



ISSN: 2147-0936

İNÖNÜ UNIVERSITY İNİJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences
İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi



Volume: 8 Number: 1 / Summer 2019
General Issue 15



İNİJOSS

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
INONU UNIVERSITY INTERNATIONAL JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> - <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

Cilt / Volume 8, Sayı / Number 1, YAZ / Summer 2019

Genel Sayı / General Issue: 15

INIJOSS, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından yılda iki defa yayınlanan hakemli uluslararası bir dergidir. / INIJOSS is an international refereed journal published twice a year By Inonu University Institute of Social Sciences.

Sahibi / Owner

Dr. Mehmet KUBAT

Editör / Editor

Dr. Serkan DEMİR

Alan Editörleri / Section Editors

Dr. Bilal GENÇ

Dr. Tolga ORAL

Dr. Gökhan TUNCEL

Dr. Yakup YILDIZ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Dr. Ali Şen (İnönü Üniversitesi) Dr. Ayman Hayajneh, (Yarmouk University/Jordan), Dr. Feriðd Ca'ferî (Universty of Zanjan/IRAN), Dr. Ian Almond, (Georgetown University/Qatar), Dr. Jamal Al Shalabi, (Hashemite University/Jordan), Dr. Masood Kalyar (GC University Faisalabad, Pakistan) Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi) Dr. Mehmet Önal (İnönü Üniversitesi), Dr. Oğuzhan Göktoğa (İnönü Üniversitesi), Dr. Saim Kayadibi (International Islamic University/Malaysia), Dr. Ünal İmik (İnönü Üniversitesi)

Yazı İşleri /Editorial Secretary

Fadime ERDOĞAN

Yayın ve Yönetim Yeri / Editorial Office

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
(Elazığ Yolu 15. km.) Kat: 3, 44280, Malatya-TÜRKİYE,

tel. 90 422- 377 30 70

fax. 90 422-341 00 47

e-mail: inijoss@inonu.edu.tr

web: <http://inonu.edu.tr/tr/inijoss>

<http://dergipark.gov.tr/inijoss>

INIJOSS'ta, her makale için en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / INIJOSS uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

INIJOSS, SOBİAD, İDEALONLINE VE ASOS INDEX, tarafından taranmaktadır.

DANIŞMANLAR / ADVISORY BOARD

- Dr. Abdullah Korkmaz (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Abdülkadir Baharççek (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Ahmet İncekara (İstanbul University/ TÜRKİYE)
Dr. Ahmet Karadağ (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Alhagi Drammeh (Al-Maktoum College of Higher Education-Scotland/ UK)
Dr. Ali Şen (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Amjad Hussain (Trinity Saint David, Wales/ UK)
Dr. Bülent Güloğlu (Pamukkale University/ TÜRKİYE)
Dr. Cafer Mum (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Ejaz Ahmed (Windsor University/CANADA)
Dr. Elşen Memmedov (Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi/AZERBAYCAN)
Dr. Emin Çelebi (İnönü Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Hakan Erkuş (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Hakan Kahyaoglu (Dokuz Eylül University/ TÜRKİYE)
Dr. Hasan Ağan Karaduman (Yıldız Technical University/ TÜRKİYE)
Dr. Hatice Esedova, (Azerbaijan National Museum of Fine Arts/ AZERBAYCAN)
Dr. Hüseyin Subhi Erdem (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Işıl Akgül (Marmara University/ TÜRKİYE)
Dr. Jan Zygmunt (Wroclaw University, Wroclaw/ POLONYA)
Dr. Levent Gökdemir (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Mahmut Atay (Fırat University/ TÜRKİYE)
Dr. Mavil İzzi Dien (University of Wales-Lampeter, Wales/ UK)
Dr. Mehmet Balçılar (Eastern Mediterranean University/ KKTC)
Dr. Mehmet Güngör (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Mehmet Karagöz (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Mezhahir Avşar (Selcuk University/ TÜRKİYE)
Dr. Mustafa Arslan (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Mustafa Çolak (Kamu İhale Kurumu/ TÜRKİYE)
Dr. Mustafa Koç (Ryerson University/UAS)
Dr. Mustafa Özer (Anadolu University/ TÜRKİYE)
Dr. Muzaffer Demirbaş (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Namık Kemal Öztürk (Muğla University/ TÜRKİYE)
Dr. Nevzat Şimşek (Dokuz Eylül University/ TÜRKİYE)
Dr. Nihat Akbıyık (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Nurhodja Akbulaev (Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi/AZERBAYCAN)
Dr. Osman Zekai Orhan (Marmara University/ TÜRKİYE)
Dr. Ömer Eroğlu (Süleyman Demirel University/ TÜRKİYE)
Dr. Özlem Gökteş (İstanbul University/ TÜRKİYE)
Dr. Philip Wilson (University of East Anglia/UK)
Dr. Ramazan Korkmaz (Fırat University/ TÜRKİYE)
Dr. Recep Güneş (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Salim Çöhce (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Selma Karatepe (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Serap Buyurgan (Gazi University/ TÜRKİYE)
Dr. Súdabe Salihova (Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi/AZERBAYCAN)
Dr. Şahabettin Yalçın (İnönü University/ TÜRKİYE)
Dr. Şahin Ekber (Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi/AZERBAYCAN)
Dr. Taner Akçacı (Kilis 7 Aralık University/ TÜRKİYE)
Dr. Veysel Bozkurt (İstanbul University/ TÜRKİYE)
Dr. Zehra Çobanlı (Anadolu University/ TÜRKİYE)
Dr. Zekai Özdemir (İstanbul University/ TÜRKİYE)



İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

SHAKESPEARE'İN OTHELLO ESERİNDE GÖRÜNEN VE GERÇEKLİK ARASINDAKİ ÇATIŞMA Seçil ERKOÇ.....	1
JOHN FOWLES'UN FRANSIZ TEĞMENİN KADINI ROMANINDA VAROLUŞ ARAYIŞI Şafak NEDİCEYUVA	9
MİHNE SÜRECİNDE BASRA VE BAĞDAT EKOLLERİNİN TUTUMLARI Mehmet Hanifi YOLDAŞ	17
EBU'L HASEN EL-MÂVERDÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI Mehmet BİRSİN	36
OSMANLI DÖNEMİ SURİYE VİLAYETİ'NDE GÖÇMEN VE YERLİ AHALİ MÜNASEBETLERİ BAĞLAMINDA ÇERKES-DÜRZÎ İHTİLAFI (1880-1900) Habibe POLAT	77
YÜKSEKÖĞRETİMDE İTİBAR: HALKIN GÖZÜNDEN ÜNİVERSİTEYE BİR BAKIŞ Berat ÇİÇEK -Vedat ALMALI	90
İBNÜLEMİN MAHMUD KEMAL İNAL İLE KEMALEDİN HARPUTÎ EFENDİ'NİN MEKTUPLAŞMALARI- I Ahmet Karataş	112
DİVAN ŞİİRİNDE MUHTESİP Mustafa Yunus GÜMÜŞ.....	170
CEMİL SAİD BEY (1872-1948) VE DÜŞÜNCE YAPISI Osman Karacan.....	183
JOHN LOCKE'DA ÖZGÜRLÜK -DOĞA DURUMU VE MÜLKİYET HAKKI BAĞLAMINDA- Mehmet Önal-Sedat Çapkın	203
FRANCİS POULENC'İN KLARNET VE PİYANO İÇİN SONAT'ININ KLARNET İCRACILIĞI YÖNÜNDEN İNCELENMESİ İlkay AK	217
MALATYA HAVZASI'NDA SICAKLIK VE YAĞIŞIN TREND ANALİZİ Vedat AVCI-Fatma ESEN	230
KÂR DAĞITIM POLİTİKALARININ FİRMA FİNANSAL PERFORMANSI ÜZERİNE ETKİSİ: AKSA AKRİLİK KİMYA SANAYİİ A.Ş.'NİN İNCELENMESİ Sezin AÇIK TAŞAR-Özcan DEMİR.....	247
BAĞIMSIZ DENETİMDE KAMU GÖZETİM KURUMLARI: GELİŞMİŞ ÜLKE UYGULAMALARI Birgül Bozkurt - YazarZülkif YALÇIN.....	260
FİİLE BENZEYEN HARFLER VE KUR'ÂN-I KERÎM'DEKİ KULLANIMI Yusuf Yaran.....	278
HİPODERMİK İĞNE MODELİ BAĞLAMINDA NAZİ PROPAGANDASININ WALT DİSNEY ÇİZGİ FİLMLERİNDE ELEŞTİRİSİ Caner ÇAKI.....	292
İNTERAKTİF MEDYADA DUYGULARIN GÖSTERGESEL AKTARIMI; EMOJİLER Hasan BATAR - Tamer KAVURAN	308

ARAŞTIRMA NOTLARI

INSTAGRAM İÇERİK TASARIMLARININ GRAFİK TASARIM ÖGELERİ AÇISINDAN İNCELENMESİ Erkan Yavuz.....	321
--	-----

KİTAP TANITIMI

SOSYAL HİZMET VE MANEVİYAT, IAN MATHEWS, (çev. Nebile ÖZMEN) Hazırlayan: Habibe Kazancıoğlu.....	329
---	-----



TABLE of CONTENTS

RESEARCH ARTICLES

DISCREPANCY BETWEEN APPEARANCE AND REALITY IN SHAKESPEARE'S OTHELLO Seçil ERKOÇ.....	1
THE QUEST FOR EXISTENCE IN JOHN FOWLES' <i>THE FRENCH LIEUTENANT'S WOMAN</i> Şafak NEDİCEYUVA	9
THE ATTITUDES OF BASRA AND BAGHDAD SCHOOLS DURING MIHNA PERIOD Mehmet Hanifi YOLDAŞ	17
ABU AL-HASSAN AL-MAWARDI'S CONCEPTION OF KNOWLEDGE Mehmet BİRSİN	36
THE CIRCASSIAN-DRUZE CONFLICT IN THE SYRIA PROVINCE OF THE OTTOMAN PERIOD IN THE CONTEXT OF MIGRANT AND LOCAL PEOPLE RELATIONS Habibe POLAT	77
REPUTATION IN HIGHER EDUCATION: A LOOK AT THE UNIVERSITY THROUGH THE EYES OF THE PUBLIC Berat ÇİÇEK -Vedat ALMALI	90
THE CORRESPONDENCE OF İBNÜLEMİN MAHMUD KEMAL AND KEMALİDİN HARPUTİ- I Ahmet Karataş	112
MUHTEŞİP İN DİVAN POETRY Mustafa Yunus GÜMÜŞ.....	170
CEMİL SAİD BEY (1872-1948) AND THE STRUCTURE OF HIS THOUGHT Osman Karacan.....	183
FREEDOM IN JOHN LOCKE IN THE CONTEXT OF STATE OF NATURE AND PROPERTY RIGHT Mehmet Önal-Sedat Çapkın	203
EXAMINING SONATA FOR CLARINET AND PIANO BY FRANCIS POULENC IN TERMS OF CLARINET PERFORMANCE İlkay AK	217
TREND ANALYSIS OF TEMPERATURE AND PRECIPITATION İN MALATYA BASİN Vedat AVCI-Fatma ESEN	230
THE EFFECT OF DIVIDEND DISTRUBUTION POLICIES ON THE COMPANY'S FINANCIAL PERFORMANCE: THE RESEARCH OF AKSA AKRİLİK KİMYA SANAYİİ A.Ş. Sezin AÇIK TAŞAR-Özcan DEMİR.....	247
PUBLIC OVERSIGHT INSTITUTIONS IN INDEPENDENT AUDIT: DEVELOPED COUNTRY PRACTICES Birgül Bozkurt - YazarZülkif YALÇIN.....	260
PARTICLES THAT RESEMBLE VERBS AND THEIR USAGE IN QURAN Yusuf Yaran.....	278
THE CRITICISM IN THE WALT DISNEY CARTOONS OF THE NAZI PROPAGANDA IN THE CONTEXT OF THE HYPODERMIC NEEDLE THEORY Caner ÇAKI.....	292
SEMIOLOGICAL TRANSFER OF EMOTIONS IN INTERACTIVE MEDIA; EMOJİS Hasan BATAR - Tamer KAVURAN	308

REVIEW ARTICLE

INVESTIGATION OF INSTAGRAM CONTENT DESIGNS IN TERMS OF GRAPHIC DESIGN ELEMENTS Erkan Yavuz.....	321
---	-----

BOOK REVIEW

SOSYAL HİZMET VE MANEVİYAT, IAN MATHEWS, (çev. Nebile ÖZMEN) Reviewed by: Habibe Kazancıoğlu	329
--	-----



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

www.inijoss.net --- <http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 11.05.2019 | Kabul Tarihi: 23.06.2019

DISCREPANCY BETWEEN APPEARANCE AND REALITY IN SHAKESPEARE'S *OTHELLO*

Seçil ERKOÇ

İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü

secilerkoc@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0934-331X>

Atif / Citation: Erkoç S. (2019). Discrepancy Between Appearance and Reality in Shakespeare's *Othello*. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 1-8.

Abstract

As one of the greatest tragedies of Shakespeare, *Othello* (1622) sheds light on the darkest corners of the human psyche in that it shows the way in which powerful emotions such as love, hatred and jealousy blur the distinctions between a loving husband and a cold-blooded murderer. Having based his play on the discrepancy between appearance and reality, Shakespeare warns the reader/audience against the dire consequences of taking everything at a face value. Therefore, rather than interpreting the characters from a restricted point of view, it is attempted to see through the stereotypical images ascribed to them. Accordingly, instead of seeing Desdemona as an obedient, silent and passive figure, it is argued that she is a courageous woman that can defy her father Brabantio, for she manages to marry the man of her own choice. On the other hand, just like Iago, Desdemona is aware of her physical and emotional influence over her husband since she promises to use her charms on Othello so that Cassio will regain his position. In this regard, it can be said that Desdemona is a woman that knows how to move through the strict regulations of the patriarchy that is represented by her father and her husband, respectively. However, she cannot escape her tragic death because Othello is too blind to see Desdemona's true self. Hence, for the aim of this paper it is intended to illustrate the importance of seeing through the binaries, and of welcoming alternative interpretations that reveal the complexities pertinent to the characters in the play.

Keywords: Shakespeare, *Othello*, Shakespearean tragedy, Desdemona, Appearance, Reality

SHAKESPEARE'İN *OTHELLO* ESERİNDE GÖRÜNEN VE GERÇEKLIK ARASINDAKİ ÇATIŞMA

Özet

Shakespeare'in en önemli trajedi oyunlarından biri olan *Othello* (1622) insan ruhunun en karanlık köşelerine ışık tutarak, aşk, nefret ve kıskançlık gibi güçlü duyguların eşini seven bir koca ve soğuk kanlı bir katil arasındaki ayrımı nasıl ortadan kaldırdığını gözler önüne serer. Görünen ve gerçeklik arasındaki çatışma üzerine oyununu inşa eden yazar, okuyucu/seyirciyi her şeyin sadece görüldüğünden ibaret olduğu yanılsamasının sebep olabileceği olumsuz sonuçlara karşı uyarır. Dolayısıyla, oyundaki karakterleri görüldüğü gibi ele almak yerine, onlara atfedilen basmakalıp imgelerin ötesini görebilmek amaçlanmaktadır. Bu bağlamda Desdemona'yı itaatkâr, sessiz ve pasif bir figür olarak görmekten ziyade, onun babası Brabantio'ya karşı gelişi ve istediği adamla evlenmeyi başarmasından hareketle cesur bir kadın olarak da görülmesi gerektiği tartışılacaktır. Ayrıca, tıpkı İago gibi, Desdemona da kocasının üzerindeki fiziksel ve duygusal etkisinin farkındadır ve bu sebeple Cassio'yu kaybettiği pozisyona yeniden getirmek için kocasını ikna edeceğine dair söz verir. Bu bağlamda, Desdemona'nın babası ve kocası tarafından temsil edilen ataerkil düzenin katı kuralları içerisinde nasıl hareket etmesi gerektiğini bilen bir kadın olduğu çıkarımında bulunmak mümkündür. Ancak, Desdemona kendisini bekleyen trajik sondan kurtulamaz, çünkü *Othello*'nun gözleri Desdemona'nın özünde nasıl biri olduğunu fark edemeyecek kadar perdelenmiştir. Tüm bunlardan hareketle bu makalede ikiliklerin ötesini görebilmenin ve karakterlere özgü çok-boyutluluğu değerlendirme imkânı sunacak farklı yorumlara da açık olmanın önemi vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Shakespeare, *Othello*, Shakespeare trajedisi, Desdemona, Zahir, Gerçek

INTRODUCTION

As it has been put forward by various scholars, *Othello* holds a peculiar place among the major tragedies of Shakespeare. For Ridley, even if it is not the greatest work of the playwright still it is “his best play” because “its grip upon the emotions of the audience is more relentless and sustained than that of the others” (1967: xiv). On the other hand, for Leavis, of all Shakespeare's tragedies *Othello* is “the simplest: the theme is limited and sharply defined, and the play, everyone agrees, is a brilliantly successful piece of workmanship” (1994: 120). Another characteristic which sets *Othello* apart from *Hamlet*, *Macbeth* and *King Lear* is that it is “the only one with a contemporary setting” (Green, 1992: 319) as Shakespeare incorporates the Turkish attack on Cyprus – which took place in the summer of 1570 – into the fictional atmosphere of his work, and he portrays Venice as a “relatively late sixteenth-century” city state (Nostbakken, 2000: 31). Accordingly, while shedding light on the deepest corners of the human psychology since the play centres around such universal themes as love, betrayal, trust, jealousy, hatred, honesty and revenge, Shakespeare also provides an insight into the social, political and economic aspects of the period in which the play was written.

In its full title, *Othello, the Moor of Venice* was first performed in 1604. It was printed in the First Folio in 1623; however, “there was a separate edition, in Quarto, brought out by Thomas Walkley in 1622” (Wain, 1994: 11). This separate edition has been rejected by some critics because they consider it as a corrupt version, yet for the others it is the initial text which was revised and reprinted in the First Folio. While the full title of the play draws the reader's attention to the presence of a black hero and raises questions concerning Shakespeare's main intention behind choosing such a figure, it should not be forgotten that Shakespeare was simply following the story line of the source book. As Mangan states Shakespeare “found the story for the play in a collection of Italian tales called *Gli Hecatommithi* by Giovanni Battista Giraldi Cinthio (published 1565), which he may have read in the

original Italian” (1991: 153). In the Italian story only Desdemona is named, and the remaining characters are addressed according to their titles. There, the Ensign (Iago) is in love with the Moorish Captain’s (Othello) wife, but his love is not reciprocated. Therefore, the Ensign wants to take revenge on Desdemona and convinces the Moor of her infidelity. Having been deluded, the husband plots with the Ensign to kill his wife, and they make it seem like an accident. Later, the Corporal (Cassio) accuses the Moor of his wife’s murder, but the husband denies his crime. In the end, the Moor gets sentenced to a perpetual exile, and he gets killed by Desdemona’s relatives.

In addition to the source tale, “*Othello* seems to owe a large debt to an early comedy by Shakespeare’s great contemporary Ben Jonson” (Mangan, 1991: 160). While the tragic aspect of the play is obvious; it should also be noted that the first three scenes have clear parallels to the plot of Roman comedies where two lovers defy all the obstacles and they manage to get united in the end. In *Othello* Desdemona goes against her father’s disapproval concerning her marriage, and Othello convinces the Duke of Venice and the senators of the fact that it was Desdemona who came to him by her own will – “For she had eyes, and chose [him]” (Shakespeare, 1967: III.iii.104). As Golden also states: “Desdemona speaks in Othello’s favor when she announces that she saw ‘Othello’s visage in his mind’ and fell in love with his deep graces in spite of all the external reasons that might have been expected to keep them apart” (2009: par. 20). Having overcome all the obstacles, the lovers both sail off to Cyprus to live happily ever after. However, “[t]he rest of *Othello* is about the way in which that ‘happy ever after’ fails to work out” (Mangan, 1991: 149). Regarding the influence of Ben Jonson on *Othello*, Mangan reminds us that Jonson’s “*Every Man in His Humour* was first performed in 1598 by the Lord Chamberlain’s Men, and was revised for a court performance just a few months after the first known performance of *Othello*, and we know that Shakespeare acted in it” (1991: 160). Although Jonson rewrote the play in an English setting, it was originally set in Italy. “[I]n this ‘Italian’ version one of the story-lines concerns a jealous husband called Thorello” whose name is transformed into Othello in Shakespeare’s play (Mangan, 1991: 160). Having been inspired by *Gli Hecatommithi* and Jonson’s comic plot, Shakespeare creates a harmonious body out of the various source materials that he has come across, and he presents them in a different context. In contrast to Jonson’s play where the jealous husband Thorello achieves reconciliation in the end, *Othello* ends with the tragic deaths of Othello and Desdemona.

OTHELLO AS A SHAKESPEAREAN TRAGEDY

At this point it is necessary to reflect on the aspects that make *Othello* a tragedy. Nevertheless, it should also be noted that to speak about tragedy is not an easy task because “the term can be vague and broad or very personal” (Nostbakken, 2000: 2). In contrast to Aristotle’s definition of tragedy that mainly focuses on plot or action, Shakespeare puts emphasis on the psychology of the characters – which is directly related to “the growing Renaissance interest in humanism, individualism, and self-expression” (Nostbakken, 2000: 3). Thus, it is not surprising to come across various labels that try to ascribe a certain definition to the work itself such as the “tragedy of passion,” (Bradley, 1965: 142) “love tragedy,” (Bates, 2013: 195) “revenge tragedy” (Mangan, 1991: 142) or “tragedy of misunderstanding” (Wain, 1994: 12). While it is possible to increase the number of these definitions, in order to have a better understanding of the work it is necessary to designate an umbrella term – that is Shakespearean tragedy. As Bradley asserts: “Shakespearean tragedy as so far considered may

be called a story of exceptional calamity leading to the death of a man in a high estate” (1965: 6). It is not difficult to apply Bradley’s definition to the play as Othello is not an ordinary man but the General of the Republic who is entrusted with the governorship of Cyprus, and he undergoes an internal conflict that not only turns him into a murderer but also costs his own life. The exceptional calamity stands for the conflict that the hero experiences both on an internal and an external level. In other words, this eternal struggle taking place in the hero’s *soul* not only affects his outward position in the society such as his rank, dignity but also his *life/body*. Nevertheless, what is peculiar about Othello is that his conflict is not internally fuelled – at least for the start – but is imposed by an outward force. Motivated by personal reasons, Iago sets off to revenge himself on Othello, and he gradually blurs Othello’s vision by planting the seeds of doubt in him so that Othello starts questioning the fidelity of Desdemona. In that sense, the “action and catastrophe of *Othello* depend largely on intrigue” (Bradley, 1965: 145). Iago, as the master of language, holds the power of words in his hand. By pulling “the puppets’ strings,” he makes “the honest fools dance to his tune towards their own destruction” (Ridley, 1967: lxi). Therefore, it can be said that Iago is not only the master of language but also that of “destiny” (Ridley, 1967: lxi). To say it more precisely, he is the power that leads the whole action towards Othello’s undoing in the play.

IAGO: “I AM NOT WHAT I AM”

Still, it would be wrong to assume that Othello is simply controlled by Iago, and he is not responsible for his actions. On the contrary, in order to be a truly tragic hero, Othello “must bear some blame for his own ‘error or frailty’ ” (Nostbakken, 2000: 3-4). His first and foremost error lies in the fact that Othello is not able to distinguish between appearance and reality. Hence, he “foolishly trusts all men” (Jordan, 1950: 146). His mind basically operates in accordance with concrete terms, and this may be associated with the nature of his profession. As a general Othello must be repulsive and quick in taking action. Yet, it causes Othello never to “embrace the ‘whole’ woman” inherent in Desdemona; since for him she is either “all good or all evil” (Ancona, 2005: 58). On the other hand, Othello is also susceptible to the power of imagination as it easily influences his emotional state and dulls his intellect. Despite the fact that Othello is the one who has moved Desdemona with the story of his life so that she will come again with a “greedy ear” to devour up [his] discourse,” (Shakespeare, 1967: I.iii.29), in the end Othello’s “witchcraft” (Shakespeare, 1967: I.iii.31) turns against him, because now it is Iago’s story that “moves him as deeply as Othello moved Desdemona” (Pryse, 1976: 466). Othello is moved to such an extent that he cannot even make a definite distinction between dream and reality, which is evident in the way he reacts to Cassio’s obscene dream as if it really took place. Ironically enough, it is Iago who feels the need to remind him that “[n]ay, this was but his dream” (Shakespeare, 1967: III.iii.119). Furthermore, self-reliant as Othello is – which is obvious in the way he tells the Duke that Desdemona’s presence in Cyprus will have no negative impact on his military duties, “his ‘normal’ capacity for separating his domestic and military lives [...] cannot operate where Desdemona is concerned” (Kliger, 1951: 223). All these factors come together to show that Othello’s tragedy is rooted in his total alienation from his true self. Entrapped in an imaginary story that he has formulated, he cannot bear to see it crumbling into pieces. This is the reason why he desperately tries to *rewrite* another story – notwithstanding the fact that it will transform him into a murderer in the end:

OTHELLO. Was this fair paper, this most goodly book,
Made to write “whore” on? ... What, committed!
Committed! O thou public commoner!
[...] What committed!
Heaven stops the nose at it, and the moon winks,
The bawdy wind that kisses all it meets,
Is hush'd within the hollow mine of earth,
And will not hear't. ... what committed, ---
Impudent strumpet! (Shakespeare, 1967: IV.ii.154-155).

As Michael Mangan aptly argues: “Much of the action of the play involves demonstrating how people can be turned into the opposite of what they seem, or what they believe themselves to be” (1991: 148). In this respect Iago is the only character who – if not to the others – is honest to his own self; as it is evident in the way he openly states: “I am not what I am” (Shakespeare, 1967: I.i.8). It gives him the power to work on the weaknesses of other characters and to use them according to his own interest. In relation to Iago’s function in portraying the discrepancy between how a character sees his own self and how he may find himself in a completely different situation that contradicts with his former perceptions, Mangan states:

Cassio *sees* himself as a man of moderation and virtue – and so he is until Iago’s machinations turn him into a drunken brawler. Othello *sees* himself as a fond husband and generous lover – and so he is until Iago’s plotting turns him into a murderously jealous tyrant. It is Iago’s peculiar function to liberate in other people the suppressed ‘other,’ that opposite of their constructed ‘selves’ which is also a potential self of each of them. (1991: 148-149, italics mine)

In this way Shakespeare also warns the reader/audience against taking everything at a face value. Instead of limiting the characters to a stereo-typical frame, it is important to be able to see through the surface and accept the grey areas. While for most of the readers Desdemona embodies the ideals of beauty, purity and innocence; at a second thought one starts questioning the validity of these powerful notions that are ascribed to her. As opposed to Bradley who interprets Desdemona as a “helplessly passive woman” who can do nothing just because “her nature is infinitely sweet and her love absolute,” there are also alternative interpretations that try to reveal the possible ambiguities in her character (1965: 145).

DESDEMONA: “I DO BEGUILLE / THE THING I AM, BY SEEMING OTHERWISE”

It would be a reductionist approach to comment that Desdemona is a helpless woman. On the contrary, she is the one who elopes with Othello while her father is fast asleep. It shows that Desdemona is able to plan her actions beforehand, and she is able to act upon them. Not yet able to see the power inherent in his daughter, however, Brabantio tries to come up with reasonable arguments to accuse Othello for deceiving Desdemona:

BRABANTIO. O thou foul thief, where hast thou stow'd my
daughter?
Damn'd as thou art, thou hast enchanted her,
For I'll refer me to all things of sense,
(If she in chains of magic were not bound)
Whether a maid so tender, fair and happy,
So opposite to marriage, that she shunn'd
The wealthy curled darlings of our nation
Would ever have (to incur a general mock)
Run from her guardage to the sooty bosom
Of such a thing as thou? to fear, not to delight. (Shakespeare, 1967: I.ii.19)

Here, just like Othello who *writes* and *rewrites* Desdemona in the way he wants/prefers her to be, Brabantio – as the patriarchal figure – projects the image in his mind onto his own daughter only to realise that he will be proven wrong. Far from the image of an obedient, silent, passive woman, Desdemona is powerful enough to defend her cause, and she asks the Duke to allow her to go with her husband to Cyprus. Thus, Desdemona proves herself as a courageous woman that can speak up her mind. Furthermore, upon her arrival on Cyprus, Desdemona is quickly engaged into lively conversations with Iago and Cassio. Her action may be criticised on the grounds that she is supposed to be worrying about Othello since his ship is still on the sea. Perhaps as an attempt to discard such thoughts she says: “I am not merry, but I do beguile / The thing I am, by seeming otherwise” (Shakespeare, 1967: II.ii.55). In this regard, it can be said that just like Iago, Desdemona is not what she appears to be. She is well aware of the discrepancy between being and seeming. Then, one can easily wonder whether she uses it as a tool to increase her power on the patriarchy – which is now represented by the husband figure. Is she the one who is lulled by the stories that are told to her, or the one who *chooses* the stories that she likes to hear? After all, is not she the “captain’s captain” (Shakespeare, 1967: II.i.52)?

It would be a somewhat naïve attempt to think that Desdemona is ignorant of her influence over Othello; she is quite conscious of it. When Cassio loses his position, due to his getting drunk while on duty, Iago recommends him to ask Desdemona to talk to Othello on his behalf, because he, too, is aware of Desdemona’s charms over her husband. Unsurprisingly enough, Desdemona quickly accepts Cassio’s appeal and promises him to change Othello’s judgement:

DESDEMONA. Do not doubt that: before Emilia here
I give thee warrant of thy place: assure thee,
I do vow a friendship, I'll perform it
To the last article: my lord shall never rest;
I'll watch him tame, and talk him out of patience;
His bed shall seem a school, his board a shrift;
I'll intermingle every thing he does
With Cassio's suit: therefore be merry, Cassio,
For thy solicitor shall rather die
Than give thy cause away. (Shakespeare, 1967: III.iii.94-95)

It might not be noticed at first; however, when we take Desdemona's speech and put it out of the context we can easily hear Iago's words in her tone. It is as if he is speaking through Desdemona. Just like Iago who promises himself to take his revenge on Othello, Desdemona, too, sounds determinate in her plot. Nevertheless, her determination is somewhat problematic and ambiguous in that just the day after her wedding night she "swears to her husband's second-in-command to regard his defence as being more important than any other matter, to use every opportunity, including that of conjugal intimacy, to obtain from her husband the rehabilitation of a man whom he has punished" (Green, 1992: 335). In parallel to Desdemona who plans to use her beauty as a weapon to dull Othello's judicial capacity, Iago, too, uses every opportunity to abuse Othello's ear, mind and heart alike so that he will be the ultimate controller of them all:

IAGO. I'll pour this pestilence into his ear,
That she repeals him for her body's lust;
And by how much she strives to do him good,
She shall undo her credit with the Moor;
So will I turn her virtue into pitch,
And out of her own goodness make the net
That shall enmesh them all. (Shakespeare, 1967: II.iii.88)

As Ancona argues in her article, the common reader would feel happy and perhaps relieved to see Desdemona as a "doll wife" that is blindly in love with her husband – such that she is more than ready to forsake her identity before him (2005: 61). Still, what makes Shakespeare such a great playwright is his ability to frustrate our expectations so that we can see through what is obvious. This is the reason why his works are constructed upon various layers that wait to be revealed. Accordingly, it can be argued that neither Desdemona nor Othello are truly in love with each other; on the contrary, they are in love with the promises that love is to offer them, thus they misunderstand it. As Othello says: "She lov'd me for the dangers that I had pass'd, / And I lov'd her that she did pity them" (Shakespeare, 1967: I.ii.31). Then, it would be wrong to conclude that they loved each other unconditionally; in contrast, they assumed as such – and that was their tragedy.

Yet, "tragedy as a dramatic form may be said to fulfil a cognitive function in so far as it offers us a knowledge of ourselves" (Drakakis, 1992: 2). By problematizing the discrepancy between binary oppositions such as love/hate, trust/deception, black/white, friend/enemy, truth/lie, reality/appearance *Othello* shows how easy it is to transgress the boundaries which – ironically enough – have been already constructed in the first place. In other words, Desdemona has to violate the image of the selfless, passive, angel-like woman that has been ascribed to her so that she will come to the realisation that she has been living a lie. Likewise, Othello has to look inside and see how weak and insecure he is – no matter how strong he appears to be from outside.

It is also challenging and somewhat confusing to see how love, which is an important instrument that brings people together, turns into a destructive cause paving the way for the ultimate separation of two lovers through a tragic murder in the end. In relation to this Bates asserts that "[i]n tragedy things by definition go wrong but in love tragedy what goes wrong are the very best things – goodness, mercy, and love" (Bates, 2013: 195). By showing the grey areas where love and hate intermingle into

one another, "Shakespeare deepens the tragic potential considerably. Here love is not merely a good in an evil world. It is shown to contain the seeds of evil within itself" (Bates, 2013: 205).

CONCLUSION

In conclusion, *Othello* turns the world of appearances upside down and lends itself as a work of tragedy not simply because it closes with the deaths of Othello and Desdemona. Here we see lovers turned into murderers, enemies into friends, dreams into reality, and good into evil. The play also brings an awareness regarding the interchangeability between the binary oppositions and the importance of one's being true to his self. As Shapiro also contends: "*Othello*, like Shakespeare's other tragedies, presents man as a creature groping in the darkness of self, misconstruing the motives of others, stumbling over unforeseen, fatal consequences" (1997: par. 22). In this scheme, it is Iago who acts as the medium that takes wo/man deep into the heart of darkness so that s/he will confront her/his own shadow. Having completed his mission, Iago chooses to keep silent and leaves the interpretation to the reader: "Demand me nothing, what you know, you know, / From this time forth I never will speak a word" (Shakespeare, 1967: V.ii.194).

WORKS CITED

- Ancona, Francesco Aristide. "'Honest' Iago and the evil nature of words." *Journal of Evolutionary Psychology* 26.1-2 (2005): 44+. *Literature Resource Center*. Web. 3 April 2019.
- Bates, Catherine. "Shakespeare's tragedies of love." *The Cambridge Companion to Shakespearean Tragedy*. Cambridge: Cambridge University, 2013. Ed. Claire McEachern. 195-217.
- Bradley, A. C. *Shakespearean Tragedy*. London: MacMillan, 1965.
- Drakakis, John. "Introduction." *Shakespearean Tragedy*. London: Longman, 1992. 1-44.
- Golden, Leon. "Othello, Hamlet, and Aristotelian Tragedy." *Shakespeare Quarterly* 35.2 (Summer 1984): 45 pars. Rpt. in *Shakespearean Criticism*. Ed. Michelle Lee. Vol. 125. Detroit: Gale, 2009. *Literature Resource Center*. Web. 3 Apr. 2019.
- Green, André. "Othello: A tragedy of Conversion: Black Magic and White Magic." *Shakespearean Tragedy*. Ed. John Drakakis. London: Longman, 1992. 316-352.
- Jordan, Hoover H. "Dramatic Illusion in *Othello*." *Shakespeare Quarterly*. 1.3 (Jul., 1950): 146-152. *JSTOR*. Web. 31 March 2019.
- Kliger, Samuel. "*Othello*: The Man of Judgement." *Modern Philology*. 48.4 (May, 1951): 221-224. *JSTOR*. Web. 31 March 2019.
- Leavis, F. R. "Diabolic Intellect and the Noble Hero." Shakespeare: *Othello*. Ed. John Wain. London: MacMillan, 1994. 120-140.
- Mangan, Michael. *A Preface to Shakespeare's Tragedies*. London: Longman, 1991.
- Nostbakken, Faith. *Understanding Othello*. London: Greenwood, 2000.
- Pryse, Marjorie. "Lust for Audience: An Interpretation of *Othello*." *ELH*. 43.4 (Winter, 1976): 461-478. *JSTOR*. Web. 31 March 2019.
- Ridley, M. R. "Introduction." *Othello*. London: Methuen, 1967. xv-lxx.
- Shakespeare, William. *Othello*. Ed. M. R. Ridley. London: Methuen, 1967.
- Shapiro, Stephen A. "Othello's Desdemona." *The Design Within: Psychoanalytic Approaches to Shakespeare*. Ed. M. D. Faber. 1970. 23 pars. Rpt. in *Shakespearean Criticism*. Ed. Dana Ramel Barnes. Vol. 35. Detroit: Gale, 1997. *Literature Resource Center*. Web. 3 April 2019.
- Wain, John. "Introduction." *Shakespeare: Othello*. London: MacMillan, 1994. 11-35.



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 30.04.2019 | Kabul Tarihi: 30.05.2019

THE QUEST FOR EXISTENCE IN JOHN FOWLES' *THE FRENCH LIEUTENANT'S WOMAN*

Şafak NEDİCEYUVA

İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü
safak.nediceyuva@inonu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8465-1163>

Atıf / Citation: Nediceyuva Ş. (2019). The Quest For Existence In John Fowles' *The French Lieutenant's Woman*. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 9-16.

Abstract

This essay aims to analyse Twentieth-century English novelist John Fowles' 1969 novel *The French Lieutenant's Woman* in terms of French philosopher, playwright, and novelist Jean Paul Sartre's Existentialist philosophy. Like Sartre, Fowles mainly shows concern about the question of human freedom and human beings' struggle to exist despite the restrictions of the society they live in. In his *The French Lieutenant's Woman* Fowles basically discusses the issue of personal freedom and existence through the characters Sarah and Charles, and through Charles' relationship with Ernestina. The main questions Fowles raises in his novel are "is there free will?", "can choose freely?", "can we act freely?", and "how can we do it?" (Neary, 1992: 20). This article proposes that in the conventional circumstances of the Victorian society, Sarah manages to create her freedom both socially and existentially in terms of Sartrean existentialist ideology. Charles, on the other hand, fails to act freely and create an independent life of his own.

Keywords: John Fowles, *The French Lieutenant's Woman*, Sartre, Existentialism

JOHN FOWLES'UN *FRANSIZ TEĞMENİN KADINI* ROMANINDA VAROLUŞ ARAYIŞI

Özet

Bu makale Yirminci yüzyıl İngiliz romancısı John Fowles'un 1969 yılında yayımladığı *Fransız Teğmenin Kadını* romanını Fransız filozof, oyun yazarı ve romancısı Jean Paul Sartre'in Varoluşçu felsefesi doğrultusunda incelemeyi amaçlamaktadır. Tıpkı Sartre gibi Fowles da insanın özgürlüğü ve bireyin içinde yaşadığı toplumun kısıtlamalarına rağmen varoluş mücadelesi konularına ilgi duymuştur. Fowles *Fransız Teğmenin Kadını* romanında temel

olarak bireyin özgürlüğü ve varoluşu sorununu romandaki Sarah ve Charles karakterleri ve Charles'ın Ernestina ile olan ilişkisi düzleminde ele almıştır. Fowles'un romanında ortaya attığı temel sorunlar “özgür irade var mıdır?”, “özgürce hareket etmek mümkün müdür?”, “eğer mümkünse bu nasıl başarılabilir?” (Neary, 1992:20) şeklindedir. Bu makaleye göre Viktorya Dönemi'nin gelenekselci koşullarında Sarah'nın Sartre'a göre olan Varoluşçu düşünce bağlamında hem toplumsal hem de varoluşsal biçimlerde kendi özgürlüğüne ulaşabildiği, Charles'ın ise özgürce hareket etmeyi başaramadığı ve kendine ait bağımsız bir yaşama erişemediğine dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: John Fowles, Fransız Teğmenin Kadını, Sartre, Varoluşçuluk

Introduction

Getting its roots from the nineteenth century Danish philosopher Søren Kierkegaard, Existentialism received a lot of attention during the 1940s. The philosophies and the approaches of various existentialist philosophers differ widely from each other. As Robert Solomon (1987: 56) remarks, “Kierkegaard was a devout Christian, Nietzsche was an atheist, Jean-Paul Sartre was a Marxist and Heidegger, at least briefly, a Nazi”. On the diversity of various Existentialist schools, Ross Murfin (1997: 146) similarly asserts that existentialists can be broadly divided into two camps. According to him, critics such as Paul Tillich and Gabriel Marcel followed Søren Kierkegaard in a Christian interpretation of Existentialism and maintained that freedom may be found in God; while Martin Heidegger and Jean-Paul Sartre upheld the belief that individuals could exert their free will through engagement in the social sphere and resist the oppression of social institutions, laws and conventions. John Killinger writes in his 1961 article “Existentialism and Human Freedom” that:

Which is freer, a prisoner awaiting execution or a waiter serving tables in a restaurant? Nine persons out of ten would say, “Why, the waiter, of course!” The tenth person, however, particularly if he were an existentialist, might reply that the answer depends on several things, but that the prisoner is quite possibly the freer of the two. The reason is that Existentialism speaks of a kind of personal freedom that is inviolable regardless of circumstances and that can exist in prison as fully as it can anywhere else in the world. (1961: 310)

Despite such differences, Existentialist philosophers essentially claim that individuals are responsible for their lives and their actions and that they have certain freedom to choose and create the meaning of their lives. Jean-Paul Sartre is the most significant and the best-known existentialist philosopher and, is the one to name the movement. His philosophy can be seen most clearly in his 1943 book *Being and Nothingness* and can most briefly be summarized by the idea that man makes himself. Meaning of life and morality depend solely on the shoulders of the individuals and that they construct our own values, our sense of being, and as a result, create the meaning of life (Murfin, 146). Sartre rejects the idea that “the true nature of the object is the secret reality of the thing- its essence” (2003: 3). In this sense, he proposes that human beings do not have pre-determined purposes in life, on the contrary they define themselves in terms of who they want to be. Therefore, a human is “what it is, it is absolutely, for it reveals itself as it is.” (2003: 4)

Sartre develops his ideas through the concepts ‘being-in-itself’ and ‘being-for-itself’ in his *Being and Nothingness*. The term being-in-itself is used for inanimate objects that are not able to change their essence:

Being-in-itself is never either possible or impossible. It is. This is what consciousness expresses in anthropomorphic terms by saying that being is de trop-that is, that consciousness absolutely cannot derive

being from anything, either from another being, or from a possibility, or from a necessary law. Uncreated, without reason for being, without any connection with another being, being-in-itself is de trop for eternity. (2003: 29)

On the other hand, being-for-itself refers to human beings who have consciousness, are free of their choices and can turn themselves into what they are not essentially through their free will.

Theoretical Framework

In this essay, I aim to analyse Fowles' 1969 novel *The French Lieutenant's Woman* in terms of Sartre's philosophy. It is considered by critics that his works are reflections of Sartre's existentialist philosophy. Like Sartre, Fowles mainly shows concern about the question of human freedom and human beings' struggle to exist despite the restrictions of the society they live in. As well as his other works, *The French Lieutenant's Woman* is also representative of Sartre's philosophy of existential freedom. However, the concept of freedom does not only refer to a specific kind, there are different kinds of freedoms that Fowles deals with; "social, existential, and narrative." (Lynch, 2002: 50) Furthermore, in his *Freedoms in French Lieutenant's Woman* Lynch remarks:

In Fowles' thinking, Existentialism is primarily a response to social and political pressures on the individual to conform. His novel can be more clearly understood, however, if two kinds of freedom are distinguished. Social freedom, a concept that will be elaborated on below, is the opportunity to choose between alternative social "realities" or support groups, which confirm and strengthen one's identity. There is some overlap between social and existential freedom in the sense that both give the individual the opportunity to choose, but Existentialism necessitates a choice independent of any sustaining community. (2002: 51)

Fowles basically discusses the issue of personal freedom and existence through the characters Sarah and Charles, and through Charles' relationship with Ernestina. The main questions Fowles raises in his novel are "is there free will?", "can choose freely?", "can we act freely?" and "how can we do it?" (Neary, 1992: 20). I propose that in the conventional circumstances of the Victorian society, Sarah manages to create her freedom both socially and existentially in terms of Sartrean existentialist ideology. Charles, on the other hand, fails to act freely and create an independent life of his own.

At the beginning of the novel, it is revealed that Sarah is not a stereotypical Victorian woman and she is living in a world where she does not belong to. She can be considered a rebel against the "facticities" of her community. As Sartre explains in *Being and Nothingness*, these facticities are "one's place, past, environment, other human beings and death" (2003: 476). Though these concepts might seem to limit the human freedom at first glance, it is explained that "the factual limits of our actions are not limits to existential freedom, they actually make freedom possible, since freedom is the way we go beyond all that is to a not-yet-existing end." (Wang, 2006: 344), and being 'being-for-itself' can only be achieved through "negating of these real existents and engaging in a resisting world" (Sartre, 2003: 483).

Existentialism and Fowles' Novel

Sarah is one who can resist in a restrictive world. The facticities we learn about her life at the beginning of the novel are her class and place in the society, her situation, her interactions with the others, and her past. She belongs to lower-class, but her father wants her to get an education. She is not respected and accepted by her schoolmates as an individual at school but Sarah, without caring

about being discriminated against, creates her own meaning and forms her own values and treats others as if they are “fictional characters” (Fowles, 2004: 58) and not real. The education she receives leads her to move out one step further from the class she belongs to but does not “raise her to the next” (2004: 58). Therefore, her place in the Victorian society is ambiguous and she becomes “the perfect victim of a caste society” (2004: 58).

Thomas C. Foster claims in his “The French Lieutenant's Woman: Postmodern Victorian”, that it is seen in Fowles’s description of Sarah in the novel that her life does not include an essential meaning and instead she takes charge of her life and she gives meaning to it, and she struggles to create her own being despite all hostile conditions (1994: 72). She is condemned to a certain life, trying to create her own being singly in a society that values its members merely in terms of money and social positions. However, as Foster further indicates: “Sarah is genuinely trapped in an existentialist situation without the knowledge or skills that would provide a guide out of that trap” (1994: 72). She endeavours to act freely and chooses to lead her life according to her own free will by rejecting being ‘being-for-others’; no matter what Charles’, society’s, Mrs. Poulteney’s or others’ attitudes are.

Further in the novel, other facticities of her life are revealed and one sees that the most important facticity that determines her life is her past relationship with the French lieutenant. She is alienated and expelled from the society due to her experience with this man. However, Sarah does not complain about being expelled from the Victorian society. On the contrary, she seems content and glad for not being a complacent member of it, since she has an opportunity to explain the facts about her relationship and she can prove her innocence and, yet she chooses to stay outside the society. Fowles affirms: “Her exhibition of her shame had a kind of purpose; and people with purposes know when they have been sufficiently attained and can be allowed to rest in abeyance for a while” (2004: 68). I assume that her purpose is to lead her life on her own without being dependent on the norms of others and the society. It seems to me that she thinks the way to emancipation and freedom lies in resisting the norms of the society in which she does not value. Therefore, she becomes an independent and a free human being. In *Being and Nothingness*, Sartre indicates:

Human being is free, since the human being is not an abstract freedom but free reconstitution of a concrete bodily life. To be free is not to choose the historic world in which one arises- which would have no meaning- but to choose oneself in the world whatever this may be. (2003: 483)

Stephen Wang explains what “historic world” in the quotation above implies: “historic world here stands here for that immensely complex set of facts and circumstances which constitute one’s present reality” (2006: 345). In this sense, it can be claimed that Sarah prefers living in another meaningful world she created than accepting the meaningless historic world. Fowles mentions in the novel: “A planned world is a dead world. It is only when our characters and events begin to disobey us that they begin to live.” (2004: 98) In my opinion, Fowles’ words here refer to the choices and decisions of Sarah in some ways. If we come to think the Victorian society as the planned world, we can easily come to the decision that Sarah refuses to lead the purposeless and dead life of the Victorians. She redeems herself from the restrictions of the dead world and embraces freedom.

Apart from Sarah’s situation, Charles’ incompatibility with existentialist realities deserves an emphasis throughout the novel. Charles is portrayed as a stereotypical Victorian gentleman who,

unlike Sarah, seems to be in good terms with Victorian society and its conventional attitudes. Foster comments on Charles:

While he believes himself to be a Byronic loner and sceptic in the beginning of the novel--and his tweaking of the middle class by following Darwin is his chief supporting evidence--Charles is very much a product of his time and class. He lives on a private income, with expectations of further inheritance of money and title when his uncle dies. He is a non-productive member of society, and even his fashionable scientific interests are dilettantish, pursued without system or rigor. (1994: 73)

Apart from these peculiarities of him, his engagement to Ernestina also reveals that he is a typical man of his time who leads his life according to society's expectations. Yet, from time to time, he seems to perceive the simplicity of his life and engagement, and he goes on to live in the planned dead world until he has a relationship with Sarah. Sarah causes an awareness in Charles which leads him to abandon his conformist role in life and struggle for finding his true self and another world. Foster remarks: "when Charles loses his way as he gazes into Sarah's eyes, he begins to lose his conformity, begins to see the possibilities of the radical Self" (1994: 75). Before their relationship starts, even thinking of Sarah reminds him of "some hidden self he hardly knew existed" (Fowles, 2004: 128). Sarah's existential attitude gets him to become aware of the fact that in his current situation, his future is "a fixed voyage to a known place" (2004: 129). In my opinion, to explain Charles' condition, some of Sartre's claims about future should be mentioned: "our orientation to a future allows us to unify the self that is seeking this future." (Sartre, 2003: 465). However, Charles will not be able to unify the self since it is not the future he is seeking anymore.

An interesting aspect about Charles' situation is that he is a scientist, namely a palaeontologist, and he fancies collecting fossils. Oya Başak writes in her *John Fowles: Novelist as Thinker* that "Charles is only a facile poser to himself as well as to others; he is not a true scientist at all. [...] Although Charles poses as a liberated and modern young man, he is quite a slave to conventions of the Victorian world around him (1976: 110)". It is ironic that although he calls himself a Darwinist, he does not understand Darwin and his principle of change and adaptation. At least before meeting Sarah, at the beginning of the novel, with his Victorian moral values, his 'proper' engagement to Ernestina, and his gentlemanly appearance, he is a typical and stiff Victorian man, unable and reluctant to resist adaptation. Only after meeting Sarah and falling in love with her can he begin to show signs of discomfort at the rigid Victorian values.

As I mentioned, Sarah elicits the consciousness in Charles through imposing her mentality on him by her words and reactions, and especially through her love. If Sarah's words are carefully analysed, it is seen that she mostly talks about personal freedom and freedom of choice which are basically the reflections of Sartre's philosophy. When she tells Charles that she gave herself to the lieutenant, she underlines her being a dishonoured woman was her choice. Furthermore, she criticizes other women and affirms that "she has a freedom they don't understand" (Fowles, 2004: 171). She creates her own freedom by alienating herself from the society, therefore "no insult, no blame, can touch her." (2004: 171) She pulls off her connection with the society and the others, so she does not have any responsibilities towards anyone or anything except herself. Her indifference to the general beliefs, ethics, moralities, and social conditions and the self-confidence in her force Charles to gradually think over and analyse his life and the circumstances, and he concludes that the concepts regarded as realities like "history, religion, duty, social position" are all "illusions and mere opium

fantasies” (2004: 200). Although such restrictive anxieties have always been among the main concerns of any society, they were extremely dominant issues that created pressure on the Victorian society. As Fowles describes, England was “a place where there was enormous progress and liberation in every other human field of activity; and nothing but tyranny in the most personal and fundamental” (2004: 259).

The unusual relationship that Charles experiences with Sarah and his recognition of his empty and aimless life contribute to his breaking off his engagement to Ernestina and abandoning his aristocrat identity since the alterations in his life and his epiphanies make him interrogate his existence and life. Sarah makes him realise “all his lost possibilities, his extinct freedoms, his never-to-be-taken journeys” (2004: 321). Like Sarah, he decides to live on his free will and find her. Nevertheless, we may assume he cannot wholly internalize such freedom like Sarah does and his struggle to really exist proves useless. Fowles explains his psychology through Sartrean concepts and states:

He had not the benefit of existentialist terminology, but what he felt was really a very clear case of the anxiety of freedom- that is the realization that one is free and the realization that being free is a situation of terror. (2004: 328)

Instead of being a man of his own time, he decides jumping into the future; yet he is not ready for this kind of freedom since his whole life so far has been spent within restrictions. With the disappearance of the boundaries around him, he feels an emptiness and does not seem to know how he should act. He releases himself from his class, country and ancestry but he considers his new position and situation as another prison that also restricts his life. In *Critical Essay on French Lieutenant's Woman*, Wendy Perkins comments on his situation of terror and the time he searches for Sarah and affirms:

Even though during those twenty months he has not been free of his obsession with finding Sarah, he has experienced a certain terrible freedom from the social ties that had previously bound him. As a result, he begins to realize his selfhood. He decides that “there is something in his isolation that he could cling to” – his label as an outcast— “the result of a decision few could have taken, no matter whether it was ultimately foolish or wise. (2003: 3)

Although Charles struggles to create a new life and give it a meaning, I believe that he cannot escape being an object, that is to say, being being-for-others. He may be considered as a being-for-itself, however his obsession for finding Sarah and his desire to be with her, without minding and knowing her opinions, proves that he has not attained the existential freedom yet.

Fowles writes multiple endings for the novel. First one is a stereotypical Victorian end. He finds Sarah and learns that Lalage is their daughter and they reunite again. But this end is not compatible with Sarah's and Fowles' existential philosophy. On the other hand, second end is ultimately different and Fowles completely uses existential elements to construct it. Sarah only wants to be herself and she is content with her new life. It can be said that “she needs no longer suffers the Victorian stereotypes because she has found that universe and the significant others she needed.” (Lynch, 2002: 55). Sacrificing her freedom is impossible because freedom is the essence and meaning of her life and she tells Charles: “I wish to be what I am, not what a husband, however kind, however indulgent, must expect me to become in marriage” (Fowles, 2004: 430). Wendy Perkins

also comments on the different ends of the novel and states: “The major argument critics have supported is that the first ending is anti-existentialist, because it denies to both Charles and Sarah the power of choice” (2003: 2). Moreover, she defends the second ending by claiming “when both choose their independence over the confines of marriage, they become models of existential freedom” (2003: 1).

Conclusion

I agree with the critics who claim that the second ending is an existential resolution, but I do not agree with Perkin’s idea that Charles also becomes a model for existential freedom. It is clear in the novel that Sarah signifies “the modern liberated woman”, and she has her own ideas, independent decisions (Foster, 1994: 77). In addition, she chooses the identity she wants and creates the meaning of herself on her own. Firstly, she chooses to be the French Lieutenant’s whore, then she decides to be herself in a world where she can be her true self without being a social outcast. In this sense, she becomes the perfect representative of both Fowles’ and Sartre’s. I believe that unlike Sarah, Charles cannot be considered as a good model for existential freedom. Because, according to Sartre, our choices always have a connection with our pasts, and it is not possible to find a connection between Charles’ choices and his past. Sartre claims: “If we do something completely unconnected with our past identity, without any reference at all what went before, this is not freedom—we call it madness or amnesia” (2003: 466). In this sense, the choice made by Charles can be regarded as madness. Although there are some references that explain why he did this; his past and future do not correspond to each other. Charles’ decision is irrelevant with his past identity, and his new identity is not constructed according to his own free will and his own values, but it is under the strong influence of Sarah. Sarah can be defined as “a catalyst in Charles development” (Lynch, 2002: 52). She evokes an awareness in him, but John Neary explains in his “Freedoms in *The French Lieutenant’s Woman*” that “rather than achieving or even attempting freedom, Charles has merely replaced Christianity with Duty, Culture and science which become substitute determiners of his character and actions” (1992: 163). On the contrary, Sarah is depicted as “a female Heathcliff, someone who ignores social convention” (1992: 52). At the end of the novel, Fowles also makes a comment which explains this situation and asserts:

Thus, only life as we have, within our hazard-given abilities, made it ourselves, life as Marx defined it – the actions of men (and women) in pursuit of their ends. The fundamental principle that should guide these actions, that I believe myself always guided Sarah’s, I have set as the second epigraph. A modern existentialist would no doubt substitute ‘humanity’, or ‘authenticity’ for ‘piety’. (2004: 445)

In my opinion, Sarah not only substitutes humanity or authenticity for piety, she also substitutes them for all the things that are determined by social concerns and dogmatic beliefs. Yet, Charles substitution is only for his aristocrat Victorian identity. As I mentioned before, his quest for Sarah and abandoning the things he owns are not exclusively his self-decisions, yet they are the reflections of Sarah’s identity. Moreover, despite her love for Charles, Sarah does not risk losing her freedom and being, but Charles cannot understand being rejected and her desire to be on her own. Therefore, it seems to me that, freedom of choice and independent living are not the things he has managed to internalize. I suppose that he fails in achieving an existentialist freedom despite the progress he made and the alterations he has achieved in his life.

Works Cited

- Başak, Oya. *John Fowles: Novelist as Thinker*. İstanbul: Boğaziçi UP, 1976.
- Foster, Thomas C. «The French Lieutenant's Woman: Postmodern Victorian.» *Understanding John Fowles*. Columbia: University of South Carolina Press, 1994. 72-85.
- Fowles, John. *The French Lieutenant's Woman*. London: Vintage, 2004.
- Killinger, John. «Existentialism and Human Freedom.» *The English Journal* May 1961: 303-313. <<https://www.jstor.org/stable/810349> >.
- Lynch, Richard P. «Freedoms in "The French Lieutenant's Woman".» *Twentieth Century Literature* Spring 2002: 50-76. <<https://www.jstor.org/stable/3175978>>.
- Murfin, Ross. «Existentialism.» Murfin, Ross ve Supryia M. Ray. *The Bedford Glossary of Critical and Literary Terms*. Boston: Bedford Book, 1997. 146.
- Neary, John. *Something and Nothingness: The Fiction of John Updike and John FOWles*. Carbondale: Southern Illinois UP, 1992.
- Perkins, Wendy. «Critical Essay on "The French Lieutenant's Woman.» *Novels for Students*. Cilt 21. Thomson and Gale, 2003.
- Pifer, Ellen. «John Fowles.» Biography, Dictionary of Literary. *British Novelists Since 1960*. Cilt 14. Gale Research, 1983. 309-336.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Routledge, 2003.
- Solomon, Robert C. *From Hegel to Existentialism*. New York: Oxford UP, 1987.
- Wang, Stephen. «Reason and Limits of Existential Freedom.» *Philosophy Today* Fall 2006: 338.



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 10.05.2019 | Kabul Tarihi: 13.06.2019

MİHNE SÜRECİNDE BASRA VE BAĞDAT EKOLLERİNİN TUTUMLARI*

Mehmet Hanifi YOLDAŞ

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi
mehmethanifyoldas@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3912-0256>

Atıf / Citation: Yoldaş M.H. (2019). Mihne Sürecinde Basra ve Bağdat Ekollerinin Tutumları. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 17-35.

Özet

Mu'tezile mezhebi İslâm düşünce tarihinin en önemli fikir hareketlerinden biri olup İslâm düşüncesinde derin izler bırakan bir mezheptir. Ortaya çıktığı dönemden itibaren mezhebin ileri gelenleri, İslâm'da akılcı düşünceyi temsil etmiş, ortaya koydukları fikirlerle hem kendi dönemlerinde hem de sonraki dönemlerde ciddi etkiler bırakmışlardır. Mu'tezile, temel ilkelerini "usul-î hamse/beş esas" şeklinde tespit eden, kelâmî, felsefî meseleler üzerinde yoğunlaşan ve bu meselelerin çözümlenmesinde ortaya koyduğu akılcı tavırla dikkat çeken bir mezheptir.

Bünyesinde farklı fikirlere sahip birçok renkli sima barındıran Mu'tezile, genelde Basra ve Bağdat ekolleri adı altında ikiye ayrılır. İ'tizâl fikri ilk olarak Basra'da ortaya çıkmasına rağmen zamanla Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825) tarafından Bağdat'a taşınmış ve Bağdat ekolü oluşturulmuştur.

Mu'tezile'nin tarihinde en önemli dönem ve kırılma noktası kuşkusuz Mihne olaylarıdır. Mihne olayları ile ilgili genel kanaat, Mu'tezile'nin bu süreçte aktif rol aldığı şeklindedir. Elbette bu, aydınlatılması gereken bir düşüncedir. Aslında Mihne sürecinin başlamasında ve sürdürülmesinde aktif rol alanlar Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne bağlı âlimlerdir. Ayrıca Bağdat ekolünden kimileri ise siyasetten uzak durulması gerektiği fikrindedirler. Basra

* Bu makale, Malatya İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2015 yılında tamamlanan "Mihne Sürecinde Basra ve Bağdat Ekollerinin Tutumları" adlı Yüksek Lisans tezimizin ilgili kısmından yararlanılarak hazırlanmıştır.

ekolünden bir takım simalar da o dönemde saray çevresi ile içli dışlı olmuşlarsa da Mihne sürecinde bunların herhangi bir etki ve katkılarından söz edilemez.

Her ne kadar Halife Mütevekkil ve sonraki dönemlerde Mihne uygulamalarının faturası hep Mu'tezile'ye çıkarılmışsa da bu tarihi gerçeklerle tam olarak bağdaşmayan bir düşüncedir. Tüm bunlar dikkate alındığında Mihne sürecinde hem Basra hem de Bağdat ekollerinin Mihne uygulamaları, siyasetle münasebetleri ve imâmet konularından birbirlerinden farklı düşündükleri ve takındıkları tavırların da farklı olduğu görülecektir.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Basra Ekolü, Bağdat Ekolü, Mihne, Halku'l-Kur'an.

THE ATTITUDES OF BASRA AND BAGHDAD SCHOOLS DURING MIHNA PERIOD

Abstract

Mu'tazilah sect is one of the most important schools of thought in Islam thought history. It is a sect with deep effects on Islam thought. In its period, the leading figures of the sect were in favor of the rationalist thought in Islam and had remarkable effects not only in their period but also in the future. Mu'tazilah defined its basic principles as "usul-î hamse/five fundamentals" and focused on Islamic theology and philosophic matters. With its rationalist attitude it drew attention to solve these matters.

Mu'tazilah, consisting of people with different ideas, is generally divided into two groups as Basra and Bagdat schools. Although l'tizal idea first appeared in Basra, in time it was moved to Bagdat by Bişr b. Mu'temir and Bağdat School was originated.

Mihna events are, without doubt, the most important turning and breaking points in Mu'tezilite's history. General conviction about Mihna events is that Mu'tazilahe had an active role in these events. Of course it is a conviction that needs to be enlightened. In fact, people following Mu'tazilah's Bağdat school had an active role in starting and keeping on Mihna process. Also some people from Bağdat School are of the opinion that they should keep away from politics. Some people from Basra school were very close to the palace; however they didn't have any effect on and contribution to the Mihna process.

Though Mu'tazilah was always thought to be responsible for Mihna events in Caliph Mütevekkil and later periods, that idea does not comfort with the realities of the history. When all these taken into consideration, it can be seen that both Bagdat and Basra schools had different ideas and attitudes towards Mihna practices, relations with politics and İmamat subjects.

Key Words: Mu'tazilah, Basra Scholl, Bagdat Scholl, Mihna, Halku'l-Kur'an.

GİRİŞ

Sözlükte "ayırarak, uzaklaştırmak" anlamındaki 'azl' kökünden türemiş olan Mu'tezile kelimesi "uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilenler" demektir. (Manzûr, 1993, s. 2610) Mu'tezililer adı altında, hicretin II. yüzyılından itibaren Basra'da oluşan Müslüman düşünürler topluluğu ifade edilmektedir. (Aydınlı, İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci, 2001, s. 25; Corbin, 2001, s. 207) Mu'tezile için böyle bir tanımlama yapılmakla birlikte Mu'tezile, kendileri için kullanılan bu adın Kur'an'dan gelmekte (Murtaza, 1960, s. 2; Bkz. Meryem, 19/48; Müzemmil, 73/10) ve asıl kast edilenin ise "batıldan ayrılmak" ve "övgü" olduğunu iddia etmektedir. Bir kelâm ekolü olarak ortaya çıkan Mu'tezile, İslâm dininin aslî hükümlerinin temellendirilmesi, sistematik hale getirilmesi, izah ve ispat edilmesi, karşı fikirlerin cevaplandırılması gibi konularla meşgul olmuştur. (Çelebi, 2006, s. 394)

İ'tizâl fikri hicrî ikinci asrın başlarında (Fâlih, 2001, s. 23) ilk kez Basra'da ortaya çıkmıştır. (Salim, 1989, s. 126; Malatî, 1993, s. 31; Hayyûn, 1999, s. 11) Basra okulunun ilk temsilcisi, aynı zamanda mezhebin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ'dır. Tarihi süreç içerisinde Vâsıl'dan sonraki dönemlerde mezhebin ileri gelenlerinin birçok konuda farklı düşündükleri bilinen bir durumdur. Bu

da zamanla Mu'tezile bünyesinde ayrı ekollerin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Mu'tezile mezhebinde ayrı bir ekol teşekkülüne giden fikri kırılma süreci Abbasiler devrinde başlamıştır. Bazı itikâdî meseleler üzerinde devam eden tartışmalar zamanla mezhebin bölünmesine kadar gitmiştir. Temelde usul-i hamse (beş esas) üzerinde ittifak eden (Bkz. el-Hayyât, 1957, s. 93) bu ekoller teferruata dair konularda ve kelâmın cüz'i meselelerinde ihtilafa düşmüşlerdir. Kaynaklar, bu iki ekol arasındaki görüş farklılıklarının çok olduğunu vurgulamakla birlikte, (Malatî, 1993, s. 40) ihtilâfların nedenine fazla temas etmezler. Ancak Bağdat Mu'tezilesinde görülen Şii temayülü (teşeyyu') ilk ihtilâfların imâmet problemi etrafında oluştuğuna işaret etmektedir. (Arslan, 2017, s. 23-26)

Me'mûn iktidarının ilk günlerinden itibaren güçlenen Bağdat'taki Şii atmosfer Bişr ve arkadaşlarını Basra Mu'tezilesinden ayıran süreci başlatmıştır. (Demir, 2011, s. 202) Bişr, gençliğinde Basra'ya gidip Vâsıl b. Ata'nın arkadaşlarından Bişr b. Said, Ebu Osman ez-Za'ferânî ve Muammer b. Abbâd es-Sülemi'den Mu'tezile mezhebinin esaslarını öğrendi. Bu fikirlerle beraber Bağdat'a döndü. (Malatî, 1993, s. 31; Tunç, 1992, s. 223) Bağdat'a geldikten sonra Bişr ve arkadaşları Basra ekolünün temel fikirlerini tedrici olarak dönüştürerek Bağdat ekolünü tesis etmişlerdir. (Arpaguş, 2011, s. 168)

Her iki ekol birbirleriyle mukayese edildiklerinde genel prensiplerde ittifak ettikleri halde, (Carullah, 1990, s. 121; Murtaza, 1960, s. 13-16) başta siyasi ve fikri olmak üzere bazı konularda farklı düşündükleri dikkat çekmektedir. (Arpaguş, 2011, s. 158; Aydınli, İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci, 2001, s. 282-283; Hansu, 2004, s. 65) Farklı düşündükleri konular daha çok Usul-î Hamse'nin anlaşılma ve yorumlanma şekli ile Usul-î Hamse dışında kalan konulardadır. (Aydınli, Bağdat Mu'tezilesi'nin İslâm Bilim ve Düşüncesine Katkıları, 2011, s. 191) Her iki ekol arasında imâmet konusunda da bir takım ihtilâflar vardır. Basra Mu'tezilesi, imamete efdal olanın gelmesi gerektiği fikrindedir. Bağdat Mu'tezilesinin imâmetü'l-mefdûl görüşü ise imâmete uygun adaylar arasında tercih sıralamasını araştırma ve fazilet sıralamasında ikinci planda kalanın imâmetini kabul etme esasına dayanmaktadır.

Mu'tezile, tarihi süreç içerisinde Basra ve Bağdat ekollerine ayrılmakla beraber bir bütün olarak düşünüldüğü zaman İslâm Mezhepleri Tarihinde önemli bir yer işgal eden, kelâmî-felsefi bir mezhep olduğu gibi, İslâm Mezhepleri Tarihi ve Kelâm kaynaklarında kendisinden en çok bahsedilen mezheplerden biridir. Aynı şekilde Mu'tezile'den bahsedilen her kaynakta Mihne olaylarına da az ya da çok değinilmekte ve toptancı bir bakış açısı ile Mihne olaylarının faturası Mu'tezile'ye kesilmektedir. Her ne kadar Halku'l-Kur'an konusunda Mu'tezile'nin tamamı aynı görüşte olsa da Mihne politikalarının uygulandığı dönemde gerek Basra ekolünün gerekse de Bağdat ekolünün takındıkları tutumların farklılaştığı görülmektedir. Hatta bu politikalara destek veren aynı ekol içerisinde dahi farklı fikirlerin mevcudiyeti de dikkatlerden kaçmamaktadır.

Mu'tezile, aklı ve fikir hürriyetini ön planda tutan, Tevhid'e ciddi bir şekilde vurgu yapan, İslâm düşünce tarihinde derin izler bırakan bir mezheptir. Mutezile böyle özelliklere sahip bir mezhepken, Mihne sürecine gelindiğinde kendi temel prensipleri ile çatışma pahasına siyasilerin birtakım amaçlarına hizmet etmiş ve bir bakıma kendi sonunu kendi hazırlamıştır. Toplum ise, bu süreçte faal olan Mu'tezilî şahıslardan hareketle Mihne politikalarının faturasını haliyle Mu'tezile'ye kesmiştir. Bu durum ise Mu'tezile'nin doğru anlaşılmasının ve değerlendirilmesinin önündeki en büyük engelin Mihne sürecinin bu mezheple özdeşleştirilmesi şeklindeki genel kanaatten kaynaklandığını göstermektedir. (Onat, 2012, s. 193)

Tarafsız ve ilmi bir yaklaşım tarzı ile sosyo-siyasi ve entelektüel iklim ile tarihsel tecrübe irtibatı çerçevesinde hareket edildiği zaman görülecektir ki, Mihne sürecinde Mu'tezililerin tamamı uygulanan politikalara destek vermemişlerdir. Hatta kimileri siyasilerin yakınında olmayı, onlardan gelen yardımları kabul etmeyi doğru bulmamışlardır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğu zaman Mu'tezile'nin diğer bir ifade tarzıyla Basra ve Bağdat ekollerinin imâmet anlayışları, siyasilerle ilişkileri ve Mihne politikalarının yürürlüğe konulması ve uygulanması noktasında takındıkları tutumları ve bu konulara bakış açılarının tarafsız bir değerlendirmeye ortaya konulması gerekmektedir.

Biz bu çalışmamızda Basra ve Bağdat ekollerinin Mihne sürecine destek verip vermediklerini ve bu dönemde her iki ekolün takındıkları tutumları ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken de öncelikle Mihne kavramına dair tanımlamaları verip sonra Mihne sürecinin tarihi arka planını ve bu sürecin değerlendirmesini yapacağız. Daha sonra Basra ve Bağdat ekollerinin Mihne sürecindeki tutumlarına dair tespitlerimizi ortaya koymaya çalışacağız.

1. Mihne Kavramı ve Tarihsel Süreç

Mu'tezile mezhebi İslâm düşünce tarihinin en önemli fikir hareketlerinden biridir. Aynı şekilde İslâm düşüncesinde derin izler bırakan bir mezheptir. Mezhebin ileri gelenleri, İslâm'da akılcı düşünceyi temsil etmiş, ortaya koydukları fikirlerle hem kendi dönemlerinde hem de sonraki dönemlerde ciddi tesirler bırakmışlardır.

Teşekkül sürecini tamamlayan Mu'tezile, ilmî sahada olduğu gibi, siyasî sahada da varlığını iyiden iyiye hissettirmiştir. Halife Mansûr zamanında Mu'tezile âlimlerine karşı başlayan ilgi sonraki dönemlerde de artarak devam etmiş, bu ilgi Halife Me'mûn'un saltanatıyla (813-833) birlikte en üst seviyeye varmıştır. Mu'tezile âlimlerini ilim meclislerine davet eden, felsefi konularda çeşitli münazaralar düzenleyen Me'mûn, i'tizâlî fikirlere sempati duyan bir halifedir. Bu dönemin ilim meclislerinde birçok konu tartışılmış ve bunlardan en çok tartışılan konu ise Halku'l-Kur'an Meselesi'dir. Me'mûn, etrafındaki Mu'tezilî danışmanlarının da tesiriyle bu konuyu gündemde tutarak Mihne'ye giden yolu açmıştır. (Demir, 2011, s. 202)

Mihne, esas itibariyle Abbasî halifesi Me'mûn'un ölümünden kısa bir süre önce 218/833'te başlatılan ve Vâsık'ın 232/846'deki ölümüyle sona eren, kısa bir zaman dilimi boyunca sürmesine rağmen İslâm tarihinde ciddi ve kalıcı tahribat yapan, Mu'tezile ile özdeşleşen bazı siyasi uygulamaların ortak adıdır. (Onat, 2012, s. 195) Mu'tezile, Mihne öncesi dönemde entelektüel alanda fikirleriyle temayüz etmiştir. Ancak Me'mûn dönemine gelindiğinde, teşekkülünü tamamlamış olan Bağdat Mu'tezilesi, (Salim, 1989, s. 132) mezhebin görüşlerinin "el-emru bi'l-maruf ve'n-nehyu'l-anil münker" çerçevesinde devlet eliyle yayılıp kabul ettirilmesi taraftarı idi. Öte yandan Basra Mu'tezilesi ise, mezhebin görüşlerini yayma noktasında fikri mücadelenin gerekliliği çerçevesinde hareket eden bir ekoldür. (Öz, Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi, 2011, s. 333)

a) Mihne Kavramı

Sözlükte "sorguya çekmek, çetin imtihana tabi tutmak, eziyet etmek" manalarındaki "mhn" kökünden türeyen mihne, "sorguya çekip eziyete maruz bırakma" demektir. (Manzûr, 1993, s. 3672) Abbasi halifeleri devrinde bazı muhafazakâr âlimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet

edilmesine ilişkin olaylarla yönetimin bu tutumu Mihne diye anılmıştır. (Yücesoy, 2005, s. 26; Akoğlu, Mihne Sürecinde Mu'tezile, 2006, s. 53-54) Mihne aynı zamanda Abbasî halifesi Me'mûn'un hilâfetinin son dönemlerinde Bizans'a sefere çıktığı bir zaman diliminde, Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e gönderdiği mektuplarla fiili olarak başlayan; Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde devam eden; Mütevekkil'in 232/846 yılında halife olmasıyla tedrici olarak son bulan sürece verilen isimdir. (Söylemez, 2012, s. 7) Evkuran ise mihne kelimesinin bugün için en uygun karşılıklarından birinin "resmî kovuşturma" olduğunu ifade eder. (Evkuran, 2011, s. 118)

b) Mihne Sürecinin Tarihsel Arka Planı

İslâm Mezhepleri Tarihinde Mihne sözcüğünün özel siyasî diyebileceğimiz bir anlamı vardır. Mihne kelimesi, Abbasî halifesi Me'mûn'un iktidarı döneminde uyguladığı düşünceye baskı politikasını tanımlamak üzere kullanılmıştır. (Evkuran, 2011, s. 119) Mihne kelimesi siyasî iktidarın, güvenliğini ve bekasını sağlamak amacıyla kendisi için potansiyel bir tehdit olarak kabul ettiği çevrelere ve onların düşünce ve yorumlarına karşı başvurduğu, sistematik bir sorgulama, caydırıcılık ve imha politikası olarak siyasî literatüre girmiştir. (Yıldırım, 2011, s. 50)

Mu'tezile'nin Me'mûn'dan önceki Abbasî halifeleri ile ilişkilerinde dalgalı bir seyir izlediği görülmektedir. (Öz, Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü, 2012, s. 325-326; Akoğlu, Mihne Sürecinde Mu'tezile, 2006, s. 61-69) Harun Reşid döneminde Mu'tezilî düşünürlerin saray çevresiyle ilişkileri Yahya Bermekî'nin sarayında yapılan tartışmalara katılmalarıyla olumlu bir mecraya girmiştir. Bermekîlerin düzenlediği bu tartışma meclislerine; Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm, Bişr b. Mu'temir, Sümâme b. Eşres gibi Mu'tezilî bazı şahıslar katılmıştır. Bermekîlerin, Harun Reşid tarafından 189/805'te görevden uzaklaştırılmaları, Mu'tezile'nin de saray tarafından dışlanmasını beraberinde getirmiştir. Bu dönem Mu'tezile mensupları açısından kovuşturmaların ve takiplerin yoğun olduğu bir zaman dilimidir. (Aydınlı, Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, 2003, s. 80) Harun Reşid döneminden itibaren halifeler iktidarını sağlamlaştırmanın yollarını aramışlardır. Onun ölümünden sonra oğlu Emin (ö. 198/813) babasının siyasetinin devamı olarak Mu'tezile mensuplarını takibe devam etmiştir. Me'mûn'un iktidara gelmesi ile birlikte bu takibin sona erdiği, Mu'tezilî âlimlerin sarayda nüfuz sahibi olduğu ve kelâmî tartışmalara dâhil oldukları müşahade edilmektedir. (Aydınlı, Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, 2003, s. 81)

Me'mûn devri, İslâm düşünce tarihi açısından bir kırılma noktasıdır. Me'mûn, hilâfet makamına entelektüel bir seviye getirmiştir. (Aydınlı, Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, 2003, s. 100) Me'mûn'un hilâfete geçişiyle, hadiselerin gelişimi bağlamında yönetimde yeni bir takım değişikliklerin olması dikkatlerden kaçmamaktadır. Şüphesiz bu değişikliklerin kaynağında, O'nun ilmi merakının yanında hilâfete ulaşmasında sunduğu katkılarla dikkat çeken mevâlîyi yönetime taşıma isteği de bulunmaktadır. Bu bağlamda onun, fikri ve ilmî alandaki başarısıyla bilinen mevâlî taban ve kimliğe sahip Mu'tezileyi Mihneye giden süreçte yönetime yakınlaştırarak yakın çevresine dâhil etmesi dikkatlerden kaçmamaktadır. (Akoğlu, Mihne Sürecinde Mu'tezile, 2006, s. 41)

Kültürel açıdan oldukça parlak bir dönem olan Halife Me'mûn devrinin en önemli özelliklerinden biri de çeşitli düşünce akımlarına mensup kişilerin bir araya gelerek halifenin huzurunda ilmi tartışmalar yapmaları idi. Bu nedenle Me'mûn, Abbasî halifeleri içerisinde ilme çok değer veren ve hür düşünceye sahip bir halife olarak tanınmıştır. (Carullah, 1990, s. 170; Kâsimî, 1981,

s. 62) O, bu özelliğini ilmi tartışma konyelerinin oluşturulmasına verdiği önemde de göstermiştir. Öyle ki Bağdat'a geldikten sonra ilk işi, düzenleyeceği ilim meclisleri için danışman grubunu belirlemek olmuştur. (Akoğlu, Mihne Sürecinde Mu'tezile, 2006, s. 83) Bu ilmi danışman meclisinde, İslâm düşünce tarihinde önemli yer tutan Bısr b. Gıyas el-Merisî ve Ahmed b. Ebî Du'ad da yer almıştır. Me'mûn'un bilimsel münazaraları düzenlemedeki amacı ise çeşitli fırkalara bölünmüş Müslümanların fikren en makul, tutarlı ve hoşnut olunacak orta bir yolda birleşmelerini sağlamak ya da en azından tarafların birbirine düşman olmalarını engellemektir. (Bozkurt, Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi, 2012, s. 23)

Genelde sosyo-siyasi ve itikadî konular/sorunlar bu ilmî tartışmaların gündemini oluşturmuştur. Mesela, Mu'tezile'nin önemle üzerinde durduğu "teşbihin nefyi", "büyük günah işleyenin cennete girip girmeyeceği", "Hz. Ali'nin efdaliyeti", "İmâmet meselesi" ve "Halku'l-Kur'an" konuları bunların başında gelmektedir. Me'mûn'un düzenlemiş olduğu bu ilim meclisleriyle hilâfet makamına entelektüel bir anlam katmış, bilginlerin çeşitli konularda tartışmasını sağlamış, bu oturumlara bizzat başkanlık yaparak aynı zamanda kendisi de tartışmacı olmuştur. (Bozkurt, Mu'tezile'nin Altın Çağı-Me'mûn Dönemi, 2002, s. 103-104; Akoğlu, Mu'tezilenin Tarihsel Seyrinde Mihne, 2012, s. 45-46) Bu tartışmalar sonucunda Me'mûn, Mu'tezile ekolünün Halku'l-Kur'an (Bkz. Yavuz, 1997, s. 371-375) şeklinde terimleşmiş olan, Kur'an'ın yaratılmışlığı tezini resmileştirerek bir devlet politikası haline getirmiştir. (Evkuran, 2011, s. 119) Muhtemelen Me'mûn, böyle davranmakla kendisini iktidara getiren iç mücadelelerin hemen akabinde hilâfetin dinî esaslarını ve dayanaklarını yeniden oluşturmak istemiştir. Yaratılmış Kur'an teorisi ile de hilâfetin içsel otoritesini pekiştirecek yasal sürecin inşasına fikrî/dinî bir destek sağlamayı hedeflemiştir.

Me'mûn'un gerek Alioğulları ile gerekse diğer gruplarla olan ilişkilerinde bir denge politikası gütmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Me'mûn'un, kardeşi Emin'e karşı başarı elde edebilmesi için Alioğullarının desteğine ihtiyaç duyulmaktaydı. (Akoğlu, Mihne Sürecinde Mu'tezile, 2006, s. 84)

Me'mûn, 212/827 yılında Hz. Ali'nin diğer sahabeden daha efdal oluşu ve Kur'an'ın mahlûk olduğu yolundaki görüşlerini ilan ederek, Kur'an'ın yaratılmış olduğuna inanmayı devletin resmî politikası haline getirdi. (Bozkurt, Mu'tezile'nin Altın Çağı-Me'mûn Dönemi, 2002, s. 105) Böylece Me'mûn, Abbâsî saltanatını, sağlam temeller üzerine oturtmak için Mu'tezile ve Zeydiyye'yi kendine çekmeye ve memnun etmeye gayret etmiştir.

Me'mûn'un sarayda düzenlediği ilmî tartışmalarla bu fikrin olgunlaşmasını beklemeyi tercih ettiğini düşünmekteyiz. (Salim, 1989, s. 230) Me'mûn'un başlangıçta bu inancı benimsetme yolunda doğal bir seyri tercih etmişti. Anlaşılan doktrinin ilanıyla Mihne arasında geçen altı yıl kendi ideale hizmet etmemiş, o da planlamış olduğu hedefine ulaşmayı Kur'an'ın yaratılmamış kelâm olduğunu iddia eden bilginleri Mihne'ye tabi tutmaya karar vermişti. (Bozkurt, Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi, 2012, s. 24) Bu karardan sonra 218/833 yılında Bağdat valisine yazmış olduğu, âlimlerin Halku'l-Kur'an konusundaki sorguya çekmesini bildiren mektupları takip etti. (Kâsimî, 1981, s. 69)

Mihne uygulamaları, ilk defa halifenin Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e yazdığı Halku'l-Kur'an konusunun teolojik düzeyde temellendirilme gayretlerinin ön plana çıkarıldığı mektuplarla başlatıldı. (Salim, 1989, s. 238; Fâlih, 2001, s. 28) Me'mûn, Mihneyi başlatan ilk mektubuna, Allah'ın halifeleri ve imâmları dinini korumakla görevlendirdiğini, peygamberlik mirasına sahip kıldığını ve

“kendilerine emanet edilen bilgiyi yayma” görevini verdiğini ifade ederek başlamıştır. (Taberi, 1990, s. 631-634; Carullah, 1990, s. 172-174) Bunun anlamı şuydu: Halife ve imâm mutlak otoriteydi. Allah’ın kendilerine vermiş olduğu bilgi ile peygamberlik kurumunun mirasçısı olarak mutlak dinin otoriteleriydiler. Bu iki argüman Me’mûn’un halifeliği kutsal bir niteliğe büründüren meşru dayanağını oluşturuyordu. (Aydınlı, Kur’an’ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu’tezile’nin Tarihi Seyrindeki Yeri I, 2001, s. 60-61) Me’mûn, hilâfetin mutlak dinî otoritesini artırarak kendi din anlayışını evrensel kılmak istemiş ve buna bağlı olarak da yeni bir din politikası benimsemişti. Gerçekleştirmek istediği hedefe nasıl varacaktı? O, bunu gerçekleştirmenin yolunu halifeliğin dinî ve dünyevî otoritesini tartışılmaz kılmakta görmüş olmalıydı. Bu açıdan da yukarıda ifade ettiğimiz gibi mektuplarında halifeliğin ne anlama geldiğini tanımlamakla işe başladı. Ayrıca Me’mûn’un kendisini dinî otoritenin kaynağı olarak görmesinin arka planında onun, Müslüman toplumun çeşitli fırkalara bölünmüşlüğü nedeniyle ortaya çıkan gerginliklerin ve devletin huzur içinde yönetilmesine çözüm bulma arayışının var olduğu düşünülebilir. (Bozkurt, Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi, 2012, s. 23)

Me’mûn tarafından başlatılan Mihne süreci, önce kâdılar, ardından halk üzerinde nüfuz sahibi olan muhafazakâr fukaha ve ehl-i hadis ulemasını Halku’l-Kur’an konusunda sorguya/sığaya çekmek ve âlimlere resmi görev vermemek, şahitliklerini kabul etmemek gibi baskı ve şiddet politikalarıyla şekillenmiştir. (Kâsimî, 1981, s. 67-68) Karşit düşünce yapısının sahipleri olarak görülen hadisçiler de Mihne uygulamaları ve Mu’tezile eliyle adeta disipline edilmeye çalışıldı. (Akoğlu, Mihne Sürecinde Mu’tezile, 2006, s. 55) Yine bu hadise Me’mûn ile kardeşi Emin arasındaki iktidar mücadelesinde Me’mûn’un Fars, Emin’in Arap unsurdan destek alması, bu arada muhafazakâr ulemanın Emin’den yana olması ve sonuçta iktidar mücadelesini kazanan Me’mûn’un rövanşist bir tavırla Halku’l-Kur’an konusunu bahane ederek, üstelik bu konuda ne düşündüklerini peşinen bilerek söz konusu ulemadan hesap sorması ve hatta onlar vesilesiyle mevâlî adına Araplardan intikam alması şeklinde de okunabilir. (Öztürk, 2012, s. 123)

Mihneye tabi tutulan ve Kur’an’ın mahlûk olduğunu kabul etmeyen fakih ve muhaddisler aynı zamanda gizli ve açık olarak fetva vermekten ve hadis öğretmekten men edilmişti. Bu da bilginlerin çevresini daraltma amacıyla alınan tedbirlerin varmış olduğu noktayı göstermesi açısından dikkat çekicidir. (Bozkurt, Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi, 2012, s. 24)

Me’mûn, ikinci bir mektup yazarak (Zehra, 2011, s. 170-171) birçok ismin dâhil olduğu âlimler grubunu sorgulamasını emretmiştir. (Salim, 1989, s. 242) Sorgulanan âlimlerin çoğu Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşünü benimsediğini söylemiş, ancak Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Nuh, Seccâde ve Kavâirî bunun aksini savunmuşlardır. (Carullah, 1990, s. 178; Ced’an, 2000, s. 159; Salim, 1989, s. 244) Bu dört âlim İshak b. İbrahim tarafından zincire vurularak yeniden sorgulanmış, Ahmed b. Hanbel ile Muhammed b. Nuh görüşlerinde ısrar etmiş, diğer ikisi resmi görüşü benimseyip kurtulmuştur. Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nuh zincire bağlanmış olarak o sırada Me’mûn’un bulunduğu Tarsus’a gönderilmiştir. (Ced’an, 2000, s. 160-161; Taberi, 1990, s. 631-645) Bu esnada Me’mûn’un ölmesi üzerine Bağdat’a geri gönderilen iki kişiden Muhammed b. Nuh yolda ölmüş, Ahmed b. Hanbel ise Bağdat’ta hapse atılmıştır. Me’mûn’dan sonra halife olan Mu’tasım devrinde halktan gelen tepkiler üzerine o da hapisten çıkarılmıştır. Mihneye ilişkin talimat sadece Bağdat ile sınırlı olmayıp dönemin Mısır valisine de gönderilmiş, (Ced’an, 2000, s. 169) Vali Nasr b. Abdillah,

âlimleri Halku'l-Kur'an konusunda sorguya çekmiştir. Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü benimsemeyenleri şahitlik hakkından mahrum bırakmışsa da şiddete başvurmamıştır. Mihne olayı Mısır'da uzun süre devam etmiştir. Bu iki yerin dışında Basra, Kufe, Şam ve Medine gibi diğer belli başlı merkezlerde de mihne politikasının uygulandığı ifade edilmektedir. (Yücesoy, 2005, s. 27)

Me'mûn'un başlatmış olduğu âlimleri sorgulama ve cezalandırma dönemi, onun ölümü ile geçici olarak son bulur. Ancak vasiyetnamesinde Me'mûn, veliaht olarak tayin ettiği kardeşi Mu'tasım'dan, Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrinin yerleşmesi için ölümünden sonra da çalışmasını istemiştir. (Taberi, 1990, s. 649) Ancak mihne, Me'mûn dönemindeki gibi bir sertlikte uygulanmamış sadece Me'mûn'un vasiyeti gereği Halife Mu'tasım tarafından sürdürülmüştür. Nitekim Me'mûn devrinde hapsedilen Ahmed b. Hanbel, Mu'tasım döneminde de İbn Ebi Duâd'ın tahrikiyle işkenceye tabi tutulmuş, ancak bir süre sonra serbest bırakılmıştır. (Avcı, 2006, s. 382) Me'mûn'un başlattığı ve Mu'tasım'ın sürdürdüğü Halku'l-Kur'an siyaseti (Carullah, 1990, s. 184) Vâsık döneminde de, varlığını devam ettirmiştir. O, 231/845 yılında Basra emirine Halku'l-Kur'an konusunda imtihan yapılmasını emreden bir mektup yazmıştır. (Ced'an, 2000, s. 198) Genellikle Kadi'l-Kudât İbn Ebî Duâd'ın etkisinden dolayı bu süreçte pek çok kimse sorgulanmıştır. Birçok âlim hapsedilmiş; Ahmed b. Hanbel gibi âlimler bu süreçte Vâsık'ın ölümüne kadar derslerine ara vermek zorunda kalmıştır. (Akoğlu, Mihne Sürecinde Mu'tezile, 2006, s. 179)

Mihne uygulaması Halife Vâsık'ın ölümünden sonra gevşemekle birlikte Mütevekkil döneminde birkaç yıl devam etmesinin ardından 234'te (848) Halku'l-Kur'an tartışmalarının yasaklanmasıyla sona ermiştir. (Hayyûn, 1999, s. 21; Ced'an, 2000, s. 254) Ancak Mihne devrinin tam anlamıyla son bulması ve izlerinin silinmesi, başkadı İbn Ebî Duâd'ın görevinden azledilmesi ve Mihne mağdurlarının serbest bırakılmasıyla 237/851-852 yılında gerçekleşmiştir. (Salim, 1989, s. 301) Devlet içinde bulunan güç odaklarını aşamalı bir şekilde tasfiye edip onların yerine yenilerini ikame etmek isteyen Mütevekkil, bu politikasını da farklı dinî bir söylem içinde gerçekleştirerek başarılı olmaya çalışmıştır. Uygulamaya koyduğu yeni politikalar bağlamında, devleti beraber kurdukları ancak bir süre sonra tasfiye ettikleri Alioğulları ile devlet içinde nüfuz sahibi olan ve geneli Türk komutanlardan oluşan askerî bürokrasi karşısında Abbasoğulları'nın iktidarının devamını ehl-i hadisin etki alanında bulunan geniş halk kitlelerinin desteğini arkasına alarak sağlamaya çalışmıştır. (Yıldırım, 2011, s. 65) Bu noktada Mütevekkil, otoritesini güçlendirmek için devlet içindeki nüfuzlu unsurlarla mücadeleye girişmiştir. Siyasî, dinî ve fikrî politikada birtakım değişikliklere yönelmiştir. Özellikle halkın memnun olacağı bir politika izlemeyi hedeflemiştir. Bu ise yeni bir siyasî-dinî eğilimin/paradigmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu doğrultuda önce Mu'tezilî siyasete karşı çıkarak devletin ve toplumun gündemindeki Halku'l-Kur'an ile ilgili dinî tartışmaları ve Mu'tezile'nin görüşünü benimsemeyenler üzerinde uygulanan baskıyı sona erdirmiştir. Mihne sebebiyle tutuklu bulunanları serbest bırakmış devlet desteğini Ehl-i hadis taraftarlarından mihne mağdurlarına yönelterek Sünniliğin yaygınlaştırılmasına çalışmıştır. Mihne döneminde adeta muhalefetin öncülüğünü yapmış olan Ahmed b. Hanbel'e yakınlık göstermiştir. (Mustafa, 1990, s. 303) Bir bakıma Mütevekkil 237/851-852 yılından sonra muhafazakâr Sünnî âlimlerin hâmisî olmuştur. Mütevekkil'in dinî konulardaki tartışmaları yasaklaması sonucu Mu'tezile kelâmcılığı ve felsefe alanındaki çalışmalarının canlılığını kaybetmesine rağmen hadis alanındaki çalışmalar hızlanmış, pek çok muhaddis onun desteğini görmüştür. (Kırkpınar, 2006, s. 213)

Halife Mütevekkil, Mihne sürecine aşamalı bir şekilde son verirken, aynı yöntem ve anlayışla yeni bir Mihne politikası başlatmıştır. Me'mun ile başlayan Mine politikası mağdurları bu yeni dönemde, mevcut yönetimin gözdesi olmuş ve reaksiyonel mihnenin yürütülmesinde etkin bir rol üstlenmişlerdir.

c) Mihne Uygulamalarına Dair Değerlendirme

Abbasiler, siyasî bir plan çerçevesinde, toplumsal ve siyasal şartların gerektirdiği ölçüde Mu'tezile'nin şahsında mevâlîyi iktidara taşıdılar. Nitekim İbn Ebî Duâd gibi, mevâlî olmayan biri eliyle Mu'tezile'nin siyasal yapıda temsil edilmesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Burada sosyal organizasyonun ve yönetici erkin sahip olduğu konumun, Arap kimliğiyle ön plana çıkan İbn Ebî Duâd'ın nezaretinde ve Mu'tezile'nin şahsında, Emevî yönetimi süresince mevâlînin hissetmiş olduğu ezilmişlik duygusunun da etkisiyle, topluma dönük baskıcı politikalar üzerinden politik bir plan dâhilinde yeniden yapılandırılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. (Akoğlu, Mihne Sürecinde Mu'tezile, 2006, s. 55) Topluma yönelik baskıcı uygulamalar, toplum tarafından yine tepkiyle karşılanmış, adeta reaksiyonel mihne sürecinde İslam toplumuna yansıyan da bu realite olmuştur. Diğer taraftan Abbasîlerin ortaya koyduğu politik duruş, bu tepkilerin Mu'tezile üzerine yoğunlaşmasına neden olmuştur. Bu da Me'mûn döneminde ciddi bir toplumsal destek ve yayılma imkanı kazanan Mu'tezile'nin Vâsık dönemine geldiğinde toplumsal tabanı kaybetmesine sebep olmuştur. Böylece sosyolojik olarak mevâlî; epistemik olarak Mu'tezile çöküş süreci içerisine girmiştir.

Mihne politikalarının uygulanmaya başlandığı sosyo-politik ve kültürel şartlarla Mütevekkil dönemi şartları mukayese edildiğinde, Abbasî toplumundaki güç dengelerinin değiştiği görülür. Değişen bu güç dengeleri karşısında yönetim ve toplum geleceği adına halifenin yeni bir siyaset konseptini uygulamaya koyması kaçınılmazdı. (Akoğlu, Mihne Sürecinde Mu'tezile, 2006, s. 56-57) Mihne hadiseleri içerisinde Mu'tezile'nin ön plana çıkarılmasının siyasal bir plan dâhilinde gerçekleşme ihtimali daha yüksektir. Me'mun, Mutasım ve Vâsık döneminde yürütülen mihnenin sonuna geldiğinde Abbasî devletine muhalefeti oluşturan hadis taraftarlarının önü kesilmiş, bu şekilde olası muhalif güçlerin önüne geçilmeye çalışılmıştır. (Akoğlu, Mihne Sürecinde Mu'tezile, 2006, s. 196)

Devletin siyasal bir manevrayla başvurduğu halku'l-Kur'an söyleminin halk nezdinde giderek tepki görmesi ve muhalefetin kitlesel bir boyut kazanmasından endişe eden Mütevekkil mevcut Mihne uygulamalarından vazgeçerek muhalefeti de kucaklayacak yeni bir dinî söylem benimsemeye karar vermiştir. Bu yapılırken de daha önce yapılan uygulamaların devlete mal edilmemesi için bir günah keçisi olarak Ahmed b. Ebi Duâd'ın şahsında Mu'tezile mensupları hedef olarak gösterilmiştir. Uygulandığı dönemde belirli bir siyasal getirisi olduğu açıkça belli olan Mihne sürecinin söz konusu siyasal rantı Abbasî devletinin hanesine yazılırken bu sürecin mağdurlarını hem onore etmek hem de psikolojik olarak teselli etmek amacıyla yaşanan tecrübenin bütün olumsuzlukları Mu'tezile'ye mal edilmiştir. (Yıldırım, 2011, s. 60)

Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde uygulanan Mihne sürecinde Ahmed b. Ebî Duâd, Sümâme b. Eşres gibi Mu'tezilî âlimlerin yönetime yakın olmaları ve mihneye tabi tutulan âlimlerin sorgusunda yer almaları dolayısıyla halk da faturayı Mu'tezile'ye keserek onlardan olabildiğince uzak durmuştur. (Erdemci, 2012, s. 102) Buna karşılık da Abbasî iktidarını temsil eden halife, halkın değer

verdiği şahıslara yönelen baskıyı ve halkın istemediği politikaları sona erdiren kişi olarak kurtarıcı pozisyonunda halkın gönlündeki yerini almıştır. Bunun sonucu olarak da halk tarafından kendisine çok sayıda övgüler dile getirilmiştir. (Akoğlu, Mihne Sürecinde Mu'tezile, 2006, s. 196)

Mihne sürecinde Mu'tezile'nin daha doğru bir ifade ile Bağdat ekolünün düştüğü en ciddi hata, siyasî erkin insanlara zorla kabul ettirmeye çalıştığı ve amaçları henüz netleşmemiş bir kampanya olan Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesinde; kaderlerini devlete ve onun siyasetine bağlamış olmalarıdır. Sonuçta ise sadece Mütevekkil döneminde gerçekleşen Sünnî ihtilalle birlikte siyasi, fikri ve toplumsal hayatta geri plana itilmişlerdir. (Cabirî, Arap-İslâm Aklının Oluşumu, 2001, s. 173) Mihne, Mu'tezile için sonun başlangıcı olmuş ve bu mezhep Mihne uygulamalarındaki sorumluluğundan dolayı büyük bir bedel ödemiştir. (Kubat, İslâm Mezhepleri Tarihi, 2014, s. 216-217) Nitekim halife Mütevekkil'in yeni siyaset konsepti bağlamında uygulamaya koyduğu ilk iki aşamada Mu'tezile, ilmî sahanın, üçüncü aşamada da siyasi sahanın dışına itilmiştir. (Akoğlu, Mu'tezilenin Tarihsel Seyrinde Mihne, 2012, s. 60)

Mihne olayları sonucunda Mu'tezile, iktidarın tüm siyasî hatalarından sorumlu tutulmuş ve Sünnî yazarların etkisiyle zaman içerisinde ekol hakkında kamuoyu nezdinde olumsuz bir imaj egemen olmuştur. Olayın siyasal yönü bir tarafa, mihne hadisesi İslâm düşünce geleneği açısından talihsiz bir dönüm noktası olmuştur. Mu'tezile ile birlikte bazı olumlu değerlerde dışlanmış. (Evkuran, 2011, s. 119) Mihne sürecinin sona ermesiyle Mu'tezileye karşı duyulan husumet, adeta bir kin, nefret ve intikam duygusuna dönüşmüştür. Mu'tezilî âlimler sürgüne gönderilmiş veya hapsedilmiş, ders vermeleri yasaklanmış, kitapları yakılmış, hatta bu kitapları mütalaa edenler veya yanlarında bulunduranlar bile cezalandırılmıştır. Bu nedenle Mu'tezilî düşünce özgün biçimiyle veya tabii şekliyle sonraki nesillere aktarılamamıştır. (Kubat, Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları, 2005, s. 27)

Gerçekten de Me'mûn'un izlediği politika, dinsel ya da bilimsel bir düşüncenin, siyasal hesaplara kurban edilmesinin tipik bir örneğidir. (Yıldırım, 2011, s. 50) Siyasal amaçlara ulaşmak için Mu'tezile'nin bir araç olarak kullanılması, İslâm düşünce geleneğinde köklü bir iz bırakmıştır. Uygulanan yanlış siyasetin faturası yine siyasete değil, dinî düşünceye kesilmiştir. (Evkuran, 2011, s. 119) Aklî yoruma dayalı din anlayışı nedeniyle Mu'tezile'ye karşı öteden beri var olan tepki, Mihneden sonra tam bir nefrete dönüşmüş, Mu'tezile'nin entelektüel birikimi, bu karşıt propagandanın fazlasıyla zarar görmüştür. (Hansu, 2004, s. 19) İslâm düşünce geleneğinde olumlu imkânlar ve açılımlar içeren bir akım, kalıcı darbeler almış ancak buna karşın siyasal iktidarlar yollarına devam etmiştir. Mihne olayları, dinsel düşüncenin, izlenen politikalar karşısında ne derece kırılğan olduğunun açık bir göstergesidir. Nitekim Me'mûn'a kadar halifeler, İslâm'ın genel kurallarını uygulama görüntüsü verdiklerinden belirli bir ekolün görüşlerine doğrudan sahip çıkmamışlardır. Ancak Me'mûn, Mu'tezile'yi tercih etmiş ve siyasî iktidarın tüm imkânlarını Mu'tezile lehine kullanmıştır. (Evkuran, 2011, s. 120)

Mihneyi sadece Ahmet b. Hanbel özelinde Ehl-i Hadis'e yönelik bir operasyon değil, belki İslâm geleneğinde yer alan ve din ile siyaset ilişkilerini betimleyen bir olay olarak değerlendirmek doğru olacaktır. Mihnenin Ehl-i Sünnet zihniyeti üzerinde bıraktığı izler onun bir karakteristiğini teşkil etmiştir. Din ile siyasetin oldukça içkin olduğu bu gibi durumlarda

sosyal birliğin ve uzlaşının sağlanamadığı; mevcut sorunların bilimsel bir platformda tartışılmadığı ve dolayısıyla çözümler üretilmediği tecrübe edilmiştir. Üstelik din kisvesi altında takip edilen politik hedeflerin sonraki süreçte rövanşist bir yaklaşımı beslediğine de şahit olunmuştur. Bu açıdan mihne, sonuçları itibariyle Ehl-i Sünnet mezhebine siyasî üstünlük sağlamıştır. Özellikle muhaddislerin ve fakihlerin çabasıyla Mütevekkil, Kur'an üzerindeki tartışmalara son vermiş; fakat sorunu çözmek yerine politik idealleri uğruna rövanşist mihnenin başlangıcına sebebiyet vermiştir. Daha doğrusu İslam toplumu yaşadığı tecrübeden ders almamış; Mu'tezile bilginleri ve düşüncesi yargılanarak artık bilimsel ve felsefi düşüncenin tam manasıyla egemen olamadığı bir sürece evrilmiştir. Bu bile başlı başına Ehl-i Sünnetin, Mu'tezile'nin siyasî nüfuzu karşısında elde ettiği önemli bir başarıdır. (Evkuran, 2011, s. 123) Öte yandan işin ilginç tarafı "Karşı Mihne" denilebilecek süreç, Mihneyi pek aratmamıştır. Ehl-i Hadis, bir bakıma Mihne sürecinde kendilerine yapılanların benzerini rövanşist bir tutumla Mu'tezile mensuplarına yapmışlardır. Bu ifadelerden sonra Mihne sürecinde önce Basra, sonra da Bağdat ekolünün tutumlarına dair değerlendirmelerle devam edelim.

2. Mihne Sürecinde Basra ve Bağdat Ekollerinin Tutumları

Mu'tezile'nin her iki kolu da Mihne sürecinde farklı tavırlar ortaya koymuşlardır. Bu tavırların başında imâmet konusuna yaklaşım tarzları, siyaset ve devlet adamları ile ilişkileri ve Mihne uygulamalarındaki fonksiyonları gelmektedir. Mihne sürecinde her iki ekolün tutumunu anlatırken bu sıralama çerçevesinde hareket etmeye çalışacağız.

a) Mihne Sürecinde Basra Ekolünün Tutumu

Mu'tezile, hicrî ikinci asrın başlarında ilk olarak Basra'da ortaya çıkmıştır. (Malatî, 1993, s. 31; Salim, 1989, s. 126) Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) hem mezhebin kurucusu hem de Basra ekolünün ilk temsilcisi olarak kabul edilir. (el-İsferâyînî, 1983, s. 67) Amr b. Ubeyd'in de aynı şekilde mezhebin ilk kurucuları arasında ismi zikredilir. (Salim, 1989, s. 128) Bağdat Mu'tezilesi ise, Basra okulunun ortaya çıkışından kısa bir süre sonra hicrî II. asrın yarısından sonra Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) tarafından kurulmuştur. (Ammara, 2000, s. 155; Çelebi, 2006, s. 394) İki ekol birbirleriyle mukayese edildiklerinde genel prensiplerde ittifak ettikleri halde başta siyasî ve fikrî olmak üzere bazı konularda farklı düşündükleri dikkat çekmektedir. Siyasî meselelerin başında da imâmet konusu gelmektedir. (Arpaguş, 2011, s. 158; Hansu, 2004, s. 65) Aynı şekilde Mihne uygulamalarının devam ettiği dönemlerde Mu'tezile'nin bu iki ekolü arasında da Abbasi yönetimine bakış açıları, siyaset ile aralarındaki münasebet ve Halku'l-Kur'an çerçevesinde oluşturulan Mihne uygulamalarına yaklaşım tarzları farklılıklar göstermektedir.

Mu'tezile, yönetim sorununu, dinî bir esas olarak değil, dünyevî bir maslahat olarak gören bir yaklaşım içerisindedir. Onlara göre imamet, hem aklen hem de dinen gerekli olup, iki kaynak arasında ayırım ve farklılık bulunmamaktadır. (Ay, 2017, s. 58; Bkz. Abdulcebbar, 1988, s. 750) Mu'tezile temelde imâmetin gerekli bir kurum olduğunu kabul ederek (el-Eş'arî, 2009, s. 149) devlet başkanının

taayin görevinin Müslüman toplumun seçkinlerine ait olduğunu ileri sürer. Ekol açısından, imâm olacak kişinin adil olması, doğruluğu ilke edinmesi, bilgili olması, kitap ve sünneti bilerek onlarla hüküm vermesi oldukça önemlidir. (Abdulcebbar, 1988, s. 752-753) Mu'tezilî anlayışa göre imâm, toplum üzerinde velidir; onların işlerinde tasarruf sahibidir; bu itibarla İslâm toplumunun imâma ihtiyacı bulunmaktadır. İmâmet konusunda Mu'tezile, daima en üstün olanın göreve getirilmesi gerektiği fikrini savunanlar (efdal imâm) ve bazen daha az üstün olanın tayin olabileceği tezini (mefdûl imâm) kabul edenler olmak üzere iki ana gruba ayrılırlar. (Aydınlı, Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, 2003, s. 43) Aslında Mu'tezilenin bu konudaki görüşleri, başlangıçta Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd tarafından ortaya konmuş, zamanla bu görüşler Basra ve Bağdat ekolleri tarafından geliştirilerek temsil edilmiştir.

Basra ekolü, en erdemli şahsın imâmet makamına getirilmesini öngören imâmette efdaliyet görüşünü benimsemiştir. Bu görüşün temel çerçevesini Hz. Peygamberden itibaren gelen hilâfet sıralamasını benimseme ve onların en faziletli imâm oldukları iddiası oluşturmaktadır. Bu görüşü benimseyenler, meseleyi Hz. Muhammed'in devrinin en erdemli insanı olması açısından değerlendirirler. Buna göre nübüvvetten sonra imâmetten daha faziletli bir makam bulunmamaktadır ve erdemlilik konusunda imâm nebiye vekâlet etmektedir. İmam, ümmeti tedip eden ve dinî bilgiler öğreten biridir; dolayısıyla terbiye edenin terbiye alandan daha erdemli olma sorumluluğu vardır. (Aydınlı, Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, 2003, s. 51)

İmâmette efdaliyet fikrinin esası, Hz. Peygamber'den sonra gelen Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali diziliminin kabulü ve hilâfetleri döneminde en faziletli imâm olduklarıdır. Devlet yönetiminde fâdıl imâmın görevlendirilmesi gerektiği fikrini benimseyen bu eğilim iki durum dışında mefdulün fadıla tercih edilemeyeceğini ifade eder. Birincisi, Ümmetin mefdûlü, toplum hoş görmediği ve benimsemediği halde, işi zorla üstlenerek kendisini veli tayin edip fadılın önüne geçer. İkincisi, görev ve yetkiyi üzerine alan kimse, Müslüman toplum için uygun olmayanı tercih etmesiyle fâdıl olmaktan ayrılır ve mefdûle döner. İmâmette efdaliyet fikrini benimseyenler, yukarıdaki iki durumun Ebubekir'in imâmeti için söz konusu edilemeyeceğini söylerler. Çünkü o ümmetin istemediği kimse değildir; ümmetin üzerine zorla imâm olmamıştır. Böyle olsaydı, haksız ve uygun olmayan bir şekilde imâm olduğuna dair haber ve rivayetlerin bugün elimizde olmuş olması gerekirdi. (Aydınlı, Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, 2003, s. 60) İmâmette efdaliyet görüşünü benimseyenler, Hz. Ali dönemindeki iç savaflara yönelik de kanaat beyanında bulunmuşlardır. Söz gelimi Ebu'l-Huzeyl, Cemel savaşına katılan iki taraftan birinin doğru diğerinin yanlış olduğunu iddia etmiştir. O, Hz. Ali'nin mi yoksa muhaliflerinin mi haklı olduğunu söylemeyi reddetmiş; hangisinin doğru veya yanlış olduğunun bilinmediğini söylemiştir. (el-Eş'arî, 2009, s. 145; Salim, 1989, s. 126) İmâmette efdaliyet fikrine sahip, Basra ekolüne mensup ve aynı zamanda bu ekolün ileri gelenleri, Abbâsî yönetimiyle ilişkileri farklılık göstermekle beraber Bağdat ekolü gibi devlet yönetiminin çeşitli kademelerinde bulunmamışlardır. Muhalif bir tavır sergilememekle beraber daha çok halifelerin yanlış buldukları bir takım politikalarını tenkit etmişlerdir. Bu noktada Amr'ın, Halife Mansûr ile dostluğu (Fâlih, 2001, s. 24) ve Onu çeşitli durumlarda uyarması akla gelmektedir. (Ced'an, 2000, s. 67-68) Halife Mansur, Amr'a arkadaşları ile birlikte yönetimde görev almasını teklif edince, Amr, bu teklifi geri çevirmiş ve Halifeye tavsiyelerde bulunmuştur. Bu tavsiye ve uyarılardan dolayı Mansur, Amr'a maddi yardımda bulunmak istemiş, ancak Amr bunu da kabul etmemiştir. (Ay, 2017, s. 208)

Vâsıl da Amr gibi yaşadığı dönemde Emevi yönteminin izlediği politikaya ve siyasi olaylara ilgisiz kalmamış ve dönemin siyasal, sosyal ve kültürel sorunlarına ilişkin değerlendirmeler yapmıştır. (Ced'an, 2000, s. 63) Yine Amr b. Ubeyd'in siyasi tavrına bakıldığında ise, onun en iyinin olmasından yana olduğu, gördüğü aksaklıkları dile getirme ve adâleti savunma hususunda oldukça hassas davrandığı görülür. Amr b. Ubeyd'in, Emevi ve Abbasî siyasetini eleştirdiği (Cabirî, Arap-İslâm Siyasal Aklı,, 2001, s. 417-418) ve onların yaptığı zulüm ve kötü fiillerinin sorumluluğunun Allah'a değil, kendilerine ait olduğunu ifade ettiği görülür. Ayrıca Vâsıl'la Amr'ın imâmın adil olması gerektiği konusundaki hassasiyetleri de burada ifade edilmelidir. (Aydınli, Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, 2003, s. 50-51)

Ebu'l-Huzeyl'in Abbasî yönetimiyle ilişkisi daha çok Bağdat'ta olduğu döneme rastlar. Onun Me'mûn ile tanışması ve saray çevresine girmesinde Sümâme b. Eşres etkili olmuştur. (Hayyûn, 1999, s. 111) Ebu'l-Huzeyl, Me'mûn'un huzurunda birçok toplantılara katılmış, halife tarafından tartışma meclisinin başkanlığına getirilmiştir. Her ne kadar Sümâme, İbn Ebi Duâd ve Ebu'l-Huzeyl'in Me'mûn'a etki ederek 212/827 yılında Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini resmen ilan ettirdiği iddia olarak dile getiriliyorsa da, Aydınli, Ebu'l-Huzeyl'in Halku'l-Kur'an fikrini, iktidarı kullanarak yayma isteğini ve böyle bir fikri yayma çabası olduğu iddiasını kabul etmez. (Aydınli, Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, 2003, s. 157-161)

Basra ekolünün bir diğer önemli ismi Câhız, yaşadığı dönemde devlet ve siyaset adamlarıyla sürekli iletişim kurmayı başarmış biridir. Câhız, temelde Abbasî halifelerinin siyasetleri ve imâmete ilişkin düşüncelerini destekler bir yaklaşım içerisindedir. Devletin kuruluşundan beri sergiledikleri tavır gereğince Abbas'ın soyunun imâmeti görüşü, onun tarafından desteklenmiştir. Câhız'ın, Peygamberden sonra efdal olanın amcası Abbas olduğu şeklindeki bir düşünceye sahip olması da onun düşüncelerinin yönünün anlaşılması açısından da dikkate değerdir. (Aydınli, Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, 2003, s. 129-130)

Basra ekolünün önde gelen kimi isimlerinin Abbasi halifeleri ile bir takım ilişkileri varsa da Me'mûn tarafından başlatılan ve Mu'tasım ve Vâsık'ın hilâfetleri boyunca devam eden Mihne politikalarının uygulaması aşamasından Basra ekolünün pek bir fonksiyonu bulunmamaktadır. (Akoğlu, Mihne Sürecinde Mu'tezile, 2006, s. 110-117) Me'mûn, etrafında bulunan Bişr b. Mu'temir, Sümâme b. Eşres ve Ahmed b. Ebî Duâd gibi özellikle Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen isimleri ile sürekli diyalog halindedir. Bu kişilerle sürekli ilmi konularda fikir alış-verişinde bulunmaktadır. Haliyle Me'mûn'un bunlardan etkilenmesi doğaldır. Halku'l-Kur'an konusunda bunlardan etkilenmiş ve Mihne politikalarının uygulanmasında Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen isimlerinden yararlanmıştır. (Akoğlu, Mihne Sürecinde Mu'tezile, 2006, s. 124) Her ne kadar Ebu'l-Huzeyl Allâf ve Câhız gibi Basra ekolünden isimlerin sarayla ilişkileri varsa da bunların Mihne politikalarına tesirinden pek söz edilmez. (Aydınli, Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, 2003, s. 161)

Basra ekolü, görüşlerinin anlatılması ve yayılması noktasında fikri mücadeleyi benimseyen bir tavır içerisindedir. Nitekim Vâsıl b. Atâ'nın bir çok bölgeye gönderdiği daileri de bu çerçevede mezhebin görüşlerini yaymışlardır. "el-Emru bi'l-Maruf ve'n-Nehyu an'il-Münker" şeklindeki mezheplerinin bu temel esaslarının uygulanması için fikri mücadele Basra ekolünün öncelikleri arasında olmuştur.

Bağdat, Basra'dan sonra geliştiğinden Basra siyasetten uzaklaşıp nazari diyalektik yöntemini takip ederken Bağdat daha politik ve fonksiyonel bir yöntem benimsemiştir. Bağdat'ın yoğun tercüme hareketlerinin bulunduğu bir merkez olması, bu ekolün Yunan felsefesinden daha fazla etkilenmesine sebebiyet vermiştir. Bağdat Ekolü, hilâfet merkezinde olduğundan hem devleti etkilemiş hem de ondan etkilenmiştir. Çünkü hilâfet makamı, Müslüman liderlerinin ve diğer din ehlinin önde gelen düşünürlerinin buluşma yeri olmuştur. (Arpağuş, 2011, s. 159) Ancak Basra Ekolü hilâfet merkezinden uzak olduğu için daha çok nazari konularla ilgilenmiş, siyasetin girift konu ve gündeminden büyük ölçüde uzak durmuştur. Basra ekolünün bu duruşu yine de Mihne uygulamalarının genelleyici bir bakış ile Mu'tezileye yüklenmesinin önüne geçememiştir. Mihne sonrası dönemde toplum, birikmiş öfke ve kızgınlıkla hareket ederek, bütün bir mezhebi, yaşananlardan sorumlu tutmuş ve bu çerçevede davranmıştır.

b) Mihne Sürecinde Bağdat Ekolünün Tutumu

Bağdat'ın Abbasiler'in başşehri olmasından sonra Mu'tezile'ye bağlı olarak yetişen Bişr b. Mu'temir'in Bağdat'a gelip yerleşmesinden sonra bu mezhebin Bağdat ekolü kendisi tarafından teşekkül ettirilmiştir. (Hayyûn, 1999, s. 269) Bişr b. Mu'temir'den sonra burada yetişen ve büyük çapta onun görüşlerinden etkilenen Ebu Musa el-Murdar, Ahmed b. Ebî Duâd, Sümâme b. Eşres, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir gibi âlimlerin dâhil olduğu bu gruba Bağdat Mu'tezilesi adı verildi. (Malatî, 1993, s. 31) Önceleri coğrafi mekândan dolayı yapılan bu ayırım, zamanla bu özelliğinden sıyrılarak, farklı iki fikir okulunu ifade eder olmuştur.

Bağdat ekolü, Mu'tezilenin temel esasları konusunda Basra ekolüyle hem fikirdir. Bununla birlikte bir takım konularda görüş ayrılıklarının varlığı söz konusudur. Bunların başında imamet meselesine dair düşünceleri gelmektedir.

Bağdat Mu'tezilesi, mefdul imâm anlayışını savunmaktadırlar. (Aydınlı, Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, 2003, s. 43) Bu anlayış, İmâmet konusunda, en üstün niteliklere haiz olmasa da, daha az erdemli kişinin imâm olabileceğini savunmaktır. İmâmete uygun adaylar arasından tercih sıralamasını araştıran ve fazilet sıralamasında ikinci planda kalanın imâmetini kabul esasına dayanmaktadır. Bu anlayışın temelinde, Hz. Ali'yi üstün görme kanaati yatmaktadır. (Salim, 1989, s. 132) Bağdat Mu'tezilesi'nin mefdulün (daha az erdemli) imâmetini savunmalarının arkasında yatan sebeplerden biri de sahip oldukları tarih bilincine bağlı olarak İslâm tarihi ile barışık olma istekleri ve toplumla uzlaşma niyetleri olmalıdır. Bağdat Mu'tezilesinden Bişr b. Mu'temir ve Ebu Musa el-Murdar gibi şahıslar, Hz. Peygamberden sonra Hz. Ali'yi en faziletli kabul etmekle birlikte daha az faziletli olan Hz. Ebu Bekir'in imâmetini de onaylamak suretiyle bazı halifeleri dışlayan yaklaşımlardan uzak durmuşlardır. Bu tarihi doğrulama ve uzlaşma tavrının, sonraki dönem Mu'tezilesi tarafından da benimsendiği ve idealist yaklaşımlardan vazgeçip realiteye uygun bir tavır sergiledikleri görülmektedir. Çünkü mefdulün imâmeti fikri, tarihle barışık olmaya ve kamu yararını gözetmeye dayalı bir anlayışın ürünüdür. (Aydınlı, Bağdat Mu'tezilesi'nin İslâm Bilim ve Düşüncesine Katkıları, 2011, s. 194)

Nitekim Bişr'in, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletlisi olduğu, Hz. Ali'den sonra da Hz. Ebu Bekir'in geldiği kanaatinde olduğu görülmektedir. Fakat Kureyşliler'in hilâfet konusunda daha aşağı durumda olmasına rağmen Hz. Ebu Bekir'e yönelmeleri Hz. Ali'nin savaşçı

kimliğiyle yakından alakalıdır. Ümmetin içinde karışıklığa sebebiyet vermemek için Kureyşliler, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'ye değil de Hz. Ebubekir'e biat etmişlerdir. (Hayyûn, 1999, s. 269-270) Ca'fer b. Harb ve Ca'fer b. Mübeşşir gibi Bağdat Mutezilesinin ileri gelenleri Hz. Ali'nin Hz. Peygamberden sonra insanların en faziletlisi olduğu görüşündedirler. Kimsenin onu fazilette geçemeyeceği ve mefdulün imâmetinin caiz olduğu kanaatindedirler. (Salim, 1989, s. 137) Watt, Bişr ve Bağdat Mu'tezilesi'nin bu anlayış ile Hz. Ebubekir'i hak imâm olarak gördüklerini ve Hz. Ebubekir'in imâmetini hiçbir şekilde tanımayan Rafizilerden ayrıldıklarını dile getirir. (Watt, 2010, s. 286-287; Bkz. Hayyûn, 1999, s. 104) Sâlim ise, Bağdat Mu'tezilesi'nin, Ali'yi faziletli saymakla beraber, raşid halifelere hucûm etmediğini ve sahabeyi de küfürle itham etmediğini belirtir. (Salim, 1989, s. 134) Bağdat Mutezilesi imâmet anlayışlarının gereği olarak, Hz. Ebubekir'e yapılan biatın sahih olduğu görüşündedir. (Hayyûn, 1999, s. 104)

Bişr b. Mu'temir Şii fikirlere meyilli bir düşünce yapısına sahipti. Onun öğrencilerinden, Ebu Musa el-Murdar ve Sümâme b. Eşres, Bişr'in bu konudaki fikirlerinden etkilenmişlerdir. (Salim, 1989, s. 140) Bağdat ekolünün mefdul imâmet anlayışını ve Hz. Ali'ye yaklaşımlarını irdelediğimizde birtakım neticelere ulaşabilmek mümkündür. Bişr ve onun fikirleri çerçevesinde oluşan Bağdat Mu'tezilesi'nde Şii düşünceye meyilinden dolayı olacak ki, Malatî, diğer müelliflerden farklı olarak Bağdat Mu'tezilesi'ni Zeydiyyenin bir kolu sayar (Malatî, 1993, s. 28, 34) ve Zeydiyye'nin dördüncü fırkası kabul eder. (Kubat, Malatî ve Kelâmî Görüşleri, Ankara 2010, s. 80) Malatî'nin bu ekol hakkında bu tarz bir değerlendirme yapması, büyük olasılıkla her iki fırkanın da imâmet anlayışının aynı olmasından ileri gelmektedir. (Hayyûn, 1999, s. 16) Yine Bişr'in ve arkadaşlarının yaşadığı dönemde Bağdat Şii atmosferin hâkimiyeti altındaydı. Bağdat ekolünün bundan etkilenmiş olması da göz ardı edilmeyecek ihtimallerdendir. (Arpaguş, 2011, s. 168) Mu'tezile yayıldığı ve etkinliğini sürdürdüğü coğrafyada varlığını devam ettirmek adına Şii fikirlere sempati duymuştur. (Demir, 2011, s. 207) Ayrıca Bağdat Mu'tezilesi'nin Ali b. Ebi Tâlib'i üstün görmesi; bu ekolün Ali taraftarlarının ezilmesi karşısında duyduğu şefkat ve sempatiye dayandıran bir yaklaşım da göz ardı edilmemelidir. (Ammara, 2000, s. 156) Yine bu dönemde hilâfet makamında bulunan Me'mûn'un Alioğullarına bakışının, (Akoğlu, Mu'tezilenin Tarihsel Seyrinde Mihne, 2012, s. 45) hilâfet makamına yakın durmak isteyen bu ekolün fikirlerinin belirginleşmesine yol açan sebeplerden biri olduğu ifade edilebilir. Sâlim, Bağdatlılardaki Şii temayülü, onların Basralılar ile İmamiye arasında orta yerde durdukları şeklindeki bir ifade ile dile getirir. (Salim, 1989, s. 132)

Bağdat Mu'tezilesi'nin, Basra ekolüne göre Mihne sürecinde gösterdiği farklı tavırlardan biri Abbasî yönetimine yaklaşım tarzlarıydı. Mu'tezile, fikir hürriyetine, akılcılığa ve hür düşünceye önem veren bir mezheptir. Ancak bu mezhebin Bağdat ekolü, belki de devlet yönetiminde etkin konumlara gelmenin de verdiği avantajlardan dolayı, kendi temel prensipleriyle çatışmasına kendi mezhepsel görüşlerinin halk arasında kabulü için Me'mûn döneminde başlayan Mihne uygulamalarına destek vermişlerdir. Me'mûn ise Abbasî saltanatını sağlamlaştırma adına kendinden önceki dönemlere göre farklı politikalar izlemiştir.

Hilâfet makamına yaklaşan, devletin çeşitli kademelerinde önemli görevler üstlenen ve Me'mûn'a ve ondan sonra aynı makama gelecek olan Mu'tasım ve Vâsık'a etkili bir şekilde tesir edecek olan Bağdat Mu'tezilesi, Basralıların nazari tartışmalara yoğunlaştığı bir dönemde görüşlerini devlet eliyle daha etkili bir şekilde yaymaya çalışmıştır. (Demir, 2011, s. 201) Bir bakıma mezheplerinin temel

esaslarından olan “el-Emru bi’l-Maruf ve’n-Nehyu an’il-Münker” çerçevesinde iyiliği emretmişler, kötülüğü ise nehyetmişlerdir.

Me’mûn toplumdaki güç dengelerini gözeterек halk üzerinde etkinliği bulunan ehl-i hadise karşı Mu’tezile’yi savunmuş, onların hilâfet merkezinde etkin bir konuma gelmelerine imkân sağlamıştır. Me’mun’un bu politik tavrıyla birlikte Mihne sürecinde Ahmed b. Ebî Duâd, Sümâme b. Eşres gibi Mu’tezilî âlimlerin yönetime yakın olmaları ve Mihneye tabi tutulan âlimlerin sorguya çekilmelerinde yer almaları da göz önünde bulundurulduğu zaman, Bağdat Mu’tezilesinin Mihne sürecinde Abbasîlerin din politikasına destek verip, bu politikanın uygulayıcıları oldukları şeklinde bir çıkarımda bulunmak herhalde yanlış olmasa gerektir. (Akoğlu, Mihne Sürecinde Mu’tezile, 2006, s. 210)

Elbette Bağdat Mu’tezilesi’ne mensup herkesin Mihne sürecinde Abbasîlerin bu politikalarını destekledikleri söylenemez. Bîşr b. Mu’temir, Sümâme b. Eşres ve Ahmed b. Ebî Duâd gibi Bağdat Mu’tezilesinin ileri gelenleri Mihne sürecinin hem destekleyicileri hem de uygulayıcıları konumundayken, (Aydınlı, Mu’tezile, 2012, s. 142) Bağdat Mu’tezilesinden zâhitler grubu olarak şöhret bulan Ebu Musa el-Murdar, Ca’fer b. Harb ve Ca’fer b. Mübeşşir gibi isimlerin sosyal adâlet ve devlet adamlarının adil yönetim sergilemeleri gerektiği konusunda hassasiyet göstermişlerdir. Bu isimler Abbasi yönetiminin doğru olmayan siyasi tutumlarına karşı sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Hatta el-Murdar, halifenin yanında bulunan herhangi bir kimsenin tekfir edilmesi gerektiğine işaret ederken daha da ileri giderek böyle bir kimsenin miras alamayacağını ve mirastan pay da bırakamayacağını iddia etmiştir. (Aydınlı, Mu’tezile, 2012, s. 133) Yöneticilere yakın olan kimseleri toplum dışına iten bu tavır, adâlet konusundaki duyarlılığın radikal bir biçimde dışa vurumu olarak değerlendirilebilir. Abbasîlere karşı muhalefetin en belirgin ve somut görünümü Bağdat Mu’tezilesi’nin kimi müntesiplerinin tavrında daha iyi gözlenmektedir. Bunun en bariz örneğini, Abbasi Devleti’ni “darü’l-küfür” olarak niteleyen Bîşr b. el-Mu’temir’in öğrencilerinden Ebu İmrân Mûsa b. Rakkâş’ın tavrında görmek mümkündür. (Murtaza, 1960, s. 77)

Siyasete sahip pozisyonlara gelen, devletin önemli kademelerinde yer tutan Bağdat Mu’tezilesi, görüşlerini, Usul-î Hamse’den olan “el-Emru bi’l-Maruf ve’n-Nehyu an’il-Münker” çerçevesinde devlet eliyle yaymaya çalışmıştır. Aslında Mihne sürecinde olan da budur. Bağdat Mu’tezilesi’nin mezhebin ana esaslarına tamamen aykırı bir politika izlemeleri Mu’tezile’nin çöküşünü hızlandıran önemli amillerdendir. Ümmetin önde gelen âlimlerini düşüncelerinden dolayı yargılamaları halk nazarında itibar kaybetmelerinde büyük rol oynamıştır. Sonuçta halktan kopan Mu’tezile dar bir entelektüel alana sıkışmış, kitleleri ardından sürükleyecek havayı kaybetmiş, mezhep içi çekişmelerin de etkisiyle tarih sahnesindeki etkinliğini başka grupların eline teslim etmiştir. (Demir, 2011, s. 210) Mütevekkil döneminde fikri ve siyasi alanda yapılan karşı devrimle Mu’tezile ve Ali taraftarları devlet kadrolarından silinip atılmış, hadisçiler hapisanelerden çıkartılmış, yerlerini Mu’tezilî düşünce mensupları ile Ali taraftarları almıştır. (Ammara, 2000, s. 167-169) Mihne uygulamalarının başlamasında Mu’tezile’nin önde gelenlerinin etkisinin olması, yine Mu’tezile’nin önde gelenlerinden Ahmed b. Ebî Duâd’ın yönetimde etkin bir konuma gelerek kendi düşüncelerini kabul ettirebilmek için Mu’tasım ve Vâsık gibi halifeleri etkisi altına alması sonucunda Mihne uygulamalarının sürekli halkın gündeminde tutması, halk nazarında bu uygulamaların en etkin nedeninin Mu’tezilî düşünceler olduğu şeklinde bir kanaatin oluşmasını sağlamıştır. Bu anlayış Mihne olaylarının tek

nedeninin Mu'tezile olduğu şeklinde gelişince toplumda Mu'tezile'ye karşı bir tepkinin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. (Akoğlu, Mihne Sürecinde Mu'tezile, 2006, s. 210) Mu'tezilenin önde gelen kimi mensupları, ki bunlar daha çok Bağdat ekolü mensuplarıdır, Mihneye giden süreçte fikir ve düşünceleri ile bu sürecin şekillenmesinin mimarları olmuşlar, kimileri ise bizzat yönetimde görev alarak Mihne uygulamalarını gerçekleştirmişlerdir. Mihne sürecinde Mu'tezile mezhebine mensup Bağdat ekolünden İbn Ebî Du'ad ve arkadaşları iktidarın kendilerine sağladığı imkânları mücadele ettikleri rakiplerini sindirme yönünde kullanmışlardır. Toplum, tüm bunlardan hareketle bu süreçte dahli olmayan Basra ekolü ile Bağdat ekolünün kimi mensuplarını da genelleyci bakış açılarının neticesinde Mihne döneminde yaşanan tüm acılardan ve olumsuzluklardan sorumlu tutmuştur. Bu dönemin faturası Mu'tezile'ye çıkarılmıştır. Bu yaklaşım tarzını kabul etmek adalet ve insaf ölçüleriyle bağdaşmamaktadır.

SONUÇ

Entelektüel alanda fikir ve düşünceleri ile temayüz eden Mu'tezile, başta Vâsıl b. Atâ olmak üzere Mu'tezile'ye mensup âlimlerin birçok bölgeye gönderdiği dâileri vasıtasıyla yayılma imkânı bulmuştur. Ayrıca mensuplarının farklı din ve felsefi akımlara karşı İslâmî bakış açısıyla ve onların metotları ile cevap vermeleri zaman içerisinde Mu'tezile'nin şöhretinin artmasına ve yıldızının parlamasına sebep olmuştur. Bu durum beraberinde mezhebe karşı halkın teveccühünü de getirmiştir.

Mu'tezile, Basra'da ortaya çıkmakla birlikte Bîşr b. Mu'temir'in Bağdat'a gelişiyle Bağdat ekolünün temelleri atılmıştır. Bağdat'ın o dönemde Abbasîlerin başkenti olması, tercüme faaliyetleri ve yoğun kültürel faaliyetlerden dolayı her iki ekol arasında çeşitli konularda farklılaşmalar başlamıştır. Daha çok doktrinel olan bu farklılıklar, Bağdat Ekolünün başkentte olmasının da getirdiği birtakım avantajlardan dolayı zamanla saray çevresi ile ilişki kurarak böylece yeni bir etkileşimi de beraberinde getirmiştir.

Mu'tezile'nin, Abbasîlerin kuruluşundan itibaren siyasetle ilişkileri dalgalı bir seyir izlemiştir. Me'mûn'un i'tizâlî fikirlere yatkınlığı ve devlet yönetiminde karşılaşacağı sorunları aşma noktasında Mu'tezile ile yakınlaşması, bu mezhep için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu durumun tabii sonucu olarak Me'mûn döneminde Mu'tezile devletin resmî mezhebi konumuna gelmiştir. Me'mûn, hilâfeti süresince karşılaştığı ve karşılaşılabileceği sorunları ve krizleri aşma adına Mu'tezile'yi ve Mu'tezilî fikirleri ön plana çıkarmıştır. Me'mûn, başlattığı ve tarihte Mihne olarak anılacak olan politik uygulamaların yürütülmesinde ve devam ettirilmesinde Mu'tezilî kadrolardan istifade etmiştir. Bu kadrolara baktığımızda, bunların Bağdat Ekolüne mensup kişiler olduklarını müşahede ediyoruz. Her ne kadar Me'mûn'un ilim meclislerine devam eden, Me'mûn ve sonraki dönemlerde de siyasetle ilişkili olan Basra Ekolüne mensup bir takım isimler zikrediliyorsa da bunların belki Me'mûn'un i'tizâlî fikirlere sahip olmasında etkilerinin varlığı dile getirilebilir. Ama Mihne uygulamaları ile ilgili olarak adları pek zikredilmez. Buna karşılık Mihne uygulamalarının devam ettiği dönemde daha çok Bağdat Ekolü mensuplarının isimleri ön plana çıkmaktadır. Ancak Bağdat Ekolüne mensup herkesin, Mihne sürecine ve bu dönemdeki uygulamalara destek verdiği, siyasetle çok yakın ilişkiler içerisinde oldukları şeklindeki genelleyci tutumdan da kaçınmak gerekir. Çünkü biz, o döneme ait kaynaklardan edindiğimiz bilgiler neticesinde Abbasi yönetimini eleştiren Bağdat ekolüne mensup kimselerin varlığını görmekteyiz.

Abbasîlerin siyasi hesaplar uğruna başlattığı ve aynı gayelerle sonlandırdığı Mihne uygulamaları, Mu'tezile'nin halk nezdinde itibarlarının bitmesine sebep olmuştur. Mihne uygulamalarında Mu'tezile'ye aidiyeti bilinen Halku'l-Kur'an konusunda yürütülen sorgulamalar ve bunun neticesinde yaşanan çeşitli mahrumiyetler, doğal olarak halkın faturayı Mu'tezile'ye kesmesine neden olmuştur. Her ne kadar bu süreçte aktif olarak ön plana çıkan Bağdat Ekolüye de Mihne döneminde yaşanan tüm olumsuzluklardan genelleyci bir yaklaşımla Mutezile'nin tamamı sorumlu tutulmuştur. Bu ise Mu'tezile'nin hak etmediği bir sonuçtur.

Aslında Mu'tezile hür düşünceye ve farklı fikirlere gösterdiği müsamaha ile bilinirken, bir kısım müntesiplerinin saray çevresi ile içli dışlı olmaları, statükonun gücünü arkalarına alarak Sünnî âlimleri sorgu düzeninden geçirmeleri ve biraz da siyasete olan merakları nedeniyle kendi sonlarını hazırlamışlardır. Böyle bir netice İslâm fikir ve düşünce dünyası adına ciddi bir kırılma ve kayıptır. Çünkü Mütevekkil dönemiyle birlikte akılcı düşünce şekli sekteye uğramıştır. Toplumda düşünce alanında statik bir durum ortaya çıkmıştır. Bu ise sonraki dönemlerde İslâm düşüncesinin ilerleyişinin yer yer durmasına, kimi zaman ise yavaşlamasına neden olmuştur. Mihne süreci ve sonrasında yaşanan olumsuz hadiseler olmasaydı belki de İslâm düşüncesinin ilerleyişi daha hızlı olacak, bu durum ise İslâm toplumunu daha da ileriye taşıyacaktı.

KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, E.-H. A. (1988). *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Akoğlu, M. (2006). *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayınları.
- Akoğlu, M. (2012). Mu'tezilenin Tarihsel Seyrinde Mihne. M. M. Söylemez içinde, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. Ankara : Ankara Okulu Yayınları.
- Ammara, M. (2000). *Mu'tezile ve Devrim*. (İ. A.-İ. Güneş, Çev.) İstanbul: Ekin Yayınları.
- Arpağuş, H. K. (2011). "Bağdat Mu'tezilesi Ekolü: Ka'bi Örneği". *İslâm Medeniyetinde Bağdat*. İstanbul.
- Arslan, H. (2017). *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Avcı, C. (2006). "Mu'tasım Billâh", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 31). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ay, M. (2017). *Mu'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Aydınlı, O. (2001). *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*. Ankara Okulu Yayınları: Ankara.
- Aydınlı, O. (2001). Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 3(9).
- Aydınlı, O. (2003). *Mu'tezili İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Aydınlı, O. (2011). Bağdat Mu'tezilesi'nin İslâm Bilim ve Düşüncesine Katkıları. *İslâm Medeniyetinde Bağdat*. İstanbul.
- Aydınlı, O. (2012). Mu'tezile. H. O.-S. Kutlu içinde, *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Bozkurt, N. (2002). *Mu'tezile'nin Altın Çağı-Me'mûn Dönemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bozkurt, N. (2012). Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi. M. M. Söylemez içinde, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Cabiri, M. A. (2001). *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. (İ. Akbaba, Çev.) İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Cabiri, M. A. (2001). *Arap-İslâm Siyasal Aklı*,. (V. Akyüz, Çev.) İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Carullah, Z. H. (1990). *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr.
- Ced'an, F. (2000). *el-Mihne*, . Ürdün: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr.
- Corbin, H. (2001). *İslam Felsefesi Tarihi*. (H. Hatemi, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çelebi, İ. (2006). "Mu'tezile", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 3). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demir, O. (2011). Bağdat Mu'tezilesi Kelâmcıları ve Dönemin Fikrî ve Siyâsî Yapılanmasına Olan Etkileri. *İslâm Medeniyetinde Bağdat*. İstanbul.
- el-Eş'arî, E. H.-B. (2009). *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn I-II*. (M. M. Abdulhamid, Dü.) Beyrut: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye.
- el-Hayyât, A. b. (1957). *Kitâbu'l-İntisâr*. (A. N. Nader, Dü.) Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye.

- el-İsferâyînî, E.-M. Ş. (1983). *et-Tabsîr fi'd-Din ve Temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciye ani'l-Fıraki'l-Hâlikin*. (K. Y. el-Hût, Dü.) Beyrut: Âlemu'l-Kütüb.
- Erdemci, C. (2012). Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri. M. Söylemez içinde, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Evkuran, M. (2011). *Sünni Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fâlih, R. (2001). *Tarihu'l-Mu'tezile: Fikruhum ve Akaiduhum*. Kahire: ed-Dâru's-Sekafîyye li'n-Neşr.
- Hansu, H. (2004). *Mu'tezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları.
- Hayyûn, R. (1999). *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdad*. Londra.
- Kâsimî, C. (1981). *Tarihu'l Cehmiyye ve'l Mu'tezile*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Kırkpınar, M. (2006). "Mütevekkil-Alellah", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 32). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kubat, M. (2005). Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları. *Ekev Akademi Dergisi*(25), 25-52.
- Kubat, M. (2010). *Malatî ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kubat, M. (2014). *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları.
- Malatî, E.-H. M. (1993). *et-Tenbîh ve'r- Red alâ Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*. (M. Z. el-Kevserî, Dü.) Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyyeti li't-Turas.
- Manzûr, C. M. (1993). *Lisânu'l-Arab III/2610, Be* (Cilt 3). Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Tûrasi'l-Arabî.
- Murtaza, A. i. (1960). *Tabakâtu'l-Mu'tezile*. (S. Diwald-Wilzer, Dü.) Beyrut: Daru't-Tabakatu'l-Hayat.
- Mustafa, N. A. (1990). *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*. (V. Akyüz, Çev.) İstanbul: İz Yayınları.
- Onat, H. (2012). Mu'tezile ve Mihne İlişkisi. M. M. Söylemez içinde, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Öz, M. (2011). *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Öz, M. (2012). *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Özaydın, A. (1991). "Bağdat" (Kültür ve Medeniyet), *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Cilt 4). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öztürk, M. (2012). Mihne ve Tefsir. M. Söylemez içinde, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Salim, A. (1989). *et-Târihu's-Siyasî lil-Mu'tezile hattâ Nihâyeti'l-Karni's- Sâlisi'l-Hicrî*. Kâhire: Dâru's-Sekâfe.
- Söylemez, M. M. (2012). *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Taberî, E. C. (1990). *Târihu't-Taberî*. (M. E.-F. İbrahim, Dü.) Kahire: Dârü'l-Maarif.
- Tunç, C. (1992). "Bîşr b. Mu'temir", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 6). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Watt, M. (2010). *İslâm Düşüncesininin Teşekkül Süreci*. (E. R. Fırlalı, Çev.) Ankara: Umran Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1997). *Halku'l-Kur'an*, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 15). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yıldırım, R. (2011). Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı. *Milel ve Nihal*, 8(1).
- Yücesoy, H. (2005). "Mihne", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 30). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Zehra, M. E. (2011). *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. (H. K.-K. Aytekin, Çev.) İstanbul: Hisar Yayınları.



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 15.05.2019 | Kabul Tarihi: 17.06.2019

EBU'L HASEN EL-MÂVERDÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI

Mehmet BİRSİN

Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
mehmet.birsin@inonu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2038-799X>

Atıf / Citation: Birsin M. (2019). Ebu'l Hasen el-Mâverdî'nin Bilgi Anlayışı. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 36-76.

ÖZET

Mâverdî'nin daha çok devlet teorisi, idare, siyaset ve ahlaka ilişkin görüşleri ön plana çıkmıştır. Bununla beraber Mâverdî, çok yönlü bir ilim adamıdır. Bu yönlerinin başında ise kelamcılığı, fakihliği ve ahlakçılığı gelmektedir. Bu çalışmada Mâverdî'nin bir kelamcı ve fakih olarak bilgi anlayışı incelenmiştir. Bilgi teorisi, kelam ve fıkıh usulünün ortak konularında birini oluşturmaktadır. Çalışmada iki disiplinin bilgi teorisine ilişkin temel tespitleri ve bilgi teorisine ilişkin sorunlara yaklaşımları Mâverdî özelinde birlikte ele alınmıştır. Fıkıh ilminin, kelam ilminden aldığı epistemolojiye dayanarak bilgi teorisini temellendirmiş olması, bilgi teorisinin her iki ilmin konusuna giren kısımlarını birlikte ele almayı gerekli kılmaktadır. Makalede bu bütünlüğe dikkat edilmiş ve bilgi, bilginin kaynakları, hükümler, şer'î hükümlerin kaynakları ve yöntemleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şâfiî fikhî, Mâverdî, Bilgi, Bilginin Kaynakları, Şer'î Hüküm, Delil

ABU AL-HASSAN AL-MAWARDI'S CONCEPTION OF KNOWLEDGE

ABSTRACT

Mawardi's views on theory of government, administration, politics and morality have come to the fore. Mâverdî, however, is a versatile scholar. He is mostly remembered as a theologian, a moralist and a scholar of Islamic jurisprudence. In this study, Mâverdî's understanding of knowledge as a theologian and jurist is examined. The theory of knowledge constitutes one of the common subjects of the kalam and jurisprudence. In the

study, the possibilities and problems of the two disciplines about knowledge theory were examined together. The reason for this is to take the fiqh of his theory of knowledge about kalam and then develop a knowledge theory around it. In this article, we tried to focus our attention on this topic and to examine knowledge, its sources, sharia provisions, sources and methods of sharia provisions.

Keywords: Shafii fiqh, Mawardi, Knowledge, Sources of Knowledge, sharia provisions, Principles of Jurisprudence

1. GİRİŞ

Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, el- Kâdî el-Mâveridî (450/1058) çağımızda özellikle devlet ve siyaset ile ilgili çalışmalarıyla tanınmış olsa da fıkıh, kalam ve ahlak ilimlerinde eserler vermiş bir ilim adamıdır. Bu özelliği ile Mâverdî, bir çok ilim alanına ait problemleri eserlerinde ele almıştır. Makalemizin konusunu oluşturan bilgi anlayışı ise iki ilim alanını ilgilendirmektedir. Klasik ilim geleneğinde bilgi teorisi öncelikle kalam ilminin konusudur. Bireysel davranışlara etkisi bakımından ahlak ilminin ve ameli hükümlerin tayini ile ilgili boyutunu ilgilendiren kısmı ise fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerinin kapsamında ele alınmıştır. Mâverdî, bu yaklaşıma uygun olarak bilgi problemlerine yaklaşımını kalam ilmi alanındaki *“A'lamu'n-Nubuvve”* adlı eserinde ortaya koymuştur. Ahlaki davranışı ilgilendiren kısmını ahlak alanında yazdığı eser olan *“el-Bağhiyyetu'l-Ulyâ fi Edebi'd-Dîn ve'd-Dünyâ”* tartışmıştır. Bilginin şer'î ameli hükme ilişkin boyutlarını ise mukayeseli fıkıhın önemli örneklerinden olan Özellikle *“Havi'l-Kebîr”* adlı eserinde ele almıştır.

Mâverdî'nin siyasi ve ahlaki görüşleriyle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bilgi anlayışını kalam, ahlak ve fıkıh usulü bütünlüğü içerisinde inceleyen bir çalışmaya ise, makalenin hazırlık sürecinde rastlamadık. Bununla birlikte Mâverdî'nin fıkıh usulü anlayışı üzerinde Kazim Yusufoglu tarafından *“Mâverdî'nin Fıkıh Usulü Anlayışı”* başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.(Kazim, 2016) Davut Eşit, "Mâverdî'nin İctihâd Anlayışı" başlıklı bir makale yayımlamıştır.(Davut, 2018)

Çalışmamızda Mâverdî'nin bilgi anlayışını kalam ilmi ve fıkıh usulünün konularını içerecek şekilde ortaya koymaya çalıştık. Bu kapsamda Mâverdî'nin fıkıh ve fıkıh usulünün epistemolojisinin temelini oluşturması sebebiyle kalam ilminin bilgi teorisine ilişkin görüşlerine yer verdik. Diğer bir ifadeyle Mâverdî'nin bilgi teorisinin esasını oluşturması bakımından kalam ilminin bilgi teorisine ilişkin görüşlerinden yola çıktık ve bir fakih olarak nakli hükümlerin şer'î kaynaklarına (usul) yaklaşımını inceleyerek araştırmayı tamamladık. Onun bilgi teorisini araştırırken Şâfi mezhebinin bir mensubu olduğunu göz ardı etmedik; ancak kendi ifadesiyle müçtehid bir hukukçu olması sebebiyle Şâfi mezhebinin ana yaklaşımını temellendirme veya gerektiğinde tercihlerde bulunmak şeklinde ortaya çıkan ilmi tutumunu belirginleştirmeye çalıştık. Mâverdî'nin görüşlerini ortaya koyarken Ebu Hanife'ye yönelik eleştirilere yer vermesi sebebiyle, bu görüş ayrılıklarının sebep ve fıkıh düşüncesindeki yansımalarına işaret etmeye çalıştık. Bununla birlikte öncelikli hedefimiz Mâverdî'nin bilgi anlayışı üzerinde bir tespit çalışması gerçekleştirmek olduğundan görüşlerinin belirsizleşmesine yol açacak ilave bilgiler vermekten kaçındık.

2. MÂVERDÎ'YE GÖRE BİLGİ KAVRAMI VE TANIMI

Mâverdî göre Allah, insanları iki nimet ile diğer canlılardan üstün kılarak vahyine (inzar) muhatap kılmıştır. Bu nimetler; anlamayı (fehmi) kapsayan konuşma yetisi ile bilgiye ulaştıran akıldır.(el-Mâverdî, 1414, s. 30) Vahye muhatap oluşun bu iki yetiye bağlanmış olması, varlığın ve

olayların gerçekliğinin bu araçlarla idrak edilmesinin mümkün olduğu ön kabulüne dayanmaktadır. Eğer varlığın hakikatini idrak mümkün olmasaydı, ilahi uyarıya (inzar) muhatap olmak anlamlı olmaktan çıkardı. Çünkü nesnel bir gerçekliğinin bulunmayışı veya insanın kifayetsizliği sebebiyle idrak edilemeyen bir uyarı (vahiy) ile sorumlu tutulmak yerindeliğe aykırı olurdu. Buna göre, anlama (fehmi), konuşma (nutk) ve akli Allah vergisi nimetler sayarak yola çıkan Mâverdî, bilgiyi mümkün ve elde edilebilir görmektedir. Bu yaklaşım esasen İslam filozofları, kelamcı ve fakihlerini birleştiren ortak paydadır.¹

Bilgi için ilim ve marifet kelimelerini kullanan Mâverdî, bilgiyi tanımlama yoluna ise gitmemiştir. Bunun sebebi hakkında eserlerinden hareketle bir tespit yapma imkânı bulunmamaktadır. Bununla birlikte bazı ihtimalleri tartışmakta yarar vardır. Mâverdî'nin ilim kavramını tanımlamadan kullanması hakkında akla gelebilecek ihtimallerden ilki, kavramın gelişiminin tanımlanma düzeyine ulaşmamış olmasıdır. Ancak bu ihtimal, Mâverdî'den önce yaşamış veya onunla çağdaş olan Müslüman filozoflar ve kelamcılarının bilgi kavramını tanımlama girişiminde buldukları göz önüne alındığında devre dışı kalmaktadır. Bu bağlamda Kindî (256/873), Farabî (339/950) ve İbn Sina (427/1037) gibi Müslüman felsefecilerin bilgiyi tanımlamaya çalıştığı bilinmektedir.² Mâverdî'nin eser verdiği alanlardan biri olan kelam ilminde de bilginin çeşitli tanımları yapılmıştır. Hatırlatmak gerekir ki kelam ilminde en çok tartışılan bilgi tanımları, Mâverdî ile çağdaş sayılabilecek kelamcılar tarafından yapılmıştır. Örneğin, 403/1112 yılında vefat etmiş olan Eş'arî kelamcı Bakillânî ilmi, "bilineni taşıdığı nitelik ve hale uygun olarak tanımlaktır" (العلم معرفة المعلوم على ما هو به) şeklinde tanımlamıştır. (Bakillânî, 1414, s. 25) Yine 415/1024 yılında vefat etmiş olan Mutezili kelamcı Kâdî Abdulcebbar bilgiyi, "bilenin ihata ettiği hususta tatmin olmasını gerektiren kavram" (هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم الى ما تناوله) (Kâdî Abdulcebbar, 1965, s. 13) şeklinde tanımlamıştır. Yaptığı bu tanımla Kâdî Abdulcabbâr, Metezile âlimlerinden Ebu Ali ve Ebu Hişam el-Cübbâî'nin "ilim, bir şeyi taşıdığı nitelik ve hale uygun olarak itikat etmektir" (العلم هو الاعتقاد الشئى على ما هو به) şeklindeki tanımlarını tashih etmeye çalışmıştır. (Kâdî Abdulcebbar, 1965, s. 13) Bu aktarımlar Mâverdî'nin çağında bilginin bir kavram olarak tartışıldığını ve tanımlanma sürecinin oluştuğunu göstermek için yeterlidir.

¹ Bilgi probleminin öncelikli sorusu, bilginin imkanıyla ilgilidir. Bu soruya cevap verilmeden bilginin kaynağı, mutlak veya nisbi oluşu gibi bilgi probleminin gerektirdiği diğer soruların sorulup sorulmayacağına karar verilemez. Bilginin imkânı üzerinde düşünce tarihinde iki temel görüş ortaya çıkmıştır. Birinci yaklaşıma göre bilgi bizzat güzel ve fazilet olup elde etmesi de mümkündür. Bu görüşü savunanlara "doğmatik bilgi nazariyecileri" adı verilir. Buradaki doğmatik ifadesi bilginin nereden ve nasıl elde edildiğini açıklamaya gerek olmadığını savunmalarını ifade etmektedir. Sokrat, Platon, Aristoteles çizgisi ile İslam geleneği içerisinde yetişmiş Fârâbî ve İbn Sina gibi filozoflar, Aydınlanma dönemi filozofları I Kant, A. Comte gibi düşünürler bilginin kaynağı ve mahiyeti hakkında farklı görüşlere sahip olsalarda bilginin mümkün olduğunu kabul eden çizgiyi temsil ederler. Bilginin mümkün olduğunu kabul edenler, mutlak bilginin bulunduğunu savunanlar ve bunu imkansız görüp sadece pragmatik bilginin yani amaca ulaştırılan bilginin bulunduğunu savunan şeklinde kendi aralarında ayrışır. Bilginin imkânı hakkında ikinci çizgiyi oluşturanlar ise şüpheciler (sofistler)dir. Bunun İlk temsilcileri Eskiçağ filozofları olan Pyrrho, Cicero, Sextus Empiricus'tur. Bunlara göre bilginin elde edilme imkânı olmadığına göre, elde edilmeyen şeyin öneminden söz edilemez. Geniş bilgi için bkz.: (Açıkgenç, 2007, ss. 15-24; Aydın, 2003, ss. 21-36; Özcan, 2012, ss. 25-26; Türker, 2010, s. 157)

² Kindî bilgiyi "eşyanın hakikatleri ile kavranması", Farabî, "varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların mevcudiyet ile ilgili akıldaki kesin hükmün hasıl olmasıdır." İbn Sina, "bilgi, bileninin sûretinin bilende bulunmasından ibarettir" şeklinde tanımlar yapmıştır. Geniş bilgi için bkz. (Bozkurt, 2016, s. 75)

Mâverdî, eserlerinde bilginin çeşitleri ve kaynakları üzerinde durmuş hatta bu hususta ortaya çıkan tartışmaları nakletmiş ve çoğu yerde kendi görüşünü ifade etmiştir. Bu durum “ilim” kavramı hakkındaki tartışmalardan haberdar olduğunu teyit etmektedir. Bütün bunlar Mâverdî'nin bilgi (ilim) kavramını tanımlamadan kullanmasının bilinçli bir tercih olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Bilindiği gibi bilginin en açık kavram olduğu noktasından hareketle tanımlanamayacağını ileri süren bir grup bulunmaktadır.(el-Âmidî, 1406, s. 29) Ancak Mâverdî'nin eserlerinde bu yaklaşıma dair bir işaret bulunmuş değildir.

Mâverdî'nin ilim kavramı hakkındaki teorik düşüncesini en iyi yansıtan “A'lâmu'n-nubuvve” adlı eserinde bilgi konusunu ele aldığı kısmın ilk paragrafı esasında onun bilginin mahiyetine bakışını tespite elverişlidir:

“Delil, işaret ettiği (medlûl) hakkında bilgiye ulaştırır şeydir. Delil akıl ile bilinir, medlûl ise delil ile bilinir. Buna göre akıl delile ulaştırandır, kendisi delil değildir. Çünkü akıl, delil veya medlûl türünden bütün bilinenlerin (ma'lûm) asıdır. Bu sebeple ilmin anası olarak adlandırılmıştır. Nihayette akıl, delil değilse de kendisiyle delil getirilendir. Delilden elde edilen ilim, hakkı batıldan, sahihi fasit olandan ve mümkünü imkânsız olandan ayıran şeydir.”(el-Mâverdî, 1414, s. 33)

Bu paragrafta şu yargıların bulunduğu görülmektedir;

- a. Delil işaret ettiği (medlûl) hakkında bilgi veren şeydir
- b. Delil akıl ile bilinir ancak akıl delil değildir
- c. Medlûl delil ile bilinir
- d. Akıl delil ve medlûl türünden bütün bilinenler için asıdır.
- e. İlim doğruyu yanlıştan, mümkünü imkânsızdan ayıran şeydir.

Bu yargıları birlikte değerlendirdiğimizde Mâverdî'ye göre bilgi, deliller yolu ile aklın idrak ettiği doğruyu yanlıştan ve mümkünü imkânsızdan ayıran şeydir. Bu özelliği ile bilginin esas vasfı kesin olmasıdır. Mâverdî, Bakara suresindeki “...onlar ahirete inanırlar” (Bakara, 2/4) ayetinde geçen “yukinûn” kelimesini “bilirler” kelimesiyle tefsir etmekte ve “ilim kendisiyle kesinlik oluşan bir delilden hasıl olduğu için “yakîn” olarak adlandırıldı” demektedir.(el-Mâverdî, ty.a, s. 71)

Yukarıda açıklandığı üzere bilgi ile kesinlik arasında ayrılmaz bir bağ olduğunu kabul eden Mâverdî, bu temel tespitine rağmen bu düzeyde olmayan galip sanıları (zan-ı galip) da bilgi kapsamına dahil etmektedir. Bu görüşünü “günahkârlar ateşi gördüklerinde oraya gireceklerini bilirler (zan)” (Kehf, 18/35) ayetini tefsir ederken “ilim zan kelimesi ile de ifade edilir; çünkü zan ilmin mukaddimesidir” demektedir.(el-Mâverdî, ty.b, s. 317) Bu şekilde Mâverdî'nin kesinlik düzeyine ulaşmayan ancak bir delil ile desteklenen kanaatleri de bilgi grubuna dahil kıldığı görülmektedir. Ona göre bunun sebebi, her iki şekliyle bilginin aklın neticesi olmasıdır. Ona göre Arapçada bilginin kimi zaman akıl kelimesiyle ifade edilmesinin sebebi de aralarındaki bu bağlıdır.(el-Mâverdî, ty.c, s. 328)

3. MÂVERDÎ'YE GÖRE BİLGİNİN KAYNAKLARI

Bilginin kaynağı meselesi, bilginin imkanı ve sınırlarına ilişkin temel tutumları yansıtır. Hatta temel felsefi tutumlar ile bilginin kaynaklarına ilişkin yaklaşımlar birbirinden beslenir.

Rasyonalistlerin bilginin kaynağının yalnızca akıl; ampristlerin bilginin kaynağının duyu ve deney; mistik ve irrasyonalistlerin bilginin kaynağının sezi ve ilham olduğunu söylemiş olmaları bu ilişkinin somut bir göstergesidir. Kelam ve fıkıh usulünün temelini oluşturduğu İslam bilimleri de, İslami temel kabullere uygun bir bilgi anlayışı geliştirmeye çalışmışlardır. Bilginin kaynaklarını da bu yaklaşımlarına uygun olarak belirleme yoluna gitmişler ve “duyu, haber ve akıl”ın bilginin kaynağı olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir.(Zerkeşi, 1992, s. 61)

Bu genel çerçeveden sonra Mâverdî'nin bilginin kaynakları hakkındaki görüşlerine yer vermekte yarar bulunmaktadır:

3.1. Duyu

Mâverdî, duyu organlarını bilgi kaynakları arasında sayar. Ona göre beş duyu organından her biri kendine özgü bir bilgiye kaynaklık eder. Dokunma duyusunun sıcaklık ve soğukluk; tatma duyusunun acı, ekşi, tatlı vs. şeklinde bilgi oluşturması bunun örnekleridir.(el-Mâverdî, 1414, s. 34)

Mâverdî'ye göre duyuları bulunan kişi, bu yolla elde edilen bilgiye sahip olur. Duyuların sağladığı bilgi zorunlu (zaruri) bilgi kapsamındadır. Ancak akıl olmadan duyularla alınan veri bilgiye dönüşmez. Bu bakımdan duyular yolu ile elde edilen bilgi aklın faaliyeti kapsamındadır. (el-Mâverdî, 1415, s. 14)

3.2. Akıl

Akıl, sözlükte engel olma ve yasaklama anlamına gelir. Kelime Arapçada, devenin bağı olan “ıkal” kelimesinden alınmıştır. Öldürme suçu sebebiyle diyet ödemeye mahkûm edilen kişinin, diyet alacaklısının bahçesine “devesini bağlaması” için kullanılmış, daha sonra da “akıl” şeklinde diyet anlamını kazanmıştır. Daha sonraki zamanlarda ise, insanın başıboş arzularını kontrol eden gücün adı olmuştur.(Cevheri, İsmail b. Hammad, 1399, s. 1769 "a.k.l. mad.; Manzûr, ty., s. 458 "a.k.l. mad.) Tıpkı yuların deveyi ürttüğünde kaçmaktan alıkoyduğu gibi aklın da kişiyi yaraşır olmayan şeylerden alıkoyması benzetmenin ortak yönünü oluşturmaktadır. Bu manada şair Âmir b. Kays; “yaraşır olmayan şeyden aklın seni alıkoyduğunda sen akıllısın” (إذا عَقَلَك عَمَّا لَا يَنْبَغِي، فَانْتَ عَاقِلٌ) demiştir.(el-Mâverdî, 1415, s. 14)

Mâverdî, “A'lâmu'n-nübuve” adlı eserinde akılı yalın bir şekilde “sonuçlarıyla (muceb) ilim elde edilen şey”(el-Mâverdî, 1414, s. 37) olarak tanımlamıştır. Tercih ettiği bu tanımın yanı sıra akıl hakkında yapılmış iki tanımı daha aktarmaktadır. Bunlardan ilkinde göre “akıl, hak ve batılı ayırma gücüdür”, diğerine göre ise “akıl, ancak istidlal ve nazar ile ulaşılabilen işlerin gizliliklerini bilmektir.”(el-Mâverdî, 1415, s. 37) Mâverdî bu yaklaşımını, “Edebu'd-dünya ve'd-din” adlı eserinde de sürdürmekte ve akılı işlevleriyle tanımlama yoluna gitmektedir. Bu bağlamda işlerin gerçekliğinin ancak akıl ile bilindiğini, iyilik ve kötülüğün de akıl ile birbirinden ayrıt edildiğini ifade etmektedir.(el-Mâverdî, 1415, s. 11)

3.2.3. Aklın mahiyeti ve kısımları

Mâverdî, aklın mahiyeti hakkındaki düşüncelerini, hakiki ve asıl akıl olarak adlandırdığı gârizi akılı anlatırken ortaya koymaktadır.(el-Mâverdî, 1414, s. 37, 1415, ss. 12-13) Bu bakımdan

Mâverdî'ye göre aklın kısımlarını incelemek bir bakıma aklın mahiyeti hakkındaki görüşlerini de tespit etmek manasına gelmektedir.

