

Academic Knowledge

4.
volume

1.
issue

june

2021



ISSN: 2667-6362

Social Science Studies

Academic Knowledge

2021 – Volume:4, Number:1

Kapsam	Scope
Sosyal Bilimler	Social Sciences
Periyot	Period
Yılda İki Sayı (Bahar & Güz)	Biannual (Spring & Autumn)
Yayın Dili	Publication Language
Türkçe & İngilizce & Arapça	Turkish & English & Arabic
e-Yayın Tarihi	Online Publication Date
30 Haziran 2021	30 June 2021

Yayın Türü

Academic Knowledge Dergisi, e-yayın olarak yayımlanan uluslararası, bilimsel, hakemli bir dergidir. Sosyal ve Beşeri Bilimler alanıyla ilgili çalışmalara yer verilir. Özgün ve ilmi makaleler dışında makale ve tebliğ çevirileri, edisyon kritik (tahkik) çalışmaları, tez, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri, eleştiri yazıları, mülakatlar, anılar, bilim dünyasından haberler vs. yayımlanabilir.

Yayın Süreci

Gönderilen makaleler; intihal tespit programı tarafından taranarak, intihal içermediği ve daha önce yayımlanmamış olduğu tespit edildikten sonra konuyla ilgili çalışmaları olan en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

Hukuki Beyan

Academic Knowledge dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Academic Knowledge dergisinde yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Academic Knowledge Dergisi'nin yayın kuruluna ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve ayrıca elektronik ortama aktarılamaz.

e-Yayın Tarihi

30 Haziran 2021

Publication Type

Academic Knowledge Journal is an international, scientific and a refereed e-journal. In this respect, only works related to the field of Social Sciences are included. In addition to original and scientific articles, it accepts translations of articles and papers, edition critics, thesis, book and symposium reviews, reviews, interviews, memoirs, news, etc.

Publication Process

Submitted articles are scanned by the plagiarism detection program in order to check that they have not been previously published and to find out they do not contain any plagiarism. Then, they are evaluated by double-blind review fulfilled by at least two referees who have already studied on the subject.

Legal Statement

Scientific and legal responsibility for the content of an article published in Academic Knowledge Journal belongs to the authors. All rights of the published materials belong to the editorial board of Academic Knowledge Journal. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission.

Online Publication Date

30 June 2021

Sahipleri | Owners

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Inonu University / Turkey
Asst. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Turkey
Asst. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, Inonu University / Turkey

Baş Editör | Editor in Chief

Asst. Prof. Dr. Yusuf Oktan / Yalova University / Turkey

Editörler | Editors

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Inonu University / Turkey
Asst. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Turkey
Asst. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, Inonu University / Turkey
Asst. Prof. Dr. Murat YAŞ, Marmara University / Turkey

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Assoc. Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University Malaysia / Malaysia

Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor

Dr. Abderrahman ETHMANE (University of Malaya / Malaysia)

Yardımcı Editörler | Associate Editors

Dr. Ferhat Durmaz
Yusuf Fuat Ünal, Inonu University / Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Inonu University / Turkey
Assoc. Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University Malaysia / Malaysia
Asst. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Turkey
Asst. Prof. Dr. Taner Namlı, Inonu University / Turkey
Asst. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, Inonu University / Turkey

İletişim | Contact

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Inonu University / Turkey (veysel.ozdemir@inonu.edu.tr)
Asst. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Turkey (nuhyavuzalp@gmail.com)

Web

<http://academicknowledge.net>

Submit Article

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

E-mail

academic.knowledge@yandex.com

Bilim ve Danışma Kurulu | Science and Advisory Board

- Prof. Dr. Amin Moh'd Qudah, University of Jordan, Jordan
Prof. Dr. Cihad Demirli, Istanbul Commerce University, Turkey
Prof. Dr. Fikret Karaman, Inonu University, Turkey
Prof. Dr. Jamal Ahmed Bashier Badi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia
Prof. Dr. Mehmet Kubat, Inonu University, Turkey
Prof. Dr. Muhammad Abul Lais al-Khairabadi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia
Prof. Dr. Mustafa Arslan, Inonu University, Turkey
Prof. Dr. Mustafa Taner Şengün, Fırat University, Turkey
Prof. Dr. Tarık Özcan, Fırat University, Turkey
Prof. Dr. Tofiq Abdühasanli, Azerbaijan State University of Economics, Azerbaijan
Prof. Dr. Veli Atmaca, Mehmet Akif Ersoy University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Abdullah Aydın, Kastamonu University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Abdulmohdi Thamer Hatamleh, Bingol University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Beyhan Kanter, Mardin University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Davut Kaplan (Ondokuz Mayıs University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Fatih Kanter, Kilis 7 Aralık University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Galina Miskiniene, Vilnius University, Lithuanian
Assoc. Prof. Dr. Harun Şahin, Gaziantep University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia
Prof. Dr. Ünal Taşkın, Adiyaman University, Turkey
Prof. Dr. Veysel Özdemir, Inonu University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Yaşar Baş, Bingol University, Turkey
Assoc. Prof. Dr. Zhanat Idrisheva, D. Serikbayev East Kazakhstan State Tech. University, Kazakhstan
Asst. Prof. Dr. Abdul Majid al-Ghouri, International Islamic University College, Malaysia
Asst. Prof. Dr. Ahmet Faruk Güler, Inonu University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Ferdi Güzel, Bayburt University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Gülda Çetindağ Süme, Fırat University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Muhammed Hüküm, Kilis 7 Aralık University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Murat Çelikdemir, Gaziantep University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Nuh Yavuzalp, Bolu Abant İzzet Baysal University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Öner Tolan, Ardahan University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Taner Namlı, Inonu University, Turkey
Asst. Prof. Dr. Sadeq Kandeel, Islamic University of Gaza, Palestine

