyle sahip olması, yazma becerisinin anadilde dahi yeterince geliştirilememiş olması gibi nedenler bunlardan bazılarıdır. Yazma becerisinde yapılan hataların da çok çeşitli sebepleri vardır. Bunlar, dil içi ve dil dışı olmak üzere temelde iki kategoride ele

alınsa da her bir kategori kendi içinde pek çok alt başlık içermektedir. Burada dil içi unsurlardan sayılan ve yazma becerisi kazan(dırıl)ırken yazma hatalarına sebep olan en önemli etmenlerden olduğu kabul edilen anadil girişimi ile hedef dil girişimi üzerinde durulacaktır.

Anadil Girişimi

Anadil girişimi, anadilin yapısal ve anlamsal özelliklerinin hedef dilin yapısal ve anlamsal özelliklerine yansıtılması şeklinde tanımlanabilir. Bir dili öğrenirken karşılaşılan sorunlardan bir kısmı, anadilimizin içyapısıyla, hedef dilin içyapısı arasındaki ayrılıklardan kaynaklanır.⁴ Hedef dilin öğelerini zihnimizde çevirirken çoğu kez anadilimizle düşünür, anadilimizdeki ses, biçim, sözdizimi, imla ve anlam çerçevesi içine giren özelliklerini hedef dile yansıtırız.⁵ Anadil girişimi, yabancı dil öğretiminde önemli sorunlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. “Anadili girişiminin öğrencilerin yanlışları üzerindeki etkisi bir araştırmaya göre çocuklarda %8-%12, yetişkinlerde %8-%23 arasındadır. Bu rakamdan hareketle yabancı dil öğrenenlerin yaptıkları yanlışların yaklaşık beşte birinin anadili girişiminden kaynaklandığı söylenebilir.”⁶ Özellikle yazma becerisinin bağımsız yazma düzeyinde eş dizimsel ve deyimsel yapıların öğretiminde bu sorun, daha karmaşık bir hâl arz etmektedir. Çünkü eş dizimler ve deyimler, diller arasında oldukça farklı biçimlerde şekillenmekte, bir dilde normal görülen ifade biçimi diğer dile motamot aktarılmaya çalışıldığında ortaya komik bir ifade tarzı çıkabilmektedir.

Anadil girişimi hem yapısal hem de anlamsal düzeyde gerçekleşebilir. Yapısal düzeydeki anadil girişimini anadilimizdeki ses, biçim ve sözdizimine dair özelliklerin yabancı dile aynen veya benzer bir şekilde aktarılma girişimi olarak tarif edebiliriz. Yapısal düzeydeki anadil girişimine örnek olarak *ضحك في* *ضحك* deyimini verebiliriz. Bu deyimin Türkçedeki karşılığı, “bıyık altından gülmek” şeklindedir. Öğrenci bazen bu deyimi anadili girişimi sebebiyle *ضحك تحت الشارب* şeklinde yazma eğilimi gösterebilmektedir. Burada yapılan değişiklik, *في* (de/da) harf-i ceri yerine bir zarf olan *تحت* (altında) sözcüğünün, *ذقن* (çene) yerine *de شارب* (bıyık) sözcüğünün geçirilmesidir. Burada öğrenci, anadilindeki yapıyı hedef dile yönlendirmektedir. Bu türden hatalar yazma becerisinde yaygın olarak yapılmaktadır. Örneğin, *لحق بالرفيق الأعلى* deyiminin kimi Türk öğrenciler tarafından *لحق إلى الرفيق الأعلى* şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Öğrenci, anadilinin etkisiyle, bazen harf-i cerli bir ögeyi harf-i cersiz olarak, bazen harf-i ceri farklılaştırarak, bazen müzekkere müenneslik veya müennese müzekkerlik atfederek, tesniye kullanımını gözetmeyerek, Arapça fiil çekimlerini anadili fiil çekimleriyle karıştırarak, Arapçanın zamanlarını anadildeki zamanlara uydurmaya çalışarak pek çok yapısal hatalar yapmaktadır. Genellikle bu tür sorunlar, hedef dille anadil arasındaki

farklılıklar üzerinde yoğunlaşmaktadır.⁷ Özellikle bu farklılıkların çok büyük veya çok küçük olması durumunda karşılaşılan sorunlar daha da artmaktadır.

Anlamsal düzeydeki anadil girişimini ise anadilimizdeki herhangi bir söz(cüğ)ün hem temel hem de yan anlamlarını bu söz(cüğ)ün yabancı dildeki müradifine aynen veya benzer bir şekilde aktarma girişimi olarak tarif edebiliriz. Anlamsal düzeydeki anadil girişimine örnek olarak Türkçedeki “çekmek” fiilini verebiliriz. Türk Dil Kurumunun hazırlamış olduğu sözlükte “çekmek” fiilinin kırkın üstünde anlamı verilmektedir.⁸ Bu anlamlardan madde başı olarak yer alan anlama temel anlam, diğerlerine ise yan anlamlar denilmektedir. Yan anlamlar, temel anlamdan kaynaklanan, onunla anlam, biçim ya da herhangi bir başka ilişkisi bulunan ikincil anlamlardır.⁹ “çekmek” fiilinin temel anlamı, bir şeyi herhangi bir tarafından tutarak hareket ettirmek, kendine doğru hareket ettirmek şeklinde tarif edilmektedir. Anacak bu temel anlamı dışında sözcüğün Türkçede yaygın olarak kullanılan pek çok yan anlamı da bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:¹⁰

- 1- Dayanmak, tahammül etmek anlamı (çile çekmek, hastalıktan çekmek vb.)
- 2- Tartı anlamı (kömür bir ton çekmek vb.)
- 3- Büzülmek, kısalma anlamı (kumaş çekmek vb.)
- 4- Göndermek, yollamak anlamı (telgraf/mesaj çekmek vb.)
- 5- Benzemek, andırmak anlamı (babasına çekmek vb.)
- 6- Bir miktar almak anlamı (bankadan para çekmek vb.)
- 7- Vurmak, atmak anlamı (şut çekmek vb.)
- 8- İkaz etmek, uyarmak anlamı (dikkat çekmek vb.)
- 9- Öğütme anlamı (kahve çekmek vb.)
- 10- Fotoğrafını, filmini almak anlamı (fotoğraf/film çekmek vb.)

Hedef dil öğrencisinin anadilindeki “çekmek” fiilinin bu yan anlamlarını hedef dile de aynen ya da benzer bir şekilde aktarma çabası anadil girişimi olarak karşımıza çıkar. Hedef dil öğrencisinin سحب الرجل الطاولة şeklindeki doğru kullanımının yanı sıra sözcüğü şu cümlelerde kullandığını düşünelim:

- ۱- سحب الرجل من هذا المرض كثيرا / سحبت المرأة من زوجها كثيرا.
- ۲- سحب الفحم طنا.
- ۳- سحب كمّ القميص.
- ۴- سحبت لك رسالة إلكترونية.
- ۵- سحبت هذه الصورة في بورصة.

İşte bu cümlelerdeki kullanımlar Arapçada yanlış kullanımlardır ve anadil girişimi sebebiyle oluşmuştur.

Hedef Dil Girişimi

Yazma becerisinde hedef dil girişimi, anadil girişiminin benzeri yönde sorunlara yol açmaktadır. Başka bir ifadeyle, öğrencinin hedef dile ilişkin birikiminin yine hedef dildeki çeşitli dil becerilerine yanlış aktarımı söz konusu olmaktadır. Öğrencinin hedef dil ile ilgili daha önce öğrenmiş olduğu sesler/harfler, sözcükler, sözcük öbekleri, söz dizim veya biçimbilim kuralları, sonradan öğrenilen yapıya hatalı transfer edildiğinde bu türden bir sorunla karşılaşmış olmaktadır. Örneğin Arapçadaki cem-i müzekker-i salim yapısını öğrenen bir öğrenci daha sonraki aşamalarda bu yapıyı yanlış bir şekilde başka yapılara aktarabilmektedir. *المدرسة إلى الطلاب* yerine öğrenci *المدرسة إلى الطالبون* ya da *المدرسة إلى الطلابون* şeklinde yazabilmektedir. Buradaki yanlış aktarım, anadilden hedef dile değil; hedef dilden hedef dile yapılan yanlış aktarımdır. Bu türden yapılan yanlış aktarımlar da anadil girişimli yanlış aktarımlarda olduğu gibi ses/harf, biçim, sözdizimi, imla ve anlam düzeylerinde olabilir.

Çözüm Önerileri

Bu sorunlara çözüm önerisi olarak öncelikle öğrenciye gerek anadilin gerekse hedef dilin ses/harf, biçimbilgisi (sarf), söz dizim bilgisi (nahiv), anlam ve imla kurallarıyla ilgili öğrenci düzeyine uygun oranda bilgi verilmeli ve bu bilgilerin davranışa dönüşebilmesi için yeteri miktarda tekrarlar ve çeşitli etkinlikler yaptırılmalıdır.¹¹ Daha sonra, anadil ve hedef dil girişimi ihtimali büyük olan konular tespit edilip belli bir süre bu tip konular üzerinde öğrenciyi yoğunlaştırmak ve ne tür anadil ve hedef dil girişimleri ile karşılaşabileceği hususunda bilgilendirmek yapılan hataların giderek azalmasına katkıda bulunacaktır. Öğrencilere, hedef dil mantığını kazandıracak etkinlikler yaptırılmalı ve ödevler verilmeli, hedef dilin görüntülü, sözlü ve yazılı yayın organlarına ve materyallerine ulaşması sağlanarak dil becerileri artırılmalıdır.

Etkinlik Çeşitleri

Yazma becerisinde öğrenci hatalarını gidermek ya da en aza indirmek için birçok etkinlik türü kullanılabilir. Bunlardan bazıları şu şekilde özetlenebilir.¹²

1- Tekrar et ve yaz: Öğrenci, işittiği bir cümleyi yüksek sesle tekrarlar. Bu sırada herhangi bir metne bakmaz. Bu nedenle verilen cümle tekrar edilebilir uzunlukta olmalı ve telaffuza dikkat edilmelidir.

Örnek:

هذا الكتاب مفيد.

2- Ekleyerek Yaz

Öğrenci, verilen cümleye her defasında bir sözcük ekleyerek yazma işlemini sürdürür.

Örnek:

كتبْتُ الواجب. ← كتبْتُ واجب المنزل. ← كتبْتُ واجب المنزل مساءً.

3- Kelime Değişimi: Bir cümlenin içindeki herhangi bir kelime başka bir kelime ile değiştirilerek cümle tekrar yazılır.

Örnek:

مصطفى يذهب إلى الجامعة بالحافلة. (فاطمة)
فاطمة تذهب إلى الجامعة بالحافلة. (البيت)
فاطمة تذهب إلى البيت بالحافلة. (السيارة)
فاطمة تذهب إلى البيت بالسيارة. (.....)

4- İsmi Zamirle Değişirme: Cümle, içindeki belirli bir ismin yerine ona ait zamir getirilerek tekrar yazılır.

Örnek: أنا شاهدت التلاميذ في الحديقة. ← أنا شاهدتهم في الحديقة.

5- Yeniden İfade Etme: Öğrenci, kendisine verilen direktifler doğrultusunda basit cümleler yazar.

Örnek:

اطلب من صديقك أن يقرأ كتابه. ← يا صديقي اقرأ كتابك.

6- Boşluk Doldurma: Öğrenciye, bir kelimesinin boş bırakıldığı cümleler verilir ve boşluğa gelecek kelimeyi tahmin ederek cümleyi tekrar yazması istenir.

Örnek:

العمال يأكلون عند استراحة الظهر. ← العمال يأكلون الطعام عند استراحة الظهر.

7-Aktif Kelime Ekleme: Verilen cümleye aktif bir kelime eklenir ve öğrenciden cümlenin değişikliğe uğramış yeni formunu yazması istenir.

Örnek:

عمال المصنع نشيطون. (غير) ← عمال المصنع غير نشيطين.
الوالدان متعبان. (ليس) ← ليس الوالدان متعبين.

8- Pasif Kelime Ekleme: Verilen cümleye pasif bir kelime eklenir ve öğrenciden bu kelimenin getirilmesi gereken yeri belirlemesi ve cümleyi yeniden yazması istenir.

Örnek:

الأستاذ يلقي محاضراته. (الكبير) ← الأستاذ الكبير يلقي محاضراته.
الأستاذ يلقي محاضراته. (الأخيرة) ← الأستاذ يلقي محاضراته الأخيرة.

9- Bir kelimeyi aynı anlamdaki başka bir forma dönüştürme: Cümledeki bir yapıyı, uygun bir ism-i fail, ism-i mef' ul, mastar vb. bir forma dönüştürerek ya da bunun tersini yaparak öğrenciden cümleyi yeniden yazması istenir.

Örnek:

الرجل الذي يقف عند الباب قادم. ← الرجل الواقف عند الباب قادم.
أريد أن أذهب إلى البيت. ← أريد الذهاب إلى البيت.

10- Dönüşüm: Bir cümle olumlu, olumsuz, soru, zaman vb. şekillerde değiştirilerek tekrar yazdırılır.

Örnek:

المذيع يقدم الأخبار.
المذيع لا يقدم الأخبار.
هل المذيع يقدم الأخبار؟

11- Birbirine Bağlama: Öğrenciye iki ayrı cümle verilir ve bunları tek cümle haline getirerek yazması istenir.

Örnek:

شاهدت الطائرة. / الطائرة تغادر المطار.
شاهدت الطائرة التي تغادر المطار.

12- Cevaplama: Öğrenci, kendisine sorulan sorulara yazılı olarak cevap verir.

Örnek:

ما اسم صديقك؟ ← اسمه سالم.
من أين أنت؟ ← أنا من أنقرة.

13- Anahtar kelimelerden cümle üretme: Öğrenciye, bir cümlenin kelimeleri, anlamını çağrıştıracak biçimde verilir ve ondan gerekli gördüğü değişiklik ve eklemeyi yaparak kurallı bir cümle yazması istenir.

Örnek:

قرأ / الكتب / المكتبة

قرأت الكتب التي أخذتها من المكتبة.

14- Karışık kelimeleri düzene koyma: Öğrenciye kurallı bir cümlenin kelimeleri karışık bir şekilde verilir ve bunları doğru bir sıralama ile yeniden bir cümle haline getirmesi istenir.

Örnek:

على / مختلف / جدد / من / تعرّفنا / البلدان / زملاء

تعرّفنا على زملاء جدد من مختلف البلدان

Sonuç:

Dil öğrenimi/öğretimi uzun bir süreçtir. Bu süreç içinde öğrencinin dil hataları yapması kaçınılmazdır. Daha da ötesi, öğrenim aşamasına uyumlu hatalar, sürecin doğru yönde ilerlediğinin ve gelişim sağlandığının bir göstergesi olarak kabul edilmelidir. Ne var ki dil öğrenimi/öğretiminin belirli bir aşaması için makul ve belki de kaçınılmaz olan hata türleri bir üst aşama ya da aşamalarda söz konusu makuliyet ve masumiyetini yitirebilir. İşte gerek içinde bulunulan aşama için kabul edilebilir olmayan hataların, gerekse de makul kabul edilebilecek hataların giderilmesi açısından kaynak dil ile hedef dil arasında (örneğinizde Arapça ile Türkçe arasında) karşıtsal analizlerin yapılması ve bazı etkinliklerin bu analizler üzerine bina edilmesi dil öğrenim/öğretim süreçlerine olumlu katkıda bulunacaktır. Ayrıca kaynak dilin (örneğinizde Arapça) kendi içinde farklı seviyelerde ya da farklı konuları arasında karşılaştırılmalı analizler yapılması da hem öğrenciye hem de öğretmene dil öğrenim ya da öğretiminde kolaylık sağlayacaktır. Öte yandan bu makalede ele aldığımız ve aşağıda kısa bir listesi verilen komik hataların düzeltilmesi esnasında içine düşülen komik durumların irdelenmesi, yani hangi yanlışlıktan dolayı komik bir duruma düşüldüğünün açıklanması, öğrencinin aynı hataya bir daha düşmemesi açısından akılda kalıcılığı artırabilir. Bu analizler sırasında öğrencinin rencide edilmemesi ve arkadaşları arasında küçük düşürülmemesi hususu özel bir önem arz etmektedir.

Öğrencilerin Yazma Becerisi Dersinde Yaptıkları Bazı Komik Hatalar

- ١- قال تعال في القرآن الكريم. ← يريد أن يقول : تعالی.
- ٢- لدينا مسؤوليات نحو العقارب. ← يريد أن يقول : أقارب.
- ٣- هذا هو المطعم الذي أتناوله . ← يريد أن يقول : أتناول فيه الطعام.
- ٤- من خلقنا؟ هو طبعًا. ← يريد أن يقول : خلقنا...
- ٥- الذهاب إلى صناديق التشريح. يريد أن يقول : صناديق الترشیح
التشريح : Otopsi ← الترشیح (seçim) Adaylık
- ٦- نذوق الأطعمة بلغتنا . ← يريد أن يقول: بلساننا.
- ٧- أحمد يقرأ في فصل الحكمة. ← يريد أن يقول : يدرس في قسم الفلسفة.
- ٨- نحن ندرس في كتلة (ج) ← يريد أن يقول : C Blok
- ٩- عندما دخلت الغرفة أشعلت النار. ← يريد أن يقول : التور.
- ١٠- سأذهب إلى السوق سواء أنزل المطر أم لم ينزل. ← يريد أن يقول : المطر
- ١١- أخبرني صديقي بوصوله، قابلته في المطر. ← يريد أن يقول : في المطر.
- ١٢- دخل إلى البيت وجلس على الأبط المريح. ← يريد أن يقول : الأريكة
- ١٣- أ أسكن على الكرسي. ← يريد أن يقول : أجلس
- ١٤- خبر منصوب في محل الرف. ← يريد أن يقول : في محل رفع
- ١٥- شبح الجملة مرفوع في محل نصب. ← يريد أن يقول : شبه الجملة
- ١٦- ذهب إلى الشهر الذي عاش النبي فيه. ← يريد أن يقول : المدينة التي...
- ١٧- تمهيت له الشفاء الآجل: ← يريد أن يقول : الشفاء العاجل
- ١٨- خصصت نصف اليوم لوجباتي. ← يريد أن يقول : لواجباتي.
- ١٩- أحاول مع الترجمة. ← يريد أن يقول : أشتغل لترجمة.
- ٢٠- التقينا في صلاة الاستقبال: ← يريد أن يقول : في صلاة الاستقبال
- ٢١- أشتري والدي من الخل... ← يريد أن يقول : اشتري.
- ٢٢- خذ طاً tat بلساننا . ← يريد أن يقول : نذوق طعاماً

Kaynakça

- Aksan, D. (1998) *Anlambilim-Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara.
- Aksan, D. (2000) *Her Yönüyle Dil (Ana çizgileriyle Dilbilim)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Büyük Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Komisyon.
- Chastain, K. (1988) *Developing Second-Language Skills-Theory and Practice* Florida: HBJ. Özbay, M. (2005) *Bir Dil Becerisi Olarak Dinleme Eğitimi*, Ankara.
- Doğan, C. (1989) *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*, Ankara.
- Özcan, M. (2007) *Arapça Yazma Becerileri Öğretiminde İletişimsel Yaklaşım* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Doğan, D. M. (1987) *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul.
- Hengirmen, M. *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri ve Tömer Yöntemi*.
- el-Hülî, M. A. (2000) *Arapça Öğretim Metodları*, Çev: Cihaner Akçay, Ankara.
- İşler, E. (2002) **Nüsha**, *Karşısalsal Çözümleme ve Arapça Öğretimi*.
- İşler, E. (2003) **Nüsha**, *Arapça ve Türkçede Zamanlar- Karşısalsal Çözümleme*.
- Uğur, N. (2003) *Anlambilim-Sözcüğün Anlam Açılımı*, İstanbul.

Notlar

- 1 Özcan Murat, *Arapça Yazma Becerileri Öğretiminde İletişimsel Yaklaşım* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Ankara 2007, s. 23.
- 2 Özbay Murat, *Bir Dil Becerisi Olarak Dinleme Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s. 70-71.
- 3 Hengirmen Mehmet, *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri ve Tömer Yöntemi*. Engin Yayınevi, Ankara 2003, s. 48.
- 4 İşler Emrullah, *Karşısalsal Çözümleme ve Arapça Öğretimi*. **Nüsha**, 6 (Yaz 2002), s. 127.
- 5 Aksan Doğan, *Her Yönüyle Dil (Ana çizgileriyle Dilbilim)*, c.1, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2000, s. 76.
- 6 İşler Emrullah, *Karşısalsal Çözümleme ve Arapça Öğretimi*, s. 130.
- 7 İşler Emrullah, *Arapça ve Türkçede Zamanlar- Karşısalsal Çözümleme*-. **Nüsha**, 8 (Kış 2003), s. 56.
- 8 *Büyük Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Komisyon.
- 9 Aksan Doğan, *Anlambilim-Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Engin yayınevi, Ankara 1998, s. 50. Ayrıca bkz: Nizamettin Uğur, *Anlambilim-Sözcüğün Anlam Açılımı*, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 22.
- 10 Doğan D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Beyan yayınları, İstanbul 1987.
- 11 Doğan Candemir, *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*; Ankara 1989, s: 194-200.
- 12 Chastain Kenneth, *Developing Second-Language Skills-Theory and Practice* Florida: HBJ, 1988, s. 89. Ayrıca bkz: el-Hülî Muhammed Ali, Çev: Cihaner Akçay, *Arapça Öğretim Metodları*, Ankara 2000.

Hükümdar Peygamberler Şehri, Dinlerin Merkezi Kudüs

Jerusalem: The Holy City of the King Prophets

Bayram Ali ÇETİNKAYA*

Kudüs'ün tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Belki de bundan dolayı, bu kutsal şehrin insanlık tarihinin üç kadim şehirden birisi olduğu söylenir. Kudüs'ü ve onun kutsi mabedi Mescid-i Aksâ'yı anlamak için, bu mekânların banisi olan Davud ve Süleyman Peygamberleri bilmek ve tanımak gerekmektedir.

Çoban Hükümdar

Hz. İbrahim ve Hz. Yakub'un soyundan gelen -İşâ'nın oğlu- Hz. Davud (as), on iki kardeşten birisidir. Aslında yönetici olarak kudretli bir peygamber olmasına rağmen, rivayetlere göre, kısa boylu ve bedenen zayıftır. Birçok peygamber gibi, çobanlık yapar.

Çobanlığın metaforik anlamı, hükümdar ve yöneticiliktir. Tebaasına/halkına karşı adaletle hükmeden çoban, reayadan sorumludur. Hak ve hukuku, âdil bir şekilde herkese karşı aynı ve eşit uygulamak, çoban/yönetici için mesuliyetlerin en ağıridir.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
bacetinkaya@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0003-1309-9663

Zalim Calut'un Sonunu Getiren Âdil Davud

Calut, İsrailoğullarının belası Amelika kabilesinin zâlim yöneticisidir. İsrailoğullarının komutanı Talut, Davud'un (as) Calut'u öldürme talebini küçümseyerek ve ona inanmayarak mukabelede bulunur. Ama Âdil Davud, zâlim Calut'u, tıpkı bugünün Filistinli mazlumların attığı sapan taşlarıyla öldürür.

Anlatılanlara göre Talut, Hâkimler Hâkimi'nin yardımıyla inanılmayanı yaparak çağın en büyük zâlimini bertaraf eden Davud'u, mal ve servetinin yarısını, üzerine kızını vererek ödüllendirir. Bu mükâfat, kendisinden sonra iktidar erkini de vererek, tamamlanır.

Davud (as), cihadını gerçekleştirerek, Hakk'ın hâkimiyetini yerküreye ilan eder. Onun bu adalet çığlığı, kendisine hükümdarlığı getirecektir. Bununla beraber Davud, adaletin gerçekleşeceği günlerin hükmedeni de olacaktır.

Hakikatte bu savaş; adalet ve zulmün, iyi ve kötünün, hayır ve şerrin mücadelesidir. Zafer, Hakk ve hakikat ordusunun olmuştur. Hakk, bâtlı ayakları altında çığnemiş; iyi ve hayır galip gelmiştir.

Davud'a (as) Verilen İkramlar: Hükümdarlık, Peygamberlik, Bilgelik

Hükümdar Davud, bir müddet sonra nübüvvet muştusuyla şereflerin zirvesine ulaşır. Böylece servet, hükümdarlık, peygamberlik, hikmet ve bilgelik Davud'la buluşur. Ona verilenler, bunlarla sınırlı kalmaz. Âlemlerin Rabb'i, ona demiri "hamur gibi yumuşatacak" kudret ve yeteneği bahşeder. Erimiş bakır madeni, Davud için sel gibi akıtılır.

Böylece ona, savaşların şiddet ve hiddetinden korunmak için giyilen zırh gömlek yapma sanatı öğretilir. Davud Peygamber, zırh gömlek yapan ustaların ilkiydi ve ilk zırh gömleği giymek de ilk ona nasip oldu.

İlk Zırh Ustası

Zırh gömlek ustası olan Hz. Davud, kendi emeğinden başkasını yemezdi. Başkasının malı ve gücüne dayanmayan Hükümdar Peygamber, zamanını en verimli olarak geçirme hassasiyetiyle hayatını yaşadı. O, vaktini üç kısma ayırmıştı: Halk arasında adaletle hüküm vermek, tenhaya çekilip Rabb'ine ibadet etmek, kadınlarıyla/ailesiyle meşgul olmak.

Dünyaya olan ilgisi Hz. Davud'u öte dünyadan asla koparmaz. Kulluk şuuru peygamberlikle buluştuğunda, ibadet onun kalbinde öncelikli olur. Bir gün oruç, bir gün iftar, onun şiarıydı. Mütevazı hali Davud'un "miskin, miskinlerin arasına yakışır" sözleriyle sübut bulur. O, çok ağladı. Nitekim duyguları

Davud Peygamber için, İsrailoğullarının her derdiyle ilgilenmesini gerektiriyordu. Taun hastalığı musibeti içerisindeki İsrailoğulları, Hz. Davud'un işaretiyle bu musibetin kalkması için Beytülmakdis'te kıyama durur.

Süleyman'ın Kutsî Vazifesi: Mescid-i Aksâ'nın İnşası

Kudüs'ü ruhanî şehir yapan Mescid-i Aksâ'nın inşası, Davud'un hesabına yazılmıştır. Mescid-i Aksâ ki, yerinin alınmasında cebir ve zorlama yoktur. Arsa sahiplerini ikna etmek suretiyle alınmıştır. Davud Peygamber, Kudüs şehrinin çevresine en uzun beyaz taşlarla hisar yaptırdı.

Ancak Davud'un ömrü, kutsal mescit Mescid-i Aksâ'yı tamamlamaya vefa etmedi. Onun, oğlu Süleyman'a (as) vasiyeti, Son Peygamber'in, Yüceler Yücesi'nin katına Sidretü'l-Münteha'ya yolculuğun da önemli merkezi olan Mescid-i Aksâ'yı bitirmesi idi. Bu vasiyet, Hz. Süleyman'ın kutsî vazifesiydi.

İnsan ve Cinlere Hükmeden Adîl Kral

Davud'un (as) mirasçısı Süleyman Peygamber, babası gibi lütuf ve ikramlara nâil oldu. Ona kuşların dili öğretildi. Cin, insan ve kuşlardan orduları oldu. Süleyman onları zabt ve idare ediyordu. Kendisine dağlarla birlikte tesbih etme imtiyazı verilen Süleyman, hak ve adaletin hükümdarı oldu. Uzun bir ömürle birlikte o, hükümdarlık, hikmet, bilgi ve peygamberlikle atasının izinden yürüdü. O, cinlere hükmeder, onlara kalelerden, heykellerden, büyük havuzlar gibi çanaklardan, sabit kazanlardan ne dilerse yaptırırdı.

Süleyman (as), krallık ve kâdılıkta (hâkimlikte) hüküm vermede babasından daha üstün meziyetlere sahipti. Davud, ibadet ve kullukta daha ileriydi; lakin Süleyman Peygamber, adaletin vukuu konusunda babasından üstün bir konumdaydı.

Davud (as) ve Süleyman (as), kendilerine gelen davalara adaletin terazisiyle bakarlardı. Nitekim bağı bahçesi, koyun sürüsü tarafından büyük zarara uğrayan kişi ve koyunların sahibi huzura gelir. Bağın sahibi koyunların sahibinden şikâyetçidir ve zararının tazmini talep eder. Davud Peygamber ise, koyunların, bağı yok olmakla karşılaşan kişiye verilmesine hükmeder.

Konu oğlu Süleyman'a (as) da gidince, o, yün ve süt gelirleriyle zarar tazmin oluncaya kadar koyunların bağ sahibine geçici olarak verilmesine karar verir. Baba Davud, oğul Süleyman'ın kararının daha isabetli olduğunu ilan eder.

Davud ve Süleyman Peygamberlerin, adalet yolculuğu başka anlatılan olaylarda da zuhur eder:

İki Kadın İki Oğlan ocuğun Davası

İki kadın vardır. Büyük kadının çocuğunu kurt kapar götürür. Büyük kadın küçük kadına “kurt senin çocuğunu götürdü” der. İki kadın tartışır.

Davud peygamber, kurdun kaptığı çocuğun küçük kadına ait olduğunu söyler. Böylece o, sağ kalan çocuğu büyük kadına vermekle hükmeder.

Kadınlar, Süleyman peygambere giderler. O da bir bıçak getirir ve çocuğu ikiye ayırıp blştrecekim der. Küçük kadın büyük kadını göstererek annelik dürtüsüyle “hayır, ocuk o kadınındır” diyerek kendi öz çocuğundan vazgeçer.

Çocuğun küçük kadına ait olduğunu gözlemleyen Süleyman peygamber “ocuğun küçük kadına ait olduğunu söyler ve böylece çocuğu gerçek annesi, küçük kadına verme yönünde hükmeder.

Bu adaletin gerçekleştiği yer, kadim şehir Kudüs’tür. Orada Hz. Peygamber’in (as), mirata uğradığı mescit Beytlmakdis Mescidi, yani Mescid-i Aksâ bulunmaktadırdır.

Adalet ve Barış şehri Mukaddes Kudüs

Kudüs, Peygamberlerin doğduğu, savadığı, bedenlerinin toprağa verildiği kadim şehirdir. Altı bin yıla dayanan tarihiyle, İbrahimi dinlerin ve şehirlerin merkezidir. Kudüs’un tarihinde tevhidin izleri, selam ve barışın kalesini inşa eder. Davud ve Süleyman Peygamberlerin adalet şehri Kudüs, Hıristiyanlığın ve Hz. İsa’nın gelişiyle farklı bir ruhaniyete bürünür. Hz. Peygamber’in (as) görünmeyen âleme yükselişi, yine bu şehirden gerçekleşir.

Nebevi ruhu taşıyan Kudüs; Yahudiler için Yerşlem; Hıristiyanlar için Jeruselam, Müslümanlar için Kuds-i şerif (Barış ve Esenlik Yurdu) ifade eder. Kuds, yani bereket ve mübarek olmak anlamlarıyla karşılık bulur. Barış ve Güvenlik Diyanı/Yurdu (Drusselm) olan Kudüs, aynı zamanda Barış ve Güvenli şehirdir (Medinetsselm).

İslâm hakimiyetinde iken Selm şehri Kudüs’te çok farklı din, ırk, mezhep, etnik köken bulunmaktadır: Müslüman, Yahudi, Hıristiyan, Arap, Türk, Süryani, Ya’kubi, Ermeni, Rum, Melkiti, Sırp, Frenk, Gürcü, Mrn, Kıpt, Habeş, Keldn, Ortodoks, Katolik, Ermeni, Gregoryan.