Mâverdî, akli, garîzî ve mükteseb akıl olmak üzere iki kısımda incelemektedir.

3.2.3.1. Ğarîzî akıl

Mâverdî, garîzî akıl hakkında kendisinden önce yapılmış olan tanımları eleştiri süzgecinden geçirerek aktarmış ve kendi tercihini ortaya koymuştur. Ğarîzî akıl hakkındaki tanım ve görüşler ile Mâverdî'nin itirazlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. "Akıl latif bir cevherdir" şeklindeki tanım:

Bu tanıma göre akıl bir cevherdir. Cevher, kelimacılar tarafından kendi başına var olabilen şey anlamına gelen zat kavramıyla açıklanır. Zatin karşıtı ise, kendi başına varlığı bulunmayan, varlığı için bir mahalle ihtiyaç duyan arazdır. Rengin var olmak için renk vereceği bir cisme ihtiyaç duyması gibi...(el-Mâverdî, 1415, s. 14)

Mâverdî, aklın cevher olarak tanımlanmasına iki gerekçe ile itiraz etmektedir. Bunların ilki, cevherlerin birbirinin benzeri olduğudur. Birbirinin benzeri (mütemâsil) olan cevherlerden benzer işler ve benzeri sonuçlar ortaya çıkar. Cevherlerden farklı işlevlerin ortaya çıkması mümkün olmaz. Akıl ve nefsin her ikisinin cevher olduğu kabul edildiğinde kendilerinde farklı işlevlerin meydana çıkmaması gerekir. Eğer akıl nefsin işlevini, nefis aklın işlevini bir cevher olarak yerine getirebilirse, bu cevherlerden birine sahip olanın diğerine ihtiyaç duymaması lazım gelir. Bu durumda "nefs" sahip kişinin ayrıca "akl"a ihtiyaç duymaması gerekir. Hâlbuki kişi, hem nefis hem de akıl sahibi olabilmektedir. (el-Mâverdî, 1415, s. 14)

Aklın cevher olduğuna Mâverdî'nin yapmış olduğu ikinci itiraz ise, cevherin kendi başına var olabildiğini esas almaktadır. Cevherin kendi başına var olabilmesi mümkündür. Aklın cevher olduğu kabul edilirse aklın akleden kişiden bağımsız olarak var olması gerekir. Tıpkı cismin akıl olmaksızın var olabilmesi gibi...(el-Mâverdî, 1415, s. 14) Mâverdî, aklın müstakil bir varlığının olmayışından hareketle cevher olduğu şeklindeki görüşü kabul etmez.

b. "Akıl, eşyayı üzerinde bulunduğu hale uygun olarak tam olarak idrak eden şeydir" şeklindeki tanım:

Mâverdî'ye göre bu tanım öncekine göre doğruya daha yakın olsa da, diğer bir açıdan hakikatten tamamen uzaktır. Tanımı hakikatten uzaklaştıran husus, aklın idrak olarak tanımlanmasıdır. Hâlbuki idrak etme, yaşayan varlığın niteliklerindedir. Akıl ise bir başka varlığa tutunarak ve ona bağlı olarak da olsa ayrı bir varlıktır (araz). Bu sebeple aklın tat alan, acı çeken ve arzu eden olmasının imkansızlığı gibi idrak edici olarak tanımlanması da imkansızdır.(el-Mâverdî, 1415, s. 14)

c. "Akıl, zaruri ilimlerin bütünüdür" şeklindeki tanım:

Mâverdî bu tanımı bir kısım kelimacıların yaptığını söylemektedir. Mâverdî'ye göre bu tanım, genel oluşu ve ihtimal içermesi sebebiyle sınırlandırılmamış bir tanımdır. Tanım ise, genellik ve ihtimali ortadan kaldıran bir şeyle tanımlananın beyanından ibarettir. (el-Mâverdî, 1415, s. 14)

d. “Akıl, zaruri olarak idrak edilenleri bilmektir” şeklindeki tanım:

Mâverdî'nin yine kelamcılara nispet ettiği bu görüş, ona göre akıl hakkındaki en doğru tanımıdır. (el-Mâverdî, 1415, s. 14) Zaruri olanları bilmek ise iki şekilde olur:

1. Duyuların idrakinden meydana gelenleri bilmek: Duyular yoluyla zorunlu olarak kavrananları (idrak) bilmek akıldır. Buna göre, görme duyusu ile idrak edilen nesnelere, duyma ile idrak edilebilen sesler, tatma ile idrak edilebilen tatlar, koklama ile idrak edilebilen kokular ve dokunma ile idrak edilebilen cisimleri bilmek bunun örneğidir. İnsan duyularıyla bu şeyleri idrak ettiğinde bunları biliyorsa, bu kişi için duyularla elde edilen bilgi türü sabit olmuş olur. Bunun sebebi iki gözün kapalı oluşundan ancak onlarla idrak edip bilmekle çıkabilmesidir. (el-Mâverdî, 1415, s. 14-15)

2. İnsan nefsinde başlangıçtan itibaren bulunanlar: Bir şeyin ya var veya yok olduğunu, var olanın ya sonradan yaratıldığını veya ezeli olduğunu, iki zıddın birleşmesinin muhal olduğunu ve ikinin birden büyük olduğunu bilmek bu bilgi türünün örnekleridir. Bu tür bilginin, akıllı bir kişide, sağlıklı olduğu sürece, bulunmaması mümkün değildir. (el-Mâverdî, 1415, s. 15)

Mâverdî'ye göre bu iki yol ile zaruri olarak idrak edilenleri bilen kişi kâmil akıl sahibidir. (el-Mâverdî, 1415, s. 15) Mâverdî aklın bir cevher oluşunu reddedip aklın zaruri olarak idrak edilenleri bilmek olduğunun kabul ettikten sonra aklın mahallini tartışma konusu yapmaktadır. Ona göre, aklın cevher olduğuna karşı çıkanlar aklın mahallinin kalp olduğunu kabul etmişlerdir. Mâverdî, aklın mahallinin kalp olduğunu göstermek için Kur'an ayetlerini delil getirmektedir. Örneğin, “*Onlar yeryüzünde seyahat etmiyorlar mı ki kendisiyle aklettikleri kalpleri olsun.*” (Hacc, 46) ayeti Mâverdî'ye göre iki şeyi göstermektedir; bunlardan ilki, aklın ilim olduğu, diğeri mahallinin kalp olduğudur. (el-Mâverdî, 1415, ss. 15-16) Mâverdî âyette geçen “يعقلون بها” ifadesinin “bilirler” veya “kıyas ederler (i'tibar)” şeklinde iki yoruma ihtimalli olduğunu ifade ederek akıl ile bilme arasındaki irtibatı vurgulamaktadır. (el-Mâverdî, 1415, s. 16)

Bilmenin aracı olan akıl -ki garizî akıldan başkası değildir- hukuki (teklif) ve dini (teabbüd) sorumluluğunda da sebebidir. (el-Mâverdî, 1414, s. 37)

3.2.3.2. Mükteseb Akıl

Mâverdî, “kazanılmış akıl” şeklinde Türkçeleştirebileceğimiz mükteseb aklın tanımının olmadığı kanaatinde. Ona göre bunun sebebi mükteseb aklın, kullanıldığında gelişmesi, terk edildiğinde ise noksanlaşmasıdır. (el-Mâverdî, 1415, s. 16)

Mâverdî'ye göre tanımı yapılmassa da müktesep akıl, tecrübe, zekâ, güçlü sezi ve tahmin yeteneği sayesinde garizî akla dayalı olarak oluşan bir akıldır. Müktesep akıl, garizî akla dayandığı (fer') için kendi başına var olabilen bir akıl değildir. Buna karşılık garizî akıl, müktesep akıl olmadan da var olabilir. Çünkü garizî akıl “asl”, müktesep akıl ise “fer”dir. (el-Mâverdî, 1414, s. 38)

Mâverdî'ye göre mükteseb akıl, iki sebepten birinin bulunmasıyla gelişir. Bunların ilki aklın çokça kullanılmış olması, diğeri ise ileri zekâdır. Aklın çokça kullanılmış olması yaş ile ilgilidir. Bu akıl türünün daha çok yaş görmüş kişilerde olması bu sebeptir. Ancak bu aklın gerçek manada işlev görmesi şiddetli istek ve arzuların (heva ve şehvet) baskısı altında kalmamasıyla mümkündür. (

el-Mâverdî, 1415, s. 16) Mükteseb aklın gelişmesinin ikinci sebebi olan ileri zekâ, tahminin geciktirilemeyeceği bir zamanda iyi tahminde bulunmaktır. Yaş ile ilgili olmaksızın kişide bulunan bu yetenek garîzî akıl ile birleştiğinde mükteseb akıl gelişir.(el-Mâverdî, 1415, ss. 17-18)

Mâverdî'ye göre müktesep akıl, doğru karar (ictihad) verebilme ve kuvvetli akıl yürütebilme (nazar) yeteneği şeklinde görünürlük kazanır.(el-Mâverdî, 1414, ss. 37-38, 1415, ss. 16-17) Ona göre müktesep akıl zaten “garîzî aklın sonucu”dur ve “bilgini zirvesi, siyasetin yerindeligi ve düşüncenin isabetli” oluşudur.(el-Mâverdî, 1415, s. 16) Bu özelliği ile müktesep aklın, garizî aklın gelişmiş düzeyi olduğu anlaşılmaktadır.

Mâverdî aklın bu gelişmiş düzeyini, “garîzî aklın sonucu” kabul etse de, onu, aklın ayrı bir türü sayma hususunda ısrarcıdır. Ğarizî aklın sonucu olan müktesep aklın müstakil bir varlığının da bulunmayacağı gerekçesiyle akıl olarak adlandırılmaması gerektiği şeklindeki bir itirazı dikkate almamıştır. “Kavram sabit olduktan sonra adlandırmayla ilgili tartışmaya itibar edilmez”(el-Mâverdî, 1414, s. 38) diyerek müktesep aklın ayrı bir tür oluşu hakkındaki tartışmayı yersiz görmüştür.

3.3. Haber

Mâverdî bilginin ikinci kaynağı olarak haberi kabul eder. Ona göre haber müstefiz, mütevatir ve ahad olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Mâverdî'ye göre Müstefid haber, başlangıçtan itibaren iyi-kötü herkes arasında yayılan, âlim-cahil herkesin tahkik ettiği, işiten hiç kimsenin şüpheye düşmediği haberdur. Bu, haberlerin en kuvvetlisidir.³ Mütevatir haber, tek kişinin haberi olarak başlamış olsa da nakledenlerin sayısının hızla artması sonucu hata ve uydurma üzerinde birleşmeyi imkânsız kılacak sayıya ulaşan haberdur. (el-Mâverdî, 1414a, s. 85)

Mâverdî'ye göre bu iki haber türünden müstefid haber başlarken tek kişinin haberi olarak ortaya çıkmaması, haber verenin adil olması şartını gerektirmemesi ve rivayet etme kastı olmaksızın yayılmış olması bakımından en güçlü haberdur. Buna karşılık her iki haber, sonucu itibariyle kendisinden kuşku duyulmayan haberlerdir ve kat'i bilgi doğururlar. Mâverdî bu iki haber türünden müstefid habere namazların rekatlarının sayısını; mütevatir habere ise zekata tabi malların nisaplarını örnek verir.(el-Mâverdî, 1414a, s. 85)

Mâverdî'ye göre, haber müstefid veya mütevatir ise bu yolla elde edilen bilgi zaruri bilgi olur. Mütevatir haber ile sabit olan bilgi, aklın tasdikinden önce sabit olmuş olan bir bilgidir. Bu sebeple aklın faaliyetinden önce sabit olan objektif bir bilgi niteliğindedir. Kesin bilgi oluşturması sebebiyle, mütevatir haber yolu ile sabit olan hususlarda taklit geçerli değildir.(el-Mâverdî, 1414a, ss. 16-18; el-Mâverdî, 1414, s. 34)

³ Mâverdî'nin müstefiz haber tanımladığı haber türü, sonraki dönemlerde hadisçilerin istihlaları arasına giren müstefiz hadisten farklıdır. Hadisçiler terimi, “senedinin râvi sayısı baştan sona her tabakada üçten aşağı düşmeyen, fakat mütevatir derecesine de ulaşmayan hadis” şeklinde tanımlamışlardır. (Güler, 2006, s. 135) Buna göre hadisçilerin kullanımında müstefiz, meşhur hadis ile eş anlamlıdır. Mâverdî ise, konusunun Hz. Peygamber'den gelen bir haber olup olmadığına bakmadan yaygın şekilde aktarıldığı için herkesin haberdar olduğu haberi kastetmektedir. Bu bakımdan onun tanımladığı müstefiz haber hadisçilerin müstefi hadis istihlaları ile ilgili değildir. Esasen hadisçilerin mütevatir, müşhur ve ahad tasnifine ilgisi çok sonraları ortaya çıkmıştır. (Demir, 2011, s. 77) İlk mütevatir hadis kavramını kullandığı ifade edilen Hatib el-Bağdâdî'nin Mâverdî'nin öğrencisi olması ayrıca dikkate değer bir ayrıntıdır.

Haberin üçüncü türü olan ahad haber ise, bir kişinin veya yalan ya da hata üzerinde birleşmeleri mümkün olan az sayıdaki kişinin haberidir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 86) Mâverdî, ahad haberi üç kısma ayırmaktadır. Birinci türü günlük hayatta başvuru alan haberler (ahbâru'l-muâmelât)dir. Bu haberi nakledenin kişisel özellikleri (adalet vs.) dikkate alınmaz. Kalbin tatmin olması halinde bu haber ile amel edilir. İkinci türü, şahitlik içeren haberlerdir (ahbâru'ş-şehâdât). Bu haberleri aktaranlar adalet sıfatına sahip olup hukuken istenen sayıya ulaştıklarında konusu hakkında kendisiyle amel edilir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 87)

Ahad haberlerin üçüncü türü ise Hz. Peygamber'in sünnetleri ve ibadetler hakkındaki haberlerdir. Mâverdî'nin aktardığına göre İbn Uleyye (193/809) ve Ebu Bekir el-Esamm (200/816) gibi bir kısım ilim adamları bu haberlerle amel etmemişlerdir. Onlara göre bu haberler ilim ifade etmedikleri için kendileriyle amel gerekli olmaz. Cumhur ise, gerekli şartları taşıyan bu haberleri kabul etmiş ve kendileriyle amelin vacip olduğu görüşüne varmışlardır.(es-Serahsî, 2015, s. 321) Mâverdî, cumhurun görüşünü kabul etmiş ve “onlardan her bir gruptan bir kesim sefere çıkmamalı değimliydi?” (et-Tevbe, 9/123) ayetini delil göstermiştir. Çünkü eğer ahad haber ile getirilen delil bağlayıcı olmasaydı ayet mütevatir ve müstefid olanı emrederdi. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in Yemen'e gönderdiği Muaz b. Cebel, tek kişi olmasına karşın Yemenlilere sünnetleri akarmış, ibadetleri ve zekât nisaplarını öğretmiş ve ahkâmı açıklamıştır. Bütün bunlar onun haberi ile Yemenliler hakkında bağlayıcı olmuştur.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 89-87)

Görüldüğü üzere İslam bilimlerin epistemolojisine bağlı bir ilim adamı olarak Mâverdî, bilginin kaynaklarını “duyu, haber ve akıl”dan ibaret kabul etmektedir. Bu aşamada Mâverdî'nin, özellikle bazı sûfi gruplar tarafından bilginin kaynağı olduğu iddia edilen, ilham hakkındaki görüşlerine yer vermemizde yarar bulunmaktadır.

Esasında ilhamın bir bilgi kaynağı olup olmadığı tartışması, kelim ve fıkıh usulü bilginlerinin ortak konularından birini oluşturmaktadır. Kelam ve fıkıh usulü bilginleri, ilham kavramı ve bilgi değeri hakkında ortaya çıkan görüşleri incelemiş ve geniş bir şekilde eleştiriye tabi tutmuşlardır.⁴ Bu bağlamda Hanefî usulcüler ilhamı, “vahyin çeşitleri”, “üzerinde ittifak edilen dört delil haricindeki güvenilir kabul edilmeyen deliller”, “ihtilaf edilen deliller”, “saptırıcı deliller” veya “fâsid deliller” gibi başlıklar altında ele almışlardır.(Debusi, 2001, s. 388; el-Fenârî, 1427, ss. 334, 441) Mütakellim mesleğine mensup usulcüler, bilginin kaynaklarını tartışırken ilham ve onunla ilişkili kavramlar yoluyla elde edilen bilginin duyu organları (his) ile elde edilen bilgi kapsamına girip girmediğini tartışmışlardır.(Zerkeşî, 1992, s. 61) Bu usulcüler ayrıca, “istidlâl” veya “istidlale ilişkin konular” başlıkları altında şer'î ameli hükmün tespiti açısından ilhamı ele almışlardır.(İbn Subkî, 2011, s. 103) Mütakellim mesleğini takip eden Hanbelî usulcüler, bu hususların yanı sıra, “nakli delil gelmeden önce kendisinden yararlanan şeylerin hükmü” başlığı altında ilhamın yerini tartışmışlardır.(Ebu Ya'lâ, 1400, ss. 1238-1248; İbn Müflih, ty., s. 172)

İlham, “içmek, birden yutmak” ve “ulaştırmak” anlamına gelen “l-h-m” fiilinin “if'âl” kalıbından mastarıdır.(İsfehanî, Rağîb, 1412, s. "l-h-m" mad.) Terim olarak ilham hakkında birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımların ortak noktaları alındığında ilham;

⁴ Geniş bilgi için bkz.: (Bîrsîn, 2015, ss. 63-98)

- a. Nazar ve istidlal olmaksızın meydana gelen
- b. Kalbin işaret ettiği, arzu uyandıran ve kalbi tatmin eden
- c. İyilik telkin eden
- d. Kendisiyle amel etme noktasında kalbi hareket ettiren şeydir.

Kelam ve fıkıh usulü bilginleri bu özellikleriyle ilhamın müstakil bilgi kaynağı olmayacağını kabul etmişlerdir. Cessâs (370/981), Debûsî ve İbnü'l-Hümâm gibi Hanefî usulcüler bu görüşü açık bir şekilde ifade etmişlerdir. İbn Emîr Hâc (879/1474) bu görüşün tercih edilen (muhtar) görüş olduğunu kaydetmektedir.(Emîr Pâdişâh, 1350, s. 185; İbn Emîr Hâc, 1419, s. 375) Zahiri usulcülerden İbn Hazm (456/1063) bu görüşün ısrarlı bir savunucusudur. Allah'ın salih kullarına ilham edebileceğini kabul eden İbn Subkî (771/1369) ve usulünü şerh eden Celaleddin Mahallî (864/1459) de ilhamın hüccet oluşunu kabul etmeyen usulcüler arasında yer alırlar.(Celaleddin el-Mahallî, 1402, s. 356) Kimi usulcüler müstakil bir delil hüviyetine sahip olmaksızın ilhamın, alan bakımından amele etki eden bir değeri olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak ilhamın amele etki eden bu değerini, şer'î bir nas ile çatışmaması, bir haramı helal, helali haram kılmaması ve delil olmaksızın amelin geçerli olduğu mubahlar alanıyla sınırlı olması gibi şartlarla kayıtlamışlardır.(es-Semerkândî, 1404, s. 445)

Bu genel bilgilerden sonra Mâverdî'nin ilham hakkındaki görüşlerine baktığımızda, ilhamı bilgi kaynaklarından biri saymadığını açık bir şekilde ifade ettiğini görmekteyiz. Bu kapsamda Mâverdî, ilhamın, dinin usulü (usulu'd-din) hususunda delil olmadığını söylemiştir. Dahası dinin usulü hakkında taklidin dahi caiz olmadığını ve bu hususta bilgiye ulaşmak için akli muhakeme yoluna (nazar/istidlal) başvurmanın vacip olduğunu kabul etmiştir.(el-Mâverdî, 1414, s. 35)

Mâverdî, dinin usulünü oluşturan tevhit ve nübüvvet hakkındaki bilginin akli hükümler yolu ile oluştuğu görüşündedir. Bu bilgiye ilham yolu ile ulaşılacağını savunanları ise şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. "A'lâmu'n-nubuvve" adlı eserindeki eleştirisi şöyledir:

"İlhamı savunanlar, akli hükümler hususunda istidlali delil olmaktan çıkarmışlar ve ilhamı, bilinenleri (meârif) ispat etme hususunda başka asıllara ihtiyaç duymayan bir asıl kabul etmişlerdir. Bu görüş, Allah'ın "Ey basiret sahipleri ibret alın" (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ) (Haşr, 2) ayeti sebebiyle fasittir. Bu ayet ilhamı değil, delile başvurarak bilgiye ulaşma (istidlal/(i'tibar) yolunu göstermektedir."(el-Mâverdî, 1414, s. 35)

Mukayeseli fıkıh sahasının önemli bir örneği olan "el-Hâvi'l-kebir" adlı eserinde aynı yaklaşımını sürdüren Mâverdî, nakli bilgiye ulaşmak için şer'î kaynaklara (usûlu's-şer'iyye) bakılması gerektiğini tekrarlamaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 53). Bunun bir sonu olarak şer'î bilgi kaynaklarının dışında tuttuğu ilham ile bilgiye ulaşılacağını iddia edenleri eleştirmektedir: "İlhamı bilgi kaynağı kabul edenler, "Yeryüzünde seyahat etmiyorlar mı ki kendisiyle aklettikleri kalpleri olsun" (Hacc,22/46) ayetinde yer alan "aklettikleri kalb"i "nazar olmaksızın kalpte hâsıl olan ilham olarak açıklayarak görüşlerinin delili yapmışlardır. Bu yaklaşımları, "vahyin hak olduğunun açıklığa kavuşması için âyetlerimizi evrenin ufuklarında (âfak) ve kendi varlıklarında göstereceğiz" (Fussilet, 41/53) ayeti sebebiyle fasit bir yorumdur. Çünkü ayet, ilhamın değil, [nazar ve istidlal ile kavranan] ayetlerin hakikati gösterdiğini söylemektedir. Başka bir ayette, "anlaşmazlığa düştüğünüz konularda hüküm Allah'a aittir." (Şûra, 42/10) buyrulmaktadır. Yani anlaşmazlığa düşülen meselenin hükmü, ya hükmünü açıklayan bir nass veya hükmün dayandığı aslı açıklayan bir nass yolu ile Allah'a

aittir. Bu şekilde ayet, bir asla dayanmaksızın kalplerin ilhamını bilgi saymamıştır.”(el-Mâverdî, 1414b, ss. 53-54)

Naklettiğimiz paragraflar Mâverdî'nin, tevhid, nübuvvet ve ahiretten oluşan dinin usulü hakkında ilhamın delil olmadığını kesin bir şekilde savunduğu görülmektedir. Dinin ameli hükümleri de vahiy yolu ile Hz. Peygamber'e bildirilmiştir. Bu hükümleri iptal edecek veya bu hükümlere ilave yapacak bir ilhama itibar edilmeyeceğine göre, Mâverdî'nin dinin fûrûu olarak adlandırılan hususlarda da ilhamı bir bilgi kaynağı kabul etmediği rahatlıkla söylenebilir.

4. MÂVERDÎ'YE GÖRE BİLGİ TÜRLERİ

Mâverdî'nin, mantık ve felsefe ilimlerinin “bilinen merkezli” bilgi tasnifini esas alan açıklama ve değerlendirmelerine rastlamadık. Bu tasnife göre bilgi tasavvur ve tasdikten oluşur. Tasavvur, doğrulama veya yanlışlama şeklinde herhangi bir yargı içermeyen müfret lafızlar (tekil özer) hakkındaki bilgidir. Örneğin âlem, insan, hâdis (sonradan olma), kadîm (ezeli olma) lafızları hakkındaki bilgi gibi... Tasdik ise müfret lafzın diğer bir müfrede yargı oluşturacak şekilde ilişkilendirilmesi ile oluşan bilgidir. “Âlem hadistir” veya “âlem kadim değildir” örneklerinde olduğu gibi...(Gazâlî, 1432, s. 109)

Bilginin ikinci tasnifi bilen merkezli tasniftir. Bu tasnifte bilgi, ilahi bilgi ve beşeri bilgi şeklinde tasnif edilir. Mâverdî, eserlerinde bu tasnife de başvurmamakta ve ilahi bilgi-beşeri bilgi şeklinde bir kavramlaştırmaya da eserlerinde yer vermemektedir. Bu ikili kavramlaştırmayı kullanmamasına rağmen “Allah'ın bilgisi” tamlamasını kullanmış ve bu bilginin, henüz varlık alanına girmeyenlerin bilgisini de kapsadığını ifade etmiştir.(el-Mâverdî, ty.a, s. 200, ty.b, s. 38)

Mâverdî beşeri bilgi kavramını kullanmaksızın insanın sahip olduğu bilgiyi ve kaynaklarını incelemiştir. Mâverdî'ye göre insanın sahip olduğu bilgi ızdırârî ve iktisâbî olmak üzere iki kısımdan meydana gelmektedir:

4.1. Zaruri Bilgi

Mâverdî bu bilgiyi ızdırârî veya zaruri bilgi olarak adlandırır. Bu bilgi aklın bedaheti ile idrak edilen bilgidir.(el-Mâverdî, 1414, s. 34) Bu sebeple nazar ve istidlale ihtiyaç duymaz. Bu ilmi elde etme bakımından ilmi derinliğe ulaşanlar (havâs) ile ilmi faaliyetlerde bulunmayanlar (avâm) arasında fark yoktur. Bu bilgi reddedilemez, nazarın nihayet bulduğu zirve olduğu için bu bilgi için delil aranması da uygun değildir.(el-Mâverdî, 1414, s. 34)

Zorunlu bilgi hakkında bu tespitleri yapan Mâverdî, zaruri bilginin doğuştan mevcut olduğu veya bir yetenek olarak var olduğu hakkında açık bir ifade kullanmaz. Yalnızca bu bilginin Allah tarafından insanlara emanet edildiğini söyler.(el-Mâverdî, 1414, s. 41) Diğer taraftan açık duyular ve mütevatir haber yolu aklın elde ettiği bilgilerin de zaruri bilgi türünden olduğunu kabul ederek zaruri bilgiyi iki kısma ayırır:

a. Açık duyu ile idrak edilen bilgi (ما أدرك بحسّ ظاهري): Açık ve sağlam duyu organları ile elde edilen bilgiler bu türü oluşturmaktadır. Duyuların tikel varlık hakkında elde ettiği bilginin tasavvur türü bilgi olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bu bilgi mahiyet bilgisi niteliğindedir. Dokunma duyusuyla elde edilen sıcaklık ve soğukluk kavramları hakkındaki bilgi bu türün örneğidir.

Mâverdî'ye göre açık duyular (his) ile elde edilen bilgi, akıldan sonra husule gelir.(el-Mâverdî, 1414, s. 34)

b. Mütevatir haber ile idrak edilen bilgi (ما ادرك بخير متواتر): Mâverdî yalanlanamayacak şekilde yaygınlaşmış haber ile meydana gelen bilgiyi zaruri bilgi kapsamında saymıştır. Diğer bir ifadeyle akıl bu haberler sebebiyle haberin konusu hakkında kendisinden kaçınamayacağı bir bilgiye sahip olur. Bu sebeple Mâverdî, mütevatir haber ile bilgi sahibi olunan alanı taklidin caiz olduğu hususların dışında tutmaktadır.(el-Mâverdî, 1414a, ss. 16-18) Aklın tasdikine bağlı olmaması sebebiyle mütevatir haber ile oluşan bilgi zamansal olarak aklın tasdikinden öncedir.(el-Mâverdî, 1414, s. 34)

4.2. İktisabî Bilgi

Mâverdî'ye göre, ızdırarî bilgiden farklı olarak iktisabî bilgi, insanların çabasına bağlı bir bilgidir. Esasen bu bilgiye iktisabî olarak adlandırılması insan çabasının sonucu kazanılmasıyla ilgilidir. Bu sebeple iktisabî bilginin konusu, aklın bedahetiyle, yani kendiliğinden ve açık seçik olarak idrak edemediği şeylerdir. İktisabî bilgi, zaruri bilgiden farklı olarak kesin ve zannî bilgiyi birlikte içerebilir. Bu özelliği sebebiyle iktisabî nitelikli bilgi, karşı bir delile dayanarak itiraza konu edilebilir.(el-Mâverdî, 1414, s. 34)

Mâverdî'ye göre, iktisabî bilgiye ancak nazar ve istidlal yolu ile ulaşılabilir. Nazar, genel olarak iktisabî bilgiye ulaştırır düşünme faaliyeti ve düşünme süreci kabul edilir. Bu yol ile yalnızca tekil nesnenin mahiyeti hakkında bilgi (tasavvur) elde edilebileceğini savunanlar bulunmakla birlikte ağırlıklı görüşe göre, nazar hem mahiyet bilgisine (tasavvur) hem de eşya ve kavramlar arası ilişkiyle elde edilen tasdik (hüküm) türü bilgiye ulaştırır.(Yığın, 2013, ss. 111-112) Nazar ile yakın anlamlı olmakla birlikte istidlal ise, daha ziyade delil üzerinde düşünmedir. Delilin bilgi oluşturma gücüne göre istidlal kesin bilgiye (ilim) veya zann-ı gâlibe ulaştırabilir. İstidlal, nass, icmâ ve kıyas dışındaki delillerin genel adı olarak da kullanılmıştır. Ortak yönlerinin yanı sıra aralarındaki farklılık sebebiyle nazar ile istidlâl arasında eksik girişimlilik olduğu kabul edilir. Her ikisi de delile dayalı olarak sonuca ulaşmayı esas alır. Bu sebeple kimi zaman aynı anlamda kullanılmışlardır. Her ikisi kesin bilgiye ulaştırabileceği gibi zannî bilgiye de ulaştırabilir. Aralarındaki fark ise istidlal delilden hareketle başka bir sonuca ulaşma faaliyeti için kullanılırken nazar, buna ilaveten bir şeyi doğrudan anlamaya dönük akli faaliyeti de kapsar.(Yığın, 2013, ss. 116-118)

Mâverdî, Allah'ın zatı ve sıfatları hakkındaki bilgiyi iktisabî bilgi kapsamında ele alır. Çünkü insanlar Allah'ın zatını ve sıfatlarını duyuların açıklığı (bedahet) ile idrak edememektedirler. Esasında Allah, zatı ve sıfatları hakkında sanattı üzerinde nazar ve istidlal ederek bilgi sahibi olunmasını dilemiştir. Şayet isteseydi, varlığı hakkında duyuların bedaheti ile idrak edilebilecek şeyi yaratırdı. Ancak bunu irade etmedi; çünkü Allah'ın istidlal yolu ile idrak edilmesi, diğer varlıklardan farkını göstermesi bakımından daha yüksek bir hikmeti içermektedir. Bu bakımdan ızdırari olarak değil, ancak nazar ve istidlal ile hakkında bilgi sahibi olunabilenler, aklın bedaheti ile bilinenlerin kapsamından çıkmakta ve aklen kavranabilenler (ma'kul) üzerinde yürütülen bir tefekkür (istidlal) sonucunda bilinebilenler kapsamına girmektedir.(el-Mâverdî, 1414, s. 42)

Mâverdî'ye göre kaynağı bakımından iki tür iktisabî bilgi vardır:

4.2.1. Akli hükümler türünden olan iktisabî ilim

Bilginin bu türü akli hükümler türündedir. Bu tür hükümlerin bir kısmı aklın zarureti, bir kısmı ise aklın delili yoluyla elde edilir. Kesinlik oluşturma gücünü esas alan alt ayrıma göre, akli hüküm türünden olan iktisabî bilgi iki kısımdan oluşmaktadır:

Birinci kısım, aklın zarureti (zorunluluğu) ile istidlal edilerek bilinenlerdir. Bu tür bilgi, bilinenin vafedildiği nitelikten başka olmasının caiz olmaması halinde hâsıl olan bilgidir. Bu tür bilginin örneği, aklın zaruretiyle istidlal etmek suretiyle ulaşılmış olsa da zaruri ilim gerektiren tevhiiddir. Allah hakkında tevhitin başkasının düşünülmesi muhaldir.

İkinci kısım ise, aklın delili ile istidlal edilerek bilinenlerin bilgisidir. Bu yolla elde edilen bilginin aksi (hilaf) sabit olabilir. Yani bu yolla elde edilen bilginin yanlışlanması mümkündür. Her hangi bir kişinin nübuven iddiasında bulunması gibi... Bu husustaki bilgi, aklın zaruretiden değil, aklın delilinden elde edilmiş olması bakımından ızdırar ilmini değil, istidlal ilmi türündendir.(el-Mâverdî, 1414, s. 34)

4.2.2. Nakli hükümler türünden olan iktisabî ilim:

Mâverdî'ye göre aklın insana rehberlik edici rolü yalnızca gündelik hayattaki tutumların oluşturulmasıyla sınırlı değildir. Akıl aynı zamanda dini bilginin temel kaynakları (usûlu'ş-şerîa) hakkında bilgi sahibi olmak bakımından da esastır. Bu sebeple Mâverdî, ilhamın bilgi oluşturucu rolünü reddedip dinin usulü hakkındaki bilginin araştırma ve inceleme (nazar) ile elde edilmesi gerektiğini ifade ettikten sonra bu bilgiye ulaştıracak iki aracın olduğunu söyler. Mâverdî'ye göre nakli/şer'î bilgiye ulaştıran araçlardan ilki akıl, ikincisi Arapçadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 54)

4.2.2.1. Şer'î asılları bilmeye ve onlarla amel etmeye götüren bir sebep olarak akıl:

Mâverdî'ye göre nakil iki tür hüküm tesis etmektedir. Naklin tesis ettiği hükümlerden biri "teabbud," diğeri "inzar"dır. Teabbud, fıkıh ilminde biri geniş diğeri dar olmak üzere iki anlamda kullanılır. Dar anlamda teabbud, illeti akıl ile kavranamayan şer'î hükümleri ifade eder. Mâverdî "teabbud, emirler ve nehiyelerdir" diyerek kavramın, konunun bağlamına daha uygun düşen geniş anlamını esas alır.(el-Mâverdî, 1414, s. 38) Mâverdî'nin esas aldığı geniş anlamda teabbud, Şârî'in bildirmesiyle bilinen bütün dinî ahkâmı kapsamaktadır.

Mâverdî, naklin tesis ettiği ikinci hükmü, uyarmak anlamına gelen inzar kelimesiyle ifade etmektedir. Ona göre "inzar, vaat ve vaitten ibarettir."(el-Mâverdî, 1414, s. 38) Daha açık bir ifade ile "inzar", bir peygamberin tebliğinde bir söz ve fiilin cennet mükâfatını veya cehennem cezasını gerektirdiğinin bildirilmesidir.

Bu yaklaşımı ile Mâverdî, nakli hükümlerle sorumluluğu teabbud ve inzar şeklinde iki beyanı bulunan risalete bağlı kılmaktadır. Bir peygamber bu iki beyanı birlikte içeren bir tebliğ getirmişse, Mâverdî bu tebliği, başkasına muhtaç olmayan kâmil şeriat olarak adlandırır. Eğer peygamber yalnızca bir teabbud getirmiş olmasına rağmen öncesinde başka bir peygamberin inzarı bulunuyorsa her ikisi birbirini tamamlar ve netice kemal vasfı kazanmış olurlar.(el-Mâverdî, 1414, s. 38)

Nakli (sem') hükümlerin itaati zorunlu olan resullerden alınacağını açık bir şekilde ifade eden Mâverdî, akıl da bu hükümlerle sorumlu olmanın ön şartı kabul eder. Aklî ve naklî hükümler arasındaki bu ilişkiyi ise “aklî hükümler hususunda nakil (sem') şart değildir; ancak naklî hükümlerle sorumlu olmanın şartı akıldır” (el-Mâverdî, 1414, s. 38) sözüyle açıklığa kavuşturur.

Mâverdî, bütün erdemlerin (fazâil) esası, edep ve terbiyenin kaynağı kabul ettiği aklın, dinin temeli ve dünyanın direği olduğu görüşündedir. Dünyanın, hükümleriyle düzen bulduğu, arzuları ve ihtiyaçları farklı insanların kendisiyle kaynaştığı şer'î teklifler, aklın kâmil olması halinde ancak vacip olurlar. Mâverdî'ye göre, insanların kendisiyle kulluk ettikleri ahkâm iki kısımdır. Bu ahkâmın bir kısmı akıl ile gerekli (vacip) olur, Şârî'in bildirmesi onu teyit eder. Bir kısmı ise akıl bakımından caizdir, Şârî'in bildirmesi ile zorunlu (vacip) olur. Her iki durumda da akıl ahkâmın ölçüsü konumundadır.(el-Mâverdî, 1415, ss. 11-12)

Mâverdî, aklın önemine işaret eden nakli delillere de başvurmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu haberlere yer vermektedir: “Kişi, sahibini doğruya ulaştıran veya kötülükten uzaklaştıran akıl değerinde bir şey kazanmamıştır.”⁵ “Her şeyin bir dayanağı vardır, kişinin amelinin dayanağı aklıdır. Kişinin Rabbine olan ibadeti akli kadardır, Siz günahkâr kişinin pişmanlığını ifade ederken “şayet (uyarıları) dinlemiş veya akletmiş olsaydık (şimdi) yakıcı ateşin ehlinde olmazdık” (Mülk, 67/10) sözünü işitmediniz mi?” (el-Mâverdî, 1415, s. 11)⁶ Mâverdî, aklın önemini göstermek için sahabe ve tabiün âlimlerinden de aktarımlar yapmaktadır.(el-Mâverdî, 1415, s. 11)

Mâverdî'ye göre akıl ile elde edilen deliller (hucecu'l-akl) dinin temel kaynakları için asıl mesabesindedir. Çünkü dinin usûlü olan tevhid, nübüvvet ve ahiret başta olmak üzere dinin temel emir ve yasakları ancak akıl ile elde edilen deliller yardımıyla bilinebilir. Bu sebeptir ki din, yalnızca aklen zorunlu veya aklen caiz hükümler getirmiş, aklın yanlış görüp reddettiği hiçbir hüküm getirmemiştir. Mâverdî bu yargısını, “Bu örnekleri, insanların önüne koyuyoruz; ama bunları ancak âlimler akleder” (Ankebût, 29/43) ayetiyle desteklemiştir. Ayette geçen “ancak âlimler akleder” şeklinde meallendirdiğimiz kısmı ise “ancak aklını kullananlar bilir” şeklinde tefsir ederek bilmenin aklın işi olduğunu belirtmiştir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 54) Mâverdî bu noktada bir adım daha ileri giderek aklın dini bilgi konusundaki temel rolünü hakkında şu cümleyi kurmuştur: “Bu şekilde akıl ile elde edilen deliller nakil (sem') yolu ile elde edilen deliller üzerinde belirleyici otorite olur ve istidlal yolu ile elde edilen bilgiye götürür. Bu sebeple çok sayıda âlim akli dini bilgiye götüren kaynakların anası (ummu'l-usul) olarak adlandırmışlardır. (el-Mâverdî, 1414b, s. 54)⁷

4.2.2.2. Şer'î asılları bilmeye ve onlarla amel etmeye götüren bir sebep olarak dil:

Mâverdî, nakli (sem'i) delilleri bilmek ve onlarla amel etmek bakımından Arapçanın ikinci geçerli araç olduğu görüşündedir. Bu görüşünü, Peygamberlerin kavimlerinin dilleriyle

⁵ Beyhâkî, 1423, s. 369 (Hno: 4338) Beyhâkî, rivayetin isnadının zayıf olduğu ifade etmiştir.

⁶ Mâverdî'nin naklettiği bu rivayet aynı ifadelerle hadis kaynaklarında yer almamaktadır. En yakın ifadelerle haber 282/896 yılında vefat etmiş olan Haris b. Usame'nin Beğyetü'l-bâhis an zevâidi müsned'i'l-Haris adlı eserinde de yer almaktadır. Biz bu metni esas alarak tercümesini yukarıya verdik. Bkz.: (Haris b. Usame, 1413, s. 813 (Hno: 840))

⁷ "فصارت حجج العقول قاضية على حجج السمع ومؤدية إلى علم الاستدلال ولذلك سمى كثير من العلماء العقل أم الأصول"

gönderilmesi (İbrahim, 14/4) prensibine uygun olarak Kur'an'ın Arapça olarak indirilmiş olması (en-Nahl, 16/103) ile temellendirir. Mâverdî, kitabın Arapça indirildiğini bildiren eş-Şuâra, 26/192-195 ayetlerini Kur'an'da Arapça olmayan bir lafzın olmadığı şeklinde yorumlayarak Şâfi'nin⁸ yaklaşımını sürdürmüştür. Kur'an'ın Arapça olmasını ise davetin evrensel olmasına engel bir durum değil, bu dilin imkanları ve iletişimin doğurduğu teknik zorunluluk ile açıklamıştır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 119)

Dinin kaynaklarının (usul) Arapça olması Mâverdî'yi, müçtehid olsun olmasın her müslümanın Arapça bilmesinin farz olduğu sonucuna ulaştırmıştır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 120) Bu kanaatinde Şâfi'nin Arapça bilgisini zorunlu gören görüşünün etkisi olduğu açıktır. Şâfi, her müslümanın kelime-i şahadet getirmesini, Allah'ın kitabını okumasını, farz olan tekbirleri getirip tehsih ve teşehhüt gibi zikirleri Arapça yapmasını mümkün kılacak Arapça bilgisini farz saymıştır.(eş-Şâfi, ty., s. 47) Mâverdî ise Arapça bilgisini daha teknik bir ayırım ile müçtehid olan ve olmayan açısından yapmıştır. Ona göre müçtehit olmayan kişiye, kelime-i şahadeti, namazın kıraat ve zikirlerini Arapça olarak ifa etmekle sınırlı Arapça bilgisi farzdır.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 54, 120)

Mâverdî, şer'î bilginin kaynaklarının (usul) Arapça olması sebebiyle müçtehidin Arap dilini bilmesinin farz olduğunu ifade ettikten sonra gerekli olan Arapça düzeyini belirlemeye çalışmış ve bütün Arapça lehçelerini bilmeyi ve sözlerinin irabını yapabilmeyi şart koşmamıştır. Ona göre bu düzeyde dil ile uğraşmak diğer ilimlerle meşgul olmaya mani olur. Mâverdî'nin şer'î ilimlerle meşgul olanlar için gerekli gördüğü Arapça bilgisi, hakikat ile mecazı, olumlu (isbat) ile olumsuz (nefy), mutlak ile mukayyedi, âmm ile hâssı, müfesser ile mücmeli, nâsih ile mensûhu, fail ile mefulu emir ile nehiy kiplerini birbirinden ayırmayı sağlayacak düzeydeki bir bilgidir. Mâverdî, Arapça dil yapısı gereği hitabın emir, nehiy, haber ve istihbar şeklinde başlıca dört çeşidi olduğunu belirtir ve bunları da bilinmesi gereken dil bilgisine ilave eder. Ona göre bu düzeyde Arapça bilgisine sahip olmayanların, şer'î kaynaklar (usul) üzerinde yaptığı araştırma ve inceleme geçerli değildir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 54)

4.2.2.3. Şer'î hükümlerin Kaynakları (Usûlu'ş-şerîa)

Klasik dönem usul ve fıkıh bilginleri günümüzde tercih edilmeye başlanan kaynak ve yöntem kavramları yerine delil kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Bu adlandırma, delilin şer'î hükmü ilkten ortaya koyup koymamasından daha çok işaret ediyor olmasını dikkate almaktadır. Bilindiği gibi delil sözlükte, “yol gösteren” “rehber,” “klavuz” ve “bir şeyi bir iz ve işaret ile açığa çıkaran şey” anlamlarına gelmektedir.(Ezherî, 1384, s. 66; İbnü'l-Fâris, 1399, s. 260) Terim olarak delil, “üzerinde düşünüldüğü zaman talep edilen haber türünden hükme ulaştıran şey” olarak tanımlanır.(Emîr Pâdişâh, 1350, s. 10; Karaman, 2010, s. 50; Koçak, 2013, s. 33) (الدليل: ما يمكن التوصل بالتظن فيه إلى مطلوب) (خبري) Tanımda yer alan “haber türü” ifadesi, delil ile talep edilenin aklî veya hissî bir hüküm değil, şer'î bir hüküm olduğunu göstermektedir. Bu tanımlama şer'î hükmün habere dayanan karakterine vurgu yapmaktadır.

Klasik dönem usulcüler, delillerin şer'î hükme delalet keyfiyetini “müsbit” veya “müzhir” kavramlarıyla ayırmaya alışmışlarsa da bu yaklaşımları, usul ilminde müstakil bir taksime

⁸ Şâfi'nin görüşleri için bkz.: (eş-Şâfi, ty., s. 42)

dönüşmemiştir. Bunun yerine delilin, hükme ilkten ve geniş bir uzlaşısı ile delalet etmesini dikkate alarak delilleri, asli deliller (usûl) ve fer'î deliller (fürû) şeklinde taksim etmeyi tercih etmişlerdir. Mâverdî, fıkıh usulünün bu geleneğine uygun olarak nakli/şer'î hükümlerin delillerini usûl ve furû şeklinde taksim eder.(el-Mâverdî, 1414b, s. 55) Tekili asl olan usûl, kök, üstsoy, kaide ve esas anlamlarına gelirken tekili, fer' olan fürû ise, dal, şube ve altsoy anlamlarına gelir.

Mâverdî, şer'î delillerin usûl veya fürû şeklindeki taksiminde iki ölçünün kullanıldığını kaydetmektedir. Ona göre kimi araştırmacılar delalet (gösterme) kavramından yararlanmaktadırlar. Bu ölçüte göre “asl, başkasına delalet eden”, fer' ise “başkası kendisine delalet edendir.” Bu ölçüt delillere tatbik edildiğinde kitap (Kur'an), duyuların (his) bilgisinin fer'i konumunda olur. Bu sebeple kitaba (Kur'an) fer' demek mümkün olur. Çünkü kitabın sıhhatine bu bilgi delalet etmektedir. Aslı tanımlamak için kullanılan diğer ölçü, doğma ve ayrılmadır. Buna göre asl, “başkası kendisinden doğup ayrılandır” ve fer' ise, “başkasından doğup ayrılandır.” Bu tanıma göre “kitab”ın duyuların bilgisinin fer'î olduğunu söylemek mümkün olmaz. Çünkü Allah, onu bir asl yapmış ve akıl da buna delalet etmektedir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 55)

Görüldüğü üzere bu tartışma da bilgi teorisiyle ilgilidir. Anlaşıldığı kadarıyla birinci görüşe sahip olanlar, bilginin kaynaklarını “akıl ve his” şeklinde ikiye ayırıp haberi his ile elde edilen bilgi kapsamına yerleştirmişlerdir. Kitap, haber olması bakımından his kapsamına girmekte ve his (duyu) delilinin bir fer'î olmaktadır. İkinci görüşü savunanlar bir taraftan haberi müstakil bir bilgi kaynağı kabul etmekte diğer taraftan ise şer'î belirlemeyi esas almaktadır. Çünkü bu kişiler kitabın şer'î hüküm ile olan ilişkisine bakmakta ve haberin müstakil bir delil oluşundan da yararlanarak şer'î hüküm ile ilişkisi bakımından kitabın asl olduğu sonucuna varmaktadırlar.

Mâverdî'nin haberin müstakil bir bilgi kaynağı olduğuna ilişkin görüşleri ile asli ve fer'î deliller ayrımını yapmış olması, ikinci görüşü tercih ettiğini göstermektedir. Buna göre asli deliller (el-usûlu'ş-şer'iyye) kitap, sünnet, icmâ ve kıyastır. Bu delillere asli denilmesinin bir diğer nedeni, usul bilginleri ile fıkıh mezhepleri arasında ortak kabul görmüş olmalarıdır. Fer'î delil ise, yukarıdaki dört delile bağlı olarak ve onlardan çıkarılmış olan ikincil delil demektir. Bu delillerin ikincil oluşunda mezhepler arasında farklı değerlendirmelere konu oluşunun da etkisi bulunmaktadır. Bu deliller, istihsan, istishâb, mesâlih-i mürsele ve sedd-i zerâi, örf-adet, sahabe kavli, şer'u men kablendir. Şâfiî bir fakih ve usulcü olarak Mâverdî fer'î deliller hususunda mezhep geleneği içerisinde hareket etmektedir.⁹

4.2.2.3.1. Mâverdî'nin Asli Delilere Yaklaşımı

4.2.2.3.1.1. Kitap

Mâverdî, kitabın tanımını yapmaz;(Kazim, 2016, s. 22) ancak kitabın içeriğinin “emir, nehiy ve haber”den oluştuğunu kabul eder. Haber lafzı ile Mâverdî, Allah'ın olan ve olacak hakkındaki bilgisinden haber verilmesini değil, bir hükmün konulmasının (takrîr) veya ceza tehdidinin (vaîd) anlaşılması gerektiğini ifade eder. Bu açıklamalardan sonra daha dakik bir ifadeyle Kur'an'ın içeriğinin “i'lam ve ilzam”dan (اعلام و الزام) ibaret olduğunu tespit eder.(el-Mâverdî, 1414b, s. 55)

⁹ Şer'u men kablena hakkındaki görüşleri için bkz: (el-Mâverdî, 1414, s. 55; 1391, s. 282)

Haberlerden meydana gelen i'lâmın vaad ve vaidden; bağlayıcı hükümler şeklinde olan ilzâmın ise, emir ve nehiyelerden oluştuğunu belirtir. Kitabın mükellefi bağlayıcı hükümlerini oluşturan emir, icrasıyla (fil) ve nehyi terkiyle kulluk (teabbud) şey olarak tanımlar. (el-Mâverdî, 1414b, s. 55)

Mâverdî, usûl ve fıkıh bilginlerinin ortak kabulüne uygun olarak anlam ve hükmün öncelikle lafızdan elde edileceği görüşündedir. Meşru anlamın lafzın anlam sınırları içerisinde aranması gerektiği görüşündedir. Bu yaklaşımının sonucu olarak kitap delilini anlatırken lafzî mebhaslara ilişkin meseleleri, mensubu olduğu mezhebin imamı olan Şâfiî'nin görüşünü önceleyerek aktarır. Mutlak emir ve nehyin muhatabının bütün hür kadın ve erkekler olduğunu kabul eder. Ancak eril (müzekker) kip ile gelen emir ve nehiyelerin erkeklere yöneldiğini, dişil (müennes) kip ile gelenlerin ise kadınlara yönelik olduğunu benimser. Görüşünü temellendirmek için dişil kipi kadınlara özgü bir hitap olduğu hususundaki ittifaktan yararlanır. Dişil kipi yalnızca kadınlara yönelik bir hitap olduğu üzerindeki ittifakın eril kipi de yalnızca erkekleri kapsadığını sonucu çıktığını söyleyerek Şâfiî usulcü ve hukukçuların görüşünü tekrarlamış olur. (el-Mâverdî, 1414b, s. 57)

Mâverdî, şer'î ameli hükümler ihtiva eden beş yüz ayetin bulunduğu görüşünü nakleder ve bu ayetlerin hükme delaleti ile ilgili meseleleri umûm-husûs, mücmel-müfesser, mutlak-mukayyed, isbat-nefiy, muhkem-müteşâbih ve nâsih-mensûh şeklinde altı temel başlık altında ele alır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 57) Lafzi mebhaslar üzerinde meydana gelen mezhep içi görüş ayrılıklarına ve Hanefilerle aralarındaki görüş farklılıklarına temas eder. Görüş farklılığı olan hususlarda genellikle Şâfiî mezhebi içinde daha geniş kabul gören görüşü tercih ettiği görülür.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 58-59)

Kitabın delaletini tespit bağlamında ele aldığı ilk konu umum-husus meselesidir. Ona göre umum, çoğulluk (cem') ve sesteşlik (iştirak) durumudur. Çoğulun en azı (ekallu'l-cem') ise üçtür. Husus ise, tek olma (infirad)dır ve en azı birdir. Mutlak umumun tahsisini kabul eden Mâverdî, pekiştirme (te'kid) edatı ile desteklenen umumun tahsis edilmeyeceği görüşünü -ki Hanefilerin görüşüdür- yerinde bulmaz. Ona göre umum lafız, ya umumu üzerine kalmasını gerektiren veya tahsisini gerektiren delillere iktiran etmiştir ya da umum lafız mutlak olarak gelmiştir.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 57-58) Birinci durumda umum lafzı umuma; ikinci durumda tahsis edildiğine hamletmek esastır. Üçüncü durum hakkında ise usulcüler arasında görüş ayrılığı olduğunu belirtir. Aslında bu üçüncü durum, umum lafzın mevcudiyetinin sorgulandığı, varlığı halinde nasıl anlaşılacağı sorusunun sorulduğu noktadır. Mâverdî'nin aktardığı üzere zahiriler, umumun ameli gerekli kılan bir kipi (siga) olmadığı görüşündedirler, bu sebeple böyle bir durumda beklemeyi (tevakkuf) tercih ederler. Mâverdî'nin bazı kelimelere nisbet ettiği ikinci görüşe göre, tahsis edildiğine dair bir delil ortaya konulmadığı sürece umum ile amel etmek vaciptir. Irak ehline nispetle verdiği üçüncü görüşe göre ise, içtihat ve nazara gerek olmaksızın tahsis edilmeden önce umum lafız ile amel edilir, tahsis edildikten sonra umum lafız mücmel olur ve ancak beyandan sonra kendisiyle amel edilir. Dördüncü ve tercih ettiği görüş ise Şâfiî'nin görüşüdür. Bu görüşe göre, mutlak umumun tahsis delili hususunda nazar ve içtihadı gerektiren bir kipi (siga) vardır. Eğer tahsis edildiği anlaşılırsa geriye kalan fertleriyle amel edilir, delil bulunmazsa umumu üzere kalır. Mutlak umum ile nazar ve içtihat edilmeden amel etmek caiz olmadığı gibi, tahsisten sonra da umum lafız mücmel olmaz. Bu görüşü tercih ederek mutlak umumun tahsis edilip edilmediğini deliller çerçevesinde araştırmayı

gerekli gören Mâverdî, tahsis edici delillerin kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olduğunu kabul eder ve her birine örnekler vererek açıklar. (el-Mâverdî, 1414b, ss. 58-59)

Kitabın delaletini tespit bağlamında ele aldığı ikinci konu müfesser ve mücel meselesidir. Mâverdî müfesseri, anlamı kendisinden anlaşılan, mücmeli ise, anlamı kendisinden anlaşılmayan lafız olarak tanımlar. Mücmelliğin müşterek lafız (isim) veya kapalı (mübhem) hüküm olmak üzere iki şekilde ortaya çıkabileceğini belirtir. Müşterek lafza temizlik ve adet kanaması dönemi anlamlarına gelen “قرء” ve beyazlık ve kızılık anlamlarına gelen “شفق” lafızlarını örnek verir. Bu tür mücmellerde beyyine veya örfün iktiran ettiği anlam ile amel edilir. Eğer ikisinden biri yoksa maksadın anlaşılması için içtihat etmek vacip olur. Kapalı (mübhem) hükümdeki mücmelliğin ise iki şekilde ortaya çıkabileceğini kabul eder. Hükümdeki mücmellik birinci durumda lafızdan kaynaklanır. Buna “Hasat günü hakkını veriniz” [وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ] (el-En’âm, 6/141) ayetini örnek verir. “Hakkını” lafzının hükmünde bir kapalılık olduğunu kabul eder. Hükümdeki mücmelliğin ikinci sebebi ise lafız dışı sebeptir. Buna “Allah, alış verişi helal ribayı haram kıldı” [أحل الله البيع وحرم الربا] (el-Bakara, 2/275) ayetini örnek verir. Şâfiî ulemasının çoğuna göre riba satım çeşitlerinden biridir, ribanın mübah satım çeşitlerinin içerisinde tahsis ile çıkarılması, gerisi hakkında lafız mücmel kılar. (el-Mâverdî, 1414b, ss. 60-61)

Lafzın değil, hükmünün müphem olması sebebiyle mücmel olan lafız ile amel (teabbud) hususunu ele alan Mâverdî, müphemliğin yapısına göre amel edilme şeklini belirlemeye çalışır. Eğer hükümdeki mübhemlik şer’î beyan zorunlu olmaksızın ilim insularının içtihadına bırakılmışsa, içtihat ile hüküm tespit edilerek müphemlik giderilir. Zımmilerin elleriyle cizye vermelerini hükme bağlayan ayet (حتى يعطوا الجزية عن يد) cizyenin miktarını açıklamamıştır. Miktarın tespiti âlimlerin içtihadına bırakılmıştır. Bu tür mücmelin ikinci şekli, mücmel lafzın beyanın nakli delile muhtaç olmasıdır. Namazı ve zekâtı emreden ayetlerin hükmü bunun örneğidir. Nakli bir delil olmadan bunların beyanına ulaşılamaz. (el-Mâverdî, 1414b, s. 62)

Kitabın delaletini tespit bağlamında ele aldığı üçüncü konu mutlak-mukayyedir. Mâverdî mukayyedi, hitabın hal, sıfat veya şart ile sınırlandırılmış olarak; mutlakı ise, hitabın bir vasıf veya şart ile kayıtlanamaksızın gelmiş olması şeklinde tanımlar. (el-Mâverdî, 1414b, s. 63) Mutlak-mukayyet meselesinin iki temel problemi içerdiğini belirtir. Bunlardan ilki, mukayyedin hükmünün kendisiyle takyid edildiği şartla sınırlı olup olmadığı meselesidir. İkincisi ise mutlakın mukayyede çevrilmesi (hamli) meselesidir.

Mâverdî, mensubu olduğu Şâfiî mezhebi ve cumhurun tercihiyle göre, hükmü şartla sınırlandırılmış olan mukayyedin iki türü olduğunu kaydetmektedir. Bu mukayyed türünün ilkinde, takyid edici vasıf, hükmünün varlık (subut) şartı kılınmıştır. Bu durumda, vasıf bulunduğu hüküm bulunur, bulunmadığında ise hüküm de mevcut olmaz. Bu türe, teyemmümün mubahlığını hastalık ve yolculuk şartı ile takyid etmiş olan el-Maide, 5/6 ayetini örnek gösterir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 63) Hüküm şartla sınırlandırılmış olan mukayyetin ikinci türü, takyid edici vasfın aslın hükmünün şartı olmaması durumudur. Bu türde, şart bulunsun veya bulunmasın hüküm umumu üzere kalır. Mâverdî, “sefere çıktığınızda eğer düşmanın sizi fitneye düşürmesinden korkarsanız namazı kısaltmanızda günah yoktur” [وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ] (en-Nisâ, 4/101) ayetini bu türe örnek gösterir. Güven halinde namazın kısaltılmasının

cevazı sebebiyle ayette yer alan korkma şartı namazı kısaltmanın (kasr) şartı değildir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 63)

Mâverdî, zahirilerin, takyidin bu kısmını kabul etmediklerini söyledikten sonra takyid edici vasfın niteliğine bakmadan nassı, zikredilen bütün kayıtlarla sınırlamalarını, “manaya (illet) değil, nassa itimat etmeleriyle” açıklar. (el-Mâverdî, 1414b, s. 64) Bu değerlendirmesiyle Mâverdî, kıyasın meşruiyetini kabul eden usulcü ve fakihlerin lafızdan elde edilen anlama üstünlük vermiş olsalar da lafızcı/literal bir bilgi teorisine sahip olmadıklarını göstermiş olur.

Mâverdî, Zahirilerin, hükmün varlığı veya yokluğu üzerinde tesiri olmayan bir vasfın olamayacağı şeklindeki görüşleri için ortaya koyduğu gerekçelere de yer verir. Zahirilerin itirazlarını, “nassın hükmü, gerekçelendirme (ta’lil) ile kaldırılamaz, eğer bu yapılırsa nesh olur; eğer bu şart koşulmuş takyidin hükmü düşerse aslın hükmünün de düşmesi mümkün (caiz) olur ve eğer bu asıl, yerleşik bir kaideye dönüşürse bütün nassların hükümleri de düşer” şeklinde özetler. Daha sonra onların kaygılarının yersizliğini kitap nassından örnekler vererek ortaya koyar. Bunun için verdiği ilk örnek, “çocuklarınızı açlık korkusuyla öldürmeyin” [وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ] (el-İsrâ, 17/31) ayetinde, öldürme yasağının açlık korkusu ile takyid edilmiş olmasına rağmen, açlık korkusu olsun olmasın çocukları öldürmenin mubah olmayışıdır. Bu durum, açlık korkusu ile yapılan takyidin hüküm üzerinde tesirinin bulunmadığını gösterir. İkinci verdiği örnek, Allah katında ayların sayısının on iki olup dördünün haram aylar olduğunu haber veren ayetteki, “bu aylarda kendinize zulmetmeyin” [فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ] (et-Tevbe, 9/36) kaydından hareketle diğer aylarda zulmun caiz olduğunun söylenemeyeceğidir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 64) Bu örneklerde hükme etkisi olmayan kayıt nesh sayılmadığına göre diğer örnekler de nesh olmayacağını söyleyerek zahirilerin görüşlerindeki tutarsızlığı ortaya koymaktadır.

Hükme tesiri olmayan takyid edici vasıfların bulunabileceğini gösteren Mâverdî, bu kayıtların genellikle olanı göstermeye matuf olabileceğini ifade eder. Bu sebeple takyid edici vasfın hükme tesirinin olmadığını gösteren bir delil bulunduğu takdirde takyidin hükmü düşer ve mukayyed hüküm umumu üzere kalır. Böyle bir delil bulunmadığında ise, hükmün, takyid edildiği vasfa çevrilmesi (haml) vacip olur. Bu vasıf, mukayyedin hükmünün sabit oluş şartı olmuş olur. (el-Mâverdî, 1414b, ss. 64-65)

Mutlak-mukayyed konusunun diğer bir meselesi, cinsinden mukayyed hüküm gelmiş mutlakın durumudur. Mâverdî, Şâfiî mezhebinin bu husustaki zahir görüşünün mutlakın, mutlaklığı (ıtlak) üzerinde kaldığını gösteren bir delil olmadıkça mukayyede çevrilmesi (hamli) şeklinde olduğunu kaydetmektedir. Buna örnek olarak, borç ve akitlerde mutlak şahitlik hükmünü tesis eden “erkeklerinizden iki şahit tutunuz” [وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ] (el-Bakara, 2/282) ayetinin ric’i talak ile boşadığı eşine geri dönme (ric’at) hususunda adalet ile takyit edilmiş şahitliği gerekli gören “sizden iki adil şahit tutunuz” [وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ] (et-Talâk, 65/2) ayetine hamledilmesini verir. İlk ayette şahitlik mutlak olarak zikredilmiş ikinci ayette ise “adalet sahibi” vasfı ile takyid edilmiştir. Bu, ikinci ayette mutlakın cinsinden mukayyed bir hükmün geldiğini göstermektedir. Mutlak şahitliğin mutlaklığı üzerinde kaldığını gösteren bir delil olmadığı mukayyed hükme hamledilerek bütün şahitliklerde “adalet” kaydının gerekli olduğu sonucu elde edilmiş olur. (el-Mâverdî, 1414b, s. 65) Mâverdî, Şâfiî mezhebînin zahir görüşü olarak aktardığı bu görüşe katılmaz. (el-Mâverdî, 1414b, s. 66) Ona göre bu meselde en evla görüş, mutlak ve mukayyedin hükümlerinin sertliğinin dikkate

alınmasıdır. Eğer mutlakın hükmü daha sert ise mutlaklığına hamledilir, delil olmadıkça takyid edilmez. Mukayyedin hükmü daha sert ise, mutlak mukayyede hamledilir ve ancak delilin bulunması ile mutlaklığı üzere bırakılır. Ancak bu sertlik aslın hükmünün vasfı bakımından dikkate alınır, hükmün aslı bakımından dikkate alınmaz. Buna göre teyemmümde, mutlak olarak gelen “iki elin meshi” abdest ayetindeki “dirseklere kadar” kaydı ile takyid edilir. Ancak teyemmümde ayak ve baş ile ilgili bir hüküm yer almamaktadır. Bu, asıl hükmün yokluğu anlamına gelir ve abdest ayetine hamletmek suretiyle abdestteki baş ve ayaklar ile ilgili hükümler teyemmümde gerekli kılınmaz.(el-Mâverdî, 1414b, s. 66)

Bu yaklaşımlar, mutlakın mukayyede hamlini gerektiren bir delil olmadıkça bu hali üzere kalacağını söyleyen Hanefi yaklaşımından farklılık arz eder. (el-Mâverdî, 1414b, s. 65; el-Mahbûbî, ty., s. 147) Bu durum aslında iki ekolün dil anlayışındaki farklılığın bir yansımasıdır. Daha önce geçtiği üzere Şâfiî hukukçular, eril (müzekker) kip ile gelen emir ve nehiylerin erkeklere yöneldiğini, kadınların ancak delil ile kapsama dâhil edilebileceklerini benimsemişlerdi. Burada ise, mutlakın bu hali üzere kalmasını, kendi cinsinden mukayyede bir hüküm geldiği için ilave bir delilin bulunması şartına bağlanmıştı. Bu yaklaşımları ile Şâfiî mezhebinin, dilin vaz’ından değil, harici şer’î delilden yola çıkan bir anlama süreci işlettiğini göstermektedir. Bununla birlikte Mâverdî, mutlakın mukayyede hamlinin dil yoluyla mı, yoksa şer’î beyan yoluyla mı gerçekleştirileceği hususunda Şâfiî hukukçular arasında bir tartışmanın olduğunu aktarmaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 65; Mahbûbî, ty., s. 147) Bu tartışmaya karşın, kendisinin de katıldığı hakim Şâfiî görüşünün, hamlin, şer’î beyan yoluyla gerçekleştirileceği şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.

Mâverdî’nin kitabın delaletinin tespiti hususunda ele aldığı dördüncü konu, ibarenin hükmün isbat ve nefyine ilişkin yapısıdır. Fıkıh usulü eserlerinde müstakil bir başlık altında yer almayan bu meseleyi Mâverdî, üç ibare türü içerisinde ele alır. Bunlar, olumsuzluk edatından arınmış bir şekilde bir hükmü sabit kılan ibareler (nefiyden arınmış isbat), hükmü sabit kılan bir lafızdan arınmış olarak gelen olumsuz ibareler (isbattan arınmış nefiy) ile hükmü var kılan (sübut) ve hükmü olumsuzlayan (nefy) lafızların birleştiği ibarelerden ibarettir. Burada özellikle sözün bir soruya cevap olarak gelmesi ile ilkten (ibtidaen) gelmesi halindeki kapsam farklılığına dikkat çeker. Yine bu başlık altında mütekellim usulcülerin tahsis edici delil (muhasıs) kabul ettiği istisna, şart ve gayenin hükmün subutu ve nefyi bakımında değerlendirmesini yapar.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 67-71; Kazim, 2016, ss. 46-52)

Mâverdî’nin kitabın delaletini tespit bağlamında ele aldığı beşinci konu, muhkem-müteşabih meselesidir. Meselenin esasını Âli İmrân 3/7 ayetin oluşturduğunu kaydettikten sonra muhkem ve müteşabihin mahiyeti hakkında bilginler arasında görüş ayrılığını sekiz madde halinde kaydeder. Son sırada “muhkem, hükümlerinin illeti (meânî) akıl ile kavranabilendir, müteşabih ise, hükümlerinin illeti akıl ile anlaşılamayandır” görüşüne kaydeder ve “bu muhtemeldir” ifadesiyle tercihini belirtir.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 71-72)

Kitabın hükümleri arasında muhkem ve müteşabih olanların olduğunu tespit ettikten sonra Mâverdî, bunların dört grupta toplanabileceği görüşündedir:

a. Bütün durumlarda muhkem olan hükümler: Bu hükümler, kendi içerisinde anlaşılması için düşünmeye ihtiyaç duyulmanlar (mefhûm muhkem) ve üzerinde düşünmeye muhtaç olanlar

(ma'kûl muhkem) şeklinde iki gruba ayrılır. Mefhûm muhkem hükümlerin ilk grubu, “Anneleriniz, kızlarınız, ... size haram kılındı” (en-Nisâ, 4/74) ayetinde olduğu üzere lafzın sarihinden anlaşılırlar. İkinci türü ise, “İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak şeytan işi pisliklerdir, o halde bunlardan kaçın” (el-Mâide, 5/90) ayetinde olduğu üzere hitabın ortak paydasından (mahrec) hükmü anlaşılmalıdır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 74)

Ma'kûl muhkem hükümler ise iki kısımdır. Bunların ilki, hitaptaki bir uyarı (tenbih) ile anlaşılmalıdır. Mâverdî, “ebeveyni ona mirsçı olur ve annesine 1/3 vardır” (en-Nisâ, 4/11) ayetini buna örnek olarak verir. Ayette annenin payının 1/3 olduğu tenbih edilmiştir. Bu sayede geri kalanın babanın payı olduğu anlaşılmaktadır. İkincisi ise, istidlal yolu hükmü bilinenlerdir. Bunun örneği “hamileliği ve süttten kesmesi otuz aydır” (el-Ahkâf, 46/14) ayetinden “anneler çocuklarını tam iki yıl emzirsinler” (el-Bakara, 2/233) ayetinin delaleti çıkarıldığında hamileliğin asgari süresinin altı ay olduğunun anlaşılmasıdır. (el-Mâverdî, 1414b, s. 74)

b. Bütün durumlarda müteşabih olan hükümler: Mâverdî, bunların iki tür olduğunu belirtmektedir. Müteşabihin birinci türü, kendisiyle istidlalin muhtemel olduğu bir işaret bulundurandır. Bu türe, “kelale olarak varis olunan bir adam ise...” (en-Nisa, 4/12) ayetini örnek verir. Çünkü Hz. Ömer, Hz. Peygamber’e kelâlenin ne olduğunu sormuş Hz. Peygamber de “sana yaz ayeti yeter” şeklinde cevap vermiştir. Yaz ayetinden kasıt, “senden açıklama istiyorlar, deki Allah size kelâle hususunda açıklama yapıyor” (en-Nisâ, 4/176) ayetidir. Ayetin bu şekilde adlandırılması yazın nazil olması sebebiyledir. Sorulan soruya Hz. Peygamber, işarete döndürmekten başka bir şey ilave etmemiştir.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 74-75)¹⁰ İkinci kısım müteşabih ise, işareten arınmış mukatta harfleridir. Mâverdî, birinci türdeki muradın hafi, bu türdeki muradın ise müphem olduğunu ifade etmektedir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 75)

c. Bazı durumlarda müteşabih, bazı durumlarda muhkem olanlar: Mâverdî bu lafızların tahsis edilen âmm ile tefsir olunan mücmel olduğunu söylemektedir. Bu ikisi beyandan önce müteşabih beyandan sonra muhkem olurlar.(el-Mâverdî, 1414b, s. 75)

d. Bir bakımdan muhkem diğer bakımdan müteşabih olanlar: Mâverdî’ye göre bunlar iki türdür. Birinci türü, hükmü gerektirici olan (mûcib) bakımından müteşabih, hüküm (vacip) bakımından muhkem olanlardır. Bunun örneği, “Allah’ın haram kılığı canı haklı olmak dışında öldürmeyin” (el-En’âm, 6/151) ayetidir. Çünkü ayetteki gerektirici sebep (es-sebebu’l-mûcib) olan “hakk” müteşabihlerdendir. Hüküm olarak sabit olan öldürmenin mubahlığı (vacib) ise muhkemdir. İkinci türü ise, hükmü gerektirici sebebin (mûcib) muhkem, hükmün müteşabih olmasıdır. Bunun örneği “hasad günü hakkını veriniz” ayetidir. Gerektirici sebep ekinin hasadıdır ve muhkemdir. Eda edilmesi gereken vacip ise müteşabihtir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 75)_.

Kitabın delaletini tespit bağlamında ele aldığı altıncı konu nasih-mensuh meselesidir. Mâverdî, neshi, akıl ile değil, şeriat ile hükmü sabit olan şeyin kaldırılması olarak tanımlar. Akıl ile sabit olan zorunlulukların ne akıl ne de şeriat tarafından neshinin geçerli olmadığını ilave eder. Ayrıca neshi şeriatın emir, nehiy kısmıyla ilgilidir, haberlerde neshi olmaz. Bunun sebebi, haberlerde neshinin

¹⁰ el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16: 74-75.

geçerli olması halinde nâsîh veya mensûhtan birinin yalan olduğu sonucunu doğurmasıdır. Hükümlerde nesih ise, hükmün süresinin sona erdiği bilgisidir.(el-Mâverdi, 1414b, s. 75) Mâverdi, şer'î hükümlerin neshine ne aklen ne de şer'an engel olan bir şeyin bulunmadığı görüşündedir. Bunun sebebi şer'î hükümlerin maslahat sebebiyle muteber oluşlarıdır. Maslahatlar ise zamanın değişmesine bağlı olarak değişkenlik gösterirler. Bu durumda mensûh, ilk zamanın maslahatı, nâsîh ise ikinci zamanın maslahatı olmuş olur. Bu sebeple zıt olsalar dahi kendi zamanlarında güzel olmuş olurlar. Bu itibarla neshin Allah'ın bilgisinin değişmesi (bedâ) olarak anlaşılması mümkün değildir. Çünkü bedâ önceden verilmiş bir emir veya nehiyden rücu etmektir, nesih ise, bir vakitte bir şeyi emredip başka bir vakitte nehyetmektir.(el-Mâverdi, 1414b, s. 76)

4.2.2.3.1.2. Sünnet

Mâverdi'ye göre, şer'î hükümlerin ikinci kaynağı (usul) Hz. Peygamber'in sünnetidir. Allah'ın şeriatını, Hz. Peygamber ile birlikte tamamlayıp nübüvveti sona erdirmiş olması, mücmel, müteşabih ve maslahatları onunla beyan etmiş olması sünnetin kaynak olmasını gerekli kılmıştır. Mâverdi, görüşünü, "*Sana bu Kur'an'ı (zikir) insanlara kendilerine indirilmiş olanı açıklayasın diye indirdik*" (en-Nahl, 16/44) ve "*Rasul size neyi verirse onu alın ve sizi neyden nehyederse ondan da kaçının*" (el-Haşr, 59/7) ayetleriyle temellendirir. Bu ayetler bağlamında Hz. Peygamber'in ümmetine karşı beyan ve tebliğ şeklinde iki ödevinin bulunduğu sonucunu çıkarır. Bu ödevlere karşılık ümmeti üzerinde, sözünü kabul etmeleri ve ondan işittiklerini aktarmaları şeklinde iki hakkının oluştuğunu tespit eder.(el-Mâverdi, 1414b, s. 84) Bu haklar, Hz. Peygamber'in sünnetinin ve getirdiği ahkâmın bilinip ebede kadar devam edebilmesi için önceki neslin sonraki nesle bu haberleri aktarmasını ve sonraki neslin bunları kabul etmesini zorunlu (vacip) kılmaktadır. Bu zorunluluğun nihai sonucu ise, Hz. Peygamber'de gelen haberlerin şeriatın delillerinden (usul) biri olmasıdır.(el-Mâverdi, 1414b, s. 85)

Mâverdi'nin haber teorisine, bilginin kaynakları kapsamında yukarıda yer verdik. Bu kısımda özellikle Hz. Peygamber'den gelen ahad nitelikli haberlerin şer'î ameli hükme kaynaklık durumu hakkındaki görüşlerini tespit etmek istiyoruz. Yukarıda ifade edildiği üzere Mâverdi, ahad haber ile amel etmenin vacip olduğu görüşündedir. Aslında bu görüş fıkıh mezheplerinin ortak görüşü niteliğindedir.(es-Serahsî, 2015; Şâşî, 1402, ss. 86-87) Bununla birlikte Mâverdi, ahad haber ile amel edilebilmesi için her halkadaki râvi sayısının şahitlikteki sayı olan iki veya dört olması gerektiğine dair görüşler ileri sürüldüğünü aktarmaktadır. Şâfiî ile fakihlerin çoğunluğuna nispet edip kendisinin de tercih ettiği görüşe göre ise, sünnet ve ibadetler ile ilgili haberlerde sayıya itibar edilmez. Bir kişinin haberi ile topluluğun haberi arasında ameli gerekli (vacip) kılması bakımından bir farklılık yoktur. Bu görüşü temellendirmek isteyen Mâverdi, Hz. Ebu Bekir'in ninenin mirastaki payının tespiti, Mecusilerden cizye alınması ve ceninin diyetinin (ğurre) tespiti hususlarında ahad haberle amel etmiş olduğunu ve sahabeden hiç kimsenin bu sebeple onu kınamamış olmasını hatırlatır. Bunun sebebi, bir kişinin aktardığı haberdeki ihtimalin iki ve dört kişinin aktardığı haberde de bulunmasıdır. Gerçekte bu ihtimal, haber, mütevatir düzeyine ulaşmadığı sürece mevcuttur.(el-Mâverdi, 1414b, s. 87)

Mâverdi, sayı şartına bakılmaksızın ahad haber ile amel etmenin vacip olduğu sonucuna vardıktan sonra "akıl bundan men etmediği sürece" şeklinde bir kayıt ilave etmektedir. Ancak bu kaydın kapsamını açıklamaksızın ahad haberin bir "asl" ile çatışması halinde nasıl bir tutum

izlenebileceğine ilişkin tartışmaya geçmektedir. Hanefilerin bir “asl” ile çatıştığında, Malikilerin Medine ehlinin ameli ile çatıştığında ahad haber ile amel etmediklerini kaydetmekte ve “her iki görüş de fasittir” diyerek Şâfiî mezhebinin görüşünü tercih etmektedir. Mâverdî, haberin başka bir ilke (asl) sebebiyle reddedilemeyeceği şeklindeki görüşünü, “haber asıldır, bir asla dayanılarak reddedilemez” (الخبر اصل فلم يجر ان يدفع بأصل) cümlesiyle formüle eder. Medine ehlinin haberine dayalı olarak Malikilerin takındıkları tutumu ise, haberin, Medine ehli hakkında da hüccet olduğunu, bu sebeple onların ameli gerekçe gösterilerek reddedilemeyeceğini belirtir. Bu savunu ile ahad haberin müstakil bir asıl olduğunu ve kendisiyle amelin vacip olduğunu kabul eden Mâverdî, ahad haberin batın ilmi gerektirici olmadığını da hatırlatma gereği duymaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 87) Ahad haberin zahir ilim doğurucu olup olmadığı hususunda ise mezhep içi bir tartışma olduğuna değinir. Mezhebe mensup bir kısım ilim ehli, zahir ilmi batın bilginin sonucudur, bu iki ilim birbirinden ayrılmaz. Batın ilim oluşmadığına göre zahir ilmi de oluşmaz, demişlerdir. Diğer bir kısmı ise, ahad haber ile oluşan iç tatmin kendisiyle zahir ilminin oluşmasını gerektirmektedir. Eğer zahir ilim doğurduğu kabul edilmez ise bunun ilim değil, zann olduğu sonucu çıkar, diyerek zahir ilim oluşturduğunu kabul etmişlerdir. Mâverdî bu görüşlerden birini tercih etmeden aktarmakla yetinmektedir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 88)

Mâverdî bu aşamadan sonra râvi ve rivayet şekilleri hakkında genişçe bilgi vermeye başlamaktadır. Bu bilgilerin tamamına yer vermeyeceğiz. Bu tartışmalardan bilgi teorisi bakımından önem arz edenleri kaydetmekle yetineceğiz. Bu bağlamda Mâverdî’nin kendi çağında râvinin yazılı metinden (kitap) rivayette bulunmasının hadis ehline hıfz yolu ile rivayette bulunmaktan daha sağlam görüldüğünü kaydetmesi önemlidir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 91) Bu ifade hadis rivayetinin Mâverdî’nin çağındaki durumuna ışık tutması bakımından dikkate değerdir.

Mâverdî, Hanefi fıkıhçılarının hadisin cerhi için bir sebep saydıkları râvinin rivayet ettiği hadise aykırı amel etmesini, rivayetin sıhhatine zarar vermeyen bir durum kabul etmektedir. Bu görüşünü, râvinin rivayeti unutmış olabileceğine ve râvinin fetvasının değil, rivayetinin hüccet olduğuna bağlamaktadır. Köpeğin yaladığı kabın yedi kez yıkanması gerektiğini rivayet eden Ebu Hureyre’nin, böyle bir durumda, üç defa yıkamaya fetva vermiş olmasını, rivayetin değerini düşürücü bir durum saymayarak yedi defa yıkama rivayetiyle amelin gerekliliğini savunmaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 92)

Mâverdî, ahad haberin sened zincirinin sahih olması için üç şart taşıması gerektiğini ifade etmektedir. Bu şartlar, ahad haberin isnadının muttasıl olması, rivayetin, râvinin tedlisine yol açmayacak meşhur ismi ile yapılması ve râvilerin adaletinin bilinmesidir. Mâverdî’nin ifade ettiği ilk şart Şâfiîler ile Hanefi ve Malikiler arasında daha çok tartışılan bir şarttır. Haberin müsned oluşu şartı, Şâfiî’nin kendisinden önceki hukukçulara karşı haber teorisi noktasında ileri sürdüğü temel argümanlardan biridir. Ona göre, ancak muttasıl haber ile amel edilebilir, mürsel ve muntkâtı haberler ile amel edilemez. Şâfiî öncesi hukukçular bu şartı ileri sürmezlerdi. Bu bağlamda Ebu Hanife, mürsel haber ile amel etmiş ve Mâverdî’nin aktardığı üzere mürsel haberi müsned haberden daha kuvvetli saymıştır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 92) Esasen tabiûn âlimleri, sahabeyi zikretmeden “Hz. Peygamber şöyle buyurdu” şeklinde bir rivayette bulduklarında, haberin Hz. Peygamber’e aidiyetinde hiçbir tereddütlerinin bulunmadığı anlamına gelirdi. Diğer taraftan bu şekilde aktarılan bir haber, âlimler arasında bilinen ve kendisiyle amel edilen haberden olduğunu ihsas ettirirdi. Şâfiî

ise, mürsel haberi hüccet kabul etmemiş, müsned bir rivayet ile desteklenmeyen tek başına kalmış mürsel haber ile amel etmeyi caiz görmemiştir. Ona göre, Hz. Peygamber'den mürsel rivayette bulunan râvinin bunu, kendisi gibi taiûn neslinden birinden işitmiş olması mümkün olduğu gibi, sahabi olduğuna itimat edilmeyen birinden de duymuş olabilir. Şâfiî, bu değerlendirmelerin yalnızca tabiûn âlimlerinden Saîd b. Müseyyib'i, dışarıda tutmuş, onun mürsellerini, sahabenin büyüklerinden müsned olarak rivayet edildiği gerekçesiyle hüccet saymıştır. (el-Mâverdî, 1414b, s. 93)

Bu şart kapsamında Sahabenin mürseli meselesini gündeme getiren Mâverdî, Sahabenin rivayetlerinin mürsel olmayacağını kaydeder. Bunu iki temel sebebe bağlar. Bunlardan ilki, sahabe "Hz. Peygamber şöyle buyurdu" dediğinde zahir olan bunu ondan duymuş olmasıdır. İkincisi, sahabi haberi başkasından duymuş ise, bunu kendisi gibi bir sahabiden duymuştur. Hz. Peygamber'in sahabesinin adaletine ise hükmedilmiş ve kendilerinden yapılan rivayet bakımından tamamı makbul sayılmıştır. Mâverdî, bu gerekçesini "Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidayeti bulursunuz" rivayeti¹¹ ve İbn Abbâs'ın, "size haber verdiğim (tahdis) her şeyi Hz. Peygamber'den duymadım. Haber verdiklerim, kendi işittiğim ve sahabenin bana haber verdikleridir" sözüyle desteklemiştir. Bu aktarımlardan sonra Mâverdî, "ilim ehli ve hadisçiler, sahabe mürsellerine mürsel haber hükümlerini değil, müsned hadis hükümlerini tatbik ettiler" şeklinde bir değerlendirme yaparak genel ilmi kanaate referans ile tercihini ortaya koymaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 93)

Mâverdî haber teorisi bakımından önem arz eden mana ile rivayet konusunu ele almakta ve tercihini belirtmektedir. Mana ile rivayet hadisin manasının başka lafızlar ile aktarılmasıdır. Mâverdî, mana ile rivayetinin üç şekilde olabileceğini ifade etmektedir. Bunların ilki, emir kipinin yerine "emretti" lafzının ve nehiy kipinin yerine "nehyetti" lafzının kullanılarak anlamın aktarılmasıdır. Mâverdî, mana ile rivayetinin bu şeklini geçerli saymakta, bu şekilde rivayetinin meşruiyeti hususunda sahabe ve sonraki kuşaklar arasında bir farklılık olmadığını belirtmektedir. İkinci mana ile rivayet şekli, ihtimal taşıyan veya anlamı kapalı lafızlara sahip bir kelamın başka lafızlar ile rivayet edilmesidir. Bu türe, anlamı üzerinde fıkıh mezheplerinin farklı değerlendirmeler yaptıkları "ıglak halinde talak yoktur" hadisini örnek verir.¹² Bu durumda râvinin haberi, orjinal lafızlarıyla aktarmasının vacip olduğu görüşündedir.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 96-97) Üçüncü tür ise, haberin anlamının açık olup ihtimal taşımaması durumudur. Tabiûn ve sonraki neslin bu tür haberlerin manasını başka lafızlar ile aktarmasının caiz olmadığını belirtir. Sahabenin bu tür haberleri mana ile aktarması hakkında, Şâfiî hukukçular arasında ortaya çıkan görüş ayrılığını aktaran Mâverdî, kendi görüşünü şöyle açıklamaktadır: Eğer râvi, lafzı hıfz etmişse mana ile rivayet etmesinin caiz değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in sözündeki fesahat başkasının sözünde bulunmaz. Eğer lafzı ezberlemediyse lafız olmaksızın anlamını aktarması caizdir. Bunun sebebi râvinin lafız ve mana olmak üzere iki şeyi yüklenmesidir. Lafzı aktaramayan râvinin manayı aktarmasının geçerli olması, yüklediği haber hususunda ihmali olmaması için gereklidir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 97)

¹¹ Rivayetinin sıhhat için bkz.: (İbn Abdilberr, 1414, s. 923)

¹² Fıkıh mezheplerinin hadis hakkındaki görüşleri için bkz.: (Birsin, 2018b, ss. 196-197)

Mâverdî sünnet ile beyanı gereken hususları, Allah ve kul hakkı taksimi üzerine temellendirmekte ve mücmelin beyanı, umumun tahsisi, kurbiyet ve sevap vesilesi olan fiillerin beyanı şeklinde sıralamaktadır. Allah hakkı olan hususların beyanı, hakkının yerine getirilebilmesi; kul hakkı olan hususların beyanı ise insanların sorumlu tutulduklarını bilmeleri için zorunludur. Hz. Peygamber bunların beyanı ile mesuldür. Mâverdî, sünnet ile beyanı gerekli olan hususların sonuncusu olarak Allah'ın kitabında olmayıp Hz. Peygamber'in ilkten beyan ettiği hususlar üzerinde durmaktadır. Bu türe, Hz. Peygamber'in komşu için şufa hakkı, akilenin diyet ile sorumlu olması, düşmanı öldüren askere öldürdüğünün üzerinden çıkan eşyayı (selb) vermesi, mûrisini öldüren katili mirasından mahrum etmesi, varise vasiyetin gerekmediği, kadını halasıyla ve teyzesiyle eş zamanlı olarak nikahlamamanın haramlığı gibi beyanlarını örnek vermektedir. Sünnetin bu tür beyanı üzerinde görüş ayrılığı oluştuğunu söyleyen Mâverdî, Hz. Peygamber'in kul hakkı ile ilgili olan hususları ilkten beyan ile sorumlu olduğu görüşündedir. Bunun sebebi, Hz. Peygamber'in beyanı olmadan bu ahkâmı bilmenin imkânının bulunmamasıdır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 102)

Mâverdî, Allah hakkı olan hususlarda Hz. Peygamber'in ilkten beyan ile hüküm koymasını içtihad yetkisi kapsamında tartışmıştır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in içtihad edip etmediği kelamcı ve fakihler tarafından tartışılmıştır. Mâverdî, Şâfiî hukukçular arasındaki tartışmaya yer verir ve iki görüşün ortaya çıktığını söyler. İlk grup, bir fazilet olması bakımından Hz. Peygamber'in içtihadta bulunabileceğini kabul etmiştir. Diğer grup ise Hz. Peygamber'in vahiy alıyor oluşuna vurgu ile içtihadta ihtiyacı olmadığı üzerinde durmuştur. Mâverdî, bu iki görüşün dışında bir tercih yapmıştır. Ona göre Hz. Peygamber, ümmetiyle birlikte uymak ile sorumlu olduğu; namazda konuşmaktan nehyetmesi, kadını halası ve teyzesiyle eş zamanlı olarak nikâhlamayı yasaklaması gibi hususları Allah'ın emriden ve vahyinden almaksızın içtihad ile belirlemez. Bu hususlarda içtihad edemez. Ümmetiyle ortak olmadığı "varise vasiyet yoktur" sözü, içki içene hadd cezası tatbik etmesi gibi hususlarda ise, kendi re'yi ve içtihadı ile hüküm vermesi caizdir. Mâverdî, bu ayırımını, şer'î hükümlerin, Allah'ın emrinin doğurduğu borçlar oluşu üzerine kurmakta ve Hz. Peygamber'in şahsen mükellef olduğu hususlarda emredilen konumunda oluşuna vurgu yapmaktadır. Bu yaklaşıma uygun olarak Hz. Peygamber'in kendisinin de yerine getirmekle sorumlu olduğu ahkamda içtihad edemeyeceği sonucuna varmaktadır. Hz. Peygamber, şahsen yerine getirmekle sorumlu olmadığı yani emrin kapsamına girmediği hususlarda emreden konumundadır. Bu sebeple, bu ahkam hususunda içtihad etmesi geçerlidir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 103)

Ahad haberin başka bir asl ile çatışması bağlamında fıkıh mezhepleri arasında tartışma konusu olan diğer bir mesele haberin kıyas ile çatışmasıdır. Bu husus, Hanefi ve Şâfiî usulcülerin habere bakışları arasındaki kritik bir farklılığa işaret eder. Mâverdî, ahad haberin, ister kıyasa muvafakat etsin isterse muhalefet etsin şer'î hükümler hakkında asl konumunda olduğunu ve kendisiyle amelin gerekli olduğu görüşündedir. Mâverdî, Ebu Hanife'nin, ahad haber, ihtimal taşımayan kıyasa aykırı olduğunda sünneti bırakıp kıyas ile amelin evla olduğunu söylediğini aktardıktan sonra bu görüşü fasit olarak niteleyip eleştirmektedir. Ebu Hanife'nin görüşünü aktarırken "sünneti bırakıp kıyas ile..." ifadesine yer vermekte ve aslında haber olarak adlandırılması gereken rivayeti sünnet olarak adlandırmaktadır. Bu lafız değişikliği, sorunu haberi terk olmaktan çıkarıp sünneti terk sorunu haline dönüştürmüş olmaktadır. Bu dönüştürmeden sonra Mâverdî, "kıyas sünnetin fer'idir, bu sebeple sünneti kaldıramaz" eleştirisini yapmaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 103) Bu eleştiride, sünnet kavramı ile ilgili mezhepler arasındaki anlayış farklılığının yanı sıra, kıyas kavramına ilişkin

anlayış farklılığının da etkisinin bulunduğu da göze çarpmaktadır. Gerçekten Hanefiler, kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle bir haber ile amel etmediklerinde, sözünü ettikleri kıyas, ortak illet üzerine kurulan kıyas değil, sağlamlığından kuşku duymadıkları ana ilkeye aykırılıktır. Bu bakımdan yapılan eleştiri, mezhebin görüşünü değil, muhatapları tarafından algılanan görüşü esas almıştır.

Mâverdî, yukarıdaki tartışmanın devamında, sünnet ile sabit bir hükmün başka bir şer'î asl ile karşı karşıya gelmesi (iktiran) durumunda ortaya çıkabilecek ihtimalleri ele almaktadır. Burada kullanılan sünnet kavramının, ahad habere dayanan sünneti de kapsayacak şekilde kullanıldığını dikkatten uzak tutmamak gerekmektedir. Bu hatırlatmadan sonra Mâverdî'ye göre sünnet ile sabit hüküm, kitap, başka bir sünnet veya icma ile karşı karşıya gelebilir. Bu sorunun çözümünde izlenecek yöntem, Mâverdî'nin delillerin hiyerarşisine ilişkin görüşlerini göstermesi bakımından önemlidir.

Mâverdî'ye göre sünnet ile sabit bir hüküm kitabın aynı konudaki bir hükmüyle karşı karşıya (iktiran) gelebilir. Böyle bir durumda kitap, sünnet ile sabit hükme ya muvafık olur ya da aykırı olur. Eğer muvafık olursa hüküm kitap ve sünnet şeklindeki iki asıl ile sabit olmuş olur. Bununla birlikte hükmü, hangi delilin zaman bakımından önce koyduğu önem arz eder. Sünnetin önce olduğu görülürse hüküm sünnet ile vacip olmuştur, kitap ise bunu teyit etmiştir, denir. Kitabın önce olması durumunda ise, hüküm kitapla vacip kılınmış, sünnette onu teyit etmiş olur.(el-Mâverdî, 1414b, s. 103)

İkinci durumda kitap sünnete aykırı bir hükme sahip olur. Kitabın sünnete aykırı hükmü Mâverdî'ye göre üç şekilde ortaya çıkar. Birincisi, kitap ile sabit hüküm, sünnet ile sabit olandan zaman bakımından öncedir. Şâfiî'nin kitabın sünnetle neshedilemeyeceği görüşünden hareket eden Mâverdî, bu durumda kitap ile amel edileceği sonucuna ulaşır. İkinci şekilde, sünnet ile sabit hüküm kitap ile sabit olandan zamansal olarak öncedir. Mâverdî bu meselede, sünnetin kitap ile neshedilemeyeceği şeklindeki Şâfiî'nin görüşüne göre sünnet ile amel edileceğini belirtir. Ancak Şâfiî fakihleri arasında İbn Sureyc (ö. 306/918) gibi kitabın sünneti neshettiğini kabul edenlere göre kitabın hükmüyle amel edilir. Üçüncü şekilde ise, kitap ile sünnet aynı hususta hüküm koymakta ve biri diğerine zamansal olarak öncelenmemektedir. Mâverdî, bu hususta Şâfiî fakihleri arasında üç görüşün ortaya çıktığını belirtir. Bu görüşlerden ilkinde göre sünnetin aslı olması sebebiyle kitabın hükmü alınır. İkincisine göre, kitabın beyanı olması sebebiyle sünnetin hükmü alınır. Üçüncüsüne göre ise birinin sübutunu gösteren bir delil ortaya konulana kadar tevakkuf edilir. Mâverdî bu üç görüşü naklettikten sonra kendi görüşünü belirtir. Ona göre, bu meseledeki sünnetin hükmü tahsis niteliğinde ise sünnet ile amel edilir. Çünkü kitabın umumu sünnet ile tahsis edilmiştir. Eğer sünnetin koyduğu hüküm nesih mahiyetinde ise, sünnet ile değil kitap ile amel edilir. Çünkü kitap sünnet ile neshedilmez.(el-Mâverdî, 1414b, s. 104)

Sünnet ile sabit bir hükmün karşılaşılabileceği ikinci durum, başka bir sünnet ile karşı karşıya kalmasıdır. Böyle bir durumda eğer aralarında ittifak bulunur ve Hz. Peygamber'in fiili, sözüne muvafık olursa hüküm teyit edilmiş olur. Eğer aralarında aykırılık bulunur ve sünnetteki fiil söze aykırı düşerse, bu, üç durum ortaya çıkarır. Birinci durumda, her iki sünnet ile birbirine aykırı düşmeyecekleri şekilde amel edilir. Örneğin Hz. Peygamber'in ikinci namazı eda edildikten sonra namaz kılmayı nehyeden sözü, ikinci namazından sonra namaz kılması şeklindeki fiile ile karşı

karşıya gelirse, nehyeden söz sebepsiz kılınan namaza, fiili ise sebebi olan bir namaza hamledilerek her iki sünnet ile amel edilmiş olur. İkinci durumda Hz. Peygamber'in kavline aykırı olan fiili kendisine mahsus bir hüküm olabilir. Buna visal orucunu yasaklamasına karşın kendisinin tutması örnek gösterilmiştir. Bu durumda sözünün umumu ile amel edilir, fiilin hususu terk edilir. Üçüncü durumda her iki sünnet ile birlikte amel etmek (cem) mümkün olmaz ve aykırı olanın Hz. Peygamber'e mahsus bir hüküm olduğu da bilinmezse bu sünnetlerden sonra olanın önce olanı neshettiğine hükmedilir. Şâfiî usulcülere arasında söz ancak söz ile; fiil ancak fiil ile neshedilir görüşü zahir olsa da Mâverdî, farklı bir görüş serdederek neshin meydana geleceğini kabul etmektedir. Eğer bu sünnetler arasında zaman bakımından sonra olan bilinmiyorsa Mâverdî sahabenin amel ettiği sünnete dönüleceğini kaydetmektedir. Sahabenin amelinde durumla ilgili bir beyan yoksa delil gelene kadar tevakkuf edileceğini ifade etmektedir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 105)

Sünnet ile sabit bir hükmün karşılaşılabileceği üçüncü durum icmâ ile karşı karşıya gelmesidir. Bu durumda ilk ihtimal birbirine muvafık olmalarıdır. Bunun örneği, "kâtil mirasçı olmaz", "varis için vasiyet yoktur" "kadın ile halası ve teyzesini cem etmeyi nehyetti" hadislerinin beyan ettiği hükümler hususunda aynı zamanda icmân da meydana gelmiş olmasıdır. Mâverdî, bu durumda hükmün sünnet ile sabit olduğunu, icmân ise sünnetin naklinin sıhhatine delalet ederek haberin mütevatir olmasını sağladığını belirtmektedir. Sünnet ile icmân karşı karşıya kalmasının ikinci şekli ise, aralarında aykırılık bulunması durumudur. Mâverdî, muhalif icmân bulunuşunu, sünnetin neshedildiğini veya rivayetin naklinin sahih olmadığını gösterdiğini kaydetmektedir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 105)

4.2.2.3.1.3. İcmâ

Mâverdî'ye göre icmâ, ilim ehlinin, hükümlerin delilleri ve istinbat yolları hususunda kendi çağlarında görüş ayrılığına düşmeksizin bir görüş üzerinde ittifak ettiklerinin yayılması ve sonraki çağda emsali ilim adamları arasında bu ittifakın yaygın hale gelmesidir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 106) Mâverdî, ilim ehli arasında oluşup yaygınlaşan ittifak olarak tanımladığı icmân ahkâm hususunda delil olduğu görüşündedir.

İcmâ üzerinde meydana gelen tartışmalara değinen Mâverdî iki temel tartışmaya işaret eder. Bunlardan ilki, şer'î hüküm bakımından delil olma vasfı taşıyan icmân imkanı ile ilgilidir. Mâverdî, icmâ mümkün görmeyen ilim adamlarının varlığına işaret eder. Diğer tartışma ise icmân ser'î hükümler hususunda geçerli bir delil olamayacağına ilişkindir. Mâverdî her iki görüşü de fasit olarak niteler ve icmân delil oluşunu temellendirmeye çalışır. İcmâ temellendirmek isteyen Mâverdî, bunun için kitaptan bazı ayetlerin işaretine başvurur. Bu bağlamda "Bana yönelenlerin yoluna uy" (Lokman, 31/15) ve "... mü'minlerin yolundan başkasına uyanlar" (en-Nisâ, 4/115) ayetlerini delil getirir. Mü'minlerin yolundan ayrılmanın haram olduğunu ifade ettikten sonra "Allah'ın ipine toptan sarılın ve ayrılığa düşmeyin" (Âli İmran, 3/103) ayetinin bu hükmü teyit ettiğini belirtir. Sünnet delili olarak da ümmetin dalalet üzerinde birleşmeyeceğine ilişkin rivayetlere yer verir. Kitabın, insanlara sunduğu tebliğin süreklilik arz edebilmesi için her asrın ehlini sonrakiler için hüccet yaptığını "bu şekilde sizi insanlara şahit olasınız için vasat bir ümmet kıldık" (el-Bakara, 2/143) ayeti ile temellendirmeye çalışır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 107)

Mâverdî, delilden/sened arınmış icmân imkanı ve sıhhati üzerinde İslam ilim geleneğinde bir tartışmanın bulunduğunu aktarmaktadır. Bu tartışmada Mâverdî, cumhurun görüşüne katılarak icmân ittifakı mümkün kılan bir delilin bulunması halinde gerçekleşebileceğini kabul eder. Diğer bir ifadeyle nakledilmese dahi her icmân bir senedi bulunduğu görüşündedir. Mâverdî'ye göre bu delil/sened, kitabın tenbihi, sünnetten yapılan bir istinbat, bir hükmün tevatürü de aşan şekilde yaygınlığı, tatbikat, icmâ öncesinde gerçekleşen tartışma, istidlal ve kıyas olabilir. Ona göre icmân mutlaka bunlardan biri olan bir senedi vardır. Buna rağmen Mâverdî, şazz bir grubun delilsiz/senetsiz icmân caiz olduğunu söylediğini kaydetmektedir.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 108-109)

Mâverdî, bir ittifakın icmâ olabilmesi için ilim adamlarının ittifak ettikleri bir hususta, herhangi birinin farklı görüşte olduğu ortaya çıkmadan bütün ilim merkezlerinin seçkin bilginleri arasında gerçekleşmesi ve bu çağın mensuplarının yayılan bu görüşü kabul etmeleri veya rıza göstermelerinin gerekli olduğunu söyler.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 109-111) Bir hüküm ilim ehli arasında yayıldıktan sonra bir kısmının sükut etmesi ile icmâ oluşur mu, sorusuna Mâverdî, sahabe ve sonraki nesilleri ayırarak cevap verir. Sahabe asrından sonraki dönemlerde icmâ ehli âlimlerden bir kısmının sükutu ile icmân oluşmayacağı görüşündedir. Sahabenin sükûtu ile icmân oluşmasını ise iki kısım içerisinde değerlendirir. Buna göre görüş beyan edilen konu, kanın akması ve ırzın çiğnenmesi gibi telafisi mümkün olmayan bir husus ise sükût ile icmâ oluşur. Telafi edilebilir bir konuda ise sükût ile icmâ oluşmaz; ancak bu durum hüccet vasfına haiz olur.(el-Mâverdî, 1414b, s. 111)

Mâverdî, icmâ oluştuktan sona bir asır ehlinin icmânının sonrakileri bağlayıcı bir hüccet olduğunu kabul eder. Fakat icmân yapıldığı çağdaki ilim ehli üzerinde hüccet olmadığı görüşündedir. Bunu, icmân istikrar kazanmamış olmasıyla açıklar. Bu yaklaşımıyla Mâverdî icmâ sahabe nesline özgü saymaz. Bunu savunan Davut ez-Zahiri gibi ilim ehlinin görüşlerini de fasit olarak niteler.(el-Mâverdî, 1414b, s. 114)

4.2.2.3.1.4. Kıyas

Mâverdî kıyas deliline iki mukaddime ile girmeyi tercih eder. Bu mukaddimeler içtihad ve istinbattır. Aslında Mâverdî'yi bu güzergâha iten sebep, mensubu olduğu mezhep imamının içtihadı kıyasa eşitlediğine dair iddiadır. Muarızları tarafından Şâfiî'ye eleştiri olarak nispet edilen bu görüş, Şâfiî mezhebi içerisinde ise bu görüşü benimsenerek ona nispe edenler bulunmaktadır. Mâverdî, mezhep içi bu kabulü ve Şâfiî'ye nispetini kabul etmez. Bu sebeple kıyas delilinin başına içtihadın kıyastan ibaret olmadığını ve böyle anlaşılması gerektiğini bir mukaddime ile göstermeye çalışmıştır.

İbn Ebi Hureyre tarafından yapılan nispete göre Şâfiî, içtihadı kıyasa eşitlemiştir. Mâverdî bu görüşe katılmaz ve bu iddiaya kaynaklık eden Risale'deki ifadenin yanlış yorumlandığını söyler. Ona göre Şâfiî, "içtihadın mana/illeti, kıyasın mana/illetidir" (إِنَّ مَعْنَى الْإِحْتِهَادِ مَعْنَى الْقِيَاسِ) derken her ikisinin illet/mana ile hakkında nass bulunmayan hükme ulaştırdıklarını söylemek istemiştir. Yoksa içtihadı kıyastan ibaret saymayı amaçlamamıştır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 118) Bu zemin temizliğinden sonra Mâverdî, içtihat ile kıyasın ayrıldığı noktaları tespit eder. Ona göre içtihat, doğruyu, onu gösteren emarelerden hareketle talep etmektir, kıyas ise, aslın illetinde ortak olmaları sebebiyle asl ile fer'i hükümde birleştirmektir. Diğer taraftan kıyas içtihadı muhtaçtır ancak içtihat kıyasa muhtaç değildir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 118)

Bu şekilde içtihadı kıyastan ayrı bir konuma yerleştiren Mâverdî, şer'î hükümlerin tespitinde içtihadın muteber bir yol olduğunu söyler. Bu bağlamda re'y içtihadının delili sayılan ve Yemen'e gönderildiği esnada Hz. Peygamber ile Muaz arasında geçen diyalogu aktarır. (el-Mâverdî, 1414b, s. 118)¹³ Mâverdî içtihadın kıyastan ibaret olmadığını ifade ettikten sonra içtihadın sekiz çeşit olduğunu belirtir ve kıyasın bu çeşitlerden yalnızca biri olduğunu ima eder.

Mâverdî'ye göre başlıca içtihat çeşitleri şunlardır:

a. Hükmü nassın manasından (illet) elde edilmiş içtihat: Mâverdî içtihadın bu türüen ribanın illetinin buğdaydan çıkarılmasını örnek verir ve kıyası kabul edenlerin bu içtihat türünü de kabul ettiklerini ilave eder.

b. Hükmü nassın şebehinden elde edilmiş içtihat: Bu tür daha sonra açıklanacak olan şebeh kıyasıdır.

c. Hükmü nassın umumundan elde edilmiş içtihat: Mâverdî içtihadın bu türüne mehir belirlenmiş sahih bir nikahın birleşme olmadan talak ile sona erdirilmesinde gerekli olan mehri düzenleyen ayetin, “ancak kadının bağışlaması veya nikah bağı elinde olanın bağışlaması hariç” kısmında yer alan “nikah bağı elinde olan” ifadesinin umumunu örnek gösterir. “Nikah bağı elinde olan” (الذي بيده عقدة النكاح) ifadesi baba ve kocayı kapsayan âmm bir yapıdadır. Bununla birlikte bu yetkiyi bunlardan biri olduğu tercih ile ulaşılan sahih bir içtihatır.

d. Hükmü nassın mücmel oluşundan elde edilmiş olan içtihat: Mâverdî içtihadın bu türüne mehir belirlenmemiş sahih bir evliliğin birleşme olmaksızın talak ile sona erdirilmesini düzenleyen ayeti (el-Bakara, 2/236) örnek gösterir. Âyet bu kadınlara mut'a verilmesini mücmel olarak beyan etmiştir. Bu sebeple içtihat yolu ile eşlerin durumu gözetilerek mut'a'nın miktarının belirlenmesi sahih olur.

e. Hükmü nassın hallerinden elde edilen içtihat: Mâverdî bu içtihad türüne temettu haccını düzenleyen ayeti (el-Bakara, 2/196) örnek verir. Âyette kurban (hedy) gönderemeyenlerin “hacda üç gün ve döndüklerinde dört gün oruç tutmaları” hükmü beyan edilmiştir. Hacda tutulacak olan üç gün oruç hükmü mutlaktır, Arafat'ta vakfeden önce veya sonra olmaya muhtemeldir. Dönüldüğünde tutulması gerekli olan dört gün oruç hükmü de kişinin yoluna döndüğünde veya beldesine döndüğünde tutulması gerektiğine muhtemel olması bakımından mutlaktır. Bu sebeple iki halden birinin daha fazla meydana geldiğini esas alarak içtihat etmek sahihtir.

f. Hükmü nassın delaletinden elde edilmiş içtihat: Mâverdî içtihadın bu türüne evlilik nafakasını düzenleyen “varlıklı olan bu imkanına göre nafaka versin” (لينفق ذو سعة من سعته) ayetini örnek gösterir. Bu ayete dayanarak Şâfiî hukukçuların varlıklı kocanın ödemesi gereken evlilik nafakasını iki müd, yoksul kocanın ödemesi gereken nafakayı bir müd olarak belirlediklerini ifade etmektedir.

g. Hükmü nassın emaresinden elde edilmiş içtihat: Mâverdî içtihadın bu türüne kiblenin hangi yönde olduğunu bilmeyen kişinin “ve bir çok işaretler koydu, yıldızlarla da insanlar yollarını

¹³ Hadis üzerindeki değerlendirmeler için bkz: (Birsin, 2018a, ss. 124-125)

bulurlar” (en-Nahl, 16/16) ayetine dayanarak kibleyi gösteren emareler ile içtihat etmesini örnek gösterir.

h. Hükmü, bir asl olmaksızın nassın dışında elde edilmiş olan içtihat: Mâverdî bu içtihadın, herhangi bir nass ve asl olmadan görüş beyan etmek şeklinde olduğunu söylemektedir. Böyle bir içtihadın sınırlarını ve meşruiyetini tartışan Mâverdî, Şâfiî mezhebinde esas olan görüşün bir nassa ve asla dayanmayan içtihadın geçerli olmadığı yönünde olduğunu belirtir. Şâfiî başta olmak üzere bu mezhebe bağlı hukukçuların yaptığı istihsan eleştirisinin, istihsanın, bir asla dayanmaksızın zann-ı galip ile hüküm vermek olarak anlaşılmasının sebebiyet verdiğini ifade eder. Bununla birlikte Mâverdî, galip zan ile içtihad olumlu yaklaşan Şâfiî hukukçuların görüşlerine de yer verir. Bu hukukçulara göre içtihad şer’î hukukta bir “asl”dır. Bu sebeple bir “asl”a dayanmaktan müstağni kalınabilir. Bu görüş sahipleri fakihlerin, hadd cezalarının dışında kalan ta’zir cezalarında reyleriyle celde veya hapis şeklinde cezalar belirlediklerini daha sonra bu cezaları, bazı durumlarda on, bazısında yirmi veya otuz celde şeklinde takdir ettiklerini söylerler. Bu takdirleri yapan hukukçuların dayandığı bir aslın olmadığını, yalnızca galip zan ile hüküm verdiklerini savunmuşlardır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 126) Bu görüşü aktaran Mâverdî, galip zan ile istihsan arasındaki farkı belirterek galip zan ile içtihad olumlu yaklaştığını gösterir. Ona göre istihsan kıyası terk etmek şeklinde uygulanmaktadır; galip zan ise kıyasın yokluğunda kullanılmaktadır. (el-Mâverdî, 1414b, s. 126)

Mâverdî’nin kıyasın mukaddimesi saydığı ikinci kavram **istinbat**tır. Kaynaktan suyu çıkarmak manasına gelen kelime, nassın lafızlarının manalarını (meânî) çıkarmak şeklinde kavramlaşmıştır. Mâverdî’ye göre nassın hükmünün konuluş sebebinin (meâni) çıkarılması olan istinbat, deliller üzerinde gerçekleştirilen içtihadın ardı sıra gerçekleşir. Bu özelliği ile istinbat, içtihadın sonuçlarından biri olarak içtihat faaliyetinin fer’î olarak ortaya çıkar. Kıyas ise, ancak hükmün konuluş sebebinin (meâni) istinbatından sonra mümkün olur. Bu özelliği ile istinbat kıyas için bir asl (rükün)dür.(el-Mâverdî, 1414b, s. 130)

Mâverdî, şer’î hükmün kaynağı olan nassın hükme “isim/esmâ” ve “mana/meânî” şeklinde iki düzeyde delalet ettiği görüşündedir. Ona göre esmâ, zihinsel bir çaba gerektirmeksizin (bedihî) bilinen zahir lafızlardır. Mana ise, istinbat yolu ile bilinen gizli illetlerdir.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 130-131)

Mâverdî, esma olarak adlandırdığı lafza bağlı hükümlerin, lafzın gösterdiği ile sınırlı kalıp başkasına sirayet etmediğini, nassın manasıyla/illet sabit olan hükümlerin ise, benzerlerine sirayet ettiğini (teaddî) kabul etmektedir. Bu durumda Mâverdî, esma ve mana ayrımı ile aslında hükümlerde makul’l-ma’na olan ve olmayan ayırımına ulaşmaktadır. Hükmün konuluş gerekçesi olarak tespit edilen vasıf (mana), namazın rekât sayıları, zekât nisaplarında olduğu üzere, hüküm üzerinde etkili değilse, akılla kavranabilir (ma’kûl’l-ma’na) olmadığı anlaşılmış olur. Hükmünün nass ile sınırlı olup isim/lafız ile muteber olduğu ortaya çıkar. Eğer aslın manasının/illetinin hüküm üzerinde tesiri olduğu görülürse, ilk mana ile sınırlı kalmaksızın bütün manalara sirayet eder. Bunun doğal sonucu ise, hükme delalet eden mananın kıyas yolu ile genişletilme imkânıdır. Ancak bunun için şer’î hükme delalet eden mananın istinbatı gerekmektedir. Bu bakımdan hükme delalet eden mananın istinbat imkânı kıyasın meşruiyetinin de temelini oluşturmaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 130-131)

Nasstaki hükmün bağlandığı gizli vasfı “mana/meânî” kavramıyla ifade eden eden Mâverdî, onu, usul ilminde daha yaygın olarak kullanılan illet kavramından ayırır. Ona göre mana, fer’e teaddi edecek şekilde asıldaki hükmü gerekli (vacip) kılan vasıftır. İlet ise, aslın hükmünün fer’e çekilmesi (icitizab)dir. Bu tanımlama biçimine göre mana, kendisiyle aslın hükmü sabit olan vasıftır. İlet ise, kendisiyle fer’in hükmü sabit olan vasıftır. Fakihlerin bu iki kavramı birbirinin yerine kullandığını, aralarında farklılık görmediklerini de aktaran Mâverdî, tespit ettiği bu farklılık üzerinde ısrarcıdır. Ona göre mana ve illet iki hususta birbirinden ayrılır. Bunlardan ilki, illetin manadan elde edilmiş (istinbat) olmasına karşın tersinin doğru olmamasıdır. Bunun sebebi mananın önce illetin sonra olmasıdır. İkincisi ise, illetin birçok manayı kapsayabilmesine karşın tersinin mümkün olmayışıdır. Örneğin yiyecek maddesi (taam) ve cins birliğinin nassın iki manasıdır, ve her ikisi ribanın illetidir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 131)

Mâverdî, mana ve illeti birbirinden ayırmak hususundaki ısrarına karşın bu iki kavram arasındaki ortak noktaların farkındadır. Bunun sonucu olarak mana ve illetin sıhhat şartlarını birlikte incelemeyi tercih etmiştir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 131) İlet ve mananın ortak olduğu sıhhat şartları; hüküm üzerinde müessir olmak, şer’î kaynaklara (usul) uygun olmak, daha kuvvetli bir illet ve mananın kendilerine muarız olmaması, nakz¹⁴ ve kesr¹⁵ olmaksızın varlıkları ile hükmün var olması anlamında muttarid (sürekli) olmaktan ibarettir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 132) Mâverdî, nakz ve kesr ile karşılaştığı için hükmü ortaya çıkmayan illetin batıl, mananın fasit olduğu görüşündedir. Bunun sebebi ona göre, fasitliğin illetin illet olma vasfını ortadan kaldırmasına karşın mananın mana oluş vasfını ortadan kaldırmayıdır. Bu sonuç, mananın hükmün ile lazımı (ayrılmazı), illetin ise sonradan tespit edilen bir vasıf olmasından kaynaklanmaktadır. Mâverdî, hacim ölçüsü olan “keyl”in buğdayın ribevî oluşunun illeti olduğu batıl olsa dahi buğday ölçülmesi hususunda keylin baki oluşunu buna örnek verir. Bu durumda yapılan ta’lil batıl ancak mana baki kalmış olur.(el-Mâverdî, 1414b, s. 132)

Mâverdî, kıyas işleminde illet ve mananın hükmün tard veya aks yolu tespiti bakımından ortak olduğu görüşündedir. Tard, illetin/mananın varlığının hükmün varlığını gerektirici olmasıdır.¹⁶ Tardın mana/illetin sıhhat şartı olduğu Şâfiî usulcülerin ortak görüşüdür. Esasında illetin varlığının hükmün varlığını gerektirici oluşu mana/illet ve hüküm arasında kurulan doğrusal ilişkinin sonucudur. Buna göre, kendisinde nassın mana/illeti bulunan bir mesele, kıyas yoluyla bu nassa

¹⁴ Nakz, illet olduğu iddia edilen vasfın bulunup hükmün bulunmamasıdır. Bu durumdaki vasfın illet sayılıp sayılmayacağı hususunda usulcüler arasında tartışma bulunmaktadır. (el-İsfehânî, 1986, s. 37 vd.; Candan, 2005, s. 72, 219 vd.)

¹⁵ Kesr; nassın amaçladığı hikmetin/illetin bulunmasına karşın hükmün farklı olmasıdır. Nakz, hükmün, hikmeti için konulmuş olan munzabıt vasfın gereğinden farklı olmasıdır. Kesr ise, hükmün, hükmün hikmetinden farklı oluşudur. Kesrin illetin hükmü tesirini ortadan kaldırıp kaldırmadığı tartışmalı bir konudur. Bu konuda hemen her mezhepte mezhep içi tartışmalar bulunmaktadır. Kesrin illet olarak belirlenen vasfı illet olmaktan çıkarmadığını savunan Hanefiler şöyle bir örnek verirler. Günah bir fiil işlemek için sefere çıkan kişi, böyle bir amaç taşımayanlar gibi seferilik hükümlerinden yararlanır. Bunun sebebi olarak seferilik ile seferilik ile oluşan meşakkat arasındaki münasebet gösterilir. Ancak buna ikamet halindeki meşakkatli meslek sahiplerinin bu ruhsatlardan yararlanma hakkının olmadığı ile itiraz edilir. Bu itiraza karşı, aykırılığın hükümde değil hükmün hikmetine meydana geldiği ve seferin illet olmasına engel olmadığı söylenerek cevap verilir. Mâlikilere göre ise, seferin illetin meşakkatin objektif olarak tespiti (inzibat) mümkün olmadığı için seferdir.(el-İsfehânî, 1986, ss. 47-48; Candan, 2005, ss. 226-227)

¹⁶ Tard ve aks ile ilgili tartışmalar için bkz.: (Başoğlu, 2002, s. 142 vd.; İbn Kayyım el-Cevziyye, 1996, s. 157)

hüküm bakımından da ortak olur. Bu doğrusal ortaklık tard kavramı ile ifade edilmiştir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 131)

Mâverdî, Şâfiî usulcüler arasında aksın illet/mananın sıhhat şartı olup olmadığı hususunda görüş ayrılığı bulunduğunu aktarmaktadır. Aks, kendisinde nassın illeti bulunmayan meselenin hükmünün nassın hükmünden farklı olmasıdır. Diğer bir ifadeyle nassın illetinin bulunmayışı sebebiyle fer'den hükmünün nefyedilmesidir. Tardın zıddı anlamında olan aks, nassın illetinin kalbedilmesiyle hükmünün aksinin sabit olması şeklinde de tanımlanmıştır.(Debusi, 2001, s. 333; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1996, s. 157)

Mâverdî, Şâfiî mezhebinde kıyas işlemi bakımından aksin, illet ve mananın sıhhat şartı olduğu görüşünün hâkim tercih olduğunu nakletmektedir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 131) Şâfiî hukukçulardan Ebu Ali b. Ebu Hureyre'ye başta olmak üzere kimi Şâfiî hukukçular ise aksi, illetin şartı kabul etmezler. Bunlara göre bir vasfın illet/mana değeri kazanması için yokluğunun hükmün yokluğunu gerektirmesi (aks) şart değildir. Varlığı halinde hükmün sabit olması yeterlidir. Bunlara göre hüküm, vasfın varlığı ile ortaya çıkıp yokluğu ile yok olmuyorsa, bu durum, manayı olmasa da illeti fasit kılar. Çünkü yokluğu hükmün ortadan kalmasına sebep olmuyorsa varlığının hükmün sübutunda tesiri olduğu söylenemez. Mana, hükmün bulunmasına tesir eder, hükmün ortadan kalkmasını gerekli kılmaz. İlet ise böyle değildir, onun yokluğu hükmün de yokluğunu gerektirir. Bu özelliği sebebiyle Mâverdî'ye göre aks, kıyas işlemi bakımından olmasa da bir vasıf olarak mana ile illeti birbirinde ayırır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 133)

Mâverdî'nin üzerinde ihtilaf olduğunu belirttiği diğer şart, vukûf lafzıyla ifade ettiği illetin kâsır olup başkasına sirayet etmemesidir. Şâfiî hukukçulara göre bunun örneği, altın ve gümüşün ribevi olmasının illeti olan semeniyet ve kıymetin başkasına sirayet etmeyip kendisiyle sınırlı (kâsır) kalmasıdır. Şâfiî hukukçulardan Kaffâl, bu vasıfları “mana” kapsamında görerek hükmün konuluş gerekçesi kabul etmiş ve aslın hükmünü fer'e çekmemesi sebebiyle illet saymamıştır. Şâfiîlerin çoğunluğuna göre ise, kâsır vasıf teaddi yoluyla asıldan fer'e geçmiyorsa da aslın hükmünün başkasına geçmesine engel olmaktadır. Yani kâsır illet, fer'de hükmün sübutunu sağlamıyorsa da nefyde müessirdir. Bu değerlendirmenin neticesinde nassın hükmünün -altın ve gümüşün haramlığında olduğu üzere- “esma/lafız” yoluyla değil “mana/illet” ile sabit olduğunu söyleyerek kâsır vasfı illet sayarlar.(el-Mâverdî, 1414b, s. 133)¹⁷

Mâverdî, içtihad ve istinbattan oluşan bu iki mukaddimededen sonra kıyas konusunu ele almaya başlamakta ve kıyası, “aralarındaki câmi illet aracılığıyla hüküm hususunda fer'i asla ilave etmektir” şeklinde tanımlamaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 136) Kıyasın meşruiyeti hususundaki görüşlere da değinen Mâverdî, Nazzâm, Dâvud ez-Zâhirî ve Şia özelinde kıyası reddedenlerin gerekçelerini tartışmaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 136-144)

1. İlet (Mana) Kıyası

Mâverdî, Şâfiî fakihleri tarafından kıyasın mana (illet) kıyası ve şebah kıyası şeklinde ikiye ayrıldığını aktarır. Ancak bu kıyas çeşitlerinin tanımlanmasında Şâfiî usulcüler arasında iki

¹⁷ Kasıt illet ile ilgili usul tartışmaları için bkz.: (Çalış, 2005, s. 75 vd.)

yaklaşımın ortaya çıktığını kaydetmektedir. Birinci yaklaşıma göre, fer'in, illet aracılığıyla aslın hükmünü almasına illet (mana) kıyası; benzerlik aracılığıyla aslın hükmünü almasına ise şebah kıyası adı verilir. İkinci yaklaşıma göre, fer'in illeti aracılığıyla hükmünü aldığı asıl tek olan kıyasa illet kıyası; birçok aslı bulunan fer'in, daha çok benzediği asla hüküm bakımından katılmasıyla gerçekleşen kıyasa ise şebah kıyası adı verilir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 145)

Mâverdî, mana (illet) kıyasını ise celi ve hafi kıyas şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre celi kıyas, fer'deki illeti asıldaki illetinden daha güçlü olan kıyastır. Hafi kıyas ise, illeti (mana) gizli olup ancak istidlal yolu ile bilinebilen kıyastır. Bu kıyasta fer'in illeti aslın illetinde denktir.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 144, 147)

Mâverdî, celi kıyası ise üç türe ayırmaktadır:

a. Nassın zahirinden istidlal olmaksızın illeti bilinen ve aslına aykırı şer'î bir hükmün gelmesi (teabbud) caiz olmayan celi kıyas. Mâverdî, ebeveyne öf demeyi yasaklayan ayetin, ebeveyne karşı daha ağır fiilleri yasakladığının celi kıyas yoluyla anlaşılmasını örnek olarak verir. (el-Mâverdî, 1414b, 145) Hanefiler, bu örnekte ulaşılan hükmün kıyas ile elde edilmediği görüşündedirler. Onlara göre bunu nassın delaleti (delâletu'n-nass) veya, tahsîsu'ş-şey' bi'z-zikr yolu ile lafızdan elde edilen bir hükümdür. (Buhâri, 1997, s. 373) Mâverdî, Şâfiî usulüne bağlı kalarak bu şekilde yeni bir hükme ulaşmayı celi kıyas olarak adlandırır.

b. İstidlal yapmaksızın nassın zahirinden illeti bilinmekle birlikte aslına aykırı şer'î bir hükmün gelmesi (teabbud) caiz olan celi kıyas. Buna örnek olarak Hz. Peygamber'in tek gözlü olduğu veya topallığı belirgin olan hayvanı kurban etmekten men etmesini örnek verir. Kör hayvan tek gözlü olana, ayağı kesik olan topal olana kıyas ile kurban edilmeyeceğine hükmedilir. Ancak tek gözlü ve topal hayvanın kurban edilmesinin haram olduğuna dair hüküm bulunurken kör ve bacağı kesik olanın kurban edilmesinin mubah olduğuna dair şer'î hükmün gelmesi mümkündür.

c. Zahir bir istidlal ile nassın zahirinden illeti bilinen ve nazar kurallarına göre tanınan kıyas. Cariyenin zina etmesi halinde hür kadınlara verilen cezanın yarısının uygulanmasına (en-Nisâ, 4/25) kıyas ile köleye de haddin yarısının tatbik edilmesi gibi...(el-Mâverdî, 1414b, ss. 145-146)

Mâverdî, aynı şekilde hafi kıyası da üç kısma ayırmaktadır.

a. İletti (mana) belirgin hafi kıyas: İletti ilk bakışta gözüken ve üzerinde ittifak edilen bir istidlal ile bilinen kıyastır. Bunun örneği, hala ve teyze ile evlenmeyi yasaklayan ayetin (en-Nisâ, 4/23) hükmünü, akrabalık bağı bakımından ortak oluşlarını dikkate alarak, kıyas yolu ile anne ve babanın hala ve teyzesiyle evlenmenin haramlığına teşmil etmektir. Bu kıyasa Mâverdî'nin verdiği diğer bir örnek, "eğer sizin için (çocuklarınızı) emzirirlerse ücretlerini verin" (et-Talak, 65/6) ayetine bina edilmiştir. Âyet fûrû nafakasını acziyet illetine bağlı olarak sabit kılmıştır. Acziyet illeti bulunduğu, usul için bakım nafakanın vacip olduğu hükmü, fûrû nafakasına kıyasla tespit edilmiştir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 147)

Mâverdî hafi kıyasın bu çeşidini celi kıyasın en güçlüsüne benzetir. Öyle ki bu kıyasa dayanılarak icmâ oluşabilir ve hâkimin bu kıyasa aykırı hükmü nakzedilebilir. Çünkü bu kıyasa aykırılık tartışmasız hukuka aykırılık niteliği taşır. (el-Mâverdî, 1414b, s. 147)

Bilginin beyan yolu ile elde edilmesinin en önemli meselesi lafzın anlamının tayini ve kapsamının tespiti. Bu bağlamda umum lafzın tahsisi gündeme gelmiş ve nass dışı delillerle tahsisi usul ilminde tartışılmıştır. Bunlardan biri de kıyas ile tahsistir. Mâverdî, hafi kıyasın bu türü ile umum lafzın tahsisi konusunda iki yaklaşım bulunduğunu belirtmekte ancak herhangi bir bilgi ve tercih belirtmemektedir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 147; el-Mâverdî, 1391, s. 597)

b. İleti (mana) belirsiz hafi kıyas: İleti, istidlal için belirsiz olup hakkında farklı görüşler ortaya çıkan hafi kıyas türüdür. Bu belirsizlik illetlerin birbiriyle çelişmesinden kaynaklanmaktadır. Mâverdî illetin bu türüne, nass ile ribevi olduğu sabit olan buğdayı örnek gösterir. Buğdayın ribeviliğinin illetini hukukçuların bir kısmı, bütün yiyecekleri kıyas etmek için “yiyecek olma”; bir kısmı, bütün erzakları kıyas etmek için “erzak/kût olma”; bir kısmı ise bütün ölçülebileni kıyas etmek için “ölçülebilme/mekîl” şeklinde belirlemişlerdir. İleti belirsiz hafi kıyasın diğer bir örneği, “Hz. Peygamber, kabzedilmeyen şeyin satımını yasakladı”¹⁸ hadisi çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Bu yasağın illeti, yiyeceklerin kendisine kıyas edilebilmesi için “yiyecek/taam”; taşınırın kendisine kıyas edilebilmesi için “menkul olma” ve satılan malların (mebî) kendisine kıyas edilebilmesi için “satım/bey” ile ta’lil edileceği söylenmiştir. Hükmün illeti hakkında ortaya çıkan bu görüş ayrılığı illeti belirsiz/ğâmid kılmıştır. Bu illet ile istidlal tercihe bağlıdır. Mâverdî, bu tür illete dayalı kıyas ile icmân oluşmayacağını ve âmm lafzın da tahsis edilemeyeceğini belirtmektedir.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 147-148)

c. İleti (mana) karışık hafi kıyas: Mâverdî kıyasın bu türünü, nassı ve illeti (mana) istidlale muhtaç kıyas olarak tanımlar. Bunun örneği, satın aldığı köleden yararlanmış olan ve daha sonra ayıp muhayyerliğini kullanmak için Hz. Peygamber’e konuyu intikal ettiren kişi hakkındaki haberde yer alır. Hz. Peygamber, bu kişinin talebini yerinde görür ve köleyi eski sahibine iade eder. Eski sahibi “benim kölemden yararlandı” diyerek memnuniyetsizliğini belirtir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Harâc damân karşılığındadır” (الخراج بالضمان) buyurur. (Ebu Dâvud, “Büyü”, 73) Bu hadisin hem nassı hem de illeti istidlale muhtaçtır. Bunun için ilkin, nassın lafızlarının anlamının istidlal ile belirlenmesi gerekmektedir. Bu amaçla yapılan istidlalde “harâc” menfaat; damân ise satım akdinin tazmini olduğu sonucuna varılmıştır. Daha sonra menfaatin illeti istidlal yolu ile tespit edilmeye çalışılmış ve tespit edilen illetler arasında tearuz ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda menfaati, “netice/eser” olarak ta’lil edenler, müşteri, ayıp muhayyerliği ile malı iade ettiğinde hâsıl olan meyvenin ve yavrunun aynlarının maliki olmayacağı sonucuna varmaktadırlar. Menfaati, aslının cinsinden farklı olan şey olarak ta’lil edenler ise, müşteriye meyvenin maliki saymakta ancak yavrunun maliki kabul etmemektedirler. Şâfiî ise menfaati, nemâ olarak ta’lil etmiştir. Bunun sonucu olarak müşteriye meyve ve yavru türünden bütün nemanın maliki kılmıştır. el-Mâverdî, 1414b, s. 148)

Mâverdî, hafi kıyasın bu türünde, “asl” üzerinde icmân meydana gelebileceği ancak illeti üzerinde icmân oluşamayacağı tespitini yapar. Bu kıyasa aykırı hüküm veren hakimın kararı nakzedilmez, bu kıyas türü ile umum lafız tahsis edilmez. Bu kıyas önceki kıyasların en zayıfıdır. el-Mâverdî, 1414b, s. 148)

¹⁸ (نهى عن بيع ما لم يقبض) (ez-Zeylei, 1997, s. 32)

2. Şebeh Kıyası

Mâverdi'ye göre şebeh kıyası, birçok aslın kendisine çekmesi sebebiyle, fer'in her bir aslıdan ve her bir aslın da fer'den bir benzerlik yönüne sahip olduğu kıyastır.(E. A. b. M. b. H. el-Mâverdi, 1414b, s. 148) Şebeh kıyası, tahkik kıyası ve takrib kıyası şeklinde iki kısma ayrılır.

a. Tahkik kıyası: Benzerlik (şebeh), hükümlerinde gerçekleşen kıyas türüdür. Mâverdi, daha zayıf da olsa celi kıyasın karşılığı saydığı şebeh kıyasının bu türünün üç şekilde ortaya çıkabileceğini tespit etmektedir. Tahkik kıyasının ilk şekli, iki asla benzeyen fer'in bunlardan birine benzetilmesi halinde hükmünün bozulması, diğerine benzetilmesi halinde hükmünün bozulmamasıdır. Bu durumda fer', daha az benzese de, benzetildiğinde hükmü bozulmayan asla benzetilir ve onun hükmünü verilir. Daha çok benzese de fer', benzetildiğinde hükmü bozulan asla benzetilmez, onun hükmüne katılmaz. Bu bağlamda köle, mülkiyetinin hükmü bakımından iki asla benzer. Bu asıllardan ilki, mülkiyetinin geçerliliği hususunda hür kişiye benzerliği, ikincisi ise, mülkiyet hakkının olmayacağı hususunda hayvana benzerliğidir. Aslında köle hür kişilere daha çok benzemektedir. Ancak hür kişilere kıyas ile mülkiyetinin geçerli olduğu kıyası, kölenin mirasçı olamaması sebebiyle bozulmaktadır. Bu sebeple hayvana benzerlik aslı ile sabit olan hükme dönülmektedir. Çünkü bu şekilde elde edilen hüküm nakzolmamaktadır.(el-Mâverdi, 1414b, s. 149)

Tahkik kıyasının ikinci şekli, fer'in, birine döndürüldüğünde hükmü bozulmayan iki asla birine daha fazla benzerlik göstererek benzemesidir. Bu durumda fer' daha çok benzerlik gösterdiği asla döndürülür. Bunun örneği olarak, kölenin organlarına zarar verilmesi halinde uygulanacak hükmün tespiti verilir. Köle, insan, muhatap, mükellef ve öldürülmesi halinde kısas gerekli olması bakımından hür kişiye, mülk edinilmiş ve miras kalması sebebiyle hayvana benzetilmiştir. Hür kişiye benzerliği asl yapıldığında organlarına verilen zarar kısası, hayvana benzerliği asl yapıldığında telef olan organlarının kıymetinin tazmin edilmesi gerekir. Hür kişiye benzerliğinin fazla olması sebebiyle organlara zarar verme suçunda hür kişinin hükmüne döndürülmesi gerekir.(el-Mâverdi, 1414b, s. 149)

Tahkik kıyasının üçüncü şekli, fer'in hükmünün farklı sıfatları olan iki asıl arasında gidip gelmesidir. Fer', benzediği asılların iki sıfatından birini tam olarak değil, kısmi olarak taşır. Ancak bu sıfatlardan biri diğerine göre daha baskındır. Şebeh kıyasının bu şekline Mâverdi, odun olma ve yiyecek/taam olma vasıflarına birlikte sahip olan karahalile ve sakamonyayı örnek verir. Odun olma vasfı esas alındığında bu bitkiler ribevi olmaz, yiyecek/taam olma vasfı dikkate alındığında ribevi olurlar. Bu bitkilerin üstün vasfının yenilmeleri olduğu dikkate alınarak yiyeceğe kıyas edilerek ribevi olduğuna hükmedilir.(el-Mâverdi, 1414b, s. 149)

b. Takrib kıyası: Benzerlik (şebeh), vasıflarında gerçekleşen kıyastır. Mâverdi bu kıyasın da üç şekli olduğunu belirtmektedir.

Takrib kıyasının ilk şekli, fer'in farklı sıfatları bulunan iki asla benzemesi ve bu asılların sıfatlarını üzerinde toplamış olmasıdır. Bu durumda iki sıfattan daha üstün olan fer' hakkında tercih edilir. Mâverdi bu kıyas için biri akli, diğeri şer'î nitelikli iki örnek verir. Akli örnekte, biri siyah diğeri beyaz sıfatını haiz iki aslı bulunan bir fer' beyaz ve siyah sıfatlarını birlikte taşımaktadır. Bu durumda fer'de hangi renk daha fazlaysa onun hükmü verilir, diğerine itibar edilmez. Mâverdi'nin bu kıyas türünün şer'î hususlarda uygulandığını göstermek için verdiği örnek ise şahitliklerde adalet

sıfatının aranmasıyla ilgilidir. Peygamberlerden başka hiç kimsenin günahsız olmayacağından hareketle mahza adalet sıfatına sahip kimsenin bulunmayacağını, bu durumda baskın niteliğin esas alınacağını söyler. Buna göre itaat yönü üstün olan kişi adil, günah ve isyan yönü baskın olan kişi ise fasık kabul edilir. (el-Mâverdî, 1414b, ss. 149-150)

Mâverdî, fer'in illetinin asıldan çıkarılmadığı, aksine aslın illetinin fer'den çıkarıldığı gerekçesiyle Ebu Hanife'nin bu türü kıyas kabul etmediğini aktarmaktadır. Ebu Hanife'nin görüşünü yerinde görmeyen Mâverdî, illetin kendisinin değil, sıfatının fer'den elde edildiğini, illetin hükmünün ise asıldan çıkarıldığını söylemektedir. Ona göre bu kıyasta asl ile fer'i bağlayan şey illetin sıfatı değil, illetin hükmüdür. Buna örnek olarak mutlak suya temiz bir sıvının (gül suyu gibi) karışıp onu değiştirmemiş olması durumunu örnek verir. Mutlak su olmayanın temizleyici (mutahhir) olmadığı tespiti üzerine kurulan örnekte, mutlak suyun çoğunluğu oluşturması halinde gül suyu karışmış su temizleyici kabul edilir ve temizleyici vasfı bulunmayan gül suyuna itibar edilmez. Gül suyunun mutlak sudan fazla olması durumunda ise içerisinde mutlak su bulunduğu itibar edilmeksizin sıvının temizleyicilik vasfını kaybettiğine hükmedilir. Mâverdî, Ebu Hanife'nin de bu meselede aynı hükme kani olduğunu belirttiikten sonra itirazın lafzi olduğunu savunur. (el-Mâverdî, 1414b, s. 150)

Takrib kıyasının ikinci şekli, fer'in, iki farklı sığata sahip iki asla, bu sıfatları bulundurmadan, yalnızca sıfatlardan birine yakınlık göstererek benzemesidir. Mâverdî, şebek kıyasının bu türüne akli ve şer'î örnekler vermektedir. Akli örnek, siyah ve beyaz sıfatlarına sahip iki asla yeşil renkli bir fer'in kıyas edilmesidir. Aslın renkleri kendisinde bulunmayan fer' daha yakın renk olan siyah renge sahip asla kıyas edilir. Şer'î örnek ise, ihramlı iken avlanan kişinin fiilinin "cezası öldürdüğü hayvanın dengi bir hayvandır" (el-Mâide, 5/95) düzenlemesinde yer almaktadır. Ceza olarak belirlenen denk hayvan, ne bütün vasıflarıyla avlanmış hayvana benzer ne de aykırı olur. Bu sebeple ceza hayvanında daha çok benzemeye itibar edilir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 150)

Mâverdî, kıyası, aslın vasıflarının (illet) fer'de bulunması şeklinde anlayan Ebu Hanife'nin, fer'de aslın illetinin bulunmadığı, yani illetsiz olduğu gerekçesiyle bu işlemi kıyas saymadığını kaydetmektedir. Mâverdî, tahkik kıyasına yönelen bu eleştiriyi cevaplamaya çalışır ancak bu işlemde ortak illet bulunmadığı eleştirisini açıkça reddetmez. Bir anlamda bu durumu teslim eder. Ancak daha genel bir noktadan itiraza cevap vermeye çalışır. Bu genel nokta, her meselenin bir hükmünün olması gerektiği, hükmün ise bir delile dayanmasının zorunlu olduğu, kitap, sünnet ve icmâda bir delil bulunmadığında kıyastan başka bir yol kalmayacağıdır. Bu değerlendirmenin vardığı sonuç ise, asla daha çok benzeyen şeyin kıyasın illeti sayılmasıdır. (el-Mâverdî, 1414b, s. 150) Bu şekilde, bu kıyas türünde ortak illetin bulunmadığı kabul edilmekte ancak zaruretin en yakın vafsa dayalı hüküm vermeyi gerekli kıldığı sonucuna varıldığı görülmektedir.

Takrib kıyasının üçüncü şekli, fer'in, biri kendi cinsinden diğeri ayrı cinsten olan ve iki farklı sığata sahip iki asla benzerlik göstermesi ve her ikisinin sıfatlarını üzerinde toplamasıdır. Mâverdî bu kıyas türüne, temizlik (taharet) ile ilgili bir fer'in, biri namaz diğeri taharet şeklinde iki aslının bulunmasını örnek verir. Böyle bir durumda taharet ile ilgili fer' kendi cinsinden olan taharet aslına kıyas edilir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 151)

4.2.2.3.2. Mâverdî'nin Fer'i Delilere Yaklaşımı

Mâverdî, deliller ile ilgili görüşlerini hakimin (kâdî) karar alma sürecinde takip etmesi gereken yolu göstermek için aktarır. Bu yaklaşımı aslında hâkimin müçtehit olması gerektiği görüşünün sonucudur.¹⁹ Şâfiî fikhının fer'i delilleri sınırlayan yapısına uygun olarak asli delilleri genişçe açıklar. Fer'i deliler ile ilgili değerlendirmeleri ise sınırlı ve genellikle satır aralarına serpiştirilmiş tarzdadır. Mâverdî'nin bilgi anlayışını ele aldığımız çalışmamızda deliller ile ilgili yaklaşımının tamamlanması için fer'i delillere yaklaşımına kısaca yer vereceğiz.

Mâverdî, istishâb delili hakkında teorik bilgi vermez. Ancak Zahirilerin, istishâbı ahkâm hususunda hüccet saydıklarını söyleyerek bu mezhep mensuplarının istishaba daha güçlü bir konum kazandırdıklarını tespit eder.(el-Mâverdî, 1414b, s. 115) Mâverdî bu tespitini, üzerinde icmâ gerçekleşen konuda ilave bir nitelik meydana geldiğinde yeni meselenin icmâyâ dâhil olup olmadığı çerçevesinde yapar. Ona göre, Şâfiî ve fakihlerin çoğunluğuna göre icmâ edilen hususta icmâ baki kalır ancak yeni bir sıfat ilave olmuş meselede görüş farklılıklarının ortaya çıkması caizdir. Zahiriler, istishab kaidesini işleterek icmâm hükmünün baki kaldığını ve ilave sığata sahip hususta da icmâm bulunduğunun kabul edilmesi gerektiğini iddia ederler. Mâverdî bu görüşü, delil ile sabit olması gereken hususta istishâb ile hüküm konulamayacağı gerekçesiyle eleştirir. Bu yaklaşımını diğer durumlarda da sürdüren Mâverdî, bilgi sistemi ve metodolojisinde istishaba “delil olmayan bir hususta, zahire tutunmak” manasında yer verir ve kendisine bu açıdan hüküm bina eder.(el-Mâverdî, 1414b, s. 116, 1414c, s. 298, 1414d, s. 331, 1414e, ss. 45, 376)

Mâverdî, önceki ümmetlerin şeriatının (şer'u men kablena) delil olma durumunu, usulcülerin genel tutumuna uygun olarak, Kur'an tarafından hikaye edilip edilmeyişi esasına göre değerlendirir. Kur'an'ın aktarmadığı önceki peygamberlere ait emir ve nehiyeler, hüküm tesis edecek bir bilgi ile sabit olmadıkları için delil olma vasıf taşımazlar. Bağlayıcılık vasfına haiz olmadıkları gibi Müslümanların kendisiyle amel etmeleri de gerekli olmaz. (el-Mâverdî, 1414b, s. 57; el-Mâverdî, 1391, s. 282)

Mâverdî, Kur'an'ın, önceki peygamberlerin şartlarında olduğunu haber verdiği hükümlerin, müslümanlar bakımından bağlayıcı oluşunu da iki kısımda mütalaa eder. Birinci kısma, Kur'an'ın Hz. İbrahim'in şeriatında bulunduğunu haber verdiği hükümleri yerleştirir. Mâverdî, “sonra sana vahyettiğimiz İbrahim'in dinine hanif olarak uy” (en-Nahl, 16/123) ayetine dayanarak Hz. İbrahim'e indirilen hükümlerin Müslümanları bağlayıcı olduğunu kabul eder.(el-Mâverdî, 1414, s. 57; el-Mâverdî, 1391, s. 282)

Mâverdî, Kur'an'ın Hz. İbrahim dışındaki peygamberlerin şeriatından nakil ile haber verdiği hükümleri ise, bağlayıcılık durumu bakımından iki gruba ayırır. Birinci kısımdaki hükümleri, nesh edildiğine dair bir delil bulunmadıkça bağlayıcı olan hükümler oluşturur. Mâverdî, bu hükümlerin bağlayıcılığının ilave bir delili gerektirmemesini ise hak oluşlarıyla açıklar. İkinci kısmı ise, vacip olduğuna dair bir delil ortaya konulmadıkça, aslı itibarıyla mensuh olmasalar da, bağlayıcı olmayan hükümler oluşturmaktadır.(el-Mâverdî, 1414b, s. 58)

¹⁹ Yargıcın müçtehit olması ile ilgili olarak bkz: (el-Mâverdî, 1414b, ss. 24-25; el-Maverdi, 1410, ss. 131-132, 135)

Mâverdî'nin bir başlık altında yer verip en geniş şekilde işlediği fer'î delil istihsandır. Müzenî'nin Şâfi'ye nispetle Muhtasarına kaydettiği, "(Hakimin) kıyas yapmaksızın istihsanda bulunması caiz değildir. Eğer bu caiz olursa dinde şeriat koyması da caiz olur"²⁰ sözü, Mâverdî'nin istihsan hakkındaki görüşlerinin ana çerçevesini oluşturmuştur.

Şâfi'nin sözü, herhangi bir ayırım içermeden doğrudan istihsanı kategorik olarak reddettiği intibainı vermektedir. Ancak Mâverdî istihsan ile kastedileni belirginleştirme ihtiyacı duymaktadır. Bu kapsamda Mâverdî, "şer'î delillerin vacip kılıp akılların güzel görmesinin kendisine iktiran ettiği istihsanı, şer'î delillerin muvafakat etmediği istihsandan ayırmaktadır. Birincisini, üzerinde ittifak oluşan bir hüccet saymakta, ikincisini ise, şer'î hükümler hususunda hüccet olmadığını söylemektedir.(el-Mâverdî, 1414b, s. 163) Mâverdî'nin böyle bir ayırım yapma ihtiyacı duyması istihsan üzerindeki tartışmaların kat ettiği mesafeyi göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

İstihsan hakkında yaptığı bu tasniften sonra Mâverdî, Ebu Hanife'nin "Şeriatta istihsan, şer'î hükümleri vacip kılan bir hüccettir" dediğini, Hanefilerin ise, istihsandan farklı şeyler anladıklarını söylemektedir. Bu kapsamda Hanefilerin bir kısmının istihsanı, iki kıyasın daha kuvvetlisi, bir kısmının illetin tahsisi, bir kısmının iki kıyasın daha kuvvetli olanını zayıfı için terk etmek olduğunu ve nihayet bir kısmının ise istihsanı, delil olmaksızın aklen güzel görülen ve zan-ı galip olandır dediğini kaydetmektedir. Bunlardan birincisi dışında kastedilen istihsana Şâfi hukukçular olarak karşı olduklarını belirtmektedir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 163)²¹

Mâverdî, istihsanı kabul edenlerin ve delil oluşunu reddedenlerin başvurdukları delillere genişçe yer vermektedir. Bu tartışmada istihsanı savunanlar şer'î bir asl olmadan hukukçular tarafından meşru görülmüş hükümlerin hatta icmân olduğunu göstermeye çalışmışlar, buna karşı çıkanlar ise karşı tarafın verdiği örneklerin dayandığı bir aslın olduğunu göstermeyi hedeflemişlerdir. Bu bağlamda, istihsanın meşruiyetini kabul edenler, hamamda kalma süresi ve kullanılan su miktarı belirli olmadığı halde haramlardan yararlanmanın caiz oluşu, su satıcısından belirli olmayan miktar suyu belirli olmayan bir bedel ile içmenin, bedel ve kabulün söze dökülmediği pazarlık usulü ile yiyecek satın alma gibi işlemlerin bir delile iktiran etmediği halde meşru görüldüğünü söylemişlerdir. Karşı çıkanlar ise hükmü bir asla bağlamayı gerektiren nakli ve akli delillere yönelmişlerdir. Şer'î bir asla dayanmayan örneklerin icmâ ile sabit olduğunu ve icmân ise delil olduğunu söyleyerek hükmün bir asla dayanmasının gerekliliğini savunmuşlardır.(el-Mâverdî, 1414b, ss. 164-165)

Şâfi'nin istihsan eleştirisine ve keskin karşıtlığına yapılan diğer bir itiraz tutarlılıkla ilgilidir. Mâverdî'nin de naklettiği üzere Şâfi'nin muarızları onu istihsanı eleştirdiği halde birçok yerde istihsan yapmakla eleştirmişlerdir. Bu bağlamda Şâfi'nin eserlerinde yer alan bazı ifadelerine yer verilmiştir: Kocanın boşadığı hanımına vereceği mut'anın miktarı hakkında Şâfi, "üç dirhem miktarı vermesini istihsan ediyorum"; şuf'a meselesinde "üç gün süre tanır, bu bir asl olmaksızın

²⁰ (el-Müzenî, 1419, s. 393) Müzenî'nin bu nakli tamamen aynı ifadelerle Şâfi'nin eserlerinde görülmez. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Müzenî'nin bu aktarımı, Şâfi'nin öncesinde kıyası nassın anlamı hususunda başvurulabilecek tek delil olduğu vurgusu geçen "kendisi için "istihsan yaptım" demeyi caiz gördüğünde kendisine dinde şeriat koymaya da izin vermiş olur" sözünün yorumlanmış biçimidir.(eş-Şâfi, 1421, s. 504)

²¹ Hanefilerin istihsanın tanımı hususundaki görüşleri için bkz.:(Birsin, 2011)

yaptığım bir istihсандır”; hâkimin yemin ettirmesi hakkında “bazı hâkimlerin mushafa yemin ettirdiklerini gördüm, bu bana göre güzeldir” ve ezan okuyan müezzinin “kulak deliklerine parmaklarını koyması güzeldir” şeklinde ifadeler sarf etmiştir. Şâfiî'nin bu sözleri, teorik olarak reddettiği istihsanı pratikte uyguladığı eleştirisine sebep olmuştur. Mâverdî, Şâfiî'nin mücerret istihsan ile bu hususlarda hüküm vermediğini ve bu eleştirilerin cevaplandırıldığını kaydetmektedir. Buna göre mut'a vermek hakkındaki görüşünün İbn Ömer'e dayandığı ve Şâfiî'nin kavli kadiminde sahabe kavlinin delil olduğu söylenerek yapılan itiraz reddedilmiştir. Şuf'a hakkının kullanım süresi ile ilgili görüşünün toplumun icmâna dayandığı, mushafa yemin hakkındaki görüşünün yemini ağırlaştırmak için olduğu, müezzinin elini kulağına koymasını ise Bilal'in böyle yapmış olmasına dayandığı söylenerek çelişki içermedikleri gösterilmeye çalışılmıştır. Bu cevapları aktaran Mâverdî, Şâfiî'nin delilsiz bir istihsanı olmadığını ilave ederek tercihini belirtmektedir. (el-Mâverdî, 1414b, s. 166) Buna rağmen yapılan açıklamaların tartışmayı ortadan kaldırdığını söylemek zor görünmektedir. Örneğin Şâfiî'nin, mut'a miktarı hakkında görüşü, kavli kadimine göre sahabe kavlinin hüccet oluşu ile açıklanmıştır. Ancak bazı tartışmalar olmakla birlikte Şâfiî'nin kavli cedidinde sahabe kavli hüccet değil değildir. (Aybakan, 2011, s. 89; Şa'ban, 2012, s. 215) Bu durum, yapılan tutarlılık savunusunun eleştiriye açık olduğunu göstermektedir.

5. SONUÇ

İslam bilimleri ortak epistemolojiye sahiptirler. Bilginin imkânı, yöntemleri ve çeşitleri üzerinde kelam ilmi tarafından yürütülen teorik çalışmalar, diğer ilim dalları tarafından ortak ve temel zemin kabul edilmiştir. Bu durum özellikle fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerinde daha açık olarak görülür. Özellikle fıkıh usulünün haber ve dil bahisleri bu ortak alanın fıkıh ilmi özelinde ana epistemolojiye uygun olarak inşası mahiyetindedir. Bu sebeple çalışmamız bilgi teorisini, kelam ve fıkıh usulünün ortak bir konusu olarak incelemiştir. Bilgi teorisinin kelam ve fıkıh usulünü alakadar eden kısımlarında eser vermiş bir bilgin olarak Ebu'l-Hasen el-Mâverdî, bu epistemolojik bütünlüğün temsil eden iyi bir örnektir.

Mâverdî, dinin usulü ile ilgili konuları akli hüküm türünden görmüş, fıkıh ilminin konusunu oluşturan hükümleri ise nakli hüküm kapsamına dâhil etmiştir. Her iki hüküm türünü de iktisabî bilgi içerisinde mütalaa etmiştir. İktisabî bilgi kat'î bilgiyi içerdiği gibi zannî olanı da içerir. Dinin usulleri ile ilgili konular iktisabî bilginin kat'îliği esas alan kısmına dâhildir. Fıkıh ilmi ise daha çok zannî delillere dayandığı için iktisabî bilginin zannî kısmına dâhildir. Buna rağmen bilgi sayılması ise, kat'î olan üzerine kurulması sebebiyledir. Nakli iktisabî bilginin kesinlik taşıyan unsurları mütevatir haber üzerinde akıl ve dil aracılığı ile inşa edilmektedir. Ahad haber ise bu iskelete et giydirmek manasında zannî nitelikli bilgi sağlamaktadır.

Mâverdî, dinin usulü olan tevhid, nübüvvet ve ahiret başta olmak üzere dinin temel emir ve yasaklarının ancak akıl ile elde edilen deliller yardımıyla bilinebileceği görüşündedir. Ameli hükümler sahasında ise aklın işlevi, ma'kulu'l-ma'na hükümleri taabbudi olanlardan ayırmak ve birinci gruptaki hükümlerin konuluş gerekçesini (mana) kavrayarak yeni meseleleri aynı vasfı taşıması (illet) halinde bu hükümlere katmaktır. Bu şekilde aklın ameli sahadaki işlevi hükümleri genişletmektedir.

Dil şer'î hükümleri bilmenin en önemli aracıdır. Çünkü şer'î usuller sözel mahiyettedir. Bu bakımdan fıkıh usulünün bir dil teorisi vardır. Lafzi mebhaslara bu dil teorisi yansımaktadır. Mâverdî, mensubu olduğu Şâfiî mezhebinin tutumuna uygun olarak dili, şer'î delil çerçevesinde işlevsel kılma eğilimi taşımaktadır. Bu yaklaşımı amm lafzın delaleti, mutlakın mukayyede hamli gibi hususlarda daha belirgin şekilde görülmektedir.

Şer'î ameli hükmün haberi karakteri, bu bilgiye ulaştırılan delillerin haber değerini incelemeyi gerektirmiştir. Haberin bilgi değeri, itikadi hüküm bakımından olduğu kadar ameli hüküm bakımından da tartışılmasına yol açmıştır. Mâverdî, Şâfiî ekolüne mensup bir fakih olarak râvilerin nitel ve nicel yapısı ve haber zincirinin müsned oluşu üzerine kurulu bir sistemi benimsemiş, Hanefi ve Malikilerin rivayet için gerekli kıldıkları ilave şartlara iltifat etmemiştir. Şâfiî fıkının hükümleri genişletme bakımından kıyas dışındaki delillere iltifat etmemesi, Mâverdî'nin fer'î delillere ilgisini azalttığı, buna karşılık kıyası, şebek kıyasını içerecek şekilde genişletmesine yol açtığı görülmüştür. Bununla birlikte Mâverdî, delil bulunmayan alanda gâlip zan ile içtihat etmeye olumlu yaklaşmış ve bunu istihsan eleştirilerinin dışında tutmuştur. Bilgi teorisinin genel karakteri itibarıyla Mâverdî, objektif olarak sorgulanabilir ve denetlenebilir deliller aracılığıyla bilgiye ulaşmayı mümkün görmüştür. Bu vasfı taşımayan araçları -ilham gibi- bilgi kaynağı olarak görmemiştir.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, A. (2007). *Bilgi Felsefesi* (3. bs). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Aybakan, B. (2011). *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (2. bs). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aydın, İ. H. (2003). *Fârâbi'de Bilgi Teorisi* (1. bs). İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Bakillânî, K. E. B. (1414). *Kitabu't-temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil*. Beyrut: Müessesetu kutubi's-sekâfiyye.
- Başoğlu, T. (2002). İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(6). <https://doi.org/10.17335/suifd.73271>
- Beyhâkî, A. b. el-H. b. A. b. M. (1423). *Şiabu'l-îmân* (C. 6). Riyad: Mektebetu'r-ruşd li'n-neşr, Riyad.
- Birsin, M. (2011). Hanefî Fıkında Fitne Gereğesine Dayalı Hükümler ve İstihsân Delili ile İlişkisi. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 22(1), 55-70.
- Bi-rsi-n, M. (2015). Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Değeri. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), 63-98.
- Birsin, M. (2018a). İbn Kayyim'e Göre Re'y. *Çinde İslam ve Yorum II* (1. bs, C. 1). Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi.
- Birsin, M. (2018b). *İslam Aile Hukuku* (2. bs). Malatya: Protecth Matbaacılık.
- Bozkurt, M. (2016). *Fahreddin Razi'de Bilgi Teorisi* (1. bs). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Buhâri, E. A. M. b. İ. (1997). *Keşfu'l-esrâr an usûli'l-Pezdevi* (1. bs, C. 2). Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Candan, A. (2005). *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Celeleddin el-Mahallî, Ş. M. b. A. (1402). *Şerhu cem'i'l-cevâmî' li's-Sübkî, - Hâşiyetu'l-allâme el-Bennânî ile birlikte* (C. 2). Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Cevheri, İsmail b. Hammad. (1399). *es-Sihahu Tacu'Luğa ve es-Sihahu'l-Arabiyye* (C. 5). Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Mellayin.
- Çalış, H. (2005). Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı. *Usul İslam Araştırmaları*, 4(4), 73-98.
- Davut, E. (2018). Mâverdî'nin İctihâd Anlayışı. *Dini Araştırmalar*, 21(54), 9-26.
- Debusi, K. E. Z. U. b. Ö. (2001). *Takvimu'l-edille*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Demir, S. (2011). Meşhur Hanefî Fakihlerine ve Muhaddislere Göre Haber Türleri. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 9(2), 75-97.
- Ebu Ya'lâ, M. b. el-Huseyn el-Ferrâ. (1400). *el-Udde fi usûli'l-fikh* (C. 4). Riyad: by.
- el-Âmidî, A. b. M. (1406). *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (2. bs, C. 1). Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî.
- el-Fenârî, M. b. H. b. M. (1427). *Fusûlu'l-Bedâi' fi usûli'ş-şerâi'* (C. 2). Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- el-İsfehânî, M. b. A. b. A. b. M. Ş. (1986). *Beyânu'l-muhtasar şerhu muhtasari İbn Hâcib* (C. 3). es-Suûdiyye: Dâru'l-medenî.

- el-Mâverdi, E. A. b. M. b. H. (1414a). *el-Hâvi'l-kebîr* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- el-Mâverdi, E. A. b. M. b. H. (1414b). *el-Hâvi'l-kebîr* (C. 16). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- el-Mâverdi, E. A. b. M. b. H. (1414c). *el-Hâvi'l-kebîr* (C. 3). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- el-Mâverdi, E. A. b. M. b. H. (1414d). *el-Hâvi'l-kebîr* (C. 7). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- el-Mâverdi, E. A. b. M. b. H. (1414e). *el-Hâvi'l-kebîr* (C. 8). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- el-Mâverdi, E. H. A. b. M. (1391). *Edebu'l-kâdî*, (C. 1). Bağdad: Matbaatu'l-irşâd.
- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. (ty.a). *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsîru'l-Mâverdi)* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye.
- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. (ty.b). *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsîru'l-Mâverdi)* (C. 3). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye.
- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. (ty.c). *en-Nüket ve'l-uyûn (Tefsîru'l-Mâverdi)* (C. 5). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye.
- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. (1414). *A'lâmu'n-nübuvve*. Beyrut: Dâru'n-nefâis.
- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. (1415). *Edebu'd-Dunyâ ve'd-Dîn*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- el-Maverdi, E.-H. A. b. M. (1410). *Ahkâmu's-sultânîyye ve'l-vilâyâtu'd-dîniyye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî.
- el-Müzenî, E. İ. İ. b. Y. (1419). *Muhtasaru'l-Müzenî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Emîr Pâdişâh, M. E. (1350). *Teysîru't-tahrîr* (C. 4). Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî.
- es-Semerkândî, E. B. A. M. b. A. b. E. A. (1404). *Mîzânü'l-usûl* (C. 2). Mekke: Câmîatu ummu'l-kurâ.
- es-Serahsî, M. b. A. (2015). *Usulü's-Serahsî* (C. 1). Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmîyye.
- eş-Şâfiî, M. b. İ. (ty.). *er-Risâle*. Beyrut: el-Mektebetu'l-ilmîyye.
- eş-Şafii, M. b. İ. (1421). *el-Ümm* (C. 7). Beyrut: Dâru'l-vefâ.
- ez-Zeylei, C. E. B. A. b. Y. (1997). *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye* (C. 4). Beyrut: Mektebetu'r-reyyân.
- Ezherî, E. M. M. b. A. b. E. el-Herevî. (1384). *Teh'ibü'l-luğa* (C. 14; Abdulhalim en-Neccâr, Ed.). Geliş tarihi gönderen <https://archive.org/details/tahzlu>
- Gazâlî, E. H. M. b. M. (1432). *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (C. 1). Beyrut: Dâru'n-nefâis.
- Güler, Z. (2006). Müstefiz. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 32, ss. 135-136). Ankara: TDV Yayınları.
- Haris b. Usame. (1413). *Beğyetü'l-bâhis an zevâidi müsned'i'l-Haris* (C. 2). Medine: Merkezu hidmeti's-sunne, ve's-sireti'n-nebeviyye.
- İbn Abdîlberri, E. Ö. Y. (1414). *Camiu beyâni'l-ilm ve fadlih* (C. 2). Riyad: Dâru'l-cevzî.
- İbn Emîr Hâc, E. A. Ş. M. b. M. (1419). *et-Tahrîr ve't-tahbîr* (C. 3). Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, E. A. M. b. E. B. ez-Zer'î ed-Dimeşki. (1996). *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî.
- İbn Müflih, Ş. M. el-Makdisî. (ty.). *Usûlu'l-fikh* (C. 1). by.: Mektebetu'l-abikân.
- İbn Subkî, T. A. b. A. (2011). *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh* (C. 6). Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- İbnü'l-Fâris. (1399). *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa* (C. 2). Beyrut: Daru'l-fikr.
- İsfehânî, Rağîb, E.-K. H. b. M. (1412). *Müfredâtü elfazi'l-Kur'ân*. Dimeşk: ed-Dâru's-Şâmiyye & Dâru'l-kalem.
- Kâdî Abdulcebbar, E.-H. b. A. (1965). *el-Muğni fi ebvâbi't-tev'id ve'l-adl* (C. 12). Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-te'lif ve't-terceme.
- Karaman, A. (2010). *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kazım, Y. (2016). *Mâverdi'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koçak, M. (2013). *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Mahbûbî, U. b. M. (ty.). *et-Tavdîh şerhu't-tenkîh -et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-telvîh ile birlikte-* (C. 1). Beyrut: Şeriketu dâri'l-Erkâm b. ebi'l-Erkâm.
- Manzûr, E.-F. C. M. b. M. b. A. b. A. el-E. er-R. İ. İ. (ty.). akl. İçinde *Lisânü'l Arab* (C. 11). Beyrut: Dâru sâdi.
- Özcan, H. (2012). *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (3. bs). İstanbul: İFAV Yayınları.
- Şa'ban, Z. (2012). *İslam Hukuk İlminin Esasları* (İ. K. Dönmez, Çev.). Ankara: TDV Yayınları.
- Şâfiî, E. A. (1402). *Usûlu's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-arabî.
- Türker, Ö. (2010). *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkâmı* (1. bs). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Yığın, A. (2013). *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı* (Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Zerkeşî, B. M. b. B. b. A. (1992). *el-Bahru'l-muhit fi usûli'l-fikh* (et-tab'atu's-sâniyye, C. 1). Kuveyt: Vizaretu'l-evkaf ve's-şuûni'l-İslamiyye.