Sayı Hakemleri | **Referee Board**

Academic Knowledge dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

Journal of Academic Knowledge uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Prof. Dr. Hüseyin Yaşar, Siirt University / Turkey

Doç. Dr. İbrahim Tozlu, Erzincan Binali Yıldırım University / Turkey

Doç. Dr. Necmeddin Şeker, Kahramanmaraş Sütçü Imam University / Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Selami Çakmakçı, Kahramanmaraş Sütçü Imam University / Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir Özdemir, Fırat University / Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Cuma Ali Yılmaz, Fırat University / Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Fahri Hoşab, Kahramanmaraş Sütçü Imam University / Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Handan Belli, İnönü University / Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Veysel Gengil, Bartın University / Turkey

Dr. Mustafa Bilal Öztürk, Dokuz Eylül University / Turkey

Açık Erişim Politikası | **Open Access Policy**

Academic Knowledge içeriğine anında açık erişim sağlanmaktadır.

Academic Knowledge provides free immediate access to its content.

İçindekiler | Contents

Makaleler / Articles

- 1. Ubeydullah EFE 1**
Ehl-i Hadîsin Akâid Literatüründe Eleştirel İsimlendirmeler Üzerine Bir Değerlendirme
An Assessment of Critical Naming in the Aqid Literature of Ahl al-Hadith
- 2. Mustafa KARABULUT, İbrahim BİRİCİK 17**
Oksidentalizm ve Necip Fazıl Kısakürek'in "Aynadaki Yalan" Romanında Oksidentalist Algı
Occidentalism and Occidentalist Perception in Novel of Necip Fazıl Kısakürek's "Aynadaki Yalan" (The Lie in The Mirror)
- 3. Kübra Elif COŞKUN..... 32**
Son Veriler Işığında Urartular'da Duvar Resimleri
Urartian Wall Paintings in The Light of Latest Data
- 4. Abdullah Servet YILMAZ 53**
Kur'an ve Hadisler Işığında İnsaniyet Mefhumu
The Concept of Humanity in the Light of the Quran and Hadiths
- 5. Fatih SOLMAZ..... 114**
Derme Dergisinde Yer Alan Âşıklar ve Şairler Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation on Minstrel and Poets in Derme Journal

Kitap Tanıtımları / Book Reviews

- 6. Bülent AYANOĞLU..... 125**
Şiirsel ve Derinlikli Bir Akademik Metin: Kırılan Işık Olsun (Sezai Karakoç Şiirinde Işık / Gölge Halleri & Etkilenmeler...)

Editörden

Değerli Araştırmacılar,

Dergimizin özveriyle hazırladığımız 4. cilt, 1. sayısını yayımlamaktan mutluluk duyuyoruz.

Academic Knowledge dergisi, yayın hayatına başladığı ilk günkü gayret, titizlik ve hassasiyetle bilimsel araştırmaları uluslararası bilim dünyasına ulaştırma niyetiyle yazarlarımızın nitelikli çalışmalarını her yeni sayısında genişleyen uluslararası index veri tabanlarında ilim alemine kazandırarak yoluna devam etmektedir.

Bu sayımızda titizlikle yürütülen hakemleme sürecinden geçmiş İlahiyat, Arkeoloji ve Edebiyat gibi anabilim dallarında beş makale ve bir kitap tanıtımını okuyucularımızın takdirine arz edilmiştir. Dergimiz tarafından hassasiyetle yürütülen süreçlerde makalelere fikirsel ve bilimsel katkı sağlayarak olgunlaşmasına katkı sağlayan hakemlerimiz başta olmak üzere makalelerini özveriyle hazırlayan yazarlarımıza ve dergimizin yayın sürecinde emeği geçen tüm ekibimize teşekkür ediyoruz.

Baş Editör

Dr. Öğr. Gör. Yusuf OKTAN

Editorial

Dear Researchers,

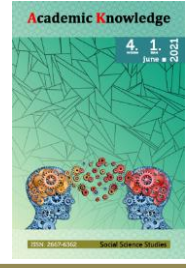
We are pleased to publish the 4rd volume and 1st issue that we prepared with the devotion of our devotion.

Academic Knowledge journal continues its way by bringing the quality works of our writers into knowledge in the new index databases that are expanding in each new issue with the intention of delivering scientific researches to the international scientific world with the effort, diligence and sensitivity on the first day of its publication.

In this issue, five articles and one book presentation in divisions such as Theology, Archaeology and Literature, which have undergone rigorous refereeing process, are presented to our readers' discretion. We would like to thank our writers, who have prepared their articles with great dedication, especially our referees, who contributed to the maturation of the journal by contributing intellectually and scientifically to the articles, and to all of our team who contributed to the publication process.