Kelm-ı Kadim de, Kudüs ifadesi geçmemektedir. Onun yerine el-Mescid-i Aksâ, Mbevvee sıdk, el-Arz’l-Mukaddese ifadelerini bulmak mümkündür. Mukaddes yer olan Kudüs içinde gönül, inanç ve ruh dünyasının meknlarını taşır: Mescid-i Aksâ, Kubbetu’s-Sahra, Hacer-i Muallak, Via Dolorosa Kı-

yamet Kilisesi, Ağlama Duvarı, Doğu Kilisesi, el-Halil'de Halilurrahman Camii.

Hanif/tevhid dinin peygamberi Hz. İbrahim, Kudüs'e gelmiş ve şehrin yakınlarındaki el-Halil (Hebron) denilen bölgeye yerleşmiştir. Hz. Davud, devletin merkezi olarak bu şehri inşa etmiştir. Oğlu Süleyman Peygamber, ikinci mabedin temelleri üzerine yenisini burada yükseltmiştir.

Ulu Peygamberlerin Şehri

Bu ulu peygamberlerin soyundan gelen Hz. Meryem de, Kudüs'te doğmuştur. Hz. Zekeriya ve Hz. Meryem, Kudüs'ün hatıralarıdır. Hz. İsa ve Hristiyanlık inancını etkileyen olaylar bu şehirde gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber (as), Kudüs'ten miraç'a çıktı.

Hz. Peygamber'in (as) atası İbrahim Peygamber'in hanımı Hz Sâre'yle Kudüs yakınlarındaki Sebu'da yaşamış ve İshak'ı burada dünyaya getirmişti. O da Kudüs yakınlarında vefat etmişti. Babası tevhidin peygamberi İbrahim'in (as) el-Halil kasabasında bulunan kabrinin yanında defnedildi.

İshak, Yakup, Yusuf peygamberlerin ve Sâre'nin de kabirleri Kudüs'te bulunmaktadır. Hz. Lut'un gençlik dönemi, bu şehirde geçmiştir. Hz. Musa ve Hz. Harun İsrailoğullarıyla Mısır'dan çıkıp Kızıldeniz'i geçince Yüce Allah, Kudüs'e gitmelerini işaret eder. Hz. Musa ve kardeşi Hz. Harun Kahire'den Kudüs'e giderler. Hayattayken Hz. Musa, mezarının Mescid-i Aksâ'ya yakın olması için niyazda bulunmuş ve duası kabul olunarak Mescid-i Aksâ yakınlarında vefat etmişti.

Mazlum Kutlu Şehir

Hz Süleyman'ın mâmur ettiği bu kutlu şehir, Bâbil kralı Nabukadnezar tarafından yakıldı, yıkıldı, yağmalandı, talan edildi. Yıllarca isyanlara, işgallere, ihtilâllere ve kanlı savaşlara mâruz kaldı. Halkı sürgünlere gönderilmekle karşı karşıya kaldı.

Hz. Zekeriya ve Hz. Yahya'nın hunharca katledilmeleri, bu şehrin hafızasından hiç silinmedi.

Meryem'e İkrâm Edilenler

Mescid-i Aksâ'nın doğu tarafındaki hücresinde îtikâfa çekilen Hz. Meryem, odasında Rahman'dan gelen ikramlarla nimetlendirildi. Meleklerin getirdiği cennet meyveleri, Meryem'in tevhid yiyecekleriydi. Hz. İsa (as), Kudüs'e ya-

kın Şehir Beytullahim'de, Allah'ın bir mucizesi olarak Meryem'den babasız olarak dñnyaya gelir.

O, bu Şehrin hafizasında ve hatrasında ıstırap ve çile insanı olarak hatırlanır. Rab makamına yükseliŐ Şehri olan Kudüs, Mescid-i Aksâ'nın Őerefiyle Őeref kazandı. Peygamberimizle birlikte tüm inananlar, Mekke'de iken iki-üç yıl, Medine döneminde on yedi ay boyunca kulluk bilincinin rikkiatıyla kible olarak Kudüs'e yöneldiler.

Hız. İsa'nın doğduğu yerde, DođuŐ Kilisesi yapılmıŐtı. DođuŐ Kilisesi bugün, Rum, Ortodoks, Katolik, Ermeni, Gregoryan Kiliseleri arasında paylaŐıldı.

Golgota Tepesi: Elemlı Yol/Gül Yolu

Kudüs'teki Yahudiler, Hız. İsa'nın getirdiği mesajın, halkı isyana teşvik ettiği iddiasıyla onun yargılanması ve tutuklanması için Roma yönetimine baskı yaptılar. Hız. İsa'nın çarmıha gerilmek üzere gideceğe Golgota Tepesi'ne Elemlı Yol veya Gül Yolu da denmektedir (*Via Dolorosa*).

Ağlama Duvarı'na gelince; o, Kudüs'te bulunan ve Yahudilerce kutsal sayılan Süleyman Mabedi'nin (Beytülmakdis) ayakta kaldığına inanılan batı duvarıdır.

Velhasıl tarihi acılar ve zaferlerle dolu olan Kudüs; bir başka açıdan kubbe-ler, minareler ve kuleler Őehridir.

Camiler, Kiliseler ve Havraların Şehri

Doğu Roma'nın (Bizans) Hıristiyanlığı kabul etmesi, imparator Konstantinos'un annesi Helena'nın Zeytindağı'nda; İmparatorun Golapto tepesinde (Hız. İsa'nın çarmıha gerildiğine inanılan yer) Anastasis Kilisesi'ni yaptırması Kudüs'ün tarihinde yeni bir sayfa açar.

Azize Meccelli Meryem Kilisesi (Mary Magdalene Kilisesi) Rus Çarı II. Aleksander tarafından yaptırılmıŐtır.

İstila, yıkımlar ve başka pagan mabetlerin yapılması, Kudüs'ün kaderidir. Bu kader, yükseliŐ ve düşüŐleri de beraberinde getiren bir tarihi anlatır.

Nihayetinde Müslümanların Halifesi Hız. Ömer'in tâyin ettiği İslam orduları baŐkumandanı Ebû Ubeyde b. Cerrah, Kudüs'ü fetheder. Patrik Sophronios Şehrin anahtarlarını, Ebû Ubeyde'nin dâvetiyle Medine'den Kudüs'e gelen Hız. Ömer'e teslim eder.

Kölenin Devesini Çeken Kudüs Fatihî Halife Ömer

Kudüs'ü teslim almaya giderken Hz. Ömer, kölesiyle sırayla bindikleri bir deveyle yola çıkar. Kudüs girişinde devenin üzerinde köle, onun ipini çeken hükümdar halife Ömer bulunmaktadır. Köle, defalarca deveye onun binmesini söylemesine rağmen Halife Ömer, bu talebi kabul etmez. Ve köle devenin üzerinde ve onun bindiği devenin yanında yürüyerek giden Halife Ömer olduğu halde, Kudüs'e girerler. Hakikatte bu görüntü zalimlerin hâkimiyeti altında bulunan Kudüs için, yeni bir dönemin/çağın başladığını haber vermektedir.

Hz. Ömer'in Kudüs'ü fethetmesiyle ilan ettiği Kudüs Beyannamesi, şehirdeki din, mezhep çatışmasını önler ve seyahat özgürlüğünü sağlar.

Kudüs fethedildiğinde Hz. Ömer, Kıyamet Kilisesi'nde, daha sonra Müslümanlarca camiye dönüştürülür endişesi ile namaz kılmaz. Daha sonra Hz. Ömer'in namaz kıldığı yere Müslümanlar bir mescit yaptılar. Hz. Ömer, Kudüs fethinden sonra ziyaretinde, bu şehir yeni statüsünü tüm dünyaya ilan eden bir emanname yayınladı.

Hz. Ömer'in Emannamesi

“İliya halkına, canlarına, mallarına, kiliselerine, haçlarına bütün fertlerine verilen bir teminattır.

Kiliseler, mesken yapılmayacak, yıkılmayacak, kısmen de olsa işgal edilmeyecektir. İçindeki kutsal eşyalara konulmayacak, mallarına el sürülmeyecektir.

Kimse dini inançlarından dolayı zorlanmayacak kendilerine asla zarar gelmeyecek,

Yurtlarına Yahudiler iskân olunmayacaktır. Bunlara karşılık onlar da cizye vereceklerdir.”

Kudüs'ün fethinde Bilal Habeşi Peygamberden sonra ilk defa ezan okudu. Hz. Ömer, Kudüs'ü vakıf ilan etti. Hiç kimse burada toprak alıp, satamaz, hibe edemez.

Peygamberlerin Kokusunun Geldiği Mescid

İmam Şafii, Mescid-i Aksâ'da itikâfa girer. Buradan aldığı manevi lezzeti hiçbir Mescitte alamadığını söyler. Mescid-i Nebevî varken bunu nasıl söylersin dendiğinde, İmam Şafii, “Mescid-i Nebevî'den sadece Hz. Peygamber'in kokusu gelir. Mescid-i Aksâ'dan Musa, Yakup, Davud, Süleyman, İsa ve tabi ki Hz. Muhammed'in kokusu gelir” demiştir.

Bununla birlikte Mukaddes Şehir, Selman-ı Farisi ve Rabiâtü'l-Adeviyye'in makamlarına da kucağında yer açar.

Kudüs'teki Âlimler/İlim Meclisleri ve Ders Halkaları

Abdurrahman Evzâi, Süfyânî Sevrî, Leys b. Sa'd, Muhammed b. İdris eş-Şâfî gibi ilim erbabının yanında Gazâlî, Ebu Bekir İbn Arabî ve İbn-i Kayserânî, Kudüs'ün ders halkalarının âlimleri olarak zihinlerde kaldı.

Ah Kudüs! Haçlıların İşgali-88 Yıl Süren Esaret

Kudüs, İslâm diyarı olunca, hak ve özgürlükler genişler. Ancak 1099'da I. Haçlı Krallığı dönemi başlar. 15 Temmuz 1099'da Kudüs, Haçlılarca işgal edilir. Şehir halkını kılıçtan geçirirler, Kudüs kana boyanır. Haçlılar, şehirdeki Müslümanların tamamını şehit etmekle kalmazlar, Yahudilerin de tamamını öldürürler.

“Müslümanlar 638 yılında Kudüs'ü fethettiklerinde Halife Ömer Hıristiyanlara can ve mal güvenlikleri konusunda söz vermiş, onların haklarını teminat altına alan bir anlaşma imzalamış, Haçlılar ise tam aksine bir davranışla şehirde bulunan bütün Müslümanları, hatta Müslümanlara yardım ettikleri gerekçesiyle bütün Musevileri öldürerek dünyada eşi görülmemiş bir vahşet örneği sergilemişlerdir. Orduyla birlikte Kudüs'e giren Haçlı tarihçisi Fulcherius, şövalyelerin ve askerlerin Arapların yuttukları altınları bağırsaklarından çıkarmak için bunları öldürdükten sonra karınlarını, deştiklerini, ellerinde kılıç şehirde dolaşp hiçbir canlı bırakmadıklarını, bütün evlere girip ne buldularsa aldıklarını anlatır.

Haçlılar evlerde, camilerde ve yollarda bulduklarını, kadın, çocuk demeden öldürdüler. Mescid-i Aksâ'ya sığınmış olanlar da kılıçtan geçirildi. Bu katliamın görgü tanığı olan tarihçi Raimundus, mabetlerin bulunduğu bölgeye (Harem-i Şerif) giderken cesetlerin ve dizlerine kadar çıkan kan birikintilerinin içinden geçmek zorunda kaldığını söyler. Katliam bütün dünyada dehşet uyandırdı. Kurbanların sayısı kesin olarak belli olmamakla beraber bilinen husus, Kudüs'te mevcut bütün Müslüman ve Museviler'in tamamının öldürüldüğüdür.” (Demirkent, 2002: 330)

Chartres'li Fulcher tarihi şöyle yazar:

“Bu tapınakta 10.000 kişi öldürüldü. Gerçekten orada olsaydınız ayaklarımızın ayak bileklerine kadar öldürülenlerin kanı ile kaplı olduğunu görürdünüz. Daha başka ne denilebilir? Buradaki hiç kimse hayatta bırakılmadı; ne kadınların, ne de çocukların hayatını bağışladılar.”

Haçlı tarih yazarlarından Aguiles’li Raymund (*Historia Francorum qui ceperunt Iberusalem* adlı eserinde) akılları donduracak kadar ürpertici sahneleri anlatır:

“Görölmeye değer harika sahneler gerçekleşti. Adamlarımızın bazıları -ki bunlar en merhametlileriydi - düşmanların kafalarını kesiyorlardı. Diğerleri onları oklarla vurup yere düşürdüler, bazıları ise onları canlı canlı ateşe atarak daha uzun sürede öldürüp işkence yaptılar. Şehrin sokakları, kesilmiş kafalar, eller ve ayaklarla doluydu. Öyle ki yolda bunlara takılıp düşmeden yürümek zor hale gelmişti. Ama bütün bunlar, Süleyman Tapınağı’nda yapılanların yanında hafif kalıyordu. Orada ne mi oldu? Eğer size gerçekleri söylersem, buna inanmakta zorlanabilirsiniz. En azından şunu söyleyeyim ki, Süleyman Tapınağı’nda akan kanların yüksekliği, adamlarımızın ayak bileklerinin boyunu aşlıyordu.”

İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Târib* adlı eserinde şunları anlatır:

“Kutsal şehrin nüfusu kılıçtan geçirildi ve Frenkler bir hafta süren bir Müslüman katliamına giriştiler. Mescid-i Aksâ Camii’nde yetmiş binden fazla kişiyi öldürdüler.”

Gesta Francorum tarih yazarının yazdıkları, insanlığın bittiğini gösteren katliamları resmeder:

“Şehir inançsızlardan ele geçirilince, bizim askerlerimiz şehirde bulunan çok sayıda inançsız, hem erkek hem kadın, ellerine geçirdiler, bunları ya öldürdüler ya da kul olarak aldılar... [Liderlerimiz] bütün şehir ölü Arap cesetleri ile dolu olup bunların şehri fena kokuttukları için bütün ölü [Arap] cesetlerinin şehirden dışarı atılmasını emrettiler ve böylece hayatta kalan Araplar bütün cesetleri şehrin çıkış kapılarına sürüklediler ve oralarda sanki yüksek evler gibi yığımlar yaptılar. İnançsız kişilerin bu kadar büyük katliamını hiç kimse görmüş duymuş değildi. Yakılan ölü cesetleri sanki piramitler gibi yığılmıştı. Kaç kişinin öldürölmüş olduğunu Allah’tan başka kimse bilemez.”

Haçlılar, bu işgalle birlikte bütün önemli eserleri yağmaladılar. Kubbetu’s-Sahra ve Mescid-i Aksâ’daki değerli eşyaları alıp çıkardılar, bir kısmını da tahrip edip zarar verdiler. Bir müddet sonra Kudüs, eski halini korumakla birlikte bir Hıristiyan şehrine dönüştü. Müslüman ve Yahudilerin şehirde uzun süre kalmalarına müsaade edilmedi.

Böylece Haçlılar, işgal ettikleri Kudüs’te, 88 yıl kalırlar ve oraya egemen olurlar.

Kudüs’ün Kurtarıcısı Selahaddin

Nureddin Zengi’nin Kudüs geri alınıncaya kadar uykuyu kendisine haram ettiği sözleri, akıllarda yitikleşmez, kulaklarda kalır, her daim hatırlanır.

“Şarkın Sultanı” Selahaddin Eyyubi, Temmuz 1187’de Kudüs Latin Krallığına son verir.

Kudüs 1517’de ise, Yavuz’la Mekke, Medine ve Kudüs Osmanlı hâkimiyetine geçer. Kudüs Sancağı, Suriye eyaletinin bir parçası olur. Kudüs Sancağı, Gazze’ye önem vermiş, şehrin yöneticisine, eyalet valisi unvanı verilmiştir.

Hürrem Sultan’ın Kudüs’teki Vakıfları ve Sinan’ın Mührü

Kanunî döneminde, onun eşi Hürrem Sultan, vakıflar kanalıyla bir külliye inşa ve ihya eder. Kudüs’ün en büyük ikinci imar hareketi, Kanunî’nin emriyle Mimar Sinan tarafından gerçekleştirilmiştir. Surlar yenilenmiş, hanlar, hamamlar, imaretler, medreseler, su havuzları, su kemerleri çeşmeler yapılmıştır. Mimar Sinan, Kudüs’e Osmanlı’nın damgasını vurmuştur.

Osmanlı’nın son dönemdeki en kudretli hükümdarı Sultan II. Abdülhamit, Kudüs’ü Yahudi Siyonist işgalinden muhafaza etmek için çok gayret sarf eder, ancak kendisini tahtan indirenlerin basiretsiz yönetimleriyle kutlu şehir emperyal güçlerin hareket alanına dönüşür.

Esir Olan İslâm Şehri-İkinci Esaret

9 Aralık 1917’de I. Dünya Savaşı’nda Osmanlı ordusu mağlup olur. Kudüs, İngilizlerin emrine geçer. 11 Aralık 1917’de İngiliz orduları Kudüs’e girer. 1948 yılında İsrail devletinin kurulmasıyla Kudüs acı ve ıstırapı, işgalle birlikte tüm hayat damarlarında yaşar.

Nihayetinde Mukaddes Kudüs, kadim tarihi boyunca iki defa yok edildi, 23 defa işgal edildi, 52 defa saldırıya uğradı ve 44 defa ele geçirilip tekrar kurtarıldı. Bununla birlikte bu mazlum şehir, kıtlıklar ve depremlerle tarihe notlar düştü.

Kudüs’ün ruhaniyeti Mescid-i Aksâ’da yaşar. İnsanların ve cinlerin inşa ettiği Mukaddes Ev, Beytülmakdis, Kudüs’ün mührünü taşıyan, paylaşılamayan Mabet olarak dünya tarihinin geleceğini belirleyen önemli merkez olarak muhafaza eder.

Mukaddes Mescid-i Aksâ’nın Yapılışı

el-Aksâ Alanı denilen mahal/mekân, Mescid-i Aksâ ve Kubbetussahra olmak üzere yüz altmışın üzerinde eserin bulunduğu 144 dönümlük alandır. Bu alan içerisinde Hz. Âdem, İshak, Yakup, Yusuf, Musa, İbrahim (Halilürrahman) ve Sâre’nin türbeleri de bulunmaktadır.

Hız. İbrahim'in ateşten ve Lut'un da öldürölmekten kurtulup geldiği bereketli ve emin bölge Kudüs'tür. Hız. İbrahim, kurtulduktan sonra Filistin bölgesine hicret eder ve el-Halil denilen bölgede yaşamayı sürdürür.

Mekke'nin Kardeşi Kudüs

Mekke'ye olan uzaklığından dolayı en uzak manasına gelen "Aksâ" ismi verilen Mescid- Aksâ'nın yerinin tespiti ve inşası Hız. Davud ile başlar. Hız. Davud Kudüs'te başladığı fakat bitiremediği mabedin inşası görevini vasiyeti ile oğlu Hız. Süleyman'a devreder. Hız. Süleyman, babasının vasiyetine uyarak Kudüs'te Beytulmakdis'i inşa eder. Dolayısıyla Mescid-i Aksâ'nın inşasını, Davud peygamber düşler ve başlatır, Süleyman Peygamber, Mescid-i Aksâ için, yer altından altın, gümüş, yakut; denizlerden inciler çıkarttırır. İnşasında cinlerin de çalıştığı bu kutsal mabedi Süleyman Peygamber yedi yılda tamamlar.

Süleyman Peygamber'in Duası

Süleyman (as) Mescid'in yapısını tamamladığı zaman, Sahra'nın üzerine bir kurban götürüp kesti ve:

"Ey Allâhım! Bana, bu mülkü saltanatı, Sen, bağışladın!

Üzerimdeki ihsan, Sendendir!

Sen, beni yeryüzüne halife yaptın!

Hamd, sana mahsustur.

Ey Allâhım! Bu Mescid'e giren kimse hakkında, benim, Senden dileğim şudur:

Buraya girip içinde halisane iki rekât namaz kılan kimse, anasından doğduğu gündeki gibi günahından çıkıp arınsın!

Buraya giren günahkâr, günahına tövbe etsin.

Korkuya kapılanı, emniyete, güvenliğe kavuştur!

Hasta olana şifa ver!

Kıtlığa uğrayana, bolluk ve zenginlik ihsan et!

Mescid-i Aksâ'nın Açılış Kurbanları

"Duamı kabul buyurup dileklerimi ihsan ettiğin zaman, kurbanımın kabulünü, onun alameti kıl!" diyerek dua etti. Bunun üzerine, gökten bir ateş indi. Şarkla garp arasını kapladı. Sonra, boynunu uzatıp kurbanı yüklenerek göğe

yükseltti. Süleyman (as), bundan sonra, İsrailoğullarının bilginlerini, Mescid'de topladı. Onlara, Mescid'in Allah için yapıldığını bildirdi.

Mescid-i Aksâ bitince bayram yapıldı, kurbanlar kesildi. Rivayetlere göre, Hz. Süleyman, mabedin inşaatı bitince büyük bir törenle mabedin açılışını yapmıştır. Hz. Süleyman, 22.000 öküz, 120.000 koyun kurban kesmiş ve bir hafta süreyle bayram ilan etmiştir.

Süleyman Peygamber'in Üç Dileği

Mescid-i Aksâ ile ilgili önemli bir bilgiyi, Hz. Peygamber (s) haber vermektedir. O, Hz. Süleyman'ın üç dileği olduğunu söyleyerek şöyle buyurmaktadır: "Davut oğlu Süleyman (as), Beytulmakdis'i inşa edince Yüce Allah'tan üç şey istedi: Birincisi doğru ve isabetli hüküm verme yeteneğinin kendisine verilmesini istedi ki, bu kendisine verildi. İkincisi kendisinden sonra kimseye nasip olmayacak bir iktidar verilmesini istedi. Bu da kendisine verildi. Üçüncüsü Mescidin inşaatını bitirdikten sonra, "bu mescide sadece namaz kılma düşüncesi ile gelen bir kimseyi annesinden doğmuş gibi günahsız olarak oradan çıkarmasını" Allah'tan niyaz etti." Başka bir nakle göre, Resulullah (as): "Süleyman'ın ilk iki dileği gerçekleşmiştir. Üçüncüsünün de kendisine verilmiş olmasını umarım." dediği rivayet edilmektedir. (İbn Mace, İkamet, 196; Nesai, Mesacid, 6)

Hz. Peygamber'den (as) aktarılan başka bir rivayet bu şüpheyi giderir: "Kim hac ve umre yapmak üzere Mescid-i Aksâ'dan ihrama girerse geçmiş ve gelecek günahları bağışlanır ve mutlaka cennete girer." (Ebu Dâvud, Menâsik 9, (1741), İbnu Mâce, Menâsik 49).

Mescid-i Aksâ'nın Kandillerine Zeytinyağı Göndermek

Peygamber (as) Efendimize azatlısı Hz. Meymune: "Ey Allah'ın Resülü! Bize Mescid-i Aksâ hakkında hükmün ne olduğunu bildirir misiniz?" diye sorar: Peygamber (as) Efendimiz şöyle buyurdular: "Oraya gidin ve içerisinde namaz kılın." Hadisin ravisi dedi ki, "O zaman orası Müslüman olmayanların hâkimiyeti altındaydı." Peygamber (as) Efendimiz sözlerine şöyle devam etti: "Eğer oraya gidemez ve içinde namaz kılamazsanız kandillerinde yakılmak üzere oraya zeytinyağı gönderin." (Ebu Davut, K. Salat, 14)

Mazlum Mescid

Mazlum Mescid-i Aksâ, kadim tarihinde, çok hedeflere maruz kaldı. Etrafının da mübarek kıldığı bu kadim Mescid, birçok defa yıkıldı, yapıldı, tekrar yıkıldı ve yapıldı.

Bu bölgenin kutsiyetini, Hz. Peygamber (as) şu sözleriyle bize bildirmektedir: “Allah, Arış ile Fırat arasını mübarek bereketli kılmış ve özellikle Filistin’i mukaddes kılmıştır.” (Müslim, İman, 282)

İlk Kible ve Yolculuk Yapılacak Üç Mescid

Miraç’a kadar Müslümanların ilk kiblesi olan Aksâ Mescidi, on yedi ay bu vasfını korumuştur.

“Bir gece, kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye (Muhammed) kulunu Mescid-i Haram’dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götüreren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir. O, gerçekten işitendir, görürdür.” (İsra, 1)

Nitekim Son Peygamber (as) ifadesiyle ibâdet için sadece şu üç mescide yolculuk yapılır: Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ.”

Bereket ve Bolluk Verilen Mukaddes Belde

Toprağına bolluk ve bereket verilen mukaddes bölge, Hz. Meryem’in ikamet ettiği yerdir. “Mihrap”tan kavminin huzuruna çıkan Meryem, onlara Rahman’ı zikir ve tesbih etmelerini hatırlattı. “Mihrap”tan kasıt Beytülmağdis, Kutsal Ev, yani Mescid-i Aksâ’dır. Mihrap’ta Hakk’tan gelen birbirinden güzel nimetler ve rızıklar, Meryem’in çilesini hafifletiyordu. Ancak ikramları veren Rezzâk, hesapsız bir şekilde lütuflarını yağdırmaktadır.

Kutsal Mabet’te çocuğu olmayan Zekeriya, belki bu ikramlardan cesaret ve güç alarak şu duadan kendisini alamadı: “Rabbim! Bana katından temiz bir nesil bahşet. Şüphesiz sen duayı hakkıyla işitensin.”

Beklenen muştı geldi, daha önce hiç kimseye verilmeyen bir isimle Yahya, Zekeriya’ya bahşedildi. Kutlu Elçi Hz. Peygamber’in (as) “müjdeleyici”si İsa’nın habercisi Yahya dünyaya geldi.

İsa ve onun iffetli annesi Meryem’e de toprağı bitkilerin ve nebatatın en güzel bir şekilde yetiştiği verimli tepe; onun yanında temiz, pak ve berrak akan bir pınar olan ve oturmaya elverişli Beytülmağdis’in bir bölgesi sunuldu.

Ağlama Duvarı-Burak Duvarı

Beytülmağdis’in kalıntılarından olan Yahudilere göre “Ağlama Duvarı”, Müslümanları göre “Burak Duvarı”, o günlerin yadigârı olarak Eski Mabet’in hatıraları olarak bugüne şahitlik etmektedir.

Hız. Ömer'in Kudüs'ü fethine kadar Yahudilerin kıblesi Sahra'ya vardı. O, süprüntülük ve çöplük olarak kalmıştır. Hız. Ömer, ridası ve kaftanıyla çöp ve toprakları etekleriyle taşıyarak temizledi, Müslümanlar da onun gibi yaptı.

Sahra üzerine Kır Mescidi tarzında bir mescit inşa ettirdi. Emevi Halifesi Velid b. Abdülmelik, Mescid-i Aksâ'nın duvarlarını yükseltti, sağladıştırdı, yeniden imar ettirdi.

İkinci Kurtuluş

Haçlılar, Kudüs'ü işgal edince, Sahra'yı yıkıp büyük bir kilise yaptılar. Kubbe'nin başına altından büyük bir haç taktılar. Ancak Selahaddin, İstanbul fethinden (1453) önce Kudüs'ü tekrar kurtarır. Hız. Peygamber'in Miraç'a çıktığı bir gün (Miraç Kandili'nde) olan 2 Ekim Cuma günü- (1187) Haçlılar-la savaşıarak Kudüs'teki 88 yıl süren Hristiyan egemenliğine son verdi.

Sahra Kubbesi'nin üzerine çıkan Müslümanlar, tekbirlerle sevinç içerisinde altın haçı sökerek yere düşürürler. Böylece Mescid-i Aksâ, haç, çan ve ruhbanlardan temizlenir.

Ezanlar, Kur'ân'lar okunur, yerlere sergiler serilir, kandiller asılır. Halep'te yaptırılan Kıymetli Minber de getirilir yerleştirilir. Sahra, temiz su ile gül suyu ve miskle yıkanır, temizlenir.

Bununla birlikte Kudüs'ün kurtarılmasında, Büyük Komutan Selahaddin, söz verdiği gibi, kimsenin kanını dökmez, herkesi özgür bırakır, cezalandırma yoluna başvurmaz.

Kudüs'e girmeden önce Selahaddin, Haçlıların savunmasını yöneten Balian de Ibelin, 30 Eylül'de karargâhında teslim şartlarını konuşur. Buna göre, "Selahaddin çok az bir fidye ödemek şartıyla halkın şehri terk etmesine izin verdi. Haçlılar kırk gün içinde erkek başına 10, kadın başına 5, çocuk başına 2 dinar fidye ödeyeceklerdi. Ayrıca para bulamayan binlerce kişi de serbest bırakıldı. Patrik de sadece kendisi için 10 dinar ödedi; sahip olduğu altın ve gümüş, ayrıca arabalar dolusu servetiyle Kudüs'ten çıkıp gitti. Selahaddin'in bu insanca davranışı Kudüs'ü zapt eden Haçlıların vahşetiyle tam bir tezat teşkil etmekteydi." (Demirkent, 2002: 331)

Selahaddin, Kudüs'te bir müddet kalarak Haçlılar tarafından saray olarak kullanılan Mescid-i Aksâ'yı camiye çevirdi, yapılan değişiklikleri de eski haline getirdi.

Artık Kudüs ve Mescid-i Aksâ, Daruselâm, Barış Yurdu olmuştur ve Müslümanların hâkimiyetinde de öylece kalacaktır.

Davud'un Rüyası, Süleyman'ın Hayali ve İmarı

Bu Kutsal Şehir Kudüs ve Mukaddes Mabet Mescid-i Aksâ; Davud'un rüyası, Süleyman'ın hayali ve imarı, İbrahim'in kurtuluşu, Lut'un felahı, İshak ve Yakub'un makberi, Musa'nın "kutsal vadi"si, Sâre'nin kabri, Meryem'in evi, Zekeriya'nın umudu, Yahya'nın doğuşu, İsa'nın müjdesi, Hz. Peygamber'in miracı olmuştur.

Mescid-i Aksâ'nın Kandillerinin Zeytinyağı: Cesaret, Kardeşlik ve Vahdettir

Bugün İsrail'in işgali altındaki mazlum Kudüs ve mahzun Mescid-i Aksâ, kurtuluş ve özgürlük için Selahaddin gibi Sultan'ını beklemektedir. Mescid-i Aksâ'nın kandillerinin yakıtı/zeytinyağı; cesaret, kardeşlik, tevhid ve vahdettir.

Kaynakça

- el-Aselî, Kâmil Cemil, "Kudüs-Osmanlılar Dönemi ve Sonrası", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara 2002, 334-338.
- Avcı, Casım, "Kudüs-Fethedilişinden Haçlı İstilasına Kadar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara 2002, 327-329.
- Tomar, Cengiz, "Kudüs-Memlûklülük Dönemi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara 2002, 332-334.
- Demirkent, Işın, "Kudüs-Haçlılar Dönemi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara 2002, 329-332.
- Demirkent, Işın, *Haçlı Seferleri*, İstanbul 1997.
- Gündüz, Süleyman, *Tanrı Şehri Kudüs*, Adapazarı 2016.
- Harman, Ömer Faruk, "Kudüs-Üç İlahi Dinde Önemli Bir Yere Sahip Olan ve Kutsal Sayılan Şehir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara 2002, 323-327.
- Köksal, M. Asım, *Peygamberler Tarihi*, Ankara 1990.
- Maalouf, Amin, *Arapların Gözleriyle Haçlı Seferleri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul 1988.
- Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi: I. Cilt Birinci Haçlı Seferi ve Kudüs Krallığının Kuruluşu*, çev. Fikret İşıltan, Ankara 1998.