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 15.05.2019 | Kabul Tarihi: 23.06.2019

OSMANLI DÖNEMİ SURİYE VİLAYETİ'NDE GÖÇMEN VE YERLİ AHALİ MÜNASEBETLERİ BAĞLAMINDA ÇERKES-DÜRZÎ İHTİLAFI (1880-1900)

Habibe POLAT

İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi
rehnuma.44@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-3501-6515>

Atıf / Citation: Polat H. (2019). Osmanlı Dönemi Suriye Vilayeti'nde Göçmen ve Yerli Ahali Münasebetleri Bağlamında Çerkes-Dürzî İhtilafı (1880-1900). *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 77-89.

Özet

Rusya'nın güney siyasetinin bir gereği olarak Kırım ve Kafkasya'da yaşayan Müslüman ahaliyi göçme zorlaması neticesinde milyonlarca Kırım ve Kafkas göçmeni Osmanlı topraklarına hicret etmek zorunda kalmıştır. Gerek insanî duygularla gerekse iskân siyasetinin bir neticesi olarak Osmanlı Devleti göçmenleri kabul etmiş ve devletin imkânları nispetinde en iyi şekilde iskân edilmeleri için birçok tedbir almıştır. Kafkas göçmenler arasında sayıları oldukça fazla olan Çerkesler, Osmanlı Devleti için ayrı bir önem arz etmekteydi. Zira yerleşik bir hayat yaşayan, ziraat yapan ve askerlik konusunda becerikli ve hünerli olan Çerkesler, Osmanlı topraklarında özellikle; asayiş bozacak tavırlar sergileyen yerli ahali ve aşiretlerin yaşadıkları yerlere iskân edilmişlerdir.

Anahtar Kelimeler; Göçmen, İskân, Çerkes, Dürzî, Suriye

THE CIRCASSIAN-DRUZE CONFLICT IN THE SYRIA PROVINCE OF THE OTTOMAN PERIOD IN THE CONTEXT OF MIGRANT AND LOCAL PEOPLE RELATIONS

Abstract

As a sequel of Russia's southern policy, that is forcing Muslim population in Crimea and the Caucasus to leave the country, millions of Crimean and Caucasian immigrants were forced to emigrate to the Ottoman lands. The Ottoman State accepted the immigrants due to humanitarian reasons and settlement policy needs and took many measures to ensure the best possible settlement of the emigrants. The Circassians, which constituted the highest

population among Caucasian immigrants, were of particular importance for the Ottoman Empire. Therefore the Circassians, who had a settled life, are skilled in agriculture and excelled in military service, were settled alongside with local people that would disrupt the order in the nation.

Keywords; Immigrant, Settlement, Circassian, Druze, Syria

GİRİŞ

Terim anlamıyla göç; iktisadî, içtimaî ve siyasî nedenlerle kişilerin ya da toplulukların bir yerden başka bir yere, bir ülkeden başka bir ülkeye gitme eylemi, hicret anlamına gelmektedir (İpek, 2014: 9-20). Birey ya da toplulukların göç olgusu umumiyetle, itici veya çekici sebeplerle yaptıkları kabul edilebilir. İtici hali ile göç, bireylerin ve toplumların göç etmeye mecbur bırakıldıkları hal iken, çekici sebeplerle yapılan göç, bireylerin veya toplulukların kendi istekleri ile ekonomik veya sosyal şartları daha iyi olan başka bir yere göç etmeleri anlamına gelmektedir. İtici sebeplerle yapılan göçte bireylerin veya toplumların gönüllü olmadan yer değiştirme hareketi söz konusudur. İnsanların gönüllü olmadan yer değiştirmelerinin sebeplerini üç başlık altında izah edebiliriz. Bunlar; devletin belli amaçlarını gerçekleştirmek, savaşlar sonucunda yeniden uyum, doğal afetler sonucunda yapılan göçler olarak kabul edilebilir. İlk iki sebep devletle doğrudan ilgili olmakla beraber, üçüncü sebep çözümü devletten beklenen hali ifade eder. Bu üç sebeple yapılan göçlerde, zorunlu yer değiştirme hareketleri meydana gelmektedir. Zorunlu yer değiştirme hareketlerinin hangi toplumda ve ne zaman neden, niçin ve nasıl ortaya çıktığını daha iyi anlayabilmek için iki temel unsur konuyu daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir. Bu unsurlar; devletin zorunlu yer değiştirme hareketini, nasıl meşru hale getirdiği, birey ve toplumların haklarının neler olduğunun belirlenmesi ile mümkün olur (Tekeli, 2008: 141).

Osmanlı Devleti'nin klasik döneminden başlayarak, birey ve toplumun sürekli olarak bir iskân hareketi ile karşı karşıya kaldığı söylenebilir. Pekâlâ, tarihi süreç içerisinde birey ve toplumların yer değiştirme hareketlerin sebepleri değişse de sürekli olarak bir iskân hareketinin varlığı söz konusudur (Tekeli, 2008: 141-170). Böylesi bir süreç içerisinde Osmanlı Devleti, uzun yıllar birey ve toplumları göç ettirmiş veya devlete gelen göçmenleri iskân için belli bir siyaset izlemiştir. Ancak, 1853-1856 Kırım Savaşı ile başlayarak 1920'li yıllara kadar devam eden Kırım, Kafkasya ve Balkanlar'dan yapılan kitle göçleri ve bunların iskânı devleti en ciddi şekilde uğraştıran bir mesele olarak kabul edilmektedir. Bu sebepten dolayı daha önce de ifade ettiğimiz gibi zamanın şartlarına göre yer değiştirme hareketlerine karşı farklı iskân politikaları geliştiren Osmanlı Devleti Kırım, Kafkasya ve Balkanlar'dan gelen göçmenler için de kendine has özellikleri ve umumi benzerlikleri ile bir "göçmeni iskân siyaseti"ni geliştirmiştir.

Osmanlı tarihi süresince fert ve toplumla ilgili göç ettirmeler ve iskân olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bir başka ifade ile Osmanlıların göç ve göçlerle ilgili tarihi tecrübeleri azımsanmayacak kadar fazladır. Devlet, bütün bu göçleri yeterli ve gerekli tedbirlerle, topluma sıkıntı vermeden halletmiştir. Yalnız 1853-1856 Kırım Harbi'nden sonraki göçler, Osmanlı Devleti'nin siyasî, ekonomik ve sosyal yapısını derinden etkileyecek kitle göçlerdir. Bu sebeple devlet, bu büyük kitle göçüne de kendini zaman içerisinde hazırlayacak ve gerekli bütün tedbirleri devletin imkânları seviyesinde alıp uygulayacaktır. Osmanlı Devleti'nde umumi olarak bir yere gelen göçlerle *şehremaneti* ilgilenmekteydi. Şehremaneti, belediyeye ait işleri yürüten birimin alt kuruluşlarından biridir. Fakat Kırım Harbi ile gelen göçmenlerin sayılarının fazla olması sebebiyle şehremaneti birimlerinin yalnız başlarına bu işleri yürütememesi, Osmanlı Devleti idarecilerini yeni tedbir almaya sevk etmiştir. Bu tedbirlerden biri de göçmenlerin sevk ve idaresi ile ilgili yeni

düzenlemelerdir. Örneğin 3 Mayıs 1856 senesinde Silistre valisine bir talimat gönderilmiştir (Eren, 1966: 41-49). Bundan sonra göçmen işlerinin daha düzgün yürütülmesi için yapılması gerekenler sıralanmıştır.

1859 senesinde ise göç ve göçmen işlerinin yürütülmesi için artık her bir vilayette olan şehremaneti yanında, göçmenlerin her türlü işleri ile meşgul olmak üzere bir “Göçmen Komisyonu” kurulmasının münasip olacağı belirtilmiştir. Böylece 5 Ocak 1860 senesinde ilk “Göçmen Komisyonu” oluşturulmuş ve komisyonun başkanlığına da o vakit Trabzon Valisi Hafız Paşa getirilmiştir (Eren 1966: 54-61). Böylece Osmanlı Devleti idarecileri bundan sonra göçlerle ilgili daha hazırlıklı olacak ve göç işlerini daha düzenli yürütecektir. Bu tedbirler iskânı kolaylaştıracaktır.

Gerek Kırım gerekse Kafkasya’dan memleketlerini terk ederek Osmanlı Devleti’ne göç edenlerin yoğunluğu hep aynı ölçüde olmamıştır. Özellikle 1856-1857, 1860-1862, 1864-1865 yıllarında büyük ivme kazanmış, (Saydam, 1997: 81) 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’ndan sonra da göçler en yoğun şekilde olmuştur. 1856 senesinden başlayarak 1870’li yıllara kadar Rumeli taraflarına ve kısmen de Anadolu’ya sevk ve iskân edilen göçmenler, 1877-1878 Osmanlı-Rus harbinden sonra Rumeli taraflarının artık göçmenler için güvenli bir yer olmamasından ötürü Anadolu taraflarına ve Osmanlı’nın daha Güney vilayetlerine iskân edilmeye başlanmıştır. Bundan hemen önce ise 31 Ocak 1878 tarihinde imzalanan Edirne Mütârekesi’nden sonra Rusya, Osmanlı Devleti’ne bir yandan barış şartlarını dikte etmeye çalışıyor, diğer taraftan da Tuna taraflarına yeni bir Bulgar Devleti kurulması (İpek, 1999: 31-32) için girişimlerde bulunuyordu. Yine Ruslar, daha önce özellikle 1862-1864 Rus-Çerkes Savaşı’ndan sonra bu bölgelere iskân edilen Çerkeslerin buralardan çıkarılmasını talep etmiştir. Böylece hem 1878 Osmanlı-Rus Harbi ile Kafkasya’dan çok sayıda göçmen Osmanlı topraklarına iltica ediyor, hem de daha önceden Rumeli taraflarına yerleştirilen Çerkesler yeni bir göç hareketi ile Anadolu içlerine ve Anadolu’nun Güney taraflarına sevk ediliyordu.

Çerkeslerin Suriye Vilayetine İskânı

Suriye Vilayeti’ne 1856 senesinden başlayarak göçmen iskânı olmuşsa da söz konusu taraflara asıl yoğun bir şekilde göçmen sevkıyatı 93 Harbi olarak bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi’nden sonra olmuştur. Bu harbin sonrasında Kafkaslardan gelerek Suriye’ye yerleştirilen Çerkeslerin yanında, Suriye’ye yerleştirilenlerin çoğunluğunu, Rumeli’den ikinci bir göç hareketi ile nakledilen Çerkesler teşkil etmektedir (Habiçoğlu, 1993: 172). Osmanlılar, 1864 Büyük Çerkes Sürgünü olarak adlandırılan göç hareketi ile sayıları yüz binler ile ifade edilen Çerkesleri, bugünkü Bulgaristan, Kıbrıs, Romanya ve Girit adalarına yerleştirmişlerdi. Devletin, Bulgaristan’a 90 binden fazla Çerkesi yerleştirmesinin asıl sebebi Hristiyan halka karşı bir denge unsuru olmaları ve bölgede asayiş ve düzenin sağlanmasına katkı sağlanmasıdır. Daha sonra Ocak 1877 senesinde İstanbul’da toplanmış olan Avrupa Devletleri konferansında, Balkanlar’a daha önce yerleştirilmiş olan Çerkeslerin Osmanlı Devleti’nin Anadolu vilayetlerine yerleştirilmesi fikri ortaya çıkmıştır. Sonuçta Çerkesler ikinci defa Anadolu’ya ve daha güneye yerleştirilmek üzere Rumeli’den çıkmak zorunda kalmışlardır. Bundan başka Çerkeslerin bir daha Bulgaristan’a dönmeleri yasaklanmış, Ayastefones ve Berlin Antlaşması kararlarıyla da “*sınır garnizonlarında Çerkes birlikleri kullanılmayacağı*” karara bağlanmıştır (ORSAM, 2012: 9-10).

Bundan sonra Osmanlı Devleti, yaptığı anlaşmaların gereği olarak Rumeli vilayetlerine Çerkes göçmen iskân edemeyeceği gibi, daha önceden buralara iskân edilen göçmenleri de Anadolu vilayetlerine ve Suriye topraklarına göç ettirmek zorunda kalmıştır. Osmanlı Devleti’nin Suriye’ye

Çerkesleri iskân siyaseti XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar inmektedir. Zira Suriye'nin Güneyindeki çöl coğrafyasında yaşayan Bedeviler XVIII. Yüzyılın ortalarından itibaren Kuzey'e doğru yayılmaya başlamışlardı. Bedevilerin meydana getirdiği asayişsizlikler ve düzensizliklere tedbir olarak tercih edilen bu iskânla Devlet, Çerkeslerin Bedevilere göz kulak olmaları maksadıyla kervan yollarının geçtiği çöl kenarları boyunca iskân faaliyetlerini sürdürmüştü (Eldem, Goffman, Masters, 2003: 50). Tabii olarak XIX. Yüzyılın gelişmeleri ve özellikle 1853-1856 Kırım Harbi ve 1877-1978 Osmanlı-Rus Harpleri Kafkasya göçlerini hızlandırmış ve Osmanlı Devleti de bu hızlı gelişmelere karşı göçmenlerle ilgili iskân siyasetini hızlandırmak zorunda kalmıştır. Çerkeslerden oluşan Kafkas göçmenler XIX. Yüzyılın başından itibaren Osmanlı topraklarına gelmekle beraber XIX yüzyılın ikinci yarısındaki siyasî gelişmelerle göçlerin hızlandığını yukarıda izah etmiştik. Bu arada Suriye ve Halep'e iskân edilen göçmenlerin iskân yerleri genellikle stratejik olarak önemli olan ve daha öncesinde Türkmenlerin yerleştirdiği yerlerdi (Samur, 1989: 120). Çerkeslerin Suriye tarafına iskânı XIX. yüzyıl öncesinde büyük kitle göçleri değildi. Dolayısıyla devlet, iskânda ciddi sıkıntılarla karşılaşmamıştı ve iskân konusunda daha isabetli kararlar alıp uygulamaktaydı. Ancak XIX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren artan göçmen dalgası devlet için bazı sıkıntıları beraberinde getirmiştir. Bunları; devletin kendi iç meseleleri ve gelen göçmenlerin etnik ve sosyo-kültürel durumları ile izah etmek gerekmektedir.

Osmanlı Devleti XIX. Yüzyıla birçok siyasî, idarî, iktisadî ve sosyal meselelerle girmiştir. Bu meselelerin önemli bir kısmı da Suriye coğrafyasında meydana gelen gelişmelerdi. Osmanlı Devleti, bölgede asayişini ancak, Mısır valilerine bırakmak zorunda kalmıştır. Diğer taraftan Arap coğrafyasında da Vehhâbîlik adıyla ortaya çıkan sefî hareket Bedeviler arasında kuvvet bulmuştur. Yine Bedeviler iktisadî sebeplerle büyük kitleler halinde Kuzeye doğru hareketlenmiş ve devlet, bunları düzene koymak için bir hayli uğraşmıştır.

Diğer yandan Osmanlı topraklarına göç eden Kırım ve Kafkas gruplar dil ve etnik köken olarak: Çerkes, Abaza, Çeçen, Dağıstan, Tatar ve Nogay gibi farklılıklar gösterse de Müslüman olmaları sebebiyle Osmanlı-Müslüman toplulukların bir parçası sayılabilirler. Üstelik göç etmeye zorlandıkları toprakları daha önce Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altında olan yerlerdi. Bu sebeple göç eden gruplar geldikleri Osmanlı coğrafyasında kendilerini çok farklı ya da dışlanmış olarak hissetmemişlerdir. Burada dikkat çeken husus bu durumun göçmenler ve yerli ahali arasında uyumda bazı sıkıntıların yaşanmasıdır. Uyumsuzluklar çok ciddi olmamakla beraber, göçmenler ve yerli ahali arasında arazi anlaşmazlığı, yeni hayata intibak edememe gibi ekonomik ve sosyal sebeplerden dolayı ortaya çıkmıştır. Yalnız burada hemen şunu da ifade etmek isteriz ki taraflar arasında benzeri sosyo-kültürel değerlerin bulunması ihtilafların ve uyumsuzlukların çözülmesini kolaylaştırmıştır (Karpas, 2010: s.20). Fakat Suriye'de bazı sosyo-kültürel farklılıkların bulunduğu da dikkat çekmek gerekmektedir. Özellikle burada yaşayan yerli ahalden Dürziler önemlidir. Dürziler sosyo-kültürel özellikleri farklı topluluklardan birisidir. Dolayısıyla az sayıda benzerliklere karşılık ihtilafların çok olması bölgedeki anlaşmazlıkların ve ihtilafların ana sebebidir denilebilir. İctimaî, iktisadî, hukukî ve etnik yapı olarak birbirinden çok farklılıkları olan bu iki grup arasında devamlı suretle çatışmaların çıkması kaçınılmaz olmuştur. Arazi anlaşmazlığı olarak başlayan ihtilaf, zamanla önüne geçilemez kanlı çatışmalara sebep olmuş ve uzun yıllar vilayet yönetimini meşgul etmiştir.

İhtilafın Başlaması ve Seyri

Bölgenin genel durumu hakkında kısa bilgi vermek çalışmanın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Coğrafyanın sosyo-kültürel şekillenmesi çok gerilere dayanmaktadır. Fatimiler'in altıncı

halifesi el-Hâkim Biemrillah'ın 995-1021 seneleri arasındaki dönemde İsmaililik içerisinde ayrılan ve el-Hâkim Biemrillah'ın ilahlığını iddia eden siyasi bir mezhep olarak ortaya çıkan Dürzilik, *el-Hakimiyye*, *el-Muvahhidûn*, *el-Muvahhidûn ed-Durûz*, *Benû Marûf*, *Al-ı Marûf*, *Davetü't-Tevhid* gibi isimlerle de bilinmekle beraber, daha çok *Dürziyye* ve *Durûz* olarak isimlendirilmiştir (Tan, 2012: 62). Bunun yanında Dürzî kavramının isimlendirilmesinde de birçok ihtilaf vardır. Kelime anlamı olarak "*elbisenin dikiş yerlerinden biri*" anlamına gelen kelime farsça kökenli olup Arapça'ya uyarlanmıştır. "Bitler" ve "bit yumurtaları" için de "*Benâtü'd-Dürûz*" ifadesi kullanılır. *el-Derzü*: Dünya nimetleri ve lezzetleri demektir. "dünya" için "*Ümmü Derzin*" denir. Bununla beraber Araplar arasından anne-babası olmayan çocuklar için "*İbn Derzate*" denir. Zina yapan bir cariyeden meydana gelen ve babası belli olmayan çocuklar için de kullanılır. Ayak takımı ve sokak adamları için "*evladü derzate*", fakir ve garibanlar için de aynı tabir kullanılır. Osmanlı ahalisi arasında da "*Terezîler*" olarak isimlendirilirler. Fakat ıstılahî anlamı ile daha başka şekilde kullanılmaktadır (Şenzybek, 2001: 13-15).

Osmanlı döneminde Dürzîler, Emiriler tarafından idare ediliyordu. Emiriler dönemi olarak isimlendirilen bu dönemde Ma'noğulları Emirliği ve Şihabî Emirliği iktidardaydı (Bağlıoğlu, 2006: 21-27). Dürzîler arasındaki ilk hareketlenmeler Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın 1805 senesinde Medine'yi ele geçiren Vehhâbîleri bertaraf ederek ki, Vehhâbî Arap coğrafyasının iç kısımlarına çöllere sığınmışlardı. Harameyni kurtarmak şartıyla Mısır valisi olmasından sonra başlanmıştır. 1807 senesinde İskenderiye'yi zapt etmiş olan İngilizlere karşı büyük başarı sağlaması üzerine kendisine Mısır'ın sahil kısmı da verildi. Bundan sonra Mehmet Ali Paşa Kölemenleri de bertaraf ederek Mısır'ın tek hâkimi oldu. Mehmet Ali Paşa'nın Suriye'yi istila etmesinde o dönemde Dürzî emiri olan Emir Beşir'in büyük payı vardı. Bu sayede Emir de Lübnan'daki rakiplerini bertaraf ederek Lübnan'daki konumunu güçlendirdi (Bağlıoğlu, 2006: 27-28).

Suriye'ye iskân edilen Çerkesleri en çok uğraştıran sonu kanlı çatışmalara kadar giden meselelerden bir tanesi 1890-1896 seneleri arasında Dürzîlerle yaşadıkları çatışmalardır. Özellikle 1860-1861 yılları arasında Suriye'de ortaya çıkan Cebel-i Lübnan olaylarıyla baş gösteren mesele, 1895-1896 senesinde Dürzî olaylarına dönüşmüş ve en nihayetinde bu karışık durumdan Çerkes göçmenler de etkilenmiştir. Bir yandan Çerkesler ve Dürzîler arasında arazi anlaşmazlığı yüzünden yaşanan sorunlar bir yandan da Dürzîlerin yerel yönetime karşı sergilediği isyan hareketleri on yıl boyunca vilayeti meşgul etmiştir. On yıla yakın Çerkesler ve Dürzîler arasında yaşanan hadiseler geçmeden önce, meselenin seyrini iyi tahlil etmek için XIX. yüzyıl Suriye'sinin durumu ve Dürzîlerin faaliyetleri hakkında yukarıda ki bilgilere özellikli olarak bazı ilaveler yapmak gerekmektedir.

Esasında XIX. yüzyılda Suriye'de meydana gelen Dürzî olaylarını üç dönem üzerinden değerlendirmek mümkündür. Birinci dönem, 1840'tan 1860'a kadar olan dönemdir. Bu dönemde Osmanlı Devleti'nin Suriye ile Lübnan'da yeniden yerleşmesi ve Beşir Şihab'ın Dürzî emirliğinden çıkarılması yeni bir vaziyet ortaya çıkarmıştır. Beşir elli beş senelik emirliği döneminde Cebel-i Lübnan'da iyi bir idare tesis etmiş ve muhtelif anlaşmazlıkları bertaraf etmişse de Mısır idaresi zamanında İbrahim Paşa'nın benimsediği siyasete uyarak; Dürzî reislerini sürgüne göndermek ve mallarını müsadere ile gasp etmek gibi girişimleriyle eskiden var olan rekabeti bir düşmanlık vaziyetine çevirmiştir. Bu durumdan cesaret alan Marunîler ise eskisinden daha cüretkâr davranacaklardır. Mısır meselesi zamanında gösterdikleri hizmetlerden ötürü Osmanlı Devleti'nden takdir bekliyorlardı. Bundan sonra Dürzî reisleri eskiden sahip oldukları imtiyazları yeniden almaya ve Mısır idaresi zamanında felaketlerine sebep gösterdikleri Marunîlerden ve Şihab ailesinden

intikam almaya hazırlanıyorlardı. Bundan başka Tanzimat'ı ilan eden ve vilayet idaresini merkeze bağlamayı isteyen Osmanlı Devleti'nin karşısında iki mesele vardı: Cebel-i Lübnan'daki muhtelif unsurlar arasındaki dengeyi yeniden temin etmek, asayiş sağlamaya ve Şihab ailesi zamanında kurulan mahalli idareleri ortadan kaldırmak (Gökbilgin, 1946: 643). Osmanlı Devleti 1840-1860 seneleri arasında Suriye'de bu mesele ile uğraşmak zorundan kalacaktır.

Mehmet Ali Paşa'nın, oğlu İbrahim Paşa'yı Suriye üzerine gönderdiği sırada Emir Beşir de, İbrahim Paşa'nın yanında yer alıyordu. Bunun yanında Emir'in rakibi olan Dürzî aileler de Osmanlı tarafında yer alıyordu. İbrahim Paşa'nın Suriye üzerinde başlattığı ileri hareket 1832 senesinde Anadolu içlerine yayıldı. Burada Osmanlı'ya karşı zafer kazanınca İngiltere, Fransa ve Rusya, Mehmet Ali Paşa'nın artan gücü karşısında endişelenerek kendisine Suriye Valiliğini verilerek İbrahim Paşa'nın Anadolu'dan Kütahya Antlaşma ile çekilmesini sağlamışlardır. Suriye'nin liman şehirlerinin Emir Beşir'e verilmesi ile Beşir, Lübnan'da geniş bir idare alanı kazanmış oldu. Fakat bundan kısa bir süre sonra Emir Beşir ve İbrahim Paşa arasında anlaşmazlıklar yaşanmaya başlandı (Bağlıoğlu, 2006: 29-30). Bundan sonra 1860-1861 Suriye olaylarına gelinceye kadar Suriye ve Lübnan taraflarında karışıklıklar devam etti. Bu olayların ortaya çıkmasında aynı dönemde ilan edilen Islahat Fermanı'nın (1856) büyük etkisi vardır. Tanzimat Fermanı'nın mimarlarından olan Reşit Paşa, bu fermana muhalefet etmişti. Zira ona göre ferman, "*millet-i hâkime* ve "*milel-i mahkûme* arasında fark bırakmayan bir takım düzenlemeleriyle fazla ileriye gitmiş bir hareketti. Ona göre fermanın getirdiği cemaatler arasında eşitlik fikriyle ehl-i İslâm ve Hıristiyan arasında büyük çatışmalar çıkacak, İstanbul, Bosna ve Arnavutluk gibi yerlerde sorun çıkmazsa da "Şam-Halep ve Hitta-i Irakıyye ve Anadolu'nun pek çok yerinde kargaşanın çıkması kaçınılmaz olacaktı. Nitekim öngörülerinde haklı çıkan Reşit Paşa'nın bu husustaki fikirlerinin üzerinden çok geçmeden Osmanlı Devleti'nin pek çok yerinde huzursuzluklar çıkmaya başladı, 1860 senesinde de Lübnan'da Maruniler ve Dürzîler arasında bir iç savaş çıktı (Baktıaya, 2008: 25-26). 1860 senesinde Cebel-i Lübnan'da Dürzîler Hıristiyan köylerine saldırmaya başladılar. Kısa süre sonra Şam'a sıçrayan olaylarda birçok Hıristiyan katledildi, Avrupa konsoloslukları ateşe verildi. Osmanlı hükümeti tarafından Fuat Paşa eliyle alınan tedbirler işe yaramadı. Hıristiyan halkın katledilmesinin ardından Fransa bölgeye asker çıkardı ve askerler bir yıl kadar Lübnan'da kaldı. Sonunda 1861'de Avrupalı Devletlerin temsilcilerinin katılımıyla İstanbul'da bir konferans düzenledi. Konferans neticesinde Lübnan'da yeni bir düzenleme getirilerek Lübnan Mutasarrıflığı kuruldu. Hıristiyanlar açısından büyük katliamlara sebep olan Şam olayları, sonrasında da Müslümanlar açısından iç açıcı bir hal almayacaktır (Baktıaya, 2017: 199-200).

İkinci dönem 1861-1885 yılları arasındadır. Bu dönemde Fransa ve İngiltere'nin bölgede etkin bir güç oluşturmak için birçok girişimde bulunduğu gözlemlenmektedir. 1861'den itibaren Mutasarrıflık idaresinin başlamasıyla hızlı bir ekonomik, siyasi ve kültürel gelişmeler yaşanırken, mutasarrıflık dışında kalan özellikle Havran Dürzîleri isyan hareketlerine girişmiş ve bazı zengin köyleri yağmalayarak hükümeti uğraştırmışlardır. Diğer taraftan İngiliz ve Fransızlar Cebel-i Lübnan bölgesinde devamlı surette Marunî-Dürzî çatışmalarını körüklüyor, Osmanlı Devleti ise asayişin temini için bir takım tedbirler alıyordu (Bağlıoğlu, 2006: 43). Bundan sonra da özellikle İngiltere ve Fransa, Suriye üzerinde nüfuzlarını temin etmek için bir takım girişimlerde bulunacaklardı. Bölge topluluklarından Dürzîleri İngiltere, Marunileri ise Fransa kendi çıkarları için kullanmaktan geri durmuyordu. Avrupa Devletleri bu cemaatleri her defasında Osmanlı otoritesine karşı gelmeleri için bir takım faaliyetlerde bulunuyorlardı. Zira iki topluluktan biri bölgede asayiş bozacak bir hareket sergilediğinde ya Fransa ya da İngiltere tarafından korunmaktaydı. Özellikle 1878'de Kıbrıs'ın İngiltere'nin eline geçmesiyle İngiltere, Suriye ile daha yakından ilgilenmeye

başlamıştır. Bundan sonra 1879-1896 seneleri arasında bölgede meydana gelen Dürzî ayaklanmalarında İngiltere'nin Dürzîleri koruması Osmanlı Devleti'ni zor durumda bırakacaktır (Buzpınar, 1999: 169).

Üçüncü dönem, 1885 ve sonraki yıllardaki gelişmeler olarak izah edilebilir. İngiltere ve Fransa'nın bölge üzerinde giriştikleri misyonerlik faaliyetleri, Suriye'nin Osmanlı Devleti'ne karşı isyan hareketlerinde bulunmasına sebep olacaktı. İngiltere ve Fransa'nın desteği ile başlayan isyan hareketleri bundan sonra mahalli muhalif hareketlere dönüşecektir. Suriye'deki yerel topluluklardan özellikle Dürzîler bir yandan diğer yerel halk ile sorunlar çıkarırken bir taraftan bölgeye iskân edilen Çerkeslere karşı asayiş bozacak hareketler sergileyeceklerdir. Dürzîlerin Çerkeslere karşı bu gibi faaliyetlerde bulunmasından önce Osmanlı Devleti özellikle Dürzîlerin yoğun olarak yaşadıkları ve isyan hareketlerinde buldukları yerlere Çerkesleri iskân ederek hem bölgede bir denge unsuru oluşturmak hem de Çerkeslerin askerî gücünden istifade ile Dürzî ayaklanmalarının önüne geçmek istiyordu. Bu maksatla Çerkeslerin Suriye Vilayetinde iskân edildikleri yerlerden bir tanesi de Golan Tepesi olmuştur. Çerkesler bu tepeye askerî bir hat şeklinde yerleştirildiler. Hat, Dürzî bölgesinin karşısında uzanıyor ve Bedevi kabileleriyle aralarında bir tür sınır oluşturuluyordu(ORSAM, 2012: 10). Dürzîlerin isyan hareketinde buldukları yerlere Çerkeslerin iskân edilmesi, daha sonra Çerkes-Dürzî çatışmasının çıkmasına sebep olacaktır. Osmanlı Devleti, Çerkeslerin askerî gücünden istifadeyle Dürzî isyanlarını bastırmaya çalışırken diğer taraftan Dürzîler, Çerkeslerin iskân edildikleri arazilere tecavüzde bulunarak çatışmayı başka tarafa çekmişlerdir. Bundan sonra bir tarafı ile hadise, Çerkesler ve Dürzîler arasındaki arazi anlaşmazlığı halini alacaktır. Kısacası, 1890-1895 yılları arasında Dürzî olayları olarak bilinen mesele 1895 senesinde şiddetini arttıracak, söz konusu dönem aralığında Dürzîler bir taraftan yerel idareye isyan ederken, bir taraftan bedevi aşiretlere ve son olarak da Çerkeslere karşı çatışmalara girecektir.

Çerkes göçmenler ile Dürzîler arasında birçok çatışma meydana gelmiştir. Bu çatışmalar küçük çaplı olup Dürzîlerin tehditleri ve tacizleri şeklindedir. Kanlı çatışmalar, Dürzîlerden bir kısım kişiler Mansura köyüne saldırmaları ile başlamıştır. Bu saldırı beraberinde on yıl sürecek kanlı çatışmayı getirmiştir. Çerkesler ve Dürzîler arasındaki meselenin arazi anlaşmazlığına dönüşmesinden sonra Golan Tepesi'nde hak iddia eden Dürzîler yaptıkları birkaç keşif hareketiyle Çerkes köylerini ateşe verdiler. 1881 senesinde ise Çerkeslere karşı birkaç baskın daha düzenlediler. Bu baskınların sonucunda Mansura köyüne 600 kişilik birlikleriyle ile baskın yapan Dürzîler büyük bir yenilgiye uğradılar. Bundan sonra Çerkes birlikleri daha ilerilere giderek Dürzîleri mağlup ettiler. Nihayet 1889 senesine kadar bu şekilde devam eden olaylar barış sağlanması ile bir süre durdu. Fakat 1894'te yeni bir çatışma patlak verdi. Bu çatışmada Dürzîler küçük bir koyun sürüsü ile yol alan Çerkes bir karı-kocaya saldırmak suretiyle Çerkes kadını öldürdüler (ORSAM, 2012: 12). 6 Haziran 1894 tarihli Suriye Vilayeti'yle beşinci ordu komutanlığından Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen şifreli telgrafın suretinin de bu olaydan sonra öldürülen Çerkes kadının kocası yolda tesadüf ettiği üç Dürzîden ikisini katletmiş birini de yaraladığı ifade edilmiştir (BOA.Y.PRK.DH.7/70-3). Bu sırada Dürzî şeyhleri meselenin daha kanlı bir hal almaması için, şeriat kanunları gereği kan bedeli olan 300 Osmanlı lirasını ödemeye ve şüphelinin teşhis edilmesi durumunda gerekli cezanın verilmesine hazır olduklarının teminatını verdiler. Teşhis için yola çıkan Çerkes temsilciler yolda Dürzî saldırısına uğradı ve dört Dürzînin ölmesi ile iki taraf arasında yeni bir çatışma çıktı. Bundan sonra Suriye ve Lübnan'dan çok sayıda Dürzî, Çerkesler üzerine saldırıya geçmek için hazırlıklar yaptılar (ORSAM, 2012: 12). Toplu olarak Mansure köyüne gelen Dürzîler büyük bir katliam yapmışlardır (BOA.Y.PRK.DH.7/70-3). Suriye Vilayetinden Dâhiliye Nezareti'ne 6 Haziran 1894 tarihli şifre telgrafının suretinde, Kunaytira'da sakin Dürzîler arasından

önceden ortaya çıkan meselelere dair jandarma kumandanlığından alınan telgrafın verdiği malumata göre, Dürzilerden üç bin kişi müteceviz olarak Mansure köyüne hücum etmek suretiyle Mansure ve diğer Çerkes köylerinden dördü kız biri kadın olmak üzere toplamda elli altı kişiyi boğazlarını kesmek suretiyle katletmişler ve bir kişiyi de yaralamışlardır. Bundan başka on dört hane ve ahırını yakmış ve kendilerinde de yirmi kişi ölmüştür (BOA. Y.MTV.97/7, Y.PRK.DH.7/70-2). Yerel hükümetin devreye girmesiyle taraflar arasında benzer bir vakanın tekrar yaşanmaması için altmış kişilik nizamiye süvarisi tertip edilerek bölgeye gönderilmiştir. Kunaytıra'da ikamet eden Dürziler daha önceden Cebel-i Lübnan'dan buraya getirilmişlerdi. Cebel-i Lübnan Dürzileri aşar vermedikleri gibi tekâlif-i emiriye vergisi de vermezlerdi. Buna rağmen yaşadıkları civara yakın Hayfa köylerini kendi ellerine geçirmek niyetindeydiler. Bu yüzden üç dört senede bir böyle bir hadise çıkararak mal ve can kaybı vermekten geri durmuyorlardı. İki senedir yine böyle bir harekete girişmişler ve karşılarında yeteri miktarda asker görmedikleri için ahaliye karşı eşkıyalık hareketinde bulunmaktan geri durmamaktadırlar (BOA.Y.PRK.DH.7/70-3). Bundan sonra olay yerine gelen Hüsrev Paşa, taraflar arasında anlaşma sağlamak istediye de Çerkesler buna yanaşmadılar (ORSAM, 2012: 12-13). Ardından vilayet yönetimi, taraflar arasında sükûneti tesisi etmek için, ıslahat yapılması gerektiğini beyan ederek Dâhiliye Nezaretine bir telgraf göndermişlerdir. Telgrafta kısaca meselenin zuhur etmesinden şimdiye kadar geçen süre ile ilgili bilgi verildikten sonra, Necm el-Atraş merkez vilayetine gelerek bir takım tecavüzlerde bulunan ve şu sıralar tekrar bölgeye sıkıştıran Dürziler üzerine Cebel-i Lübnan dâhilinde bir miktar asker gönderilmez ise Dürzilerin bu isyan hareketlerine devam edecekleri bilgisi verilmiştir. Hükümetin Cebel-i Lübnan tarafına asker sevk ederek nüfuz ve iktidarını muhafaza ettiği takdirde Dürziler derhal hükümete itaat edeceklerdir (BOA.Y.PRK.DH.7/70-3).

Çerkeslerle çatışmalar sürerken, Dürzilerin asayişsiz tavırları sadece Çerkes göçmenler üzerine olmamış aynı anda bedevi aşiretler üzerine de hücumlarda bulunmuşlardır. Kunaytıra Kazası'ndaki Dürziler ile urban ve Çerkesler arasında çarpışmalar yaşanmış, hadisenin ciddî bir boyut kazanması üzerine Cebel-i Lübnan'da bulunan Dürziler de Hacıya ve Havran taraflarına gelerek çarpışmalara dâhil olmuşlardır (BOA.DH.ŞFR.185/62).

Osmanlı Devleti, Dürzilerin yerel yönetime karşı ayaklanmasını bastırmak için ilk olarak sulh yoluna gitmiştir. Bu maksatla, Rauf Paşa azledilerek yerine Suriye Vilayetine tayin olunan Müşir Osman Paşa, Şam'a gelerek, Dürzî meselesinin silah kullanılmadan sulh yoluyla sonuçlandırılmasına özen göstermiştir. Bunun için Kuneytra Çerkesleriyle Dürzilerin arasını bularak bir süre meselenin yatışmasını sağlamıştır (Zühdî, 2007: 14). Rauf Paşa'nın azledilmesinde kendisi hakkında Çerkesler arasında çıkan söylemlerin de payı büyüktür. Meselenin çözümü için bizzat hükümdara yazı gönderen Çerkesler, Rauf Paşa'yı Dürzileri gizlice himaye etmekle suçluyorlardı. Nihayetinde Rauf Paşa'nın yerine getirilen Osman Paşa, meselenin sulh yolu ile halli için, kendi başkanlığında bir komisyon kurmuştur. Buna göre, Dürziler, Mansura köyü sakinlerine 1000 lira ödeyecekler ve iki taraf arasında anlaşma sağlanacaktı. Yapılan anlaşmaya rağmen iki taraf da anlaşma şartlarına uymayarak tekrar çatışmaya gireceklerdi(ORSAM, 2012: 13).

Taraflar arasındaki münazaanın şiddetlenmesi üzerine Suriye vilayetince askerî bir ıslahat zorunluğu olduğu beyan edilmiştir. Buna göre; Suriye'nin Kunaytıra kazasından Çerkes göçmenler ile Dürziler arasındaki çatışmayı bertaraf etmek üzere Suriye vilayetinden askerî birlik talep edilmiştir. Vilayet ile Beşinci Ordu komutanlığından gelen telgrafta, Dürzilerin sürekli olan karşı hareketlerini tamamen ortadan kaldırmak için on, on iki tabur piyade, iki alay süvari ve üç batarya toptan oluşan bir askerî kuvvetin Havran'a sevk edilmesi talep edilmiştir. Bâb-ı Âli'den yazılan

cevapta ise, istenilen birliklerin gönderilmesi mümkün değildir. Zira böyle bir askerî ıslahata gidildiği takdirde bir dereceye kadar teskin edilmiş olan hadisenin tekrarlanmasına ve uygunsuzlara meydan verilmesine sebep olacaktır. Bu yüzden iki bölük nizamiyenin bölgeye gönderilerek bir müddet beklemesinin kâfi olacağı ifade edilmiştir (BOA.MV.80/61).

Taraflar arasında çatışma çıkmasında kimi zaman yerel idareden kışkırtmaların olduğu da düşünülmekteydi. Suriye vilayetinden adliye nezaretine gönderilen tezkerede, Dürzilerin yoğun olarak yaşadığı Mecdel-i Şemsi'de ahaliyi, Kunaytıra'daki Mansure köyü ve civar karyelerde bulunan Çerkeslere karşı kışkırttığı ve görevini suiistimal ettiği gerekçesiyle, Şuf Kazası Kaymakamı Mustafa Bey hakkında daha önce şikâyetler olmuştur. Ardından bu hallerin tekrar etmesi üzerine şikâyetlerin tahkik edilmesi gerektiği bildirilmiştir (BOA.DH.MKT.292/54). Dürzî-Çerkes çatışmaları zaman içerisinde başladığı Mansure köyünün dışına çıkmakta ve çevre yerleşim yerlerine kadar genişlemektedir. Mesela Mansure köyü çevresinde olaylar devam ederken Havran Dürzileriyle Kunaytıra'da sakin Çerkes göçmenler arasında da bir takım çatışmalar zuhur etmiştir. İki taraf arasında çıkan arbedenin daha da şiddetlenmemesi ve Kunaytıra Dürzilerinin Merc-Uyun kurası ile Beyrut Vilayeti hudutlarına tecavüz etmemesi için gerekli önlemlerin alınması maksadıyla bir takım süvari jandarma sayısı takviye edilmiştir (BOA.DH.ŞFR.167/22).

Çerkes ve Dürziler arasında meydana gelen bu hadiseler sadece Osmanlı Devleti'nin içinde bilinen hadiseler olarak kalmamıştır. Özellikle Lübnan bölgesiyle İngiltere ve Fransa'nın öteden beri ilgilenmekte olması dolayısıyla Avrupa basınında da yer bulmuştur. Hariciye Nezareti'nin 120 Numaralı tezkeresinin tercüme suretinde Jurnal dö Jineve (Geneve) gazetesinde Çerkesler ve Dürziler arasında kanlı çatışmaların olduğu haberleri yer almıştır (BOA.Y.PRK.HR, 17/16). Kimi zaman ise Avrupa basınında mesele ile alakalı asılsız haberler yapılmıştır. Hariciye Nezaretine 3 Temmuz 94 tarihinde Londra Sefareti'nden gelen 290 numaralı telgrafta, Times gazetesinin aynı tarihli nüshasına göre, Suriye vilayetinde Çerkesler ve Dürziler arasında bir mücadele olduğu ve Umur-u idarenin bu meseleyi arttırmayı uygun bulduğu gibi asılsız haberler olmuştur (BOA.HR.SYS.1529/91).

Dürzî-Çerkes çatışmalarında saldırgan taraf Dürziler olmakla beraber kimi zaman Dürziler de, Çerkeslerin tecavüzüne uğradıkları iddialarında bulunuyorlardı. Suriye Vilayeti'ne tabi Mecdel-i Şems't kâin Dürziler namına Yusuf imzasıyla Hasbayya merkezinden vilayet idaresine teslim edilen telgrafın tercümesine göre, kendi hallerinde mahallerinde ikamet ederken Çerkeslerin bir hücum ile önce beş, ardından sekiz Dürzî'yi katlettikten sonra tekrar saldırıya geçerek elli kişiyi daha katletmişlerdi. Çerkeslerin, Dürzilerin ikamet ettikleri yerlerde emniyeti tehdit ettikleri gerekçesi ile gereğinin yapılması istenmiştir (BOA. BEO.420/31486-3). Meselenin aslı için gerekli araştırmaları yapan vilayet idaresinin Babiali Telgraf Odasına çektikleri şifreli telgrafın tercümesine göre; Yusuf imzasıyla Hasbayya'nın merkezinden çekilen telgrafta yazılmış olan olay 6 Haziran 1894 tarihi ile arz olunmuştur. Çerkesler için söylenen tecavüz meselesi nefislerini muhafazadan ibarettir. Bu vakiad Dürzilerden yirmi bir, Çerkeslerden elli-altmış kişi ölmüş ve birçok kişi yaralanmıştır. 29 Mayıs 1310 tarihli telgrafnamede arz olunan bir miktar askerî kuvvetin vücuda getirilmesi ile taraflar arasında şimdilik sükûnetin sağlandığı bilgisi verilmiştir (BOA.BEO.420/311486-4) Burada Dürzilerin kendilerini masum göstermek gibi bir yolu izledikleri dikkat çekmektedir. Muhtemelen Avrupalılara böyle bir mesajın verilmesi tercih edilmiş olmalıdır.

Dürziler ve Çerkesler arasındaki bu çatışmalar her iki taraf üzerinde ağır maddî ve sosyal sıkıntılara sebep olmuştur. Devlet bu sıkıntılardan genel olarak Dürzileri sorumlu bulunduğu için

onlara cezai müeyyide uygularken, Çerkeslerin mağduriyetlerini gidermek hususunda da imkânlar nispetinde yardım etmiştir. Pekâlâ, Dürzilerin, Çerkesler üzerine yaptıkları yağma girişimlerinden bir örnek olarak 5 Ekim 1894 tarihli belgeye göre, Çerkesler ve Kunaytıra Dürzileri arasında meydana gelen hadiseden dolayı nüfus ve mal olarak büyük kayıplar yaşayan Çerkeslere, atıyye olarak padişah tarafından elli bin kuruş tesviye edilmiştir (BOA.DH.MKT.285/46). Burada hemen şunu belirtmemiz gerekmektedir ki, devletin gönderdiği yardımların dağıtımını da her zaman yerinde ve uygun bir şekilde olmamaktadır. Mesela yukarıda belirttiğimiz atıyye paranın dağıtılmasında suiistimalin olduğu ve durumun Dâhiliye Nezareti'ne bildirildiği anlaşılmaktadır. Dâhiliye Nezareti de tevzi defterleriyle tasdikli senet suretlerinin gereğinin yapılması için vilayete emir göndermiştir (BOA.DH.MKT.2355/102). Yine belgenin devamında, gönderilen atıyyenin tevzi defterlerinin suretlerinin gönderilmiş olmasına rağmen, durumun ne olduğu hakkında cevap alınmadığı için gereğinin yapılması ve neticenin bildirilmesi hususunda Suriye vilayetine emir verilmiştir (BOA.DH.MKT.655/32). Yine bir başka belgeden, Dürzilerin mağdur duruma düşürüp ve zarara uğrattıkları Çerkeslere vilayet yönetimi gerekli yardımı yapmıştır. Kunaytıra kazasında ikamet eden Dürzilerin Çerkeslerle yaptıkları çatışmaların arkasında zarara uğrayan Çerkeslere yardım parası olarak Suriye Vilayeti'ne iki senet gönderilmiştir. Aynı belgede daha önce gönderilen ve yerine ulaşmayan diğer senet için de gerekli çalışmaların yapılması istenmiştir (BOA.DH.MKT.2306/4). Diğer taraftan Çerkeslere yapılan maddî yardımların yerine ulaştırılması veya uygun dağıtılmaması gibi bir takım suiistimallerin olduğu görülmüştür. Bu suiistimalin bertaraf edilmesi için devlet tarafından gerekli önemler alınmış ve gerekli çalışmaların yapılmasına mahalli idarecilere tekit emirler gönderilmiştir. Dâhiliye Nezareti'nde 6 Haziran 1900 tarihli belgede, Suriye Vilayeti'ne gönderilen tezkirede, Kunaytıra'da Dürzilerle Çerkesler arasında meydana gelen çatışmada zarar gören Çerkeslere yardım olarak verilen bahşişin dağıtılması esnasında suiistimallerin olduğunun bildirilmesi üzerine, yardım paralarının kaydedildiği tevzi defterleri ve tasdikli senet suretlerinin gereğinin yapılması ve yanlışlığın düzeltilmesi için, yeniden gönderilmesi istenmiştir (BOA.DH.MKT.2355/102)

Devlet sadece mağdur olarak Çerkeslere malî destek vermekle yetinmemektedir. Bu desteğin yanında Çerkeslerin vermiş oldukları vergilerden af yoluna gidilmiştir. Yine bu hususla alakalı olarak bir belgeden anlaşılacağı üzere, Kunaytıra Dürzileri ile Çerkeslerin çatışmaları esnasında, Çerkeslerin arazisine yapılan yağmadan dolayı ayakaltında kalan bu seneki ziraatlarına ait olan öşür affedilmiştir (BOA.BEO.489/36647).

Çıkan çatışmaların önlenmesi için tedbir alınması hususunda gerek yerli idareciler gerekse merkezî idarenin gayret ettiği bir gerçek olmakla beraber çatışmaların önlenmesi güç olmuştur. B u bakımdan yerli idareciler öncelikli tedbirlerine almakta, alınan tedbirler yeterli olmadığı takdirde, merkezin yetki alanında bulunan emirler için merkez devreye girmektedir. Ancak yerel idarecilerin çıkan anlaşmazlıkları ve çatışmaları önlemek için gayretlerinin yeterli olmamasının önemli sebebi Dürzilerin her zaman yeni bir çatışma için hazır halde olmalarıdır. Daha önemlisi çatışmalar yalnız bir yerde olmamakta hem Suriye'de hem de Cebel-i Lübnan'da ayrı ayrı meydana gelmektedir. Diğer taraftan çatışmaların yalnız iki bölge ile sınırlı olmama ihtimali her zaman bulunmaktadır. Suriye ve Cebel-i Lübnan'ın farklı coğrafyalarında çoğunlukla yan yana bulunan bu toplulukların çatışan topluluğa taraf ve destek olarak yeni çatışma alanları meydana getirmeleri kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Suriye vilayetine gönderilen 12 Temmuz 1894 tarihli tezkirede, Çerkesler ve Dürziler arasındaki anlaşmazlıklardan dolayı, Cebel-i Lübnan ve Havran Dürzileri arasında muhtemel bir ittifak sağlanabileceği Cebel-i Lübnan mutasarrıflığı tarafından bildirilmiş ve

Suriye'ye tecavüzde bulunma ihtimallerine karşı da, Suriye'de gerekli tedbirlerin alınması gerektiği uyarısında bulunulmuştur (BOA.BEO, 433/32458).

Yerel idare çekişmelerin yaşandığı bölgelerde öncelikli olarak iki taraf arasında anlaşma yoluna gitmek istemiştir. Bu sebeple kuvvet kullanılarak hadiselerin önlenmesi için merkezden yardım talep edilmesi daima ikinci planda tutulmuştur. Bu hususta Havran'da ortaya çıkan anlaşmazlıkların halli için henüz askerîbirliğe ihtiyaç olmadığı 6 Kasım 1895 tarihinde Beyrut tarafından merkeze gönderilen bir tezkerede bildirilmiş (BOA.BEO.503/37716, BEO.516/38680) fakat olayların şiddetlenmesi üzerine Harbiye Nezareti'nden gönderilen tezkerede, taraflar arasındaki münakaşanın bölgede yayılma göstermeye başlamasıyla, meselenin menî için Nablus'da bulunan süvari alaylarından birer takım Safed ve Cenin taraflarına gönderilmiştir (BOA.BEO.492/36867) Aynı anda çatışmaların sıkça yaşandığı Mecdel-i Şems karyesinde de hadisenin teskini için benzere tedbirler alınmıştır.

Mahalli idarecilerinin aldığı tedbirler arasında tarafları uzlaştıran verilen mahallî cezaları yerinden hal yoluna koymak da vardır. Burada uygulanan bir usulde dikkat çeken hususlardan bir tanesi suçlu bulunan tarafın tazminat ödemesidir. 22 Kasım 1895 tarihli belgede, vilayet yönetiminin Suriye'deki Mecdel-i Şems karyesinde Dürzilerle Çerkesler arasında vuku bulan meselelerin tekrarını sonlandırmak için yapılan bir girişimden, Dürziler Çerkeslere tazminat olarak otuz altı bin kûsur kuruş para vereceklerdir. Bu arada bir hususa dikkat çekmek gerekmektedir. İslâm toplumlarında bir Müslüman topluluk bir başka Müslüman topluma göçmen olarak giderse *ensarlık* diye adlandırılan bir sosyo-kültürel gelenek bulunmaktadır. Dürziler'in, Suriye muhafızı ve İslâm ensarı olduklarını bildirdikleri bir vesikanın sureti Beyrut Vilayeti'nden takdim olunmuştur. Burada bu fenalığın külliyyen önünün alınması ve bu gibi uygunsuz gelişmelerin tekrarının men edilmesi gerektiği ifade edilmiştir (BOA.İ.HUS, 37/110). Ancak ne yazık ki, bundan sonra taraflar arasındaki çatışmalar ara ara da olsa devam etmiştir.

Bir diğer hususa da temas etmemiz gerekmektedir. Mahalli idareciler ve Merkez, Dürzî-Çerkes çatışmalarını önlemek hususunda gayret sarf ederken bu işten faydalanmak isteyen topluluklar da bulunmaktadır. Mesela bölgede bulunan aşiretlerin bu topluluklar arasında fitne ve fesada sebep olacak faaliyetleri hakkında bilgiler bulunmaktadır. 13 Mart 1900 tarihli belge bu konuda bize önemli bilgi vermektedir. Belgeye göre aşiretlerin, Çerkesler ve Dürziler arasındaki münakaşaların devamından fayda umdukları anlaşılmaktadır. Nitekim Suriye vilayeti dâhilindeki aşiretlerin taraflar arasındaki çatışmalara ara verildiği zamanlarda yeniden çatışmaların çıkması yönünde fesada sebep olacak girişimlerde buldukları anlaşılmıştır. Suriye Vilayeti'ne yerli ahali tarafından gönderilen telgrafta, Fazıl Aşireti şeyhlerinden Mehmet El-Ka'ur'un bir taraftan Kunaytıra ahalisine zulmettiği, diğer taraftan Mecdel Dürzileriyle Çerkes göçmenlerin arasına fesat sokarak araziler gasp ettiği ihbarı üzerine gereğinin yapılması için ihbarın tahkik edilmesi gerektiği ifade edilmiştir (BOA.DH.MKT.2317/82).

SONUÇ

XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı Devleti ve Rusya arasında Kırım Harbi (1853-1856) ve Osmanlı-Rus Harbi (1877-1878) olarak bilinen iki büyük savaş gerçekleşmiştir. Bu savaşların iki devlet için de ciddî sonuçları olmuştur. Osmanlı Devleti açısından en önemli sonuç, söz konusu iki savaş neticesinde Rus zulmünden kaçan Kırım ve Kafkas halklarının Osmanlı topraklarına sığınmasıdır. Bu sığınmalar büyük göçler şeklinde olmuştur. Bu büyük göçler ile beraber Osmanlı

Devleti çok büyük nüfus hareketleri ile karşı karşıya kalmıştır. Osmanlı Devleti bu yeni nüfus hareketlerinin olası olumsuz sonuçlarını bertaraf etmek için birçok tedbir almış ve bütün imkânlarını seferber etmiştir. Bu tedbirlerden en önemlisi gelen göçmenleri ülke genelinde uygun arazilere iskân etmektir. Fakat yine de gerek iskân sırasında gerekse iskân sonrasında Osmanlı Devleti birçok sorun ile karşılaşmıştır. Bilhassa iskân sonrasında kimi zaman yerli ahalden kaynaklı kimi zaman da iskân edilen göçmenlerden kaynaklı pek çok mesele ortaya çıkmıştır. Suriye taraflarına iskân edilen Çerkeslerin de karşı karşıya kaldığı en büyük meselelerden bir tanesi, bölgenin yerli ahalisinden olan Dürzîlerin kendilerine karşı gösterdikleri tacizlerdir. Arazi anlaşmazlığı olarak başlayan bu tacizler zamanla kanlı çatışmalara sebep olmuştur. Bu olup bitenler Osmanlı Devleti'nin merkezindeki ilgili birimleri ve Suriye vilayet yönetimini uzun yıllar meşgul etmiştir.

KAYNAKÇA

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Bâb-ı Âli Evrâk Odası

BEO, 433/32458
BEO.420/311486-4.
BEO.420/31486-3.
BEO.489/36647.
BEO.492/36867.
BEO.503/37716.
BEO.516/38680

Dâhiliye Nezâreti, Mektûbî Kalemi

DH.MKT.285/46.
DH.MKT.2306/42.
DH.MKT.2317/82.
DH.MKT.2355/102.
DH.MKT.2355/102.
DH.MKT.292/54.
DH.MKT.655/32.

Dâhiliye Nezâreti, Şifre Kalemi

DH.ŞFR.167/22.
DH.ŞFR.185/62.

Hariciye Nezâreti, Siyasî

HR.SYS.1529/91.

İrade, Hususî

İ.HUS, 37/110.

Meclis-i Vükelâ Mazbataları

MV.80/61.

Yıldız, Mütenevvi Maruzât

Y.MTV.97/7.

Yıldız, Dâhiliye Nezâreti Maruzâtı

Y.PRK.DH.7/70-2.
Y.PRK.DH.7/70-3.
Y.PRK.DH.7/70-3.
Y.PRK.DH.7/70-3.
Y.PRK.DH.7/70-3.

Yıldız, Hariciye Nezâreti Maruzâtı

Y.PRK.HR, 17/16.

Tetkik Eserler

- BAĞLIOĞLU, Ahmet, **Orta Doğu Siyasî Tarihinde Dürziler**, Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, Elazığ 2006.
- BAKTIAYA, Adil, “19. Yüzyıl Suriyesinde Hıristiyan-Müslüman İlişkilerinde Değişim 1860 Şam Olayları”, **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası LVIII, S.2**. İstanbul 2008, s.23-44.
- BUZPINAR, Tufan, “Arap Milliyetçiliğinin Osmanlı Devlet’inde Gelişim Süreci”, **Osmanlı II**, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s.168-178.
- ELDEM, Edhem, GOFMAN, Daniel, MASTERS, Bruce, **Doğu ve Batı Arasında Osmanlı Kenti: Halep, İzmir**, İstanbul, Türk Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003.
- EREN, Ahmet Cevat, Türkiye’de Göç ve Göçmen Meseleleri Tanzimat Devri, İlk Kurulan Göçmen Komisyonu, Çıkarılan Tüzükler, Nurgök Matbaası, İstanbul 1966.
- GÖKBİLGİN, Mehmet Tayyip, “1840’tan 1861’e kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürziler”, **Bulleten X, S.37,38,39,40**, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1946, s.643-703.
- HABİÇOĞLU, Bedri, **Kafkasya’dan Anadolu’ya Göçler ve İskanları**, Nart Yayıncılık, İstanbul 1993.
- İPEK, Nedim, “Kaynakların Dilinde Göç Kavramı”, **Karadeniz İncelemeleri Dergisi**, Yıl:9, S.17, Güz 2014. s.9-20.
- İPEK, Nedim, **Rumeli’den Anadolu’ya Türk Göçleri**, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999.
- KARPAT, Kemal, **Osmanlı’dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler**, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- ORSAM, “Suriye Çerkesleri”, **Rapor No:130**, Kasım 2012.
- SAMUR, Sabahattin, “Suriye Vilayeti’nin İdari ve Sosyal Yapısı (1840-1908)”, **Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara 1989.
- SAYDAM, Abdullah, Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1997.
- ŞENZEBEK, Aytekin, “Dürzilik, Doğuşu ve Temel Prensipleri”, **Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi**, Konya 2001.
- TAN, Muzaffer, “Geçmişten Günümüze Dürzilik”, **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, V/2, Güz 2012, s.61-82.
- TEKELİ, İlhan, **Göç ve Ötesi**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2008.
- ZÜHDİ, İsmail, **İntibah 1311 (1895/1896) Dürzî Olayları**, (haz. Ahmet Nezih Galitekin), Şehir Yayınları, İstanbul 2007.



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 14.05.2019 | Kabul Tarihi: 26.06.2019

YÜKSEKÖĞRETİMDE İTİBAR: HALKIN GÖZÜNDEN ÜNİVERSİTEYE BİR BAKIŞ*

Berat ÇİÇEK

Vedat ALMALI

Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İşletme Bölümü
b.cicek@alparslan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4584-5862>

Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi,
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü,
v.almali@alparslan.edu.tr,
<https://orcid.org/0000-0003-2124-703X>

Atıf / Citation: Çiçek B., Almalı V. (2019). Yükseköğretimde İtibar: Halkın Gözünden Üniversiteye Bir Bakış. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 90-111.

Özet

Kurumsal itibar bir kurumla ilgili insanların zihninde oluşan olumlu veya olumsuz yargıların bütünüdür. Bu çalışmada, içinde buldukları toplumun üniversiteleri nasıl algıladıkları ve bu algının altında yatan temel dinamikler kurumsal itibar kuramı ile irdelenmeye çalışılmıştır. Bu amaç doğrultusunda Muş Alparslan Üniversitesi (MŞÜ) özelinde nicel bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya veri toplamak için MŞÜ'nün dış paydaşlarıyla bir anket çalışması uygulanmıştır. Araştırmada üniversitenin paydaşları konumunda olan lise öğrencileri, özel sektör ve kamu çalışanları, esnaf gibi çeşitli çevreler örneklem olarak seçilmiştir. Toplanan verilerden elde edilen bulgulara göre paydaşların üniversiteyi nasıl algıladıklarının ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu bağlamda üniversitenin, kurumsal itibarın alt boyutlarından olan sosyal sorumluluk boyutu yönüyle en yüksek itibara sahip olduğu ve genel anlamda halk nezdindeki itibarının olumlu olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kurumsal İtibar, İmaj, Yükseköğretim, Üniversiteler

* Bu çalışma Muş Alparslan Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi'nce desteklenmiştir. Proje Numarası: BAP-17-İİBF- 4901-12

REPUTATION IN HIGHER EDUCATION: A LOOK AT THE UNIVERSITY THROUGH THE EYES OF THE PUBLIC

Abstract

In this study, how the universities are perceived by the societies and the basic dynamics underlying this perception were analyzed through the institutional reputation theory. For this purpose, a quantitative study was carried out on Muş Alparslan University (MSU). A survey study was conducted with MSU's external stakeholders to collect data. It was aimed to reveal how the stakeholders perceive the university according to the findings of the collected data. In this context, it was concluded that the university has the highest reputation in terms of social responsibility dimension which is one of the sub-dimensions of corporate reputation and that its reputation in public is positive in general.

Keywords: Corporate Reputation, Image, Higher Education, Universities

GİRİŞ

Kurumsal itibarı ortaya koymaya yönelik yapılan çalışmaların diğerlerine göre farklılık gösterdiklerini belirtmek gerekir. Çünkü diğer kuruluşlarca yapılan çalışmalar belirli kriterler dahilinde değerlendirmeye tabi tutularak bir sıralama şeklinde gerçekleşirken; kurumsal itibar çalışmaları daha ziyade kuruluşların nasıl olduğuyula değil insanların bu kuruluşları nasıl gördüğünü ortaya koymaya çalışmaktadır. İlk bakışta bu durum gerçekçi değilmiş gibi görünse de aslında günümüz değişen koşullarında ne kadar önemli olduğu aşikardır. Çünkü insanlar artık bir ürünü, kurumu, kuruluşu, markayı tercih ederken yalnızca fiyat, performans, fayda gibi kriterlerle ilgilenmemektedir. Bunun yanı sıra kurumun imajı, insanların gözündeki pozisyonu, taşıdığı değerleri vb. unsurlara da önem vermektedir. Tüm bu değişkenler ise kurumun itibarını ortaya koymaktadır. Bu durumu açıklamak gerekirse; aynı kaliteye sahip iki markadan biri daha çok tercih edilirken diğerinin neden daha az tercih edildiğini hiç düşündük mü? İşte açıklama bu sorunun cevabında yatmaktadır. Aynı çıktıya sahip olacağımız zaman firmalardan birini tercih ediyoruz. Bu durum tüketiciye psikolojik bir fayda sağlamaktadır aslında. Hatta zaman zaman maddi olarak daha pahalı olanı dahi tercih ettiğimiz olabiliyor. Bunun temel sebebi o markanın taşıdığı itibardır. Bu itibarı sağlamanın birden fazla yolunun olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Kimi bir markaya ait bir ürünün tüketilmesinin daha prestijli olduğuna inanırken, kimi değerler açısından markayı kendine yakın gördüğü için tüketebilir ya da bir başkası inançları doğrultusunda bir markayı tercih veya reddedebilir.

Kurumsal itibarın yükseltilmesinin yalnızca kâr amacı güden firmaların yürütmesi gereken bir faaliyet olmadığını belirtmek gerekmektedir. Kâr amacı gütsün veya gütmesin her türlü kurumun halk nezdinde bir itibara sahip olması beklenmektedir. Çünkü arzın gayet arttığı günümüz dünyasında talep edenlerin tercih edebileceği birçok alternatif bulunmaktadır. Yükseköğretim kurumları açısından tercih edilebilirliğin yalnızca öğrencilerle sınırlı olmadığını da belirtmek gerekir. Yetenekli öğrencilerin bir üniversiteyi talep etmesinin önemli olduğu kadar, başarılı akademisyenlerin bir üniversitede çalışmak istemesi de sahip olunan itibarla ancak mümkün olabilir.

Bu çalışmada üniversitelerin kurumsal itibarı Muş Alparslan Üniversitesi (MŞÜ) özelinde tartışılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Muş Alparslan Üniversitesi'nin kurumsal itibar algısının nicel araştırma yöntemlerinden anket tekniği kullanılarak ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışma

iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde kurumsal itibar kavramı teorik çerçevede ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Muş Alparslan Üniversitesi'nin dış paydaşlarıyla gerçekleştirilen nicel bir araştırmaya yer verilmiştir. Araştırmada üniversitenin paydaşları konumunda olan lise öğrencileri, özel sektör ve kamu çalışanları, esnaflar, ev hanımları gibi çeşitli çevreler örneklem olarak seçilmiştir.

1. KURUMSAL İTİBAR KAVRAMI

Kurumsal itibar (Corporate Reputation) 1950'li yıllarda kullanılmaya başlanmış (Balmer, 1998) bir kavram olmasına rağmen gerek akademide gerekse de iş dünyasında güncelliğini koruyan bir konudur. Kurumsal itibarın büyük bir öneme sahip olmasına karşın, derin bir kavramsallaşmadan hala yoksun olduğunu söylemek mümkündür (Adeosun ve Ganiyu, 2013). Bu durumun da bir sonucu olarak kurumsal itibarla ilgili literatürde net bir tanıma rastlamak mümkün değildir. Buna karşın akademik anlamda en büyük gelişme olarak Fombrun ve Shanley'nin (1990) çalışmasıyla konunun hız kazanmıştır. Pratikteki en büyük gelişme olarak 1997 yılında yine Charles Fombrun ve Cees Van Riel tarafından İtibar Enstitüsü'nün (Reputation Institute) kurulması gösterilebilir. İtibar Enstitüsü'nün araştırmaları The Economist, Forbes, Fortune, Time, Bloomberg, Information Week, NY Times ve The Wall Street Journal dahil olmak üzere dünyada önde gelen yayın organları tarafından kurumsal itibar yönetimi için yetkili bir kaynak olarak kabul edilmektedir. Bu önemli adımların ardından kurumsal itibarla ilgili ciddi akademik çalışmalar yapılmaya başlanmıştır ve kurumsal itibar kavramı halen gelişmekte olan bir kavram olarak gerek çeşitli kurumların gerekse de akademi çevrelerinin dikkatini çekmeye devam etmektedir.

Yönetim alanındaki popülerliği Fombrun ve Shanley (1990) çalışmasıyla hız kazanmaya başlayan kurumsal itibar, daha sonraları yine Fombrun ve çalışma arkadaşları (2000) tarafından geliştirilen itibar ölçeğidir (RQ- Reputation Quotient, 2000). Bu ölçek kullanılarak yapılan araştırmalar firmalara kurumsal itibarları hakkında somut veriler sunmuştur.

Kelime anlamı olarak bakıldığında itibar için, insanların birisi ya da bir şey hakkında onların geçmişteki davranış ya da karakterlerine ilişkin sahip oldukları görüşlerin toplamı şeklinde bir tanım karşımıza çıkmaktadır (Cambridge, 2019). Türk Dil Kurumu sözlüğü itibar sözcüğünü "saygınlık" olarak tanımlamıştır (TDK, 2019). American Heritage Dictionary ise itibarı, "bir varlık ya da kişi için, kamu tarafından benimsenen ya da savunulan genel bir yargı" olarak ifade etmiştir (AHD, 2019). Kişisel itibar kavramı için "inançların birlikteliği, algılar ve bir grubun içerisinde yer alan bir birey için sahip olunan değerlendirmeler" tarzında başkaca anlamlandırmalar da mevcuttur (Anderson ve Shirako, 2008, p. 320).

Literatürde kurumsal itibarla ilgili birçok tanımlamaya rastlamak mümkündür. Goldberg ve Hartwick (2003) ile Miles ve Covin (2002) kurumsal itibarı maddi olmayan, manevi değeri olan bir kaynak şeklinde tanımlarken, Zyglidopoulos (2001) kurumla ilgili sahip olunan bilgi ve bu bilgi neticesinde oluşan duygular kümesi, Fombrun (2001) ise ekonomik bir varlık olarak tanımlamıştır. Spence (1974) rekabetçi bir sürecin sonucunda ortaya çıktığına dikkat çekerken, Larkin (2002) ile Balmer ve Gray (1999) nitelikleriyle ilgili bir değer yargısından ibaret olduğu vurgusunu yapmıştır. Benzer şekilde Lewellyn (2002) bir şirket veya kurum hakkındaki paydaşların değerlendirmesinden ibaret olduğunu belirtmiştir. Kurumsal itibara Post ve Giffin (1997) görüşlerin, algıların ve

tutumların toplamı şeklinde bir genelleme yaparken; Hanson ve Stuart (2001) literatürde sıkça birbiri yerlerine de kullanılan imaj kavramıyla ilintileyerek itibarı, zaman içerisinde oluşan imaj şeklinde tanımlamış, Yoon vd. (1993) ise geçmişin önemine de vurgu yaparak geçmiş olayların tarihini yansıttığını iddia etmişlerdir. Ayrıca Mouritsen (2000) kavrama negatif yaklaşarak; “hurda bir belirsizlik topluluğu” şeklinde bir tanımlama getirmiştir.

Konuyu ekonomik boyutuyla ele alan Fombrun (2001), özel bir durumda bir kurumun muhtemel davranışlarını tanımlayan özellikler ve işaretler olarak tanımlamıştır. Kurumsal itibar kavramına politik ve stratejik güç penceresinden bakan araştırmacılar (Den Hond vd., 2014; C. J. Fombrun, 2001; Mahon, 2002) kavramı, rakipler için taklit edilmesi, kazanılması ve elde edilmesi zor olan maddi olmayan ve engellerin aşılmasında hareketlilik yaratarak sürekli rekabet avantajı sağlayan değerler şeklinde tanımlamışlardır. Van Riel ve Fombrun (2007) kurumsal itibarı iletişim yönüyle ele alarak, birden çok yapı taşıyla kurulan işletmelerin ilişki kurmaları vasıtasıyla da geliştiğine dikkat çekmişlerdir. Sosyolojik olarak ise itibar, kurumsal çevrede paydaşların paylaşımlarıyla meydana gelen firmaların ilişki kurmalarından kaynaklanan sosyal bir yapı olarak tanımlanmıştır (Sherman, 1999).

1.1. Kurumsal İtibarın Önemi

İyi bir kurumsal itibarın değer yaratma potansiyeli vardır. Bu nedenle kurumlar için kritik bir öneme sahiptir. Ayrıca rakiplerin itibarın soyut karakter yapısını kopyalamaları oldukça zor olduğundan, itibar kurumlar için özgün bir değer yaratmaktadır (Roberts ve Dowling, 2002). Kurumsal itibar, kişisel paydaşların fikirleri doğrultusunda yapılan ve söylenen her şey ile şekillenir. Güçlü itibara sahip bir kurum için; dürüst, güvenilir, sorumlu, hesap verebilir ve kalite bilincine sahip olduğu söylenebilir (Ettenson ve Knowles, 2008). Bir kurumun itibarı; mevcut ve gelecekteki stratejik yönünü, şirketin hayattaki iniş ve çıkışlarında ve başarısını yansıtan bir ayna gibidir. Ayrıca bu ayna bir müknef görevi de üstlenebilir. Yani insanlar gördüklerinden ve duyduklarından hoşlanırsa, o kurumu desteklemeye başlarlar. Böylece itibar, kuruma daha çok ilgi ve dolayısıyla kaynak çekebilir (C. J. Fombrun ve Van Riel, 2004). Böylelikle kurumsal itibar, kurumun stratejik konumlandırmasını da etkileyebilir.

Kurumsal itibar, kurum ile toplum arasındaki değerlerin etkileşiminden oluşmaktadır (Sherman, 1999). Bu yönüyle güçlü bir itibar kriz anlarında, sivil toplum kuruluşlarından gelebilecek negatif tepkileri, krizlerden az etkilenmeyi veya krizin fırsata dönüşmesinde etkin olarak kullanılabilir (Karayel Bilbil vd., 2013). Ayrıca güçlü bir itibar algısı kamuoyunun güvenini güçlendirmek, paydaş belirsizliğini azaltmak, rekabeti geliştirmek ve kurumu kriz ve tehdit zamanlarında izole etmek için oldukça etkili bir araçtır (Vidaver-Cohen ve Brønn, 2015).

Tüm bu faydaları ile birlikte iyi bir itibar; yeni fırsatları, nitelikli işgücünü, müşterileri ve yatırımcıları çeker (Fombrun ve Riel, 2004). Bununla birlikte iyi bir itibar ve imaj, personel alımında ve personeli tutmada da yardımcı olur (Marconi, 2002). Günümüz kurumları düşünüldüğünde nitelikli iş gücünün bulunması ve elde tutulması oldukça önemli olduğundan (Noe vd., 2006) kurumsal itibar kavramının bu yönü de oldukça önemlidir.

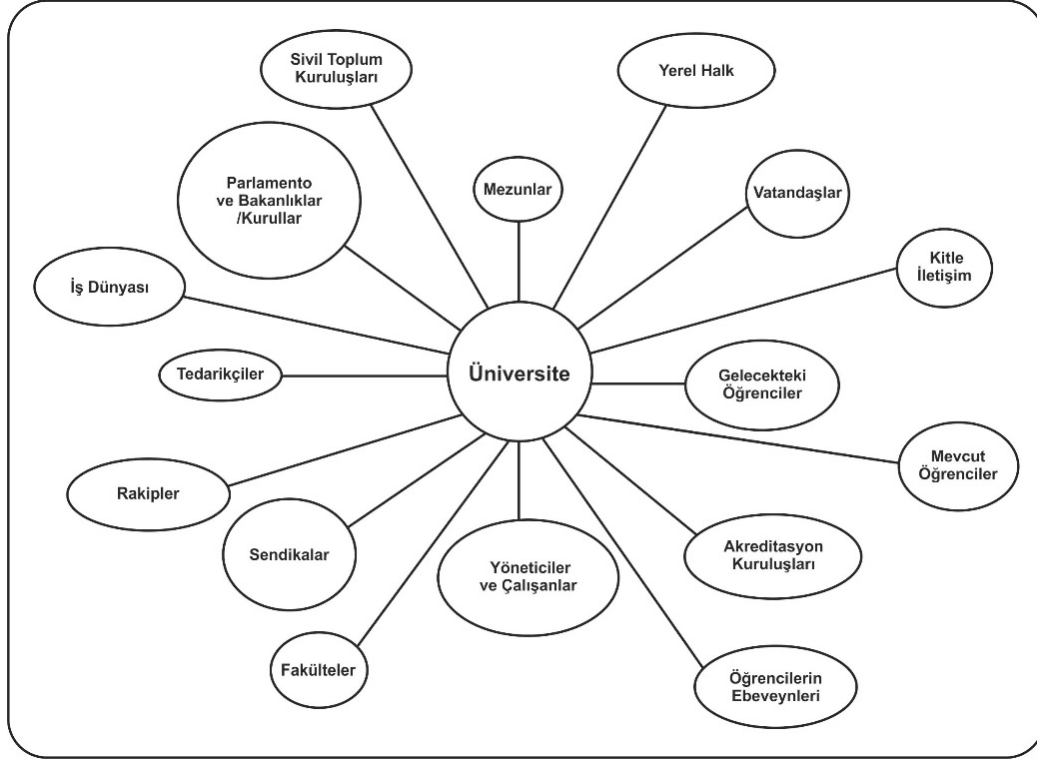
1.2. Yükseköğretim kurumlarında itibar ve paydaşlar

Yükseköğretimde kurumsal itibar kavramı 1970’li yılların başlarından itibaren gündeme gelmeye başlamıştır. Bu dönemden sonra yapılan araştırmaların birçoğunda olumlu itibarın, kurumun başarısına katkıda bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır (E. Y. Işık, 2011). Kurumun itibarı uzun bir süre boyunca yaptıkları eylemlerle inşa edilmesine rağmen, çok kırılığandır (Nguyen ve Leblanc, 2001), bu bakımdan kurum alacağı kararlarda ve gerçekleştireceği eylemlerinde paydaş beklentilerini gözetmelidir. Yükseköğretim kurumları da rekabet edebilirliklerini korumak ve geliştirmek için yeni stratejiler uygulamalarının yanında kurumsal itibarlarını geliştirmeleri ve korumaları gerekmektedir (Melewar ve Akel, 2005; Steiner vd., 2013). Bunun temelinde üniversitelere yönelik talebin artması, kamu kaynaklarından daha fazla yararlanma isteği, tanınmış ve alanında uzman öğretim elemanlarının üniversiteye kazandırılmak istenmesi, uluslararası anlaşmalar yapılabilmesi ve en önemlisi başarılı öğrencilerin tercih ettiği bir üniversite olma isteği yatmaktadır.

Yükseköğretimdeki değişimler oldukça hızlı gerçekleşmektedir. Ancak itibar gelişimi aynı hızda değildir. Fakat üniversitelerin iyi bir itibar elde edebilmeleri için değişimlere çabuk adapte olmaları gerekmektedir (Nguyen ve Leblanc, 2001). Yükseköğretim kurumlarının tercih edilmesini etkileyen faktörlerin başında da kurumsal itibarları gelmektedir. Nitekim öğrencilerin tercih zamanı kıyaslama yapmaları için üniversitelerin itibar raporları ve sıralamaları önemlidir (Soutar ve Turner, 2002).

Yükseköğretim kurumlarında itibar, “bir üniversitenin varoluş sebebini oluşturan konularda, üzerine düşen görevleri yerine getirme noktasında ne ölçüde başarılı olduğunun paydaşlar tarafından değerlendirilmesi sürecidir” (Öncel ve Sevim, 2014, p. 144). Paydaşların kurumsal itibar açısından görüş ve düşüncelerini açıklayabilmeleri kurum için önemli bir geri bildirim aracı ve yol göstericidir. Bu açıdan kurumsal itibar hem paydaşları etkilemekte hem de paydaşlardan etkilenmektedir. Başka bir deyişle içinde bulunulan veya hizmet alınan kurumun itibarı, paydaşların imajlarını da olumlu ve olumsuz olarak etkileyebilmektedir (Dolphin, 2004). Matuleviciene ve Stravinskiene (2015)’e göre tüm paydaşların kurumsal itibar gelişim sürecine dâhil edilmesi gerekmektedir. Çünkü paydaşlar, aldıkları kararlarla (boykot, kaynakların kısılması, vb.) kurumun imajını ve itibarını doğrudan etkileyebilmektedirler. Gotsi ve Wilson (2001), yaptıkları çalışmada kurumun, paydaşlarla iletişim kuran her biriminin, departmanının ve çalışanlarının eylemlerinin kurumsal itibarı etkilediğini belirtmişlerdir. Bu sayede paydaşlar firmanın belirli bir durumda nasıl hareket edeceği konusunda beklentiler geliştirebilecektir (Dolphin, 2004).

Paydaş, bir kurumun ve kuruluşun hedeflerine ulaşmasını etkileyebilecek veya bu hedeflerden etkilenebilecek grup veya bireyler olarak tanımlanabilir (Mainardes vd., 2010). Şekil 1’de eğitim kurumlarının paydaşları gösterilmektedir.



Şekil 1. Üniversite Paydaşları

Kaynak: (Naude ve Ivy, 1999, p. 128)

Bir ürün veya hizmeti satın almadan veya kullanmadan önce onun hakkında detaylı bir bilgiye veya güvene sahip olamayız. İnsanların bu noktada ilgili ürün ve hizmeti güvenilir bir şekilde alması ve tercih edebilmesi için, kafalarındaki soruları cevaplayabilmek adına ürünü veya hizmeti üreten şirketin itibarına güvenirler. Eğitim alma veya bir eğitim kurumunda çalışma isteği de bu durumdan bağımsız düşünülemez. Yükseköğretim kurumları da eğitim sektörünün en önemli aktörlerindendirler. İyi itibara sahip üniversiteler paydaşlar tarafından tecrübe edilmeden de itibarları sayesinde tercih edilebilmektedirler. Bu nedenle kurumsal itibar algılarının ölçülmesi ve halk nezdindeki durumunun ortaya konulması önemlidir. Bu gerçekten hareketle yapılan araştırma yöntem kısmında verilmiştir.

2. YÖNTEM

Araştırmaya veri toplamak için Muş Alparslan Üniversitesi'nin dış paydaşlarıyla bir anket çalışması yapılmıştır. Bu bağlamda paydaşlara iki bölümden oluşan bir anket uygulanmıştır. Uygulanan anket formunun ilk kısmında katılımcıların demografik bilgilerini öğrenmeye yönelik sorular yer almıştır. İkinci kısımda ise kurumsal itibar algılarını ölçmeye yönelik Fombrun, Gardberg ve Sever (2000) tarafından geliştirilen, 5 boyuttan ve 26 ifadeden oluşan ve birçok diğer çalışmayla (M. Işık vd., 2016; M. Işık ve Zincirkıran, 2016) geçerliliği ve güvenilirliği test edilmiş olan kurumsal itibar ölçeği ilgili örnekleme uyarlanarak kullanılmıştır. Kullanılan ölçeğin türü ise Likert tipi 5'li ölçektir. Ölçek aralıkları 1-Hiç Katılmıyorum 2-Katılmıyorum 3-Kısmen Katılıyorum 4-Katılıyorum 5-Kesinlikle Katılıyorum şeklinde puanlandırılmıştır.

Araştırmanın anakütlesini Muş il merkezi ve ilçelerinde ikamet eden 15 yaş üstü bireyler oluşturmaktadır. TÜİK verilerine göre anakütle 260040 kişidir. Bu rakam üzerinden %5 güven

aralığı düzeyine göre örneklem büyüklüğü 384 olarak hesaplanmıştır (Cohen vd., 2002, p. 94). Ankete tabakalı örnekleme yöntemine göre seçilen 449 kişi katılmıştır. Tabakalı örnekleme, sınırları belirlenmiş bir evrende alt tabakalar veya alt birim gruplarının var olduğu durumlarda kullanılır (Yıldırım ve Şimşek, 2005). Araştırma Muş il merkezi ve ilçelerinde gerçekleştirildiği için bu örnekleme yönteminin uygun olduğuna karar verilmiştir. Buna göre Muş il merkezi ve ilçeler alt grupları (alt tabakaları) oluşturmuştur. Alt gruplar belirlenirken nüfus yoğunluğu baz alınmıştır. Her ilçenin toplam nüfusa oranı aynı zamanda her tabakadaki örneklem oranına eşittir (\pm %5). Örneklem büyüklüğü hesabı da göz önünde bulundurulduğunda, örneklemin anakütleyi temsil ettiği varsayılmıştır.

Araştırmaya veri toplamadan önce kullanılan ölçek için etik kurulu raporu alınmıştır ve bir pilot uygulama yapılmıştır. Ölçeğin anlaşılabilirliği, geçerliliği ve güvenilirliğiyle ilgili bir problem olmadığına kanaat getirilerek nihai uygulamaya geçilmiştir. Yüzyüze görüşmek suretiyle 4 anketör tarafından veriler toplanmıştır. Elde edilen verileri analiz etmek için ise SPSS 24 programı kullanılmıştır ve %95 güven düzeyi ile çalışılmıştır. Ölçek puanları için yapılan normallik testi sonuçlarına göre ölçeklerin normal dağılım gösterdiği görülmüştür o nedenle karşılaştırma analizlerinde parametrik (t-testi, ANOVA, Pearson Korelasyon) istatistiki yöntemler kullanılmıştır.

Araştırmada MŞÜ'nün kurumsal itibar algısını etkilediği düşünülen değişkenlerden hareketle test edilmek üzere aşağıdaki hipotezler oluşturulmuştur;

H₁: Kurumsal itibar algısı cinsiyete göre farklılık gösterir

H₂: Kurumsal itibar algısı medeni duruma göre farklılık gösterir

H₃: Kurumsal itibar algısı yaşa göre farklılık gösterir

H₄: Kurumsal itibar algısı eğitim durumuna göre farklılık gösterir

H₅: Kurumsal itibar algısı mesleğe göre farklılık gösterir

H₆: Kurumsal itibar algısı doğum yerine göre farklılık gösterir

H₇: Kurumsal itibar algısı MŞÜ'de bulunma durumuna göre farklılık gösterir

H₈: Kurumsal itibar algısı MŞÜ personelini tanıma durumuna göre farklılık gösterir

H₉: Kurumsal itibar algısı ikamet yerine göre farklılık gösterir

H₁₀: Kurumsal itibarın alt boyutları birbirleri ile ilişkilidir

2.1. Verilerinin Analizi

Araştırma verilerinin analizine geçmeden önce katılımcılara ait demografik bilgiler Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. Dış Paydaşların Demografik Bilgileri

		Sayı	Yüzde
Cinsiyet	Kadın	163	36,3
	Erkek	286	63,7
	Toplam	449	100
Medeni Durum	Evli	180	40,1
	Bekar	269	59,9
	Toplam	449	100
Yaş	20'den az	135	30,1

	20 – 29 yaş	185	41,2
	30 – 39 yaş	91	20,3
	40 – 49 yaş	31	6,9
	50 – 59 yaş yaş ve üstü	5	1,1
	60 yaş ve üzeri	2	0,4
	Toplam	449	100
Eğitim Durumu	İlköğretim	28	6,2
	Lise	214	47,7
	Ön Lisans	44	9,8
	Lisans	143	31,8
	Yüksek Lisans	18	4,0
	Doktora	2	0,4
	Toplam	449	100
Meslek	Kamu Çalışanı	170	37,9
	Özel Sektör Çalışanı	54	12,0
	Esnaf	77	17,1
	Serbest Meslek	9	2,0
	Öğrenci	135	30,1
	Ev Hanımı	4	0,9
	Toplam	449	100
Üniversitede Bulunup Bulunmama Durumu	Evet	298	66,4
	Hayır	151	33,6
	Toplam	449	100
Çalışan Tanıyıp Tanımama Durumu	Evet	220	49,0
	Hayır	229	51,0
	Toplam	449	100
Doğum Yeri	Muş	340	75,7
	Diğer	109	24,3
	Toplam	449	100
İkamet Yeri	Muş Merkez	201	44,8
	Hasköy	107	23,8
	Korkut	45	10,0
	Bulanık	66	14,7
	Varto	30	6,7
	Toplam	449	100

Tablo 1 incelendiğinde en dikkat çeken detayın ev hanımlarının katılımının az olduğudur. Bu durumun temel nedenleri, öncelikle ev kadınlarının sahada çok fazla görülmemeleri gösterilebilir, diğer yandan evlere ulaşıldığında ise çoğunlukla anketimizi cevaplandırmayı reddettikleri göze çarpmıştır. Tablodaki diğer bir önemli detay olarak üniversitede bulunma durumu gösterilebilir. Katılımcıların %66,4'ü bir vesileyle Muş Alparslan Üniversitesi'nde bulunmuş durumdadır. Bu da üniversitenin aslında halka ne kadar açık olduğunun bir göstergesidir. Yine benzer bir detay olarak katılımcıların yarıya yakınının üniversite personelinden tanıdıkları olduğu gözlemlenmiştir. Bu durum da üniversitenin kentin istihdamı açısından ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir.

2.2. Kurumsal İtibar Ölçeği Faktör ve Güvenilirlik Analizleri

Ölçeğin yapı geçerliğini istatistiksel olarak tespit etmek için açımlayıcı faktör analizi (AFA) tekniği kullanılmaktadır. Ölçeğin öncelikli olarak, faktör analizine uygun olup olmadığını anlamak amacıyla KMO (Kaiser Mayer Olkin) ve Bartlett testi yapılmaktadır. KMO katsayısı örneklemin büyüklüğünü test etmek için hesaplanmaktadır. Kaiser, bulunan değer 1'e yaklaştıkça mükemmel, .50'nin altında ise kabul edilemez (.90'larda mükemmel, .80'lerde çok iyi, .70'lerde ve .60'larda vasat,

.50'lerde kötü) olduğunu belirtmektedir (Tavşancıl, 2010). Kurumsal itibar algısını ölçmeye yönelik kullanılan ölçeğe ilişkin faktör analizi değerleri; KMO = 0,951; $X^2 = 7160,144$; $p = ,000 < 0,05$ bulunmuştur. Buna göre ölçeğin KMO değerinin mükemmel olduğunu söylemek mümkündür. Ölçek maddelerine ilişkin detaylı bilgiler Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Kurumsal İtibar Ölçeği Faktör Analizi

İFADELER	BOYUTLAR				
	Duygusal Çekicilik	Yönetim Kabiliyeti	Stratejikklik	İmaj	Sosyal Sorumluluk
DÇ1	,809				
DÇ3	,780				
DÇ4	,766				
DÇ5	,709				
DÇ2	,568				
YK2		,776			
YK3		,752			
YK4		,696			
YK1		,646			
YK5		,645			
S4			,675		
S2			,660		
S3			,658		
S1		,321	,579		
I5				,793	
I2				,681	
I3				,616	
I1			,328	,579	
I4	,409			,539	
SS3					,777
SS5					,768
SS1					,751
SS6				,410	,733
SS4					,718
SS2					,702

KMO = 0,951; $\chi^2 = 7160,144$; $p = ,000$

Tablo 2'de görüldüğü gibi kurumsal itibar ölçeği yapılan faktör analizine göre beş boyuttan oluşmuştur. Bu boyutlar Fombrun, Gardberg ve Sever'in (2000) çalışmalarındaki gibi; "Duygusal Çekicilik, Yönetim Kabiliyeti, Stratejikklik, İmaj ve Sosyal Sorumluluk" olarak isimlendirilmiş ve sırasıyla "DÇ, YK, S, I, SS" olarak kodlanmıştır. Tablo'dan da anlaşılacağı üzere ifadelerin tümü orijinal çalışmadaki yerlerini korumasında karşın; stratejikklik boyutunun birinci ifadesi, imaj

boyutunun birinci ve dördüncü ifadesi ile sosyal sorumluluk boyutunun altıncı ifadesi diğer boyutlara ,300'ün üzerinde benzeşim göstermiştir. Fakat kendi boyutlarında daha yüksek faktör yüklerine sahip olduklarından tüm ifadeler kendi boyutları içerisinde değerlendirmeye tabi tutulmuşlardır. Kurumsal itibar alt boyutlarından **duygusal çekicilik**; bir kuruma yönelik güven, aidiyet ile hayranlık ve saygı duymayı, **yönetim kabiliyeti**; mükemmel liderlik, iyi bir yönetim kadrosu, iyi yönetilme, karizmatik yöneticiler ve vizyonerliği, **stratejiklik**; yeniliklere açık olma, gelecekte büyüme potansiyelinin yüksek olması ve yüksek kalitede hizmetler sunmayı, **imaj**; kurumun rakiplerinden farklı olması, kendine özgü iş yapma usullerinin olması, benzersiz hizmetler sunmayı ve **sosyal sorumluluk**; faydalı etkinliklerin desteklenmesi, çevresel duyarlılığa sahip olmayı, çalışanlara değer vermeyi ve bir örgütün insanlara davranışında yüksek standartlara sahip olmasını ifade etmektedir (Fombrun vd., 2000: 246-253). Çalışmanın geri kalanında bu isimlendirme ve kodlamalar esas alınarak analizler yapılmıştır.

Tablo 3. Kurumsal İtibar Ölçeği Güvenilirlik Analizi

	Cronbach's Alpha	Madde Sayısı
Duygusal Çekicilik	,713	5
Yönetim Kabiliyeti	,878	5
Stratejiklik	,875	4
İmaj	,843	5
Sosyal Sorumluluk	,923	6
TOPLAM	,950	25

Tablo 3'de dış paydaşlara uygulanan kurumsal itibar ölçeğinin güvenilirlik analizi sonuçları verilmiştir. Ölçeğin alt boyutlarının ,713 ile ,923 arasında Cronbach's değerler aldığı görülmüştür. Tüm boyutları açıklayan toplam Cronbach's değerinin ise ,950 olduğu tespit edilmiştir. Buna göre ölçek boyutlarından sosyal sorumluluk'un çok yüksek, yönetim kabiliyeti, stratejiklik ve imaj boyutlarının yüksek, duygusal çekicilik boyutunun ise orta düzeyde güvenilirliğe sahip olduğu bulgulanmıştır.

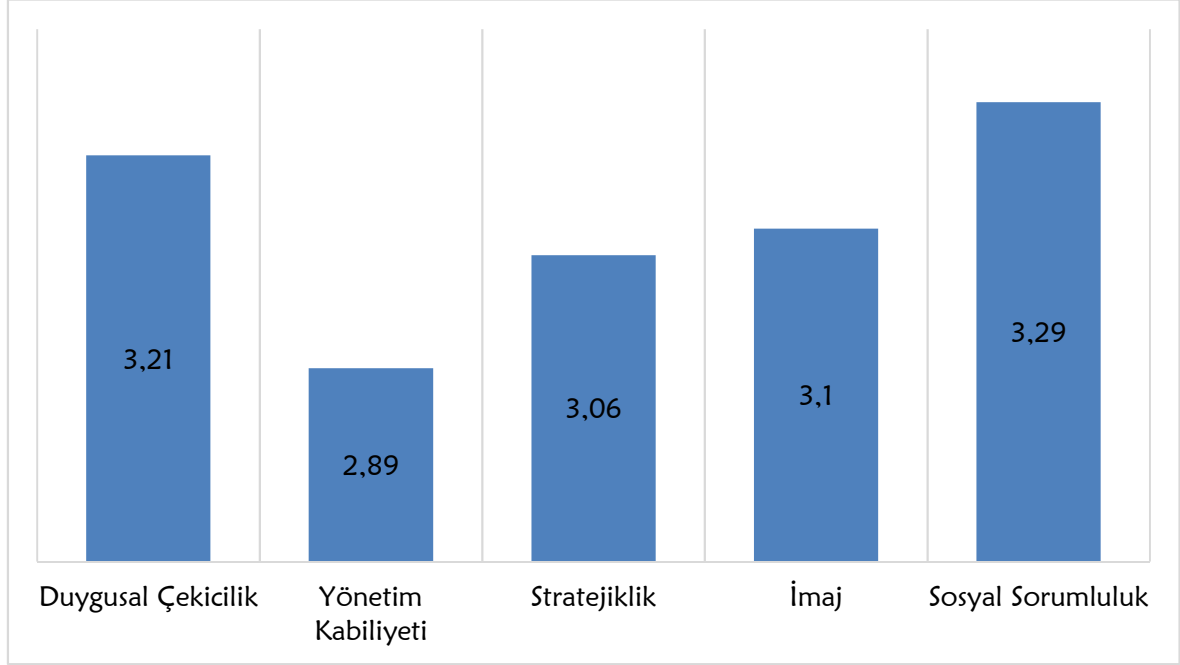
Bu bölümde Muş Alparslan Üniversitesi'nin dış paydaşlarıyla ilgili geliştirilen hipotezler test edilmiştir. Karşılaştırma testlerine geçmeden önce çoklu normallik testi yapılmıştır. Yapılan normallik testi sonuçları Tablo 4'de verilmiştir.

Tablo 4. Dış Paydaş Kurumsal İtibar Ölçeği Normallik Testi Sonuçları

	Kolmogorov-Smirnov			Shapiro-Wilk		
	Statistic	df	Sig.	Statistic	df	Sig.
Duygusal Çekicilik	,093	449	,000	,981	449	,000
Yönetim Kalitesi	,094	449	,000	,972	449	,000
Stratejiklik	,101	449	,000	,974	449	,000
İmaj	,102	449	,000	,973	449	,000
Sosyal Sorumluluk	,092	449	,000	,960	449	,000

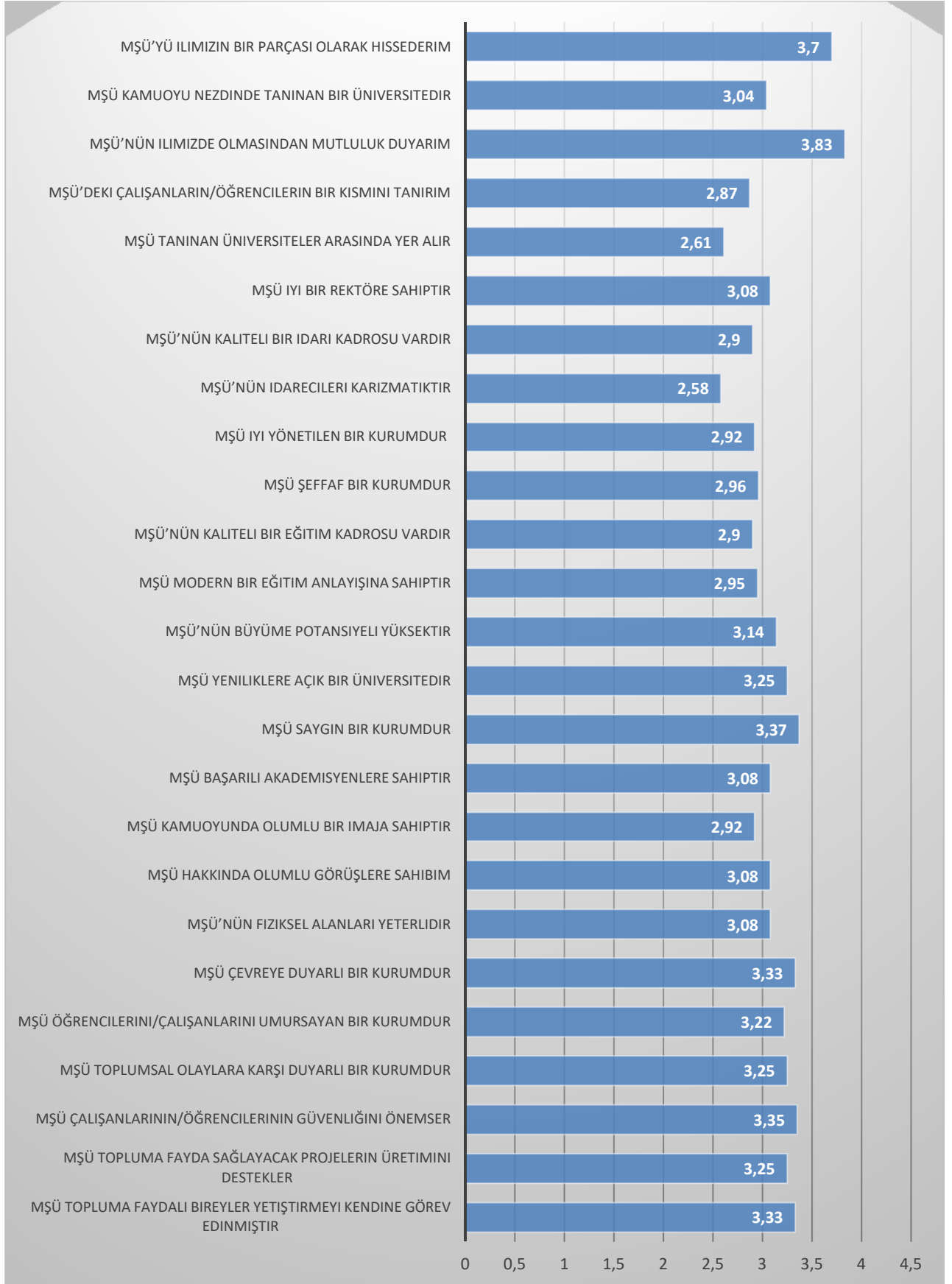
Tablo 4'de görüldüğü üzere ölçeğin normal dağılımı sağlamadığı tespit edilmiştir. Fakat ölçek puanlarının çarpıklık ve basıklık katsayıları -1,5 ile +1,5 arasında olduğu görüldüğünden parametrik testler kullanılmıştır (Tabachnick vd., 2007).

Dış paydaşların ölçeğin alt boyutlarına verdiği cevaplar Şekil 2’de verilmiştir. Buna göre katılımcıların, MŞÜ’nün sosyal sorumluluk boyutu açısından algılarının en yüksek olduğu görülmektedir. Aynı zamanda genel itibariyle algılarının ortalama değer olan 3’e yakın olduğu görülmüştür. Algı ortalamaları büyükten küçüğe sırasıyla; sosyal sorumluluk (3,29), duygusal çekicilik (3,21), stratejiklik (3,06) ve yönetim kabiliyeti (2,89) olarak bulgulanmıştır.



Şekil 2. Paydaşların Kurumsal İtibar Alt Boyutları Cevap Ortalamaları

Paydaşların ölçek ifadelerine katılma düzeyleri ise aşağıdaki Şekil 3’de verilmiştir. Buna göre ifadelere verilen cevapların ortalamasına göre en yüksek “DÇ3: MŞÜ’nün ilimizde olmasından mutluluk duyuyorum” ifadesi çıkmıştır. Bu durum üniversite adına oldukça önemlidir. Şehrin üniversiteyi benimsediği ve üniversiteye sahip olmanın mutluluğunu yaşadığının göstergesi durumunda olan bu ifadenin yüksek çıkması aynı zamanda sahip olunan kurumsal itibarın da geliştirilebileceğinin bir kanıtıdır. Çünkü literatürde duygusal çekiciliğin kurumsal itibara önemli katkılar sunabileceğine dair birçok çalışma mevcuttur (Gotsi ve Wilson, 2001; Nguyen ve Leblanc, 2001; Van Riel ve Fombrun, 2007). Ayrıca sosyal sorumluluk boyutunun yüksek çıkması da oldukça önemlidir. Çünkü üniversiteler kâr etmek için kurulmamıştır. Özellikle kentin ve ülkenin sosyal yapısına katkı sunma misyonuna sahip olma özelliği taşıyan üniversiteler için sosyal sorumluluk algısının yüksek çıkması önemlidir.



Şekil 3. Paydaşların Kurumsal İtibar Ölçeği İfadelerine Verdikleri Cevap Ortalamaları

Tablo 5. Cinsiyet Değişkenine Göre Kurumsal İtibar Algısı

	Cinsiyet	N	Ortalama	SS	t	df	Sig.
Duygusal Çekicilik	Kadın	163	15,5782	3,75519	-2,031	447	,043*
	Erkek	286	16,3759	4,13409			
Yönetim Kabiliyeti	Kadın	163	14,0368	4,63458	-1,380	447	,168
	Erkek	286	14,7010	5,05229			
Stratejikklik	Kadın	163	11,8758	3,50962	-1,675	383,435	,095
	Erkek	286	12,4921	4,13640			
İmaj	Kadın	163	14,9816	4,45342	-1,923	447	,055
	Erkek	286	15,8671	4,82208			
Sosyal Sorumluluk	Kadın	163	19,4448	5,53740	-,855	376,035	,393
	Erkek	286	19,9353	6,35466			

Araştırmaya katılanların cinsiyet değişkenine göre kurumsal itibar algıları Tablo 5’de verilmiştir. Yapılan t-testi sonuçlarına göre kadın ve erkek katılımcılar arasında kurumsal itibarın alt boyutlarından duygusal çekicilik boyutu açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p<0,05$). Buna göre erkeklerin MŞÜ’ye karşı duygusal çekicilik algılarının kadınlarınkinden daha fazla olduğu görülmüştür. Bu sonuçlara göre duygusal çekicilik boyutu için H_1 hipotezi kabul edilirken diğer boyutlar için reddedilmiştir.

Tablo 6. Medeni Durum Değişkenine Göre Kurumsal İtibar Algısı

	Cinsiyet	N	Ortalama	ss	t	df	Sig.
Duygusal Çekicilik	Evli	163	16,3958	4,09207	1,338	447	,182
	Bekar	286	15,8792	3,95648			
Yönetim Kabiliyeti	Evli	163	15,1347	4,85138	2,395	447	,017*
	Bekar	286	14,0084	4,90604			
Stratejikklik	Evli	163	12,7583	3,88818	2,171	447	,030*
	Bekar	286	11,9405	3,92700			
İmaj	Evli	163	16,4833	4,44768	3,497	447	,001*
	Bekar	286	14,9182	4,77720			
Sosyal Sorumluluk	Evli	163	20,7431	5,88563	2,838	447	,005*
	Bekar	286	19,0976	6,11107			

Araştırmaya katılanların medeni durum değişkenine göre kurumsal itibar algıları Tablo 6’da verilmiştir. Yapılan t-testi sonuçlarına göre evli ve bekar katılımcılar arasında kurumsal itibarın alt boyutlarından yönetim kabiliyeti, stratejikklik, imaj ve sosyal sorumluluk boyutları açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p<0,05$). Buna göre her dört boyut için de evli katılımcıların bekarlara göre daha yüksek algıya sahip olduğu görülmüştür. Bu sonuçlara göre H_2 hipotezi duygusal çekicilik boyutu için reddedilirken; yönetim kabiliyeti, stratejikklik, imaj ve sosyal sorumluluk boyutları için kabul edilmiştir.

Tablo 7. Yaş Değişkenine Göre Kurumsal İtibar Algısı

		N	Ortalama	ss	F	Sig.
Duygusal Çekicilik	20'den Az	135	14,8722	3,99029	7,052	,000*
	20-29	185	16,2568	4,07708		
	30-39	91	16,3544	3,62879		
	40 ve üzeri	38	18,6338	3,10287		
	Toplam	449	16,0863	4,01486		
Yönetim Kabiliyeti	20'den Az	135	13,2259	4,94106	5,682	,000*
	20-29	185	14,7689	4,91244		
	30-39	91	14,4945	4,30100		
	40 ve üzeri	38	17,6468	4,89365		
	Toplam	449	14,4599	4,90997		
Stratejiklik	20'den Az	135	11,6778	3,89051	2,186	,012*
	20-29	185	12,3135	4,00760		
	30-39	91	12,4423	3,71410		
	40 ve üzeri	38	13,4218	3,54284		
	Toplam	449	12,2684	3,92768		
İmaj	20'den Az	135	14,3407	4,72081	4,488	,000*
	20-29	185	15,7622	4,80689		
	30-39	91	16,0000	4,07158		
	40-49	31	17,2581	4,31252		
	50-59	5	17,6000	5,85662		
	60 ve üzeri	2	24,5000	,70711		
	Toplam	449	15,5457	4,70593		
Sosyal Sorumluluk	20'den Az	135	18,3444	5,96608	5,368	,000*
	20-29	185	19,7541	6,13926		
	30-39	91	20,2830	5,75196		
	40 ve üzeri	38	23,2118	5,00551		
	Toplam	449	19,7572	6,06902		

Araştırmaya katılanların yaş değişkenine göre kurumsal itibar algıları Tablo 7'de verilmiştir. Yapılan Anova testi sonucunda katılımcıların algılarında yaş değişkenine göre kurumsal itibarın bütün alt boyutları açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p < 0,05$). Buna göre bütün boyutlar açısından yaş arttıkça MŞÜ'nün kurumsal itibarına yönelik tutumlarının da arttığı gözlemlenmiştir. Burada en çok göze çarpan durum, üniversitenin öğrencisi olabilme potansiyeline sahip olan 20 yaş altı katılımcıların tüm boyutlar açısından en düşük algı seviyesine sahip olmalarıdır. Bu sonuçlara göre H_3 hipotezi kabul edilmiştir.

Tablo 8. Eğitim Durumu Değişkenine Göre Kurumsal İtibar Algısı

		N	Ortalama	ss	F	Sig.
Duygusal Çekicilik	İlköğretim	28	17,7411	5,16330	4,777	,000*
	Lise	214	15,3645	4,15074		
	Önlisans	44	17,9659	3,98711		
	Lisans	143	16,1853	3,15150		
	Lisansüstü	20	16,4331	4,25525		
	Toplam	449	16,0863	4,01486		
Yönetim Kabiliyeti	İlköğretim	28	17,2857	4,94306	3,052	,006*
	Lise	214	13,8271	5,01797		
	Önlisans	44	15,4602	5,65478		
	Lisans	143	14,5769	4,26605		
	Lisansüstü	20	14,3730	4,34001		
	Toplam	449	14,4599	4,90997		
Stratejilik	İlköğretim	28	14,2143	4,78700	2,950	,009*
	Lise	214	11,9439	3,97576		
	Önlisans	44	12,5284	4,60258		
	Lisans	143	12,5641	3,26554		
	Lisansüstü	20	10,3889	2,95334		
	Toplam	449	12,2684	3,92768		
İmaj	İlköğretim	28	17,3571	5,58579	3,444	,005*
	Lise	214	14,9813	4,97879		
	Önlisans	44	16,7500	4,52448		
	Lisans	143	15,9720	4,04890		
	Lisansüstü	20	13,7481	3,05842		
	Toplam	449	15,5457	4,70593		
Sosyal Sorumluluk	İlköğretim	28	23,0982	6,89550	2,741	,019*
	Lise	214	19,2932	6,44074		
	Önlisans	44	20,4602	6,91853		
	Lisans	143	19,9108	4,96576		
	Lisansüstü	20	17,5128	4,00248		
	Toplam	449	19,7572	6,06902		

Araştırmaya katılanların eğitim durumu değişkenine göre kurumsal itibar algıları Tablo 8’de verilmiştir. Yapılan Anova testi sonucunda katılımcıların algılarında eğitim durumu değişkenine göre kurumsal itibarın bütün alt boyutları açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p < 0,05$). Buna göre, duygusal çekicilik boyutu açısından doktora mezunlarının en yüksek algıya sahip oldukları görülmüştür. Yönetim kabiliyeti, stratejilik, imaj ve sosyal sorumluluk açısından en yüksek algının ilköğretim mezunlarında olduğu ve eğitim durumu arttıkça algının azaldığı belirlenmiştir. Bu sonuçlara göre H_4 hipotezi kabul edilmiştir.

Tablo 9. Meslek Değişkenine Göre Kurumsal İtibar Algısı

		N	Ortalama	ss	F	Sig.
Duygusal Çekicilik	Kamu Çalışanı	170	16,4532	3,25258	6,109	,000*
	Esnaf	77	17,4051	4,62342		
	Öğrenci	135	14,5521	3,88354		
	Özel Sektör Çalışanı ve Diğer	67	16,8134	4,34522		
	Toplam	449	16,0863	4,01486		
Yönetim Kabiliyeti	Kamu Çalışanı	170	15,1867	4,34491	4,344	,000*
	Esnaf	77	14,9812	5,65285		
	Öğrenci	135	12,8533	4,75218		
	Özel Sektör Çalışanı ve Diğer	67	15,2213	4,98652		
	Toplam	449	14,4599	4,89967		
Stratejikklik	Kamu Çalışanı	170	12,5515	3,40682	1,943	,121
	Esnaf	77	12,6104	4,88864		
	Öğrenci	135	11,4574	3,76608		
	Özel Sektör Çalışanı	67	12,7619	4,16431		
	Toplam	449	12,3545	3,92768		
İmaj	Kamu Çalışanı	170	16,1824	3,87019	3,661	,001*
	Esnaf	77	16,0649	5,74305		
	Öğrenci	135	14,1259	4,68314		
	Özel Sektör Çalışanı	67	16,0529	4,65392		
	Toplam	449	15,6881	4,70593		
Sosyal Sorumluluk	Kamu Çalışanı	170	20,2647	5,07537	3,128	,009*
	Esnaf	77	20,9513	7,50789		
	Öğrenci	135	18,2648	5,90035		
	Özel Sektör Çalışanı	67	20,0043	6,15441		
	Toplam	449	19,7572	6,06902		

Araştırmaya katılanların meslek değişkenine göre kurumsal itibar algıları Tablo 9’da verilmiştir. Yapılan Anova testi sonucunda katılımcıların algılarında eğitim durumu değişkenine göre kurumsal itibarın duygusal çekicilik, yönetim kabiliyeti, imaj ve sosyal sorumluluk boyutları açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p < 0,05$). Buna göre duygusal çekicilik boyutunda en yüksek algıya esnafın sahip olduğu, yönetim kabiliyeti boyutunda en yüksek algıya özel sektör çalışanları ve diğer çalışanların sahip olduğu, imaj boyutunda en yüksek algıya kamu çalışanlarının sahip olduğu, sosyal sorumluluk boyutunda ise en yüksek algıya esnaf katılımcıların sahip olduğu görülmüştür. Bu sonuçlara göre H_3 hipotezi stratejikklik boyutu için reddedilirken; duygusal çekicilik, yönetim kabiliyeti, imaj ve sosyal sorumluluk boyutları için kabul edilmiştir.

Tablo 10. Doğum Yeri Değişkenine Göre Kurumsal İtibar Algısı

	Doğum Yeri	N	Ortalama	ss	t	df	Sig.
Duygusal Çekicilik	Muş	340	16,2897	4,10526	1,902	447	,058
	Diğer	109	15,4518	3,66437			
Yönetim Kabiliyeti	Muş	340	14,4868	5,02375	,204	447	,838
	Diğer	109	14,3761	4,55784			
Stratejikklik	Muş	340	12,2257	4,06133	-,439	209,427	,661
	Diğer	109	12,4014	3,49206			
İmaj	Muş	340	15,5441	4,81221	-,012	447	,990
	Diğer	109	15,5505	4,37900			
Sosyal Sorumluluk	Muş	340	19,7757	6,32743	,126	218,828	,900
	Diğer	109	19,6995	5,20714			

Araştırmaya katılanların doğum yeri değişkenine göre kurumsal itibar algıları Tablo 10'da verilmiştir. Yapılan t-testi sonuçlarına göre doğum yeri Muş olan katılımcılar ile diğer illerde doğan katılımcılar arasında kurumsal itibarın alt boyutları açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir ($p < 0,05$). Bu sonuçlara göre H_6 hipotezi reddedilmiştir.

Tablo 11. MŞÜ'de Bulunma Durumuna Göre Kurumsal İtibar Algısı

	Bulunma	N	Ortalama	ss	t	df	Sig.
Duygusal Çekicilik	Evet	298	16,1074	4,06593	,156	447	,876
	Hayır	151	16,0447	3,92514			
Yönetim Kabiliyeti	Evet	298	14,1468	4,93417	-1,904	447	,058
	Hayır	151	15,0778	4,81847			
Stratejikklik	Evet	298	12,0570	3,90648	-1,604	447	,109
	Hayır	151	12,6854	3,94899			
İmaj	Evet	298	15,3020	4,70433	-1,544	447	,123
	Hayır	151	16,0265	4,68750			
Sosyal Sorumluluk	Evet	298	19,5822	6,09372	-,858	447	,391
	Hayır	151	20,1026	6,02517			

Araştırmaya katılanların MŞÜ'de bulunma durumuna göre kurumsal itibar algıları Tablo 11'de verilmiştir. Yapılan t-testi sonuçlarına göre MŞÜ'ye daha önce gelen katılımcılar ile gelmeyen katılımcılar arasında kurumsal itibarın alt boyutları açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir ($p < 0,05$). Araştırmanın bu bulgularına göre H_7 hipotezi reddedilmiştir.

Tablo 12. MŞÜ Personeli Tanıma Durumuna Göre Kurumsal İtibar Algısı

	Per. Tanıma	N	Ortalama	ss	t	df	Sig.
Duygusal Çekicilik	Evet	220	16,6966	3,88288	3,189	447	,002*
	Hayır	229	15,5000	4,06033			
Yönetim Kabiliyeti	Evet	220	14,5636	4,96344	,438	447	,661
	Hayır	229	14,3603	4,86682			
Stratejikklik	Evet	220	12,3125	3,92107	,233	447	,816
	Hayır	229	12,2260	3,94215			
İmaj	Evet	220	15,8182	4,61026	1,203	447	,229
	Hayır	229	15,2838	4,79151			
Sosyal Sorumluluk	Evet	220	19,8625	6,07592	,360	447	,719
	Hayır	229	19,6561	6,07396			

Araştırmaya katılanların MŞÜ personeli tanıma durumuna göre kurumsal itibar algıları Tablo 12'de verilmiştir. Yapılan t-testi sonuçlarına göre MŞÜ personeli tanıyan katılımcılar ile tanımayan katılımcılar arasında kurumsal itibarın alt boyutlarından duygusal çekicilik boyutu açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p < 0,05$). Buna göre personel tanıdığı olanların duygusal çekicilik algısının daha yüksek olduğu görülmüştür. Personelin duygusal çekiciliği artırırken yönetim kabiliyeti, stratejikklik, imaj ve sosyal sorumluluk algısını artıramaması da beklenen bir durumdur aslında. Çünkü diğer boyutlar halk tarafından daha objektif bir şekilde değerlendirilebilir. Örneğin üniversitenin sosyal sorumluluğa verdiği önem veya yönetim kabiliyeti zaten ortadadır. Personelin bu duruma sunacağı pek fazla katkı yoktur. Bu sonuçlara göre H_8 hipotezi duygusal çekicilik boyutu için kabul edilirken, diğer boyutların tümü için reddedilmiştir.

Tablo 13. İkamet Değişkenine Göre Kurumsal İtibar Algısı

İkamet Yeri		N	Ortalama	SS	F	Sig.
Duygusal Çekicilik	Muş Merkez	201	15,5311	4,22995	2,392	,050*
	Hasköy	107	16,7827	3,94240		
	Korkut	45	16,9778	4,13165		
	Bulanık	66	15,9432	3,55095		
	Varto	30	16,3000	3,06425		
	Toplam	449	16,0863	4,01486		
Yönetim Kabiliyeti	Muş Merkez	201	13,5510	4,98493	4,751	,001*
	Hasköy	107	14,8084	5,19077		
	Korkut	45	15,5111	5,01332		
	Bulanık	66	14,7462	4,29389		
	Varto	30	17,1000	2,79593		
	Toplam	449	14,4599	4,90997		
Stratejiklik	Muş Merkez	201	11,5361	3,78958	4,415	,002*
	Hasköy	107	12,5093	4,08040		
	Korkut	45	12,5444	4,03475		
	Bulanık	66	13,0720	3,74160		
	Varto	30	14,1333	3,63634		
	Toplam	449	12,2684	3,92768		
İmaj	Muş Merkez	201	14,8408	4,77227	3,399	,009*
	Hasköy	107	15,6262	4,67132		
	Korkut	45	16,9111	4,43038		
	Bulanık	66	15,7727	4,78393		
	Varto	30	17,4333	3,74795		
	Toplam	449	15,5457	4,70593		
Sosyal Sorumluluk	Muş Merkez	201	19,0634	6,11714	1,524	,194
	Hasköy	107	20,0374	6,54905		
	Korkut	45	20,3222	5,99043		
	Bulanık	66	20,2538	6,01416		
	Varto	30	21,4667	3,30864		
	Toplam	449	19,7572	6,06902		

Araştırmaya katılanların ikamet değişkenine göre kurumsal itibar algıları Tablo 13’de verilmiştir. Yapılan Anova testi sonucunda katılımcıların algılarında ikamet yeri değişkenine göre kurumsal itibarın duygusal çekicilik, yönetim kabiliyeti, stratejiklik ve imaj boyutları açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir ($p < 0,05$). Buna göre üniversitenin duygusal çekicilik algısının en yüksek olduğu ilçenin Korkut, yönetim kabiliyeti, stratejiklik ve imaj algısının en yüksek olduğu ilçenin ise Varto olduğu görülmüştür. Burada en dikkat çekici detay üniversitenin en büyük yerleşkesi merkezde olmasına rağmen ortalama değerleri açısından en düşük değerlerin yine merkezde ikamet edenlere ait olmasıdır. Bu bağlamda MŞÜ’nün Muş merkezde yaşayan halka yönelik kurumsal itibar algısını artırması gerekmektedir. Bu bulgulara göre H_0 hipotezi duygusal çekicilik, yönetim kabiliyeti, stratejiklik ve imaj boyutları için kabul edilirken; sosyal sorumluluk boyutu için reddedilmiştir. Kurumsal itibarın alt boyutları arasındaki ilişki Tablo 14’de verilmiştir.

Tablo 14. Kurumsal İtibarın Alt Boyutları Arasındaki İlişki

		1	2	3	4	5
Duygusal Çekicilik (1)	Pearson Korelasyon	1	,565**	,533**	,533**	,529**
	Sig. (2-tailed)		,000	,000	,000	,000
	N		449	449	449	449
Yönetim Kabiliyeti (2)	Pearson Korelasyon		1	,719**	,669**	,636**
	Sig. (2-tailed)			,000	,000	,000
	N			449	449	449
Stratejiklik (3)	Pearson Korelasyon			1	,761**	,718**
	Sig. (2-tailed)				,000	,000
	N				449	449
İmaj (4)	Pearson Korelasyon				1	,759**
	Sig. (2-tailed)					,000
	N					449
Sosyal Sorumluluk (5)	Pearson Korelasyon					1
	Sig. (2-tailed)					
	N					

** p<0.01

Tablo 14'e göre kurumsal itibarın alt boyutlarının kendi aralarında pozitif yönlü yüksek bir ilişkiye sahip olduğu görülmüştür. Buradan genel itibariyle kurumsal itibar algısını yükseltmek için her bir alt boyutun iyi bir şekilde tahlil edilip geliştirilmesinin gerekli olduğu sonucu çıkarılabilir. Ayrıca araştırmanın bu bulgularına göre H₁₀ hipotezi kabul edilmiştir.

SONUÇ

Kamu ve özel teşebbüslerin günümüz hizmet anlayışına ayak uydurabilmek için artık yalnızca yaptıkları işe odaklanmaktan çok daha öte misyonları yerine getirmek durumunda kalmışlardır. Bu misyonlar içerisinde önemli bir yere sahip olan ve kurumların yerine getirmesi artık neredeyse zorunlu kılınan unsurlardan bir tanesi de olumlu bir itibara sahip olmaktır. Çünkü olumlu bir itibara sahip olmak kurumların ayırt ediciliği açısından büyük bir öneme sahiptir. Başka bir deyişle aynı işi yapan, aynı kaliteyi sunan, benzer fiyatlandırmaya sahip farklı firmalardan birini tercih etmemizin önemli belirleyicilerinden biri sahip oldukları kurumsal itibarları ve imajlarıdır.

Geçmiş yıllarda bu itibarın yalnızca kâr amacı güden firmalar nezdindeki etkileri üzerinde durulmuştur. Fakat geleneksel noktada imajın yalnızca kâr amacı güden firmalara değil de aynı zamanda kâr amacı gütmeyen organizasyonlar açısından da önemli olduğu gerçeğiyle karşılaşılmıştır. Bu nedenle bu çalışmada kâr amacı gütmeyen organizasyonlardan olan üniversitelerin; özelde ise Muş Alparslan Üniversitesi'nin iç ve dış paydaşları ile medyadaki kurumsal itibar algıları ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu bağlamda nicel bir araştırma yapılarak, MŞÜ'nün kurumsal itibar algısı irdelenmiştir. Yapılan araştırma sonucunda halk nezdindeki kurumsal itibar algısının ortalamanın üzerinde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca halk nezdinde en yüksek itibar bileşeninin üniversitenin sosyal sorumluluk boyutu üzerinden olduğu görülmüştür.

ÖNERİLER

- Üniversitenin genel imajını artırmaya yönelik faaliyetlerin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda halkla daha iç içe bir üniversite modeli dizayn edilmelidir.
- Herhangi bir nedenle üniversiteyi ziyaret edenlerin imaj algısının düşük çıkması önemli bir durumdur. Bu olumsuz durumu aşmak için üniversiteye erişimin daha kolay, iletişimin empatik ve çok yönlü olması, insanların işlerini rahat bir şekilde görebilmelerinin ve kurumdan memnun bir şekilde ayrılmalarının sağlanması üniversitenin imajına olumlu katkı sunabilir.
- Üniversitenin müstakbel öğrencilerinin iyi bir şekilde anlaşılması gerekir. Onların beklentileri ve fikirleri önemle irdelenmelidir. Üniversitenin potansiyel öğrenci adaylarının mevcut algısını iyileştirebilmek adına öncelikle liselere ulaşılmalıdır. Daha sonra üniversite bu öğrenciler için oryantasyon programı düzenleyerek faaliyetleri ve vizyonu hakkında bilgilendirmede bulunmalıdır.
- Halk nezdindeki sahiplenme algısının geliştirilmesi adına halka açık sergiler, konserler, eğitici ve bilinçlendirici faaliyetler düzenlenerek halkı üniversitenin bir parçası olarak kabullenildiğinin hissettirilmesi gerekmektedir.
- Yapılan araştırmalar kurumsal itibarın alt boyutlarının birbirleriyle pozitif bir ilişki içerisinde olduğunu göstermiştir. Bundan dolayı olumlu bir imaja sahip olabilmek için tüm boyutlarına aynı oranda önem verilmelidir. Örneğin, yalnızca imaja veya sosyal sorumluluğa yönelmek yerine tüm boyutlara eşit oranda eğilmek ve iyileştirmek iyi bir itibara sahip olmayı sağlayabilecektir.
- İyi bir itibara sahip olmanın, sağlam bir örgüt kültürüne ve kurumsal kimliğe sahip olmaktan geçtiği unutulmamalıdır. İtibar yalnızca dış paydaşlarla ilgili değildir. İçeride üniversitenin paydaşlarının da sürece dahil edilebilmesi için sağlam bir örgüt kültürü ve iç paydaşların sahip olduğu kurumsal kimlik bilinci kurumsal itibar algısına olumlu katkılar sunacaktır.
- Gelişen teknolojiye daha hızlı uyum sağlayarak, teknolojik alt yapının geliştirilmesine her zaman önem verilmelidir. Böylelikle paydaşların hızlı, güvenli bir şekilde ve en az bürokrasi ile işlerini yapmaları sağlanabilir. Bu gelişmeler paydaşlar nezdinde güçlü bir itibara sahip olmanın önemli bir aracıdır.

Çalışmanın birtakım sınırlılıkları bulunmaktadır. Öncelikle araştırmada Muş Alparslan Üniversitesi'nin tüm paydaşlarına örnekleme yöntemiyle ulaşılmak istenmiştir, fakat gerek zaman gerek maddi kısıtlar nedeniyle yalnızca Muş ilinde yaşayan paydaşlara ulaşılabilmektedir. Ayrıca Muş'un Malazgirt ilçesinden çok düşük katılımcı ankete katılmak istemiştir. Bu durum örnekleme yöntemini bozacağından az sayıdaki anket analize tabi tutulmamıştır. Bunun yanı sıra Muş ilinde ikamet eden dış paydaşların dağılımında ev hanımları önemli bir yere sahiptir. Fakat anket uygulaması yapılırken ev hanımlarına erişimde zorluklar yaşanmıştır. Ev hanımları ankete katılmaktan çekinmişlerdir. Bu nedenle demografik dağılımda ev hanımlarının sayısı olması gerekenden az çıkmıştır. Bu durumlar çalışmanın sınırlılıklarıdır.

Son olarak gelecek çalışmaların konuyu daha iyi irdelenebilmesi için örnekleme daha geniş tutularak benzer çalışmalar ortaya koymaları hem yükseköğretim kurumları açısından kurumsal itibar literatürünün gelişmesine hem de üniversitelere yol gösterici değerli veriler sunmaları açısından faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Adeosun, L. P. K., & Ganiyu, R. A. (2013). Corporate reputation as a strategic asset. *International Journal of Business and Social Science*, 4(2).
- AHD. (2019). Reputation. Retrieved from <https://ahdictionary.com/word/search.html?q=reputation>
- Anderson, C., & Shirako, A. (2008). Are individuals' reputations related to their history of behavior? *Journal of personality and social psychology*, 94(2), 320.
- Balmer, J. M. (1998). Corporate identity and the advent of corporate marketing. *Journal of Marketing Management*, 14(8), 963-996.
- Balmer, J. M., & Gray, E. R. (1999). Corporate identity and corporate communications: creating a competitive advantage. *Corporate Communications: An International Journal*, 4(4), 171-177.
- Cambridge. (2019). Reputation. Retrieved from <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/turkish/reputation>
- Cohen, L., Manion, L., & Morrison, K. (2002). *Research methods in education*: Routledge.
- Den Hond, F., Rehbein, K. A., de Bakker, F. G., & Lankveld, H. K. v. (2014). Playing on two chessboards: Reputation effects between corporate social responsibility (CSR) and corporate political activity (CPA). *Journal of Management Studies*, 51(5), 790-813.
- Dolphin, R. R. (2004). Corporate reputation—a value creating strategy. *Corporate Governance: The international journal of business in society*, 4(3), 77-92.
- Ettenson, R., & Knowles, J. (2008). Dont confuse reputation with brand. *MIT Sloan Management Review*, 49(2), 19.
- Fombrun, C., & Shanley, M. (1990). What's in a name? Reputation building and corporate strategy. *Academy of management journal*, 33(2), 233-258.
- Fombrun, C. J. (2001). *Corporate reputations as economic asset*: Blackwell Publishers Oxford.
- Fombrun, C. J., Gardberg, N. A., & Sever, J. M. (2000). The Reputation Quotient SM: A multi-stakeholder measure of corporate reputation. *Journal of Brand Management*, 7(4), 241-255.
- Fombrun, C. J., & Van Riel, C. B. (2004). *Fame and fortune: How Successful Companies Build Winning Reputations*. New Jersey: FT Prentice Hall.
- Goldberg, A. I., Cohen, G., & Fiegenbaum, A. (2003). Reputation building: Small business strategies for successful venture development. *Journal of Small Business Management*, 41(2), 168-186.
- Gotsi, M., & Wilson, A. M. (2001). Corporate reputation: seeking a definition. *Corporate Communications: An International Journal*, 6(1), 24-30.
- Hanson, D., & Stuart, H. (2001). Failing the reputation management test: The case of BHP, the big Australian. *Corporate reputation review*, 4(2), 128-143.
- Işık, E. Y. (2011). *Yükseköğretim kurumlarında kurumsal itibarın öğrenci tercihleri üzerindeki rolü: Vakıf üniversitelerinde bir araştırma*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Işık, M., Çiçek, B., & Almalı, V. (2016). Üniversitelerin İç Paydaşlarının Kurumsal İtibar Algısını Ölçmeye Yönelik Bir Araştırma. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(1), 163-180.
- Işık, M., & Zincirkıran, M. (2016). Kurumsal itibar algısının iş tatminine etkisinde örgütsel özdeşleşmenin aracı rolü: Doğu Anadolu Bölgesi üniversiteler üzerinde bir uygulama. *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 8(3), 89-106.
- Karayel Bilbil, E., Sütcü, C. S., & Dayanç Kıyat, B. (2013). Türkiye'de telekomünikasyon sektöründe kurumsal itibar katsayısı ve marka sadakati üzerine bir araştırma. *Öneri Dergisi*, 10(39), 163-175.
- Larkin, J. (2002). *Strategic reputation risk management*: Springer.
- Lewellyn, P. G. (2002). Corporate reputation: Focusing the zeitgeist. *Business & Society*, 41(4), 446-455.
- Mahon, J. F. (2002). Corporate reputation: Research agenda using strategy and stakeholder literature. *Business & Society*, 41(4), 415-445.
- Mainardes, E. W., Alves, H., & Raposo, M. (2010). An exploratory research on the stakeholders of a university. *Journal of Management and Strategy*, 1(1), 76.
- Marconi, J. (2002). *Reputation marketing: Building and sustaining your organization's greatest asset*. New York: McGraw-Hill New York.
- Matuleviciene, M., & Stravinskiene, J. (2015). The importance of stakeholders for corporate reputation. *Engineering Economics*, 26(1), 75-83.
- Melewar, T., & Akel, S. (2005). The role of corporate identity in the higher education sector: A case study. *Corporate Communications: An International Journal*, 10(1), 41-57.

- Miles, M. P., & Covin, J. G. (2002). Exploring the practice of corporate venturing: Some common forms and their organizational implications. *Entrepreneurship theory and practice*, 26(3), 21-40.
- Mouritsen, J. (2000). Valuing expressive organizations: intellectual capital and the visualization of value creation. In *Expressive Organization* (pp. 208-229): Oxford University Press.
- Naude, P., & Ivy, J. (1999). The marketing strategies of universities in the United Kingdom. *International Journal of Educational Management*, 13(3), 126-136.
- Nguyen, N., & Leblanc, G. (2001). Corporate image and corporate reputation in customers' retention decisions in services. *Journal of retailing and Consumer Services*, 8(4), 227-236.
- Noe, R., Hollenbeck, J., Gerhart, B., & Wright, P. (2006). *Human Resources Management: Gaining a Competitive Advantage, Tenth Global Edition*: McGraw-Hill Education.
- Öncel, M., & Sevim, Ş. (2014). Sürdürülebilir rekabet üstünlüğü sağlamada kurumsal itibar yönetimi: Yükseköğretimde yapılandırılmasına yönelik bir model önerisi. *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 6(4), 139-156.
- Post, J. E., & Griffin, J. J. (1997). Part vii: Managing reputation: Pursuing everyday excellence: Corporate reputation and external affairs management. *Corporate reputation review*, 1(2), 165-171.
- Roberts, P. W., & Dowling, G. R. (2002). Corporate reputation and sustained superior financial performance. *Strategic management journal*, 23(12), 1077-1093.
- Sherman, M. (1999). *Reputation: rhetoric versus reality*.
- Soutar, G. N., & Turner, J. P. (2002). Students' preferences for university: a conjoint analysis. *International Journal of Educational Management*, 16(1), 40-45.
- Spence A, M. (1974). *Market Signaling: Informational Transfer in Hiring and Related Screening Processes*: Harvard University Press.
- Steiner, L., Sundström, A. C., & Sammalisto, K. (2013). An analytical model for university identity and reputation strategy work. *Higher Education*, 65(4), 401-415.
- Tabachnick, B. G., Fidell, L. S., & Ullman, J. B. (2007). *Using multivariate statistics* (Vol. 5): Pearson Boston, MA.
- TDK. (2019). İtibar. Retrieved from http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cad8ceea4d701.21245925
- Van Riel, C. B., & Fombrun, C. J. (2007). *Essentials of corporate communication: Implementing practices for effective reputation management*: Routledge.
- Vidaver-Cohen, D., & Brønn, P. S. (2015). Reputation, responsibility, and stakeholder support in Scandinavian firms: A comparative analysis. *Journal of Business Ethics*, 127(1), 49-64.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2005). Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri. *Ankara: Seçkin Yayıncılık*.
- Yoon, E., Guffey, H. J., & Kijewski, V. (1993). The effects of information and company reputation on intentions to buy a business service. *Journal of Business research*, 27(3), 215-228.
- Zyglidopoulos, S. C. (2001). The impact of accidents on firms' reputation for social performance. *Business & Society*, 40(4), 416-441.



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALEŞİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 11.03.2019 | Kabul Tarihi: 18.06.2019

İBNÜLEMİN MAHMUD KEMAL İNAL İLE KEMALEDDİN HARPUTÎ EFENDİ'NİN MEKTUPLAŞMALARI- I

Ahmet Karataş

Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
karatasahmed@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-8469-2996>

Atıf / Citation: Karataş A. (2019). İbnülemin Mahmud Kemal İnal İle Kemaleddin Harputî Efendi'nin Mektuplaşmaları- I. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 112-169.

Özet

Türk kültür ve edebiyatının mühim simalarından İbnülemin Mahmud Kemal İnal ile Kemaleddin Harputî arasında babalarından intikal eden bir dostluk vardır. Bu dostluk İbnülemin'in İstanbul'da Kemaleddin Efendi'nin ise Harput'ta (Ma'mûretü'l-azîz/ Elaziz/ Elazığ) bulunması sebebiyle önce gıyâben başlamış ve bir süre mektuplar üzerinden sürmüştür. 1916-1926 yılları arasında Ma'mûretü'l-azîz müftülüğü yapan Kemaleddin Efendi hakkında halifelüğün kaldırılmasına ve şapka takmak gibi bazı inkılaplara karşı geldiği iddiasıyla Şark İstiklal Mahkemesi'nin emriyle 1926'da soruşturma başlatılmış, 27 Temmuz 1926'da gözaltına alınarak evinde ve müftülük makamındaki bütün evrakta el konulmuştur. Bu makalede İbnülemin'in Kemaleddin Efendi'ye ve Harput ulemâsından olan babası Abdülhamid Hamdî Efendi'ye gönderdiği gençlik dönemi mektuplarından söz konusu evrak arasında çıkan on beşi ile Kemaleddin Efendi'nin birkaç cevap müsveddesi incelenerek bugünkü harflere aktarılmış, mektuplarda bahsedilen meseleler ve mektuplarla yollanan bazı ilaveler üzerinde durulmuştur. Bunlar arasında en dikkat çekeni İbnülemin'in isteği üzerine Kemaleddin Efendi'nin fotoğraf çektirmek, portre çizmek ve resim yapmanın dinî hükmüne dair babasının mütâlaalarını kaydettiği Türkçe risaledir. İbnülemin'in bir na't-i Nebî manzumesi ile mensur-manzum takrizi ve Edebiyat-ı Cedîde/ Dekadan tartışmasına dahil olarak Cemil Sâti' ve Hüznî müstear isimleriyle yazdığı şiirleri makalede ele alınan diğer mevzular arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Edebiyatı, İbnülemin Mahmud Kemal, Kemaleddin Harputî, Abdülhamid Hamdî Efendi, mektup, na't, ictihadnâme.

THE CORRESPONDENCE OF İBNÜLEMIN MAHMUD KEMAL AND KEMALEDİDİN HARPUTI- I

Abstract

There is a friendship between İbnülemin Mahmud Kemal İnal, a famous and important person of Turkish culture and literature, and Kemaleddin Harputi that is hereditary from their fathers. This friendship firstly started in absentia since İbnülemin was in Istanbul and Kemaleddin Efendi based in Harput and continued with letters for a time. Kemaleddin Efendi who was the müftü of Ma'muretü'l-aziz between 1916-1926 was charged with being against the revolutions such as the abrogate of the caliphate and wearing hat by Şark İstiklal Courts in 1926 and was taken into custody on 27th of July 1926 and all of his documents in his house and office were confiscated. In this article fifteen letters of İbnülemin written in his younger age and Kemaleddin Efendi's draft responses found in this confiscated documents were transcribed into the Latin alphabet and we discussed some of the topics mentioned in those letters. The most remarkable one among these is a Turkish pamphlet written by Kemaleddin Efendi upon the request of İbnülemin and is about the religious provision regarding taking photographs, drawing portraits and painting with a reference to his father's ideas. Other remarkable topics can be listed as: İbnülemin's "Na't-ı Nebi" in verse, his discussion on prose vs. verse, and his writings under the pen-name Cemil Satı and Hüzni on the discussions of "Edebiyat-ı Cedide/ Dekadan".

Key Words: Turkish-Islamic Literature, İbnülemin Mahmud Kemal, Kemaleddin Harputi, Abdülhamid Hamdi, letter, na't, ictheadname.

GİRİŞ

İbnülemin Mahmud Kemal [İnal, ö. 1957] muhiti, işi ve çalışmaları vesilesiyle devrinin önde gelen pek çok âlim, devlet adamı, şair, musikişinâs, hattat gibi şahsiyetlerini tanımış, onlarla uzak yakın irtibat içerisinde bulunmuştur. Bu irtibatın en mühim vasıtası mektuptur. *Son Asır Türk Şairleri*, *Son Hattatlar*, *Hoş Sadâ* gibi biyografik eserlerini hazırlarken haklarında bilgi vereceği kişilere terceme-i hâl, fotoğraf, şiir, hat, eser vs. istemek üzere de ayrıca mektuplar göndermiştir. Elaziz müftüsü Mehmed Kemaleddin Harputî Efendi de [Erdem, ö. 1936] İbnülemin'in mektuplaştığı kişiler arasında yer almaktadır. İbnülemin'in babası Mehmed Emin Paşa (ö. 1908) aslen -1928'e kadar Elaziz'e bağlı bir ilçe olan- Arapgirlidir. Mehmed Emin Paşa'nın yirmi yedi yıl mühürdarlığını yaptığı Sadrazam Yusuf Kamil Paşa'nın da (ö. 1876) Arapgirli olması bu zevât ile Harputî (Efendigil) ailesi arasında köprü kurulmasını sağlamıştır. Yusuf Kamil Paşa bu sayede Harput'a kendi namına medrese ve kütüphane kurdurup başına da Kemaleddin Efendi'nin babası Abdülhamid Hamdî Efendi'yi (ö. 1902) getirmiştir. Böylece Abdülhamid Hamdî Efendi ile Emin Paşa'nın dostluğu perçinlenmiştir. Birbirlerine yakın dönemde doğmuş olan¹ İbnülemin ve Kemaleddin Efendi bu ailevi dostluğu daha samimi bir şekilde sürdürmüşlerdir. İkisi arasındaki mektuplaşma Kemaleddin Efendi'nin vefatına kadar devam etmiştir. İbnülemin'in Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi'ndeki mektuplarının büyük çoğunluğu onun devrin mecmualarında boy gösterdiği ve "efâzıl-ı şübbân"dan sayıldığı² 1890'lı yıllara aittir. Kemaleddin Efendi'nin, ilerleyen yıllarda babasının ve kendisinin biyografisini *Son Asır Türk Şairleri*'nde yayımlanmak üzere İbnülemin'e göndermesi, İÜ Nadir Eserler Kütüphanesi İbnülemin Koleksiyonu'nda mahfuz bazı mektupları gençlik dönemlerindeki gibi sık olmasa da haberleştiklerini, en azından birbirlerini unutmadıklarını göstermektedir. Daha önceki çalışmalarımızda ayrıntılı bir şekilde anlattığımız

¹ Kemaleddin Efendi 21 Ocak 1867'de, İbnülemin 17 Kasım 1871'de doğmuştur.

² bk. *Resimli Gazete*, 63 (9 Şubat 1313): 749.

üzere³ Kemaleddin Efendi Elaziz müftüsüyken halifelğin kaldırılması ve Şapka Kanunu aleyhindeki düşünceleri sebebiyle 1926'da tutuklanmış, evindeki bütün evraka el konulmuş, Şark İstiklal Mahkemesi'nce yargılanarak müftülükten azledilip Samsun'a sürülmüştür. El konulan evrak ise mahkeme arşivine nakledilmiştir. 2018'de bu arşivin TBMM Başkanlığı tarafından erişime açılması sayesinde 92 yıl aradan sonra söz konusu evrakı inceleme imkanı bulduk. Kemaleddin Efendi'nin dosyası üzerinde yaptığımız çalışmalardan sonra İbnülemin'in 1892-1908 yılları arasında ona gönderdiği on dört mektuba ulaştık.⁴ Kemaleddin Efendi'nin bunların bir kısmına yazdığı cevapların müsveddesi de dosyada mevcuttur. Bu makalede söz konusu mektuplar ve müsveddeler bazı notlar, izahlar ve gerekli görülen çeşitli ilavelerle ele alınacaktır.

Mektuplardan anladığımıza göre İbnülemin ile Kemaleddin Efendi'nin dostlukları gıyâben başlamıştır. İbnülemin'in 17 Muharrem 1317/ 28 Mayıs 1899 tarihli mektubunda geçen "...*dîdâr-ı fâzilânenizle karîrû'l-'ayn-ı mübâhât olmadığım hâlde muhabbetiniz gönlümde bir makâm-ı mu'azzez ihrâz eylemiştir.*" şeklindeki cümlelerin bunu gösterdiği kanaatindeyiz.⁵ Her ikisinin babası arasında hemşehrilik sâikiyle başlayan, Kamil Paşa Medresesi'nin açılmasıyla önemli bir merhaleye taşınan dostluk çocukların da birbirlerine bağlanmasına vesile olmuş görünmektedir. İbnülemin, hocaları arasında Abdülhamid Hamdî Efendi'nin de adını anmaktadır.⁶ Fakat bu hocalık takdir ve müzakereye dayalı eğitimden ziyade tahrir ve muhavereye bağlı bir rehberlik mahiyetindedir. İbnülemin eline geçen her fırsatı değerlendirerek Abdülhamid Hamdî Efendi'den faydalanmaya çalışmıştır. Mesela, babasının 1890'da Malatya mutasarrıflığına atanmasıyla onunla birlikte Malatya'ya gitmiş, henüz yolculuk yorgunluğunu üzerinden atmadan Harput'a geçerek onu, Kamil Paşa Medrese ve Kütüphanesi'ni görmüş, bilahere ziyaretini ve Abdülhamid Hamdî Efendi ile ilgili hissiyatını şu cümlelerle anlatmıştır:

Pederimin Amasya mutasarrıflığından Malatya'ya tahvîl-i memuriyetinde birlikte gidilmişti. Kâmil Paşa merhuma karâbetimizle beraber ilme ve erbâbına olan mahabbet ve hürmetimiz Paşa'nın Harput'taki medrese ve kütüphanesini, bâhusus -gıyâben hürmetkârı olduğum- üstâd-ı mükerremi [Abdülhamid Hamdî Efendi] ziyaret etmek arzusunu uyandırdı. Meşâkk-ı seferiyye ile bî-tâb olduğumuz halde Malatya'ya vüsulümüzden bir gün sonra biraderimle Mezraa'ya [Elazığ] gitdik. Ertesi gün eviddâ-yı kadîmeden Ma'mûretü'l-azîz valisi Nasûhi Bey (Abdülhak Hâmid Bey'in büyük biraderidir) bizi Harput'a götürdü. Medrese civârındaki hanesinde -biraz rahatsız olan- üstâd ile teşerrüf ettik. Karâbet derecesinde münasebetimiz olduğundan -kemâl-i nezâketle- bahs ederek birkaç gece fazilethanelerinde kalınmasını teklif eylediyse de bazı mevânî sebebiyle -daha doğrusu çocukluk sâikasıyla- o şerefi ihrâz edemedik... İstanbul'a avdetten sonra senelerce muhâbere ve kemâlât-ı ilmiyyesinden istifade ettim. İstanbul'da ve vilayetlerde mülâkat ettiğim efâzıl-ı ulema arasında Abdülhamid Efendi zâhir ve bâtını mamur, enderü'l-emsâl bir allâmedir.⁷

³ Ahmet Karataş, "Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2015): 29-125; Ahmet Karataş, "Şairini Vazifesinden Edip Sürgüne Gönderen Bir Gazelin Hikâyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59/2 (Eylül 2018): 83-111.

⁴ Dosyada İbnülemin'in, babası Emin Paşa'nın ve kardeşi Ahmed Tevfik'in (ö. 1923) Abdülhamid Hamdî Efendi'ye yolladıkları birer mektupları da vardır. Kemaleddin Efendi'nin bir mektubuyla irtibatlı olduğundan İbnülemin'in Abdülhamid Hamdî Efendi'ye gönderdiğini makalemize alarak sayıyı on beşe tamamladık.

⁵ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G019_0033.

⁶ bk. Hüseyin Vassâf, *Kemâlî'l-Kemâl (Bir Eski Zaman Efendisi İbnülemin Mahmud Kemâl)* (haz. Fatih M. Şeker-İsmail Kara), (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 72.

⁷ İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 1: 550.

Hüseyin Vassâf Efendi de (ö. 1929) bu ziyarete değinirken Abdülhamid Hamdî Efendi'yi "müderris-i efdal", "efâhim-i fuzalâ-yı ızâm", "nihâr-i bî-nazîr" ibareleriyle övmektedir.⁸ Gerek İbnülemin gerekse Hüseyin Vassâf Efendi'nin görüşmeyi anlatırken Kemaleddin Efendi'yi anmamaları onun o esnada Harput'ta bulunmadığı ihtimalini hatıra getirmektedir.

Kemaleddin Efendi'nin küçük oğlu Abdülhamid Hamdî [Erdem, ö. 1983] 1924-1925'te İstanbul'da askerlik yaparken Dârülfünun Hukuk Mektebi'ne de yazılmak istemiştir. Giriş imtihanlarının zorluğu onu referans aramaya itmiş; babasından, amcası Ma'mûretü'l-azîz eski mebusu Hacı Said Efendi (ö. 1926) ile eski müftüsü ve mebusu Beyzade Mehmed Efendi'den (ö. 1938) yardım istemiştir. Bunun üzerine Kemaleddin Efendi şehrin eski valisi Muhammed Ali Aynî (ö. 1945), devrin İstanbul müftüsü Mehmed Fehmi Efendi (Ülgener, ö. 1943), *Sırât-ı Müstakim* mecmuasının kurucu ve yazarlarından hukukçu Ebülülâ Mardin (ö. 1957), Dersiâm Arapgirli Hüseyin Avnî Efendi (ö. 1954) gibi zevâta birlikte İbnülemin'e de Dârülfünun idaresine verilmek üzere Abdülhamid hakkında referans mektubu hazırlamasını yahut aracı olmasını istirham etmiştir. Baba oğul bu referansların mektebe imtihansız kabulü sağlayacağı ümidine kapılmışlardır. Yukarıda isimleri anılan zevâtın Kemaleddin Efendi'nin talebine verdikleri cevap ve harcadıkları mesai hakkında malumatımız yoksa da Abdülhamid'in Dârülfünun Hukuk Mektebi'ne giremediğini, Ankara'ya ağabeyi Ömer Naîmî Bey'in [Erdem/ Efendigil, ö. 1966] yanına gidip orada Meslek Mektebi okuduğunu biliyoruz.

Kemaleddin Efendi Abdülhamid'den izinli günlerinde bazen İbnülemin'in yanına gitmesini ve görüşmelerin neticesini kendisine de bildirmesini istemiş,⁹ hattâ 11 Kânûn-ı Evvel 1340 /11 Aralık 1924 tarihli mektubunda "*Hani bizim İbnülemin Kemâl Bey'i bulmanızı da yazmışdım, unuttun mu? Yoksa mümkün olamıyor mu?*" diyerek bu konuda ısrarcı davranmıştır.¹⁰

Makalenin bu kısmını tamamlarken İbnülemin'in Kemaleddin Efendi'yi yazı ve neşir hususunda teşvik ettiğini, *Hazîne-i Fünûn* vb. mecmuaların sahipleriyle görüşerek onun tefrikalarıyla ilgilendiğini söylememiz gerekir. Mesela Kemaleddin Efendi *Cerîde-i Sûfiyye*'nin 65 ve 66. sayılarında yayımladığı (Zilka'de 1331/ Ekim 1913) *Mersiye-i Ebüssuûd* tercümesini İbnülemin'in tavsiyesi üzerine kaleme aldığını belirtmektedir.¹¹

1) İBNÜLEMİN'İN MEKTUPLARININ MUHTEVASI

İbnülemin'in gönderdiği mektupların zengin ve ilgi uyandıran muhtevaya sahip olması sebebiyle bunları tarih sırasına göre, ayrı başlıklar halinde şu şekilde sınıflandırdık:

a) 24 Şaban 1313/ 9 Şubat 1896 Tarihli Mektup

İbnülemin bu mektubunda¹² ana hatlarıyla dört mevzuyu ele almaktadır. Birincisi, o yıl patlak veren Ermeni meselesidir. İkincisi, Kemaleddin Efendi'nin *Hazîne-i Fünûn*'da yayımladığı *Kasîde-i Tantarâniyye* tefrikası ve o sıralar yayımlamaya başladığı *Kasîde-i Münferice Tahmîsi*'nin şerhiyle

⁸ Hüseyin Vassâf, *Kemâlî'l-Kemâl*, 107.

⁹ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K067_D610-1_G014_0003.

¹⁰ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K067_D610-1_G009_0010.

¹¹ Kemaleddin Harputî, "Mersiye-i Ebüssuûd", *Cerîde-i Sûfiyye*, 65 (8 Zilka'de 1331): 185.

¹² Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G017_0013, IM_T12_K083_D804-1_G017_0014.

ilgilidir. Üçüncüsü, Giritli Sırrı Paşa'nın vefatı; sonuncusu da İbnülemin'in Abdülhamid Hamdi Efendi'den mektup beklemesidir.

1890'ların başından itibaren Osmanlı Ermenilerinin “Düvel-i Muazzama” sayılan Rusya, İngiltere, Fransa ve Almanya'nın bazı teşebbüslerinden güç alarak her geçen gün daha belirgin bir şekilde dile getirdikleri ıslahat, eşitlik, özerklik ve bağımsızlık talepleri memlekette başlıbaşına mesele haline gelmiş, devletin tepkisi sonucu yer yer isyan ve şiddet baş göstermiştir. Osmanlı hükûmetinin kendilerine vadettiği ıslahatı yerine getirmemesini fırsat bilen Ermeni komiteleri 1895-1896'da İstanbul, Yozgat, Kayseri, Sivas, Erzincan, Erzurum, Maraş, Urfa gibi vilayetlerde ayaklanmışlardır.¹³ Can kayıpları ve sürgünlerle neticelenen bu hadiselerin en şiddetli şekilde yaşandığı yerlerden biri de Harput'tur.

İbnülemin'in mektubundan yaklaşık dört ay önce, 30 Eylül 1895'te Ermeniler İstanbul'da büyük bir gösteri düzenlemişler, Kumkapı Ermeni Kilisesi'nden Bâbıâli'ye doğru yürüyüşe geçmişlerdir. Askerlerle beraber hareket eden İstanbul'un müslüman esnafı ve medrese talebelerinin müdahalesiyle çok sayıda Ermeni'nin öldürülmesi Anadolu'da birbirini izleyen ayaklanma, baskın ve suikastlere yol açmıştır.¹⁴

Kemaleddin Efendi İbnülemin'e gönderdiği mektupta bu mevzudan bahsettiği ve Ma'mûretü'l-azîz'deki vaziyeti de özetlediği için İbnülemin buna değinmiş olmalıdır. Zira cevâbi mektupta “Bâb-ı Âli Nümâyişi” diye bilinen malum hâdise alenen anlatılmamış, “vak'a-i ahîre” denilerek ona işaret edilmiştir. İbnülemin bundan dolayı müslümanların Ermenilerden yüz çevirdiklerini, onlarla alışverişi kestiklerini, böylece Ermenilerin zor durumda kaldığını söylemekte; o sıralar Kemaleddin Efendi'nin tefrikalarını yayımlayan *Hazîne-i Fünûn* mecmuası, Asır Matbaası ve Kütüphanesi'nin sahibi Kirkor Kayseryan'ın da göz boyamak amacıyla ismini “K. Fâik” şeklinde değiştirdiğini bildirmekte ve isim değiştirmekle şahsının da değişeceği kuruntusuna kapıldığından onu eleştirmektedir. Söz konusu paragraf şu şekildedir:

Vak'a-i ahîreden dolayı ehl-i îmân millet-i ma'lûmeden rû-gerdân oldu. Binâenaleyh dâd ü sited husûsunda onlar müşkilât-ı azîmeye tesâdüf etdiler. Bu sebebe mebnîdir ki Hazîne-i Fünûn sâhibi Kirkor Ağa ismini göz boyamak için K. Fâik sûretine ifrâğ ve nâmın tebdiliyle şahsın da tegayyür edeceği zann-ı ebleh-firibânesine ittibâ' etmiştir.

Kemaleddin Efendi Büyük Selçuklu Devleti dönemi müderris ve şairlerinden Tantarânî'nin (ö. 485/1092) vezir Nizâmülmülk'ü (ö. 485/1092) övme gayesiyle yazdığı otuz beş beyitlik *el-Kasîdetü't-Tantarâniyye*'sini şerhetmiş ve 1895-1896'da on üç tefrika halinde *Hazîne-i Fünûn* mecmuasının 10-31. sayılarında yayımlamıştır.¹⁵ Bu tefrika bittikten sonra bilahere kitap haline getireceği *Kasîde-i Münferice Tahmîsi*'nin tercüme ve şerhini “Kasîde-i Münferice'nin Tahmîs-i Cedîdiyle Berâber Tercemesi” başlığıyla aynı mecmuada yayımlatmaya başlamıştır. Ancak, mecmuaya gelen yazıların çokluğu ve kısa süre sonra da mecmuanın kapanması sebebiyle eserin

¹³ Kâmuran Gürün, *Ermeni Dosyası* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983), 114-168.

¹⁴ Edhem Eldem, “26 Ağustos 1896 ‘Banka Vakası’ ve 1896 ‘Ermeni Olayları’”, *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar*, 5 (Bahar 2007): 113-146.

¹⁵ Daha teferruatlı bilgi ve şerh için bk. Ahmet Karataş, “Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Harputî'nin *Kasîde-i Tantarâniyye Şerhi*”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12 (Aralık 2017): 49-96.

sadece ilk kısımları beş tefrika halinde yayımlanabilmiştir.¹⁶ İbnülemin mektubunda *Tantarâniyye* şerhinin tefrikasının tamamlandığını, *Kasîde-i Münferice*'nin neşredilmeye başlandığını belirterek Kemaleddin Efendi'den eserin geri kalan kısımlarını da *Hazîne-i Fünûn* idarehanesine göndermesini istemektedir.

Giritli Sırrı Paşa (ö. 1313/ 1895) Kemaleddin Efendi'nin baba dostudur. Devlet adamlığı yanında ilmî şahsiyeti, nâsir ve şairliği bakımından da XIX. asrın önemli zatlarından. Sırrı Paşa, Abdülhamid Hamdî Efendi ile ilk zamanlarda gıyâben dostluk kurmuştur. Yaklaşık 20 yıl süren bu dostluktan çok faydalanmış, ilmî eserlerini önce Abdülhamid Hamdî Efendi'ye okutmuş, onun mütâlaaları ve muvâfakatından sonra yayımlamıştır. Bağdat ve Diyarbekir valilikleri esnasında Harput'a uğrayıp Abdülhamid Efendi'yi görmüş, 1894'te ikinci defa Diyarbekir valiliği yaparken onu ve Kemaleddin Efendi'yi oraya çağırmış, her ikisi bu davete icâbet etmişlerdir.¹⁷ Kemaleddin Efendi, Sırrı Paşa'nın 24 Cemâziyelâhir 1313/ 12 Aralık 1895'te vefatı üzerine bir manzum tarih yazmış ve *Hazîne-i Fünûn*'da yayımlamıştır.¹⁸ İbnülemin ise gençliğinde Sırrı Paşa'nın sanatlı nesir üslubuna hayran kalmış, bunu taklid ederek onunla mektuplaşmış, İstanbul'a geldiğinde de yüz yüze görüşmüştür.¹⁹ *Kasîde-i Münferice Tahmîsi'nin Şerhi*'ne yazdığı takrizi yıllar sonra "Girdli Sırrı Paşa merhûmun nesri tarzında" kaleme aldığını söylemesi²⁰ söz konusu hayranlığı göstermektedir. O da Paşa'nın vefatı dolayısıyla *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinin 2 Recep 1313/ 19 Aralık 1895 tarihli nüshasında "Teessüf-i Azîm" başlıklı bir makale yayımlamıştır.²¹ İbnülemin'in mektubundan anladığımızı göre Kemaleddin Efendi makaleyi okumuş ve hem Sırrı Paşa hem de İbnülemin'in yazısıyla ilgili hissiyatını ona anlatmıştır. Bunun üzerine de İbnülemin, Sırrı Paşa ile münasebeti hakkında Kemaleddin Efendi'ye malumat vermiştir. Mektuptaki ifadelerine göre Sırrı Paşa İbnülemin'e bir edîb-i kâmil nazarıyla bakmış, hürmette kusur etmemiştir. İbnülemin devrin şöhretli ve başarılı valisini çok samimi arkadaşymışçasına "Sırrı" diye anmakta, kendisinden yirmi yedi yaş büyük olmasına, yarısı Kur'ân-ı Kerîm'le alâkalı yirmiye yakın dinî/ilmî eser telif eden itibârına takılmamış görünmektedir. Kendisinin de Paşa'ya herkesten ziyâde saygı hissi taşıdığını, vefatına çok üzüldüğünü, bu sebeple *Tercümân-ı Hakikat*'de Kemaleddin Efendi'nin de okuduğu yazıyı yazdığını belirtmiştir. Ona göre Mısırlı ölü ağlayıcıları/ ağıt yakıcılarını bile gıpta ettirecek ölçüde acıklı bir üslupla kaleme aldığı makalesi sansür tarafından bütünüyle değiştirildiğinden istediği tesiri meydana getirememiştir. Yine de yazı vesileyle aldığı tebriklere sevindiği görülmektedir.

İbnülemin iki kısma ayırdığı makalesinin ilk kısmında Sırrı Paşa'nın vefatı sebebiyle duyduğu üzüntüyü dile getirmiş, ölümle alâkalı düşüncelerini gösterişli ifadelerle yazıya dökmüştür. Makalenin ilk paragrafları şöyledir:

¹⁶ Karataş, "Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi", 79-80.

¹⁷ Daha teferruatlı bilgi için bk. Ahmet Karataş, "Kemâleddin Harputî'nin *Tesbitü'l-mefhûm fi tahkiki't-tebeyye beyne'l-ilm ve'l-ma'lûm* İsimli Risâlesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 36 [Aralık 2016]: 112-113; Ahmet Karataş, "Kemâleddin Harputî Efendi'nin Şiirleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50 (Haziran 2016): 87-88.

¹⁸ *Hazîne-i Fünûn*, 3/37 (13 Ramazân 1313/ 27 Şubat 1896), 392; Karataş, "Kemâleddin Harputî Efendi'nin Şiirleri", 87-89.

¹⁹ İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, 3: 1702.

²⁰ İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, 2: 861.

²¹ İbnülemin, "Teessüf-i Azîm", *Tercümân-ı Hakikat*, nr. 53-5257, (2 Recep 1313/ 7 Kânûn-ı Evvel 1311), 3-4.