Editor in Chief

Dr. Yusuf OKTAN



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 21.05.2021
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 24.06.2021
Yayın Tarihi/ Date Published : 30.06.2021
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Bahar/ Spring

Ehl-i Hadîsin Akâid Literatüründe Eleştirel İsimlendirmeler Üzerine Bir Değerlendirme*

Ubeydullah EFE**

Anahtar Kelimeler:

*Ehl-i hadîs,
Akâid literatürü,
İsimlendirme,
Eleştiri,
Ehl-i bid'at.*

ÖZ

Bu makale hicrî ilk üç asır Ehl-i hadîs âlimlerinin akâid literatüründe yer alan bazı eleştirel isimlendirmeleri tespit ve tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Özellikle Emevî devletinin sonlarına doğru şiddeti artan kelâmî tartışmalarda hadîs âlimleri sapkın olarak nitelendirdikleri düşünce ekollerine karşı mücadele etmek gayesiyle çeşitli eserler telif etmişlerdir. Bu eserlerinde onların, eleştirdikleri şahısları ve grupları çeşitli isimlerle niteledikleri görülür. İsimlerin bir kısmı açık bir şekilde muhatap kitlenin kimliğini yansıtırken, bazılarının -Ehl-i bid'at isimlendirmesinde olduğu gibi- kimleri karşıladığına dair belirsizlik bulunmaktadır. Bu makalede Ehl-i hadîsin kullanımında çoğunlukla muhatapı kesin olarak anlaşılamayan isimler tespit edilmektedir. Aynı zamanda söz konusu isimlendirmelerin hangi bağlamlarda kullanıldığı tartışılmaktadır.

An Assessment of Critical Naming in the Aqaid Literature of Ahl al-Hadith

Keywords:

*Ahl al-hadith,
Aqaid literature,
Naming,
Criticism,
Ahl al-bid'at.*

ABSTRACT

This article aims to identify and analyze some critical naming in the aqaid literature of Ahl al-hadith scholars of the first three centuries of Hijra. Towards the end of the Umayyad state, hadith scholars have written several books in order to struggle sects they consider heretical. In these works, it is seen that they characterize the individuals and groups they criticize by various names. While some of the names clearly reflect the identity of their interlocutors, -as in Ahl al-bid'at naming- there is uncertainty as to who some of them it is used for. In this article, some names whose interlocutor is not definitively understood are identified in the use of Ahl al-hadith. It is also debated in which contexts these namings are used.

* Bu makale, 2017 yılında Ubeydullah Efe tarafından hazırlanan Ehl-i hadîs-Mu'tezile Tartışmalarında Kullanılan Tenkit Kavramları ve Delâletleri isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Bkz. Efe, Ubeydullah. Ehl-i hadîs-Mu'tezile Tartışmalarında Kullanılan Tenkit Kavramları ve Delâletleri. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

** Doktora öğrencisi, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi Kur'an ve Sünnet Araştırmaları. (PhD Student, International Islamic University Malaysia, Qur'an and Sunnah Studies.) efeubeydullah@gmail.com. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2131-1193>

GİRİŞ

İslâmî ilimlerin birbirinden ayrılmaya başladığı hicrî birinci asrın sonlarından itibaren *selef*, *Ehl-i hadîs* veya *Ashâbu'l-hadîs* gibi isimlerle anılan bir ekol teşekkül etmiştir. Her ne kadar üzerinde ittifak olan bir tanımı bulunmasa da Ehl-i hadîsi Peygamber'in (s.a.s.) sünnetine uymayı prensip edinerek Kur'ân ve hadîslerin yolundan giden, dinî konularda akıldan ziyade nakle değer veren ve görünürde rey karşıtı olan bir anlayış olarak tarif etmek mümkündür. Bu ekolün başlıca temsilcileri hadîs ilminde şöhret kazanmış muhaddislerdir. Ehl-i hadîs anlayışının bilhassa hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda büyük bir şöhret kazandığı ve entelektüel manada açık bir fikrîsel düzleme oturduğu söylenebilir.

Muhaddislerin fikrî yapısına ışık tutan kaynakların en dikkat çekenleri arasında, onlar tarafından telif edilmiş *Kitâbü's-sünne*, *Kitâbü'l-îmân* ve reddiye türü eserler yer almaktadır. Polemik üslûbunda ve çoğunlukla nakil metoduyla kaleme alınmış bu kitaplar, başta Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Buhârî (ö. 256/870) gibi meşhur hadîs musannifleri tarafından müstakil olarak telif edilmiş, bilhassa hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru bu sahada oldukça geniş bir külliyat oluşmuştur. Fakat anlaşıldığı kadarıyla bu eserler, müelliflerinin *Câmî*, *Sahîh* ve *Müsned* gibi türlerde kaleme aldıkları hadîs tasniflerinin yanında fazlaca şöhret bulmamış, genellikle onlar, mezkûr kitapların gölgesinde kalmıştır. Bu durumun muhtemel sebepleri geniş bir araştırma konusu olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim rivayet malzemesi açısından oldukça geniş bir perspektif sunan bu eserler, Ehl-i sünnet kelâmına bir bakıma zemin teşkil etmesi açısından da oldukça dikkate değerdir.