Başarı ve Maneviyat

Success and Spirituality

Tuğrul NİYAZİBEYOĞLU*

Giriş

Başarı, göreceli bir kavramdır. Ancak genel anlamda ele alacak olursak herkesin kendince belirlediği bir baş, son bir nokta vardır ve oraya varınca kendisini başa ermiş/başarmış sayar.¹ Doğan Cüceloğlu ise başarıyı şu şekilde tarif etmektedir: “Başarı, bir iç huzurdur; bu iç huzuru, yapabileceğinin en iyisini yaparak olabileceğinin en iyisi olduğunu bilmekten kaynaklanır.”²

Başarmak için elbette bir hedef olmalıdır. Son yapılan beyin çalışmalarında hedefin, beyni en sağlıklı çalıştıran etmen olduğu tespit edilmiştir. Şayet bireyin amacı varsa, güne başladığında her şeyi amacı yönünde değerlendirmeye çalışır. Hedefi yoksa güne başladığında hoşuna giden eylemlere takılır. Bu şekilde davrandığı sürece, zaman ve enerji yönetimini etkin bir şekilde yapamaz.³ Bir hedefe doğru yol almayan kimseler, akıntıya kapılmış gibi akışın kendilerine hükmetmesine seyirci kalırlar.⁴ Ayrıca hayatta amacın olmayışından doğan belirsizlik, kaygıyı da kaçınılmaz kılmaktadır.

Kur’an, bireyin hedefe yönelmesiyle Allah’ın o kimseyi o yönde başarıya ulaştırdığını belirtmektedir: “Böylece kim (servetinden fakirlere) verir, (kötülüklerden) sakınırsa ve iyiliği doğrularsa, biz de doğru yolu ona kolaylaştırırız. Fakat cimrilik eden, kendini kendi için yeterli bulan ve iyiliği yalanlayan kimseye ise kötü yolu kolaylaştırırız.”⁵

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi
niyazibeyoglu78@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1112-4485

Birey yüksek hedefleri için çalıştığı zaman, kendi durumu da kendiliğinden düzelecektir. Yüksek hedefleri gerçekleştirme yolunda maddiyat ve maneviyat dengede olmalıdır. Oktay Sinanoğlu, maddiyat ve maneviyat dengesini “bilim+gönül” olarak formüleştirmiştir. Ayrıca, bu iki kanattan biri eksik olursa bireyin kendisine, ulusuna ve insanlığa bir hayrının dokunmayacağını vurgulamıştır.⁶

Bireyin yaşamını adayacağı bir hedefe sahip olması hayatın sırrıdır. Hedef, yaşamın bütünü içerisinde kişinin yaşadığı her saniyeye nüfuz eden bir misyondur. Hedefe tutku ile bağlanmak gerekir. Ancak tutku ile hedef arasındaki fark dikkate alınmalıdır. Tutku, hedefin sonunda elde edilen ürünün adı değildir. Tutku, yolculuğun ta kendisidir. Tutkuyu bu şekilde değerlendirenler hedefi hemen elde etme konusunda sabırsızlanmazlar ve de şikayet etmezler.⁷ Bu yolculuğun sonunda insan, ulaştığı yerden hoşnutsa, yol boyunca çekilen onca zahmete değdiğini gönülden hisseder ve yaşadıklarını hoş bir anı olarak değerlendirir.⁸

Hedef belirleme aşamasında birey kendisine şu soruyu sormalıdır, “Yapmak için doğduğum şey ne?”⁹ Çünkü Allah her ferdi, bir işi çok iyi bir şekilde yapması için yaratmıştır. Ayrıca Yaratan, şahsın kalbine o hedefi ilham etmiştir. Kişi, o ilham edilen işi yapmaya başladığında kolaylıklarla karşılaşır.¹⁰ Belirlediği hedef kendi özünden kopuksa yaptıkları kendisi için sıkıcı ve anlamsız gelir. Hiçbir anlamı olmayan çok çalışma birey için sanki bir hapis cezasıdır.¹¹ Öze uygun tercihte bulunulduğu zaman, bu amaç maddiyatın ötesinde daha fazla hayat, enerji ve insanlık verir.¹²

Yolumuzu belirleyen rüyalarımız ve hayallerimizdir. Seçilen yol ile bireyin gücü arasında bir ilişki vardır.¹³ Bu beraberlikteki uyum, hedefe varma yolundaki bütün zorlukların ve hoşnutsuzlukların üstesinden gelmesi için bireyi güçlü kılar.¹⁴ Allah, insana muhteşem potansiyel vermiş ve onu daha nice güzelliklere ulaşabilmesi için yetenekli kılmıştır.¹⁵

Seçtiği yolun nereye çıkacağını bilen insan için evren kenara çekilerek yol verir. Şayet kendi tercihleriyle harekete geçiyorsa iradesini ortaya koyuyor demektir.¹⁶ İradesini ortaya koyan insan istediklerinin ve duygularının farkındadır. Bu farkındalık, duygu, düşünce ve davranış üzerinde denetim imkanı sağlar. Eğer bu farkındalık yoksa birey yalnızca alışkanlıkların etkisi altında davranışlar sergiler.¹⁷

Yolun başında “Ne yapsam başaramam” demek imkan dairesinde olan başarıyı imkansız kılmaktır. “Mümkün değil” algısı kişiyi eksilttiği gibi öğrenilmiş çaresizlik içine de sokar.¹⁸ Bireyi varmak istediği hedeften alkoyan aslında algılarıdır.¹⁹ Algılar, başarıda ve de başarısızlıkta belirleyici rol oynarlar.

Her birey tabii olarak kendi potansiyelini gerçekleştirmek üzere yaratılmıştır.²⁰ İnsanın muhteşem bir potansiyeli vardır. Ancak bu potansiyeli aramak, bulmak ve tercihleriyle ona hayat vermek bireyin iradesine bırakılmıştır. İnsanı kendisi yapan seçimleridir.²¹ Seçim yapabilme hakkı insana verilmiş en büyük onurdur. Hayatını yönetebilme olanağı! İnsana sadece bu verilmemiş, ayrıca yaşamın sonsuz olanaklarından istifade edebilme fırsatı da verilmiştir.²²

İnsan, varmak istediği yeri belirledikten sonra bu yolculuğu nihayete erdirmeli; ancak eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmelidir. Yaptıklarının nedenlerini bilmeli ve daha sonra eylemlerini şüphe duymaksızın, bütün kapasitesini kullanarak hayata geçirmeli.²³ Bu uzun yürüyüşte güçlü nedenleri olanlar, hangi güçlüklerle karşılaşılırsa karşılaşsınlar yola devam edebilme cesaretini kendilerinde bulabilirler.

Dinler, güçlü nedenler oluşturmada insanlara önemli katkı sağlarlar. Çünkü dinlerin en önemli işlevi, belki de en önemlisi yaşanılanları anlamlı kılmada insanlara sunduklarıdır.²⁴ Ayrıca dinler, yüzyıllardır birçok insana, hedeflerini gerçekleştirme konusunda muazzam güç sağlamışlardır. İnançlar, insanın içinde var olan güce ulaşabilmesini ve bu gücün aktif olarak kullanılmasına imkan verirler.²⁵

Duyuş, algılayış ve davranış açısından her insan birbirinden farklıdır. Bu farklılığa rağmen, insanın ortak bir özelliği vardır, o da yaratılırken bahsedilmiş potansiyeline hayat verme sorumluluğudur.²⁶ Bu sorumluluğu yerine getirmeyenler, potansiyellerinin mükemmelliğini göremezler. Potansiyeller de denizin karanlığındaki inciler gibidirler. Gün yüzüne çıkarılmadıkça gerçek değerleri idrak edilemez. Potansiyele hayat verme sorumluluğu askıya alınca kişiye “ömrün zıyan edildiği” hissiyatı yaşatır.²⁷

Maneviyat, güç veren bir enerjidir. İnsanın değerler sistemini oluşturduğu gibi gelişme kapasitesini de güçlü kılar.²⁸ Maneviyat, insanın kendi varlığını borçlu olduğu Yaradaniyla olan bağıdır. Türkistan’ın yetiştirdiği maneviyat büyüklerinden biri olan Bayezid-i Bistâmî Hazretleri bir duasında şöyle der: “Rabbim, seninle olunca kendimi dünyanın en kuvvetli insanı olarak görüyorum, sensiz olunca da tam aksine dünyanın en acizi, biçaresi oluyorum.”²⁹

Hedefi gerçekleştirme yolunda, “ben hayattan ne bekliyorum” değil de “hayat benden ne bekliyor” bakış açısını merkeze alırsak, süreç esnasında daha emin ve ümitli adımlar atarız. Yeryüzünde herkes bir tane ve Allah’ın bizi yaratmaktan bir muradı var. Bu murada hayat verme sorumluluğumuz var. Bu sorumluluğu yerine getirmek için nice insanlar bıkmadan usanmadan çabalandılar. Örneğin, Edison bu sorunun yanıtını bulabilmek için binlerce defa deneme yapmaktan geri durmadı. Cevabını buldu ve insanlığın hizmetine sun-

du. Kendisinden murat edileni gerçekleştirdiği için de verdiği cevap kalıcı oldu.³⁰

Elde edilenler, sahip olunanlar ve kazanılanlar başarının ölçüsü olarak kabul edilebilir.³¹ Başarının tanımı ne olursa olsun, herhangi bir şans oyununa bağlı olarak başaranlar ve başaramayanlar tayin edilemez. Einstein'ın dediği gibi; "Tanrı zar atmaz"³² Başarı sürecinin içinde eylemlerimiz, seçimlerimiz, duygularımız ve değerlerimiz vardır. Bunların içerisinde en temeli değerler sistemimizdir.³³ Değerler sistemimizi maneviyata göre şekillendirdiğimizde daha gayretli, daha ümitli ve daha sabırlı olabiliriz.

Gayret

Yaratılış itibarıyla insana büyük bir potansiyel verilmiştir. Bu potansiyeli kullanmak ve hayata geçirmek için ise geriye sadece çalışmak kalmaktadır.³⁴ Kur'an'da Allah; "Biz her insanın kaderini kendi çabasına bağlı kıldık." diye bildirmiştir. Yaşamda geçer akçe, gayrettir ve asla değerinden bir şey kaybetmez. Bir yerde gayret varsa sonrası da var demektir. Çabaladığın kadar umduğuna nail olabilirsin. İnsan gayret ettikçe, yapabilecekleriyle müjdelebilir.³⁵ Nobel ödüllü Aziz Sancar çalışmanın önemini şu şekilde vurgular; "Çoğu insan zekaya inanır, ben inanmıyorum. Bizi birbirimizden ayıran emektir. Ben çalışmaya inanıyorum."³⁶

Hedefe ulaşabilmek için istikrarlı ve kararlı olunmalıdır. Israr ve kararlılık bakımından çocuklar güzel örnektir. İstedikleri için yılmadan mücadele ederler. İstediklerini annelerine aldirtamazlarsa babalarına, babalarından da umduklarını bulamazlarsa diğer yakınlarına yönelerek arzuladıklarına ulaşırlar.³⁷ Gelecek, tesadüfün insafına bırakılmamalıdır. Başarı, sadece çabanın ürünüdür.³⁸ Başarıda devamlılık da önemlidir. İmam Gazali Hazretleri en büyük eseri İhya-i Ulumid-Din'i her gün sabah namazından sonra iki saat çalışarak yazmıştır.³⁹

Devamlılık olmadığında, insan kısır döngünün içerisine girebilir. Çalışma bir gün ertelenirse aynı seviyeye gelmek üç gün sürer. Bir ay ertelenirse, üç ay sürer. Oktay Sinanoğlu, uzun tempolu çalışma sürecinde bu döngüye "Bire üç" kaidesi der.⁴⁰ Üzeyir Garih de devamlılığın önemine binaen şunu söylemiştir; "Ben piyanoyu değil, kemanı severim. Piyano kesintili sesler çıkarır. Halbuki kemanın sesinde devamlılık var."⁴¹ Bir iş yapılmaya devam edildiği sürece, o iş giderek kolaylaşır. Bu kolaylık, kişinin çalışma devamlılığı sonrasında elde ettiği yeteneğinin sonucudur.⁴²

Bir ülkenin kralı, iki şehrin bağlanması için mühendislerden yol yapmalarını istemiş. Ancak mühendisler bu yolun yapılmasının yaklaşık kırk yıl sürebileceğini ve bu yolun bunca zahmete değmeyeceğini bildirmişler. Onların ce-

vaplarının üzerine, kral derhal yolun yapılması için başlamalarını emretmiş.⁴³ Çözüm, başlayabilmekte yani ilk adımı atabilmekte yatmaktadır. Çok uzun mesafeler bile ilk atılacak adımla başlar. Güçlü değişimi başlatabilecek olan ilk adımdır. Ancak ilk adımın atılmamasının asıl nedeni bireyin “başlamak” yerine “bitirmek” üzerine yoğunlaşmasıdır.⁴⁴ Daha işin başında yolculuk esnasında karşılaşılabilecek bütün engelleri düşünmek, insanın motivasyonunu olumsuz şekilde etkiler. Her engel sırası geldiğinde düşünülmeli ve sırayla üstesinden gelinmelidir.⁴⁵

Fransızların aziz olarak bildiği Sen Fransua d’Asis’in bir sözü bulunmaktadır: “Eğer hemen değilse ne vakit?”⁴⁶ Hemen şimdi başlamazsa fırsatlar da değerlendirilemez. Birçok insan ertelediği işi gelecekte yapmak için zaman bulacağı yanılgısındadır. Sonsuz bir hayat kendisine bahşedilmiş gibi ertelemeyi keyfince yapar. Ancak insanın yaptığı en büyük hata budur.⁴⁷ Her an hayatımızda iki seçenek vardır: ya gelecek için ileriye atılacak emin bir adım ya da güvende hissetmek için geriye atılacak bir adım.⁴⁸ Ayrıca ilk adımı atmak için istemeyi şart koşturmak, zaman israfından başka bir şey değildir.⁴⁹ İlk adım atılmadığında Mevlana şu sözleri ile ne kadar da haklıdır; “işin ayıbı da bizdedir, kusuru da.”

Hız. Mevlana, “Güzel günler sana gelmez, sen onlara yürüyeceksin” derken insana hedefi doğrultusunda harekete geçmeyi salıklar. Hatta Mevlana, güzel günlere nasıl gidileceğini de söyler; “Nefsine hakim, iradene esir ol.” Malumat, insanı harekete geçirmeye muktedir değildir. Her şeyin özü harekettir.⁵⁰ Yalnız insana has olan bu kabiliyet, kişinin kendisini ve başkalarını değiştirme gücüne sahiptir.⁵¹ Hareket bireyden olmalı ki, Allah bereketini versin. Hareket etmeksizin enerji sağlanmaz. Hareket edilerek enerji elde edilebilir.⁵² Sümerlerin atasözünü bu arada hatırlamakta fayda var; “Boş vakit geçirdin de ne kazandın”⁵³ Rabbimiz de devamlı hareket halinde olmamızı bildirir; “Bir işten, bir yorgunluktan boşaldığın an yeni bir iş ve yorgunluğa koyul. İçinde bulunulan anı bir fiille değerlendir.”⁵⁴ Ayrıca fiillerin tutumlar üzerinde belirleyiciliği daha etkilidir.⁵⁵

Hedefi gerçekleştirme sürecinde çeşitli sıkıntı ve zorluklarla karşılaşmak kaçınılmazdır. Bu tür zorluklar ve engellerle karşılaştığında insan; “Mutlaka güçlkle beraber bir kolaylık vardır. Güçlkle beraber mutlaka bir kolaylık daha vardır.”⁵⁶ ayetini hatırlamalı ve rahatlamalıdır. Çünkü bu ayetin anlamı şudur: Bir zorluk varsa onunla beraber iki de kolaylık vardır.⁵⁷ Ayrıca Rabbimiz, insanın karşılaştığı güçlüğü aşabilecek güç ve kuvvete sahip olduğunu da bildirmektedir; “Hiç kuşkusuz biz insanı zorluklarla mücadele gücüyle yarattık.”⁵⁸ İnsan, karşılaştığı güçlkle birlikte kendisine iki kolaylığın vaat edildiğinin ve bu güçlğün üstesinden gelmek için yeterince gücün kendisinde zaten var olduğunun farkındalığı ile ne ümitsizliğe kapılır ne de hedefinden vazgeçer.

Peygamberimiz de güçlükler karşısında yılmadan devam etmemizi öğütler; “Mümin ekine benzer, rüzgarlar onu yatırır ama o yine kalkar yoluna devam eder.”⁵⁹ Güçlükler karşısında sorumluluğu üstlenen kişi, süreci yönetebilecek gücün kendisinde olduğuna inanır.⁶⁰ Güçlükler karşısında takınılan tutum bir seçimdir. Şikayet etmek yıkar, sorumluluğu üstlenmek ise yapar.⁶¹ Şikayet etmeden, mazeret üretmeksizin elden gelenin en iyisi yapılmalı. Çünkü kimse bundan daha fazlasını yapamaz.⁶² Elinden gelenin en iyisini yapmak zaten kadere inanan insanın temel güdüsüdür. İnsan elinden gelenin en iyisini coşkuyla yaptığında başarması hayal değildir.⁶³

İnsanın çalışma tercihi, “kader anlayışını” mı yoksa “kaderciliği” mi benimsemesiyle yakından ilişkilidir. Kadercilik anlayışını benimseyen, kendisinin dünya hayatında neler yapacağına daha önceden yazıldığına ve kendisinin bir tercih hakkı olmadığına inanır. Hayatı akışına göre yaşar ve sorumluluk almaz. Ne yaparsa yapsın hayatındaki gidişatı değiştiremeyeceğine inanır. Yazgısını yaşadığını sanır. Kader anlayışını benimseyen şahıs ise, hayatta tercih hakkı olduğuna inanır ve tercihlerinin sorumluluğunu alır. Elinden gelenin en iyisini yaparak kendi kaderini inşa edeceğini bilir. Bu iki kader anlayışını benimseyenlerin arasındaki en önemli fark ise biri gayretlidir diğeri ise tembeldir.⁶⁴

Ağaç meyve vermediğinde kuruduğu gibi insan da şu dünya hayatında gayretli olup da bir şeyler üretmediği takdirde kuruması kaçınılmazdır.⁶⁵ İnsan, kendisindeki potansiyelin farkında olmalı ve çıkabildiği yere kadar çıkmalıdır.⁶⁶ Bu çıkışı yapabilmek için elinden gelen bütün gayreti sarf etmeli ve sürecin başından sonuna kadar Yaradan’ına tevekkül etmelidir. Tevekkül, sınırsız bir güçten beslendiğimize inanmaktır.⁶⁷ Tevekkül, işin sonunda yapılmalıdır. Sınırsız bir güçten, süreç boyunca beslendiğine inanan birey, her türlü güçlüğün üstesinden sağlıklı bir şekilde gelebilir.

Zamanın önemini bilen insan, hayatın anlamını da bilmektedir. Çalışmayı daha verimli kılmak, zamanın aktif kullanılmasına bağlıdır. Şair Umare el-Yemeni zamanın değerlendirilmesine dair şu dizeleri kaleme almıştır;

“Sermayen ömrün olduğuna göre,

Gereksiz yerlerde harcama sakın.

Sürekli gidip gelen sabahla gece,

Bir savaş meydanıdır, bana inanın.

Hep üzerimize saldırırlar, daima,

Çok acayip ve ilginç silahlarıyla.⁶⁸

Sürecin içerisinde şürde ifade edildiği gibi birçok amansız saldırılar olabilir. Mevlana ise bu saldırılara karşı insanın nasıl durması gerektiğini asırlar önce

bildirmiştir; “Yarın, öbür gün diye şu yankesici nefis, ömürleri aşındırır durur. Bütün ömrün, bugündür. Ancak, başka gün değil; sen şu düzenbazın vadesine inanma.”⁶⁹ İnsan, ne geçmişte ne de gelecekte olmalıdır. İnsan, anda olmalıdır. Çünkü anda olmak O’nda olmaktır.

Anda yapılan küçük işler asla küçümsenmemelidir. Çünkü onlar bütünden habercidir.⁷⁰ Unutulmamalıdır ki selleri oluşturan yağmur damlalarıdır. Bir Moritanya atasözü anda yapılan küçük işlerin önemini çok güzel bir şekilde özetler; “Yarın dağların yerini değiştireceğini hayal ediyorsan, bugünden küçük taşlar kaldırmaya başlamalısın.”⁷¹ Ayrıca anda yapılanlar asla yarım bırakılmamalıdır. Bitirilmeyen her iş insanın ruhunu, gayretini ve de ümidini olumsuz şekilde etkiler.

Ümit

Nazi kampından kurtulan ünlü Psikiyatrist Victor Frankl’a göre koşullar ne olursa olsun, insanın en temel özgürlüğü tutum belirleyebilme özgürlüğüdür.⁷² Kendisi kamp koşulları zor olmasına rağmen ümitli olmayı tercih ederek hayatta kalabilmiştir. Olayları değiştiremeyeceğinin farkında olmasaydı, bu yaşadıklarının esiri olur belki de o esir kampından kurtulamazdı.⁷³ İnsan gerçeği olduğu gibi algılamaz. Kendisi nasılsa öyle değerlendirir. Tavır seçebilme özgürlüğü kaderin de belirleyicisidir.⁷⁴ Edison, fabrikası yanıp kül olduğunda kaderini tayin eden tavrını şu şekilde ortaya koymuştur; “Bütün hatalarımızı da yaktık, artık sıfırdan başlayabiliriz.” Hedefi gerçekleştirme sürecinde birçok engelle karşılaşılabilir. Bu engellerin ne olduğu önemli değildir. Önemli olan onlara gösterilen tepkilerdir.⁷⁵ Hatta gösterilen ilk tepki çok önemlidir. Çünkü ilk tepki sonrakilerin de belirleyicisidir.⁷⁶

İnsan, yaşamını takındığı tavırlara göre devam ettirir. Güçlük karşısında kendisinin bunu aşabileceğine inanması, insanın dayanma eşiğini yükseltir ve üstesinden gelme sürecinde bireye önemli katkıda bulunur.⁷⁷ Güçlükleri aşılmaz kılan da insanın kendisinden başka biri değildir. İnsanın seçtiği tavır aynı zamanda duygunun şiddetini de belirlemektedir. Karşılaşılan acı, keder ve endişe insanın katlanamayacağı düzeyde değildir.⁷⁸ Çünkü Yaradan her insanı karşılaştığı güçlükleri aşabilecek güçte yaratmıştır.

İnsan, olaylar karşısında tutum seçebilme özgürlüğüne sahiptir. Mevlana, insana bu seçim özgürlüğünde şu çağrıda bulunmaktadır; “Ümitsizlik semtine gitme, ümitler vardır. Karanlık tarafa gitme güneşler vardır.”⁷⁹ İnsan, bu özgür seçiminde tercihini ümitten yana kullanırsa, kendisine verilen potansiyeli kullanabilir.⁸⁰ Ümitli insan, Yaradan’ın sonsuz çözüm yollarına kendini bırakabilme fırsatını yakalar. Hz. İbrahim ateşe atıldığında, insanın aklına kurtuluş çözüm yolları olarak sadece insanın mantık çerçevesinde düşünebildikleri

gelir. Örneğin, hemen ateşin sönuvermesi veya Allah'ın Hz. İbrahim'i çekip ateşten çıkarması gibi. Ancak, Allah ateşe serin olmasını emrediyor ve ateş onu yakmıyor. Ümitli olabilen insan, Yaradan'ın sonsuz çözüm yolları ile bu yolda ferahlayabilir.⁸¹

Hedefe varmak için insanın ümidi ne kadar fazla ise, bu süreçte önüne çıkabilecek engelleri aşma konusunda da o kadar kendisini güçlü ve gayretli hissedecektir.⁸² Ümitli insan, aslında çoğunluktur.⁸³ Kimseler kendisine inansa da ümidiyle çoğunluğu elinde bulundurduğu için üstün olan odur. Koşulsuz ve şartsız kendisini iyimser olarak tanımlayan Nelson Mandela da bu çoğunluğa sahip insanlardan biridir. Hapishanede devamlı okuduğu bir şiirle ümidini diri tutmuştur;

“Üzerime çöken gecenin ardında,
Her şey derin bir çukur kadar kara,
Şükrederim hangi tanrılar verdiyse,
Bu fethedilmez ruhu bana.
Kötü olayların pençesine düştüğüm anda bile,
Ne ürttüm ne sızlandım yüksek sesle...
Kaderin sopası altında,
Kana buladı ama eğilmedi başım asla.
Gazap ve gözyaşlarıyla dolu bu mekanda,
Gölgelerin korkusudur beliren aslında.
Yıllar gözdağı verse de bana,
Korkusuz bulacaklar beni her aradıklarında.
Kapı ne kadar dar olsa da,
Cezam ne kadar ağır olsa da,
Kaderimim efendisi de benim,
Ruhumun kaptanı da...”⁸⁴

Bazen hayatta olaylar insanın ümit ettiği gibi gerçekleşmeyebilir. Bu durumda ise her işte bir hayır vardır ilkesi ile şu ayeti hatırlamalıdır: “Hoşunuza gitmeyen bir şey, sizin için hayırlı olabilir. Sevdiğiniz bir şey de, sizin için kötü sonuçlanabilir.”⁸⁵ Olayların perde arkasını bilmek gerekiyor. İnsanın başarması için görünüşte kaybetmesi gerekebilir.⁸⁶ Yıldızlar, ancak geceleri görünebilir. Yıldızları görmek isteyen karanlığa sabır göstermelidir.⁸⁷ Ünlüler de biyografilerinde görünürdeki kaybetmenin aslında kendileri için ilerde ka-

zanca dönüştüğünü ifade etmişlerdir. Mesela Oktay Sinanoğlu bir işten kovulmuş ve sonrasında bu kovulma ona daha iyi bir iş imkanı sağlamıştır.⁸⁸ Emre Kongar ise yaşadığı yenilgileri şu şekilde özetlemiştir; “Her felaketten bir nimet doğar.”⁸⁹ Türkan Saylan da yaşadığı her olayın kendisine bir şeyler öğrettiğine inandığı için pişmanlık duymadan çalışmaya devam ettiğini dile getirmiştir.⁹⁰

İnsan, tavır takınma özgürlüğü içinde ümit yerine ümitsizliği de seçebilir. Bu seçimi yapan insanın aslında hayatta kaybedecek bir şeyi de kalmamıştır. Ümitsiz insan, karşılaştığı güçlük karşısında kendini zayıf görür ve bu güçlük çerçevesinde binlerce senaryo üretir. Bu senaryolar insanı daha da kaygılandırır. İbni Hazm’a göre endişe, insanın hastalanmasına neden olur. Bundan kurtulma yolu olarak da “Ben size yetmez miyim?” diyen Yaradan’a sığınmayı öğütler.⁹¹

Ümitsizliğe kapılan insan, kendisine verilen potansiyeli ne kullanabilir ne de bu potansiyelin gücünü idrak eder.⁹² Kendini küçük görür ve böyle gördüğü sürece, kendini yaratan Güç’ü azaltır.⁹³ Küçük görme hastalığına tutulan insan, hayatta her zaman aza talip olur.⁹⁴ İnsanın kendini küçük görmesi nice korkular yaşamasına neden olur. Örneğin hata yapmaktan korkar. Hata yaptığında başkalarının gözünde değersizleşeceğine inanır. Başkalarının kendisine verdiği değerden ibaret olduğu yanılgısındadır. Ancak insan, sonsuz değerli varlık olarak yaratılmıştır. Hangi hatayı yaparsa yapsın bu değerinden bir şey kaybetmez. Çünkü sonsuz sayıdan ne çıkarılırsa çıkarılsın, netice yine sonsuzdur.⁹⁵

Ye’is günahdır, ümit ibadettir.⁹⁶ Kur’an’da Yaradan’ımız ye’is bataklığına düşenlerin doğru yolda olmadıklarını bildirmektedir; “İbrahim şöyle dedi: Dalalette olanlardan başka, Rabbinin rahmetinden ümidini kim keser?”⁹⁷ İstiklal şairimiz Mehmet Akif Ersoy da ümitsizliğin inancımızda olmadığını belirtmektedir; “Birleşmesi kabil mi ya tevhid ile ye’sin? Haşa! Bunun imkanı yok, elbette bilirsin.” Ayrıca şair, bu amansız hastalığa kapılanları uyarmaktadır; “Ye’sin sonu yoktur, ona bir kerre düşersen, hüsrana düşersin, çıkamazsın ebediyen.”⁹⁸ Ümidini yitiren insan, hedefi ile kendisi arasına aşılmaz duvarlar örer. Ancak insan, dilinde yapacağı küçük değişikliklerle hem kişiliğinde hem de olaylara bakış açısında bir değişimi gerçekleştirebilir.⁹⁹

İnsanın ümitsizliğe kapılması için hiçbir nedeni yoktur. Çünkü Allah, insanın yaşamı boyunca kendisine yetecek nefesi verdiği göre, diğer ihtiyaç duyduklarını da verecektir.¹⁰⁰ Yeter ki insan, içinde sonsuzluğun lambasının yandığını bilsin. Sonsuzluğun lambası ile aydınlanan kişi, nereye giderse gitsin bulacağı aydınlık da kendisinin aydınlandığı kadar olacaktır.¹⁰¹ Bu bakış açısını elde ettiği zaman kendisindeki gücü fark edebilir. Fark ettiği zaman yaşadıkları, kendisini değil de, kendisi onları yönetmeye başlar.¹⁰²

Sabır

Sabır, güçlüklere göğüs germektir. Karşılaşılan sorunu ilk olarak kabul edip, daha sonra bu sorunun çözümü üzerine gayret etmek ve neticelerini zamana bırakmaktır. Kısacası sabır pasif bir süreç değildir bilakis aktif bir süreçtir.¹⁰³ Aktif süreçte asla tembelliğe yer yoktur, bu süreçte hareket halinde beklemek vardır.¹⁰⁴

Sabır, “kendini tutmak” anlamına gelmektedir. Diğer bir ifade ile zorluklar içerisinde insanın kendisini “kulluk” sınırlarında tutmasını ve şikayet etmemesini ifade eder.¹⁰⁵ Şikayet etmeden kulluk sınırları içerisinde bulunan insan karşısında bütün zorluklar bir bir erir ve nice imkansız görünenler mümkün dönuşürler.¹⁰⁶

İnsan, hedefe ulaşabilmek için zaman içerisinde karşılaştığı zorluklara dayanmak zorundadır. Sabır, insanın dayanma gücünü hedef yolunda koruduğu gibi ona gayret sergilemeyi de öğretir.¹⁰⁷ Sabır, insana zaman yönetimini de öğretir. Zamanın yönetim şeklini öğrenen birey, çalışmalarından hem verim alır hem de çalışmalarında devamlılığı yakalar.¹⁰⁸ Sabitkadem olan da bitir, büyür ve başarır.¹⁰⁹

Başarının hemen geleceğini düşünmek büyük bir hatadır. Büyük başarılar imza atanlar, başarılarını ne tesadüflere ne de ilk denemelerine borçludurlar.¹¹⁰ Onlar, ilk denemelerinde pes etmiş olsalardı, bugün yararlandığımız teknolojik nimetlerden faydalanamazdık. Her başarılı insanın hayatında başarıdan ziyade başarısızlıklar vardır.¹¹¹ Onlar her denemelerini veya başarısızlıklarını sıçrama tahtası olarak kullanmışlardır.

Mevlana, “Sabır, insanı maksadına en hızlı ulaştıran kılavuzdur” der. Hedefe varmanın her aşamasında insanı dengeli olmaya davet eder. Bu klavuz, geçmiş ve gelecek kavramlarını öğretir. Geçmişe takılıp kalan bireyin zaman israfında bulunduğunu ve gücünü zayıflattığını hatırlatır. Geleceği düşünmek suretiyle de bireyin enerjisini dağıttığını ve bugünü heba ettiğini vurgular.¹¹² Sabır, madencinin kaskındaki fener gibi karanlıklarda insanın yolunu aydınlatır. Hayat, sabrı rehber edinen kişiye mükafatını verir.