Geçen perşembe günü müştâkân-ı edeb için bir yevm-i mâtem idi. Sabahleyin elime bir gazete verdiler. Guyâ ki bir sâika-i keder beni zîr ü zeber etdi. Gözlerimden bârân-ı belâ gibi eşk-i hûnîn döküldü. Çünkü âlem-i edebin bir rûkn-i kavîmi şu cihân-ı fânîye ebediyyen vedâ etmişdi.

“لُدُوا لِلْمَوْتِ وَابْتُوا لِلْحَرَابِ”²² sırrını pekâlâ bilmediğimiz hâlde ne hikmetdir ki gidenler için nâlesenc-i ye’s ü mâtem oluruz. Hakikatde terk-i câme-i hayât edenlere değil, bir gün gelip de kendimiz de kefen-be-düş-ı memât olacağımıza girye-bâr-ı teessüf oluyoruz. Bir leyle-i mükevkebe hıyâbân arasından âheste âheste câri bir cûybâra müşâbih olan o dümû’-ı ahzân bize lisân-ı hâl ile bu hakikati i’lân ediyor. Ma’amâfih ahvâl-i beşer üzerinde tedkîkât-ı amîka icrâ edenler göz yaşlarını insan için en büyük mâye-i tesellî olmak üzere ta’rif ediyorlar.

Bir gülzâr-ı feyz-nisâr-ı edeb addederek her zaman mülâzemet ve iktisâb-ı şeref ü mes’adet etdiğim beyt-i Sırrı’ya gitdim. O dârü’s-sürûr bir mâtem-âbâda tebeddül etmiş, “Bir hazân-ı hüzn-efzâ rû-nümâ olmuş idi.” Bir aralık tâbût-ı Sırrı musâdif-i nazar-ı teessür oldu. Artık ihtiyâr elden gitti; bir bükâ-yı tıflâneye, bir giriv-i me’yûsâneye mağlûb oldum...²³

Sırrı Paşa’nın na’sının II. Abdülhamid’in müsaadesiyle II. Mahmud türbesi haziresine gömüldüğünü belirterek ona dua eden İbnülemin, yazısının ikinci kısmında Sırrı Paşa’nın edebî kıymetinden, eserlerinden, üslubundan söz açmakta, onu şu cümlelerle övmektedir:

Sırrı Paşa mâder-i dehrin pek nâdir doğurduğu dühât-ı ümmetden bir edîb-i bî-müdânî idi. Nazm u nesrinde mümtezic olan ulviyyet her ehl-i dikkat tarafından fart-ı takdîr ile telakkî olunur, elsine-i kadr-şinâsân

مَنَاقِبُهُ أَعْجَزَتْهُ عَنِ بَيَانِهَا ... وَمَنْقَبَةُ الْإِعْجَازِ أَعْلَى الْمَنَاقِبِ

gülbâng-i sâpâşıyla terâne-sâz olur.²⁴ Dest-i Sırrı’daki kalem kalem değil bir mîzâbe-i hikmet idi. Her ne dem isâle-i reşehât-ı hakikat eylese dil-teşnegân-ı ilm ü edeb kâse-i ezhânını lebrîz-i hikmet eyler idi. Âsâr-ı ceyyide-i belîgânesi ki -selsâl-ı sûtûru cevher-i anber-sirişti, yenâbî’-i selâsete menba’ olan her cümle-i bedî’ası cûybâr-ı behiştî andırır- her ne zaman musâdif-i nazar-ı im’ân olsa efide-i erbâb-ı îkâna Kevser-nisâr-ı hikmet olur... Hallâk-ı Ma’ânî ünvan-ı ma’âlî-nişânı Sırrı gibi bir edîb-i bî-nazirin kemterîn kitâbe-i vasf u şânı olsa çok görülmez...²⁵

²² “(Nice ümitlerle) doğun (veya çocuk dünyaya getirin), âkıbet ölümdür! Yapın, fakat işin nihâyeti yaptıklarınızın harâb olmasıdır!” anlamına gelen mısra Abbasi dönemi şairlerinden Ebü’l-Atâhiye’ye (ö. 210/825[?]) aittir. (bk. *Divânu Ebi’l-Atâhiye* [Beyrut: Dâru Beyrut, 1986], 46.) Ancak bazı kaynaklarda bu söz “مَا مِنْ صَبَاحٍ يُضْبِحُهُ الْعِبَادُ إِلَّا” (Kulların eriştiği hiçbir sabah yoktur ki bir münâdi [melek] şöyle seslenmesin: Ey insanlar! Doğun [yahut doğurun], âkıbet topraktır! Toplayın, fakat netice topladıklarınızın yok olmasıdır! Yapılar inşa edin, ama işin nihâyeti yaptıklarınızın yıkılacak olmasıdır!) şekliyle Hz. Peygamber’e, bazılarında “إِنَّ لِلَّهِ مَلَكًا يُنَادِي فِي كُلِّ يَوْمٍ: لُدُوا لِلْمَوْتِ، وَاجْمَعُوا لِلْفَنَاءِ، وَابْتُوا لِلْحَرَابِ” (Allah’ın bir meleği her gün şöyle seslenir: Doğun [yahut doğurun], âkıbet ölümdür! Yığın, fakat sonuç hepsinin dağılmasıdır! Yapın, ama netice yaptıklarınızın mahvolmasıdır!) ibareleriyle Hz. Ali’ye atfedilmektedir. (Hadis için bk. Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, [thk. Ebu Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûni Zaglûl] [Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 2000], 7: 396 [nr. 10730-10731]; Hz. Ali’ye aidiyeti için bk. *Nehcü’l-belâga* [thk. Seyyid Muhammed el-Hüseynî eş-Şirâzî] [Beyrut: Dârü’l-ülûm, 2008], 653 [hikmet nr. 132]; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni’l-Arab* [thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn] [Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1996], 9: 531.)

²³ İbnülemin, “Teessüf-i Azîm”, 3.

²⁴ Beytin tercümesi için aş. bk. 5. mektup.

²⁵ İbnülemin, “Teessüf-i Azîm, 3-4. Onun yukarıdaki cümleleriyle mektuplarında Kemaleddin Efendi’yi övdüğü şu cümleleri arasındaki benzerlikler de ayrıca dikkat çekicidir: “Ey menba’-ı yenâbî’-i kemâl! Mektûbunuz ki

İbnülemin, Sırrı Paşa'nın en büyük meziyetinin II. Abdülhamid'e "*sadâkat ve ubûdiyet-i tâmmе*" ile bağlılığı, en büyük emelinin de Türkçe bir tefsir yazmak olduğunu söylemekte ve yazısını Sırrı Paşa'nın kendisine gönderdiği -bilahere *Son Asır Türk Şairleri*'nde de yer vereceği²⁶ kısa mektubu ekleyerek bitirmektedir.

İbnülemin'in Kemaleddin Efendi'ye gönderdiği mektupta değindiği son husus ise Abdülhamid Hamdî Efendi'den cevap beklemesidir. Onun Kemaleddin Efendi vasıtasıyla kendisine iltifatlarda bulunmasını önemsemekle birlikte bizzat mektup yazıp göndermesinin kendisini daha sevindireceğini söylemektedir. İbnülemin'e göre Abdülhamid Efendi gibi bir fazilet güneşine nisbetle kendisi her ne kadar belli belirsiz zerre hükmünde ise de "*zerreler âfitâba râci*" olduğundan ondan gelen her iltifat netice itibariyle yine ona dönecektir.

b) Kasîde-i Münferice'nin Tahmisinin Şerhi İçin Yazılan Takriz

Kemaleddin Efendi'nin babası Abdülhamid Hamdî Efendi İbnü'n-Nahvî künyesiyle tanınan Ebü'l-Fazl Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf et-Tevzerî'nin (ö. 513/1119) meşhur *el-Kasîdetü'l-münferice*'sini Arapça tahmis etmiş, Kemaleddin Efendi de bu tahmisin Türkçe şerhini yapmış²⁷ ve yayımlama kararı alarak İbnülemin'den eserine takriz yazmasını istemiştir. İbnülemin arkadaşının ricasını kırmayarak 25 Receb 1314/ 30 Aralık 1896'da daha sonra "*evâil-i şebâbda Giridli Sırrı Paşa merhûmun nesri tarzında*" yazdığını söyleyeceği²⁸ gayet sanatlı mensur-manzum bir takriz kaleme almış²⁹ bu metinle birlikte gönderdiği medihlerle dolu mektubunda da Kemaleddin Efendi'ye "*bu abd-i ahkeri taltîf etmek maksad-ı mürüvvetkârânesiyle taleb*" buyurduğu takrizi yazdığını, onun gibi kadri yüce birinin şanını tazim yolunda söz söylemek kudretinden mahrum kaldığı için af dilediğini ve ayıpları örten (*settâr-ı uyûb*) Allah'a sığındığını belirtmiştir.³⁰

İbnülemin, takrizinin mensur kısmının ilk satırlarında İbnü'n-Nahvî ve kasidesinin ehemmiyetine atıfta bulunmaktadır. Harîrî-i Sâni diye nitelediği Abdülhamid Hamdî Efendi'nin sanatkârâne tahmisinin kasidenin kıymetini en üst seviyeye çıkardığını, fakat hem kasidenin hem de tahmisin Arapça olmasının onlardan istifadeyi imkansız kıldığını söylemekte, yaptığı Türkçe şerh ile Kemaleddin Efendi'nin bu problemi ortadan kaldırdığını vurgulayarak onu övmektedir. İbnülemin'e göre Kemaleddin Efendi âlim babasının ve dedelerinin izinden giden bir hayrî'l-halef; eserleriyle ilim ve sanat erbabının kütüphanelerini süsleyen bir "*üstâd-ı a'zam-ı edeb*"tir.

-selsâl-ı sûtûri cedvel-i anber-sirişti yenâbî'-i selâsete menba' olan her cümle-i belîgası cûybâr-ı behiştî andırır-reşehât-ı Kevser-nisârıyla neş'e-i kemâliniz olan gönlümüz sîrâbsâz-ı mâe'l-hayât-ı irfân eyledi... Nâvdân-ı hâmeniz gülâb-ı belâgatle ifâza-i kulûb-ı teşnegân ediyor... "مَنَابِيهِ أَعْجَزْتُ عَنْ بَيَانِهَا ... وَمَنْقَبَةُ الْإِعْجَازِ أَعْلَى الْمَنَابِيهِ" *gülbâng-i sipâsını ber-âverde-i zebân ve müşâhid-i irfân u fazîletinizin evsâf-ı dil-pezirîyle mehâfil-i erbâba her an zevk-resân olmaktadır... Hallâk-ı Ma'ânî ünvân-ı ma'âlî-nişânı sizin gibi bir edîb-i bedâyi-âferinin kemterin kitâbe-i vâsf-ı şânı olsa çok mudur?*" (aş. bk. 2. ve 5. mektup)

²⁶ bk. İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, 3: 1702.

²⁷ 123 sayfadan oluşan ve 1317/1899'da Ma'mûretü'l-azîz Vilayet Matbaası'nda basılan eserle ilgili teferruath bilgi için bk. Karataş, "Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi", 77-81.

²⁸ İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, 2: 861.

²⁹ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G017_0015-17. Ayrıca bk. Kemaleddin Harputî, *Kasîde-i Münferice'nin Tahmîsiyle Berâber Türkçe Şerhidir*, 2-5.

³⁰ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G020_0013.

İbnülemin, mübalağanın sınırlarını zorlayan övgülerini manzumesinde de sürdürmüştür. “Sen nur saçan fazilet (kemal) yıldızısın/ Zamanın kıymetlilerinin övgüsüne mazharsın/ İrfan haremının sakinleri olan ârifler seninle övünürlerse sezâdır/ Senin vasıfların ve iyiliklerin kat-be-kattır/ Bunu ispatlayacak kuvvet bende var mı?/ Seni hakettiğinden fazla medhetsen o medhimden de yücesin!/ Güneşin yanında zerrenin hükmü nedir ki?/ Ey lütuf ve güzel ahlâk kaynağı! Dünyada bin yıl bâki kalasın!” manasına gelen aşağıdaki beyitler buna örnektir:

Sen necm-i kemâl-i nûr-feşânsın

Memdûh-ı efâzıl-ı zamânsın

Fahr eyler ise seninle şâyân

Sükkân-ı harem-serây-ı irfân

Evsâf ü mehâsinin dü-bâlâ

İsbâtına var mı bende yârâ

Medhinde ne rütbe etsem itrâ

Âlîsin o rütbeden de a'lâ

Mevcûd iken âfitâb heyhât

Da'vâ-yı vücûd eder mi zerrât

Bâkî olasın cihânda bin sâl

Ey menba'-ı hüsn-i hulk u ifzâl!

c) Birbirine Şiirler Yazan Cemil Sâtî' ve Hüznî İsimli İki Şairin Aslında İbnülemin Olması

İbnülemin, Kemaleddin Efendi'ye yazdığı 13 Zilkade 1315/ 26 Mart 1898 tarihli mektubunda İstanbul'da çıkan *Resimli Gazete*'nin üç hafta önceki sayısında kendi fotoğrafının yayımlandığını,³¹ aynı sayının arka kapağındaki *Zehre-i Şi'r* başlıklı şiir ile manzum takdîrnâmenin de kendisi tarafından yazıldığını haber vermektedir. Bunları o sıralar revaçta olan Edebiyat-ı Cedîde (Dekadan) yazarlarını “*taklîden ve tezyîfen*” kaleme aldığını belirtmekte ve söz konusu sayının çok satılmasının bu şiirlerin gerçek edebiyatçılar tarafından sahiplenildiğine işaret ettiğini söylemektedir:

Dersaadet'de intişâr eden Resimli Gazete'nin geçen haftaki nüshasına tasvîr-i hakîrânemi derc etmişler. Bu nüsha ile berâber diğer iki gazete bir hediye-i nâçizâne olmak üzere hâk-i pâye takdîm kılındı.

Gazetenin kabındaki “Zehre-i Şi'r” ünvânlı manzûme-i acîbe ile zîrindeki takdîrnâme bendenizindir. İstanbul'da Dekadan ve Yeni Üdebâ-yı Cedîde nâmıyla bir zamândan beri peydâ olan üdebâ-yı

³¹ İbnülemin mektubunda her ne kadar “geçen haftaki nüshasında” diyorsa da fotoğrafın yayımlandığı gazete nüshası 5 Mart 1314 (18 Mart 1898) tarihlidir.

Efrenç-peresti takliden ve tezyîfen yazılmıştır ki edebiyât-ı hakîkiyye tarafdârânınca pek ziyâde makbûle geçtiği o nüshanın pek çok satılmasından anlaşılıyor.³²

Resimli Gazete'nin ilgili sayısını (5 Mart 1314 [18 Mart 1898], sy. 66) incelediğimizde *Zehre-i Şi'r*'in Cemil Sâti', *Takdir*'in Hüznî adıyla yayımlandığını gördük. İbnülemin, yarattığı iki hayâli karakteri mâhir bir kuklacı edasıyla konuşurmuş; "Cemil Sâti"'nin *Zehre-i Şi'r*'i "Hüznî Bey"e ithâf etmesini sağlamış, "Hüznî"ye de buna mukâbil manzum takdîr-nâme yazdırmıştır. "Hüznî Bey"nin adına *Resimli Gazete*'de başka şiir yayımlanmamıştır. Fakat "Cemil Sâti"'nin *Zehre-i Şi'r* hâricinde *Teberrüd-i Sütûh* ve *Âlâm-ı Şitâ* başlıklı iki şiir daha yayımlamış, *Teberrüd-i Sütûh*'u yine "Hüznî Bey"e ithâf etmiştir.³³

XIX. asırda sembolist Fransız edebiyatçılarına dili bozduklarından dolayı takılan "dekadan" (*décadent*, çökmüş, düşkünleşmiş) lakabını Ahmed Midhat Efendi (ö. 1912), neşirlerinde alışılmamış tabirler kullandıkları, çoğu manasız müteselsil terkiplerle cümleleri gereksiz yere uzattıkları, kelime uydurdıkları için Edebiyat-ı Cedîde topluluğuna (*Servet-i Fünûn* dergisi şair ve yazarları) takmıştır. Onun *Sabah* gazetesinde neşredilen "Dekadanlar" başlıklı yazısında başlattığı tartışmayla bu tabir yazı diline girmiştir.³⁴ İbnülemin, "edebiyât-ı hakîkiyye tarafdârânı" diye bahsettiği bazı edebiyatçıların küçümsemek maksadıyla "Yeni Edebiyat-ı Cedîdeciler/ Yeni Üdebâ-yı Cedîde" diye niteledikleri topluluğa "Avrupa hayranı edebiyatçılar" anlamında "*Üdebâ-yı Efrenç-perest*" demektedir; "Cemil Sâti"'nin müstearıyla yazdığı şiirlerinde Tanzimat'tan itibaren sadeleşmeye giden yazı dilini³⁵ Farsça terkipler, uydurma kelimeler ve alışılmadık mazmunlarla ağırlaştırdıkları için onlarla eğlenmektedir. "Cemil Sâti'", Üdebâ-yı Cedîde'nin -Orhan Okay'ın ifadeleriyle- "*biri mücerret, diğeri müşahhas kelimelerden yapılmış, zihinde yeni imajlar uyandıran... leyâl-i girizân, havf-ı siyâh, teb'-i ümîd*" gibi Farsça terkiplerini ve Fransız edebiyatının tesiriyle ortaya koydukları "*aşırı hassasiyet, heyecan ve teessür ifade eden ünlemler, yardımcı ve ara cümlelerle bazan bir sayfa uzayan, bazan çok kısa, bazan da devrik olan cümleler*"ini³⁶ başarıyla taklid etmiş görünmektedir. Aşağıdaki şiirlerinde geçen "ferş-i muhabbet, mütehâşi, mütelâşi, mütelâmi', mihr-i siyeh-renk, girye-i ahmer, bânk-i hamûş, nağme-i sâmit, teberrüd-i sûtûh" gibi zorlama kelime ve terkipler ile kısa mısralar buna örnek verilebilir.

"Hüznî Bey" "Cemil Sâti"'nin *Zehre-i Şi'r* başlıklı "mensur şiir"ini hem abartılı ifadelerle takdir, hem de Dekadanlara verilmiş iyi bir cevap telakki etmektedir. "Belirsizlikle dolu nice kara his yer yer gönül/ dil sahasında kendini gösteriyor" anlamı taşıyan

Mübhemiyet ile meşbû' nice hiss-i esved

Arz-ı didâr ediyor sâha-i dilde yer yer

³² Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G014_0001-2.

³³ *Resimli Gazete* üzerine yapılan yüksek lisans tezinde Cemil Sâti' hakkında bilgiye yer verilmemiş, Hüznî ise Yozgatlı halk şairi Mehmed Efendi (ö. 1936) zannedilerek onun hayatı özetlenmiştir. (bk. Rukiye Özer, *Resimli Gazete 1312-1315 İnceleme, Fihrist, Seçme Yazılar* (Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2018), 91, 151, 169, 267, 279.)

³⁴ Ahmed Midhat Efendi, "Dekadanlar", *Sabah*, nr. 2628, 10 Mart 1313/ 22 Mart 1897, 2-3.

³⁵ M. Orhan Okay, "Edebiyat-ı Cedîde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 398.

³⁶ Okay, "Edebiyat-ı Cedîde", 10: 398.

beyti ile “Ne tefekkür, ne meşguliyet, ne de mana ister! Buna Edebiyat-ı Cedîde diyorlar azizim!” anlamına gelen

Edebiyyât-ı Cedîde buna derler monşer!

Ne tefekkür, ne tevaggul, ne de ma'nâ ister

mısraları “Hüznî Bey”in “üç günde şâir” olduklarını iddia ettiği cenâha yönelttiği eleştirilerdendir.

İbnülemin mektubunda *Resimli Gazete*'nin fotoğraf ve iki şiirini yayımladığı sayısı ile beraber iki gazete daha yolladığını söylemektedir. Bunlar *Resimli Gazete*'nin 67. (12 Mart 1314) ve 68. (19 Mart 1314) sayıları olmalıdır. Zira her iki nüshada da “Cemil Sâti”ın şiirleri mevcuttur. İbnülemin'in *Resimli Gazete*'de bu müstear adla yayımladığı başka şiiri yoktur. Mevzubahis şiirleri ehemmiyetine binaen aşağıya kaydediyoruz.³⁷

Hüznî Bey Kardeşime:

Zehre-i Şi'r

Gonca-i hüsne bugün ferş-i muhabbet etdim

Mütehâşî... Mütelâşî...

Vech-i mevzûnunu bir şem'-i siyâha tutmuş

Bir mihr-i siyeh-renk...

Zulmetde kamer... Zannederek nezdine gitdim...

Destinde kalem... Şu'le-i eş'âr yüzünde

Mütevahhiş... Mütelâmi'...

Bir şehper-i hayretle uçup koynuna gönlüm

ile rûhum

Cüst-cû eyleyerek nefha-i ezhâr gözünde

Bir çift kelebek...

Rûhumla gönül...

Âteşli emel, girye-i ahmerle tesâdüm

Ediyorlar...

Ey Zehre! Seninçün bu tesâdüm ki gönülde

Âgûşuna almış...

Âmâlimi, efkârımı ey zehre-i ezhâr!

Ey nahl-i emel! Nerde aceb zehre-i eş'âr?

Ey tatlı emel! Zehr-i merâret ki içersin

³⁷ Şiirdeki noktalar metnin orijinalinde de bulunmaktadır.

Vuslat gibi derhâl geçersin

Söyle nerede zehre-i eş'âr?

Bir bânk-i hamûş, nağme-i sâmit ki gelir de,

Gûşumda fısıldar

Ve der ki:

Bir şi'r-i müzehher ki nihândır

Bak sîne-i sâfında ayândır

Ammâ ki mülevven tül içinde

..... pistân!

Zehre-i şi'r...

Niçin korseye hâcet gördün?

Ey şi'r-i mücerred!

Tuvaletsiz de seni mahrem-i efkâr eyler

şâirler...

Efkâr-ı dehâet ki sana âşık-ı mahrûr

Ey zehre-i pür-nûr!

Evet:

Sen sade şi'rsin ki tabî'atle müsâvî

Tuvalet istemeyiz,

Korse nene lâzım...

Ey zehre-i eş'âr, sana her dem müterakkıb

Şâir de şi'r de

Bir bûsene bin zehre-i efkâr fedâdır

Ey zehre-i eş'âr!

Cemîl Sâti³⁸

Takdîr

Dekadane eser neşrine himmet ile

Himmetin şükr-i beyâza olacaktır mazhar

³⁸ Resimli Gazete, 66 (5 Mart 1314 [18 Mart 1898]: arka kapak).

Tuvalet lâzım imiş şâhid-i nazma lâkin

Böyle dûşîze şi'r istemez aslâ berber

Mübhemiyet ile meşbû' nice hiss-i esved

Arz-ı dîdâr ediyor sâha-i dilde yer yer

Zehre-i şi're bakın bû-yı mücellâ saçıyor

Ka'r-ı vicdâna bütün fâm-ı tahassüs ser-per

Bir yeşil fikre düşer rûh-ı şebâbı aşkın

Mütelâşî... Mütehâşî... Mütelevvin... Ezher

Bir akûr bahre döner katre-i çeşm-i âşık

Mütelâtım... Müte'arrız... Mütecâsir... Gam-ver

Edebiyyât-ı Cedîde buna derler monşer!

Ne tefekkür, ne tevaggul, ne de ma'nâ ister

Ne revâ nûr-ı ma'ârifle tezeyyün etmek

İlm ü irfân edemez kadrini zîrâ ber-ter

Dekadan mesleği bir vâdi-i feyz ü irşâd

Böyle üç günde gözüm âdemi şâir eyler...

Hüznî³⁹



İbnülemin'in *Resimli Gazete*'de yayımlanan "tasvîr-i hakîrânem" dediği fotoğrafı.⁴⁰

³⁹ *Resimli Gazete*, 66 (5 Mart 1314 [18 Mart 1898]: arka kapak).

İbnülemin'in Cemil Sâtî' mahlasıyla yazıp "Hüznî Bey"e ithaf ettiği *Teberrüd-i Sütûh* ile *Âlâm-ı Şitâ* başlıklı şiirleri de şunlardır:

Hüznî Bey Kardeşime

Teberrüd-i Sütûh

Artık ne tekeddür ne emel, işte sebâtım
Bir dîde-i nûşîn ile me'lûf-ı temennâ
el-Hak kebûdî
Artık ne meveddet ne güzer, bak sad mâtem
Tutmuş gibi, tutmuş gibi âfâkı serâpâ
Bilmez mi o âyâ
Bu semen-fâm-ı su'ûdu

Ey vuslatı germi şiken-i zevk-i zalâm
Düşunda semenlerle çemenlerle yatan ten
Gör gör ki ne sâ'id
Bir deste şükûfe bütün etrâf telâm
Âsûde-zebân, fârig-i gam sanki de gülşen
Her câyı müzeyyen
Hepsi sana âid

Fî 8 Mart Sene 13[1]4

Cemîl Sâtî⁴¹

Âlâm-ı Şitâ

Âlâm-ı şitâ olunca meşhûd
Çıkmada semâya dûd-ı bî-renk
Düşmekde zemîne berf-i beyzâ
Tebyîz ediyor bu hâkdânı
Söylerse beşer be-câ değil mi?

⁴⁰ bk. Resimli Gazete, 66: 789.

⁴¹ Resimli Gazete, 67 (12 Mart 1314[24 Mart 1898]): arka kapak.

Cismde harâret oldu mefkûd ⁴²

Vaktâ ki gelince şehr-i Teşrîn
Dünyâya eder yed-i tabîat
İlbâs-ı kefen ki... Berf-i fâmdır
Bir meyyit-i bî-hayâta benzer
Hoş hâne-i nûş olan bu âlem
Gûşumda eder memâtı telkîn

Yâdıyla bahâr-ı zevk-bârın
Her gayr-ı müsin şebâb ehli
Feryâd-ı siyâh eder de ağlar
Lerzende i 'ânesiyle mehtâb
Tenvîrine sa 'y eder demâdem
Her katre-i çeşm-i hûn-nisârın

Gönlümde hayâl-i sayf ü germâ
Teshîn eder mi hiss-i serdi
Eyler mi izâbe... Münce midir ⁴³
Şemsin acabâ tulû 'ı yek dem?
Âlâm-ı şitâ ki muhtefîdir
Rûhumda misâl-i zıll-ı sermâ

Bin hande-i hoş-nevâ-yı mensûr
Bin subh-ı safâ-nümâ-yı mahrûr
Bin şî 'r-i nevîn ü sebz-dârî
Bin neş'e-i şûh u sâfî sayfın
Benzer o nigâra... Çeşmi mahmûr
Sermâ ise bir acûz-ı meftûr

Sad hande-i nerm ü tâze perrân
Âgûş-ı sabâh-ı nev-bahârda
Bin girye-i suht ile muhâtdır
Kış günlerinin sabâhı, şâmı

⁴² "Cisimde" kelimesinin ilk harfinde nokta düşmüştür.

⁴³ Bu kelime "münhamiddir" şeklinde çıkmıştır.

Mâyi' nice bin elemle mâlî

Zânû-yı leyâl-i berf-rîzân

Hayfâ ki güneş zevâle erdi

Kış geldi evet garî vü bârid ⁴⁴

Bin kahkaha serd eder tehîdir

Her hande fakat... Sadâ-yı nefret

Mürgân ü çemen, çiçekle insân

Efgân ederek hafâya girdi

Bir bahr-ı amîk-i berf-pûşun

Ka 'rında nihân siyâh neş'e

Martılara bak ki kar içinde

Pervâz-ı beyâza cehd ederler

Şâir gibi kalb ü cismi ra 'şân

Her ehl-i hayât ü akl u hûşun

Bin gumgume-i hafî bârid

Gûşumda fısıldayıp ederler

Îmâ-yı şitâ-yı zehr-âlûd

Şefşâf-ı ecel nihâl-i ömrün

Bî-hande eder cefâ-yı esmer

Ecsâm-ı beşer zemîne sâkıt

Her ebr-i hazân-ı mâtem-efzûd

Endâm-ı bahâra bir kefendir

Tâbut ise selc-i hâk-i esfel

Bî-sûd u tehî figân-ı ezhâr

Teşyî'ine bezl-i cân ederler

Âlâm-ı şitâ olunca meşhûd...

Cemîl Sâtı⁴⁵

⁴⁴ “garî vü bârid” ibaresi “garyubârid” okunacak biçimde dizilmiştir.

⁴⁵ *Resimli Gazete*, 68 (19 Mart 1314 [31 Mart 1898]): arka kapak.

Netice itibariyle, Nâlânî mahlasıyla şiirler yazdığı bilinen İbnülemin'in⁴⁶ Cemil Sâtî' ve Hüznî müstearıyla da şiirler kaleme aldığı Kemaleddin Efendi'ye gönderdiği mektup sayesinde ortaya çıkmıştır.

d) Fotoğraf Çektirmenin, Resim ve Heykelle Uğraşmanın, Portre/ Tablo Asmanın Dinî Hükümü

İbnülemin, 17 Muharrem 1317/ 28 Mayıs 1899 tarihli mektubunda fotoğraf çektirmenin, insan resmi çizmenin dinî hükmüne dair bazı kanaat ve sorular paylaşmış, Abdülhamid Hamdî Efendi'nin dedikodulara yol açan bu meseleye dair şüpheleri giderecek mütalaalarını yazıp kendisine hızlıca göndermesini Kemaleddin Efendi'den istemiştir. İbnülemin'e göre fotoğrafın ve insan resimlerinin soybilim, tarih, endüstri, sanat gibi sahalara fevkalâde faydaları vardır. Ayrıca bu sayede cinayet gibi suçlara bulaşanlar da emniyet kuvvetleri tarafından kolaylıkla tespit edilebilmektedir. İslam'ın ilk devresinde insanları putperestlikten vazgeçirmek amacıyla resim yapma ve bunları evde bulundurmanın yasaklandığı malum ise de bugün hiçbir müslümanın akrabasının yahut sevdiğinin resmine bakarak ona tapması söz konusu değildir. O halde,

1) Mevzubahis faydalar gözetilerek -putperestlik tehlikesinin de külliyen ortadan kalkması hasebiyle- “*Ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz.*” kâidesinin⁴⁷ resim meselesine tatbiki mümkün müdür?

2) Heykel ile fotoğraf arasında dinen fark var mıdır?

3) Kişinin kendi fotoğrafını çektirmesi câiz midir?

4) Odasının kibleye gelmeyen bir tarafına tablo asan kimse büyük günah işlemiş olur mu?

5) “*Allah ressamı lanetlemiştir.*” hadisi gelişigüzel resim yapanlar hakkında mı yoksa putları takliden yapılan heykel ve resimler hakkında mı vâridir?

6) Söz ve fiillerine güvenilir bazı değerli âlimlerin kendi portrelerini yaptırılmaları resmin mübah olduğuna işaret sayılmazsa da birtakım yeni yetme medreselilerin bu işi küfür derecesinde büyük günah saymaları da doğru değildir. Bu fiil kerahet mertebesinde hata ve haram yahut mekruh olduğu bilinerek işlenmiş bir kabahat sayılabilir.

Kemaleddin Efendi cevap müsveddesinde “*mes'ele-i sûretin sûret-i mes'alesi*” ile ilgili yukarıdaki soru ve fikirleri babasına arz ettiğini, onun da yaşadıkları asrın büyük bir belâsı (“*dâhiye-i uz mâ*”) haline gelen, hurmet ve kerahetle izah edilebilecek bu mühim konuyu enine boyuna ele aldığını, hattâ bu titiz mütalaasının müstakil risale haline geldiğini yazmıştır.⁴⁸ Babasının tedkikini derleyerek kendi el yazısıyla iki nüsha hazırlayan Kemaleddin Efendi birini vakit geçirmeden İstanbul'a İbnülemin'e göndermiş,⁴⁹ diğerini yanında saklamıştır.⁵⁰ Ayrıca her ne kadar nezâretçe

⁴⁶ bk. Ömer Faruk Akün, “İbnülemin Mahmud Kemal”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 252.

⁴⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Dersaâdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1305), 27 (madde nr. 39).

⁴⁸ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G019_0032.

⁴⁹ İbnülemin aşağıda metni neşrettiğimiz kısımda görüleceği üzere bunu bir mecmua-i resâil içerisine yerleştirmiştir. bk. *Resim Hakkında Şer'î Tedkik*, İÜ Nadir Eserler Kütüphanesi, İbnülemin Koleksiyonu, nr. 2746/5, vr. 54^a-57^a.

sansüre uğrayıp uğramayacağı hususundan emin değilse de ondan babasının metnini makale olarak bir mecmuada yayımlatmasını beklediğini belirtmiştir.⁵¹

Kemaleddin Efendi'nin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne bağışlanan kitapları arasında Abdülhamid Hamdî Efendi'nin *el-Burhânü'l-münevver fi tahrîmi't-tasvîr ve hurmeti iktinâi'l-musavver* isimli on varaklık Arapça risalesinin varlığından bahsetmiştik.⁵² Risalenin ilk satırlarında Abdülhamid Efendi bunu bazı din kardeşlerinin portre çizme, onları evde bulundurma ve duvarlara asma gibi meselelere dair soruları üzerine kaleme aldığını yazarak kanaatimizce İbnülemin'e işaret etmektedir.⁵³ İbnülemin'in isteği üzerine hazırlanan ictihadnâme söz konusu Arapça risalenin ilk kısmının Türkçe özeti mahiyetindedir. İbnülemin Koleksiyonu'ndaki nüsha 4 varak, Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi'ndeki ise 6 sayfadır. Mahkeme Arşivi'ndeki belgelerden anlaşıldığına göre mahkeme heyeti ictihadnâme risalesindeki Arapça kısımları Türkçe'ye çevirecek adam aramış, yazışmalar neticesinde nihâyet devrin Elaziz Ticaret Odası Reisi Hacı Saidzâde Said Efendi'ye ulaşarak Adliye kâtabinin huzurunda metnin özetini ona yaptırmıştır.⁵⁴ Kemaleddin Efendi'yle alâkalı iddianâmenin 35. maddesi de bu risaleye ayrılmıştır. Risale maddedeki "*Türkçe ve Arapça karışık ve fetvâ kılıklı imzâsız bir ictihâdnâme olup resim çekmenin harâm olduğunu ve kalıp ve heykelin de ondan farkı bulunmadığını hâvîdir.*" cümlesiyle tanımlanmıştır.⁵⁵

Risalede portre yapmanın, fotoğraf çekme yahut çektirmenin, heykelle uğraşmanın İslam'daki yeri ile başkasının yaptığı resmi duvara asmanın (*iktinâ-i sûret*) hükmü mütalaa ve tedkik edilmiştir. İlk kısımda canlıların resimlerini çizmenin hurmetine dair bazı hadisler yer almış; ikinci kısımda, zikredilen hadislerden canlı-cansız ayırımı yapılmaksızın resmin bütünüyle haram sayıldığı neticesinin çıktığı söylenmiş, fakat başka bir rivayet esas alınarak cansızların resimlerinin çizilebileceği belirtilmiştir.

Abdülhamid Hamdî Efendi sahih kaynaklardan derlediği hadislerden hareketle canlıların resminin çizilmesine kat'î surette karşı çıkmıştır. Hattâ bazı fakihlere göre resim çizmek adam öldürmekten bile büyük günahdır. Ona göre her ne kadar hicrî ikinci-üçüncü asırdan itibaren İslam topraklarında putperestlik tehlikesi ortadan kalkmışsa da bugüne kadar (hicri on ikinci- on üçüncü asır) fakih ve müctehidler bu konuda "*illetin zevâliyle hükmün de zâil*" olduğunu ileri sürmemiş;

⁵⁰ Şark İstiklal Mahkemesi yetkililerinin emriyle Kemaleddin Efendi'nin bütün evrakı gibi buna da el konulmuştur. bk. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K067_D610-2_G039_0002-07.

⁵¹ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G019_0032. Kemaleddin Efendi'nin sansür korkusunun sebebi Sultan II. Abdülhamid başta olmak üzere devlet erkânının boy boy fotoğrafları gazete ve mecmuaların sayfalarını süslerken kendilerinin âyet, hadis ve diğer şer'î kaynaklardan deliller getirerek fotoğrafın haramlığını savunmalarıdır.

⁵² Karataş, "Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi", 91.

⁵³ bk. Abdülhamid Hamdî Harputî, *el-Burhânü'l-münevver fi tahrîmi't-tasvîr ve hurmeti iktinâi'l-musavver*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Blm., nr. 36884, vr. 1^b.

⁵⁴ bk. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K067_D610-2_G039_0001. Mahkeme başkanı, Kemaleddin Efendi'nin evrakı arasında gördüğü bir Arapça şiir için de Elaziz Maârif Müdürlüğüne "*Arapça şi'ri Türkçe'ye tercümeye muktedir muallim efendilerden birisinin dâireye uğramasına müsâ'ade buyurulması*" na dair dilekçe göndermiş, ama müdüriyetten "*Dâiremize merbût mekâtib muallimleri meyânında bihakkin Arapça şi'r tercümesine muktedir kimsenin bulunmadığı*" cevabını almıştır. (Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K067_D610-1_G004_0018)

⁵⁵ bk. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K067_D610-1_G003_0007.

tapma yahut Allah'ın yarattıklarına birebir benzetme gayret ve kasdıyla resim yapanların kâfir, başka maksatla yapanların ise fâsık oldukları hükmüne varmışlardır. Abdülhamid Hamdî Efendi onların ebediyen cehennemlik olduklarını haber veren hadisleri de bazı ulemânın görüşlerini aktararak değerlendirdikten sonra sözü fotoğraf çektirmeye ve portre çizmeye getirmiş, içki ve kumar hakkında inen "...Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için faydalar vardır. Ama günahları faydalarından daha büyüktür." meâlindeki âyetten (el-Bakara 2/219) hareketle bahis mevzuu işlerin soybilimi, tarih, sanat, endüstri gibi ilim dallarına faydası sebebiyle mutlak ve sarih bir nehiyden bahsedilemeyeceğini yazmıştır. Ona göre heykel ile resim arasında fark yoktur. Bunlarla uğraşmak her hâlükârda haramdır. Çünkü burada Allah'ın yarattıklarının benzerini yapma ve O'na öykünme gayreti vardır. Başkasının yaptığı resmi odaya koymaya gelince, bu fiil resim yapmak gibi kat'î derecede haram değilse de tahrîmen mekruhtur ve keraheti meleklerin rahmetini engelleyecek kadar büyüktür. Zira Cebrail aleyhisselam Hz. Peygamber'e köpek ve resim bulunan eve meleklerin girmediklerini haber vermiştir. Görülemeyecek kadar küçük, gizli, örtülü, başı tamamen koparılmış, tanınmayacak kadar silik fotoğraflar meleklerin rahmet dilemesine mâni değildir. Yatak örtüleri, paspas, kilim gibi ayakaltı yerlerde kullanılan resimlerde de beis yoktur. Abdülhamid Hamdî Efendi evde resim bulundurmanın nereye konulursa konulsun mekruh, hele onu evin kible duvarına yerleştirmenin "eşedd-i kerâhet" ile mekruh olduğunu vurgulayarak ictihadnâmesini tamamlamıştır.

Abdülhamid Efendi risalesini hazırlarken Buhari, Müslim, Ahmed b. Hanbel ve Ebu Davud'un eserlerindeki hadislerden faydalanmıştır. Konuyla ilgili yorumlarını yer yer kitaplarından iktibaslar da yaptığı Nevevî (ö. 676/1277), İbn Nüceym Zeynüddin (ö. 970/1563), Şeyh Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd er-Rûmî el-Misrî (ö. 786/1384), İsmâil Hakkı Bursevî (1137/1725), İbn Âbidîn (1252/1836) ve Muhammed Abbâsî el-Mehdî'ye (ö. 1315/1897) dayandırmıştır. Abdülhamid Hamdî Efendi'nin yararlandığı Nevevî'nin *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* isimli eseri *Sahîh-i Müslim*'in en önemli şerhlerindedir. Hanefî fıkıh âlimi İbnü'n-Nüceym'in kaleme aldığı *el-Bahrü'r-râik* ise yine Hanefî âlim Ebü'l-Berekât en-Nesevî'ye (ö. 710/1310) ait *Kenzü'd-dekâik* isimli eserin önde gelen şerhlerindedir. Abdülhamid Hamdî Efendi Nevevî'nin görüşlerini *Bahrü'r-râik* üzerinden aktarmıştır. Müfessir, mutasavvıf ve şair İsmâil Hakkı Bursevî'nin istifade edilen eseri ise meşhur tefsiri *Rûhu'l-Beyân*'dır. Abdülhamid Efendi yine Hanefî fakihlerinden Şeyh Ekmelüddin'in konuyla ilgili görüşlerini *Rûhu'l-Beyân*'dan naklen yazmıştır. Muhammed Emîn İbn Âbidîn'in *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr* adlı eseri onun inceleyip iktibâs ettiği bir diğer kitaptır. Bu eser Timurtaşî'nin Hanefî fıkhına dair *Tenvîrü'l-ebâr* isimli eserine Alâeddîn el-Haskefî'nin *ed-Dürri'l-muhtâr* adıyla yaptığı şerhin hâşiyesidir.⁵⁶ Mısır başmüftüsü ve Ezher Üniversitesi'nin ilk Hanefî şeyhi Mehdi el-Abbâs'ın⁵⁷ fetvalarını topladığı *el-Fetâvâ'l-Mehdiyye fi'l-vekâi'i'l-Mısriyye* adlı eseri ise Abdülhamid Hamdî Efendi'nin müracaat kaynaklarının sonuncusudur.

Hem Abdülhamid Hamdî hem de Kemaleddin Efendiler savundukları düsturlara bağlı kalmaya hayatları boyunca azami ölçüde özen göstermişlerdir. Efendigil ailesiyle görüşmelerimizde Abdülhamid Hamdî Efendi'nin bugüne ulaşan bir fotoğrafının olmadığını öğrenmiştik. Kemaleddin Efendi'nin mahkemece el konulan mektuplarını okuduğumuzda da çocuklarına zaruret hâricinde

⁵⁶ Ahmet Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 292.

⁵⁷ bk. Ahmet Özel, "Mehdi el-Abbâsî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 375-376.

fotoğraf çektirip dağıtmamalarını tavsiye ettiğini, müftülük vazifesi sebebiyle dosyasına konulmak üzere mecburen çektiği fotoğrafı kimselere göstermek istemediğini görüyoruz. Mesela onun 20 Şubat 1926 tarihli mektubunda rastladığımız şu cümleleri câlib-i dikkattir: “*Fotoğraf için isrâf etmeyiniz!*’ dediğimi tekrar ediyor[um]. Ben esâsen dâireye verilecek mikdârına karşı isrâf dememişdim. Beyhûde şuraya buraya katre-i bârân gibi irsâl ü ilân etmeye itirâz ediyordum. Yine o sözümdeyim. Kaymakama, dayızâdeye, Abdülkadir’e, Said Efendi’ye, falana filana tevzî’ etmekde ne gibi bir iyilik vardı? Yoksa **meccurî olarak** ben de mektebe birkaç tane verdim. Bir tane de size gönderdim.”⁵⁸ 4/5 Şubat 1926 tarihli mektubundaki şu cümle de aynı minvâdedir: “*Fotoğrafınızın masrafından ziyâde teşhîr ve tevzîine itirâz ediyordum.*”⁵⁹ Kemaleddin Efendi’nin küçük oğlu Abdülhamid Ankara’dayken Harput’taki samimi arkadaşı Muhyiddin Efendi’den⁶⁰ Kemaleddin Efendi’yle aynı konakta yaşayan hanımı ve çocuklarının fotoğraflarını çektirip kendisine göndermesini istemiştir. Muhyiddin Efendi 12 Haziran 1926 tarihli mektubunda Kemaleddin Efendi’den izin alamadığını şu cümlelerle anlatmaktadır: “*Muktezâ-yı va’d olarak çocukların fotoğraflarını göndermek için teşebbüs etdik. Peder Efendi’ye gerek Küçük Hâfız Efendi gerek bendeniz söyledik, sükût ile geçiştirdi. Bi’t-tab’ fazla tasdî’den çekiniyoruz. Lâkin bir defa daha arz edeceğim. Müsâade aldığım takdîrde göndereceğim...*”⁶¹

Ömer Naîmî Bey’in talebesi Prof. Dr. Süleyman Ateş’in bize anlattığına göre Kemaleddin Efendi bir gün oğlu Ömer Naîmî’nin evine gitmiş, evin duvarlarında aile efrâdının fotoğraflarının ve bazı resimlerin asılı durduğunu görünce üzülmüş ve “*Oğlum burası müslüman evi mi, hıristiyan evi mi? Bu ne hal?*” diye ona sitem etmiştir.⁶²

e) Hindistan’da Üç Yüz Bin Kişinin Müslüman Olması

İbnülemin 7 Rebiülâhir 1317/ 15 Ağustos 1899’da yazdığı mektubunda o günlerde Hindistan’da üç yüz bin kişinin İslam’ı seçtiğini hatırlatmakta ve bu mühim hâdisenin haberinin üzerinden on beş gün geçmesine rağmen müslüman kamuoyundan ses çıkmamasına, kimsenin bir teşekkür ve tebrik makalesi bile yazmamasına karşı üzüntüsünü dile getirmektedir. Ayrıca kendisini mes’ul sayıp konuya dair bir yazı yazdığını ve bunu *Tercümân-ı Hakikat*’de yayımladığını belirterek gazetenin ilgili sayısını Kemaleddin Efendi’ye gönderdiğini söylemektedir. İbnülemin, Kemaleddin Efendi’yi de eleştirmektedir. Çünkü ona göre Kemaleddin Efendi gibi ilmi kudrete sahip ve kalemi güçlü biri arada sırada da olsa yazacağı dinî makalelerle ümmetin gözlerini nurlandırmalı, sessizliğe bürünmemelidir.

⁵⁸ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G006_0021.

⁵⁹ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K067_D610-2_G033_0002. Kemaleddin Efendi’nin hayatıyla ilgili yazdığımız makalenin hazırlık safhasında torunlarıyla yaptığımız görüşmelerde kendilerinde ona ait yalnızca bir fotoğrafın bulunduğunu söylemişlerdi.

⁶⁰ Harput’a yerleşmiş Nakşî-Halidî şeyhi Osman Bedreddin Erzurumî’nin (İmam Efendi, ö. 1924) oğludur. Kemaleddin Efendi ve İmam Efendi’nin yakınlıklarına dair teferruatlı bilgi için bk. Ahmet Karataş, “Şark İstiklâl Mahkemesi’nin Belgeleri Işığında İmâm Efendi (Osman Bedreddin Erzurumî) ile Harput Ulemâsından Müftü Kemâleddin Efendi Arasındaki Mürşid-Mürîd İrtibatı”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018): 161 vd.

⁶¹ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G011_0028.

⁶² bk. Karataş, “Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi”, 91.

Şark İstiklal Mahkemesi dosyasında *Tercümân-ı Hakikat*'in söz konusu sayısı yoksa da hem habere hem de İbnülemin'in yazısına ulaştık. Gazetenin 24 Rebülevvel 1317/ 1 Ağustos 1899 tarihli nüshasında yer alan “Üç Yüz Bin Nüfusun İhtidâsı” başlıklı habere göre Hindistan'ın güney bölgesinde yaşayan üç yüz bin kişilik Şinâver kabilesi Mirâver kabilesiyle yaşadığı çatışma neticesinde kendilerine ibadet hakkı tanınmaması üzerine topluca din değiştirerek İslam'a geçmiştir.⁶³ İbnülemin konuyla ilgili 3 Ağustos 1899'da yazdığı makaleyi gazetenin 4 Ağustos 1899 tarihli nüshasının 3 ve 4. sayfalarında yayımlamıştır. “*Fezâil-i İslâmiyye ve Üç Yüz Bin Nüfusun İhtidâsı*” başlıklı yazı iki kısımdan meydana gelmiştir. Birinci kısımda İslam'ın ve Hz. Peygamber'in faziletinden, ilim, sanat, marifet ve adaletin hakikatinden bahsedilmiştir. İkinci kısımda söz konusu habere değinilerek medeniyetin sağlayamadığı huzur ve refahı İslam'ın sağladığı vurgulanmış; insanların başka dinler yerine İslam'ı seçmeleri bu dinin faziletine bağlanmış, şarapla geçinen Şinâver kabilesinin şimdiden sonra nasıl geçineceklerini kurcalayan art niyetlilere de “*rezzâk-ı âlem*”in Allah olduğu hatırlatılmıştır. İbnülemin yazısını tamamlarken bir gün bütün dünyanın müslüman olacağına dair ümidini tazelemiş ve Şinâver kabilesini tebrik ederek onların tercihi karşısında her müslümanın sevinmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.⁶⁴

f) İbnülemin'in Kemaleddin Efendi'ye Gönderdiği Bir Na't-ı Nebî

İbnülemin, Kemaleddin Efendi'ye yolladığı 7 Rebülâhir 1317/ 15 Ağustos 1899 tarihli mektubuna Mevlid Kandili münasebetiyle yazdığı 12 Rebülevvel 1317/ 21 Temmuz 1899 tarihli na'tı da ilişirmiştir. “*Leyle-i vilâdet-i Muhammediyye'de bir hâl-i vecd ü hâletde hâme-i hakîrden sudûr eden na't-ı şerîf*” cümlesiyle manzumesini takdim eden İbnülemin uzun süreden beri şiirle uğraşmamasına rağmen na't yazma ve yayımlama cesaretini göstermesini Hz. Peygamber'e karşı duyduğu aşırı sevgiye bağlamakta, okuyucuların şiirdeki kusurları buna binaen mazur göreceklere ümidini taşımaktadır.⁶⁵ Araştırmalarımıza rağmen İbnülemin'in mevzubahis na'tinin neşriyle ilgili malumâta ulaşamadık. Dolayısıyla na'tin tam metninin incelediğimiz mektup sayesinde gün yüzüne çıkıyor olması güzel bir tesadüftür. Diğer taraftan, İbnülemin çok yakın dostu Hüseyin Vassâf Efendi'nin Süleyman Çelebi'nin mevlidi hakkında yazdığı makaleleri ihtivâ eden *Vesiletü'n-Necât* isimli eserine 10 Zilhicce 1328'de (13 Aralık 1910) takriz yazmış ve buraya yirmi beş beyitlik⁶⁶ söz konusu na'tin on beytini de bazı farklılıklarla eklemiştir.⁶⁷ Vassâf Efendi İbnülemin'in terceme-i hâlini kaleme aldığı *Kemâlü'l-Kemâl* isimli eserinde bu takrize değinmiş,⁶⁸ hem buraya hem de mevlidin şerhi mahiyetindeki *Gülzâr-ı Aşk*'inde Süleyman Çelebi'nin “*Pes Muhammeddür bu varlığa sebeb/ Sıdk ile anun rızâsın kıl taleb*” beytini şerhettiği kısma o beyitleri eklemiştir.⁶⁹ Na'ti çok beğenen Vassâf Efendi, İbnülemin'in manevi neşesinin muhabbetin zirvelerinde kanat çırpıp, bir kitaba ancak sığacak vahdet-i vücud mevzuunu latif bir remizle açıkladığını anlatmış, bu na'tin

⁶³ *Tercümân-ı Hakikat*, nr. 6562-1262 (24 Rebülevvel 1317/ 20 Temmuz 1315), 2.

⁶⁴ İbnülemin, “*Fezâil-i İslâmiyye ve Üç Yüz Bin Nüfusun İhtidâsı*”, *Tercümân-ı Hakikat*, nr. 6565-1265 (27 Rebülevvel 1317/ 23 Temmuz 1315), 3-4.

⁶⁵ bk. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G017_0023.

⁶⁶ Na't esâsen yirmi dokuz beyittir, ama dört beyit Fuzûli, Nâbi ve Şeyh Gâlib'e aittir.

⁶⁷ Hüseyin Vassâf, *Vesiletü'n-Necât* (Dersâdet: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1329), 3-6.

⁶⁸ Hüseyin Vassâf, *Kemâlü'l-Kemâl*, 77.

⁶⁹ bk. Hüseyin Vassâf, *Mevlid Şerhi: Gülzâr-ı Aşk* (haz. Mustafa Tatçı-Musa Yıldız-Kaplan Üstüner), (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 166. Aynı mısralar *İslâm'ın Nûru* mecmuasında “Mevlid” başlığıyla neşredilmiştir (8 [İstanbul: Aralık 1951]: 7).

onun ilmî zevkini, aşkının büyüklüğünü gösterdiğini; az sözle çok manayı içinde barındıran “*sırr-ı hakikat ve lübb-i marifetin, zevk ü aşkın ne olduğunu*” sevgilinin aynasından aksettirdiğinden hakiki şiirin adresi sayıldığını belirtmiştir. Vassâf Efendi na‘tin bazı beyitlerinin “*andelîb-i gülzâr-ı elhân*” Hâfız Sadeddin Efendi [Kaynak, ö. 1961] tarafından ilâhi tarzında bestelendiğini de sözlerine eklemiştir.⁷⁰ Ömer Faruk Akün de bu na‘ti İbnülemin’in “*Hız. Peygamber’e olan duygularının en kuvvetli*” ve “*en güzel ifadesi*” saymaktadır.⁷¹

İbnülemin, na‘tini klasik kaside formunda yazmamış, mesnevî nazım şeklini kullanmıştır. Hız. Peygamber’e hitâben kaleme aldığı na‘tte onun bazı mümtaz vasıflarını sıralamış ve onu son derece mübalağalı bir üslupla medhetmiştir. Mesela, ona göre Hız. Peygamber her ne kadar mahluk ise de Allah gibi eşsiz ve benzersizdir:

*Mahlûkdur gerçi zâtın ammâ
Hâlık gibi yok nazîrin aslâ*

Hakk’ın cemali onun yüzünde âşikâr, kemali onun ahlâkında ayândır. Âlem onun nuruyla münevverdir; Âdem onun sayesinde vücud bulmuştur. O tam manasıyla Hakk’ın nurunu aksettiren bir aynadır; emsalsizdir:

*Vehinde celî cemâl-i Ma‘bûd
Hulkunda ayân kemâl-i Ma‘bûd
...
Nûrunla münevver oldu âlem
Sâyende vücûd buldu Âdem
Mir’ât-ı cemâl-i lem-yezelsin
Şâhid buna Hak ki bî-bedelsin*

Na‘tte Hız. Peygamber’e isnad edilen “*Beni gören Allah’ı görmüştür*” sözüne atfen

*Sen ma‘kes-i nûrsun kemâhî
Kim görse seni görür İlâh’ı*

beyti de yer almaktadır.⁷² İbnülemin’e göre nasıl ki Allah’ın benzeri yoksa Hız. Peygamber gibi de beşer yoktur. Allah onu yaratmasaydı cümle mevcut yok olacak, ilim ve malum meçhul, bütün yaratılmışlar O’ndan mahrum kalacaktı:

⁷⁰ Hüseyin Vassâf, *Kemâlü’l-Kemâl*, 77-78.

⁷¹ Akün, “İbnülemin Mahmud Kemal”, *DİA*, 21: 252.

⁷² Bazı eserlerde hadis olarak rivayet edilen “*مَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ بِي*” “Beni rüyasında gören hakikaten beni görmüştür. Zira şeytan benim sûretime giremez.” sözü vardır. Fakat bu söz bazılarınca “*مَنْ رَأَى مَنْ رَأَى الْحَقَّ*” “Beni gören Allah’ı görmüştür.” manasında anlaşılmıştır. (bk. Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlül-ilbâs ammâ iştehera mine’l-ehâdis ‘alâ elsineti’n-nâs* [Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-İslâmî, 1351], 2: 250 [nr. 2482].)

*Hallâk'a şebîh farz olunmaz
Ahmed gibi de beşer bulunmaz*

*Zulmetde kalırdı yek-ser eşyâ
Allah anı etmeseydi isrâ*

*Mechûl olacaktı ilm ü ma'lûm
Hak'dan olacaktı cümle mahrûm*

*Ümmî ise de mu'allimi Hak
Allah gibi bir mu'allim el-hak*

*Lâyık ana çünkü fazlı çokdur
Fevkinde anun alîm yokdur*

İbnülemin yukarıda birbiriyle bağlantılı son iki beyitte kimi övdüğünü muallakta bırakmıştır. Bu beyitler bir yandan “O her ne kadar ümmi ise de muallimi Allah’tır. Nitekim onun gibi birine de Allah gibi bir muallim yaraşır! O buna lâyıktır, çünkü onun muallimi olan Allah’ın fazlı çoktur ve O’ndan da bilgisi yoktur!” şeklinde anlaşılmalı müsaaitken öte yandan “O her ne kadar ümmi ise de muallimi Hak’tır. Gerçek şu ki o da Allah gibi muallimdir. Bu vasıf da ona layıktır, zira onun fazileti çoktur ve ondan bilgisi de yoktur.” şeklinde de anlaşılabilir. İbnülemin na’tin birçok beytinde bilerek bu üslubu kullanmaktadır. Hz. Peygamber’in şânında anlattığı hususlar çeşitli kelime oyunları, ihâm ve telmih gibi sanatlarla Allah’ı da hatıra getirmektedir. Hattâ bazen aşağıdaki beyitte görüleceği üzere mübalağada “gulûv” derecesine düşerek tevil sınırlarını zorlamaktadır:

*Hakkında ne söylesem ehaksın
Allah bilir ki ayn-ı Hak’sın*

Bu beytin ikinci mısraı akla ilk gelen mana ile nesre çevrilemeyeceğine göre “Allah bilir ki sen hakikatin kaynağısın” biçiminde yorumlanabilir.⁷³

İbnülemin na’tin sonlarına doğru akıl ehlinin (*ehl-i hîred*) Hz. Peygamber’in fâni olamayacağını söylediklerini hatırlatmakta ve yolunu şaşırtmamasını, rahmete garketmesini Hz. Peygamber’den isteyerek şiirini tamamlamaktadır:

⁷³ İbnülemin’in *Son Asır Türk Şâirleri*’de hakkında bilgi verdiği Manastırlı Salih Faik Bey’in (ö. 1899) Hz. Peygamber’le ilgili şu kıt’asını da eserine kaydetmiştir. Kıt’anın yukarıdaki beyte benzerliği dikkat çekicidir:

*Medhinde ne dense sen ana elyaksın
İklim-i risâletde şeh-i mutlaksın
Medhinde ne dersem derim ancak yalnız
Allah diyemem zâtına ammâ haksın
(İbnülemin, *Son Asır Türk Şâirleri*, 1: 358.)*

Bu abd-i hakîri etme gümrâh

Müstagrak-i rahmet eyle lillâh

Bu beyit de yukarıda anlattığımız hususlara uymaktadır. “Gümrâh” yolunu şaşırmış, sapmış, dalâlete düşmüş kimseye denir. Fâtîha sûresindeki “(Allahım!) Bizi dosdoğru yola ilet!” âyeti (1/5) Türkçe’de “Allah şaşırtmasın!” “Allah doğru yoldan ayırmasın!” gibi temennilerle karşılığını bulmuştur. Yine “müstagrak-i rahmet” eden de Allah’tır ve günümüz Türkçesinde “Allah rahmet eylesin!” niyazıyla karşılığını bulur. Maamâfih İbnülemin gibi mütebahhir bir zâtın buradaki beyitlerini onun ifadesiyle “o veliyy-i ni’met-i azîmü’ş-şâna olan ubûdiyyet”inin “ilcââtı”na (Hz. Peygamber’e olan aşırı bağlılığının mecburi hallerine) bağlamak mümkündür.

İbnülemin, na’tine Fuzulî’nin ve Nâbî’nin birer, Şeyh Gâlib’in de iki beytini almıştır. Na’tten bir yıl önce *Mütâlaa* mecmuasının 50. sayısında yayımladığı yazıda⁷⁴ bilahere na’tine de alacağı Şeyh Gâlib’in

Çün 'evvelü mâ halak'dür ol nûr

*Sânî-i Hudâ desem de ma'zûr*⁷⁵

şeklindeki beytinde geçen “Sânî-i Hudâ” (ثانيء خدا) terkibine değinmiştir. Bunu “Hudâ-yı sâni” olarak anlayan edebiyat talebesi bir “mu’teriz-i câhil ü gâfil”e çıkmış, söz konusu tabirden “taaddüd-i Hâlık” neticesini çıkarmanın ancak cehalet eseri olabileceğini belirtmiştir. Ona göre “وما وَاَزْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ” âyeti⁷⁶ ve “لَوْلَاكَ لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْآفَلَكَ” sözü⁷⁷ ile kadri yüceltilen Hz. Peygamber’le ilgili böyle ithamlarda bulunulmamalıdır; geçmişte birçok şairin eserlerindeki peygamber övgüleri incelendiğinde benzer tabirlere denk gelineceği muhakkaktır:

Geçen sene hücre-i fakîrâneme gelen bir müteallim-i edeb, sâni-i Hudâ terkibine hâşâ Hudâ-yı sâni ma’nâsını tevcîh ve Abdülhakîm Siyalkûtî’nin Hâşîye-i Hayâlî dibâcesinde zamanının hükümdârı hakkında isti’mâl ettiği “İlâh-ı mecâzî” ta’bîrine teşbîh ile sâni-i Hudâ ibâresini her ne kadar latîf ise de ta’addüd-i Hâlık’ı ihâm edeceğinden kabûlü mücâz olamayacağını dermeyân etmişti. Sâni-i Hudâ ile Hudâ-yı sâni arasındaki fark Hazret-i Şeyh ile müte’allim-i mu’teriz beynindeki tefâvütten bi’t-tab’ daha büyük olduğunun isbât-ı hakîkate, tezyîf-i mu’tarîza ihtiyâç yoktur. “Ve mâ erselnâke...” ve “levlâke...” hitâb-ı müstetâbiyla celâlet-i kadr ü şânî i’lâ buyurulan bir resûl-i azîmü’ş-şân hakkında îrâd olunan “sâni-i Hudâ” terkibine ilîşmek bundan garib garib ma’nâlar çıkarmak cehâletden inbi’âs eyler. O cehâlet ki ma’âzallâh insanı rehrev-i girdâb-ı dalâl eder. “Sânî-i Hudâ” terkiбинin en belîğ tefsîri “Zât-ı vâcib gibi

⁷⁴ İbnülemin, “Takdir ve Beyân-ı Mütâlaa”, *Mütâlaa*, 50 (8 Temmuz 1313/ 20 Temmuz 1897): 4-6. İbnülemin’in makalesi Sadık Vicdânî’nin Şeyh Gâlib’in mevzubahis beytinden ilhamla kaleme alıp aynı mecmuanın 47. sayısında (17 Haziran 1313/ 29 Haziran 1897) yayımladığı “Nefs” başlıklı yazısını (4-6) takdir mahiyetindedir. İbnülemin *Mütâlaa*’daki yazısının Şeyh Gâlib’le ilgili kısmını bazı küçük farklılıklarla 7 ay sonra *Resimli Gazete*’de de yayımlamıştır (İbnülemin, “Hüsn ü Aşk’a Dâir”, *Resimli Gazete* 63 [9 Şubat 1313/21 Şubat 1898]: 749-750).

⁷⁵ Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk* (haz. Muhammet Nur Doğan) (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002), 26.

⁷⁶ “Biz seni ancak âlemlere rahmet olasın diye gönderdik.” (el-Enbiyâ 21/107)

⁷⁷ “(Ey Muhammed!) Sen olmasaydın, sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım!” (Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 2:64 [nr. 2123].)

yok zâtına mânend ü halef” mısra’-ı bî-nazîridir. O mu’teriz-ı cehûl tedkik-i âsâr-ı fuhûl etmiş olsaydı medh-i Nebî’de daha âli, daha mu’ciz ta’birât görür de sâni-i Hudâ ibâresine karşı nâ-be-mahal kıl ü kâl etmezdi, bir reh-i nâ-refteye gitmezdi...⁷⁸

İbnülemin yazısını Arapça birkaç na’t örneğine yer vererek tamamlamıştır. Fakat yukarıda da görüldüğü üzere verilen cevap Şeyh Gâlib’in kullandığı tabiri ve benzerlerini izahtan ziyâde beyti tam anlayamayan edebiyat talebesini tezyîf mahiyetindedir.⁷⁹

g) Diğer Mektuplar

İbnülemin’in Kemaleddin Efendi’ye yazdığı mektuplarda en dikkat çeken husus ifrat derecesine varan medihlerdir. Hattâ bazı mektuplar sırf medihten ibarettir. Mesela 24 Rebülevvel 1310/ 16 Ekim 1892 tarihli mektubundan çıkardığımız tek netice Kemaleddin Efendi’nin -muhtemelen beyitlerle süslü- mektubunun kendisine ulaştığıdır. Bunu da “Nây-ı hâmeniz yine bir nevâ-yı nev-edâ-yı dil-pezîr ile sımâh-ı cânı tehzîz etdi. Bu âheng-i vecd-âvere hezâr hezâr destân-serâ fedâ olsun.” şeklindeki “tekellûf ve tasannu”⁸⁰la dolu cümlelerle haber vermektedir. Bu mektubunda Kemaleddin Efendi’yi Peygamberimizin şairi Hassân b. Sâbit’in medhine mazhar olacak derecede ince manalı ve muhatabını aciz bırakan şiirleriyle edebiyat gül bahçesinin bülbülü saymaktadır. Ona göre “Hallâk-ı Maânî” ünvanı Kemaleddin Efendi gibi harikalar yaratan bir edibin yalnızca basit bir vasfı sayılabilir, zira dünyanın muteber söz erbabı onun irfan ve kemaline hayrandır. Dolayısıyla kendisinde onu takdir edecek kudret ve liyakat yoktur!⁸⁰

15 Safer 1310/ 8 Eylül 1892 ve 30 Cemâziyelevvel 1310/ 20 Aralık 1892 tarihli mektuplarda da söylenen tek husus Kemaleddin Efendi’nin sanatlı mektuplarının kendisine ulaştığıdır. Ancak ne Kemaleddin Efendi sıradan bir insandır ne de mektup alelâdedir! Onun gibi kemal pınarlarının kaynağı, söz üstadı bir zâtın mektubu da elbette her satırıyla selâsetin menbâi olacak ve her belîğ cümlesiyle cennet ırmaklarını andıracaktır. Kevser havuzunun damlalarına benzeyen o satırlar kendisinin susamış gönlünü âdetâ âb-ı hayat ile kandırmıştır. Onun cümleleri hakikat âşıklarının gönüllerine seher yeli gibi zevk verir, ağlayan cismine de sonsuz heyecanlara salar! Fikir gülistanına

⁷⁸ İbnülemin, “Takdir ve Beyân-ı Mütâlaa”, *Mütâlaa*, 50 (8 Temmuz 1313/ 20 Temmuz 1897): 5. İbnülemin bilahere *Resimli Gazete*’de neşrettiği yazısının yukarıya alıntılıdığımız kısmında bazı ufak değişiklikler yapmıştır. Mesela burada paragrafa “Geçen sene” diye başlamışken *Resimli Gazete*’de “Geçenlerde” demektedir. “Resûl-i azimü’ş-şân” terkibi orada “nebi-i bî-nazîr” şeklindedir. Yukarıdaki iktibasın son cümlesi de *Resimli Gazete*’de şöyle başlamaktadır: “O mu’teriz-ı gâfil tedkik-i âsâr-ı efâzil etmiş olsaydı medh-i seyyidü’l-keveynde daha gâmiz, daha mu’ciz ta’birât görür de...” (bk. İbnülemin, “Hüsn ü Aşk’a Dâir”, *Resimli Gazete* 63 [9 Şubat 1313/21 Şubat 1898]: 749-750) “Zât-ı vâcib gibi yok zâtına mânend ü halef” mısraındaki “mânend ü halef” ise *Mütâlaa*’da “mânend-i halef” olarak çıkmıştır.

⁷⁹ Bu beyti açıklamaya çalışanlar da mevzubahis ibareyi ya “mübalağanın en üst seviyesi” ve “tasavvuf inancının şiirsel ifadesi” görüp geçmişler ya “Tanrı’dan sonra gelen (en yüce varlık)” anlamında nesre çevirmişler yahut sadece birinci mısradaki hadis üzerinde durmuşlardır. (Mesela bk. M. Kaya Bilgegil, “Hüsn ü Aşk’a Dâir”, *Şeyh Gâlib* [haz. M. Orhan Okay-Hüseyin Ayan], 2. Baskı, [İstanbul: Dergah Yayınları, 1992], XIX; Muhammet Nur Doğan (haz.), *Hüsn ü Aşk*, 27; İbrahim Gültekin, *Hüsn ü Aşk’ın Anlam Dünyası ve Hüsn ü Aşk Bağlamında Şeyh Gâlib’in Üslup Özellikleri* (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 53-54.) Mevzubahis beytin “sonsuz bir aşkın en ileri hamlesini” gösterdiğini söyleyen Ali Nihad Tarlan’ın izahı ise şöyledir: “... Mademki ilk mahlûkun onun [Hz. Peygamber’in] nûru -cismi değil- olduğu hadis-i şerîf ile sâbittir, o halde Hâlik’tan sonra ilk mahluk odur. Binâenaleyh ona Allah’ın ikincisi desem beni mazur görünüz. Şâirin kasdı vücud itibâriyle onun nûru ikinci oluyor demektir. Yoksa Allah’ın ikincisi diye tefsir hâşâ Hakk’a şerîk tanımak olur.” (Ali Nihad Tarlan, “Na’tler Arasında”, *Hilâl*, 45 [Ankara, Nisan 1964]: 1.)

⁸⁰ Halbuki edebî kuvvetini yere göğe sığdıramadığı Kemaleddin Efendi hakkında öldükten sonra *Son Asır Türk Şairleri*’nde “emsâli gibi şâir değildi, nâzım idi” diyecektir. (bk. İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, 2: 861.)

zinetler bahşeden mektupları okuyan hangi edib “Bârekallâh!” nidâsıyla onu yüceltmez? Velhâsıl bunca söze rağmen onu hakettiği gibi övmekten aciz, hayret ve hayranlık çöllerinde dolaşıp durmaktadır! Kaldı ki bu fani dünyada Kemaleddin Efendi gibi ihlaslı bir kişinin hikmet dolu feyizlerine erişip onun sayesinde marifet ehli katında mümtaz mevkiiler kazanmak kadar büyük nimet yoktur. Binaenaleyh, ümmetin kendisiyle iftihar ettiği, güneş gibi ışık saçan Kemaleddin Efendi devlet, izzet ve şân içinde var olsun!

Görüldüğü gibi İbnülemin’in gençlik dönemine ait mektupları haberleşme vasıtasından ziyade, münşeât mecmualarını ve vakanüvis tarihlerindeki abartılı terkipleri örnek aldığı, bir kısmı kendisine ait övgü beyitlerini yazdığı, hayranı olduğu Sırrı Paşa’yı takliden tasannu gösterisi yaptığı mensur-manzum medhiye yığını görünümündedir. Kendisinden dört yaş büyük Kemaleddin Efendi’nin dosyadaki cevap müsveddelerinden onun da İbnülemin’e benzer üslupla yazdığı anlaşılmaktadır. Her ikisinin de “kemal” dönemi mektuplarında ise bu üslubu terkettiklerini, mektuplarını daha anlaşılır ve sade ifadelerle haberleşme ve bir şey isteme vasıtası haline getirdiklerini söyleyebiliriz. Bunda ilerleyen yaşlarda her ikisinin de vakitlerinin çoğunu resmî vazifelerine ayırmalarının, hastalıklarının ve şahsî meşguliyetlerinin de etkisi vardır. Zaten İbnülemin’in bazı mektuplarında vaktinde cevap yazamadığından dolayı mazeretler ileri sürmesi muhâberenin zaman içerisinde seyrekleştiğini göstermektedir.⁸¹

2) KEMALİDDİN EFENDİ’NİN MÜSVEDELERİNİN MUHTEVASI

İbnülemin’in koleksiyonunun yer aldığı İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi’ne yaptığımız müracaatlar neticesinde Kemaleddin Efendi’nin ona gönderdiği mektupların bir kısmına ulaştık.⁸² İbnülemin’e gönderilen bazı mektupların bulunduğu İstanbul Şehir Üniversitesi Taha Toros Arşivi’nde Kemaleddin Efendi’nin mektupları yoktur. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi’nde ise İbnülemin’e yolladığı mektupların altısının müsveddesi mevcuttur. Bu çalışmamızda mevzubahis müsveddelerden cümleleri tamamlanmış, başı sonu belli beşini⁸³ değerlendirdik.

Kemaleddin Efendi, gençlik dönemi mektuplarını İbnülemin gibi “mutantan ve müzeyyen” cümlelerle kaleme almış, bunları müsveddeler üzerinde düzenlemeye çalışmıştır. Mektuplarına koyacağı bazı Arapça beyitler ve mısralara da yer verdiği bu kağıtlarda İbnülemin’i sanatlı ibarelerle övmekten, âyet ve hadislerden şevâhid getirerek ona dualar etmekten ve birkaç basit tavassut ricasından başka kayda değer bir husus yoktur. Mesela 5 Eylül 1313/ 17 Eylül 1897 tarihli müsveddede neşredilmesi gayesiyle *Hazîne-i Fünûn*’a yolladığı Kasîde-i Münferice tahmîsinin şerhinin tefrikası ve müstakil olarak basılması hususunda yaşanan sıkıntılara değinmekte, aracı olması için İbnülemin’den yardım istemektedir. Müsveddedeki ifadelerden Kemaleddin Efendi’nin İbnülemin’in bir gazelini tahmis, İbnülemin’in de buna teşekkür ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁴

⁸¹ Mesela sade üslupla kaleme aldığı 29 Ağustos 1324/ 11 Eylül 1908 tarihli mektubunda yazışmaya ara vermesini resmî işlerinin eve bile uğrayamayacak derecede çok olmasına bağlamıştır.

⁸² Bunları inceleyip yorumlayarak yayıma hazır hale getirme çalışmalarımız devam etmektedir.

⁸³ Bunlardan biri İbnülemin’in kardeşi Ahmed Tevfik’e hitâben yazılmıştır.

⁸⁴ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G017_0010-11.

3) İBNÜLEMİN'İN MEKTUPLARI

-1-

Bihî

Dânişmend-i pür-fâzıl ü kemâl efendimiz!

Bir kalb-i ihlâs-perverin hitâb-ı füyûzât-nisâb-ı hakîmânelerine mazhariyetle serâir-i âşinâyân-ı ma'rifet indinde bir mevki'-i mümtâz ihrâz etmesi kadar cihân-ı fânîde şâyân-ı tebcîl bir ni'met-i uz mâ olmayacağı vâreste-i reyb ü gümândır. Erbâb-ı muvaffakiyetin nedreti işbu şeref-i âlü'l-âlin takdîr-i şân u meziyyeti husûsunda vâhid-i kıyâsî ittihâzına cedîr ü şâyândır.

Bugün nâil olduğum nâme-i nâmî-i irfân-penâhileri ki el-hakk

فَفِي الْحَزَفِ سِتْرٌ وَفِي الظَّرْفِ ظَاهِرٌ ... أَلُوْفُ الْمَعَانِي صُنُوفُ الْفَضَائِلِ⁸⁵

sırrına mâ-sadaktır. İdrâk-i ma'âlî-i ma'ânî-i dil-pezirinde bülegâ-yı ümmet

فَلَا شَكَّ لَا يَقْدِرُ فَهَمَّ سِرِّهِ ... وَلَا بِفَهْمِهِمُ السِّرَّ الْأَقْضَالِ⁸⁶

makâl-ı acz-iştimâliyle mâlâmâldir.

Bir andelîb-i gülzâr-ı fesâhatin hutbe-i belîga-i vecd-âveri demek olan o serâir-i zevâhir guyâ ki nihâl-i bedâyi' ü belâgatden ictinâ olunmuş da şûh-ı nâzenîn-i edebin turre-i müşgîn-i irfânına ta'lik edilmiş birer güldeste-i dâniş ü kemâldir. Hangi kadirşinâs-ı edebdir o ki [s. 2] zînet-bahş-ı gülsitân-ı efkâr olan hâme-i zî-iktidâr-ı edîbânelerini gülbâng-i “Bârekallâh” ile takdîr ü takdîs etmesin?

Fakîr-i kem-bizâ'a ise vâdî-i sitâyîşde îrâd olunan makâlâta mukâbil

فَيَا أَيُّهَا الْأَلْمَعِيُّ الْعَرِيفُ ... فَهَذَا تَنَاؤُ أَقْلِ الْقَلَائِلِ⁸⁷

neşîdesiyle i'tirâf-ı acz ü kusûr ve bu sûretle mazhar-ı iltifât-ı e'âlî oldukça da hissiyât ü efkârımın te'âlî etmekde olduğunu makâm-ı şükr ü sipâsda arz-ı huzûr-ı lâmi' u'n-nûr eylerim.

Bâkî,

Ey mâ-bihî'l-iftihâr-ı ümmet

Bâ devlet ü izz ü şân var ol

Bir neyyir-i âlem-i edebsin

Ey mihr-i ziyâ-feşân var ol

⁸⁵ Şairini bulamadığımız bu beyit “Binlerce mana ve türlü türlü fazilet harfte örtülü, zarfta (lisanda) zâhirdir.” anlamındadır.

⁸⁶ Kafiyesinden yukarıdaki ve aşağıdaki beyitlerle aynı şiirin içerisinde olduğunu düşündüğümüz bu beytin anlamı şu şekildedir: “Şüphe yok ki onun sırrını en faziletli kişiler bile anlamaya güç yetiremez.”

⁸⁷ “Ey pek zeki, akıllı ve bilgili! Bu söylediklerim övgülerin en azıdır!”

15 Saferü'l-hayr 310 [8 Eylül 1892] İbnülemin bende Kemâl⁸⁸

-2-

Bihî

Âferîn ey kemâl-i hoş-hâl âferîn!

Nây-ı hâmeniz yine bir nevâ-yı nev-edâ-yı dil-pezir ile sımâh-ı cânı tehziz etdi. Bu âheng-i vecd-âvere hezâr hezâr destân-serâ fedâ olsun.

Terennümât-ı şevk-engîzinizden cidden halâvet-yâb olarak

Şu tabî'i şu hoş terâneleri

Gönlümü eyledi neşât-âgîn

Bir hümayûn-ı sürûd-ı bülbüldür

Yaşasın hâme-i Kemâleddin

gülbâng-ı sâpâşiyle i'lân-ı zevk u inbisât eyledim.

Ey andelîb-i gülzâr-ı edeb! Eş'âr-ı i'câz-nisârınıza Hassân bile sitâyîş-hân olur.⁸⁹ Bu abd-i adîmü'l-kemâl ise eser-i kilik-i bedî'ü't-takrîrinize perestişkârâne bir tavr-ı hudû' ile vâkîf-ı nakd-i cân olur. Hallâk-ı Ma'ânî⁹⁰ ünvân-ı ma'âlî-nişânı sizin gibi bir edîb-i bedâyi'-âferînin kemterîn kitâbe-i vâsf-ı şânı olsa çok mudur? [s. 2] Zirâ sühan-sencân-ı cihân irfân ü kemâlinizin vâlih ü hayrânıdır. Kudret-i ilmiyyenizi takdîr için bende kudret, liyâkat-ı zâtîyenizi tasvîr için bende liyâkat yokdur. Öyle ise:

Yaşa ey kilik-i hoş-beyân Kemâl

Yaşa ey bülbül-i latîf-makâl

Eyleyüp bir güzel eser ibrâz

Eyledin rütbe-i kemâl ihrâz

⁸⁸ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G019_0028- 29.

⁸⁹ Hz. Peygamber'in şairi olarak bilinen sahâbi Hassân b. Sâbit (ö. 60/ 680 [?]) kastedilmektedir.

⁹⁰ "Manalar yaratan" anlamına gelen bu tabir şiirlerinde derin anlamlar, ancak birkaç defa okunduğunda anlaşılabilen ince nükteler bulunması sebebiyle Fars şairlerinden Kemaleddin İsfahânî (ö. 638/1240[?]) için kullanılmıştır (bk. Adnan Karaismailoğlu, "Kemaleddin-i İsfahânî", *DİA* [Ankara: TDV Yayınları, 2002], 25: 233). Klasik Türk edebiyatında da şairler manzumelerinde hem kendilerini hem de başkalarını övmek amacıyla bu tabire yer vermişlerdir. Mesela Nefî (ö. 1004/1635) meşhur "sözüm" redifli kasidesinde kendisini Kemaleddin İsfahânî ile kıyaslamış ve esas "hallâk-ı ma'ânî"nin kendisi olduğunu iddia etmiştir: "*İşte hallâk-ı ma'ânî şimdi geldi âleme/ Gûş edün âsârını kim tercemânidur sözüm.*" (Nefî, *Divân* [İstanbul: Ceride-i Havâdis Matbaası, 1269], 3.)

nagamâtiyle iktifâ ve “*Nîst nâkıs-râ kemâlî bihter ez ızhâr-ı acz*”⁹¹ meâlini îfâ ederim.

Bâkî,

Dilerim her zamân Kemâl sana

Ede tevfikini refik Hudâ

24 Rebîülevvel 1310 [16 Ekim 1892] İbnülemîn bende Kemâl⁹²

-3-

Bihî

Peder-i büzürgvâr-ı fâzılâneleri fazîletlü efendi hazretlerinin mübârek ellerini öper ve geçende takdîm eylediğim arızanın cevâbına intizâr eylerim.

Birâder-i âciz de kezâlik.

Fazîletlü Tevfik Efendi hocamıza⁹³ dahi arz-ı ihlâs ederim efendim.

Mektûbî-i Sadâret-i Uzmâ Hulefâsından ve Mekteb-i Osmânî hikmet-i târih ve edebiyat muallimi Bende Mahmûd Kemâl⁹⁴

-4-

Bihî

Peder-i büzürgvâr, fâzıl-ı ma’âlî-âsâr hocaefendimiz hazretlerinin ellerini takbîl ederim. Taraf-ı sâmîlerinden ihsân buyurulduğu beyân olunan keremnâme vâsıl olmamıştır.

Birâder-i âcizî müşârünileyh zât-ı fâzılânelerine arz-ı müntehâ-yı bî-intihâ eder. Fazîletlü Tevfik Efendi’ye⁹⁵ yazdığım melfûf nemîkanın mûmâileyhe i’tâ buyurulması vâbeste-i mürüvvet-i aliyyeleridir efendim.

⁹¹ “Nâkıs kişinin kendi aczini izhar ve itiraf etmesinden daha iyi bir olgunluk yoktur.” anlamındaki mısra Sâib Tebrîzî’nindir. (bk. *Divân-ı Sâib Tebrîzî* [haz. Muhammed Kahraman] [Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferheng-i İran, 1986], 2: 537.)

⁹² Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G017_0001- 2.

⁹³ “Tevfik Efendi” ile kastedilen kişi Abdülhamid Hamdî Efendi’nin icâzet-i ilmiyye verdiği son talebelerinden, Kemaleddin Efendi’nin de yakın arkadaşı müderris, hattat Kirazzâde Hacı Tevfik Efendi’dir (ö. 1940). Kemaleddin Efendi’nin 1925-1926’da Ankara’da bulunan çocukları Ömer Naîmî ve Abdülhamid’e yazdığı Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi’ndeki mektuplarda Kirazzâde’nin Diyanet’le ilgili işlerini takip etmelerini istemesi müftülüğü döneminde de ona yakın alâka gösterdiğine işarettir. (Mektuplar tarafımızdan yayıma hazır hale getirilmiştir. Kirazzâde hakkında daha teferruatlı bilgi için bk. İshak Sunguroğlu, *Harput Yollarında* [İstanbul: Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı, 1959], 2: 160, 419-420.)

⁹⁴ Bu kısa mektubun tarihi yoktur; dosyada 2 numaralı mektubun önünde yer alması hasebiyle buraya yerleştirdik. bk. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G017_0003.

Bende Kemâl⁹⁶

-5-

Bihî

Ey menba'-ı yenâbî'-i kemâl!

Mektûbunuz ki -selsâl-ı sûtûrı cedvel-i anber-sirişti yenâbî'-i selâsete menba' olan her cümle-i belîgası cûybâr-ı behiştî andırır- reşehât-ı Kevser-nisârıyla neş'e-i kemâliniz olan gönlümü sîrâbsâz-ı mâe'l-hayât-ı irfân eyledi. Mektûbunuz ki -nesîm-i seherî gibi zevk-bahş-ı cenân-ı uşşâk-ı hakîkatdir- cism-i zârımı garîk-i eşvâk-ı bî-pâyân eyledi.

Âferîn ey merd-i sühan âferîn!

Nâvdân-ı hâmeniz gülâb-ı belâgatle ifâza-i kulûb-ı teşnegân ediyor. Elsine-i bülegâyı “عَيْنًا يَشْرَبُ”⁹⁷ zemzemesiyle senâhân ediyor. Bu abd-i müştâk ise takdîr-i azm-i kadriniz için bir ta'bîr-i vecîh tedârîki husûsunda bile cidden arz ederim ki tîh-i veleh ü hayrete pûyân olmaktadır.

مَنَاقِبُهُ أَعْجَزَتْني عَنْ بَيَانِهَا ... وَمَنْقَبَةُ الْإِعْجَازِ أَعْلَى الْمَنَاقِبِ⁹⁸

Ma'a zâlik,

Mergzâr-ı emelüm gül gibi şâdâb itdün

Cû-yı ihsânun idüp cârî-i mecrâ-yı kemâl

gûlbâng-i sipâsını ber-âverde-i zebân ve müşâhid-i irfân u fazîletinizin evsâf-ı dil-pezîriyle mehâfil-i erbâba her an zevk-resân olmaktadır.

Bâkî,

Yâd et beni müşfikâne yâd et

Yâdımla dil-i hazîni şâd et

30 Cemâziyelevvel 310 [20 Aralık 1892] İbnülemin bende Kemâl⁹⁹

⁹⁵ Kirâzzade Tefik Efendi.

⁹⁶ Bu tarihsiz pusulanın da muhtevası itibariyle 1892'de yazıldığını düşünüyoruz. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G020_0001.

⁹⁷ “Bir pınar ki, Allah'a yakın olanlar ondan içerler.” (el-Mutaffifin 83/28)

⁹⁸ “Onun menkıbelerini (ahlâkî meziyetlerini, üstün vasıflarını) beyandan aciz kaldım. Hele icâzına dair olanı en yüce menkıbesidir.”

⁹⁹ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G017_0004.

-6-

Bihî

Birâder-i âcizî arz-ı ihlâs eder. Keremnâme-i aliyyelerine cevâb yazamamasından nâşî bu def' alık istid'â-yı afv eyler.

Peder-i büzürgvâr hazretlerinin mübârek ellerini öperiz.

Kirazzâde Tefvîk Efendi birâderimize arz-ı muhabbet ederiz.

el-Bâkî hüvellâh.

An hulefâ-yı Mektûbî-i Hazret-i Sadra'zamî Kemâl¹⁰⁰

-7-

Bihî

Fazîletlü birâderim efendim,

Geçen sene bu mevsimde aldığım lütufnâme-i aliyyelerine bu ana kadar cevâb verilmemesi ihtimâl ki infi'âl-i vâlâlarını câlib olmuşdur. Lâkin cevâbda ihmâl edişim bir ma'zeret-i hakikiyyeye müstenid olduğunu da teyakkuna müsellemler bulunan irfân-ı fâzîlâneleri kâfildir.

Bu gibi mesâil-i mühimmede hazm ü ihtiyât hikmetin kavâid-i esâsiyyesinden bulunduğu hâlde bu yolda tıflâne hareket ne derece müstelzim-i mazarrat olacağını izâha hâcet göremem. Binâenaleyh bendeniz için bu mes'eleda üssü'l-esâs-ı hareket ihtiyâr-ı samt ü sükût ile netîce-i maslahata rekz-i çeşm-i dikkat etmekden ibâret idi.

Hakikat-i hâl böyle iken bu abd-i âcize mugber olmak kânûn-ı insâfa külliyyen muhâlif olacağı-çün zât-ı edîbâneleri gibi bir merd-i kâmil-i kemâl-perverin öyle bir reh-i nârefteye revân olmayacağına vicdânım şâhid ve binâberîn bu mebhâse daha ziyâde îrâd-ı makâl ü teşrîh-i hâl elbette zâiddir. [s. 2] İşte bir vakitden beri münsed olan tarîk-i muhâbere artık açılır ve kân-ı zihn-i âcizâneme -mîzâbe-i ma'rifet olan- hâme-i zer iktidâr-ı edîbânelerinden reşehât-ı edeb ü hikmet saçılır ümîdi havâli-i dil ü cânı tezyîn ediyor. Şu zehâbın ayn-ı savâb olduğunu isbât ve bu vesîle ile de muhibbinizi vâsıl-ı aksa'l-gâyât eyleyeceğinize kat'iyyen emînîm.

Peder-i büzürgvâr-ı âlileri fazîletlü hocaefendi hazretlerine ta'zîmât-ı mahsûsa-i muhlisânemizin teblîğine himmet buyurulmaları mütemennâ ve bekâ-yı teveccüh-i aliyyeleri nezd-i senâverîde pek mu'tenâ bir ma'nâdır.

Bâkî, es-selâmu aleyküm.

6 Cumâdelâhire 312 [5 Aralık 1894]

Emînpaşazâde bende Mahmûd

İstanbul¹⁰¹

¹⁰⁰ Bu tarihsiz pusula dosyada yukarıdaki mektubun arkasına iliştilmiştir. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G017_0005.

Bihî

Yâ zi'l-kemâl!

Pîrâye-dih-i eyâdî-i ihtirâm olan üç kıt'a keremnâme-i fâzilânelerine derhâl i'tâ-yı cevâb ve mefâhir-i vâfire iktisâb edemedim. Şu hareket-i âcizânem fi'l-i iltizâmî olsa idi cezâsını bizzât tertîb ve binâen alâ zâlik nefsi-i hakîrânemi ta'yîb eylerdim. Hâlbuki teehhür-i vâki' meşâgil-i tâkat-fersâdan mütevellid ve ma'zeretim esbâb-ı makbûleye müstenid olduğu-çün kânûn-ı insâfda nefsimi ta'yîn edebilecek bir mâdde-i cezâiyye bulamadım. Çünki insânların ef'âl-i gayr-i ihtiyâriyyelerinden dolayı mes'ûl olamayacaklarında kavânîn-i dîniyye, kavânîn-i medeniyye umûmen müttefikdirler. Cenâb-ı irfân-meâb-ı edîbâneleri gibi bir hakîm-i hikmet-şinâs bu dakîkalara herkesden ziyâde vâkîf, her dürlü serâir-i vicdâniyyeyi kâşif olduğu-çün o sademde hâmerân-ı bahs ü makâl olmağı zâidden addederim.

Vak'a-i ahîreden dolayı ehl-i îmân millet-i ma'lûmeden rû-gerdân oldu. Binâenaleyh dâd ü sited husûsunda onlar müşkilât-ı azîmeye tesâdüf etdiler. Bu sebebe mebnîdir ki *Hazîne-i Fünûn* sâhibi Kirkor Ağa ismini göz boyamak için K. Fâik sûretine ifrâğ ve nâmin tebdîliyle şahsın da tegayyür edeceği zann-ı ebleh-firîbânesine ittibâ' etmiştir.

Tantarâniyye tercümesi hitâm-pezir olduğu cihetle *Kasîde-i Münferice* neşr olunmağa başladı. Mâ-ba'dını da kemâ-kân idârehânesine irsâl buyurunuz. [s. 2]

Sırrı,¹⁰² bu abd-i âcize bir edîb-i kemâlât-perver nazarıyla bakar, ona göre ibrâz-ı hürmet ve ri'âyet buyururdu. Fakîriniz de kendisine karşı -herkesden ziyâde- bir hiss-i ta'zîm taşımakla iftihâr ederdim. Şu dehr-i dûna ebediyyen vedâ' edişi bendenizi fevkal'âde nâlesenc-i ye's ü hırmân eyledi. *Tercümân-ı Hakikat* sahîfelerinde gördüğünüz giriv-i melhûfâne o ye's-i cânsûzun âsârındandır. Yazdığım mersiye -Mısır nevhakârlarına da gıpta-resân olacak!- derecede hüzn-âver idi. Fakat sansür tarafından ta'dilât-ı külliyyeye uğradığı-çün sâdır olduğu kuvve-i te'sîrden tecerrüd etdi. Bu vesîle ile de nâil olduğum lutf u iltifât câlib-i şükr-i bî-gâyâtdır.

Peder-i fezâil-perver-i edîbânelerinin bi'l-vâsita ibrâz-ı iltifâta himmet buyurmaları gerçi şâyân-ı mahmedet ise de gönül doğrudan doğru hitâb-ı müstetâb-ı ârifânelerine mazhar olmak isterdi. Her ne kadar şems-i âlem-tâb-ı fazîletlerine nisbetle bir zerre-i mevhumetü'l-vücûd hükmünde isem de "*Zerreler âfitâba râci'dür*"¹⁰³ hakikatinden igmâz-ı ayn etmemek in'ikâs-ı evvâ-ı irfânlarından tahassul edecek şerefın yine cenâb-ı ekmelânelerine âid bulunacağını unutmamak lâzım gelirdi...

Her bâr lütufnâme-i kerîmânelerine intizâr tabii bir hâldir. Bekâ-yı teveccüh-i âlileri de netîce-i âmâl-i kemâldir.

Bâkî, es-selâmü aleynâ ve aleyküm.

¹⁰¹ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G020_0014-15.

¹⁰² Giritli Sırrı Paşa.

¹⁰³ Bu söz Şeyh Gâlib'in "*Bî-nevâlar aceb mi gelse sana / Zerreler âfitâba râci'dür*" şeklindeki müfredinin ikinci mısraıdır. (bk. Şeyh Gâlib, *Dîvân* [haz. Muhsin Kalkışım], Ankara: Akçağ Yayınları, 1994, 455.)

24 Şabân 1313 [9 Şubat 1896]

Teftîş-i Islâhât Komisyonu Başkâtibi Mektûbî-i Sadâret-i uzmâ hulefâsından bende Kemâl.

İstanbul'dan.¹⁰⁴

-9-¹⁰⁵

Bihî

Üstâd-ı fezâil-penâh efendimiz,

İnâyetnâme-i irfân-penâhileriyle tenvîr-i uyûn-ı mefharet ve iktisâb-ı şeref ü mes'adet eyledim. Emr-i âlî-i fâzılaneleri mücebince lutfnâme-i kerîmâneleri peder Paşa hazretleri muhlislerine i'tâ ve yazdıkları cevâb leffen arz u isrâ kılındı.

Kütübhânenin tezâyüd-i şeref ve intizâmı hasbe'l-münâsebe ind-i âcizânemizde pek mu'tenâ bir ma'nâ olduğu-çün taraf-ı fakîrânemize mürâca'at ve istifsâr-ı keyfiyet olunduğu hâlde hemân i'tâ-yı cevâb ve husûl-ı maksada bezl-i sa'y-i bî-hisâb kılınacağıнын arz u te'mîniyle mücib-i mübâhât-ı mahsûsa bildiğim teveccühât-ı celîle-i kemâlât-perverîlerinin bekâsını recâ ve iltifât-ı aliyye-i tahrîrâtlarından dolayı bilhâssa arz-ı teşekkürât-ı bî-intihâ ederim.

Görsün dilerüz bu mülk ü millet

Senden daha şânlı şânlı hıdmet

Rabim seni çok mu'ammer etsün

Her niyyetine muzaffer etsün

Bâkî, *el-emrû limen lehü'l-emrû ve'l-irâde.*¹⁰⁶

25 Recebül-mücerreb 1314 [30 Aralık 1896] İbnülemin¹⁰⁷

-10-

Bihî

Ahsente hezâr bârekallâh!¹⁰⁸

¹⁰⁴ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G017_0013-14.

¹⁰⁵ Bir önceki mektupta görüldüğü üzere İbnülemin'in Abdülhamid Hamdi Efendi'den bizzat mektup beklediğini Kemalettin Efendi'ye söylemesi üzerine Abdülhamid Efendi mektup yazmış, İbnülemin de ona bu cevabı yollamıştır. Burada İbnülemin, babası Emin Paşa'nın Abdülhamid Efendi'ye yazdığı mektubu ekte gönderdiğini yazmaktadır. Bu mektuba Harput Kamil Paşa Medrese ve Kütüphanesi hakkında hazırlamakta olduğumuz çalışmada yer vereceğiz. Abdülhamid Efendi'nin gönderdiği mektup hakkında ise malumatımız yoktur.

¹⁰⁶ Emir, irade ve yetki sahibi olan kimsenindir.

¹⁰⁷ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G020_0008.

¹⁰⁸ "Âferin! Bin kere maşallah! Allah mübârek etsin!" manasına gelen bir takdir sözüdür.

Hezâr-ı gülün elma'iyâneleri yine bir sürûd-ı sürûr-engîz ile tehzîz-i sâmi'a-i inbisât eyledi. Gönlümü lebrîz-i neşât eyledi. Bu âheng-i safâ-pervere karşı mutrîb-ı hâme-i hakîrânem dembeste ve hamûş ve makâm-ı sipâs u sitâyîşde cidden bî-hûş oldu.

Böyle rûh-nüvâz zemzemeler cenân-ı müştâkâtı elbette ferahnâk eyler. Bânk-i takdîri îsâl-i eflâk eyler.

Şerefli kaleminiz nâm-ı âlü'l-âlinize bir başka şeref bahş etmişdir ki Bedî'-i Hemedânî¹⁰⁹ sâha-i edebde size müdânî olamaz.

Mahzâ bu abd-i ahkeri taltîf etmek maksad-ı mürüvvetkârânesiyle talep buyurulan takrîzi terkîm ve huzûr-ı belîgânelerine takdîm eyledim.

Sizin gibi bir edîb-i celîlü'l-kadrin şânını iclâl yolunda söz söylemek kudretinden mahrûm olduğum için afv-ı fâzılânelerini ricâ ederim.

Bâkî, hüve's-settârü'l-uyûb.¹¹⁰

25 Receb 1314 [30 Aralık 1896] Bende Kemâl¹¹¹

[Mektubun Eki: İbnülemin'in Kemâleddin Efendi'nin *Kasîde-i Münferice'nin Tahmîsiyle Berâber Türkçe Şerhidir* isimli risalesi için yazıp gönderdiği takriz:]

Bihî¹¹²

*el-Hamdülillâhi'l-lezî allemenâ mâ-lâ na'lem*¹¹³

Ser-âmedân-ı bülegâ-yı İslâmiyye'den edîb-i elma'î, şâir-i levza'î Ebi'l-fazl Yûsuf Muhammed bin Yûsuf et-Tevzeri¹¹⁴ Hazretlerinin eser-i hâme-i bedâiy'-perveri olan *Kasîde-i Münferice* -ki hâvî-i ism-i a'zam, bir verd-i mükerrerrem olduktan başka sihr-i helâl itlâkına lâayık ve emsâline fâik-bir kasîde-i garrâdır.

¹⁰⁹ Bedî-i Hemedânî veciz ve etkileyici üslubu, şairliği, makâme türünün ilk önemli örneklerini içeren *Makâmât*'i, edebiyata vukufu hasebiye "Bediüzzaman" namıyla bilinen Ebü'l-Fazl Ahmed b. el-Hüseyn b. Yahyâ el-Hemedânî'dir (ö. 398/1008). (bk. Nevzat Aşık, "Bediüzzamân el-Hemedânî", *DİA* [İstanbul: TDV Yayınları, 1992], 5: 328-329.)

¹¹⁰ "Ayıpları örten O'dur."

¹¹¹ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G020_0013.

¹¹² Kemaleddin Efendi'nin *Kasîde-i Münferice'nin Tahmîsiyle Berâber Türkçe Şerhidir* isimli risalesinin matbu nüshasının başında şu ibare vardır: "Sa'âdetlü Emîn Paşazâde edîb-i muhterem, izzetlü Mahmûd Kemâl Beyefendi Hazretleri'nin takrîz-i bedî'-i edîbâneleridir." (2.)

¹¹³ "Bize bilmediklerimizi öğreten Allah'a hamdolsun" anlamına gelen bu cümle Alak suresinin "عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ" (O, insana bilmediklerini öğretti.) şeklindeki 5. âyetinden mülhemdir.

¹¹⁴ İbnülemin "Tevzeri" kelimesini "Tevrezî" biçiminde yazmış, kelime neşirde de böyle çıkmıştır. Tevzer Tunus'ta bir yerleşim yerinin adıdır. İbnü'n-Nahvî'nin künyesinde de oraya nisbetle "Tevzerî" ibaresi bulunmaktadır. (bk. Şemseddin Sâmî, "Tevzer", *Kâmûsü'l-A'lâm* [İstanbul: Mihran Matbaası, 1307], 3: 1690).

Def'-i mesâib ve ref'-i nevâib husûsunda da nef'i meşhûd bir eser-i güzîn-i mahmûddur ki bu meziyyet-i celilesiyle de kasâid-i sâire arasında hâiz-i mertebe-i aliyyü'l-a'lâdır.

Allâme-i bî-müdânî Harîrî-i sâni¹¹⁵ Mevlânâ Abdülhamid Hamdî-i Harputî Hazretleri cânibinden bir tarz-ı i'câzkârânede tahmîs ü ikmâl ve kadr-i âlû'l-âli bir kat daha îsâl-i derece-i akse'l-kemâl buyurulmuşdur.

Lâkin kasîde de, tahmîsi de kabâ-yı zîbâ-yı Arab'a bürünmüş bir mahbûbe-i cân-fezâ-yı ma'nâ, bir şâhid-i revh-bahşâdır ki bizler gibi dîde-i ibtisârı gaşâve-i nâdânî ile âlûde olan dekâyık-nâ-şinâsân-ı lisân-ı Arab için müşâhede-i dîdâr-ı bedâyi'-iştîmâli, neyl-i visâli muhâl idi.

Bu hâl, bir timsâl-i mücessem-i **kemâl** tarafından nazar-ı dikkate alınarak o kasîde-i dil-rübâya, o tahmîs-i hakâyık-ihtivâya Türkçe bir şerh-i latîf tahrîriyle "خَيْرُ النَّاسِ مَنْ يَنْفَعُ النَّاسَ"¹¹⁶ [s. 2] sırr-ı celîli isbât ve keşf-i nikâb-ı müşkilât edilmiştir.

كَذَلِكَ تَنْشَأُ لَيْتَهُ هُوَ عَوْفُهَا ... وَحُسْنُ نَبَاتِ الْأَرْضِ مِنْ كَرَمِ الْبَدْرِ¹¹⁷

O merd-i meydân **Kemâl** -ki Mevlânâ-yı müşârünileyhin mahdûm-ı edîbi, ferzend-i necîbidir-dâimâ isr-i celîl-i vâlîde meslek-i cedd-i mâcîde tebe'iyetle *el-veledü sınıvü ebîhi*¹¹⁸ hakîkatini bî'l-fi'l ibrâz ve elsine-i kadr-dânân-ı ümmeti zemzeme-i sipâs ile demsâz eder.

Âsâr-ı ceyyidesi zînet-dihi kitâbhâne-i erebdir. Nâm-ı nâmî-i edîbânesi de üstâd-ı a'zam-ı edebdir.

Nâvidân-ı kill-i Harîri tahrîrinden teraşşüh eden zülâl-ı hoş-güvâr-ı edeble tefsîde-lebân-ı sühan dil-sîr-i meserret, garîk-i yemm-i minnetdirler.

Bir andelîb-i güzlâr-ı fesâhatdir ki icrâ etdiği terennümât-ı cezbe-âver, erbâb-ı hûşu bir vecd-i tâm ile nağme-perdâz-ı gülbâng-i *Allâhu ekber* eder.

¹¹⁵ İbnülemin, meşhur Arap dili âlimlerinden olan ve makâme türünün en meşhur örneklerini yazan Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî'yi (ö. 516/1122) kasetmektedir. (bk. Hulusi Kılıç, "Harîrî", *DİA* [İstanbul: TDV Yayınları, 1997], 16: 191-192; Hulusi Kılıç, "el-Makâmât", *DİA* [Ankara: TDV Yayınları, 2003], 27: 414-415.)

¹¹⁶ "İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır." anlamındaki bu hadis için bk. Aclunî, *Keşfü'l-hafâ*, 1: 393 (nr. 1254).

¹¹⁷ Bu mısralar Sa'dî'nin *Gülistân*'da devrin Türk sultanı Salgurlular'dan Ebûbekir b. Sa'd b. Zengî'yi (ö. 658/1260) ve oğlu şehzâde Sa'd'ı (ö. aynı yıl) övdüğü bir kıt'asından muktebestir. Sa'dî bu kitabını da Ebûbekir b. Sa'd'a ithaf etmiştir. Kıt'anın tamamı şu şekildedir:

لَقَدْ سَعَدَ الدُّنْيَا بِهٖ دَامَ سَعْدُهُ ... وَأَيَّدَهُ الْمَوْلَى بِالْوَيْةِ النَّصْرِ
كَذَلِكَ تَنْشَأُ لَيْتَهُ هُوَ عَوْفُهَا ... وَحُسْنُ نَبَاتِ الْأَرْضِ مِنْ كَرَمِ الْبَدْرِ

"Dünya onunla (Ebubekir b. Sa'd b. Zengî) mesud oldu. Allah onun da saâdetini dâim eylesin ve onu zafer sancaklarıyla desteklesin. İşte onun gibi bir dal (Sa'd) uzamakta; ne de olsa tohumu (damarı) ondandır (Ebûbekir'den). Zaten bitkinin güzelliği de tohumunun iyiliğindedir." (Bilgi için bk. Erdoğan Merçil, "Salgurlular", *DİA* [İstanbul: TDV Yayınları, 2009], 36: 29-31. Kıt'a için bk. Sa'dî-i Şîrâzî, *Gülistân*, İstanbul: Hacı Halil Efendi Matbaası, 1276, 6. Şerh için bk. Osman Efendi, *Zübde-i Gülistân* [Dersâadet: Kasbar Matbaası, 1307], 11.)

¹¹⁸ "Oğul babasına benzer, onun dalıdır." anlamına gelen Arap sözüdür.

Müellefât-ı ber-güzidesi ki zehre-i gâliye-bâr-ı behiştî gibi zevk-resân-ı kulûb-ı urefâdır. Âzâde-i şâibe-i hazân olan o ezhâr-ı âsâra şu gülşen-i fenâ-nişânın gülleri de bülbülleri de fedâdır.

İşte bu *Kasîde-i Münferice* şerhi de cenâb-ı Kemâleddin-i sühan-âferînin gencîne-i âsârı içinde bir dürr-i şehvâr, bir cevher-i kıymetdârdır ki hazîne-i rûzigâr, vücûduyle [s. 3] sabâh-ı haşre kadar iftihâr eder.

O edîb-i muhterem bu eser-i dil-pezîriyle hakkâ ki şân-ı edebi i'lâ-yı makâm-ı a'lâ eyledi. Kadr-i bülemlend-i edîbânesini hem-kadr-i Süreyyâ eyledi.

Binâen'aleyh perestâr-ı erbâb-ı kemâl olan bu abd-i adîmü'l-müzcât da hisse-i hakîrânesine isâbet eden vazîfe-i şükr ü senâyı îfâ ve hazret-i şârih-i irfân-penâha min gayr-ı haddin arz-ı takdîrât-ı bî-intihâ eyler.

Ey fâzıl-ı ter-zebân var ol

Lütfun ile her zamân var ol

Yazdın bize bir eser ki ra'nâ

Şânında anın ne dense ahrâ

Ser-satr-ı sahîfe-i ma'ârif

Dîbâce-i nüsha-i avârif

Mîzâbe-i Ka'be-i hakîkat

Ârâyiş-i gülbin-i fazîlet

Gülzâr-ı edebde verd-i ra'nâ

Ezhâr-ı cinâna gıpta-fermâ

Sen necm-i kemâl-i nûr-feşânsın

Memdûh-ı efâzıl-ı zamânsın

Fahr eyler ise seninle şâyân

Sükkân-ı harem-serây-ı irfân

Evsâf ü mehâsinin dü-bâlâ

İsbâtına var mı bende yârâ

Medhinde ne rütbe etsem itrâ

Âlîsin o rütbeden de a'lâ

Ta'rîfine bezl-i kudret etmem

Bir emr-i hatîre cür'et etmem

Mevcûd iken âfitâb heyhât

Da'vâ-yı vücûd eder mi zerrât

Bâkî olasin cihânda bin sâl

Ey menba'-ı hüsn-i hulk u ifzâl!

25 Receb 1314 [30 Aralık 1896]

el-Abdü'l-fakîr İbnülemin Mahmud Kemâl¹¹⁹

-11-

Bihî

Fezâil-meâb efendimiz!

Gözlerimi nûr, gönlümü sürûr ile mâlâmâl eden belâgatnâme-i kemâl-pesendânelerine i'tâ-yı cevâbda ihtiyâr-ı te'hîr edişim tağyîr-i takdîr iktidârına mâlik olmadığımдан mütevelliddir. Bi-hikmetillâhi'l-Hakîm vücûd-ı hakîrânemin ale'd-devâm nâil-i ni'met-i sıhhat olamaması bu abd-i âcizi inde'l-ahillâ böyle şermsâr etmişdir.

Afv eyle bu kusûrun sen ol günâhkârın ¹²⁰

'Îd-i es'ad-i adhâ efide-i muvahhidini müstegrak-i ezvâk-ı bî-intihâ ediyor. Lisân-ı lüknet-beyân-ı kemterânemi vakf-ı du'â ediyor.

Vecâib-i tehniyyeyi ifâ ve dü dest-i münâcâtı ref'-i bârgâh-ı Kibriyâ ederim. Şu arıza-i hüzn-âver ki mahzûn bir kalbden sudûr ediyor,

Eşkim götürdü kûy-ı dildâre cism-i zerdüm

Berk-i hazâna benzer bir cûy-bâre düşmüş ¹²¹

meâliyle hemhâl olarak ol menba'-ı lutf u vefâya gidiyor.

Bâkî Hudâ'dır.

9 Zilhicce 1314 [11 Mayıs 1897] İbnülemin¹²²

¹¹⁹ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G017_0015-17.

¹²⁰ Bu mısra Abdülhak Hâmid'in [Tarhan, ö. 1937] "Fâtih'i Ziyâret" başlıklı şiirinden alınmıştır. Şiir yazıldığı dönem imzasız olarak *Mirsâd* ve *Musavver Terakkî* mecmualarında, bilahere *Servet-i Fünûn* ve *Yeni Mecmua*'da, bazı müntehabât türü eserlerde neşredilmiştir. (bk. *Mirsâd*, nr. 18, 11 Temmuz 1307/ 23 Temmuz 1891, 140.) (Diğer kaynaklar ve değerlendirmeler için bk. Abdülhak Hâmid Tarhan, "Merkad-i Fâtih'i Ziyâret", *Bütün Şiirleri 3: Hep Yahut Hiç/ İlham-ı Vatan* [haz. İnci Enginün] [İstanbul: Dergah Yayınları, 1999], 399-402. Yukarıdaki mısra burada "*Kıl bu sevabını sen afv ol günâhkârın*" şeklindedir. [402])

¹²¹ Bâkî'ye ait olan beytin ilk mısraı *Dîvân*'da şöyledir: "*Eşküme götürdü gitdi kûyına cism-i zerdüm*" (*Bâkî Divânı* haz. Sabahattin Küçük [Ankara: TDK Yayınları, 1994], 233.)

¹²² Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G019_0030.

Bihî

Edîb-i vefâ-perver efendimiz,

İnâyetnâme-i edîbâneleri nûr-ı seher gibi âfâk-ı cenânı serâpâ tenvîr eyledi. Pâmâl-ı zulmet-i ahzân olan gönlüm o neyyir-i edebîn şa'sa'a-i sa'âdet-nisârıyla hakîkaten münevver oldu.

Cenâb-ı fezâil-meâbınız gibi hâiz-i makâm-ı kemâl olan ecille-i nâs elbette üssü'l-esâs-ı fazîlet olan hasîsa-i vefâ ile istînâs eder ki fakîr-i bî-nevâ o lutf-ı âlü'l-âli her zamân müşâhede ile nâil-i şeref-i evfâ olmaktadır.

Evvelki belâgatnâme-i meziyyet-dânîlerinin cevâbsız kalması meşâgil-i kesîre-i kemterâneme inzimâm eden ıztırâb-ı cismânîden mütevellid bulunduğu-çün bilhâssa afv-ı fezâil-penâhîlerini istid'â ederim.

Dersâadet'de intişâr eden *Resimli Gazete*'nin geçen haftaki nüshasına tasvîr-i hakîrânemi derc etmişler. Bu nüsha ile berâber dîger iki gazete bir hediye-i nâçizâne olmak üzere hâk-i pâye takdîm kılındı.

Gazetenin kabındaki “Zehre-i Şi'r” ünvânlı manzûme-i acîbe ile zîrindeki takdîrnâme bendenizindir. İstanbul'da *Dekadan* ve *Yeni Üdebâ-yı Cedîde* [s. 2] nâmıyla bir zamândan beri peydâ olan üdebâ-yı Efrenc-peresti taklîden ve tezyîfen yazılmışdır ki edebiyât-ı hakîkiyye tarafdârânınca pek ziyâde makbûle geçdiği o nüshanın pek çok satılmasından anlaşılıyor.

Edebiyât ü ma'ârifdeki hâl-i hâzır

Ben gibi siz gibi âdemleri etmez mi hazîn

diyelim de geçelim.

Gazetelerin vüsûlünü bildirirseniz teşekkür ederim.

Peder-i kemâlât-perver-i âlileri fazîletlü hocaefendimizin mübârek ellerini öper ve da'avât-ı hayriyye-i ârifânelerini istihâm eyleriz.

Birâder-i muhlisiniz de ellerinizden öper.

Bâkî,

Hâlık-ı levh ü kalem feyzini müzdâd etsin.

3 Zilka'de 1315 [26 Mart 1898]

Dersâadet İbnülemin bende Mahmûd Kemâl¹²³

¹²³ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G014_0001-2.

Bihî

Birâder-i kemâlât-perverim efendim hazretleri,

Ef'âl-i mütevâzî'ânenizle

Şîrler pençe-i zûr-âver ile râm olmaz

Sayd-ı insâna tevâzu' gibi bir dâm olmaz ¹²⁴

hakikatini dâimâ ibrâz buyurursunuz ki didâr-ı fâzılânenizle karîrül-'ayn-ı mübâhât olmadığım hâlde muhabbetiniz gönlümde bir makâm-ı mu'azzez ihrâz eylemiştir.

el-Minnetü lillâhi'l-Vedûd, ¹²⁵ olduğu gibi görünen yâhud görüldüğü gibi olanlardan bulunduğumuz cihetle meveddetimiz de kalbimiz gibi nûr-ı safvetle münevverdir.

Bence şu cihân-ı fânînin en büyük sa'âdeti de muhabbet-i hâlisadan 'ibâretidir ki asfiyâ-yı ümmete bundan a'lâ mâye-i mübâhât olamaz.

Bu def'a dest-i mefharetimi tezyîn eden şerefnâmeniz de diğerleri gibi hırz-ı cân ve du'â-yı ömr ü âfiyetiniz ref'-i bârgâh-ı Rabb-ı Mennân eylemiştir.

Bâkî, rahmet-i ilâhî bizlere ve cümle ehl-i îmâna râygân olsun.

17 Muharremü'l-harâm 1317 [28 Mayıs 1899] Dersââdet¹²⁶

[Ek: İbnülemin'in Fotoğraf ve Resmin Dinî Hükmü Hakkındaki Soruları]

Fotoğrafla kâğıd üzerine yapılan insân resimlerinin ilm-i ensâb ve târîhe ve sanâyi'e fevkal'âde hıdmeti bulunduğu gibi cânîleri derdest için de zâbitaya kuvvetü'z-zahr oluyor.

Dîn-i mübîn-i İslâm'ın ibtidâ-yı zuhûrunda -halkı sanemperestlikden vazgeçirmek için-tasvîrin i'mâli ve hâne derûnunda bulundurulması men'edildiği ma'lûmdur. Hâlbuki bugün hiçbir mü'min-i muvâhid tasavvur olunmaz ki ahîbbâ ve akrabâsından birinin resmine sanem nazarıyla bakıp perestîş etsin.

Zamânın tegayyürüyle ahkâmın da tegayyürü -ber-vech-i mesrûd ilm ü san'ata hıdmetinden ve diyânetin takarrürüyle putperestlik fikrinin külliyyen zâil olmasından dolayı- resim hakkında da tatbîk olunabilir mi? Yoksa ma'lûlün zevâliyle illetin de zevâli lâzım gelmeyeceğini tazammun eden kâ'ide-i fihhiyye resim hakkında da cârî olabilir mi?

¹²⁴ Bu beyit Âsaf mahlasıyla şiirler yazan Damad Mahmud Celâleddin Paşa'nın (ö. 1320/1903) bir gazelinden alınmıştır. (Ömür Ceylan, *Âsaf Divanı* [Ankara: Akçağ Basım Yayın, 2003], 174.)

¹²⁵ "Kullarını çok seven ve onlara türlü ihsanlar buyuran Allah'a şükürler olsun." manasına gelen bir minnet ifadesidir.

¹²⁶ Mektubun sol üst köşesinde "Mahmud Kemal" yazılı mühür vardır.

Heykel kabîlinden olan tesâvîr-i mücesseme ile kâğıd üzerindeki resimlerin ya'ni fotoğrafların farkı var mıdır? İnsân kendi resmini fotoğrafla yaptırmak yâhud yapıp odasının kibleye gelmeyen tarafına asmakla bir günâh-ı azîm irtikâb etmiş olur mu?

“لَعَنَ اللَّهُ الْمُصَوِّرِينَ”¹²⁷ hadîs-i şerîfi ale'l-‘amyâ resim yapanlar hakkında mı yoksa asnâmı taklîd fikriyle tesâvîr-i mücesseme yâhud tesâvîr-i musattaha vücûda getirenler hakkında mı vâki' dir?

Ulemâ ve sulehâ-yı ümmetden resmini yaptıran zevât resmin mübâh olduğuna bir misâl addedilemezse de bu yolda kâğıd üzerine yapılan tesâvîrin -ba'zı suhtegân-ı nâ-puhtegânımızın iddi'âları vech ile- küfr derecesinde bir cürm-i azîm değil, belki kerâhet mertebesinde bir hatâ ve hurmeti yâhud kerâheti bilinerek ihtiyâr olunmuş [s. 2] bir hatâ sayılabileceği vârid-i hâtır olur.

Beyne'n-nâs öteden beri bâdî-i kîl ü kâl olan şu mes'eale hakkında allâme-i bî-müdânî fazîletlü fekâhetlü hocaefendimiz hazretlerinin¹²⁸ mutâla'ât-ı sâibe-i ârifânelerine intizâr ediyorum. Bu bâbda vâki' olacak ifâdât-ı hakâyık-beyânât-ı ikmâlânelerinin serî'an savb-ı hakîrâneme tebliğini de cenâb-ı kemâlât-meâbınızdan istihâm eyliyorum.¹²⁹

-14-

Bihî

Edîb-i hakbîn Efendimiz,

Zâtınız gibi latîf olan keremnâme-i ahîriniz de dürrütü't-tâc-ı mefharet oldu. Muhteviyât-ı hakikat-âyâtından kalb-i hazînim bir ferah-ı câvidânî buldu. Beyt-i mücrimâneme ilâve buyurduğunuz iki beyt-i âşikâne o derece ârifânedir ki mazhar-ı iltifât-ı hazret olacağı bî-reybdir. Hâk-i pâye bilhâssa arz-ı şükrân-ı azîm ederim.

Bârekallâh ey edîb-i ter-zebân

Kıldî na'tin gönlümü gark-ı sürûr

*Na'tini Hassân bile tahsîn eder*¹³⁰

Feyzyâb etsin seni Rabb-ı Gafûr

Beyt-i mezkûrun hocaefendi hazretleri¹³¹ tarafından da tezyîn buyurulmaması câ-yı teessüfdür. Bu bâbda ibrâz-ı gayret buyurmalarımı tekrâr istihâm eylerim.

Efrâd-ı ümmet arasında günden güne tekevvün eden ahvâl-i fâcîre resim mes'elesini¹³² gölgede bırakacak bir hâl-i hevlnâkde bulunduğu-çün hamiyyet-i dîniyye nâmına sabâh-ı haşre kadar feryâd ederim. Millet'in mühezzib-i ahlâkî olmak lâzım gelen matbûâtın evvel-be-evvel mesâil-i dîniyye ve hakâyık-ı İslâmiyye ile iştiğâl etmesi îcâb ederken birtakım eş'âr-ı fâhişâne ve makâlât-ı jâjhâyâne ile

¹²⁷ “Allah resamlara lanet etmiştir.” (Buhari, Libâs, 96/5962)

¹²⁸ Kemaleddin Efendi'nin babası müderris Abdülhamid Hamdî Efendi.

¹²⁹ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G019_0033-35.

¹³⁰ Hassân b. Sâbit.

¹³¹ Abdülhamid Hamdî Efendi.

¹³² Resim, tasvir, fotoğraf, heykel vesâirenin câiz olup olmadığı meselesi kastedilmektedir.

uğraşması ve mürebbî-i ümmet olan ulemâ ve hukemâmızın da bazı esbâb-ı vâhiye ile ihtiyâr-ı sükût etmesi -eğer riyâyâ hamlolunmazsa- bana âlemden nefret ettirmiştir.

Geçende Hindistan'da üç yüz bin nüfûs ihtidâ ettiği hâlde erbâb-ı kalemden hiçbiri dört satırlık bir makâle-i müteşekkîrâne yazmadı. Hattâ füyûz-ı celîl-i Muhammedî'nin burhân-ı bâhiri olan şu vak'a-i mühimmeyi ehemmiyetle gören bile olmadı. Bu mes'ele hakkında kemâl-i teessürle yazdığım makâle-i hakîrâneyi ihtivâ eden *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinden bir nüsha -manzûr-ı fâzilâneleri olmak üzere- postaya tevdi' edildi.¹³³

Zât-ı âlînize de bu husûsda doğrusu infi'âlim vardır. Sizin gibi kudret-i ilmiye ve kalemiyesi yârin değil ağyârın da müsellimi olan bir kemâl-i muhibbinin ba'zen fe-ba'zen birtakım makâlât-ı dîniye ile [s. 2] tenvîr-i uyûn-ı ümmet etmesi elzem iken her ne sebebe mebnî ise iltizâm-ı sükût buyurulması iltizâm-ı mâ-lâ-yelzem kabîlindedir. Ma'amâfih bundan sonra şu emel-i hakîrânemin husûlüne inâyet buyuracağınızı ümîd ederim. Aksi takdîrde

نَحْنُ مِنَ الدَّهْرِ فِي آعَاجِبٍ ... فَتَسْأَلُ اللَّهَ صَبْرَ أَيُّوبِ

beytini¹³⁴ zât-ı edîbânenize karşı inşâd etmeye mecbûr olacağım.

Meşâhîr-i İslâmiye'nin hatt-ı destlerini havî olarak bir mecmû'a tertîbine başlamışdım. Bu mecmû'ayı tezyîn etmek üzere hocaefendimiz cânibinden de -hatt-ı destleriyle- birkaç satır tahrîr ü imzâ ve târîh konduktan sonra savb-ı kemterâneme tesyîr buyurulması himmet-i âliyenizden müsted'âdır. Cedd-i büzürgvârınız Mevlânâ Ömer Na'imî Hazretlerinin nezdinizde yazısı mevcûd ise ihsân buyurmanız da cümle-i müsted'iyâtdandır.¹³⁵

Üstâd-ı müşârünileyhimin vücûda getirmekde oldukları risâle-i şerîfeye bin cân ile intizâr ediyorum.¹³⁶ Cenâb-ı Hak sa'y-i âlimânelerini meşkûr ve bu misüllü birçok hidemât-ı mukaddese-i dîniyeye muvaffak buyursun.

Leyle-i vilâdet-i Muhammediyye'de bir hâl-i vecd ü hâletde hâme-i hakîrden sudûr eden na't-i şerîfin sûreti melfûfdur. Nice demlerden beri şî'r ile iştigâl etmeyen bir abd-i âcizin na't intişârına kıyâmı had-nâ-şinâsân bir hareket ise de o veliyy-i ni'met-i azîmü's-şâna olan ubûdiyyetimin ilcâatıyla böyle birkaç beyt-i âcizâne yazışım 'inde ehli'z-zamânda ma'zûr görülür.

¹³³ Bahsedilen haber ve yazı için bk.

¹³⁴ “Şaşılacak şeylerin yaşandığı bir zamdayız. Allah bize Hz. Eyüp sabrını versin!” anlamına gelen bu mısralar Abbasî dönemi şairlerinden Ebû'l-Hasan Muhammed b. Muhammed İbn Lenkek el-Basrî'nin (ö. 360/970) bir kıt'asından alınmıştır. Şiirin tamamı şu şekildedir:

نَحْنُ مِنَ الدَّهْرِ فِي آعَاجِبٍ ... فَتَسْأَلُ اللَّهَ صَبْرَ أَيُّوبِ
أَقْفَرَتِ الْأَرْضُ مِنْ مَحَاسِنِهَا ... فَأَبْكُ عَلَيْهَا بَكَاءَ يَغْفُوبِ

(İbnülemin'in bu mısraları Okçuzâde'nin *Ahsenü'l-hadis*'inden aldığı kanaatindeyiz. bk. Okçuzâde Mehmed Şâhî, *Ahsenü'l-Hadis* [Dersâdet: İkdâm Matbaası, 1313], 87.)

¹³⁵ İbnülemin'in tertip ettiği iki “hutût-ı meşâhîr” mecmuasında yaptığımız incelemede Ömer Na'imî ve Abdülhamid Hamdî Efendilerin yazılarına rastlayamadık. (İÜ Nadir Eserler Kütüphanesi, İbnülemin Koleksiyonu, nr. 3521, 3784.)

¹³⁶ İbnülemin'in bahsettiği risale Abdülhamid Hamdî Efendi'nin resim çizmek, fotoğraf çekmek, tasvir ve heykelle uğraşmanın dinî hükümlerine dair kaleme aldığı *el-Burhânü'l-münevver fî tahrîmi't-tasvîr ve hurmeti iktinâi'l-musavver* adlı eseri olmalıdır.

Bâkî, *aleyke avnullâh*.¹³⁷

Yakacık 7 Rebûlâhir 1317 [15 Ağustos 1899]

el-Abdü'l-fakîr İbnülemîn¹³⁸

[Ek: Na't-ı Nebî:]

Yâ Hayre'l-halâik

Ey matla'-ı âfitâb-ı hilkat

Zâtınla bilindi sırr-ı vahdet

Allah'a seninle vâkıf olduk

Allahımızı seninle bulduk

“Sen bildirdün ki kimdir Allah

Sensiz kim olurdu andan âgâh” (Fuzûlî)¹³⁹

Mahlûkdur gerçi zâtın ammâ

Hâlık gibi yok nazîrin aslâ

Vehinde celî cemâl-i Ma'bûd

Hulkunda ayân kemâl-i Ma'bûd

Ol Hâlık-ı bî-şerîk ü emsâl

Kur'ân ile şânın etdi iclâl

Nûrunla münevver oldu âlem

Sâyende vücûd buldu Âdem

Mir'ât-ı cemâl-i lem-yezelsin

Şâhid buna Hak ki bî-bedelsin

Hakkında ne söylesem ehaksın

Allah bilir ki ayn-ı Hak'sın

¹³⁷ “Allah'ın yardımı üzerine olsun!”

¹³⁸ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G017_0022-23.

¹³⁹ Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnûn* (haz. Muhammet Nur Doğan) (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 62.

Sen ma'kes-i nûrsun kemâhî

Kim görse seni görür İlâh'ı

Yâ Rab bu senin Muhammedindir

Mahbûb-ı güzîn ü emcedindir

Hallâk'a şebîh farz olunmaz

Ahmed gibi de beşer bulunmaz

Zulmetde kalırdı yek-ser eşyâ

Allah anı etmeseydi isrâ

Ma'dûm olacakdı cümle mevcûd

Halk eylemeseydi anı Ma'bûd

Pâmâl-ı adem olurdu mahlûk

Hâlik anı kılmasaydı ma'şûk

Mechûl olacakdı ilm ü ma'lûm

Hak'dan olacakdı cümle mahrûm

Nefy-i 'ademe vücûdı illet

Mevcûda vücûdu mahz-ı rahmet [s. 2]

Mahlûk ise de misâli mefkûd

Sânîsi cihânda gayr-ı meşhûd

"Çün evvelü mâ halakdür ol nûr ¹⁴⁰

Sânî-i Hudâ desem de ma'zûr" (Şeyh Gâlib)¹⁴¹

Ümmî ise de mu'allimi Hak

Allah gibi bir mu'allim el-hak

Lâyık ana çünkü fazlı çokdur

Fevkînde anun alîm yokdur

¹⁴⁰ Bu mısra "أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي" hadisinin tercümesi mahiyetindedir. bk. Süyûtî, *Tahrîcu ehâdîsi şerhi'l-Mevâkıf* (thk. Subhi Sâmerîrâî) (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986), 32 (nr. 12); Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1: 264-265 (nr. 827).

¹⁴¹ Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk*, 26.

Âlî idi oldu andan a'lâ

Mi'râc ile kadr ü şânı ammâ

“Evvel ne idi ne oldu bilmem

Lebrîz idi ol ne doldu bilmem” (Şeyh Gâlib)¹⁴²

Medhinde ne söylenilse lâyık

Meddâhı anın Cenâb-ı Hâlık

Ehl-i hredin var ittifâkı

Fânî olamaz habîb-i Bâkî

“Bir kimse değil bu sırdan âgâh

Bir kendi bilür anı bir Allah” (Nâbî)¹⁴³

Ey menba'-ı cûy-bâr-ı rahmet

Sendendir inâyet ü himâyet

Bu abd-i hakîri etme gümrâh

Müstagrak-i rahmet eyle lillâh

“Levlâk” ile zâtın oldu es'ad ¹⁴⁴

Senden seni isterim Muhammed

Sallallâhu aleyhi ve sellem.

Yakacık 12 Rebîülevvel 1317 [21 Temmuz 1899]

¹⁴² Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk*, 46.

¹⁴³ Nâbî, *Harâbâd* (haz. Melike Gökcan-Hamza Koç), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları (e-yayın: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>), 2018, 80. [erişim: 01.01.2019] (Birinci mısradaki “bu sırdan” ibaresi neşirde “o sırdan” şeklindedir.)

¹⁴⁴ “Sen olmasaydın” anlamındaki bu lafız hadis-i kudsî olduğu rivayet edilen “لَوْلَاكَ لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكَ” ([Ey Muhammed!] Sen olmasaydın, sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım!) sözünden iktibas edilmiştir. (Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2:64 [nr. 2123].)

Bihî

Fazîlet-meâb Efendim Hazretleri,

13 Ağustos târihli lütufnâme-i fâzilâneleriyle tenevvür etdim. Bir zamândan beri muhâbereye muvaffak olamayışım meşâgil-i resmiyyenin tahammül-fersâ bir mertebede bulunmasından mütevellid idi. Kânûn-ı Esâsî'nin i'lânını müte'âkib Mektûbî Müdüriyeti'ne getirildim. Günlerce fakirhâneye geledim. Birkaç gün evvel ba'zı agrâz-ı fâside ilcâatıyla Vilâyât-ı Mümtâze Müdüriyeti'ne tahvîl olunduğumdan meşâgil bi'n-nisbe tahaffûf etdi. "قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ"¹⁴⁵ emrine kulak verenlerden, hayır ve şerri Hak'dan bilenlerden olduğum için kemâ-kân ifâ-yı vazîfeye gayret etmekdeyim. İstibdâd hîninde de hürriyet devrinde de bizim ilticâgâh-ı yegânemiz rahmet-i İlahiyye, rûhâniyet-i Muhammediyye olduğu-çün "Hizb-i İlahî hıfz-ı İlahî'dedir" sırrından istifâza edeceğimizi ümîd ederim.

Muhabbet-i ârifânelerinin bekâsı bekâ-yı ömr-i fâzilâneleri gibi ehass-ı âmâldir. Bâkî, duâ mevlânâ.

29 Ağustos 324 [11 Eylül 1908] Bende Kemâl¹⁴⁶

4) KEMÂLEDDİN EFENDİ'NİN EVRAKI

a) *İctihâdnâme* ¹⁴⁷

[İÜ Nadir Eserler Kütüphanesi, İbnülemin Koleksiyonu, nr. 2746/5, 54^a:]

Harput'da Kâmil Paşa Medresesi müderris-i kâmilî Abdülhamid Hamdî Efendi Hazretlerinin resim meş'elesi hakkındaki tedkikâtını 17 Muharrem 317 [28 Mayıs 1899] târihli mektupla mahdûmu Kemâleddin Efendi'den sormuşdum. Allâme-i müşârünileyhin takrîr ve mahdûm-ı mûmâileyhin tahrîr ü tesyîr eylediği risâledir.

Seyyid Mahmûd Kemâl.

[İÜ 54^b; Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi (ŞA) s. 1:]

Bihî

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَهُوَ الْحَقُّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ.¹⁴⁸

¹⁴⁵ "De ki hepsi Allah'tandır." (en-Nisâ 4/78)

¹⁴⁶ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-2_G022_0011.

¹⁴⁷ Kemâleddin Efendi'nin bu risâleyle birlikte gönderdiği mektubunun müsveddesi için aş. bk. 4 numaralı müsvedde.

¹⁴⁸ "Hak O'dur. Doğru yola eriştiren de O'dur." anlamındaki gelen bu ibare kısmen Ahzâb sûresinin (33) 4. âyetinden iktibas edilmiştir.

İktinâ-i timsâlin, tasvîr-i suver-i hayvânın tahrîmi hakkında pek çok ehâdis-i şerîfe vârid olmuştur.

(1)

إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوِّرُونَ. يُقَالُ لَهُمْ أَخْيُوا مَا خَلَقْتُمْ.¹⁴⁹

Bu hadîs-i şerîf *Sahîhayn*'de vâki' olduğu üzere Abdullah bin Mes'ûd'dan merfû'an mervîdir.

(2)

قَالَ اللهُ تَعَالَى: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ خَلْقًا كَخَلْقِي؟ فَلْيَخْلُقُوا حَبَّةً، أَوْ لِيَخْلُقُوا ذَرَّةً.¹⁵⁰

Bu da *Sahîhayn*'de ve *Müsned-i Ahmed bin Hanbel*'de vâki' olduğu üzere merfû'an Ebû Hureyre Hazretlerinden mervîdir.

(3)

كُلُّ مُصَوِّرٍ فِي النَّارِ، يَجْعَلُ لَهُ بِكُلِّ صُورَةٍ صُورَهَا نَفْسًا فَتُعَذِّبُهُ فِي جَهَنَّمَ.¹⁵¹

Bu da *Sahîh-i Müslim*'de ve *Müsned-i Ahmed bin Hanbel*'de vâki' olduğu üzere Abdullah bin Abbâs Hazretlerinden merfû'an mervîdir.¹⁵²

(4)

مَنْ صَوَّرَ صُورَةً فِي الدُّنْيَا كَلَّفَ أَنْ يَنْفُخَ فِيهَا الرُّوحَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَيْسَ بِنَافِخٍ.¹⁵³

Bu da¹⁵⁴ *Sahîhayn* ile *Sünen-i Ebî Dâvûd*¹⁵⁵ ve *Müsned-i mezkûrda* vâki' olduğu üzere yine Abdullâh bin Abbâs Hazretlerinden mervîdir.

(5)

¹⁴⁹ “Kıyamet günü en şiddetli azabı ressamlar görecektir; onlara ‘Yarattıklarınızı diriltin bakalım!’ denilecektir.” (Buhari, Libâs, 89/5950-5951; Müslim, Libâs, 26/91, 96-98.)

¹⁵⁰ “Allah Teâlâ şöyle buyurdu: Benim yarattıklarımın benzeyen şeyler yapanlardan daha zalim kim olabilir? Bunlar bir tohum veya zerre yaratsınlar bakalım!” (Buhari, Libâs, 90/5953; Müslim, Libâs, 26/101 [2111]; *Müsnedü İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1995, 15: 511 [hadis nr. 9824]).

¹⁵¹ “Bütün ressamlar cehennemlidir. Allah (kıyamet gününde) ressamın yaptığı her sûrete hayat verir de o sûret kendini çizene cehennemde azap eder.” (Müslim, Libâs, 26/99 [2110]; *Müsnedü İmâm Ahmed b. Hanbel*, 5: 23 [hadis nr. 2809]).

¹⁵² İbnülemin nüshasında “merfû'an” kelimesi yoktur.

¹⁵³ “Kim dünyada bir sûret yaparsa kıyamet gününde ona ruh üflemeyle mükellef kılınır, fakat o buna kadir olamaz.” (Buhari, Libâs, 97/5963; Müslim, Libâs, 26/100 [2110]; *Müsnedü İmâm Ahmed b. Hanbel*, 4: 57-58 [hadis nr. 2162]; *Ebu Dâvûd* [thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelli-Abdullatîf Hırzullah] [Beyrut: Şirketü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009], 7: 371-372 [hadis nr. 5024]).

¹⁵⁴ “Bu da” lafzı İbnülemin nüshasında yoktur.

¹⁵⁵ Kemaleddin Efendi *Sünen-i Ebî Dâvûd* yerine sehven *Müsned-i Ebî Dâvûd* yazmıştır. Zira *Müsned-i Ebî Dâvûd*'da bu hadis yoktur.

لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَلَا صُورَةٌ.¹⁵⁶

Bu da *Sahihayn*'da vâki' olmuştur. [ŞA s. 2]

(6)

Sahih-i Müslim'de vâki' olan haber-i Cibrîl'dir, aleyhisselâm. Ve hüve kavluhu li'n-nebiyyi sallallâhu Te'âlâ aleyhi ve sellem:

إِنَّا لَا نَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَلَا صُورَةٌ.¹⁵⁷

İşte bazıları zikr olunarak mukaddime-i bahs ittihâz edildiği üzere bu bâbda vâki' olan ehâdis-i şerife pek çoktur.

Bilinmelidir ki vâki'a timsâl, zî-rûh olan hayvânın sûretinden ibâret olarak sûret, zî-rûhun ve gayr-ı zî-rûhun tasvîrine şâmil olup timsâlden e'amdırsa da ehâdis-i şerife-i mezkûrede vâki' olan sûretten murâd timsâl-i zî-rûh [İÜ 55^a] hayvânın sûretidir.

Çünkü zî-rûh olmayan şeyin tasvîrinde Abdullah bin Abbâs Hazretlerinden mervî olduğu üzere esahh-ı akvâle göre beis yokdur.

Mahall-i bahs ikidir: Birisi fi'l-i tasvîr, diğeri iktinâ-i sûretidir.

Ammâ fi'l-i tasvîr mutlaka -velev sûret-i sagîre olsun- hakkında tehdîd-i şedîd vâki' olduğu için kat'iyen gayr-ı câiz ve harâmıdır.

Hattâ musavvirlere yevm-i kıyâmetde teklîf olunacak ihyâ-yı suver esâsen mümkün olamayacağı cihetle mücerred ta'zîb-i ebedîden ibâret olduğuna ve amden katl-ı nefis hakkında¹⁵⁸ vârid olan hulûd ise ehl-i sünnet 'indinde "meks-i tavîl" ile tefsîr edildiğinden elbette ta'zîb-i ebedînin meks-i tavîlden eşed olacağı bedihî idüğine binâen tasvîrin amden katl-i nefsdan ekber olmasına bile ba'zıları zâhib olmuştur. [ŞA s. 3] Zaten kâ'ide-i usûliyye muktezâsı üzere "لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى"¹⁵⁹ misillü nehy-i mukayyedler devâm-ı terki mûcib olamadığı hâlde nehy-i mutlakın mûcibi herhâlde devâm-ı terk olduğundan ve nehy-i tasvîr de nehy-i mutlak ma'nâsında bulunduğundan illetin zevâliyle hükmün de zevâli husûsu bu makâmda iddi'â olunamayacağı şübhesizdir.

Binâen'aleyh hurmet-i tasvîr için gösterilen illet-i te'abbüd karn-ı sâni ve sâlisde de bi'l-külliyen zâil edilmiş iken esahh-ı akvâl üzere sekiz yüz târihine kadar mevcûd olan müctehidîn-i ızâmdan ve

¹⁵⁶ "Köpek ve resim bulunan eve melekler girmez." (Buhari, Libâs, 88/5949; 92/5957; 94/5960; Müslim, Libâs, 26/83 [2106]).

¹⁵⁷ "Cebrail aleyhisselâmın Hz. Peygamber'e söylediği sözdür: 'Biz köpeğin ve resmin bulunduğu eve girmeyiz.'" (Müslim, Libâs, 26/81 [2104])

¹⁵⁸ katl-ı nefis hakkında: katl-ı nefside (İÜ)

¹⁵⁹ "Sarhoşken namaza yaklaşmayın." (en-Nisâ 4/43)

bu asra müntehî oluncaya değin gelen fukahâ-yı kirâmdan hiçbirisi nehy-i mezkûrun -mücerred illetin zevâliyle istidlâl ederek-¹⁶⁰ zâil olduğuna aslâ zâhib olamamıştır.

Belki fukahâ-yı kirâm, müctehidîn-i ızâm hazerâtı nehy ü tahrîm-i mezkûru icâb eden illetin mücerred ta'abbüde inhisâr etmeyerek ta'zîm ve "muzâhât li-halkillâhi Te'âlâ" [İÜ 55^b] ve "münâza'a fi'l-kudre" olmasına da ihtimâl vererek ta'abbüd ve "mu'tekiden kasd-ı muzâhât" için sûret yapan adamın küfrüne ve başka bir maksada mebnî olduğu hâlde de fiskına sarâhaten hükm-i kat'î vermişlerdir.

وَفِي الْبَحْرِ الرَّائِقِ وَظَاهِرِ كَلَامِ النَّوَوِيِّ فِي شَرْحِ الْمُسْلِمِ؛ الْأَجْمَاعُ عَلَى تَحْرِيمِ تَصْوِيرِ صُورَةِ الْحَيَوَانِ. فَإِنَّهُ قَالَ:
قَالَ أَصْحَابُنَا وَغَيْرُهُمْ مِنَ الْعُلَمَاءِ: تَصْوِيرُ صُورَةِ الْحَيَوَانِ حَرَامٌ شَدِيدٌ التَّحْرِيمِ وَهُوَ مِنَ الْكِبَائِرِ؛ لِأَنَّهُ مُتَوَعَّدٌ عَلَيْهِ بِهَذَا
إِنْتِهَاءً. الْوَعِيدِ الشَّدِيدِ الْمَذْكُورِ فِي الْأَحَادِيثِ.¹⁶¹

Lâkin Şeyh Ekmelüddîn Hazretleri kebîre edilmesindeki ihtilâfa işâret buyurarak, [ŞA s. 4]

هَلْ هُوَ كَبِيرَةٌ أَوْ لَا؟ فِيهِ كَلَامٌ، فَعِنْدَ مَنْ جَعَلَ الْكَبِيرَةَ عِبَارَةً عَمَّا وَرَدَ الْوَعِيدُ عَلَيْهِ مِنَ الشَّرْعِ فَهُوَ كَبِيرَةٌ، وَأَمَّا مَنْ
جَعَلَ الْكَبِيرَةَ مُنْخَصِرَةً فِي عَدَدٍ مَحْضُورٍ فَهَذَا لَيْسَ مِنْ جُمْلَتِهِ فَيَكُونُ الْحَدِيثُ مَحْمُولاً عَلَى الْمُسْتَحَلِّ أَوْ عَلَى
إِسْتِحْقَاقِ الْعَذَابِ الْمُؤَبَّدِ.¹⁶²

(intehâ) buyurmuşlardır.

Ya'ni fi'l-i tasvîri kebîre addetmeyenler ehâdis-i şerîfe-i mezkûredeki tehdidin mahzâ tasvîri helâl i'tikâd edenler hakkında olduğuna yâhud bi'l-fi'l azâb-ı müebbed ile mu'azzeb olmak murâd olmayıp belki yalnız azâb-ı müebbede¹⁶³ müstehak olmak irâde buyurulduğuna ve zâten istihkâktan da bi'l-fi'l ebeden mu'azzeb olmak lâzım gelmeyeceğine zâhib olmuşlardır.

¹⁶⁰ mücerred illetin zevâliyle istidlâl ederek: mücerred illetin zevâline bakarak (İÜ)

¹⁶¹ "el-Bahrü'r-râik'de geçtiği ve Nevevî'nin Şerhu'l-Müslim'de yer alan ifadesinden anlaşıldığı üzere, canlıların yüzlerini çizmenin haramlığı hususunda icma hâsıl olmuştur. Nevevî şöyle demektedir: 'Mezhebimiz âlimlerinin yanı sıra diğer âlimlerin de söylediği üzere, canlıların sûretlerini çizmek kat'î ve çok ağır bir biçimde haram kılınmıştır. Bu fiil büyük günahlardandır zira bunu işleyenler hadislerde zikredilen büyük azâb ile tehdit edilmişlerdir.'" (bk. İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefi, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik [fi furû'i'l-Hanefiyye]* [haz. Zekeriyya Umeyrât] [Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1997], 2: 48. Ayrıca bk. en-Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc: Sahîhu Müslim b-Şerhi'n-Nevevî* [Kahire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1930], 14: 81.)

¹⁶² "Bu fiil büyük bir günah mıdır değil midir? Bu hususta farklı görüşler vardır. Büyük günahı şeriatla işlenmesi karşılığında azab tehdidinde bulunulan iş' olarak tanımlayanlara göre tasvir büyük günahtır. Büyük günahı 'sınırlı sayıda fiilden ibaret' görenlere göre ise tasvir büyük günah değildir, zira sayılan fiiller içinde zikredilmemiştir. Buna göre ilgili hadisi ya tasviri helal sayanlara ya da ebedî azabın hakkedileceğine yormak gerekir." Bu kısım Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*'ından alınmıştır. Bursevî mevzuyla Sebe' (34) sûresinin 13. âyetinin tefsirinde değinmektedir. (İsmâil Hakki Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân* [Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty], 7: 274.)

¹⁶³ yalnız azâb-ı müebbede: azâb-ı müebbede yalnız (ŞA)

Kezâlik fotoğrafla kâğıd üzerine yapılan insân resimlerinin ilm-i ensâb ve târîh ve sanâyi'ce ba'zı menâfi'i müştemil olması nehy-i sarîh-i mutlaka tekâbül edemeyeceği¹⁶⁴ “قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعٌ”¹⁶⁵ âyet-i celîlesinin delâlet-i bâhiresiyle zâhirdir.

Zâten heykel kabîlinden olan tesâvîr-i mücesseme ile kâğıd üzerindeki resimlerin tasvîr husûsunda [İÜ 56^a] aslâ farkı olmadığını ulemâ-i kirâm tasrîh etmişlerdir.

Ve fi'l-Bahri'r-râik'i menkûlen:

فَصْنَعْتُهُ حَرَامٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ؛ لِأَنَّ فِيهِ مَضَاهَاةً لِحَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى، وَسَوَاءٌ كَانَ فِي ثَوْبٍ أَوْ بِسَاطٍ أَوْ دِرْهَمٍ أَوْ دِينَارٍ
وَفُلْسٍ وَإِنَاءٍ وَحَائِطٍ وَغَيْرِهَا.¹⁶⁶

İntehâ.

Dirhemde, yedde bulunan sûret-i sagîre ve müstetire ve mühâne ile kılınan namazın harâm değil belki mekrûh bile olmaması ile berâber yine tasvîrin mutlakâ harâm olması mücerred suver-i mezkûrede o illet-i hurmet-i tasvîr olan “muzâhât li-halkillâhi Te'âlâ”nın mevcûd ve illet-i kerâhet-i salât olan “teşebbüh”ün mefkûd olmasından neş'et eylediğini *Reddü'l-Muhtâr*'da [ŞA s. 5]:

أَنَّ التَّصْوِيرَ يَحْرُمُ؛ وَلَوْ كَانَتِ الصُّورَةُ صَغِيرَةً كَالَّتِي عَلَى الدِّرْهَمِ أَوْ كَانَتْ فِي الْيَدِ أَوْ مُسْتَيَّرَةً أَوْ مُهَانَةً مَعَ أَنَّ الصَّلَاةَ
بِذَلِكَ لَا تَحْرُمُ، بَلْ وَلَا تُكْرَهُ لِأَنَّ عِلَّةَ حُرْمَةِ التَّصْوِيرِ الْمَضَاهَاةَ لِحَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى، وَهِيَ مَوْجُودَةٌ فِي كُلِّ مَا ذُكِرَ. وَعِلَّةُ
¹⁶⁷ كَرَاهَةِ الصَّلَاةِ بِهَا التَّشْبُهُ وَهِيَ مَفْقُودَةٌ فِيمَا ذُكِرَ. (İntehâ.) kavliyle sarâhaten beyân ve ifade eylemiştir.

Ammâ iktinâ-i sûret, ya'ni kendisi yapmayıp diğerrinin yaptığı sûreti odasında ittihaz edip bulundurmak husûsu da vâkı'a kerâhet-i tahrîmiyye ile kat'iyyen mekrûhdursa da fakat bunun hurmeti bi'l-fi'l tasvîr gibi o derece eşedd değildir.

Ve fi'l-Fetâvâ'l-Mehdiyye: [İÜ 56^b]

¹⁶⁴ İÜ nüshasında “tekâbül edemeyeceği” ibaresinden önce “aslâ” kelimesi vardır.

¹⁶⁵ “[Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki:] Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için faydalar vardır. Ama günahları faydalarından daha büyüktür.” (el-Bakara 2/219)

¹⁶⁶ “Tasvir işi her hâlükârda haramdır. Çünkü onda Allah'ın yaratmasına öykünme, onunla yarışma anlamı vardır. İster bir elbisede yahut bir yaygıda olsun, ister dirhemde, dinarda, sikkede, kap kacakta, duvarda ve başka şeyde olsun.” (İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, 2: 48; en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahihi Müslim*, 14: 81.)

¹⁶⁷ “Tasvir haramdır; dirhem üzerine, avuç içine, gizli-örtülü bir yere yahut değersiz, alelade şeyler üzerine çizilmiş resimler gibi küçük tasvirler dahi haramdır. Fakat bunların bulunduğu şeylerle namaz kılmak haram değildir, hattâ mekrûh bile sayılmaz. Çünkü tasvirin haram kılınmasının illeti, Allah'ın yaratmasına öykünmek, onunla yarışmaktır. Bu ise yukarıda sayılan resim çeşitlerinin hepsinde vardır. Burada sayılan tasvir çeşitlerinin bulunduğu bir şeyle namaz kılmanın kerâhetinin illeti “teşebbüh/benzeme” olup (yukarıda) sayılanların hiçbirinde yer almamaktadır.” (İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsâr* [thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz] [Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003], 2: 417.)

صَرَخَ عُلَمَاؤُنَا بِأَنَّ إِفْتِنَاءَ صُورَةِ ذِي الرُّوحِ الْكَبِيرَةِ الَّتِي¹⁶⁸ تُبَدُّو لِلنَّاطِرِ بِدُونِ تَأْمَلٍ وَهِيَ كَامِلَةٌ الْأَعْضَاءِ الَّتِي لَا تُعِيشُ¹⁶⁹ بِدُونِهَا مَكْرُوهَةٌ تَحْرِيمًا، فَيَجِبُ إِزَالَتُهَا شَرْعًا. وَنُقِلَ فِي الرَّدِّ الْمُمْتَارِ عَلَى الدَّرِّ فِي حَاشِيَةِ الْعَلَامَةِ أَبِي الشُّعُودِ عَنِ الْخُلَاصَةِ أَنَّهُ جَوَّزَ لِمَنْ رَأَى صُورَةَ فِي بَيْتٍ غَيْرِهِ أَنْ يَزِيلَهَا، وَيَنْبَغِي أَنْ يَجِبَ عَلَيْهِ.¹⁷⁰

İntehâ.

Sûret-i mezkûredeki kerâhet-i tahrîmiyyenin illeti de ya teşebbüh yâhud “ شَرُّ الْبِقَاعِ بُقْعَةٌ لَا تُدْخُلُهَا ”¹⁷¹ duhûl-ı melâike-i rahmete mâni’ olacak ta’zîmdir.

Binâen’aleyh esâsen sagîr olarak nâzırlara hiç zâhir olmayan yâhud bi’l-küllîye görünemeyecek derecede mahfî ve mestûr olan yâhud ta’ayyün ve teşahhusunu tefvît edecek râddede başı külliye maktû’ ve memhû bulunan [ŞA s. 6] sûretler melâike-i mezkûrenin duhûlüne mâni’ olmadığı gibi bisât-ı mefrûş üzerinde bulundurmamak misüllü mühân ve mübtezel olarak kullanılan sûretler de husûs-ı mezkûre mâni’ değildir.

Demek oluyor ki odada bulundurulmuş sûretlerin ibkâsındaki cevâz ve kerâhet, kerâhet-i salâtta müessir olup olmamak üzere dâimâ deverân eylediğinden ve zikrolunan sûretler de ânifen tahrîr ü beyân olduğu vecihle kerâhet-i salâtı mücib olmadığından onların odalarda ibkâsı mekrûh değildir. [İÜ 57*] Hattâ fukahâ-yı kirâm buyurmuşlardır ki, sûretin kible duvarında bulundurulması eşedd-i kerâhet ile mekrûhdur.

Sonra, fevk-i re’sde bulunan,

Sonra, yemîn ü yesârdaki duvar üzere olan,

Sonra, musallînin half tarafında bulunan duvarda yâhud perde üzerinde bulunan sûretlerdir.

Bu sûret-i ahîrede ta’zîm ü teşebbüh bulunmadığı için azher-i akvâle göre yine kerâhet vardır da fakat hafifdir.

وَمِنَ اللَّهِ التَّوْفِيقُ وَعِنْدَهُ غَايَةُ الْعِلْمِ عَلَى التَّحْقِيقِ.¹⁷²

[1317/1899]

¹⁶⁸ “الكبيرة التي” ibaresi her iki nüshada da “الكبير التي” şeklindedir, ancak bu imlâ gramere ve metnin orijinaline uygun değildir.

¹⁶⁹ Bu kelime iki nüshada da “يعيش” olarak kayıtlıdır.

¹⁷⁰ “Âlimlerimizin sarâhaten ifade ettikleri üzere, bakan kişinin -üzerinde düşünmeden- hemen anlayacağı büyük canlıların bütün azâlarını barındıracak tarzda çizilmiş sûretlerini edinmek tahrimen mekrûhtur. Allâme Ebüssuud’un *Reddû’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr* üzerine yazdığı hâşiyesinde, *el-Hülâsa* adlı eserden nakledildiğine göre, eserin müellifi, başkasının evinde resim gören kişinin gereğini yapmasını, yani onu yok etmesini câiz görmektedir.” (Muhammed el-Abbâsî el-Mehdî, *el-Fetâvâ’l-Mehdiyye fi’l-vekâi’i’l-Mısriyye* [Mısır: el-Matbaatü’l-Ezheriyye, 1301], 5: 299-300.)

¹⁷¹ “En şerli yer, içine meleklerin girmediği yerdir.” (İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzi’d-dakâik*, 2: 49.)

¹⁷² “Muvaffakiyet Allah’tandır. İlmin nihayeti de şüphesiz O’nun katındadır.” manasına gelen bu cümleler metnin tamamlandığına işaretir. İlk cümle “وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ” (Muvaffakiyetim yalnız Allah’ın yardımıyla.) âyetinden (Hûd 11/88) mülhemdir. Risalenin Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi’ndeki kayıtları için bk. belge nr. IM_T12_K067_D610-2_G039_0002-07.

b) Müsveddeler

-1-

Hüve

Huzûr-ı âlî-i veliyyü'n-ni'amîye

Ma'rûz-ı dâ'ileridir

Metâli'u'l-esrâr, tavâli'u'l-envâr olan tab'-ı nezâket-teb'-i cenâb-ı dâ'î-nüvâzîlerine bu def'a dahi hakk-ı âcizânemde sûtû' eden nûr-ı meveddetin yâkût-ı şeffâf-pâreye mu'âdil olan nukât-ı şefkat-gâyâtla tertîb ve kelimât-ı iltifât-âyâtla terkîb buyurulduğu emirnâme-i efhamîleri şeref-bahş-ı fark u ihtirâm ü tevkîr olarak lehül-hamd eltâf-ı hafîyye-i ilâhiyyeden ümîdvâr olduğum üzere i'âde-i âfiyet-i edîbânelerini zımnen tebşîr ü inbâ ve kalb-i hazîn-i harâb-âbâd-ı âcizânemi mükerreren tenvîr ü ihyâ eyledi.

Ve mücerred rukye-i sümûm-ı mekâid-i a'dâ ve ta'vîz-i bâzû-yı zât-ı fazîlet-simât-ı bî-hemtâları olmak için takdîmine mütecâsir olmuş bulunduğum salavât-ı şerîfenin ber-vech-i me'mûl nezd-i hakâik-dânîlerinde de hâiz-i şeref-i hüsn-i telakkî ve kabûl olduğunu da i'lâm eylediğinden bendenizi hakîkaten serâpâ mâlâmâl mübâhât ü sürûr ve mukâbeleten şu eltâf-ı müte'addide-i aliyyelerinden evvel-be-evvel hangisine şükr-güzâr olacağımı ta'yîn husûsunda pek büyük bir tereddüd ve hayrete [s. 2] mecbûr etmiştir. İşte bu cihetle yalnız

المَجْدُ عَوْفِي إِذْ عَوْفِيَتِ وَالكَرْمُ¹⁷³

mazmûn-ı hakîkat-nümûnuna mâ-sadak bulunduğunuzu cidden i'tirâf ü ikrâr ve

وَزَالَ مِنْكَ إِلَى أَغْدَائِكَ السَّقْمُ¹⁷⁴

du'â-yı hayriyye-i aliyye-i veliyyü'n-ni'amîlerine muvâzabetle iftihâr etmekte bulunduğumun arzıyla hâtime-zen-i makâl oluyorum efendimiz.

Görmesün rû-yı hazân gülşen-i ömrün üstâd

Olasın zevk-i bahârınla hemîşe dilşâd

21 Temmuz 1312 [2 Ağustos 1896] Bende Mehmed Kemâleddin

Peder Efendi dâ'ileri mahsûsen arz-ı selâm ederler efendimiz.¹⁷⁵

¹⁷³ “Sen âfiyet bulduğunda şan, şeref ve kerem de âfiyet bulur.” anlamındaki bu mısra meşhur Arap şairi Mütenebbî'nin (ö. 354/965) bir gazelinde geçmektedir. Mütenebbî gazeli Hamdânîler'in Halep kolunun kurucusu ve ilk emîri Seyfûddeve için kaleme almıştır. (bk. *Divânü'l-Mütenebbî* [Beyrut: Dâru Beyrut, 1983], 364; İbnü'l-İflîlî, Ebû'l-Kâsım İbrâhîm b. Muhammed b. Zekerîyyâ ez-Zührî el-Endelüsî, *Şerhu Şi'ri'l-Mütenebbî* [thk. Mustafa Aleyyân] [Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992], 2: 179; Abdülkerim Özeydî, “Seyfûddeve el-Hamdânî”, *DİA* [İstanbul: TDV Yayınları, 2009], 37: 35-36.)

¹⁷⁴ Yukarıdaki mısra ile aynı beyti oluşturan bu mısra Mütenebbî divânının birçok nüshasında “وَزَالَ عَنْكَ إِلَى أَغْدَائِكَ” biçiminde kayıtlıdır. (bk. *Divânü'l-Mütenebbî*, 364). Mısra “Böylece hastalık senden düşmanlarına geçer.” anlamındadır.

-2-

Bu kere de buraya be-hüsn-i dest-i tevkîr ü ta'zîm olan irâde-i ekremîlerine ilâveten mücerred ez hüsn-i nazar-ı âlî ve semere-i tevcîh ü iltifât-ı tevâlîleri olmak üzere eser-i nâcizâne-i âcizâneme ta'alluk ve hüsn-i ifâde ve fesâhat-i fevka'l-âdesiyle muharrerât-ı nâdireye fâik olarak ihsân buyurulan bir kıt'a takrîz-i masûnû't-ta'rîz bendenizi sermâye-i mefharet ve tâziyâne-i sa'y u gayret olmağla işti'âlât-ı edebiyede yegâne medâr-ı teşvîk u tahrîz oldu.

Rişte-i ikd-i Süreyyâ nazmına eyler yemîn

Hâme-i fikr-i Utarid kilkinde eyler kasem

Hallolur akd-ı ma'ârif verse ger fikrin inân

Fetholur hısn-ı ma'ânî dikse ger kilkin alem

Olsa mihrâb-ı fesâhatde eğer tab'ın imâm

Neylese kesb-i edeble iktidâ eyler ümem

Nesrde olmaz adilin nükte-sühân-ı Arab

Nazmda olmaz nazîrin hurde-girân-ı Acem

Doğrusu şerh eylemek evsâfını haddim değil

Pençe-i sîmurgdan mümkün mü vurmak şibh dem

Şu hâlde isti'dâd-ı mâder-zâdımla değil belki yâverî-i tevfik-i Rabbül-ibâd bendenizi böylece mâdâme'l-hayât mazhar-ı fahr ü mübâhât eyleyen muhâtaba-i edîbânelerinden iktiyâs etmekte bulunduğum çerâğ-ı delâlet ü irşâdâtıma inşâallahu Te'âlâ tedricen tahmîninizi tahkik ve hüsn-i zann-ı âlî-himemânelerinizi tasdik edecek bir mesleğe de hatve-endâz-ı muvaffakiyet olabileceğimi eltâf-ı İlâhiyye'den ümîd edebilirim.

Bu cihetle yalnız hakîkaten o nakdîne-i lutf u ihsân ve kurâza-i edeb ü irfân olan takrîz-i bedî'-i belîğın ihtivâ eylediği evsâfa herkesden ziyâde ehakk ve belki aynı misâl-i mütehassına mâ-sadak olan nefis-i nefis-i fezâil-perverîlerine karşı lutfen ve keremen o evsâf-ı nümûne-i eltâfın bendenize isnâdıyla ¹⁷⁶ “وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ” sırrını ibrâz ve bendenizi sûret-i dâimâ mazhar-ı gâyât u eltâf ve husûsiyle istimdâh-ı zâtiyemden ibâret bulunan bu emel-i küstâhânemi de böyle sûret-i mükemmelede ikmâl ü is'âf buyurarak “مَنْ قَطَعَ رَجَاءَ مَنْ اتَّجَأَ إِلَيْهِ قَطَعَ اللَّهُ رَجَاءَهُ” hadîs-i şerîfinin¹⁷⁷ irâe

¹⁷⁵ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G017_0008-9.

¹⁷⁶ “Onları kendilerine tercih ederler.” (Haşr 59/9)

¹⁷⁷ Kemaleddin Efendi'nin iktibas ettiği haliyle İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* isimli tefsirinde yer alan “Kim kendisine sığınanın dileğini keserse Allah da onun isteğini keser.” anlamındaki bu söz sahih hadis kaynaklarında bulunmamaktadır (bk. *Rûhu'l-Beyân*, 1: 426). Diğer kaynaklarda ise “مَنْ قَطَعَ رَجَاءَ مَنْ اتَّجَأَ إِلَيْهِ قَطَعَ اللَّهُ بِنْتَهُ”

eylediği mertebeyi de ihrâz buyurmuş olduğunuzdan dolayı hâsseten efendimizi tebrîk ü tes'îd ve mücerred mütehattim ve minnet-i abîdânem olduğu üzere nâil-i muvaffakiyât-ı gûnâgûn ve şu gibi lutf-ı gâiyât-ı sâmilininin mükâfât-ı iz'âf-ı muzâafına mazhariyetle de ebediyyen memnûn olmaları duâ-yı bî-riyâsını takdîm ile vaz'-ı cebîn-i şükran ü tahmîd ediyorum.