Bu çalışmanın odak noktası, Ehl-i hadîs'in sözü edilen türde telif edilmiş eserlerinde muhatapları için kullandıkları tenkit anlamı taşıyan isimlendirmelerdir. Kanaatimizce bu isimlendirmelerin tespit ve tahlil edilmesi, öncelikle genel manada hicrî ilk üç asırda hadîs âlimlerinin mücadele ettiği anlayışın, özel olarak ise şahısların, ekollerin ve fırkaların mahiyetini çözümleyebilmek açısından önem taşımaktadır. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından kısa bir süre sonra bilhassa akâid konularında ortaya çıkan çeşitli görüşlerin ve bu görüşlerin müntesiplerinin isimlendirilmesi, kimi zaman söz konusu görüş sahiplerinin bizatihi kendileri tarafından gerçekleştirilmiş, kimi zaman da muhalifleri tarafından ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Ehl-i hadîs, akâid konularıyla ilgili eserlerinde muhalifleri olarak gördüğü kimseleri *Cehmiyye*, *Mu'tezile*, *Lafziyye* ve *Muattıla* gibi müntesipleri ve fikrî çerçeveleri aşağı yukarı belli fırkaların isimleri ile nitelendirmiştir. Fakat bunların haricinde çoğunlukla *Ehl-i bid'at*, *Ehl-i ehvâ*, *Ehl-i kelâm*, *Ehl-i zeyğ* ve *Zenâdika* gibi isimlendirmeler kullanarak sundukları eleştirilerinde, söz konusu eleştirilerin muhataplarının kimlikleri açısından bir belirsizlik göze çarpmaktadır. Nitekim bu isimlendirmeler kullanılırken çoğu zaman herhangi bir şahsın kimliği zikredilmemektedir. Örneğin Muhammed b. Sîrîn'den (ö. 110/728) nakledilen "Önceleri isnâdla ilgili sorular sorulmazdı. Ne zaman ki fitne ortaya çıktı, 'bize râvîlerinizi söyleyin' denilmeye başlandı. Râvîler Ehl-i sünnet olursa hadîsleri alınıyor, Ehl-i bid'at olursa alınmıyordu" (Müslim, 1955, Mukaddime, 3) şeklindeki meşhur sözün zahirine bakıldığında burada kastedilen Ehl-i bid'atın kimliğine dair bir belirsizlik olduğu anlaşılmaktadır. Şüphesiz bu rivayette kullanılan söz konusu tabirin, sapkın görüşler ileri süren ve/veya hadîs uyduran şahısların tümünü kapsayan bir ifade olduğunu; İbn Sîrîn'in yaşadığı dönemde meydana gelen hâdiseler aracılığı ile tespit etmek mümkün

olabilir. Fakat hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda ortaya çıkan pek çok farklı itikâdî ekolün varlığı göz önünde bulundurulursa, Ehl-i hadîsin yoğun bir biçimde kullandığı bu türden tenkit amaçlı isimlendirmelerin muhataplarını tespit etmek bir hayli zorlaşmaktadır.

Kelâmî fırkalar bağlamında isimlendirme ve kavramlarla ilgili günümüzde yapılmış bazı çalışmalar bulunmaktadır.¹ Fakat tespit edilebildiği kadarıyla bu çalışmalar sözü edilen isimlendirmelerin tarihi serüvenine genel bir bakış açısıyla yaklaşmakta, Ehl-i hadîsin fikrî yapısına ve bu tabirleri hangi bağlamlarda kullandığına özel olarak değinmemektedir.² Buradan hareketle bu çalışmada hicrî ilk üç asırda Ehl-i hadîs tarafından telif edilmiş akâid türü eserlerden yola çıkılarak sözü edilen eleştirel isimlendirmeler tespit edilecektir. Bu tespit ile birlikte söz konusu tabirlerin Ehl-i hadîs nazarında nasıl bir mahiyete sahip olduğu genel hatlarıyla değerlendirilecektir. Çalışmada tahlil edilecek eleştirel isimlendirmelerin etimoloji ve tarihsel süreç açısından detaylı tahliline girilmeyecek, çalışmanın esas konusunu teşkil eden; muhaddisler nazarında söz konusu ifadelerin mahiyetine dair inceleme ön planda tutulacaktır.

1. İslâm Tarihinde İsimlendirme Yöntemine Genel Bakış

İslâm dünyasında hicrî ilk asırlardan itibaren meydana gelen siyâsî, fikrî ve içtimâî ihtilâflar, söz konusu tartışmalara taraf olan kimselerin farklı isimler altında birleşmelerine sebep olmuştur. Her grup gerek kendileri gerekse muhalifleri için çeşitli isimler kullanmıştır. Bunlar anlamsal açıdan ve tarihsel köken bakımından değerlendirildiğinde büyük çoğunluğunun, kendilerinden olmayan tarafları tenkit maksadıyla kullanıldıkları görülür. İslâm tarihinde erken döneminde ortaya çıkan fırkalardan *Hâricîyye* bu hususta gösterilebilecek ilk örneklerdendir. Ümmetin üzerinde ittifak ettiği meşru halifeye başkaldıran kimselere muhalifleri tarafından nispet edilmiş bir isim (Şehristânî, 1968, s. 1: 114) olarak Hâricîlik, başlı başına tenkit niteliği taşıyan bir muhtevaya sahiptir.³ Yine

¹ Örneğin Mevlüt Özler tarafından kaleme alınan *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları* adlı kitap bu alanda zikredilebilir. Müellif bu çalışmada Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at kavramlarının ortaya çıkış ve gelişim süreçlerini incelemekte, bu kavramların tarih içerisinde tam olarak kimler hakkında kullanıldığı ve kullanılabileceğini fazla ayrıntıya girmeden genel hatlarıyla tartışmaktadır. Çağdaş araştırmacılardan Cağfer Karadaş'ın kaleme aldığı "Mezhep ve İsim –Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme-" adlı makale de çalışmamızın konusuyla alakalıdır. Yazar bu makalesinde mezheplerin isimlendirilmesi konusuna ayrıntısıyla değinmekte, ilk dönemden itibaren Ehl-i sünnete verilen övgü ve yergi isimlerini açıklayarak tespit etmektedir.