Sabır, zorluklar ve güçlükler karşısında yılmamayı öğütlediği gibi direnç ve dayanıklı olmayı da salıklar. Ümitsizlik semtine uğramaktan bireyi men eder. Mücadele ruhunun baş tacı edilerek, karşılaşılan zorluklara göğüs gerilmesini ister.¹¹³ Sabırın bu öğütleri, yasakları ve isteklerinden dolayı mutasavvıflar onu şu şekilde tanımlamışlardır; “arayış halinde sabır, zafer işareti; sıkıntı halinde sabır, kurtuluş işaretidir.”¹¹⁴

Sabırsız insan, öğrenmeye direnç gösterir.¹¹⁵ Ayrıca sorumluluğu da üstlenmediği için tembellik gösterir. Yuvarlanan taş yosun tutmadığı gibi hedefin-

de sabitkadem olamadığından istediğini elde edemez. Toprağın bağrına konulan ölü gibi sabretmemeli; toprağa süzülen su gibi sabretmelidir.¹¹⁶ Cese-din, toprağın bağrına atılmış tohum için yapacağı bir şey yoktur ancak süzülen suyun o tohum için hayat verme yeteneği vardır. Dahası sabreden insan tek başına değildir. Çünkü o, Yaradan'ı ile birliktedir; “Ey iman edenler, sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyiniz; kesinlikle Allah sabredenlerle beraberdir.”¹¹⁷

Dua

Yaratılmışların en şerefli insan gerçek değerini dua ederek taçlandırır; “Duanız olmasa Allah sizin neyinize değer versin.”¹¹⁸ Dua, başarmanın en önemli sebeplerinden biridir. Bireyin hedefi doğrultusunda dua edebilmesi, arzulanının kendisine verileceğinin nişanesidir.¹¹⁹ İmam Rabbani de bunu sözleri ile teyit emiştir; “İstemek nail olmaktır. Allah, kabul etmeyeceği duayı ettirmez.”¹²⁰ Başarmak için dua yalnız başına yeterli değildir. Dua, eylemlerle birlikte yapılmalıdır. Peygamberimiz de bu birlikteliğin önemini vurgulamıştır; “Rabbinin yolunda gayretle çalışana Allah, istediğini verdiği gibi istemeyi unuttuklarını da bahşeder!..”¹²¹

Dua eden insanın peşinen aldığı ilk ücreti tek başına olmadığıdır.¹²² Tek başına olmadığını bilen insan, dua ile istenmeyen durumlara karşı dayanma gücü ve sabrı artığından istediklerini başarabilir. Dua eden kişi, sonsuz Güç'ü eylemlerine dahil eder. Eylemlerini gerçekleştirirken hem huzur duyar hem de zevk alır.¹²³ İnsan, O'na dayanınca bağrına düşen hiçbir ateş ona zarar veremez çünkü Yaradan, insanın bağrına düşen ateşe serin ve selametli ol emrini vermiştir bir defa.¹²⁴

Dua edebiliyorsa insan, bilmelidir ki Allah'ın yardımı ona çok yakındır. Mevlana da bu yardımdan bahseder; “Allah bize yardım etmek dilerse, bize yalvarmak ve münacatta bulunmak meylini verir.”¹²⁵ İnsan, dualarıyla Rabbine sığınır, içinde bulunduğu şartlar değişirse bile, kendisi ilahi yardımın sayesinde olumsuz şartlardan etkilenmeyebilir.¹²⁶ Duada, her türlü sorunlar ve belirsizlikler kelimelere döküldükçe çözüm yolları da insana ilham edilir. Çaresiz insan edilgen konumdadır. Dua ettiğinde ise “yapmak” konusunda bir başlangıç yapmıştır.¹²⁷

Ünlü Kardiyolog Prof. Dr. Mehmet Öz, dua konusunda şunları ifade etmiştir: “Dua etmek insanı iyileştirir. Ben inançlı biriyim. Her ameliyatımda mutlaka dua ederim. Bence duanın iyileştirici özelliği var. Ameliyat sonrası hastalarım da mutlaka dua ettiriyorum. Bunun sağlıklarına çabuk kavuşmasında müthiş bir etkisi var.”¹²⁸

Ünlü bir sufi üstadı bir sohbet esnasında dervişlerine şöyle der; “Kapıyı imanla çalmaya devam etmelisiniz, ki kapı sonunda size açılacaktır.” Kendisi de bir veli olan Rabia, tam oradan geçmek üzeredir ve bu sözleri işitmesinin üzerine şunları söyler; “Acaba bu kapı hiç kapandı mı ki?”¹²⁹ Bu kapı hiçbir zaman kapanmadı ve Allah, bize bizden daha yakındır. “Kullarım sana Ben’i sorunca de ki: Ben onlara yakıным. Bana dua edenin duasına karşılık veririm.”¹³⁰ Allah, kulunu tek başına bırakmadığını, dua edildiğinde mutlaka cevap vereceğini belirtmektedir. Tek başına olmadığını ve dua ettiğinde karşılık bulacağını bilen kişi, daha emin adımlarla başarı yolunda ilerleyebilir.

Dua, ruhsal yenilenme zamanıdır. Sözlerin en güzeli olan dua ile birey enerji toplar. Bu enerji ile bütün karamsarlık bulutları birden dağılır ve yerini ümit alır. Duanın önemini bilen büyük reformcu Martin Luther gibi insanlar, dua için zaman ayırmışlar ve gerekli enerjiyi elde etmişlerdir; “Bugün yapmam gereken o kadar şey var ki, dizlerimin üstünde bir saat daha geçirmem gerekiyor.”¹³¹ Dua, aynı zamanda daha fazlasını, insana sonsuz yakın olan Rabbinden ümitle istemesidir.¹³²

Sonuç

Başarı yolculuğu uzun bir süreçtir. Bu süreçte bireyi umutsuzluğa düşürebilecek hatta bu yolculuktan vazgeçirecek çetin engeller karşısına çıkabilir. Ancak birey manevi değerleri kendisine rehber edinirse, uçak yolculuğunda yüce dağların tepeliklere dönüşmesi gibi, bu engellerde onun gözünde aşılmazlığıni yitirebilir. Gaybi kuvvetler görünmez prangaların anahtarı olabilir.

Başarmak için makalede ele alınan gayret, sabır, ümit ve dua gibi temel anahtarlar iç içedir. Bu anahtar kavramların birlikteliğinde ümit başat değerdir. Çünkü ümittir insanı ayakta tutan her yumruk yediğinde, her karamsarlığa düştüğünde, her hata yaptığında. Ümit, evrenin tüm karanlığı bir araya gelse bile tek bir mum ışığını söndürmekten aciz olduğunu salıklar.

Başarı basamaklarını adımlarken birey bazen hatalar yapabilir. Hatalara verilen tepkiler önemlidir. Tepkilerin önemine atfen Victor Frankl, “Tepkimizde gelişme ve özgürlüğümüz saklıdır.” demiştir.¹³³ Hatalardan ders çıkartıldığında ve onlarda ısrar edilmediği sürece gelişim söz konusu olabilir. Ayrıca unutulmamalıdır ki sadece ölümler hata işlemez.

Bir diğer temel kavram olan sabır ise aceleciliğin tam karşısındadır. Bazı filozoflar sabrı, “zamanın ve doğanın ritmine uymak” olarak değerlendirmişlerdir.¹³⁴ Sabır ile tembellik asla karıştırılmamalıdır. Tembellik hiçbir şey yapmamaktır yani pasiflik söz konusudur. Ancak sabır, aktiflik demektir. Sabırlı olan gayreti elden bırakmaz. “Zafer değil, sefer” diyerek yoluna devam ede-

bilendir. Şair Nezip Fazıl Kısakürek de sabırla zirvelerin aşılabileceğini şu şekilde şiirleştirmiştir;

“Sabırla pişer koruk,
Yerle bir olur doruk,
Sabır, sabır ve sabır,
İşte Kur’anda buyruk!”¹³⁵

Terk etmeyen kavuşamaz kaidesince, hayallerdeki düşüncelerin ete kemiğe bürünmesi için bireyin hazırlarından ve zevklerinden vazgeçmesi gerekir. Ayrıca istersem bırakabilirim demek aslında bağımlılığın göstergesidir.¹³⁶ Her türlü bağımlılıktan kurtularak sorumluluğu üstlenmek gerekir. Çünkü taşıma suyla değirmen dönmez.

Başarı için dua eden insan, dilekçesini sunduğu yerden emindir. “Gevşemeyin, üzülmeyin. Eğer mü’minseniz, üstün olan sizlersiniz.” Bu ilahi talimata ruhunu yaslayan birey, yürüdüğü yolda hem gevşeklik göstermekten hem de hüzünlenmekten emin olabilir. Hayallerin gerçekleşmesinde düşüncesinin etkisi yüzde 20-30’larda iken, duyguların etkisi yüzde 70-80’lerdedir.¹³⁷ Duygular ve düşünceler, manevi değerlerle beslendiğinde birey, yürüdüğü yoldaki engellere takılmadan daha kolay bir şekilde hedefine varabilir.

Kaynakça

- A. Kadir Özer. *Gelişmek İçin Değişim*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- Abdulfettah Ebu Gudde. *İslam Alimlerinin Gözüyle Zamanın Kıymeti*, çev. Enbiya Yıldırım. Ankara: Otto, 2016.
- Acar Baltaş. *Üstün Başarı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- Ahmet Maraşlı. *Okumayı Sevdirmeye Projesi*. İstanbul: Timaş Yay., 2013.
- Ali Fuad Başgil. *Gençlerle Başbaşa*. İstanbul: Yağmur Yay., 2014.
- Ali Köse-Ali Ayten. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yay., 2012.
- Anthony Robbins. *Sınırsız Güç*, çev. Mehmet Değirmenci, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2008.
- Behlül Tokur. *Stres ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yay., 2017.
- Doğan Cüceloğlu. *Dervişin Aklı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Doğan Cüceloğlu. *Geliştiren Anne-Baba*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Doğan Cüceloğlu. *Gerçek Özgürlük*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.
- Doğan Cüceloğlu. *İnsan İnsana Sobbetler 1*. İstanbul: Final Yay., 2011.
- Doğan Cüceloğlu. *Onlar Benim Kabraramım*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.
- Doğan Cüceloğlu. *Savaşçı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
- Emine Çaykara. *Türk Aynıstaym*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2001.
- Emre Kongar. *Babam, Oğlum, Torunum 100 Yıllık Öykü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003.
- Engin Geçtan. *İnsan Olmak*. İstanbul: Metis Yay., 2002.
- Faruk Beşer. *Başarının Manevi Sebepleri*. İstanbul: Nun Yay., 2011.
- Gültekin Yazgan. *Kör Uçuş*. İstanbul: Doğan Kitap, 2011.

- Hasan Kayıklık. *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yay., 2011.
- Hüseyin Peker. *Allah'ın Boyasıyla Boyanmak*. İstanbul: Timaş Yay., 2013.
- Jack Ensign Addington. *% 100 Düşünce Gücü*. İstanbul: Akasha Yay., 1994.
- John Wooden. *Hayat İçin Oyun Planı*. çev: Handan Sağlanmak, İstanbul: Final Yay., 2012.
- Kemal Sayar. *Kayıp Arkadaş*. İstanbul: Kapı Yay., 2016.
- Kemal Sayar. *Olmak Cesareti*. İstanbul: Timaş Yay., 2015.
- Kemal Sayar. *Rub Hali*. İstanbul: Timaş Yay., 2015.
- Kemal Sayar. *Sufi Psikolojisi*. İstanbul: Kapı Yay., 2016.
- Louise Hay. *Düşünce Gücüyle Tedavi*. çev: Nil Gün, İstanbul: Altın Kitaplar Yay., 2016.
- Louise L. Hay. *Pozitif Gücün Büyüsü*. İstanbul: Koridor Yay., 2008.
- M. Akif Ersoy. *Safabat*. İstanbul: Morpa Kültür Yay., 1997.
- Malcolm Gladwell. *Outliers (Çizginin Dışındakiler)*. İstanbul: Mediacat, 2009.
- Mehmet Gündem. *Akıllısın Neden Okumuyorsun?*. İstanbul: Alfa Yay., 2016.
- Mehmet Gündem. *Lüçümsüz Adam İshak Alaton*. İstanbul: Alfa Yay., 2012.
- Mehmet Zaman Saçlıoğlu. *Güneş Umuttan Şimdi Doğar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2008.
- Mustafa Ulusoy. *Aynalar Koridorunda Aşk*. İstanbul: Kapı Yay., 2013.
- Mustafa Ulusoy. *Giderken Bana Bir Şeyler Söyle*. İstanbul: Kapı Yay., 2013.
- Mustafa Ulusoy. *Hayat Apartmanı*. İstanbul: Kapı Yay., 2017.
- Mustafa Ulusoy. *Nietzsche ve Babaannem*. İstanbul: Kapı Yay., 2014.
- Mustafa Ulusoy. *Yakınlık*. İstanbul: Kapı Yay., 2015.
- Mümin Sekman. *Hayat Bilgesi*. İstanbul: Alfa Yay., 2015.
- Mümin Sekman. *Her şey Beyinde Başlar*. İstanbul: Alfa Yay., 2011.
- Necip Fazıl Kısakürek. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yay., 2013.
- Necip Fazıl Kısakürek. *İman ve Aksiyon*. İstanbul: Büyük Doğu Yay., 2015.
- Nevzat Tarhan. *Bilinçli Genç Olmak*. İstanbul: Timaş Yay., 2016.
- Nevzat Tarhan. *Çağın Vicdanı Bediüzzaman*. İstanbul: Nesil Yay., 2012.
- Nevzat Tarhan. *Duyguların Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yay., 2015.
- Nevzat Tarhan. *Güzel İnsan Modeli*. İstanbul: Timaş Yay., 2011.
- Nevzat Tarhan. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yay., 2009.
- Nevzat Tarhan. *Mesnevi Terapi*. İstanbul: Timaş Yay., 2012.
- Nevzat Tarhan. *Mutluluk Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yay., 2016.
- Nurdoğan Arkış. *Mümkün*. İstanbul: Final Yay., 2015.
- Nurettin Topçu. *Var Olmak*. İstanbul: Dergah Yay., 2015.
- Osman Necatî. *Kur'an ve Psikoloji*. Ankara: Fecr Yay., 1998.
- Öznur Özdoğan. "Din Psikolojisi ve Manevi Değerler". Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (2005).
- Öznur Özdoğan, "İnsana Manevi-Psikolojik Yaklaşım" *AÜİFD XLIX:II* (2008), s.71-102.
- Öznur Özdoğan. "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji". *AÜİFD XLVII:II*.
- Öznur Özdoğan. *Aşkın Yanımız Maneviyat*. Ankara: Özdenöze Yay., 2009.
- Öznur Özdoğan. İnsan-Peygamber İlişkisi. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7:19.
- Öznur Özdoğan. *Mutluluğu Seçiyorum*. Ankara: Özdenöze Yay., 2009.
- Patch Adams. *Yaşam Boyu Kabkaba*. İstanbul: Kuraldışı Yay., 1999.
- Robert Frager. *Kalp Nefs Rub*. çev: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Gelenek Yay., 2011.
- Sedef Kabaş. *Muazzam Muazzaz*. İstanbul: Ası Kitap, 2017.
- Shad Helmstetter. *Bizi Biz Yapın Seçimlerimiz*. İstanbul: Sistem Yay., 1996.

- Sıtkı Aslanhan. *Geleceğe Gülümse*. İstanbul: Çınaraltı Yay., 2016.
 Stephen R. Covey. *Etkili İnsanların 7 Alışkanlığı*. İstanbul: Varlık Yay., 2016.
 Timothy A. Pychyl. *Prokrastineyim*. çev. Onur Öztürk, Metropolis Yay., İstanbul 2017.

Notlar

- 1 Faruk Beşer, Başarının Manevi Sebepleri, İstanbul: Nun Yay., 2011, s.16.
- 2 Doğan Cüceloğlu, Geliştiren Anne-Baba, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016, s.49.
- 3 Nevzat Tarhan, Güzel İnsan Modeli, İstanbul: Timaş Yay., 2011, s.219.
- 4 Nevzat Tarhan, Güzel İnsan Modeli, s.64.
- 5 Leyl, 92/5-10
- 6 Emine Çaykara, Türk Aynştaynı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2001, s.432.
- 7 Patch Adams, Yaşam Boyu Kahkaha, İstanbul: Kuraldışı Yay., 1999, s. 222-224.
- 8 Mustafa Ulusoy, Giderken Bana Bir Şeyler Söyle, İstanbul: Kapı Yay., 2013, s.70.
- 9 Mümin Sekman, Her şey Beyinde Başlar, İstanbul: Alfa Yay., 2011, s.82.
- 10 Sıtkı Aslanhan, Geleceğe Gülümse, İstanbul: Çınaraltı Yay., 2016, s.13.
- 11 Malcolm Gladwell, Outliers (Çizginin Dışındakiler), İstanbul: Mediacat, 2009, s.124.
- 12 Sıtkı Aslanhan, Geleceğe Gülümse, s.130.
- 13 Doğan Cüceloğlu, Dervişin Aklı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016, s.277.
- 14 Stephen R. Covey, Etkili İnsanların 7 Alışkanlığı, İstanbul: Varlık Yay., 2016, s.169.
- 15 Öznur Özdoğan, “İnsana Manevi-Psikolojik Yaklaşım” AÜİFD XLIX: II (2008), s.81.
- 16 Öznur Özdoğan, Mutluluğu Seçiyorum, Ankara: Özdenöze Yay., 2009, s.18-19.
- 17 Öznur Özdoğan, “İnsan-Peygamber İlişkisi”, Dini Araştırmalar Dergisi, 7:19, s.64.
- 18 Nurdoğan Arkış, Mümkün, İstanbul: Final Yay., 2015, s.63.
- 19 Louise L. Hay, Pozitif Gücün Büyüsü, İstanbul: Koridor Yay., 2008, s.201.
- 20 Doğan Cüceloğlu, Savaşçı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015, s.269.
- 21 Shad Helmstetter, Bizi Biz Yapan Seçimlerimiz, İstanbul: Sistem Yay., 1996, s.95.
- 22 Jack Ensign Addington, % 100 Düşünce Gücü, İstanbul: Akaşa Yay., 1994, s.15.
- 23 Doğan Cüceloğlu, Savaşçı, s.198.
- 24 Behlül Tokur, Stres ve Din, İstanbul: Çamlıca Yay., 2017, s.125.
- 25 Anthony Robbins, Sınırsız Güç, Çev. Mehmet Değirmenci, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2008, s.60.
- 26 Ali Köse-Ali Ayten, Din Psikolojisi, İstanbul: Timaş Yay., 2012, s.14.
- 27 Kemal Sayar, Olmak Cesareti, İstanbul: Timaş Yay., 2015, s.56.
- 28 Öznur Özdoğan, “İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji” AÜİFD 47: 2, s. 130.
- 29 Öznur Özdoğan, Aşkın Yanımız Maneviyat, Ankara: Özdenöze Yay., 2009, s.10.
- 30 Öznur Özdoğan, “Din Psikolojisi ve Manevi Değerler”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15, 2005/2, s.179.
- 31 Acar Baltaş, Üstün Başarı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, s.132.
- 32 Faruk Beşer, Başarının Manevi Sebepleri, s.11.
- 33 Doğan Cüceloğlu, Gerçek Özgürlük, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014, s.184.
- 34 Nevzat Tarhan, Duyguların Psikolojisi, İstanbul: Timaş Yay., 2015, s.181.
- 35 Mehmet Gündem, Akıllısın Neden Okumuyorsun?, İstanbul: Alfa Yay., 2016, s.150,356.
- 36 Sıtkı Aslanhan, Geleceğe Gülümse, s.192.
- 37 Nurdoğan Arkış, a.g.e., s.164.
- 38 Ali Fuad Başgil, Gençlerle Başbaşa, İstanbul: Yağmur Yay., 2014, s.42,43.
- 39 Ahmet Maraşlı, Okumayı Sevdirmeye Projesi, İstanbul: Timaş Yay., 2013, s.61.
- 40 Emine Çaykara, Türk Aynştaynı s.358.
- 41 Mehmet Gündem, Lüzsümsüz Adam İshak Alaton, İstanbul: Alfa Yay., 2012, s.259.
- 42 Stephen R. Covey, Etkili İnsanların 7 Alışkanlığı, s.363.
- 43 Gültekin Yazgan, Kır Uçuş, İstanbul: Doğan Kitap, 2011, s.170.

- 44 Timothy A. Pynchyl, Prokrastineyşın, çev. Onur Öztürk, İstanbul: Metropolis Yay., 2017, s.70,71.
- 45 Gültekin Yazgan, Kör Uçuş, s.73.
- 46 Necip Fazıl Kısakürek, İman ve Aksiyon, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 2015, s.131.
- 47 Engin Geçtan, İnsan Olmak, İstanbul: Metis Yay., 2002, s.163.
- 48 Doğan Cüceloğlu, Gerçek Özgürlük, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014, s.134.
- 49 A. Kadir Özer, Gelişmek İçin Değişim, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017, s.65.
- 50 Necip Fazıl Kısakürek, a.g.e., s.66.
- 51 Nurettin Topçu, Var Olmak, İstanbul: Dergah Yay., 2015, s.21.
- 52 Mustafa Ulusoy, Nietzsche ve Babaannem, İstanbul: Kapı Yay., 2014, s.196.
- 53 Sedef Kabaş, Muazzam Muazzez, İstanbul: Asi Kitap, 2017, s.154.
- 54 İnşirah, 94/7
- 55 Timothy A. Pynchyl, Prokrastineyşın, s.54.
- 56 İnşirah, 94/5-6
- 57 Hüseyin Peker, Allah'ın Boyasıyla Boyanmak, İstanbul: Timaş Yay., 2013 s.62,63.
- 58 Beled, 90/4
- 59 Faruk Beşer, a.g.e., s.109.
- 60 Doğan Cüceloğlu, Savaşçı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015, s.219.
- 61 Shad Helmstetter, a.g.e., s.172.
- 62 John Wooden, Hayat İçin Oyun Planı, çev. Handan Sağlanmak, İstanbul: Final Yay., 2012, s.135.
- 63 Nevzat Tarhan, a.g.e., s.135.
- 64 Doğan Cüceloğlu, Gerçek Özgürlük, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014, s.81.
- 65 Nurettin Topçu, Var Olmak, s.21.
- 66 Doğan Cüceloğlu, Dervişin Aklı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016, s.19.
- 67 Kemal Sayar, Sufi Psikolojisi, İstanbul: Kapı Yay., 2016, s.43.
- 68 Abdulfettah Ebu Gudde, İslam Alimlerinin Gözüyle Zamanın Kıymeti, çev. Enbiya Yıldırım, Ankara: Otto, 2016, s.95.
- 69 Öznur Özdoğan, Mutluluğu Seçiyorum, Ankara: Özdenöze Yay., 2009, s.20.
- 70 Necip Fazıl Kısakürek, a.g.e., s.48.
- 71 Doğan Cüceloğlu, Onlar Benim Kahramanım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009, s.221.
- 72 Mümin Sekman, a.g.e., s.81.
- 73 Doğan karar ver 167
- 74 Mümin Sekman, a.g.e., s.78.
- 75 Louise Hay, Düşünce Gücüyle Tedavi, çev.Nil Gün, İstanbul: Altın Kitaplar Yay., 2016, s.187.
- 76 Mustafa Ulusoy, Giderken Bana Bir Şeyler Söyle, İstanbul: Kapı Yay., 2013, s.48.
- 77 Behlül Tokur, Stres ve Din, s.118.
- 78 Mustafa Ulusoy, Aynalar Koridorunda Aşk, İstanbul: Kapı Yay., 2013, s.309.
- 79 Nevzat Tarhan, Mesnevi Terapi, İstanbul: Timaş Yay., 2012, s.129.
- 80 Anthony Robbins, a.g.e., s.63.
- 81 Mustafa Ulusoy, Yakınlık, İstanbul: Kapı Yay., 2015, s.171.
- 82 Gültekin Yazgan, Kör Uçuş, s.133.
- 83 Doğan Cüceloğlu, Gerçek Özgürlük, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014, s.144.
- 84 Mümin Sekman, Hayat Bölgesi, İstanbul: Alfa Yay., 2015, s.138.
- 85 Bakara, 2/216
- 86 Öznur Özdoğan, a.g.e., s.133.
- 87 Mustafa Ulusoy, Aynalar Koridorunda Aşk, İstanbul: Kapı Yay., 2013, s.274.
- 88 Emine Çaykara, a.g.e., s.82.
- 89 Emre Kongar, Babam, Oğlum, Torunum 100 Yıllık Öykü, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003, s.284.
- 90 Mehmet Zaman Saçlıoğlu, Güneş Umuttan Şimdi Doğar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2008, s.438.

- 91 Ali Köse-Ali Ayten, a.g.e., s.95.
 92 Sıtkı Arslanhan, Geleceğe Gülümse, s.128.
 93 Öznur Özdoğan, a.g.e., s.115.
 94 Doğan Cüceloğlu, Dervişin Aklı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016, s.
 95 Mustafa Ulusoy, a.g.e., s.285.
 96 Nurettin Topçu, Var Olmak, s.58.
 97 Hicr, 15/56
 98 M. Akif Ersoy, Safahat, İstanbul: Morpa Kültür Yay., 1997, s.449,74.
 99 Mustafa Ulusoy, Yakınlık, İstanbul: Kapı Yay., 2015, s.167.
 100 Louise Hay, a.g.e., s.170.
 101 Kemal Sayar, Ruh Hali, İstanbul: Timaş Yay., 2015, s.29.
 102 Öznur Özdoğan, Aşkın Yanımız Maneviyat, Ankara: Özdenöze Yay., 2009, s.205.
 103 Öznur Özdoğan, Mutluluğu Seçiyorum, Ankara: Özdenöze Yay., 2009, s.29.
 104 Nevzat Tarhan, Duyguların Psikolojisi, İstanbul: Timaş Yay., 2015, s.132.
 105 Behlül Tokur, Stres ve Din, s.147.
 106 Ali Fuad Başgil, a.g.e., s.153.
 107 Osman Necati, Kur'an ve Psikoloji, Ankara: Fecr Yay., 1998, s.260.
 108 Nevzat Tarhan, Çağın Vicdanı Bediüzzaman, İstanbul: Nesil Yay., 2012, s.140.
 109 Faruk Beşer, a.g.e., s.116.
 110 Nurdoğan Arkış, a.g.e., s.133.
 111 Doğan Cüceloğlu, İnsan İnsana Sohbetler 1, İstanbul: Final Yay., 2011, s.36.
 112 Nevzat Tarhan, Duyguların Psikolojisi, İstanbul: Timaş Yay., 2015, s.137.
 113 Hüseyin Peker, a.g.e., s.74.
 114 Hasan Kayıklık, Tasavvuf Psikolojisi, Ankara: Akçağ Yay., 2011, s.139.
 115 Louise L. Hay, Pozitif Gücün Büyüsü, İstanbul: Koridor Yay., 2008, s.127.
 116 Nurettin Topçu, Var Olmak, s.114.
 117 Bakara, 2/153
 118 Furkan, 25/77
 119 Faruk Beşer, a.g.e., s.142.
 120 Necip Fazıl Kısakürek, a.g.e., s.75.
 121 Öznur Özdoğan, Mutluluğu Seçiyorum, Ankara: Özdenöze Yay., 2009, s.169.
 122 Nevzat Tarhan, İnanç Psikolojisi, İstanbul: Timaş Yay., 2009, s.100.
 123 Öznur Özdoğan, a.g.e., s.168.
 124 Mustafa Ulusoy, a.g.e., s.174.
 125 Nevzat Tarhan, Mesnevi Terapi, İstanbul: Timaş Yay., 2012, s.107.
 126 Mustafa Ulusoy, a.g.e., s.173.
 127 Nevzat Tarhan, Mutluluk Psikolojisi, İstanbul: Timaş Yay., 2016, s.147.
 128 Hüseyin Peker, a.g.e., s.37.
 129 Robert Frager, Kalp Nefs Ruh, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Gelenek Yay., 2011, s.46.
 130 Bakara, 2/186
 131 Stephen R. Covey, Etkili İnsanların 7 Alışkanlığı, s.337.
 132 Nurettin Topçu, Var Olmak, s.123.
 133 Kemal Sayar, Kayıp Arkadaş, İstanbul: Kapı Yay., 2016, s.147.
 134 Nevzat Tarhan, Bilinçli Genç Olmak, İstanbul: Timaş Yay., 2016, s.132.
 135 Necip Fazıl Kısakürek, Çile, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 2013, s.73.
 136 Mustafa Ulusoy, Hayat Apartmanı, İstanbul: Kapı Yay., 2017, s.16.
 137 Nevzat Tarhan, a.g.e., s.123.

Tayfun Atay'ın “Batı’da Bir Nakşî Cemaati -Şeyh Nâzım Kıbrısî Örneği-” Çalışması Üzerine

*A Review Essay on “A Naqshbandi
Community in the West. A Case on
Shaikh Nazim Qibrisi” by Tayfun Atay*

Ömer GÜLEN*

“Batı’da Bir Nakşî Cemaati - Şeyh Nâzım Kıbrısî Örneği” kitabının ilk baskısı İletişim Yayınları tarafından yapılmıştır. (1996) Kitap, Nakşibendiliğin Halidî kollarından biri olan Kıbrısî Cemaatinin, İngiltere’deki yapılanması özelinde hazırlanmış bir saha çalışmasıdır. (1991-92) Kitabın ana metni, Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu’na 1994’te sunulmuş bir doktora tez çalışmasıdır. (*Naqshbandi Sufis in a Western Setting*). Kitap, tezin geliştirilip, yeniden düzenlenmesi sonrasında ilk baskısını yapmıştır.

İlk baskıda yazar, belli bir topluluk üzerine yapılan çalışmalarda, dikkatte tutulması gereken üç meseleye işaret eder. Topluluğun, modern toplumla ilişkisi; doğru model olmakla ilgili cemaatsel iddia ve topluluk içi çatışmaların kendini ifade ediş biçimi. Yazar, İslami cemaatlerle ilgili Türkiye’de ve Batı’da yapılan çalışmaların sorunlu taraflarına işaret ederek, genel literatüre bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. İslam üzerine üretilen genellemeler ve basmakalıp imajların reddi, bu kitabın hareket noktasını oluşturmaktadır.** Atay,

* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
omergulenn@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3616-6825

** Tayfun Atay, *Batı’da Bir Nakşî Cemaati-Şeyh Nâzım Kıbrısî Örneği*, 2011, İstanbul, s. 22. Berfin Yay.

cemaatler özelinde yapılan çalışmalarda, söz konusu cemaatle, gerçekçi bir ilişki kurulmadan, kayda değer bir sonucun ortaya çıkarılamayacağını söylemektedir. Bizim hazırladığımız metin boyunca okur, girişten, değerlendirme bölümüne kadar, Tayfun Atay'ın tespitlerini okuyacaktır. Kitabın özeti gibi görünen çalışmamız, kitabın zenginliğini öne çıkarma niyeti taşımaktadır.

Giriş

Atay, Batı'da İslam'ın, geleneksel söylem ve yapısı nedeniyle, modernizm karşısı bir din olarak tanındığına dikkat çeker. Yazar, bu iddianın doğruluğunun fark edilmesi için, Batıda etkinlik gösteren İslami cemaatlerin yapısına yoğunlaşılması gerektiğini söyler. İslamcılığın, tek biçimli bir hareket olmadığının, birçok farklı fraksiyona sahip olduğunun akılda tutulması gerektiğini belirtir. Atay, Müslüman bir toplulukla ilgili çalışmada; müntesibin, kendini bulunduğu topluluk içinde nasıl hissettiği, nasıl ifade ettiği, günlük yaşam pratiğini nasıl gerçekleştirdiği gibi sorularla, içeriye dönük çalışmalar yapılması gerektiğini belirtir. Bu durum, mikro düzeyde farklılaşan birçok yorumun gerçek sebebini anlamamızı sağlayacaktır. Bu çalışma, Nakşibendî Şeyhi Nazım Kıbrısı ve cemaatinin; düşüncelerini, tarikat faaliyetlerinin özelliklerini, müntesiplerinin cemaate bağlanmaları gibi nedenler özelinde, topluluğun psiko-sosyal yapısını tanıtıp tahlil etmektedir.