13 Kânûn-ı Sâni 312 [25 Ocak 1897]¹⁷⁸

-3-¹⁷⁹

Min indillâh mecbûl buyurdukları şîme-i kerîme-i bende-nüvâzi ve âtîfet ü seciyye-i behiyye-i hâtır-sâzi ve re'fet iktizâsından olarak bu kere de ihsân buyurulan tahrîrât-ı bedî'iyye ... bende-i muhlislerini müceddeden mazhar-ı lezâiz-i gûnâgûn-ı hayât eyledi. Böyle bu gibi teşekkür ve mazhar-ı müftehiri bulunduğum nâme-i nâmî-i sâmilinde her ne kadar bast-ı makâl ve ta'birât u teksîr-i leâlî-i dürr ü kelimât buyurdukça tatvîl ü itnâb değil âdetâ tetavvul-ı bî-hisâb buyurmuş olacağınızdan cidden emîn olmanızı istirhâm ederim.

Efendimiz, hakîkaten âli-nazar bir âfitâb-ı fazîlet-per[ve]rsiniz ki bârika-i teveccüh-i enverilerine nâil olan zerrelere âdetâ hazîz-i zilletten ... irtikâ-yı zirve-i rif'at ü kabûle cesâret ve şârika-i manzar-ı fezâil-i kesîrelerine(?) mukâbil olan her zerre de demek ki pişgâh-ı edibânelerindeki iktisâbı tesbitde ibrâz-ı hiss-i sûret ediyor. Yoksa eş'âr-ı abdâr-ı belâgat-[şî]'âr-ı tahrîrânelerine katdığım türrehât oraya olan şeref-i nisbetden -iltihâkından- ma'a kat'i'n-nazar âdetâ telvîs nâmını almağa sezâ olduğu azâde-i burhân ve isbât idi. Şu hâlde yine efendimiz lutf u keremen ona tahmîs nâmını i'tâ buyurmağla şu sûretle acz u küstâhlığın levâzımından olan hicâbımı muzâ'af ve ... ubûdiyyet-i sâdika-i dâ'iyânemi takdîr ü te'kid ve kabûlünü tensîb buyurarak [s. 2] bendelerini mazhar-ı izz ü şeref buyuruyorsunuz. Hele o binlerce hicâb ve nev-heveslik âlemindeki telakkîyâtından olarak sâika-i iştiyâk-ı bî-hisâb ile istirhâm-ı ihsânını cesâret eylediğim takrîz hakkındaki va'd-ı kerîm ve lutf-ı latîf-i azîmleri bendenizi ihyâ ve sürûr u mübâhât-ı bendegânemi dü-bâlâ eylemiştir.

Tenezzülen mülâkâtına müsâ'ade buyurduğunuz *Hazîne-i Fünûn* sâhibinin huzûr-ı mehâbet-mevfûr-ı edibânelerinden guyâ tercümenin adem-i ikmâline dâir mütecâsir olduğu nukûl hilye-i sıdkdan ârî ve nice sebebi mechûl birtakım ta'allül kabîlinden olduğu şüphesizdir. Çünkü evvelâ gazeteye dercini de arzû etmiş idüğümünden kırk bir beytin tahlîliyle berâber şerhinden ibâret tercüme-i musavvere o târihten dört beş mâh mukaddem ikmâl ve istedikleri gibi ikişer nüsha da yazılarak doğruca *Hazîne-i Fünûn* idârehânesine irsâl olunmuş idi. Ma'amâfih emr-i âlileri üzere mûmâileyhe bütün bu husûsun hâk-pâ-yı edibânelerine mürâcaat ve ihsân buyurulacak takrîzin ahzine himmet edilmesi için sûret-i kat'iyyede bir arîza yazdım ise de onunla olan hukuk ve münâsebetimiz kendisinin cüz'î bir menfa'ate ibtinâ eylemekte olduğundan bu gibi mültemesâtın tesrî'-i icrâsının pek müessir olamayacağı şüphesiz bulunduğu-çün yine şu emel-i âcizânemin tamâmen husûl-pezîr olması efendimiz gibi bir emr-i mücbirin inzimâm-ı himmetine ihtiyâcdan vâreste değildir.

”رَجَاءُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَلَمْ يَلِجِ الْجَنَّةَ” şekliyle kayıtlıdır (bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2: 272 [nr. 2573]). “Kim kendisinden bir şey isteyeninin isteğini keserse (tamamlamazsa) Allah da kıyamet günü onun isteğini keser ve o kişi cennete giremez.”

¹⁷⁸ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-2_G021_0008.

¹⁷⁹ Müsveddedeki üç noktalı yerler okunamamıştır.

Ve o evrâk-ı mükerrere tamâmen yedlerine vâsıl olduktan sonra ara sıra gazeteye derc edilmeye başlanmış idi.

5 Eylül 313 [17 Eylül 1897]¹⁸⁰

-4-

17 Muharrem 317 [28 Mayıs 1899] târihiyle müverrah olan tahrîrât-ı maâli-gâ[yâ]t-ı edîbâneleri de pirâye-bahş-ı enâmîl-i tekrîm ve emsâli misillü mücib-i menn ü şükrân-ı azîm olarak be-tekrâr ed'iyeye-i hayriyye-i celîleleri esniye-i sahiha-i cemîleleriyle tezyîn-i lisân-ı ubûdiyet, tahsîn-i zebân-ı sıdk-ı husûsiyet edildi. Ve sorulan ve emr-i âlîiniz üzerine peder efendi dâ'inize arz u takdîm edilmiş olan mes'ele-i sûretin sûret-i mes'alesi hakkında efendi-i mûmâileyhin bu kere arîz ü amîk bir tettebbü' u tedkîk netîcesi olarak mutâla'ası da alındığı gibi sür'at-i mümkinine ile melfûfen gönderildi.

Binâenaleyh münkeriyet-i kat'iyyesi derece-i bedâhetde bulunan asrımızın bir dâhiye-i uzmâsi olarak şe'âir-i İslâmiyyece büyük şübhe olduğu re'ye'l-ayn meşhûdumuz olan şu mes'ele-i mühimmenin işte o vecihle bir risâle-i müstakille sûretini alan kerâhet ve hurmeti hakkında bir kere de peder-i büzürgvâr efendimizin hâme-i belâgat-allâme-i hak-gûyileri tarafından risâle-i mevkûtenin birisine koydurulmak üzere bir makâle-i nâfi'a vücûda getirilmesini nezâretce bir ârizaya uğrayıp uğramaması husûsunda mütereddid olduğum hâlde intizâr u istirhâm ediyorum.

Hâdim-i usûl ve hakâyık-ı şerî'at, andelîb-i hak-gûy-ı hadâik-i fesâhat...¹⁸¹

-5-¹⁸²

Bihî

Tevfik-i nezâket-refîk efendimize,

Hubb-ı zamân ve fahr-ı devrân birâder-i fezâil-müstebân-ı âlîinizin emir-nâmelerine tevdî' buyurdıkları pusula-i mefharet-vesîlede görülen iltifât-ı kerem-gâyât-ı nâzikâneleri el-hak mücib-i mesâr-ı bî-pâyân olmuş ve selâm-ı selâmet-encâm-ı edîbâneleri

Kerdî selâm ü zevk-i selâmet be-dil resîd

*În hâne ez selâm-ı tu dârü's-selâm şod*¹⁸³

mantûkunca hâne-i vîrâne-i kalb-i fakîrâneyi gıpta-bahşâ-yı cinân eylemiştir.

¹⁸⁰ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G017_0010-11.

¹⁸¹ Müsvedde bu haliyle tamamlanmamış gözükmektedir ve tarihi yoktur. Fakat İbnülemin'in 17 Muharrem 1317/ 28 Mayıs 1899 tarihli mektubuna cevâben hazırlandığı ve tebyiz edilmiş hali *İctihâdnâme* risalesiyle birlikte gönderildiği için 1899'un yaz aylarında yazıldığı kesindir. (Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G019_0032.)

¹⁸² Kemaleddin Efendi, İbnülemin'in kardeşi Ahmed Tevfik'e hitâben yazdığı bu pusulayı İbnülemin'e yolladığı mektuba ilişirmiştir.

¹⁸³ "Selam verdin, selamının zevki gönle ulaştı. Bu ev senin selamınla cennete döndü." anlamına gelen beyit Hüseyin Vâiz Kâşifi'nin (ö. 910/1504-1505) *Ravzatü's-Şühedâ*'sında geçmektedir. (bk. *Ravzatü's-Şühedâ*, yy., 1360[ş]/1982, 76.)

Peder Efendi dâ'ileri du'â-yı mahsûs ihdâ ederler efendim.

14 Teşrîn-i Sâni 308 [26 Kasım 1892] Kemâl

[s. 2] Birâder-i âlilerine âiddir efendimiz.¹⁸⁴

SONUÇ

İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın babası Emin Paşa ile Harputlu büyük âlim Abdülhamid Hamdî Efendi hemşehricilik sâikiyle tanışmışlardır. Zamanla dostluğa dönüşen tanışıklık Sadrazam Yusuf Kamil Paşa'nın Harput'ta bir medrese ve kütüphane inşa ettirip başına da Abdülhamid Hamdî Efendi'yi getirtmesini sağlamıştır. İki aile arasındaki samimiyet çocukları İbnülemin ile Kemaleddin Efendi arasında da devam etmiştir. Bunu sağlayan temel vasıta ise mektuplardır. Bu mektuplardan İbnülemin'in 1890'lı yıllarda Kemaleddin Efendi'ye gönderdikleri ve Kemaleddin Efendi'nin yazdıklarının birkaç müsveddesi makalemizin ana konusunu oluşturmuştur. Soz konusu mektuplar ve müsveddeler hilafetin ilgâsına, şapka takmak gibi bazı inkılaplara karşı geldiği iddiasıyla Şark İstiklal Mahkemesi'nin emriyle 1926'da hakkında soruşturma başlatılıp gözaltına alınan ve yapılan muhakeme neticesinde Ma'mûretü'l-azîz müftülüğünden azledilerek Samsun'a sürülen Kemaleddin Efendi'nin mahkeme arşivindeki dosyasında bulunmaktadır. Okuduğunuz makalede bu mektuplar bugünkü harflere aktarılarak etraflıca incelenmiş, tespit edilen mühim hususlar üzerinde durulmuş, işaret edilen mevzular ayrıntılı bir şekilde ele alınmış, buradaki iktibasların kaynaklarına ulaşılmaya çalışılmıştır. Böylece İbnülemin'in ve Kemaleddin Efendi'nin terceme-i hâllerine, ilmî ve edebî kudretlerinin tespitine mütevazı bir katkı sağlama amacı güdülmüştür.

Son devir Türk irfan ve edebiyatının en mühim isimlerinden sayılan İbnülemin'in hayatının, muhitinin, dinî, tasavvufî, ilmî, edebî, ruhî şahsiyetinin, düşünce dünyasının -vefatının üzerinden geçen 62 yıla rağmen- şanına yakışır titizlikle ve bütün yönleriyle ele alınıp değerlendirilememiş olması, eserlerinin teknik hatalardan arındırılmış baskılarının yapılmaması, şiirleri, makale ve derlemelerinin hâlâ onlarca mecmuada dağınık şekilde durması millî kültür, sanat, edebiyat ve akademi câmiası adına büyük talihsizliktir. Kanaatimizce yapılması gereken işlerin başında üniversite bünyesinde onun ismini taşıyan bir araştırma merkezinin kurulması, hususi evrakı da dahil olmak üzere koleksiyonunun tamamının azimli ve yetkin araştırmacıların katkılarıyla elden geçirilmesi ve bu merkez bünyesinde ilmî çalışmalar üretilmesi gelmelidir.

KAYNAKÇA

Abdülhamid Hamdî Harputî. *el-Burhânü'l-münevver fî tahrîmi't-tasvîr ve hurmeti iktinâi'l-musavver*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Blm., nr. 36884.

[Abdülhamid Hamdî Harputî- Kemaleddin Harputî]. *Resim Hakkında Şer'î Tedkik*. İÜ Nadir Eserler Kütüphanesi, İbnülemin Koleksiyonu, nr. 2746/5, vr. 54^a-57^a.

Abdülkâdir el-Bağdâdî. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 8 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1996.

¹⁸⁴ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM_T12_K083_D804-2_G021_0009-10.

- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ibâs amme'stehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. Haz. Ahmed Kalâş. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1351.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. Dersâadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1305.
- Ahmed Midhat Efendi. "Dekadanlar". *Sabah*. nr. 2628, 10 Mart 1313/ 22 Mart 1897, 2-3.
- Akün, Ömer Faruk. "İbnülemin Mahmud Kemal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 249-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Âşık, Nevzat. "Bedüzzamân el-Hemedâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 328-329. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bâkî Dîvânı (Tenkitli Basım)*. Haz. Sabahattin Küçük. Ankara: TDK Yayınları, 1994.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Şuabü'l-îmân*. Thk. Ebu Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zaglûl. 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bilgegil, M. Kaya. "Hüsn ü Aşk'a Dâir". *Şeyh Gâlib*. Haz. M. Orhan Okay-Hüseyn Ayan. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Baskı, 1992, VII-XLVII.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u's-sahîh)*. Nşr. Abdülmâlik Mücâhid. Riyâd: Dârü's-Selâm, 1999.
- Dîvân-ı Sâib Tebrîzî*. Haz. Muhammed Kahraman. 2 cilt. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferheng-i İran, 1986.
- Dîvânü Ebî'l-Atâhiye*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvud*. Thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelli-Abdullatif Hırzullah. 7 cilt. Beyrut: Şirketü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Eldem, Edhem. "26 Ağustos 1896 'Banka Vakası' ve 1896 'Ermeni Olayları'". *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar*. 5 (Bahar 2007): 113-146.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc: Sahîhu Müslim b-Şerhi'n-Nevevî*. 18 cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1930.
- "Fâtih'i Ziyâret", *Mirsâd*, nr. 18, 11 Temmuz 1307/ 23 Temmuz 1891, 140.
- Fuzûlî. *Leylâ ve Mecnûn*. Haz. Muhammet Nur Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Gültekin, İbrahim. Hüsn ü Aşk'ın Anlam Dünyası ve Hüsn ü Aşk Bağlamında Şeyh Gâlib'in Üslup Özellikleri. Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi, 2011.
- Gürün, Kâmuran. *Ermeni Dosyası*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983.
- Hazîne-i Fünûn*, 3/37 (13 Ramazân 1313/ 27 Şubat 1896), 392.
- Hüseyn Vâiz Kâşifi. *Ravzatü'ş-Şühedâ*. yy., 1360[ş]/1982.
- Hüseyn Vassâf. *Kemâlü'l-Kemâl (Bir Eski Zaman Efendisi İbnülemin Mahmud Kemal)*. Haz. Fatih M. Şeker-İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Hüseyn Vassâf. *Mevlid Şerhi: Gülzâr-ı Aşk*. Haz. Mustafa Tatçı-Musa Yıldız-Kaplan Üstüner. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 12 cilt. Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed Mısrî Hanefî. *el-Bahrü'r-râik Şerhu Kenzi'd-dakâik (fî furû'î'l-Hanefiyye)*. Haz. Zekeriyâ Umeyrât. 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- İbnü'l-İflîlî, Ebû'l-Kâsım İbrâhîm b. Muhammed b. Zekeriyâ ez-Zührî el-Endelüsî. *Şerhu Şi'ri'l-Mütenebbî*. Thk. Mustafa Aleyyân. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- İbnülemin Mahmud Kemal. "Fezâil-i İslâmiyye ve Üç Yüz Bin Nüfusun İhtidâsı". *Tercümân-ı Hakikat*. nr. 6565-1265 (27 Rebüelvel 1317/ 23 Temmuz 1315): 3-4.
- İbnülemin Mahmud Kemal. "Hüsn ü Aşk'a Dâir". *Resimli Gazete* 63 (9 Şubat 1313/21 Şubat 1898): 749-750.
- İbnülemin Mahmud Kemal. "Mevlid". *İslâm'ın Nuru* 8 (Aralık 1951): 7.
- İbnülemin Mahmud Kemal. "Takdir ve Beyân-ı Mütâlaa". *Mütâlaa* 50 (8 Temmuz 1313/ 20 Temmuz 1897): 4-6.
- İbnülemin Mahmud Kemal. "Teessüf-i Azîm". *Tercümân-ı Hakikat*. nr. 53-5257 (2 Recep 1313/ 7 Kânûn-ı Evvel 1311): 3-4.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. 4 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi: 1969-1970.
- İsmâil Hakkı Bursavî. *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.

- Karaismailoğlu, Adnan. "Kemaleddin-i İsfahâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 233. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Karataş, Ahmet. "Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2015): 29-125.
- Karataş, Ahmet. "Kemâleddin Harputî Efendi'nin Şiirleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2016): 71-135.
- Karataş, Ahmet. "Kemâleddin Harputî'nin Tesbütü'l-mefhûm fî tahkiki't-tebeiiyye beyne'l-ilm ve'l-ma'lûm isimli Risâlesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 36 (Aralık 2016): 63-137.
- Karataş, Ahmet. "Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Harputî'nin *Kasîde-i Tantarâniyye Şerhi*". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Aralık 2017): 49-96.
- Karataş, Ahmet. "Şairini Vazifesinden Edip Sürgüne Gönderen Bir Gazelin Hikâyesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (Eylül 2018): 83-111.
- Karataş, Ahmet. "Şark İstiklâl Mahkemesi'nin Belgeleri Işığında İmâm Efendi (Osman Bedreddin Erzurumî) ile Harput Ulemâsından Müftü Kemâleddin Efendi Arasındaki Mürşid-Mürîd İrtibâtı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Haziran 2018): 155-182.
- Kemaleddin Harputî. "Mersiyye-i Ebüssuûd". *Cerîde-i Sûfiyye* 65 (8 Zilka'de 1331): 185-186.
- Kemaleddin Harputî. *Kasîde-i Münferice'nin Tahmisiyle Berâber Türkçe Şerhidir*. Ma'mûretülâziz: Vilayet Matbaası, 1317.
- Kılıç, Hulusi. "el-Makâmât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 414-415. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kılıç, Hulusi. "Harîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 191-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Merçil, Erdoğan. "Salgurlular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 29-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Muhammed el-Abbâsî el-Mehdî. *el-Fetâvâ'l-Mehdiyye fi'l-vekâi'i'l-Mısriyye*. 7 cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1301-1304.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyâd: Dâru Tîbe, 2006.
- Müsnedü İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnaût. 30 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Mütenebbî, Ebû't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fî el-Kindî. *Divânü'l-Mütenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1983.
- Nâbî. *Harâbâd*. Haz. Melike Gökcan-Hamza Koç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları (e-yayın: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>), 2018 (erişim: 01.01.2019).
- Nefî. *Divân*. İstanbul: Cerîde-i Havâdis Matbaası, 1269.
- Ebû'l-Hasan Ebû Turab Ali b. Ebî Talib Abdimenaf Ali. *Nehcü'l-belâga*. Thk. Seyyid Muhammed el-Hüseynî eş-Şirâzî. Beyrut: Dârü'l-Ulûm, 2008.
- Okay, M. Orhan. "Edebiyât-ı Cedîde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 398. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Okçuzâde Mehmed Şâhî. *Ahsenü'l-Hadîs*. Dersâadet: İkdâm Matbaası, 1313.
- Osman Efendi. *Zübde-i Gülistân*. Dersâadet: Kasbar Matbaası, 1307.
- Ömür Ceylan. *Âsaf Divanı*. Ankara: Akçağ Basım Yayın, 2003.
- Özaydın, Abdülkerim. "Seyfuddevle el-Hamdâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özel, Ahmet. "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 292. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özel, Ahmet. "Mehdî el-Abbâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 375-376. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özer, Rukiye. *Resimli Gazete 1312-1315 İnceleme, Fihrist, Seçme Yazular*. Yüksek Lisans Tezi. Yıldız Teknik Üniversitesi, 2018.
- Resimli Gazete*, sy. 63 (9 Şubat 1313).
- Resimli Gazete*, sy. 66 (5 Mart 1314).
- Resimli Gazete*, sy. 67 (12 Mart 1314).
- Resimli Gazete*, sy. 68 (19 Mart 1314).
- Sa'dî-i Şirâzî. *Gülistân*. İstanbul: Hacı Halil Efendi Matbaası, 1276.

- Sunguroğlu, İshak. *Harput Yollarında*. 4 cilt. İstanbul: Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı, 1959-1968.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tahrîcu ehâdîsi şerhi'l-Mevâkıf*. Thk. Subhi Sâmerrâî. Beyrut: Âlemül-kütüb, 1986.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûsü'l-A'lâm*. 6 cilt. İstanbul: Mihran Matbaası, 1307.
- Şeyh Gâlib. *Dîvân*. Haz. Muhsin Kalkışım. Ankara: Akçağ Yayınları, 1994.
- Şeyh Gâlib. *Hüsn ü Aşk*. Haz. Muhammet Nur Doğan. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002.
- Tarhan, Abdülhak Hâmid. *Bütün Şiirleri 3: Hep Yahut Hiç/ İlham-ı Vatan*. Haz. İnci Enginün. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- Tarlan, Ali Nihad. "Na'tler Arasında". *Hilâl* 45 (Nisan 1964): 1.

Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi Belgeleri:

- Belge nr. IM_T12_K067_D610-1_G003_0007.
- Belge nr. IM_T12_K067_D610-1_G004_0018.
- Belge nr. IM_T12_K067_D610-1_G009_0010.
- Belge nr. IM_T12_K067_D610-1_G014_0003.
- Belge nr. IM_T12_K067_D610-2_G033_0002.
- Belge nr. IM_T12_K067_D610-2_G039_0001-07.
- Belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G006_0021.
- Belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G011_0028.
- Belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G014_0001-2.
- Belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G017_0001-23.
- Belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G019_0028-35.
- Belge nr. IM_T12_K083_D804-1_G020_0001, 8, 13-15.
- Belge nr. IM_T12_K083_D804-2_G021_0008-10.
- Belge nr. IM_T12_K083_D804-2_G022_0011.



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 23.04.2019 | Kabul Tarihi: 25.05.2019

DİVAN ŞİİRİNDE MUHTESİP

Mustafa Yunus GÜMÜŞ

Dr., Türk Dili ve Edebiyatı,
mygumus@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-2432-2955>

Atıf / Citation: Gümüş M.Y. (2019). Divan Şiirinde Muhtesip. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 170-182.

Özet

İslam tarihinin hemen her döneminde etkin bir şekilde varlığını sürdürmüş olan hisbe teşkilatı, toplumsal düzenin, ticaretin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesini sağlamıştır. Çarşı ve pazar diye adlandırılan mahalli ticaret merkezlerinin kontrolünü sağlamanın dışında toplumsal sorunların çözümünde de aktif rol alan hisbe teşkilatı, bu yönüyle Şiirdeki yerini almıştır. Bu teşkilatın en etkili üyesi olan muhtesip, elindeki güç ve yetkiler sayesinde toplumun hem itibarını kazanmış hem de onların üzerinde büyük bir korku oluşturmuştur. Asayiş ve iç güvenliği sağlamakla görevli muhtesibin, azarlama, dövme, teşhir etme gibi insanı rencide edecek cezalar vermesi, toplum üzerinde caydırıcı bir etkiye sahiptir. Şairler özellikle meyhaneyi mekân edinmiş sarhoşlar üzerinden muhtesip korkusunu Şiirlerinde ele almışlardır. Muhtesibe duyulan korkunun yanında, öfke ve sitem de bu Őiirlerdeki yerini almıştır.

Anahtar Kelimeler: Adalet, hisbe, muhtesip, yasak, ceza

MUHTESIP IN DIVAN POETRY

Abstract

Hisba organizations which existed effectively in almost every period of history of Islam contributed to the maintenance of social order and trade. Hisba organizations took the control of local shopping bazaars and markets; were active in the solution to social problems and were the topic of poetry due to these properties. The most influential member of this organization, the muhtesip, was both a prestigious and awesome figure thanks to the power he had. Ensuring public order and internal security, muhtesib's right to rebuke, beat and

expose punished people had a deterrent effect on the society. Poets deal with subjects such as how people tarrying taverns feared the muhtesib. Not only fear from the muhtesib but also complaints about and anger towards the muhtesib were also deal with in the poems.

Key words: Justice, hisbe, muhtesib, forbidden, punishment

GİRİŞ

Yaşayan bir varlık olmasıyla birlikte yaşadığı dünyanın da varlığını devam ettirmesini sağlayan insanın, diğer varlıklardan farklı olarak akli melekelerle sahip olması ona büyük sorumluluklar yüklemektedir. Birey olarak başlayan dünya macerası, bir süre sonra yavaş yavaş sayısı artacak insanlar ile topluma doğru dikey bir hareketliliğe dönüşmekte ve isteğine bakılmaksızın bireye farklı sorumluluklar yüklemektedir. Norm, düzen, kural, ahlak vb. isimlerle ifade edilmesi mümkün olan bu sorumluluklar bireyin “ben” olmaktan sıyrılıp “biz” olma bilincine ulaşmasına olanaklar sağlamaktadır.

Toplumdan uzak yaşamak, gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir durumdur. Yani insan hayatını ancak bir toplum içinde huzurlu ve güvenli bir şekilde sürdürebilir. Bununla birlikte insanların doğumdan itibaren kimi ihtiyaçlarının giderilmesi, sosyalleşmesinin sağlanması, barınması, korunması, ölenlerin defnedilmesi başlı başına sorumluluk ifade eden durumlardır. Toplumların kalabalıklaşmasıyla birlikte bazı sorunların ve kargaşanın ortaya çıkması normaldir. Toplumlar, sosyal hayatta cereyan eden bu sıkıntıları kendi içlerinde belirledikleri kurallar çerçevesinde halletmeye çalışırlar. Kanun adı verilen bu kurallar, toplumsal düzenin devamı için gereklidir.

Sosyal bir varlık olan insan, doğal olarak, bir toplum içinde hayatını idame ettirmektedir. Her toplumda insan münasebetlerini belirleyen birtakım kurallar vardır. Bu kurallar, insanların bir arada huzur ve güven içerisinde yaşamasını teminat altına almaktadır. Her toplumda bir şekilde geçerli olan kurallar, kimi zaman dinden, ahlaktan, örften ve geleneklerden beslenmiştir. Fakat bireyin yaşamını düzenleyen kurallar silsilesi evrensel olmayıp toplumların sahip olduğu inançlarına, kültürlerine, gelenek ve göreneklerine göre toplumdan topluma farklılaşabilmektedir.

Herhangi bir dine mensup olan toplumlarda ise genel olarak insanların hayatlarını düzenleyen bağlı oldukları dinin prensipleridir. Dinde hukuki alanı ilgilendiren emir ve yasaklar olduğu gibi aynı zamanda toplumun ahlaki yönünü sınırlandıran kurallar da vardır. İslam toplumlarında cezalandırma ahlaki kuralların ihlalinde değil, doğrudan emir ve yasak sınırının aşılmasında uygulanmıştır. Ancak insani ilişkileri düzenleyen tüm kurallara rağmen, eylemlerini sınırlandırdığı için kimi insanlar toplumsal kuralları çiğnemişlerdir. Çünkü doğası itibariyle insan sınırlandırılmaktan ve özgürlüklerinin kısıtlanmasından hoşnut olmazlar. Sürekli olarak kuralları ihlal etme ve özgürlük alanlarını genişletme konusunda çaba sar ederler.

İnsanın yaradılışı ile başlayan kurallar manzumesi ve buna uyup uymamaya bağlı olarak şekillenen cezalandırma müessesesi insanı ya olgunlaştırmakta ya da kuralların karşısında duran kural tanımaz bir varlığa dönüştürmektedir. Fakat kuralların karşısında durmak ve kural koyucular ile mücadele etmek kolay bir durum değildir. Her ne kadar olayları akli ile değerlendirme yetisine sahip olsa da insan, istediği şekilde yaşamasının mümkün olmadığını öğrenmekte ve buna göre yaşamakta ya da istediği hayatı, kural koyuculardan kaçınmak suretiyle yaşamaktadırlar.

Toplumların oluşturdukları hukuk ve ahlak kuralları, özgürlük alanına bir müdahale olarak değerlendiren ve bu kurallardan bir kaçış olarak gizli mekânlarda arzuladıkları hayatı yaşamak isteyen insanları, iktidarlar toplumun değer yargıları açısından her zaman bir tehdit olarak görmüştür. İktidarlar, kendisin tabi olan insanların emniyetini ve huzurundan sorumludur. İşte İslam toplumlarını yöneten iktidarlar da kendilerine bağlı insanların huzur ve emniyet içinde yaşaması için birtakım kurallar koymuşlar ve bu kuralların uygulanmasından sorumlu müesseseler oluşturmuşlardır. Bu kurum ve teşkilatlar devletin belirlemiş olduğu yasalar çerçevesinde insanların işlemiş oldukları suçları önlemeye çalışmış; önleyemediklerini cezalandırmış ve bu şekilde toplumun güvenliğini koruma amacı gütmüşlerdir.

İslam tarihinin hemen her döneminde toplumsal düzenin ve ticaretin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesini sağlamak amacıyla birtakım teşkilatlar oluşturulmuştur. Bu teşkilatlardan biri de hisbe teşkilatıdır. Hisbe teşkilatı, Hz. Muhammed'den bu yana Müslümanlar tarafından kurulan devletlerin birçoğunda farklı isimlerle varlığını devam ettirmiştir. Çarşı ve pazar diye adlandırılan mahalli ticaret merkezlerinin kontrolünü sağlamanın dışında toplumsal sorunların çözümünde de aktif rol alan hisbe teşkilatı, bu yönüyle divan şiirine konu olmuştur. Bu teşkilatın en etkili üyesi olan muhtesip, elindeki güç ve yetkiler sayesinde toplumun hem itibarını kazanmış hem de onların üzerinde büyük bir korku oluşturmuştur. Asayiş ve iç güvenliği sağlamakla görevli muhtesibin, azarlama, dövme, teşhir etme gibi insanı rencide edecek cezalar vermesi, toplum üzerinde caydırıcı bir etkiye sahiptir. Bu çalışmamızda muhtesibin tarih içindeki serüveni ve divan şiirindeki yeri anlatılmaktadır.

a. Hisbe, İhtisap ve Muhtesip

Arapça bir kelime olan ihtisab, hesap etmek, saymak, yeterli olmak anlamlarına gelen hasb kökünden türemiş “sevabını umarak bir işi yapmak, akıllı ve basiretli bir şekilde yönetmek; çirkin bir iş yapmayı kınamak, hesaba çekmek” anlamındadır. Aynı mastardan türetilmiş olan hisbe kavramı ise *emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker* prensibi gereğince toplumun ahlakını ve düzenini korumak amacıyla oluşturulmuş bir müessesenin adıdır (Kallek, 1998, s. 143). İslam tarihinde vali'l-hisbe, veliyyü'l-hisbe, mütevellî'l-hisbe, veya nazirü'l-hisbe gibi farklı isimlerle anılan muhtesip ise hisbe teşkilatında görevlendirilmiş, kamu hukukunu gözeten ve adaleti yerinde uygulayan memurdur (Doğan, 2015, s. 333).

b. Muhtesiplerin Özellikleri

Bir devletin en önemli sacayaklarından biri olan adalet ilkesinin tesisi amacıyla oluşturulan hisbe teşkilatı, kamu vicdanını zedelemeyecek derecede hızlı kararlar almakta ve uygulamaktadır. Bundan dolayı bu teşkilat içinde görev yapan görevliler, özenle seçilmek zorundadır.

Hisbe teşkilatının kuruluş gayesi ve bağlı olduğu temel ilkeler göz önüne alındığında muhtesibin Müslüman olması gerekir. Hisbe teşkilatı dinî kurallarla idare edilen devletlerde tesis edilmiş bir müessese olduğu için muhtesiplerin kendi sorumluluk alanlarına giren sorunların meşru olup olmadığını ayırt edecek kadar dinî bilgilerinin olması yeterli görülmele birlikte bazı âlimler muhtesiplerin müçtehit olabilecek düzeyde bilgi sahibi olmaları gerektiğini ifade etmişlerdir. Her iki durumda da muhtesibin Müslüman ve âlim olma koşulu, hisbe teşkilatında çalışmalarının bir gereğidir. Muhtesipler sorumluluk alabilecek yaşta, akli melekelerini kullanabilecek düzeyde

olmalıdır. Otoriteyi sağlarken güç kullanılması gereken durumlar olabileceği için muhtesip hür ve sorumluluk yüklenebilecek durumda olmalıdır. Bu hizmeti genellikle erkekler üstlenmiştir. Tespit ettiği yanlışlara fiili olarak müdahalede bulunması gereken muhtesipler adaletinden şüphe duyulmayan, namuslu, kınayıcıların kınamasından korkmayan bir kişiliğe sahip olmalıdır (Hizmetli, 2002, s. 45). Onlarda bulunması beklenen özelliklerinden biri de Allah'ın rızasını gözetmeleri, iyi niyetli ve riyadan uzak durmalarıdır (Demirkaya, 2011, s. 312).

c. Tarihi Kaynaklara Göre Muhtesip

Hisbe müessesesi, dinî bir kurum olup kaynağını Kur'an'dan almaktadır. Bu müessese ilk kez Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkmış, dört halife ve Emeviler döneminde birçok şehirde pazar denetimini gerçekleştirmiştir. Âmilu's-sûk adı verilen görevliler aracılığıyla denetimler yapılmaktadır. Bununla birlikte Batılı araştırmacılar muhtesibin, Helen uygarlığında pazar denetimcisi olarak görevlendirilmiş *agoranomos*un devamı olduğunu söylemektedirler. *Agoranomos* kelimesinin Arapça *sahibü's-sûk* kelimesi ile karşılık bulması bu iddiaları güçlendirse de hisbe kurumunun ve muhtesip unvanının Helen uygarlığı ile bağlantıya geçilmeden kullanılmış olması bu kurum ve unvanın dışarıdan bağımsız olarak kullanıldığı görüşünü daha anlamlı kılar. Başlangıçta tek başına yürütülen hisbe teşkilatı, sorumluluklarının artmasıyla birlikte teşkilatın başındaki kişiye yardım edecek başka görevliler atanmıştır (Hizmetli, Abbasilerde Hisbe ve Muhtesip: Bağdat Örneği, 2017, s. 430). Bu hizmet Hz. Peygamber döneminde bizzat kendisi tarafından ifa edilmiş, Hz. Ömer zamanında kurumsal bir kimliğe kavuşmuştur. Hz. Muhammed, Mekke'ye Amr b. As'ı Medine'ye ise Hz. Ömer'i muhtesip olarak atamıştır. Yine onun zamanında pazara getirilen mallar henüz şehre ulaşmadan kontrolü yapılmaktadır. Bununla birlikte ölçü ve tartıya önem veren Hz. Peygamber, ölçüp tartılmadan mal satışını yasaklamıştır (Demirkaya, 2011, s. 305).

Abbasiler dönemine kadar kullanılan âmilu's-sûk unvanı yerine muhtesip kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Abbasilerde muhtesiplik vali ve kadılık makamından sonraki makam olarak dikkat çeker. Bununla birlikte her şehrin muhtesibi, şehrin önem derecesine göre değerlendirilirdi (Demirkaya, 2011, s. 306).

Endülüs Emevileri, devlet teşkilatlarını yapılandırırken Abbasileri örnek almışlar ve hisbe teşkilatı konusunda da aynı çizgide ilerlemişlerdir. Tıpkı Abbasilerde olduğu gibi muhtesip, devlet protokolünde önemli bir yere sahiptir (Demirkaya, 2011, s. 306). Endülüs'te muhtesipliğin başarılı olmasındaki en önemli faktör, onların bizzat hükümdar tarafından atanıyor olmalarıdır (Hizmetli, 2002, s. 164). Fatımiler ve Eyyubilerde muhtesip daha geniş yetkilerle donanmış ve bu yetkiler sayesinde dokunulmaz bir konumdadırlar (Demirkaya, 2011, s. 306).

Büyük Selçuklular döneminde her şehrin bir muhtesibi bulunmaktadır. Bunlar loncaların teftişinden sorumlu olup ticarî ahlaksızlığın önüne geçmeye çalışırlar. Anadolu Selçukluları zamanında da bu müessese varlığını sürdürmüş ve tıpkı Büyük Selçuklularda olduğu gibi önemini korumuştur. Selçuklularda oluşturulmuş 10 divandan birinin divan-ı muhtesip olması, onların bu teşkilata verdikleri değeri göstermesi açısından önemlidir. Nizamülmülk'ün *Siyasetname* adlı eserinde muhtesibin yükümlülükleri hakkında şunlar geçmektedir:

“Keza tartı ve fiyatların adilâne tutulması, alışveriş ilişkilerinin sağlıklı bir zeminde icrası, taşradan pazara getirilen malların bir yalan dolan olmaması için eksiksiz denetimi, ölçü taşlarının ağırlığının

doğruluğu ve emir bi'l ma'rûf ve nehiy ani'l münker emrini ifa için her şehre bir muhtesib görevlendirmelidir. Mülkün ve adaletin temelinde yatan düsturların başında hükümdarın ve memurların muhtesibi himaye etmeleri gelir. Bundan gayri bir tavır takınılırsa fakir fukara meşakkat çeker. Tacirler keyfince alışverişe koyulurlarsa halkın başına dertler açarlar. Ardından sapkınlığın gelip şer-i şerifin paymal olması gecikmez. İşlerin adaletle yürümesi ve İslam kurallarının yürütülmesi için şu hikâyede geçen veçhile muhakkak bu mesele için erbabına, bir hadime yahut hiç kimseden korkusu olmayan bir Türk'e emanet edilmelidir.” (Nizâmü'l-Mülk, 2009, s. 56)

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren hisbe teşkilatında muhtesip için “ihtisap ağası” veya “ihtisap emini” kullanılmıştır. Şehir hayatının düzeninden sorumlu olan muhtesibin pazarın intizamını sağlamak, pazara gelen ürünlerin uygun bir şekilde satışını sağlamak, iş yeri açmak isteyenlere ruhsat vermek ve vergi toplamak gibi görevleri bulunmaktadır. Bununla birlikte şehirdeki asayişin sağlanmasını da görevlendirilen muhtesip, mahallelerde dolaşarak denetlemeler yapar (Doğan, 2015, s. 335).

Muhtesiplerin pazardaki görevleriyle birlikte şehirde belediyelerin üstlendiği görevleri de yerine getirmeleri toplum nezdinde itibarlarının arttırdığı gibi onların şehrin saygın yöneticiler arasına girmelerini sağlamıştır (Hizmetli, 2002, s. 53).

d. Divan Şirinde Muhtesip

Osmanlılar döneminde de etkin bir şekilde görev yapan muhtesip, birçok divan şairinin şiirlerinde yerini almıştır. Toplumsal düzeni sağlamakla görevli memurlardan biri olan muhtesipler, genel olarak kendisinden çekinilen, korkulan bir imajla ortaya konur. Şairler, bu korku çerçevesinde muhtesip ile ilgili bakışlarını yansıtmışlardır.

Muhtesibin inatçı olması

Şair, muhtesibe karşıdır ve âşık, sarhoş, rint gibi şahsiyetlerin duygularını duyurmaya çalışır. Fakat muhtesip, âşık, sevgili ve rakip ilişkisi içinde şairler tarafından dışlanan tip olan rakibe yakın durur ve rakibin işlerini kolaylaştırma gayreti içindedir. Bununla birlikte âşıklara karşı katı bir tutum sergiler; onların işlerinin aksaması ve gecikmesi için elinden geleni geri koymaz:

Geçmez ayak sürür bize geldikçe muhtesib

Kâfir rakibe gelse şitâbân gelür geçer (Nevres-i Kadîm D., G. 40/3)

✚ Muhtesibin mağrur olması

Görevli olduğu vilayetin devlet protokolünde yer almasından dolayı muhtesibin toplum içindeki sosyal konumu üst düzeydedir. Bu durum onu, diğer devlet görevlilerinden ayırmakta ve insanlar üzerinde etkili olmasını sağlamaktadır. Kişilerin buldukları toplumda güç ve otoriteyi elinde bulundurmaları, yapacakları işleri kolaylaştıracağı gibi onların farklı kişisel özelliklerinin ortaya çıkmasına neden olur. Kişisel başarı sonucunda ortaya çıkan gurur duygusu (Özkan & Gençöz, 2006, s. 20), kendi toplumunda önemli bir konuma sahip olan muhtesip için de geçerlidir. Devletin verdiği yetkilerle önemli bir güce sahip olması, muhtesibin etkinliğinin daha fazla artmasına ve bununla birlikte gururlanmasına neden olur:

Cihân mest-i tegâfûl şahne mey-hâr muhtesib mağrûr

‘Arûs-ı ‘ayş ü râhat hem-nişîn-i merd-i nâ-mahrem (Nev’î D., K. 34/16)

✚ Muhtesibin sarhoşları cezalandırması

Sosyal denetimden sorumlu olan muhtesip, karşılaştığı problemlerin büyük çoğunluğunu olay yerinde çözmektedir. Suçlu görülen insanların cezasını yine kendisi vermektedir. Zorla kıyafetlerini çıkarttırmak, kıyafetlerini parçalamak; insanlar içinde aşağılamak, hakaret etmek; sarhoş bir hâlde insanların içinde teşhir etmek vb.:

Pîrehensiz kodı uşşâkı hayâl-i çeşmûn

Muhtesib tut ki bulup zecr ile mey-hârı soyar (Mostarlı Ziyâî D., G. 83/2)

Yakam çâk itdüğine muhtesib derdüm yok oldur derd

Şarâb u câmı sofî zîr-i dâmân eyledi kaçdı (Mostarlı Ziyâî D., G. 440/4)

Muhtesib âhır girîbânın tutup rüsvâ kılar

Kimse bu meyhânede âlûde dâmân olmasın (Eşref D., G. 18/7)

Galiba sizmek gerek mahbûb için tedbîrimiz

Muhtesib andan münâsibdir dimiş tekdîrimiz (İstanbul Eşref D., G. 130/1)

Muhtesib meyhâneye mühr urdı ammâ bilmedi

Âlemûn her gûşesi âriflere meyhânedür (Hamdullah Hamdî D., G. 54/4)

Meclis-i işretde sahbâ-nûş iken teşhîr için

Rindi basmış tutmuş ammâ muhtesib ayık mıdır (Hazık D., G. 77/4)

Muhtesibin verdiği cezalardan en çok korkulana meyhanenin kapısına mühür vurularak kapatılmasıdır. Fakat onun meyhaneyi kapatarak hiçbir şey elde edemeyeceği ve sarhoşlar için dünyanın her yeri meyhane gibi olduğu vurgulanır:

Muhtesib meyhâneye mühr urdı ammâ bilmedi

Âlemûn her gûşesi âriflere meyhânedür (Hamdullah Hamdî D., G. 54/4)

✚ Muhtesibin kahve içenlere müdahale etmesi

Muhtesip şarap içenlere müdahale ettiği gibi kahve içenlere de saldırır. Dinî yasakları denetlemekle sorumlu olan muhtesibe, Müslümanların kahve içince dinden çıkıp çıkmayacağı sorulur:

Muhtesib kahve-fürûşa ne ta’addî eyler

Yohsa kâfir mi olur içse müsülmân kahve (Nev’î D., G. 65/1)

✚ Kâfir muhtesip

Muhtesibin varlığı, meyhane ehlini ve rintleri hem tedirgin ediyor hem de öfkelenendiriyor. Aslında muhtesibin muhatabı olan kişilerin ona karşı koyma gücüne sahip olamamaları, onların muhtesibe karşı geliştirdikleri öfkeyi açıklamak için yeterli bir sebeptir. Çünkü öfke doyurulmamış istekler, karşılanmamış beklentiler sonucunda ortaya konulan duygusal bir tepkidir (Soykan, 2003, s. 19). Nevres-i Kadîm'in muhtesibe gösterdiği tepkiden de görüleceği üzere öfke ve hakaret bir çaresizlik hâlidir. Dinen yasaklanmış şarabın içilmesini engelleyen görevlinin yine dinî bir kavram olan "kâfir" ile nitelendirilmesi onların muhtesibe karşı büyüttükleri öfkeyi yansıtmaları açısından dikkat çekicidir:

Degme kırsun şîşe-i rindânı kâfir muhtesib

Bir gice anîñ da çatlar başına âhır kabak (Nevres-i Kadîm D., G. 54/4)

✚ Muhtesibin kızılbaş benzetilmesi

Muhtesipler, başlarına taktıkları şapkanın renginden dolayı "kızılbaş" olarak adlandırılmıştır¹. Bu ifade, şarap içme yasağından dolayı sarhoşların kızgınlıklarını ifade etmektedir:

Müdde'î komaz beni yanuñda kan ağlamağa

Şol Kızılbaşuñ şarâb-ı nâba yasağı gibi (Hayâlî D., G. 565/4)

✚ Muhtesip korkusu

Olayın gerçekleştiği yerde adaleti uygulama yetkisi bulunan muhtesip, toplum nezdinde çekinilen bir karaktere dönüşmüştür. Özellikle meyhane müdavimleri, muhtesibin varlığından rahatsız olup, onun korkusunu sürekli yaşamaktadır. İnsanların kendi düşüncelerinden kaynaklanan korku duygusu, yaşanılması muhtemel bir tehlikeye karşı ortaya çıkan bir reaksiyondur. Şarap içen kişiler, korkunun nedeni olan muhtesipten uzak durmak için ellerinden geleni yaparlar. Korkunun bir sonucu olarak ortaya çıkan bu kaçınma ve gizlenme davranışı, onların rahatlamasını sağlar:

Vaktidür kim câma virüp câmeyi 'uryân olam

Muhtesib gelse habâb-ı bâdede pinhân olam (Emrî D., G. 322/1)

Muhtesibe karşı duyulan korku o kadar ileri boyuttadır ki insanlar onunla karşılaşmaktan çekinmektedir. Korku temelli bu kaçınma davranışı, insanların hayatını alt üst etmektedir. Öyle ki muhtesibin varlığı sadece şarap içenler arasında değil dinine bağlıymış gibi yaşayan sufiler arasında tedirginlik ve huzursuzluk ortaya çıkarmaktadır. Nev'î'nin de bahsettiği üzere muhtesibin güç ve otoritesi içki içenler arasında olduğu gibi içmeyenler arasında da etkin bir şekilde görülmektedir. Hatta bu durum öyle bir hâl alır ki içki içmeyen sufilerin korkuları ile dalga geçilir:

¹ Philip Mansel, "Konstantiniyye; Dünyanın Arzuladığı Şehir 1543-1924" adlı kitabında yeniçerilerin başlıklarının kırmızı olduğundan bahseder (Bkz. Philip Mansel, Konstantiniyye; Dünyanın Arzuladığı Şehir 1543-1924, İstanbul: Everest Yayınları, 2008, s. 58.).

Meclisde gice muhtesib-i şehri görünce

Câm-ı ‘araki sûfi düşürdi ödi sındı (Nev’î D., G. 545/4)

Bireysel korkunun toplumsal bilince yerleşmesi ile birlikte, toplumdaki herkes bir şekilde muhtesipten korkar hâle gelmiştir. Korku mekanizmasının sürekli canlı bir şekilde varlığını sürdürdüğü bir ortamda insanların davranışları doğal olarak sınırlandırılmaktadır. Nevres-i Kadîm, bu korku unsurunun sembolü olan muhtesibin, sadece resimlerde kurulan meclislerde etkin olamayacağını ifade eder:

Hâl-i hâmûşâna gelmez tâ kıyâmet ihtilâl

Muhtesib korkusu yokdur meclis-i tasvîrde (Nevres-i Kadîm D., G. 106/8)

Açık bir şekilde şarap içilmesine müsaade etmeyen muhtesibe görünmeden şarap içilebileceğini söyleyen Mostarlı Ziyaî'nin aksine Hafid rintlerin, muhtesiplerden korkmaksızın şarap içmeye devam ettiklerini söyler.

Çü muhtesîb mey içürmez bize zebânî degül

Nihânî içelüm anı hele ıyânî degül

Dil uzradur bize sofî velî zebânî degül

“Şarâbı zevrak ile içmenüñ zamânı degül

Efendi keştiyi kâgıdda suyu zevrakda” (Mostarlı Ziyaî D., Mhms. 3/3)

Bî-muhâba yürüyüp kûşe-i işretgehe dil

Demeyüp muhtesib-i bâde-i rindân gelecek (Hafid D., G. 165/3)

Meyhane ehli, muhtesip korkusundan usanmış görünmektedir. Aşağıdaki beyte baktığımızda Hafid, muhtesip gelecek diye korkan rintlerin, korkuyu bir kenara bırakarak meyhaneye doğru harekete geçtiklerini söylemektedir. Korkunun ortadan kaldırıldığının görüldüğü bu durum, bir usanmışlığın ifadesidir:

Bî-muhâba yürüyüp kûşe-i işretgehe dil

Demeyüp muhtesib-i bâde-i rindân gelecek (Hafid D., G. 165/3)

Bununla birlikte muhtesibin zebani olmadığını belirten Ziyaî Efendiye göre, ondan bu kadar korkmak anlamsızdır. Zaten muhtesip açık alanda şarap içilmesini cezalandırmaktadır. Buna istinaden gizli bir şekilde şarap içmede herhangi bir sakınca bulunmamaktadır:

Çü muhtesîb mey içürmez bize zebânî degül

Nihânî içelüm anı hele ıyânî degül

Dil uzradur bize sofî velî zebânî degül

“Şarâbı zevrak ile içmenüñ zamânı degül

Efendi keştiyi kâgıdda suyu zevrakda” (Mostarlı Ziyaî D., Mhms. 3/3)

✚ Muhtesibin şarabı yasaklaması

Dinî emir ve yasakların denetimini sağlamak suretiyle ahlak ve geleneğin bozulmadan devam etmesini sağlayan (Erdoğan, 2000, s. 123), aktif ve etkin bir kontrol mekanizmasının başında bulunan kişinin dinen içilmesi yasaklanan şaraba karşı tavrının olumsuz olması kaçınılmazdır. Muhtesibin emri doğrultusunda şarabın yasaklanması, sarhoşları olumsuz etkilemiş ve onlar şarabın kendilerinde oluşturacağı boşluğun kıyamete kadar başka bir şeyle doldurulamayacağını düşünmektedirler:

Eylese muhtesib emriyle yasâg-ı bâde

Boş kalur tâ be kıyâmet dil i peymâne vü den (**Antepli Aynî D., K. 5/52**)

Şarap düşmanı olarak nitelendirilen muhtesibin bakışları bile sarhoşlar üzerinde etkilidir. Güç ve otoriteyi elinde bulundurması muhtesibin insanlar üzerindeki etkisini daha da arttırmaktadır. Bu tedirginlik ve korkudan dolayı meyhane müdavimleri meyhane ile olan bağlarını koparmışlardır:

Gösterüp gamzelerin muhtesib-i mey-düşmen

Etdi ebrûların işkeste o zâlim birden

Meclisinde o mehûn yine ne tel kırdum ben

Neye çaldırdı felek sâzumı dîvâra ‘aceb (**Cazim D., Msmmt 4/4**)

Muhtesibe yakalanma korkusu, sarhoşların temkinli davranmalarına yol açmıştır. Hatta muhtesip sarhoş bile olsa şarabı gizli bir şekilde içmeyi tercih ederler:

Muhtesib mest ise de biz yine mahfi içeriz

Sâkiyâ hum-ı şarâba niçin afyon atarız

Hattın söyleme bahım leb-i la’linde iken

Sâkiyâ bâde-i gülgûnuma afyon katma

Bâdeye afyon kodı kendi eliyle sâkîsi

Devrini seyreyle bu bezm-i hilâf-ı âdenin (**K. Sa’dî**) (Onay, 1996, s. 82)

Aşağıdaki beyitte görüldüğü gibi şarap yasağını denetlemekle görevli muhtesibin kısa bir süreliğine bile olsa meyhanede bulunması ve çok az miktarda şarap içmesi, diğer sarhoşlar gibi korkmasına neden olur. Onun diğer sarhoşlar gibi korkmasının nedeni, yine muhtesibin varlığıdır:

Muhtesib dün mey-i nâb ile bir az dilleşdi

İtmedi pîr-i mugâna o hirâsla hurmet (**Sadi Giray D., 21/8**)

✚ Şarap kadehini kıran muhtesibin eleştirilmesi

Muhtesip, kendini sınırlayan kurallardan dolayı rahat bir davranış sergileyemez. Hatta onun herhangi bir durum karşısında göstereceği tutum ve davranışlar bellidir. Bundan dolayı muhtesip rahat davranan, özgürce hareket eden sarhoşları kıskanır ve tepki olarak onların kadehini kırar. Oysa sarhoşlar, şarap kadehinin Cem’den yadigâr olduğuna inandıkları için kadehe kıymet verirler. Nevres, sürekli şarap şişesini kıran muhtesibin, gönül kırıcı yönüne de dikkat çeker:

Şikest-i şişeye ey muhtesib harîs olma

Cem'in bu bezmde bir yâdigârı kalmışdır (Nevres-i Kadim D., G. 18/4)

Eyler şikeste şişe-i rindânı muttasıl

Korkmaz mı muhtesib 'acebâ inkisârdan (Nevres-i Kadim D., G. 91/3)

Muhtesibe karşı duyulan öfke o kadar büyüktür ki onun gazabına uğramış insanlar, muhtesibin uğradığı mekânlarda bulunmaktan eskisi gibi zevk alamaz. Çünkü muhtesip şarap kadehlerini, şişelerini kırmakla kalmamış, meclisteki zevki de tamamen bitirmiştir:

Ne zevk-i bezm ü ne câm-ı şarâb kalmışdır

Bu bezmi muhtesib urmuş harâb kalmışdır (Nevres-i Kadim D., G. 41/1)

✚ Muhtesibin şarap içmesi

Muhtesibin, hem şarabı yasaklayıp hem de şaraptan içmesi açıklanması zor, sıkıntılı bir durumdur. Bu tutarsızlık psikolojisi, dindar bir kimliğe sahip toplum içinde yine dinî bir görev icra eden muhtesibi oldukça zor durumda bırakır:

Müşkil degül midür içe men' ide muhtesib

Hem iltizâm ide şarâbı hem ihtisâb (Arpaeminizade Sami D., G. 14/6)

Yukarıda bahsedilen durumun bir benzeri Hâzık'a ait beyitte de görülmektedir. İşret meclisinde şarap içip eğlenen rintlerin suçlarını teşhir etmek için baskın yapan muhtesibin de sarhoş olduğundan bahsedilir. Ayrıca Üsküblü İshak Çelebi de dinî kimlikleri ön planda olan sufi, vaiz ve muhtesibin şarap ile hemhâl oldukları hâlde âşığın sarhoş olarak adlandırılmasını eleştirir:

Meclis-i işretde sahbâ-nûş iken teşhîr için

Rindi basmış tutmuş ammâ muhtesib ayık mıdır (Hazık D., G. 77/4)

Sôfi kanzil muhtesib serhûş vâ'iz mey-perest

'Âşık-ı bî-çâreye yazık degül mi adı mest (Üsküblü İshak Çelebi D., G. 15/1)

Şairler, şaraba karşı çıkan insanların şaraptan habersiz olduklarını ve onların şarabı tanıdıklarında tıpkı sarhoşlar gibi şaraba meyledeceklerini vurgular (Gümüş, 2018, s. 196). Muhtesiplerin bile meyhanede vakit geçirmeye başladıktan sonra, aleni bir şekilde olmasa da, şaraba yaklaştıkları görülmektedir:

Muhtesib dün mey-i nâb ile bir az dilleşdi

İtmedi pîr-i mugâna o hırâsla hurmet (Sadi Giray D., G. 21/8)

Nedim, muhtesibin meyhaneci tarafından beğenildiği için şarap fıçasının dibinde bekletilmek suretiyle ödüllendirildiğini söyler. Aslında muhtesibin içinde bulunduğu bu durum, tutarsızlığının en önemli göstergesidir:

Pesend muhtesib-i 'asra etdi şeyhi bu gün

Usûl ile fıçının tâ dibine der-çenber (Nedim D., K.13/17)

✚ Sarhoşların muhtesipten beklentileri

Meyhane ehli rintlerin muhtesibe bakışını etkileyen en önemli faktör korku olduğu için onun varlığı her şekilde rintleri rahatsız eder. Bundan dolayı onun meyhaneye gelmemesi için büyük beklentiler içine giren şair, eğer muhtesip, vaizin meclisinde vakit geçirmezse yine rintlerin başının ağrıyacağını söyler:

Muhtesib meclis-i vâ'izde oturmazsa bugün

Sâkiyâ rind-i mey-aşâma humâr irdi yine (Neccarzade Rıza D., G. 245/5)

✚ Sarhoşların muhtesibe ricada bulunması

Muhtesiplerin, sarhoşlara meyhaneyi bıraktırmaya çalışması ve onları mescide gitmeye zorlaması, her ne kadar görevleri olsa da doğru görülmemektedir. Fakat muhtesibe karşı duyulan korkudan dolayı ona tepki göstermeye kimse cesaret edemez. Bundan dolayı muhtesibin insafı davranması için uygun bir dil ile ricada bulunurlar:

Muhtesib Tanrı için gel bana çok verme 'azâb

Meyl-i mescid mi eder mey-kedeler evbâşı (Fuzûlî D., 365: G. 291/5)

Şarâb-ı nâba lutf et muhtesib kahr ile çok bakma

Mükedder kılma 'aks-i tîreden câm-ı musaffâyı (Fuzûlî D., G. 265/5)

Muhtesibâ key sakın vurma sebûmı taşa

Kel başun uvaduram yumruğ ile çün kedû (Karamanlı Aynî D., G. 402/3)

Muhtesibin, meyhaneyi denetlerken şarap kadehi ile ilgili sorular sorması sarhoşları huzursuz eder. Onlara göre baş ağrısı çekmelerinin nedeni de şarap kadehidir. Bundan dolayı sarhoşlar, muhtesiplerden kendilerine soru sormamalarını isterler:

Muhtesib câm-ı meyın hâlini benden sorma

İtdi bu nüh tıbakı başıma çün teng şarâb (İbrahim Hürrem D., G. 13/3)

✚ Muhtesibe yakalanan sarhoşun rüşvet teklif etmesi

Sabaha karşı meyhaneden çıkıp eve giden sarhoşların, muhtesibin baskısıyla yakalandığını belirten Hayâlî Bey, muhtesibin elinden kurtulmak için rüşvet teklif ettiklerini söyler.

Gonca mey içmiş kokular agzını bâd-ı seher

Dirhem-i jâleyle baş kurtarsın ol evgâr mest (Hayâlî D., G. 1/4)

✚ Muhtesibin ölümünden dolayı duyulan sevinç

Muhtesibin ölmesi, onun baskısından bunalan sarhoşlar için oldukça güzel bir durumdur. Fakat olayın bir de meyhaneciyi ilgilendiren bir yönü vardır ki meyhaneci, muhtesibin baskınları yüzünden büyük maddi kayıplara uğramaktadır. Bundan dolayı şair, muhtesibin ölümünü müjde verir gibi meyhaneciye ulaştırılmasını ister:

Muhtesib öldü bu gün şimdi namâzın kıldım

Müjdeler pîr-i muğân ile kamu ahabâba (**Hafid D., G. 254/2**)

SONUÇ

İslam tarihinin neredeyse her döneminde toplumsal düzenin sağlanmasında aktif rol alan hisbe teşkilatının en önemli görevlisi muhtesiplerdir. Muhtesipler, pazarların düzen ve kontrolü görevini üstlenmişler, pazara gelen ürünlerin üreticiden tüketiciye ulaşana kadar geçen sürecin denetlenmesinden sorumlu olmuşlardır. Muhtesiplerin görevlerinin içeriği zamanla genişlemiş, devlet memurlarının görevlerini yapıp yapmadıklarını teftiş etmek, dinî kurallar çerçevesinde emir ve yasakları kontrol etmek, özellikle ahlak kurallarına uyulmasını sağlamak gibi görevleri de üstlenmişlerdir. Birçok problemin kadiya ulaşmadan olay yerinde çözümünü sağlamakla görevli olan muhtesiplerin gücü ve yetkileri, toplumda korkuya sebep olmuştur. Çünkü muhtesibin, emir ve yasalara aykırı davranan kişilere karşı cezai müeyyide uygulama yetkisi de bulunmaktadır. Bu cezalar uyarma, azarlama, dövme, teşhir etme gibi insan gururunu rencide edici olduğu için, insanlar muhtesiple karşılaşmaktan çekinmektedir.

Türk tarihinde de asayiş ve iç güvenliği sağlamakla görevli olan muhtesibin, klasik Türk şiirinde nasıl bir konuma sahip olduğunun anlatıldığı çalışmamızda da görüleceği üzere şairler, muhtesiple muhatap olmak istemeyen kişilerin duygularını yansıtmış ve onların yaşadıkları korkuyu anlatmışlardır. Neredeyse muhtesibin geçtiği her beyitte muhtesibe karşı korku, sitem ve öfke bulunmaktadır. Yasakların uygulayıcısı konumundaki muhtesibin, elindeki yetkileri bihakkın kullanması, meyhane müdavimlerine göz açtırmaması eleştirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Akkaya, H. (1993). *Nevres-i Kadîm ve Türkçe divanı*. İzmir.
- Arslan, M. (2004). *Antepli Aynî Divanı*. İstanbul: Kitabevi .
- Demirkaya, Y. (2011). Osmanlı Devletinde Belediye (Hisbe) Teşkilatı. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 303-318.
- Doğan, F. S. (2015, Aralık). Yerinde Adalet Kurumu: Hisbe Teşkilatı. *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*(5), 331-338.
- Elmacı, B. (2016). *İstanbul Eşref Divanı (Metin-İnceleme)*. . Sakarya Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Erdoğan, İ. (2000). Osmanlı İktisadi Düzeninde İhtisab Müessesesi ve Muhtesiblik Üzerine Bir Deneme. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*(11), 123-45.
- Eren, A. (1999). *Çankırılı İbrahim Hürrem Divanı*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi.
- Güfta, H. (1992). *Hazık Mehmet Efendi'nin hayatı, edebi şahsiyeti, eserleri ve Divânı'nın tenkitli metni* . Erzurum.
- Gümüş, M. Y. (2018). *Klasik Türk Şiirinde Rintlik*. Malatya.
- Gürgendereli, M. (1999). *Hasan Ziyâ"î Hayatı Edebî Şahsiyeti Dîvân Metninin Tespiti ve İncelenmesi*. Edirne.
- Hizmetli, M. (2002). *Endülüs'te Hisbe Teşkilatı*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Hizmetli, M. (2017). Abbasilerde Hisbe ve Muhtesib: Bağdat Örneği. *Journal of History Culture and Art Research*(6), 425-443.
- Kallek, C. (1998). Hisbe. TDVİA.
- Karaköse, S. (2017). *Said Giray Divanı*. Aralık 9, 2018 tarihinde ekitap.kulturturizm.gov.tr: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55754,said-giray-divanipdf.pdf?0> adresinden alındı
- Kutlar, F. S. (2017). *Arpaeminî-zâde Mustafa Sâmî Efendi Divânı*. Aralık 10, 2018 tarihinde <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/56084,arpaeminizade-mustafa-sami-divanipdf.pdf?0> adresinden alındı
- Macit, M. (1997). *Nedîm Divanı*. Ankara: Akçağ.
- Mansel, P. (2008). *Konstantiniyye; Dünyanın Arzuladığı Şehir 1543-1924*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Mermer, A. (1997). *Karamanlı Aynî ve Dîvânı*. Ankara: Akçağ.
- Nizâmü'l-Mülk. (2009). *Siyasetnâme*. (M. T. Ayar, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Onay, A. T. (1996). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. İstanbul: MEB.
- Özbek, A. (2000). *Cazim Divanı (Edisyon Kritik-İnceleme)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, M. (1999). *Neccârzâde Rıza Dîvânı'nın Edisyon Kritiği*. Afyonkarahisar.
- Özkan, B., & Gençöz, T. (2006). Gurur toplumu bakış açısıyla Türk kültürünün incelenmesinin önemi. *Kriz*, 9- 25.
- Özyıldırım, A. E. (1995). *Hamdullah Hamdi Divanı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi.
- Parlatır, İ. (2012). *Fuzûlî Dîvânı*. Ankara: Akçağ.
- SARAÇ, Y. (2002). *Emrî Dîvânı*. İstanbul: Eren .
- Soykan, Ç. (2003). Öfke ve öfke yönetimi. *Kriz*, 11(2), 19-27.
- Tanrıbuyurdu, G. (2006). *Eşref Paşa Dîvânı*". Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Tarlan, A. N. (1992). *Hayâlî Dîvânı*. Ankara: Akçağ.
- Tulum, M., & Tanyeri, M. (1977). *Nev'i Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Ünal, H. (2003). *Hafîd Dîvânı*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yıldırım, A. (1991). *İshak Çelebi (Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanının Edisyon Kritiği)*. Elazığ.
- Yoldaş, K. (2005). *Sâbir Pârsâ Divanı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALEŞİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 23.04.2019 | Kabul Tarihi: 28.05.2019

CEMİL SAİD BEY (1872-1948) VE DÜŞÜNCE YAPISI

Osman Karacan

Dr.

karacanosman44@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8250-1981>

Atıf / Citation: Karacan O. (2019). Cemil Said Bey (1872-1948) ve Düşünce Yapısı. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 183-202.

Özet

Osmanlı Devleti'nin son dönem askerî diplomatlarından olan Cemil Said Bey (1872-1948), geleneksel ve modern düşünceyi yakından bilen bir ailede yetişmiştir. Mekteb-i Sultani ve Mekteb-i Harbiye'de okuyan Cemil Said Bey, 1891'de Harbiye Nezareti'nde ilk görevine atanmıştır. Kısa bir süre hariç aralıksız bir şekilde 1919 tarihine kadar askerî görevlerde bulunan Cemil Said Bey, bu görevinin yanı sıra farklı alanlarda çok sayıda eser kaleme almıştır. Osmanlı Devleti'nin yaşadığı sorunlara yoğunlaşan Cemil Said Bey'in temel savı Batılılaşmak bir diğer ifadeyle medenileşmektir. Batıyı medeniyetin temsilcisi olarak değerlendiren Cemil Said Bey, medenileşmeyi bir zorunluluk olarak değerlendirmiştir. Osmanlı Devleti'nin kurtuluşunu da medenileşmekte gören Cemil Said Bey, medenileşmek için de öncelikle içtimâî hayatın uygun hâle getirilmesi gerektiğine işaret etmiştir. Cehalet, yabancı düşmanlığı ve taassup ile mücadele edilmesini savunan Cemil Said Bey, bireyleri manevi yönden terbiye edecek sanat, edebiyat ve musiki eğitiminin verilmesi, kadınların toplumsal hayata katılması ile medenileşme için gerekli altyapının hazır hale getirilmiş olacağını ileri sürmüştür. İçtimâî yapının değişim dinamiklerine dikkat çeken Cemil Said Bey, medeni toplumun inşasına odaklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cemil Said Bey, Medenileşmek, Batılılaşma, Ataşemiliter.

CEMİL SAİD BEY (1872-1948) AND THE STRUCTURE OF HIS THOUGHT

Abstract

Cemil Said Bey (1872-1948), one of the last period military diplomats of the Ottoman Empire, grew up in a family that had a close understanding of traditional and modern thought. Cemil Said Bey, who studied in Mekteb-Sultani and Mekteb-i Harbiye, was appointed to his first position in 1891 at the Ministry of War. Cemil Said Bey did military duties until 1919 except for a short time and wrote many books on different fields besides his military duty. The main argument of Cemil Said Bey, whose focus was on the problems experienced by the Ottoman Empire, was westernization, in other words, civilization. Cemil Said Bey, who considered the West as a representative of civilization, considered civilization as a necessity. Cemil Said Bey regarded the liberation of the Ottoman Empire as a civilization and pointed out that for civilization, the social life should be made appropriate. Cemil Said Bey, as an advocate for the fight against ignorance, xenophobia and tyranny, asserted that the teaching of art, literature and music would educate individuals spiritually, and that with the participation of women in social life the prerequisites of a civilized society would be met. Drawing attention to the change dynamics of the social structure, Cemil Said Bey focused on the construction of civilized society.

Keywords: Cemil Said Bey, Civilization, Westernization, Military Attaché.

Cemil Said Bey (1872-1948)

1872 yılında (Cündioğlu, 1998:46)¹ İstanbul'da dünyaya gelen Cemil Said Bey, 15 Şubat 1948'de yine İstanbul'da vefat etmiştir. Annesi Safiye² Hanım, babası Kemalpaşazâde Said Bey'dir.³ Entelektüel düzeyi yüksek bir ailede dünyaya gelen ve ilk eğitimini ailesinden alan Cemil Said Bey, 1880 yılına kadar ailesinin yanında kalmıştır. 1880 yılında Galatasaray Mekteb-i Sultanisi'ne⁴ yatılı olarak kayıt yaptırmıştır. 1888 yılında ilk, orta ve lise tahsilini tamamlayarak a'la (bien) derecesinde iki diploma alarak *Bachelier es letters ve Bachelier Es sciences* (Us, s.39)⁵ derecesine ulaşmıştır. Mekteb-i Sultani'den mezun olanlar, memur olarak atanabilme imkânına sahip olmalarına(Engin,

¹ Cemil Said, Hakkı Tarık Us'a yazmış olduğu biyografisinde 1872 yılında İstanbul'da doğduğunu ifade etmiştir. Fakat Mustafa Müjdecî ve Cem Karakılıç Beyler tarafından Emekli Sandığı Arşiv dosyalarına dayalı olarak yapılmış oldukları araştırmalarda ve Cemil Said Bey'in kızları Bediha Nezihe ve Safiye Servet'in 24.02.1948 tarihinde Üsküdar Nüfus Dairesi'nden almış oldukları nüfus kayıtlarına göre Cemil Said Bey'i'n doğumunun 1873 olarak kayıtlara geçtiğini ifade etmiştir. Bkz. Mustafa Müjdecî-Cem Karakılıç, "Cumhuriyetin İlk Kur'an Mütercimlerinden Cemil Said (Dikel) ve Kur'an Tercümesi Hakkında Bir Değerlendirme" Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi, Yıl.3, S.6 (Güz 2007).; Ancak Üsküdar nüfus kayıtlarına göre almış olduğumuz nüfus kayıt örneğinde ise doğum tarihi olarak 01.07.1874 olarak geçtiği görülmektedir. Resmi kayıtlardaki bu çelişkili tarihler Cemil Said Bey'in doğum tarihine dair bir kafa karışıklığı yarattığı görülmektedir. Fakat kanaatimizce resmi kayıtlarda farklı olsa da Cemil Said Bey'in biyografisinde ifade ettiği tarih daha doğrudur. Çünkü onun belirtmiş olduğu tarihi doğrulayan başka deliller de söz konusudur. Bu delillerden biri Mekteb-i Sultani'nin tüzüğüdür. Cemil Said Bey, Mekteb-i Sultani'ye kaydedildiğinde küçük yaşta olduğunu ifade etmekte fakat kaç yaşında olduğunu belirtmemektedir. Mekteb-i Sultani'nin tüzüğünde ise öğrenci kaydı için gerekli olan yaş sınırı 9-13 yaş olarak belirlemiştir. 1980 yılında kayıt yaptırdığı kesin olduğuna göre eğer 1873 doğumlu olduğu kabul edilecek olursa Cemil Said Bey'in 7 yaşında iken okula kayıt yaptırdığı savunulmuş olacaktır. Bu da Cemil Said Bey'in iki yaş küçük bir şekilde kaydedilmiş olması anlamına gelecektir ki, bu da çok küçük bir yaş anlamına gelecektir. Bu durumda 1872 yılında doğduğu kabul edilecek olursa bile yine de okula başladığında 9 yaşını doldurmadığı görülmektedir. Buna binaen 1872 tarihinde doğduğu daha gerçekçidir.

² İçişleri Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık Genel Müdürlüğü'nden Üsküdar Nüfus Dairesi kayıtlarına göre verilen nüfus kayıt örneği.

³ Kemalpaşazade Said Bey hakkında geniş bilgi için bkz. (İbnülemin, 1969.; Beyhan, 2008)

⁴ 1481'de Sultan II. Bayezid (1481-1512) tarafından Galata Sarayı olarak inşa edilen okulun tarihi geçmişi hakkında geniş bilgi için bkz. (İsfendiyaroğlu, 1954.; Şişman, 1989.; Engin, 2016).

⁵ Bachelier es-sciences, Fransa liseleri tarafından verilen diplomaları karşılamaktadır. Mekteb-i Sultani tarafından verilen diplomalar Fransız liselerinin diplomaları ile eş değer kabul edilmiştir. Fransa Hükümeti 12 Şubat 1872'de almış olduğu bir kararla bu eş değerliliği kabul etmiş ve bunu resmileştirmiştir (Engin, 2016:63).

2016:17) rağmen Cemil Said Bey, eğitimini sürdürmeyi tercih ederek 20 Haziran 1888 tarihinde Mekteb-i Harbiye'ye girmiş ve üç yıl sonra 1891 yılında mülazım-ı sâni rütbesiyle Mekteb-i Harbiye'den mezun olmuş ve Harbiye Nezareti'nde Erkan-ı Harbiye Dairesi Şubesi bünyesinde ilk görevine atanmıştır. Altı ay bu görevini sürdüren Cemil Said Bey, 1891 Eylül'ünün başında St. Petersburg Sefareti Ataşeliği'ne tayin edilmiştir (BOA. HR. TH.113.7.1.). Ekim 1892'de Seraskerlik makamından Hariciye Nezareti'ne yazılan bir yazıda Mülazım-ı Evvel rütbesine yükseltildiği belirtilen (BOA. HR. TH.124. 98.) Cemil Said Bey, yaklaşık iki yıl kadar Mülazım-ı Evvel olarak St. Petersburg Ataşeliği'nde görevine devam etmiştir. 15 Mart 1894 tarihinde babası Kemalpaşazâde Said Bey, Seraskerlik makamına oğlu Cemil Said Bey hakkında bilgi veren bir dilekçe göndererek, geçen iki yıllık süre zarfında oğlunun Rusya'da çok önemli işler başardığını, Rusçayı mükemmel düzeyde öğrendiğini, Rusya'nın askerî yapısı hakkında detaylı bilgiler elde ettiğini ve bunların bir kısmının dilekçeye iliştilmiş olduğunu, Cemil Said Bey'in terfi zamanının da geldiğini hatırlatarak oğlunun yüzbaşılığa terfi ettirilmesi ve hâlihazırda boş olan St. Petersburg Ataşemiliterliği'ne tayin edilmesi talebini iletmıştır. Babası Kemalpaşazâde Said Bey'in bu talebinin kabul edilerek Seraskerlik makamınca yürürlüğe konulduğu 24 Nisan 1894 tarihindeki dilekçesine düşülen nottan anlaşılmaktadır (BOA. Y.MTV.92.29.1.). Belgelerde 1894'te yüzbaşılığa terfi ettiği ve ataşemiliter olarak atandığı tespit edilen Cemil Said Bey, 24 Eylül 1896'dan önce ise Kolağalığına⁶ terfi etmiştir (BOA. BEO. 843.631921.).

Rusya'da görev yaptığı yıllarda görevi icabı düzenli bir şekilde yapılan askerî tatbikatların bir kısmına katıldığı ve bunun için kendisine harcırah verildiği belgelerden anlaşılan (BOA. HR. TH. 216.51.1.) Cemil Said Bey, St. Petersburg Ataşemiliterliği görevine 1899 yılına kadar devam etmiştir. 1 Şubat 1899 tarihinde kabul edilen bir kararla beklemediği bir zamanda rütbesi piyade binbaşılığa terfi ettirilerek Tahran Sefareti Ataşemiliterliği'ne tayin edilmiştir (Cündioğlu, 1998:46). Karar 11 Şubat 1899 tarihli yazıyla kendisine bildirilmiştir (BOA.İ.AS.27.12.1.; BOA.BEO. 1272.62340.; BOA.HR.TH. 222.87.1.; BOA.HR. TH. 223.70.1.). 26 Şubat 1899 tarihinde kararın kendisine tebliğ edilmesiyle birlikte eşi Nimet Cemil Hanım ile aynı yılın Nisan ayı içerisinde Tahran'a hareket eden Cemil Said Bey, 20 Mayıs 1899 tarihinde Tahran'a varmıştır (BOA. HR. TH. 226.108.1.; BOA. HR. TH. 226.108.2.).

Tahran'daki görevine başladıktan beş ay sonra babası Kemalpaşazâde Said Bey, II. Abdülhamid (1876-1909) tarafından Yemen'e sürgün edilmiştir. Bunu daha önce tahmin etmesine rağmen Cemil Said Bey, babasının sürgününden çok etkilenmiş ve bu yüzden II. Meşrutiyet'in ilanına (1908) kadar Tahran'da "mecburi bir sükût içinde" yaşadığını ifade etmiştir (Cündioğlu, 1998:46).

Dokuz yıldan fazla Tahran'da Ataşemiliter olarak görev yapan Cemil Said Bey, II. Meşrutiyet'in ilanını müteakip İstanbul'a dönmüş ve 1912 yılına kadar İstanbul'da yaşamıştır. 1912 yılında Paris Ataşemiliterliği'ne tayin edilen Cemil Said Bey, 7 Ocak 1914 tarihinde piyade binbaşı olarak emekliye ayrılmıştır. Fakat emeklilik dönemi fazla uzun sürmemiş, Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmesiyle birlikte yeniden silahlı altına alınmıştır (27 Mart 1915). Rütbesi Miralaylığa terfi ettirilen Cemil Said Bey, I. Dünya Savaşı'nda *Kolordu Divan-ı Harbi'nde Dersaadet Ümera Divan-ı*

⁶ Osmanlı döneminde yüzbaşı ile binbaşı rütbelerinin arasında yer alan kolağalığı rütbesi kıdemli yüzbaşılığa karşılık gelmektedir. bkz. Geçer, "Tarihten Günümüze Türk Ordusunda Kullanılan Rütbe ve Semboller", Silahlı Kuvvetler Dergisi, Ocak 2012, S.411, ss.68-85.

Harbi azalığı görevini sürdürmüştür.⁷ 1919 tarihinde ise terhis olmuştur. Daha sonraki dönemlerde imzasını atarken “Emekli Miralay” unvanını kullandığı belgelerde görülmektedir (Müjdecı ve Karakılıç, 2007:193).

Cemil Said Bey, üstlenmiş olduğu görevlerindeki başarısı sebebiyle kendisine Rusya tarafından üçüncü dereceden Saint Anne Nişanı’na (BOA. BEO.842.63133.1.), Padişah tarafından 1897’de dördüncü Mecidiye Nişanı’na (BOA. İ.TAL. 77.44.1.; BOA.HR.TH.199.82.1.), dördüncü rütbeden Saint Aleksandr Nişanı’na (BOA. İ.TAL. 168.47.1.; BOA.TAL. 168.47.1.) ve İran hükümeti tarafından Şir ü Hurşid nişanına (BOA. İ.TAL.214.61.02.) layık görülmüştür.

Askerlik mesleğinden ayrıldıktan sonra da çalışma hayatını sürdüren Cemil Said Bey, 1919-1929 yılları arasındaki on yıllık süre zarfındaki çalışma hayatına dair bilgi vermemesine rağmen bu yıllarda yazı hayatını sürdürdüğü bilinmektedir. 1929 yılında Elektrik Şirketi Tercüme Kalemi Müdürlüğü görevini üstlenen Cemil Said Bey, Hakkı Tarık Us’un 1943’te yazdıklarından, aynı tarihe kadar da çalışmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Fakat bu kurumdan ne zaman ayrıldığına dair elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Vefat tarihi ise nüfus kayıtlarına göre 15 Şubat 1948’dir (Üsküdar Nüfus kayıtları).

Yazarlık Hayatı

Son dönem Osmanlı bürokrasisinde görev yapmış İstanbul’un meşhur ailelerinden birine mensup olan Cemil Said Bey, devlet terbiyesinin ne olduğunu yakından bilen ve aynı zamanda modern Batı’ya ve onun düşünce dünyasına da küçüklüğünden itibaren aşına bir kişi olarak yetişmiştir. Küçük yaşta olmasına rağmen askerî diplomat olarak St. Petersburg’da ilk yurt dışı görevine atanan Cemil Said Bey, hem uzun yıllar sürecek ataşemiliterlik görevini başarılı bir şekilde icra etmiş hem de farklı alanlarda kendisini geliştirmeye çalışmıştır. Asker kimliğinin yanı sıra mütercim, müellif, müeddip, mütefekkir, münevver ve gazeteci kimliklerini de üzerinde taşıyan Cemil Said Bey, muhtelif alanlarda çalışmalar yürütmüş ve çok sayıda eser ortaya koymuştur. Askerî konulara dair ortaya koyduğu eserlerle birlikte Kur’an-ı Kerim başta olmak üzere tercüme eserleri, hikâyeleri, tiyatro eserleri, lügat çalışması, telif eserleri, gazete makaleleri olan Cemil Said Bey, Osmanlı’nın yaşadığı toplumsal sorunlara, geri kalmışlık sorununa, kadının toplumsal konumuna, eğitim sorunlarına hülâsa Osmanlı toplumunun yaşadığı sorunların tespitine yoğunlaşmış ve çözüm önerileri sunmaya çalışmış bir aydındır.

Muharrirlik Cemil Said Bey’in hayatında önemli bir yer tutmaktaydı. Yazarlık geleneği olan bir ailede⁸ yetişen ve yazarlığa meraklı olan Cemil Said Bey, Mekteb-i Sultani’de okuduğu yıllarından itibaren bu geleneği sürdürmeye çalışmıştır. Cemil Said Bey, ilk çalışmalarını babası Kemalpaşazâde

⁷ M. Müjdecı-C. Karakılıç Cemil Said Bey’in daha önce albaylığa terfi edilmemesinin ehil görülmemesinden olmadığını muhtemelen kadrosuzluktan olduğunu iddia etmişlerdir.

⁸ Yazarlık konusunda çok şanslı bir şekilde dünyaya gelen Cemil Said Bey’in Dedesi Ahmet Kemal Paşa (1808-1886) ve babası Kemalpaşazâde Said Bey (1848-1921) ülkenin yetiştirmiş olduğu önemli yazarlardandır. Çok sayıda eser kaleme almışlardır. Geniş bilgi için bkz. (İbnülemin, 1969); Ayrıca Cemil Said Bey’in eşi Nimet Cemil Hanım da Kadınlar Dünyası’nda çok sayıda makale neşretmiştir. Bkz. Nimet Cemil, Kadınlar Dünyası Dergisi, “Yine mi Taarruz?!” nu.141, ss.10.; “Talak” 142, ss.4-5.; “Roma’da Kadınlar Kongresi”, nu.143, ss.4.; “Meclis-i Mebusan’ın Dikkatine Çocuklarımızı Hırpalamayalım”, nu.144, ss.4-5.; “Hakayık-ı Tekrardan Usanmayalım, nu.145, ss.5-6.; “Zenginlerimiz”, nu.146, ss.2-4.; “Geri Gitmemeli”, nu.147, ss.5-6.; “Edebiyat”, nu.148, ss.4.; “Cevap”, nu.149, ss.5-6.; “Taksim Bahçesi Kimindir”, nu. 150, ss.3-4.; “Yetimhaneye Lüzum Yok mu?”, nu.151, ss.4.; “Yarım Tedbirler”, nu.152, ss.3-4.; yazılarına ulaşılabilir.

Said Bey'in etkisiyle gerçekleştirmiştir. Evindeki ilk hocası olan ve Mekteb-i Sultani'de *Usul-i Terceme ve Kitabet* derslerini de okutan babası Kemalpaşazâde Said Bey'in etkisiyle bu dönemde siyasî konular hakkında ilk yazılarını kaleme alan Cemil Said Bey, bu yazıların zaman zaman dedikodulara konu olacak kadar etkili olduğunu ifade etmiştir. Cemil Said Bey'in basında çıkan ilk yazısı 31 Aralık 1885 tarihindeki *Saadet* gazetesinde çıkan bir eserdir (Cündioğlu, 1998:46).

Yazarlık hayatına önemli katkılar sunan babası Kemalpaşazâde Said Bey'den başka Mekteb-i Sultani'den de önemli destekler almıştır. Özellikle Mekteb-i Sultani'de okuduğu yıllarda edebiyat öğretmeni olan Recaizade Mahmut Ekrem Bey (1847-1914) bu hususta ifade edilmesi gereken önemli kişilerdendir. Ayrıca yazın hayatında kendisine destek olan bir diğer kişi ise Mekteb-i Sultani'den sınıf arkadaşı olan Tefik Fikret (1867-1915)'ti (Us, s.39).⁹

Mekteb-i Sultani'de okuduğu yıllardan itibaren edebiyata ve yazarlığa meyilli olan Cemil Said Bey'in eserlerine II. Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'a dönüşüne kadar rastlanmamıştır. Bu süre zarfındaki eserleri görevi ile ilgili hazırlamış olduğu resmi yazışma ve raporlardan müteşekkildir. Her ne kadar bu süre içerisinde onun herhangi bir eserine rastlanmamış olursa da yazarlıkla bağı koparmamış olduğu neşredilen eserlerinin kaleme alınma tarihlerinden anlaşılmaktadır. II. Meşrutiyet'ten sonra döndüğü İstanbul'da süreli yayın organlarında makaleler yazması hususunda teklifler almış olması onun yazarlıktan hiçbir zaman el çekmediğini göstermektedir

İstanbul'a dönüşünden sonra onu basın hayatına yeniden kazandıran Ebuzyia Tefik Bey (1849-1913)'dir. Cemil Said Bey, Ebuzyia Tefik Bey'in teklifiyle *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinde "İran Mektupları"¹⁰ adlı köşesinde ilki 2 Haziran 1909'da sonuncusu ise 8 Kânûn-ı Evvel 1909 tarihinde olmak üzere Cemil Said isminin baş harfleri olan C.S. rumuzunu kullandığı makaleler neşretmiştir.¹¹ Cemil Said Bey, bu makalelerinde ağırlıklı olarak İran'da görev yaptığı yıllarda vuku bulan siyasî meseleler ve dönemin siyasî iklimine yönelik değerlendirmelerde bulunmuştur. İran

⁹ Cemil Said Bey Tefik Fikret'in yazarlık konusunda üzerindeki tesirinden bahsederken "Tefik Fikret ara sıra hepimizin mizacına uygun şiirler yazar ve sınıf içinde hepimizi az çok şiirle iştigale sevk eden bir edebiyat havası hüküm sürer idi. Nitekim ben de o vakit edebiyat ile iştigale başlamış ve hatta yazdığım birkaç şiiri küçük mecmualarda neşretmiştim." demektedir. (Cündioğlu, 1998:47).

¹⁰ *Tasvîr-i Efkâr*'daki makalelerini Montesquieu'nun "Lettres Persanes" adlı eserinden mülhemle "İran Mektupları" köşe başlığında yayımlayan Cemil Said Bey'in İran'da gelişen siyasî olaylar üzerinden iç politikaya yönelik eleştirilerini dile getirdiği ifade edilse de makalelerin muhtevasına bakıldığında makalelerin iç politikaya yönelik doğrudan bir hedefinin olmadığı anlaşılmaktadır.

¹¹ Cemil Said, İran'da Meşrutiyet Nasıl Başladı?", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.3, 2 Haziran 1909/20 Mayıs 1325, ss.5-6 ve nu. 4, 4 Haziran 1909, ss.5-6; İran'da Kânûn-ı Esâsi", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.7, 6 Haziran 1909/24 Mayıs 1325, ss.6-7.; "Yeni Şâh'ın Evâil-i Saltanatı", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.10, 9 Haziran 1909/27 Mayıs 1325, s.6-7.; "Emînessultan'ın Keyfiyyet-i Katli", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.16, 15 Haziran 1909/2 Haziran 1325, ss.7-8.; "Rusya ve İngiltere'nin İran Hakkında İtilâfı Nasıl Oldu?", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.22, 21 Haziran 1909/8 Haziran 1325, ss.8 ve nu. 26, 25 Haziran 1909/12 Haziran 1325, ss.7-8.; "Devlet-i Osmâniyye İle Olan Hudud Mes'alesi", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.34, 3 Temmuz 1909/20 Haziran 1325, ss.6-7.; "Meclis'in Dağılmasına İl Teşebbüs ve Tavassut-ı Süferâ", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.36, 5 Temmuz 1909/22 Haziran 1325, s.5-6.; "Sefir-i Osmâni'nin Oynadığı Rol", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.50, 19 Temmuz 1909/6 Temmuz 1325, ss.5-7.; "Şah'a Bomba Atılması", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.58, 28 Temmuz 1909/15 Temmuz 1325, ss.6-7.; "Meclis-i Meb'usân'ın Topa Tutulması", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.65, 4 Ağustos 1909/22 Temmuz 1325, ss.7-8.; "Yağma", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.71, 10 Ağustos 1909/28 Temmuz 1325, ss.7-8.; "İranlıların Âdât ve Ahlâkı", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.78, 17 Ağustos 1909/4 Ağustos 1325, ss.6 ve nu. 91, 30 Ağustos 1909/17 Ağustos 1325, ss.6-7.; "İran'ın Hâli ve İstikbâli", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.105, 13 Eylül 1909/31 Ağustos 1325, ss.6.; "İran Ne Âlemde?", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.112, 20 Eylül 1909/7 Eylül 1325, ss.2-3.; "İran Ordusu", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.123, 1 Teşrin-i evvel 1909/18 Eylül 1325, s.3-4 ve nu. 129, 7 Teşrin-i evvel 1909/24 Eylül 1325, s.3-4 ve nu. 149, 7 Teşrin-i evvel 1909/16 Teşrin-i evvel 1325, ss.3-4.; "İran Ahvâli ve Journal De Saint Petersburg'a Cevap", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.173, 22 Teşrin-i evvel 1909/9 Teşrin-i Sâni 1325, ss.1-2.; "İran Hudûdu Mes'alesi", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.189, 8 Kânûn-ı evvel 1909/25 Eylül 1325, ss.1-2.; Meclis-i Meb'usân'ın Topa Tutulması", *Tasvîr-i Efkâr*, nu.65, 4 Ağustos 1909/22 Temmuz 1325, ss.7-8.

Mektupları başlığında 19 bölüm olarak yayınlanan makaleleri, dönemin İran'ının siyasi konjonktürünü anlamak açısından çok önemli bilgiler sunmaktadır.

31 Mart Vakası'ndan (13 Nisan 1909) sonra subayların gazete ve mecmualarda yazmalarının yasaklanmasından dolayı süreli yayınlarda yazmayı bırakan Cemil Said Bey, bu süreçte düşünce yapısını içeren en önemli eseri olan "Teceddüd-i Hakikî Nasıl Olur?" (Cemil Said, 1330) adlı eserini telif etmiştir. Ayrıca Cemil Said Bey, Harbiye Nezareti'nin emriyle "Ordu'da Adab-ı Muaşeret" ve "İran Ordusu" adlı eserlerini kaleme aldığını ifade etmiştir (Cündioğlu, 1998:47). Araştırmalar neticesinde İran ordusu hakkında hazırlanan eserlerin "İran Ordusu Tarihçesi" (1326) ve "İran Ordusu Hakkında Muhtasar Risale" (1331) isimleriyle neşredildikleri tespit edilmiştir.

Cemil Said Bey'in eserlerini yayınladığı dergilerden biri de *Kadınlar Dünyası'dır*.¹² *Kadınlar Dünyası'nda* feminizm düşüncesi ve toplumsal meselelerle ilgili hikâye ve makaleler neşreden Cemil Said Bey, Kadınlar Dünyası'nın erkek muharrirlerden yazı kabul etmeme politikasından dolayı makalelerinde "Said" isminin Arapça müennes söylenişi olan "Suad" adını öne alarak "Suad Said" mahlasını kullanarak eserlerini yayınlamıştır.¹³ Ayrıca aynı muhtevada "Suad Said" mahlasıyla *Servet-i Fünûn* dergisinde de bazı eserler yayınlamıştır.¹⁴

I. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine yeniden silahaltına alınan Cemil Said Bey, bu süreçte muharrirlik hayatına büyük oranda ara vermesine rağmen yine de fırsat buldukça yazın hayatına devam etmiştir. Bu yıllarda feminizm düşüncesini savunma adına *Yıldız Barışıklığı* ve tarihî içerikli *Hacı Murad* adlı iki piyes kaleme aldığını belirtmiştir. Ayrıca uygun bir zaman olduğunu düşündüğü için savaş sonrasında Cemil Said Bey, telif eserlerinin yanı sıra Kur'an-ı Kerim'in Türkçe meali olan "Türkçe Kur'an-ı Kerim" adlı tercümeyi hazırlamıştır.¹⁵ Kur'an-ı Kerim

¹² II. Meşrutiyet yıllarında Osmanlı Devleti'nde çok sayıda kadın dergisi neşredilmesine rağmen Cemil Said Bey'in feminist düşüncenin baskın olduğu Osmanlı Müdâfaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti'nin yayın organı olan Kadınlar Dünyası (1913-1921) dergisinde eserlerini neşretmesi kadın meselesinde Cemil Said Bey'in durduğu yeri tayin etmek açısından da çok önemli bir veri sunmaktadır. Dergi zaman zaman kesintilere uğramasına rağmen 1921 yılına kadar yayınlanmaya devam etmiştir.

¹³ Kadınlar Dünyası'nda yayınlanan eserleri: Suad Said, "Trokadero Parkında", Kadınlar Dünyası, S. 126, ss.4-6.; "Garpta Derdi Maişet", Kadınlar Dünyası, S. 100-14,1914 Paris, ss.6-7.; "Biraz da Anadolu'ya Bakalım!", Kadınlar Dünyası, S. 145, s.4-5.; Cezmi'nin Hataları", Kadınlar Dünyası, S. 121, ss.10-11; S. 122, ss.10-11; S. 123, ss.10-11; S. 124, ss.9-10; S. 125, ss.9-11.; "Muallime", Kadınlar Dünyası, S. 100-3, s.7; S. 100-4, ss.11-12, S.100-5, ss.10; S.100-6, ss.10-11; sayı 100-7, ss.10.; "Hatıranın Levhası", Kadınlar Dünyası, S. 128, ss.10-11; S. 129, ss.8-9; S. 130, ss.11; S. 131, ss.9-10; S. 132, ss.10-11.; "İnkisar-ı Garam", Kadınlar Dünyası, S. 100-10, ss.10; S. 100-11, ss.12; S. 100-13, ss.11.; "Cenk", Kadınlar Dünyası, S. 100-19, ss.8-10.; Muhtemelen dikkatsizlikten dolayı zaman zaman dergide yayınlanan aynı eserin farklı nüshalarında "Said Suad" mahlasını kullandığı görülmektedir.

¹⁴ Suad Said, "Ali Fikri'nin Vitiriyol Terkiyatı", Servet-i Fünûn, nu. 1154, ss.223.-226-227; nu. 1155, ss.247-250; nu. 1156, ss.274-275.; "Paris Milli Kütüphanesinde", Servet-i Fünûn, nu.1151, ss.154-155.

¹⁵ Cemil Said Bey'in Türkçe Kur'an tercümesine yönelik tartışmalar için bkz. Osman Nuri Ergin, **Türk Maarif Tarihi**, C. V, Eser Matbaası, İstanbul 1977.; Hidayet Aydar, "Türklerde Kur'an Çalışmaları", İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.1, İstanbul 1999, ss.159-235.; Düccane Cündioğlu, **Türkçe Kuran ve Cumhuriyet İdeolojisi**, Kitabevi Yay. İstanbul 1998.; Yeni Kur'an Tercümesi, SR, C. XXIV., S. 617, (18 Safer 1343); Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, Yenda Yayın-Dağıtım, C. 1.; Rifat Börekçi, Sebülür-reşad, C.. XXIV, S. 620, (Ekim 1340), s. 349.; Ömer Rıza Doğrul, "Yeni Kur'an-ı Kerim Tercümesi", Tevhid-i Efkâr, 5 Teşrin-i Evvel 1340.; Hafız Yaşar Okur, **Atatürk'le On Beş Yıl Dini Hatıralar**, Sabah Yay., İstanbul, Tarihsiz.; Ahmet Hamdi Aksekili, "Türkçe Kur'an" Namındaki Kitab'ın Sahibi Cemil Said Beye", SR, C.XXIV, S. 624, s.403-406, 6 Teşrin-i Sani 1340.; Şeyhulislâm Mustafa Sabri, **Dini Müceddidler**, Sebil Yayinevi, İstanbul 1969, s.208.

tercümesinin yanı sıra “Ölenle Ölünmez” adlı bir tercüme roman da hazırlamıştır. Cemil Said Bey, ayrıca 1929 yılında bir kitapçının talebi üzerine Fransızca-Türkçe bir Lügat da hazırlamıştır.¹⁶

Cumhuriyet döneminin ilk meal çalışmalarından olan “Türkçe Kur’an-ı Kerim” adlı tercüme eseri basıldığı dönemde önemli tartışmalara konu olduğu gibi daha sonra Cumhuriyet döneminin önemli projelerinden olan din dilinin Türkçeleştirilmesi bağlamında 1932 Ramazan’ında Türkçe Kur’an okuma denemelerinde de ilk olarak bu tercümeden yararlanılması önemli tartışmalara neden olmuştur.

Cemil Said Bey’in Düşünce Yapısı

Coğrafi keşifler, Rönesans, Reform, Sanayi inkılabı ve Fransız İhtilali (1789) gibi büyük içtimaî, iktisadî ve siyasî inkılaplar Avrupa toplumsal yapısını köklü değişimlere uğrattırken dünyada da önemli tesirleri olmuştur. Avrupa merkezli yaşanan bu değişimden en fazla etkilenen devletlerden biri Avrupa’ya komşu olan Osmanlı Devleti’dir. Avrupa’da da geniş bir coğrafyada hâkimiyet kuran Osmanlı Devleti Avrupa’daki bu değişimi yakından hissetmiştir. Avrupa’daki büyük değişimin neticelerini ilk olarak askerî alanda yaşayan Osmanlı, askerî alanda önemli ıslahatlar gerçekleştirmiştir. Fakat mesele salt askerî alan ile sınırlı değildi. Osmanlı Devleti de çok geçmeden kapsamlı ve köklü bir değişim ve dönüşüm ile karşı karşıya olduğunu anlamıştır. III. Selim (1789-1808) döneminden itibaren özünde askerî ağırlıklı olmakla birlikte Nizam-ı Cedit gibi kapsamlı çözümler üretilmeye çalışılırken ilerleyen süreçlerde Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, I. ve II. Meşrutiyet’in ilanı, Meclis-i Mebusan’ın açılması gibi daha kapsamlı ıslahat programları yürürlüğe konularak Batı’da yaşanan değişime ayak uydurulmaya çalışılmıştır.¹⁷

Osmanlı Devleti’nin yenileşme çabalarına rağmen Batı Osmanlıya “hasta adam” tanımlaması yapmaktaydı (Creasy,1961:xi).¹⁸ Osmanlı’daki ıslahatların temel hedefi de hasta adamı iyileştirme ve eski sağlığına kavuşturma ile ilgiliydi. Osmanlı’daki yenileşme adımları ilk olarak yenilikçi ve muhafazakârlık (Ongunsu,1999:2) düşüncelerinin doğuşuna neden olurken zamanla bu düşünce akımları daha da çeşitlenerek yeni fikrî cereyanlara evrilmiştir. Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık, Turancılık, Türkçülük, Adem-i Merkeziyetçilik fikrî cereyanların belli başlı olanlarıydı. “Hasta adam”ı kurtarmak ortak fikri ile hareket eden bu fikrî cereyanlar arasında farklı tonda da olsa hepsinin bir ortak paydası da Batıdan beslenen ideolojiler olmasıydı. Hangi fikrî akım içerisinde yer alırsa alsın Osmanlı aydınları arasında değişimin bir zorunluluk olduğu fikri kabul görmüştü. Yenilik, ihya, ıslah, imar, tanzimat ve tecdit kavramları etrafında tartışmalar sürerken nasıl bir değişim ihtiyacı olduğu çerçevesinde tartışmalar da yoğunlaşarak devam etmiştir. Bu tartışmalara katılan aydınlardan biri de Cemil Said Bey’dir.

Cemil Said Bey, medeni dünyanın iki hususta önemli gelişme kaydettiğini belirtmiştir. Birincisi ilim ve fen alanında, ikincisi ise mal akışındaki olağanüstü düzeydeki artıştır. Cemil Said Bey, ilmî alanda yaşanan büyük gelişmeler ve mal dolaşımının geçim üzerinde yaşattığı daralmadan dolayı

¹⁶ Cemil Said Bey’in aktarımına göre piyesler Burhaneddin Kumpanyası tarafından Tepebaşı Tiyatrosu’nda birçok defa oynanmış ve halktan yoğun ilgi de görmüşlerdir (Cündioğlu, 1998:47); Fakat Cemil Said Bey’in “Yıldız Barışıklığı”, “Hacı Murad” adlı piyesleri ve “Fransızca-Türkçe Lügat” adlı eserine bugüne kadar ulaşamamıştır.

¹⁷ Osmanlı modernleşmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Bilal Eryılmaz, **Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme**, İşaret Yay., Ankara 2010.; Komisyon, Tanzimat I-II, M.E.B., İstanbul 1999.

¹⁸ Zeine N. Zeine tarafından yazılan giriş “Avrupa’nın hasta adam” tanımlamasını Londra’yı 1844’te ziyaret eden Rus politikacı Çar Nikolas tarafından yapılmasına rağmen aslında tanımlama Avrupalı devletler tarafından da kabul edilmekteydi.

Avrupalıların sömürgecilik faaliyetlerine başladığını belirtmiştir. Avrupalıların Osmanlı'yı da sömürmek istediğini ancak bunun Osmanlı için uygulanabilir olmadığını ifade etmiştir. Osmanlı'nın sömürgeleştirilmesinin önünde iki engel vardı: Birincisi Osmanlı Devleti'nin toprakları zayıf olsa da savunmasız olmadığı ve bu topraklarda çalışan gayretli insanların olduğuydu (Cemil Said, 1330:53). İkincisi ise Osmanlı Devleti'nin stratejik konumundan dolayı onu sömürgeleştirmek isteyen devletler arasında çıkar çatışması yaşanmaktaydı. Osmanlı Devleti'nin bu güne kadar sömürgeleştirilememesinin Osmanlı'nın gücünden kaynaklanmadığını, stratejik konumundan dolayı Avrupalı devletlerin çıkar çatışmasına dayandığını savunan Cemil Said Bey, Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü uzun süre savunmasını da bu çıkar çatışmasından kaynaklandığını belirtmiştir (Cemil Said, 1330:20).

Avrupa devletleri Osmanlı üzerindeki çıkar çatışmasından dolayı uzun süre Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü korumuştur. Fakat uzun süre Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü koruyan Avrupa, bir anda bu politikadan vazgeçmiştir. Cemil Said Bey'e göre Avrupa'nın Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü savunmaktan vazgeçmesinin temel nedeni Osmanlı'nın toplumsal farklılıkları yönetme kabiliyetini kaybetmesiydi. Farklı unsurlar arasındaki uyumsuzluk ve kargaşayı kendi çıkarlarına aykırı gören Avrupa, bu nedenle Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünden vazgeçmiş ve Osmanlı'yı parçalama siyasetini yürürlüğe sokmuştur (Cemil Said, 1330:20 vd.).

Uzun süre farklılıkları birlik ve düzen içerisinde yaşatan Osmanlı neden son dönemde bu yeteneğini kaybetti? Cemil Said Bey'e göre Osmanlı'daki farklı unsurlar arasında birlik ve düzeni sağlayan ana unsur Türklerdi. Fakat Kırım Harbi'nden sonra durumun Türklerin aleyhine bozulduğunu belirtmiştir. Özellikle II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) gayrimüslim unsurlara tam bir serbestlik verilip, onların gelişim ve ilerlemelerine hizmet edilirken Türklere ve Müslümanlara ise fazlasıyla baskı kurulduğunu iddia etmiştir. Türk ve Müslümanların yüzlerce yıl önceki durumlarında bırakıldığını, bir iki okul haricinde onların fikrî aydınlanmaları (tenvir-i fikr) için hiçbir çabanın sarf edilmediğini ifade etmiştir. Bu durumu bir tür intihar olarak değerlendiren Cemil Said Bey, bu nedenle daha önce otoriteyi sağlayan, huzur ve güveni tesis eden Türklerin geri kaldıklarını, gelişmiş ve ilerlemiş olan gayrimüslimleri idare edemez duruma geldiklerini ileri sürmüştür (Cemil Said, 1330:21).

Osmanlı'da toplumsal farklılıklar arasındaki ahengin bozulmasından dolayı çıkarları zarar gören Avrupa'nın endişelerinin arttığını ve Osmanlı aleyhine bir siyaset geliştirdiklerini belirten Cemil Said Bey, Osmanlı Devleti'nin yeniden eski gücüne kavuşması ve farklılıkları ahenk içinde idare edebilme kabiliyetini elde etmesi durumunda Avrupa'nın yeniden Osmanlı Devleti'nin yanında yer alacağını iddia etmiştir. Cemil Said Bey, Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti'nden ıslahat taleplerini ve yapılan ıslahatları desteklemelerinin de bu çerçevede okunması gerektiğini savunmuştur. Ancak tüm bu olumlu yaklaşımlara rağmen Cemil Said Bey, İttihat ve Terakki'nin ve aydınların devletin ilerlemesi ve yükselmesinin önündeki zincirleri kıramadığını, medeniyet yanlılarının umudunu ve beklentisini boşa çıkardığı iddiasında bulunmuştur. Bu süreçte her şeye rağmen önemli gelişmelerin yaşandığını, okulların çoğaldığını, kötü idare ve kötü niyetlilerin önüne geçildiğini, nispeten iyi yetişmiş memurların atandığını ancak tüm bu olumlu gelişmelere rağmen durumun düzelmesi için daha köklü bazı inkılapların yapılması gerektiğini dile getirmiştir (Cemil Said, 1330:21 vd.).

Osmanlı'nın yaşadığı bu derin sorunlardan dolayı payidar olamayacağı fikrinin Avrupa'ya yayılmasıyla birlikte Avrupa'nın Osmanlı'ya bakışının değiştiğini belirten Cemil Said Bey, böylece

kötüye giden durumun daha da hızlandığını söylemiştir. Neticede Balkanlarda birbirlerine düşman olan devletlerin bile Osmanlı aleyhine ittifak yaptıklarını ve Osmanlı'ya karşı galibiyet kazandıklarını ifade etmiştir. Osmanlı Devleti'nin Balkan Savaşları (1912-1913)'ndan mağlubiyetle ayrılması Avrupa'nın Osmanlı hakkındaki tavrını daha da netleştirmiştir. Cemil Said Bey, Balkan Savaşlarından sonra Avrupa'nın artık istiklâlimizi ve toprak bütünlüğümüzü korumaktan vazgeçtiğini ve bir dünya savaşına yol açmayacak şekilde Osmanlı'nın dağılmasına odaklandığını ileri sürmüştür. Artık Osmanlı Devleti'nin dağılması, büyük devletlerin iç dengeleri sayesinde sadece zamana bırakıldığını ifade etmiştir(Cemil Said, 1330:22 vd.).

Avrupa'nın bu politik değişiminin taassuptan kaynaklanmadığını belirten Cemil Said Bey, şartların değişmesiyle Avrupa'nın Osmanlı'ya karşı olan negatif yaklaşımının da değişeceği fikrindeydi. Uluslararası ilişkilerde geçerli akçenin güç olduğunu vurgulayan Cemil Said Bey, sahip olunan güç oranında milletlerin başarılı olabileceğini dile getirmiştir. Toprak paylaşımı hususunda da bu esasın geçerli olduğunu belirterek Avrupa'nın Osmanlı'ya yönelik politikasını değiştirmesinin tek sebebinin Osmanlı'nın zayıflamasından kaynaklı olarak yaşanan otorite boşluğuna dayandırmıştır. Avrupa'da din ile devlet işlerinin tamamen birbirinden ayrıldığını, Avrupa devletlerinin siyasetlerinde siyaset ve iktisat ile ilgili meselelerin dinî mülâhazalardan bağımsız olarak ele alındığını belirten Cemil Said Bey, Avrupa siyasetinin duruma ve zamana göre yeniden şekillendirildiğini belirtmiştir. Ülkemizde de eşi görülmemiş ciddi bir faaliyetin söz konusu olduğu, bu hızla devam edilmesi durumunda sanayinin gelişeceği, eğitimde ilerlemenin sağlanacağı, ülkenin imar edileceği ve Avrupa medeniyetinin ülkemizde gelişmesi ve inkişaf etmesini engelleyen unsurların ortadan kaldırılacağı öngörüsünde bulunmuştur. Bu gelişmelerin yaşanması durumunda ise Avrupa'nın mevcut siyasetinin lehimize değişeceğini iddia etmiştir(Cemil Said, 1330:24 vd.).

Osmanlı'nın dağılma ve parçalanma tehlikesi altında olmasının temel nedeninin medeniyetten geri kalınması olduğunu belirten Cemil Said Bey, bu durumu kurtlar ortasında kalmış koyuna benzettirmektedir. Ona göre kurtuluş koyun olmaktan çıkıp kurt olmaktır. Kurt olmak yani medenileşmek ya da bir başka ifadeyle Avrupalılaşmaktır. Osmanlıyı kurtlar ortasındaki koyun metaforuyla izah eden Cemil Said Bey'in düşüncesinin temel amacı kurtlar ortasındaki koyunun nasıl kurtarılacağı ve yeniden nasıl kurt olunacağına dairdir.

Osmanlı Türkiye'sinde yaşanan en temel problemin medenileşme olduğunu savunan Cemil Said Bey, medenileşmenin bir tercih değil kaçınılmaz bir zorunluluk olduğu düşüncesindeydi. Bu nedenle cehalet ve taassuptan kaynaklı medeniyetin hayırlı girişimlerini engellemeye yönelik çabaları nafi girişimler olarak değerlendirmiştir. Medenileşmenin bir ihtiyaç olduğunu belirterek zamanı geldiğinde çağın ihtiyaçlarının bir sel gibi önüne çıkacak her şeyi alıp götüreceğine hiç şüphesi yoktu. Ancak onun endişesi, gelecek olan bu selin aynı zamanda gücü oranında zarar da vereceği ve tahripkâr sonuçlar doğuracağı ile ilgiliydi. Bu endişeden dolayı Cemil Said Bey, çağın ihtiyaçları karşısında var olan bu engelleri iradi olarak kaldırılmasını savunmaktaydı (Cemil Said, 1330:38).

Batılılaşma hususunda radikal yol bir yol benimseyen Cemil Said Bey, Batıcı aydınlar ile aynı düşünce doğrultusunda Avrupa'dan başka bir medeniyet olmadığını savunmaktaydı. Bu nedenle Batı medeniyetinin gülüyle dikeniyile alınması gerektiği görüşündeydi. Avrupa'nın sadece ilim ve tekniğini değil ahlak ve adap kaidelerinin de alınmasının gerekliliğini vurgulamıştır. "Avrupa adatının iyisini alalım, fenasını bırakalım." gibi sözlerin ciddi ve makul karşılanamayacağını, kimsenin bir fenalığı isteyerek kabul edemeyeceğini belirterek her gülün dikeniyi olduğu gibi

medeniyetin de kötü taraflarının olduğunu; Avrupalıların da bunların ıslahına çalıştıklarını ileri sürmüştür. Cemil Said Bey, Avrupa hayatının ne kadar süratli bir şekilde hayatımıza girerse devletimizin temelini de o kadar sağlamlaşacağını ifade etmiştir(Cemil Said, 1330:59).

Osmanlı toplumunda medenileşmenin önündeki asıl engelin yabancı düşmanlığı olduğunu belirten Cemil Said Bey, bu olumsuz düşünce ortadan kaldırılmadığı müddetçe medenileşmenin mümkün olmayacağı görüşündeydi. “Xénophobie-ksenofobi” diye tabir edilen yabancı düşmanlığını bir medeniyet sorunu olarak değerlendiren Cemil Said Bey, yabancı düşmanlığının taassuptan kaynaklanmadığını ileri sürerek bunun küçük yaşta kazanıldığını ifade etmiştir. Müslümanların kendileri dışında kalan yabancıları, ayırt etmeksizin “el-küfrü millet-i vâhide” demek suretiyle bütün yabancıları birbirleriyle eşitleyen tavırlarının çok tehlikeli olduğunu belirten Cemil Said Bey bu şekilde yabancı düşmanlığının sürdürülmesinin yabancıları değil Osmanlı'nın iç ve dış siyasetini vuracağı tehlikesine dikkat çekmiştir(Cemil Said, 1330:9 vd.).¹⁹

Yenileşmenin İçtimai Temelleri

Osmanlı Devleti yenileşme tarihi uzun bir geçmişe sahiptir. Fakat yenileşme tarihine bakıldığında içtimai yapının uzun süre gözden ırak tutularak askerî alanı merkeze alan ıslahatlar gerçekleştirilmiştir. Fakat Cemil Said Bey medeni bir toplumun inşa sürecine yoğunlaşmış ve medenileşmeyi sosyolojik değişim üzerine temellendirmiştir. Devletin kurtuluşunun askerî alandaki reformlarla mümkün olabileceğini düşünüp ordunun güçlendirilmesini isteyenlere karşı Cemil Said Bey, toplumsal dinamiklerin önemine işaret etmiştir. Çünkü askerî modernleşme alanında gerçekleştirilen onca ıslahat çalışmalarına rağmen yenilgilerin önü alınamamış ve arzulanamamıştır. Çünkü yaşanan sorunlar daha köklü olduğu fikri güçlenmiştir. Cemil Said Bey de sorunun teknik bir meseleden ziyade yapısal olduğu düşüncesindeydi. Bu nedenle Cemil Said Bey, meselenin askerî yetersizliğe indirgenmesinin sorunun tespitini ıskalamak anlamına geleceğini belirterek hakiki teceddüdün içtimai meselelere ilim ve fen temelinde çözüm aranması olduğunu ifade etmiştir. Bu çerçevede “Türk milletinden Alman ordusu çıkmaz” sözünün abartılı bir ifade olmadığını belirten Cemil Said Bey, iyi bir ordunun da içtimai sorunlarını halletmiş bir toplumda kurulabileceğini savunmuştur (Cemil Said, 1330:3).

Osmanlı Devleti'nin kurtlar ortasındaki koyun olmaktan kurtulmasının yegâne çözümü medeni hayata ulaşmak, yani medenileşmek olduğunu savunan Cemil Said Bey, yenileşmenin de bu amaca yönelik olması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre Osmanlı toplumu zaten Tanzimat-ı Hayriye'den bu yana Avrupa ile ülfet etmekteydi (Cemil Said, 1330:54 vd). Ancak medenileşme kendi haline bırakılarak gerçekleşmeyeceği aşikârdı. O hâlde ne yapmak gerekiyor? Öncelikle yapılması gereken medeni bir toplum için içtimai yapı hazır hâle getirilmelidir. Toplumsal

¹⁹ Yabancı düşmanlığının küçük yaşta kazanıldığını belirten Cemil Said Bey, bunun birkaç noktada milletimize zarar verdiğini savunmuştur. Birincisi toplumsal bir ayrılmaya neden olacağı için aynı hukuka tabi medeni bir toplum inşa edilmesine sekte vuracaktır. Bu aslında her şeyden önce toplumsal barışı tehdit edecektir. İkincisi medeni milletlerin toplumsal yapılarını takdir edemediğimiz için onların fen ve ilminden de uzak kalmamıza neden olacaktır. Yabancıların ilminden uzak kaldığımız takdirde ise onlarla iç içe yaşasak bile çağdaş medeniyetten yeteri kadar yararlanamayız. Üçüncü zarar ise karşı tarafta bir düşmanlık duygusunu geliştireceği için yabancıların aleyhimize birleşmesi tehlikesidir. Bu da siyasi ve askerî olarak kaybedeceğimiz anlamına gelecektir. Bunun bir örneğinin zamanında Çin'in başkenti Pekin'de gerçekleştiğini belirten Cemil Said Bey, Pekin'de yabancılarla karşı yaşanan Boxer Ayaklanması'nın Avrupa devletleri ile Japonya'yı bir araya getirdiğini ve hatta her fırsatta birbirlerine düşmanlık yapan Almanya ve Fransa'nın bile buraya diğer devletlerle birlikte asker gönderdiklerini ifade etmiştir (Cemil Said, 1330:16 vd.).

dinamikler üzerinden şekillenen medenileşme için tüm toplumsal dinamikler harekete geçirilmelidir.

Medenileşmenin içtimaî dinamiklerine dikkat çeken Cemil Said Bey'in işaret ettiği en önemli dinamik eğitimidir. Siyasî, iktisadî, askerî ve içtimaî tüm sorunların çözümünün iyi bir eğitimden geçtiğini savunan Cemil Said Bey, eğitimde de Batı'da gelişen ilim ve fennin merkeze alınmasını ve yaşanan sorunların bu temelde çözülmesi gerektiğini düşüncesindeydi. Askerî zaferlerin dahi "ilim ve fen" temelinde gerçekleştirilecek iyi bir eğitim ile mümkün olacağını savunan Cemil Said Bey, ilim ve fen ile mücehhez bir ordunun teşekkülünün de iyi bir eğitime bağlı olduğunu ifade etmiştir. Eğitimsiz bir ordunun neferlerinin kendi görevlerini bile hakkıyla yerine getiremeyeceğini görüşündeydi.²⁰ Eğitimi okullarla sınırlandırmayan Cemil Said Bey ailede, fabrikalarda, müzelerde, sokaklarda ve hayatın her alanında yaygınlaştırılması ve hâkim hâle getirilmesi gerektiğini, bunun başarılabilmesi için de Avrupa hayatının ülkemize transfer edilmesi gerektiğini savunmuştur (Cemil Said, 1330:3 vd.).

Cemil Said Bey, sadece ilim ve fennin öğretildiği bir eğitim anlayışının da yetersiz olduğunu aynı zamanda bireyin yetişmesinde edebiyat, tiyatro, güzel sanatlar ve musiki eğitiminin önemine işaret etmiştir. Medeni hayatın tesisi için özellikle sanayi-i nefise, tiyatro, musiki ve musikide kadın sesinin kullanılmasının çok önemli olduğunu vurgulamıştır. Cemil Said Bey, toplumsal hayatımızda sanayi-i nefise, tiyatro ve kadın konusunda büyük eksiklikler olmasının yanı sıra ayrıca halkta da bu değerlere karşı bir direniş ve düşmanlığın olduğunu dile getirerek medenileşmenin önündeki engelleri ifade etmiştir (Cemil Said, 1330:56).

Milletin terakki etmesi için kadın meselesinin çok önemli olduğunu ifade eden Cemil Said Bey, kadınların eğitimine büyük önem vermiştir. Toplumun yarısını temsil eden ve gelecek nesilleri de yetiştirecek olan kadınların eğitimini medenileşme açısından oldukça önemsemiştir. Kadınların eğitimi açısından okulların yetersiz olduğu eleştirisinde bulunan Cemil Said Bey, kadın eğitiminin okullarla sınırlandırılmasını doğru bulmamıştır. Özellikle başkentteki eğitimli kadınlara büyük görev düştüğünü ifade ederek eğitimli kadınların taşradaki kadınların eğitilmesi konusunda sorumluluk almaları gerektiğini ifade etmiştir. Medenileşme açısında sadece kadınların eğitilmesi ile yetinilmemesi gerektiğini savunan Cemil Said Bey, ayrıca kadınların erkeklerle birlikte mesai hayatına katılmaları, sosyal hayatta aktif bir rol almalarını de toplumun medenileşmesi yönünden oldukça önemsemiştir. Cemil Said Bey, kadınların eğitimi, erkeklerle birlikte mesai hayatına katılımı, toplumsal hayattaki konumunu sadece içtimaî yapının değişimindeki rolü açısından değerlendirmemiştir. Kadının toplumsal konumunu medeniyetin ayırt edici bir unsuru olarak da ele almıştır.²¹

Cemil Said Bey'in içtimaî yapının değişiminde önemli bir rol biçtiği temel dinamiklerden biri de medeni cesaret sahibi aydın insanlardır. "*Gelişmenin ve ilerlemenin kaynağı çalışmak ise onun ayırıcı vasfı da cesarettir*" diyen Cemil Said Bey, milletin irfan seviyesini sahip olunan medeni cesarete göre değerlendirmiştir. Türkçede "courage civique" tabirinin karşılığı olarak "medenî

²⁰ Cemil Said Bey, İranlı bir mebus ile gerçekleştirdiği bir sohbette İranlı mebusun ne yapılması gerektiği hususunda kendisine danışması üzerine hangi alanda olursa olsun sorunların çözümü isteniyorsa mutlaka iyi bir eğitimin şart olduğunu ifade etmiştir. Cemil Said, 28 Temmuz 1909/15 Temmuz 1325:6).

²¹ Geniş bilgi için bkz. Suad Said, "Biraz da Anadolu'ya Bakalım!", Kadınlar Dünyası, S.145, ss.4-5.; Suad Said, "Garpta Derdi Maişet", Kadınlar Dünyası, S.100-14, ss.6-7.Suad Said, "Trokadero Parkında", Kadınlar Dünyası, S. 126, s.4-6.

cesaret”²² kullanılsa da Cemil Said Bey’e göre henüz medeni cesaretini kazanmış insanlarımızın sayısı çok azdır. Cemil Said Bey, yenileşme döneminde gerekli ıslahatların yapılması hususunda yaşanan tereddüt ve kararsızlığın temel nedeninin medeni cesaretin olmayışına dayandırarak medeni cesaretin yenileşme teşebbüslerindeki önemine işaret etmiştir. Ancak Cemil Said Bey, halkın büyük bir kısmının iyiyi ve kötüyü seçemeyecek düzeyde cahil, medeniyet ve terakkiye düşman olmasından dolayı halkın medeni cesarete sahip olmasına olumsuz yaklaşmaktadır. Cemil Said Bey, aydınların medeniyet yolunda atacağı adımları engellemeye ve aydınları yok etmeye çalışacaklarını belirterek cahil halkın medeni cesarete sahip olmasının olumsuz neticelere yol açacağını ifade etmiştir. Ancak bu yaklaşımına rağmen o yine de medeni cesareti yok edecek adımlardan ziyade medeni cesarete alıştıranların ilim ve irfan dairesinde terbiye edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak ona göre diğer insanlara nazaran en fazla medeni cesarete sahip olması gerekenler aydınlardır (Cemil Said, 1330:45 vd.).

Aydınların manevi gücü maddi güç gibi faydalı bir şekilde kullanımını temin etmekle yükümlü olduklarını ifade eden Cemil Said Bey, medenileşme hususunda yaşanacak bazı olumsuzluklardan dolayı Avrupalılaşmaktan imtina edilmesini doğru bulmamaktadır. Medeni cesaret sahibi olmayı da en fazla bu hususta hissetmektedir. Medenileşme yolundan dönülemeyeceğini belirten Cemil Said Bey, terakkiyi tevkif ve tehir etmenin devlet, millet ve İslam âlemine ihanet olduğunu, Avrupalılar ile siyaset sahasında istediğimiz kadar mücadele edebileceğimizi ancak şapkaliya asla nefret ve husumet besleyemeyeceğimize dikkat çekerek bu hususta medeni cesareti terk etmememiz gerektiğini ifade etmektedir (Cemil Said, 1330:59).

Medeni Toplum

Cemil Said Bey’in içtimaî yapıda değişim gerçekleştirme düşüncesinin temelinde medeni bir toplum yaratma fikri vardı. Medeni toplumun inşası için gerekli altyapı hazırlandıktan sonra asıl hedef medenileşmektir. Medeniyetin temsilcisi ise Avrupa idi. O halde medenileşmek için Avrupalılaşmak gerekiyordu. Avrupalılaşmak, Avrupa’nın ilim ve tekniği başta olmak üzere bir bütün olarak Avrupa toplumunun özelliklerinin alınmasını gerektiriyordu. Çünkü Avrupa medeniyetin temsilcisi olarak görülüyordu. Elbette medeniyet sadece Avrupa toplumuna has değildi. Diğer toplumlar da medeniyetin bazı vasıflarına sahipti. Bu nedenle Cemil Said Bey, medeniyet tanımlaması yapmaktan ziyade medeni toplumun vasıflarına odaklanmakta ve bir toplum bu vasıflara ne kadar sahipse o kadar medeni bir toplum olduğu düşüncesindeydi. Bu çerçevede Cemil Said Bey, medeniyette geri kalınmış olursa da Türk milletinin de medeni milletler arasında olduğu düşüncesindeydi. Medeni âlemden bahsederken sadece “Avrupalılar” ya da “Frenkler” diyerek kendimizi dışarda bırakmanın caiz olmadığını savunmaktaydı (Cemil Said, 1330:6). Ancak yine de çağdaş medeniyetin temsilcisi olarak Avrupa toplumunu kabul etmektedir. Bundan dolayı tam medenileşme için toplumun her yönüyle Avrupalılaşması gerektiği düşüncesindedir. O halde medenileşmek için hangi değer ve vasıfları sahip olmak gerekiyor?

²² Cemil Said Bey medeni cesareti “Bir hakikatin söylenmesinde ve inşa olunmasında büyük bir faide ma’mul olduğunu bilirsiniz fakat o hakikat umumen yanlış anlaşılabilir ve halka tashih-i zeban ettirmeğe kalkışmak tehlikeli bulunmuş iken siz o tehlikeyi göze alarak doğruyu söylerseniz işte bu bir cesaret-i medeniyedir.” şeklinde tanımlamıştır. Tüm tehlikeleri göze alarak hakikati dile getirmeyi medeni cesaret olduğunu belirten Cemil Said Bey, tarihimizdeki medeni cesaret için en büyük örneğin ise Mustafa Reşit Paşa (1800-1858) olduğunu iddia etmiştir (Cemil Said, 1330:47 vd.).

1. İntizam ve İnzibat Fikri

Cemil Said Bey medeni bir toplumun vasıfları arasında zikrettiği en önemli özellik intizam ve inzibattır. Gelişmenin ve ilerlemenin temelinde intizam ve inzibat fikrinin yattığını belirten Cemil Said Bey, “İnsânların bâ'is-i terakkî ve te'âlisi ve medeniyet-i hâzıranın üssül-esâsı inzibât ve intizâmdır” (Cemil Said, 1330:5) sözüyle çağdaş medeniyetin “inzibât” ve “intizâm” üzerine temellendiğini ifade etmiştir. İntizam nizamlı, tertipli, düzgün olma, düzgünlük gibi anlamlara gelirken (Şemseddin Sami, 1978:172.; Develioğlu, 1970:530) inzibat ise yolunda olma, umumi emniyetin yolunda olması ve sağlamaşması anlamlarına gelmektedir (Şemseddin Sami, 1978:178.; Develioğlu, 1970:531)

İntizam fikrini geliştirmiş, ilerlemiş ve çağdaş medeniyetin de önemli bir vasfı olarak değerlendiren Cemil Said Bey, intizamı sadece hâlihazırdaki Batı medeniyetinin bir vasfı olarak değil tüm medeni toplumların üzerinde oturduğu ortak temel olduğu fikrindeydi. İnsanoğlunun kâinatın bir parçası olduğunu, ilerlemek ve gelişmek için de parçası olduğu bu mükemmel kâinat düzeninden ders alması ve onu taklit etmesi gerektiğini dile getirmiştir. Her şeyin devamlılığının ve terakki etmesinin düzen ve intizamla mümkün olacağını hatırlatan Cemil Said Bey, çağdaş medeniyetin de başta ilim ve fen olmak üzere hayatın tüm alanlarında bu düzen esasına dayanarak büyük ve sağlam adımlarla ilerlediği tespitine yer vermiştir. Medeni milletlerde tek tek her zihne intizam fikrinin yerleştiğini, bu fikrin genel bir kural haline geldiğini belirten Cemil Said Bey, medenileşme arzusunda olan hiçbir milletin bu konuda diğerinden geri kalmamaya gayret ettiğini dile getirmiştir (Cemil Said, 1330:5).

Türk milletinin Avrupa medeniyetine kapılarını açmış olması fikr-i intizâmın biraz olsun zihinlerine yerleştiğinin bir göstergesi olduğunu belirten Cemil Said Bey, intizam fikrinin toplumsal hayatta kabul gördüğünü gösteren pek çok örnek olduğunu ifade etmiştir. İş giriş-çıkış saatlerinin aynı olması, aynı saatte öğle molasının verilmesi, kurumlarda giriş-çıkış kapılarının ayrı olması düzen fikrinin toplumsal hayatta kısmen de olsa kabul gördüğünü belirtmiştir. Eskiye nazaran memlekette belli bir düzenin oturduğunu ifade eden Cemil Said Bey, medeniyet için bu düzeni sürdürülebilir kılmanın esas olduğunu dile getirmiştir (Cemil Said, 1330:6).

İntizam fikrinin eğitimle kazandırılacağını belirten Cemil Said Bey'e göre eğitimin düşük olduğu toplumlarda ise inzibat gereklidir. “Herkesin diğerinin hukûkuna asla tecâvüz etmemesi ve kendi hukûkunu şiddetle muhâfaza etmesi” şeklinde inzibatı tanımlayan Cemil Said Bey, “Fikr-i inzibât fikr-i intizâm ile tev'emdir. İnzibât intizâmın kuvve-i te'yidiyyesidir. Binâ'en-aleyh bu kuvvet mevcûd olmadıkça intizâmın bekâsı pek müşkil olur.” (Cemil Said, 1330:7) açıklamasında bulunarak intizam fikri için inzibatın gerekliliğini savunmuştur. Cemil Said Bey “inzibat”ı hukuk üzerine bina etmiştir. Yani intizam “hukuk düzeninin” korunması ile kaim olacaktır. Hukukun güvencede olmaması intizamı yok ettiği gibi hukukun egemenliği de intizamın güvencesidir. İntizamın sağlayıcısı olarak hukukun korunması, medeniyetin temel taşı olarak düşünülmüştür. İnzibat, intizam fikrini güçlendirirken inzibat olmadan intizamın bekasından da söz edilemez.

İntizam ve inzibatın sağlanabilmesinin hukuk düzeninin korunmasına bağlı olduğunu savunan Cemil Said Bey, her hakkın kanunlarla belirlenmesi gerektiği düşüncesindeydi. Kanunların da herkesin anlayabileceği tarzda açık, seçik ve herkesin haklarını koruyan bir şekilde kaleme alınması gerektiğini ifade etmiştir. Hukuk karmaşasının ortadan kaldırılmasını savunan Cemil Said Bey,

yapılacak kanunların “doğal” ve “nefsü’l-emr”e uygun olması gerektiğini ileri sürmüştür. Cemil Said Bey, “doğal” ve “nefsü’l-emr” ifadeleriyle doğal haklara ve doğal hukuka²³ işaret ederek insanın doğasına aykırı ve zorlama kanunların uygulanmasının güç olacağını belirtmiştir (Cemil Said, 1330:8). Ayrıca medeni bir toplumda hukukta birliğin olması gerektiğini savunan Cemil Said Bey, Osmanlı toplumunda herkes için ayrı ayrı kanunların geçerli olmasından ziyade herkes için geçerli olan bir hukuk düzeninin oluşturulması gerektiğini savunmuştur.

Medenileşmek için her şeyi Avrupa’dan almak zorunda olduğumuzu belirten Cemil Said Bey, inzibat fikrinin de oradan alınması gerektiğini savunmuştur. Avrupa’da her toplumsal kesim için ayrı ayrı kanunlar yapmak yerine herkes için geçerli olan kanunların yapılması gerektiğini söyleyerek Osmanlı Devleti’nin yabancıları ve gayrimüslimleri Müslümanlaştıramayacağına göre onların hürriyetlerini kısıtlamak yerine Müslümanlara yabancıların sahip olduğu hürriyetleri vermek suretiyle hukuk birliğinin sağlanmasını ve böylece inzibatın korunabileceğini savunmuştur (Cemil Said, 1330:9).

2. Basın Hürriyeti

Cemil Said Bey’in düzen ve intizam fikrine ilave olarak medeni toplumların vasıfları arasında saydığı unsurlardan biri de basın hürriyetidir. Basın hürriyeti özünde fikir hürriyetidir. Medeni milletlerin en önemli vasfının gerçekleri olduğu şekilde kabul etmeleri ve buna tahammül etmeleri olduğunu belirten Cemil Said Bey, bizim medeni milletlerden geri kalmamızı gerçekleri özgür bir şekilde duymaya alışık olmayışımıza ve hür fikirleri duymak istemeyişimize dayandırmıştır (Cemil Said, 1330:12).

XX. yüzyılın başında fikir özgürlüğünün en önemli aracı basın idi. Medeni ve ilerlemiş toplumlarda en çok önemsenen konuların başında gelen basın hürriyeti yani halkın haber alma özgürlüğü, modern toplumlarda doğrudan toplumsal özgürlükler bağlamında değerlendirilmiştir. Bu nedenle medeni ve ilerlemiş bir toplum meydana getirme hususunda fikirlerini yoğunlaştıran Cemil Said Bey’in de üzerinde önemle durduğu konuların başında basın hürriyeti gelmektedir. Bununla birlikte Cemil Said Bey ülkemizde basın hürriyetinin en çok suistimale uğrayan konuların başında geldiğini ifade etmiştir. II. Meşrutiyet’in ilanından hemen sonra gazetecilere, neredeyse, ilerlemiş medeni Avrupa ülkelerinin bile ulaşamadığı bir düzeyde hürriyetin tanındığını belirterek herhangi bir kısıtlama getirilmeden verilen basın hürriyetinin ülkemizde istenmeyen sonuçlara

²³ Doğal haklar nelerdir? İnsanlara hukuki, politik veya sosyal kurumlardan dolayı değil de insan olmalarından kaynaklı yaşama, düşünme benzeri, insanların doğuştan getirdikleri, devredilemez ve vazgeçilemez haklarına doğal haklar denilmektedir. Aydınlanma filozofları doğal yasa sayesinde sahip olunan doğal hakları, sözleşme yoluyla politik yönetime devredilemeyen haklar olduğunu savunmuşlardır. Doğal hukuk ise hukuku bir bütün olarak haklılandıran ve her türlü hukuk sisteminden önce a priori öge, her türlü hukukun ideal kaynağı ve bu idealden türeyen pozitif hukuku sınama ölçütü, değişen kurallar veya yasalar karşısındaki değişmez hukuk kuralları bütünü olarak insan ya da toplumun özsel, temel, asli doğasında temellenen ve uzlaşımdan, toplum tarafından sonradan koyulan yasalar ve başka kurumsal değerlerden bağımsız olan hukuk olarak tanımlanmıştır. Filozoflar ve hukukçular tarafından tüm insanlara eşit yaklaşan genel adalet sistemi, doğru ve adil davranışın genel kabul görmüş ilkelerinden meydana gelen sistem olarak tanımlanan doğal hukuk, pozitif hukukun temelini teşkil eder. İlkçağ Antik Yunan filozofları tarafından ilk kez savunulan doğal hukuk, modern dönemde liberal siyaset anlayışı tarafından savunulmaktadır. Doğal hukuk anlayışını temel alan tezlerin başında Locke’nin 1690’da ve Rousseau’nun 1762’de formüle ettiği, tüm insanların doğuştan eşit ve özgür oldukları kabulüne dayanmaktadır. Modern doğal hukuk teorisi tek tek tüm bireylere doğal haklar bahsettiğini savunur. Bu haklar öncelikle yaşam, eşitlik ve özgürlük haklarıdır. Mesela Hobbes, insanın doğa durumunda veya politik otoritenin tesisinden önce hayatını korumak veya hayatta kalabilmek için gerekli her şeyi yapma hakkına sahip olma olarak tanımlamaktadır. Yine Lock ise yaşama hakkı, hürriyet ve mülkiyet hakkını doğal haklar içerisinde izah etmiştir (Cevizci, 2010:488 vd.)

neden olduğunu dile getirmiştir. Mutlak bir özgürlük adına eksi ve artıları hesaplanmadan taklitçi bir mantıkla basın hürriyeti konusunda adım atılmasının ciddi zararlara neden olduğunu iddia etmiştir.

Peki, basın hürriyetine nasıl yaklaşmak gerekiyor? Kategorik olarak basın hürriyetinden yana olan Cemil Said Bey, Sultan II. Abdülhamid döneminde basına karşı uygulanan sansür politikasına karşı çıkmıştır. Basına karşı uygulanan sansür politikasından dolayı başta babası Kemalpaşazâde Said Bey olmak üzere bedeller ödeyen bir aileden geliyor olması, basın hürriyeti konusundaki duruşunu göstermesi açısından önemlidir. Sansüre karşı çıktığı için babasının on yıl kadar Yemen’de sürgünde kalmasından dolayı basında uygulanan sansüre karşı çıkan Cemil Said Bey, aynı zamanda basının sınırsız bir özgürlüğe sahip olmasını da doğru bulmamış ve belli konularda hassasiyet gösterilmesi gerektiğini savunmuştur (Cemil Said, 1330:26).

Basın hürriyeti konusunda mutedil bir yol tutturulması gerektiğini savunan Cemil Said Bey, basın hürriyetinin ifrat ve tefrit derecesinde olmasının birtakım olumsuz neticeler doğurabileceğine işaret etmiştir. Geçmişte gazetecilerin daha fazla özgürlük adına yanlış işler yapmalarından dolayı mevcut hürriyetlerini de yitirdiklerine dikkat çekmiştir. Cemil Said Bey, basın hususunda ülkemizin şartlarına uygun, makul ve biraz sert kanunların yapılmasının gerekliliğine dikkat çekerek bu şekilde basın hayatına da bir istikrarın geleceğini belirtmiştir. En azından gazetelerin aralıksız bir şekilde açılıp kapanan bir oyuncak durumuna düşmeyeceğini ifade etmiştir (Cemil Said, 1330:27).

Basın hürriyetinin ölçüsü ne olmalıdır? Basın hürriyeti, kimseyi aşağılamadan, kimseye hakaret etmeden, hiç kimsenin hak ve hukukuna tecavüz etmemek şartıyla herkesin her istediğini ve düşündüğünü serbest bir şekilde yazması ve söyleyebilmesi olarak ifade edilebilir. Bu sınırlar içinde basın hürriyetinin faydalı ve doğal olduğu düşüncesi fikir özgürlüğünden yana olanlar tarafından genel olarak savunulmuştur. Fakat Cemil Said Bey bu açıklamalara kısmen itirazda bulunmuştur. Her ne kadar basının özgür olmasının yararlı olacağı düşünülse de Cemil Said Bey, basın özgürlüğünün her zaman yarar getirmeyeceği düşüncesindedir (Cemil Said, 1330:27).

“*Bârîka-i hakikat müsâdeme-i efkârdan çıkar*” diyalektiğinden yola çıkan aydınlar zıt fikirleri içeren makaleleri okuyarak hakikati keşfedebileceklerini düşünmüşlerdir. Aynı minvalde devletin işleyişi hakkında da basın aracılığıyla tenkit yazılarının neşredilmesi, devlet hayatında kötü gidebilecek işlerin önüne geçilmesini sağlayacağına ve basında yükselen bu eleştirileri dikkate almak suretiyle devlet kurumlarını daha dikkatli hareket etmeye zorlayacağına inanmışlardı. Fakat Cemil Said Bey, zıt fikirlerin çarpışmasından hakikatin ortaya çıkacağı ya da yapılan yanlış faaliyetlerin eleştirilmesi ile yanlışların kısmen de olsa engellenebileceği fikrine katılmakla birlikte bu yaklaşımın her zaman aynı neticeleri doğurmayabileceği hususunda şerh düşmüştür. Cemil Said Bey, yapılan eleştirilerin faydalı olabilmesi için öncelikle münekkitlerin tenkit yaptıkları meseleleri değerlendirebilecek bilgi birikime sahip olması gerektiğini ifade etmiştir (Cemil Said, 1330:27 vd.).

Münekkitlerin meseleleri iyi bilmekle birlikte aynı zamanda hakikati ortaya çıkarma hususunda niyetlerinin halis olmasının lüzumunu savunan Cemil Said Bey, yazar ve okuyucuların kötü niyetli, anlayışsız olmaları ve yapılan eleştirileri kimlik meselesi haline getirmeleri durumunda eleştiriden umulan yararın ortaya çıkmayacağını dile getirmiştir. Basın üzerinden yürütülen tartışmaların kişiselleştirilmesi ve özel hayatı hedefleyecek bir boyuta getirilmesinin yeni birtakım sorunları ortaya çıkaracağı düşüncesindeydi. Ayrıca Cemil Said Bey, devlet işlerinin işleyişine ilişkin mevzuların basında eleştirilmesini tehlikeli bularak memurların kendilerine yönelik eleştirilere cevap verme adına devletin gücünü kullanma gibi yanlış tutumlar içerisinde girebileceklerini ve bu tavrında

devletin manevi şahsiyetinin büyük zarar görebileceğini savunmuştur. Bununla birlikte Cemil Said Bey, devlet memurlarının yaptığı hataların görmezden gelinmesini de savunmamıştır elbette. O, sadece devlet memurlarının yaptığı hataların basında gündemleştirilerek devletin manevi şahsiyetinin yıpratılmasını eleştirmiştir. Yani devletin manevi şahsiyetinin korunmasını öncelmiştir. Basın hürriyetinin kısmen de olsa engellenmesinin gerekçesini devletin manevi şahsiyetini koruma amacıyla savunan Cemil Said Bey, tenkit yazılarının muhtevasından ziyade milletimizin bilinç düzeyine göre ayarlanmasını istemektedir. Devletin manevi şahsiyetini korumaya yönelik bir sansürü savunan Cemil Said Bey aynı zamanda gelişme ve terakki yolunda aydınların teşebbüslerinin engellenmesi hususlarında yapılacak neşriyata da izin verilmemesi gerektiğini savunmuştur. Ülkemizde istenen kanunlar yapılmadığından dolayı “Matbû’ât kânûn dâ’iresinde serbestdir” gibi klişe sözlerle basın hürriyeti meselesinin çözülemeyeceğini belirten Cemil Said Bey, tam anlamıyla basın hürriyetinin ancak halkın üzerinde hiçbir vesayetinin olmadığı ülkelerde uygulanabileceğini ifade etmiştir(Cemil Said, 1330:28 vd.).

Hülasa Cemil Said Bey, sınırsız bir basın hürriyetine karşıdır. Ona göre basının görevi devletin ilerlemesi, gelişmesi ve dış ilişkiler de devletin iyi bir düzeye gelmesi için devletin önünü açacak bir yayıncılıktan taraftır. İlim, fen ve medeniyet aleyhinde konuşacak, gayrimüslim unsurları rencide edecek veya Avrupalıları boş yere öfkeliendirecek bir basın hürriyetinin faydadan çok zarar getireceği düşüncesiyle karşı durmuştur (Cemil Said, 1330:32).

3. Din ve Vicdan Hürriyeti

Medeni ve gelişmiş toplumların önemli özelliklerden biri de Cemil Said Bey’in tabiriyle hürriyet-i mezâhibdir. Hürriyet-i mezâhibi günümüz literatüründe din ve vicdan özgürlüğü olarak ifade edebiliriz. Cemil Said Bey’e göre Avrupa ile aramızdaki önemli farklardan birini mezhep hürriyeti teşkil etmektedir. Mezhep hürriyeti nedir? Cemil Said Bey’in din ya da mezhep hürriyetinden kastı, farklı dinlere mensup insanların mezheplerinin ibadetlerini tam bir özgürlük içinde yapmaları ve kimsenin onları din değiştirmeye zorlamaması veyahut mezhebinin gereklerine uymayı kimsenin yasaklamamasından ibaretti. Osmanlı Devleti’nde bu anlayış çerçevesinde bir din ve vicdan hürriyeti zaten vardı. Fakat Ortaçağ Avrupa’sında din anlayışı tamamen kilisenin kontrolündeydi. Modernleşme ile birlikte Avrupa’da da durum değişmiştir. Avrupa’da dinî hükûmetlerin kalmadığını belirten Cemil Said Bey, devlet işlerinin günün ihtiyaçları çerçevesinde her gün değiştirilen yeni kanunlarla yürütüldüğünü ifade etmiştir. Bundan dolayı din ve mezhep hürriyetinin algılanma biçiminin de değiştiğine dikkat çekmiştir. Ancak Osmanlı Devleti’nin bu süreci tam olarak okuyamadığını iddia eden Cemil Said Bey, Osmanlı Devleti’nin Avrupa’ya uyma adına çeşitli kanunlar yaptığını fakat dinî hükûmeti de eski anlayış çerçevesinde kalıcılaştırmaktan yana olduğunu ifade etmiştir(Cemil Said, 1330:33).

Eski düzenden kasıt nedir? Eski düzenden kasıt, her Müslümanın İslam şeriatına, her Rum ve Ermeni’nin Patrikhane’ye ve her Yahudi’nin hahambaşıya tabi olduğu, dinî hükümlerin egemen olduğu ve dinî hükümlere uyulmadığı takdirde ise bireyin cezalandırılabilmesi çoklu hukuk sistemidir. Bu düzende nikâh, miras, evkaf gibi birçok toplumsal husus şer’i mahkemelerin ve patriklerin mahkemelerinin salahiyetindeydi (Cemil Said, 1330:33).

Cemil Said Bey, dinin teolojik boyutuna ilişkin tartışmalardan uzak dururken toplumsal meselelerin din penceresinden değerlendirilmesine karşı çıkmıştır. Umumiyetle içtimaî meselelerin çözümüne odaklanan Cemil Said Bey, Avrupa örneğinde dinin müdahale ettiği kimi sosyal

meselelerin nasıl çözülebileceği üzerine yoğunlaşmıştır. Bu çerçevede tartışma konusu olabilecek ilk mesele elbette ki hukuk meselesidir. Cemil Said Bey'e göre pozitivist anlayış çerçevesinde geliştirilen hukuk anlayışı Avrupa'da genel hukuk davalarını bile çözüme kavuşturamamış olması, hatta dinî hukukun sorunları kolay bir şekilde çözmesi Avrupalıların fikrini değiştirmemiş, artık kimsenin dinî hukukun uygulanmasını kabul etmediğini ifade etmiştir. Çünkü Avrupa'da modern hayatın getirdiği son derece farklı ve karmaşık bir hayat vardı. Bu son derece karmaşık olan modern hayatın sorunlarını ne kadar değiştirilirse değiştirilsin dinin hükümleriyle zamanın ihtiyaçlarına cevap verilemeyeceği inancı hâkimdi (Cemil Said, 1330:34).

Medeni Avrupa'da hukuk laikleştirilirken buna karşın Osmanlı hukukunda belirleyici olan hukuk şeriatı, yani dinî hukuktur. Osmanlı, dinî hukukun uygulanması hususunda ciddi bir direnç göstermiştir. Cemil Said Bey, Osmanlı'da hâlâ herkesin menfaatinin kendi dinî hükümlerinin tamamen tatbik edilmesinde görüldüğünü, toplumun zihninde hâlâ başka türlü bir hayatın tatbik edilebileceği; bir Müslüman'ın, bir Hıristiyan'ın ve bir Yahudi'nin nikâh ve miras gibi dünyevi meselelerde aynı kanunlara tabi olabileceği fikrinin düşünülmediğini ifade etmiştir. Avrupa ile aramızda aşılmaz sorunlardan birinin dinin egemenliğindeki bu çoklu hukuk sistemi olduğunu, aşılması gereken meselenin de dinin egemenliğindeki çoklu hukuktan hukuk birliğine geçiş olduğunu savunmuştur.

Burada yeni bir sorun alanı ortaya çıkmaktadır: Hangi hukuk üzerine birlik sağlanacaktır? Bunun tartışılmasını bile gereksiz bulan Cemil Said Bey'in zihni son derece berraktır. Amaç medenileşme ise medeniyetin temsilcisi de Avrupa olduğuna göre Avrupa ile ihtilaflarımız ne kadar azalır o kadar medeniyete yaklaşmış olacağız. Ayrıca Avrupa ile ihtilaflarımızın azalması ile devletimizin istiklâlinin güvence altına alınacağını ve menfaatlerimizin de o derecede dış müdahalelerden masun kalacağı fikrinde olan Cemil Said Bey, hukuk birliği meselesini sadece sosyal birtakım sorunların halli için değil aynı zamanda devletin bekası ile ilişkili olduğunu savunmuştur. Dinin egemenliğinden kurtarılmış laik bir hukuk düzeni ile Avrupa'nın desteğinin de sağlanabileceği ümidindeydi. Cemil Said Bey'e göre dinin etkisinden kurtarılmış hukuk ile Avrupa yanımızda yer almazsa bile en azından karşımızda yer almayacak ve tarafsız kalacaktır (Cemil Said, 1330:34 vd.).

Sahip olduğumuz hukuk (şeriat), işin esasına daha uygun olsa bile bu husustaki düşüncelerimizi bütün Avrupa'ya kabul ettirmenin mümkün olmadığını belirten Cemil Said Bey, dolayısıyla Avrupa'nın hukuk anlayışını bizim kabul edip edemeyeceğimiz üzerine yoğunlaşmamız gerektiğini ifade etmiştir. Osmanlı'nın son yıllarında İslamcı aydınların, geri kalmamızın nedeni olarak dinden uzaklaşmış olmamızı göstermelerini eleştiren Cemil Said Bey, Müslümanların dindar olduğu hususunda hiçbir şüphenin olmadığını fakat İslam şeriatının yanlış anlaşıldığını ve kötü uygulandığını iddia etmiştir. Müslümanların her şeye rağmen kaide ve şer'i kurallara uyma konusunda diğer milletlerden daha ileri gittiklerini ifade ederek yaşanan sıkıntıların dinin emir ve yasaklarına tam olarak uymamaktan kaynaklanmadığını ifade etmiştir (Cemil Said, 1330:35 vd.).

Cemil Said Bey, çağımızda Hıristiyan ve Yahudi vatandaşlarımızı kendi dinlerine uymaları hususunda Müslüman bir devlet tarafından baskı uygulanmasını Avrupa'nın hoş karşılamayacağını ifade ederek gayrimüslimlere zorla dinî hukukun uygulamasının anlamsızlığına işaret etmiştir.²⁴

²⁴ Cemil Said Bey, meşrutiyetin ikinci yılında şöyle cereyan eden bir hadiseyi zikretmektedir: "İlân-ı hürriyetin ikinci senesinde bir cum'a ertesi günü Kuzguncukda hâhâmbaşının emriyle Müslümân polis bir Yahudi hamâmını ka-

Müslüman olmayan insanların kendi dinlerinin emir ve yasaklarına uyması konusunda baskı altına alınması kimi sosyal problemlere yol açtığı gibi bu anlayış aynı zamanda herkesin birebir dinini teşhis edebilme ve her dinin kurallarını bilmeyi gerektirmekteydi. Cemil Said Bey, bu yaklaşımın sorunlu olduğuna dikkat çekerek kimsenin böyle bir yetkisinin olmadığını ifade etmiştir. Halkın tümünden vergi alan bir hükûmetin emirlerinin de tüm kamuoyuna yönelik olması gerektiğini savunmuştur. Hükûmetin sadece Müslümanları şeriat kurallarına itaat ettirip diğerlerine karışmam demesinin doğru olmadığını dile getiren Cemil Said Bey, insanlara kendi dinlerinin şeriatına uyması hususunda yapacağı baskıların ise din ve mezhep özgürlüğüne aykırı olacağını belirtmiştir. Bu nedenle din ve mezhep farkı gözetmeksizin tebaasının tümüne eşit muamele etmek mecburiyetinde olan bir hükûmetin yaşadığımız asırda din nokta-i nazarından hareket etmesi birçok probleme yol açacaktır (Cemil Said, 1330:36 vd.).

Avrupa’da yürürlükte olan din ve mezhep hürriyetinin bizde de tatbik edilmesini savunan Cemil Said Bey, nikâh ve miras gibi konuların düzenli kanunlar dairesine sokularak din farkı gözetmeksizin herkes için bağlayıcı olması gerektiğini savunmuştur. Mezhep hürriyetinin tanınması ve herkese ortak bir hukukun uygulanması durumunda sanki Müslümanların anında dinini terk edecekleri gibi bir endişeyi yersiz bulan Cemil Said Bey, böyle düşünmenin ayrıca Müslümanlara ağır bir hakaret anlamına geldiğini ifade etmiştir (Cemil Said, 1330:37).

Cemil Said Bey, dinin ana meseleleri olan teolojik konularda düzenleme yapmaktan ziyade nikâh ve miras gibi sosyal bazı meselelerde öncelikle düzenleme yapılabileceğini savunmuştur. Sosyal bir mesele olan nikâhı herkesin kendi dinî hukuklarına göre kıyabileceklerini öneren Cemil Said Bey, dinî hukuka göre kıyılan bu nikâhları aynı zamanda belediyelere kaydetme zorunluluğunun getirilerek yasal hâle getirilmesini ve böylece nikâhın bozulmasının önüne geçilebileceğini ifade etmiştir. Böylece bütün kamuoyu bu şekilde ortak bir noktada birleştirilebilecektir. Bu çözümün aynı şekilde diğer sosyal meselelere de uygulanabileceğini belirterek ortak bir hukukun geliştirilebileceğini dile getirmiştir. Ahirete taalluk etmeyen tüm meselelerde ortak bir hukukun uygulanabileceğini ifade eden Cemil Said Bey, Avrupa’nın da pek çok araştırma ve uygulamadan sonra çözümü muntazam kanunlarda bulduğunu, bizim de miras meselesinde olduğu gibi Avrupa’daki kanunlar üzerinde ufak tefek değişiklikler yaparak ülkemizde tüm topluma uygulayabileceğimizi ifade etmiştir (Cemil Said, 1330:37 vd.).

Sosyal meselelerde ortak bir hukukun uygulanması hususunda İslâm şeriatına aykırı bir durumun olmadığını iddia eden Cemil Said Bey, buna karşı çıkmanın geçmişe körü körüne bağlılıktan kaynaklandığını ve bu problemlerin aşılması noktasında aydınlara büyük sorumlulukların düştüğünü belirtmiştir. Cemil Said Bey, bu hususta aydınlara gayret etmesi ve hükûmetin de destek vermesiyle bu problemlerin ortadan kalkacağı öngörüsünde bulunmuştur. Cemil Said Bey, hayatın içinde önemsiz gibi görünen bu hususların aslında vatanımıza medeniyetin girişini engelleyen güçlükler olarak değerlendirmiş ve cüzi de olsa bu engellerin bertaraf edilmesinin ciddi bir iş olduğunu ifade etmiştir (Cemil Said, 1330:38).

patmağa kalkışmış idi. Hamâmcı kadın “Böyle cum’a ertesi günleri hamâmı kapatmak için Yahudî dininde sarâher olmadığı” iddia ve bu hamâmın hâkân-ı sâbık zamânında cum’a ertesi günleri asla kapatılmamış olduğunu der-miyân ediyor idi. zavallı Müslümân polis Yahudî dini ahkâmını bilemeyeceğinden ne cevâb vereceğini ta’yîn edemiyor ve “eski devr geçdi şimdi hürriyet-i mezâhib var. Hamâmı kapatacaksın!” diyor idi. Hamâmcı ise “Bu ne demek? Hürriyet-i mezâhib hâhâmbaşının aklına geleni yapabilmesi demek midir” diye protestoda devâm eylediği hâlde polisten “Sen orasını hâhâmbaşıya anlat” cevâbından başka bir söz alamıyor idi!” (Cemil Said, 1330:36).

Sonuç

İstanbul'un entelektüel bir ailesine mensup olan Cemil Said Bey, hayatının önemli bir kısmını ataşemiliter olarak geçirmesine rağmen muhtelif alanlarda çalışmalar yürütmüş ve pek çok eser ortaya koymuştur. Bir gazeteci, bir mütercim, bir müellif, bir edip ve bir aydın olan Cemil Said Bey, Türk düşüncesine önemli katkılarda bulunmuştur. Dönemini aşan bir düşünce perspektifi ortaya koyan Cemil Said Bey'in temel problemi medenileşmeydi. Osmanlı Devleti'nin kurtuluşu için medenileşme fikrini savunan Cemil Said Bey'in dönemin siyasi hareketleri ile nasıl münasebetlere sahip olduğu ve düşüncelerinin o günün entelektüel dünyasında nasıl bir karşılık bulduğuna dair maalesef elimizde bilgi bulunmamaktadır.

Osmanlı Devleti'nin durumunu *kurtlar ortasındaki koyun* metaforuyla tasvir eden Cemil Said Bey'in düşüncesinin ana teması kurtlar ortasındaki bu koyunun kurtarılmasına dairdir. Osmanlı'nın kurtuluşu koyunluktan çıkıp kurtlaşmaktır. Kurtlaşmak, Avrupalılaşmak yani Batılılaşmak ile mümkündür. Cemil Said Bey Osmanlı Devleti'nin yaşadığı sorunu yani geri kalmışlık sorununu bir medenileşme problemi olarak değerlendirmiştir. Kurtuluşun yegâne yolu da medenileşmektir. Yani bir medeni toplum inşa etmektir. Medeni toplumun ayırt edici özellikleri toplumsal intizam ve inzibat, basın özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü, kadınların toplumsal konumu ile anlaşılabilir. Kısaca sorun ne askerî ne de teknik bir meseledir. Sorun içtimaî bir meseledir. Medenileşmek için toplumsal değişim şarttır. Bunun için cehaletle, taassupla, yabancı düşmanlığıyla mücadele edilerek kadınların erkeklerle birlikte çalışma hayatı dâhil olmak üzere toplumsal hayata katılımı, kadınlar başta olmak üzere bireylerin eğitim seviyesinin yükseltilmesi, bireyi ruhen eğitecek tiyatro, musiki, güzel sanatlar eğitimi ve medeni cesaret sahibi aydınların mücadelesiyle içtimaî altyapı hazır hale getirilebilecektir.

KAYNAKÇA

- BOA. BEO. 843.63192.1.
BOA. BEO.842.63133.1.
BOA. HR. TH. 216.51.1.
BOA. HR. TH. 226.108.1.
BOA. HR. TH.124. 98.
BOA. HR.TH. 226.108.2.
BOA. HR.TH.113.7.1.
BOA. İ.TAL. 168.47.1.
BOA. İ.TAL. 77.44.1.
BOA. İ.TAL.214.61.02.
BOA. Y.MTV.92.29.1.
BOA.BEO. 1272.62340.
BOA.HR. TH. 223.70.1.
BOA.HR.TH. 222.87.1.
BOA.HR.TH.199.82.1.
BOA.İ.AS.27.12.1.
BOA.TAL. 168.47.1.
[Cemil Said], **İran Ordusu Hakkında Muhtasar Risale**, Teşrin-i Sani, 1331.
[Cemil Said], **İran Ordusu Tarihçesi**, Matbaa-i Askerîye, 1326.
Berkes, N., **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi Yayınları, (Çeviren: Ahmet Kuyaş) İstanbul 2003.
Beyhan, M. A., "Said Bey, Lastik", **TDVİA**, C.35, 2008.
Burje, P., **Ölenle Ölünmez**, (Çev: Cemil Sait Dikel), Bastran: C. Talaykurt, Milli Mecmua Basımevi, İstanbul 1943.
Bursalı Mehmet Tahir Bey, **Osmanlı Müellifleri**, C.2, (Haz. A.Fikri Yavuz-İsmail Özen) Meral Yayınevi, İstanbul 1972.

- C. S. [Cemil Said], “Şah’a Bomba Atılması” Tasvîr-i Efkâr, nu.58, 28 Temmuz 1909/15 Temmuz 1325, s.6-7.
- C.S., [Cemil Said], **Teceddüd-i Hakîkî Nasıl Olur?**, Der-Sa’âdet, Nisan 1330.
- Cemil Said, **Kur’an-ı Kerim Tercümesi**, (2. Baskı), 1926.
- Creasy, E. S., **History of The Ottoman Turks**, Beyrut 1961.
- Cündioğlu, D., “Bir Kur’an Mütercimi: Cemil Said Bey’in Kendi Kaleminden Özgeçmişi”, **Dergâh Dergisi**, C.IX, S.100, Haziran 1998, ss.46-47.
- Cündioğlu, D., **Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi**, Kitabevi Yay. İstanbul 1998.
- Çakır, S., **II. Meşrutiyet’te Osmanlı Kadın Hareketi ve Kadınlar Dünyası Dergisi**, Basılmamış D.T., İstanbul 1991.
- Develioğlu, F., **Osmanlıca –Türkçe Ansiklopedik Lugat**, Doğu Ltd. Şti. Matbaası, Ankara 1970.
- Engin, V., **Mekteb-i Sultani**, Yeditepe yay., İstanbul 2016.
- Ergin, O. N. **Türk Maarif Tarihi**, C.I-V, Eser Matbaası, İstanbul 1977.
- Geçer, K. T., “Tarihten Günümüze Türk Ordusunda Kullanılan Rütbe ve Semboller”, **Silahlı Kuvvetler Dergisi**, Ocak 2012, S.411, ss.68-85.
- Hafız Yaşar Okur, **Atatürk’le On Beş Yıl Dini Hatıralar**, Sabah Yay., İstanbul, Tarihsiz.
- İsfendiyaroğlu, F., **Galatasaray Tarihi**, İstanbul 1954.
- Mahmut Kemal İnal İbnülemin, **Son Asır Türk Şairleri**, Cüz VII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969.
- Müjdecî, M.-C. Karakılıç, “Cumhuriyetin İlk Kur’an Mütercimlerinden Cemil Said (Dikel) ve Kur’an Tercümesi Hakkında Bir Değerlendirme”, **Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi**, yıl 3, S.6, (Güz 2007), ss.183-197.
- Ongunsu, A. H., “Tanzimat ve Amillerine Umumî Bir Bakış”, **Tanzimat I**, M.E.B., İstanbul 1999, ss.1-12.
- Öz, M., “Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi-Tarihî Temeller ve Ana İlkeler”, **İslamî Araştırmalar Dergisi**, C.12, S.1, 1999, ss. 27-33.
- Suad Said [Cemil Said], “Biraz da Anadolu’ya Bakalım!”, **Kadınlar Dünyası**, S.145, ss.4-5.
- Suad Said [Cemil Said], “Garpta Derdi Maişet”, **Kadınlar Dünyası**, S.100-14, ss.6-7.
- Suad Said [Cemil Said], “Trokadero Parkında”, **Kadınlar Dünyası**, S. 126, s.4-6.
- Şemseddin Sami, **Kamus-ı Türki**, Çağrı Yay., İstanbul 1978.
- Us, H. T., **Elli Yıl**, İstanbul, Tarihsiz.



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 29.04.2019 | Kabul Tarihi: 27.06.2019

JOHN LOCKE'DA ÖZGÜRLÜK -DOĞA DURUMU VE MÜLKİYET HAKKI BAĞLAMINDA-

Mehmet Önal

Sedat Çapkın

Dr. İnönü Üniversitesi
mhtbv63@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-0191-8780>

İnönü Üniversitesi Yüksek Lisans Öğrencisi
sdtcapkin@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-6502-3225>

Atıf / Citation: Önal M., Çapkın S. (2019). John Locke'da Özgürlük -Doğa Durumu ve Mülkiyet Hakkı Bağlamında-. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 203-215.