² Her ne kadar muhaddislerin kullandıkları eleştirel isimlendirmelere dair müstakil bir çalışma tespit edilememişse de son dönemde Büşra Yurtalan tarafından kaleme alınan "Ashâbu'l-hadîs'in akaid metinlerinde dışlayıcı söylem (3./9. asır reddiye literatürü)" adlı yüksek lisans tezinin bu sahada dikkat çekici araştırmalardan olduğuna işaret edilmelidir. Araştırmacı Ehl-i hadîsin reddiyelerinde kullandığı üslûbu çeşitli yönlerden tahlil etmekte, bilhassa "Dışlayıcı Söylemin Somutlaştığı Kavramlar: Teorik/Teolojik Çerçeve" kısmında ele aldığı kavramları derinlemesine analiz etmektedir. Bu bağlamda çalışmamıza konu olan bazı isimlendirmelerin Ehl-i hadîs nazarında nasıl bir muhtevaya sahip olduğuna dair dikkat çekici tespitler yaptığını söylemek mümkündür. Örneğin Ehl-i hadîsin tenkitlerinde kullandığı kavramları iki kısımda inceleyen araştırmacı öncelikle mezhebi ve dinî aidiyetler açısından dışlayıcı söylemleri ele almakta, burada başta Cehmiyye olmak üzere Zenâdika ve Müşebbihe gibi isimlendirmeleri bu bağlamda değerlendirmektedir. Akabinde yalnızca niteleme amacıyla kullanılan re'y, bid'at ve küfr gibi kavramları değerlendiren Yurtalan, söz konusu kavramların Ehl-i hadîs tarafından kullanılış yöntemlerine değinerek farklı bir tasnif denemesi ortaya koymaktadır. (Yurtalan, 2019, ss. 149-215)

³ Her ne kadar Hâricîler bu ismi kendileri için "kâfirlerin arasından çıkarak Allah'a ve peygamberine hicret edenler" anlamında müspet manada kullanıyor olsalar da tarih boyunca Hâricîlik en yaygın şekliyle

Haşviyye dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, teşbih ve tescîm inançlarını benimseyen kimseleri niteleyen (Yurdağür, 1997, s. 426) bir isim olarak pek çok ekol tarafından muhataplarına yönelik kullanılmış eleştirel isimlerden birisidir.⁴

Birbirlerine muhalif görüşlere sahip tarafların tenkit maksatlı kullandıkları isimlerin haricinde, ilk bakışta tenkit anlamı taşımayan çeşitli isimlendirmeler de bulunmaktadır. Daha çok, farklı düşünceleriyle temayüz etmiş ve şöhret kazanmış, kendisinden sonra da fikirlerini devam ettiren temsilcilerinin bulunması sebebiyle bir fikre öncülük eden şahsiyetlerin isimlerine nispetle de bazı adlandırmalar yapılmıştır. Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) görüşlerine müntesip kimselere kendinden sonra “Cehmiyye” adının verilmesi (Şehristânî, 1968, s. 1: 86) bu hususa örneklik teşkil etmektedir. Bunun yanında her grup, kendi temel fikrini açığa vurmak amacıyla, görüşleriyle paralel birtakım isimlendirmeleri de kendileri için kullanmışlardır. Tüm bu ihtilaflar çerçevesinde, isimlendirmelerin niteliklerine bakıldığında bir kısmının genel-geçer bir hâl aldığı ve hem kendilerince hem de muhalif kesim tarafından kabullenildiği anlaşılmaktadır. Burada, sözü edilen isme yüklenen anlam konusu büyük önem kazanmaktadır. Kimi yerde iki muhalif grup bir tarafa ait olan aynı isim üzerinde birleştiğinde, isme yüklenen anlam, ismin konulduğu grup için bir fazilet vesilesi olarak yorumlanmakta, muhalif grup için ise aynı isim bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Buna en uygun örneklerden birisinin de *Mu'tezile* isimlendirmesi olduğunu düşünmekteyiz. Örneğin Ehl-i hadîsin meşhur temsilcilerinden İbn Kuteybe (ö. 276/889) bu ismi kaderi reddedenler manasında menfi olarak kullanmaktadır. (İbn Kuteybe, 1999, s. 200) Öte yandan Basra *Mu'tezile*'sinin meşhur kelmecisi Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ise bu ismin faziletini savunarak “i'tizâl” (uzaklaşma) kelimesinin Kur'ân'da da geçtiği üzere şerden uzaklaşan anlamında kullanıldığını bildirmektedir. (Kâdî Abdülcebbar, ty, s. 165)

İslâmî ilimler literatüründe dikkat çeken isimlendirme usûllerinden birisi de *Ehl* veya *Ashâb* kavramları kullanılarak herhangi bir kesimi aynı çatı altında değerlendirme ve tenkit faaliyetidir. Başta İslâm tarihinde iki farklı düşünce ekolünü temsil eden Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y kavramları, bu bağlamda değerlendirilebilir. Anlaşıldığı kadarıyla bu isimlendirmeler, nitelediği kitlenin fikrî yapısına -her ne kadar müntesiplerinin her konuda aynı düşüncelere sahip olduklarını söylemek zor olsa da (Bkz. Gengil, 2020, s. 121)- açık bir şekilde atıfta bulunmakta ve hicrî ilk asırlardan itibaren kullanılmaktadır. Öte yandan aynı lafzın kullanılması suretiyle başta *Ehl-i bid'at* kavramı olmak üzere *Ehl-i ehvâ*, *Ehl-i dalâlet*, *Ehl-i ilhâd* ve *Zenâdika* gibi isimlendirmelerin klasik İslâm kaynaklarında oldukça sık kullanıldığı da burada zikredilmelidir. Bu tabirlerin, Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y gibi isimlendirmelere göre muhatap kitlesi konusunda çoğu zaman ciddi bir belirsizlik bulunmaktadır. Yine bu minvalde İslâm tarihinde mezhep ve ekollerin isimlendirilmesi konusunda en dikkat çeken eserlerin *firâk* sahasındaki telifler olduğuna da işaret etmeliyiz. Nitekim İslâm toplumu