“Tarihsel ve Kavramsal Temeller”

Bu bölümde, tasavvuf tarihinin genel panoramasını sunar yazar. Sûfi kelimesinin kökeni, tasavvufun kaynağı, diğer öğretilerle ilişkisi, erken dönem tasavvuf yorumundan, felsefi yorumlara geçiş dönemleri ele alınır. On birinci yüzyılda tasavvuf grupları, şehirden kırsal bölgelere doğru bir yayılım gösterir ve bu yayılma sonrasında daha geniş topluluk üzerinde etkili olur ve böylece nazari tasavvuf yorumu, pratik üzerine kurulu bir yoruma dönüşerek tarikatların ortaya çıkışında etkili olur. On ikinci yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmaya başlayan Tarikatlar, etkinlik sınırlarını genişletip damar damar farklı bölgeleri birbirine bağlayan bir silsile ağını oluşturur. Farklı bölgelerde, aynı tarikata mensup gruplar, kendi tekkelerini kurarak, yazarın, Vergin'den yaptığı alıntıyla ifade ettiği *homo Islamicus* bir örgütsel kişilik yapısını ortaya çıkarır. Bu da, Ömer Lütfi Barkan'ın *Kolonizatör Dervişler* kitabında anlattığı biçimiyle, coğrafyaya yayılıp, İslam'ın hızlı yayılmasını ve teşkilatlanmasını sağlayan bir kardeşlik bağına dönüşür. Bu durum, Devlet içinde, güvenliğin ve manevi tesanütün korunmasını sağlayan bir mekanizma işlevi görecektir.

Tasavvufa Antropolojik bir perspektifle bakılarak, tasavvufun toplumsal işlevi, tarikat ve şeyhlerin tarikat üzerindeki etki gücü gözlemlenmeye çalışılır.

Antropolojik yaklaşımlardaki ortak sav, tarikat yapılanmasının kabile yaşamına uyum sağlayan bir örgütlenme biçimine sahip olduğu varsayımdır. Tarikatlar aracılığıyla, okuma-yazma bilmeyen müritler, kendilerini hem şehir yaşamında hem de tarikat içerisinde ifade etme imkânına kavuşur ve böylece, kent yaşamında bireyselliklerine yönelik tatmini de yaşamış olurlar. Bu durum, şehir hayatının olumsuz psikolojik baskısını ve aynı zamanda, ulema ve molla tipi hocaların kitabî yorumlarına karşı bir memnuniyetsizliği yansıtır. Tarikatlar, yirminci yüzyılda, modernleşen toplum katmanları arasında kaybettikleri konumlarıyla Antropologların! ilgi konusu olmuşlardır. Yazar; Mısır, Kuzey-Batı Tunus, Nijerya ve Kuzey-Batı Türkiye(Ereğli) özelinde, bu ülkelerdeki aktif tarikatların, modern dönemdeki sosyal etkisi üzerinde konuyu tahlil etmeye çalışır.

“Nakşibendî Tarikatı”

Kitapta Nakşibendî tarikatıyla ilgili geniş bir tarihçe anlatılmaktadır. Tarikatın kurucusu ve ruhani atası, Yusuf Hemedanî; tarikatın doktrin ve pratik uygulamalarını sistemleştiren kişi olarak Abdulhalik Gucluvasni bilinmektedir. Tarikat, Nakşibendî ismini alarak, Bahaeddin Nakşibendî'nin kutsiyeti altında olduğunu gösterir. Nakşibendî'den sonra tarikat içerisinde etkili olan sima on beşinci yüzyılda yaşamış olan Ubeydullah Ahrar'dır. Ahrar döneminde tarikat, yöneticilerle kurduğu iyi ilişkiler sayesinde, hem ekonomik güce kavuşmuş hem de Tarikatın Maveraünnehir çevresinde hızlıca yayılması sağlanmıştır. On altıncı yüzyılın sonu ve on yedinci yüzyılın başlarında, Tarikatın tarihi açısından çok önemli bir yerde duran, Hindistanlı Şeyh Ahmed Serhendî(İmam-ı Rabbani) ile on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başında Osmanlı bölgesinde yaşayan Mevlana Halid Bağdadî isimleri öne çıkar.

Yazar, Hint Alt-kıtasında Nakşibendîliğin tarihçesini anlatırken, İmam-ı Rabbani ve Şah Veliyullah Dehlevi isimleri üzerinde durur. İmam Rabbani, yaşadığı dönemin Babür yönetiminin, Hint ve İslam inançları arasında oluşturmak istediği senkretik dinî yapılanmaya karşı, İslam dininin kural ve emirlerini, Babür Şah'a mektuplar yazarak bildirir. Dehlevi ise, Babür İmparatorluğunun çöküş döneminde yaşamış bir lider olarak, tarikat içerisinde ıslah hareketine yönelmiştir. Bu yenilenme çabası tarikat üzerinde etkili olmasa da, Hint ve diğer Müslüman bölgelerdeki İslami hareketler üzerinde etkili olmaktadır.

Osmanlı coğrafyasında Nakşibendî tarikatının ilk örgütlenişi, Simavlı Molla İlahî döneminde gerçekleşir. Ubeydullah Ahrar'ın müridi olan Molla İlahî, İstanbul'a gelerek burada Nakşibendî tekkesini kurar. Şeyh Ahmed Buharî'yle birlikte gerçekleştirdikleri faaliyetlerle tarikatın nüfuz alanını,

Anadolu ve Rumeli'ye doğru genişletirler. Nakşibendilik, ilk dönemlerde, Anadolu topraklarında hoşnutsuzlukla karşılanır fakat Şii etkisinin yayılması, Sünni bir mezhep olan tarikatın zamanla destek görmesini sağlar. Irak'ın Süleymaniye bölgesinde doğmuş olan Mevlana Halid, şeyhi Abdullah Dehlevi'den aldığı icazetle, Batı'ya halife olur. Bağdat'a gelerek orada tarikatın bir kolunu kurmuştur. 1823 yılında Şam'a giderek, öleceği zamana kadar, tarikatın etkinlik alanını bu bölgede yayar. Buradaki faaliyetlerinin yüzü siyasete dönüktür. Osmanlının çöküş dönemlerine denk düşen bu dönemde, Mevlana Halid, imparatorluğu tehdit eden her türlü yapıya karşı hareket ederek, yönetici ve tebaa içerisinde büyük saygı kazanmıştır. Cemaat içindeki karizmatik kişiliği ve siyasi tutumu, Hâlidilik kolunun oluşmasında önemli bir etken olur. Tarikatın bu kolundan olan Ziyaeddin Gümüşhanevi, Abdülhamit yönetimiyle yakınlık kurarak, döneminde aktif görevler üstlenir. Tarikatın Jön Türklere karşı tavrı tartışmalı bir konudur. Cumhuriyet döneminde, Tekke ve Zaviyelerin kapatılması sonucunda, tarikatın faaliyetleri resmi olarak sonlandırılmıştır. Bununla birlikte, tarikatın manevi birliği kendi tesanütünü koruyarak, Abdülhekim Arvasi ve Mehmet Zahit Kotku'nun himayesi altında varlığını devam ettirmiştir. Kitabın inceleme konusu olan Kıbrısî hareketi, Halidî koluna bağlıdır. Şeyh Nazım tarikat silsilesinde kırkıncı şeyhtir. Müritleri ona, son şeyh olarak bakarlar. Ondan sonra mehdinin geleceğine inanırlar. Kıbrısî, irşadını ve seyri sülûkünü, Şam'da Şeyh Abdullah Dağıstani'nin yanında tamamlar. Dağıstani'nin haleflerinden biri olarak tarikatın bu koluna, onun ölümünden sonra rehberlik eder.

“Mürşid ve Müritleri”; Topluluğun Genel Görünümü”

Atay, Şeyh Nazım El-Hakkanî El Kıbrısî'nin biyografisini geniş oranda müritlerinin anlatımı üzerine kurar. Şeyh Nazım, 1922'de Kıbrıs'ta doğmuştur. Dört Kardeşin, en küçüğüdür. Annesinin babası Mevlevî, büyükbabası, Kadiri Şeyh'idir. Şeyh Nazım, İstanbul Teknik Üniversitesinde kimya bölümünde okurken, Fatih Çarşamba'da Erzurûmî Hacı Süleyman Efendi'nin yanında tarikat terbiyesi alır. Aynı dönemlerde Tıp Fakültesinde okuyan abisinin vefatının etkisiyle, üniversite eğitimini bırakır ve Süleyman Efendi'ye intisap ederek tarikata girer. Şeyhi onu, daha iyi bir tarikat eğitimi için uygun gördüğü Şam'a, Şeyh Dağıstani'nin yanına gönderir.

Abdullah Dağıstani, dokuz yaşında, Şerafettin Dağıstan'la birlikte Dağıstan'dan ayrılarak, Bursa'ya gelir. Tekkelerin kapatılması sonrasında, Şerafettin Dağıstan, Bursa'yı terk edip Ürdün'e yerleşir. Vefatına yakın yeniden Türkiye'ye geri döner ve burada vefat eder. Abdullah Dağıstani ise, birinci dünya savaşında, asker olarak Arap cephesine gönderilir fakat Müslümanlara karşı savaşmama tavrı nedeniyle, Çanakkale cephesine gönderilir. Savaşın

sona ermesi sonrasında Şam'a giderek ölümüne kadar orada yaşar. Nakşî-bendî cemaati, Şeyh Şamil ve Kadiri olan Senûsîler hareketleri gibi, direniş hareketleri arasında bulunmuşlardır.

Şeyh Nazım, Şam'da eğitimine devam ederken Fatma Adil hanımefendiyle tanışır ve Şeyh'inin de onayı ile evlenirler. Bu evlilikten iki kız iki erkek, dört çocukları olur. Şeyh Nazım, 1972 yılı sonrasında senenin belli dönemlerinde İngiltere'ye giderek orada tarikatın bir şubesini kurar. 1978'de Daston bölgesinde bir sinagogu satın alarak camiye dönüştürür ve İngiltere ziyaretlerinde faaliyet merkezi olarak bu camiyi kullanır. 1992'de müritlerinden olan Bruney Sultanının satın alıp restore ettiği bir manastır, Şeyh'in özel kullanımına sunulmuş dergâh haline getirilir.

Şeyh Nazım, güler yüzlü, nüktedan, herkesle uyumlu bir kişiliğe sahip birisidir ve bu özellikleriyle sevgi ve saygı görür. Saygı zamanla Şeyh Nazım'ın kişiliği özelinde oluşturulan keramet hikâyelerine dönüşecektir. Müritler farklı birçok milletten oluşur. Şeyhin katılımı dışındaki zikir halkalarında, yaş ve ırk meselesi zikir halkasının niteliğini etkiler. Türk müritler, Şeyhin etrafındaki kalabalık grubu oluşturur. Bu grup içerisindeki Kıbrıs Türkleri, daha kalabalıktır. Şeyh Nazım'ın yakınında duran kişiler Türklere'dir. İngiltere'de yaşayan zengin Türklere'dense, gelir düzeyi düşük olanlar cemaate daha fazla bağlılık gösterir. Zenginler, Şeyh Nazım'ın İngiltere'ye geldiği vakitlerde dergâha yoğun olarak katılmaları sebebiyle, diğer müritler tarafından eleştirilirler. Zikir meclislerinde, farklı milletlere mensup müritler, Şeyhin her millet için belirlediği renk tonlarındaki sarıklardan takarlar.

Güney Asyalı müritler, Nakşîbendî tarikatına, ülkelerinden aşına olmaları sebebiyle, Şeyh Nazım tarikatına daha rahat bağlanmışlardır. Bu grup, İngiltere'deki en kalabalık mürit grubudur. Batılı müritler, sayıları itibarıyla üçüncü grubu oluştururlar. Bu grup aynı zamanda cemaatin elit kısmını temsil etmektedir. Bu grup içerisinde, akademisyenler ve lortlarda vardır. İngiliz müritler, kendi aralarında bir birliktelik kurarken, diğer müritleri mümkün meritebe kendi gruplarının dışında tutarlar. Atay, bunun sebebinin, kültürel nedenlerden kaynaklandığını, mesela doğudan gelen müritler içerisinde, kadınların aynı mecliste bulunmaları kabul edilmezken, Batılı grup, kadınlarla aynı meclis içerisinde oturup, sohbet etmektedir. Yazar, Şeyh Nazım'ın bu duruma ses çıkarmadığını ve bu sebeple, Batılı müritlerin, Şeyhin katıldığı zikirlerle iştirak ettiklerini, ama Şeyhin olmadığı zikir halkalarına katılmadıklarını belirtir. Şeyh Kıbrısî, Türkler, İran-Hint kökenli ve Avrupalı müritleriyle yaptığı özel konuşmalarda, herkesin milliyetini dikkate alarak sohbet eder.

Tarikat müntesipleri, kendilerini, diğer İslami cemaatlerinden farklı bir kimlikle tanıtır. Tarikat içerisinde güçlü bir antisemitist söylem vardır. Şeyh Nazım ve müritleri, çeşitli vesilelerle yaptıkları konuşmalarda, modern dö-

nemdeki bütün kötülüklerin kaynağı olarak Yahudileri gösterirler. Düşmanlığın ana sebebi, Vahhabi hareketin, sömürgeciliğin ve büyük savaşların sebebi olarak Yahudi sermayedarların suçlanmasıdır. Tarikatın bir diğer özelliği, ulema ile Şeyhler arasında, farklılık olduğuna inanmalarıdır. Ulema, zahiri öğretilerle vakit geçiren, meselelerin iç yüzünü göremeyen biçarelerdir. Şeyhler ise, meselelerin künhüne vakıf yalnız bu hayatta değil, ahrette de kişiye kurtuluş sağlayabilen özel kişilerdir.

“Ritüel: Zikir”

Zikir, Tarikat grupları için genel bir ibadet biçimidir. İster grupla yapılsın, ister ferdi olarak, cemaate aidiyetin bir simgesi olarak işlev görür. Şeyh Nazım, Nakşibendilikte kabul edilen sessiz zikir yerine, geniş katılımlı zikir ortamını tercih edecektir. Atay, niçin zikir yaptıklarıyla ilgili müritlere yönelttiği sorulara, kendilerini buldukları yabancı bölgenin baskın ortamından korumak ya da gündelik gerekçeler üzerinden karşılık aldığını belirtir.

Zikir; ev, cami ya da dergâh gibi ortamlarda yapılır. Şeyh Nazım, İngiltere’de bulunduğu zamanlarda, Perşembe akşamları yapılan zikir ortamını yönetir. Zikir halkaları, farklı bölgeden olan müritlerin durumuna göre, erkek-kadın karışık icra edilebilir. Doğu kökenli gruplarda, kadın erkek ayrı halkalar oluşturur. Zikir halkaları yazın, akşam namazı ile yatsı namazı arasında yapılırken, kışın yatsı namazından sonra yapılır. Zikir ortamını şu şekildedir. Halka, Şeyh’in etrafında toplanır. Toplu halde şahadet getirilir ve salâvatlarla zikir başlar. Müritler, bu an Şeyhleriyle rabıta kurmaya çalışır. Sonra, birinci safhada Kuran’dan zamm-i sureler okunur, ikinci safhada, sesli olarak tesbihat ve salâvat getirilerek zikir başlar. Kapanış bölümünde, tekrar salâvat getirilir, Fatıha Süresi okunur ve dua edilerek zikir tamamlanır.

Nakşibendî zikrinin giriş bölümü, hatm-i hacegân ya da hatme olarak isimlendirilir. Bu bölüm sessiz okunan dualarla geçer. Daha sonra beraberce icra edilen sesli zikir bölümü başlar. Tarikatlar arasında zikrin sesli mi sessiz mi olacağına dair neredeyse Tarikatların tarihi kadar eski olan usul yorumlarında, Nakşibendî tarikatının belli kolları sessiz zikri tercih etmiştir. Kıbrısî, müritlerine sesli zikir yaptırmıştır. Müritler, sessiz ibadeti, yalnız kaldıklarında bireysel olarak yaptıklarını ve bu ibadetin zikirten farklı olarak Virdle ilgili olduğu açıklamasını yaparlar. Vird, düzenli bir ibadet ve nefis tezkiyesi yapılmasını mümkün kılan bir iç disiplin yöntemidir. Zikir bittikten sonra katılımcılara ikramda bulunulur. İkrâm arasında herhangi bir konu etrafında konuşulup tartışılır. Atay, zikir bahsini, zikrin İslam’da bidat olduğunu söyleyenlerle, onlara karşı zikrin, Müslüman hayatın olmazsa olmaz bir rüknü olarak sunan cemaat arasındaki yorum farkına değinerek bitirir.

“Dini-Ahlaki Söylem: Nefs Kavramı”

Atay, Şeyh Nazım'a tarikatın hedefi nedir sorusunu sorar ve aldığı cevap, “nefsin insandaki kibrini kırmaktır”, olur. Nefs kelimesi, genel olarak, Tasavvuf düşüncesinin bütününde, özel olarak da Kıbrısî cemaatinin söyleminde merkezi bir yer tutar. İnsandaki güzel ahlakı ortaya çıkarmak için, insanın kendisini koruması gereken arzuları vardır ve bu arzularla nefsin aracılığıyla ortaya çıktığı için, yapılması gereken nefsi ıslah etmektir. Şeyh Nazım nefsi, kötülüklerin anası olan korkunç ejderha şeklinde betimler ve müritlerini, nefislerinin onların üzerinde kuracağı tahakküme karşı sürekli uyarır. Nefis, kişinin üzerinde, kötülüklerle örülü iktidar kurmak ister. Şeyh Nazım'ın müritlerine anlattığı bir hikâyede, nefis, sürekli olarak Allah'ın emrine karşı gelen itaatsiz bir varlık olarak anlatılır. Şeytan, nefis ve akıl, insana kötülüğü ve şüpheliyi telkin eder. Buna karşın ruh ve kalp, iyiliği ve güzelliği ortaya çıkaracak ilhamla kişiyi hakikate davet eder. Nefs bizi, gurur, başarı gibi vesveselerle aldatıp oyalayabilir. Tarikat, nefsin böylesi telkinlerinin aldatıcılığı üzerine bir söylemi canlı tutarak, başarıyı, salt nefsin bütün aldatıcı telkinine karşı sergilenen bir bilinç durumu olarak tanımlamaya çalışır. Atay, kitabın bu bölümünde verdiği birkaç örnekte, Şeyh Nazım ve müritlerinin, her türlü gurur verici başarılarla kuşkuyla baktığı ve bunun nefsin bir aldatması olabileceğine dair uyarılarda bulduklarını anlatır.

“Dışarıdaki Hayata Bakış: Nakşibendî Perspektifinden Modern Dünya”

Bu bölüm, Kıbrısî Tarikatının nasıl bir söylemle modern kültürde kendini ifade etmeye çalıştığı üzerinde durulur. Şeyh Nazım, modern hayat içerisinde kaybolan maneviyatın farkındadır ve müritlerine, maneviyatlarını yükseltebilecekleri tavsiyelerde bulunarak onları zikir yapmaya yönlendirir. Modern düşüncenin kutsallarından sayılan, akıl ve bilimin konumunu eleştirir. Bilimin karşısına, marifet ağırlıklı bilgiyi koyar ve aklında, ancak imanla ortak bir düşünce ürettiğinde doğruyu bulabileceğini söyler. Şeyh, Batı Uygarlığı özelinde gelişen şeyin, küfür sistemi ve ateizm olduğunu, teknolojinin de bu şeytani bozulmayı daha güçlü yapan bir özelliğe sahip olduğunu belirtir. Liberalizm, laiklik ve demokrasi bir siyasi düzen haline geldiğinde, dini hayat, sosyal hayat üzerindeki etkisini kendiliğinden kaybeder. Bu durum seküler eğitim programları aracılığıyla yayılır ve bütün bir kitle tarafından kabul edilen zorunlu bir projeye dönüşür. Şeyhe göre modern eğitim, bütün bilimsellik iddiasına rağmen cehalet üzerine kurulu bir sistemdir. Bir proje olarak gerçekleştirilmek istediği hedefte, hakikatin ortadan kaldırılmasıdır.

Kıbrısî, tüketimi, israf üzerinden ele alarak, tüketilen her türlü malzemenin, doğayı kirleten ve yoksullaştıran bir özelliğe sahip olduğunu ifade eder. Ona göre, gerçek kurtuluş ve uygarlık, herkesin kardeşçe birbirini kabul ettiği top-

lum içerisinde yaşanacaktır. Kendini, güzel olan her türlü dini yaşamın uzağında, mutlak bir özgürlük içerisinde gören modern insan, cehaletinin üzerini, özgürlük yalanıyla örter. Batılılaşma hevesindeki herkes, bu türden bir “beyin kirlenmesine” müptela olmaktadır. Atay, Batılı müritlerin, bu meseleleri şeyh gibi yorumladıklarını, hatta bir İngiliz müridin kendisine şunu söylediğini aktarır. “Biz doğululaşmaya çalışıyoruz, İslam toplulukları Batılılaşmaya çalışıyor.” Şeyh konuşmalarında, elektriği, televizyonu, kötülüğün yayılmasını sağlayan şeytansı işler olarak tarif eder. Kıbrısî, bilim, teknik ve demokrasiye karşı sert bir tutum sergiler. Bu özelliğiyle, modernist İslamcı akımların karşısında durmaktadır. Fakat her ne kadar keskin bir gelenekçi söylem dile getirilmiş olsa da müritler, Şeyh’in ideal Müslüman hayatı için arzu ettiği şeyleri yapamayacaklarını bilmektedir.

“Mehdiyi Beklemek”

Mehdinin zuhur edeceğine dair güçlü söylem, Kıbrısî Tarikatının belirgin bir yönüne işaret eder. Mehdi kıyamete yakın bir dönemde gelip, insanlığın kurtuluşu için son uyarıyı yapacak olan kişidir. Bütün dini öğretilerde, değişik varyasyonlar içinde mehdilik, düşünce konusu edilir. Şii fıkında ve Sünni halk inancında, mehdi düşüncesi önemli yer tutar. Şiiiler, mehdinin, kıyamete yakın bir vakitte zuhur edecek olan kayıp imam olduğuna inanırlar. Sünni inançta mehdi, geleceği hadislerle belirlenmiş kişidir.

Şeyh Nazım, yaşadığımız çağın, mehdinin zuhur edeceği son çağ olduğunu söyler. Müritlerine, mehdinin her an ortaya çıkabileceğini söyleyerek hazırlık yapmalarını telkin eder. Şeyh, mehdinin nerede olduğunu, kimlerle görüştüğünü, neyi beklediğini ve hangi şartlar sonrasında ortaya çıkacağına dair haberler vermiştir. Müritler, bu anlatımlardan, Şeyhin Mehdiyle sürekli görüştüğü sonucunu çıkarmışlardır. Mehdi’nin yakın bir zamanda geleceği beklentisi, gelecek adına büyük umutlara kaynaklık eder. Atay, mehdi inancının, Hint Alt-kıtasından müritlerle, alt sınıftan müritler arasında daha güçlü olduğuna söyler. Şeyh ayrıca, Deccal ile Hz. İsa’nın gelişile ilgili bilgiler de verir.

“Siyasal Söylem: Şeyh ve Müridlerin Siyasal Görüşleri”

Nakşibendî cemaatinin, siyaset meselelerine olan ilgisi, kurulduğu tarihin başlarına kadar geri gider. Tarikatın bu konudaki hassasiyeti, Şeyh Nazım’ın vaaz ve demeçlerinde açıkça gözükmektedir. Devleti ele geçirmek gibi bir hedef, siyasal söylemlerinde hiçbir şekilde dile getirilmese de, halifelik, şeriat yönetimine dair özlem ve yönetimi belirli tavsiyelerle ıslah etme çabası, Tarikatın tipik bir özelliği olarak kendini gösterir. Türkiye’nin Cumhuriyet sonrası idare biçimi, şiddetli bir şekilde eleştirilir. Bu rejimin, İslam karşıtı bir laik

anlayışa sahip olduğu ve öncelikli hedefinin de dinin her türden toplumsal bağının ortadan kaldırılması üzerine kurulu olduğu düşüncesi tarikata hâkimdir. Tarikat içinde Atatürk ismi yerine direkt put kelimesi kullanılır.

Tarikat, tarihle bağını, Osmanlı dönemi üzerine kurar. Cumhuriyet sonrasında, bir tarih tezi olarak geliştirilen Türkçü söylem, hiçbir şekilde kabul edilmez. Şeyh Nazım, Türkiye'de yapılması gerekenin, ayrılıkçılığa sebep olan Milliyetçi düşüncenin bir kenara bırakılıp, Osmanlılık dilinin yeniden ikame edilmesi olduğunu söyler. İdeal İslami düzende, Tarikat önderleri, devletin daha iyi idaresi için, danışman konumunda olmalı. Devlet, monarşik bir yapıda yönetilmelidir.

"İçerdeki Ötekine Bakış: Vahhabilik Söylemi"

Her cemaat, İslam'ın kendileri tarafından temsil edildiği inancını taşır. Atay, Tarikat içerisinde, Vahhabi isminin, özel bir İslam mezhebi yerine, Tasavvuf ve Tarikata karşı olan her bir Müslüman için kullanıldığı gözleminde bulunur. Vahhabiler, Kuran'ın herkesçe anlaşılacak bir kitap olduğunu söylerken, Tarikatlar, Kuran'ın sadece derinlik sahibi âlimlerce anlaşılabileceğini iddia ederler. Aralarındaki büyük farklardan biri de sünnete yaklaşımda ortaya çıkar. Vahhabilere göre, tespih ve toplu zikir bidatken, Tarikat için bu, Müslümanlığın kesin vecibeleri arasındadır. Vahhabiler, rabita, vird, sesli zikir, şeyhin kerameti, mezar ve türbe ziyaretleri gibi olayları şirk olarak değerlendirirken, Tarikat için bu amellerin hepsi kişiye esenlik sağlayacak, özel ibadet konumundadır. Tarikatın mücadele ettiği bir başka grupta, Londra'da kendi camileri olan Aziziye grubudur. Bu grup bir başka Nakşibendî şeyhi olan Mahmud Efendi'ye bağlıdır.

Değerlendirme

Sosyal bilim çalışmalarında; teorinin, olguda inşa edilmesi türünden bilim görüşünün terk edilmeye başlanması sonrasında, olgunun kendi nesnel gerçekliğini anlamak, bilimsel yöntem olarak öne çıkacaktır. Bu yöntem değişikliği, bilim felsefesi tartışmaları sonrasında kabul görerek, tarih ve sosyoloji çalışmalarının metodolojik yapısını direkt etkilemeye başlar. Bu değişimin bir başka sebebi, post-modern felsefenin, farklı bir okuma-anlama yöntemini zorunlu kılmasıdır. Bu okuma tarzı, aydınlanma sonrası bilim düşüncesinin içinde saklı duran bilinçdışı skolâstik gerçekliğe yönelik güçlü itirazlara sahiptir. Belirli metot ve söylem analizleri sonrasında, sosyal bilim çalışmalarındaki tutum farkı, yeni bir felsefi/metodolojik zemin kuracaktır. Cogito, kendi teorik görüşü çerçevesinde, olguyu dönüştürüp yorumladığı bir zeminden, salt gerçeğin doğasına yönelecektir. Bilim felsefesine yönelik metinlerde ve

salt felsefi yorumda, yeni bir bakış açısını temsil eden bu perspektif değişimi, sosyolojik yöntem-bilimde en açık karşılığını, etno-metodolojik yaklaşımda bulur.

Akademik her türlü çalışmaya, yöntembilimin ontolojisine dair belirgin bir görüş eşlik eder. Bu noktada ontoloji, çalışmanın neligini, nedenini, nasıldını ve nihayetini etkileyen bir dünya-görüşüne sahiptir. Bu durum, her türlü objektiflik iddiasını temelden sarsar. Felsefede post-modern eleştirinin gelişmesi sonrasında, öznenin konumu, nesnenin konumu, mekânın gerçekliği ve gündelik yaşam odaklı tarihsel ve sosyolojik okumalar gibi birçok konu yeniden yorumlanmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar, henüz genel geçer bir sosyal bilim teorisinin oluşmasına sebep olamasa da, önceki teorilerin hepsinin yeniden sorgulandığı bir bilim eleştirisini ortaya çıkarmıştır. Bu eleştiri ve tartışmalar devam etse de henüz pozitivist yöntem gibi bir metot düşüncesini ortaya çıkarmış değildir. Bu doğal bir durum çünkü post-modern eleştirinin bir yönü de, sistem düşüncesinin kendisine yöneliktir. Buna rağmen 1960'lı yılların Avrupa'sında sanat, edebiyat ve felsefe merkezli eleştirel okuma yeni bir bilimsellik jargonu oluşturmuştur. Bu jargon, entelektüel zemini güçlü, tarih, felsefe ve gündelik hayat odaklı eleştirel bir retoriği öne çıkarmıştır.

Tayfun Atay'ın çalışmasına yönelik ilginin temel sebebi, yukarıda bahsettiğimiz metodolojik dönüşümün bir örneğini, çalışmada gözlemlemiş olmamızdır. Atay'ın çalışmasındaki orijinallik, hem genel tarikatlar tarihi hakkında hem de Kıbrısı tarikatıyla ilgili verdiği bilgilerin entelektüel zenginliği ve aynı zamanda; okuru, saha çalışmasının konusu olan tarikatla, aracılar karşılaştırma yönteminde ortaya çıkmaktadır. Yazarın anlatımında Kıbrısı tarikatı, kendisi neyse o olarak tanıma şansını elde ettiğimiz bir topluluk olmaktadır. Yazar, saha çalışması boyunca, tarikat üyeleri tarafından kim olduğu bilinen bir kişidir. Atay bizi, incelediği grupla tanıştırmayı geri çekilmektedir. Kimliğinin açıklığı, onun hakkındaki muhtemel şüphelerin belli bir seviyenin üstüne çıkmasını engellemiştir. Kitabı okuduğumuzda, tasavvuf ve tarikatın neligine dair genel geçer bilgilerin dışında, karşımızda çok canlı duran bir tarikat toplumuyla karşılaşırız. Yani, herhangi bir dünya görüşünün ya da teorisinin inşa ettiği bir tarikatı tanıyıp, belli bir düşünceye ya da gruba övgüler ve yergiler düzeceğimiz bir sonucun ortaya çıkmasına yazar izin vermez. Atay, kendi kimliğini saklayarak da böylesi bir çalışmayı ortaya çıkarabilirdi. Fakat kendini saklama konusunda göstereceği örtük kimlikle, çalışmanın doğallığına dıştan müdahale edecekti. Bizce çalışmayı özgün kılan yön, tam da burada başlamaktadır. Tayfun Atay okura kitabı, izleyici için hazırlanmış bir belgesel malzeme gibi sunar. Böylece çalışmanın yöneldiği tarikat, bilginin kendisi haline gelir. Okuyucu için yapılacak yorum, bu anlatım sonrasında gerçekleşecektir. Bu yönüyle kitap, değerli bir arşiv özelliğine sahip olmaktadır.

Nurettin Topçu'nun
“*Conformisme et Révolte (İsyan Ahlakı)*”
Kitabı Hakkında
Bir Değerlendirme

*A Review on “Conformisme et Révolte”
by Nurettin Topcu*

Ömer GÜLEN*

Şöyle yazılı orada: Başlangıçta akıl vardı.

İlk satırı iyi düşünmek lazım,

Acele etmesin kalemin!