Özet

John Locke'dan bahsedildiğinde, onun *tabula rasa* (boş tahta) ifadesinde anlamını bulan deneysel (duyusal ve tecrübi) epistemoloji akla gelmektedir. Ancak onun en az bu epistemolojik yönü kadar önemli ve etkili olan bir diğer yönü de siyaset felsefesidir. Bu siyaset felsefesinde onun ele aldığı en önemli problem toplumsal sözleşme ve mülkiyet üzerinden temellendirdiği, özgürlük fikridir. Fakat Locke bu özgürlük fikrini insanlığın yaşadığı tarihi süreçler üzerinden değil de daha çok doğa yasası ya da akıl üzerinden temellendirilmiştir. Hâlbuki bir duyumcu olarak onun insanlık tarihinde tecrübe edilen tarihsel gerçeklik üzerinden bir temellendirme yapması beklenirdi. İşte bu makalede, tarihin değişim sürecinde ortaya çıkan yaşam tarzı farklılıklarını dikkate alarak onun politik felsefesini anlaşılabilir hale getirmeye çalışacağız. Bu bağlamda, siyaset felsefesinde birbiriyle yakından ilgili olan aşağıdaki kavramlar yeniden ele alınacaktır: tabiat durumu, doğa yasası, mülkiyet özgürlüğü, devlet, yasa, kuvvetler ayrımı, ticaret ve para. Tarihsel süreçteki gelişmeler ışığında bu kavramlar göz önüne alınıp değerlendirildiğinde, onun özgürlük fikri daha anlaşılır olarak ortaya konacaktır. Bu sayede hem mevcut devlet, hukuk, özgürlük, demokrasi ve siyasette meşruiyet gibi kavramların temelleri gösterilmiş olacak, hem de mevcut demokrasi deneyimimizin ne kadar sıkı bir bütünlük arz ettiği hatırlatılmış olacaktır.

Anahtar Sözcükler: John Locke, özgürlük, doğa durumu, mülkiyet, doğa yasası

FREEDOM IN JOHN LOCKE IN THE CONTEXT OF STATE OF NATURE AND PROPERTY RIGHT

Abstract

Whenever we mention about John Locke, we think of his empiricist (sensory and experiential) epistemology given with *tabula rasa* (empty board) analogy. However, it is political philosophy, which is at least as important and effective as this epistemological aspect. The most important problem he dealt with in this political philosophy is the idea of freedom based on social contract and property. But Locke's idea of freedom is based not on historical processes of mankind, but rather on natural law or reason. However, he was expected to build a basis on the historical reality experienced in the history of mankind. In this article, we will try to make his political philosophy understandable by taking into account the lifestyle differences that emerged in the process of change of history. In this context, the following concepts, which are closely related to each other in his political philosophy, will be reconsidered: the state of nature, the law of nature, the freedom of property, the government, the law, the separation of forces, the concepts of trade and money. When these concepts are considered and evaluated in the light of the developments in the historical process, the idea of freedom will be made clearer. In this way we will try to show how the foundations of state, law, freedom, democracy and legitimacy in politics, and we will also argue that how our current experience of democracy is tightly united.

Key Words: John Locke, freedom, state of nature, property, nature law

I. GİRİŞ

Felsefe tarihinin ilk deneyçilerinden biri olan İngiliz filozof John Locke eğitimine önce Westminster School'da klasikleri okuyarak başladı. Burada İbranice ve Arapça da öğrenen Locke Oxford Üniversitesinde tıp tahsili gördü ve yeni felsefe ve yeni bilimle tanıştı. Sekreter ve danışma olarak bazı devlet görevleri yanında Kral II. Charles'a karşı parlamentonun başını çeken Shaftesbury Kontunun özel doktoru ve siyasi konularda danışmanı olarak çalıştı. Daha sonra 1675-79 arasında Fransa'da bulundu ve Descartes üzerinde çalışmalar yaptı (Aydın, 2011,s.179-180). 1983'te Hollanda'ya geçti ve *İnsan Anlığı Üzerine Deneme* adlı eserini bu ülkede tamamladı. John Locke'un sivil toplum ve yönetim üzerine yazmış olduğu temel kitabının adı ise *Hükümet Üzerine İki Deneme*'dir. İki ayrı incelemeden oluşan bu eserin birincisi "Bay Robert Filmer ve Yandaşlarının Yanlış İlke ve Temellerinin Keşfi ve Yıkılışı" alt başlığını taşır. İkinci incelemenin alt başlığı ise "Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme"dir (Locke, 2007, s. iii). 1689'da İngiltere'ye döndükten sonra yazdığı *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* bizim bu çalışmamızın asıl konusunu oluşturmaktadır. Bu eserinde özellikle mülkiyetin oluşumu ve mülkiyet özgürlüğünü merkeze koyan bir siyaset felsefesi geliştirdi. Kısacası Locke hem gözlem ve deneye önem veren bir ampirist hem de yeni bir yönetim biçimi ve hukuk sisteminin oluşturan bir siyaset felsefesi geliştirmiştir (Locke, 2004, s.21; Bakırcı, 2004, s. 15-16). (Bu siyaset felsefesinin odağına da başta mülkiyet özgürlüğü olmak üzere özgürlük kavramını koymuştur.

Ahmet Cevizci'ye göre, bireyin kendisini, dış baskı, etki ya da zorlamalardan bağımsız olarak, kendi arzu edilir ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirmesi özgürlük olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda özgürlük, kişinin başkalarının buyruk ve isteklerine göre değil de kendi isteklerine göre davranabilme gücünü ifade eder (Cevizci, 2005, s.1305). Fakat insan özgürlüğü bir tarihi sürecin ürünü olarak yavaş yavaş kazanılan bir hak olarak mı ortaya çıkmıştır yoksa baştan beri, yani insanın bu dünyada ilk varoluşundan beri, sahip olduğu bir pratik hal ya da hak mıdır? Locke bu soruya insanlığın bir siyasal iktidar ya da hükümet kurulmadan önceki durumuna yani

köken tartışmasına inerek “doğa durumu” ve “doğal hukuk” kavramları aracılığıyla cevap vermeye girişmiştir.

Locke’a göre doğa durumunda insanlar özgür, eşit ve bağımsız oldukları için kimsenin iradesi bir başkasına sürekli olarak tabi değildi. Bu yüzden insanlık tarihinde doğa durumu, insanların, özgür, eşit ve bağımsız olduğu ve bu özgürlüğün tek sınırlayıcısının doğa yasası olduğu bir döneme işaret ettiği (Bakırcı, 2004, s.15-16). gibi aynı zamanda, bugünkü dünyamızda da bir uzlaşma ürünü olan devletin yasası dışında herhangi bir yasal sınırlama ve iradenin hükümlerine tabi olmama durumunu ifade eder. (Locke, 2004, s.21; Bakırcı, 2004, s. 15-16).

Bu yasayı bir tarihsel dönem olarak ele alırsak bu dönemde insanların doğa yasasına tabi kalarak ve başka bireylerin haklarına karşı çıkmayarak doğa durumu özgürlüğünü, yani doğal özgürlüğü yaşadıkları süre olarak kabul edilebilir. Demek ki, ilk insanların, özgürlük, servet ve iktidarlarını doğa yasaları belirlemişti. Bu yüzden insanlar uzun süre varlıklarını korumak için başka insanlarla değil doğa ve vahşi hayvanlara karşı mücadeleye girişmişlerdir. Özcan bu doğa yasasına bağlı özgürlük anlayışını genel anlamda, iki koşula bağlı olarak açıklar. Bunlardan birincisi insan aklının önderliğine dayanması, ikincisi ise ‘istem’in kendini zorunluluk olarak dayatmamasıdır (Özcan, 2011, s.559-586).

Locke’a göre, hiç kimsenin bu doğa durumuna bağlı doğal haklara engel olma hakkı yoktu, çünkü bu haklar insana bizzat Tanrı tarafından vermişti. Kaldı ki bu hakların ihlal edilmesinin kimseye bir fayda kazandırması da mümkün değildi. Nitekim doğa insanlara bugünküyle karşılaştırılamayacak kadar cömertti. Herkese yetecek doğal yiyecekler ve herkesin ihtiyaçlarını karşılayacak kaynaklar ziyadesiyle mevcuttu. Locke’un kendi devrinde ya da günümüzde savunulan insan hak ve özgürlüklerinin temelinde işte bu doğa durumunda yaşanan doğal özgürlük hali ve yazılı olmayan doğal hukuk kaideleri yer almaktadır. Locke’a göre bu doğal hukukun kaynağı da insan aklıdır.

Bugünkü pozitif hukuk bile kendine ancak bu doğa durumu ve özgürlüğü üzerinden meşruluk sağlayabilmektedir. Çünkü doğal hukuk savunucuları görüşlerini hep doğa durumu ve toplumsal uzlaşma üzerinden sunmaktadırlar. Bu yüzden çağdaş hukuk çevrelerinde “kanuna uygun olan hukuka uygun olmayabilir” ifadesiyle klişeleşen bir hukuk felsefesi kabulü oluşmuştur. Nitekim bir pozitif hukuk normu düzenlenirken yapılan kanun metni doğa durumunda var olduğu kabul edilen, doğa yasalarına veya farklı bir adla ifade edilen doğal hukuka uygun değilse ya da insanların doğuştan sahip olduğu kabul edilen insan haklarına aykırı ise bu kanun hukuka da aykırı demektir. Zaten günümüzde bile, hem kanun yapma hem de uygulamanın doğruluk denetimi bu doğal hukuk ya da doğa durumu sırasında sahip olunan temel insan hakları bağlamında değerlendirilmektedir.

Locke bu doğa durumunda yaşanan özgürlüğü mülkiyet kavramı üzerinden temellendirerek, bireyler hiçbir baskı altında kalmayarak kendi mülkiyetleri üzerinde istedikleri gibi iktidarını kurma hakkına sahiptir, diyecektir. Öyleyse onun siyaset felsefesini anlamak için öncelikle onun “doğa durumu” ve “doğa yasası” ile neyi kastettiğini ayrıntılı olarak açıklamaya geçebiliriz. Daha sonra bu zeminde onun mülkiyet özgürlüğü kavramını tartışmaya açabiliriz.

II. DOĞA DURUMU VE DOĞA YASASI

Locke’a göre doğa durumu ile özgürlük birlikte düşünülmelidir, çünkü bu doğa durumunda insanlar tam anlamıyla özgür ve eşitti. Bu doğanın nimetlerinden aynı düzey yeteneğe sahip insanların birbirine tabi olmadan ya da birbirini tabi kılmadan eşit olarak yararlanmaları çok açık bir hak. Doğa durumunda güç ve yetki hiç kimsenin diğerinden daha fazlasına sahip olmayacağı biçimde eşit

dağıtılmıştı (Locke, 2004, s.5). Ancak, yukarıda geçtiği gibi, doğa durumundaki insanların doğa yasalarının izin verdiği sınırlar içinde özgür olacakları da akıldan çıkarılmamalıdır. Locke'un görüşlerini Strauss şu cümlelerle özetler: "Doğa yasası, insanın "karşılıklı güvenliği" ya da insanoğlunun "barış ve güvenlik" inin sağlanması için akıl tarafından emredilen emirlerin toplamıdır." (Bakırcı, 2004, s. 228).

Kısacası, doğa durumunda yaşanan bu özgürlük koşulsuz ve mutlak değil doğa yasasına bağlı bir özgürlüktü. Bu açıklama, Locke'nin doğa durumunu Hobbes gibi bir savaş ya da kaos olarak görmediği anlamına gelir, çünkü her ne kadar devlet olmadığı için pozitif hukuk sistemi olmasa da bu dönemde insan ilişkilerini belirleyen ve düzenleyen bir yasa, daha doğrusu, doğa yasası mevcuttu. İnsanlar kişi olmalarından dolayı bazı haklara sahipti ve bu anlamda da eşitti. Bunun da dayanağı, çocuk ve deliler hariç, herkeste var olan akıl yani düşünme yeteneğidir (Bakırcı, 2004, s. 15).

Denis Diderot gibi bazı düşünürler insanların doğal koşullardan daha iyi koşullara sahip olabilmek için topluluklar şeklinde örgütlendiklerini (Usta, 2018, s. 45) söyleyerek doğal durumdan kurtulmayı olumlu olarak yorumlasalar da bu aslında bir nevi savaş durumundan kurtulma anlamına gelir. Çünkü bu sayede insanlar tehlikelerden korunmakta ve gereksinimlerini daha rahat gidermektedirler. Hâlbuki Locke'de doğa durumu olumlu olarak yorumlanır. Mesela, Değirmencioğlu Yıldız, yasa, aynı zamanda insanlara tabiat durumundan siyasal topluma geçiş ve siyasal iktidarı oluşturma aşamalarında yol gösterici olmaktadır, (Değirmencioğlu yıldız, 2016, s. 382) diyerek doğa yasasının sürekliliğine işaret etmektedir. Hatta bu yaklaşım günümüzde öne çıkan siyasal otoritenin meşruluğu için de dayanak olarak kabul edilmektedir (Bakırcı, 2004, s. 21). Pekiyi, bahse konu olan ve bugünkü pozitif hukukun yerine geçen bu doğa yasası nasıl bir yasaydı? Şimdi de bunu irdeleyelim.

Locke'a göre doğa yasası, Galileo ya da Newton'un kullandığı anlamda ve bugün temel bilimlerde sözü edilen tabiat kanunları manasında değil bizzat aklın ta kendisi anlamında kullanılmaktadır. Bu yüzden Locke'da bu yasa en temelde bize, daha alt düzeyde olan yaratıkları kullanma ve emrimize tabi kılma hakkı verirken insanın kendi hemcinslerini hizmetine alma ya da kendine tabi kılma hakkı vermez (Locke, 2004, s.7-22). Bu yüzden ona göre, doğa yasasını ihlal ederek doğru akıl kurallarından ayrılan kişi suç işlemiş ve insan doğasından uzaklaşmış olur (Locke, 2004, s. 10). Öyleyse, başkalarının haklarına saldırarak barış ortamını bozan suçlunun bu haksızlığının da bir şekilde cezalandırılması yine akla dayanan bu yasanın gereğidir. Bu yapılmadığı takdirde hem bir kaos yaşanabilir hem de suçlu başkalarına kötü örnek olabilir. Bu yüzden doğa durumunda, gücü yetiyorsa kişilerin suçluya ceza vermesi meşrudur, fakat bu ceza verme durumu bu kez zarara uğrayanlar tarafından adil olmayan bir şekilde uygulanabilir. Bu da doğa yasasına aykırı bir başka suç olur, çünkü zarara uğrayanı ceza takdir edip uygularken mağduru duygusal davranmaktan alıkoyacak bir sınır ve kurum olmayacaktır.

İşte bu sorunun çözülmesi için toplum durumuna geçilmiş ve devlet, hükümet ve hukuk sistemleri ile bunlara bağlı bazı kurumlar doğmuştur. Fakat her ne kadar insan yapımı olan toplum durumu bir sözleşme ile oluştuğu için yeni bir dönemi temsil etse de doğa durumundan bağımsız değildir. Hatta Fahri Bakırcı'nın ifadesiyle, toplum durumu doğa durumunun özelliklerinin dönüştürülmesi ve yeni şartlara uyarlanması ile oluşmuştur. Fakat bu yeni durumda doğa durumunda var olan temel özellikleri koruyacak ve ortaya çıkan düzensizlikleri giderecek bir toplumsal sözleşme yapılmaktadır. Aynı durum Rousseau için de geçerlidir çünkü her ikisi de bozulmuş düzenin sağlanması için bir sözleşme yapıldığını kabul eder. Yine her ikisi için de toplum durumunda en

önemli unsur olan özgürlük diğer pek çok unsur gibi doğa durumuna aittir. Bakırcıya göre, doğa durumu, olduğu gibi toplum durumuna taşınmaz ancak doğa durumundaki o birliği tekrar yakalamak asıl amaçtır (Bakırcı 2004, s. 2-5).

İbn Haldun aynı hususu birkaç yüzyıl önce biraz farklı da olsa devlete olan ihtiyacı ifade etmişti. Ona göre, insanların bir bölümü kendi iyiliklerinin bilincindeyken, diğer bir bölümü ise bunun farkında olmadığından insanları bir arada tutan ve birbirlerine zarar vermelerini önleyecek bir siyasi güç tanımlamışlardır. Bu güç *mülktür* yani hükümet ya da devlettir. Bu mülkün temsilcileri insanları güvence altına alarak, şehirler inşa etmek için onları ikna eder ve onları ekonomik faaliyetlerde bulunmaları konusunda teşvik eder. Bu da bir nevi sözleşmedir. Hükümetin bu gücü sayesinde kent hayatının sürdürülmesi, yaşamsal faaliyetlerin, sanatların ve zanaatların ilerlemesini ve bölgenin gelişmesi mümkün olur. (Çal, 2014, s. 87)

Locke'da, savaş durumunun sebep olduğu düzensizlikten insanları kurtaracak olan hükümetin hangi tür hükümet olduğu da önemlidir. Mesela bir monark devlete ya da iktidara karşı işlenen bir suçun karşılığını takdir ederken adil olmayabilir. Bu durumda diğer insanlar monarka karşı gelemmez. Hâlbuki bir doğa durumunda yanlış ya da yanlış karar veren birine diğer insanlar itiraz edebilir. Bu durumda doğa durumu monarkın keyfi yönetiminden daha iyidir. O halde her hükümet bizi adil olana ulaştırmayabilir (Locke, 2004, s. 12-13). Bunun çözümü doğa durumundan toplum durumuna geçerken doğa durumu ve doğal hukuk sistemine uygun bir hükümet ve hukuk sistemi kurmaktır. Denebilir ki Locke'un hedefi bunu gerçekleştirecek bir teorik temel oluşturmaktan ibaretti.

Locke'un siyaset felsefesine ilişkin, hemen sonuca atlayarak özet olarak verdiğimiz bu değerlendirme, insanlık tarihindeki önemli dönüm noktaları olan yaşam tarzı değişikliklerini dikkate alarak tartışıldığında asıl anlamını kazanacaktır. Buna göre bu doğa durumundan toplum durumuna geçiş çok uzun sürmüş olması gerekir. Aslında Locke'un ifade ettiği doğa durumu hem her çağın insanı için akla dayalı insan doğasında var olan bir tabii durumu hem de insanlık tarihindeki bir aşamayı ifade eder. Bunu tarihsel bir perspektiften değerlendirelim.

İnsanlar henüz yerleşik hayata geçmeden önce avcı-toplayıcı olarak günümüzden takriben 10 bin yıl kadar önce, doğada hazır bulduklarını toplayarak ve avlanarak yaşamış ve bu arada ateşi keşfetmiştir. Takriben, M.Ö. 8000 ile 3000 yılları arasında yerleşik hayata geçerek tarımla uğraşmaya başlamış olan insan yine M.Ö. 5500 yıllarından bu yana yavaş yavaş değiş tokuş yoluyla ilkel anlamda ticarete başlamıştır. (Topdemir ve Unat, 2009, s. 13) İşte J. Locke'un doğa durumu ve özgürlüğünün yaşandığı asıl dönem henüz insanların toprağa yerleşip tarım ve hayvancılıkla uğraşmaya başlamadıkları bu çağa tekabül eder. Çünkü bilindiği kadarıyla bu saf doğa durumunu yavaş yavaş bozacak olan ve barış dönemini sona erdirecek gelişme insanların taşınmaz mallar edinmesi ve ürün fazlasını değiş-tokuş yoluyla dolaşıma sokmasıyla yakından ilişkilidir.

Basit anlamda ticareti başlatan bu durum daha sonra paranın tedavüle girmesiyle çok daha önemli sosyal değişmelere sebep olacaktı. Hâlbuki bundan önce insanlar henüz taşınmaz mallara sahip olmadığı ve av aletleri ve bazı basit kap-kacaklarıyla gezgin bir hayat yaşadığı, dünya nimetlerini hazır buldukları doğadan karşıladıkları için zorluk ya da engellerle karşılaştıklarında savaş durumu yaşamaktansa göçü tercih edebildikleri yorumu yapılabilir. Ancak yine de bu dönemde tam olarak neler yaşandığını bilemiyoruz. Locke'un verdiği Hz. Adem'in çocukları olan Habil ve Kabilin kan

dökücü eylemleri buğday başağı ve hayvan kurban etme ritüelleri¹ (üzerinden anlatıldığına göre, bu dönemin insanlık tarihinde yerleşik hayata geçiş dönemine tekabül etmiş olabileceği yorumu yapılabilir. Ancak tarihi veriler için elzem olan arkeolojik bilgi birikimimiz bu dönemde gerçekten nasıl bir hayat yaşandığını anlamamız konusunda bize yeterli veri sunmamaktadır. Bu yüzden, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi insanların yerleşik hayata geçmeden önce ne yaşadıklarını tam olarak bilemiyoruz, çünkü avcı-toplayıcı dönemde insanlar arkada hemen hemen hiç bir iz bırakmadan yaşıyorlardı. Bu yaşam tarzı Arkeoloji ve Tarih ilmine malzeme sunmadığı için bu dönemde yaşanan doğa durumunun resmini çizmek mümkün gözükmemektedir.

Hâlbuki Arkeoloji ve Tarih ilmi insanlığın yerleşik hayatına ilişkin çok daha fazla değerlendirme yapmaya imkânı sağlayan veriler sunmaktadır. Bu dönemde, devlet, siyaset, hükümet, hukuk kurumları mahiyet bakımından bugünkü kurumlara ve sosyal/siyasal yapılara benzer özelliktedir. Özel mülkiyet hakkı ve özgürlük ihtiyacı da işte bu dönemde ortaya çıkmış olmalı çünkü bu dönemde insanlar mal ve mülk ediniyor, toprağı ekip biçebiliyor ve maden filizlerini çıkarılıp işleyebiliyorlardı. Haliyle, emniyet, eğitim, din, devlet, hükümet, hukuk ve hepsinden önemlisi ticaret gibi kurumlar bu çağda karşımıza çıkıyordu.

Her ne kadar Locke bu tarihsel sürecin ayrıntılarına girmese de mülk edinme ya da mülkiyet sahibi olma üzerinden hareketle özgürlük ve haklar konusunu birbirleriyle ilişkili olarak anlatmaya ve paranın insanlık tarihinde nelere sebep olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Onun burada söylemek istediği, doğa durumunda yaşanan özgürlük ve barışın paranın devreye girmesiyle tamamen bozulduğu, savaş durumunun doğduğu ve insanların bu süreçten sonra toplum durumuna geçmek zorunda kaldığı hususudur. Fakat toplum durumuna geçiş Locke'ta çok büyük bir alt-üst oluşu göstermez, mevcut doğa durumunun yeni mekanizmalarla donatılması anlamına gelir (Bakırcı, 2004, s. 17).

Locke'un ifade ettiği bu durumu İranlı Sosyolog Ali Şeriatî'ye göre insanlık biri ortaklığa bağlı bir komin hayatı dönemi, diğeri ise özel mülkiyet dönemi olmak üzere kabaca iki farklı dönem yaşamıştır (Şeriatî, 2013, s. 115). Fakat bahse konu olan bu süreç nasıl gerçekleşti? Yani, Marksın ifade ettiği anlamda, nasıl olup da her şeyin herkesin olduğu ya da hiçbir şeyin hiç kimsenin olmadığı, ilkel kominal toplum durumundan özel mülkiyete geçilmiştir? Çetin soru budur. Şimdi onun *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* adlı kitabını merkeze alarak bu soruya nasıl cevap verdiğini anlamaya çalışalım.

III. ÖZEL MÜLKİYET VE MÜLKİYET ÖZGÜRLÜĞÜ

Locke'a göre, eğer benim mülkiyet hakkım ve doğal özgürlüklerim zor kullanılarak elimden alınmıyor ve benim mülkümdeki iktidarım dokunulmuyor ise bu durum barışı ve özgürlüğü, aksi durum ise savaş durumunu ortaya çıkarır. Akıl, savaş durumunda kişinin kendini savunma hakkına meşruluk sağladığı için bireyi köleleştirmeye kalkışan biri, Locke'un gözünde savaş durumu yaşanmasına sebep olacaktır. Bu durumda beni köleleştirmek istemeyen biri beni mutlak iktidarına almak istemektedir. Yani, benim iktidarımı ele geçirmeye çalışan biri benim yaşamımı, haklarımı ve özgürlüğümü kısıtlamış veya yok etmiş olur. Eğer ben, bunlara karşılık vermezsem, beni bir köle

¹ Hz. Âdem'in Oğulları Habil ve Kabil'in hikâyesi için bkz. Tevrat, Tekvin, 4. Bölüm; Kuran-ı Kerim, Maide Suresi, 27-31 arası ayetler.

durumuna getirebilirler. Bunu ben bildiğim gibi karşımdaki insanlar da bilir. Mülkiyet özgürlüğümü elimden alacak olan bir hırsızın, beni iktidarı altına aldığında diğer bütün özgürlüklerimi de almayacağını kim garanti edebilir (Locke, 2004, s. 16). Bu yüzden mülkiyet özgürlüğünün korunması, Locke'a göre en önemli savunma hattıdır.

İşte tam bu noktada korumak istediğim mülkiyet hakkımın dayanağı nedir, ben hangi yetkiye dayanarak arz üzerinde bir mekânı sınırlar çizerek kendi özel mülküne dönüştürebilirim diye sorarak mülkiyet hakkı tartışmaya açılır. Locke bu soruya “bu hak emeğin karşılığıdır” diyerek açık ve net bir cevap verir (Locke, 2004, s. 27). Bazılarının kendisini kapitalizmin meşrulaştırılması için çalışan biri, bazıları sosyalizmin öncüsü diye suçlamasının altında onun, özel mülkiyeti emekle meşrulaştırma çabası yatmaktadır.

Locke, bir duyumcu olmasına rağmen, hem aydınlanmacı bir tavırla doğal hukuk savunucuları gibi rasyonel bir tutum takınarak hem de dini referanslara dayanarak mülkiyeti temellendirmektedir. Bu yönüyle onun ampirist epistemolojisinden uzaklaştığı yorumu yapılabilir. O, “Yeryüzü insanoğlunun emrine verilmiştir” hükmü ve inancı üzerinden bu görüşlerini açıklamıştır. İnsanın doğuştan getirdiği kendini koruma hakkını o, insanın yemesi, içmesi ve varlığını sürdürmesi için doğa vasıtasıyla Tanrı'nın insanın emrine verdiği dünya nimetlerinden yararlanması hakkı olarak açıklar (Locke, 2004, s. 25).

Locke'un bu doğa yasası ya da doğal haklar görüşü her ne kadar onun epistemolojisine aykırı olduğu ve kendi geliştirdiği *tabula rasa* kavramına uymasa da yine de bizzat kendisi tarafından doğuştan getirilen bilgi gibi bir hak olarak sunulmuştur. Onun felsefesine bu çelişki yüzünden ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Ancak onun mülkiyetin mirasa dönüşmesine karşı gelerek, mülkiyet ve emek dengesini koruma konusunda tutarlı davrandığını söyleyebiliriz. Bu da onun özel mülkiyeti ciddi anlamda sınırladığı sonucunu doğurur.

Bu noktada, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, onun kastettiği dönemin, insanların yerleşik hayata geçtiği sürece tekabül ettiğini hatırlatmak gerekir. Locke, bu döneme kadar insanların özel mülkiyet edinmediği, ticaret yapmadığı ve henüz parayı kullanmadığı için savaş durumu yaşanmadığını kabul etmiş görünmektedir. Dünya nimetleri yanında insana akıl da vermiş olan Tanrı, ona göre, insanlardan dünyadaki imkânları kullanarak refah içinde yaşamalarını da istemiştir. Bu nimetlerden yararlanmak ancak onların mal edinilmesi ile mümkün olacağından Locke'a göre bir hayvanı avlayan, ya da bir toprak parçasını tarlaya dönüştüren bir kimse bu emeğinin karşılığı olarak bu mülke ve mala sahip olur. Aynı şekilde evcilleştirilen hayvanlar da ancak onun hakkı olur. Locke'nin kendi deyişiyle, insan beyni ve elinin emeği olan bu ürünler artık onun mülkiyetindedir, çünkü Tanrı'nın doğa aracılığıyla lütfettiği varlıklara kendi emeğini katarak insanlar onları özel mülk ve mala dönüştürmüştür (Locke, 2004, s. 27).

Burada onun ifade etmek istediği özel mülk ve mal edinmede asıl belirleyici olan emektir. Fakat bu mal edinme henüz ticaretin olmadığı ve paranın bulunmadığı bir dönemde gerçekleştiği için insanların kendi imkân ve ihtiyaçları ile sınırlıydı. Bundan daha fazlasını edinmek bugünkü modern zihinler için mümkün ve faydalı gözükse de o zamanki insanlar için hiç de mantıklı değildi, çünkü ihtiyaçtan fazla edinilen tarlanın işlenmesi, hayvanın evcilleştirilmesi insana bir yarar sağlamayacaktı. İşte emekle ortaya çıkan bu ürün artık doğa durumundaki mülkün kişisel mülkiyete dönüşmesi anlamına geliyordu. Bu, doğa durumundaki bütün ortakların açıkça onay vermesini gerektirecek bir durum değildir. Nitekim diğer insanlar da aynı şekilde hazır doğal varlıklara emeklerini katarak özel mülk edinme haklarına sahiptiler. Yani bir kısım insan akıl ve yeteneğini kullanarak arz üzerinde mal-

mülk sahibi olurken diğerlerinin akıl ve yeteneklerini kullanmayarak mülk edinmemesi onların sorumluluğundadır (Bakırcı, 2004, s. 19). Burada Locke aklın mal mülk gibi bahşedilen, insana verilen bir şey olduğunu savunmaktadır ki bu onun epistemolojisine aykırıdır, çünkü ona göre bütün bilgilerimiz doğuştan gelmektedir.

Bu hakkın sınırı herkes için kullanabildiği veya bakabildiği kadar mal edinmeleridir. Locke'un kendi deyimiyle kişi bozulmadan saklayabileceği kadar ürünü doğadan temin edebilir ancak fazlasını edinmesi hakkı değildir. Eğer bir insan o zaman için ihtiyacından fazlasını ya da bozulmadan saklayabileceğinden fazlasını toplamaya kalkarsa bu kendisi için bir nimet değil eziyet olacaktır. Bunu satması da o zaman için zaten mümkün değildir. İşte emeğin tek belirleyici olduğu bu doğa durumu döneminde ya da avcı toplayıcı dönemde zaten savaş durumu oluşturacak bir çatışma ya da kavga gerekçesi de mevcut değildir.

Fakat zamanla insanlar yerleşik hayata geçip toprağa bağlı kalmaktan ya da o coğrafyadaki geçimlik durumları ve iklim şartlarından ötürü sadece belli kalemlerde emek sarf ederek ürün elde etmesi sonucunda o kalemdeki ihtiyaç fazlasını, temin edemeyeceği diğer ihtiyacına karşılık değiş-tokuş yapmaktaydı. Bu avcı toplayıcı dönemden yerleşik hayata geçiş süreci insanlık tarihi açısından bir yenilikti ancak bu yenilik yine de ticaret açısından ciddi bir farklılık oluşturmamaktaydı. Çünkü bu durumda insanlar yine ihtiyaçlarını karşılayacak kadar emek sarf edip kazanç temin ediyorlardı.

Ancak ticarete paranın kullanılmasıyla birlikte insanlar dayanıklı mallarını uzak diyarlara taşıyabilecek ve malları satarak elde ettiği değişim sembolü olan para ile dayanıksız olan veya çabuk çürüyecek olan ihtiyaçlarını karşılayabilecekti. Saklandığında bozulmayan ve değerini kaybetmeyen para ve altın aynı zamanda güç ve kudret sembolü olarak biriktirmeye başlamıştı. Bu yüzden artık insanlar bir bölgede ihtiyaç duyulan ürünlerden daha fazlasını üretmeye ve bunları edinemeyen uzak bölgelere götürüp satmaya başlamışlardır. İşte bu gelişme ister istemez doğa durumunda ciddi bir farklılaşmayı ve insan özgürlüklerine ciddi sınırlar çizmeyi gerektirmişti.

Bu durum çok yeni insan ilişkileri ile bazı yeni hak ve sorumluluklar da gerektirdiği için devlet, hükümet, hukuk ve uluslararası ilişkiler gibi sosyal ve siyasal yapıların doğmasına neden olmuştu. Bu yeni durum için yeni kanun ve güvenlik tedbirleri ile ticaret ilişkilerini de beraberinde getirmişti. Ancak burada en hassas olan konu mülkiyet özgürlüğü olmuştu, çünkü yeni hayat ve yaşam tarzı artık bu mülkiyet özgürlüğü ile garanti edilebilecekti. Locke'un mülkiyet özgürlüğünü temele alması da bu yüzden olsa gerek.

Artık doğa durumu bitmiş ve paranın devreye girmesiyle beraber özgürlük ve eşitlik kaybolmaya yüz tutmuştu. (Locke, 2004, s. 9) Bu da ister istemez devlete olan ihtiyacı ve bir sözleşmeyi gerekli kılmıştır. Özel mülkiyet ile ortak kullanım alanları da artık devlet otoritesi ve hukuk marifetiyle düzenlenen bir faaliyete dönüşmüştü, çünkü bu durum insanlık tarihinde artık yepyeni bir yaşam tarzını temsil ediyordu. Böylece mülkiyet aşamasına giren bir toplumda kendiliğinden iki sınıf meydana geliyor. Bu noktada "biz" artık "ben" ve "başkası" olarak konumlanan ikili bir yapıya dönüşüyor. Böylece bağlarımız çözülüyor ve olumlu ilişkinin yerini kin ve düşmanlık ilişkisi alıyor (Şeriatı, 2013, s. 128).

Bu yeni durumdan sonra ayrıca insan hak ve sorumlulukları karmaşık bir hal almaya, devlet ve devletlerarası antlaşmalar da insan ve toplum ilişkilerini belirleyen bir güç haline gelmeye başlayacaktır. Bu yeni durum ister istemez çatışmalara yol açmış ve özel mülkiyetin korunması ve sahibinin özgürce malı üzerinde tasarrufta bulunması için bu haklar kanunla korunur hale gelmişti.

Mülkiyet hakkı bağlamında özgürlük kavramı yeniden ele alınmış ve insan hakları bu zeminde yeniden güncellenmiştir. Bunun için toplumsal sözleşme ve siyasal özgürlük kavramları öne çıkmıştır çünkü sözleşme doğası gereği özgür ve eşit kişiler arasında gerçekleşir (Bakırcı, 2004, s. 14).

IV. TOPLUMSAL SÖZLEŞME VE SİYASAL ÖZGÜRLÜK

Özgürlüğün pratik olarak görünümü, var olan alternatif eylem tarzları arasında bir seçim yapabilme ve yapılan seçimin gereğini yerine getirebilme durumunda ortaya çıkar. Bu, kişinin, dış koşulları, psikolojik ve biyolojik yapısının belirlediği şartları aşabilmesi, kendi ideallerine, isteklerine ve hedeflerine uygun davranabilmesi durumu da onun özgürlüğünü ifade eder. Bir başka ifadeyle söylendiğinde, kişinin kararını özgürce vermesi, aynı koşullar söz konusu olduğunda pekâlâ başka türlü davranabilmesi onun özgür olduğunu hissetmesi anlamına gelir. Bu öznel duyguya özgürlük duygusu denmektedir. Locke'nin deyimiyle, bu duygunun varlığının delili insanda bu seçim ve eylemleri sonunda yaşamış olduğu sevinçtir. (Cevizci, 2005, s. 1305-1306)

Fakat doğal özgürlükle başlayan bu süreç siyasal ve toplumsal özgürlükle sürüp gidecektir. Bu yüzden kişinin, kendisini doğal özgürlüğü değil de sivil toplumsal özgürlüğü seçmelerinin, haliyle doğa durumundan çıkmalarının yolu insanların birbiriyle rahat, güvenli ve barış içinde yaşayacakları bir sözleşmeyi kabul etmeleri ve bu yolla özel mülkiyetlerini güvenceye almalarıyla mümkündür. (Locke, 2004, s. 81) Bu bir toplum sözleşmesidir. Bu sözleşmeden sonra artık doğal özgürlük yanında bir de siyasal özgürlük ortaya çıkmış olur. Bedia Akarsu'ya göre Locke'un bu aşamada savunduğu toplumsal özgürlük her insanın istediğini yapması veya hiçbir kural tanımadan keyfi davranması değil, bütün insanların uzlaşarak uymayı kabul ettiği sınırlar içinde kalmaları anlamına gelir. Ancak kanunun bir şey demediği alanlarda bireyler isteklerine göre davranma özgürlüğüne sahiptirler (Akarsu, 1961, s. 75).

İnsanlar ülke içinde bunları yaparken, aynı zamanda dışarıdaki siyasi güçlere veya devletlere karşı da birlik olup kendilerini korumaları gerekir. Bu sayede, özgürlüklerini, servetlerini ve bağımsızlıklarını sağlayabilir, refah düzeyi yüksek bir toplum oluşturabilirler. Birey, katılım gösterdiği kendi toplumunun bütün şartlarını kabul etmek suretiyle bir toplumsal anlaşma yapmış olur. Fakat Locke'a göre her anlaşma insanlar arasındaki doğa durumunu sona erdirmez, çünkü bir topluluğa dâhil olma ve onlarla bütünleşme ancak karşılıklı anlaşma ile gerçekleşir, tek taraflı teslim olma ile değil (Locke, 2004, s. 13). Demek ki doğa yasaları bazı gelişmelerden sonra mevcut düzeni korumaya yetmediği için pozitif yasalara ihtiyaç durulmaktadır. Eğer toplumsal yasalar geliştirilmeden önce, düzen bozulmasaydı yani herkes doğa yasalarına bağlı kalsaydı, hiç kimsenin özgürlüğü elinde alınmasaydı böyle bir anlaşmaya gerek bile yoktu. Ancak doğa durumu insanların yeni hayat tarzları karşısında bu özgürlüğü sağlayamadığı için insanlar devlete ve hukuka ihtiyaç duymuşlardır diyebiliriz.

Çelebi'ye göre, Locke, Hobbes'in aksine, insan doğasını, uysal ve hoşgörülü olarak kabul etmesine rağmen mülkiyete ilişkin bir takım adaletsizliklerin önüne geçmek için bir toplumsal sözleşmeye ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir (Çelebi, 2017, s. 14). Demek ki, Locke'de devletin, hukukun ve meşruluğun altında yatan dengeleyici unsur mülkiyet özgürlüğüdür. Bu ancak, devlet üzerinden sağlanan siyasal özgürlük sayesinde güvenceye alınacak bir durumdur. O halde devletin ve kanun koyucu kuvvetin doğa yasasında olduğu gibi, aynı şarta tabi olması, yani üyelerin hakları üzerinde keyfi tasarrufta bulunmaması gerekir (Akarsu, 1961, s. 80).

Bireyin siyasal sürece dâhil olup, barış üzerine hükmetmeyi özgürce seçmesi aynı zamanda insanlığın doğa durumunda yaşadığı barış süreçlerine benzemektedir. Aslında insanlar ilk doğduklarında doğa yasalarına göre özgürdürler ancak mülkiyet söz konusu olduğunda bu özgürlük savaş durumuna dönüşebilmektedir. Bu yüzden, tarihin gösterdiği bütün örnekler baktığımızda insanların temel problemlerinin refah ve barış olması tesadüf değildir. Burada doğa durumu ile savaş durumu birbirine karıştırdır çünkü birincisinde hakemlik yapacak bir yargıca ihtiyaç duyulmaz ama ikincisinde ise böyle bir yargıca, yani devlete ihtiyaç duyulmaktadır (Locke, 2004, s. 17).

İbn Haldun insanların birlikte yaşamasının zorunlu olduğunu, bunun da ancak insanları birbirlerine saldırmaktan koruyacak devlet gücüyle, yani asabiyet sahibi bir hükümetle sağlanabileceğini savunur. Fakat bu gücün mülk, zulüm ve haksızlık için kullanılmaması gerektiğini savunur (Yer, 2004, s. 124). Bir toplum sözleşmesi savunucusu olan Rousseau, bu gücün insanların özgürlüğünü elinden almasının onun meşruluğunu yok ettiği görüşündedir. Ona göre, bir ulusun özgürlüğü hangi hakka dayanarak elinden alınır ise o ulus da aynı hakka dayanarak özgürlüğünü tekrar kazanma hakkına sahiptir. Ancak bu arada toplum düzeninin her halükarda korunması gerekir çünkü diğer bütün hakların korunması bu hakka özen gösterilmesi sayesinde mümkündür. (Rousseau, 2013, s. 4)

Arkeolojik ve tarihi veriler göstermiştir ki ilk insanın, özgürlük, servet ve iktidarlarını doğa yasaları belirlemişti. Bu yüzden insanlar uzun süre başka insanlarla değil doğayla mücadeleye giriştiler ve vahşi hayvanlara karşı korunmak için belli şartlara uyarak bir araya geldiler, devlet değilse bile topluluklar oluşturdular. Bunu basit devlet biçimleri takip etmiş olmalı. Locke'un kendi yaşadığı dönemde, imparatorluklar ve büyük devletler bulunduğu için yasalar dönemin şartlarına göre oluşturulmuştu. Bu oluşturulan yeni yasa, her ne kadar sosyal olaylara göre şekillense de, insanlar yine de doğadan ve doğa yasasından tamamen kopmuş sayılmaz. Zaten iktidarların ve yeni yapılan insan ürünü yasaların meşruluk zemini doğa yasalarıdır. Bu yasalar da insan doğasından yani insan aklından doğar. Nitekim 17. yüzyılda doğa yasası dendiğinde "doğuştan fikirler" kavramı anlaşılmaktadır (Bakırcı, 2004, s. 80). İnsan aklına dayanan bu durum ne zaman sekteye uğramıştır? Ya da başka bir ifadeyle soracak olursak, doğa yasalarından toplumsal yasalara geçmenin gerekçesi nedir diye sormalıyız.

Locke'a göre doğa yasası insana, kendisi gibi eşit ve özgür olan öteki insanların hayatlarına, özgürlüklerine ve mallarına zarar vermemeleri gerektiğini söylüyor olsa da bütün insanların aynı saf akılla hareket etmedikleri için aynı yasayı göremeyebilirler. Bu durum, yasanın ihlal edilmesine, bazı insanların başka insanlara zarar vermelerine ve hatta saldırmalarına yol açabilmektedir. Çünkü insanlar çıkarları nedeniyle tarafgir olurlar ve kendi menfaatlerini yasa veya hukukun genel ilkeleri gibi yanlış yorumlarlar. Doğa durumunda, doğal olarak, insanların temel haklarını koruyup teminat altına alacak bir otorite bulunmamaktadır. Bu durum devlete olan ihtiyacın en önemli sebebidir. Fakat yine de devlet bir meşruluk kazanmak durumundadır (Locke, 2004, s. 103-105).

İktidar insanların hak ve özgürlüklerinin korunması için vardır. Eğer bir iktidar varsa, bu iktidar insanların haklarını eşit bir şekilde korumak zorundadır. Onun görevi toplumun düzenini sağlamak ve refah düzeyini arttırmaktır. İnsanların özgürlüklerinin başkaları tarafından ihlaline de her ne şekilde olursa olsun izin vermemelidir. Ancak bunu salt güç ile değil hukuk marifetiyle yapmalıdır. Güç burada monark (kral)ın değil hukukun emrinde olmalıdır. İşte ilerde bu fikir kuvvetler ayrımı şeklinde görünürlük kazanacaktır. Yöneticilerin elinde bulunan siyasal güç de bu amaca hizmet etmeli yani toplumdaki üyelerin yaşamlarını, özgürlüklerini ve servetlerini

korunmalıdır. Dolayısıyla bu iktidar, Locke'nin deyimiyle, toplum üyelerinin, olanaklı olduğu ölçüde korunması gereken yaşamları üzerinde, mutlak ve keyfi bir iktidar olmaz (Locke, 2004, s. 19). Şayet bu hedeflenen amaç gerçekleşmez de doğa durumunda cari olan özgürlükler ihlal edilir ise birey iktidara karşı direnme hakkını kullanır ki bu hak iktidarın halk tarafından denetlenmesi için önemli bir meşruiyet imkânıdır (Değirmencioğlu yıldız, 2016, s. 402).

Locke'un burada anlatmak isteği şey yöneticinin elinde ne kadar büyük bir güç olursa olsun, bu gücün tek amacı toplumdaki bireylerin yaşamlarını, özgürlüklerini ve mülklerini korumak ve adaleti sağlamak için kullanılmalıdır. Buna karşılık iktidarın, bugünkü demokrasilerde açıkça ortaya konduğu gibi, rıza ve çoğunluk yönetimi ilkelerine uyarak yönetiminin siyasal meşruiyetini oluşturması bekleniyordu (Locke, 2004, s. 109-110). Zaten Locke'a göre bir yasanın yasa olması ancak toplumun onayı ile mümkündür (Locke, 2004, s. 111). Bu iki güç odakları, yani halk ve iktidar böylece birbirini denetlemiş olur. Bu fikir ileride demokratik yönetim biçimlerinin temelini oluşturacak ve seçimle iktidarların oluşması sağlanacaktır. Böylece seçilenler bunların halk adına kanun çıkaracak ve hukuk adamları da bunu yine halk adına uygulamaya koyacaktır. Bu da ister istemez toplumsal denge oluşturacaktır.

Locke bu şekilde bu meşruiyet zeminine sahip olmayan mutlak monarşiye karşı çıkıp, ona alternatif olarak karma bir yönetim biçimi olan anayasal monarşinin savunuculuğunu yapar. İnsanların doğa durumundaki doğal güçlerinin bir toplum sözleşmesi yoluyla sivil toplumun politik güçlerine dönüştürüldüğünü öne süren Locke, bununla birlikte bu politik güçlerin kendilerini yaratan amaca uygun olarak, herkesin hayat hakkını, özgürlüğünü ve mülkiyetini koruyacak yasal bir güvence ile dengeleneceğine inanmaktadır. Yasa burada keyfi ya da mutlak gücü sınırlamaktadır. Sınırsız güç uygulaması, yani mutlak monarşi, bir yasaya dayanmadığı müddetçe, doğası gereği, bu amaçları gerçekleştirme başarılamamış ve yeni belirsizlik ve istikrarsızlıklara yol açmış olur (Cevizci, 2011, s. 591). Bu durumu tartışan Diderot'a göre doğanın bazen zayıfların korunması için bazı insanlara bahsettiği güç ve kuvvet, bir anda tersine dönerek zayıfların ezilmesine neden olabilir (Usta, 2018, s. 45).

Locke'un bu fikirleri ileride demokratik hukuk devletinin doğmasına ve kuvvetler ayrımının şekillenmesine ciddi katkılar sağlamıştır. Çünkü ona göre bir insanın kişiliği üzerinde meşru olmayan bir güç kullanılır da buna mani olacak bir otorite olmaz ise savaş durumu doğar (Locke, 2004, s. 71). Bu yüzden devletin de bu savaş durumuna yol açmayacak şekilde adil olması gerekir. Nitekim böylesi gayri meşru bir güç, ister devletten isterse birey ya da gruplardan gelsin, savaş durumu kaçınılmazdır. O halde yasaya dayanmak ve bu yasanın da doğal hukuk ve özgürlüğü amaç edinmesi şarttır (Locke, 2004, s. 135). Bunu devlet örgütlenmesi içinde, Locke'un kendi ifadesiyle, ılımlı monarşilerde ve doğru yapılandırılmış hükümetler dediği, yasama ve yürütme iktidarlarının birbirinden ayrıldığı bir örgütsel yapıda (Locke, 2004, s. 81) somut hale getirmiştir.

V. SONUÇ

Locke'a göre, doğa durumunda tüm insanlar eşit olduklarından dolayı, başkasının canına, özgürlüğüne ve elinde bulunana el atmıyor ve ona zarar vermiyordu. Bu yüzden kişi canını ve malını savunmak ya da savaşmak durumunda kalmıyordu. Fakat bu doğa durumu, insanların yerleşik hayata geçmesi ile bozulmaya başlamış ve insanlar, başta güvenlik olmak üzere, eğitim, din, ahlak ve hukuk kurumlarına ihtiyaç duymuşlardır. Bunun yanında üretim fazlasını satmak, ihtiyaç duyduğu

gereksinimlerini de almak durumunda olduğu için insanlar ticarete başlamışlardır. Bu da paranın tedevüle çıkması ile sonuçlanacaktır.

Özellikle paranın kullanılması ile ihtiyaçtan fazla üretmek ve satıp kar etmek gibi yeni bir eğilim ve kar etme güdüsü doğmuştur. Böylece, hem yerleşik hayata geçilmesi hem de paranın kullanılması nihayetinde bugünkü anlamda, devlet, hukuk ve siyasal iktidarın doğması ile sonuçlanmıştır. Öyleyse bugünkü anlamda savunulan özgürlüklerin hikâyesi insanlığın yerleşik hayata geçmesi ve özel mülkiyet ile başlamıştır diyebiliriz. Bunun açıklanması Locke'un siyaset felsefesinin ve özgürlük anlayışının odağında yer alır.

Locke özgürlük anlayışının, doğal varlıklara kendi emeklerini katarak özel mülkiyet sahibi olan insanların özel mülkiyet özgürlüğünü korumak ve mülk ve mal sahibi olmayanların da köleleştirilmesini önlemek gibi bir amaca hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumu anlaşılır kılmak için yerleşik hayata geçişi kalkış noktası olarak alabiliriz, çünkü bu yeni durumda artık doğa yasaları insanların özgürlüğünü korumak için yetmemeye başlamış ve barış hali bozulmuştu. Locke'a göre, insanlar bireysel olarak malını ve canını koruyacak güçte olmadığı için bir sözleşme yaparak hem mülkiyetlerini güvence altına almak hem de köle olmaktan kurtulmak istemişlerdir.

Locke'un siyaset felsefesinde bu durum insanlık hikâyesinin sadece bir kısmıdır, çünkü sadece bir devlet kurmak insanları bu savaş durumundan kurtarmayabilir. Mesele devleti yöneten bir zalim monark ise buna karşı da bireysel özgürlüğün ve mülkiyetin güvence altına alınması şarttır. O halde devlet örgütlenmesi yanında bir de hukuk güvencesi gerekmektedir. Hem özel mülkiyeti olmayanları, hem de mal mülk sahibi olan kişileri birlikte koruyacak hukuksal güvenceye ihtiyaç duyulmaktaydı. O halde bu süreçte hukuk kavramı devreye girmekte ve kökeninde doğal hukuk yani akıl olan bir hukuk sistemi kurulması önerilmektedir.

Doğa durumunda insanların çoğu haklarını savunacak güçte değildi. Kaldı ki, doğa yasalarına uymayanlara karşı bazı bireyler haklarını savunacak ve ölçlerini alacak güçte olsalar bile haklarını almak hususunda duygusal davranarak adil olmaktan uzaklaşıp zulme yol açacaklardır. Bu yüzden insanlara eşit ortaklar olarak aralarında bir sözleşme yaparak haklarını devletin hakemliğinde hukuk marifetiyle korumaları daha adil görünmüştür. Bu yüzden devletin bir hukuk sistemi olmalı ve meşru olarak devleti yönetenler de dâhil herkes bu yasaya karşı sorumlu olmalıdır. Fakat bu sistemde hem suça maruz kalan bireyden hem de devletten bağımsız olarak hareket edebilecek hukukçulara ihtiyaç vardı. Locke'nin o gün anlatmaya çalıştığı doğa durumundan toplum durumuna geçişi sürdürülebilir kılacak olan denge durumu bugün bizim kuvvetler ayrımı dediğimiz sistemdi.

İşte bu yüzden Locke'a göre, yasa, insanların haklarını, yaşamını, özgürlüğünü ve bağımsızlığını korumak için yapılmıştır, çünkü bir insanın kişiliği üzerinde meşru olmayan bir güç kullanılırsa tekrar savaş durumu doğacaktır. Bundan kaçınmak için zulmü engelleyen bir yasa ve yasayı koruyan bir meşru devlet gücüne ihtiyaç vardır. İşte bu durumda, meşruiyetin nerde başlayıp nerede bittiği önemlidir. Bunun meşruluk ölçüsü doğa durumunda var olan ve insan akli ile temsil edilen doğa yasasını ölçü almakla sağlanacaktır. Doğa durumunu ve doğal hukuku bilmek Locke'a göre çok önemlidir, çünkü insanlar doğa durumu ve akıldan doğan doğa yasasını hiçe sayan bir iktidara karşı- birey ya da gruplar şeklinde- direnmek istediğinde bu haklar onlara meşruluk sağlayacaktır. O halde, doğa durumunun ve doğal özgürlüğün ne olduğunu bilmek hem devletin amacını belirlemek açısından hem de özel mülkiyet ile başlayan yaşam tarzının savaş durumu oluşturmasını önlemek açısından hayati bir öneme sahiptir.

J. Locke'un siyaset felsefesine yönelik olarak öne sürdüğü görüşlerinin, özellikle doğa durumu ve doğal hukuk konusundaki fikirlerinin, sanki doğuştan gelen bilgiler varmış gibi bir anlam içerdiği görülmektedir. Yani onun felsefedeki ampirist epistemolojisi ile siyaset felsefesindeki akla dayandırdığı doğa durumundan, birincisi ampirizmi, ikincisi ise rasyonalizmi temsil eder. Locke dendiğinde daha çok onun duyumcu felsefesi öne çıktığı ve felsefe alanında onun sosyal konularda yazdıkları pek bilinmediği ya da göz ardı edildiği için bu tutarsızlık çok fazla inceleme konusu yapılmamıştır. Şayet onun söylediği gibi, doğa durumunun tek kaynağı akıl ise -ki o açıkça doğa durumunu akıl olarak yorumlamaktadır- bu durumda aklın en azından temel ilkelerinin doğuştan geldiği kerhen de olsa kabul edilmiş olur. Bu görüşleri de onu ampirizmden çok rasyonalizme yaklaştırır. Şayet J. Locke üzerine araştırma yapanlar onun epistemolojisi ve siyaset felsefelerini bütünlüklü bir tutumla birlikte okuyabilirlerse onun felsefedeki yeri ve resmi tamamen değişmiş olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, "John Locke'un Devlet Felsefesi", *Felsefe Arkivi*, 12. Sayı, 1961, (72-85).
- Aydın, Ayhan, *Felsefe Düşünce Tarihi*, Pegem Akademi, 6. basım, Ankara, 2011.
- Bakırcı, Fahri, *Locke'ta Mülkiyet Anlayışı*, Babil Yayınları, Ankara, 2004.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 6. basım, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, 3. basım, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Çal, Canan, "İbn Khaldûn And John Locke: A Political Interpretation Of Society – A Road To Private Property", Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Şubat, 2014.
- Çelebi, Emin, *John Locke'un İdeler Teorisi Eleştirel Bir İnceleme*, Gece Yayınları, Ankara, 2017.
- Değirmencioğlu Yıldız, Burcu, "John Locke'ta Doğa Durumu ve Direnme Hakkı", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C.XX, Sayı 3, 2016, (375-410).
- Locke, John, *Hükümet Üzerinde Birinci Deneme*, (çev. Fahri Bakırcı), Kırlangıç Kitabevi, Ankara, 2007.
- Locke, John, *Hükümet Üzerinde İkinci İnceleme*, (çev. Fahri Bakırcı), Ebabel Yayıncılık, Ankara, 2004.
- Magee, Bryan, *Felsefenin Öyküsü*, çev. Bahadır Sina Şener, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017.
- Özcan, Mehmet Tevfik, "John Locke'un Birey Anlayışının Felsefi Temeli", *İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt LII, 52/1-4, Temmuz 2011, (559-586).
- Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.
- Şeriati, Ali, *Medeniyet Tarihi I*, (çev.. Ejder Okumuş), Fecr Yayınları, 2. Basım, Ankara, 2013.
- Topdemir, Hüseyin Gazi ve Yavuz Unat, *Bilim Tarihi*, Pegem Akademi, 2. basım, Ankara, 2009.
- Usta, Sadık, *Dünyayı Değiştiren Düşünürler III*, Kafka, İstanbul, 2018.
- Yer, Sadi, "Gazali ve İbn Haldun'da Din-Devlet İlişkisi", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri ABD, İstanbul, 2004.



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALEŞİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 15.05.2019 | Kabul Tarihi: 13.06.2019

FRANCİS POULENC'İN *KLARNET VE PİYANO İÇİN SONAT*ININ KLARNET İCRACILIĞI YÖNÜNDEN İNCELENMESİ

İlkay AK

Anadolu Üniversitesi, Devlet Konservatuvarı
iakkoca@anadolu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8321-1513>

Atıf / Citation: Ak İ. (2019). Francis Poulenc'in *Klarnet ve Piyano İçin Sonat*'inin Klarnet İcracılığı Yönünden İncelenmesi. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 217-229.

Özet

Bu çalışmada, 20. yüzyıl müziğinin en önemli bestecilerinden biri olan Francis Poulenc'in *Klarnet ve Piyano İçin Sonat*'i, klarnet icracılığı yönünden incelenmiştir. Bu çalışmanın amacı klarnet icracılarının bu eseri daha rahat ve kolayca yorumlamalarına yardımcı olmak ve klarnet eğitimine katkı sağlamaktır.

Poulenc'in *Klarnet ve Piyano İçin Sonat*'i, 20. yüzyıl klarnet eğitim repertuarının en önemli eserleri arasında yer alıp hem derslerde hem de konserlerde sıklıkla icra edilmektedir. Bestecinin 20. yüzyılda bestelediği bu eser dönemin stil özelliklerinin aktarılması açısından önemli bir yere sahiptir. Eser klarnet ailesinin soprano grubunun bir üyesi olan si bemol klarnet için yazılmıştır ve 3 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümü Allegro Tristamente /Allegretto, ikinci bölümü Romanza/Très calme ve üçüncü bölümü Allegro Con Fuoco/Très anime'dir. Eserin birinci bölümü çabuk tempodun yanı sıra hüzünlü anlatımı da içermektedir. İkinci bölümü ağırca bir tempoda Romans'tır. Üçüncü bölümü ise ateşli ve çabuk tempoda bir Final'dir.

Bu çalışmada ilk olarak bestecinin müzikal kimliği hakkında genel bilgilere yer verilmiş, ardından klarnetli yapıtlarına kısaca değinilmiştir. En sonunda Poulenc'in *Klarnet ve Piyano İçin Sonat*'inin klarnet icracılığı yönünden incelenmesi yapılarak teknik ve müzikal açıdan zorluk teşkil edebilecek yerler belirlenmiş ve bu zorlukları azaltmaya yönelik çalışma önerilerinde bulunulmuştur. Elde edilen bu bilgiler ışığında eserin rahat ve kolayca yorumlanabilmesi için günümüz ve gelecek kuşak klarnet icracılarına yeni bir bakış açısı teşkil edeceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Poulenc, Klarnet, Sonat, İcracılık, Nüans, Artikülasyon

EXAMINING *SONATA FOR CLARINET AND PIANO* BY FRANCIS POULENC IN TERMS OF CLARINET PERFORMANCE

Abstract

In this study, *Sonata for Clarinet and Piano* by Francis Poulenc, who is one of the most important composers of the 20th century, is examined in terms of clarinet performance. The aim of this study is to help clarinet players perform the work with more ease and contribute to clarinet education.

Poulenc's *Sonata for Clarinet and Piano* is among the most important works of the clarinet education repertoire, and is frequently performed both in lessons and concerts. This work, which the composer had written in the 20th century, holds an important place with regards to conveying the stylistic characteristics of the era. The work is written for the Bb clarinet, which is a member of the soprano group of the clarinet family, and is in three movements. First movement is *Allegro Tristamente/Allegretto*, second movement is *Romanza/Très calme* and the third movement is *Allegro Con Fuoco/Très anime*. The first movement of the work, besides its quick tempo, includes a somber expression. The second movement is a slow tempo *Romance*. The third movement is a *Finale* in a quick and fiery tempo.

In this study, first of all, general information about the composer's musical identity is provided, then his works including clarinet are mentioned. Lastly, the sections of the *Sonata for Clarinet and Piano*, which include technical and musical challenges in clarinet performance are determined, and suggestions for overcoming these challenges are provided. This way, it is intended to provide current and future generation clarinet players with a new perspective for this work to be performed with ease in the light of the information provided.

Keywords: Poulenc, Clarinet, Sonata, Performance, Dynamics, Articulation

1. GİRİŞ

Francis Poulenc 7 Ocak 1899 yılında Paris'te dünyaya gelmiştir. Poulenc'e müzik sevgisini hayata daha olumlu yönleriyle bakabilen annesi vermiştir. Poulenc yıllar sonra besteleyeceği "*Dialogues des Carmelites*" operasını, "*bana müziği veren anneme, bana yazmanın zevkini veren Claude Debussy'e ve Monteverdi, Giuseppe Verdi, Modest Mussorgsky.....*" şeklinde ithaf etmiştir. Annesiyle 5 yaşındayken piyano çalışmaya başlayan Poulenc sekiz yaşına geldiğinde çalışmalarına Mademoiselle Melon ile devam etmiştir. Poulenc Franz Schubert'in (1797-1828) Kış Yolculuğu adlı eserini çalmayı öğrenmiş ve Fransızca çevirisini söyleyebilmiştir. 1915 yılında dönemin İspanyol piyanisti, Claude Debussy (1862-1918) ve Maurice Ravel'in (1875-1937) arkadaşı Ricardo Viñes (1875-1943) ile tanışmıştır. Mas (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2016: 11-12). 1914-1917 yılları arasında Viñes'in piyano öğrencisi olmuştur. Viñes, Poulenc'in anne ve babasının ölümünden sonra ruhani öğretmeni gibi olmuştur. Poulenc piyanist ve besteci olarak kariyeri konusunda Viñes'in kendisini yönlendirdiğini belirtmiştir. Viñes aracılığı ile Poulenc, Georges Auric (1899-1983), Eric Satie (1866-925) ve Manuel de Falla gibi müzisyenlerle tanışmıştır. Besteci ayrıca çocukluk arkadaşı Raymonde Linossier (1897-1930) aracılığı ile bazı şair ve yazarlar ve onların eserleri ile tanışmıştır (Rice, 2017: 157). Poulenc'in yakın arkadaşları Arnold Schönberg (1874-1951), Alban Berg (1885-1935), Anton Webern (1883-1945), Darius Milhaud (1892-1974), Satie ve Arthur Honegger (1892-1955) olmuştur. Poulenc ciddi bir müzik eğitimi almamasına rağmen yapmış olduğu bu arkadaşlıklarından dolayı müzik bilgisini yoğunlaştırmış ve babasından aldığı güçlü dinsel inancını çoğu yapıtında ortaya koymuştur (İlyasoğlu, 2001: 236).

Poulenc 1917 yılında Honegger, Milhaud, Auric, Germaine Tailleferre (1892-1983) ve Louis Durey isimlerindeki bestecilerle birleşerek, Paris'te Satie'nin *Parade Balesi*'nin yarattığı şaşkınlığı savunmak için *Les Six* (Altılar) gurubunu oluşturmuştur. Bu grup Fransa'nın güzel ve sağlıklı bir yolda gelişmesini istemiştir. Onlar Debussy'den, Florent Schmitt (1870-1958) ve Ravel'den

yorulduklarını söyleyerek daha sade eserlere yöneceklerini belirtmişlerdir (Aktüze, 2007: 1710). Onların amacı daha yalın ve içten bir müzik yapmak olmuştur. Büyük salonlarda verilecek büyük çaplı orkestra eserleri yerine fuarlarda ve açık hava şenliklerinde çalınabilecek küçük müzik toplulukları için eserler yazılmaya başlanmıştır. Bu grubun en önemli üyeleri Milhaud ve Poulenc'dir. Poulenc, *Geç İzlenimci* bir müzik grubu olan bu grubun inanışlarına diğer üyelerinden daha fazla süre bağlı kalmıştır. Yaşamının tümünü besteciliğe ayıran Poulenc, çevresi tarafından çok sevilen popüler bir kişiliğe sahip olmuştur (İlyasoğlu, 2001: 234-236).

Poulenc'in Igor Stravinsky'e (1882-1971) olan hayranlığı çok küçük yaşlarda başlamış ve ondan her zaman etkilenmiştir. Poulenc'in müziğinde Stravinsky'nin ritmik çabukluğunu, Rus müziğinin metrik ritimlerini, Fransız bestecilerinin ise duygusallığını görmek mümkündür. Bestecinin 1917-1939 yılları arasında yaptığı çalışmalar Stravinsky ve neoklasik dönemi yansıtmaktadır. 1940-1950 yılları arasında yaptığı çalışmalar ise daha ciddi ve lirik bir çizgide olmuştur. Romantik ve ifadeli bir stil egemendir. Bestecinin bu yıllar arasında yaptığı müzik neoklasikten daha fazla neoromantiktir. Poulenc her ne kadar romantik yazımını geliştirmiş olsa da esprili neoklasik fikirlerinden tamamen vazgeçmemiştir. Mas (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2016: 13-17). Poulenc kendisini etkileyen bestecileri şöyle ifade etmiştir:

Hiç şüphe yok ki, beni müziğe uyandıran Debussy, ama bana sonraları yol gösteren Stravinsky'dir. Armonik düzenleme ise Ravel'e, daha da fazlasıyla estetik ve müzikal bağlamda Satie'ye fazlasıyla borçluyum. Ve Chabrier ise benim büyükbabamdır. Bernac (1977'den aktaran Mas, 2016: 14).

Poulenc'in bir besteci olarak ilk sahneye çıkışı bir avangart müzik konserinde Satie'ye adanmış olduğu oda müziği eseri *Rapsodie nègre* ile olmuştur. Stravinsky, Poulenc'i fark etmiş ve onun ilk eserlerinin Londra'da Chester yayınevi tarafından basılmasını sağlamıştır (Rice, 2017: 157).

Poulenc yirmili yaşlarında *La Bestaiare* adlı şarkılarının Paris'teki başarılı performansı ile kendisini iyi bir besteci olarak kabul ettirmiştir. Bu dönemin ardından Diaghilev'in isteği üzerine *Les Biches* adlı balesini yazmıştır. Başarı ile sergilenen balenin ardından 1924 yılında obua, fagot ve piyano için trio'sunu yazmıştır. Besteci bu dönem içerisinde pek çok oda müziği eseri yazmış ve vokal besteler yapmıştır. Mas (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2016: 15).

Poulenc, 1930 yılında bariton Pierre Bernac (1899-1979) ile bir düet oluşturmuş ve ilk dini eserini bestelemiştir. Poulenc, Bernac ile 1934-1959 yılları arasında konserler vermiş ve onunla olan resitalleri için yaklaşık doksan şarkı yazmıştır. 2. Dünya savaşı sırasında Poulenc, Alman'lar tarafından ele geçirilmiş olan Noizay'da yaşamıştır. 1947 yılında *Les mamelles des Tirésias* (Tirésias'in Göğüsleri) başlıklı ilk operasını bestelemiştir. Poulenc ertesi yıl Amerika'da ilk konser turnesini yapmış ve 1960 yılına kadar düzenli olarak Amerika'ya gitmiştir. Besteci opera, bale, film müziği, orkestra müziği, koro müziği, grup veya orkestra eşlikli solo ses, piyano ile ses, piyano ile iki ses, bir melodrama, oda müziği ve solo enstrümantal eserler ve piyano sololarında bulunduğu yaklaşık 200 eser bestelemiştir (Rice, 2017, s. 158).

2. POULENC'İN KLARNETLİ YAPITLARINA GENEL BAKIŞ

Her çalgı için besteleri olan Poulenc'in son üç sonatı üfleme çalgılar içindir. Besteci Flüt-Piyano Sonatı'nı 1956 yılında, Obua-Piyano ve Klarnet-Piyano Sonatlarını ise 1962 yılında bestelemiştir. Besteci sonatlarında çabuk-ağır-çabuk şemasını değerlendirmiş ve bu şemayı Klarnet Sonatı'nda da uygulamıştır. İki Klarnet için Sonatı'nı 1921 yılında, Klarnet ve Fagot için Sonatı'nı ise 1924 yılında bestelemiştir (Aktüze, 2007: 1709-1710). Bestecinin genç bestecilik ve Satie'nin etkisi altında yazdığı

ilk besteleri arasında bu ikili enstrümanlar için sonatları bulunmaktadır. Bestecinin bu eserleri şakacı, basit ve espirili bir biçimdedir. Her iki eserin süresi oldukça kısadır ve her ikisinde de Fransız Altılar'ın etkileri ön plana çıkmaktadır. Klarnet ve Fogot Sonatı'nda melodik hisler belirginken İki Klarnet Sonatı'nda melodik hisler ön plana çıkmamaktadır. Mas (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2016: 16).

Poulenc'in en çok tanınan ve çalınan oda müziği eserlerinden biri olan Altılısı'nda da klarnet kullanılmıştır. Besteci bu eseri bestelemeye 1932 yılında başlamış, 1933 yılında bitirmesine rağmen 1939 yılında tekrar gözden geçirme ihtiyacı duymuştur (Aktüze, 2007: 1710). Bestecinin Flüt, Obua, Klarnet, Fagot, Korno ve Piyano için yazdığı bu eseri solo sonatlara geçiş olarak tanımlanabilir. Bestecinin daha önce sözü geçen Flüt, Klarnet, Yaylı Çalgılar Dörtlüsü, Bariton ve Piyano için *Rapsodi négre* adlı oda müziği eserinde de klarnet kullanılmıştır. Bestecinin bu eserleri profesyonel klarnet icracılığı gerektiren bir yapıdadır. Sözü geçen eserler ve bölümleri aşağıda sıralanmıştır;

İki Klarnet için Sonat FP 7

I. Bölüm: Presto

II. Bölüm: Andante -Trés lent

III. Bölüm: Vif - Vite_avec joie

Klarnet ve Fagot için Sonat FP 32

I. Bölüm: Allegro - Très rythmé

II. Bölüm: Romance - Andante très doux

III. Bölüm: Finale - Très animé

Piyano, Flüt, Obua, Klarnet, Fagot ve Korno için Altılı FP 100

I. Bölüm: Allegro Vivace - Très vite et emporté

II. Bölüm: Divertissement - Andantino

III. Bölüm: Finale - Prestissimo

Flüt, Klarnet, Yaylı Çalgılar Dörtlüsü, Bariton ve Piyano için Rapsodi négre FP 3

I. Bölüm: Prélude - Modéré

II. Bölüm: Ronde - Très vite

III. Bölüm Honoloulou - Vocal interlude - Lent et monotone

IV. Bölüm: Pastorale - Modéré

V. Bölüm: Final: Presto et pas plus

3. FRANCİS POULENC'İN KLARNET VE PİYANO İÇİN SONATI (FP 184)

Poulenc'in başka eserlere yoğunlaşmasından dolayı geciken Klarnet ve Piyano için Sonatı 8 Kasım 1962 yılında tamamlanmış, düzenlenmiş ve tekrar kopyalanmıştır. Poulenc 17 Kasım'da,

konser organizatörü olan Doda Conrad'a (1905-1998), hem klarnet hem de obua sonatlarının ikisinin de 10 Nisan 1963 yılında New York'da ve 27 Nisan'da Chicago'da seslendirileceklerini yazmıştır. Schmidt (1995'den aktaran Rice, 2017: 159) Ancak Poulenc 30 Ocak 1963 yılında kalp krizinden ölmüştür.

Sonat Poulenc'in değerli arkadaşı Arthur Honegger'e ithaf edilmiştir. Eserin ilk seslendirilişi 10 Nisan 1963 yılında New York'da *Carnegie Hall*'de klarnetçi Benny Goodman (1909-1986) ve piyanist Leonard Bernstein (1918-1990) tarafından yapılmıştır. Sonatın ilk basımı 1963 yılında Londra'da *Chester Music* tarafından basılmış, yenilenmiş basımı ise 2006 yılında ve *Millan Sachania* edisyonunda yine Londra'da *Chester Music* tarafından yapılmıştır. Schmidt (1995'den aktaran Rice, 2017: 157). Sonatın Chester müzik tarafından 16 edisyonu basılmıştır. 1963 yılında basılan ilk edisyonunda Poulenc'in ani ölümünden dolayı birçok nota belirsizlikleri bulunmuştur (Rice, 2017: 163). İlk edisyondan son edisyona kadar birçok değişiklik yapılmıştır, fakat Dr. Millan Sachania 2006 yılında Poulenc'in kopyasını kullanarak yaptığı 16. edisyonda cümle bağları ve nota bağları konusunda daha çok netlik kazandırmış ve yazım hatalarını düzeltmiştir. Sachania (2006'dan aktaran Rice, 2017: 163-164).

4. YÖNTEM

Bu makalenin genel amacı, klarnet eğitim süreci içerisinde Poulenc'in Klarnet ve Piyano için Sonatındaki zorlu pasajlarda öğrencinin doğru bir şekilde çalışma bilincinin gelişmesidir. Öğrencilerde bu bilinci geliştirebilmek için yazarın 19 yıllık eğitim deneyimlerinden faydalanılmış ve 2 farklı sınıftaki lisans öğrencisiyle bu eser 4 ay boyunca çalışılmıştır. Konservatuvarlarda klarnet eğitimi çoğunlukla öğrencilerle birebir yapılan bir eğitim olduğu için bu 2 öğrenci üzerinde yapılan çalışma rahat bir şekilde gözlemlenmiş ve sonuca daha kısa bir sürede ulaşılmıştır. Bu çalışmada öğrencilerin gelişimini izlemek için özgün bir yöntem önerilmiştir.

Sonat içerisinde bulunan duraklar, nüans ve artikülasyon değişimleri özellikle hızlı, teknik pasajların yorumu, 2 öğrenci içinde önemli zorluklar teşkil etmektedir. Bu çalışmada, eserin klarnet icracılığı yönünden incelenmesi yapılırken bu tür zorlukların nasıl aşılması gerektiği ve çözüm önerileri yazarın hem kendi gözlem ve deneyimlerinden hem de öğrencilerle yaptığı çalışmalardan yararlanılarak örneklerle sunulmuştur. Ayrıca bu örneklerde klarnet eğitiminde her bir öğrencinin farklı tekniklere ihtiyaç duyabileceği de düşünülerek genel bir çalışma planı uygulanmıştır.

Poulenc'in Klarnet ve Piyano için Sonatı klarnet eğitim repertuarının en önemli eserleri arasındadır. 20. yüzyılda bestelenen bu eser öğrencilere dönemin stil özelliklerinin aktarılması açısından önemli bir yere sahiptir. Eser dinleyicinin dikkatini müzikal fikirlerin etkileyici bir görünümü ile hemen çekmekte ve repertuardaki eserlerin birçoğuna yenilikçi bir zıtlık sunmaktadır (Rice, 2017: 164).

Sonat 3 bölümlü neoklasik bir eserdir. Birinci bölümü *Allegro Tristamente/Allegretto*, ikinci bölümü *Romanza/Très calme* ve üçüncü bölümü *Allegro Con Fuoco/Très anime*'dir.

5. FRANCİS POULENC'İN KLARNET VE PİYANO İÇİN SONATI'NIN (FP 184) KLARNET İCRACILIĞI YÖNÜNDEN İNCELENMESİ

5. 1. 1. Bölüm Allegro Tristamente/Allegretto

Francis Poulenc'in Klarnet ve Piyano için Sonatı'nın birinci bölümü çabuk temponun yanı sıra hüzünlü anlatımı içermektedir. Metronom hızı 67. ölçüye kadar 4'lük değere 136'dır. Bölümün 67. ölçüsünden 106. ölçüsüne kadar olan kısım 4'lük değere 54, 106. ölçüsünden bölümün sonuna kadar olan kısım ise 4'lük değere 136'dır. Birinci bölüm 133 ölçü sürmekte ve nüanslar pianissimo'dan fortissimo'ya kadar çeşitlilik göstermektedir. Bölümde fortissimo nüansı 1. ila 6., 49. ila 51. ve 60. ila 66. ölçüler arasında kullanılmıştır. Bu ölçüler arası diyafram direncinin en önemli olduğu yerlerdir ve bu kısımlarda dinamiği sürdürebilmek bölümün karakterinin ortaya çıkması açısından önem teşkil etmektedir.

1. ila 3. ölçüler arasında (Şekil 1) 16'lık nota değerinde 4'lü nota grupları vardır. Her 4'lü nota grubunun ilk notasında aksan artikülasyonu kullanılmıştır. Bu artikülasyon icra edilirken atik ve çevik olunmalı, tempo aksatılmamalı ve piyano ile olan birliktelik göz ardı edilmemelidir. Aynı artikülasyon 11., 41., 42. ve 109. ölçülerin ilk notalarında da kullanılmıştır, bu ölçülerde dikkatle icra edilmelidir.



Şekil 1. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 1-3. ölçüler arası

Kaynak: (Poulenc, 1963: 2)

Bölümün 6. ölçüsünde bulunan 16'lık ve 8'lik notalarda staccato artikülasyonu kullanılmıştır (Şekil 2). Bu artikülasyonun olduğu yerlerde seslerin vuruş değerinin yarısı kadar ve ritmik bir şekilde çalınacağına dikkat edilmelidir. Her bir nota fortissimo nüansı ile tane tane yutulmadan yorumlanmalıdır.



Şekil 2. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 6. ölçü

Kaynak: (Poulenc, 1963: 2)

7. ölçüde bulunan pianissimo nüansı 6. ölçüde bulunan fortissimo nüansının hemen ardından gelmektedir (Şekil 3). Bu yer nüansların ani karşıtlıklarının bulunduğu ilk kısımdır. Bu nüans zıtlığına dikkat ederek icra etmek gerekmektedir. Aksi takdirde iki nüans arasındaki zıtlık fark edilmemektedir. Eserin içerisinde bulunan nüansların ve artikülasyonların yazıldığı gibi ifade edilmesi bölümün karakterinin ortaya çıkması ve müzikalitenin devamlılığı açısından önem teşkil etmektedir.



Şekil 3. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 6-7. ölçüler arası

Kaynak: (Poulenc, 1963: 2)

9. ila 48. ölçüler arasında piano, mezzoforte ve crescendo nüansları bulunmaktadır. Bu nüansların birbirini takip ederek sürekli değişmesi bölümü oldukça renklendirmektedir.

Bu bölümde konulan nefes işaretleri nefes gereksiniminden daha çok duraklar oluşturmak için konulmuştur. Bölümün 16. ve 18. ölçülerinde (Şekil 4) bu durak işaretlerinden bulunmaktadır. Aynı şekilde 39. ve 58. ölçülerin sonlarında ve 102. ölçüde de bu nefes işaretlerinden vardır. Bu işaretlerin olduğu yerlerde müzikal akış içerisinde anlık durulup devam edilmelidir.



Şekil 4. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 16-18. ölçüler arası

Kaynak: (Poulenc, 1963: 2)

Bölümün 20. ölçüsünde 5'lemeler bulunmaktadır (Şekil 5). Bu 5'lemeleri icra ederken parmaklarda biraz kasılma olabilir. Bunu önlemek için her bir 16'lık notaya 1 vuruş vurularak çalışılabilir ve her bir 16'lık nota 4'lük nota değerinde düşünülebilir (Şekil 6). Bu çalışma yapılırken hedef tempoya ulaşana kadar tempo yavaş yavaş hızlandırılmalıdır. Ayrıca parmakları daha esnek hale getirebilmek için çalışma ileri-geri şeklinde de yapılabilir (Şekil 7). İstenilen tempoya gelindiğinde notanın orjinalinde yazıldığı gibi bir 4'lük değer içerisinde 5'leme 5 eşit parçaya bölünerek çalışılabilir. 46. ve 118. ölçülerde bulunan 5'lemelerde de aynı çalışmalar uygulanabilir.



Şekil 5. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 20. ölçü

Kaynak: (Poulenc, 1963: 2)



Şekil 6. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 20. ölçü, 1. çalışma şekli



Şekil 7. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 20. ölçü, 2. çalışma şekli

22. ölçüde bulunan 32'lik seslerde her bir ses tane tane ve ritmik bir şekilde duyulmalıdır (Şekil 8). Eğer parmaklar perdelerin üzerinde ritmik bir şekilde hareket edemiyorsa pasaj çalışması önerilebilir. Bunun için yapılacak çalışmada 4 tane 32'lik notanın 4 tane 16'lık nota olarak düşünülmesi ve 4 tane 16'lık notaya 1 vuruş vurulması gerekmektedir (Şekil 9). Ayrıca pasaj çalışması ileri-geri şeklinde de yapılabilir (Şekil 10). Aynı ritmik yapı 48. ve 52. ölçülerde de bulunmaktadır. 22. ölçüdeki pasaj için önerilen çalışmalar bu ölçüler içinde uygulanabilir. Bu çalışmaların hepsi metronomla yapılmalıdır.



Şekil 8. F. Poulenc Klarnet ve Pişano için Sonat, 22. ölçü
Kaynak: (Poulenc, 1963: 2)



Şekil 9. F. Poulenc Klarnet ve Pişano için Sonat, 22. ölçü, 1. çalışma şekli



Şekil 10. F. Poulenc Klarnet ve Pişano için Sonat, 22. ölçü, 2. çalışma şekli

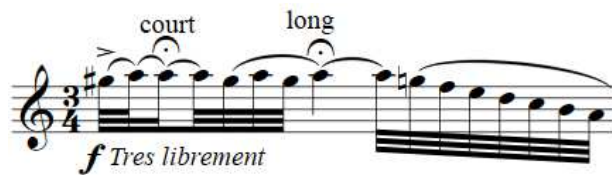
60. ölçüde başlayan fortissimo nüansı 67. ölçüye kadar sürmekte ve bu kısımda klarnetin bütün ses alanları kullanılmaktadır. Hızlı tempoda art arda farklı ses alanlarının kullanılması temponun aksamasına neden olabilmektedir. Temponun aksamaması ve müzikalitenin devamlılığı açısından bu kısmın metronomla yavaş tempodan hedef tempoya gelene kadar çalışılması önem teşkil etmektedir.

Bölüm 67. ölçüde *Trés calme* başlığı altında sakin olunması gereken bir tempoya düşmektedir. Bu kısımda pianissimo, mezzoforte ve forte nüansları kullanılmıştır. Metronom hızı 4'lük değere 54'tür. 39 ölçü süren bu sakinlik 106. ölçüde temponun allegretto olmasıyla bozulmaktadır. Bölüm, başladığı hızda ve pianissimo nüansı ile sona ermektedir.

5. 2. 2. Bölüm Romanza/Trés calme

Poulenc'in Klarnet ve Pişano için Sonatı'nın ikinci bölümü ağırca temponun yanı sıra duygulu anlatımı içermektedir. Metronom hızı 4'lük değere 54'tür. Bu metronom hızıyla başından sonuna kadar sakin bir şekilde icra edilmelidir. Bölüm 133 ölçü sürmekte ve nüans olarak pianississimo'dan forte'ye kadar çeşitlilik göstermektedir.

Bölümün ilk ölçüsü pianissimo nüansı ile başlamakta ve bu nüans 2 ölçü sürmektedir. 3. ölçüde ise forte nüansı vardır. Bölümün karakterinin ortaya çıkması açısından her iki nüansın özenle icra edilmesi önem teşkil etmektedir. 3. ölçü (Şekil 11), ölçünün hemen altında yazıldığı gibi *Tres librement* (sakin ve özgürce) ifade edilmelidir. Bununla birlikte ölçünün ilk puandorg'u yazıldığı gibi *court* (kısa), ikinci puandorg'u ise müziğin akışına göre *long* (uzun) icra edilmelidir. Ayrıca ölçünün ilk sesinde bulunan aksan artikülasyonu gözden kaçırılmamalıdır.



Şekil 11. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 3. ölçü

Kaynak: (Poulenc, 1963: 4)

Bölümün 8. ölçüsünde noktalı 8'lik notanın ardından gelen 4 tane 64'lük nota ritmik bir şekilde tane tane ve tempoyu aksatmadan icra edilmelidir (Şekil 12). Eğer parmaklar perdeler üzerinde ritmik bir şekilde hareket edemiyorsa önerilecek çalışmalar yapılabilir. İlk yapılacak çalışmada 64'lük notaların her biri 16'lık nota olarak düşünülmesi ve 4 tane 16'lık notaya 1 vuruş vurularak çalışılmalıdır (Şekil 13). Daha sonra 32'lik nota olarak düşünülmesi ve 8 tane 32'lik notaya 1 vuruş vurularak çalışılmalıdır (Şekil 14). En son ise 64'lük nota olarak düşünülmesi ve 16 tane 64'lük notaya 1 vuruş vurularak çalışılmalıdır (Şekil 15). Bu çalışmalar yapılırken icracı metronom hızına enstrüman üzerindeki teknik yeterliliğine göre karar vermelidir. Önerilen bu çalışmalar belirlenen tempolarda parmaklar perdeler aşına olana kadar tekrar etmelidir.



Şekil 12. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 8. ölçü

Kaynak: (Poulenc, 1963: 4)



Şekil 13. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 8. ölçü, 1. çalışma şekli



Şekil 14. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 8. ölçü, 2. çalışma şekli

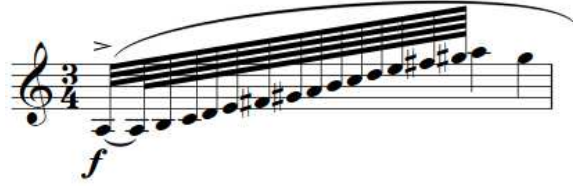


Şekil 15. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 8. ölçü, 3. çalışma şekli

11. ila 18. ölçüler arası yazıldığı gibi *trés doux et mélancolique* (çok tatlı ve melankoli) bir şekilde, pianissimo ve mezzopiano nüanslarıyla sakince icra edilmesi gereken yerlerden biridir.

19. ölçünün başında 32'lik notanın ardından 14 tane 64'lük nota gelmektedir ve forte nüansı kullanılmıştır (Şekil 16). Bu notalar grubunun olduğu yerde hiçbir nota yutulmamalı, forte nüansı gözden kaçırılmamalı ve tempo aksatılmamalıdır. Bu çıkıcı notalar grubunda legato artikülasyonu bulunmaktadır. Bu artikülasyonla birlikte parmakların koordinasyonu çok önemlidir. Parmaklarda çok az kasılma olduğunda bile tempo aksayabilmektedir. Bu ölçüde seslerin eşitliğini ve parmak rahatlığını sağlayabilmek için birkaç çalışma önerilebilir. İlk olarak yukarıdaki çalışmada da önerildiği gibi 64'lük notaların her biri 16'lık nota olarak düşünülerek ve 4 tane 16'lık notaya 1 vuruş vurularak çalışılmalıdır. 32'lik nota ise 8'lik nota olarak düşünülmelidir (Şekil 17). Parmakların perdeler aşına olabilmesi için bu çalışma ileri-geri şeklinde de yapılabilir (Şekil 18). Daha sonra 64'lük notalar 32'lik nota olarak düşünülmesi ve 8 tane 32'lik notaya 1 vuruş vurularak çalışılmalıdır. 32'lik nota ise 16'lık nota olarak düşünülmesi (Şekil 19). Bu kısımda da ileri-geri şeklinde çalışma yapılabilir (Şekil 20). En sonunda notanın orijinalinde yazıldığı gibi 1 vuruşa ilk nota 32'lik ve diğerleri 64'lük nota olarak düşünülerek çalışılmalıdır. 19. ölçüde bulunan notalar grubunun tekrarı 21. ölçüde de yapılmaktadır, aynı çalışmalar bu ölçü içinde yapılabilir. Bu

ölçülerin sakin ve akıcı bir şekilde icra edilmesi müzikal bütünlüğün sağlanması açısından önem teşkil etmektedir.



Şekil 16. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 19. ölçü
Kaynak: (Poulenc, 1963: 5)



Şekil 17. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 19. ölçü, 1. çalışma şekli



Şekil 18. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 19. ölçü, 2. çalışma şekli



Şekil 19. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 19. ölçü, 3. çalışma şekli



Şekil 20. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 19. ölçü, 4. çalışma şekli

31. ölçüden itibaren piyano ve klarnet arasındaki soru-cevap ilişkisi gözden kaçırılmamalı ve nüanslar özenle icra edilmelidir. İlk olarak 31. ila 32. ölçülerde piyano 2 ölçülük solosunu duyurmaktadır. Piyanonun ardından klarnet ona cevap vermektedir (Şekil 21). Piyano solosunun ilk ölçüsünde 4'lük değerinde, klarnet solosunun ilk ölçüsünde ise 8'lik değerinde notalar vardır. Piyano ve klarnetin 2. ölçülerinde 2 noktalı sekizlik ve 2 tane 64'lük nota bulunmaktadır. Klarnet ve piyano arasında bu soru-cevap ilişkisi 41. ila 44. ölçüler arasında ve 55. ila 58. ölçüler arasında da devam etmektedir. Nüans olarak bakıldığında ilk soloyu piyano pianissimo nüansı ile, klarnet ise mezzoforte nüansı ile icra etmektedir. 2. soloda her iki entrümanda da mezzoforte nüansı kullanılmıştır. 3. soloyu ise piyano pianissimo nüansı ile, klarnet ise piano nüansı ile icra etmektedir. Bu kısımda piyano ve klarnetin birbirini dinleyerek ve her ikisinin de 2. ölçülerinde gelen nota değerlerini yazıldığı gibi, aksatmadan icra etmeleri bölümün müzikal bütünlüğünün sağlanması açısından önemlidir.



Şekil 21. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 31-34. ölçüler

Kaynak: (Poulenc, 1963: 5)

Bölümde piannississimo nüansı sadece 69. ölçüde bulunmakta ve 2 ölçü sürmektedir. Bölümün 74. ölçüsünde gelen 64'lük notaların her biri ritmik bir şekilde duyulmalıdır. Bölümün 8. ölçüsü için yapılacak olan çalışmalar bu kısım içinde önerilebilir. Bölüm pianissimo nüansının ardından gelen mezzoforte nüansıyla sona ermektedir.

5. 3. 3. Bölüm Allegro Con Fuoco/Très anime

Poulenc'in Klarnet ve Piyano için Sonatı'nın üçüncü bölümü ateşli ve çabuk tempoda bir final'dir. Hareketli ve canlı icra edilmesi gereken bir bölümdür. Metronom hızı dörtlük değere 144'tür. Bölüm 128 ölçü sürmekte ve nüanslar piano'dan fortississimo'ya kadar çeşitlilik göstermektedir. Bölüm forte ve fortissimo nüansları hakimdir. Sadece 14. ölçüde ve 97. ila 99. ölçüler arasında piano nüansı kullanılmıştır.

Bölüm fortissimo nüansıyla başlamakta ve bu nüans 12. ölçünün sonuna kadar sürmektedir. Neredeyse bölüm boyunca kullanılan bu nüansın devamlılığını sağlamak bölümün canlı kalabilmesi açısından önem teşkil etmektedir. Bölümün ilk 6 ölçüsü 106. ila 111. ölçüler arasında, İlk 2 ölçüsü ise 80. ila 81. ölçüler arasında forte nüansı ile tekrar etmektedir. Bölüm boyunca forte ve fortissimo nüanslarının istikrarlı bir şekilde sürdürülebilmesi için güçlü bir diyafram direncin olması önem teşkil etmektedir.

Bölümün 3. ila 4. ölçülerinde 3 tane art arda gelen 3'lü 32'lik nota grupları vardır (Şekil 22). Bu 32'lik nota gruplarının olduğu yerde icracılar bazen zorlanabilmekte ve notaları sıkıştırarak çalabilmektedirler. Bu kısım geldiğinde sakinlik her zaman korunmalı ve metronomla çalışılmalıdır. Çalışma yapılırken metronomun hızı parmakların perde üzerinde rahat hareket edebildiği hıza kadar indirilmeli, ardından hız kontrollü ve aşamalı bir şekilde yavaş yavaş yükseltilmelidir. Sözü geçen ölçülerde 1 vuruş olarak 4'lüğe 4'lük değil de 8'liğe 4'lük düşünülmesi daha kısa sürede problemin çözülmesine yardımcı olabilmektedir. Bu durumda ölçüye 4 vuruş değil, 8 vuruş vurulması gerekmektedir (Şekil 23). Bu çalışmalar aynı ritmik yapıya sahip olan 10. ila 11. ölçüler ve 108. ila 109. ölçüler arasında da yapılabilir. Bu ölçüler arasında bulunan 3'lü 32'lik nota gruplarının hepsi özenle icra edilmeli ve tane tane duyulmalıdır.

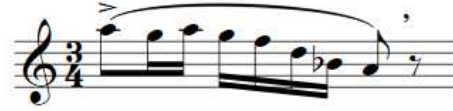


Şekil 22. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 3-4. ölçüler arası
Kaynak: (Poulenc, 1963: 6)



Şekil 23. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 3-4. ölçüler arası, çalışma şekli

12. (Şekil 24), 43., 89., 111. ve 112. ölçülerin sonlarında bulunan nefes işaretleri (daha önce 1. bölümde de sözü geçtiği gibi) nefes gereksiniminden daha fazla duraklar oluşturmak için konulmuştur. Bu kısımlarda da müzikal akış içerisinde anlık durulup devam edilmelidir.



Şekil 24. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 12. ölçü
Kaynak: (Poulenc, 1963: 6)

Bölümün 18. ila 20. (Şekil 25), 26. ila 28. ve 83. ila 85. ölçülerinde özellikle aksan ve staccato artikülasyonları gözden kaçırılmamalı ve bu kısımlar özenle icra edilmelidir. Sadece bu kısımda değil eserin bütün bölümlerinde müzikal karakterin ortaya çıkması açısından artikülasyonların ve nüansların önemi büyüktür. Ayrıca eserin her bölümü ritmik bir şekilde icra edilmeli ve tempo aksatılmamalıdır.



Şekil 25. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 18-20. ölçüler arası
Kaynak: (Poulenc, 1963: 6)

Bölümde 26. ila 28. ölçüler arası 3. oktav seslerin en yoğun kullanıldığı yerlerden biridir (Şekil 26). Bu kısımda aksan, staccato ve legato artikülasyonları kullanılmıştır. Bu artikülasyonlar gözden kaçırılmamalı ve özenle icra edilmelidir. Klarnetin üçüncü oktav seslerinde her oktavadaki seslerde yapıldığı gibi çene, dudak, dil ve diyafram nefesi kontrolü sağlanmalı ve ton renginin bozulmamasına dikkat edilmelidir.



Şekil 26. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 26-28. ölçüler arası
Kaynak: (Poulenc, 1963: 6-7)

Bölümün son ölçüsünde de 3. oktav sesleri yoğun kullanılmıştır. Ancak bölüm klarnetin en alt oktavındaki fa diyez sesiyle sona ermektedir (Şekil 27).



Şekil 27. F. Poulenc Klarnet ve Piyano için Sonat, 128. ölçü (son ölçü)
Kaynak: (Poulenc, 1963: 8)

SONUÇ

Tarih boyunca klarnetin solo, oda müziği ve orkestra eserlerinde kullanılması gün geçtikçe klarnetin popüleritesini artırmış ve klarnet repertuarının zenginleşmesine yol açmıştır. Klarnet için bestelenen eserler klarnet eğitimcilerini teknik ve müzikal öğreticilikleri açısından geliştirici olmaya yönlendirmiştir.

Klarnet eğitim repertuarını 20. yüzyıl eserleriyle zenginleştiren bestecilerden biri Poulenc'dir. Poulenc'in İki Klarnet için Sonatı, Klarnet ve Fagot için Sonatı, Klarnet ve Piyano için Sonatı ve oda müzikleri klarnet eğitim repertuarının önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Poulenc'in sözü geçen eserlerden Klarnet ve Piyano için Sonatı klarnet derslerinde ve konserlerde sıklıkla icra edilmektedir. Teknik beceri ve müzikaliteyi ön plana çıkartan bu eser 3 bölümden oluşmaktadır. Eserin her bir bölümü profesyonel klarnet icracılığı gerektiren bir yapıdadır. Eserin en önemli güçlüğü parmakların perdeler üzerindeki ritmik hareketinin sağlanmasıdır. Metronomla yapılacak çalışmalar eserin rahat ve kolayca icra edilebilmesi açısından önem teşkil etmektedir.

Bu çalışmada Poulenc'in Klarnet ve Piyano için Sonatı'nın klarnet icracılığı yönünden incelenmesi yapılmış ve çalışma önerileri ile birlikte icra tekniklerine dikkat çekilmiştir. Bu çalışmalar ışığında günümüz ve gelecek kuşak klarnet icracılarına yeni bir bakış açısı teşkil edeceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Aktüze, İ., (2007), *Müziği Okumak*, Cilt 4, (2. baskı), Pan Yayıncılık, İstanbul.

İlyasoğlu, E., (2001), *Zaman İçinde Müzik*, (6. baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Mas, M.S., (2016), *Francis Poulenc'in Obua ve Piyano Sonatı'nın (FP 185), Obua, Fagot, Piyano için Trio'sunun (FP 43) ve Piyanolu Altılı'sının (FP 100) Obua Tekniği Açısından İncelenmesi*, (Yayımlanmamış sanatta yeterlik tezi), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Müzik Anasanat Dalı Üfleme ve Vurma Çalgılar Programı, İstanbul.

Poulenc, F., (1963), *Sonata for Clarinet in B flat and Piano*, J&W Chester/Edition Wilhelm Hansen London Ltd, London.

Rice, A. R., (2017), *Notes For Clarinetists A Guide To The Repertoire*, Oxford University Press, New York.



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

www.inijoss.net --- <http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 08.04.2019 | Kabul Tarihi: 26.06.2019

MALATYA HAVZASI'NDA SICAKLIK VE YAĞIŞIN TREND ANALİZİ

Vedat AVCI

Fatma ESEN

Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
vavci@bingol.edu.tr /
<https://orcid.org/0000-0002-3740-1751>

Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
fesen@bingol.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1439-3098>

Atıf / Citation: Avcı A., Esen F. (2019). Malatya Havzası'nda Sıcaklık ve Yağışın Trend Analizi. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 230-246.

Özet

Bu çalışmada, Doğu Anadolu Bölgesi'nde ekonomisi büyük ölçüde tarıma dayalı olan Malatya Havzası'nda sıcaklık ve yağışın trend analizlerinin yapılması amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda Malatya İstasyonu'nun 1975-2017 yılları arasında kaydedilen sıcaklık (ortalama, minimum ve maksimum sıcaklık) ve yağış (toplam yağış, maksimum yağış ve yağışlı gün sayısı) değerlerinin genel eğilimleri ortaya konmuştur. Bununla birlikte sıcaklık ve yağış değerlerinin 2040 yılına kadar göstereceği tahmini eğilim belirlenmeye çalışılmıştır. Sıcaklık ve yağışın mevcut eğilimleri ile tahmini eğilimleri Lineer regresyon ve Mann-Kendal istatistiksel metotlar kullanılarak analiz edilmiştir. Analiz sonuçlarına göre, Malatya Havzası'nda 1975-2017 döneminde sıcaklık artış eğilimindedir. 2040 yılına kadar olan 23 yıllık tahmin aralığında da maksimum, ortalama ve minimum sıcaklıklarda artışın devam edeceği öngörülmektedir. 1975-2017 yılları arasındaki dönemde yağışların aylık, mevsimlik ve yıllık trendlerinde azalış eğilimi görülür. 2040 yılına kadar olan tahmin aralığında maksimum, toplam yağış ve yağışlı gün sayısında azalış eğiliminin devam edeceği öngörülmektedir.

Anahtar Kelime: Sıcaklık, Yağış, Trend, Mann-Kendal, Malatya Havzası

TREND ANALYSIS OF TEMPERATURE AND PRECIPITATION IN MALATYA BASIN

Abstract

In this study, it is aimed to conduct trend analysis of temperature and precipitation in Malatya Basin in Eastern Anatolia Region, the economy of which is mainly based on agriculture. For this purpose, the general trends of the temperature (mean, minimum and maximum temperature) and rainfall (total rainfall, maximum rainfall and rainy days) values recorded by Malatya Station between 1975-2017 were analyzed. However, the estimated tendency of the temperature and rainfall values until 2040 is tried to be determined. The current trends and predictive trends of temperature and precipitation were analyzed by using linear regression and Mann-Kendall statistical methods. According to the results of the analysis, in the period of 1975-2017 Malatya basin tends to increase in temperature. It is foreseen that the increase in maximum, average and minimum temperatures will continue in the 23-year forecast range until 2040. In the period between 1975 and 2017, the monthly, seasonal and annual trends of precipitation tend to decrease. It is foreseen that the tendency the decrease in maximum total precipitation and rainy days will continue in the forecast range up to 2040.

Keywords: Temperature, Precipitation, Trend, Mann-Kendall, Malatya Basin.

1. GİRİŞ

Yerküre'nin varoluşundan günümüze kadar geçen 4.5 milyar yıllık süre zarfında, iklim sistemlerinde küresel ölçekte değişimler olmuştur (Gönençgil ve İçel, 2010; Kayan, 2012). Jeolojik zamanlar içerisinde doğal nedenlere bağlı olarak meydana gelen iklim değişiklikleri bilimsel çalışmalarla ortaya konmuştur (Zachos vd., 2001). Etkileri jeomorfolojik ve klimatolojik olarak iyi bilinen en son ve en önemli doğal iklim değişiklikleri, 4. Zaman'daki (Kuvaterner'deki) buzul ve buzularası dönemlerde oluşmuştur (Türkeş vd., 2000). Ancak Sanayi Devrimi'nin etkisiyle fosil yakıt kullanımının ve atmosfere salınan sera gazı miktarının artması dünya iklimini hızlı bir şekilde değiştirmeye başlamış ve 20. yy boyunca küresel ortalama sıcaklıklar $0.6^{\circ}\text{C} \pm 0.2^{\circ}\text{C}$ artmıştır (IPCC, 2001). Daha önceleri doğal nedenlere bağlı olarak uzun yıllarda yavaş yavaş değişim gösteren iklim elemanları, artık günümüzde önemli derecede hissedilebilecek hızlı bir değişim sürecine girmiştir (Karabulut, 2012). Bu süreç küresel ısınma olarak tanımlanmaktadır. Bir insan ömrüne sığacak şekilde kısa sürede yaşanması söz konusu olan küresel ısınmanın çok önemli olumsuz etkileri olacaktır (Türkeş vd., 2000; Cosun ve Karabulut, 2009; Kum ve Çelik, 2014, Kızılelma vd., 2015).

İnsan faaliyetlerine bağlı olarak hız kazanan küresel ısınma, dolayısıyla iklim değişikliğinin sonuçlarından, tropikal alanlardaki sığ denizel alanlar (mercan alanları), Akdeniz bölgesi, yüksek enlemler (polar bölgeler ve donmuş topraklar) ile yüksek ve dağlık alanlar en fazla etkilenecektir (French, 1996; Haeberli ve Beniston, 1998; Karas, 2000; Diaz vd., 2003; Beniston, 2003; Cannone vd., 2007; Öztürk, 2012; Öztürk ve Kılıç, 2018). Özellikle Akdeniz Bölgesi konumu itibarıyla sıcaklık ve yağış değerlerindeki değişimlere karşı oldukça savunmasızdır (Giorgi ve Lionello, 2008; Nastos vd., 2013). İklim modellerinin sonuçlarına göre: 2080-2099 döneminde yağışlar daha kuzeye kayacak ve Akdeniz'in güneyinde yağış oranları 1980-1999 dönemine göre % 20'den fazla düşüş gösterecektir (IPCC, 2007). Akdeniz Havzası'nda yer alan Türkiye de küresel ısınmanın etkisi ile daha fazla kuraklaşma eğilimi gösterecektir (Akbaş, 2014; Öztürk vd., 2015).

Hem ulusal hem de uluslararası, resmi ve resmi olmayan birçok kurum ve kuruluş, insanlara sürdürülebilir bir yaşam sağlamak için iklimdeki olası değişiklikleri ve bu değişikliklerin etkilerini doğru bir şekilde belirleme konusunda çaba sarf etmektedir (Demircan vd., 2017). İklim

değişimlerinden, çevre, toplum ve ekonomi alanındaki nüfus, sanayi, tarım başta olmak üzere çeşitli faktörlerin dağılımı etkilenecektir (Şen, 2013). Nüfusun yoğun olduğu Akdeniz Bölgesi'nde iklim değişikliği doğal ve beşeri unsurlar üzerinde olumsuz etkiler oluşturacaktır. İklim değişikliği ile birlikte sel, sıcak hava dalgaları, orman yangınları, kuraklaşma gibi olumsuz doğa olayların sayısı ve oranları artmaktadır (Hillel ve Rosenzweig, 2002; Paparrizos vd., 2016). İklimdeki değişimlerinin sebep olduğu kuraklaşma, bölgelerin mevcut su potansiyellerinde azalmalara neden olarak, enerji, tarım, içme suyu ve sulak alanlar gibi suya dayalı sektörlerde su kıtlığı yada su noksanlık stresi oluşturmaktadır (McCarthy vd., 2001; Christensen vd., 2007; Fıstıkoğlu ve Biberöglü, 2008). İklim değişimleri, su kaynaklarının miktarının yanı sıra suyun kalitesine de olumsuz etkilenmektedir. Yetersiz olan içme ve sulama sularında kirlilik artmaktadır (Miettinen vd., 2001; Hunter, 2003; Kovats ve Tirado, 2006). Ayrıca iklime bağlı tarım, turizm ve enerji gibi sektörler; emek verimliliği; istihdam ve sonuç olarak ekonomik büyüme de iklim değişikliğinden olumsuz yönde etkilenmektedir (Başoğlu, 2014). İnsan aktiviteleri, iklim değişimlerinden etkilenmeye gelecekte de devam edecektir (IPCC, 2014).

İklim değişikliği ve küresel ısınma yaygın olarak sıcaklık, yağış, akım, buharlaşma, nem, güneşlenme şiddeti, rüzgâr gibi parametreler üzerinde yapılan çalışmalar sonucunda tespit edilebilmektedir (Özfidaner vd., 2018). Yağış ve sıcaklık, iklim elemanları içerisinde en fazla değişkenlik gösteren parametrelerdir ve iklim değişikliğinin gözlenmesinde önemli faktörlerdir (Demircan vd., 2017). İklimin niteliğinin tanımlanmasında belirleyici olan sıcaklık ve yağış, zamana ve mekâna bağlı olarak farklılıklar göstermektedir. Bu iki önemli iklim parametresinde meydana gelen salınımlar, iklimin genel yapısının anlaşılması için önemli ipuçları vermektedir. Bundan dolayıdır ki son yıllarda iklim değişikliği ile ilgili çalışmalar ağırlıklı olarak sıcaklık ve yağış trend analizlerine yoğunlaşmıştır (Türkeş, 1996; Türkeş, vd., 2002; Kadioğlu, 1997; Şahin, 2010; Özdemir ve Bahadır, 2010; Bahadır ve Saraçlı, 2010; Polat ve Sunkar, 2017; Doğan Demir vd., 2017). Bu çalışmada da iklimdeki değişimleri tespit etmek için sıcaklık ve yağış parametrelerinin trend analizi yapılmıştır.

Genel olarak küresel ölçekte meydana gelen sıcaklık ve yağış koşullarındaki değişimlerin yerel ölçekte değişimini belirlemek amacıyla, Malatya Havzası çalışma alanı olarak tercih edilmiştir. Malatya Havzası'nın ekonomisinde meyvecilik özellikle kayısı üretimi önemli bir yere sahiptir. Sıcaklık ve yağış koşullarındaki değişimler, havzanın ekonomisini olumsuz şekilde etkileyecektir. Bu amaç doğrultusunda Malatya İstasyonu'nun 1975-2017 yılları arasında kaydedilen sıcaklık (ortalama, minimum ve maksimum sıcaklık) ve yağış (toplam yağış, maksimum yağış ve yağışlı gün sayısı) değerlerinin genel eğilimleri ile 2040 yılına kadar olan tahmini değişimleri trend analizleri yardımıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

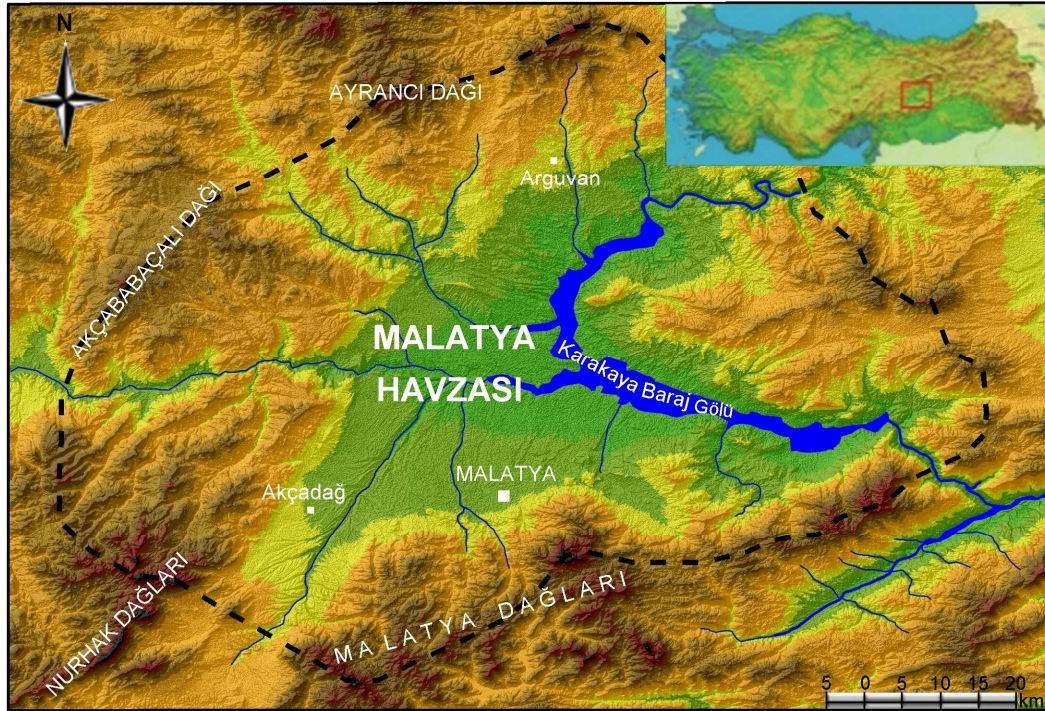
1. MATERYAL VE METOD

Meteoroloji Genel Müdürlüğü'nden (MGM) Malatya İstasyonu'na ait 1975-2017 periyodunu kapsayan 42 yıllık, ortalama, minimum, maksimum sıcaklık ve yağış meteorolojik kayıt verileri değerlendirilmiştir. Çalışmada değerlendirilen sıcaklık ve yağış parametrelerine lineer trend analizi ve Mann-Kendall testi uygulanmıştır. Lineer trend analizi ile Malatya İstasyonu'nda sıcaklık ve yağış verilerinin uzun yıllar (1975-2017) süregelen eğilimleri ve 2040 yılına kadar olan süreçteki olası eğilimleri tespit edilmiştir. Mann-Kendall testi ile sıcaklık ve yağış parametrelerinin aynı döneme ait

aylık, mevsimlik ve yıllık değişimleri saptanmıştır. Man-Kendall testinde zamana göre sıralanmış (X_1, X_2, \dots, X_n) seriler, H_0 hipotezine göre zamandan bağımsız ve benzer dağılmış rasgele değişkenlerdir. Yani analiz sonucunda $p \geq 0.05$ (p değeri $\alpha \geq 0,05$ seviyesine eşit veya büyük) olduğu müddetçe seride bir trend olmadığı hipotezi kabul edilir. H_1 alternatif hipotezine göre ise ($k \neq j$) ve $n \geq k, j$ (n , data kayıt uzunluğu) olmak üzere seride X_k ve X_j ardışık data değerlerinin dağılımı benzer değildir. Buna göre $p < 0.05$ (p değeri $\alpha < 0,05$ seviyesinden düşük) olduğu müddetçe seride bir trend olduğu hipotezi kabul edilir. Bu çalışmada Mann-Kendal testi için Excel'de veri analizine imkân tanıyan XLSTAT 2018 istatistik yazılımı, Lineer trend analizi için ise Minitab programı kullanılmıştır.

2. ÇALIŞMA ALANININ COĞRAFİ ÖZELLİKLERİ

Doğu Anadolu Bölgesi'nin Yukarı Fırat Bölümü'nde yer alan Malatya Havzası, doğuda Karakaya Baraj Gölü, güneyde Malatya Dağları, batıda Nurhak ve Akçababaçalı dağları, kuzeyde Ayrancı Dağı ile çevrilidir (Şekil 1). Havzanın en alçak alanları doğuda Karakaya Baraj Gölü kıyısında görülür. Burada yükselti 690 m'ye kadar düşer. Çevresindeki dağlık alanlarda ise yükselti yer yer 2500m'yi aşar. Malatya Şehri, Tohma ve Sultansuyu çayları tarafından yarılmış olan Malatya Havzası'nda kurulmuştur. Malatya Havzası'nın kenarları faylarla çevrili olup, iç kısmı neojen göl depoları ile bunları yer yer örten çakıllar ve grelerden oluşan tabakalarla kaplıdır (Erinç, 1954: 111). Sultansuyu ve Sürgü çayları vadisi ile Akdeniz'e, Tohma Çayı Vadisi ile İç Anadolu'ya, Fırat Nehri Vadisi ile Doğu Anadolu'ya açılan havza, bu üç bölge arasında önemli bir geçiş alanı oluşturur (Moltke, 2012).



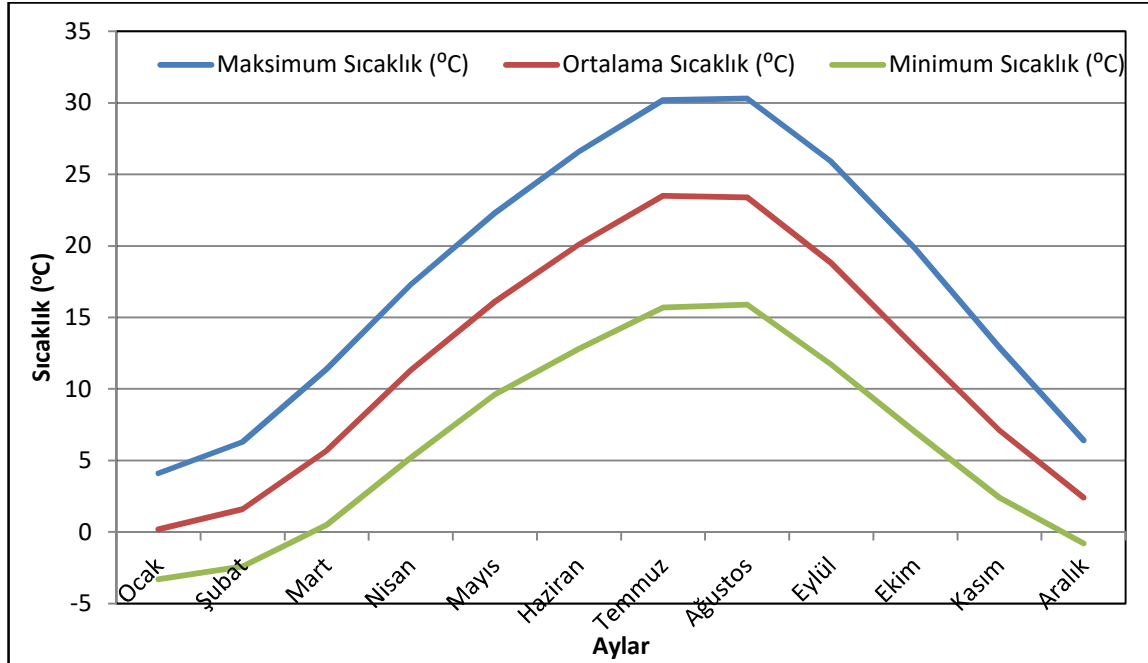
Şekil 1: Malatya Havzası'nın lokasyon haritası.

Yaklaşık on bin yıllık bir tarihe sahip olan ve iki bin yıldır da kendi adıyla tarihte sahne alan Malatya (Demiral ve Evin, 2014), 1.241.000 hektarlık yüzölçümü ile toprak büyüklüğü bakımından

Türkiye'nin 21. büyük ilidir. 2017 yılı nüfus verilerine göre 786.676 kişilik nüfusu ile nüfus büyüklüğü bakımından ülkemizin 28. büyük ili durumundadır. Malatya İli'nde ekonomi büyük ölçüde tarıma ve tarım ürünlerinin işlendiği sanayiye bağlıdır. Aktif nüfusun % 70'i tarım, hayvancılık, balıkçılık, ormancılık ve avcılıkla uğraşır. Yıllık gayri safi hâsılanın % 35'i tarımdan ve % 20'si sanayiden, % 12'si hizmet sektöründen sağlanır. Malatya, ortalama 329.655 ton yaş kayısı üretimi ile Türkiye kayısı üretiminin yaklaşık %53,4'ünü, Dünya kuru kayısı ihracatının da %85'ini karşılar (Anonim, 2016). Kayısı üretiminde Malatya bir dünya markası haline gelmiştir (Öztürk ve Karakaş, 2017).

Türkiye'de iklim olaylarını, basınç merkezlerinin durumu ve çeşitli yönlerden etkili olan hava kütlelerinin mevsimlik değişimleri düzenlemektedir. Başka bir ifade ile oluşum alanları ve özellikleri bakımından farklı hava kütlelerinin mevsimlere göre değişen etki alanında bulunduğundan geçiş kuşağı özelliğine sahiptir (Erinç, 1996; Koçman, 1993). Türkiye, kış mevsiminde polar, yaz mevsiminde ise tropikal hava kütlelerinin etkisi altında olup, genel olarak Akdeniz iklimi hâkimdir.

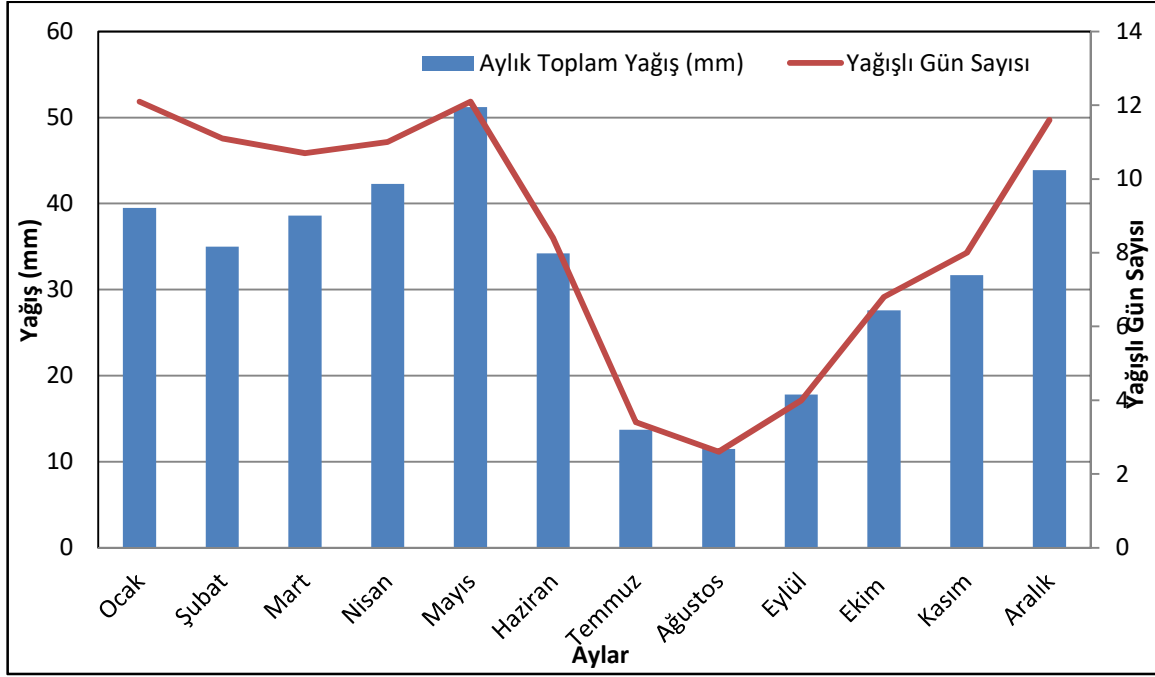
1927-2017 yılları arasında ölçülmüş iklim verilerine göre çalışma alanının yıllık ortalama sıcaklığı 11,9⁰C'dir. Sıcaklık ortalamasının en yüksek olduğu ay Temmuz (23,5⁰C), en düşük olduğu ay ise Ocak (0,2⁰C) ayıdır. Uzun dönem maksimum sıcaklık ortalaması 17,8⁰C'dir. Maksimum sıcaklık ortalamalarının en yüksek olduğu ay Ağustos (30,3⁰C), en düşük olduğu ay ise Ocak (4,1⁰C) ayıdır. Minimum sıcaklık ortalamasının 6,2⁰C olduğu çalışma alanında, minimum sıcaklık ortalaması sadece kış aylarında 0⁰C'nin altına düşer. En düşük minimum sıcaklık -3,3⁰C ile Ocak ayında görülür (Şekil 2).



Şekil 2: Malatya Havzası'nda uzun yıllar aylık ortalama, maksimum ve minimum sıcaklık değerleri (1927-2017) (MGM).

Ortalama yağışlı gün sayısı 101,8 gündür. Yağışlı gün sayısı kış ve bahar aylarında fazla, yaz aylarında ise düşüktür. 12,1 gün ortalama yağışlı gün sayısı ile Ocak ve Mayıs ayları yağışlı gün sayısının en fazla olduğu aylar olarak görülür. Ağustos ayı ise 2,6 gün ile en düşük ortalama yağışlı

gün sayısına sahip aydır. Uzun dönem (1927-2017) yıllık toplam yağış ortalaması 387,0 mm'dir. Mayıs ayı 51,2 mm yağış değeri ile aylık ortalama yağışın en yüksek olduğu ay, Ağustos ayı ise 11,5 mm ile aylık ortalama yağışın en düşük olduğu aydır (Şekil 3).



Şekil 3: Malatya Havzası'na ait uzun yıllar aylık ortalama yağış değerleri (1927-2017) (MGM).

Malatya Havzası'nda 1982-2017 yılları arasında ölçülmüş iklim verilerine göre yıllık ortalama rüzgâr hızı 9,8 km/sa'tir. Rüzgârın en fazla estiği yönler ise GB (%20), KB (%18) ve G(%14) yönleridir. Yıllık ortalama karlı gün sayısı 16,5 gün, yıllık ortalama donlu gün sayısı 84,1 gündür. Yıl içerisinde karlı ve donlu günler en fazla Ocak ayında görülür. Çalışma alanı De Martonne formülüne göre 10,9 indis değeri ile yarı nemli, Erinç formülüne göre ise 21,7 indis değeri ile yarı kurak ve step bitki örtüsüne sahiptir. Köppen formülüne göre de BSk iklim tipinde olup, yarı kurak step iklim özelliğindedir. Thorntwaite formülüne göre Malatya'nın iklimi; D B'2 d b'2 yarı kurak, orta sıcaklıkta (Mezotermal), su fazlası yok veya pek az olan, Karasal iklime yakın iklim tipindedir (Sunkar vd., 2013).

4. ANALİZLER VE BULGULAR

4.1. Lineer Trend Analiz ile Elde Edilen Sıcaklık ve Yağış Verileri

Lineer trend analizi ile iklim parametrelerinden maksimum, minimum ve ortalama sıcaklık ile toplam yağış, maksimum yağış ve yağışlı gün sayısı analiz edilmiştir. Bahsi geçen iklim parametrelerinin her biri için 1975-2017 yılları arasındaki dönemde göstermiş oldukları eğilim ve 2040 yılına kadarki süreçte tahmini eğilimleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Lineer trend analiz sonuçlarına göre Malatya Meteoroloji İstasyonu'na ait yıllık ortalama sıcaklık değerlerinde 1975-2017 yılları arasında artış eğilimi görülür. Oluşturulan regresyon modeline göre bu dönemde ortalama sıcaklık değeri $0,930^{\circ}\text{C}/42\text{y}$ civarında artmıştır.

Tahmin aralığında 2017 yılında 15,0⁰C olan yıllık ortalama sıcaklığın 0,9⁰C'lik artışla 2040 yılında 15,9047 ⁰C'ye ulaşacağı öngörülmektedir (Tablo 1, Şekil 4). Özfidaner vd., (2018) Antalya istasyonu için 1976–2017 yılları arası aylık ve yıllık ortalama sıcaklık verilerinde yıllık olarak önemli artış olduğunu belirlemiştir. İklim değişikliği modelleri 21. yy içerisinde Türkiye'nin ortalama sıcaklığının 2016-2040 döneminde 1-2⁰C, 2041-2070 döneminde 1.5-4⁰C ve 2071-2099 döneminde 1.5-5⁰C arasında artacağını, yaz mevsimi sıcaklıklarında ise 2099'a kadar 6⁰C'lik artış gerçekleşeceğini öngörmektedir (Şen, 2013; Demircan vd., 2017).

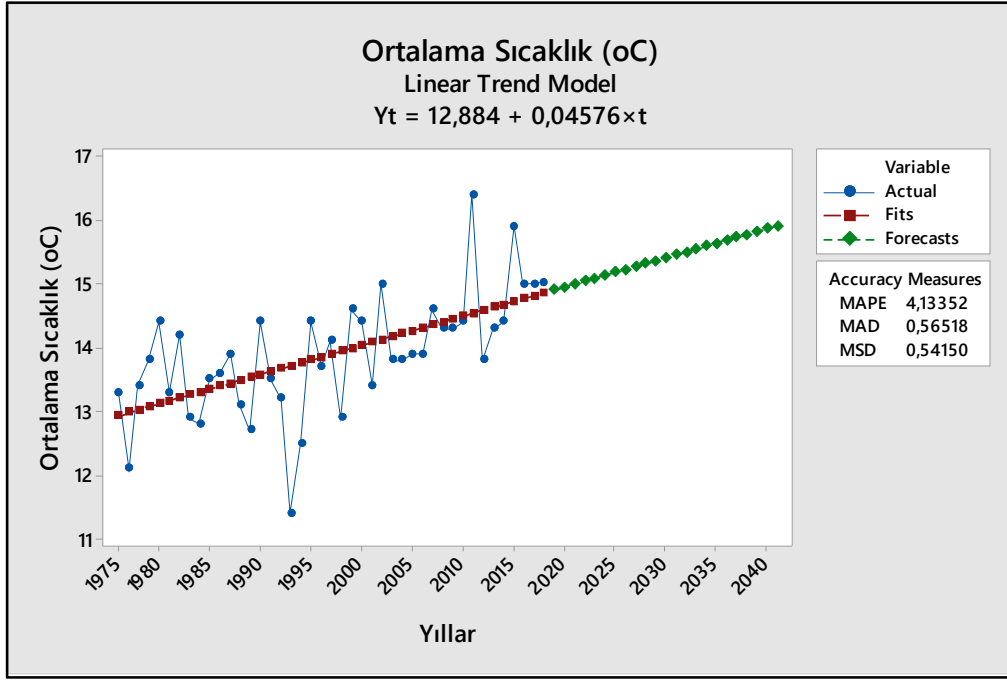
Maksimum sıcaklık ortalamalarında da 42 yıllık süreç içerisinde artış eğilimi görülür. Maksimum sıcaklık ortalamaları için oluşturulan regresyon modeline göre 1975-2017 döneminde 1,112⁰C/42y civarında artış gerçekleşmiştir. Maksimum sıcaklık ortalamasının gelecekte de artış eğilimini sürdüreceği ve 2017'de 26,9 olan maksimum sıcaklık ortalamasının 0,96⁰C'lik artış ile 2040 yılında 27,47⁰C'ye ulaşacağı tahmin edilmektedir (Tablo 1, Şekil 5).

Tablo 1: Malatya Havzası'nda sıcaklıkların 2040 yılına kadar tahmini gidişi.

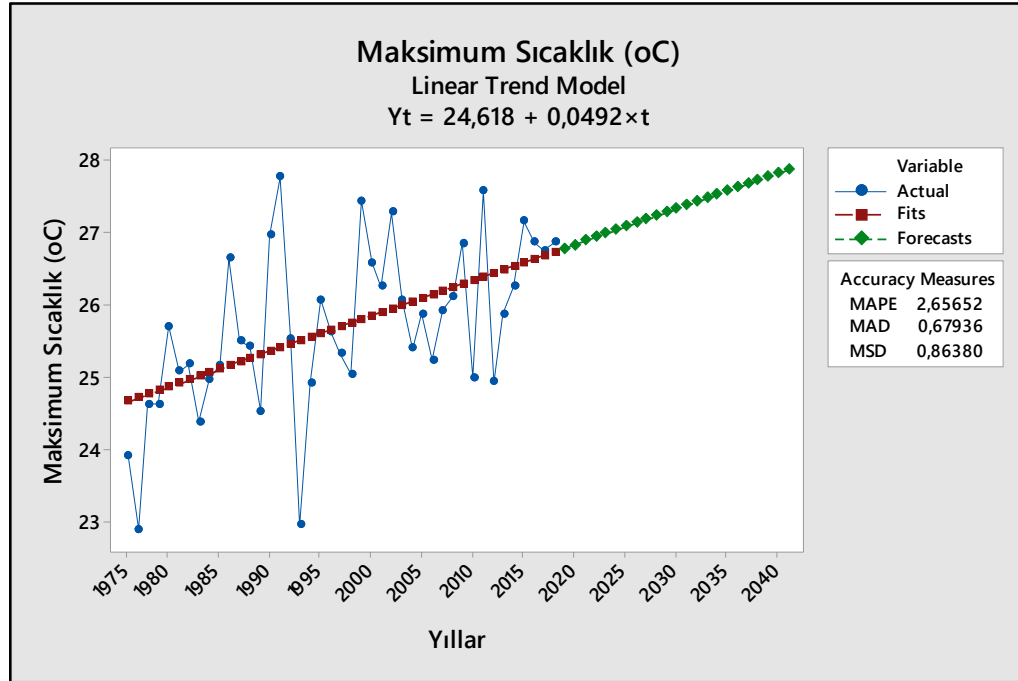
Yıl	Ortalama Sıcaklık	Maksimum Sıcaklık	Minimum Sıcaklık
2018	14,8979	26,7839	3,90961
2019	14,9437	26,8331	3,95557
2020	14,9894	26,8823	4,00153
2021	15,0352	26,9316	4,04749
2022	15,0810	26,9808	4,09345
2023	15,1267	27,0300	4,13942
2024	15,1725	27,0792	4,18538
2025	15,2182	27,1285	4,23134
2026	15,2640	27,1777	4,27730
2027	15,3098	27,2269	4,32326
2028	15,3555	27,2761	4,36922
2029	15,4013	27,3253	4,41519
2030	15,4471	27,3746	4,46115
2031	15,4928	27,4238	4,50711
2032	15,5386	27,4730	4,55307
2033	15,5844	27,5222	4,59903
2034	15,6301	27,5715	4,64499
2035	15,6759	27,6207	4,69096
2036	15,7217	27,6699	4,73692
2037	15,7674	27,7191	4,78288
2038	15,8132	27,7684	4,82884
2039	15,8589	27,8176	4,87480
2040	15,9047	27,8668	4,92076

Oluşturulan zaman serileri incelendiğinde en fazla dalgalanmanın minimum sıcaklık ortalamalarına ait zaman serisinde olduğu görülür. Bununla birlikte hazırlanan regresyon modeline göre en fazla artış eğilimi de minimum sıcaklık ortalamalarına aittir (Şekil 4, 5, 6). Malatya

Meteoroloji İstasyonu'nda minimum sıcaklık ortalamaları 1975-2017 yılları arasında $1,179^{\circ}\text{C}/42\text{y}$ artmıştır. 2017 yılında $3,0^{\circ}\text{C}$ olan minimum sıcaklık ortalamalarının artış eğilimine devam ederek, 2040 yılında $4,92^{\circ}\text{C}$ olacağı tahmin edilmektedir.



Şekil4: Malatya'da yıllık ortalama sıcaklığın trend serisi.



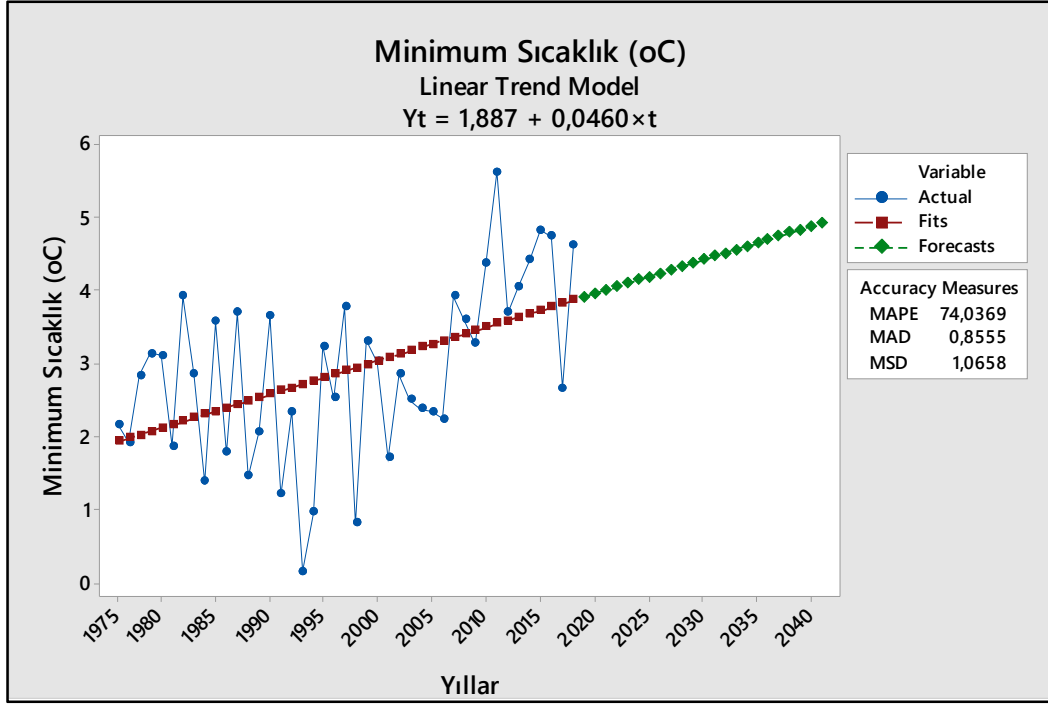
Şekil 5: Malatya'da maksimum sıcaklığın trend serisi.

Toplam yağış, maksimum yağış ortalaması ve yağışlı gün sayısı için oluşturulan zaman serilerinde tüm yağış değerleri azalış eğilimindedir (Şekil 6, 7, 8, 9). Malatya Meteoroloji İstasyonu'nda 1975-2017 döneminde yıllık toplam yağışlar kuvvetli azalış eğilimindedir. Regresyon modeline göre 1975-2017 döneminde yıllık toplam yağışlarda $-81,2\text{mm}/42\text{y}$ civarında azalış

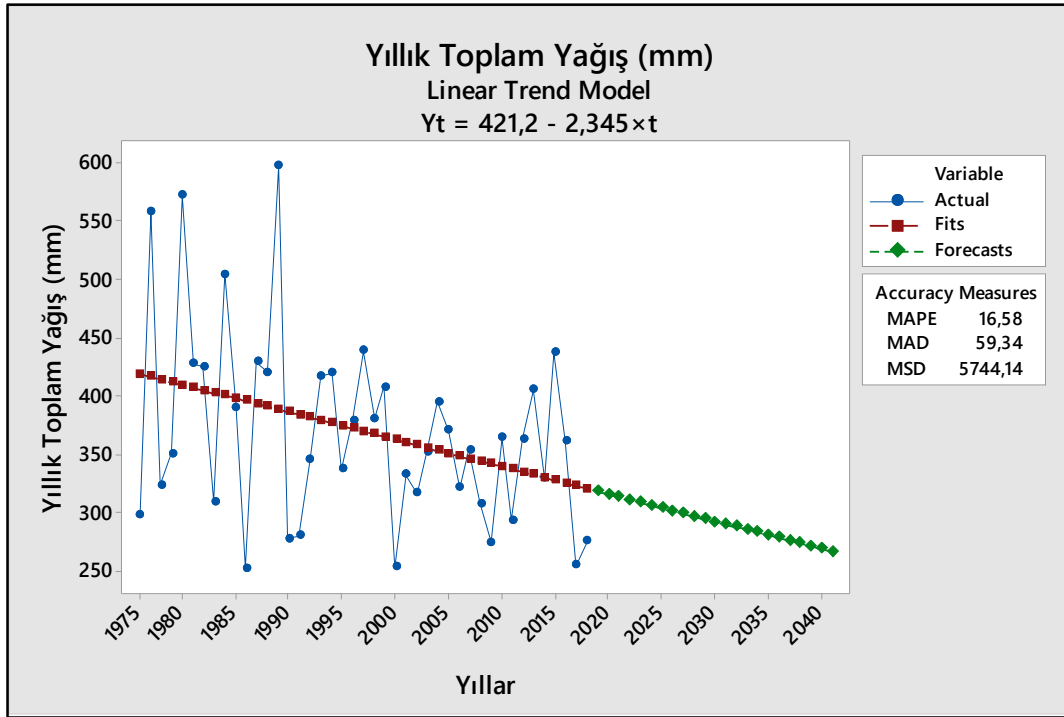
görülür. Karabulut ve Cosun (2009) Kahramanmaraş İli'nde yağışların azalma eğiliminde olduğunu vurgulamıştır. Topuz vd., (2018) Standardize Yağış İndeksi analizi ile Mersin'de 1957-2017 yılları arasını kapsayan dönemde son 10 yıl için yağışlarda önemli azalmalar gerçekleştiğini ortaya koymuştur. Tahmin aralığında 2017 yılında 275,2 mm olan yıllık toplam yağışın 2040 yılında 266,49 mm ye düşeceği öngörülmektedir (Tablo 2).

Tablo 2: Malatya Havzası'nda yağışların 2040 yılına kadar tahmini gidişi.

Yıl	Yıllık toplam yağış (mm)	Maksimum yağış (mm)	Yağışlı gün sayısı (gün)
2018	318,074	26,2814	79,7874
2019	315,729	26,0982	79,3168
2020	313,384	25,9150	78,8463
2021	311,040	25,7318	78,3757
2022	308,695	25,5486	77,9052
2023	306,351	25,3654	77,4346
2024	304,006	25,1822	76,9641
2025	301,661	24,9990	76,4935
2026	299,317	24,8159	76,0230
2027	296,972	24,6327	75,5524
2028	294,627	24,4495	75,0818
2029	292,283	24,2663	74,6113
2030	289,938	24,0831	74,1407
2031	287,593	23,8999	73,6702
2032	285,249	23,7167	73,1996
2033	282,904	23,5335	72,7291
2034	280,560	23,3503	72,2585
2035	278,215	23,1671	71,7880
2036	275,870	22,9839	71,3174
2037	273,526	22,8007	70,8469
2038	271,181	22,6175	70,3763
2039	268,836	22,4344	69,9058
2040	266,492	22,2512	69,4352

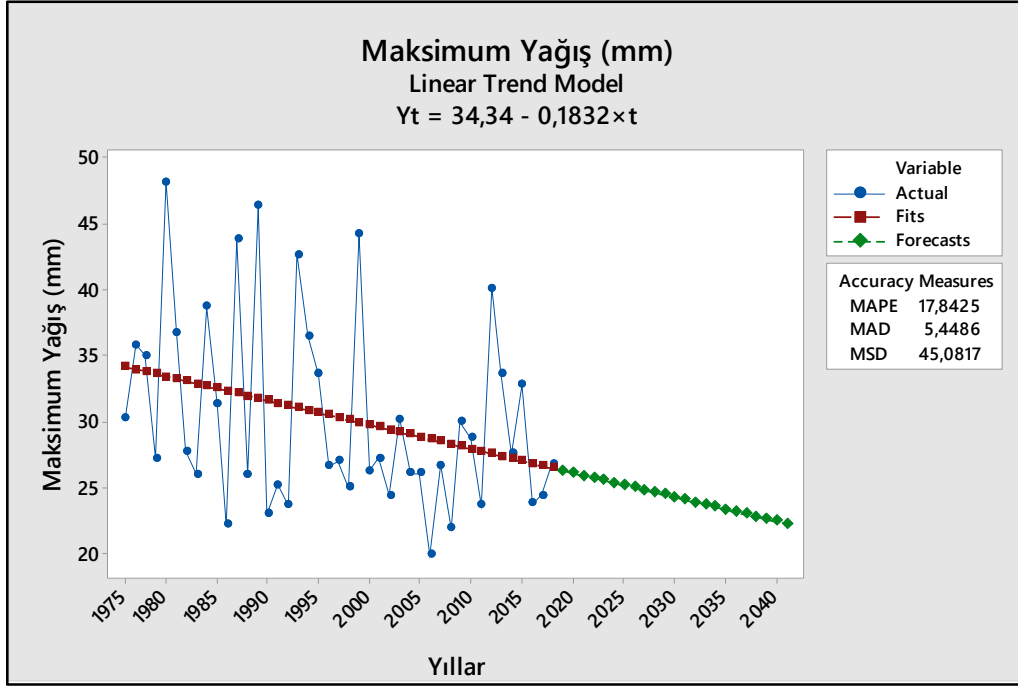


Şekil 6: Malatya'da minimum sıcaklığın trend serisi



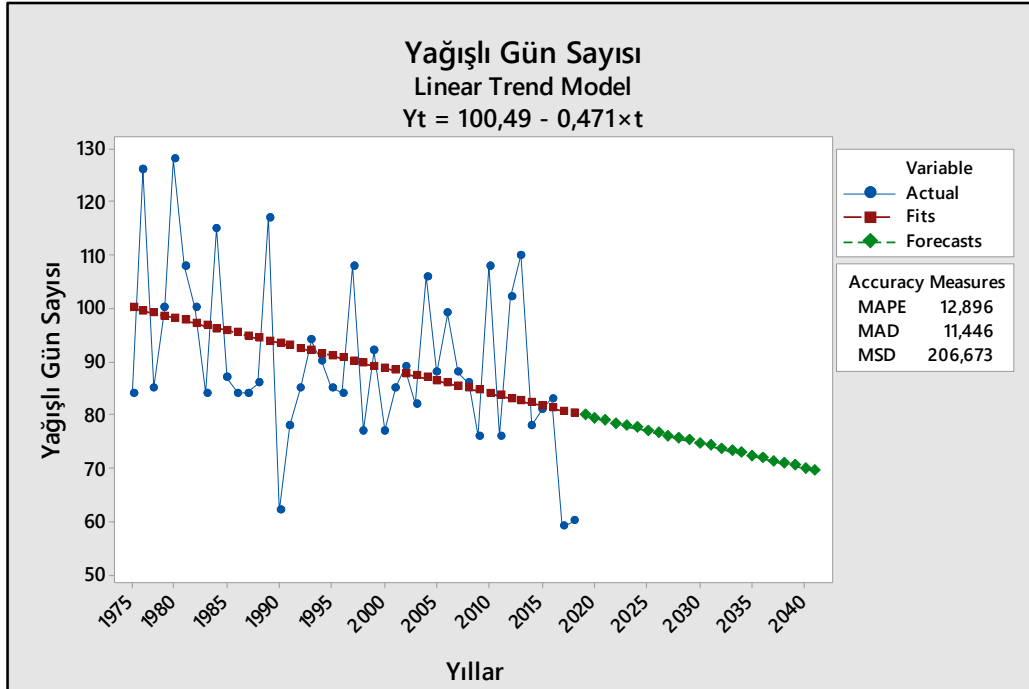
Şekil 7: Malatya'da yıllık toplam yağışın trend serisi.

Malatya'da maksimum ortalama yağış değerleri için oluşturulan zaman serilerinde azalış eğilimi görülür. Hazırlanan regresyon modeline göre 1975-2017 yılları arasındaki dönemde maksimum ortalama yağış değerleri $-7,17\text{mm}/42\text{y}$ civarında azalmıştır. Maksimum ortalama yağışlardaki azalış devam ederek, 2040 yılında $22,2512\text{ mm}$ ye ulaşacağı tahmin edilmektedir (Tablo 2, Şekil 8).



Şekil 8: Malatya’da maksimum yağışın trend serisi.

Yağışlı gün sayısında da aynı dönemde azalış eğilimi görülür. Bu düşüşün aynı trendi göstermesi halinde 2017 yılında 80 gün olan yağışlı gün sayısının 2040 yılında 69,43 gün olacağı tahmin edilmektedir (Tablo 2, Şekil 9). Karabulut ve Cosun (2009) Kahramanmaraş’ta yağışlı gün sayısının -11.44 gün/31 yıl azaldığını ortaya koymuştur.



Şekil 9: Malatya’da yağışlı gün sayısının trend serisi.

2.1. Mann-Kendal Trend Analizi ile Elde Edilen Sıcaklık ve Yağış Verileri

Ortalama sıcaklıkların uzun yıllık trendi incelendiğinde Malatya Meteoroloji İstasyonu için anlamlı artışlar görülür. Bu istasyonda yıllık ortalama sıcaklıklar %95 güven aralığında anlamlılık

taşımaktadır. Sıcaklık ortalamalarının aylar düzeyinde eğilimi incelendiğinde, Mart, Mayıs, Haziran, Temmuz, Ağustos, Eylül, Ekim aylarında anlamlı artışlar görülür. Tüm mevsimlerde artış eğilimi bulunurken, en anlamlı artış eğilimi ilkbahar, yaz ve sonbahar mevsimlerinde görülür (Tablo 3).

Maksimum sıcaklıklar uzun yıllık trendi incelendiğinde yıllık, mevsimlik ve aylık ortalamalarda artış eğilimi görülür. %95 güven aralığında en anlamlı artışlar Şubat, Mayıs, Haziran, Temmuz ve Ağustos aylarındadır. Bununla birlikte mevsimlere göre en anlamlı artışlar kış, ilkbahar ve yaz mevsimindedir.

Minimum sıcaklıkların uzun yıllık trendi incelendiğinde Mart, Mayıs, Haziran, Temmuz, Ağustos aylarında %95 anlamlılık düzeyinde artış eğilimi görülür. Mevsim olarak en anlamlı artışlar ilkbahar ve yaz mevsimindedir. Sıcaklıkların yıllık ortalamasında da %95 anlamlılık düzeyinde artış eğilimi görülür.

Tablo 3: Malatya Havzası'nda sıcaklıkların Mann-Kendal trend analiz sonuçları.

MALATYA	Sıcaklık Ort.	Trend	Max. Sıc.	Trend	Min. Sıc.	Trend
Ocak	0,098		0,193		-0,011	
Şubat	0,152		0,242*	▲	0,114	
Mart	0,219*	▲	0,131		0,222*	▲
Nisan	0,146		0,137		-0,089	
Mayıs	0,222*	▲	0,286*	▲	0,264*	▲
Haziran	0,433*	▲	0,337*	▲	0,231*	▲
Temmuz	0,323*	▲	0,219*	▲	0,247*	▲
Ağustos	0,435*	▲	0,322*	▲	0,384*	▲
Eylül	0,255*	▲	0,183		0,197	
Ekim	0,285*	▲	0,046		0,169	
Kasım	0,150		0,099		0,072	
Aralık	0,043		0,012		0,075	
Yıllık Ort.	0,472*	▲	0,384*	▲	0,335*	▲
Kış	0,193		0,211*	▲	0,143	
İlkbahar	0,272*	▲	0,268*	▲	0,236*	▲
Yaz	0,515*	▲	0,414*	▲	0,432*	▲
Sonbahar	0,323*	▲	0,208		0,207	

*p<0.05; ▲: Artan yönde trend, ▼: Azalan yönde trend

Malatya Meteoroloji İstasyonu'nun uzun yıllar toplam yağış değerlerindeki eğilim incelendiğinde genel olarak yağış değerlerinde azalış eğilimi görülür. Toplam yağışların yıllık ortalamasında %95 anlamlılık seviyesinde azalış eğilimindedir. Mevsim olarak ilkbahar en anlamlı azalış eğilimi gösterir. Ayların eğilimi dikkate alındığında Haziran yağışlarında azalış, Ağustos yağışlarında ise artış eğilimi görülür (Tablo 4).

Tablo 4: Malatya Havzası'nda sıcaklıkların Mann-Kendal trend analiz sonuçları.

MALATYA	Toplam Yağış	Trend	Max. Yağ.	Trend	Yağışlı Gün.	Trend
Ocak	0,078		0,054		-0,135	
Şubat	0,031		0,147		-0,216*	▼
Mart	-0,189		-0,180		-0,176	
Nisan	-0,166		-0,229*	▼	-0,181	
Mayıs	-0,139		-0,084		-0,048	
Haziran	-0,246*	▼	-0,224*	▼	-0,098	
Temmuz	0,004		-0,011		0,117	
Ağustos	0,361*	▲	0,362*	▲	0,353*	▲
Eylül	0,169		0,124		0,092	
Ekim	0,006		0,001		0,001	
Kasım	-0,043		0,031		-0,181	
Aralık	-0,124		-0,010		-0,161	
Yıllık Ort.	-0,218*	▼	-0,171*	▼	-0,234*	▼
Kış	-0,003		0,086		-0,242*	▼
İlkbahar	-0,249*	▼	-0,287*	▼	-0,205	
Yaz	-0,196		-0,175		0,054	
Sonbahar	0,063		0,043		-0,036	

*p<0.05; ▲: Artan yönde trend, ▼: Azalan yönde trend

Brazdil vd., (2010) nin Avrupa'nın 500 yıllık klimatolojisini ve değişimlerini kapsayan çalışmalarında özellikle sıcaklıktaki değişim incelenmiş yüksek enlemlerdeki sıcaklık artışının alçak enlemlere göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Alansal olarak dağılım incelendiğinde, Akdeniz Havzası'nda 0,5 °C, Merkezi Avrupa'da 0,7°C ve kuzey Avrupa'da 0,9°C'lik artışın olduğu bulgusuna varılmıştır. Söz konusu çalışmada ülkemizin Akdeniz Bölgesi'nde ve geniş anlamda Türkiye'de sıcaklıkta ortalama 0,5°C'lik bir artış ortaya çıkmaktadır. Black (2006) tarafından yapılan çalışmada, Doğu Akdeniz Bölgesi içerisinde kuzeyden güneye doğru yıllık miktarı hızla azalan bir yağış rejimi ortaya çıkmaktadır. Nemli kuzey kıyılarımızda 1000 mm'nin üzerinde olan yağışlar Fırat Nehri'nin güneyinde 250 mm civarına gerilemektedir. Sıcaklıkta 1950'li yıllardan sonra artış yönündeki değişimi yağıştaki azalma eğilimi izlemekte, kuraklığın etkisi her geçen yıl daha da şiddetlenmekte olduğu ortaya çıkmaktadır.

Malatya Havzası'nda genel olarak sıcaklıkların artan yönde, yağışların ise azalan yönde bir eğilim gösterdiği görülmüştür. Bu sonuç, Türkeş vd. (2007)'nin yapmış oldukları çalışmanın sonuçları ile de uyumludur. Söz konusu çalışmada Karasal Akdeniz ile Karasal Doğu Anadolu sınırında bulunan çalışma alanı için sıcaklık değerlerinde artış, yağış değerlerinde ise azalış eğiliminin olduğu ifade edilmiştir.

3. SONUÇ

Bu çalışmada Malatya Meteoroloji İstasyonu'na ait sıcaklık ve yağış verilerinin 1975-2017 yılları arasındaki 42 yıllık süreçte göstermiş olduğu eğilim, Lineer ve Mann-Kendal trend analizleri kullanılarak incelenmiştir. Ayrıca aynı istasyon için önümüzdeki 23 yıllık süreçte, yani 2040 yılına kadar sıcaklık ve yağışın nasıl bir değişim göstereceği tahmin edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın sonuçlarına göre Malatya Havzası'nda sıcaklıkların artan yönde, yağışların ise azalan yönde bir eğilim gösterdiği görülmüştür. Oluşturulan regresyon modellerine göre sıcaklık parametrelerinde en fazla artış minimum sıcaklıklarda gözlenmiştir. İlkbahar ve yaz aylarında sıcaklıklarda görülen artış eğiliminin istatistiksel açıdan anlamlıdır. Tahmin aralığında da tüm sıcaklık değerlerinin önümüzdeki 23 yıl boyunca aynı seyri gösterip artış eğiliminde olacağı öngörülmektedir. Yağış değerlerinde genel olarak bir azalış eğilimi dikkat çekerken, özellikle ilkbahar yağışlarının miktarında azalan yönde bir eğilim belirlenmiştir. Yağış regresyon modeline göre Malatya Havzası'nda toplam yağış miktarında -81,2 mm/42 yıl azalış gerçekleşmiştir. Yağışlı gün sayısının %95 anlamlılık seviyesinde azaldığı mevsim kış mevsimidir.

Genel olarak tüm Dünya'da sıcaklık değerleri artmakta, yağış değerleri ise düşmektedir. İklim değişikliği olarak tanımlanan bu süreç, hava olaylarında sıra dışı değişikliklere neden olmaktadır. Dünya üzerinde bir bölge kuraklıkla mücadele ederken, çok yakın başka bir bölge şiddetli yağışlar sonucunda sel ve taşkınlara maruz kalabilmektedir. Malatya Havzası gibi bünyesinde büyük kentleri barındıran alanlarda, mevcut küresel ısınmanın etkisi ile sıcaklıkların artışına ek olarak, şehir ısı adası faktörü ile ısı artışı katlanabilmektedir. Çevresine oranla daha sıcak olan bu alanlarda soğuk hava akımları şiddetli yağışlara neden olabilmektedir. Kentsel alanlarda yüzeyin beton, asfalt vb. malzemelerle kaplı olması, düşen yağışın emilmesine engel olduğundan, büyük su kütleleri halinde akışa geçmesine neden olmaktadır. Bunun sonucunda şiddetli sel olayları meydana gelmektedir. Malatya Havzası'nda Ağustos ayının ortalama, maksimum ve yağışlı gün sayısında, %95 anlamlılık düzeyinde artış eğilimi belirlenmiştir. Bu durum ani yağışlara bağlı olarak sel ve taşkınların meydana gelme olasılığını güçlendirmektedir. Bu nedenle ilgili kurumların Ağustos ayı için ekstra önlem alması gerektiği öngörülmektedir.

Malatya Havzası'nda genel olarak yağış değerlerinin mevcut seyri takip edeceği ve 2040 yılına kadar olan tahmin aralığında azalış eğilimi göstereceği öngörülmektedir. Hızlı nüfus artışına bağlı olarak içme, sulama ve kullanma suyu ihtiyacının artacağı açıktır. Ekonomisi büyük ölçüde tarıma dayanan Malatya için artan sıcaklık ve azalan yağış miktarının ilerleyen dönemlerde ciddi su sorunu oluşturacağı söylenebilir. Bu nedenle mevcut su kaynaklarının korunması, atık suların arıtılarak tarımsal sulamada tekrar kullanımı teşvik edilmeli, su kaynaklarının kullanımı konusunda toplumsal bilinç geliştirilmelidir.

KAYNAKLAR

- Akbaş, A. (2014). "Türkiye'de Klimatolojik Kuraklık Olasılıklarının Dağılışı". Türk Coğrafya Dergisi 63, 1-7.
- Anonim (2016). Malatya İli 2016 Yılı Çevre Durum Raporu. T.C. Malatya Valiliği Çevre ve Şehircilik İl Müdürlüğü.
- Bahadır, M., Saraçlı, S. (2010). "Isparta'da Arıtma Modeline Göre Sentetik İklim Verilerinin Analizi". E-Journal of New World Sciences Academy 5(3).

- Baçoğlu, A. (2014). "Küresel İklim Değişikliğinin Ekonomik Etkileri". KTÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 175-196.
- Beniston, M. (2003). "Climatic Change in Mountain Regions: A Review of Possible Impacts". Climatic Change 59(1), 5-31.
- Black, E. (2006). "The Impact of North Atlantic Oscillation on Middle East Rainfall". International Conference on Climate Change and the Middle East Past, Present and Future, 20-23 November, Istanbul., Proceedings 39-45.
- Brazdil, R., Petr D., Jürg L., Anders M., Christian P., Dennis W., Eduardo Z. (2010). "European climate of the past 500 years: new challenges for historical Climatology". Climatic Change, 101:7-40.
- Climate Change and the Middle East Past, Present and Future, 20-23 November, Istanbul., Proceedings 39-45
- Cannone, N., Sgorbati, S., Guglielmin, M. (2007). "Unexpected Impacts of Climate Change on Alpine Vegetation". Frontiers in Ecology and the Environment 7: 360-364.
- Christensen, J.H, Hewitson, B., Busuioc, A., Solomon S., Qin, D., Manning, M. et al. (2007). AR4 Climate Change 2007: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom.
- Cosun, F., Karabulut, M. (2009). "Kahramanmaraş İlinde Yağışların Trend Analizi". Coğrafi Bilimler Dergisi, 7(1): 65-83.
- Demiral, B., Evin, H. (2014). "Malatya Büyükşehir Belediyesi: Arakentten Bütünkente Bir Dönüşüm Hikâyesi". Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 1/ Özel Sayı: 77-87.
- Demircan, M., Gurkan, H., Eskioğlu, O., Arabacı, H., Coşkun, M. (2017). "Climate Change Projections for Turkey: Three Models and Two Scenarios". Turkish Journal of Water Science & Management 1: 22-43.
- Diaz, H. F., Grosjean, M., Graumlich, L. (2003). "Climate Variability and Change in High Elevation Regions: Past, Present and Future". Climatic Change 59(1): 1-4.
- Doğan Demir, A., Demir, Y., Şahin, Ü., Meral, R. (2017). "Bingöl İlinde Sıcaklık ve Yağışların Trend Analizi ve Tarıma Etkisi". Türk Tarım ve Doğa Bilimleri Dergisi 4(3): 284-291.
- Erinç, S. (1954). Doğu Anadolu Coğrafyası,
- Erinç, S. (1996). Klimatoloji ve Metodları. Alfa Basım Yayım, İstanbul.
- Fıstıkoğlu, O., Biberdoğlu, E. (2008). "Küresel İklim Değişikliğinin Su Kaynaklarına Etkisi ve Uyum Önlemleri". TMMOB İklim Değişimi Sempozyumu, 238-252.
- French, H.M. (1996). The Periglacial Environment. Pearson Education, Longman, London.
- Giorgi, F., Lionello, P. (2008). "Climate Change Projections For The Mediterranean Region". Global Planetary Change 63: 90-104.
- Gönençgil, B., İçel, G. (2010). "Türkiye'nin Doğu Akdeniz Kıyılarında Yıllık Toplam Yağışlarda Görülen Değişimler (1975-2006)". Türk Coğrafya Dergisi 55: 1-12.
- Haeberli, W., Beniston, M. (1998). "Climate Change and its Impacts on Glaciers and Permafrost in the Alps". Ambio, 258-265.
- Hillel, D., Rosenzweig, C. (2002). "Desertification in Relation to Climate Variability and Change". Adv. Agron. 77: 1-38.
- Hunter, P.R. 2003. "Climate Change and Waterborne and Vector-Borne Disease". J. Appl. Microbiol. 94: 37-46.
- IPCC. (2007). Climate Change 2007: The Physical Science Basis: Summary for Policymakers-Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), IPCC Secretariat, WMO, Geneva.

- IPCC (2014) Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Part A: Global and Sectoral Aspects. Contribution of Working Group II to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change.
- Kadioğlu, M. (1997). "Trends in Surface Air Temperature Data Over Turkey", International Journal of Climatology 17: 511-520.
- Karabulut, M., (2012). "Doğu Akdeniz'de Ekstrem Maksimum ve Minimum Sıcaklıkların Trend Analizi". KSÜ Doğa Bilimleri Dergisi, Özel Sayı: 37-45, Kahramanmaraş.
- Kayan, İ., (2012). Kuvaterner Bilimi, Ankara Üniversitesi Yayınları No: 350, Ankara.
- Kızılelma, Y., Çelik, M.A., Karabulut, M. (2015). "İç Anadolu Bölgesinde Sıcaklık ve Yağışların Trend Analizi", Türk Coğrafya Dergisi 64: 1-10, İstanbul.
- Karas, J. (2000). Climate Change and the Mediterranean Region. Greenpeace Report.
- Koçman, A, (1993). Türkiye İklimi. Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 72, İzmir.
- Kovats, R.S., Tirado, C. (2006). "Climate, Weather and Enteric Disease. Climate Change and Adaptation Strategies for Human Health". B. Menne and K.L. Ebi, Eds., Springer, Darmstadt, 269-295.
- Kum, G., Çelik, M. A., (2014). "Impact of Global Climate Change on the Mediterranean Region: Adana as a Case Study". Procedia Social and Behavioral Sciences 120: 600-608.
- McCarthy, J.J., Canziani, O.F., Leary, N.A., Dokken, D.J., White, K.S. (2001). Climate Change 2001: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Third Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Cambridge University Press, New York.
- Miettinen, I., Zacheus, O., Von Bonsdorff, C., Vartiainen, T. (2001). "Waterborne Epidemics in Finland in 1998-1999". Water Sci. Technol. 43: 67-71.
- Moltke, H. Von (2012). Moltke'nin Türkiye Mektupları, Çeviren: Hayrullah Örs.
- Nastos, P., Kapsomenakis, J., Douvis, K. (2013). "Analysis of Precipitation Extremes Based on Satellite and High-Resolution Gridded Data Set Over Mediterranean Basin". Atmospheric Research 131: 46-59.
- Özfidaner, M., Şapolya, D., Topaloğlu, F. (2018). "Seyhan Havzası Akım Verilerinin Hidrolojik Kuraklık Analizi". Toprak Su Dergisi, 7 (1): (57-64).
- Öztürk, D., Karakaş, G. (2017). "Kayısı Üretimi ve Pazarlama Sorunları; Malatya İli Örneği". Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi 4: 113-125.
- Özdemir, M. A., Bahadır, M. (2010). "Denizli'de Box - Jenkins Tekniği ile Küresel İklim Değişikliği Öngörülleri" The Journal of International Social Research 3(12).
- Öztürk, M. (2012). Uludağ'daki Periglasiyal Süreçlerin, Periglasiyal Yerçekillerinin ve Bunları Denetleyen Etmenlerin İncelenmesi. Nilüfer Akkılıç Kütüphanesi Yayınları, No: 10.
- Öztürk, T., Ceber, Z.P., Türkeş, M. ve Kurnaz, M.L. (2015). "Projections of Climate Change in the Mediterranean Basin by using Downscaled Global Climate Model Outputs". International Journal of Climatology 35(14): 4276-4292.
- Öztürk, M., Kılıç, H. (2018). "Ardahan'da İklim Parametrelerindeki Değişimin Zamansal Analizi". Türk Coğrafya Dergisi 70: 37-43.
- Paparrizos, S., Maris, F., Matzarakis, A. (2016). "Integrated Analysis of Present and Future Responses of Precipitation over Selected Greek Areas with Different Climate Conditions". Atmospheric Research 169: 199-208.
- Polat, P., Sunkar, M. (2017). "Rize'nin İklim Özellikleri ve Rize Çevresinde Uzun Dönem Sıcaklık ve Yağış Verilerinin Trend Analizleri", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 27(1): 1-23.
- Sunkar, M., Hatun, Ü., Toprak, A. (2013). "Malatya Havzası ve Çevresinde İklim Özelliklerinin Meyveciliğe Etkisi". 3. International Geography Symposium - GEOMED 2013, 566-574.
- Şahin, K. (2010). "Türkiye'de Etkili Olan Hava Durumu Modelleri ile Samsun'da Bazı Meteorolojik Değişkenler Arasındaki İlişkiler: 2008 Yılı Örneği ". The Journal of International Social Research 3(10): 537-557.