“insanlardan, dinden, haktan veya Hz. Ali'den uzaklaşan ve yönetime karşı ayaklanarak cemaatten çıkarılan” anlamında olumsuz bir manada kullanılmıştır. Bkz. (Fığlalı, 1997, s. 169)

⁴ *Haşviyye*'nin kimler olduğu konusunda bir belirsizlik bulunduğuna işaret eden Kadir Demirci, konuyla ilgili makalesinde Zeydî âlimlerin Ehl-i hadîs hakkındaki *Haşviyye* nitelemesini ele almaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Ehl-i hadîs entelektüel düzeyde ortaya çıkan tartışmalarda Zeydîyye tarafından itikadi görüşleri sebebiyle *Haşviyye* olarak nitelendirilmiş ve ağır ithamlara maruz kalmıştır. Demirci'nin söz konusu makalesi, bu ithamın hicrî ilk asırlardan itibaren hadis ehline yönelik kullanılmış olduğuna dair farklı bir perspektif sunmaktadır. (Demirci, 2011, ss. 177-192)

içerisinde ortaya çıkmış itikâdî fırkalarla alakalı bu eserlerin, genellikle “Yetmiş üç fırka” hadîsi⁵ olarak bilinen rivayetten yola çıkılarak kurtuluşa eren fırka ile bunun dışında kalan sapkın fırkaları birbirinden ayırmak amacı ile kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu türden eserlerin sunduğu malumat açısından objektifliği tartışmalı bir konu olarak gözüke de söz konusu fırkalara dair önemli ipuçları ihtiva ettiği söylenebilir. Buradan hareketle *fırâk* sahasında kaleme alınmış eserlerin, İslâm tarihinde isimlendirme geleneğinin önemli bir basamak noktası olduğu da burada ifade edilmelidir.

Netice olarak İslâm tarihi boyunca hemen her fikrî oluşumun, muhalifleri tarafından tahkir ve tenkit amacıyla kendilerine nispet edilen bir isimlendirmeye maruz kaldığı görülmektedir. Bu isimlendirmelerin kimi zaman muhatap kitlesinin belirsiz olduğunu veya zaman içerisinde anlam kaymasına uğrayarak farklı çağrışımlara sebebiyet verdiğini söylemek mümkündür. Buradan hareketle muhaddislerin yalnızca eleştirel amaçlı kullandıkları isimlere dair gerçekleştirilecek aşağıdaki değerlendirmenin, söz konusu karmaşaya küçük de olsa bir açıklık getireceğini söyleyebiliriz.

2. Ehl-i hadîsin Akâid Literatüründe Eleştirel İsimlendirmeler

2.1. Ehl-i Bid’at

Bid’at kelimesi sözlükte “daha önce örneği olmayan yeni bir şey ortaya koymak, icat etmek” gibi anlamlara gelmektedir. (İbn Manzûr, 1994, s. 8: 6) “bd’a” (عـد) kökünden türetilen bu kelimenin Kur’ân’da⁶ (el-Bakara, 2/117; Ahkâf, 46/9) ve hadîslerde aynı anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber’den aktarılan “...Sonradan ortaya çıkan her iş bid’at, her bid’at ise dalâlettir” (Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünnet*, 6) hadîsi bunu göstermektedir. İstilâhî anlam açısından geniş bir muhtevaya sahip olan bid’at kelimesi, geniş kapsamlı bir tarife göre din tamamlandıktan sonra Hz. Peygamber’in vefatını müteakip ortaya atılan her düşünce ve amel, yani davranış biçimine verilen bir isimdir. (Özler, 2001, s. 57; Yaran, 1992, s. 129) Ehl-i bid’at ise bid’at taraftarları, bid’at mensupları gibi anlamlarda ilk dönemlerden itibaren kullanılmaya başlanan bir terimdir. İlk olarak kim tarafından kullanıldığı tespit edilememekteyse de anlaşıldığı kadarıyla yukarıda İbn Sirîn’den naklettiğimiz söz, Ehl-i bid’at kavramının, hadîsçiler nazarında ilk kullanımlarından birine örneklik teşkil etmektedir.

Ehl-i hadîs âlimleri Ehl-i bid’ata çeşitli anlamlar yüklemişler, hasımlarını bu kavramla sık sık nitelemişlerdir. Örneğin İmâm Mâlik’ten (ö. 179/795) aktarılan “...Ehl-i ehvâ ve Ehl-i bid’atın kitapları bizim nazarımızda Ashâb-ı kelâmından olan Mu’tezile’nin ve diğerlerinin kitaplarıdır.” (İbn Abdülberr, 1994, s. 2: 942) ifadesi, hicrî ikinci asırda Ehl-i hadîsin bu isme yüklediği anlamı göstermektedir.

⁵ Rivayetin oldukça fazla tariki ve farklı lafızlarla rivayeti bulunmaktaysa da konu daha çok Peygamber’den (s.a.s.) nakledilen şu rivayet etrafında şekillenmektedir: “Hz. Peygamber bir gün sahâbenin arasındayken ayağa kalkarak şöyle buyurdu: “Dikkat ediniz! Sizden önce Ehl-i kitap olanlar yetmiş iki fırkaya bölündüler. Kuşkusuz bu ümmet de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan yetmiş ikisi Cehennemde, birisi Cennettedir.” Bkz. (Ebû Dâvûd es-Sicistânî, ty, *Sünne*, 1)

⁶ قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ “Göklere ve yeri, bir benzeri olmaksızın yaratan...” el-Bakara sûresindeki bu ayette geçen *bid’at* kelimesi daha önce olmayan bir şeyi ilk defa ortaya koymak, yaratmak anlamındadır. Ahkâf sûresinde قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ “De ki; ben türedi bir peygamber değilim...” sözündeki *bid’an* ifadesi de benzer manayı karşılamaktadır.