Anlam mıdır her şeyi oluşturan ve yaratan?

Şöyle yazılmalıydı: Başlangıçta güç vardı!

Ama bu kelimeyi de yazarken,

Uyarıyor bir şey beni ve yine değiştiriyorum.

Yardım ediyor aklım bana! Birden çözüyorum sorunu

Ve yazıyorum huzurla: Başlangıçta eylem vardı.

Faust 1, Çalışma Odası

“İsyan Ahlakı”, Nurettin Topçu’ nun, 1934’ te Sorbonne Üniversitesi’ nde tamamladığı doktora tez çalışmasıdır. Tezin Fransızca ismi, *Conformisme et Révolte*’ dur. Topçu, 1928-1934 yılları arasında, Aix ve Bordeaux Lisesi’ nde üç yıl ve diğer yıllarını da üniversitede geçirmek suretiyle Fransa’ da yedi yıl kararak eğitimini tamamlamıştır. Fransa’ da geçirdiği yedi yıl boyunca, sosyoloji, psikoloji, sanat tarihi, estetik gibi alanlarda yaptığı çalışmalarla kendini geliştirir. Fransa’ da çeşitli yerlerde yazılar yayımlar ve Louis Massignon ve Maurice Blondel gibi dünyaca ünlü bilim-insanlarıyla tanışıp dostluk kurar.

* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
omergulenn@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3616-6825

İsyan Ahlakı kitabı Türkçede ilk olarak 1995 yılında Mustafa Kök ve Musa Doğan'ın tercümesiyle yayımlanır. Kitap çok erken tarihlerde hocanın öğrencileri tarafından tercüme edilmek istenir fakat Topçu, bu talebe sıcak bakmaz. Topçu ailesinin hocanın çalışmalarını Dergâh yayınlarına vermesi sonrasında, hocaya ait tercüme ortaya çıkar ve Mustafa Kök ve Musa Doğan Hocalar bu tercümeyle de dikkate alarak kitabın ikinci baskısını yayımlarlar. (1998) Kitap, Hocanın eski Türkçeyle hazırladığı tercümesiyle birlikte İsmail Kara, Mehmet Birgül ve Rıdvan Özdiç'in hazırlayıp derlemesiyle yeniden basılır. (2015)

Kitabın Türkçe baskılarındaki *İsyan Ahlakı* başlığı, kitabın içeriğine hâkim olan eleştirinin yöneldiği anlamla karşılaşmak açısından, okuyucuyla kitap arasına mesafe koymaktadır. Bu sorunun huzursuzluğu mütercimler tarafından da biliniyor olmalı ki, son baskıda gündeme getirilir fakat kitap yeniden *İsyan Ahlakı* ismiyle basılır. Tezin, Türkçede bu başlıkla yayımlanması, kitabın nihai eleştirisinin dikkatten kaçmasına sebep olmaktadır. *Conformisme et Révolte*, "Konformizm/Uysallık ve İsyan" başlığı, *İsyan Ahlakı* ifadesinde bambaşka bir göstergeye dönüşür. 'İsyan Ahlakı' başlığı retorik açıdan, entelektüel bir beğeniyle karşılanmış olsa da, kitaba başlık olmaktan ziyade, *benin* huzursuzluğunu ifade eden bir *varoluşsal sancuyu/süreci* tanımlayan, kitabın alt-zemininde bir anlama karşılık gelmektedir. İfadedeki huzursuzluk nihai noktada, kendi eleştirisini kültürel/düşünsel konfora karşı dile getirdiği için, başlıktaki *İsyan Ahlakı* ifadesi, okurun zihninde farklı bir göstergeye işaret etmektedir ve bu durumda ister istemez belli bir anlam kaymasına sebep olmaktadır. Kitabın tez başlığı, varoluşçuluk felsefesinin dayandığı, dünya hayatı ve benliğin özgürlük sınırları arasındaki ontolojik diyalektiği yansıması bakımından, Kıta-Avrupa felsefesi temelli bir çalışma özgünlüğüne sahiptir. Varoluşçu felsefenin, konformizm sorununu, modernizme yönelik bir eleştiri retorisi içerisinde ele alarak, bireyin isyanını bir özgürlük bilinci haline dönüştürmesi, Nurettin Topçu'nun bu kitabında tam karşılığını bulmaktadır. Kitabın bu önemli yönü, Modern Batı düşüncesine ve kültürüne yönelik psiko-sosyal bir eleştiriye dile getirirken, *İsyan Ahlakı* başlığıyla salt teolojik merkeze dönüşmektedir.

Bu çalışmamız, kitap merkezli bir anlama çabasıdır. Niyetimiz, kitabın Çağdaş Türk Düşüncesinde ki özgünlüğüne işaret etmektir. Bir başka meseleimizde, Nurettin Topçu felsefesinin, Kıta-Avrupa'ya sınırlı ilişkisine dikkat çekmektir. Bu bizim için önemli çünkü Muhafazakâr okurlar, her ne kadar Nurettin Topçu sevgisini sürekli dile getirirler de, kendi Anglo-Sakson zihin yapılarıyla Topçu'yu anlamaya çalıştıkları için, üstadın felsefesine yaklaşamamaktalar. Dolayısıyla Topçu'nun düşüncesi hala muhafazakâr çevre için muamma olarak durmaktadır. 'Türkiye' de yarattığı heyecanda, entelektüel bir hareketin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktan ziyade, Topçu'nun entelektüelliğine bir övgü olarak yerinde saymaktadır.

Ahlak Problemi Nasıl Ortaya Çıkıyor

Bu bölüm birbirinden farklı iki tutumun ortaya çıkaracağı sonucun, nihai içerik ve sonuçlarının tespiti üzerinden bir anlatım oluşturur. Hareket ve Mantıkî Zekâ. Bu ikili ayırım varoluşsal bir anlam üzerinden karşı karşıya getirilir. Hareket, iradeye bağlı bir eylem-bilim içinde kendini sürekli canlı tutar. Salt yükseliştir ve duranlığın tuzaklarından kurtulmasını sağlayan bir atılımı sergiler devamlı. Mantıkî zekâ, bilginin bir başka yönü olarak, *Conformisme*'in tuzağına düşebilecek bir durağanlığın, güvenliği içinde yaşama tercihinde bulunur ve böylece kendi güvenlik sınırı içine yeniye doğru yapılacak atılıma karşı sürekli bir korkulu şüphe içinde kalır. "Mantıkî zekâ, hareketini hayatî ihtiyaçları çerçevesinde sınırlandırarak kendi ferdiliği içinde hapsolmek suretiyle evrenselliğini kaybeder"¹ Düşüncedeki durağanlık, kişiyi, statüsü ne olursa olsun, varoluşun dışına iter. Topçu, hareketin evrensel olana doğru atılımını dile getirerek, düşüncenin, salt bir öğreti ya da biçim içinde kendini sınırlandırmasına karşı çıkar. "Ahlaki hareket evrensel iradeye yeniden kavuşmak üzere bir çeşit tabiat değiştirme ile esareti aşmaktan ibaret olmaktadır."² Bu düşüncesini dile getirirken Spinoza'nın, tabiat kanunları içinde örtük duran yapıyla, insanın etik ve özgür eylemlerinin ideal buluşması şeklinde dile getirdiği determinist yönelimli yorumu eleştirmektedir. Hareket felsefesi, düşünceyi belli bir zorunluluk içine tıkmaya çalışan her bir düşünce sistemine karşı bir isyanı dile getirmektedir ve bu isyan "kendisi isyanında iradeci bir idealizm keşfetmiştir."³

Nurettin Topçu ahlakta esas olanın, şahsi tecrübeler olduğunu belirtir. "Şüphesiz ki ahlak insanda, iyinin değeri hakkında tam bir kanaat oluşunca gerçekleşebilir"⁴ Tecrübeler, salt bilgidен önce, anlam-bilime dâhil edilir. "İyiliğin egzersizi, onun bilgisinden önce gelmektedir."⁵ Topçu, *epistemin* hayat tecrübesinin önüne koyularak oluşturulan düşünce sistematiğini eleştirir. Bu eleştirisini, bilme eylemini, davranışın temel yönlendirmesi olarak gören bütün felsefi görüşleri eleştirerek dile getirir. Bilgiyi, her türlü insan-bilimin merkezi değeri olarak sistemleştiren Kant'a yönelik eleştirisinde Kant ahlakını, "kuru, soyut ve belirsiz bir akıl"⁶ olarak takdim eder. Bu eleştirilerinde söz konusu felsefi yaklaşımlarda İradenin askıya alınarak, insan davranışlarına özgü eylemlerin içinde temel bazı olgular arama konusundaki inanç ve bu inancın insanı evrensel davranışların uzağında tutacak bir yanılgıya sürüklenme tehlikesi dile getirilmektedir. "Onlar, hareketin içindeki iradeyi incelemek yerine, haz ve mutluluk, sosyal veya ferdî menfaat vs. gibi hareketin ortaya çıkardığı birtakım genel sonuçları incelemekle yetindiler."⁷ Ahlakın, konfor ve mutluluk gibi bir değere bağlanmasını eleştirirken "mutluluk ahlakına yöneltilen tenkitlerin hepsi, faydacılık için de geçerlidir."⁸ diyerek, hedonist ve pragmatist felsefi yönelimin merkezindeki ahlaksızlığa işaret eder.

Topçu, ahlak doktrinlerinin ya da bir felsefi düşüncenin kendi epistemolojisi içine hapsedilmiş ahlak yorumlarının, ahlakın insan eylemlerinde kendini gösteren en yalın anlamına olumsuz etkide bulunan bir yorumu içerdiğini belirtir. Kendi ahlak düşüncesi, sorumluluk bilgisi üzerinden kendi konumunu tayin eder ve sorumluluk içinde şuurun, eylemin niyetini belirlediğini ifade eder.⁹ Şuurun, vicdan ya da vicdan azabıyla hiçbir ilişkisi yoktur. “Hareketi evrensel nizama iten, insanî endişedir. Tıpkı hareket gibi, düşünce de bu endişeden doğmaktadır.”¹⁰

“Hürriyet Problemi”

‘Ruh dünyasının kahramanları’, ıstırapı, her türlü konforun uzağında bir bilinçle yüklenerek isyan ahlakına sahip olurlar. Bu isyan sadece, toplum sözleşmesinin yarattığı kurallar içinde durağanlaşmış yapılar için değil, aynı zamanda felsefi öğretilerinde insanı, salt düşünümsel doğaya mecbur kılan öğretiyeye karşı bir isyandır. İkinci durum için Topçu, Spinoza’ nın düşüncesini ele alıp inceler.

Topçu’ nun Spinoza Değerlendirmesi ve Eleştirisi

Spinoza felsefesinin belirgin yönü, tözün, varlığın bütünü içinde kendini var kıldığı, ontolojik yapıdır. Spinoza’ nın, tanrı, din, tabiat ve özgürlük sorunlarını ele alışındaki temel düşünce, Varlığın her türlü mahiyetini ve varoluşsal biçimini birbiriyle içkin kılan bu töz düşüncesidir. Bu düşüncede İrade, tözel zekânın bütünlüğü içinde, belli bir yasa biçimine dönüşür. “İrade ile anlayış yeteneği bir ve aynı şeydir.”¹¹ Spinoza, insanın varoluşunu, kendi felsefi sistemi içinde değerlendirerek, insan eyleminin bütününe hâkim olan bir fikrin zorunluluğundan bahseder. Hayatın bütününe hâkim olan bir zorunluluk yasası, insanın ruhsal arzularını da belli bir determinist sınırın içinde, özgürlük sarmalına dönüşür fakat burada insan özgürlüğü, iradeye bağlı bir tercihin sonucu değildir.

Topçu, Spinoza’ nın bütün bir ontolojiyi, ilahi töze bağlayarak, İradeyi askıya alması noktası üzerinden eleştirisini dile getirir. Bu düşüncede, İnsana ait hareket, kendi eylemi içinde dondurularak, genel yasanın içinde işlev sahibi olmaktadır. Topçu eleştirisinin dayandığı noktayı şu şekilde açıklar. “Spinoza’ nın hatası şu noktadaydı. Varlık’ ın kaynağı olarak tek bir cevheri kabul etmek ve insanın bütün hareketlerini bu zekâ varlığından çıkarmak. Bizim yaptığımız şey, hareketin ve zekânın farklı cinsten şeyler olduğunu ortaya koymaktır.”¹² Müellif eğer bir cevherden bahsetmemiz gerekirse bunun ‘ hareket’ olduğunu ifade eder. “Düşünce hareketten doğar, hareketten beslenir, ama yeni hareketler için yeni zeminler keşfetmek üzere hareketten daha öte-

lere uzanır."¹³ Topçu, harekete cevherî bir anlam yüklerken, bu anlamın anlaşılacağı alanın varoluşsal bir süreç üzerine kurulu olduğunu fark ettiğimiz bir felsefî zemin kurar.

Sezgi ve Hürriyet, Bergson Düşüncesinin Eleştirisi

Bergson' a göre, Uzayda(espace) ikisi birbirine bağlı olan, psikolojik ve metafizik iki problemle karşılaşırız. Uzayla ilgili bilgimizi nasıl biliriz. Bu soruyu psikolojik problem başlığı altında inceleyen Bergson, bilmenin *a priori* ve *a posteriorik* zeminlerini tartışmaya açar. Uzayı algılamamızda, algılar etkin bir anlama dönüşür ama uzayın varlığına dair nihai tanımı hiçbir şekilde veremez. Bununla birlikte uzay, kendi olarak varlığını bizim algımızın her türlü açık ve yanlısamalı durumuna rağmen koruyacaktır.

Topçu, Bergson' un hürriyetle ilgili sorunu, psikolojik bir yapı üzerinden ele aldığına dikkatimizi çeker. Benzer bir biçimde şuursal dalgalanma da, mekân ve zamanın dışında, ama bütün bir değişim eğilimini yine bu uzamın içinde yaşayarak gerçekleşir. "Gerçek anlamda sürenin ne birbiriyle özdeş, ne de biri diğerinin dışında anları vardır. Bu içsel birçokluk ve sürekli bir oluşturma. Sürenin farklı anları, birbirinin dışında değildir, onlar birbirine eklenemezler. Sürenin bir cinsten olmayan anları birbirinin içine girmiş durumdadır. Benliğimizde ardı ardına geliş, bir kaynaşmayı ve tertibi ifade eder."¹⁴ Bergson' un bu düşüncesi, psikolojik hallerin ölçülemezliği üzerinden dile getirilir. Bergson aynı zamanda, *düşünülen şey, onun üzerinde düşünüldüğü anda düşünülmüştür* sözüyle öznenin, nesneyle bilişsel ilişkisini (özne-nesne ayrımı, bu düşüncede objektif bir değer taşımaz) sürenin, psikolojik dalgalanımları içinde bir mekâna oturtmaktadır.

Nurettin Topçu' nun Bergson eleştirisi, öncelikle olarak, mekân ve zaman içinde, şuurun düşünceye katılımının sezgisel anlamının belirsizliği üzerine kuruludur. Bu durum hürriyet tarifine ulaşmamıza engellemektedir. "Onun bağlı olduğu sebepliliği bilemiyoruz ve sebepten sonuca geçişi kavrayamıyoruz."¹⁵ Bergson düşüncesinin belirsiz sınırını, *bizim hürriyetimizi sağlayan yaratma işi, çok olgun bir meyvenin ağaçtan düşmesine benzer* sözünde görebiliriz fakat bu söz aynı zamanda Bergson düşüncesinin en açık ifadesi olarak da karşımıza çıkar. Şuur, süre içerisinde olgunluğa mecbur bir özne değil, kendi psikolojik güncesinin etkisi içerisinde anlık yazgısını yaşar. Bu anlamda hürriyetin farkına vardığımız nadir anlar vardır ve bu anlar benliğimizi keşfe çıktığımız anlarda gerçekleşir. Eleştiri, düşüncenin kapalı yorumu içinde hürriyete yönelik eylemin anlaşılmağına mahkûm olmasında saklıdır. Fakat Bergson' un bu eleştiriye vereceği cevap bellidir. "*Hürriyetin her tarifi determinizme hak verir.*"

Hürriyet Nedir?

Bu başlık kitabın birinci kısmının son bölümüdür. Bu bölümde Topçu, Spinoza ve Bergson felsefesinde, hürriyet adına kaybolan anlama dair özet değinilerde bulunduktan sonra, yeniden hareket fikriyatıyla, hürriyet arasındaki bağlantıyı açıklamaya çalışır. Bu bölümde, düşüncesine birçok defa başvurduğu filozof, kendisinin de hocası olan Maurice Blondel’dir. Blondel, hürriyeti bir imkânlar çokluğu olarak ele alır. Bu çokluk, hareketle birlikte ortaya çıkan anlam sonrasında, hürriyetin ortaya çıkması sağlanmış olur. Hareket gerçek bir zekânın eylem-bilimidir. Niyetten fiiliyata geçince ortaya çıkar yani *bir niyet harekete geçince samimi ve tam olur*.¹⁶

Topçu, insanın özgürlüğünü, salt hürriyete doğru sergilenen sürekli bir atılım içinde tanımlarken, bu hürriyet isteğinin, her şeye karşı kayıtsız bir tutumu olduğunu yani tam bir isyan ahlakını zorunlu kıldığını söyler.

İkinci Kısım - İnsanın Esirliği

Bu bölümde müellif, haz, dayanışma ve hâkimiyet maddeleri üzerinden, hürriyet ve isyan ahlakı üzerinde durur. *Haz* maddesi altında Epikürcü haz anlayışı ele alınır. Epikür hazzı, hayatın nihai tesellisi olarak ele alınırken, haz aracılığıyla, yaşadığımız acılara karşı bir sağaltım sağladığımız üzerine felsefesini kurar. Topçu bu düşünceye karşı, hayatımızda yaşamak zorunda olduğumuz her türlü acı ve mutluluk hallerinin yarattığı şeye karşı bir mazeret alanı oluşturmaktan ziyade, eylem içinde sürekli gerçekleştirilecek fedakârlığı öne çıkarır. Fedakârlık yaşama yönelik bir bilinç halidir. Ve böylece hayatın kendisi aşılır. Topçu, eğer hazzı, bir başlangıç olarak kabul edersek “harekete sonsuza doğru hür bir gelişme hızı vermek yerine, onu başladığı yerde donduru-ruz,”¹⁷ der. Hazza yönelik arzuların hepsinde, bir iradesizlik vardır. Ve bu iradesizlikte nihayetinde derin bir suçluluk duygusuna dönüşür. Hazla, arzu arasında belirgin bir fark olduğuna dikkatimizi çeken Topçu, arzunun; hareket etme iradesini beslediği için korunması gerektiğini söyler. Mutluluk, hazzın dağılımı değil, hareketin sonsuzluğa doğru arzu ettiği amaca ulaşmanın bir karşılığı olarak değerlendirilmelidir.

Mütefekkirimiz, *dayanışma* maddesini ele alırken Léon Bourgeois ve Durkheim’ın, toplumsal dayanışmayla ilgili sosyolojilerini değerlendirmeye alır. “Dayanışma zorunlu bir insanî olgudur” ve bu özelliğiyle insan iradesini kuşatır. İnsan, “zorunlu olarak bir toplumsal yapı içerisine esir doğar ve kendi hareketini yaratmak suretiyle hürriyetini kazanır.”¹⁸ Dayanışmanın iki şekli vardır. Birincisi, ferдин gönüllü rızasıyla oluşur. İkincisi, ortaya çıkan toplumun, başka bir toplumla girdiği ilişkidir. Birinci çeşit dayanışma, fertlerin inisiyatifini ele geçirir ve toplumun menfaati, ferдин iradesini ele geçirme-

ye başlar. Bourgeois göre dayanışma adalete temel sağlar, çünkü dayanışmada, organik bir işbirliği vardır. Böylesi bir adalet toplumsal sözleşme üzerinden kurulur. Sözleşmede güç ve iktidar baskısı yerine, irade rızası gözetilir. Bourgeois, dayanışmayı hem bir vazife hem de bir mecburiyet olarak görür. Topçu' nun eleştirisi de vazifenin, bir sosyal dayanışma içerisinde, fert üzerinde yapacağı baskıya yöneliktir. Toplum fertten bağımsız bir şahsiyet haline gelince, ferde karşı tedbirler almaya başlar. Durkheim' de toplumu mekanik ve organik yapı olarak ikiye ayırır. Mekanik yapıda fert, toplum şahsiyet kazandıkça, kendi iradesini kaybeder. Organik dayanışma, "vicdanlar üzerinde bile etkili olur ve başkalarının yardımıyla bir bütünlük ilkesi yaratır."¹⁹ Topçu, toplum ilişkilerinin gelişip karmaşık bir yapıya dönüşmesi sonrasında, fert üzerinde bir baskıya dönüşeceğini belirtir. Toplumun dayattığı vazife, en ideal anlamda bile, ferdin pozisyonunu tehdit eder.

Topçu, dayanışmanın iki kötü sonucu olarak, ferdin hürriyetinin baskı altında tutulmasını ve toplumu yönlendirme hakkına sahip iktidar gücünün, fert üzerinde otorite kurma ihtimalini gösterir. Bu sürekli olarak, istismara dönüşebilecek bir despotluğu ortaya çıkarır.²⁰ Dayanışmayı, bir toplumun varlığını zorunlu kılan sosyolojik yapı içinde, ferdin hürriyetini güvence altına alabileceğimiz bir yapıya dönüştürebiliriz? Topçu' ya göre bu, ferdi sorumlulukla aşılacak bir durumdur. "Fert, vicdanında toplumun bütün ağırlığını hissetmelidir."²¹ Bu his, önceki nesillerin, tevarüs eden pathosuna sahip çıkmakla, kendi hareketini geliştirmesi sayesinde gerçekleşir.

Bu kısımda son olarak *hâkimiyet* ele alınır. Bu başlık altındaki inceleme, J. J. Rousseau' nun sözleşme görüşü üzerinden yapılmaktadır. Sözleşme, Rousseau' nun düşüncesinde, "ferdin, herkes için şartlarının eşit durumda bulunduğu topluluğa bütün haklarını topyekûn devretmesi"²² şeklinde gerçekleşir. Topçu, bu sözleşme fikriyatının suni bir yapı olduğunu ve ferdin, dayanışma içerisinde kalmak için bu duruma razı olduğunu söyler. Bunun sebebi, Topçu' nun düşüncesinde, bir şeye otorite hakkı kazandıran her türlü yapının, fert üzerinde belli bir hâkimiyet kurma anlayışını da taşıyor olmasıdır. Topçu' nun bu düşüncesiyle anarşist bir yorum içine girdiği rahatlıkla gözlemlenebilir. Montesquieu' nün *kuvvetler ayrılığı* düşüncesinin de, toplumsal tahakkümü ortadan kaldıramayacağını, aksi takdirde, ya devlet işlerinin işlemeyeceğini ya da bu çeşit bir kuvvetler ayrımının zorunlu olarak devlet mekanizmasını yeniden belli bir otorite içerisinde yükleneceğini belirtir. Topçu' ya göre, eğer fert, devlet idaresi içinde, kendisiyle yönetim arasındaki eşitliği kaybederse, kendi iradesini de yönetime devrederek, hürriyetini kaybeder. "Denge bozulduğunda ve devletin iradesi genel iyilik için bir tehdit haline geldiği zaman, zorbalık patlak verir."²³ Topçu, bu durumu Spencer' ın düşüncesine başvurarak da dile getirir. "İdarecilerin gücünün artması nispetinde idare edilen tarafın direniş gücü azalır."²⁴ Spencer kitapta, hem sosya-

lizme hem de demokrasiye yönelik eleştirel tespitleriyle anılır. “Sosyalizmin her türü, bünyesinde esirlik taşır” diyen Spencer; Demokrasi için de, “bugünün siyasetinin büyük hurafesi, parlamentonun ilahi hakkını tanımaktır”²⁵ tespitiyle, yönetimin birincil niyetinin, kendi meşruiyetini, ferdin haklarını gasp edeceği bir ideal görüntü üzerinden yaptığı tespitinde bulunur. Topçu, devlet baskısının bu ideal görüntüsünün, eğitimle yayıldığına dikkatimizi çeker. “Gerçekten, devlet kurumlarında verilen eğitim, hatta ailevi eğitim, ferde başkaları gibi hareket ve düşünme alışkanlığı kazandırır. Eğitimin gayesi, mümkün olduğu ölçüde ferdin şahsiyetini ortadan kaldırmaktır. Devlet bir istismar makinesidir.”²⁶ Bu düşüncüyü dile getirdikten sonra, Anarşist felsefede lüzumsuz görülen devlet düşüncesinin de, sorunu ortadan kaldırmadığını, belki Ahiler gibi kardeşlik sistemi üzerinden kurulabilecek bir sevgi toplununun, bu problemi halledebileceği ihtimalini hatırlatır.

Üçüncü Kısım - Sorumluluk İdeali

Nurettin Topçu’ya göre, Spinoza ve Bergson felsefesinin, iradeyi askıya alan yönleri, insanı sorumlu kılan ideal anlamında kaybolmasına sebep olmaktadır. Topçu, *sorumluluk ideali* başlığı altında, üçüncü bir yorum olarak, Lévy-Bruhl’ün felsefesi üzerinde duracaktır. Bruhl, sorumluluğu eski dönemlere ait bir çeşit bilinçdışı düşünce olarak ele alır. Sorumluluk bilinci, modern dönemde kanunlara bağlı sorumluluğa dönüşerek, önceki anlamından ayrılmıştır. Kanunî sorumluluk, toplumsal sözleşmenin dayattığı bir hukuk müeyyidesi içinde, cezalarla kişiyi korkutan bir yaptırıma dönüşür. Topçu, bütün bu süreci şu şekilde yorumlar. “Sosyal zorlama, ferdin eğitimi, sözleşmeden doğan tamir, bütün bunlar ahlakın dışında ve tamamıyla kanunî ve hukuki şeylerdir.”²⁷ Ahlakçı ve hukukçuları birbirine yaklaştıran düşünce, “ferdin kendi vicdanıyla hiçbir ilgisi olmayan bir toplumu koruma duygusundan hareket etmeleridir.”²⁸ Müellifimiz, ahlaki sorumluluğun, kişinin kendi şuurunda gerçekleştiğinde ortaya çıktığını ifade eder. İnsan iradesini, sorumluluğunun ölçüsü olduğunu belirtir.

Topçu’ nun, sorumluluk iradesiyle ilgili düşüncesinin *endişeyle* ilişkili psikolojik bir alt-zemine sahip olduğunu görebiliriz. Endişe, fert için bir baskı unsurudur ve kişiyi hürriyete taşır. Endişe duygusunun etkisiyle ortaya çıkan hareket, insanın ahlaki hayatında belli bir gerilime tekabül eder. Endişe, acı ve ıstırapı daha erinç bir oluşa hazırlayacak iç huzuru, yaşamın içinde ortaya çıkarır. Müellifin anlatımında endişe, herhangi bir sözleşme ya da devlet yapısının çok ötesinde bir bilinç haline dönüşerek, tarihle ve milletle bağ kurar ve bu bağla birlikte de sorumluluk iradesi oluşur.

Bu kısmın son konusu *adalet ve merhamettir*. Topçu adalet düşüncesini, eşitlik anlayışının ortaya çıkardığı dayanışmanın, nihai anlamda sözleşmede karşılık

bulan bir kaygı sonucu oluştuğunu söyler. Böylece adalet, "fertlerin menfaatini gözetken bir hesap olarak karşımıza çıkar." Böylesi bir adalet yorumunun, salt adaletin ideal anlamının gerisinde, sosyolojik bir durum olarak ele alındığını dikkatimizden kaçırmamalıyız. Topçu, adaletin ontolojik anlamına karşı değildir. Ve zaten gerçek adaletin, merhametle buluşan adalet olduğunu söyler. Bu noktada, Spencer'ın görüşüne başvurur. "Adalet duygusunun kaynağı, hayatın işleyişini bozan harekete karşı bir çeşit içgüdüsel karşı koyma durumudur."²⁹ Topçu, adaletin hukuksal içeriğinin merhametle aşılabileceğini ifade ederken, Pascal'ın merhametle ilgili, *tabiatüstü ve insanın kendi kendisini aşmasını sağlayan bir çevre* değerlendirmesini, bu konudaki düşüncesinin dayanak noktası olarak belirler.

Dördüncü Kısım - Taklit ve İnanç

Nurettin Topçu, bu kısma giriş yaparken öncelikli olarak *düşüncenin* konumunu ele alır. Düşünce hareket içinde, hareketten bağımsız olmadan ortaya çıkmaktadır. Bu yorum üzerinden Topçu, "sorumluluk yoluyla bilme", fikrinin temel zeminini kurar. "İnsanın bilgisi, kendi mahiyeti gereği ona sorumluluk yükler."³⁰ Bu düşüncesiyle Topçu, süje ve objenin birbiriyle mesafesi ya da irtibatı üzerinden gündeme getirilen, idealizm ve amprisizm tartışmasının dışında bir bilgi yorumu sunar. Bu düşünce, kendisinin de kitabında işaret ettiği gibi, Maurice Blondel'ın *felsefi araştırmanın hareket noktası* başlıklı makalesi üzerine inşa edilmiştir. Bu düşüncede hareket, nesnenin, özne tarafından içselleştirilmesiyle düşünceyi kendine mal eder. Bu düşünce yazarımıza göre, anlamını inançta bulan gerçek bilgidir.³¹

Topçu, özneye nesnenin konumu üzerinden kendini var eden düşüncenin ikili bir yapıyla hareket ettiğini söyler. Birinci aşamada süjeyle, obje birbiriyle kaynaşma halindedir. İkinci aşamada süje, objeden ayrılır ve objenin durumunu dışarıdan yeniden gözlemler. Bu ikili hareket *inancı* hazırlar. Süje, doğayı izleyerek, *duygulu bir abenke* alanına yükselir. Doğa, süjenin tahayyülünde, belli bir refleks ve eğilim farklılıkları oluşturur ve bu süreç, öznenin şuurlar altında sürekli bir duygulanma hali tanzim eder. Objeye yönelik izlenimin sürekli kıldığı duyum, zekâda bir ilk nüve olarak bilgiye dönüşür. *Duyum hayatın objeye doğru bir çeşit gerilimi ve uzanımdır.* Bu gerilim içinde hayat, düşünceye açılır. Canlı varlıktaki irade şuuru, doğa içerisinde tamamıyla yayılmış bir şekilde saklı bulunmaktadır.³²

Kendiliğinden oluş ve sezgi; objeye yaklaşan süjede belirgin bir niyet fikri vardır ve bu şuurlar hali ve bu özelliğiyle *sezgiseldir.* Topçu, sezgiyle duyumun özdeş yönelimli olduğunu belirtir. Sezginin doğrudan verisine ulaşmak için, subjektif unsurların saflığını elde etmeyi yeterli gören Topçu, Spair'ın "ilmi faaliyetin dayandığı ve soyutlama yoluyla harekete geçen düşünücü (réflexif) şuurla,

duyuma dayanan ve düşünceden (réflexion) önce gelen sezgici (intuitif) şuur birbirine karıştırdığını belirtir.”³³Sezgide gizli bir irade vardır ve bu objeye kaynaşmak suretiyle, onda kendini kaybeden süjedir. Sezgici zihinde, kendini zekânın yanlıtıcı büyüüne karşı bir savunma yetisi vardır. Sezgi gücü, kişiyi daha özel bir alana taşır ve bu içsel bir aydınlanmayı içerir. Sezgisel bilinçle, mistik bilinç arasında perspektif farkı vardır. İlki eşyanın anlamını sorgularken belli bir düşünsel edimi kullanır, mistik bilinç ise, varlıklar içindeki birliğe yönelmiştir. Sezgisel düşünce, kendini en iyi estetikte ifade eder. Saflaşmış duygunun, sezgide bulduğu mana, sanat eserinde kendini gösterir. Sanat eseri, sezgiden mülhem yapısıyla, bizi saf gerçeklikle temasa geçirir. Burada tabiat, en tabii görünümüyle sanat eserinin yeni bir formla inşasına eşlik eder. Topçu, bu geçişi, Edgar Poe’ nun tespitiyle idrak etmemizi sağlar. “Her şiir, bir başka âleme açılan penceredir.”³⁴

Nurettin Topçu, sezgiyi, bilme sürecinin bütün hareketini etkilediğini söylerken, bu sürecin epistemolojinin, genel sınırı içinde, kendine özgü bir perspektifi içerdiğini belirtir. Duyum, zekâ ile iç içedir ve bu özelliğiyle aklın inşasına katılır. Zekâ, böylece mantık sınırını tayin eder. Burada kategoriler söz konusu edilmez. Salt benlik varlıklar üzerine etki eder. Sebeplilik yasası, konusu olan nesneye kendi devamlılık niteliklerini sağlar. Böylece zihin bilime yükselir. Bilimin, metot ve sınıflandırma üzerinden gerçekleştirdiği sonuca ulaşma gayesi, fikri ortaya çıkarır. Böylece kesinliğe ulaşırız. Kesin olmak zihindeki şüpheyi ortadan kaldırarak, genel geçer olan anlamla karşılaştırır bizi.³⁵

Bu kısmın üçüncü bölümünde *İnanç* meselesini ele alır Topçu. İnanç durumunu, duyumun hem yakınında hem de uzağında başkaca bir gerçeklik olarak ele alır. “O, varlıkların benlikte özümsemesi, benlik tarafından benimsenmesi, o birlik içinde ayrılıktır. İnanç somut ve birleştiricidir. O faaldir ve ancak hareket ederken gerçekleşen bir bilgidir.”³⁶ Topçu, bilgiyle inancın alanını birbirinden ayırmaz. Pascal, burada Topçu’ nun başvurduğu filozof olacaktır. Pascal, salt düşünceden hareketle, hatanın, karşı hakikatin tamamen inkârıyla ortaya çıktığını belirtir. Hakikat, hem akılla hem de kalple bilinen bir anlamdır. Bu aklın, sürekli olarak farklı yönsemelere maruz kalmasından kaynaklanır. Kalp, aklın kolayca müşahede edemediği bir derinliğe sahiptir. Bu akıl ve kalbin iç içe gerçekleştirdiği bir düşünümdür. Pascal, alışkanlığı da bir inanma yolu olarak ele alır fakat bu toplumsal ananede yani *pathos* olarak adlandırılan duyguda karşılık bulur. Üçüncü bir inanma biçimi, *ilhamdır*. İlham, ilahi bir lütuftur. Topçu, kalp ve akıl arasında yapılan ayrımın, dini düşüncenin etkisiyle yapıldığını belirtirken kendi düşüncesinde inancı, düşüncenin bir temeli olarak ele aldığına dikkatimizi çeker. Benzer bir biçimde, örf ve ilahi lütfü da özel bir inanç anlamı yüklemeyiz.