- Şen, O. L. (2013). A holistic View of Climate Change and its Impacts in Turkey. Report. Istanbul Policy Centre, Sabanci University, Istanbul.
- Türkeş, M. (1996). "Spatial and Temporal Analysis of Annual Rainfall Variations in Turkey". International Journal of Climatology 16: 1057-1076.
- Türkeş, M. (2002). İklim Değişikliği: Türkiye - İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi İlişkileri ve İklim Değişikliği Politikaları Vizyon 2023: Bilim ve Teknoloji Stratejileri Teknoloji Öngörü Projesi, Çevre ve Sürdürülebilir Kalkınma Paneli Vizyon ve Öngörü Raporu.
- Türkeş, M., Koç, T., ve Sarı, F. (2007). "Türkiye'nin Yağış Toplamı ve Yoğunluğu Dizilerindeki Değişikliklerin ve Eğilimlerin Zamansal ve Alansal Çözümlemesi". Coğrafi Bilimler Dergisi, 3, 57-73.
- Zachos, J., Pagani, M., Sloan, L., Thomas, E., Billups K. (2001). "Trends, Rhythms, and Aberrations in Global Climate 65 Ma to Present". Science, 292 (5517): 686-693



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 15.05.2019 | Kabul Tarihi: 19.06.2019

KÂR DAĞITIM POLİTİKALARININ FİRMA FİNANSAL PERFORMANSI ÜZERİNE ETKİSİ: AKSA AKRİLİK KİMYA SANAYİİ A.Ş.'NİN İNCELENMESİ

Sezin AÇIK TAŞAR

Özcan DEMİR

Öğr.Gör., Fırat Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu
stasar@firat.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-0406-7734>

Dr. Fırat Üniversitesi,
İdari ve İktisadi Bilimler Fakültesi
odemir@firat.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0001-9382-6781>

Atıf / Citation: Açık Demir S., Demir Ö. (2019). Kâr Dağıtım Politikalarının Firma Finansal Performansı Üzerine Etkisi: Aksa Akrilik Kimya Sanayii A.Ş.'nin İncelenmesi. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 247-259.

Özet

Kurumsal finansın başlıca konuları arasında yer alan kâr dağıtım politikasının, işletmelerin gelecekteki varlıklarını istikrarlı devam ettirebilmeleri için işletme yöneticileri tarafından iyi belirlenmiş olması gerekir. Nitekim işletmelerin dönem sonlarında elde ettikleri kârları hissedarlarına dağıtmak veya işletme için yeni yatırımlarda kullanmak arasındaki tercihleri, kâr dağıtım politikaları yoluyla tespit edilmektedir. Bu çalışmada, kâr dağıtım politikalarının firma finansal performansı üzerindeki etkileri araştırılmıştır. Borsa İstanbul A.Ş.'de işlem gören bir şirket olan, Aksa Akrilik Kimya Sanayii A.Ş. örnek olarak seçilmiştir. Söz konusu şirketin, 2009-2018 yılları arasında ödenen kâr dağıtım payları trendi, VÖK (Vergi Öncesi Kârlılık) trendi analiz edilmiştir. Ayrıca, şirketin 2009-2018 yılları mali tablolarından aktif kârlılık ve öz sermaye kârlılık oranları hesaplanmış ve birbirleri arasındaki korelasyon ve regresyon ilişkisi incelenmiştir. Bütün bunların ışığında, şirket finansal performansının şirketin kâr dağıtım politikalarından olumlu bir şekilde etkilendiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kâr Dağıtım Politikalar, Aktif Kârlılık, Öz Sermaye Kârlılık, Vergi Öncesi Kâr

THE EFFECT OF DIVIDEND DISTRIBUTION POLICIES ON THE COMPANY'S FINANCIAL PERFORMANCE: THE RESEARCH OF AKSA AKRİLİK KİMYA SANAYİİ A.Ş.

Abstract

The Dividend distribution policy, one of the main subjects of corporate finance, needs to be determined correctly by the Board of Directors in order to survive in tough conditions as a company. As a matter of fact, whether the profit gained at the end of the financial period is distributed to the shareholders or used for new investments for the company is determined through dividend distribution policies. In this study, the effects of the dividend distribution policies on the financial performance of the company have been investigated. Aksa Akrilik Kimya Sanayii, a company in Istanbul Stock Exchange, has been chosen as an example. The chosen Company's dividend paid trend, Profit Before Tax ratios between 2009 and 2018 have been analyzed. Moreover, return on assets ratio and profit capital ratio between 2009 and 2018 financial statements of Company's have been calculated and the correlation and regression between the ratios has been analyzed. In the light of these, it has been found that the effects of dividend distribution policies have had a positive influence on the financial performance of the company.

Key Words: Dividend Distribution Policies, Return On Assets, Return On Equity, Profit Before Tax

1. GİRİŞ

Bir işletmenin faaliyetleri sonucu elde ettiği kârın önceden belirlediği bir bölümünü işletme ortaklarına dağıtması işlemi, kâr payı (temettü) dağıtımı olarak tanımlanmaktadır. İşletmenin kâr payı politikası ise, elde edilen kârın ne kadarının dağıtılacağı ya da dağıtılmayıp otopfinansman olarak işletme bünyesinde yeni yatırım fırsatları için tutulmasını belirleyen politikadır. İşletme yöneticileri, doğru belirlenmiş bir kâr dağıtım politikası ile hem işletme değerini arttırabilir hem de hissedarlarını ödenen kâr payları ile memnun edebilirler.

İşletmelerin kuruluş amaçlarından ilki şüphesiz kâr etme amacıdır. İşletmeye yatırım yapan yatırımcılar, işletmenin belirli dönemlerde elde ettiği kârdan pay alabilmeyi amaçlarlar. Bir işletmenin yönetim kurulu tarafından, pay sahipleri ve yatırımcılarına dağıtılmasını öngördüğü tutara kâr payı adı verilir. Diğer bir ifadeyle, kâr payı hakkı, kanun ve esas sözleşme hükümlerine veya genel kurul kararlarına göre dağıtmaya tahsis edilen yıllık kâra veya dağıtmaya tahsis olunan yedek akçelere pay sahibinin katılma hakkıdır (Demir, 2001: 55; Poroy vd., 1995: 451). Bir başka ifadeyle, özellikle anonim şirketin amacı kâr elde edip bu kârı pay sahipleri arasında paylaşmaktır. Ancak şirketin elde ettiği bütün kârın pay sahiplerine dağıtılması düşünülemez. Anonim şirketlerde basiretli tacir olmanın zorunlu sonucu olarak ticari hayatın risklerine karşı hazırlıklı olunmalı ve ileride gerçekleşebilecek tehlikelere karşı, kâr elde ettiği yıllarda yedek akçe ayırma yoluyla tedbir alınmalıdır (Yurtman, 1997: 51).

Yönetim kurulu, işletmenin piyasa değerini arttırmak veya koruyabilmek amacıyla, ortakların beklentileri doğrultusunda kârın belirli bir kısmını dağıtmak zorundadır. Bu dağıtım en genel şekliyle ya nakit olarak ya da yeni pay senedi ihraç edip eski pay senedi sahiplerine bedelsiz hisse senedi verilmesi şeklinde olabilmektedir. Böyle olmakla birlikte, işletmeler, bazen de oto finansman amacıyla kârın bir kısmını işletmede bırakma yoluna gitmektedirler. İşletmede bırakılan kârlar da daha sonra belli amaçlar doğrultusunda dağıtılabilir (Demir, 2001: 56).

Kâr payı dağıtımında firmaların temel amacı, firma değerini ve hisse senetlerine olan talebini arttırmaktır. Bunu yapabilmek için ise, firmaların ortaklarını memnun edebilecek en iyi kâr payı dağıtım politikasını belirlemesi gerekmektedir. Ancak, firmalar ortaklarını memnun edebilecek kâr payını belirlerken, firmanın büyüme eğilimini göz önünde bulundurmalı ve dönem kârını buna göre dağıtmalıdır. Çünkü dönem kârının büyük bir kısmının dağıtılması, firmanın yeni yatırımlar için kaynak bulamama sorunu ortaya çıkartacaktır. Firmaların hem büyümesini sağlamak, hem de ortaklarının beklentilerini en uygun biçimde gidermek için kâr payı dağıtım politikasını, stratejilerinin odağına yerleştirmeleri gerekmektedir. Bu açıdan kâr payı dağıtım politikasının belirlenmesi, firmalar için önemli kararlar içerisinde yer alır. Çünkü firmanın piyasa değeri ve yatırımcıların korunması bu kararlara bağlıdır (Sandıkçı, 2014: 1).

Çalışmamızın amacı, işletmelerin belirlediği kâr payı dağıtım politikalarının işletmenin finansal performansı üzerindeki etkisini araştırmaktır. Bu noktadan yola çıkarak çalışmamızın teorik bölümünde, kâr payı dağıtımını üzerine genel bilgilendirme, Türk hukukunda kâr payı dağıtımını, kâr payı dağıtımını etkileyen faktörler ve konuyla alakalı literatür özetine yer verilmiştir. Çalışmamızın uygulama kısmında ise, Borsa İstanbul'da hisseleri işlem gören örnek bir işletmenin, 2009-2018 yılları arasında ödenen kâr dağıtım payları trendi, VÖK (Vergi Öncesi Kârlılık) trendi analizi yapılacak ve Şirket finansal performansının Şirket'in kâr dağıtım politikalarından nasıl etkilendiği araştırılmıştır. Öte yandan, araştırmanın veri setinde örnek Şirket'in 2009-2018 yılları aktif kârlılığı ve öz sermaye kârlılığı rakamları tespit edilip, korelasyon ve regresyon analizleri gerçekleştirilmiştir.

2. Kâr Payı Dağıtım

İşletme sürekliliğini güvenle devam ettirebilmek adına, kâr dağıtım politikalarını belirlemek oldukça önemlidir. Örneğin, bir işletme kâr dağıtımını çok az yaparsa veya oto finansman amacıyla yapmazsa, işletmenin hisse senetleri bundan negatif etkilenir ve piyasa değeri düşer. Öyleyse, işletmeler kâr dağıtımını dengeli ölçülerde ve devamlı gerçekleştirmelidir.

Kâr payı dağıtım politikası belirlenirken, işletmenin yeni kurulmuş, olması veya gelişmekte olması önem taşımaktadır. Örneğin, yeni kurulmuş işletmelerde kâr payı dağıtımına başlama tarihini ve oranını belirlemek faaliyet süresi uzun olan işletmelere göre daha zordur. Çünkü bu işletmeler ilk kuruluş, yıllarında diğer kaynaklardan kolay fon bulamadıklarından kârlarını dağıtmazlar. Gelişmekte olan işletmelerde ise yatırıma aktarılan fonlar dağıtılan kâr paylarından daha yüksek verim getirirse bile işletme büyük oranda kâr dağıtımını yapabilir (Kar vd., 2012: 4; Ceylan ve Korkmaz, 2008: 278).

2.1 Türk Hukuk Sisteminde Kâr Payı Dağıtım

Türk hukukunda kâr dağıtım politikası, Türk Ticaret Kanunu (TTK) ve Sermaye Piyasası Kanunu (SPK)'da düzenlenmeler bulunmaktadır. Anonim şirketlerde bilanço kârının dağıtılması hususunda TTK bazı esaslar öne sürmektedir. Sermaye Piyasası Kanunu da, halka açık şirketler için kâr dağıtımını konusunu bazı hükümler ile dile getirmiştir. Her iki kanuna göre de kâr dağıtılabilmesi için işletmenin kâr elde etmesi gerekmektedir. Genel Kurul karar verirse, her iki halde de şirketler cari yılda kâr elde etmese bile, yedek akçelerinden kâr payı dağıtabilirler. Ancak, işletmeler için kanuni bir zorunluluk değildir.

2.1.1 TTK'ya Göre Kâr Dağıtım

İşletmeler bilanço da kâr varsa ve genel kurulda kâr dağıtımını kararı almışsa (Demir, 2001: 57);

- Önce Kurumlar Vergisi ve diğer yasal yükümlülükler karşılığı ayrılır,
- Kalan miktardan kanuni yedek akçe ayrılır,
- Kalan miktardan adi hisse senedi sahiplerine ödenmiş sermayenin %5'i oranında kanuni birinci temettü ödenir,
- Kalan miktardan kurucu, intifa hisse senetlerine, idare meclisi üyelerine ana sözleşmede öngörülen miktarda pay tahsis edilir,
- Kalan miktardan adi hisselerine ikinci temettü ödenir,
- Geri kalan meblağ fevkalade ihtiyatlara aktarılır.

2.1.2 SPK'ya Göre Kâr Dağıtımı

Kâr payı ve temettü kavramları, mevzuatımızda ilk kez SPK'nın Seri: 4, 27 No'lu tebliğ ile tanımlanmıştır. Buna göre kâr payı; anonim şirket ortaklarına ve kâra katılan diğer kişilere (yönetim kurulu üyeleri, işçiler, intifa senedi sahipleri vd.) dağıtılacak kârdan, bunların her birine düşen payı; temettü ise, anonim şirket ortaklarına kârdan dağıtılan payı ifade eder (Ünal, 2006: 13).

SPK'ya tabi şirketlerde kâr dağıtımının en önemli özelliği birinci temettü oranında gerçekleşmesidir. Ticaret Kanununun %5 olarak tespit ettiği birinci temettü oranının halka açık şirketler için tespitini Sermaye Piyasası Kanunu, Sermaye Piyasası Kurulu'na bırakmıştır. Kanun, bu oranının kurul tarafından tespit edilecek orandan az olmamak üzere ana sözleşmede gösterilmesine amirdir. Bu birinci temettü ayrılmadıkça başka yedek akçe ayrılmasına, ertesi yıla kâr aktarılmasına ve yönetim kurulu üyeleri ile memur, hizmetli ve işçilere kârdan pay dağıtılmasına karar verilemez. Bu gibi dağıtımların yapılabilmesi için ana sözleşmede hüküm bulunması, oranların ve üst sınırlarının belirtilmesi gerekir (Demir, 2001: 58).

2.2 Kâr Dağıtım Politikasını Etkileyen Faktörler

İşletme yöneticileri doğru kâr payı dağıtımı yapabilmek adına hem işletme içinden hem işletme dışından birçok faktörü analiz etmelidir. Bu faktörler arasında, işletmenin kârlılığı, yasal kurallar, işletmenin büyüklüğü, likidite yapısı, vergi faktörü, büyüme fırsatları, yatırım fırsatları, sahiplik kontrol yapısı gibi faktörler yer almaktadır. Bu faktörleri iyi analiz eden işletme yöneticileri, doğru ve yerinde bir kâr dağıtım politikası belirleyerek hem mevcut hissedarları korur hem de işletmenin büyüme fırsatlarını gözetir. Kâr dağıtım politikasını etkileyen faktörler aşağıdaki gibi açıklanmaktadır (Yıldız vd., 2014: 188):

2.1.1 Kârlılık

İşletme kârlılığı, kâr dağıtım politikalarını etkileyen en önemli faktörlerden birisidir. İşletmenin likidite durumunun elverişli olması, daha yüksek oranlarda kâr dağıtımını yapması imkanını arttırmaktadır. Daha düşük likit varlıklara sahip olan işletmeler ise, gelecekte finansal sıkıntı ile karşılaşmamak adına düşük oranlarda kâr dağıtımını eğilimi gösterirler. Yüksek likit varlıklara sahip olan işletmeler, düşük likit varlıklara sahip işletmelere kıyasla temettü politikalarını daha fazla kâr dağıtmak üzerine düzenleyebilir.

2.1.2 Yasal Kurallar

Anonim şirketler kâr dağıtımını şirket ana sözleşmesi hükümlerine göre yaparlar. Bu nedenle şirket ana sözleşmesi hazırlanırken TTK ve SPK dikkate alınmalıdır. Halka açık olan anonim şirketlerde SPK hükümleri ve şirket ana sözleşmesi, halka açık olmayan anonim şirketlerde TTK

hükümleri ve şirket ana sözleşmesi hükümleri dikkate alınır (Sandıkçı, 2014: 49; Koçyalkın, 2002). Kanun ve şirket sözleşmesinde yer alan hükümler kâr payı dağıtımında genel kurulu sınırlandıran etmenler arasında yer alır. Genel kurul aldığı kararlarda öncelikli olarak kanun hükümlerini dikkate almak zorundadır (Sandıkçı, 2014: 49; Kızılot, 1987: 53).

2.1.3 Büyüme Fırsatları

İşletmelerin faaliyetleri sonucu elde edilen ve ortaklara dağıtılmayan kârlarla uzun vadede büyümeyi ve gelecekteki kârlılığın yükseltmeyi böylece de işletmenin öz sermaye tabanını genişlemeyi hedeflemektedir. İşletme dengeli bir sermaye yapısını sürdürdükçe ek fon gereksinimleri tahvil çıkarma ya da finansman kurumlarından borçlanma yoluyla kolaylıkla sağlanabilir. Borç fonları verimli bir şekilde yatırıldıkları sürece işletmenin uzun süreli büyümesine ve kârlılığına katkıda bulunacaktır (Saban ve Köse, 2002: 145).

2.1.4 Firma Büyüklüğü

Firma büyüklüğü, işletmenin kâr dağıtım politikasını etkileyen önemli etkenlerden bir tanesidir. Büyük firmaların, küçük firmalara kıyasla, daha fazla kâr payı dağıtma eğiliminde olduğu belirlenmiştir. Bunun sebebi ise, büyük firmaların likiditelerinin yüksek olması daha yüksek kâr dağıtımını yapmalarına neden olacaktır.

2.1.5 Kaldıraç

Finansal riskin bir ölçüsü olan finansal kaldıraç oranı, faiz ve vergiden önceki kârlarda meydana gelen değişikliğin hisse başına kârlarda yaratacağı etkinin göstergesidir. Yüksek finansal kaldıraç oranına sahip firmalarda, gelirlerdeki dalgalanmaların artması, firmaların mevcut temettü politikalarını devam ettirebilmeleri için ihtiyaç duydukları kaynakların bazı dönemlerde yetersiz kalmasına neden olabilmektedir. Bu nedenle, firmalar mevcut temettü politikaları ile var olan nakit temettü dağıtım miktarlarında bir azalışa giderek, hissedarlar veya yatırımcılar tarafından negatif bir algı oluşmaması için nakit temettü dağıtım oranlarını daha düşük belirlemeyi tercih etmektedirler (Yıldız vd., 2014: 190).

2.1.6 Vergi Faktörü

İşletmelerin kâr dağıtım politikaları ile ait oldukları ülkenin vergi sistemi arasında önemli bir ilişki vardır. Bir başka deyişle, ülkelerin makroekonomik ve vergi politikaları çerçevesinde, sermaye kazançları ve temettü gelirleri farklı oranlarda vergilendirilebilmektedir. Eğer bir ülke, işletmeleri sermaye birikimine teşvik edecekse temettü kazançlarına uyguladığı vergiyi yüksek tutarak işletmeleri temettü dağıtmamaya yönlendirebilir. Diğer yandan, yatırımcıları temettü geliri elde etmeleri konusunda teşvik etmek istiyorsa, dağıtılmamış kârlardan alınacak vergi oranlarını yüksek tutarak bu durumu sağlayabilir (Yıldız vd., 2014: 192).

2.1.7 Yatırım Fırsatları

Tüm işletmeler için elzem olan konuların başında, büyümek ve gelişmek yer almaktadır. Bu da ancak yapılacak kârlı yatırım fırsatlarıyla mümkün olabilmektedir. Önemli ölçüde nakit çıkışına neden olan yatırımlar, işletmelerin likidite durumunu koruyabilmek adına daha düşük temettü dağıtımına ya da mevcut temettü politikasını korumasına neden olmaktadır.

2.1.8 Likidite

İşletmelerin likidite durumu, nakit temettü dağıtım kararlarını etkilemektedir. Eğer işletmenin likidite durumu elverişli ise, elverişli olmayan işletmelere kıyasla daha yüksek temettü dağıtılmalıdır. Likidite durumu düşük olan işletmelerin, istikrarlı artış sağlayan bir temettü dağıtım politikası geliştirmeleri son derece zordur.

2.1.9 Sahiplik ve Kontrol Yapısı

Sahiplik ve kontrol yapısı firmaların temettü politikaları üzerinde önemli bir etkiye sahip olan bir başka faktördür. Özellikle bir holding veya belirli bir ailenin kontrolünde bulunan firmaların temettü dağıtım oranları, holding tarafından önceden belirlenmiş olup, tüm holding şirketlerine aynı oran üzerinden temettü dağıtılmaktadır.

3. Literatür Taraması

Kâr dağıtımıyla alakalı literatürde çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan bazıları şöyle özetlenebilir:

Benatzi ve diğerleri (1997) yaptığı çalışmada, 1979-1991 yılları arasında topladığı 1025 şirket verisi üzerinden, hisse senedi fiyatlarının kâr payı ile doğru orantılı olduğunu gözlemlemiştir. Çalışmanın sonucunda, başlangıç yılında temettülerini arttıran firmaların başlangıç yılında önemli kazanç artışı elde etmiş, fakat sonraki yıllarda beklenmeyen bir kazanç artışı yaşamamışlardır. Başlangıç kâr payı miktarını azaltan firmalar ise başlangıç yılında önemli kazanç kaybı yaşamışlardır. Gelecek kazançlarında büyüme öngörmemesine rağmen temettülerini arttıran firmalar ise sonraki üç yıllık dönemde anlamlı derecede olumlu getiri elde etmişlerdir.

Boehme ve Soresco (2000), kâr payı dağıtımını şirketler tarafından ilan edildiği tarihte olumlu bir izlenim oluşturduğunu tespit etmiştir. Çalışmada NYSE, AMEX veya NASDAQ borsalarında yer alan sürekli veya aralıklı olarak nakit temettü ödemesi yapan Amerikan bazlı firmaların hisse senedi performansları analiz edilmiştir. Çalışmanın sonucunda, hem olay çalışması hem de uzun vadeli anormal hisse senedi getirileri anlamlı derecede olumlu olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Pekkaya (2006) yaptığı çalışmada, kâr payı dağıtımının şirket değeri üzerine etkisini BIST-30 Endeksinde faaliyet gösteren işletmeler üzerinde araştırmıştır. Otofianansmanla şirket değeri arasında anlamlı ve pozitif ilişki bulunmuştur. Ancak, kâr payı dağıtım miktarı bazı şirketleri olumlu etkilerken bazılarını ise olumsuz etkilediğini tespit edilmiştir.

Omağ (2007) yaptığı çalışmada, işletmelerde kâr dağıtım politikasının işletmenin büyüme ve pazar değerine etkilerini araştırmıştır. Çalışmada 1998-2005 yılları arasında farklı sektörlerde mensup 79 şirket verisi üzerinden, kâr payı dağıtım politikasının, hissedar değeri ve firma devralmalarının engellenmesindeki önemi arasındaki ilişki incelenmiştir. Çalışmanın sonucunda, kâr payı dağıtım politikasının, hissedar değeri ve firma devralmalarının engellenmesindeki önemi arasında anlamlı ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Ferris, Sen ve Unlu (2009), 1994-2007 yılları arasında 25 ülke genelinde temettü ödemesi modellerini incelemiştir. Analiz sonuçlarına göre, temettü ödemesi yapmayan şirketler için artan oranın hiç temettü ödemeyen şirketlerin yüzdesindeki bir artışla açıklanabileceği tespit edilmiştir.

Ertaş ve Karaca (2010) gerçekleştirdiği çalışmalarında, kâr dağıtımının ilanı ve gerçekleşmesi arasında geçen sürenin firma değerine etkisini araştırmıştır. Çalışmada, BIST 30 endeksinde dahil olan şirketlerin kâr dağıtım politikaları temel alınmış olup, şirketlerin hisse senetlerinin anormal getirisini

hesaplamak için Olay Çalışması yöntemi kullanılmıştır. Buna göre 30 günlük kâr dağıtım süresi ile 60 günlük kâr dağıtım süresi karşılaştırılmış ve 30 günlük hisse senedi takibi anlamlı bulunmuştur.

Akdoğan (2012), Yeni Türk Ticaret Kanunu'nun değişen hükümlerinin dağıtılabilecek kâr ve ayrılması zorunlu yasal yedeklere dair hesaplamaları nasıl etkileyeceğini TTK'ya ve SPK'ya tabi firmalar açısından incelemiş ve konunun önemine dikkat çekmiştir. Çalışmanın sonucunda, işletmelerin ihtiyaçlarına göre bazı karlarını yeni TTK 01.01.2013'te yürürlüğe girmeden önce dağıtma kararı alabileceği; eğer bu haklarını kullanmazlarsa yeni TTK çerçevesinde, TFRS'den kaynaklanan düzeltmeler sonrasında ilgili karların azalabileceği, SPK'ya tabi, halka açık şirketlerin borsa fiyatlarında da, işletmelerin temettü kapasitesinin değişebilmesi sebebi ile bir farklılaşma meydana gelebileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Cengiz, Dilsiz ve Aslanoğlu (2016), kâr dağıtım politikasının kazanç yönetimi uygulamaları üzerindeki etkisini araştırmıştır. Buna göre 2011-2014 yılları arasında Borsa İstanbul 100 endeksinde yer alan 70 şirketin verileri analiz edilip kazanç yönetimi uygulamaları ile kâr dağıtım politikası arasında anlamlı ve pozitif bir ilişkiye rastlanamamıştır.

4. Uygulama

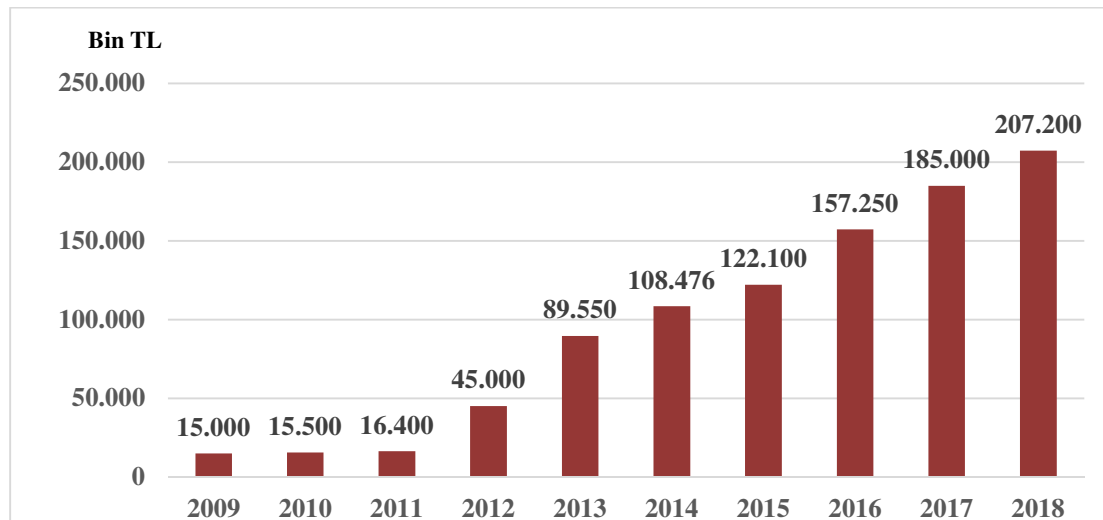
4.1 Araştırmanın Amacı

Çalışmanın amacı, işletmelerin belirlediği kâr payı dağıtım politikalarının işletmenin finansal performansı üzerindeki etkisini araştırmaktır. Bu amaçla, BIST'de hisseleri işlem gören bir şirket olan, geçen sene dünya akrilik elyaf üretiminin yaklaşık 1/6'sını gerçekleştiren Akso Akrilik ve Kimya Sanayii A.Ş. seçilmiştir. 1.200'den fazla çalışana sahip olan Akso, 502 bin metrekarelik bir alanda kuruludur. 315.000 ton/yıl kapasitesi ile dünyanın en büyük, Türkiye'nin ise tek akrilik elyaf üreticisidir (Akso Akrilik Kimya Sanayii A.Ş., 2016 Faaliyet Raporu).

4.1.1 Şirket Kâr Dağıtım Rakamları ve Trend Analizi (2009-2018)

Şirketin son 10 yıl içerisinde pay sahiplerine ödediği temettü miktarının yıl bazında değişimi aşağıda Şekil 1'de gösterildiği gibidir:

Şekil 1: Son 10 Yılın Ödenen Temettü Miktarı

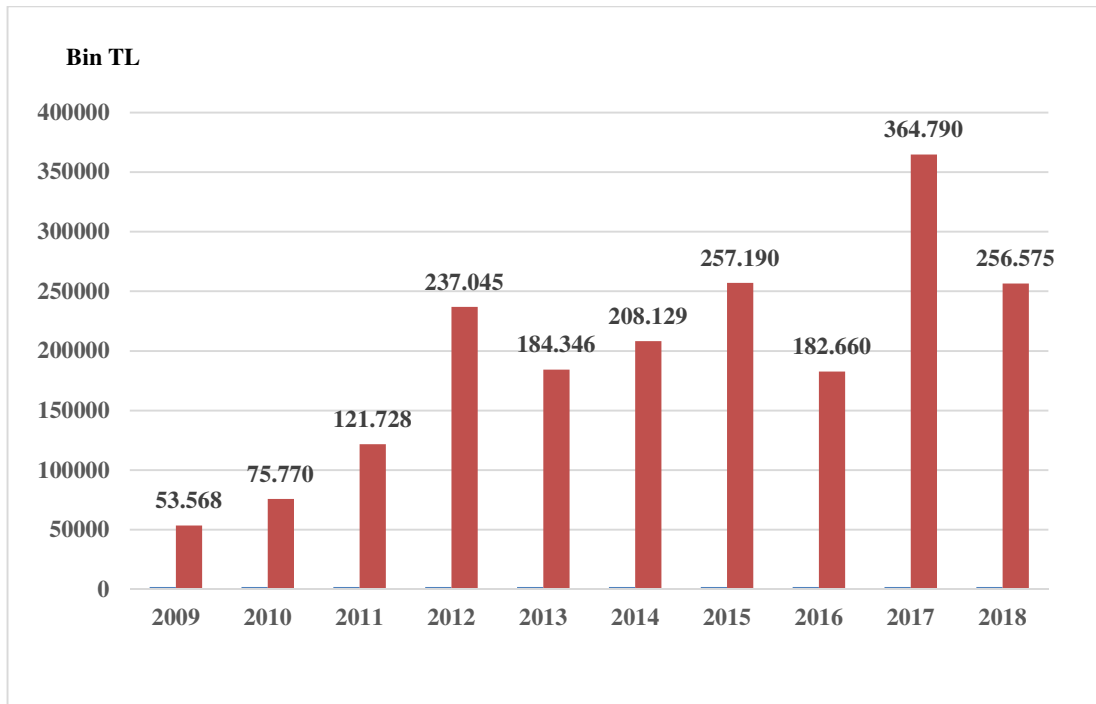


Ödenen temettü miktarı on sene içinde ödenen temettü miktarının artan bir trend izlediği gözlemlenmiştir. En büyük artışın yaşandığı dönemler 2012 yılı ve 2013 yılıdır. Bu yıllarda sırasıyla %174 ve %99 artış tespit edilmiştir. Şirket, ortaklarına ödediği en yüksek temettü tutarı 2018 yılında 207.200.000 TL olup, en düşük temettü tutarı ise 2009 yılında 15.000.000 TL'dir.

4.1.2 Vergi Öncesi Kâr Trend Analizi (2009-2018)

Şirketin son 10 yıl içerisinde yayınladığı raporlarından elde edilen Vergi Öncesi Kâr (VÖK) rakamları aşağıda Şekil 2'deki gibidir:

Şekil 2: Son 10 Yılın Vergi Öncesi Kâr Rakamları



Genel olarak satışların yıllar bazında artmasına bağlı olarak vergi öncesi kâr rakamlarında artış görülmüştür. Ancak bazı yıllarda şekilde de görüldüğü gibi, normal seyrin dışında dikkat çeken değişiklikler görülmektedir. Bunlardan ilki, 2012 yılında VÖK 237.045 Bin TL olarak gerçekleşmişken, önceki yıla göre %95'lik bir artış göstermiştir. Bu artışın arkasında artan satış rakamları dışında, 88.169 Bin TL'lik bağlı ortaklık hisse satış kârı yer almaktadır. Bu sebepten dolayı 2013 yılında da 2012 yılına düşüş görülmüş gibi görünse de aslında bahsedilen bağlı ortaklık hisse satış kârı rakamı çıkarıldığında artış trendi korunmaktadır.

Diğer dikkat çeken yıllardan biri 2016 yılı olup önceki yıla göre düşüş trendi gözlemlenmektedir. Ancak bu düşüşün sebeplerinden birinin artan kur farkı giderlerinin olduğu anlaşılmıştır. Şirketin 2016 yılı kur farkı giderleri 280.340 Bin TL iken 2015 yılı kur farkı giderleri ise 193.734 Bin TL'dir. 2017 yılında ise önceki yıla göre çok büyük bir artış gözlemlenmiştir. Bu artışın ardında şirketin brüt satış kârının 2016 yılında 437.014 Bin TL'den 2017 yılında 564.240 Bin TL'ye yükselmesi yer almaktadır.

Son dikkat çeken değişim de 2018 yılına aittir. Bu yılda önceki yıla kıyasla VÖK gözle görülür ölçüde azalış göstermiştir. Bu azalışın temel sebeplerinden biri ise Şirket'in artan finansman gideri rakamları olup, içerisinde kur farkı giderleri bulunmaktadır.

4.2 Araştırmanın Veri Seti ve Hipotezleri

Araştırmanın veri setinde şirketin yayınlanan son 10 yıllık mali tabloları üzerinden aktif kârlılığı ve öz sermaye kârlılığı rakamları incelenmiştir. Veriler şirketin kendi web sayfasında Finansal Tablolar ve Raporlar bölümünde yayınlanan yıllık faaliyet raporlarından elde edilmiştir (<https://www.aksa.com/tr/i-85>; Erişim Tarihi: 20.04.2019). Ele alınan dönem 2009-2018 yıllarından oluşmaktadır.

Tablo 1: Finansal Performans Değişkenleri ve Hesaplanışları

Değişken	Formülü
Aktif Kârlılığı	Net Dönem Kârı/ Toplam Aktifler
Öz Sermaye Kârlılığı	Net Dönem Kârı/ Öz Sermaye

Aktif kârlılığı, firmanın belirli bir dönem içerisinde varlıklarına yaptığı yatırımlardan ne oranda kâr sağladığını ölçmeye yönelik bir orandır. Bu oranın yüksek olması beklenir. Çünkü firma aktiflerine yaptığı her birimden maksimum fayda sağlamak ister. Ancak bu oranda önemli olan husus, yapılan yatırımların ne kadarının öz kaynak ne kadarının yabancı kaynaklardan elde edildiğidir (Sandıkçı, 2014: 81; Akdoğan ve Acar Boyacıoğlu, 2014: 12). Öz sermaye kârlılığı, firma ortaklarının firmaya koydukları sermayeden ne kadar kâr elde ettiklerini gösteren rasyodur. Bu oran, ortaklar tarafından firmaya sağlanan sermayenin bir birimine düşen kâr miktarını ortaya koymaktadır. Bu durumda öz sermaye kârlılık oranı, öz sermayenin firma yönetimi tarafından verimli kullanılıp kullanılmadığını gösteren bir orandır (Sandıkçı, 2014: 82; Akdoğan ve Acar Boyacıoğlu, 2014: 17).

Öte yandan, araştırmada kullanılacak olan aktif kârlılık ve öz sermaye kârlılık verileri oran olduğundan ötürü, şirketin temettülerinin VÖK'e bölünmesiyle elde edilecek oran arasındaki ilişki incelenecektir. Araştırmayla ilgili olarak aşağıdaki hipotezler önerilmiştir:

H_1 : Şirketin temettü/VÖK oranı aktif kârlılığı üzerinde anlamlı bir etkiye sahiptir.

H_2 : Şirketin temettü/VÖK oranı öz sermaye kârlılığı üzerinde anlamlı bir etkiye sahiptir.

4.3 Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada elde edilen veriler SPSS (Statistical Package for Social Sciences) 22.0 paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Şirketin ele alınan son 10 yıllık mali tablolarından elde edilen aktif kârlılık oranları ve öz sermaye kârlılık oranlarına güvenilirlik (Cronbach Alpha), frekans, normallik (Shapiro-Wilk), korelasyon (spearman) ve doğrusal regresyon testleri uygulanmıştır.

4.4 Araştırmanın Bulguları

Aksa Akrilik A.Ş.'nin yıllara yaygın aktif kârlılık ve öz sermaye kârlılık rakamlarına ulaşmak için yayınlanan son 10 yılın mali tablolarının verileri incelenmiş, bu tablolardan yola çıkarak yıllık aktif kârlılık ve öz sermaye kârlılık oranları hesaplanmıştır.

Araştırma verileri analize tabi tutulmadan önce, ölçeklerinin güvenilirliklerini ve içsel tutarlılığını ölçebilmek için Cronbach Alpha katsayısına bakılmış ve katsayının 0,8 olduğu görülmüştür. Bu rakam, Tablo 2’de gösterilmiş olup, ölçeğin yüksek güvenilirlikte olduğunu ifade etmektedir (Kılıç, 2016: 48).

Tablo 2: Güvenilirlik Testi

Cronbach's Alpha	Ölçek Sayısı
0,807	2

Araştırmanın verilerinin frekans dağılımlarına bakılmıştır. Tablo 3’de frekans testi tablosu yer almaktadır:

Tablo 3: Frekans Testi

Oran	Aktif Kârlılık		Özsermaye Kârlılık		Temettü/VÖK	
	Frekans	%	Frekans	%	Frekans	%
0-0,05	4	%40.0	0	-	0	-
0,06- 0,10	5	%50.0	3	%30.0	0	-
0,11-0,15	1	%10.0	3	%30.0	1	%10.0
0,16 ve üzeri	0	-	4	%40.0	9	%90.0
Toplam	10	%100.0	10	%100.0	10	%100.0

Tablo 3’teki frekans testi verileri incelendiğinde, aktif kârlılık oranlarının %90’ının 0,1’in altında bulunduğu, şirketin 9 sene içinde net dönem kârının aktif toplamının yaklaşık %10’una kadar olduğu görülmektedir. Öz sermaye kârlılık oranları incelendiğinde 0,05’in altında oran bulunmadığı ve en çok oranın ise %40 ile 0,16 ve üzeri oranlarda yer aldığı gözlemlenmiştir. Temettü/VÖK oranları incelendiğinde ise, %90 oranında oranın 0,16 ve üzerinde olduğu tespit edilmiştir.

Çalışmada aktif kârlılık ve öz sermaye kârlılık oranlarının temettü/VÖK oranları üzerindeki etkisini belirlemek amacıyla doğrusal regresyon analizleri yapılmıştır. Regresyon analizleri değişkenler arasındaki sebep-sonuç ilişkisini belirlemede literatürde yaygın olarak kullanılan yöntemlerden birisidir (Erkan vd., 2016:219; Güriş, ve Çağlayan, 2005). Regresyon analizinden önce araştırma verileri normallik açısından incelenmiş ve Shapiro-Wilk testi yapılmıştır. Tablo 4’te normallik testi sonuçları sunulmuştur:

Tablo 4: Normallik Testi

Shapiro-Wilk	Aktif Kârlılık	Özsermaye Kârlılık	Temettü/VÖK
Çarpıklık	0,204	-0,055	0,455
Basıklık	-0,894	-0,251	-0,759
p	0,714	0,994	0,291

Tablo 4'ten elde edilen sonuçlara göre, her üç değişkenin de $p > 0,05$ olduğu ve değişkenlerin çarpıklık ve basıklık değerlerinin $-1,5$ ve $+1,5$ aralığında olduğu gözlemlenmiştir. Bu sonuçlara göre, verinin normal dağıldığı anlaşılmıştır (Tabachnick ve Fidell, 2013).

Hesaplanan 10 yıllık aktif kârlılık ve öz sermaye kârlılık rakamları arasında korelasyon testi gerçekleştirilmiş ve Tablo 5'deki sonuçlara ulaşılmıştır:

Tablo 5: Korelasyon Testi

	Ortalama	Standart Sapma	Korelasyon
Aktif Kârlılık	0,069	0,134	0,832
Öz Sermaye Kârlılık	0,024	0,047	

Tablo 5'ten çıkan sonuçlar ışığında, araştırmaya konu olan şirketin 10 yıllık aktif kârlılık ve öz sermaye kârlılığı arasında doğru yönlü ve kuvvetli bir ilişkinin olduğu söylenebilir (Pearson =0,832, Sig.= 0,003<0,005).

Araştırma hipotezlerinin sınanması amacıyla doğrusal regresyon testi gerçekleştirilmiştir. Regresyon testi sonuçları Tablo 6'da sunulmuştur:

Tablo 6: Regresyon Testi

Hipotez	Bağımlı Değişken	Bağımsız Değişken	β	R^2	ΔR^2	t değeri	Kabul/Red
H ₁	Aktif Kârlılık	Temettü/VÖK	-0,136	0,136	0,018	4,425*	Kabul
H ₂	Öz Sermaye Kârlılık	Temettü/VÖK	0,201	0,201	0,41	3,63*	Kabul

N=10; * $p < 0,05$

Doğrusal regresyon analizi sonucunda, araştırmanın önerilen iki hipotezi de kabul edilmiş olup şirketin dağıtılan temettü/VÖK oranlarının aktif kârlılık ve öz sermaye kârlılık oranları üzerinde anlamlı etkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

5. SONUÇ

İşletmeler, varlıklarını devam ettirebilmek için faaliyetlerinden kâr elde etmeyi amaçlar. Ulaşılan kârın işletme çıkarları doğrultusunda nasıl harcanacağı, ortaklara nasıl dağıtılacağı, ya da dağıtılmazsa ne gibi yatırımlar için kullanılacağı işletmenin performansı için büyük önem taşımaktadır. Rekabetçi piyasalarda işletmeler doğru kâr payı politikasını belirlemek zorundadırlar. Bu sebepten dolayı, işletmelerin kâr payı dağıtım politikası hem işletmenin hisse senetlerinin göreceği talebi hem de işletme değerini arttırmayı amaçlar.

Bu çalışmada, kâr dağıtım politikalarının işletmenin finansal performansı üzerindeki etkileri araştırılmış olup, bu bağlamda Akxa Akrilik Kimya Sanayii A.S., örnek şirket olarak seçilmiş ve son 10 yıllık kâr payı ve VÖK (Vergi Öncesi Kâr) oranları üzerinden trend analizleri gerçekleştirilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, ödenen temettü miktarının incelenen yıllar içerisinde artan bir trend

izlediği gözlemlenmiştir. VÖK oranlarının şirket satışlarının yıllar içerisindeki artışına bağlı olarak artışı gözlemlenmişse de, kimi yıllar normal seyrin dışında değişiklikler saptanmıştır. Bu değişikliklerin nedenlerinin bahsedilen yıllarda gerçekleşen kur farkı giderleri ve ortaklık hisse satış karları olduğu anlaşılmıştır.

Araştırmanın uygulama kısmında, şirketin 2009-2018 yılları mali tablolarından aktif kârlılık ve öz sermaye kârlılık oranları hesaplanmış ve bu oranların temettü/VÖK oranlarıyla ilişkisi incelenmiştir. Araştırmanın verilerinin güvenilirliği için Cronbach Alpha değeri hesaplanmış, 0,8 gibi yüksek bir oranda verilerin güvenilirlikte olduğu görülmüştür. Ayrıca, araştırma verileri için frekans testi ve normallik testi (Shapiro-Wilk) de hesaplanmıştır. Frekans testi sonuçları incelendiğinde, aktif kârlılık oranlarının %90'ının 0,1'in altında bulunduğu, öz sermaye kârlılık oranlarının 0,05'in altında bulunmadığı ve çoğunlukla 0,16 ve üzeri oranlarda yer aldığı ve temettü/VÖK oranlarının ise büyük çoğunluğunun 0,16 ve üzerinde olduğu gözlemlenmiştir. Normallik testi sonuçları incelendiğinde, şirketin aktif kârlılık, öz sermaye kârlılık ve temettü/VÖK değişkenlerinin üçünün de $p > 0,05$ olduğu, değişkenlerin çarpıklık ve basıklık değerlerinin -1,5 ve +1,5 aralığında olduğu ve verinin normal dağıldığı anlaşılmıştır. Araştırma değişkenlerinin birbirleri arasındaki korelasyonu incelenmiştir. Elde edilen korelasyon testi sonucuna göre, şirketin aktif kârlılık ve öz sermaye kârlılık oranları arasında doğru yönlü ve kuvvetli bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Araştırmada önerilen iki hipotez vardır ve hipotezlerin sınanması amacıyla doğrusal regresyon testi gerçekleştirilmiştir. Regresyon testi sonuçları ışığında, araştırmanın hipotezleri kabul edilmiştir. Buna göre, şirketin dağıtılan temettü/VÖK oranlarının aktif kârlılık ve öz sermaye kârlılık oranları üzerinde anlamlı etkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışma sonucunda, işletmenin kâr dağıtım politikasının araştırmada önerilen hipotezlerin kabul edilmesiyle finansal performansı üzerinde olumlu etki bıraktığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç, şirketin doğru ve sürekli bir kâr dağıtım politikası izlemekte olduğunu işaret etmektedir. Şirketin önümüzdeki yıllarda da aynı politikayı izlemesi, firmanın finansal performansı üzerinde yarattığı olumlu etkiyi devam ettirecektir. Çalışma konusu, kâr dağıtımının firma finansal performansı üzerindeki etkisini araştırmasından dolayı her zaman geçerliliğini koruyacak bir konudur. Konunun güncelliği ve uygulamada BIST'de hisseleri işlem gören ve sektöründe öncül bir firma seçilmesi araştırmanın alanında özgün bir çalışma olmasına sebep olmaktadır. Öte yandan, çalışmanın literatüre katkı sağlayacağı, konuyla ilgili yapılacak yeni çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akdoğan, M. U. (2012). Yeni Türk Ticaret Kanunu Sonrasında SPK Düzenlemelerine Tabi İşletmelerde Dağıtılabilir Kâr Hesabı. Muhasebe ve Finansman Dergisi, 56, 119-136.
- Akdoğan, Y. E., Acar Boyacıoğlu, M. (2014). The Effect of Corporate Governance on Firm Performance: A Case of Turkey. International Journal of Critical Accounting, 6 (2), 187-210.
- Aksa Akrilik Kimya Sanayii A.Ş. Web Sitesi, <https://www.aksa.com/tr/i-85> (Bağlantı Tarihi: 20.04.2019).
- Benartzi, S., Michaely, R., Thaler, R.H. (1997). Do Changes in Dividends Signal The Future or The Past?. Journal of Finance, 52(3), 1007-1034.
- Boehme, R., Sorescu, S. (2000). Seven Decades of Long Term Abnormal Return Persistence: The Case of Dividend Initiations and Resumptions. College of Business Administration Sam Houston State University, Working Paper.

- Cengiz, S., Dilsiz, M. Ş., Aslanoğlu, S. (2016). Kâr Dağıtım Politikasının Kazanç Yönetimi Uygulamaları Üzerindeki Etkisi. Muhasebe ve Finansman Dergisi, 70, 39-54.
- Ceylan, A., Korkmaz, T. (2008). İşletmelerde Finansal Yönetim, 10.Basım, Bursa: Ekin Yayınevi.
- Ceylan, A., Korkmaz, T. (2000). Sermaye Piyasası ve Menkul Değer Analizi. Bursa: Ekin Kitabevi.
- Demir Y. (2001). İşletmelerin Kâr Payı Dağıtım Politikaları ve Firma Değerliliğinin Vergi Uygulamaları İle İlişkisine Teorik Bir Yaklaşım. Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 6 (1), 55-71.
- Erkan, G.K., Erdem, H., Kafalı, H. (2016). Pilotlarda Kişilerarası Yetkinlik Seviyesi ile İş Performansı İlişkisi. İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, 5(1), 215-224.
- Ertaş, F. C., Karaca S.S. (2010). Kâr Dağıtımının İlanı ve Gerçekleşmesi Arasında Geçen Sürenin Firma Değerine Etkisi. Muhasebe ve Finansman Dergisi, 47, 58-68.
- Ferris, S., Sen N., Unlu E. (2009). An International Analysis Of Dividend Payment Behavior. Journal of Business Finance and Accounting. 36 (3-4), 496-522.
- Güriş, S., Çağlayan, E. (2005). Ekonometri. İstanbul: Der Yayınları
- Kar, A., Özer, Ö., Şantaş, F., Budak, F. (2012). Kâr Dağıtımının Hisse Senedi Değeriyle İlişkisi: Spor Hizmetleri Sektörü Üzerine Bir Uygulama. Ekonomi Bilimleri Dergisi, 4(1), 1-9.
- Kılıç, S. (2016). Cronbach'ın Alpha Güvenilirlik Katsayısı. Journal of Mood Disorders, 6 (1), 47-48.
- Kızılot, Ş. (1987). Anonim Şirketler Kâr Dağıtım. Mali Sorunlara Çözüm Dergisi, 3, 53.
- Koç Yalkın, Y.,(2002). Şirketler Muhasebesi. 2.Baskı, Ankara: Turhan Kitabevi
- Omağ, A. (2007). İşletmelerde Kâr Dağıtım Politikasının İşletmenin Büyüme ve Pazar Değerine Etkileri: Teorik ve Uygulamalı Yaklaşım. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi
- Pekkaya, M. (2006). Kâr Payı Dağıtımının Şirket Değeri Üzerine Etkisi: IMKB 30 Endeks Hisselerine Bir Analiz. Zonguldak Karaelmas (Bülent Ecevit) Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2 (4), 183-209.
- Poroy, R., Tekinalp, Ü., Çamoğlu, E. (1995). Ortaklıklar ve Kooperatif Hukuku. 6.Baskı, Yayın No:591, İstanbul: Beta Basım Yayın Dağıtım.
- Saban, M., Köse, Y. (2002). Anonim Şirketlerde Kâr Dağıtım Politikası Üzerindeki Yasal Sınırlamalar. Mali Çözüm Dergisi, 61, 145-164.
- Sandıkçı, M. (2014). İşletmelerde Kâr Payı Dağıtım Politikaları ve Finansal Performans Üzerine Etkileri: Borsa İstanbul'da Ampirik Bir Çalışma. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya
- Tabachnick, B.G., Fidell, L.S. (2013). Using Multivariate Statistics. Sixth Edition, Boston: Pearson.
- Ünal, A.C. (2006). Anonim Şirketlerde Kâr Payı, Kâr Dağıtımını ve Yedek Akçe Ayrılması. Başkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Özel Hukuk Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara
- Yıldız, B., Gökbulut, R. İ., Korkmaz, T. (2014). Firmalarda Temettü Politikalarını Etkileyen Unsurlar: BİST Sanayi İşletmeleri Üzerine Bir Panel Veri Uygulaması. Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 10 (1). 185-206.
- Yurtman, N. D. (1997). Anonim Ortaklıklar ve Vergi Hukuku Yönünden İç Kaynaklardan Sermaye Artırımı. İstanbul



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 22.09.2018 | Kabul Tarihi: 23.05.2019

BAĞIMSIZ DENETİMDE KAMU GÖZETİM KURUMLARI: GELİŞMİŞ ÜLKE UYGULAMALARI

Birgül Bozkurt Yazar

Zülkif Yalçın

Dr., Munzur Üniv. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
birgulbozkurt@munzur.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0126-2638>

Dr., Munzur Üniv. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
zulkifyalcin@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4118-8316>

Atıf / Citation: Bozkurt Yazar B., Yalçın Z. (2019). Bağımsız Denetimde Kamu Gözetim Kurumları: Gelişmiş Ülke Uygulamaları. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 260-277.

Özet

Bu çalışmada bağımsız denetimde kamu gözetimi kavramı ve birçok ülkede oluşturulan kamu gözetim otoritelerinin durumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada denetim mesleğinde son yıllarda yaşanan gelişmelerin kamu gözetimi kavramı çerçevesinde değerlendirilmesi ile birlikte başta ABD olmak üzere Avrupa Birliği ve Türkiye gibi ülkelerde oluşturulan kamu gözetim kurumlarına yönelik bilgiler yer almaktadır. Çalışmanın; son yıllarda oluşturulan bu otoritelerin muhasebe ve denetim mesleklerine etkisi, daha önceki uygulamaların eksikliği ve meslek örgütlerinin yaklaşımları konusunda bilgi vereceği düşünülmektedir. Çalışmada veri toplama tekniği olarak ikincil kaynak tarama yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bağımsız Denetim, Kamu Gözetimi, Kamu Gözetim Kurumu.

PUBLIC OVERSIGHT INSTITUTIONS IN INDEPENDENT AUDIT: DEVELOPED COUNTRY PRACTICES

Abstract

In this study, it was tried to determine the term of public oversight and the status of public oversight authorities established in many countries. The study provides information for the public oversight bodies created in countries like The USA, The European Union and Turkey, and an evaluation of the auditing profession within the framework of recent developments in public oversight. It is thought that these authorities created in recent years will give information about the effects on the accounting and auditing professions, the lacks of previous implementations and the approaches of professional organizations. Secondary source scanning method was used as the data collection technique in the study.

Key Words: Independent Audit, Public Oversight, Public Oversight Institution.

1. GİRİŞ

Son yıllarda muhasebe ve denetim mesleklerinde yaşanan gelişmeler ABD, AB ülkelerinde birtakım düzenlemeleri beraberinde getirmiştir. Özellikle Enron vb... skandallar sonrasında yürürlüğe giren Sarbanes Oksley Yasası ve AB ülkelerinde uyulması zorunlu olan 8. yönergede kamu gözetim kurumlarının oluşturulması en dikkat çekici düzenlemedir. Ülkemizde de 660 sayılı KHK ile gündeme gelen kamu gözetim kurumunun kurulması ile AB'ye üyelik konusunda önemli bir taahhüt yerine getirilmiştir. Bu şekli ile şirketler hukuku faslının teknik kapanış kriteri tamamlanmış olacaktır. Diğer taraftan önceki dönemlerde uygulanan Peer-Review (Meslektaş Denetimi) yöntemindeki bazı eksik noktaların engel teşkil ettiği görülmektedir. Çalışmanın genel olarak iki bölümden oluşması planlanmaktadır. İlk bölümde bağımsız denetimde kamu gözetim sistemine duyulan gereksinim; ikinci bölümde ABD, İngiltere, Almanya, Japonya, Fransa, Kanada ve Türkiye deki Kamu gözetim kurumları ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Çalışmanın birçok ülkede denetim mesleğinde en üst düzeydeki otorite konumunda olan Kamu Gözetim Kurumları hakkında gerekli bilgileri vermesi, farklı bölgelerde oluşturulan kuruluşların uygulamalarındaki farklılıkların tespiti ve ülkemizdeki Kamu Gözetim Kurumuna da öneri sunması konusunda faydalı olabileceği düşünülmektedir.

2. Bağımsız Denetimde Kamu Gözetimine Duyulan Gereksinim

Bağımsız denetim sürecinin kaliteli yürütülmesi her şeyden önce bağımsız denetim firmaları ve bu firmalarda görev alan meslek mensuplarının gayretlerine bağlıdır. Ancak bazı durumlarda denetim firmalarının daha fazla kazanma istekleri veya maruz kaldıkları baskılar bu firmaların kaliteden ödün vermelerine neden olmuştur. Bu bakımdan meslektaş incelemesi (Peer-Review) olarak ifade edilen yöntem; mesleğin kendi kendini düzenleme mantığı içerisinde denetim faaliyetlerinde kaliteyi sağlamaya yönelik çalışmalar yürütülmesidir. Diğer bir ifade ile meslektaş gözüyle inceleme, denetçinin yapmış olduğu çalışmanın bir başka firmada çalışan bir diğer denetçi tarafından incelenmesi anlamına gelir. Bu incelemede, denetim firmasının organizasyon yapısı, yapılan denetime ait çalışma kağıtları ve raporları gözden geçirilir, firmanın kalite kontrolünün sağlanması ile ilgili diğer faaliyetleri incelenerek yapılmış olan denetim hakkında görüş belirtilir. (Altıntaş,2008:73)

Peer- Review uygulamasının eksikliklerini veya yapılan eleştirileri cevaplamak amacı ile ortaya konan diğer bir yaklaşım kamu otoritesince yapılacak gözetim çalışmalarıdır. Kamu gözetimi yaklaşımı Sarbanes Oxley Yasası ile 2002'de ABD'de yürürlüğe girmiş; 1978 yılında beri Amerikan Sertifikalı Muhasebeciler Enstitüsü (American Institute of Certified Public Accountants-AICPA) tarafından uygulanan Peer-Review uygulamasının yerini almıştır. ABD başta olmak üzere birçok ülkede uygulanan bu yaklaşım ile bağımsız denetim çalışmalarının etkin, kaliteli ve güvenilir yapılması amaçlanmıştır.

Bu yaklaşımda; bağımsız bir idari otorite oluşturulmalı ve bu otorite kuruluşların yetkilendirilmesini, sürekli gözetimi ve kuruluşlar üzerinde etkili olabilmesini sağlamak için çeşitli yetkilerle donatılmalıdır. (Sayar t.y.: 14) Bağımsız denetim firması faaliyetlerinin belirli bir kalite düzeyinde yürütülmesi, meslek kuruluşları ve düzenleyici otoritelerce yapılacak gözetimi ve denetimi gerekli kılmaktadır. Bu tür gözetim ve denetimler etkin bir biçimde yapıldığı takdirde; firmaların tespit edilen eksik, yanlış ve aksayan yönlerinin düzeltilmesi sağlanır. Bu durum firmaların faaliyetlerindeki kaliteyi olumlu yönde etkiler. (Oktay, 2013: 65) Ayrıca kamu gözetimi yaklaşımının Peer-Review karşısında üstünlüğü kalite kontrol incelemesini yapacak kişi ve kuruluşların bilgiye ulaşması amacı ile daha geniş yetkilendirilmesidir. Zira Peer-Review uygulamasında denetlenen kuruluşların gizlilik gerekçesiyle inceleme yapan kişi veya kuruluşlara gerekli çalışma kağıdı, plan ve

programlarını vermemesi gibi tercihlerini kullanması söz konusu olmuştur. Kamu gözetimi uygulamasına getirilen bir eleştiri ise yoğun düzenlemenin yarattığı yüksek maliyetlerdir. (Sayar, t.y.:15)

3. Kamu Gözetim Kurumları İle İlgili Gelişmiş Ülke Uygulamaları

Son yıllarda denetim mesleğinde yaşanan gelişmeler kamu gözetim kurumlarının oluşturulmasını zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda ABD, AB ülkeleri, Japonya, Kanada ve Türkiye'deki kamu gözetim kurumları meslekteki en önemli otorite halini almıştır. Bu bölümde bu ülkelerin kamu gözetim kurumlarının oluşturulmasında yapmış olduğu faaliyetler ve bu faaliyetler ile elde ettikleri sonuçlar ele alınacaktır. Bu sonuçlar karşılaştırılarak incelenen bu ülkelerdeki çalışmaların farklılıkları ve benzerlikleri irdelenecektir.

3.1. ABD

ABD'de denetimin yasal dayanağa kavuşması 1896 yılında gerçekleşmiş; 1901 yılında ruhsatlı meslek mensupları tarafından denetlenen ilk mali tablo yayınlanmıştır. Günümüzdeki bağımsız denetim anlayışı ise 1930'lu yıllarda başlamış; AICPA tarafından yürütülen çalışmalarla beraber; 1934 yılında yürürlüğe giren Sermaye Piyasası Kanunu (Securities Exchange Act) ile halka açık şirketlerin denetlenmiş mali tablolarını yayınlamaları zorunluluğu gelmiştir. (Uzay, Tanç, Erciyes, t.y. :2)

ABD'de 2000'li yıllarda yaşanan muhasebe skandalları sonrasında bağımsız denetimin kalitesi konusunda çalışmalara ağırlık verilmiştir. Esasen 1970'li yıllarda Peer-Review uygulaması yapılmakta iken; uygulamadaki eksiklikler ABD başta olmak üzere birçok ülkedeki uygulamaların yeniden düzenlemesi ihtiyacını doğurmuştur.

3.1.1. AICPA

ABD'de muhasebe mesleğine ilişkin ilk meslek örgütü AICPA 1887 yılında Amerikan Muhasebeciler Enstitüsü adıyla kurulmuştur. 1957 yılında ise Amerikan Sertifikalı Muhasebeciler Enstitüsü olarak adını değiştirmiştir. Birlik 144 ülkedeki 412 binden fazla meslek mensubunu temsil eden dünyanın en büyük meslek örgütüdür.

3.1.2. Halka Açık Şirket Muhasebe Gözetim Kurulu

ABD'de ortaya çıkan muhasebe skandalları sonrasında yürürlüğe giren Sarbanes Oksley Yasası (SOX), bağımsız denetimin gözetimine ilişkin bir kurum olarak Halka Açık Şirketler Muhasebe Gözetim Kurulu'nun (Public Company Accounting Oversight Board – PCAOB) nun kurulması kararlaştırılmıştır. 25.10.2002 tarihinde Washington'daki merkez ofisinde faaliyetlerine başlayan PCAOB'nin misyonu, yatırımcıların çıkarlarını korumak, bilgilendirici, doğru ve bağımsız denetim raporlarının hazırlanmasında kamu yararını korumak amacıyla kamu şirketlerinin denetiminin gözetimini yapmaktır. Kurul, vizyon olarak bir model regülatör (düzenleyici) kuruluş olmayı hedeflemiştir. Yenilikçi ve uygun maliyetli araçları kullanarak denetimde kaliteyi arttırmak, ABD menkul kıymet piyasalarında denetim başarısızlıkları risklerini azaltmak ve hem finansal raporlama sürecinde hem de denetim mesleğinde kamu güvenini sağlamayı amaçlamaktadır. Kurulun temel özellikleri şu şekilde sıralanabilir; (“About the PCAOB”, 2016)

- Kapsamlı bir denetim otoritesidir. Tam zamanlı olarak çalışabilecek yeterli deneyime sahip denetçileri bünyesinde bulundurmaktadır.

- Kamu düzenleme sorumluluklarına sahiptir ancak ABD hükümetinin bir parçası değildir. Kurul karar amacı gütmemekte ve işe alım ve karar verme sürecinde bir kamu kurumundan daha esneklerdir. Kurul SEC gözetimindedir.
- Kurul muhasebe mesleği ve işletmelerden bağımsızdır. Kurul üyelerinden 2 kişi muhasebe meslek mensubudur. Görevlerin yerine getirilmesi için gerekli fonlar kamu şirketleri, diğer ihraççılar, aracı ve bayilerden (broker – dealer) toplanan ücretlerle sağlanmaktadır.
- Değerlendirme konusunda risk bazlı yaklaşım sergilemektedir. Zor denetim ve muhasebe konularında sözleşmeler ve iç yönetim dikkate alınır; denetim firmasının denetim kalitesini sürdürme çabaları değerlendirilir. Eğitim, firma gözetim programı, firma kültürü ve iletişimi konuları da değerlendirilir.
- Yapılan gözetim çalışması sonucunda kamuoyuna sunulmak üzere rapor yayınlar. 12 ay içinde çözülebilecek eksiklikler kamuya açıklanmaz.

Halka Açık Şirketler Muhasebe Gözetim Kurulu'nun (Public Company Accounting Oversight Board – PCAOB); ABD'de denetim alanında yetkili otorite durumundadır. Bununla birlikte Sarbanes Oksley Yasası (SOX) çerçevesinde ülkedeki Sermaye Piyasası Kurulu (Securities Exchange Commission - SEC) PCAOB üzerinde gözetim yetkisine sahiptir. Ülkemizde bu durum tam tersidir. Belirlenen bu yetki içerisinde denetim ile ilişkili meslek standartlarının ve yıllık bütçenin onaylanması, kurulun 5 yıl için 5 üyesinin atanması (en az 2 üye CPA olmalıdır) ve azledilmesi dâhildir. PCAOB denetim raporu bulgularındaki olumsuz tespitler, kayıtlı firmalar ve onların ilişkili olduğu kişilerin disiplin ve soruşturmalarına ilişkin durumlar da SEC gözetimine tabidir. 2015-2019 stratejik planında, kurul programını Sarbanes Oksley Yasası'na yönelik olarak 4 temel sorumluluk ele alarak oluşturmuştur. Bunlar; (“PCAOB Strategic Plan” 2016)

1. Muhasebe firmalarının kaydı,
2. Kayıtlı firmaların denetimi ve kalite kontrol gözetimi,
3. Denetim ve ilgili tasdik, kalite kontrol, etik ve bağımsız standartların belirlenmesi,
4. Kayıtlı bağımsız denetim firmaları ve onlarla ilişkili kişilerin özel kanun veya mesleki standartların ihlalinde tabi olacakları disiplin ve soruşturmalardır.

ABD'de kamu şirketleri ile broker- dealer (komisyoncu- satıcı) denetiminde görev almak isteyen denetim firmalarının PCAOB'ye kayıt yaptırmaları ve PCAOB tarafından belirlenen kalite kontrol, denetim ve mesleki standartlara uymaları gereklidir. 2017 yılı itibariyle aralarında 19'u Türk firması olmak üzere PCAOB'ye kayıtlı 2075 adet denetim firması mevcuttur.

Kurum gözetim çalışmaları, yürütülen denetimlerde zayıflık ve eksiklikleri tespit etme amacı ile yürütülmektedir. Gözetim sürecinde denetim firması kalite kontrol politika ve prosedürlerin etkinliğinin işleyişi ve düzenlenmesinin değerlendirilmesi yanında seçilen denetim sözleşmelerinde firma performansının değerlendirilmesi söz konusudur.

PCAOB; Sarbanes Oxley Yasası, PCAOB kuralları, SEC ve ilgili diğer yasa ve kurallar çerçevesinde kamu şirketleri, broker dealer (komisyoncu- satıcı)denetimlerinde yol gösteren mesleki standartlara uygun hareket etmeyen tüm kamu muhasebe firmaları ve ilgili kişiler hakkında soruşturma ve disiplin çalışmalarını yürütme yetkisine sahiptir. Disiplin uygulamaları; para cezaları, faaliyet iznini askıya alma, denetimden men edilme şeklindedir.

3.2. İngiltere

Modern denetim ilk olarak 19. yüzyılda İngiltere’de gerçekleşmiştir. Ülkede meslek mensuplarının görevi kötü kullanmalarını engellemek amacı ile meslek örgütleri kurulmuş ve mesleki uygulamaların düzenlenmesine ilişkin çalışmalar yapılmıştır. 1862 tarihinde yapılan düzenleme ile anonim şirketlerin finansal tablolarının işletme dışından kişi veya gruplarca denetlenmesi belirtilmiş; 1947 tarihli şirketler kanunu ile halka açık şirketlerin finansal tablolarının denetlenmesi zorunlu hale gelmiştir.

Birleşik Krallık ve İrlanda Cumhuriyeti’nin bağımsız denetime ilişkin düzenlemelerini yapan bir kurul olan Denetim Standartları Kurulu da 15.12.2004 tarihinden itibaren yapılacak denetimlerde Uluslararası Denetim Standartları (UDS) ve Uluslararası Kalite Kontrol Standartlarının (UKKS) uygulanması ve 15.06.2005 tarihinden itibaren denetim firmalarının kalite kontrol sistemi kurma zorunluluğunu getirmiştir. (Altıntaş, 2008: 52)

3.2.1. Finansal Raporlama Konseyi (Financial Reporting Council- FRC)

Finansal Raporlama Konseyi(Financial Reporting Council- FRC) İngiltere ve İrlanda’daki bağımsız denetimi düzenleyici kurum olup, 1989 yılında muhasebe standartları oluşturma görevini yürütmeye başlamıştır. Bu kurum Birleşik Krallık’taki yatırımları desteklemek amacı ile raporlama ve yüksek kalitede kurumsal yönetimi arttırmada sorumludur. Kurum, Birleşik Krallık kurumsal yönetim mevzuatı ile kurumsal yönetim yüksek standartlarını teşvik etmekte; kurumsal raporlama standartları, denetim ve aktüerya uygulamaları, izleme, muhasebe ve denetim standartlarının uygulanması ile ilgili düzenlemeleri yapmakta; aktüerya mesleği düzenleyici uygulamalarını, muhasebe meslek kuruluşlarını gözetlemekte; muhasebeci ve aktüerleri kapsayan kamu çıkarı konusunda bağımsız disiplin uygulamalarını gerçekleştirmektedir. (“ About the FRC” 2016)

FRC; denetim kalitesi ile ilgili olarak denetçiler, denetim komiteleri, yatırımcılar ve diğer paydaşlar arasında etkili bir iletişimi desteklemek amacıyla hazırlanan “Denetim Kalitesi Çerçevesi” çalışması ile aşağıdaki beş kilit denetim kalitesi faktörünü ele alarak gözetim çalışmalarını yürütmektedir. (TURMOB, 2009:29)

- Denetim firması kültürü,
- Denetim Ekibinde yer alan denetçilerin uzmanlığı ve becerileri,
- Denetim sürecinin etkinliği,
- Denetim raporlarının yararlılığı ve güvenilirliği,
- Denetçinin kontrolü dışında faktörler.(Kurumsal yönetime şirketin yaklaşımı, şirket ortaklarının denetçiye yaklaşımı, raporlara dipnotların uygunluğu vb...)

3.2.2. Mesleki Gözetim Kurulu (Professional Oversight Board- POB)

2004 yılında FRC bünyesinde Profesyonel Gözetim Kurulu’nun (Professional Oversight Board- POB) kurulması süreci, Amerika’ daki Enron ve Worldcom şirketlerinde meydana gelen büyük denetim başarısızlıkları ile birlikte 2003’teki Denetim Regülasyonu Hükümet İncelemeleri (Government’s Review of Audit Regulation) sonrasında gerçekleşmiştir. 2006 yılında düzenlenen şirketler yasası ile 2004 yasal güç ve sorumluluklar tekrar yürürlüğe konulmuştur. Birleşik Krallığı’nın yasal düzenlemesinin bir uygulama parçası olarak ortaya çıkmış ve piyasalarda işlem gören AB dışındaki firma denetçileri çalışmalarının düzenlenmesini de kapsayacak şekilde genişletilmiştir. 2004 yılında çıkarılan yasanın temel amacı POB’un bağımsız denetimdeki sorumlulukları konusunda

yetkilendirilmesi ve takip eden 2006 Morris Raporunda aktüerya hizmetlerinin gözetiminde de sorumluluk almasını sağlamaktır. ("Structure of the FRC", 2016) (POB'un temel görevi gözetim ve denetim faaliyetidir ve iki grupta incelenebilir; (Sayar, t.y.:5)

- Finansal raporlama ve bağımsız denetim alanında standart oluşturan yapıların (sorumlu meslek örgütleri ve diğer düzenleyici kuruluşlar) gözetim ve denetimini yapmak.
- Bağımsız denetim kuruluşlarının denetim ve gözetimlerini yapmak.

POB 2004 yılında ilk denetim incelemelerine başlamış ve 4 büyük olarak ifade edilen KPMG, Deloitte, Pricewaterhouse-Cooper ve Ernst-Young şirketleri üzerinde odaklanmıştır. Bu kuruluşlar FTSE100ve FTSE 250 (Londra Menkul Kıymetler Borsası'nda işlem gören en yüksek piyasa değerine sahip 100 ve 250 şirket) endeksinde yer alan işletmelerin büyük çoğunluğunun denetimlerini gerçekleştirmişlerdir. Bu durum takip eden diğer yıllarda da devam etmiştir.

3.2.3. Denetim Kalite İnceleme Birimi

Denetim Kalite İnceleme Birimi (Audit Quality Review – AQR) (2 Temmuz 2012'ye kadar Bağımsız Teftiş Birimi olarak ifade edilmektedir.) POB'un bir parçası olup; POB'a kayıtlı ve diğer büyük kamu yararını ilgilendiren kuruluşların (KAYİK) denetimini izlemede sorumlu bir birimdir. 2003'te Birleşik Krallık'ta muhasebe mesleğinin düzenlenmesi amacı ile yapılan Enron skandalı incelemeleri sonrasında kurulmuştur. İnceleme ekibi raporu AQR sayesinde listelenmiş ve bu rapor büyük KAYİK denetiminin izlenmesi arttırılarak FRC bünyesindeki POB'a verilmektedir. ("About the FRC- Audit Inspection Unit" 2016)

Birimin faaliyet alanı ve amaçları KAYİK'leri denetleyen İngiliz denetim firmalarının denetim çalışmalarının kalitesini izlemek ve devam eden gelişmeleri desteklemektir. Birim izleme çalışmaları, bireysel denetim firmalarında denetim kalitesini destekleyen denetim örnekleri ve ilişkili prosedürlerinin incelenmesini içermektedir. KAYİK denetimi inceleme sürecinde, denetlenen işletme ile ilgili belirlenen riskler ve öncelikli görülen alanlar dikkate alınmaktadır.

Denetim Kalite İnceleme Birimi, inceleme çalışmaları konusunda kurul dünyadaki denetim regülatörlerin en şeffafları arasında olduğunu ve bu durumun ülkede denetim kalitesini geliştirmeye katkı sağlayacağına inanmaktadır. Her yıl gözetim sonuçlarını içeren raporları yayınlamakta ve FRC'nin denetim kalitesine yönelik hazırlanan raporlarına katkı sağlamaktadır. Birim, denetim kalitesini içeren raporlarda incelemede kullanılan denetim kalite kategorileri şu şekildedir; ("FRC- Audit Quality", 2016)

- İyi (Kategori 1)
- Sınırlı iyileştirmeler gerekli (Kategori 2A)
- İyileştirmeler gerekli (Kategori 2B)
- Belirgin iyileştirmeler gerekli (Kategori 3)

Denetim Kalite İnceleme Birimi, kurul bünyesinde çalışanların güvenilirlik, bağımsızlık ve çıkar çatışması konusunda rehberlik ilkelerine uyum göstermeleri gerektiğini benimsemektedir. Bu bağlamda tüm ekip üyeleri hem ekibe katılırken ilk bildirimleri; hemde her zaman uygun davranacakları ayrıntılı koşulların onaylandığı yıllık bildirimleri imzalarlar.

Ülkede kalite kontrol incelemeleri 6 büyük denetim firması için her yıl yapılmakta ancak büyüklük olarak sıralamada 6 büyük firmanın dışındaki diğer 3 denetim firması için 3 yılda bir olacak

şekilde gerçekleşmektedir. Halka açık olarak faaliyet gösteren 10 şirketten daha fazlasının denetimini yapan denetim şirketlerinin kalite kontrol incelemeleri kurum uzmanlarınca gerçekleştirilmekte; bu denetimlere ilişkin yıllık raporlar hazırlanarak kamuoyuna sunulmaktadır. FRC'nin 2014 yılı gözetim çalışmalarında 81 dosya incelemesi gerçekleşmiştir. Bu dosyaların % 19'unda denetimin kaliteli bir şekilde gerçekleştiği; % 15'inde ise önemli düzeltmelere ihtiyaç duyulduğu görülmüştür. (Bağımsız Denetim Derneği Sunumu" 2014)

3.3. Almanya

Almanya'da İngiltere ve Fransa'ya oranla denetçi olabilme süresi daha uzundur. Almanya'daki öğrencilerin orta öğrenimlerini 1 yıl daha geç bitirmeleri, liseden sonra toplamda 3 yılı bulan askerlik veya sosyal hizmet ile staj programına dahil olmaları, ortalama üniversite bitirme süresinin 6 yıl olması bu sürenin uzun olmasının nedenlerini açıklamaktadır. Ancak İngiltere ve Fransa'da denetçi olmadan önceki staj dönemi sadece 3 yıldır. (Havan, 2006: 192)

Almanya'da denetçiler Ekonomi Bakanlığı bünyesinde 1961'de kanunla kurulmuş olan İşletme Denetçileri Odası (Wirtschaftsprüferkammer- WPK) üyesi olmak zorundadır. WPK'nın oda üyeleri dağılımı ise, (Erdoğan, 2005:23)

- Bağımsız İşletme Denetçisi (Wirtschaftsprüfer),
- Yeminli Muhasebe Denetçisi (Vereidige Buchprüfer),
- Muhasebe Denetim Şirketi (Buchprüfungsgesellschaften) şeklindedir.

WPK kamu hukukuna bağlı olarak oluşturulmuştur. Tüm kamu muhasebecileri WPK'nın zorunlu üyesidir. Kanuna göre WPK dolaylı olarak devlet dairesidir. Bağımsız Denetçiler Gözetim Komisyonu (Auditor Oversight Commission- AOC) ile kamu gözetimi uygulamasında iş birliği ile mesleğin kendi kendini düzenleme temel ilkeleri dikkate alınacaktır.

3.3.1. Bağımsız Denetçiler Gözetim Komisyonu (Auditor Oversight Commission- AOC)

Almanya'da esasen meslek yasasında denetim gözetiminden WPK sorumludur ve kurul denetimin gözetimi bünyesindeki kalite kontrol komisyonu ile bu faaliyeti gerçekleştirilmektedir. Ancak meslek yasasına eklenen bir madde ile bağımsız denetim gözetimi konusunda Bağımsız Denetçiler Gözetim Komisyonu (Abschluss Prüfer Aufsichts Kommission APAK – Auditor Oversight Commission AOC) yetkili hale gelmiştir.

AOC 27 Aralık 2004 tarihinde Denetçi Gözetim Kanunu'na göre kurulmuştur. Kanunun amacı, Alman denetim mesleğini geliştirmektir. Komisyon Ekonomi ve Ticaret Bakanlığı denetiminde olup; bakanlığın atadığı en az beş en çok on onursal üyeden oluşmaktadır. Komisyon üyelerinin görevlerinden önceki 5 yıl içinde WPK resmi üyesi (yani kamu muhasebecisi) olmaları şartı aranmamakla birlikte muhasebe, finans, ekonomi, akademik ve hukuk alanlarında uzman olmaları gerekmektedir. Komisyonun yetkileri şu şekilde sıralanabilir; (Sayar, t.y.:11)

- Muhasebe meslek otoritelerinin toplantılarını takip etmek ve toplantılara katılmak,
- Bağımsız denetim alanında meslek mensuplarının görüşlerini muhasebe meslek otoritelerinin aracılığıyla almak,
- Muhasebe meslek otoritelerinin yürüttüğü bağımsız denetimin kamu gözetimi ile ilgili tüm işlemleri incelemek ve teftiş etmek, hesap sormak,

- Bağımsız denetimin kalite kontrol incelemesinin tekrarlanmasını talep etmek ve muhasebe meslek otoritelerini bu çerçevede takip etmek,
- Muhasebe meslek otoriteleri tarafından yürütülen bağımsız denetimin gözetimi faaliyetlerinde nihai kararı oluşturmak,
- Gerektiğinde konusunda uzman danışmanların görüşlerine başvurmak,
- Kalite güvence sisteminde yaşanan problemler sonucu bağımsız denetim yetkisini iptal etmek.

Bağımsız Denetçiler Gözetim Komisyonu, bağımsız denetim regülatörleri kuruluşları ile yakın ilişki içinde olup; Avrupa Denetçi Gözetim Kurumları Grubu (EAGOB), Avrupa Denetim Gözetim Grubu (EAIG), Uluslararası Bağımsız Denetim Otoriteleri Forumu (IFIAR) üyesidir. (“ About the AOC”, 2016)

Almanya’da AOC denetim mesleğinde en yetkili otoritedir. WPK ise mesleğin uygulanması, mesleki sınavların düzenlenmesi vb. konularda yetkilidir. Bu durumda AOC sadece bilgi alma görüş bildirme ve müdahale yetkisini taşımakta; denetimin üst düzeyde gözetimi sorumluluğunu yürütmektedir. Ülkedeki kalite kontrol incelemeleri 25 veya daha fazla firmayı denetleyen denetim şirketleri için yıllık; diğer firmalar için 3 yılda bir yapılmaktadır. Risk odaklı yaklaşım sergilenen bu incelemelerin sonuçları rapor haline getirilerek kamu ile paylaşılır.(“Bağımsız Denetim Derneği Sunumu”, 2014)

3.4. Fransa

Fransa’da denetim fonksiyonu 1867 yılında çıkarılan Şirketler Yasası (Companies Charter) ile başlamış ve yasa kapsamında kamu şirketlerinin bir ya da daha fazla hesap kontrolörü tarafından denetlenmesi zorunlu hale gelmiştir. 1966 yılında yayınlanan kararname ile Fransa’da yasal olarak muhasebe mesleği ile denetim mesleği birbirinden ayrılmıştır. (Selimoğlu ve diğerleri, 2015:25) Ancak çoğu denetçi aynı zamanda muhasebecidir. Bunun sebebi, denetçi olabilmek için öncelikle önce muhasebeci olma zorunluluğudur. Muhasebeci olmanın birçok yolu olmakla birlikte, muhasebeci olmak için ilk olarak Muhasebe ve Finansal Araştırmalarda Hazırlık Diploması (Diplome Preparatoire Aux Etudes Comptables At Financieres-DPECF) alınmalıdır. Bu diploma şirketler hukuku, iktisat, istatistik, defter tutma ve iletişim yetenekleri derslerinin sınavlarından geçtikten sonra alınabilmektedir. (Havan, 2006;192)

3.4.1.Yasal Denetim Yüksek Kurulu (The Haut Conseildu Commissariataux Comptes - H3C)

Yasal Denetim Yüksek Kurulu (High Council for Statutory Audit-The Haut Conseil Du Commissariat Auxcomptes – H3C) Fransa’da adalet bakanlığı bünyesinde oluşturulmuştur. KAYİK denetimini yapan denetim şirketlerinin gözetimini gerçekleştiren kurul; aynı zamanda mesleğe ilişkin etik ilke ve kurallar ile denetim standartlarını oluşturmaktadır. Bünyesindeki 47 denetim elemanı gözetim görevini yürütmekte ve oluşturulan raporlar kurul genel sekreterliğine sunulmaktadır. Denetim ekibi, meslekte 10 yıldan 30 yıla kadar çalışmış ve yeterli bilgi ve deneyime sahip meslek mensuplarından oluşmaktadır.

Kurulun, profesyonel izleme ve denetçilerin bağımsızlığı ile meslek etiğine uyumu sağlama gibi iki temel sorumluluğu söz konusudur. Bu bağlamda mesleki standartları ve ahlak kuralları ile ilgili görüş bildirmek için iyi meslek uygulamalarını tanımlamak ve periyodik denetimler için kural ve çerçeveyi denetleme çalışmaları yürütmektedir. Yüksek kurul ise içinde Yargıtay, Sayıştay, Finansal

Piyasalar Otoritesi, Ekonomi Bakanlığı, Adalet bakanlığından gelen görevliler ve ilgili alanlarda uzman üniversite profesörlerinin yer aldığı 12 üyeden oluşmaktadır. (“Le Haut Conseil-Presentation”, 2016)

Konsey bünyesinde bulunan gözetim bölümü denetim süreci içerisindedir. KAYİK denetimi yapan denetim şirketleri açısından riske dayalı yaklaşım temel alınmakta ve denetim çalışmasının işleyişini gösteren çalışmaları, yerinde yürütülen denetimleri ve nihai sonuçları incelerken; KAYİK denetimi yapmayan denetim firmaları için de denetlenen işletmelere ait bireysel denetim sonuçları değerlendirilir. Konsey bünyesinde 2014 yılı verilerine göre 19.300 denetçi olup; 6.931 şirket denetime tabidir. (Pekuz, Aydoğan, t.y.:6)

Fransa’da kalite kontrol incelemeleri 6 büyük olarak ifade edilen denetim firmaları her yıl; halka açık şirketleri denetleyen diğer denetim firmalar 3 yılda bir; halka açık şirketlerin denetimini gerçekleştirilmeyen denetim firmaları ise 6 yılda bir incelenmektedir. Yapılan inceleme sonuçları ile ilgili olarak yıllık raporlar hazırlanarak kamu ile paylaşılır.(Bağımsız Denetim Derneği)

3.5. Japonya

Küreselleşmenin dünyayı küçük bir köy haline getirmesi; bu olgunun her alanda olduğu gibi finansal boyutunun da uzak coğrafyalarda hissedilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu bağlamda bir Asya ülkesi olan Japonya’da da sermaye ve finans piyasalarında gereklilik arz eden düzenlemeler, standartlar ve kurallar kendini göstermiştir.

3.5.1. Kamu Muhasebecileri ve Bağımsız Gözetim Kurulu (Certified Public Accountants and Auditing Oversight Board- CPAAOB)

Kamu Muhasebecileri ve Bağımsız Gözetim Kurulu (Certified Public Accountants and Auditing Oversight Board – CPAAOB) 1 Nisan 2004 tarihinde Muhasebe Meslek Yasası (CPA) temel alınarak oluşturulmuştur. Kurul, Finansal Hizmetler Kurumu (FSA) bünyesinde bir başkan, bir tam zamanlı 8 yarı zamanlı komisyon üyesini kapsayan yönetim kurulu ile bağımsız düzenleyici kurul olarak oluşturulmuştur. Kurul üyeleri Başbakan tarafından millet meclisi oluru ile atanmakta ve üyelik süreleri 3 yıldır. CPAAOB; FSA’dan bağımsız bir şekilde yasal bir kurum olarak faaliyet göstermektedir. Kurumun sorumlulukları aşağıdaki gibidir; (“About the CPAAOB”, 2016)

- Kalite kontrol incelemeleri ve gözetimlerin incelenmesi,
- Muhasebe meslek mensupları sınavlarının uygulanması,
- Muhasebe meslek mensupları ve denetim firmalarına yönelik disiplin uygulamaları,

Kalite kontrol incelemeleri Japon Kamu Muhasebecileri Enstitüsü (The Japanese Institute of Certified Public Accountants – JICPA) denetim firmalarında kalite kontrol uygulamalarının incelemelerinin yürütülmesi şeklindedir. Gerekli görülürse denetim firmalarına tavsiyelerde bulunur. Şayet gözetim sonuçları kalite kontrol incelemelerinin hakkıyla yürütülmediğini gösterirse; (denetçi veya denetim firmaları kalite kontrol denetimlerinin belirgin bir şekilde yetersiz olması veya denetim sözleşmelerinin kanunlara, düzenlemelere, standartlara uymaması) kurul Finansal Hizmetler Kurumu üyelerinin JICPA ve denetim firmalarının uygun işlemlerini sağlama adına yönetsel işlemleri veya diğer gerekli önlemleri almalarını tavsiye edecektir.

Japonya’da bağımsız denetimde kalite kontrol çalışmaları ilk olarak JICPA tarafından yapılmakta iken; bu faaliyetin gözetim ihtiyacı ile CPAAOB, JICPA tarafından yapılan kalite kontrol çalışmalarının tekrar yapılması söz konusu olmuştur. Meslek örgütlerinin denetim

kuruluşlarının denetiminde daha az yetkilendirilmesi bu konudaki en üst kuruluşun CPAAOB olması kamu gözetimi anlayışının hâkim olduğunu göstermektedir. Bu noktada JICPA vb. meslek örgütleri kamu gözetimi konusunda yardımcı ve destekleyici kuruluşlar olarak yerini almıştır. İki başlı olmayan ve iş birliği, görüş alış-verişinin hâkim olduğu bir sistem göze çarpmaktadır.

3.5.2. Japon Kamu Muhasebecileri Enstitüsü (Japanese Intitute of Certified Public Accountants- JICPA)

Japonya’da Muhasebe Meslek Yasası (CPA), 1948 yılında ulusun endüstriyel ve finansal gruplarını çözmek, menkul kıymet ticaretini tanıtmak, bireysel paydaşların sayısını arttırmak için politikalar seti altında tanıtılmıştır. Japon Kamu Muhasebecileri Enstitüsü (The Japanese Institute of Certified Public Accountants – JICPA) 1949 yılında gönüllü bir organizasyon olarak faaliyete başlamış ve daha sonra 1966’daki meslek yasası (CPA) altında kurumsal hale gelmiştir. 1974’te finansal tablo denetimleri tanıtılmış, muhasebe ve denetim standartları geliştirilmiş ve zaman içinde revize edilmiştir.

Kurum her zaman muhasebe mesleği için kendi kendini düzenleyen bağımsız ve şeffaf bir kurum olarak devam etmiştir. Kamu çıkarı hizmeti, muhasebe mesleğinin güçlendirilmesinde ayrıca üyeler tarafından sağlanan kalite hizmetlerini sürdürme, meslek etiği, değerler ve standartları sürdürmede yürütücü olmuştur. Japonya’ da 31 Mart 2015 tarihi itibariyle 27.000 muhasebeci, 219 denetim firması JICPA’ya kayıtlıdır. Uluslararası Muhasebeciler Federasyonu (IFAC), Uluslararası Muhasebe Standartları Kurulu (IASB), Asya ve Pasifik Muhasebecileri Konfederasyonu (CAPA) Global Muhasebe Birliği (GAA) kurucu üyelerinden biridir. Japon Kamu Muhasebecileri Enstitüsü sorumlulukları; (“About JICPA”, 2016)

- Muhasebe meslek etiği düzenlemelerini geliştirerek üyelerin bu düzenlemeleri uygulamalarını sürdürmek,
- Seminer ve araştırma projeleri düzenleyerek üyeler tarafından sağlanan kalite hizmetlerini geliştirmek için farklı önlemleri düzenlemek ve uygulamak,
- Muhasebe, denetim ve mesleki hizmetlerle ilgili diğer alanlardaki uygulama ve teorileri araştırmak, muhasebe ve denetim sistemlerini kurmak,
- Vergi sistemleri de dahil olmak üzere meslek yasası (CPA) sistemi üzerinde araştırmalar yapmak,
- Üye tescili konusunda yönetsel çalışmaları uygulamak.

Ülkedeki kalite kontrol incelemeleri 4 büyük denetim firması için 2 yılda bir; diğer firmalar için ise 2-3 yılda bir yapılmaktadır. Bu incelemelerde risk odaklı yaklaşım benimsenmekte; KOBİ düzeyindeki denetim şirketlerinde toplam bağımsız denetim ücretlerinin % 15’ini aşan şirketlerin denetim çalışmaları ise kalite kontrol incelemelerine tabidir. İnceleme sonuçları elde edilen bulguların temel nedenlerini belirtecek şekilde raporlanıp kamuoyuna sunulmaktadır.(“Bağımsız Denetim Derneği Sunumu”, 2014)

3.5.3. Finansal Hizmetler Kurumu (Financial Services Agency- FSA)

Finansal Hizmetler Kurumu (Financial Services Agency- FSA); finansal sistem gözetimi, özel kesim kurumların denetimi, menkul kıymet işlemlerinin gözetimine ilişkin planlama ve politika yapıcı önlemler sayesinde; sağlıklı finansman, menkul kıymet yatırımları, mudilerin korunması ve Japon finansal sisteminin istikrarını artırma sorumluluğunu taşımaktadır. Ulusal ekonominin

gelişmesinde oldukça önemli bir role sahip olan kurumun sorumlulukları; (“Financial Services Agency- Table of Contents”, 2016)

- Finansal sistemle ilgili planlama ve politikalar yapma,
- Piyasada ticari kuralların oluşturulması,
- Sertifikalı kamu muhasebecileri ve denetim firmalarının denetimi,
- Borsada dahil olmak üzere piyasaya katılan kesimlerin yanı sıra sigorta şirketleri, finansal araç işlemleri, bankalarında dahil olduğu özel sektör finansal kurumların gözetimi ve denetimi,
- İşletme muhasebe standartları ve diğer kurumsal finansal kuruluşlarla alakalı sistemlerin oluşturulması,
- Piyasadaki kuralların uygunluğunun denetimi şeklindedir.

3.6. Kanada

Kanada da yaşanan muhasebe skandalları sonrasında ABD ve diğer ülke uygulamalarını göz önüne alınarak 2003 yılında Kanada Kamu Gözetim Kurulu (Canadian Public Accountability Board-CPAB) kurulmuştur. Bu bağlamda kurumsal yönetim, muhasebe ve denetim alanında önemli çalışmalar yürütülmüştür.

3.6.1 Kanada Kamu Gözetim Kurulu (Canadian Public Accountability Board-CPAB)

Şirketler Yasasına eklenen bir madde ile 2003 yılında Kanada Kamu Gözetim Kurulu (Canadian Public Accountability Board – CPAB) kurulmuştur. Kurul üyeleri toplam 11 kişidir ve üyelerden 4’ü ruhsatlı meslek mensubudur. Bünyesinde yaklaşık 50 meslek mensubu çalışmaktadır. 4 büyük olarak ifade edilen Pricewaterhouse Coopers, Ernst&Young, Deloitte, KPMG denetim firmalarının (bu firmalar denetim piyasasına büyük bir bölümünü elinde bulundurmaktadır) gözetimini yapmaktadır.

CPAB Kanada’nın kamu çıkarını koruyan denetim otoritesidir. Kurum vizyonu Kanada’daki kamu şirketlerinin finansal raporlamalarının doğruluğu konusunda kamu güvenine katkı sağlamaktır. Bunu gerçekleştirmek için bağımsız denetim, yüksek derecede kaliteyi arttırmak ve etkin düzenlemeler gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Kurum denetçilerin yüksek kalitede denetim standartlarına göre denetimi yapıp yapmadıklarını değerlendirmek için denetim dosyalarındaki yüksek riskli bölümleri denetlemektedir. Ayrıca firma yöneticilerinin sürekli denetim kalitesinin önemini vurgulayıp vurgulamadığını değerlendirme de dâhil olmak üzere firma kalite kontrol unsurlarını incelemektedir. Kurum firma gözetim raporları, denetim kalitesini geliştirmek için bulguları kapsar. Şayet denetim firmasının mesleki standartları uygulamadığına ve kamusal anlamda bir risk olduğuna kanaat getirilmişse kurum denetim firmasına yönelik disiplin önlemlerini alabilmektedir.

Kurumun 2016- 2018 planı, CPAB ve denetim firmalarına ek olarak denetim kalitesini etkileyen paydaşlar ve finansal raporlama kalitesini de açıklamaktadır. Özellikle denetim komitesi ve rapor kullanıcıları yönetimi kilit rol oynamaktadır.(“About the CPAB”,2016) Bu kapsamda kurumun temel sorumlulukları şu şekildedir; (Elgin,2006;29)

- CPAB başkanını ve ulusal denetim biriminin baş denetçisini atamak,
- Halka açık şirketlerin yüksek kaliteli denetime tabi olmalarını sağlamak,

- Halka açık şirketlerin denetimini yapan bağımsız denetçilerle ilgili ulusal denetim biriminin kalite kontrol inceleme sonuçlarını değerlendirmek,
- Bağımsız denetçilere halka açık şirketlerin denetimini yapan kuruluşlara katılma hususunda yaptırımlar uygulamak veya bu alanda çalışmama yasağı getirmek,
- Gerekli görüldüğünde diğer düzenleyicilere ilgili hususları aktarmak,
- Muhasebe, kurumsal yönetim ve güvence standartları konusunda ilgili düzenleyicilere görüş ve tavsiyelerini bildirmek,
- Yıllık rapor düzenlemek suretiyle gözetim ile ilgili gelişme ve yaklaşımları ve ulaşılan sonuçları kamu ile paylaşmak,
- Diğer düzenleyici kurumlara tavsiyelerde bulunmak,
- Kalite kontrolü ve disiplin prosedürlerini güçlendirmek ve mesleki kurumlar arası düzenlemeleri uyumlaştırmak amacı ile ulusal denetim birimini yönlendirerek diğer düzenleyicilere tavsiyede bulunmak.

Ülkedeki kalite kontrol incelemeleri, 100 veya daha fazla halka açık şirketin denetimini yürüten bağımsız denetim firmaları için her yıl; 50- 99 adet firma arasında halka açık şirketin denetimini yürüten bağımsız firmaları için 2 yılda bir; 50 den az halka açık şirketin denetimini yürüten firmalar için ise 3 yılda bir gerçekleştirilir. Bu çalışmalarda kurum çalışanları tarafından risk odaklı yaklaşımlar sergilenmekte ve inceleme sonuçları rapor halinde yayınlanmaktadır. (“Bağımsız Denetim Derneği Sunumu”, 2014)

3.7. Türkiye

Ülkemizde SPK, TÜRMOB, BDDK gibi kurumların bağımsız denetim alanındaki çalışmalarının mesleğin bu günkü durumuna gelmesindeki katkıları yadsınamaz bir gerçektir. Ancak ekonomik şartların değişmesi, küreselleşme, muhasebe ve denetim standartları, banka ve şirket iflasları, uluslararası düzenleme ve uygulamalar gibi nedenler mesleğin gözetimi konusunda bir üst mekanizmayı gerekli kılmıştır. ABD ve AB’de yaşanan skandallarla beraber söz konusu ülkelerde Kamu Gözetim Kurumlarının (KGK) oluşturulmasını takiben ülkemizde de 660 sayılı KHK ile KGK kurulması kararlaştırılmıştır.

3.7.1. Kamu Gözetim Kurumu

Kamu Gözetim Kurumu (KGK); idari özerk ve meslekten bağımsız, düzenleme, denetleme ve yaptırım uygulama yetkisini elinde bulunduran bir yapıya sahiptir. KGK; yatırımcılar ve kamu yararını koruma amacı ile yüksek kalitede güvenilir finansal raporlama ve bağımsız denetim ortamını oluşturma amacı ile çalışmalar yürütmektedir.

Kurul toplamda bir başkan ve başkan yardımcısı olmak üzere 9 kişiden oluşmaktadır. Kurul üyeleri Ticaret Bakanlığı ve Hazine ve Maliye Bakanlığı tarafından önerilen dörder aday arasında iki kişi; Hazine Müsteşarlığı, Sermaye Piyasası Kurulu, Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurulu bağlı olduğu bakanlıklar, TÜRMOB, TOBB tarafından önerilen ikişer adaydan birer kişi olmak üzere Bakanlar Kurulunca atanır. Bu düzenleme AB’nin bağımsız denetime ilişkin 2006/43 sayılı direktifinin “Kamu Gözetimi İlkeleri” başlıklı 32. maddesinin 3. bendi ile bağdaşmamaktadır. Söz konusu hükümden, kamu gözetimi sisteminin yönetimine katılacak kişilerin, bağımsız ve şeffaf bir

aday gösterme prosedürüne uygun bir biçimde seçilmeleri gerektiği öngörülmektedir. Kurul üyelerinin bir defaya mahsus atanmaları bağımsızlığın sağlanması açısından önemlidir.

KGK'nın temel amacı, yatırımcıların çıkarlarını ve denetim raporlarının doğru ve bağımsız olarak hazırlanmasına ilişkin kamu yararını korumak ve doğru, güvenilir ve karşılaştırılabilir finansal bilginin sunumunu sağlamaktır. Bu doğrultuda başta borsa şirketleri, bankalar, sigorta şirketleri olmak üzere belirlenen büyük ölçekli şirketlerin denetimlerini gözetmek ve izlemek için kurulmuştur. Kurumun görevleri şu şekilde sıralanabilir;

- Bağımsız denetçiler ve bağımsız denetim kuruluşlarını yetkilendirmek.
- Bağımsız denetim alanında kamu gözetimi yapmak ve böylece bağımsız denetimde uygulama birliğini, gerekli güveni ve kaliteyi sağlamak.
- Uluslararası Muhasebe Standartlarıyla uyumlu Türkiye Muhasebe Standartlarını (TMS) oluşturmak ve yayımlamak.
- Uluslararası Denetim Standartlarıyla uyumlu Türkiye Denetim Standartlarını (TDS) oluşturmak ve yayımlamak.

Kurum ABD de kamu gözetimi konusunda ABD'de kamu gözetimi konusunda yetkili kurum olan PCAOB'nin çalışmalarını takip etmektedir. Bu bakımdan gerek uluslararası platformlarda gerçekleşen organizasyonlara katılarak ve gerekse Türkiye'ye PCAOB gözetim yetkililerini davet ederek bilgi alışverişinde bulunmaktadır. PCAOB tarafından yapılan gözetim çalışmaları hakkında yöntem, planlamalara ilişkin bilgi sahibi olunabilmesi amacı ile refakaten bir inceleme ekibi katılmış ve gözetim çalışmalarına ilişkin deneyimler KGK personeline aktarılmıştır. PCAOB ile birlikte Fransa (H3C), Japonya (CPAAOB), Kanada (CPAB), İngiltere (FRC) gibi ülkelerdeki kamu gözetim kurumları ile görüşülerek bilgi alışverişi sağlanmış; bu ülkelerin gözetim uygulamalarına ilişkin deneyimler alınmıştır.

KGK uluslararası düzeye erişme ve AB müktesebatına uyum çalışmalarını yürütmektedir. Görev alanı çerçevesinde uluslararası iş birliği çalışmalarına ağırlık vermiş; 31.01.2014 tarihi itibarıyla Uluslararası Bağımsız Denetim Düzenleyicileri Forumu (International Forum Of Independent Audit Regulators-IFIAR) üyesi olmuş; IFRS vakfı ve IFAC ile telif anlaşmaları yapmış ve XBRL International Türkiye temsilciliğini oluşturmuştur. Böylece XBRL ülkemizde raporlama süreçlerinde kullanım açısından teknik düzende çalışmalar yapacaktır. 2016 yılında kurulması planlanan Uluslararası Bağımsız Denetim Düzenleyicileri Forumu (International Forum Of Independent Audit Regulators-IFIAR) daimi sekreterliğinin İstanbul Finans Merkezi'nde oluşturulması için de adaydır.

Kurum, Avrupa Finansal Raporlama Tavsiye Grubu (EFRAG) çalışma grubu üyesidir. Bilişim Teknolojileri Yönetim ve Denetim Enstitüsü (ISACA) ile bilgi sistemleri denetim kapasitelerinin oluşturulması ve bu alanda kurum personeline yönelik eğitimlerin sağlanması için görüşmeler gerçekleştirmiştir. Diğer taraftan uluslararası muhasebe standartlarındaki gelişmelerin takibi amacı ile Uluslararası Muhasebe Standartları Kurulu (IASB) tarafından yapılan çalışmaları takip etmektedir.

4. Ülkelerdeki Kamu Gözetim Kurumlarının Karşılaştırılması

Aşağıdaki tabloda çeşitli ülkelerde oluşturulan kamu gözetim kurumlarına ilişkin veriler yer almaktadır.

Tablo 1: Çeşitli Ülkelerdeki Kamu Gözetim Kurumlarının Karşılaştırılması

Ülkeler	ABD	İNGİLTERE	ALMANYA	FRANSA	JAPONYA	KANADA	TÜRKİYE
	Halka Açık Şirket Muhasebe Gözetim Kurulu	Profesyonel Gözetim Kurulu	Bağımsız Denetçiler Gözetim Komisyonu	Yasal Denetim Yüksek Kurulu	Kamu Muhasebecileri ve Bağımsız Gözetim Kurulu	Kanada Kamu Gözetim Kurulu	Kamu Gözetim Kurumu
Kurul Üyeleri Sayısı	5 kişi	15 kişi	En az 5 en çok 10 kişi	12 kişi	Bir başkan, bir tam zamanlı 8 yarı zamanlı üye	Valiler konseyi tarafından atanan 9 kişi	9 kişi
Kurulun Bağlı Olduğu Birim	Menkul Kıymetler ve Borsalar Komisyonu (Securities Exchange Commission-SEC)	Finansal Raporlama Komitesi (Financial Reporting Council- FRC)	Ekonomi ve Ticaret Bakanlığı	Adalet Bakanlığı	Japonya Sermaye Piyasası Kurulu	Kanada Sermaye Piyasası Kurulu	Hazine ve Maliye Bakanlığı
Referans Alınan Yasa ve Düzenlemeler	Sarbanes Oksley Yasası PCAOB kuralları SEC Hükümleri	2006 yılında düzenlenen şirketler yasa	AB. 8 direktifi, 2004 Yılı Denetçi Gözetim Kanunu	AB 8. direktif Ticaret Kanunu	1 Nisan 2004 tarihinde Muhasebe Meslek (CPA) Yasası	Şirketler Yasası	660 Sayılı KHK, 6102 Sayılı TTK, AB Direktifleri
Gözetim Yetkisi	Var	Var	Var	Var	Var	Var	Var
Gözetimin Yapıldığı Birimler	ABD ve ABD dışı denetçi ve denetim firmaları	Bağımsız denetim şirketlerinin gözetimi ve denetimi	Bağımsız denetim şirketlerinin gözetimi ve denetimi	Bağımsız denetçi ve denetim şirketlerinin gözetimi ve denetimi	Bağımsız denetim şirketlerinin gözetimi ve denetimi	Bağımsız denetim şirketlerinin gözetimi ve denetimi	Türkiye deki denetçi ve denetim firmaları
Gözetim Sıklığı	100 den fazla denetim müşterisi olanlar her yıl; 100 ve daha az müşterisi olanlar 3 yılda bir	6 büyük denetim firması için her yıl; büyüklük olarak sıralamada diğer 3 denetim firması için 3 yılda bir olacak şekilde gerçekleşmektedir. Halka açık olarak faaliyet gösteren 10 şirketten daha fazlasının denetimini yapan denetim şirketlerinin kalite kontrol incelemeleri kurum uzmanlarınca gerçekleştirilmektedir; yıllık	25 veya daha fazla firmayı denetleyen denetim şirketleri için yıllık; diğer firmalar için 3 yılda bir	6 büyük olarak ifade edilen denetim firmaları için her yıl; halka açık şirketleri denetleyen diğer denetim firmaları için 3 yılda bir; halka açık şirketlerin denetimini gerçekleştiren denetim firmaları ise 6 yılda bir incelenmektedir.	4 büyük denetim firması için 2 yılda bir; diğer firmalar için ise 2-3 yılda bir yapılmaktadır.	100 veya daha fazla halka açık şirketlerin denetimini yürüten bağımsız denetim firmaları için her yıl; 50- 99 tane halka açık şirketin denetimini yürüten bağımsız firmaları için 2 yılda bir; 50 den az halka açık şirketin denetimi yürüten firmalar	KAYIK ler 3 yılda bir; diğerleri 6 yılda bir.

		raporlar hazırlanarak kamuoyuna sunulmaktadır.				İçin ise 3 yılda bir gerçekleştirilir.	
Yapılan incelemelerde odak noktası	Risk odaklı yaklaşım	Risk odaklı yaklaşım	Risk odaklı yaklaşım	Risk odaklı yaklaşım	Risk odaklı yaklaşım	Risk odaklı yaklaşım	Risk odaklı yaklaşım
İncelenen Alanlar	Kalite kontrol sistemi, müşteri kabulü, bağımsızlık koşulları, sürekli eğitim uygulamaları, iç kontrol sistemi	Kalite kontrol sistemi	Kalite kontrol sistemi	Kalite kontrol sistemi	Kalite kontrol sistemi	Denetim algısı, bağımsızlık ve etik uygulamalar, müşteri ilişkisi, insan kaynakları, kalite kontrol sisteminin işleyişi	Denetim çalışmalarının kurum standart ve denetim düzenlemelerine uygunluğunun incelenmesi, denetim çalışmalarını çerçevesinde denetim ücreti, iç kontrol sisteminin değerlendirilmesini kapsar.
Disiplin Uygulamaları	Kınama, para cezası, faaliyet izni iptali veya askıya alınması şeklindedir. Bu yaptırımlar hâlihazırda uygulanmaktadır.	Kınama, para cezası, faaliyet izni iptali, veya askıya alınması şeklindedir.	KAYİK ve KAYİK olmayanlar için ayırım yapılmamaktadır İhlaller: WPK yetkilidir Ağır ihlaller: Savcı / Yargı sistemi	Bölgesel disiplin odaları tarafından yapılır. Temyiz aşamaları için H3C ye başvurulur.	Kınama, para cezası, faaliyet izni iptali, veya askıya alınması şeklindedir.	Kınama, para cezası, faaliyet izni iptali, veya askıya alınması şeklindedir.	Kınama, para cezası, faaliyet izni iptali, veya askıya alınması şeklindedir.
Kurum gelirleri	Tescil başvuru ücretleri Yıllık ücretler	Tescil başvuru ücretleri	Meslek mensuplarından alınan zorunlu aidatlarla finanse edilmektedir. KAYİK'lerin denetimini gerçekleştiren denetim firmalarına ve denetçilere, denetim müşteri sayısı ve bunlardan elde edilen ücretler toplamı esas alınarak ek	Denetim mesleğini yürütenlerden sabit ve oransal tahsil edilen harçlar	Finansmanı devlet tarafından yapılmaktadır	Tescil başvuru ücretleri	Hazine yardımı, meslek standartları telif hakları, denetçi sınav ve tescil gelirleri; bağımsız denetçi belgesi, kimlik ve mühürler için alınan gelirler, bağımsız denetim kuruluşu yetkilendirme gelirleri vb..

			harç uygulanır.				
Denetçi ve Denetim Firma Yetkilendirilmesi	Var	Var	Var	Var	Var	Var	Var
Uluslararası Kuruluşlara Üyelik	Uluslararası Bağımsız Denetim Otoriteleri Forumu (IFIAR) üyesi IFAC, IAASB, IESBA, IAESB gözlemci	Avrupa Denetçi Gözetim Kurumları Grubu (EAGOB), Avrupa Denetim Gözetim Grubu (EAIG), Uluslararası Bağımsız Denetim Otoriteleri Forumu (IFIAR)	Avrupa Denetçi Gözetim Kurumları Grubu (European Group of Auditors' Oversight Bodies - EGAOB-) IFIAR	Avrupa Denetçi Gözetim Kurumları Grubu (European Group of Auditors' Oversight Bodies - EGAOB-) IFIAR	Uluslararası Bağımsız Denetim Otoriteleri Forumu (IFIAR)	Uluslararası Bağımsız Denetim Otoriteleri Forumu (IFIAR)	Uluslararası Bağımsız Denetim Otoriteleri Forumu (IFIAR), IFRS vakfı ve IFAC, XBRL International Türkiye temsilciliği
Diğer Ülke Kamu Gözetim Kurumları ile İşbirliği	Var	Var	Var	Var	Var	Var.	Var

Kaynak: Bu tablo söz konusu ülkeler incelendikten sonra yazarlar tarafından oluşturulmuştur.

Tabloda görüldüğü gibi ülkelerde oluşturulan kamu gözetim kurumlarının çoğu o ülkelerdeki ilgili bakanlıklara bağlı olarak çalışmalarını yürütmekte ve bu kurumlardaki kurul üyeleri arasında ruhsatlı meslek mensupları bulunmaktadır. Ayrıca kurumların birçoğunun referans aldıkları düzenlemeler bölgesel (AB 8. Direktifi) yada o ülkelerdeki yasalar (6102 sayılı TTK ve Sarbanes Oksley Yasası) şeklindedir.

Bu kuruluşların hepsinde gözetim yetkileri vardır. Gözetim sıklıklarına bakıldığında ise KAYİK denetimini yapan denetim firmaları daha sık inceleme ve gözetime tabi olurken, daha küçük ölçekte ve düzeyde faaliyet gösteren firmaları denetleyen denetim firmaları ise daha seyrek zaman dilimlerinde inceleme ve gözetime tabidirler. Bu incelemelerde odak noktası risk odaklı yaklaşımdır.

Bu kuruluşların hepsi denetçi ve denetim firması yetkilendirme sorumluluklarına sahiptir. Kurumların gelirlerinin bir kısmı yetkilendirme işlemlerinden gelmektedir. Kurumların hepsi uluslararası meslek örgütlerine üyedir ve sürekli bu örgütlerle işbirliği halinde olmaktadır. Kurumların denetim sürecinin daha kaliteli yürütmeleri adına bir takım cezai yaptırımları (kınama, para cezası, faaliyet izni iptali) uygulamaları söz konusudur.

SONUÇ

Bağımsız denetim mesleğinin kaliteli, şeffaf ve gerçekçi uygulamalarla icra edilmesi hem piyasaların etkin işletmesine katkı sağlayacak hem de bağımsız denetim mesleğine olan güvenin artmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda denetim sürecinin dışarıdan bir gözle değerlendirilmesi veya gözetilmesi kalitenin artırılması adına önemli bir aşamadır. Özellikle Peer-Review uygulamasındaki birtakım eksiklikler kamu gözetim sisteminin uygulanmasına zemin hazırlamıştır. Hatta Enron

olayındaki sorumlu taraflardan biri olan Arthur Andersen denetim firmasının denetim raporlarının Peer-Review uygulaması kapsamında incelenmesi bile kaliteyi sağlamada yetersiz kalmıştır. Dolayısı ile başta ABD’de Sarbanes Oksley Yasası ve AB’de 8. direktif ile kamu gözetim kurumlarının oluşturulması kararlaştırılmıştır.

Bu gelişmeler ışığında birçok ülkede oluşturulan kamu gözetim kurumları kıyaslandığında her ne kadar coğrafi olarak farklılıklar olsa da uygulamaların benzerliği göze çarpmaktadır. Bu durum küreselleşmenin etkisi veya uluslararası ticaretin yaygınlaşmasının bir sonucu olarak yorumlanabilir. Hatta ABD’de oluşturulan Halka Açık Şirket Muhasebe Gözetim Kurulu (PCAOB)’nun ABD dışındaki ülkelerdeki denetim firmalarını yetkilendirmesi söz konusudur. Ülkemizdeki Kamu Gözetim Kurumunun çalışmalarının bir çoğunda bu kurumu örnek aldığı söylenebilir.(Ülkemizdeki kurum çalışanlarının periyodik olarak eğitim çalışmaları çerçevesinde PCAOB’yi ziyaret ettikleri, uluslararası alanda uyumu gözeterek çalışmalarını sürdürdükleri mülakatlarda, bilimsel toplantılarda dile getirilmiştir.) Yine Avrupa Birliği üye ülkelerinin çalışmalarında birlik içinde uyumu dikkate aldığı görülmektedir. AB üyeliğinde aday konumunda olan ülkemizde de AB 8. direktifin hükümleri dikkate alınmaktadır. Japonya, Kanada gibi ülke uygulamalarında diğer ülke uygulamalarına benzer durum izlendiği görülmektedir.

Son olarak ülkemizde de son yıllarda bağımsız denetimde önemli bir aşama kaydedilmiştir. Kurum ilk olarak 2017 yılında inceleme raporlarını yayınlamış ve yetkililer tarafından piyasayı regüle etme adına bütüncül bir yaklaşımla hareket edildiği vurgulanmıştır. Bu anlamda ilerleyen yıllarda yayınlanacak raporlarla daha kaliteli denetim sürecinin gerçekleşeceğine dair çalışmalar hedeflenmektedir. Böylece finansal tabloları kaliteli bir şekilde bağımsız denetimden geçmiş firmalar yatırımcıların bilgisine sunularak sermaye piyasasının etkin işleyişine katkı sağlanmış olacaktır. Bu durum hem ekonomiyi daha sağlıklı bir yapıya kavuşturacak hem de denetim mesleğinin itibarını arttıracaktır.

KAYNAKÇA

- Altıntaş,T. (2008). *Halka Açık Şirketlerin Bağımsız Denetiminin Kalitesinin Algılanmasına İlişkin Bir Araştırma*, (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul).
- ELGIN, I. (2006), Bağımsız Denetim Gözetim Kurulu. *İktisat İşletme ve Finans Dergisi*, Cilt: 21, s:25-34.
- Erdoğan, M. (2005), *Denetim*, Ankara: Maliye Ve Hukuk Yayınları.
- Havan, F. (2013), *Türkiye’ de Bağımsız Dış Denetim ve Diğer Ülke Uygulamalarının Karşılaştırılması*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara).
- Oktay, S. (2013). Bağımsız Denetim Etkinliğinin Arttırılmasında, Denetim Hizmetinde Kalite ve Kalite Kontrol: ABD Düzenlemeleri. *Maliye Finans Yazıları*, Sayı:100, s:42 – 94.
- Pekuz, V. Aydoğan Z. Bağımsız Denetim Gözetiminde Ülke Yaklaşımları, Muhasebe ve Bilim Dünyası, Erişim Adresi: http://www.kgkuzder.org.tr/upload/files/BAGIMSIZ_DENETiMiN_GoZETiMiNDE_ULKE_YAKLASIMLARI.PDF.
- Sayar, Z. (t.y). *Bağımsız Denetimin Kamu Gözetiminde Dünya Uygulamaları ve Türkiye Örneği*, Ankara, TÜRMOB Yayınları-449 MU-DEN Yayınları.
- Selimoğlu. S.Özbirecikli, M. Uzay Ş.Uyar, S. (2015). *Bağımsız Denetim TDS ile Uyumlaştırılmış*, Ankara, Yayın no: 479, TÜRMOB Yayınları.
- TURMOB, (2009), *Denetim (Teori)*, Ankara, TÜRMOB Yayınları.
- Yazar Bozkurt B.(2017). *Bağımsız Denetim ve Kalite Kontrol Sisteminin İncelenmesi: Bağımsız Denetim Kalitesinin Ölçülmesi Üzerine BIST’100 de Bir Uygulama*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Muhasebe Finansman Anabilim Dalı, Malatya. [1]
- About the PCAOB. (2016, 12 Ocak). Erişim Adresi: <http://pcaobus.org/About/History/Pages/default.aspx>.

- About the FRC. (2016, 22 Mart). Erişim Adresi: <https://frc.org.uk/About-the-FRC.aspx>)
- About the FRC- Audit Inspection Unit. (2016, 23 Mart) Erişim Adresi: <https://www.frc.org.uk/About-the-FRC/FRC-structure/Former-FRC-structure/Audit-Inspection-Unit.aspx>)
- About the AOC. (2016, 23 Mart) Erişim Adresi: <http://www.apak-aoc.de/index.php/en/about-aoc/objectives-and-remits>
- About the CPAAOB. (2016, 24 Mart). Erişim Adresi: (<http://www.fsa.go.jp/cpaaob/english/overview.html>)
- About JICPA. (2016, 24 Mart). Erişim Adresi: <http://www.hp.jicpa.or.jp/english/about/history/index.html>)
- About the CPAB. (2016, 24 Mart). Erişim Adresi: (<http://www.cpab-ccrc.ca/en/About/ChairsMessage/Pages/default.aspx>)
- Bağımsız Denetim Derneği, Bağımsız Denetimde Kalite Kontrol Uygulamaları/ Panel Sunumu. (2014, 26 Mart) Erişim Adresi: (http://www.bdd.org.tr/default.asp?PG=TRETKDET&NWS01_ID=44)
- Kamu Gözetimi Kurumu, (2018, 6 Mayıs). Erişim Adresi: <http://kgk.gov.tr/>.
- Finacial Services Agency- Table of Contents. (2016, 24 Mart). Erişim Adresi: <http://www.fsa.go.jp/en/about/pamphlet.pdf>
- FRC-Audit Quality. (2016, 11 Nisan). Erişim Adresi:<https://www.frc.org.uk/Our-Work/Conduct/Audit-quality.aspx>).
- Le Haut Conseil- Presentation. (2016, 24 Mart). Erişim Adresi: <http://www.h3c.org/presentation.htm>.
- PCAOB Strategic Plan: Improving the Quality of the Audit for the Protection and Benefit of Investors 2015 – 2019. (2016, 13 Ocak) Erişim Adresi: <http://pcaobus.org/About/Ops/Documents/Strategic%20Plans/2015-2019.pdf>
- Sayar t.y., 5 Erişim Adresi:<http://archive.ismmmo.org.tr/docs/Sempozyum/11/TR/DO%C3%87%20DR%20A%20R%20ZAFER%20SAYAR.docx>).
- Structure of the FRC. (2016, 8 Nisan) Erişim Adresi: (<https://www.frc.org.uk/About-the-FRC/FRC-structure/Former-FRC-structure/Professional-Oversight-Board.aspx>).



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

www.inijoss.net --- http://inonu.edu.tr/tr/inijoss --- http://dergipark.gov.tr/inijoss

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 01.05.2019 | Kabul Tarihi: 24.05.2019

FİİLE BENZEYEN HARFLER VE KUR'ÂN-I KERÎM'DEKİ KULLANIMI

Yusuf Yaran

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE Arap Dili ve Edebiyatı YL Öğrencisi
yusufyaran48@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6184-3509>

Atf / Citation: Yaran Y. (2019). Fiile Benzeyen Harfler ve Kur'ân-I Kerîm'deki Kullanımı. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS), 8(1), 278-291.*

Özet

Arapça'da kelime; isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İsimler ve fiiller tek başına anlamları olan kelimeler, edatlar ise tek başlarına anlamları olmayan kelimelerdir. İsim ve fiille birlikte bir anlam örgüsü oluştururlar. Arapça'da harf ile edat anlam ve görev bakımından aynı sayılmaktadırlar.

Bu makalede klasik ve modern nahiv kaynaklarında adları fiile benzeyen harfler olan ve Kur'ân-ı Kerîm'de geçen, sayılarının altı olduğunda ittifak edilen İnne, Enne, Keenne, Lâkinne, Leyte ve Lealle alınmıştır. Bu harfler nevâsih olan edatlardan sayılmaktadır. Cümlede gramer bakımından değişikliğe sebep olmaktadır. Fiile benzemeleri ise; fetha üzere mebnî olmaları, isimlerin önüne gelmeleri, kendisine mansub ve nun-u vikâye bitişebilmesi, üç ya da dört harfli olmaları gibi özellikleri sebebiyledir. Kur'ân-ı Kerîm'in ilâhî mesajının daha özlü ifade biçimi ve doğru kelimelerle anlatılmasının güzel bir örneği olan bu harflerin çok sayıda olduğunu tespit ettik.

Anahtar Kelimeler: Kelime, isim, fiil, harf, Kur'ân-ı Kerîm.

PARTICLES THAT RESEMBLE VERBS AND THEIR USAGE IN QURAN

Abstract

In Arabic language, words are categorized as nouns, verbs, and particles. Nouns and verbs have meanings by themselves; however, prepositions do not have meaning only by themselves. Nouns and verbs can stand for meaning patterns. In Arabic language, particles and prepositions are considered the same in terms of their meanings and functions.

In this study, we have examined the six particles on which there is consensus in classical and modern syntax sources that they resemble verbs and exist in Quran: Inna, Anna, Kaana, Lakinne, Leyte, Lealle. These particles are considered to be part of newasih prepositions. They cause grammatical changes in the sentence. Their resemblance to verbs is due to their being mabni over fatha, coming before nouns, for their being joinable to mansub and nun-u wikayah prepositions, for having three or four letters. We have found that these particles are numerous and they are fine examples of the concise statements of the divine message of Quran.

Key words: Word, noun, verb, particle, Quran

GİRİŞ

Arap dilinde cümle yapısını oluşturan öğeler isim, fiil ve harfler olarak üç kısımda ele alınmaktadır. Harf hece ve mana harfleri olmak üzere iki çeşittir. Fiile benzeyen harfler mana harfleri içinde değerlendirilmektedir. Bu harfler, tek başlarına bir anlam taşımayıp diğer kelimelerle (isim ve fiil) birlikte kullanıldıklarında bir anlam ifade ederler. Bu sebeple bunlara “mana harfleri” denildiği gibi cümle yapısı içerisinde, isimleri fiillere bağladıkları veya fiillerle isimler arasında anlam bağı kurulmasında bağlaç görevi gördükleri için “rabt harfleri” (bağlaç) ve “edevat” da denilmektedir. Edatlar, cümlede belli bir anlam bütünlüğü sağlamak için getirilirler. Modern ve klasik dönem dilcilerine göre edat görevindeki harfler tek başlarına bir anlam ifade etmezler. Bunların görevleri kelimeler arası iletişim kurup doğru anlamların ortaya çıkmasını sağlamaktır.

Bu harflerin cümle içerisindeki fonksiyonuna göre birçok çeşidi vardır. Cer, atf, fiile benzeyen harfler gibi. Sayıları 150’yi aşan mana harfleri içinde isim soylu olan harfler de vardır. Ancak çoğu harf olduğu için genel olarak onlar da bu ad altında toplanmıştır. Huruf ul-meâni diye adlandırılan bu harfler arasında, yapı itibarıyla iki, üç, dört ve beş harften oluşan bulunduğu gibi birleşik bir yapıya sahip olanlar da vardır. Harfler fonksiyon itibarıyla amel edenler (el-hurûfu’l-âmile), amel etmeyenler (el-hurûfu’l-mühmele), ve amel etmesi de etmemesi de caiz olanlar diye üç gruba ayrılır. Bu harfler, alfâbe harflerinin aksine kendisinden sonra gelen kelimeleri etkileyerek anlam ve hareke değişikliğine neden olduklarından dolayı “âmil” başlığı altında incelenmişlerdir. Gerek alfâbe harfleri, gerekse mana harfleriyle ilgili çok sayıda eser yazılmıştır. Bunun yanısıra Kur’ân-ı Kerîm’deki mânâ harflerini belirlemek üzere veya bir tek harfi incelemek üzere de eserler yazılmıştır. Örneğin, “ط” ve “ص” harfleriyle ilgili olarak yazılmış otuzun üzerinde eser bulunmaktadır. Arapça’da Kur’ân-ı Kerîm’de geçen harflerle ilgili çok sayıda eser kaleme alınmıştır.

Bunlar, cümle içerisinde kullanıldıklarında anlam kazanırlar. Klasik gramer kitaplarında “mansûbât” çeşitleri içerisinde “nevâsîh” başlığı altında işlenen Fiile Benzeyen Harfler, isim cümlesinin başına gelerek cümlede gramer yapısı ve anlam bakımından değişiklik yaparlar. Bu harfler ifadeye belâgat, üslup, anlam ve akıcılık bakımından zenginlik katmaktadırlar.

Harf Kelimesinin Sözlük Anlamı

Arapça’da harf kelimesi gerek anlam, gerekse yapısal olarak cümle içindeki fonksiyonu itibarıyla çok sayıda araştırmaya konu olmuştur. Sibeveyhî’den (ö. 180/796) başlayan nahiv geleneğinde kelime; isim, fiil ve harf olarak üç kısımda değerlendirilmiştir. Sibeveyhî, “Kelime; isim, fiil, harftir; harf de isim ve fiilde olmayan bir anlam için gelir. Harf, isim ya da fiil değildir” demektedir.

(Sibeveyhî, 1984, s. 12) Eserlerinde harfi müstakil olarak ele alır. Örneğin: “واوَالْقَسَمِ”, “سوف”, “ثم”, “لام الاضافة”.

Suyûtî'ye (ö. 911/1505) göre ise kelime; ya isim, ya fiil ya da harftir. Kelime bunların dışında bir kategoriye dahil edilemez. (Suyûtî, 1987, s. 4) Bu açıdan isim, eşyaya delâlet edip, zaman kavramı içermeden tek başına bir anlamı olan kelimedir. Fiil ise, anlama delâlet edip, zaman ve kişiye bağlı olarak bir eylem (iş, oluş) ifâde eden kelimedir. (Sibeveyhî, 1984, s. 12) Bu nahivcilerden farklı düşünen Ahfeş'e (ö. 215/830) göre ise, “Fiil, sıfat, tesniye, cemi, cer ve çekim yapılan şey harftir.” (Fâris, 1998, s. 50) Bu tanıma göre harfin birçok fonksiyonu vardır.

İlk dönem nahiv bilginlerinden bu güne, ele alınan kelime her ne kadar üç kategoride değerlendirilse de harflerin fiile benzeyenlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bunun sebebi ise, tüm nahiv kitaplarının çoğunluğunda fiile benzeyen harfler konusunun ayrı bir başlıkta incelenmesidir. “*Harf*” kelimesi sözlükte, *bir şeyin ucu kenarı, tarafı, yanı, tepesi, bir nesnenin sivri ve keskin kısmı, zayıf ve yorgun düşmüş deve, kelime, kelimeler vb.* anlamlarına gelmektedir. Arapça “ح ر ف” kökünden türemiştir. Çoğulu “حرف” ve “أحرف” şeklinde gelir. (Zebîdî, 1986, s. 128)

Âyet-i Kerîmede *harf* sözcüğü, yukarıda sayılan anlamlardan biri, yani kenar ve uç anlamlarında kullanılmıştır: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ) “İnsanlardan kimi Allah'a şartlı olarak (kıydan kenardan) kulluk ederler.” (el-Hacc, 22/11)

Harfin nahivde ıstılâhî olarak nasıl ele alındığıyla ilgili ilk dönem ve daha sonraki dönem kaynak kitaplarda üç başlık göze çarpmaktadır. Bunlara; *Hece harfleri* (Alfabe harfleri), *Âmil Harfler* (nahivde etken olan harfler), ve *Atıf harfleri* (kelimeleri birbirine bağlayan râbîta ve bağlaç) denilmektedir. (İsfehânî, tsz, s. 114)

Arap Dilinde Harflerin Genel Özellikleri

Harflerin özellikleri genel itibariyle yukarıda sayılan üçlü tasniften hareketle ele alınmaktadır. Harf, cümle içerisinde hangi görevde geçtiğine bağlı olarak yani nahiv yönünden, cümlenin ortasında da gelse “*umde*” değil “*fadle*” kabul edilir.¹ Fadle kelimesi Türkçe’de kullanıldığı anlama yakın olarak “fazla” yani asli unsur olmayan kelime için kullanılır. Arap Dilinde cümlenin asıl ögesinin (umde) harekesi, cümlede aslî görevde olduğundan, diğer iki harekeye nazaran daha üstün sayıldığından “*damme*”dir. Diğer iki hareke olan “kesre” ve “fetha” ise “*fadla*”nın harekesidir. (Sabbân, tsz, s. 125) Bir öge cümlede aslî konumda ise bundan hareketle doğal olarak güçlü kabul edilen harekeyi seçmektedir. Harekede ana öge olan “*umde*”ye hareket katmaktadır. (Verrâk, 1999, s. 263) Harfler cümlede temel öge olarak kabul edilmediklerinden müsned ve müsnedün ileyh olarak geçmemektedirler.² Fiil cümlesinde fâil, isim cümlesinde ise mübtedâ konumunda olmadıklarından bu şekilde değerlendirilmektedir. (Harflerin Cümlede hiçbir irabı veya İrapta bir yeri yoktur)

¹ Cümlenin iki ana unsuru (‘Umde), isim cümlesinde mübtedâ ve haber, fiil cümlesinde ise fiil ve fâildir. Bunların dışındakilere (mef’ul, hal vb.) “fadla” denir.

² Müsned: Cümlede hüküm ifade eden ögedir. Cümle hüküm bildirmekle beraber tam bir anlam ifade ediyorsa *kelam* da denilir. İsim cümlesinde haber, fiil cümlesinde fiil, nâkıs fiillerin haberleri ve iki mef’ul alan fiillerin ikinci mef’ulleri müsneddir.

Fiil, olay ve zaman gibi iki anlama delalet ederken, zâid harflerin dışındaki tek harfler ise yalnızca bir anlama delâlet eder. (Murâdî, 1992, s. 22) Örneğin; “الغلام” denildiğinde, kelime, marife haline gelerek bilinir ve artık bundan bir anlam çıkarılır. Eğer sadece “أل” denilirse hiçbir şey anlaşılmaz. “أل” takısı bir isme bağlandığı zaman mârifelik kazanır.³ Cümle içinde kendisine bir şeyin nispet edildiği (müsned) yani mübtedâ, fâil, nâib-i fâil gibi bir fonksiyonda olmayan, kendisiyle bir hükmün bir isme isnad edildiği (müsnedün ileyh) fiiller ve isimler gibi de olmayan kelime türüdür. (Ulugöl, 2013) Harflerin bir başka özelliği ise tüm harflerin mebnî (harekesi değişmeyen) ve câmid (çekimsiz) kelimeler olmasıdır. Cümlede tek başlarına isim, fiil, sıfat ya da zarf gibi kelimelerin yerini alamazlar. Bu yüzden, nahiv ilmine göre irabta mahalleri yoktur.

Fiile Benzeyen Harflerin Özellikleri ve Gramerdeki Yeri

Bu harflerin son harekesi mazi fiiller gibi fetha ile bittiğinden fetha üzere mebnî olmuşlardır. Örneğin, “جمع” ve “ليت” fetha üzere mebnîdir. Aynı şekilde hareke ile i'râb olmadığından mu'reb (harekeleri değişken) değildir.

Fiiller gibi üç veya dört harfli olmaları. Fiiller ancak üç ya da dört harfli olurlar. Örneğin, أَنْ، أُنْ، اُنْ، اُنْ fiilleri gibi aslı üç harflidir. لَعَلَّ، لَكِنَّ، كَأَنَّ، دَحْرَجَ، فَرَمَطَ fiilleri gibi asılları dört harflidir.

Fiiller gibi isimlerin önüne dahil olmaları.

Fiillere anlam yönünden benzemeleri. Örneğin, “أَنْ”، “gerçekten inandım, kanaat getirdim, gerçekleşti”, “لَكِنَّ” “beklendi”, “كَأَنَّ”, “benzedi”, “لَعَلَّ”, “umuldu”, “لَيْتَ” “temennî edildi” gibi anlamlar bu harfler kullanılarak cümleye katılmaktadır.

Fiillerdeki gibi kendisine mansûb zamir bitişmektedir. Örneğin, “ضَرَبْتُكَ”، “ضَرَبْتَهُ”، “ضَرَبْتَنِي”، “أَنْه”، “أَنْه”، “أَنْه”. (Zemahserî, 2001, s. 254)

Fiillerdeki gibi kendisine nûn-u vikâye bitişir. “أَنْه”، “كَأَنَّ” ve “ضَرَبْتَنِي” örneğinde olduğu gibi fiile nûn-u vikâye bitişmiştir. (Minâ, 2009)

Bazı fiiller gibi örneğin, “ليس، عسى، نعم، بش” çekimli değildirler.

Bu harfler, mübtedâ ve habere ihtiyaç duymaları yönüyle “كان”ye benzerler. “كان”nin aksine mef'ûl önce, fâil sonra gelerek fiilin ayrınıtı olduğunu desteklemiş olurlar. (Suyûtî C. , 1992, s. 3) Fiiller, fiil cümlesinin başına gelerek fâilini ref edip, mef'ûlünü nasb ediyorlarsa; bu harflerde başına geldikleri isim cümlesinin ismini nasb, haberini ref ederler. Bu açıdan fiile benzerlikleri, fiilin fâilinin merfû, mef'ûlünün mansûb olması gibi; isminin mansûb, haberinin ise merfû olması yönüyledir. Ancak isminin (mansûbun), haberinin (merfûnun) takdîm edilmesi (önüne) gelmesi aslî değil, ikincil bir

Müsnedün İleyh: Cümlede kendisine hüküm binâ edilen öğedir. İsim cümlesinde mübtedâ, fiil cümlesinde fâil ya da nâib-i fâil, nâkis fiillerin isimleri ve iki mef'ul alan fiillerin birinci mef'ulleri müsnedün ileyhdır. Müsned ile müsnedün ieyhten meydana gelen terkibe de terkib-i isnâdî veya cümle denilir.

³ Ma'rife: Belirli bir şeyi gösteren isimdir. Nekre: Belirsiz bir şeyi gösteren isme denir.

durumdur. Bu harflerin lafzî ve manevî yönden fiillere benzerlikleri sebebiyle, “fiil” değil de “fiile benzeyen harfler” denilmiştir. (Enbârî, 2002, s. 171)

İbn. Mâlik'in (ö. 672/1274) el- (İbn Akîl, 1980, s. 345) Elfiye adlı eserinde bu harflerle ilgili şöyle bir beyit geçmektedir:

أَنَّ وَ أُنَّ، لَيْتَ، لَكِنَّ، لَعَلَّ، * كَأَنَّ - عَكْسُ مَالِكَانَ مِنْ عَمَلِ
كَأَنَّ زَيْدًا عَالِمٌ بِأَنِّي * كَفَاءً، وَلَكِنَّ ابْنَهُ ذُو ضِغْنِ

İnne ve Enne, Leyte, Lêkinne, Lealle, Keenne Amel etme yönünden Kâne'nin tersidir. Şunun gibi; Zeyd benim gibi âlimdir, ilim yönünden bana denktir, ama oğlu ise kindar biridir.

Nahiv bilginlerinin ağırlıklı olarak kabul ettiği görüşe göre bu harfler, isim cümlesinin başına gelerek ismini ref, haberini nasb ederler. Bu harfler, isim cümlesinin ana öğeleri olan mübtedâ ve haberin adını değiştirerek “İن” nin ismi ve “İن” nin haberi haline dönüştürürler. Gramer kitaplarında bu harflerin nahiv yönünden cümledeki konumu ve sonraki kelimeleri etkilemesiyle ilgili farklı görüşler ileri sürenler olmuştur. Örneğin, Suyûtî'ye göre bu harflerin isimleri “fuzle” (ikinci öge), haberleri ise umde (birinci öge) kabul edilir. Ağırlıklı kabul edilen görüş Basralıların olmakla birlikte Kûfeliler, bu harflerin haberini ref konusunda Basralılardan farklı olarak haber üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını, haberinin aynı “merfû” kaldığını, değişmediğini iddia ederler. (Suyûtî, 1987, s. 155) el-Ferrâ, (ö. 202/822) “ليت”yi, İbn Esbağ, (ö. 340/951) ise “لعل”yi bundan istisna tutmuşlardır. Haberi ref etmesi konusuna ilk olarak karşı çıkan Kûfeli nahiv âlimleri, haber diye kabul edilen kelimenin aslında “hal” olduğunu, haberinin ise “mahzûf” olduğunu söylerler. (Murâdî, 1992, s. 22)

Fiile benzeyen harfler, isim ve fiilleri, mânâ ve îrab yönünden güçlü bir şekilde etkilemektedir. Bundan dolayı nahiv ilminde isim cümlesini değiştirenler anlamına gelen “en-Nevâsih” denilmektedir. Bu harfler, cümleyi îrab yönünden etkilemesine rağmen cümledeki müsned ve müsnedün ileyh kabul edilme kuralını değiştirmez ve etkilemez. Örneğin, مُحَمَّدٌ مُجْتَهِدٌ cümlesinde مُحَمَّدٌ müsned, مُجْتَهِدٌ kelimesi ise müsnedün ileyhtir. Bu örnekteki cümleyi إِنَّ مُحَمَّدٌ مُجْتَهِدٌ şeklinde harf ekleyerek söylediğimizde مُحَمَّدٌ müsned, مُجْتَهِدٌ kelimesi ise müsnedün ileyh olarak kalmaya devam eder. (Tallâk, 2006)

Bu harflerin fiile benzeyen yönleri olduğu gibi fiilden farklı olan özellikleri de bulunmaktadır. En başta gelen fark ise bu harflerin fiil cümlesinde amel etmemeleri ve fiil cümlesinin başına gelmemeleridir. Bu harflere fiile benzeyen denmesi, bunların asıl değil de fer (yan öge) durumunda olmaları sebebiyledir. Aksi olması halinde fiile benzeyen değil de doğrudan fiil diye ele alınır. Fiilden ayrılan başka bir özelliği ise, cümlede asolan fâilin mef'ûlünden önce gelmesidir. Bu yüzden fer' konumunda olan bu harflerin amel etmesi, fiil cümlesinde fer'î konumdaki mef'ûlün fâiline tekaddümü (önce gelmesi) biçiminde gelmiştir. (İbn Yaîş, tsz, s. 102) Örneğin, إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ yerine ضَرَبَ زَيْدًا رَجُلٌ cümlesi gelmiş olsa, mef'ûl fâilin önünde olduğundan cümle anlamsız olurdu.

Fiile Benzeyen Harflerin sayısıyla başlıca nahiv kitaplarında genellikle üç başlık altında işlenmiştir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

1. *İnne ve Benzerleri* olarak geçen ve “لعل، ليت، لكن، كأ، أن، إن” harflerinin sayısının altı olduğunu ve Abdülkahir Cürçânî (ö. 471/1078), İbn. Yaîş (ö. 643/1245) vd. söylemişlerdir. (Ğalâyinî, 2005, s. 214)
2. Sibeveyh, el-Müberred (ö. 286/900), İbn. Serrac (ö. 316/929), İbn. Mâlik el- Ferra, vd. gibi nahiv bilginlerine göre beş harften oluşmaktadır. Buna neden olarak da “ئ” ve “أ” nin iki edat olarak değil de bir edat olarak değerlendirilmesini göstermektedirler. (Suyûtî, 1987, s. 145)
3. Lâ Nâfiye lil cins’i ekleyerek yedi olduğunu söyleyenler vardır. (Aşkar, 1995, s. 185)

İnne’nin Anlamı ve Kur’ân-ı Kerîm’de Kullanımı

Fiile Benzeyen Harflerden olup ismini ref, haberini nasb eder. Fiile benzerliği yönüyle ismi mef’ûle, haberi de fâile benzer. (Rummânî, 2005, s. 146) Bu harfin anlamlarıyla ilgili olarak gramer kaynaklarını incelediğimizde, Kur’an-ı Kerimde geçtiği ayetlere baktığımızda ve Arapların genel olarak kullandığı anlam ele aldığımızda, üç başlık altında toplandığı görülmektedir: (Zerkeşî, 2008, s. 229) **Te’kîd, Tahkîk ve Ta’lîl**.

1. Tekîd ve Tahkîk Mânâsı: Teorik nahiv kitaplarında “ئ” *tekîd*; uygulamalı nahiv kitaplarında “ئ”, *tekîd harfi* olarak ele alınır. (Zeccâcî, 1984, s. 54) Kur’ân-ı Kerim’deki âyetlerin büyük çoğunluğu bu şekilde gelmiştir. Tekîdle ilgili âyetler genel olarak takvâyı emretme, helak ve korkudan sakındırma, peygamberleri küfür ve tuğyâna karşı mücâdeleye yöneltme, iyilerin mükâfâtı kötülerin cezâsını hatırlatma vb anlamlarını içermektedir. Rummânî’ye (ö. 384/994) göre *tekîd, bir şeyi çok tekrar etmek, tekrar edileni çok önemsemek ve muhâtabın zihnindeki soruyu gidermek* anlamlarına gelmektedir. Bu anlama göre, mecâzî ihtimâli ortadan kalkmaktadır. (Rummânî, 2005, s. 123.129.130) Örneğin; (إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا) “Allah herşeyi bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.” (el-Ahzâb, 33/1). Bir başka âyette ise anlamı kuvvetlendirmek için haberine te’kîd lââm’ı “ل” gelmiştir. (قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَٰهِنَا) “Rabbimiz biliyor ki” dediler, “Biz gerçekten size gönderilmiş elçileriz.” (Yâsin, 36/16)

2. Talîl Mânâsı: Söylenen söze istinâden sorulan veya sorulması muhtemel soruya karşı cevap niteliğinde *sebeb (gerekçe) gösterme, sebebe bağlama, referansta bulunma* anlamlarına gelmektedir. (Rummânî, 2005, s. 126) Bu anlamdaki âyetlerden biri Yûsuf sûresinin 52. âyetidir. (وَمَا أَرْبُؤُا نَفْسِي إِنَّ (لَأَمَارَةَ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَجِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّيَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ النَّفْسِ) “Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis Rabbimin acıyıp koruması dışında daima kötülüğü emreder.” Âyette “ئ” den sonra gelen ikinci cümle, önceki kısmı açıklayıp gerekçesini bildirerek sorulması muhtemel bir soruya karşı da cevap olmuştur.

Kur’an-ı Kerim’de “ئ” harfi 1535 âyette geçmektedir. Bu âyetlerin geçtiği 87 sûre ve âyet sayısı aşağıda şu şekilde sıralanmıştır: (Şerîf, 1996, s. 21)

Bakara 88, Âl-i İmran 63, Nisâ 55, 46, En’âm 43, Âraf 52, Enfâl 25, Tevbe 35, Yûnus 33, Hûd 63, Yûsuf 53, Rad 8, İbrâhim 19, Hicr 32, Nahl 34, İsrâ 31, Kehf 17, Meryem 18, Tâhâ 30, Enbiyâ 18, Hac 32, Müminûn 22, Nûr 15, Furkân 6, Şuarâ 49, Neml 33, Kasas 33, Ankebût 28, Lokmân 16, Secde 7, Ahzâb 19, Sebe 11, Fâtur 19, Yâsin 12, Saffât 74, Zimer 19, Gâfir 25, Fussilet 19, Şuarâ 18, Zuhuruf 27, Duhan 23, Câsiye 7, Ahkaf 9, Muhammed 4, Fetih 4, Hucurât 13, Zâriyât 14 Tûr 8, Necm 5, Kamer 8, Vâkıa 9, Hadîd 5, Mücâdele 12, Haşr 7, Mümtehine 5, Saf 2, Cuma 2, Münâfikûn 6, Teğâbûn 2, Talak 1, Tahrim 2, Mülk 3, Kalem 13, Hâkka 8, Meâric 7, Nûh 10, Cin 5, Müzzemmil 18, Müddessir

4, Kiyâme 2, İnsan 10, Mürselât 4, Nebe 5, Nâziât 5, Abese 1, İnfîtâr 3, Mutaffifin 7, İnşikâk 4, Burûc 4, Târik 3, Alak 2, Kadir 1, Beyyine 2, Âdiyât 4, Asr 1, Hümeze 1, Kevser 2, Nasr 1.

Enne'nin Anlamı ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanımı

“أَنَّ” harfi, “أَنَّ ن” fiil kökünden acı çekmek anlamına gelmektedir. Arapçada bu anlamda da kullanılmaktadır. Örneğin; “أَنَّ الرَّجُلَ مِنَ الرَّجُلِ” “Adam acısından inledi.” Cümlesinde “أَنَّ” fiil anlamına uygun şekilde gelmiştir. (Râzî, tsz, s. 29) Başka anlamları ise, “إِنَّ” gibi tek'îd ve tahkîk (pekiştirme) harfidir. ...ki,..diğini, ...eceğini, ..mesini, ...masını, ...olduğu gibi, şüphesiz, gerçekten, doğrusu, elbette, kuşkusuz, muhakkak gibi anlamlarını cümleyi mastara dönüştürdüğünde alır. (Çelen, 2006, s. 268)

Nahiv âlimlerinin çoğunluğunun kabul ettiği görüşe göre asıl değil, “إِنَّ” (İnne) fer'dir (ayrıntı). Bu görüşü savunanlar İnne ve benzerlerini beş harf olarak ele alanlardır. (Müberred, 1994, s. 341) Delil olarak ise İnne'nin başına geldiği cümleyi sadece tekid ettiği için cümleden çıkarılınca herhangi bir değişiklik yapmaması olarak gösterirler. Enne ise cümlede mastar ve bağlaç (mevsûl) görevinde olduğundan cümleden çıkarılması halinde cümlenin anlamı eksik olur. Kendisinden önce bir sözün gelmesi gerekir. Dolayısıyla başka bir kelime olmadan anlamı tamamlanmaz. (Zerkeşi, 2008, s. 230) Örneğin; “إِنَّكَ فَاتِرٌ” “Şüphesiz sen başarılısın” cümlesi anlam olarak tamamlanmış iken; “فَاتِرٌ أَنْتَ” “Senin başardığın” cümlesi tam bir anlam vermemekte, sadece cümlenin bir parçası olmaktadır.”

Enne'nin cümledeki aslî görevi, başına geldiği cümleyi müfret (tekil) haline dönüştürüp müevvel mastar⁴ haline getirmektir. (Selman, 2003, s. 203) Bu yüzden ismini ve haberini mastara dönüştürmesinden dolayı mastar harfi de denilmiştir. Eğer Enne'nin haberi müştak bir isimse, bu durumda lafzen mastara dönüştürür.

Talak suresi 12. ayette haberinin müştak bir isim geldiği örnek vardır: (لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) “Allah'ın gücünün her şeye yettiğini ve yine Allah'ın gücünün her şeyi kuşattığını bilesiniz diye”(et-Talak, 65/12).

“أَنَّ” nahiv ıstılahında te'kid ve nasb harfidir. İnne gibi ismini nasb haberini ref eder. Enne ismi ve haberiyle mastara dönüştüğü zaman cümle içinde merfû, mansûb ve mecrûr olur. Bu durumlarda mastarıyla beraber takdir edilmesi gerekir.

“أَنَّ” harfi Kur'ân-ı Kerîm'de 344 âyette geçmektedir. Bu da “إِنَّ” harfinin yaklaşık olarak dörtte birine tekâbul etmektedir. Bu harfin geçtiği 68 sûre ve 344 âyeti aşağıda şöyle sıralanmıştır: (Rummânî, 2005, s. 145) (Şerîf, 1996, s. 397,402)

Bakara 33, Âl-i İmran 15, Nisâ 6, Mâide 17, En'âm 13, Âraf 9, Enfâl 19, Tevbe 23, Yûnus 6, Hûd 4, Yûsuf 6, Rad 3, İbrâhim 1, Hicr 4, Nahl 10, İsrâ 4, Kehf 6, Meryem 2, Tâhâ 4, Enbiyâ 6, Hac 20, Mûminûn 6, Nûr 7, Furkân 1, Şuarâ 3, Neml 3, Kasas 5, Ahkâf 1, Ankebût 2, Rûm 1, Lokmân 7, Secde 1, Ahzâb 2, Fâtır 1, Yâsin 4, Saffât 4, Zimer 5, Gâfir 5, Fussilet 5, Şûrâ 1, Zuhruf 3, Duhan 1, Câsiye

⁴ Müevvel Mastar: “أَنَّ” nin cümleyi mastar haline getirmesi, müşahhas(somut) değil de düşünsel(soyut) olanı ifade eder. Örneğin; (أَرَىٰ مُحَمَّدًا وَاِقْفًا) ve (أَرَىٰ أَنَّهُ مُحَمَّدًا وَاِقْفًا) cümlelerinin ilkinde kişi müşahhas(somut), görsel olarak anlaşılmakta; ikinci cümlede ise akli bir konuma dönüştürülmüştür. Duyulardan akli olana yani tefekkür ve tedebbür aşamasına bu mastar ile geçmiştir.

1, Muhammed 8, Hucûrât 2, Zâriyât 1, Necm 9, Kamer 2, Vâkıa 1, Hadîd 2, Kıyâme 1, Abese 1, Mücâdele 2, Haşr 5, Saf 1, Cuma 1, Münâfikûn 1, Teğâbûn 1, Talak 2, Tahrim 2, Hâkka 4, Cin 15, Müzzemmil 1, Mutaffifîn 1, Alak 1, Zilzâl 1, Hümeze 1.

Bu harf, mücerret olarak (atıf harfi veya zamir bitişmeden) Kur'an'ı Kerim'de 104 âyette geçmektedir. Bu âyetler genel olarak Allah'ın Kâinatın sahibi olduğuna, her şeyi bildiğine, iyilerle beraber olduğuna, neyi haram veya helal kıldığına, günahkârları cezalandıracağına vurgu yapan ayetlerdir. Örneğin; (أَنَّ اللَّهَ لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) “Göklerin ve yerin mülkiyet ve hükümranlığı yalnız Allah'ındır.”(el-Bakara, 2/107)

“أَنَّ” edatı (ب) harf-i cerri ile 15 âyette, (و) ile 43 âyette, yê-i mütekellim zamiri ile 15 âyette, (و) ve tekil muhâtab (ك) zamiri ile 3 âyette, ğâib (ه) zamiri ile 23 âyette, ğâibe zamiri (ها) ile 2 âyette, mütekellim (ل) zamiri ile 15 âyette, mütekellim (ل) zamirine bitişen âyetlerde öncesinde (و) geçmiş ise 8 âyette, mütekellim (ل) zamirine bitişen âyetlerde öncesinde (ب) harfi cerri geçmişse 2 ayette, çoğul muhâtab (ك) zamirine bitişik olarak 14 âyette, cemî müzekker ğâib (هم) zamirine bitişik olarak 41 âyette, cemî müzekker ğâib (هم) zamirine bitişik olarak gelen ayetlerde öncesinde (ب) harfi cerri geçmişse 25 âyette, cemî müzekker ğâib (هم) zamirine bitişik olarak gelen ayetlerde edattan önce (و) gelmesi 5 âyette geçmektedir. (Rummânî, 2005, s. 147)

Keenne'nin Anlamı ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanımı

“كَانَ” tekîd, tahkîk, şüphe ve yaklaştırma anlamlarına gelmektedir.

1. Teşbîh (Benzetme):

“كَانَ” teşbih (benzetme) anlamında mücerred olarak (öncesine atıf harfi ve sonuna muttasıl zamir bitişmeksizin) bir âyette geçmektedir. Örneğin; (وَإِذَا تَنَلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَىٰ مُسْتَكْبِرًا كَانَ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَسَّرَهُ) “Böyle birine âyetlerimiz okunduğunda sanki kulaklarında ağırlık varmış da onu işitemiyormuş gibi büyüklük taslayarak sırt çevirir. Ona acıklı bir azabı müjdele!” (Lokman, 31/7). Başka bir ayette ise Arapların inancına göre “كَانَ” edatıyla şeytan çirkinliği, sevimsizliği ve kötülüğünden dolayı çirkin birinin yüzüne benzetildiği görülmektedir. (طَلَعَهَا كَأَنَّهٗ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ) “Tomurcukları sanki şeytanların kelleleri gibidir.” (Sâffât, 33/65). “كَانَهُمْ” olarak geçen ayetlerde, teşbih yapılarak genellikle kâfirlerin ve münâfikların kıyâmet günündeki ve cehennemdeki halleri *devrilmiş hurma kütükleri* gibi şeylere benzetilerek âcizlik ve çaresizliklerine vurgu yapılmıştır. Örneğin; (كَانَهُمْ أَعْجَازُ نَحْلِ خَاوِيَةٍ) “Sanki onlar devrilmiş hurma kütükleri gibidirler.” (el-Hâkka, 69/7)

2. Tahkîk, Talîl (Sebep Bildirme):

Kur'ân-ı Kerîm'de bu anlamla ilgili iki âyet vardır. Birinci âyette, yaptıklarından pişman olan inananların gerçeği sebebiyle birlikte öğrendikten sonraki sözlerinin başlangıcı olarak “كَانَ” edatı gelmiştir. (وَيَكَاَنُ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ) “Vah ki vah! Demek ki Allah rızkı kullarından dilediğine bol, dilediğine de ölçülü veriyormuş.” (Kasas, 28/82). Âyetin devamında yine “كَانَ” edatı, inananların gerçeği öğrenmelerinin verdiği şaşkınlık ifâdesi olarak sebep bildirme anlamında gelmiştir. (وَيَكَاَنُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ) “Vah ki vah! Demek inkârcılar iflâh olmazmış!” der oldular. (Kasas, 28/82).

3. Takrîb (Yaklaştırma):

“كَانَ” edatı ilgili âyetlerde, benzetmenin gerçekleşmesi için güçlü bir tekîd unsuru ögesi olarak gelmiştir. Örneğin; (كَانَهُ وَلِيًّا حَمِيمًا) “Kesinlikle sıcak bir dost oluvermiş.” (Fussilet, 41/34) Âyette geçen “حَمِيمًا” kelimesi sıfat olarak gelmiştir. Aynı zamanda benzetmenin olması amacıyla tekîd unsurudur. Takrîb anlamıyla ilgili başka bir örnekte, (كَانَهُ جَمَالَتْ صُفْرَانَهَا تَزْمِي بِشَرِّرٍ كَالْقَضْرِ) “O, kütükler kadar, koca sütunlar kadar kıvılcımlar fırlatır.” (Mürselât, 77/32-33) “كَانَهُ” kelimesi kadar (yaklaştırma) anlamında kullanılmıştır.

“كَانَ” edatı ilgili âyetlerde gâib (ء) zamirine bitişik olarak 5 kez, tekil muhâtap (ك) zamirine bitişik olarak 1 kez, tekil gâibe (مَا) zamirine bitişik olarak 3 kez, çoğul gâib (هَمْ) zamirine bitişik olarak 11 âyette, çoğul gâibe (هِنَّ) zamirine bitişik olarak 2 kez kullanılmıştır. Kur’an’ı Kerîm’de geçtiği 19 sûre ve 23 âyeti aşağıda sıralanmıştır:

Bakara 1, ‘A’raf 2, Nûr 1, Nahl 2, Kasas 1, Lokmân 1, Sâffât 2, Fussilet 2, Ahkâf 1, Tûr 1, Kamer 2, Rahmân 1, Saf 1, Münâfikûn 1, Hâkka 1, Me’âric 1, Müddessir 1, Mürselât 1, Nâzi’ât 1.

Lekinne’nin anlamı ve Kur’ân-ı Kerîm’de Kullanımı

“لَكِنَّ” daha çok *istidrâk* (doğrultmak, düzeltme yapmak) anlamına geldiği gibi *tekîd* anlamına da gelmektedir. Önceden söylenen bir sözden meydana gelen şüpheliyi yine başka bir sözle düzeltmek, doğrultmak, zararı-yanlışı telâfi etmek, ilâve etmek, eklemek, olay hakkında öngöründe bulunup tedbir almak, muhâtabın zihninde doğacak yanlış anlamayı önlemek, sonrakine yetişme, vazgeçme gibi anlamlara gelmektedir. (İbn Manzûr, 2010, s. 421) Terim anlamında ise, olumlu ve olumsuz iki yakın sözün arasını açarak, olumsuzu olumluya, olumluyu ise olumsuzu dönuştürmeyi sağlayan edattır. Özetle birbirini nefyeden (olumsuzlayan) iki söz arasında gelir ancak; birbiriyle uyumlu iki söz arasında gelmez. Kur’an-ı Kerîm’de “لَكِنَّ” harfinin geçtiği âyetlerin anlamları birbirine yakındır. Tek görevi (anlamı) olan bir kelime olduğu söylenebilir. Kur’an-ı Kerîm’de 64 âyette geçmektedir. Bu edatın geçtiği 28 sûre ve 64 âyet şunlardır:

Bakara 7, Al-i İmrân 1, Mâide 2, En’âm 3, A’râf 5, Enfâl 5, Tevbe 1, Yûnus 3, Hûd 2, Yûsuf 4, Ra’d 1, İbrâhim 1, Nahl 1, Tâhâ 4, Kasas 5, Rûm 3, Sebe 2, Zümer 1, Gâfir 3, Zuhruf 1, Duhân 1, Câsiye 1, Ahkâf 1, Hucûrât 1, Tûr 1, Haşr 1, Münâfikûn 2.

“لَكِنَّ” edatı ilgili âyetlerde mütekellim muttasıl tekil (ي) zamirine bitişik olarak 3 kez, mütekellim muttasıl çoğul (لَا) zamirine bitişik olarak 3 kez, cemi müzekker muhâtab (كَمْ) zamirine bitişik olarak 2 kez, çoğul müzekker gâib (هَمْ) zamirine bitişik olarak 1 kez, tekil müzekker gâib (ء) zamirine bitişik olarak 1 kez, ve tüm bu âyetlerin öncesinde (و) “لَكِنَّ” edatına bitişik olarak gelmiştir. (Rummânî, 2005, s. 191); (Şerîf, 1996, s. 926)

“لَكِنَّ” nin geçtiği âyetler genel olarak beş başlık altında toplanmaktadır: (‘Ubeyde, 2001, s. 120)

1. “لَكِنَّ”, (مَا), (لَمْ), (لَيْسَ) ve (لَا) gibi çeşitli olumsuz (nefy) edatlarından önce ve sonrasında (و) atıf harfi bitişik olarak gelir. 7 âyette (مَا) *nefy* edatından sonra geçmektedir. Bakara, 2/101, Âl-i İmrân, 3/179, Mâide, 5/105, Enfâl, 8/17, Tevbe, 9/56, Tâhâ, 20/86, Hac, 22/2, Kasas, 28/45. Enfâl sûresindeki âyette (لَمْ) *nefy* edatından sonra gelmiştir. (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ) “Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü.” (Enfâl, 8/17). (لَيْسَ) *nefy* edatından sonra 3 âyette geçmektedir.

Bakara, 2/272, Â'râf, 6/60, Â'râf, 6/66. Örneğin; (لَيْسَ عَلَيْكَ هُدْيُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) “Onları doğru yola iletmek senin üzerine borç değildir, fakat Allah dilediğini doğru yola iletir.” (el-Bakara, 2/272). (ﻻ) nefy edatından sonra 4 âyette geçmektedir. En'âm, 6/33, Yûnus, 10/44, Kasas, 28/56, Rûm, 30/6. En'âm sûresi 33. âyet örnek verilebilir; (لَا يَكْذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ) “(Resulüm!)Aslında onlar seni yalanlamıyorlar; fakat o zalimler açıkça Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlar.”.

2. “لكنّ”, olumlu olarak te'kid edatından önce ve sonrasında “و” bitişik olarak gelir. Te'kid ifâde eden *İbtidâ Lam*'ından sonra bir âyette geçmektedir. Örneğin; (لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ) “Göklerin ve yerin yaratılması elbette ki insanların yaratılmasından daha büyük bir olaydır ama insanların çoğu bunu bilmez.” (Mü'min, 40/37)

Birçok âyette tekîd edatlarından sonra gelmiştir. “إنّ” te'kid edatından sonra “لكنّ”, edatının aynı âyette geldiği altı âyet şunlardır: En'âm, 6/37, Hûd, 11/17-29, Sebe, 34/36, Bakara, 2/241, Tûr, 52/47. Örneğin; (وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) “Ona rabbinden bir mucize indirilseydi ya!” dediler. De ki: Şüphesiz Allah mucize indirmeye kâdirdir. Fakat onların çoğu bilmezler.” (En'âm, 6/37)

“لكنّ” edatının haberinin başına altı âyette *Lâm'ul-Müzahlaka* gelmiştir. Bakara, 2/243, Yûnus, 10/60, Yûsuf, 12/68, Neml, 27/73, Mü'min, 40/59-61. Örneğin; (وَإِنَّهُ لَدُوٌّ عَلِيمٌ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) “Şüphesiz o, ilim sahibiydi, çünkü ona biz öğretmiştik. Fakat insanların çoğu bilmezler.” (Yusuf, 12/68)

“إلا إنّ” birleşik olarak tekîd edatından sonra A'râf, 7/131, Yûnus, 10/55 âyetlerinde geçmektedir. Örnek: (إِلَّا إِنَّ اللَّهَ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ آيَاتٌ وَإِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) “Bilesiniz ki göklerde ve yerde olan her şey Allah'ındır. Dikkat edin, Allah'ın olacağını bildirdiği şey gerçektir; ama onların çoğu bilmezler.” (Yunus, 10/55)

“لقد” tekîd edatından sonra bir âyette gelmiştir. Örnek: (لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ) “Şüphesiz size gerçeği bildirmiştik, fakat çoğunuz o gerçeği kabul etmek istemediniz.” (Zuhruf, 43/78).