Tabiatıyla karşı tarafa üstün gelmek amacıyla kaleme alınan reddiye türü eserlerde muhaddislerin bu tabiri oldukça sık kullandığını görmekteyiz. Örneğin zındıklara ve Cehmiyye'ye dair reddiye olan ve Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen⁷ eserde o, Ehl-i bid'atı tenkit etmenin faziletini vurgularken bu isimlendirmeyi kullanmaktadır. Ahmed b. Hanbel'e "bir adamın oruç tutup, namaz kılıp itikâfa girmesi mi sana hoş gelir yoksa Ehl-i bid'atı tenkit etmesi mi?" diye sorulduğunda o, "Onun orucu, namazı ve itikâfı kendisine fayda verir. Fakat Ehl-i bid'ata olan eleştirisi Müslümanlar içindir ve en faziletli olan da budur." (Ahmed b. Hanbel, 2003, s. 10) diyerek cevap vermiştir. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-sünne*'sinin pek çok yerinde bu tabiri çeşitli kesimler için kullanmakta ve muhaddislerin bu isme yükledikleri anlamları gösteren çeşitli nakiller yapmaktadır. Örneğin bir yerde babasına Ehl-i bid'atın arkasında namaz kılmanın durumunu sormuş, o da cevaben: "Cehmiyye ve Mu'tezile gibilerinin arkasında namaz kılmayın" şeklinde cevap vererek zihnindeki Ehl-i bid'at isimlendirmesinin karşılığını bu şekilde açıklamıştır. (Abdullah b. Ahmed, 2016, s. 1: 103) Başka bir yerde Abdullah b. Ahmed'in Ehl-i bid'atı tarif ederken onların iman tanımına yer verdiği görülmektedir. Ona göre bid'at ehli iman ve amelin arasını ayırmaktadırlar ve imanın amelle ilişkisinin olmadığını söyleyerek ikrâr ile imânın tamamlanacağını iddia etmektedirler. (Abdullah b. Ahmed, 2016, s. 1: 374)

Ehl-i hadîs'in ilk reddiyelerinden sayılabilecek Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Kitâbü'l-îmân*'ında da bu tabiri görmekteyiz. O Süfyân, Evzaî ve Mâlik b. Enes gibilerinin iman tanımını açıklarken bu tabire yer vermekte ve bu gibi âlimlerin Ehl-i bid'atı kınamalarından bahsetmektedir. (Kâsım b. Sellâm, 2015, ss. 66, 67)

Abdurrahman b. Mehdî'nin nazarında ise Ehl-i bid'atın en şerli iki sınıfı Râfıza ve Cehmiyye'dir. (Ahmed b. Hanbel, 2003, s. 10) Aynı şekilde İmâm Şâfî (ö. 204/820) Ehl-i bid'atın arkasında namaz kılmanın durumu ile ilgili açıklamasında Cehmiyye'yi Ehl-i bid'at olarak kabul ettiğini ve ancak Cehmiyye'den olanların haricinde zaruri durumlarda Ehl-i bid'at kimselerin arkasında namaz kılmanın caiz olacağını ifade etmektedir. (Buhârî, 1977, s. 39)

Ehl-i hadîs'in önde gelen âlimlerinden Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin Evzaî'den naklettiği şu söz de hadîşçiler nazarında bu kavrama yüklenen anlamı göstermektedir; Evzaî Ehl-i bida'tten bazı kimselerin fikirlerinin sürekli değişmesi sebebiyle onlara şöyle seslenmiştir: "Siz bid'atinizden ancak o bid'atten daha zararlı olanını bulduktan sonra vazgeçersiniz." (Ebû Saîd ed-Dârimî, 1998, s. 162)

Ehl-i bid'at isimlendirmesinin farklı bağlamlarından birisini de Ebû Bekir el-Hallâl'ın (ö. 311/923) *Kitâbü's-sünne* isimli reddiye türü eserinde görmekteyiz. O Peygamber'in (s.a.s.) arşta Allah Teâlâ'nın yanında oturduğuna dair rivayetle ilgili olarak kitabının pek çok

⁷ Eserin Ahmed b. Hanbel'e nispetinde bazı şüpheler bulunmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bu ihtilâfların merkezinde, kitabın râvîlerinden olan Hadr b. Müsennâ'nın meçhul bir şahsiyet olması ve Halku'l-Kur'ân konusundaki görüşlerin Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini yansıtmaması iddiaları bulunmaktadır. Bkz. (Neccâr, 2018, ss. 25-73) Ali Sâmî en-Neşşâr gibi bazı araştırmacılar ise risâlenin isnadına yapılan eleştirilere çeşitli cevaplar vermişler ve İbnü'n-Nedîm'den itibaren birçok müellifin ve özellikle Hanbelî ulemasının kitabı Ahmed b. Hanbel'e nispet ettiklerini aktarmışlardır. Bkz. (Ahmed b. Hanbel, 2010, ss. 11-14) Fakat söz konusu tartışmalar çalışmamızın sınırlarını aşacağı için burada yalnızca söz konusu ihtilâflara işaret etmekle yetiniyoruz.