Kant, inançla bilmek arasındaki ayrımı, saf akıl ile pratik aklın farklı yönelimi üzerinden sistemleştirir. Pratik akıl, duyarlar-ötesi inanç ihtiyacının ortaya çıkardığı bilgi çeşididir ve bilimsel hiçbir yönü yoktur. Kant eleştirisinde esas olan, epistemolojinin konumudur. Felsefesi, bilimin yapısı üzerine kurulu olduğu için, pratik aklı, toplum ve teoloji sorununu çözmek için kullanır. Fichte, bu konuda felsefesine başvurulmuş üçüncü düşünürdür. Topçu, Fichte' in düşüncelerini kendi düşüncelerine yakın gördüğünü belirtir. İki düşüncenin de anlam dağarcığının kapalı bir yönleri vardır. Fichte felsefesinde, benliğin, gerçeklik üzerindeki düşünsel etkisi ve bu etkinin benliğe geri dönüşüyle ilgili yorum, Topçu' nun hareket felsefesini tam olarak yansıtmaktadır. Benlik, ben-olmayan üzerinde düşününce, bu düşünce dünya hakkımızdaki bilgimizi etkiler ve aynı zamanda belikte yeni bir şuurun ortaya çıkmasını sağlar.³⁷ Son olarak William Hamilton' un düşüncesinden bahseder yazarımız. Hamilton' da inanç, bilgiden önce gelen kanaattir. Bilgi inanca dayanır. Fakat inancın etki alanı, bilginin etki alanını da aşar. Şuur da arketip bir özellik olarak, bilgiden ziyade inanç şeklinde verilir. Böylece şuur bir iman hareketi haline dönüşür.³⁸ Topçu, Hamilton' un inancı, aklın ilk şartı olarak görmesine katılır. Düşüncelerinin uzaklaştığı nokta olarak, Hamilton' un, inançla, bilginin ortaya çıktığına dair düşüncesi olduğunu belirtir.

Gerçek inanç, müellifimize göre, "benliğin eşya üzerindeki hareket ve etkisidir... İnanç, benliğin eşyanın hayatına alelade bir katılması değil, o bizzat eşyaya sahip olmaktır... Hakiki bilgi şahsi ve taklit edilmemiş bir bilgi olan inançtır."³⁹ İnanç, bilgiye ulaşırken benliğin varoluşsal etkisini hisseder. Topçu' nun düşünceleri, daimi olarak; süje, obje, bilgi ve benlik düşüncesinin, hareket içerisinde yer değiştirerek sezgiyi oluşturması ve yeniden sezgiyle birlikte bir varoluş ıstırabına dönüşerek oluşan inancın etrafında döner. Tek tek hiçbir özgül/zatı yapı, burada bilgiyi temsil etmez. Bilgi doğanın içerisinde dalgalanarak oluşan ahenkte, inanca dönüşür.

Beşinci Kısım - Mistik İman

Nurettin Topçu öncelikle mistik ve iman kelimelerini nasıl bir anlam içinde kullanacağını belirleyerek konuya giriş yapar. "İman bir inancın devamı ve uzantısıdır." Bu tanım, inançla ilgili daha önce yapılan yorumun üzerine inşa edilmektedir. İnanıcı bilgi olarak ortaya çıkaran hareket imanla süreklilik kazanır. Bu düşüncede iman, Fichte' in benlik anlayışı gibi, kendi kendini tanıyarak gerçekleşir. Bu varoluş aşamasında iman, kendi mahiyetini kaybetmez. İman, en açık görünümünü, dini iman şeklinde gösterir. Bu *mistik iman*ın ortaya çıkışının ilk sebebidir. Mistik iman, ikinci bir sebep olarak, felsefi bir temel üzerinden ortaya çıkar. Aklın sınırına yaklaşıp onu etkileyerek, akli içsel bir aydınlanmaya amade kılar. Topçu, kendi iman telakkisinin, fideizm-

den farklı olduğunu beyan eder. “Bizim iman hakkındaki mistik anlayışımız hiçbir esrarı gerektirmez; o kesinlikle bir ihtiyaç olarak değil, fakat insanın bütün varlığı, ruhu, bedeni, zekâsı ve hareketiyle ortaya çıkar.”⁴⁰ Bu anlamıyla mistik iman, düşüncenin içerimini belirleyen; din, felsefe ve sanatsal düşüncenin, derinliğini tayin eden bir kapsama sahiptir.

Kitapta imanın bir veçhesi olarak estetik üzerinde önemle durulur. Topçu, yüksek sanata imanın eşlik ettiğini söyler. Sanatkâr, eşyanın ardındaki imgeyi, ya da ideayı görme becerisine sahip olan kişidir. Bu normal insanla, sanatkâr arasındaki farktır. Burada yazarımız sanatçı kişiliği de ikiye ayırarak gerçek sanatçının, eserde sanki büyüsel ya da gerçek bir hakikatin görünümünü arayan kişi olduğunu söyler. Bu sanatçının, eseriyle kurduğu mimetik ilişkiyi aşarak daha mistik bir varoluş alanına geçmesini sağlar. Sanat eseri, hiçlik dünyasında, neyin dikkate değer bir manaya sahip olduğunu bize gösterir. Kitapta bu durum, Edgar Poe’ dan yapılan bir alıntıyla dile getirilir.

“Şiirin bizî sürüklediği ve duyularımızla farkına varamadığımız, ancak temaşa ile tanıdığımız varlıkta, mevcut yaşayışımızın ötesine geçen, ebedi olan bir şey vardır. Orada, hayatımızın ölümlle nihayetlenmediğine dair sade bir alamet değil, belki hissi bir teminat vardır. Tam olarak tanımlayamadığımız, fakat hissettığımız ölümsüzlük vaadi, işte şiirin ihtiva ettiği ve bize armağan ettiği şey; o bizî, mistik hayatın ta içine sokar.”⁴¹

Sanatçılığı, bir yaratımın içine sokan derin bir huzursuzluk, arayış, endişe ve hakikati tanıma arzusu, sezgi aracılığıyla sanatçılığı, gizemli bir yolculuğa çıkarır. Sonucu bilinmeyen bu arayışta, sanatkârca tutku, mistik imana dönüşerek arzu ettiği derinliği ulaştır. Karanlık, kaygılı, ıstırap ve acı dolu bu varoluş yolculuğunda huzur, hissedilen ama somut karşılığı olmayan bir süreklilik içinde bir gerçekliğe yazgılıdır. Bu sanatkâr için bir vecd halidir. Bu aşamada sanatkâr, arzu edilebilir her şeye karşı kayıtsızdır artık.

‘Dinî iman’ bahsinde müellif, öncelikle düşüncesinin, en basit ifadeyle dinin, bir iman meselesine işaret ettiğini göstermek olduğunu belirtir. Bu konuyu, ilahi dinler özelinde ele alacağını söyler. Dinin dayandığı iman, müellifimize göre, mistik imandır. Din, psikolojik bir etkiyle, mistiklikten doğmuştur.⁴² Mistiklik Topçu’ ya göre, tek-tanrılı dinlerin ortaya çıktığı aşamada ortaya çıkmaktadır. Arkaik dinler ve Roma dini, mistisizmi hazırlayan bir aşamada durmaktadır. İlahi dinler, ilk ortaya çıktıkları dönemlerde, mistik önderlerin vaazları etrafında kümelenerek gelişir ve sonraki dinsel form, bu mistik havayı dönüştürerek yok eder. Dinin yeniden kendi ideal yapısına kavuşması mistisizmle mümkün hale gelir. Müellif, İslam’ ı da bu anlayış çerçevesinde değerlendirir. Topçu, İslam mistisizminin Kur’ an’ dan doğduğu tespitini, Louis Massignon’ un tezinden yola çıkarak dile getirir. Topçu, mistikleri, İslam toplumunun varlığını, ideal boyutlara taşıyan gönül erleri olarak takdim eder. İslam’ ın en gerçek yorumu, bu kişilerce temsil edilerek, İslam tarihine yayılmıştır.⁴³

Altıncı Kısım - İmandan İsyana

Müellif, Maurice Blondel' in, düşüncelerinden yaptığı alıntılarla konuya giriş yapar. "Allah' ın yeterince bilindiğine hükmedildiği anda O, artık bilinmez olur."⁴⁴ Bu ifade, İradenin kendini arayışının, nihayetsizliğini ifade eder. Arayış, iradenin kendi yetersizliğinin farkında olmasıyla, tabiatüstü varlığa olan ihtiyacını ortaya çıkarır. Bu hareket tabiatüstüne doğru bir atılıştır. Benlik, gönüllü olarak Allah' ın iradesine boyun eğer. Bu boyun eğiş sonrasında insan, kendi benliğini tehdit eden her şeye karşı isyan eder. Kendi bencil isteklerine karşı, toplumun öldürücü yapısına karşı sergilenen bir isyan halidir bu durum. İsyana, Allah' a olan inancın mutmain halinin dışında, daha dünyevi bir felsefenin etrafında ortaya çıktığında, insanı her şeyden koruyan değerinden saparak, yüzeysel bir düşüncenin peşine takılır. Müellif, Stirner Anarşizmini, Rousseau' nun İsyanı, Schopenhauer' ın İsyanı, bu çeşit bir isyana örnek olarak gösterir. Stirner anarşizminin temel noktası, dünyada belirli bir hakikatin olmadığına dair düşüncesidir. "Hakikatin olmadığı bu dünyada beni ilgilendiren tek şey, sadece benliktir."⁴⁵ Bu benlik, her türlü kutsallık yorumlarını kabul etmez. Onu ilgilendiren şey sadece kendisidir.

Rousseau, Topçu' ya göre, "istemekte ama inanmamakta kaybeder her şeyi." Hayatı en gerçekçi yönleriyle tanır Rousseau. Bu ona, derin acıların anlamını öğretmiştir. "Hiçbir zaman gerçekten, her şeyin huzursuzluk, yükümlülük ve ödevden ibaret olduğu medeni topluma yarışır bir insan olmadım ve benim bağımsız tabiatım, insanlarla birlikte yaşamak isteyeneye gerekli olan bağlılıklara uyma konusunda beni daima yetersiz kılmıştır."⁴⁶ Rousseau, kendi derinliğinin farkında biri olarak, hep yalnızdır. Fakat iç dünyasında büyük bir heyecanı sürekli canlı tutar. Bu heyecanı, hayatının her anında hisseder. Bu büyük coşkuya Rousseau, tabiata döner. Kaba ve nezaketsizliği mecbur kılan medeniyetten, daha ilkel olandaki samimiyete kaçır. Schopenhauer' ın isyanı, varlığın inkârı üzerine kuruludur. İrade varlığın özüdür. Fakat irade, dünya hayatı içinde sonsuz bir ıstırap yükü içinde varlığını sürdürür. Çünkü tatmin edilen her türlü ihtiyaç, yeni bir ihtiyacın yükü olarak iradeyi arzuya mahkûm eder. Böylesi bir dünyada yapılması gereken, bilinçli iradesizliktir yani var olmamaktır.

Son bölümde Topçu, Hallaç-ı Mansur' un üzerinde durmakadır. Hallaç, Allah' a bağlanmak için, bedene bağlı iradeden sıyrılır. İnsan doğasının arzu ettiği duygular, bu yükselişte terk edilir. Topçu' nun gözünde Mistik, hem anarşist hem de uysal bir kişilik olarak belli bir isyancı tipi temsil eder. Fakat tekil olarak, anarşistle, uysal arasındaki herhangi bir çatışma, isyana yol açar. Çatışmanın bu kaçınılmaz yönü sebebiyle Topçu, bu iki kişilik tipini de reddederek şahsiyeti öne çıkarır. Ene-l Hak makamına erişmiş bir mistik, insani yetersizliği, ilahi şuur ve hareketin mükemmelliğinde yok eder. Bu seviyeye ulaşılarak ortaya koyulan isyan, insanı Allah' tan uzaklaştırmak istenilen her şeye karşı bir karşı duruşu temsil eder.

Son Değiniler ve Sonuç

Varoluşçu felsefenin öznesi, varoluşçu filozofun kendisidir. Hem düşünce-
siyle hem de kendi insan varlığıyla, muammanın bütün bileşkelerini düşünce-
sine dâhil eder. Bu gerçeğe Pascalcı bir düşünceyle ikinci bir ayırıcı özellik
eklememiz gerekirse *kavranılmayan her bir şeyin var olmaması şart değildir*⁴⁷ ifa-
desinde karşılık bulan düşünce izleğini takip etmemiz gerekir. Varoluşçu in-
san, *gizlenmeyi seven doğayla*⁴⁸, kendi benliğinin derinlerinde gezinen his ve
duyguya karşı sergilediği titiz anlama çabası sonrasında, varlıkla ve benlikle
temas kurar. Fakat her bir anlam mekânı yeni bir eylem-bilimi gerekli kılan
merakı tetiklediği için, özne nihaî noktada salt dünyayla baş başa kalır. Varo-
luşu felsefenin klasik bilgelikle dolaysız ilişkisi, modern ve klasik görünüm-
lerinin önemsiz kıldığı noktayı belirlediğimiz noktada direkt karşımıza çık-
maktadır. Sartre, *Varlık ve Hiçlik* kitabının kendisine, nesnelere gücünü
öğrettiğine; II. Dünya Savaşı koşullarının ise *dünyada var olmak* meselesiyle
yüzleştiği bir dönem olduğunu anlatır. Sartre, erken ve geç dönem çalışmaları-
nın görece farklarına rağmen “geliştirmekten hiç vazgeçmediğim düşünce,
bir insanın, neticede onu o insan yapan şeylerden daima sorumlu olduğu”⁴⁹
gerçeği olduğunu belirtir. Sartre’ın politik tutumunun yanı sıra, felsefi dü-
zeyde de, varlıkla-düşüncenin ilişkisiyle ilgili söyledikleri, varoluşçuluğun fel-
sefi zeminini anlamak açısından önemlidir. “Öznellik diyebileceğimiz şey,
benim için bugün taşıdığı anlamı taşımıyor. Ama bugün zaten öznellik ve
nesnellik bana büsbütün faydasız mefhumlar gibi geliyor. Birey toplumsal
belirlenimlerini içselleştirir. Üretim ilişkilerini, ailesini, tarihsel geçmişini,
çağdaş kurumları içselleştirir. Ve sonra da bunları eylemleri ve tercihleriyle
yeniden dışsallaştırır. Biz de zorunlu olarak geri dönüp onlara atıfta bulunuruz.”⁵⁰

Sartre’ın düşüncelerine başvurmamızın iki önemli sebebi var. Varoluşçu fel-
sefenin doğasında gördüğümüz bilince yönelik anlam geçişlerinin dini ve
materyalist yaklaşımlardaki ortak vurgusunun bu felsefedeki önemli yeri ve
daha özelde Nurettin Topçu’ nun, *Varlık ve Hiçlik* kitabının ilk yayımlandığı
tarihten (1943) yaklaşık on yıl önce (1934), bu felsefinin düşünsel argüman
ve retoriğini tezinde kullanmış olması. Bu duruma işaret etmemizin tek se-
bebi, Topçu felsefesinin özgün yönüne ve ehemmiyetine dikkat çekmektir.
Varoluşçu, Sartre’ın da belirttiği gibi, birey hayatının her döneminden etkile-
nir. Düşünce bilince geri dönerken, insan tekinin tüm yaşamına sirayet eder.
Dolayısıyla, varoluşçu filozofun düşüncesiyle biyografisi arasında bir boşluk
yoktur. Topçu bu durumu şu şekilde ifade edecektir. “Düşünceye gelince, o
da bir harekettir. Hareketlerimizin içselleşmesi ve iç yaşayışımızın sonsuzlu-
ğuna sığınması halidir. Filhakika düşünce, gerçek ve olgunlaşmamış bir hare-
kettir; bütün hareketlerimizin başlangıcı ve sonudur.”⁵¹

Nurettin Topçu, *Conformisme et Révolte* başlıklı tez çalışmasının psikolojik temelini, kendi benlik bilinci etrafında oluşturur. Bu tip bir çalışma, Kıta-Avrupa felsefesi ortamı içinde; Alman İdealizmi, Romantizm ve sonrasında Heidegger' in etkisi altında gelişecek ve Fransız felsefesinde güçlü karşılık bulacak Varoluşçuluk düşüncesinin imkânları dâhilinde ortaya çıkabilecek bir çalışmaydı. Topçu' nun, Fransa' da geçirdiği eğitim dönemi boyunca yaptığı çalışmaları üstünkörü incelediğimizde, entelektüel merakının, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıl felsefesinin bütün alanlarını kapsadığını fark ederiz. Fakat bizim için önemli olan nokta, Nurettin Topçu' nun kendi benlik/varoluşsal eylem-biliminin tarihidir. Topçu' nun, çalışmalarını, felsefesini ve daha özelden *Conformisme et Révolte* isimli tez çalışmasının özgün yönlerini tanımak açısından, yazarın biyografisine ihtiyaç duyarız. "Büyük adamlar, kendi benliklerinin dışında hayata başlıyorlar. Dışarıdan harekete başlıyor ve dışlarındaki bir yolculuğun sonunda kendi iç dünyalarına ulaşıyorlar. Lakin dış âlemden benliklerine doğru onları seferber kılan bu yolculuk, kendi içlerinde nihayete ermiyor."⁵² Topçu' nun, Mehmet Akif çalışmasında dile getirdiği bu sözler, kendi biyografisine anlamak açısından da önemli bir tespiti içerir.

Kaynakça

- Birgül, Mehmet, *İrade Hareket İsyan, Nurettin Topçu' nun Entelektüel Biyografisi*, 2013, İstanbul, s. 19. Dergâh Yayınları
- Blaise, Pascal, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, 2017, İstanbul. İş Bankası Yayınları
- Herakleitos, *Kırk Taşlar*, çev. Erdal Alova, 2012, İstanbul. Can Yayınları
- Sartre, Jean-Paul, *Sartre ile Sartre Hakkında*, çev. Yücel Göktürk, 2016, . Metis Yayınları
- Topçu, Nurettin, *İsyan Ahlakı*, terc. Mustafa Kök - Musa Doğan. 2017, İstanbul. Dergâh Yayınları
- Topçu, Nurettin, *Var Olmak*, 2017, İstanbul. Dergâh Yayınları.

Notlar

- 1 Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, terc. Mustafa Kök-Musa Doğan, İstanbul 2017, s. 30. Dergâh Yayınları.
- 2 Aynı eser, s. 31
- 3 Aynı eser, s. 32
- 4 Aynı eser, s. 32
- 5 Aynı eser, s. 33
- 6 Aynı eser, s. 33
- 7 Aynı eser, s.33
- 8 Aynı eser, s.34
- 9 Aynı eser, s.35
- 10 Aynı eser, s. 35
- 11 Aynı eser, s. 41
- 12 Aynı eser, s. 52
- 13 Aynı eser, s. 53

- 14 Aynı eser, s. 56
- 15 Aynı eser, ss. 61-62
- 16 Aynı eser, ss. 68-69
- 17 Aynı eser, s. 79
- 18 Aynı eser, s. 83
- 19 Aynı eser, s. 86
- 20 Aynı eser, s. 87
- 21 Aynı eser, s. 89
- 22 Aynı eser, s. 91
- 23 Aynı eser, s. 92
- 24 Aynı eser, s. 92
- 25 Aynı eser, s. 92
- 26 Aynı eser, s. 94
- 27 Aynı eser, s. 102
- 28 Aynı eser, s. 103
- 29 Aynı eser, s. 112
- 30 Aynı eser, s. 117
- 31 Aynı eser, s. 118
- 32 Aynı eser, s. 121
- 33 Aynı eser, s. 122-123
- 34 Aynı eser, s. 128
- 35 Aynı eser, s. 131
- 36 Aynı eser, s. 133
- 37 Aynı eser, s. 139
- 38 Aynı eser, s. 141
- 39 Aynı eser, s. 143
- 40 Aynı eser, s. 159
- 41 Aynı eser, s. 167
- 42 Aynı eser, s. 182
- 43 Aynı eser, ss.184-188
- 44 Aynı eser, s. 192
- 45 Aynı eser, s. 195
- 46 Aynı eser, s. 202
- 47 Blaise, Pascal, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, 2017, İstanbul, s. 197. İş Bankası Yayınları.
- 48 Herakleitos, *Kırık Taşlar*, çev. Erdal Alovera, 2012, İstanbul, s. 43. Can Yayınları.
- 49 Jean-Paul Sartre, *Sartre ile Sartre Hakkında*, çev. Yücel Gökçürk, 2016, s. 12. Metis Yayınları.
- 50 Aynı eser, s. 13.
- 51 Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 2017, ss. 20-21. Dergâh Yayınları.
- 52 Mehmet Birgül, *İrade Hareket İsyân*, Nurettin Topçu' nun Entelektüel Biyografisi, 2013, İstanbul, s. 19. Dergâh Yayınları.

Okumak

Reading

Gürbüz DENİZ*

Okumak, övgüye değer bulunmuştur, kudemamızca.

Dünden bugüne, bugünden yarına

Methe mazhardır.

Kutsal kitap, “önce söz vardı” dedi...

Sözü, maddeye özellediler.

Yazık!

Filozof, “bilmek lazım” dedi ve merakı ekledi bilmenin önsözüne...

Bilmek; elbette okumaktır.

Bazen satırlı, harfli; bazen hiçbir kaleme yazdırmadan, kağıda resm olmadan...

Okumak, her şeyle iç içe olmak, hemhal olmaktır.

Kabuğunu çatlatmak, kainata sızmak, kapalı ruhunu kainatla açmaktır okumak!

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
gurbuzdeniz2002@yahoo.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9651-9645

Okumak, ruhu büyütmektir.

Göklere ağıp yerde ölmektir.

Sessiz/sensiz istişaredir okumak.

Fikir alıp, akıllarla aklı büyütmektir.

Başkasını kendin, kendini başkası yapmaktır.

Okumak, ömre ömür katmaktır, ömrü bereketlendirmektir.

Var olmak, okumaktır.

Okumak; öncekilerle ve sonrakilerle tanış olmaktır.

Bir yılda bin yılı bulmak/ bin yılı bir yılda yaşamaktır.

Bin yılın aklını, “kitapla” bir yılda kazanmaktır.

Dünü, bugünü ve yüzyılları bir yılda yaşamaktır.

Okumak, hayata hayat/lar katmaktır.

Tayy-ı mekan, tayy-ı zaman budur.

Başkaya ne gerek var! Kerameti kendinden menkul.

Doğu ve batıyı bilmek okumaklardır.

Biri bilen ikiyi merak eder, üçe teşne... İçtikçe bu pınardan iştiyak artar.

Kelimenin gücünde, satırın boyutunda...

Tur'da Musa ile olmak, Hira'da göklerle konuşmak okumaklardır.

Okumak kutsaldır.

Yüce Rabb, okusun diye gönderdi Kutsal Ruhu Nebisine

Kitaba iman etti bütün kâinat,

Kitaba iman; okumaya imandır.

Okumayan iman etmiş değildir.

Okumayan bilmez göklerden gelen haberi, anlamaz âşıkların ahını!

Bir ahla, meşaleler tutuşur, karanlıklar yaldırır, karanlık fecre yarılr.

Okumak karanlıkları aydınlatmaktır. Yoku var kılmaktır.

En ücra köşede mutlu olmaktır.

Yalnızlıktan kopmak, zeki ve akıllılara dost olmak, dost kalmaktır.

Okumak; kitabı, satırı ve kalemi kutsamaktır.

“Yemin olsun kaleme ve yazdıklarına”.

Her o var olan kalem, kutsal kalemin gölgesindedir.

Onun ruhunu taşır mürekkebinde...

Okumak cehaletten kurtuluştur. Bilmeyenlerle bir olmamaktır.

Sürüden ayrılmanın adı okumaktır.

Akıllılar içinde deli olmayı göze almaktır.

Okumak; kâinatı ya da dikenini bilmektir.

Bilmeyen üzer, amma üzülmaz.

Okuyan üzmez, kadirşinastır.

Kadrini bilir, kadere iman edenlerin.

Okumak bir gayeye yönelmek, kendini bilmektir.

Okumak, özün özüne varmaktır. “Öz”lenmektir, özsüz olmamaktır.

Okumak öncekilerle sonrakilerle tanış olmaktır.

Görmediğini bilmek, onunla tanış olmaktır.

Okumak, dokunmadan hissetmek, tanış olmadan tanımaktır.

Okumak, biri bin kılmaktır.

Birden bin olmaktır.

Rüzgâr önünde yaprak olmamak,

Cehennem ateşinde yanmamak,

Kula kul olmamak okumaklardır.

Okumakla yeneriz savuran rüzgârları, okumakla Cehennem ateşini söndürürüz,

Kul oluruz Rabbe. Kula kullukları okumakla anlamsız kılarız.

Okumayan hafiftir, savrulur rüzigarla... (hebaen mensura)

Okumayan odundur. Cehennemini harlandırır, okumayan sanılarıyla karanlığa savrulur.

Okumak; düzeltir bizi, arındırır zihnimizi, itminana erdirir kalbimizi.

“Gündüz meşgulken gece oku”mak gerek.

Sesin, sedanın kesildiği, karanlığın her şeyi kararttığı o anda okumak, aydınlık meşalesidir.

Yüzyılın Kavşağında

Some Thoughts on Muslims at the Dawn of a New Century

Ahmet BAYRAKTAR*

Türkiye, konumu itibariyle bir kavşak noktasındadır. Kavşaklar bir anlamda kader noktalarıdır. Düzenlenmediğinde çatışma ve kayıp kaçınılmazdır. Türkiye tarihin ve şartların bugün kendisine yüklediği misyon nedeniyle de zaman kavşağındadır. Eğer yeni, mantıklı, farklı bir düzenlenmeye gidilmezse bu kavşakta çatışma kaçınılmaz görünmektedir. Hemen altındaki Suriye ve Irak'ta olup bitenler onu yeni ve cesur kararlar vermeye zorlamaktadır.

Eski hal muhal ibaresini yeniden hatırlamalıyız. Birileri ısrarla konumlarını korumak uğruna üç maymunu oynamayı sürdürse de Türkiye'deki toplumun parçaları umumi bir tatminsizlik hakimdir.

Eğitimciler öğrencilerden, öğrenciler öğretmenlerden, öğretmenler okuldan, idareciler öğretmenlerden şikâyetçidir. Yönetenler yönettiklerinden, yönetilenler yönetenlerden şikâyetçidir. Gençler yaşlılardan, yaşlılar gençlerden; işçi patrone, patron işçiden; amir memurdan, memur amirden rahatsızdır.

Dünya dijitalleşmeye, özgürlüğe, rahatlığa, kolaylığa giderken; halen eğitim, yönetim sistemlerimizin 1950'lerin, 80'lerin, hatta 90'ların anlayışıyla rahatça yönetilebileceğini düşünmek gözleri hakikate kapamaktır. Kabul edelim ya da etmeyelim, şu anda ülkemizde üniversitelerden mezun olmaya başlamış nesil 2000 doğumlular olacaktır.

* Dr. Öğr. Üyesi., Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Fıkıh Anabilim Dalı
ahmetbayraktar@ahievran.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4909-0233

Bilgilenmek için kitaptan çok interneti açan, sosyalleşmek için whatsapp gruplarını, face sayfalarını kullanan, kavga etmek için sopasına değil klavyesine güvenen, hınçla oturup kendisine küfürlü yorum yazanlara misliyle karşılık veren bu nesil büyükleri gibi düşünmüyor.

Böyle bir dünyada, böyle bir kitleye dini değerler aktarımı yapılmak isteniyorsa bin sene öncesinin normlarıyla düzenlenmiş hukuk kaidelerinin din sununa bulanıp yutturulmaya çalışılması pek mümkün ve gerçekçi durmamaktadır.

Bu dinin temel kaynağı olarak bize indirilmiş kitap Kuran, o kitapta bize örnek olarak gösterilen Hz. Muhammed (as) ilahi vahyin son temsilcisi olarak tarihteki rolünü oynamış ve ebediyete irtihal etmiştir. Sonra o yol onun dostları tarafından genişletilmiş, İslam'ın mesajı üç kıtaya, milyonlarca kişiye ulaştırılmıştır.

Şimdi sorumuz şudur: Bu din haleflerinden (Yahudilik ve Hristiyanlık) aldığı hükümlerin tamamını mı korumuştur yoksa aslolanları koruyup değişmesi gerekenleri değiştirerek muhataplarının durumlarına uygun olan kuralları yeniden yorumlamış mıdır?

Elimizdeki kitaplara bakılınca (Tevrat, Zebur, İncil) dinin tevhid, fitrat, akıl, adalet, vicdan gibi mesajları her zaman sabit kalmış fakat bölgesel diyebileceğimiz, mesajın indiği tarihi, coğrafı ve ictimai şartlara dayalı bazı hükümler değiştirilmiştir. Allah, kendi hükmünü değiştirmiştir. Bunun da böyle olduğunu, olabileceğini, olacağını kendi kitabında ifade etmiştir. "...İçimizden her biri için bir yol/şeriat tayin ettik..." (5 Maide 48).