3. “لكنّ” on âyette olumlu isim ve fiil cümlelerinden sonra gelmiştir. Yûsuf, 12/21-38-40, Kasas, 28/12-57, Rûm, 29/55, Ra'd, 13/1, Câsiye, 45/26, Münâfikûn, 63/7-8. Örneğin; (أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ) “Elif-lâm-mîm-râ. İşte kitabın âyetleri. Rabbinden sana indirilen, gerçeğin ta kendisidir; fakat insanların çoğu inanmaz.” (Ra'd, 13/1)

4. “لكنّ” olumlu anlamda kullanılan “بلى” edatından sonra iki âyette gelmiştir. Nahl, 16/38, Hadîd, 57/14. Örneğin; (بلى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) “Aksine bu, Allah'ın bizzat üstlendiği gerçek bir vaadidir, fakat insanların çoğu bilmez.” (Nahl, 16/38)

5. “لكنّ”, şart edatlarından “لو, لولا, ما” sonra gelmiştir. Bu harfler geldiğinde bir şeyden kaçınıp başka bir şeye gitmek anlamına gelmektedir. Bu edatlardan “ما” şart edatından sonra Hac sûresi 6.âyette geçmektedir: (وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ) Allah'ın onlardan alıp resulüne fey' olarak verdikleri için siz at veya deve koşturmuş değilsiniz. Ama Allah elçilerini dilediği kimselere üstün kılar. Allah her şeye kâdirdir.” (Haşr, 59/6)

“لو” şart edatından sonra altı âyette geçmektedir. Bakara, 2/251, Enâm, 6/111, A’râf, 7/176, Enfâl, 8/43-63, Hucûrât, 49/7. Örneğin; لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ إِلَّا يَمَانُ

“Birçok durumda o sizin dediklerinizi yapsaydı işiniz kötüye giderdi, fakat Allah size imanı sevdirdi.” (Hucûrât, 49/7)

“لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ” şart edatından sonra iki âyette geçmektedir. Bakara, 2/251. Nûr, 24/21. Örneğin; وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ (النَّاسُ بَغْضَهُمْ يَبْغِضُ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ “Eğer Allah’ın, insanların bir kısmı ile diğer kısmını engellemesi olmasaydı yeryüzünde düzen bozulurdu. Fakat Allah’ın âlemler için büyük lutufları vardır. (Bakara, 2/251)

Leyte’nin Anlamı ve Kur’ân’ı Kerîm’de Kullanımı

Arapça’da “ليت” sadece *temennî* ifâde eden bir edat olarak gelir. Türkçe’de bâri, keşke, ah ne olurdu, ne olaydı, tek, eyvah, ...se/sa vb. anlamlarına gelmektedir. Başına ünlem edatı olan “يا” geldiğinde üzüntü ve pişmanlık ifâde etmede kullanılır. Genellikle gerçekleşmesi zor ya da imkânsız olan bir şeyi istemek anlamında kullanılır. (Çelen, 2006, s. 309) Belâğat ilminde, “ليت”nin kullanıldığı cümleler inşâî (talebî) cümle kapsamında değerlendirilmektedir.⁵

Gelecek zamanda gerçekleşmesi muhtemel olan bir durum için, örneğin; “ليت غدا آت” “Keşke yarın gelse” cümlesinde kullanılmaz.

Leyte Kur’ân-ı Kerîm’de 14 âyette geçmektedir: Nisâ 4/73, En’âm 6/27, Kehf 18/42, Meryem 19/23, Furkan 25/27(2) , Kasas 28/79, Ahzâb 33/66, Yasin 36/26, Zuhruf 43/38, Hakka 69/25, Nebe 78/40, Fecr 89/43.

Kur’ân-ı Kerim’de geçen 14 âyetin tamamında, bu edattan önce nidâ edatı olan “يا”nin gelmiştir. “يا” edatı bu âyetlerde “pişmanlık ve üzüntü” anlamında kullanılmıştır. 8 âyette mütekellim “ي” zamiri, 2 âyette mütekellim çoğul “ن” zamiri, 1 âyette müfret müennes gâibe “ها” zamiri bitişik olarak gelmiştir. 3 âyette ise zamir bitişmeden gelmiştir.

1. “ليت” 8 âyette mütekellim “ي” zamirine bitişik olarak gelir. Nisâ, 4/73, Kehf, 18/42, Meryem, 19/23, Furkan, 25/27-28, Hakka, 69/25, Nebe, 78/40, Fecr, 89/ 24.

Örnek: وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا: “Ah diyordu, "Keşke ben rabbime hiçbir şeyi ortak koşmamış olsaydım!” (Kehf, 18/42)

2. “ليت” 2 âyette mütekellim çoğul “ن” zamirine bitişik olarak gelir. En’âm, 6/27, Ahzâb, 33/66.

Örnek: وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نَكَدُّ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

“Onların ateşin karşısında durdurulup "Ah, keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha rabbimizin âyetlerini yalan saymayıp inananlardan olsak" dediklerini bir görsen!” (En’âm, 6/27)

3. “ليت”ye 1 âyette müfret müennes gâibe “ها” zamiri bitişik olarak gelir.

⁵ İnşâî Cümle: Meânî ilminde söylenen bir söz hakkında doğru ya da yanlış demenin mümkün olmadığı cümlelerdir.

Örnek: (يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ) “Keşke ölümüm her şeyi bitirseydi!” (el-Hâkka, 69/27)

Lealle'nin Anlamı ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanımı

“لعلّ” edatına sözlüklerde ve gramer kaynaklarında birden çok anlam verilmektedir. Aşağıda maddeler halinde verilen anlamlar, Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerden yola çıkarak dilbilimcilerin tespit ettikleridir.

1. Tereccî: Bu anlam en yaygın olan ve en çok kullanılan anlamdır. Gerçekleşmesi mümkün olan ve sevilen birşeyin olmasını beklemek, ona dâir ümit beslemektir. Tereccî ile temennî arasındaki fark ise gerçekleşmesi şüpheli olan bir işin olmasını beklemek; temennî ise, vehmin (kuruntu) ve belki de gerçekleşmesi imkânsız bir işin olmasını beklemektir. (Murâdî, 1992, s. 579) Türkçe'de belki, umulur ki, kimbilir, ümit edilir ki, âdetâ, olur ki gibi anlamlara gelmektedir. (Çelen, 2006, s. 315) Örneğin; “Umulur ki Allah bize merhamet etsin.” (لعلّ الله يرْحَمُنَا) .

2. İşfâk: Gerçekleşmesi istenilmeyen bir şeyin korku içerisinde ve kendisinden sakınılarak beklenmesi anlamına gelmektedir. Endişe, tasa ve tedirginliği ifade eder. “لعلّ” nin sık kullanılan ikinci mânâsıdır. Tereccî ile arasındaki fark ise, tereccî sevilen; işfâk sevilmeyen bir şey için kullanılmasıdır. (Murâdî, 1992, s. 580); (Çelen, 2006, s. 315) Örneğin; “Korkarım düşman geliyor.” (لعلّ العدو يُقَدِّمُ)

3. Talîl: Sebep, için, diye, yüzünden, amacıyla gibi anlamlara gelir. Bu anlam ilk olarak nahiv bilginlerinden el-Kisâî (ö. 189/805) ve el-Ahfeş (ö. 215/830) tarafından tespit edilmiştir. (Murâdî, 1992, s. 580) Örneğin; (لعلّكم تشكرون) Umulur ki şükredersiniz” (Âl-İmrân, 3/133), (لعلّكم تهتدون) “Umulur ki doğru yolu bulursunuz” (Bakara, 2/53), âyetlerini (لنشكرو) “Şükretmeniz için” , (لتهتدو) “Doğru yolu bulmanız için.” şeklinde anlamak mümkündür. Âyetlerdeki “لعلّ”lealle kelimeleri illet bildiren “lâm” durumundadır. (Yolcu, 2012)

4. İstifhâm: Bu anlamı Kûfe ekolü tesbit etmiştir. İbn Mâlik'te (ö. 672/1274) bu konuda onlara katılmıştır. Görüşlerine delil olarak Abese sûresi 3. âyeti göstermişlerdir: (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يَزْكُيْ) “Sen nereden bileceksin, belki o arınacaktı.” Basra ekolü ise bu görüşü kabul etmeyip “لعلّ” nin anlamlarını tereccî ve işfâk'ta birleştirmişlerdir. (Murâdî, 1992, s. 580)

5. Şek: Şüphe ve zan anlamı İbnü'n-Nahhâs (ö. 814/1411) tarafından el-Ferrâ (ö. 202/822)'dan alındığına dâir nahiv kaynaklarında bilgi vardır. (Murâdî, 1992, s. 580) Şek (şüphe) anlamı “عسى” edatına oldukça yakındır. Örneğin; (لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ) “Belki bazı yollara ulaşırım.” (Mü'min, 4036)

6. Tahkîk: Gerçeklik ve kesinlik demek olan bu anlam “لعلّ” edatının geçtiği tüm âyetler için söylenebilir. (Abbas, 2006, s. 635) Örneğin; (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) “Muhakkak siz (O'na ibadetle azabından) sakının.” (el-Bakara, 2/21)

Fiile benzeyen harflerden olan “لعلّ” Kur'ân-ı Kerîm'de 129 âyette geçmektedir. Bu âyetlerin geçtiği 42 sûre ve 129 âyet aşağıda şu şekilde sıralanmaktadır:

Bakara 17, Âl-i İmrân 6, Mâide 5, En'âm 9, A'râf 13, Enfâl 3, Tevbe 2, Hûd 1, Yûsuf 5, Ra'd 1, İbrâhîm 2, Nahl 6, Kehf 1, Tâhâ 4, Enbiyâ 5, Hac 2, Mü'minûn 2, Nûr 5, Şuarâ 3, Neml 2, Kasas 7, Rûm 2, Secde 3, Fâtır 1, Yâsîn 2, Zümer 2, Gâfir 2, Fussilet 1, Şuarâ 1, Zuhruf 4, Duhân 1, Câsiye 1, Ahkâf 1, Hucurât 1, Zâriyât 1, Hadid 1, Haşr 1, Cuma 1, Talâk 1, Abese 1.

“لعلّ” Kur’ân-ı Kerîm’de 3 âyette vâv’ı atf ile kullanılmaktadır. Vav’ı atf ile birlikte kullanılan diğer iki âyet ise şunlardır: Şûra 17, Talak 1, Abese 3.

“لعلّ” 5 âyette mütekellim “ي” zamiri bitişik olarak gelmiştir. Bu âyetler ise şunlardır: Gâfir 36, Mü’minûn 100, Kasas 29-38, Tâhâ 10. Bu şekilde geçen âyetlerde gerçekleşmesi mümkün olan ve hoşlanılan bir şeyin olmasını istemek gibi bir anlam vardır. Örneğin: (لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ) (هُدَى) “Belki ondan size bir kor parçası getiririm veya ateşin başında bir kılavuz bulurum.” (Tâhâ, 20/10). 9 âyette ise öncesinde atf vav’ı gelerek muhatap cemî zamirine “كُم” bitişik olarak geçmektedir. Bakara sûresi 150. âyet (وَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) “Doğru yolu bulasınız diye” buna örnektir. Herhangi bir atf harfi gelmeden, müzekker gâib çoğul zamirine “هُم” bitişik olarak 42 âyette, müzekker muhatap gâib zamirine “كُم” 72 âyette, müfret müzekker gâib zamirine “هُ” 3 âyette, müfret müzekker muhatap zamirine “كُم” 2 âyette, nefsi mütekellim çoğulzamirine “نَا” bitişik olarak ise 1 âyette geçmiştir.

SONUÇ

Harfler genel olarak isim ve fiil gibi kelime çeşitlerinden biri olup onlardan farklı olarak tek başlarına anlam ifade etmezler. *Hurûfu’l-mebâni* ve *hurûfu’l-me’ânî* olarak ikiye ayrılmaktadırlar. Fiile benzeyen harfler ise *hurûfu’l-me’ânî* içinde değerlendirilirler. Edatla aynı anlama gelen bu harfle gramer kitaplarında *nevâsih* başlığı altında ele alınmıştır. Mansûbât çeşitlerinden olan bu harfler âmil harflerden kabul edildiklerinden cümle içerisinde başına geldikleri kelimelerin sonunda hareke yönünden değişiklik yaparlar. Nahiv yönünden ismini nasb haberini ref etmesi etken harf olduklarının işaretidir.

İfâdeye üslup, anlam ve akıcılık katan ve *İnne ve Benzerleri* olarak da isimlendirilen bu harfler; *İnne, Enne, Keenne, Lêkinne, Leyte, Lealle*’dir.

Bu harflerin fiile benzerlikleri mâzi fiil gibi fetha üzere mebni olmaları, fiiller gibi üç ya da dört harfli olmaları, fiillere anlam bakımından benzemeleri, isimlerin önüne gelmeleri, mansûb ve nûn-u vikâye zamirinin bitişmesi, “ليس, عسى, نعم, بش” fiilleri gibi çekimli olmamaları özellikleri sebebiyledir.

Araştırmamız sonucunda bu harflerin anlam yönünden Kur’ân’ı Kerîm’deki kullanımlarına, hadislere, bazı şiirlere baktığımızda; *İnne*, ağırlıklı olarak *tekîd, tahkîk* daha az olarak ise *talîl* anlamında kullanılmıştır. *Enne*, cümleyi mastara dönüştürür ve tekîd anlamındandır. *Keenne* ise teşbîh, tahkik, şüphe ve takrib anlamlarına gelmektedir. *Lâkinne*, düzeltme ve tekîd olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. *Leyte* temennî, *Lealle* ise tereccî (ummak, beklemek), işfâk (endişe, tasa), talîl (sebepl), istifhâm, şüphe ve tahkîk olmak üzere altı farklı anlamlarda kullanılmaktadır.

Fiile benzeyen harflerin Kur’ân-ı Kerîm’de geçtiği ayetlere sayısal olarak bakıldığında; *İnne* 1535 âyette, *İnnemê* şeklinde 149 âyette, *Enne* ise yaklaşık bu sayının 1/4 ü oranında olmak üzere 344 âyette, *Ennemê* olarak 28 âyette, *Ennemê* şeklinde ise 17 âyette, *Keenne* ise 23 âyette, *Keennemê* şeklinde 6 âyette, *Lêkinne* 64 âyette, *Lealle* 129 âyette, *Leyte* ise 14 âyette geçmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de yalın olarak ve mâ-i kâffe bitişik olarak geçtiği ayetler incelendiğinde toplam sayının 2309 olduğu tespit edilmiştir. Nahiv ve anlam yönünden Kur’ân-ı Kerîm’i anlamamızı kolaylaştıran bu harflerin geçtiği ayetlerle ilgili çok sayıda örnek verilmiştir.

KAYNAKÇA

- Abbas, H. (2006). *en-Nahvu'l-Vâfi* (Cilt IV). Kâhire: Dâru'l- Maârif.
- Aşkar, M. S. (1995). *Mu'cem Ulûmi'l-Lüga*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Çelen, M. (2006). *Arapça'da Edatlar Lügat ve Filolojik İnceleme*. İstanbul: Kalem.
- Enbârî, E.-B. (2002). *el-İnsâf fi Mes'el-il Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî.
- Fâris, İ. (1998). *es-Sâhibi fi Fikhi'l-Luga*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Ğalâyinî, M. b. (2005). *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye* (Cilt II). Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Hurûfu'l-Me'ânî fil Kur'âni'l- Kerîm. (1996). *eş-Şerîf, Muhammed Hasan*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Akil, A. b. (1980). *Şerh-u İbn-i Akil 'alâ Elfiyye İbn. Mâlik*. Kâhire: Dârü't-Türâs.
- İbn Manzûr. (2010). *Lisânu'l-'Arab*, (Cilt X). Beyrût: Dâru Sâdır.
- İbn Yaîş, İ. A.-M. (tsz). *Şerhu'l-Mufassal* (Cilt I). Mısır: İdâre Tıbb'a el-Menziliyye.
- İsfehânî, E. K.-H.-M.-R. (tsz). *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kurân*. Beyrut: Dâru'l-Mârife.
- Mînâ, e.-H. M. (2009). *en-Nevâsih el-Harfiyye fi's-sülûsül-evvel min sahih el Buhârî*. Sûdan: Câmia Ümm Dermân İslâmiyye Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- Murâdî, e.-H. İ. (1992). *el-Cened-Dâni fi Hurûfi'l-Meânî*. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye.
- Müberred, E. ' . (1994). *el-Müktedâb* (Cilt II). Kâhire: Lecnetü İhyâ et-Türâs el-İslâmî.
- Râzî, M. b. (tsz). *Muhtârû's-Sıhah*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabiyye.
- Rummânî, e.-İ. E.-H. (2005). *Meânî'l-Hurûf*. Şam: el-Mektebetül-'Asriyye.
- Sabbân, A. M. (tsz). *Hâşiyetü's-Sabbân alâ Şerhi'l-Eşmûni alâ Elfiyeti İbn Mâlik* (Cilt I). Kâhire: Mektebetü't-Tevfikîyye.
- Selman, A. C. (2003). *Mevsûat-u Me'ânî'l-Hurûf-il-'Arabiyye*. Ammân: Dâr'u Usâme.
- Sibeveyhî. (1984). *el-Kitâb* (Cilt I). Kâhire: Mektebetü'l-Hancî.
- Suyûtî, C. (1987). *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv* (Cilt II). Şam: Mecmâ el-Lügatü'l-Arabiyye.
- Suyûtî, C. (1992). *Hem'ul Hevêmi' fi Şerhi Cem'ul-Cevêmi'*, (Cilt II). Kuveyt: Müessesetür'-Risâle.
- Şerîf, M. H. (1996). *Hurûfu'l-Me'ânî fil Kur'âni'l- Kerîm*,. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Tallâk, Y. H. (2006). *en-Nevâsih ve Eserühê't-Terkîbiyyü ve'd-Delâliyyü*,. Karak: Mûte Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- 'Ubeyde, F. (2001). *Lêkinne fi'l Kur'âni'l-Kerîm Dirâsât Terkîbiyye ve Delâliyye*, . Cezâyir: Cezâyir Üniv. Dil Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü.
- Ulugöl, F. (2013). *Arap Dilinde Harfler*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Verrâk, E.-H. M. (1999). *İlelu'n-Nahv*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- Yolcu, M. (2012). , Kur'an-ı Kerim'de "Lealle لَعَلَّ" Sözcüğünün Anlamlandırılması,i, 3(2), . *İ.Ü.İ.F. Dergisi* , 3.
- Zebîdî, e. H. (1986). *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Cilt XXIII). Kuveyt: Hükümetü'l-Kuveyt.
- Zeccâcî, E.-K. A. (1984). *Kitâbu'l-Cümel fi'n-Nahv*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Zemahserî. (2001). *Şerhu'l-Mufassal* (Cilt I). Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Zerkeşî, B. M. (2008). *el-Burhân fi ulûmi'l-Kurân* (Cilt IV). Kâhire: Dârü't-Türâs.



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALEŞİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 19.03.2019 | Kabul Tarihi: 06.05.2019

HİPODERMİK İĞNE MODELİ BAĞLAMINDA NAZİ PROPAGANDASININ WALT DİSNEY ÇİZGİ FİMLERİNDE ELEŞTİRİSİ

Caner ÇAKI

İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi
caner.caki@inonu.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-1523-4649>.

Atıf / Citation: Çakı C. (2019). Hipodermik İğne Modeli Bağlamında Nazi Propagandasının Walt Disney Çizgi Filmlerinde Eleştirisi. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 292-307.

Özet

Çizgi filmler, 2. Dünya Savaşında Müttefik Devletler Bloğu'nda yer alan Amerika Birleşik Devletleri tarafından, Nazi Almanyası'na karşı propaganda aracı olarak kullanıldı. Bu amaçla, ABD'nin en popüler medya şirketi olan Walt Disney, Amerikan propagandasında aktif olarak rol aldı. Bu süreçte Walt Disney çizgi filmlerinde Nazilerin Alman halkını tıpkı Harold Lasswell'in Hipodermik İğne Modeli'n de belirttiği gibi propaganda yoluyla etkilediği anlatıldı. Nitekim, çizgi filmler Alman halkının zihinlerinin tamamen Nazilerin kontrolü altına girdiğini vurguladı. Bu çalışmada, Listverse'nin belirlediği en ünlü 10 Nazi karşıtı Walt Disney yapımı çizgi film içerisinden amaçlı örneklem metodu kullanılarak belirlenen üç çizgi filmde, ABD propagandasının Harold Lasswell'in Hipodermik İğne Modeli bağlamında Nazileri ne yönde sunduğu incelendi. Çalışma kapsamında incelenen çizgi filmler, nitel araştırma yöntemleri içerisinde yer alan göstergebilimsel analiz metodu kullanılarak, Fransız Dil Bilimci Roland Barthes'in düzanlam (detonation) ve yananlam (connotation) boyutunda analiz edildi. Elde edilen bulgular ışığında, propaganda amaçlı kullanılan çizgi filmlerde; Nazilerin kitle iletişim araçlarını etkin bir şekilde kullanarak Alman halkı üzerinde tahakküm kurduğu ve nihayetinde propagandanın etkisiyle Almanların Hitler'in her dediğini yaptığı ortaya çıkarıldı.

Anahtar Kelimeler: Propaganda, Çizgi Film, Nazizm, Hipodermik İğne, Göstergebilim

THE CRITICISM IN THE WALT DISNEY CARTOONS OF THE NAZI PROPAGANDA IN THE CONTEXT OF THE HYPODERMIC NEEDLE THEORY

Abstract

Cartoons were used as a propaganda tool by the United States which was in the Allied States Bloc in World War II against Nazi Germany. At this stage, Walt Disney, USA's most popular media company, was actively involved in American propaganda. In this process, Walt Disney cartoons told that the Nazis influenced the Germans through propaganda, just as Harold Lasswell had stated in the Hypodermic Needle Model. Infact, they emphasized that the minds of the German people were under the control of the Nazis. In this study, we tried to see how three cartoon films chosen by using the purposeful sampling method in the first 10 of the most famous anti-Nazi the Walt Disney cartoons selected by Listverse presented the use of the USA propaganda against Nazisin the context of Harold Lasswell's Hypodermic Needle Theory. Cartoons examined within the scope of the study were analyzed in terms of the detonation and connotation of the French linguist Roland Barthes, using the semiotics analysis method in the qualitative research methods. In the light of the findings obtained, in cartoons used for propaganda purposes; it was revealed that the Nazis effectively controlled the masses using the mass media tools and that the Germans did everything what Hitler had to say under the influence of propaganda.

Keywords: Propaganda, Cartoon, Nazism, HypodermicNeedle, Semiotics

Giriş

Tarihte bilinen ilk çizgi film Fantasmagorie, Fransa'da 1908 yılında üretildi. Ardından üretilen çizgi filmler sürekli olarak geliştirildi. 1917 yılında ilk uzun metraj çizgi film, 1920'de ilk renkli çizgi film, 1928'de ilk sesli çizgi film ve 1937'de de ilk uzun metraj sesli çizgi film üretildi. 1932 yılında ABD'de Walt Disney Stüdyoları'nın kurulmasıyla birlikte de çizgi filmler altın çağını yaşamaya başladı. Bu dönemde, Mickey Mouse, Donald Duck gibi Walt Disney çizgi film karakterleri uluslararası alanda büyük bir şöhret elde etti. Walt Disney'in kurulduğu ilk yıllarda üretilen çizgi filmler genel olarak güldürü ve eğlence odaklıydı. Buna karşın 1941 yılının Aralık ayında ABD'nin Müttefik Devletleri'nin yanında savaş girmesiyle birlikte, Walt Disney çizgi filmleri siyasi ve ideolojik konuları da irdelemeye başladı. Özellikle, Walt Disney ülke genelinde yürütülen propaganda faaliyetlerine katılarak, anti-Nazi çizgi filmler üretmeye başladı. Walt Disney, bu süreçte Nazilerin propagandayı etkin bir şekilde kullanarak, tıpkı Harold Lasswell'in Hipodermik İğne Modeli'nde iddia ettiği gibi Alman kamuoyunu güçlü bir şekilde etkilediklerini ve her istediklerini yaptırdıklarını konu alan çizgi filmler yayınlamıştır. Bu çalışmada ele alınan çizgi filmlerde, Lasswell'in Hipodermik İğne Kuramı bağlamında Nazi propagandasını ne yönde sunduğu ortaya konulmaya çalışıldı.

Alanda özellikle son yıllarda çizgi filmleri konu alan bazı önemli çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bunlar içerisinde öne çıkan bazı çalışmalar; Eşitti (2016) "Çizgi Filmlerde Küresel ve Yerel Kültürün İnşası: Caillou ve Pepee Örneği" adlı çalışmasında Caillou çizgi filmi özelinde çizgi filmlerin küresel, Pepe adlı çizgi film özelinde de çizgi filmlerin yerel (ulusal) sunum kodları üzerinden analizde bulunmuştur. Caillou adlı çizgi filmde ulus ötesi değerlerin kitlelere yansıtıldığı ve yerel değerlerin unutturulduğu, Pepe'nin ise yerel kültürel kodları izleyicilerine hatırlattığı sonucuna ulaşmıştır. Ay ve Korkmaz, (2017), "Sosyal Bilgiler Programında Yer Alan Değerler ve Kültürel Öğeler Bağlamında 'Küçük Hezarfen' Çizgi Filmi" adlı çalışmada Küçük Hezarfen çizgi filmi özelinde, çizgi filmlerde verilmek istenen kültürel kodları incelemiştir. Elde edilen bulgular kültürel boyutta değerlendirilerek, tablolştırılmıştır.

Yaşar ve Paksoy (2011), "Çizgi Filmlerdeki Saldırgan İçerikli Görüntülerin, Çocukların Serbest Oyunları Sırasındaki Saldırganlık Düzeylerine Etkisi" adlı çalışmada çizgi filmlerin çocukların saldırganlık davranışları üzerindeki etkisini araştırmıştır. Elde edilen bulgular ışığında, çocukların izledikleri çizgi filmlerde gördükleri şiddet eylemlerini günlük yaşamlarına yansıttıklarını saptanmıştır. Kaba (2014), "Çizgi Filmlerde Grafik İfade ve Konu Açısından Kültürel Etkiler: Türk Çizgi Film Örnekleri" adlı çalışmada kültürel etkiler, grafik ifade ve tema açısından araştırılarak, çizgi filmlerde verilen kültürel mesajlar ortaya konmaya çalışılmıştır. Temizyürek ve Acar (2014), "Çizgi Filmlerdeki Subliminal Mesajların Çocuklar Üzerindeki Etkisi" adlı çalışmada çizgi filmlerdeki subliminal mesajların çocuklar üzerindeki etkisini incelemiştir. Çalışma sonucunda, çizgi filmlerde yapımcıların etkisinde ikna odaklı subliminal mesajların verildiği bulunmuştur.

Nazi Almanyası'nı, Adolf Hitler'i ve Nazizm ideolojisini inceleyen son yıllarda Türkiye'de önemli çalışmalar yapıldığı da görülmektedir. Bunlar içerisinde: Tanyeri Mazıcı ve Çakı (2018), "Adolf Hitler'in Korku Çekiciliği Bağlamında Kamu Spotu Reklamlarında Kullanımı" adlı çalışmada kamu spotları reklamlarında Adolf Hitler'in korku çekiciliği bağlamında kullanımını; Erol vd. (2017), "Hitler Dönemi Eğitim Yapısındaki Otokrasinin Eleştirisi: Die Welle Filmi Üzerine Göstergebilimsel İnceleme" adlı çalışmada Nazi Almanyası dönemindeki eğitim yapısını; Çakı (2018a), "Nazi Almanyası Etkisindeki İtalyan Sosyal Cumhuriyeti'nin Propaganda Posterleri Üzerine İnceleme" adlı çalışmada Nazi propagandasının İtalya üzerindeki etkisini; Çakı (2018b), "Mitinglerin Propagandadaki Rolü: Nürnberg Mitingleri'ne Ait Fotoğrafların Göstergebilimsel Analizi" adlı çalışmada Nazilerin propaganda amaçlı mitingleri kullanımını; Çakı ve Gazi (2018), "Nazi Almanyası'nda Basılan Propaganda Karikatürlerinde Siyahilerin Sunumu" adlı çalışmada karikatürler üzerinden Nazi Almanyası siyahilerin sunumunu; Zorlu vd. (2017), "Türk Sinemasında Nazizm İdeolojisi: Kırımlı Filmi ve Göstergebilimsel Analizi" adlı çalışmada da Nazizm ideolojisinin Türk sinemasında sunumunu; Çakı ve Gülada (2018), "Vichy Fransası'nda İşgal Propagandası" adlı çalışmada Nazi Almanyası etkisindeki Vichy Fransası'nın propaganda faaliyetlerini; Çakı (2018b) "Nazi Almanyası Etkisindeki İtalyan Sosyal Cumhuriyeti'nin Propaganda Posterleri Üzerine İnceleme" adlı çalışmada da Nazi Almanyası etkisindeki İtalyan Sosyal Cumhuriyeti'nin propaganda faaliyetlerini ele almıştır.

Ulusal alanda yapılan kapsamlı literatür taraması sonucunda çizgi filmlerin propaganda amaçlı kullanımını ele alan yalnızca Çakı'nın (2018c) "İkinci Dünya Savaşı'ndaki Propaganda Savaşlarında Çizgi Filmin Rolü: Nazi Almanyası ve Amerika Birleşik Devletleri Üzerine İnceleme" adlı çalışması olduğu görülmüştür. Çakı, çalışma kapsamında Normandiya Çıkarması öncesinde Nazi Almanyası ve Amerika Birleşik Devletleri tarafından hazırlanan propaganda amaçlı iki farklı çizgi filmi analiz etmiştir. Bu çalışmada ABD yapımı çizgi filmler üzerinden Nazi propagandasına yönelik yapılan eleştiriler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. İkinci Dünya Savaşı'nda Amerika Birleşik Devletleri'ne Genel Bakış

1 Eylül 1939 yılında Nazilerin Polonya'ya saldırması ile 2. Dünya Savaşı başlamıştı. Bunun üzerine İngiltere ve Fransa Nazi Almanyası'na savaş açarak, Polonya'nın yanında yer aldı. Buna karşın ABD, 1. Dünya Savaşı'ndaki müttefikleri İngiltere ve Fransa'nın yanında yer almayarak tarafsızlığını ilan etti. Nitekim, 1914 yılının Temmuz'unda 1. Dünya Savaşı başladığında da ABD ilk etapta savaşa dahil olmamış, 1917 yılında Alman denizaltılarının ABD gemilerine yol açtığı zararlar telafi edilemez boyuta gelince, İtilaf Devletleri'nin yanında savaşa katılmak zorunda kalmıştı. ABD'nin 2. Dünya Savaşı'na girmemesinin en büyük nedeni ABD kamuoyunun savaşa olan

isteksizliği idi. Buna karşın ABD, savaşa katılmasa da Müttefik Devletlere yönelik askeri ve mali yardımlarda bulunmuştur (Kissenger, 2010: 365). ABD'nin tarafsızlığı Nazi Almanyası'nın Avrupa'da hızlı bir şekilde ilerlemesine yol açtı. Naziler 1941 yılının yazında Avrupa'nın büyük bir bölümünü işgal etmeyi başardılar. 22 Haziran 1941 tarihinde de, Nazi Almanyası Sovyetler Birliği'ne yönelik genel bir saldırı başlattı.

7 Aralık 1941 yılında, Nazi Almanyası'nın müttefiki Japon İmparatorluğu ABD'nin Hawaii Adalarından Oahu Adasında bulunan Pearl Harbor Deniz Üssü'ne geniş çaplı bir hava saldırısı düzenledi. Hava saldırısı sonucunda yüzlerce ABD askeri hayatını kaybederken, ABD donanması büyük çapta yara aldı. Pearl Harbor Baskını, ABD'nin Müttefik Devletleri'nin yanında savaşa katılmasını sağladı. Buna karşın, ABD yalnızca Japon İmparatorluğu'na karşı savaşa girerken, kamuoyundan yeterli desteği alamadığından dolayı, Nazi Almanyası'na karşı herhangi bir savaş ilanında bulunamadı. Fakat, Nazi Almanyası 11 Aralık 1941 yılında müttefiki Japonya'nın yanında yer alarak ABD'ye savaş ilan etti. Böylece, Amerikan kamuoyunun ikna edilmesine gerek kalmadan, ABD Almanya'ya karşı da savaşa dahil olmuş oldu (Macksey, 2012: 181). Hitler, Japonya'nın ABD'nin önünü keseceğine inanıyordu. ABD Başkanı Roosevelt'in dikkatini Avrupa'dan çok Pasifik'e vereceğini düşünüyordu. Buna karşın ABD, hem Japonya, hem de Almanya'ya karşın topyekun bir seferberlik ilan etti (Kershaw, 2009: 457). ABD'nin savaşa dahil olması, Wehrmacht'ın (Alman Ordusu) kuvvetlerini bölmesine yol açtı. Nitekim, Naziler hala İngiltere ve Sovyetler Birliği ile savaş halindeydi.

2. Dünya Savaşı'na dahil olan ABD, kamuoyundan askeri harekatlarda destek alabilmek için yoğun bir şekilde anti-Nazi propaganda faaliyetine yöneldi. Bu amaçla ABD'deki tüm KİT'ler Nazizm ideolojisine ve Hitler Almanya'sına karşı propaganda faaliyetleri için seferber edildi. Ülkenin dört bir yanında Nazileri eleştiren propaganda posterleri asıldı, gazeteler ve dergiler Nazileri korkutucu gösteren haberlere yer verdi. Hatta ABD'nin en popüler çizgi roman kahramanı Kaptan Amerika ilerleyen sayılarında Nazilerle savaşırken ve ABD'yi Nazi tehlikesinden kurtarıırken gösterildi. Buna karşın Naziler de ABD'ye karşı yoğun bir karşı propaganda faaliyetine girilmişti. Naziler, özellikle ABD Başkanı Franklin D. Roosevelt'i kötüleyen propagandaya yöneldiler (Öymen, 2014: 195). İki ülke arasında yaşanan propaganda savaşları 2. Dünya Savaşı'nın son günlerine kadar devam etti.

1942 yılında Kasım'ında ABD, Nazi Almanyası'na karşı Kuzey Afrika'da Meşale Harekâtı'na girişti ve ilerleyen süreçte Naziler Kuzey Afrika'dan çıkarıldı (Caplan, 2017: 215). 1943 yılının Temmuz'unda da Nazilere yönelik Husky Harekâtı düzenlendi ve Sicilya Naziler'den geri alındı (McNab, 2015: 254). 1944'ün Haziran'ında ABD, Normandiya Çıkarması'nı başlatarak Fransa'yı Nazilerin elinden geri almayı başardı. İlerleyen süreçte de Naziler ABD'ye karşı tüm savaşları kaybetti. Nihayetinde 30 Nisan 1945 yılında Hitler'in intiharından sonra, Nazi Almanyası 7 Mayıs 1945 yılında ABD ve müttefiklerine kayıtsız şartsız teslim oldu (Hart, 2015: 945). ABD'nin Almanya'yı işgalinden sonra Nazizm ideolojisi ülkede yasaklandı. Nazi rejiminin ileri gelenleri mahkemeye çıkarılarak yargılandı. Buna karşın ABD, yükselen Sovyet tehlikesine karşı Almanya ile ilişkilerini tekrar geliştirme yoluna gitti. Almanya'nın çöken ekonomisini tekrar güçlendirebilmek için ekonomik yardımlarda bulundu. Nihayetinde, ABD 1949 yılında kurulan Federal Alman Cumhuriyeti ile günümüze kadar süren dostane ilişkiler inşa etti.

2. Hipodermik İğne Modeli

Hipodermik İğne Modeli (HİM), "şırınga modeli", "iletim kuramı" ve "sihirli mermi" kuramı olarak da bilinilmektedir. HİM, iletişim araçlarının kitleler üzerinde doğrudan, anında ve güçlü etkisi olduğunu iddia etmektedir. HİM'in ortaya çıkmasındaki temel neden, kitle iletişim araçlarının 1.Dünya Savaşı'nda kitleler üzerinde meydan getirdiği büyük etkidir. Savaşta gerek İtilaf gerekse İttifak Bloğu'nda yer alan ülkeler propaganda amaçlı kullandıkları KİA'lar ile kitlelerin istenilen yönde hareket etmesini sağlamışlardır. Özellikle bu süreçte Lenin gibi retoriği başarılı bir şekilde kullanan liderlerin kitleler üzerinde tahakküm kurabildikleri anlaşılmıştır (Tekinalp ve Uzun, 2013: 116). Bu dönemde iletişim alanında yapılan çalışmalarda, kitleler üzerinde KİA'ların güçlü bir etkiye sahip olduğu vurgulanmıştır. İzleyiciler/dinleyiciler, KİA karşısında pasif bir şekilde konumlandırılarak, KİA'lar doğrultusunda hareket ettikleri savunulmuştur.

Chicago Üniversitesi'nden Harold Lasswell, siyasilerin iktidara gelmelerinde propagandanın düşünüldüğünden daha fazla etkiye sahip olduğunu iddia etmiştir. Lasswell, KİA'ların propaganda amaçlı kullanıldığını ve kitleler üzerinde tahakküm kurduğunu savunmuştur. Çünkü Lasswell, kitlelerin propagandaya karşı direnecek yeterli bilgi birikimi ve eleştirel akla sahip olmadığına inanmaktaydı. Siyasiler, KİA'lar yoluyla kitleleri istedikleri şekilde yönetmekteydi (Yaylagül, 2017: 55). Egemen güçlerin KİA ile ilettikleri mesajlar, bir iğne gibi hedefine ulaşmakta ve kitleleri etkilemekteydi. İnsanlar, KİA'lar yoluyla gelen bilgilere mukavemet etmeden doğrudan kabul etmekteydi.

HİM, günümüzde etkisini önemli ölçüde yitirmiştir (Tekinalp ve Uzun, 2013: 116). Bunun temel nedeni KİA'lar alanında yaşanan gelişmeler ile bilginin pek çok farklı kanaldan temin edilebilmesidir. Önceden, televizyon, radyo gibi görsel ve işitsel KİA'lar günümüzdeki kadar yaygın değildi. Bu yüzden insanlar sınırlı iletişim aracından bilgi temin edebilmekteydi. Diğer yandan dünyanın pek çok yerinde totaliter yönetimlerin yıkılarak, demokratik sistemlerin kurulması, KİA'nın üzerindeki tekelleşmeyi de ortadan kaldırmıştır (Güngör, 2013: 83). Böylece ülkeler içerisinde farklı ideolojiler hakim olmuş, farklı yayın kuruluşları filizlenmeye başlamış, haber üzerindeki tek merkezli boyut son bulmuştur.

1930'lu yılların sonları ve 1940'lı yılların başları KİA'nın güçlü etkiye sahip olduğu dönemi meydana getirmektedir. Nitekim bu dönemde, Nazizm, Faşizm, Komünizm gibi ideolojilerin temelinde kurulan totaliter yönetimlerde KİA'lar tek merkezde toplanmaktaydı. Bu açıdan, tek bir sesin çıktığı KİA'ların kitleleri etkilemesi ve kitleler üzerlerinde nüfuz kurması günümüzle karşılaştırıldığında oldukça kolaydı. ABD propagandası da, Nazilerin KİA'lar üzerinde kurdukları tekel ile kitleleri HİM'de olduğu gibi kontrol altında tuttuklarını iddia etmiştir. Böylece kitlelerin duygularına hitap eden Naziler, Almanların düşünmeden istediklerini yapmalarını sağlamıştır. 1940'lı yıllarda anti-Nazi ABD propagandanın merkezinde de bu görüş hakimdi. Walt Disney çizgi filmlerinde de bu görüş nezdinde anti-Nazi propaganda faaliyetleri yürütülmüştür. Çalışma kapsamında incelenen HİM bağlamında yapılan ABD propagandası açıklanmaya ve ABD kamuoyunda nasıl anti-Nazi algının inşa edilmeye çalışıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

3. Hipodermik İğne Modeli Bağlamında Nazi Propagandası

Propaganda, bir düşünce veya ideolojinin kitlelere, kitle iletişim araçları vasıtasıyla aktarılmasını amaçlayan ikna odaklı bir iletişim türüdür. Propaganda, propaganda yapana doğrudan fayda sağlamayı amaçlar (Tarhan, 2010: 36). Propaganda, tüm gücünü propagandacının

kullandığı dilden alır. Propaganda dili, kitlelerin düş kurmasını sağlar. Bu açıdan propaganda dilini etkili bir şekilde kullananlar kitleleri etkilemede başarılı olabilir (Aziz, 2007: 16). Propaganda tarihin pek çok evresinde, kitleleri ikna etmek amacıyla kullanılmıştır. Buna karşın, propaganda 20. yüzyılda etkili kullanım alanı bulmuştur (Gazi vb., 2018b: 27). Propaganda disiplininin dünya tarihinde en etkili kullanıldığı dönem ise 2.Dünya Savaşı olmuştur. Özellikle, propaganda Nazi Almanyası tarafından kitleler üzerinde tahakküm kurmada etkili bir silah olarak hizmet etmiştir.

Naziler propagandanın kitleler üzerindeki muazzam etkisinin farkındaydı. Bu amaçla, iktidara geldiklerinde Halkı Aydınlatma ve Propaganda Bakanlığı adında yeni bir bakanlık kurdular. Bakanlığın başında, NSDAP'nin (Nayonal Sosyalist Alman İşçi Partisi) en önemli propaganda uzmanlarında biri olan Dr. Joseph Goebbels getirildi. Goebbels'in ilk işi Almanya'daki tüm basın kuruluşlarını kendi denetimine almak oldu. Almanya'da Goebbels'in izni olmadan hiç bir yayın yapılamamaktaydı. Ardından Almanya'da Nazizm ideolojisine karşı olan tüm yayınları yasaklattı ve yok etti (Eberle ve Uhl, 2017: 547). Bunun en bilinen örneği, 1933 yılında Bebel Meydanı'ndan bincelere Nazizm karşıtı kitabın toplu halde yakılmasıdır.

Nazi propagandasının en çok vurguladığı nokta Adolf Hitler'di. Naziler meydana getirdikleri efsaneler ile Hitler'i kült lider haline getirmektedir. Hitler'in iktidara gelişi kitlelere Almanya'nın kurtuluşu olarak sunulmaktaydı (Jowett ve O'donnell, 2014: 241). Böylece Hitler Alman halkı gözünde efsaneleşmekte, Hitler'in her sözü kanun gibi Almanlar tarafından yerine getirilmektedir. Nitekim Nazilerin denetimindeki tüm KİA'lar Alman halkından Hitler'e kayıtsız şartsız itaat etmelerini telkin ediyordu.

Naziler, kitleler üzerinde en çok mitingler üzerinden etkide bulunuyordu. Yüz binlerce Alman'ın katıldığı miting alanlarının dört bir yanı hoparlörler ile donatılmakta ve kitlelerin yalnızca Hitler'e odaklanmaları sağlanmaktaydı. Mitinglerde Hitler'in haricinde Goebbels da konuşma yapıyordu. Goebbels'in konuşmalarında daha çok Nazizm ideolojisi ve Hitler yüceltilmekteydi. 1943'de Goebbels tarafından Berlin'de düzenlenen "Totaler Krieg (Topyekun Savaş)" Mitingi, Nazizm ideolojisinin kitleler üzerinde bıraktığı etkinin en somut göstergelerinden biriydi. Mitingde Goebbels Alman halkını, Hitler'e itaat ederek topyekun bir savaşa davet ediyordu (Akarcalı, 2003: 132). Mitingdeki coşku, Nazizm ideolojisinin insanlar üzerinde sıkı bir kontrol kurduğunu göstermekteydi.

Nazi propagandasında en etkili kullanılan kitle iletişim araçlarından biri de radyolardı. Goebbels, ülkedeki diğer tüm kitle iletişim araçları gibi radyoları da denetimi altına almıştı. Alman radyoları, Nazilerin izin verdiği müddetçe yayın yapabilmekteydi. Goebbels, radyoların etkisini tüm Almanya'ya yayabilmek için "her evde bir radyo" kampanyasını başlattı. Her Alman ailesinin radyo satın almasını teşvik etti. Radyonun tek yönlü bir iletişim aracı olması ve kaynağın doğrudan alıcıya ulaşması, radyonun Naziler tarafından etkin bir propaganda aracı olarak kullanılmasını sağlıyordu. Hitler, radyodan konuşma yaptığında, Almanya'da tüm sokaklar boşalıyor, fabrikalar paydos ediliyordu. Nitekim, Hitler'in konuşma yaptığında fabrikaların çalışması yasaktı. Herkesin Hitler'i dinlemesi teşvik ediliyordu (Kuruoğlu, 2006: 23). Hitler, konuşmalarında nefret ve korku gibi duygulara hitap ederek Alman halkı üzerinde etkili olmaya çalışıyordu.

Nazilerin propagandada başarılı olmasını sağlayan bir diğer etmende sansürdü. KİA'ların denetimini alan Naziler, Nazizm ideolojisine aykırı gördükleri veya kendilerine yönelik muhalefetin olduğunu düşündükleri tüm yayınları sansürlemekte veya yasaklamaktaydılar. Savaşın ilerleyen yıllarında da baskının arttığı görülmektedir (Çankaya, 2008: 32). Nitekim, Nazi Orduları'nın Stalingrad ve Kursk

Muharebeleri'nde aldığı yenilgilerin Almanya'da bahsedilmesi kati suretle yasaklanmıştı. Bu aşamada Alman halkının Müttefik radyolarından bilgi almasından çekinen Naziler, ülke genelinde Müttefik haber kaynaklarını takip edenlere şiddetli cezalar uygulamaya başlamışlardı.

Goebbels'in propagandasında sürekli olarak kitlelerin coşku ve nefretinin uyarılmış olması gerekiyordu. Bu amaçla, ülkenin dört bir yanından gelen Nazilerin katıldığı büyük mitingler ve binlerce Nazi bayrağının dalgalandığı geniş katılımlı yürüyüşler bu amaca hizmet etmek için düzenleniyordu (Yücel, 2017: 158). KİA'lar Nazilerin düzenlendiği tüm etkinlikleri doğrudan Alman halkına ulaştırmaktaydılar.

Amerikan halkı, Hitler'in başarısını kitlelerin duygularına hitap eden retoriğinden kaynaklandığına inanıyordu. Hitler, insanları konuşmasıyla büyülemekteydi. Bu yüzden Alman halkı aklını kullanmaktan ziyade, nefret, kin, gurur, heyecan, coşku gibi birbirinden farklı duyguların etkisinde kalarak Hitler'in yolunu izliyordu (Domenach, 2003: 41-42). Nitekim, bu görüş 2. Dünya Savaşı'nda ABD'nin yürütmüş olduğu anti-Nazi propagandanın da temelini oluşturmuştur.

4. Yöntem

4. 1. Çalışmanın Yöntemi

Çalışma kapsamında incelenen çizgi filmler, nitel araştırma yöntemlerinden göstergebilimsel analiz metodu kullanılarak Fransız Göstergibilimci Roland Barthes'in düzanlam (detonation) ve yananlam (connotation) boyutunda analiz edildi.

Göstergebilim, göstergeler yoluyla meydana getirilen anlamları inceleyen bir bilim dalıdır. Nitekim, göstergeler içerisinde gizlenen anlamları ortaya çıkarmaya çalışır (Geray, 2014: 164). Göstergebilim dikkatini, insana, kültüre ve metne yönelmektedir. İnsanın bulunduğu kültür içerisinde, metni (göstergeyi) anlamlandırdığını belirtir (Tekinalp ve Uzun, 2013: 142). Göstergebilim, 20. Yüzyılın başlarında İsviçreli Dil Bilimci Ferdinand de Saussure ve ABD Dil Bilimci Charles Sanders Peirce'nin dil bilim alanında yaptığı çalışmalar ile önem kazanmaya başladı (Gazi vd., 2018b: 15). Saussure ve Peirce'den sonra gelen Fransız Dil Bilimci Roland Barthes ise, göstergebilimin yalnızca dil bilimsel bir süreç olmadığını, dil dışı göstergelerin de iletişimde mesaj niteliğinde kullanılabildiği fikrini ortaya attı. Nitekim, Barthes ile birlikte göstergebilim, film, fotoğraf, reklam, afiş vb. pek çok alanın incelendiği bir bilim dalı haline geldi.

Barthes, kültürün göstergeler yoluyla kuşaktan kuşağa aktarıldığını söylemektedir (Yaylagül, 2017: 123). Bu açıdan göstergelerde anlamlandırma kültüre özgü özellikler taşımaktadır. Anlamlandırma kültürden kültüre de farklılık gösterebilmektedir. Diğer yandan, Barthes, anlamlandırmanın kişiden kişiye değişebileceğini de ifade etmektedir (2017:31). Bu süreçte, Barthes, anlamlandırmanın düzanlam ve yananlam olmak üzere iki düzlem üzerinde oluştuğunu belirtmektedir (Barthes, 2016a, 84).

Düzanlam, bir dilsel birimin değişmeyen ve öznel olmayan anlamını ifade etmektedir (Rifat, 2013: 72). Barthes, düzanlamın insanların zihinlerindeki çağrışımını kanun gibi kesin ve net olarak görmektedir. Düzanlam değişmez ve nesnel anlamı ifade etmektedir (Barthes, 2016b: 19). Örneğin, elmanın düzanlamı, insanların ilk aklına gelen "meyve" olmasıdır.

Yananlam, anlamlandırmanın ikinci düzeyini meydana getirmektedir. Yananlam, düzanlamın aksine öznel ve kültüre ait anlamları temsil etmektedir (Şığırcı, 2016: 74). Yananlam çözümlemesi

kişiden kişiye farklılık gösterebilmektedir (Kalkan Kocabay, 2008:35). Örneğin, bir gül düzenlamda çiçeği ifade etmektedir. Buna karşın yananlam boyutunda sevgi ve aşkı temsil edebilmektedir. Yananlamın, yorumlanması sürecinde, mit, metafor ve metonimi kavramlarının ön plana çıktığı görülmektedir.

Mit, günlük hayatta efsaneler anlamında kullanılmaktadır. Buna karşın göstergebilimsel anlamı günlük anlamından farklı olarak; bir kültürün doğada yaşanan görünüşleri açıklamak amacıyla zaman içerisinde ürettiği öyküleri ifade etmektedir (Fiske, 2017: 185). Mitler, egemen değerlerin ve ideolojilerin topluma aktarılmasında da kullanılır (Yaylağül, Levent, 2017: 123). Örneğin, evin geçimini sağlaması gereken kişinin baba olarak görülmesi.

Metonimi, birbirleriyle az veya çok bağlantılı olan iki kavramdan birinin diğeri yerine kullanılmasını ifade etmektedir (Guiraud, 2016: 146). Örneğin, bir kişinin inşaat işçisi olduğunu göstermek için baretin gösterilmesi.

Metafor, eğretileme olarak da bilinir. Bir sözcüğün başka bir sözcük yerine eğreti olarak kullanılmasıdır (Guiraud, 2016: 146). Örneğin, siyah bir kedinin uğursuzluk kavramının yerine kullanılması.

4. 2. Çalışmanın Amacı

İkinci Dünya Savaşı'nda Walt Disney çizgi filmlerinin, Harold Lasswell'in Hipodermik İğne Modeli bağlamında Amerikan kamuoyuna yönelik anti- Nazi algı inşasında nasıl ve ne şekilde kullanıldığının ortaya konulması çalışmanın temel amacını meydana getirmektedir. Çalışmada çizgi film karakterlerinin, propaganda amaçlı hangi metaforlar içinde kullanıldıkları, Nazilere yönelik hangi mitlerin oluşturulduğu açıklanmaya çalışılmıştır.

4. 3. Çalışmanın Evreni ve Örneklemi

Çalışmada 2. Dünya Savaşı'nda çizgi filmlerin Harold Lasswell'in Hipodermik İğne Modeli bağlamında propaganda amaçlı nasıl kullanıldığı ABD'nin en popüler medya şirketi olan Walt Disney çizgi filmleri özelinde incelenmiştir. Walt Disney'in İkinci Dünya Savaşı süresince (1939-1945) ürettiği tüm propaganda amaçlı çizgi filmler çalışmanın evrenini oluşturmaktadır. Buna karşın, Walt Disney'in o dönemde yayınlanan tüm çizgi filmlerine ulaşmaktaki zorluklar ve zaman sıkıntısı nedeniyle çalışmada örneklem kullanılması tercih edilmiştir. Çalışmada örneklem kullanılmasının bir diğer nedeni, Walt Disney'in Nazi karşıtı ürettiği çizgi filmlerin konu bakımından birbirleriyle benzer içeriklere sahip olmasıdır.

Çalışmanın Walt Disney çizgi filmleri özelinde yapılmasının temel nedenleri arasında; Walt Disney'in o dönemin en popüler çizgi filmlerini üretmesi, Walter Disney'in o dönem üretilen çizgi filmlerinin hala günümüzde geniş bir kitleye hitap etmesi ve Walt Disney çizgi filmlerinin hem çocuklara hem de yetişkinlere hitap edebilmesi gösterilebilmektedir.

Bu amaçla, 2017 yılında Listverse'nin belirlediği en ünlü 10 Nazi karşıtı Walt Disney yapımı çizgi film içerisinden amaçlı örneklem metodu kullanılarak belirlenen üç çizgi filminin (1. Ölüm İçin Eğitim: Bir Nazi Yapımı, 2. Akıl ve Duygu, 5. Şu Tankı Durdurun) propaganda amaçlı kullanımları incelendi (Tablo 1) (www.listverse.com).

Tablo 1. 2. Dünya Savaşı'nda Walt Disney'in En Bilinen Propaganda Amaçlı Çizgi Filmleri

Sıralama	Çizgi Filmler
1.	Education for Death: The Making of A Nazi (Ölüm İçin Eğitim: Bir Nazi Yapımı)
2.	Reason And Emotion (Akıl ve Duygu)
3.	The Old Army Game (Eski Ordu Oyunu)
4.	The Spirit Of '43 (43'ün Hayaleti)
5.	Stop That Tank! (Şu Tankı Durdurun)
6.	Commando Duck (Komando Duck)
7.	Donald's Decision (Donald'ın Kararı)
8.	Donald Gets Drafted (Donald Askerde)
9.	All To gether (Hep beraber)
10.	Der Führer's Face (Führer'in Yüzü)

(Kaynak: Listverse, 2018)

4. 4. Çalışmanın Sınırlılıkları

Çalışmanın evreni olarak Walt Disney'in İkinci Dünya Savaşı süresince (1939-1945) ürettiği tüm propaganda amaçlı çizgi filmler seçilmesine rağmen örneklem olarak yalnızca Walt Disney'in üç çizgi filminin seçilmesi çalışmanın temel sınırlılığını meydana getirmektedir. Diğer yandan çizgi filmlerin yalnızca Roland Barthes'ın yananlam ve düzenlam boyutunda göstergebilimsel analizinin yapılması da çalışmanın diğer önemli sınırlılığını meydana getirmektedir.

4. 5. Çalışmanın Önemi

Çalışma;

- çizgi filmlerin propaganda amaçlı kullanımları üzerine araştırmacıları yeni tartışma ve çalışmalara yöneltmesi,
- savaş dönemlerinde eğlence sektörüne hizmet eden medya firmalarının ülkelerinin propaganda amaçlarına nasıl hizmet ettiklerini ortaya koyması,
- 2. Dünya Savaşı'nda ABD propagandasının Nazi Almanyası'nı Lasswell'in Hipodermik İğne Modeli bağlamında nasıl eleştirildiğini açıklaması,
- çizgi film karakterlerinin propaganda amaçlı oluşturulan çizgi filmlerde nasıl ve ne şekilde sunulduğunu ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır.

4. 6. Çalışmanın Soruları

-İkinci Dünya Savaşı'nda Walt Disney'in ürettiği propaganda amaçlı çizgi filmlerde Harold Lasswell'in Hipodermik İğne Modeli bağlamında Nazi propagandası nasıl ve ne şekilde eleştirilmiştir?

-İkinci Dünya Savaşı'nda Walt Disney'in ürettiği propaganda amaçlı çizgi filmlerde Harold Lasswell'in Hipodermik İğne Modeli bağlamında Naziler hangi metaforlar içerisinde sunulmaktadır?

-İkinci Dünya Savaşı'nda Walt Disney'in ürettiği propaganda amaçlı çizgi filmlerde Harold Lasswell'in Hipodermik İğne Kuramı bağlamında Nazilere karşı hangi mit/mitler Amerikan kamuoyunda inşa edilmeye çalışılmaktadır?

-İkinci Dünya Savaşı'nda Walt Disney'in ürettiği propaganda amaçlı çizgi filmlerde Harold Lasswell'in Hipodermik İğne Modeli bağlamında hangi metonimiler kullanılmıştır?

4. 7. Walt Disney Çizgi Filmlerinin Göstergebilimsel Açidan İncelenmesi

Çalışmanın bu bölümünde, Walt Disney yapımı üç Nazi karşıtı çizgi filmin (1. Ölüm İçin Eğitim: Bir Nazi Yapımı, 2. Akıl ve Duygu, 5. Şu Tankı Durdurun) propaganda amaçlı kullanımları, Barthes'in göstergebilimsel analiz yöntemi ışığında incelendi (Listverse, 2018).

4.7.1. "Ölüm İçin Eğitim: Bir Nazi Yapımı" Adlı Çizgi Filmin Göstergebilimsel Analizi

Çizgi film, Nazi Almanyası'nda, Hans adında bir Alman'ın doğumuyla başlar. Hans, çocukluk döneminde hastalığa yakalanır. Bu yüzden ailesi Nazilerin Hans'a ötenazi uygulayacağından korkar. Neyse ki Hans hastalık sürecini atlatır ve eski sağlığına kavuşur. Hans, sakin, sessiz ve yardımsever bir çocuktur. Hans, okulda Nazizm ideolojisi altında eğitim görmektedir. Okulda ve okul dışında sürekli olarak Nazizm propagandasına maruz kalmaktadır (Resim 1). Hans bir gün Nazizm karşıtı fikirlerinden dolayı okulda ceza alır (Resim 2). Öğretmeni, Hans'ın Nazizm'e ve Adolf Hitler'e itaat etmesini ister. Hans'ın tüm arkadaşları, Nazizm'in öğretilerini kabul eder ve öğretmenlerine itaat ederler. Hans kendisinin dışlandığını hisseder ve okul yönetimine daha fazla karşı gelemez (Resim 3). Zaman içerisinde Hans, topluma ayak uydurur ve kendisinden beklenildiği gibi Wehrmacht (Alman Ordusu) mensubu olmak için tüm gücüyle çalışır. Öğretmenlerinin dediklerini harfiyen uygular.

Resim 1



Resim 2



Resim 3



Hans, Nazizm ideolojisi altında tamamen değişmiştir. Artık acımasız, sert ve saldırgan bir kişiliğe bürünmüştür. Nazizm'e olan bağlılığı da daha da artmıştır (Resim 4). Hans, ilerleyen süreçte hedefine kavuşup Wehrmacht'a girer (Resim 5). Nazi propagandası Hans üzerinde tam bir tahakküm kurmayı başarır. Zaman içerisinde Hans, Hitler'in her emrini yerine getirmeye başlar. Hitler'in Avrupa'nın dört bir yanında bulunan cephelerinde savaşı. Nihayetinde, Hans ve arkadaşları bir savaşta hayatını kaybeder. Çizgi filmin sonunda Hans ve arkadaşlarının mezarları gösterilir (Resim 6).

Resim 4



Resim 5



Resim 6



Çizgi filmde, yananlam boyutunda Nazi propagandasının kitleler üzerinde kurduğu tahakkümün ağır bir eleştirisi yapıldığı görülmektedir. Naziler, kitle iletişim araçları (KİA) üzerinde kurdukları egemenlik sayesinde, Almanların tüm iletişim kanallarına hükmetmişlerdir. Böylece Lasswell'in Hipodermik İğne Modeli'nde vurguladığı medyanın güçlü etkisi Nazi Almanyası'nda somut bir şekilde görülmektedir. Hitler, Nazi propagandasında, "lider" ve "kılavuz" metaforları olarak sunulmaktadır. Bu yüzden her dediğinin Almanlar tarafından kabul edilmesi istenmektedir. Nazizm'e ve Hitler'e karşı gelenler toplumdan dışlanmakta ve eleştiriye maruz kalmaktadır. Hans ve arkadaşları çizgi film içerisinde, Nazi rejimi altında yönetilen Alman halkının bir metonimi olarak kullanılmıştır. Hans, Nazilerin tahakkümü altında yaşayan milyonlarca Almandan biridir. Naziler, KİA'lar ile kendi doğrularını Alman toplumuna inşa etmektedir. Nitekim bu doğrular KİA'ların güçlü etkisi sayesinde Alman toplumunda kabul görmektedir. Çizgi film sürekli olarak, Nazizm'in sapkın görüşlerinin Almanlar üzerinde etki etmesinde Nazi propagandasının önemli bir rol oynadığını belirtmektedir. Nazilerin KİA'lar ile Hipodermik İğne Modeli'ndeki gibi Alman halkını istedikleri şekilde yönlendirdikleri ve nihayetinde insanların ölümlerine yol açtıkları vurgulanmaktadır. Çizgi filmde, Nazilerin Alman halkını felakete sürüklediği miti inşa edilmeye çalışılmaktadır.

4.7.2. "Akıl ve Duygu" Adlı Çizgi Filmin Göstergebilimsel Analizi

"Akıl ve Duygu" adlı çizgi film, insanın karar verme sürecinde akıl ve duygu olmak üzere iki temel yapının olduğunu anlatılır. Bu süreçte, çizgi filmde insanların beyinlerinde akıl ve duyguyu temsil eden iki çizgi film karakteri yerleştirilmiştir. Akıl iyi giyinişli, olgun, doğru kararlar veren; duygu ise tam aksine, ilkel, düşünmeden yoksun, tamamen hazları doğrultusunda hareket eden bir birey ile temsil edilmektedir. Çizgi filmde ilk olarak bir adamın bir kadın ile karşılaşması konu edilir. Adam, kadını görünce kafasındaki duygu bireyi adamın kadınla tanışmasını ister, akıl ise bunun doğru olmadığını söyler. Nihayetinde duygu üstün gelir ve adam kadınla tanışmak için kadına laf atar. Kadın adamdan gelen tepki üzerine adama tokat atar. Böylece çizgi filmde adamın duyguları ile hareket ettiğinde olumsuz sonuçlar ile karşılaşacağına vurgu yapılır. Benzer şekilde, pastanenin önünden geçen bir kadın çizgi filme konu edilir. Kadının beyninde yer alan duygu hemen pastayı satın alıp yemesini ister, buna karşın akıl bu kadar çok pasta yemesinin kadının çok fazla kilo almasına yol açacağını söyler. Yine duygu galip gelir ve kadın pastayı yer. Pastayı yemesi ile aklın dediği gibi kadın aniden kilo almaya başlar. Çizgi filmde, yine duygu ile alınan kararın tehlikeli sonuçlar doğuracağını altı çizilir.

Resim 7



Resim 8



Resim 9



Çizgi film, akıl ve duygu ile ilgili iki örnek verdikten sonra, Nazi Almanyası'nda Hitler'in bir mitingine gider. Binlerce Alman miting alanından ve radyodan Hitler'i dinlemektedir. Hitler'in konuşmasında pek çok farklı duyguyu kullandığı görülür; korku (Resim 7), sempati (Resim 8), nefret (resim 9). Bu süreçte çizgi film Hitler'in konuşmasını dinleyen Almanlardan birinin beynine odaklanır (Resim 10). Almanın beyninde yine görsel kodlar içerisinde modern giyinişli ve doğru karar veren akıl ile, görsel kodlar içerisinde ilkel giyinişli ve yanlış kararlar veren duygu yer almaktadır. Hitler, radyodan konuşma yaptığında, duygu Hitler'in sözlerinden çok etkilenir ve ona itaat edip, her dediğini yapacağını söyler. Akıl ona karşı gelerek, duygunun yanlış yaptığını söyler. Kısa bir süre sonra duygu akli susturur (Resim 11). Duygu, akli esir alır ve daha fazla konuşmasına izin vermez. Almanın zihnini artık tamamen duygu yönetmektedir. Alman, duygunun aldığı kararlara göre hareket etmeye başlar. Nitekim, Hitler'in verdiği tüm emirler doğru kabul edilir. Nazi propagandasının kitle iletişim araçları ile sunduğu tüm bilgilere inanır ve onların istediği şekilde hareket eder.

Resim 10



Resim 11



Resim 12



Yananlam boyutunda çizgi filmde, Nazilerin duygularına hitap ederek, Almanları yapmaması gereken yanlış davranışlara sürüklediğine vurgu yapmaktadır. Naziler, KİA'lar yoluyla insanların duygularına hitap etmekte ve onların akıllarını kullanmalarına müsaade etmemektedir. Hitler'in reorikteki başarısı, kitlelerin duygularına hitap etmekte ve böylece kitlelerin manipüle edilmesine yol açabilmektedir. Çizgi filmde temsil edilen akıl, Nazilere karşı gelen Almanları, duygu ise Nazileri kayıtsız şartsız destekleyen Almanları temsil eden metonimler olarak kullanılmıştır. Akıl "doğruluk", "erdem", "haklılık" gibi metaforlar, duygu ise "hata", "tehlike", "haksızlık" gibi olumsuz metaforlar olarak kullanılmıştır. Hipodermik İğne Modeli'nde olduğu gibi, Alman halkı Nazilerin her verdiği bilgiyi doğru olarak kabul etmektedir. Yananlam boyutunda, Almanların duygularının, akıllarına üstün gelmesi, Nazilerin insanlar üzerinde istediklerini yaptırma gücünü elde etmesini temsil etmektedir. Çizgi filmde Nazilerin, Almanların akıllarını kullanmadan hareket etmeye zorladığı mitini inşa edilmeye çalışılmaktadır.

4.7.3. "Şu Tankı Durdurun" Adlı Çizgi Filmin Göstergibilimsel Analizi

Çizgi filmde, Hitler'in bir tank ordusu ile bir şehre saldırması konu edinilmiştir. Askerler kayıtsız şartsız Hitler'in her söylediğini yerine getirmeye kendilerini şarlandırmaktadır (Resim 13). Diğer yandan askerler Hitler'in her söylediğini doğru olarak kabul etmektedir (Resim 14). Askerlerin Hitler'e olan bağlılıklarına rağmen, sunum kodları içerisinde çizgi filmde Hitler gülünç bir lider olarak sunulmuştur (Resim 15). Nitekim görsel kodlar içerisinde Hitler, bir liderden çok küçük bir çocuk gibi yansıtılmaktadır.

Resim 13



Resim 14



Resim 15



Hitler, şehirdekilerin uyuduklarını söylemektedir. Askerler buna inanarak topyekun kasabaya taarruza geçerler. Buna karşın düşmanın pusu kurduğu anlaşılır. Düşman Hitler'in askerlerine ateş açar. Hitler'in ordusu dağılır ve kaçmaya başlar. Bu süreçte, Hitler'in bulunduğu tank isabet alır ve Hitler ölür. Hitler, ölüm meleğinin karşısına çıkar (Resim 17). Ölüm meleğinin karşısında Hitler kendini kaybeder ve kıyafetlerini parçalayarak ağlamaya başlar (Resim 16). Çizgi filmin bu sekanslarında da Hitler, gerek sözlü gerekse görsel kodlar içerisinde sıra dışı davranışlar sergilerken gösterilmektedir.

Resim 16



Resim 17



Resim 18



Nazilerin 2. Dünya Savaşı'ndaki başarılarına en fazla katkı sağlayan etmenlerden biri kullandıkları tanklardı. Almanlar savaş zamanında Panzer, Panter, Tiger gibi dönemin en güçlü tanklarını kullanmıştır. Nitekim, Avrupa'da Hollanda, Belçika, Danimarka ve Fransa, Nazi tankları tarafından kısa sürede işgale uğrayan ülkeler olmuştur. Çizgi filmde, Nazilerin Hitler'in peşinden gitmeleri ve Hitler'in verdiği tüm emirleri yerine getirmeleri yananlam boyutunda Nazi propagandasının Alman halkı üzerinde kurduğu otoriteyi temsil etmektedir. Nazi propagandasının etkisi altında olan Almanlar, Hitler'in aldığı kararları sorgulamamaktadırlar. Hipodermik İğne Modeli'nde olduğu gibi verilen bilgiler olduğu gibi kabul edilmektedir. Çizgi filmde tankları yöneten Hitler'in aldığı yanlış bir kararla, Alman askerleri pusuya düşmüş ve ağır kayıplar vererek geri çekmiştir. Şehirdekilerin direnişleri ve Almanların başarısızlıkları, Müttefiklerin moralini yüksek tutmak için yapılan bir propagandadır. Bu süreçte, çizgi filmde Hitler, "tehlike" ve "ölüm" metaforları olarak kullanılmıştır. Alman askerler, Nazi Almanyası'nda Hitler'e itaat eden Alman halkının bir metonimi olarak kullanılmışlardır. Hitler'in başarısız saldırıdan sonra hayatını kaybetmesi ve ölüm meleğinin yanında gitmesi yananlam boyutunda, Hitler'in yaptığı kötülüklerin

bir karşılığı olarak gösterilmiştir. Diğer yandan çizgi filmde Hitler'in itibarsızlaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Böylece, Alman halkının Hitler'in peşinden gitmelerinin onların felaketlerine yol açacağına yönelik mit inşa edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç

20. yüzyılda KİA'ların insanlar üzerindeki etkisini araştıran pek çok bilimsel çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazılarında KİA'ların kitleler üzerinde sınırlı etki bıraktığı savunulurken, bazılarında ise KİA'ların kitleler üzerinde güçlü etkileri olduğu savunulmuştur. KİA'ları güçlü etkiye sahip olduğunu savunan araştırmacılardan biri de ABD'li iletişimci Harold Lasswell'dir. Lasswell'in Hipodermik İğne Modeli'ne göre, KİA'lardan yayılan bilgiler tıpkı bir iğne gibi kitleler üzerinde etkili olmaktadır. Bu görüş, 2. Dünya Savaşı esnasında Nazi Almanyası'na karşı yürütülen ABD propagandasının temelini oluşturmuştur. ABD propagandasında, Nazilerin kitleleri KİA'lar ile tahakküm altına aldığı, Hitler'in duygulara hitap eden retoriği ile Almanların düşünmeden ve tartışmadan Nazilerin her istediğini yaptığını savunuldu. Bu amaçla, çalışma kapsamında 2. Dünya Savaşı'nda yayınlanan Walt Disney çizgi filmlerinde yürütülen anti-Nazi propaganda faaliyetleri Lasswell'in HİM'i doğrultusunda, Barthes'ın göstergebilimsel anlayışı ışığında incelenmiştir.

Çizgi filmlerde genel olarak Alman Devlet Başkanı Adolf Hitler konu edilmiştir. Hitler, çizgi filmlerde kitlelerin duygularına hükmederek onları istediği şekilde yönlendirmektedir. Çizgi filmler, Almanların akıllarını kullanmadığını, tamamen duygusal olarak Hitler'e ve Nazilere bağlandıklarını belirtmiştir. Naziler, KİA'lar üzerinde kurdukları denetimle, Nazizm ideolojisinin öğretilerine karşı çıkan veya Hitler'e itaat etmeyenlerin, Almanya için tehlike oluşturduğunu savunmuş ve onları toplumdan dışlamıştır. Naziler, KİA'lar ile Alman halkına ne söylerse, halk ona inanmaktadır. Diğer yandan KİA'larda Nazizm haricinde başka görüşlerin ortaya atılmasına izin verilmemektedir. Bu süreçte, Lasswell'in Hipodermik İğne Modeli'nde olduğu gibi, Alman halkı başka bir iletişim mecrası veya başka bir fikir ile karşılaşmadığı için Nazilerin dediklerini doğru olarak kabul etmekte ve Nazilere itaat etmektedir.

Çizgi filmde Naziler korku ve tehlike metaforları olarak sunulmuştur. Nazilere karşı gelmenin, Almanya'ya ihanet olarak gösterildiği ve ağır şekilde cezalandırıldığına dikkat çekilmiştir. Çizgi filmlerde gösterilen karakterler Nazizm'e itaat eden Alman halkının temsili metonimileri olarak kullanılmışlardır. Çizgi filmlerde; her şeyin en doğrusunu Hitler'in bildiği, Hitler'in sözünden çıkılmasının Almanya'yı felakete götüreceği ve Almanya'nın refahı için her Almanın kayıtsız şartsız Hitler'e itaat etmesi gerektiği şeklinde Nazilerin Alman halkına yönelik mitler inşa etmeye çalıştığı gösterilmiştir. Özetle, çizgi filmlerde, Nazilerin KİA'lar yoluyla Alman halkını etkiledikleri ve onları büyük bir felakete doğru sürükledikleri iddia edilmiştir. Bu açıdan çalışma kapsamında ele alınan Walt Disney çizgi filmlerinin, Lasswell'in HİM'inde iddia ettiği KİA'ların kitleler üzerindeki güçlü etkisini de kabul ettiği görülmüştür.

Çalışma, çizgi filmlerin propaganda amaçlı kullanımını ele alması, aynı zamanda HİM kapsamında dönemin ABD propagandasını da ortaya koyması bakımından özgün olma niteliği taşımaktadır. Buna karşın propaganda amaçlı üretilen çizgi filmlerin kitleler üzerindeki etkisini ortaya koyamamaktadır. Bu açıdan gelecek çalışmaların, propaganda amaçlı kullanılan çizgi filmlerin kitleler üzerindeki etkisini ele alan saha çalışmasına yönelmesi konuyla ilgili alanın daha da zenginleşmesini sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Akarcalı, S. (2003). İkinci Dünya Savaşında İletişim ve Propaganda. Ankara: İmaj Yayınevi.
- Ay, T. S., & Korkmaz, Ç., Sosyal Bilimler Programında Yer Alan Değerler ve Kültürel Öğeler Bağlamında “Küçük Hezarfen” Çizgi Filmi. Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi, 2017, 8(2), 49-62.
- Aziz, A. (2007). Siyasal İletişim. 2. Baskı. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Barthes, R. (2016a). Göstergebilimsel Serüven. (M. Rifat, S. Rifat. Çev.). 8. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Barthes, R. (2016b). S/Z. S. Öztürk Kasar, Çev., İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Barthes, R. (2017). Görüntünün Retoriği, Sanat ve Müzik. (A. Koş, Ö. Albayrak, Çev.). 2. Baskı. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Caplan, J. (2017). Hitler Almanyası 1933-1945. (İ. Erman, Çev.). İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Çakı, C., Nazi Almanyası Etkisindeki İtalyan Sosyal Cumhuriyeti'nin Propaganda Posterleri Üzerine İnceleme. Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi, 2018a, 11 (2), 252-272.
- Çakı, C., Mitinglerin Propagandadaki Rolü: Nürnberg Mitingleri'ne Ait Fotoğrafların Göstergebilimsel Analizi. Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, 2018b, 5(1), 59-79.
- Çakı, C., İkinci Dünya Savaşı'ndaki Propaganda Savaşlarında Çizgi Filmin Rolü: Nazi Almanyası ve Amerika Birleşik Devletleri Üzerine İnceleme. Halkla İlişkiler ve Reklam Çalışmaları E-Dergisi, 2018c, 1(2), 51-63.
- Çakı, C. ve Gülada, M. O., Vichy Fransası'nda İşgal Propagandası. Trakya Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 2018, 7 (1), 53-80.
- Çakı, C. & Gazi, M. A., Nazi Almanyası'nda Basılan Propaganda Karikatürlerinde Siyahilerin Sunumu, İstanbul Aydın Üniversitesi İletişim Çalışmaları Dergisi, 2018, 4(2) 23-48.
- Çankaya, E. (2008). İktidar Bu Kapağın Altındadır. Gösteri Demokrasisinde Siyasal Reklamcılık. İstanbul: Boyut Yayın Grubu.
- Domenach, J. M. (2003). Politika ve Propaganda. (T. Yücel, Çev.). 2. Basım. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Eberle, H. ve Uhl, M. (2017). Hitler Kitabı. (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Erol, E. G., Cerrahoğlu, N. & Çakı, C., Hitler Dönemi Eğitim Yapısındaki Otokrasinin Eleştirisi: Die Welle Filmi Üzerine Göstergebilimsel İnceleme, IX. Uluslararası Eğitim Araştırmaları Kongresi, Ordu, 2017, 1234-1249.
- Eşitti, Ş., Çizgi Filmlerde Küresel ve Yerel Kültürün İnşası: Caillou ve Pepee Örneği. Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi, (32), 2016, 125-144.
- Fiske, J. (2017). İletişim Çalışmalarına Giriş. (S. İrvan, Çev.). 5. Basım. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Gazi, M. A., Çakı, C., Gülada, M., İkinci Dünya Savaşı'nda Sovyet Kültür Lider Propagandasında Vladimir Lenin ve Joseph Stalin'in Sunumu. Dördüncü Kuvvet Uluslararası Hakemli Dergi, 2018a, 1 (2), 25-42.
- Gazi, M. A., Çakı, C., Gülada, M., İspanya 2000 Partisi'nin Göçmen Karşıtı Propaganda Faaliyetleri Üzerine İnceleme. Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, 2018b, 1 (2), 11-22.
- Geray, H. (2014). İletişim Alanından Örneklerle Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş. Kocaeli: Umuttepe Yayınları.
- Guiraud, P. (2016). Göstergebilim. (M. Yalçın, Çev.). 3. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi.
- Güngör, N. (2013). İletişim Kuramları ve Yaklaşımlar. 2. Baskı, Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Hart, B. L. (2015). İkinci Dünya Savaşı Tarihi. (K. Bağrıaçık, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Jowett, S. G. & O'donnell, V. (2014). Propaganda & Persuasion. USA: Sage.

- Kaba, F., Çizgi Filmlerde Grafik İfade Ve Konu Açısından Kültürel Etkiler: Türk Çizgi Film Örnekleri. Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi, 2014, 8(3), 163-181.
- Kalkan Kocabay, H. (2008). Tiyatroda Göstergebilim. 1. Basım. İstanbul: E Yayınları.
- Kershaw, I. (2009). Hitler, 1936-1945: Nemesis. (Z. Biliz. Çev.). 2. Cilt, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kissenger, H. (2010).Diplomasi.(İ. H. Kurt. Çev.). 9.Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Kuruoğlu, H. (2006). Propaganda ve Özgürlük Aracı Olarak Radyo. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Listverse (2018).Çizgi Filmler, <https://www.listverse.com/2017/02/05/10-disney-propaganda-cartoons-from-worldwar-ii/>, 3 Mart 2018.
- Macksey, K. J. (2012).İkinci Dünya Savaşı'nda Askeri Hatalar. (M. T. Akad. Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- McNab, C. (2015). Hitler'in Ordusu, Nazi Savaş Makinesinin Tarihi, 1939-1945.(O. Doğan. Çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Öymen, O. (2014). Bir Propaganda Silahı Olarak Basın. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rifat, M. (2013). Açıklamalı Göstergebilim Sözlüğü: Kavramlar, Yöntemler, Kuramcılar, Okullar. İstanbul:Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sığırcı, İ. (2016).Göstergebilim Uygulamaları, Metinleri, Görselleri ve Olayları Okuma. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Tanyeri Mazıcı, E. ve Çakı, C., Adolf Hitler'in Korku Çekiciliği Bağlamında Kamu Spotu Reklamlarında Kullanımı. Erciyes İletişim Dergisi. 2018, 5 (3). 290-306.
- Tarhan, N. (2010). Psikolojik Savaş, Gri Propaganda. 13.Baskı. İstanbul:Timaş Yayınları.
- Tekinalp, Ş. ve Uzun, R. (2013). İletişim Araştırmaları ve Kuramları. 4. Baskı. İstanbul: Derin Yayınları.
- Temizyürek, F.ve Acar, Ü., Çizgi Filmlerdeki Subliminal Mesajların Çocuklar Üzerindeki Etkisi. Cumhuriyet International Journalof Education (Cije), 2014, (S 3), 33, 25-39.
- Yaylagül, L. (2017). Kitle İletişim Kuramları. Egemen ve Eleştirel Yaklaşımlar. 8. Baskı. Ankara:Dipnot Yayınları.
- Yaşar, M. & Paksoy İ., Çizgi Filmlerdeki Saldırgan İçerikli Görüntülerin, Çocukların Serbest Oyunları Sırasındaki Saldırganlık Düzeylerine Etkisi.Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2011, 20(2), 279-298.
- Yücel, E. (2017). Propaganda, Hitler'in Müftüsünden Nazi Türklere, Bir Diktatörü Otopsis. İstanbul: Karakarga Yayınları.
- Zorlu, Y., Çakı, C., & Karaca, M., Türk Sinemasında Nazizm İdeolojisi:"Kırımlı" Filmi Ve Göstergebilimsel Analizi. Sosyoloji Konferansları, 2017, (56), 67-95.



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 09.05.2019 | Kabul Tarihi: 28.06.2019

İNTERAKTİF MEDYADA DUYGULARIN GÖSTERGESEL AKTARIMI; EMOJİLER

Hasan BATAR

Tamer KAVURAN

Doktora Öğrencisi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İletişim Bilimleri ABD, hasanbatar@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-4245-0168>

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Görsel İletişim ve Tasarımı Bölümü, tkavuran@firat.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-8332-9802>

Atıf / Citation: Batar H, Kavuran T. (2019). İnteraktif Medyada Duyguların Göstergesel Aktarımı; Emojiler. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 308-320.

Özet

İnsanoğlu yeryüzünde var olduğu günden bugüne duygu aktarımında güçlü etkiler bırakmak için iletişim sürecine aracılanmış çeşitli argümanlar kullanmıştır. Mısır medeniyetinden hiyeroglif ile başlayarak günümüz dünyasında bireylere zaman ve mekândan bağımsız bir iletişim ortamı sunan ve geçmişin varisi olarak nitelendirilen emojiler teknolojiyi kullanma konusundaki yaygınlık ve kolaylıkla beraber iletişim ağının önemli bir unsuru haline gelmiştir. İletişimin dijitalleşmesi ile beraber günümüz insanı bu semboller vasıtası ile sanal bir dil kültürünün yaygınlaşmasına aracılık ederek hislerini ve düşüncelerinin aktarma biçimlerini de kısmen değiştirmişlerdir. Dijitale evrilen iletişim, hız döngüsünün getirdiği zamanın yetememesi ve uzun uzun mesaj yazmak yerine kısa ve öz olana yönelim, sembollerin dijital dünyadaki konumunu her geçen gün daha da güçlendirmiştir. Bugün iletişimi de etkileyerek etkileşimi beraberinde getirmesi, çağın dijital dünyasına aracılık eden ve bireylerinin duygularını, düşüncelerini ifade ettikleri yeni ortak bir dil olan emojileri yaratmıştır. Bu çerçevede uluslararası bir uygulama olan WhatsApp uygulamasındaki bazı emojilerin Türkiye’de duygu aktarımında atıf yapılan anlamı ve uluslararası boyuttaki anlamları inceleme konusu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İnteraktif Medya, Dijital, WhatsApp, Emoji, Göstergibilim.

SEMIOLOGICAL TRANSFER OF EMOTIONS IN INTERACTIVE MEDIA; EMOJİS

Abstract

Human beings have used a variety of arguments in the communication process to leave a strong impact on the transfer of emotions since the day they existed on earth. Starting with hiyegrolif from Egyptian civilization, emojis, presenting a communication environment independent of time and place in today's world and characterized as heir of the past, has become an important element of the network together with the prevalence and ease of use of technology. Together with the digitalization of communication, today's human beings have also partly changed the way they convey their feelings and thoughts through mediating a virtual language culture through these symbols. Dialogue transformed into digital, the time brought by the speed cycle and the short and intense orientation instead of writing a long message have strengthened the position of symbols in the digital world with each passing day. Today, the interaction that affects communication has brought about the emojis, which is a brand new common language in which individuals express their feelings and thoughts. In this context, an international application WhatsApp, which in practice means that some emoji referred to in transference feelings in Turkey and has made an assessment of the international dimension of meaning in the subject of scrutiny in terms of semiotics.

Keywords: Interactive Media, Digital, WhatsApp, Emoji, Semiotics.

GİRİŞ

Teknolojik gelişmeler insan hayatının zamana ve mekâna göre değişmesinin en etkili unsurları içerisinde önemli bir yere tekabül etmektedir. Akıllı telefonlar başta olmak üzere, etkileşimli internet, etkileşimli mesajlaşma uygulamaları ve etkileşimli sosyal paylaşım sitelerinin yaygınlaşması ile beraber insan hayatının her evresinde köklü değişikliklere neden olmuştur. Duygularını, sevgilerini, nefretlerini, heyecanlarını, korkularını, kaygılarını, şaşkınlıklarını, meraklarını ve tüm insani duygularını vb. sanal ortamlar için takdir edilmiş ve sadece bu alana özgü göstergesel sistem ile dile getirmektedirler (Cengiz Anık vd, 2017). Bu noktada dijital dünyamızda mesajlaşma ve sohbet süreçlerinde farklı karakterlerle önemli bir yere konumlanan emoji, iletişim çatısı altında yaşam pratiklerimizin içerisindeki işlevlerini arttırmaya devam etmektedir. Böylesi bir dijital ortamda bireyin, görsel, işitsel ve diğer duyu organlarının uzantısı haline gelen emoji iletişim dilinin göstergesel bir biçimi olarak modern insanın hayatında hızlı iletişim kurmanın aracı haline gelmiştir.

Günümüz dünyasında iletişim kurmada insan hayatında bir dönüm noktası olan emoji, ilk örnekleri 1999'da Japonya'da bir telekomünikasyon şirketi personelinin, kişilerarası iletişim kurma becerilerinin geliştirilmesine katkı sağlayacağına olan inancının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Çıkış noktası bu olmakla beraber özellikle iletişim araçlarının geliştirilmesi ve bu kapsamda akıllı telefon kullanıcılarının sayısının her geçen gün artması, dijital dünyanın aktörleri olan emoji, gelişmesine ve evrensel bir dil haline gelmesine katkı sağlamıştır. Ancak, 1997 yılında Nicolas Loufrain ASCII yüz ifadelerinin mobil teknolojide her geçen gün daha fazla kullanıldığını fark etmiş ve düz noktalama işaretlerinden meydana gelen mevcut yüz ifadelerine karşılık, dijital ortamda daha fazla etkileşimli kullanım sağlayacak, daha renkli simgeler yaratmak amacıyla animasyonlu smiley yüz ifadeleri ile denemeler yapmaya başlamıştır (IGNITION, 2019). Bu evrensel dil biçimi ve beraberinde gelen emoji klavyesi ile artan emoji, son yıllarda insanların dijital iletişiminde bu kadar sıklıkla kullanılması, emoji klavyesinin sürekli yeni gelen emoji, büyümesini sağlamıştır.

Tüm bu süreçler ile birlikte emojilerin bir dil mi yoksa iletişim eylemlerinde yazınsal tarihin yeni varisi mi vb. sorular bilim dünyasının meşguliyetleri arasında yerini almış bulunmaktadır. İnsanların duygularını ve düşüncelerini iletme ihtiyacının yeni bir aracı olarak karşımıza çıkan emojiler, tarihsel süreç içerisinde tüm iletişim tecrübelerinin toplamının bir yansıması olarak önceki tüm görsel ve grafiksel iletişim uygulamalarının bazı fonksiyonlarının modern zamandaki karşılığıdır diyebiliriz.

1. İNTERAKTİF MEDYA

İnteraktif iletişim olarak nitelendirilen kavram, mesajın kaynağı ile mesajın alıcısı arasındaki iletilerin birbirleriyle ilişkili ve kullanıcının katılımına veya müdahalesine imkan sağlayacak şekilde yapılandırılmasıdır. Yeni medya, tamamen yeni bir iletişim çağını ortaya çıkarmış ve geleneksel haberleşme düzenini kökten değiştirmiştir. Etkileşimli medya, insanların başkalarıyla bağlantı kurmasına olanak tanınmasının yanı sıra bu kişiler veya kuruluşların tükettikleri medyada aktif katılımcı olmalarına da aracılık etmektedir. İnternet ve sayısal teknolojiler bileşkesinden gelişim gösteren yeni medya ile birlikte toplumsal bir dönüşüm yaşanmaya başlamış, her yaştan, her kesimden birey bu süreçten etkilenmiştir (Kırık, 2013, s. 66-67). Yeni medya düzeni açık, ağ tabanlı, sınırsız, etkileşimli ve merkezsizleşmiş bir yapıya sahiptir. Yeni medya hakkında farklı tanımlamalar yapmak mümkündür. İnteraktif medya, kullanıcı girişine cevap veren herhangi bir medyadır. İnteraktif medya, 1990'lı yıllarda internetin ticarileşmesi ile başlayan geleneksel medyanın tek yönlü iletişim modelinin yerini almaya başlamıştır.

Her şeyden önce yeni medya; birbirinden farklı ve etkileşimli ortamları bir araya getirme özelliğine sahiptir. Bu açıdan yeni medya kimi zaman çoklu ortam (multimedia) olarak da adlandırılmaktadır (Dilmen, 2007, s. 115). Buradaki temel amaç tüketicinin İnteraktif iletişim ile tüketicinin dikkatini çekmek ve ihtiyaç duyduğu bilgiyi etkili bir formda vermek için kullanılıyor olmasıdır. Geleneksel anlamda baktığımızda kaynak ve alıcı arasındaki iletişim sürecinde pasif olan bir iletişim modelinin modern dünyanın etkileşiminde yetersiz kalması yeni bir sürecin başlangıcına zemin hazırlamıştır. Bu yeni sürecin geleneksel olandan farkı çoktan çokluya iletişim sağlama olanaklarına aracılık etmesidir. Yeni olan bu şey etkileşim (interaktif) olarak adlandırılmakta, zaman ve mekandan bağımsız olmanın ve geri dönüşümün imkanlarını sunmaktadır. Her yeni iletişim cihazının icadıyla birlikte bu icatların bireyler ve toplum üzerindeki etkileri bilimsel çalışmalara konu olmaktadır (Oskay, 2014, s. 44). Dolayısıyla tekerleğin icadı ile toplumların hayat serüvenlerindeki değişimin etkileri ne olmuşa geleneksel medyadan interaktif medyaya evrilmenin etkileri de o derece etkili olmuştur diyebiliriz.

İçinde yaşadığımız dünyayı kökünden değiştiren yeni medyanın üç ana özelliği bulunmaktadır. Richard Rogers'ın (Akt:Aydoğan & Ak Murat, 2012, s. 60) ortaya koymuş olduğu bu üç ana özelliği şu şekilde sıralamak mümkündür (Geray, 2013, s. 18):

- *Etkileşim (Interaction): İletişim sürecinde etkileşimin varlığına gerek duyulmaktadır. Bu sayede hem alıcı hem de verici birbirinden etkilenmektedir.*
- *Kitlesizleştirme (Demassification): Büyük bir kullanıcı grubu içinde her bireyle özel mesaj değişimi yapılabilmesini sağlayacak kadar kitlesizleştirici olabilmektedir. Bu sayede herkese farklı mesajlar gönderilebilmektedir.*

- *Eşzamansızlık (Asekron): Yeni iletişim teknolojileri bireye istediği zamanda mesaj gönderme veya alma imkânını sağlamaktadır. Aynı andalık gerekliliğini ortadan kaldırır.*

Yukarıda belirtilen üç ana unsur içerisinde günümüz medyası kapsamında değerlendirdiğimizde etkileşimin bu alanın aktörü olarak çok önemli bir yer teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Geleneksel medyadan alışlagelmiş olan pasif olma diğer adıyla edilgen olma durumundan interaktif medya vasıtası ile aktif (etken) olma durumu bir geçiş sürecini beraberinde getirmiştir.

Hemen hemen herkesin kabul ettiği en önemli nokta, yaşamın her alanının iletişimle biçimlenmesidir. 2000’li yılların yeni medya çağı adını almasının en önemli nedeni, teknolojik gelişmelerin kitleleri yönlendiriyor olmasıdır. Şu unutulmamalıdır ki küreselleşme ve büyük ölçekli uluslararası şirketler yeni medyanın gelişimini hızlandıran diğer önemli faktörlerdir (Baudrillard, 2004, s. 19). Yeni medya diğer adıyla interaktif medya, bireylerin akıllı telefonlar başta olmak üzere tablet bilgisayarları ile haber dünyasını okuyabilmeleri, cep telefonları aracılığıyla okudukları haberlere yorum yapabilmeleri, çektikleri fotoğrafları ve videoları aynı anda sosyal mecralarda paylaşmaları, karşı tarafa verilmek istenen mesajın emoji kullanmak suretiyle tek bir tuşla aktarabilmeleri, yeni medya dünyasının geldiği aşamayı gözler önüne sermektedir. Yeni medyanın bu çerçevede zaman mefhumunu da ortadan kaldırması ve kişiyi mekândan soyutlamasına aracılık eden mobil uygulamalar, web siteleri, oyunlar ve sosyal medya, çalışma, oynama, öğrenme ve birbirimizle etkileşim kurma şeklimizi değiştirdi.

2. İLETİŞİMDE GÖSTERGELERİN KULLANIMI

İnsan doğası gereği iletişim kurmayı yaşamsal kaynaklarının önemli unsurları arasında görmektedir. Dolayısıyla iletişim, insan yaşamının tüm etkinliklerini çevreleyen bir anlam silsilesi içerisinde örgütleyen var olma biçiminin yansımasıdır. İletişimi, bir görüntüyü, bir yazıyı, bir simgeyi veya bir iletiyi gönderen ve bu iletiyi alıp değerlendiren, yorumlayan kişiler arasında gerçekleştiğini varsaydığımızda bu iletim kanalları arasındaki ilişkinin sürekliliği içinde göstergeler oluşmaktadır. Gösterge, genel olarak bir başka şeyin yerini alabilecek nitelikte olduğundan kendi dışında bir şey gösteren her türlü nesne, varlık ya da olgudur (Berke, 1988, s. 111). Günümüz dünyasında hepimiz her gün birilerinin bize bir şeyler söylemek, ikna etmek, davranışta bulunmamızı sağlamak için kullandığı yüzlerce imge ile karşılaşmaktayız. Bununla birlikte, “göstergebilim, diller, düzgüler, belirtkeler, vb. gibi gösterge dizgelerini inceleyen bilim dalıdır (Guiraud, 1994, s. 17) İletişimin dünyasının esas omurgasını oluşturan ve “gösteren – gösterilen” birleşiminden oluşan göstergeler bir kavram olarak, zihinde uyandırdığı izlenim, gerçekleştirdiği görüntü özelliklerinin toplamıdır.

Günlük hayatta iletişim kurmak için kullandığımız şeyler gösterge olarak nitelendirilebilir. Bazen bir sözcük bazen de bir görüntü olarak karşımıza çıkan göstergeler, kaynak ile alıcı arasında mesaj iletme işlevinin özelliklerini taşıması açısından iletişim dünyamıza şeylerine bir mana yükleyen, zihnimizde o şeye karşı bir resim oluşturan nesnelere kimliği konumdadır. Saussure’e göre bir gösterge iki ayrı bileşenden oluşur: 1.Gösteren ya da bir iletinin alıcısına duyulan konuşulmuş sözcüğün işitmeli imgesi; 2. Bir gösterilen ya da gösterenin uyarımından kaynaklanan alıcının usunda oluşan anlam (Gottdiener, 2005, s. 17). Göstergebilim anlam taşıyan her şeyin gösterge olduğunu kabul eder. Modern anlamda göstergenin tanımı Saussure tarafından yapılmıştır. Saussure’ün ikili olarak tanımladığı gösteren (singified) ve gösterilen (signifier) ve bu iki kavramın

birbiri ile ilişkisinden oluşan gösterge (sign) tanımı göstergebilimin oluşumunda ilk adımdır (Saussure 2001, 109). Bir insanın hayat serüveni boyunca, içinde yaşadığı dünyayı kavramak, karşılaştığı somut şeyleri bir kategorizasyon içerisinde örgütleme çabasına göstergelerin temel bir işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Göstergebilimin öncülerinden Charles Sanders Peirce Mantık Üzerine Yazılar adlı yapıtında şu önemli soruyu sormaktadır: “Acaba bir işaret [gösterge], eğer tanımı ile kesinlikle idrak edilemeyen bir şeyin işaret [göstergesi] ise, herhangi bir anlam ifade edebilir mi?” (Peirce, 2004, s. 104). Bu soruya şu kesinlikte yanıt vermektedir: “İşaretler [göstergeler] olmaksızın düşünebilme gücüne sahip değiliz.” (Peirce, 2004, s. 113). Aramızda iletişim ilişkisini gerçekleştiren medyatik mekanizma “göstergesel bir sistemdir. Göstergesel sistemi oluşturan unsurlar; yazı, söz, beden dili olabileceği gibi, esasen onlardan daha fazla ikonlar, semboller, kavramlar ve ‘ortam’lardır. Aramızda iletişim ilişkisini gerçekleştiren medyatik mekanizma “göstergesel bir sistemdir. Göstergesel sistemi oluşturan unsurlar; yazı, söz, beden dili olabileceği gibi, esasen onlardan daha fazla ikonlar, semboller, kavramlar ve ‘ortam’lardır. Bu unsurlar, anlam dediğimiz; sadece birey varlıkları tarafından üretilen yorumlamalar, değerlendirmeler, işlemlerle işlenen bir süreç halinde, medyatik mekanizmayı beslemektedir (Anık, 2014, s. 23). Dolayısıyla göstergebilim dediğimiz şey, bir yazınsal metnin ya da simgenin genel anlamının daha da belirginleştirilmesine aracılık etmektedir diyebiliriz.

Var olduğu kabul edilen yapıyı araştırarak, bozarak, çözümlenerek yeniden kurma, yeniden yapılandırma eylemidir göstergebilimsel çözümleme (yapı bozma ve yapıyı yeniden kurma). Bu anlamdaki bir okuma ediminde her özgün anlamlı dizge göstergebilimci için kuramsal modeli açısından bilimsel bir buluş kaynağı da olacaktır (Parsa, 2002, s. 56). Dolayısıyla bir kavram olarak göstergebilim, göstergelerle onları mantık süzgecinden geçirerek anlamlandırılanlar arasındaki ilişkiyi göstergeler vasıtasıyla sistematize etmektedir. Göstergenin tam olarak neyi temsil ettiği ilk filozoflardan beri tartışılmaktadır. Saussure, bu süreci zihinsel mekanizmanın işleyişi olarak değerlendirmektedir ve gösterge kavramının nasıl oluştuğundan ziyade oluşuktan sonraki mevcut durumun önemini ön plana çıkarmaktadır.

3. EMOJİ VE EMOJİ KÜLTÜRÜ

Göstergebilim; “doğada var olan her olayın belirti olarak ortaya koyduğu anlamları ve işaretleri çözümleyen bir bilim dalı” şeklinde tanımlanabilmektedir. Göstergebilim; işaretleri, sesleri, hatta davranışları bir dil olarak kabul etmekte, bu sayede oluşan göstergeleri temel alarak edebiyatta, dil biliminde ve iletişimde yoğun bir şekilde kullanılmaktadır (Yılmaz, 2016, s. 249-274). Dolayısıyla kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, reklam, sinema, televizyon gibi medya araçlarının teknolojinin gelişmesi ile paralel bir şekilde yaygın hale gelmesi, insana göstergeler dünyasının sanal kapılarını aralamıştır. Bu sanal dünyada insanoğlu duygularını artık yalnızca yazı karakterleriyle değil, çeşitli semboller, grafikler ve ikonlardan oluşan sanal duygu ifadeleri ile yansıtmaktadır. Günümüzün vazgeçilmezleri arasında yer alan sanal dünya, bireylerin fikir ve görüşlerinin olduğu kadar, duyguları ve ruh hallerinin de ifade edildiği alanlar haline gelmiştir. Bunun için tasarlanmış emoji ler duygu ifadelerinin temsilleri olarak nesnelere, seyahatler, yiyecek ve içecek, hayvanlar, dini inanışlar, ülkeler ve diğer durumlar için durum aktarımında hızlı bir iletişim işlevi görmektedirler. Bu ikonlar doğal şekilde artık günlük hayatın önemli bir parçası haline gelmiş, sözlü ve sözsüz iletişimin göstergeleri olan konuşma, ses, beden dili ve yüz ifadelerinin yerini almıştır. Bu duygu ifadeleri bir yandan karşılıklı iletişimi, öte yandan mesajın içeriği ve anlaşılmasını daha kolay ve güçlü hale getirmiştir. Bu

şekilde klavye ikonlarından oluşan, yüz ifade ve mimiklerini yansıtan emojiiler en önemli dil dışı göstergeler haline gelmiştir.

Emojinin dünyasının popülaritesinin artmasında kullanıcıların yanı sıra kitle iletişim araçlarının teknolojinin gelişmesine paralel olarak bir dönüşüm geçirmesi önemli rol oynamıştır. Günümüzde sosyal medya göstergesel anlatım tarzıyla ön plana çıkmaktadır. Sosyal medyanın etkileşimli yapısı göstergebilimi farklı bir boyuta taşımış ve emoji adı verilen ifadeler kendine özgü bir dil oluşumuna neden olmuştur.

Dünyanın önde gelen gazetelerinden The New York Times'ta bir haberin başlığında emoji kullanılması, Amerika'da mahkeme salonlarında kanıt olarak emojiilerin gösterilmesi, İngiltere'nin Oxford Dictionaries (Oxford Sözlükleri) gözlerinden yaşlar gelene kadar gülmeyi ifade eden emojiyi yılın kelimesi seçmesi emojiilerin tanınırlığına ve popülaritesinin yükselmesine katkı sağlamıştır. Buna benzer olgular emojiileri duygularımızı sembolleştirmenin bir yolu olarak günlük hayatımızın bir parçası haline getirdi. Dünyanın ortak dili olan bu sembollerden bazıları elbette ülkeden ülkeye anlam, kullanım ve sıklık bakımından da değişiklik göstermektedir. Çünkü sembollerle aktarılan anlamlar, bireyin içinde yaşadığı toplumun ortak değerlerini yansıtmaktadır (İnceoğlu, 2011, s. 195). Bir kültürde bir durum, kelime, sembol, ya da renk hoşça giden ve güzel şeylerle ilişkilendirilirken bir başka kültürde çok kötü bir anlama gelebilmektedir (Elden, M. Ulukök, Ö. & Yeygel, S., 2005, s. 19). Kültür ve semboller arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. "Semboller kültürlerin analizinde çok önemlidir, çünkü farklı kültürlerde aynı sembole farklı anlamlar vermek mümkündür (Odabaşı, Y., & Barış, G., 2013, s. 19). Emojinin kelime karşılığı Japonca'da "e" görsel diğer anlamıyla resim, "moji" ise harf veya karakter anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Bu iki sözcüğün bir araya gelmesi ile oluşan "emoji" kavramının Türkçe karşılığı olarak tinlem terimi kullanılmaktadır (Aral, 2018, s. 439). Her ne kadar uluslararası arenada kullanılan dil açısından telaffuz farklılığı olsa da emojiiler doğdukları ülkelerin dilleri ile dünya üzerinde yaşamaya devam etmektedir.

Dijital ikon ve kelimeler öncelikle etkileşimin bağlamını ve kullanıcılara önerilen etkileşimin aksiyonunu belirlemektedir. Etkileşimin bağlamı genel olarak görsel ve dilsel metaforlar üzerinden işleyen görsel metonomileri işaret ederler (Zuanelli:2013:1042). Bu tanımlamalar çerçevesinde baktığımızda emojiilerin, doğrudan yüz ifadeleri üzerine olan etkisinde bir göstergesel aktarımın söz konusu olduğu söylenebilir. Bu kullanma biçimine baktığımızda dünya üzerinde emojiilerin iletişimde yeni bir dil olarak sürekliliğinin devam edip etmeyeceği de akıllarda bir soru işareti olarak kalmaktadır. Çünkü teknolojiye aracılanmış şeyleri insanlar çabuk tüketerek yenilerinin arayışına girmektedir.

Dijital çağda iletişim sürecinden ayrılmaz hale gelen cep telefonları için birçok uygulama yapıldı. Bu uygulamaların bir kısmı "playstore" veya "apple store" gibi sanal mağazalarda satılmaktadır ve bazıları ücretsiz olarak yüklenebilir. WhatsApp ücretsiz indirilebilen bu uygulamalardan biridir, ayrıca anlık mesajlaşma için en çok tercih edilen uygulamalardan biri olan WhatsApp, eski Yahoo çalışanları Brian Acton ve Jan Koum tarafından Kaliforniya, ABD'de kuruldu (Güçdemir, 2015, s. 50). WhatsApp uygulaması ile bir kullanıcı metin ve sesli mesajlar gönderebilir, resimler, videolar ve dosyalar paylaşabilir, ayrıca içeriğe karşı tarafın duygu dünyasına hitap etmek için emoji dediğimiz göstergeleri de ekleyebilir. Akıllı telefonlarla birlikte emojiiler iyice günlük hayatımıza yerleşti. Özellikle WhatsApp'ın bütün dünyada SMS'i bile bitiren girişi ile birlikte emojiiler hayatımızın büyük

bir parçası haline geldi. Gelenekselciler duygularını hala kelimelerle ifade etse de birçoğumuz duygularımızın bir kısmını emojilerle ifade ediyoruz.

“We Are Social” (2016) ajansının verilerine göre Türkiye’deki aktif internet kullanıcı sayısı 46.28 milyon olarak belirtilmektedir. Bu yaklaşık olarak genel nüfusun yarısına tekabül etmektedir diyebiliriz. Dünyada 2016 verilerine göre 1 milyarı aşkın aktif kullanıcıya sahip olan WhatsApp uygulamasında Türkiye %24’lük bir oranla hatırı sayılır bir yerde konumlanmıştır. Bu kapsamda Türkiye’de yapılan bazı araştırmalarda Türkçe verilerde kullanılan emojilerin “Mutlu Yüzler” ve “İnsanlar” kategorilerini kullanma sıklığının diğer kategorilere göre (Abur cubur, alkollü içecekler, el hareketleri, hayvanlar ve tatil) daha çok kullandıkları görülmektedir. WhatsApp uygulaması ile iletişimlerinde emojileri tercih edenler “duygularını daha iyi ifade edebilmek”, “düşüncesini desteklemek” ve “kısa zamanda çok şey ifade edebilmek” için emoji kullanıyor.

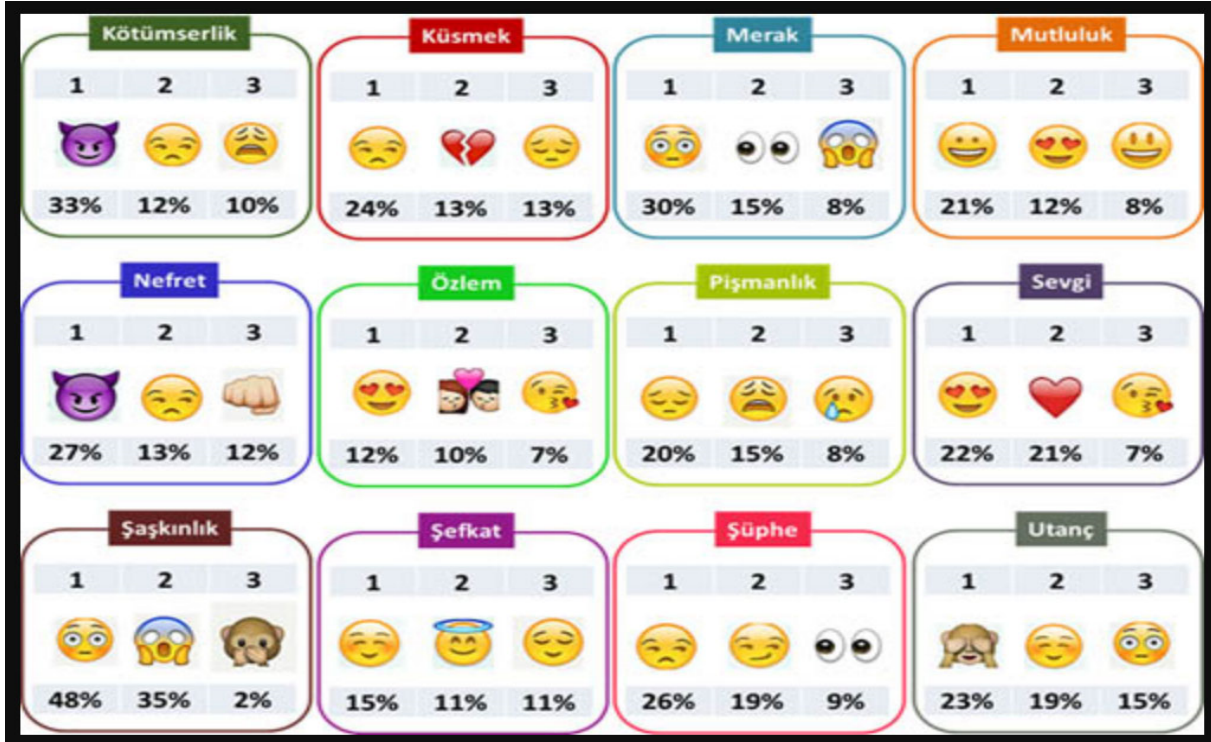


Görsel 1: Türkiye’de en çok kullanılan emojiler

(<https://digitalage.com.tr/turklerin-en-cok-kullandigi-emojiler/>, Erişim Tarihi: 23.03.2019)

Digital Age Dergisinin Türkiye ile ilgili yaptığı araştırmayı gösteren görseli irdelediğimizde emoji kullanımının; “düşünceleri ifade edebilmeyi kolaylaştırma (yüzde 59)”, “sempatiklik kazandırma (yüzde 19)”, “yanlış anlaşılmanın önüne geçme (yüzde 12)” ve “zamandan tasarruf sağama (yüzde 12)” gibi katkıları olduğu görüşündedirler. (Türklerin En Çok Kullandığı Emojiler).

WhatsApp uygulaması ile farklı duygular için farklı emojiler kullanmayı seçen kişilerin, duygu aktarımında kullandıkları emojilerin yoğunlukları yine aynı derginin yaptığı çalışma ile ortaya konulmaya çalışılmıştır (Dijital Age Dergisi) .



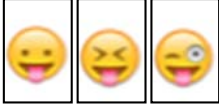
Görsel 2: Duygular için kullanılan emojilerin kategorizasyonu
<https://digitalage.com.tr/turklerin-en-cok-kullandigi-emojiler/>, Erişim Tarihi: 23.03:2019)

Ülkemizde gerçekleştirilen alan çalışmalarından, duygu ve düşünce aktarımında emoji kullanmanın oranında başı çeken WhatsApp uygulamasının % 79' luk bir orana tekabül etmektedir. Özellikle öfke, üzüntü, sevinç, hayret ve onaylama emojileri bu uygulama içerisinde en yaygın kullanılan simgeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Göstergibilimsel olarak bir kategorizasyona tabi tutulduğunda içerisinde beğenme ve onaylama anlamına gelen bu ikonların pek çok kültür ve ülke arasında aynı anlamları taşıdığını söyleyebiliriz. WhatsApp yakın zamanda insanların günlük rutinlerini de dikkate alarak mevcut ikonların yanı sıra farklı duyguların ifade edilebilmesi için çeşitli duygu ikonlarını kullanıcılarına sunmuştur. Buradan hareketle dilsel bir sembolden farklı olarak, tek bir anlamlı birim olarak emoji, genellikle grafik simgesiyle uyandırdığı fikir arasında doğrudan bir bağlantıya sahiptir. Yapısal dilbilim alanında çalışan Amerikalı dilbilimci Leonard Bloomfield “yazmanın dil olmadığını, sadece görünür işaretlerle dil kaydetmenin bir yolu” olduğunu belirtti. (Bloomfield, 1993, s. 28). İletişim çalışmalarında temsil olgusu bir şeyin yerine geçmesi amacıyla kurulan anlamlar bütünü olarak değerlendirilmektedir. Temsil edilen sevinç, düşünce, ikaz, küskünlük gibi pek çok şey olabilir. Bunların tamamının göstergibilimsel açıdan karşılığı bir gösterenin duygu aktarımındaki temsilidir denilebilir.

Literatür taramalarına baktığımızda Türkiye’de mevcut emojilerin içerisinde kullanma sıklığı % 55 civarındadır. Ljubešić ve Fišer’in (LJUBEŠIĆ & FIŠER, 2016, s. 8) Dünya çapında dört kuşağa ayırarak yaptıkları araştırmada Türkiye’nin de bulunduğu ikinci kuşakta en sık kullanılan emojiler **Görsel: 2’de** gösterilmiştir



Bu emoji bir gözü açık, ikincisi göz kırıyor olan bir yüzü temsil ediyor. Dudaklar küçük bir kırmızı kalp atıyor. Genel olarak, kültürümüzde de, arkadaşlarla ve akrabalar arasında öpüşmek, tebrik ederken veya bazen elveda ederken nispeten kullanılmaktadır.



Bu üç yüz kategorisindeki ifade biçimleri genellikle birbirlerinin yerlerine kullanılmaktadır. Hepsisi güler yüzün özelliklerini bir dil çıkarmış olarak paylaşıyor. Gözlerin büyüklüğü ve şekli farklıdır. Soldan sağa doğru, ilk emoji yuvarlak gözlere sahip olduğu; ikincisi sıkıca kapanmış veya kırılmış gözlere sahiptir; üçüncüsü bir gözü kapalı, diğeri geniş ve açık. Bu emojiler çoğunlukla şaka ya da çocukça alay etmek için kullanılır.



Bu emoji göz kırpan bir yüzü temsil ediyor ve bir mizahı göstermek, ilgili ifadenin şaka amaçlı olduğunu belirtmek için kullanılıyor. İnsanlar arasında bir dereceye kadar yakınlık ve dayanışmanın da bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.



Bu iki emoji, aşağı dönük bir çatık ağız, daraltılmış gözleri ve içe dönük kaşları ile surat asmayı temsil ediyor. Bu yüzlerin her ikisi de birisiyle veya bir şeyle rahatsızlık ve öfke göstermek için kullanılır. Kaşlarını çatmanın yanı sıra, kullanıcılar ikinci yüzde göze çarpan bir özellik olarak kırmızı rengi kullanır. Renk şiddetin derecesini gösteren olarak yorumlanabilir.



Bu emoji, hafif gerilmiş bir ağız, küçük oval gözleri, kavisli kaşları ve bir gözünden akan bir yaşı gösteriyor. Bu emoji kullanıcısı çok üzgün olduğunu göstermek istemektedir.



Bu emoji, küçük, rahat bir gülümseme, kapalı, rahat gözler ve kavisli kaşları olan bir yüzü ifade ederek kullanıcının kendisinden memnun olduğunu iletmek için kullanılmaktadır.



Bu emoji hafifçe kapalı gözler, kaşlar ve yüzün bir tarafında yukarı kaldırılmış ağız kapalı olan bir yüzü temsil eder. Söylenen veya yapılanlara ilgisizlik göstermek için kullanılmasının yanı sıra alay etmenin işareti olarak da kullanılmaktadır.



Bu emoji, kırmızı kalp şeklinde gözleri olan mutlu bir yüzü temsil ediyor. Birisi birisine veya başka bir şeye sevgisini ifade etmek istediğinde kullanılır. Bazen "Seni seviyorum" veya "Onu seviyorum" ifadesinin yerine kullanılır.



Bu emoji bir kolu yükselterek gülümseyen bir kadını gösteriyor. Göstergesel anlamda karşılama ve sohbet açılışlarında, yüz yüze etkileşim içinde birine "merhaba" demenin işareti olarak kullanılmaktadır. Ayrıca, kişisel zamiri "Ben" yerine geçmek için bazen metinle ya da tek başına kullanılır.



Bu emoji, kapalı gözlerle, küçük açık ağız ve kafa üzerinde muhtemelen horlamayı temsil eden bir dizi 3 "Z" harfiyle bir yüzü göstermektedir. Çoğunlukla, uyku zamanının yazılı olarak bildirilmesiyle veya aynı zamanda "iyi geceler" ifadesiyle eş zamanlı olarak kullanılmıştır.



Mavi bir alna, küçük yuvarlak gözlere, hafif gerilimli kavisli ağza, kavisli kaşlara ve bir kaştan akan bir damla ter olan bir yüzü temsil eden bu emoji bazen utanç bildirmek ve bazen hayal kırıklığı bildirmek için kullanılmaktadır.



Bu iki emoji birbirinin yerine kullanılır. İlk emoji düz kapalı ağız ve oval gözleri olan bir yüzü temsil ederken, ikincisi oval gözlü ancak ağız olmayan bir yüzü temsil eder. Bu emoji her ikisi de kullanıcının suskun olduğunu bildirmek için kullanılmıştır. Çoğunlukla, “yorum yok” ifadesinin yerine kullanılmaktadırlar.



Bu emoji alıcıya yönelik sıkılmış bir yumruğu göstermektedir. Bir karşı gelme eylemini temsil etmek için kullanılmaktadır.



Bu emoji, gözleri kapalı, yuvarlak açık ağız ve her iki gözünden aşağıya akan yüksek sesle ağlayan birinin gözyaşlarını temsil ediyor. Önceki üzücü emoji her birinin onu ifade etmek için yeterince güçlü görülmediği, yoğun bir hüznü ifade etmek için kullanılıyor.



Sola bakan gözler ile gruptan birinin çevrimiçi olup olmadığını kontrol etmek için mecazi olarak kullanılan bu emoji kullanıcının birisini aradığı izlenimini verir. (Konuşulan dilde, “Merhaba, burada kimse var mı?” Demeye benziyor).



Bu emoji bir alkış eylemini temsil ediyor. Birbirlerine çarpan iki elin kutlama ve heyecan belirtmek için kullanılmasının yanı sıra bir kişinin katılımının teşvik edildiğini ve onaylandığının bir işareti olarak da kullanılmıştır.



Bu emoji geniş boş gözleri, mavi alını, açık çığlık ağız ve yanaklarda iki eli olan bir yüzü gösteriyor. Kabul edilemez bir şey söylendiğinde veya şok ve korkuyu göstermek için kullanılır.



Bu emoji, baş ve işaret parmağının bir daire oluşturacak şekilde bağlandığı ve diğer parmakların dik durduğu bir eli göstermektedir. Göstergesel anlamdaki karşılığı “mükemmel”, “mükemmel”, “kesinlikle doğru” anlamına gelmektedir.



Bu yüzün gözleri kapalı ve ağız tıbbi bir maske var. Bu emojiyi görünce akla gelen ilk anlam, onu kullanan kişinin hasta olmasıdır. Ancak, kullanılma amaçları arasında tam bir netlik yoktur. Bazen kötü kokan bir şeyi tarif etmek için kullanılıyorken bazen de kullanıcılar bu emojiyi, birileri tarafından söylenen veya paylaşılan şeylerin yeni olmadığını, ancak “geri dönüştürülmüş” eski bir bilgi olduğunu belirtmek için kullanılmaktadırlar.



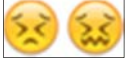
Bu emoji içe dönük kaşları, kapalı gözleri, çatık ağız ve burnundan çıkan buhar veya dumanlı yüzü ile hayal kırıklığı, sıkıntı ve öfkeyi belirtmek için kullanılmaktadır.



Bu emoji koyu güneş gözlüğü takan güler yüzü temsil ediyor. Birileri havalı görünmek isterse bu emojiyi kullanır.



Bu emoji, gözleri açık ve ağzı açık iki elini başının üzerine koymuş bir kadını temsil ediyor. Kullanıcının, grupta diğer üyelerin ne kadar konuştuğunu, genellikle alınan çok sayıda mesaja yansıyan bir şeyden çok etkilendiğini göstermek için kullanılmıştır.



Bu iki emoji birbirinin yerine kullanılmaktadır. Her ikisi de göze çarpan özellik çaprazlamış gözler ve aşağı dönük kaşlar. Kullanıcının çok sinirli ve rahatsız olduğunu göstermek için kullanılmıştır.



Bu, bir başparmak işaretidir (bir yere işaret eden bir yumruk); birinin veya başka bir şeyin onaylanmamasını belirtmek için kullanılmıştır.



Bu emoji, kapalı gözlerle, açık gerilimli ağzı olan bir yüzü ifade etmektedir. Kullanıcının tükendiğini, çaresizliğini bildirmek için kullanılmaktadır.



Bu emoji bir insan kulağını gösteriyor. Kullanıcı, bu emojiyi kullanarak, gruptaki başka bir üyenin söylemek istediklerini dinlediğini veya dikkatini verdiğini belirtir. Özellikle bir şey söylemek istiyorum sorusuna yanıt olarak kullanılmaktadır.



Bu emoji tek bir kırmızı gülü gösteriyor. Bir hoşlanan bir şeye iltifat ederken ve cevap verirken kullanılır. Aynı zamanda diğer emojiyle eşzamanlı olarak bir kutlama gösterisi olarak kullanıldı.



Bu emoji ağzını iki eliyle kaplayan bir maymunu temsil eder. Kullanıcı utanç verici bir şey söylediğini anladığı zaman kullanıldı.

SONUÇ

İnsanlar duygu ve düşüncelerini ifade edebilmek için birtakım enstrümanlar kullanma becerisini bir süreç dahilinde geliştirmeye devam etmektedir. Günümüz dünyasında insan becerisinin bir sonucu olarak bu iletişim mekanizmasının yeni aktörlerinin emojiyle olduğunu söyleyebiliriz. Sosyal medyada iletişimi güçlendirmek veya klavyede zaman tasarrufu sağlamak için sanal göstergeler olarak ifade edilen emoji göstergebilim çalışmalarının konusu dahilindedir.

Duygularla ilgili önceki literatürle uyumlu olarak emoji, WhatsApp grubunun üyeleri tarafından mutluluk, üzüntü, öfke, hayal kırıklığı, vb. gibi duygusal durumları belirtmek için kullanılmaktadır. Dresner ve Herring'e göre, bu işlev "pragmatik değil ikoniktir" Kullanıcılar, sırasıyla mutluluğu veya üzüntüyü belirtmek için genellikle gülen veya çatık suratlı yüzler gibi belirli duygularla ilişkili çeşitli yüz ifadelerini temsil eden önceden tasarlanmış bir emoji arasından seçim yapabilir. (Dresner & Herring, 2010, s. 257) . Bu çerçeveden baktığımızda emoji metinsel ifadelerle aktarılan bir duygu durumunun derecelendirme göstergeleri olarak kullanıldığı görülmektedir.

Emojiye aracılanmış sanal dil, dünyanın herhangi bir yerinde yaşayan bireyleri küresel göstergelerin kullanıcıları olarak bir arada tutma becerisini yakalamıştır. Emoji taşıdığı anlam yükleri göstergebilime farklı bir bakış alanı kazandırmıştır lakin uluslararası arenada duygu aktarımında kullanılan emoji vasıtasıyla global bir kültürlenme sürecini de beraberinde getirmiştir.

Hakkında yapılan çalışmalara baktığımızda emojilerin diller arasındaki farklılığı minimum seviyeye indirerek geleceğin yeni iletişim dili olarak kabul göreceği yadsınamaz bir gerçektir. Esas itibari ile emojileri değerli kılan şey kişilerin duygularını anlatma becerisindeki kısıtları, kelimelerin göstergeye nazaran etki derecesinin düşüklüğü, zaman vb. olgular göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra insanlar artık işlerinin sonuçlandırma çabalarındaki aceleciliği emojilerin yaygınlaşmasına ve ihtiyaca binaen çeşitlilik kazanmasına zemin hazırlamaktadır diyebiliriz.

Dolayısıyla günümüz dünyasında kültürlerarası bir dil olarak yaşam alanı bulan ve günlük iletişimimize önemli bir yere tekabül eden emojilerin sanal dünyasında, herkes yeni ve ortak olan bir dilin hegemonyasında yer alarak duygu aktarımının akışkan göstergelerini kullanmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

- Anık, C. (2014). İletişim Sosyolojisi Kuramsal Temeller. İstanbul: Derin Yayınları.
- Aral, E. (2018). Ortak Dil Olarak Tinlemeler (Emojiler). Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi (434-451)
- Baudrillard, J. (2004). Tam Ekran. (B. Gülmez, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berke, V. (Dü.) (1988). Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü. İstanbul: ABC.
- Bloomfield, L. (1993). Language. Chicago: University of Chicago Press.
- Cengiz Anık vd. (2017). Sosyal Medyanın Göstergibilimsel Dili: Emojiler. AJIT-e Dergisi, 41-54.
- Dijital Age Dergisi. Mart 23, 2019 tarihinde <https://digitalage.com.tr/turklerin-en-cok-kullandigi-emojiler/> adresinden alındı.
- Dilmen, N. E. (2007). Yeni Medya Kavramı Çerçevesinde İnternet Günlükleri - Bloglar ve Gazeteciliğe Yansımaları. İstanbul: Marmara İletişim Dergisi.
- Dresner, E., & Herring, S. C. (2010). Functions of the Nonverbal in CMC: Emoticons and Illocutionary. Communication Theory (20), 249-268.
- Elden, M. Ulukök, Ö. & Yeygel, S. (2005). Şimdi reklamlar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Elisabetta Zuanelli. (2013). Elearning Content 'Usability': Semiotic and Didactic. Parameters In Digital Texts and Textuality, Procedia, Social and Behavioral Sciences. 106, Elseiver. p.
- Geray, H. (2013). İletişim ve Teknoloji Uluslararası Birikim Düzeninde Yeni Medya Politikaları. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Gottdiener, M. (2005). Postmodern Göstergeler. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Guiraud, P. (1994). Göstergibilim. Ankara: İmge Yayınları.
- Güçdemir, Y. (2015). Sanal Ortamda İletişim, Bir Halkla ilişkiler Perspektifi. İstanbul: Derin Yayınları.
- IGNITION, W. a. (2019). Why and How Created Emoji – IGNITION, (15 Ocak 2019 tarihinde kaynağından arşivlendi).
- Kırık, A.M.(2013) Kişisel Bir Dünya Modeli: İnteraktif Televizyon Yayıncılığı Modeli. Uluslararası Hakemli Beşeri ve Akademik Bilimler Dergisi(2;66-75).
- LJUBEŠIĆ, N., & FiŠER, D. (2016). A Global Analysis of Emoji Usage. Slovenia.
- Odabaşı, Y., & Barış, G. (2013). Tüketici davranışı. İstanbul: MediaCat.
- Oskay, Ü. (2014). Oskay, Ü. (2014). Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri, XIX Yüzyıldan Günümüze Kuramsal Bir Yaklaşım. . İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Parsa, S. v. (2002). Göstergibilim Çözümlemeleri. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Peirce, C. S. (2004). Mantık Üzerine Yazılar. (H. Yıldız, Çev.) Ankara: Öteki.
- Rashdi, F.(2015) Forms and Functiona of Emojis in Whatsapp Interaction Among Omain. Doctoral Thesis.
- Türklerin En Çok Kullandığı Emojiler. (tarih yok). 01 16, 2019 tarihinde <https://digitalage.com.tr/turklerin-en-cok-kullandigi-emojiler/>. adresinden alındı
- Yılmaz, A. H. (2016). Türklerde Ölüm Anlayışının Çağdaş Türk Resminde Göstergibilimsel Açidan İncelenmesi. İdil Yayınları, 249-274.



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

www.inijoss.net --- <http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

ARAŞTIRMA NOTLARI | RESEARCH ARTICLE

Gönderim Tarihi: 29.04.2019 | Kabul Tarihi: 19.06.2019

INSTAGRAM İÇERİK TASARIMLARININ GRAFİK TASARIM ÖGELERİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

Erkan Yavuz

Yüksek Lisans Öğrencisi
info@erkanyavuz.com.tr
<http://orcid.org/0000-0002-4143-1056>

Atıf / Citation: Yavuz E. (2019). Instagram İçerik Tasarımlarının Grafik Tasarım Ögeleri Açısından İncelenmesi. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, (INIJOSS)*, 8(1), 321-328.

Özet

Çağımızın yeni medya platformlarından olan sosyal medya ortamları günlük hayatımızda önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle sosyal medya kullanıcılarının sayısının her geçen gün artmasıyla beraber sosyal medya ortamları çok büyük bir pazar hâline gelmiş ve bu durumun sonucunda gerek şahıslar kendilerini gerekse işletmeler markalarını ön plana çıkarma ihtiyacı hissetmiştir. Bu ihtiyaç sosyal medya içerik tasarımına ilgiyi arttırmış ve etkili bir sosyal medya yönetimi için içerik tasarımını zorunlu hâle getirmiştir.

Bu araştırmada sosyal medya ve içerik tasarımından bahsedilmiş, sosyal medya ortamlarından Instagram uygulaması örnek verilerek iyi bir içerik tasarımı için dikkat edilmesi gerekenler üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Medya, İçerik Tasarımı, Grafik Tasarım, Instagram

INVESTIGATION OF INSTAGRAM CONTENT DESIGNS IN TERMS OF GRAFHC DESIGN ELEMENTS

Abstract

The social media enviroments which are one of the new media platforms of our age have an important place in our daily life. Especially with the increasing number of social media users, social media environments have become a very big market and as a result both the individuals and the enterprises have felt the necessity of putting the brands in the foreground.

This necessity has made social media content design more relevant and obligated content design for effective social media management.

In this research, social media and content design are discussed and we tried to inform the readers about the requirements to be followed for good content design through Instagram application of social media environments

Keywords: Social media, Content Design, Graphic Design, Instagram

1. GİRİŞ

Günümüzde zaman ve mekan sınırlamasını ortadan kaldıran bilgi ve iletişim teknolojileri, sosyalleşme kavramını online platformlara taşıyarak sosyal medyayı ortaya çıkarmıştır. Sosyal medya, çeşitli uygulama ve internet siteleri aracılığıyla, kullanıcıların oluşturdukları içerikleri paylaştıkları, fikir alışverişinde buldukları etkileşimli bir platform olma özelliği taşımaktadır. Bununla birlikte fotoğraf, video gibi pek çok özellik içeren paylaşımların yapılmasına olanak sağlaması da insanların sosyal medyayı aktif olarak kullanmasına ve sosyal medyanın gücünün her geçen gün artmasına neden olmaktadır.

Sosyal medya ile yeni sosyal olanaklar tasarım süreçlerini farklı bileşenler ile geliştirmeyi gerekli hâle getirmektedir. Sosyal medya ile bağlantılı olmanın sürekliliği, iletişimde kalmanın sürdürülebilirliği, güncellenebilirlik ve bilgi izleme bilgi ediniminde sınırların ortadan kalkması tasarım süreçlerine yansımaktadır (Bedir Erişti, 2016).

2. SOSYAL MEDYA

Sosyal medya terimi kullanıcıların birbirleriyle bilgi, görüş ve ilgi alanlarını paylaşarak etkileşim kurmalarını sağlayan çevrimiçi araçları ve web sitelerini içermektedir. Sosyal medya; teknolojiyi ve sosyal girişimciliği kelimeler, resimler, videolar ve ses dosyaları ile birleştiren şemsiye bir kavramdır (Onat, 2010).

Sosyal medya kısaca, internet ortamının bireyleri birbiriyle sanal ortamda buluşturan web tabanlı hizmetlerinden biri olarak tanımlanmaktadır. Sosyal medya geniş anlamda tanımlanacak olursa, bireylerin açık ve yarı açık hesap oluşturmalarına izin veren ve oluşturdukları bu hesaplar aracılığıyla diğer kişilerle bağlantı kurmasına ve bireylerin dosya paylaşımına imkân sağlayan web tabanlı hizmetlerdir (Olgun, 2015).

Günümüzde farklı yaş ve eğitim düzeylerinde pek çok kullanıcıya sahip yüksek etkileşimli bir platform olan sosyal medya, kullanıcılara içinde şirket yöneticilerinden danışmanlara, internet liderlerinden reklamcılara, blog yazarlarından gazetecilere kadar geniş bir kitlenin fikir alışverişi yaptığı bir ortam sunmaktadır (Başer, 2014). Bu kullanıcılar arasında yerini alan özellikle şirketler, sosyal medya aracılığıyla tüketici kitlesine ulaşip onlarla iletişim ve etkileşim hâlinde olmayı amaçlamaktadır.

Sosyal medya bir markanın veya hizmetin, kurumsal kimlik çalışması gerçekleştiren şirketlerin, profesyonel olarak mesleklerini icra eden kişilerin ve çalıştıkları konularda uzmanlıklarını, farklılıklarını ve üstün oldukları yönlerini ortaya koymak isteyenlerin tercihi olmaktadır (Çolak, 2014).

Teknolojinin hızla yayıldığı günümüzde yeni bir iletişim alanı olan sosyal medya geleneksel medyanın önüne geçerek insan ilişkilerinde önemli bir yer tutar hâle gelmiştir (Sarı, 2017). Geleneksel medyanın önemini kaybetmesiyle birlikte, şirketler varlığını sürdürebilmek adına online platformlara geçmiş ve onlar da kullanıcılarına ulaşabilmek için sosyal medyayı kullanır hâle gelmişlerdir. Birçok şirketin sosyal medyayı kullanmaya başlamasıyla sosyal medya çok büyük bir pazar hâline gelmiş ve bu platformlarda öne çıkabilmek için şirketler çeşitli stratejiler geliştirmeye başlamışlardır. Öyle ki günümüzde marka ve çalışmaların verimliliği sosyal medya sayesinde artmakta, şirketler de sosyal medya kampanyalarıyla doğru stratejiler planladıklarında geniş ve büyük kitlelere düşük maliyetlerle ulaşmaktadırlar (Özmen, 2012). Bu sayede markalar doğru tüketici kitlelerine ulaşip kendilerini tanıtmaya ve markalarını geliştirme imkânı bulmaktadır.

2.1. INSTAGRAM

Kullanıcılarına online ortamda fotoğraf ve video paylaşma olanağı sunan bir sosyal medya uygulamasıdır. Instagram, içerisinde bulunan efektlerle kullanıcılara çektiği fotoğraf ve videoları düzenleme ve bunları paylaşma olanağı sağlar. Ayrıca uygulama içerisinde mesajlaşma, hikaye paylaşma ve canlı yayın yapma gibi her geçen gün yeni eklenen özellikleriyle insanların vazgeçilmezleri hâline gelerek kullanıcı sayısını sürekli arttırmaktadır.

Sosyal medya ve fotoğraf paylaşımı denildiğinde Instagram ilk olarak akla gelen sosyal paylaşım ağları arasındadır. Özellikle Instagram'a eklenen kurumsal sayfa açma özelliğiyle firmalar bu sosyal paylaşım ağına ilgi gösterir hâle gelmiştir. Aynı zamanda Instagram'da reklam verme özelliğinin bulunması firmaların hedef kitlelerine ulaşması ve kendi tanıtımını yapması açısından büyük avantaj sunmaktadır.

2.2. INSTAGRAM PAYLAŞIMI ÜZERİNDEN SOSYAL MEDYA İÇERİK TASARIMI

“Tasarım” ile ilgili net bir tanım olmamakla beraber bu kavram günlük hayatın her alanında karşımıza çıkmaktadır. Özellikle planlamanın olduğu her yerde bir tasarım olgusundan bahsetmek mümkündür (Becer, 2006). Tasarım günümüzde adeta bir ihtiyaç hâline gelmiştir. Günümüzün en büyük iletişim araçlarından biri olan sosyal medyada kullanıcılar ön plana çıkmak için tasarımın alt dalı olan grafik tasarım ve araçlarından faydalanmaktadır.

Grafik tasarım ise “anlatılmak istenilen konuyu etkili, bilgi verici ve estetik biçimde sunan görsel bir araç” olarak tanımlanmaktadır (Korkut, 2012). İletişimin olduğu her yerde grafik tasarımdan söz edilmektedir. Öyle ki, iletişim grafik tasarımın hayati bir unsurudur. Grafik tasarımı da bu denli ilginç, önemli, dinamik ve çağdaş kılan iletişime yönelik en etkin öğelerinden biri olmasıdır (Ketenci & Bilgili, 2006).

Teknolojinin gelişmesiyle birlikte grafik tasarım alanı basılı ürünlerden ziyade dijital ortamlarda daha fazla ihtiyaç hâline gelmiştir. Dijital ortamların ve özellikle sosyal medyanın dinamik olması, kitlelere çok hızlı bir şekilde ulaşması sebebiyle gerek şahısların gerekse firmaların sosyal ortamlarda paylaştıkları grafik, fotoğraf, video, haber, yazı gibi içerikleri paylaşırken grafik tasarım ve düzenlemelerine ihtiyaç duyar hâle gelmiştir. Bu durumda sosyal medya grafik tasarımcısı kavramını ortaya çıkarmıştır.

Basılı ürünleri tasarlayan grafik tasarımcılar ile sosyal medya grafik tasarımcıları arasında genel olarak bir fark olmasa da uygulama alanlarının farklı olması sebebiyle etkili bir grafik tasarım ve iletişim için tasarımda bazı özellikler ön plana çıkmaktadır.

İnsan organizmasının dış uyaranlardan gelen mesajları duyu organları aracılığıyla aldığı ve bunları yorumladığı göz önüne alındığında, her gün milyonlarca mesaja maruz kalan insan organizmasının tüm uyaranları algılaması imkânsızdır. Bu nedenle öncelikli amaç mesaj yoğunluğunun arasından sıyrılıp hedef kitlenin dikkat alanına girmeyi başarmaktır (Elden ve Özdem, 2015). Burada da en büyük iş sosyal medya grafik tasarımcılarına düşmektedir. İyi bir grafik tasarımcı içerik tasarımlarını kullanıcıların dikkatlerini çekecek ve görsel olarak o gönderilerin diğerlerinden ayrılmasını sağlayacak şekilde tasarlamalıdır. Hedef kitlenin dikkatini çekebilmek için de sosyal medya içerik tasarımında grafik tasarım öğeleri büyük önem arz etmektedir. Görsel seçimi, renk, boşluk, kurumsallık, ölçü ve font seçimi gibi unsurlar dikkate alındığı takdirde özellikle firmalar sosyal medya ortamlarında güvenilirliğini ve kurumsallığını ön plana çıkaracaktır.

Görsel Seçimi: İçerik tasarımında anlatılmak istenen mesaj, karşı tarafa iletilirken mesajı en etkili şekilde destekleyecek görsel seçimi yapılmalıdır. Bunlar içerik tasarımına göre fotoğraf, illüstrasyon, hareketli tasarım şeklinde olabilir.

Tasarımda kullanılan görsel sosyal medya ortamına göre en kaliteli şekilde olmalıdır. Örneğin Instagram uygulamasında fotoğraf ya da illüstrasyon paylaşılacaksa en az 1080x1080 px boyutunda olmalıdır. Aksi durumda görselin kalitesi iyi olmayacağından olumsuz bir algı yaratacaktır.

Resim 1. Instagram formatına uymayan kalitesiz ve bozulmuş görsel



Kaynak: <https://www.instagram.com> (25.12.2018)

Renk: Renkler, minimal şekilde kullanıldıkları takdirde maksimum derecede etkili oldukları saptanmıştır (Üstündağ, 1999). Bu yüzden özellikle sosyal medya içerik tasarımlarında çalışma alanının ölçüleri çok büyük olmadığından dolayı kullanılan renkleri az sayıda tutmak algılamada kolaylık sağlayacaktır. Ayrıca kullanılan renklerin görseli destekleyici nitelikte olması önemlidir.

Resim 2. Uyumsuz bir tasarım örneği

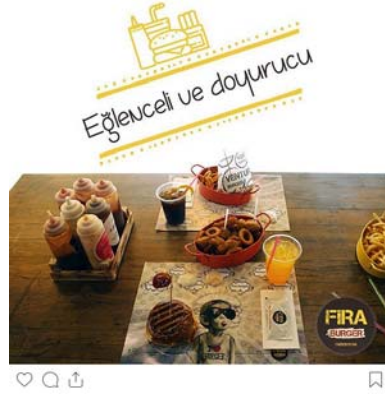


Kaynak: <https://www.instagram.com> (10.01.2019)

Boşluk: Görsel iletişim tasarımında mesajın etkililiğini belirleyen en önemli tasarım ilkelerinden biridir. Tasarımlarda boşluk etkisini şekil-zemin algısı oluşturmaktadır. Bu çerçevede tasarımdaki öğelerin bütün olarak algılanmasını sağlayan bir şekil-zemin ilişkisi nitelikli bir boşluk etkisi yaratmaktadır (Bedir Erişti, 2016).

Boşluk, yeni medya ile sosyal medya içerik tasarımlarında tipografik içerikler için önemli bir yer tutmaktadır. Harfler, kelimeler, satırlar ve sütunler arası boşluklar mesajın karşı tarafa iyi bir şekilde iletilmesi ve okunabilirlik açısından tasarımda etkin bir role sahiptir. Tipografik öğelerin boşluklarının az olması durumunda okunabilirliği azalacak, boşlukların gereğinden fazla olması durumunda ise algılama açısından problem yaratacaktır.

Resim 3. Boşluk kullanımına örnek bir tasarım

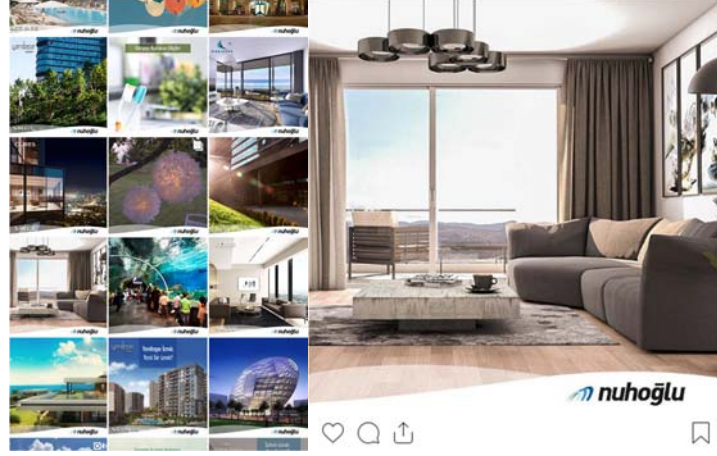


Kaynak: <https://www.instagram.com> (16.01.2019)

Kurumsallık: Sosyal medya içerik tasarımlarında firmalar dış mekânlardaki afiş tasarımlarında kullandığı gibi sosyal ortamlarda paylaştıkları içeriklerde de kurumlarını temsil eden logolarını kullanmaktadırlar.

Firmalar içerik tasarımlarında kullandıkları logolar ile hem görsel içeriklerinin internet ortamında başkaları tarafından kullanılmasını engellemek hem de her anlamda kurumun imajını göstermek adına tercih etmektedirler.

Resim 4. Görsellerde logo kullanım örneği



Kaynak: <https://www.instagram.com> (25.01.2019)

Ölçü: Bir grafik tasarım ürünü, değişik ve belirli ölçülere sahip görsel unsurların bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Ölçülerin değişkenliği tasarımın etkisini ve algılanabilirliğini etkilemektedir (Ketenci & Bilgili, 2006).

Yeni medya platformlarında hazırlanan tasarımlarda ölçü, tasarımların devamlılığı açısından büyük bir öneme sahiptir. Örneğin; özellikle Instagram gibi fotoğraf paylaşma özelliği olan platformlarda farklı ölçülerde tasarım yapmak sayfanın ön izleme alanında problem yaratacak ve görsel açıdan kayıplara yol açacaktır. Ayrıca sosyal medyada paylaşılacak içerik tasarımları için kullanılacak sosyal medya ortamının izin verdiği görsel ölçülerine dikkat edilmelidir. Buna dikkat edilmediği takdirde görsel olarak kalite kaybı ya da görseli kırıpma gibi sonuçlarla karşı karşıya gelinmesi söz konusu olmaktadır.

Resim 5. Ölçüsü uymadığı için önizlemede kırılmış bir görüntü



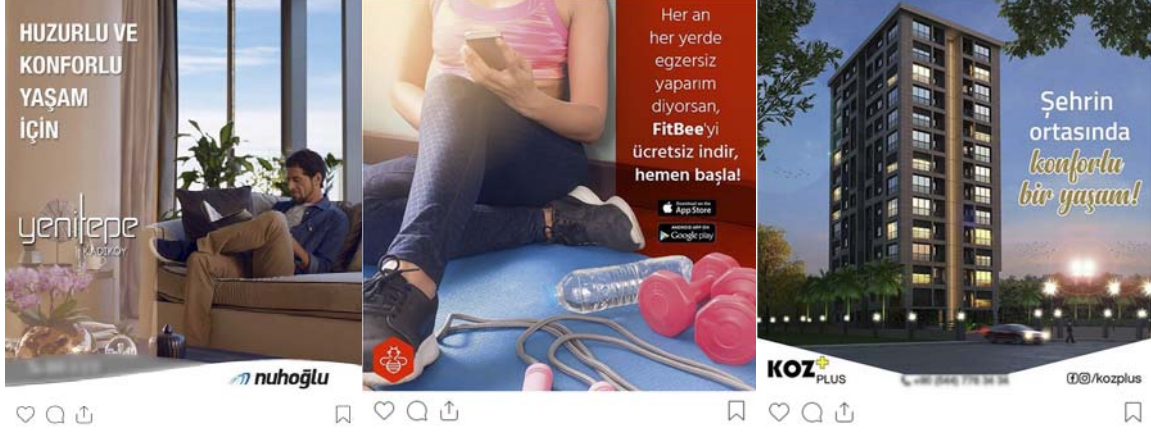
Kaynak: <https://www.instagram.com> (16.01.2019)

Font Seçimi: Diğer tasarım alanlarında olduğu gibi sosyal medya içerik tasarımında da font seçimi mesajı karşı tarafa iletmek açısından önemli bir yer tutar. Doğru olmayan font seçimleri okunabilirliği olumsuz yönde etkileyerek tasarımın işlevselliğini olumsuz yönde etkiler. Font seçimi yapılırken öncelikle firmaların kurumsal imajları, hedef kitle ve bu kitlenin yaş grupları ön planda tutulmalıdır. Örneğin; inşaat ve benzeri sektörler için sosyal medya içerik tasarımlarında sürekli

olarak çok fazla hareketli fontlar seçmek, firma algısı açısından karşı tarafta olumsuzluk yaratacaktır. Bu sebeple genellikle inşaat firmalarının sosyal medya paylaşımlarında güven açısından olumlu bir algı yaratmak için sade ve kalın yazı tiplerini tercih edilmektedir.

Ayrıca, tasarımda çok fazla font tipinin olması algılamayı zorlaştıracığından ayırt edici bir font tipine ihtiyaç varsa aynı fontun kalın ya da eğik biçimleri tercih edilmelidir (Bedir Erişti, 2016).

Resim 6. Font kullanım örnekleri



Kaynak: <https://www.instagram.com> (17.02.2019)

3. SONUÇ

İnternetin hayatımıza girmesiyle sosyal medya platformları oluşmuş ve sosyal medya ortamları günümüzün medyası hâline gelerek yeni medya ortamları adını almıştır.

Sosyal medya planlı bir şekilde kullanıldığında kullanıcılar için avantajlı hâle gelerek kendilerini tanıtmaya, kitlelerini oluşturmaya ya da var olan kitleleri ile etkileşim içinde olma olanağı sağlamaktadır. Normal şartlarda gerek şahısların gerekse firmaların kendilerini ya da ürünlerini tanıtmaları hedef kitlelerine ulaşmaları yüksek maliyetler gerektirirken sosyal medya ortamlarında çok düşük bütçeler ile bunlar gerçekleştirilmektedir.

Sosyal medya ortamlarından özellikle Instagram'ın fotoğraf ve video ağırlıklı bir uygulama olmasından ve işletme hesabı açma özelliğinden dolayı özellikle firmalar potansiyel müşteri kitlelerine kolay bir şekilde ulaşma fırsatı bulmuştur. Instagram'ın bu özelliğini kullanarak paylaşılacak olan gönderilerde iyi bir içerik tasarımı gerekli ve önemli hâle gelmiştir.

Görsel ve tasarımsal açıdan kaliteli bir içerik tasarımı sosyal medya ortamında fark yaratarak ön plana çıkmayı ve çok fazla sayıda kullanıcıya ulaşma imkânı sağlar. Özellikle Instagram'ın keşfet özelliğiyle kullanıcıların karşısına çıktığında diğer gönderilerden ayrışıp ön plana çıkarak kullanıcıların o sayfaya yönelmesini sağlayabilir.

Sonuç olarak iyi bir içerik tasarımı gönderilerin orantılı olarak beğeni ve yorum sayılarını arttırarak markaların kullanıcıları ile iyi bir etkileşim oluşturmasını sağlar. Bunun sonucunda çok sayıda takipçisi olan yorum ve beğeni alan bir sayfa olumlu bir algı yaratarak kullanıcılara güven

hissi verir. Markanın sosyal medya hesaplarında oluşturduğu bu olumlu imaj çok sayıda kişiye ulaşarak doğru hedef kitlesini bulma imkânı sağlayarak markaya olumlu bir dönüş yaratmaktadır.

KAYNAKÇA

- Başer, A. (2014). Sosyal Medya Kullanıcılarının Kişilik Özellikleri, Kullanım ve Motivasyonlarının Sosyal Medya Reklamlarına Yönelik Genel Tutumları Üzerindeki Rolü: Facebook Üzerine Bir Uygulama. İstanbul: Yayınlanmamış doktora tezi.Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Becer, E. (2006). İletişim ve Grafik Tasarım. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bedir Erişti, S. D. (2016). Yeni Medya ve Görsel İletişim. Ankara: Pegem Akademi.
- Corbeil, J. R., & Corbeil, M. E. (2011). The Birth Of A Social Networking Phenomenon. (C. Wankel, Dü.) Educating Educators with Social Media:, 1, s. 13-32.
- Çolak, İ. (2014). Türkiye'de Markalaşmanın Sosyal Medya Üzerindeki Etkileri. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 26.
- Ketenci, H. F., & Bilgili, C. (2006). Görsel İletişim & Grafik Tasarımı. İstanbul: Beta Basım A.Ş.
- Korkut, O. (2012). Çankaya İlçesi Milli Eğitim Müdürlüğü'ne Bağlı İlköğretim Okullarına Ait Web Sitelerinin Grafik Tasarım Açısından İncelenmesi ve Örnek Web Sitesi Tasarımı Hazırlanması. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Olgun, B. (2015, Ocak). Sosyal Medyanın Tüketici Satın Alma Davranışları Üzerindeki Etkisi. Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi(12), s. 484-507.
- Onat, F. (2010). Bir Halkla İlişkiler Uygulama Alanı Olarak Sosyal Medya Kullanımı: Sivil Toplum Örgütleri Üzerine Bir İnceleme. İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi, Güz(31), s. 103-121.
- Özmen, Ş. (2012). E-Ticaret Ağ Ekonomisinde Yeni Ticaret Yolu. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Sarı, D. (2017). Geleneksel Gıda Ürünlerinin Sosyal Medya Üzerinden Satın Alınmasının Türk Ekonomisine Finansal Katkısı Üzerine Bir Araştırma (Facebook ve Instagram Örneği). Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 28.
- Üstündağ, Ö. (1999). Bilgisayar Arayüz Tasarımında Grafik Elemanlar Ve İnternet'in Grafikselleşim Arayüzü: World Wide Web. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 27-71.



INIJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences / İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>

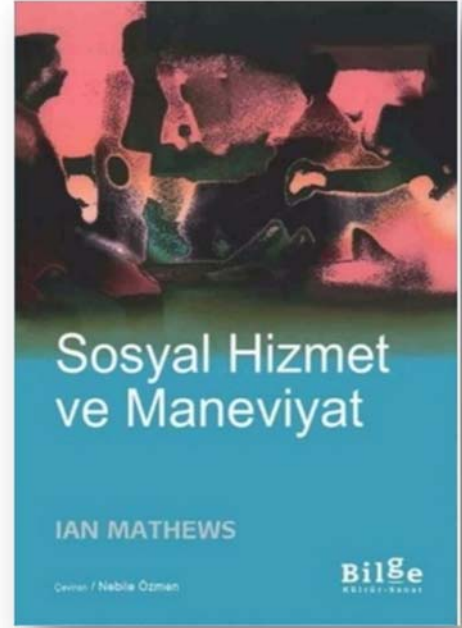
KİTAP TANITIMI | BOOK REVIEW

Gönderim Tarihi: 05.04.2019 | Kabul Tarihi: 12.06.2019

SOSYAL HİZMET VE MANEVİYAT

IAN MATHEWS, (çev. Nebile ÖZMEN) Bilge Kültür
Sanat, 224 s., 2017, İstanbul.

Hazırlayan: Dr. Habibe Kazancıoğlu (Trakya Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi/ habibekazanci@gmail.com)
<https://orcid.org/0000-0003-4145-3607>



Sosyal hizmetin, tarihsel süreçte çoğu dinî referanslı olan kurumların toplumsal yardımlaşma ve dayanışma faaliyetleriyle başlamış ve sürdürülmüş olması, bu alanın yahut mesleğin, bilimsel bir zeminde tanımlanması ve sınırlarının belirlenmesi konusunda tartışmalara neden olmuştur. Öyle ki sosyal hizmete bir meslek olarak ihtiyacın ortaya çıkması bu kuruluşların zamanla toplumun refahını sağlamada yetersiz kalmasıyla ilişkilendirilmektedir. Tarihimizde de, bilhassa Osmanlı döneminde birçok yardımlaşma kurumunun bugünkü sosyal hizmetin hedeflerini gerçekleştirmede oldukça başarılı olduğu bilinmektedir. Bu kurumlar arasında dârüşşifâlar, imâretler ve kervansaraylarbaştta gelmektedir.

Sosyal yardımlaşma ve dayanışma kurumlarının sosyal hizmette ne derecede etkin ve başarılı olabileceği tartışmaları iki bakış açısı üzerine temellenmektedir. Bunlardan biri sosyal hizmetin hedefi olan bireysel refah ile sosyal refahın birbirinden bağımsız olgular şeklinde değerlendirilemeyeceği düşüncesidir. Diğerisi ise, bireysel ve sosyal refahın sadece söz konusu sosyal yardımlaşma kuruluşlarının amaçlarıyla karşılanmayacak düzeyde bütüncül yaklaşım ve uygulamaları gerektirdiği düşüncesidir. Bu iki düşüncenin günümüz sosyal hizmet yaklaşımları tarafından çoğunlukla paylaşıldığı ifade edilebilir. Yine bu düşünceler, sosyal hizmet biliminin gelişme aşamalarında ihmal edilen ve günümüzde üzerinde çokça araştırmanın yapıldığı maneviyata ve bireylerin mensup olduğu toplumun kültürüne duyarlı sosyal hizmeti gündeme getirmiştir.

Nebile Özmen tarafından Türkçeye kazandırılan ve Bilge Kültür Sanat Yayınları tarafından Türkçede basımı üstlenilen, Ian Mathews'in, *Sosyal Hizmet ve Maneviyat* adlı kitabı bu alanda yapılan önemli çalışmalardan biridir.

Kitap, ön söz niteliğinde bir teşekkür yazısı, giriş, bölüm özetleri ve yedi bölümden oluşmaktadır. Kitabın çevirmeni de bir ön söz yazmıştır. Çevirmen ön sözünde bu çalışmanın, Batılı toplumlar esas alınarak yazıldığına dikkat çekmiştir. Kitabın Türkiye'deki okuyucular için yararlı olabilmesi için kendi kurumlarımızın ve kültürümüzün göz önünde bulundurularak okunması gerektiğini vurgulamıştır. Çevirmen eserin bir araştırma kitabı olmasının yanı sıra ders kitabı olarak da yararlanılabilecek nitelikte olduğunu belirtmiştir.

Yazar Girişte öncelikle hemşirelik, psikoloji gibi diğer mesleklerin maneviyatın önemini takdir etmesine rağmen, bütüncül yaklaşımda bulunma iddiası taşıyan sosyal hizmetin maneviyatın ve dinin etkileriyle meşgul olmada başarısız kaldığından yakınmaktadır. Kendisini bu kitabı yazmaya sevk eden nedenin tam da sosyal hizmetin bu eksik ve başarısız kalan yönüne dikkatleri çekmek olduğunu belirtmektedir.

Birinci Bölüm maneviyat ile dinin aynı şeyler olmadığını izah etme üzerine temellendirilmiştir. Yazar burada din ve maneviyatın benzer veya ortak yönlerinin bulunduğunu ancak aynı şey olmadıklarını anlatmıştır. Maneviyatın tanımlarını aktarmış ve maneviyatın ifade biçimlerini izah etmiştir. Bu bölümün birinci kısmında ruhun tanımı yapılmaktadır. İkinci kısımda ise yazar, çağdaş sosyal hizmet için maneviyatın niçin önemli olduğu üzerinde durmaktadır. Burada her ne kadar gittikçe sekülerleşen bir toplumda yaşasak da sosyal hizmetin birçok manevi anlama sahip iki kişi arasındaki ilişkiyi ifade eden bir çalışma olduğuna dikkat çekmektedir. Yine bu bağlamda manevi inancın yahut maneviyatın insan sağlığı ve psikolojisi üzerindeki olumlu etkilerini yansıtan araştırma sonuçlarından örnekler verilmiştir. Birinci bölümde en çok dikkat çeken kısım ise dini, sosyal bakım sağlamadaki tarihsel ve çağdaş rolünü örneklerle ele alındığı kısımdır. Burada dini kuruluşların tarihte ve günümüzde sosyal hizmet konusundaki fonksiyonlarından bahsedilmiştir. Yazar bu kısımda günümüzde sosyal hizmetin dine karşı duyarsız kalışının nedenlerini maddeler halinde açıklamaktadır.

İkinci Bölüm, maneviyatın kültürel bağlamını işlemektedir. Konuya kültürün tanımını ve önemi ile başlanmıştır. Kültürün sosyal hizmet açısından önemi ise hiçbir sosyal hizmet faaliyetinin kültürel bakımdan bir boşlukta gerçekleştirilmediği, mutlaka bir kültürel bağlam ve ortam içerisinde çalıştığı vurgulanmıştır. Bu düşünce, her kültürün sosyal hizmetin sunulduğu yaşlılar, çocuklar veya engellilere yaklaşımının farklı olduğunu gösteren örneklerle desteklenmiştir. Bu bölümde ele alınan diğer bir konu, kadınların ve erkeklerin maneviyat anlayışlarının özellikleri ve farklılıklarıdır. Bu konuda farklı dinlerden örnekler verilmiştir. Yine manevi anlayış ve sosyal hizmet ilişkisinin anlaşılması için farklı din mensuplarına yönelik sosyal hizmet örnekleri verilmiştir.

Üçüncü Bölümde toplum ve maneviyat meselesinin önemi incelenmiştir. Burada sosyal hizmetin bireysel bir faaliyet olarak görülmesi eleştirilmiştir. Sosyal hizmetten yararlanan bireylerin esasında bir topluluğun ferdi olduğu aileleri başta olmak üzere içerisinde yaşadıkları topluluk ile birlikte değerlendirilmelerinin uygun olacağı belirtilmiştir. Yazar bu yönüyle toplumları, manevi açıdan sağlıklı olanlar ve maneviyatı iflas etmiş olanlar şeklinde iki gruba ayırmaktadır. Bu bölümde ele

alınan diğer bir konu maneviyat ve sosyal değişme ilişkisidir. Bu ilişkide sanatın ehemmiyeti de örnekler üzerinden incelenmiştir.

Dördüncü Bölümden itibaren sosyal hizmetin sunulduğu kesimler maneviyat ve sosyal hizmet ilişkisi bakımından incelenmeye başlanmıştır. Bu bölümde yaşlılara yönelik sosyal hizmette maneviyatın gerekliliği örnekler üzerinden açıklanmıştır. Yaşlıların yalnızlık ve yakınlarını kaybetme üzerine odaklanan manevi sosyal hizmete olan ihtiyaçları dile getirilmiştir.

Beşinci Bölümde engellilere yönelik sosyal hizmette maneviyatın önemi ele alınmıştır. Tarihsel süreçte engellilere toplumların ve dinlerin yaklaşımlarından örnekler verilerek basmakalıp yargıların engellilerin ihtiyaçlarının ihmal edilmesine yol açtığına dikkatler çekilmiştir. Bu alanda başarılı sosyal hizmetin gerçekleştirilmesi konusunda yol gösterilmiş ve örnekler verilmiştir.

Altıncı Bölümde psikolojik rahatsızlığı olan bireylere yönelik sosyal hizmette maneviyatın önemi üzerinde durulmaktadır. Son dönemlerde maneviyatın ruh sağlığı alanındaki öneminin anlaşıldığı belirtilmiştir. Akıl hastalıkları ve maneviyat arasında olumlu ve olumsuz bağlantıların bulunduğu örneklerle açıklanmıştır. Bilhassa sosyal içerme kavramı üzerinde durulmuştur. Bu bölümde maneviyatın değerlendirilmesinin, yazarın kitap boyunca önerdiği bütüncül sosyal hizmetin vazgeçilmez bir unsuru haline gelmesi gerektiği hususu yine örnekler üzerinden incelenmiştir. Böylece bu manevi değerlendirme yöntemiyle, sosyal hizmetten yararlananların manevi ihtiyaçlarını dile getirmeleri sağlanacak ve sosyal hizmet uzmanları da bu ihtiyaçlara cevap vermenin yollarını aramaya çalışacaklardır.

Yedinci Bölümün konusu, çocuklara yönelik sosyal hizmette maneviyatın yeri ve önemidir. Çocukların manevi hayatlarına ilginin günümüzde önem kazandığı belirtilerek konuya giriş yapılmıştır. Ancak bu ilginin olumsuz sayılabilecek bir nedeninin bulunduğu belirtilmiştir. Çünkü günümüzde refahın artışı ve bolluğa, zenginliğe karşın çocukların “yoksullaştırılmış hayatlar” yaşaması üzerine çocukların maneviyatı gündeme gelebilmiştir. Bu bölümde yazar çocukların manevi yaşamlarını olumsuz etkileyebilecek olaylardan örnekler vermiştir. Bu örneklerle sosyal hizmet uzmanına düşen görevler belirlenmiştir.

Yazar sonuç kısmında ise, esasında sosyal hizmetten yararlanan tüm grupların maneviyatının ortak yönleri bulunduğunu belirterek, bu nedenle kitabın farklı kesimlere yönelik sosyal hizmette maneviyatın yerini ayrı ayrı ele almakla bu gerçeğe aykırı bir görüntü arzettiğinden yakınmaktadır. Çünkü yazara göre yaşı, ırkı, cinsiyeti, etnik kökeni ve yeteneği ne olursa olsun her insanın manevi ihtiyaçları bulunmaktadır. Sosyal hizmet uzmanı ise bu ihtiyaçları tanımak ve anlamakla yükümlüdür.

Eserde, farklı kültürlere ve dinlere mensup bireylere yönelik sosyal hizmet konusundaki örneklerin yetersiz olduğu ifade edilebilir. Ancak kitap İngiltere’de kaleme alınmış ve yazarı da o ülkede sosyal hizmet ile ilgili araştırmalar yapmıştır. Bu bakımdan bu kitabın ülkemizde konu hakkındaki çalışmalara örneklik teşkil etmesi yönüyle önemi büyüktür. Zira Osmanlı devletindeki kurumlar incelendiğinde hem tıbbi hem de manevi açıdan bireylerin sosyal hizmet ihtiyaçlarına en üst düzeyde hitap etme niteliğine sahip olduğu görülecektir. Gerek tarihi geçmişimizdeki örneklerin araştırılıp günümüz sosyal hizmet çalışmaları için modeller oluşturulması gerekse de günümüz toplumunun sosyal hizmette manevi ihtiyaçlarının dikkate alınması konusunda yol göstericiliğinden istifade edilebilecek bir eserdir.



İNİJOSS

İnönü University International Journal of Social Sciences /
İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi,

Volume/Cilt 8, Number/Sayı 1, (2019)

<http://inonu.edu.tr/tr/inijoss> --- <http://dergipark.gov.tr/inijoss>