Peygamberimizin sahabilerinden olan Hz. Ömer bu hakikati gördüğünden, kuru bir lafızlılığı değil Kuran'ın temsil ettiği ilahi ve evrensel değerleri korumayı kendisine vazife edinmiş, bu sayede adaletin timsali olmuştur. Aksini belirten ayet metni olduğu halde, zekâtın pay almak için kendisine gelen gayrimüslimleri "artık size ihtiyacımız yok" diyerek zekât gelirlerinden mahrum etmesi, fedek arazisini askerlere dağıtmak yerine İslam devletinin bekasına uygun yeni bir form ile düzenlemesi "lafzı koruyup maksadı ortaya çıkarmak" olarak nitelenebilir. Hz. Ömer bu hareketiyle Kuran'ı inkâr etmiştir. Emrin fehvasını kavramış, değişen durumlara göre o emrin o gün nasıl uygulanacağına kafa yormuş, içtihat etmiştir.

Gecenin gündüze değişmesi gibi insanlar ve toplumlar da değişmektedir. Kişiyi olumlu ya da olumsuz etkileyen faktörler, bireyleri ve toplumları çürütmekte ya da yükseltmektedir. Özellikle günümüzde değişim o kadar hızlı ve kapsamlıdır ki insanlar sadece kendi alanlarındaki değişimden haberdar olmanın çabasını verebilmektedir. Paralar dijitalleşmekte, bilgi kağıtlardan çok ekranlar üzerinden yayılmaktadır.

Bütün bunlar olup biterken din kurumunun bu değişime nasıl cevap vereceği ciddi merak konusudur. Bazı akademisyenler sünnete sarılmak adı altında belli bir zamana ve mekana yönelik hadislerin hiçbir ayıklama ya da ayırt etmeye bakılmaksızın bugün de insanları bağlaması, hayatın normal akışının bu hadisler/sözler/haberlere göre düzenlenmesi gerektiğine inanmakta ve bunu savunmaktadır. Bazı akademisyenler ise bunu kısmen, bazıları da tamamen reddetmektedir.

Bugün Türkiye’de insanlar çok farklı dini akımları savunur hale gelmiştir. Bir kısım insanlar “tarikat/cemaat/klik yönetimini esas almakta, liderin görüşlerinin hiçbir eleştiri ya da redde mahal vermeden uyulması gerektiğini” savunmaktadır. Bazıları “Sadece Kuran’ın muhatap alınması gerektiğini, hadislerin ve sonrasının hiçbir şekilde bizi ilgilendirmeyeceğini” dillendirmektedir. Bazıları son müceddid ismini verdikleri kimi şahıslar etrafında kenetlenilmesi gerektiğini bu sayede insanların kurtulabileceğini savunmaktadır.

Bütün bu keşmekeş karşısında, yukarıda bahsettiğimiz iki bin ve sonrası doğumlu gençler ne hissetmektedir? Tamamen boşluk.

İnsanlar iyi ya da kötü niyetle alışa geldiği tarikat, cemaat, dernek, vakıflar sayesinde 80 ve 90’ların Türkiye’sinde yaptıkları din hizmetinin bugün de yapılabileceğini düşünmektedirler. Hayır. Facebook üzerinden sosyalleşen, instagram’da birbirini beğenerek evlenen, sosyal medyada bulduğu diğer sevgilisiyle aldatan bir nesil için otuz sene önceki metotlar işlevsizdir; zaman, emek, para kaybıdır.

Bugün çok fazla dillendirilmek istenmese de düne kadar sosyalleşmenin anahtarı konumundaki merkezi mekânlar yerini sanallarına bırakmıştır. Okul, cami gibi mekânlar artık gidilmek, vakit geçirilmek istenen yerler olmaktan çıkmıştır. Ne camilerin imamaları ne de cami hizmetinin muhatabı konumundaki insanlar oradan haz almamaktadır. Kazara yolu camiye düşenler de iyi yetişmemişse camide imamı dinlemeyi değil, elindeki telefonda facebook, instagram, whatsapp’a girmeyi tercih edebilmektedir.

Kimsenin karşısındakini dinlemek istemediği, herkesin kendi istediği içerik ile vakit geçirmek istediği bir dünyada insanlara tarihi verileri ya da görüşleri uyulması gereken zorunluluklar olarak sunmanın geçer bir yolu var mıdır? Bunun ilk yolu asılsız korkular ve vaatlerle insanlara, cennet ve cehennem pazarlamaktır. Bu metot Türkiye’de kendine bir hayli müşteri bulabilmektedir. Kendisini bir şekilde herhangi bir tarihi şahsiyete isnat edebilen her türlü oluşum, hazır cennet isteyen müşterileri sayesinde çabucak kurumsallaşmakta ve kendi küçük ekonomisini, hükümranlığını, inanç gettosunu kurabilmektedir.

Zihni çalışan ve kaynaklara inebilen insanlar karşısında bu oluşumların hiçbir şansı yoktur. Bu insanlar eğer biraz da gençliğin verdiği ateşli ruha ve asiliğe sahipse artık kendi iç dünyasına çekilmekte, kaynaklara inme ihtiyacı hissetmediğinde de dine ait bütün kavram ve kurumlara karşı kin ile dolmakta ve onları reddetmektedir.

Dünya, özellikle de ülkemiz bu badirelerle savaşırken dini bu şartlara adapte edebilecek elimizde iki kavram vardır: Tevhid ve içtihad.

Tevhid, sadece bir inanç biçimi değil aynı zamanda düşünce, davranış, ontoloji, epistemolojidir. Tutarlılık, epistemolojik bir tevhid, bir bilgi usulü inşasıdır. İlkeli davrandığımızda duruşumuzu ona göre biçimlendirmektir. Adalet, toplumun tevhidini sağlayan yegâne esastır. Ahlak, kişiyi bölünmüşlükten, aşırılıktan alıkoyar. Kişinin huzuru, onu kontrol eden bir komuta merkezinin tayin edilmesidir. Ahlak, huzur hep bir tevhidin eseridir.

İçtihad, tevhidin devamlılığının sağlanması için toplumsal değişimler karşısında dinin değişebilir, güncellenebilir kısmını devreye sokan İslam'ın en önemli müessesesidir. Akide ve sabitelere dokunulmadan din adına ortaya koyulmuş bazı hükümlerin güncellenebilirliği Mecelle komisyonu tarafından da “Ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkar olunamaz” şeklinde ifade edilmiştir. Belli bir dönem içtihad kapısının kapatıldığı dillendirilerek toplumun çürümeye terk edilmesi Türkiye'nin ve İslam dünyasının sömürgeleşmesi, ırzının, ahlakının zalimlerin tasallutuna maruz kalmasıyla neticelenmiştir. Her yeniliği reddetme, farklı düşüneni toplumdaki dışlama, bir insanın söylediği bir hükme dayanarak başka bir insanın söylemini küfür ve zındıklık sayma, toplumun tevhidini aşındırmaktan başka bir işe yaramamıştır.

Osmanlı'nın son dönemine hakim olan bu anlayış, cahilliğin ilme tahakkümü, zulmün adaleti bastırması ve sonunda da devletin yıkılarak sömürgeleşmenin kıyasından kurtarılması, gelişen devletlerin tasallutuna karşı yüz binden fazla vatan evladının can vermesiyle ödenmiştir.

Toplumda en fazla tesire sahip olan din kurumunun temsilcisi gibi görünen zevat ve müesseselerin, yeniliği şeytandan görüp, topluma yenilik ve farklılık teklif eden her hamleyi din perdesinin ardından lanetlemenin faturasını bu toplumun canları ödemiştir.

İçtihadın bir kapısının olduğunu, ardından o kapının kapandığını düşünmek, tevhide zıt, sömürgeleşmiş bir zihnin ürünüdür. Gelişen toplumların, her türlü yeniliği teşvik ederken sömürdüğü toplumlarda özgür düşüncüyü kısıtlamak için dini kullanmaları bugün gizemi kalmamış yönetim sırlarından bir tanesidir.

İslam toplumları eğer varlıklarını devam ettirmek istiyorlarsa düşünsel özgürlük ve içtihad serbestisini savunmak zorundadırlar. Herhangi bir unvan

ya da kisve altında bir insanın görüşlerinin başka bir insanın görüşünü ifade-sine mani olabileceğini dillendirmek başta tevhide aykırıdır. Allah, kendi ki-tabında müşriklerin iddialarını dillendirmekte, onlara söz hakkı tanımakta daha da önemlisi onlara hayat hakkı vermektedir.

Çalışan, okuyan ve üreten her kim olursa olsun toplumda kargaşa, terör destekçiliği yapmadığı müddetçe kendi sapıklığıyla (!) baş başa bırakılmalıdır. Mücadele hakkı olumluyu destekleyerek, bu yolda çalışıp, çabalayarak yapılmalıdır. İlim insanları özellikle herhangi bir baskı ya da şiddete maruz bırakılmamalıdır.

İlim, Allah tarafından herkesin erişimine açık, Allah tarafından teşvik edilen bir faaliyettir. O kadar ki savaşta dahi ilim ehli insanların çalışmalarına ara vermemeleri gerektiği (9/Tevbe:122) belirtilmiştir. Toplumun kılıç kadar kalemle de ayakta kaldığı zannımızca bundan daha net ve belirgin bir şekilde anlatılamazdı. Bu açık emre rağmen dini ilimle meşguliyetin sadece taklit ve tahkikten ibaretmiş gibi sunulması, âlimin ağzını kapatıp parmaklıklar arasında bir kütüphaneye bırakmaktan farksızdır. İlim ile meşgul olan kişi, farklı görüşleri görecektir, değerlendirecek ve akıl sahibi olmanın gereği olarak kendi düşüncesini açıklayacaktır.

Ebu Hanife bunu yapmıştır. Toplum kendisinden bunu istediği için zamanının bir bölümünü Allah'ın dinine ayırmış, bir yandan ticaretini yaparken diğer yandan ilim faaliyetlerini bırakmamıştır. Kendisine tâbiûn neslinden birilerinin görüşü geldiğinde tavrının ne olduğu sorulduğunda “Onlar da adam, biz de” diyerek ilim insanları arasında kast sistemi olamayacağını, kimin görüşü isabetli ise yaş, unvan ya da başka herhangi bir unsura bakılmaksızın hak olanın değerlendirileceğini belirtmiştir.

Bugün Arap devletlerinin durumu ortadadır. Türkiye, eğer geleceğe umutla bakan, rakipleri arasından sıyrılıp kendi kendine yeten bir ülke olmak istiyorsa, kendi uçağı için insan yetiştirdiği kadar, kendi toplumunun sorunlarını yerinden okuyabilen, onlara burada çözüm üretebilecek insanlar için de politika üretmeli onları desteklemelidir. Geçmişte yaşamış insanların fikir ve görüşleriyle bugünün toplumuna din adı altında faydasız, geçersiz, anlamsız hükümleri dayatmak toplumsal barışı tehdit etmektedir.

İslam, bütün zamanların ve mekânların yaşanabilir yegâne dinidir ve bu topraklarda barışın tek anahtarıdır. Onun işlevini korumak tevhidi doğru kavramak, günümüzü, şartları ve insanları doğru anlayabilmekten geçmektedir. Bugünün insanlarına, bugün üretilmiş sorulara bugün için geçerli cevap üretebilmek için içtihadın toplumda maruf, meşhur ve makbul bir eylem olduğunun anlatılması elzemdir.

Bütün yeniliği/yenileri kötü, bütün eskileri iyi kabul etmek gibi bütün yeniliği doğru bütün eskileri yanlış kabul etmek de yanlıştır. Doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek niteliklere sahip akıl, Allah'ın dininin dostu, onu çalıştırmak da Allah'ın emridir. Aklı durdurduğumuzda yapay zeka, sanal para, robotlar, endüstri standartları, finansman gibi günümüzde ortaya çıkan ve daha da çıkacağı kesin yüzlerce meselede sus pus kalmaya, her önümüze gelen yeniliğe haram demeye mecbur kalacağımız kesindir. Bu şekilde bir din algısıyla da tıpkı Batı'da kilisenin toplumdan dışlanması gibi Türkiye'de de halkın dinden nefret etmesi bile mümkündür. Özellikle iki bin ve sonrasında doğan nesil buna müsaittir.

Geleceği oluşturacak bu nesli İslam'dan haz ve lezzet alır bir konuma getirebilmek için onların meşgalelerini, gündemlerini, dertlerini iyi analiz edip bu dinin bugün ve yarın da yaşanabilir olduğunu anlatmak durumundayız. Bundan yüz sene, iki yüz sene önce yazılmış herhangi bir kitabın bu nesli ikna edebilecek bir şey söylemesi mümkün değildir. Dünya yüz sene öncesinde sanayi devrimi yaparken, bugün bilgi devrimini yapmış, yapay zeka devrimini yapmak için gün saymaktadır.

Gelecek nesille konuşabilmek için mirasına konduğumuz güzel dinimizi güncel meseleler karşısında yeniden yorumlayıp algılanabilir, yaşanabilir olduğunu anlatmadığımız takdirde deizm, ateizm gibi hareketlerin toplumun bünyesine yerleşip kalması kaçınılmaz görünmektedir. Kuran'ın emirleri, Peygamberin üstün ahlakı her zamanın ve mekanın insanına hitap edebilecek güzellikleri haizdir. Gelecek neslin insanlarına bu güzellikleri gerekli düzenlemelerle anlatmayı başırdığımız takdirde Türkiye bu kavşakı geçip, gelecek yüzyılda sözü dinlenebilen, kendi değerleriyle kalkınabilmiş nadir değerlerden biri olabilecektir.

Aşk

Love

Halim YAR*

O çağırınca, dağılırsın apansız
Yeryüzü tükenir, gelişir adım adım
İçinden sökülüp atılır burgaç
Sancıyan diş tohumu,
Gece,
Kökü kaldırımdan fişkırmış ağaç, göğü kucaklar,
Âti ufuk, ufuk kaçar
Kırık aynada, kırk bakış. Mazi benekli,
Suretleri günyüzü çalmış.
Yaran gizli. Aklın talanda,
Olsun, ne çıkar!
Boğazında yumru, bağrında yumruk
Kalbin ağrımasa, yaşadığını anlar mıydın?
Aşk var... Gam değil! Aşk var, gam değil... İllâ ufuk, ufuk açar

* Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
halimy14@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9362-567X



İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri

Eserin orijinal adı: en-Nazariyyâtu's-Siyasiyyetu'l-İslamiyye

Yazar: Prof. Dr. Muhammed Ziyauddin er-Rayyis, Çeviren: Prof. Dr. İbrahim Sarmış, Fecr Yayınları, Ankara 2017, 359 Sayfa, 3. Baskı: Kasım 2017, ISBN: 978-605-9652-52-0

Muhammed Ziyauddin er-Rayyis'in bu çalışması, İslam Siyasi Düşünce Tarihi alanındaki önemli bir boşluğu doldurmakla birlikte bu alanda yapılan çalışmalara duyulan ihtiyacı ortaya koymuştur. Arapça'sının arka arkaya sekiz baskı yapması ve okuyucuların büyük ilgisi de eserin alanında önemli bir boşluğu doldurmasından kaynaklanmaktadır. Eserin Türkçe olarak birinci ve ikinci baskıları daha önce Nehir Yayınları tarafından yapılmış, üçüncü baskısı da Kasım 2017 yılında Fecr Yayınevi tarafından yapılmıştır.

Müslümanların siyasal alanda köklü, kapsamlı ve değişik bir düşünce örgüsüne sahip oldukları ve Müslüman düşünürlerin bu çerçevede birçok bilimsel kuram oluşturdukları bilinmektedir. Kitapta, Batı düşüncesinin ancak yakın zamanda erişebildiği nice sonuçların, Müslümanlar arasında geçmişte tartışılmış, irdelenmiş ve hatta uygulanmış olan kuramlar arasında bulunduğu, Batının bunlardan birçoğuna henüz yaklaşmamış olduğunun altı çizilmiştir.

Eserin içeriği, sosyal bilimlerle uğraşan çevrelerin beğenisini, ulaştığı sonuçlarsa, bilim ve siyasal alanındaki yetkin kimselerin övgüsünü kazanmış ve bu övgüler birçok kalem sahibince dile getirilmiştir. Örneğin;

Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi İslam Hukuku Profesörü Muhammed Ebu Zehra, büyük bir İslami dergide yayınlanan yazısında kitap hakkında şunları söylemektedir:

“İslam’da Yönetim Sistemi ve Temelleri” kitabının yazarı, İslam’ın siyasal felsefesini ve İslam mezhepleriyle fırkalarının eğilimlerini ele alarak, birleştikleri esasları ve ayrıldıkları ayrıntıları çok güzel açıklamıştır. İncelemesinde çeşitli görüş ve kuramların dinsel kökenleri ve gerçekleştiği dönemleri bir arada ele almış, böylece yazar, konusuna tam anlamıyla hâkim olmuştur. Dikkatte, derinlikte, açıklamada, çeşitli sorunları ve görüşleri ele alıp değerlendirmede son derece başarılı olmuştur.”

Yazar, Ortaçağ Avrupa’sının, kendi ortaçağından ve derebeylik sisteminden, böylesine bir anarşiden ve başıboşluktan “modern devlet” anlayışına ve uygulamasına Müslümanlardan esinlenerek ve örnek alarak adım attığını ifade ettikten sonra, Avrupa’da meydana gelen ve modern devletin doğuşunu sağlayan hukuk hamlesinin, bütün üniversitelerinde fıkhi yahut kanunu birinci ders olarak kabul eden İslam ülkelerindeki hukuk çalışmalarının bir yankısından başka bir şey olmadığını vurgulamıştır.

Bununla birlikte, Fransa ve İtalya’da üniversitelerin bu ruhtan etkilenmiş olarak kurulduğunu ve Doğu’da gördüğü şekliyle sistemini gerçekleştirmeye çalıştığını ve Pratik siyaset alanında ve değişik ilim dallarında İslam toplumunun etkisi bu olunca, siyasi düşünce sahasında da buna benzer bir sonucun olduğunu belirtmektedir. Ancak o sırada kültürün ve sosyal gelişmenin ulaştığı seviyeyi tabiatıyla gözden uzak tutmamanın ve o günkü sınırları akıldan çıkarmamanın gerekliliğini hatırlatarak bu gerçeğin birçok kişi tarafından bilinmediğinin altını çizmiştir.

Ayrıca, o gün vardıkları teorilerin; fıkhi usulü, tarih, felsefe, kelam ve âdâb ilminin bir parçası olduğunu. Bu teorilerin bir kısmının da Kur’an tefsirlerinde ve hadislerin şerhlerinde yer alması bakımından, onların görüşlerini gerçekten anlamak ve tümüyle ihata etmek isteyen bir kimsenin mutlaka bütün bu ilimlere başvurması gerektiğini vurgulamıştır.

Yazar, bunların dışında siyasal İslam düşüncesinin yapısını başkalarından ayıran şu özelliklerini de saymaktadır:

1. Tarihte gerçekleşen evrimin sonucu olarak doğup gelişmiştir.
2. Toplumun pratik hayatında uygulanabilmesi için şartlar elverdiği ölçüde uygulama sahasına konması amacıyla unsurlarının kanun şekline konulması amaçlanmıştır.
3. Her zaman ahlak değerlerine bağlı olmuştur. Ondan ayrılması veya görmezlikten gelmesi mümkün değildir. Hatta bu ahlak değerleri onun temel amaçları ve yitirdiği takdirde hayatını da yitireceği varlığının özü olmuştur. Bu özelliklerinden dolayı Batı düşüncesinden tümüyle ayrılmıştır.
4. Doğuşundan beri sınırları belirlenmiştir. Bu sınırlar, gelişmesini aşamayacağı gayenin yanında durmasını sağlamıştır.

Elimizdeki kitap, sekiz bölümden oluşmakta ve her bir bölüm, araştırmanın olduğu temel bir konuyu temsil etmektedir. Hâliyle ana bölümler yan bölümlere de ayrılmaktadır. İlk bölümlerde nazariyelerin doğuşu ve fırkalarla hiziplerin oluşması konusu ele alınmıştır.

Yine bu bölümde, Siyasal görüşlerin doğuşu ile tarihsel olayların gelişmesi arasındaki sıkı ilişkinin, genelde, siyasal kuramlar üzerine araştırma yapanların çoğunluğunca gözlemlenen ve belirlenen bir gerçeklik olduğunu ifade eden er-Rayyıs, 'İslam Devletinin Oluşum Süreci'ni, İslam tarihinin ilk çağı olan ve diğer çağlardan belirgin özelliklerle ayrılan, İslam'ın "ideal" örneklerinin en mükemmel biçimde gerçekleştiği zaman parçası olarak tarif ettiği Allah Rasûlü'nün döneminden itibaren ele almıştır.

Bu dönem, iki zaman dilimine ayrılmış ve Hicret, aradaki çizgi olarak belirtilmiştir. Birinci dönem ikincisine hazırlık olurken, ikincisi de birincinin tamamlayıcısı olmuş ve sonuç olarak İslam, sosyal amaçlı bir gelişmeye yönelik eylemli ve bütünleşmiş bir olgunluk belirten biçimini almıştır. Her ne kadar adı konulmasa da yapısına ve işleyiş biçimine bakıldığında gerçek bir devlette bulunması gereken bütün fonksiyonları icra ettiğini belirterek bir İslam Devletinin varlığını ortaya koymaktadır.

Daha sonraki bölümlerde, İslam'da imamette ifadesini bulan siyasal araştırmanın doğuşu açıklanmış ve diğer nizamlardan ayrıldığı yerleri belirtilmiştir. Yönetimin esasları ve hedefleriyle ilgili muhtelif mezheplerin görüşleri de ele alınarak ekseriyetin görüşü olan imametın vacipliğine dair deliller teker teker ortaya konmaya çalışılmıştır. Yazar Özellikle Şia mezhebinin prensiplerini de belirtmeye özen göstermiştir.

Üçüncü Bölümde, İmamet/Devlet Başkanlığı "Sorunları-Niceliği" alt başlığıyla, "İmamet" konusunun değişik yüzyıllar boyunca İslam'da, siyasal araştırma ve incelemelerin çevresinde dönüp dolaştığı en belli başlı sorun oldu-

ğunu ifade eden yazar, “Ümmet arasındaki en büyük uyuşmazlık “imamet” konusundadır. Hiçbir dinsel sorundan dolayı bu ölçüde kılıç çekilmemiş, kan dökülmemiştir” diyerek aslında en başından beri Müslümanların başını ağrıtan bir mesele olduğunu altını çizmiştir.

Ayrıca, (diğer bazı sebeplerin yanında) özellikle fırkaların doğmasında ve fırkalar arası çekişme ve sürtüşmelerin sürüp gitmesinde çok büyük işlevleri yanında, İslam tarihinin akışında ve olayların yöneliminde en büyük etmenlerden biri, bu yoldaki çatışmaların ve mücadelelerin olduğu belirtilmiştir. Çünkü “imamet” yaşanan olaylarda olduğu ölçüde bilimsel çerçevede de yönlendirici bir etken olmuş, o alanın da başlıca tartışma konuları arasında buluna gelmiştir. Bununla birlikte yazar, bu uyuşmazlıktan doğan sonuçların, siyasal alanda yol açtığı sorunlardan, uygulamada ve yaşamda görünen çatışmalardan bağımsız olmadığını, hatta iki yönün birbirleriyle sıkı ilişki içinde olduğunu ve sürekli olarak bir diğerini etkileye geldiğini vurgulamıştır.

Dördüncü Bölümde ise, “İmametın Gerekliliği Görüşü” “İmametın Farz Değil, Caiz Olduğunu Söyleyen Görüşler” ve “Şia Mezhebinin Görüşü” alt başlıklarıyla; yönetimin esasları ve hedefleriyle ilgili muhtelif mezheplerin görüşleri de ele alınarak ekseriyetin görüşü olan imametın vacipliğine dair deliller teker teker ortaya konmaya çalışılmıştır. Yazar Özellikle Şia mezhebinin prensiplerini de belirtmeye özen göstermiştir.

Ayrıca Yazar, “imamet”ın gerçek anlamının “İslami yönetim” olduğunu, bugün “anayasal yönetim” dediğimiz yönetim biçimine benzetebileceğimizi ve en doğru biçimiyle “Yasası İslam hükümleri olan yönetim” olarak tanımlayabileceğimizi ifade etmektedir.

Bununla birlikte, imamet veya hilafetle ilgili görüşler üzerinde duran yazar, İslam ümmetinin çoğunluğunun, “gerçek bir imamet veya hilafetin dinin temel farzlarından bir farz; hatta diğer farzların yerine getirilmesi de kendisine bağılı olan bir farzdır” görüşünde olduğunu ifade ettikten sonra bütün Ehl-i Sünnet’in, Mürcie’nin, Mu’tezile’nin çoğunluğunun ve Haricilerin büyük bir bölümünün de bu görüşte olduğu ve bunların da, İslam ümmetinin çoğunluğunu oluşturduğu belirtmiştir.

Sonra “siyasi sözleşme” ve onunla ilgili meseleleri ele aldığı bölümde Yazar, ümmetin iradesi, hall ve akd ehli, veliahtlık ve benzeri konularla birlikte velayetleri ve velayet şartlarını, bilhassa vezirlik (bakanlık) ve hükümlerini, devletin genel görevlerini ve bunlar arasından sosyal dayanışmayı etrafıca ele almıştır.

Yine bu bölümde, Nass ve ilahî belirlemeyi temel alan Şia dışındaki tüm Müslüman fırkaları, imametın seçimle ve ittifakla gerçekleşeceği konusunda oy birliği hâlinde olduğunu ve İmametın kesinleşmesi için bu ikisi dışında bir başka yol bulunmadığı vurgulanmıştır. Bununla birlikte, Hilafetin, yasal açıdan tüm şartları taşıyan bir sözleşme olduğu ve bu sözleşmenin “rıza”ya dayandığı;

imamın halktan aldığı bir otoriteyi kullanmasının amaçlandığı ve bunun da imam ile halk arasında gerçekleştirilmiş bir akid olduğu belirtilmiştir.

Yazar, İslam'ın siyasal sözleşmesinin kesin bir olgu ve yaşanmış tarihî bir olay olduğunu belirterek, bunun da İslam'ın altın çağı olan Raşid Halifeler döneminde ümmetin gerçekleştirdiği yaşanmış bir deneyim olduğunu ifade etmiştir.

Son bölümde ise halkla devlet başkanı arasındaki ilişkiler, devlet başkanının sorumluluğunu da içeren yönetimin temel kuralları konularını incelenmiştir.

En sonda egemenliğin gerçeğini ve devletin tabiatını belirleyerek bitirmiştir. Bütün bu bölümlerde görüşleri teker teker ortaya koyarak ve ihtilaflı meselelerin değerlendirmesi yapılmıştır. Yazar bu değerlendirmeleri yaparken, her görüşün dayandığı akli esasları beyan etmeye çalışmıştır.

Ayrıca Yazar, bu araştırmasında; daha önce bilinmeyen ve bu nazariyelerin onun esaslarına göre okutulacağı yeni bir metodu ortaya koyduğunu, aynı şekilde yeni sayılması gereken bir ilmin belirli niteliklerini de belirttiğini iddia ederek, bundan sonra İslam kültür mirasına “Siyasal İslam Düşüncesi İlmî” olarak bu ilim dalının da ilave edileceğinin altını çizmiştir. Bununla birlikte, bu konu ile ilgili bilimsel bir metotla ortaya konulan ilk kitabın da bu olduğunu ileri sürmüştür.

Sonuç olarak yazar bu çalışmasında, İslam'ın siyasal felsefesini ve İslam mezhepleriyle fırkalarının eğilimlerini ele alarak, birleştikleri esasları ve ayrılıkları ayrıntıları genişçe açıklamıştır. İncelemesinde çeşitli görüş ve kuramların dinsel kökenleri ve gerçekleştiği dönemleri bir arada ele almış ve neredeyse her bölümde gerek müsteşriklerin gerekse çağdaş yazarların konuyla ilgili görüşlerine de yer vererek eleştirilerde bulunmuştur. Bu da yazarın konuları biraz savunmacı bir yaklaşımla ele aldığını göstermektedir.

Bununla birlikte olayları tam bir ‘ehl-i sünnet savunmacılığı’ ile işlediği de gözden kaçmamaktadır.

“İmamet” konusunun değişik yüzyıllar boyunca İslam'da, siyasal araştırma ve incelemelerin çevresinde dönüp dolaştığı en belli başlı sorun olduğunu ifade eden yazar, “Ümmet arasındaki en büyük uyuşmazlık “imamet” konusunda olduğunu ifade etmekle birlikte, hiçbir dinsel sorundan dolayı bu ölçüde kılıç çekilmemiş, kan dökülmemiştir” diyerek aslında en başından beri Müslümanların başını ağrıtan bir mesele olduğunun altını çizmiştir.

Son söz olarak da Muhammed Ziyaeddin er-Rayyıs'ın bu çalışması, İslam Siyasi Düşünce Tarihi alanındaki bir boşluğu doldurmak adına önemli bir çalışma olduğu da söylemek gerekir.

Edip AKYOL

İstanbul Üniversitesi İslam Tarihi Doktora Öğrencisi

Eskiyei Dergisi Yayın ve Yazım Kuralları

Notes for Contributors

Eskiyei Dergisi yılda iki kez yayınlanan hakemli/akademik bir dergidir.

Eskiyei Dergisi'nde özgün araştırma ve incelemeler, değerlendirme yazıları, araştırma notları, kitap, tez vb. tanıtımları, edisyon kritikler, sadeleştirmeler ve çeviri yazılar yayınlanır.

Eskiyei Dergisi; Türkçenin yanı sıra, başta İngilizce ve Arapça olmak üzere farklı dillerdeki yazılara açıktır.

Dergide yer alacak makaleler insan ve toplum bilimleri ile ilahiyat alanındaki yazılardan oluşmaktadır.

Dergide yayınlanacak yazılarda daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere başka bir yayın organına verilmemiş olma şartı aranır. Yayınlanacak yazılarda araştırma ve yayın etiği kurallarına uygunluk esas alınmaktadır.

Yazılarda makaleler için üst sınır 7.000, tanıtım türü yazılar için 1.500 kelimedir. İstisnai durumlarda yayın kurulu kararları esastır.

Akademik makalelerde başlıkların yanında İngilizce ve Türkçe özetler yer almalı, bunlar 150 kelimeyi geçmemeli ve anahtar 3-7 kelimelik anahtar sözcük/keywords bulunmalıdır.

Yazarla ilgili bilgiler ayrı bir doküman halinde dergiye gönderilmeli, hakem değerlendirmesine sunulacak yazı içerisinde yazar ismi ve ilgili atıflar yer almamalıdır.

Makaleler, dergi yazım kuralları çerçevesinde notlar, kaynakça ve varsa şekil ve tabloları ile son hali verilmiş olarak gönderilmelidir.

Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2,5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralıklı, dipnotlar ise 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.

Makalelerde yapılacak atıflarda ve kaynakça yazımında Eskiyei Dergisi'nin web sayfasında yer alan *Makaleler İçin Referans Kuralları* esas alınmalıdır.

Alınan yazılar yayın kurulundan geçtikten sonra değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir ve gelen raporlara göre yayın kurulunun nihai görüşüne sunulur. Düzeltme istenmesi halinde makalelerin hakem raporlarına göre en geç bir ay içerisinde düzeltmeler tamamlanmış olarak yeniden gönderilmesi gerekmektedir.

Yazılar, ekli Word dosyası halinde eskiyenedergi@gmail.com e-posta adresine gönderilmelidir.

Eskiyei Dergisi'nde yayınlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir.

Yayınlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayınlansın ya da yayınlanmasın, dergiye gönderilecek yazılar iade edilmez.

Yazısı yayınlanan yazarlara dergiden iki adet gönderilir.