yerinde bu rivayeti yalnızca bid'at ehlinin reddettiğine dair çeşitli nakiller yapmaktadır. Bunlardan birinde İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714) bu hadîsi yüz altmış yıldan beri bid'at ehli haricinde hiç kimsenin reddetmediğini ifade etmekte, (Hallâl, 1989, s. 1: 250) diğeri ise Ebû Kılâbe el-Cermî (ö. 104/722) benzer sözleri söyleyerek bid'at ehli ile birlikte Cehmiyye'nin de bu rivayeti reddettiğini söylemektedir. (Hallâl, 1989, s. 1: 255)

Ehl-i hadîsin reddiye literatüründe Ehl-i bid'at isimlendirmesine dair kullanımlar elbette bunlarla sınırlı değildir. Fakat yukarıdaki örneklerin muhaddisler nazarında bu isimlendirmenin kullanımına dair genel bir kanaat verdiğini düşünmekteyiz. Burada aynı bağlamda kullanılan mübtedî isimlendirmesine dair birkaç örnek verilmesi, muhaddislerin bu ifadeyi kullanımlarına nispeten daha geniş bir perspektif sunacaktır.

Muhaddis İbn Uleyye (ö. 193/809) "Kim Kur'ân mahlûktur derse o mübtedî'dir" diyerek halku'l-Kur'ân tartışmaları ile ilgili bağlamda bu ifadeyi kullanmaktadır. Berbehârî de "Kim Kur'ân'ın lafzı mahlûktur derse o mübtedî'dir, kim bu konuda konuşmayı ne mahlûktur ne de değildir derse o da Cehmî'dir" demektedir. (Berbehârî, 1993, s. 97) Ahmed b. Hanbel'e Hz. Ali'yi Hz. Osman'a önceleyen kimsenin mübtedî olup olmadığı sorulmuş, o cevaben bunu söyleyenlerin bid'at ehlinen olduklarını, Hz. Peygamber'in Hz. Osman'ı Hz. Ali'ye öncelediğini ifade etmiştir. (Hallâl, 1989, s. 2: 380) Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855) ise mübtedî kelimesine şöyle bir anlam yüklemektedir: "Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813-14), Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhuye (ö. 238/853) gibi Ehl-i hadîsi seven bir adam görürsen bil ki o sünnet üzeredir. Şayet bunun aksine hareket ediyorsa mübtedîdir." (Hatîb el-Bağdâdî, 1969, ss. 71, 72)

Anlaşıldığı kadarıyla Ehl-i bid'at tabiri, ilk başlarda daha çok Hz. Peygamber'den sonra farklı görüşler ortaya atanlara verilen genel bir isim olarak kullanılmıştır. Fakat itikâdî ihtilâfların yoğunluk kazandığı ve hadîs âlimlerinin reddiye türü eserler kaleme aldığı hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllarda Cehmiyye, Kaderiyye, Râfıza ve Mu'tezile gibi mezheplerin İslâm toplumunda yaygınlık kazanması ile birlikte dinde olmayan bazı görüşleri dile getiren kimseler ve gruplar için kullanılır hale gelmiştir. Aşağıda incelenecek olan Ehl-i ehvâ tabiri ise, Ehl-i hadîsin en az Ehl-i bid'at kadar sıklıkla kullandığı fakat ona nazaran çerçevesi biraz daha dar isimlendirmelerden bir başkasıdır.

2.2. Ehl-i Ehvâ

Kaynaklarda genellikle "ehvâ" şeklinde çoğul olarak kullanılan hevâ kelimesi sözlükte "istek, arzu, meyil" gibi anlamlara gelmektedir. (İbn Manzûr, 1994, s. 15: 372) Ehl-i ehvâ ise "arzularına uyan kimse" manasında bir terkiptir. Anlaşıldığı kadarıyla Ehl-i ehvâ istilâhta daha çok "İnanç ve davranışlarını, peygamberlerce tebliğ edilen ilâhî buyruklara dayandırmaksızın sadece beşerî görüş ve arzulara göre oluşturanlar", şeklindeki tanımlama çerçevesinde kullanılmıştır. (Yavuz, 1994, s. 10: 505)

Ehl-i hadîsin akâid literatürü ve temel hadîs kaynakları incelendiğinde, tespit edilebildiği kadarıyla bu tabirin ilk defa Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Muhammed b. Sîrîn tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dârimî her ikisinden de şu sözü aktarır: "Ashâb-ı ehvâ ile oturmayın, onlarla münakaşa etmeyin, onlardan bir şey dinlemeyin." (Dârimî, 2000, Mukaddime, 30) Muhammed b. Sîrîn'den Ehl-i ehvâ ile ilgili başka bir rivayet daha

aktarılmaktadır. Rivayete göre bir gün İbn Sîrîn'in yanına Ashâb-ı ehvâdan bazı kimseler girip, ona hadîs rivayet etmek istemişler, İbn Sîrîn ise onların bu isteklerini kabul etmemiştir. Akabinde Kur'ân okumak istemişler, bunu da kabul etmeyip 'ya benim yanımdan kalkın ya da ben kalkacağım' diyerek onları uyarıyordu. Bunun üzerine o kimseler gitmişler, daha sonra bir grup İbn Sîrîn'e "Allah'ın kelâmını dinlemekten seni alıkoyan nedir?" diye sorunca o, onların Allah'ın kitabını tahrif etmelerinden korktuğunu ifade etmiştir. (Harbî, 1995, s. 56) İbn Sîrîn'in bu davranışındaki temel sâik muhtemelen el-En'âm sûresinin şu ayeti olmalıdır: "Âyetlerimiz hakkında ileri geri konuşmaya dalanları gördüğünde, onlar başka bir söze geçinceye kadar onlardan uzak dur..." (el-En'âm, 6/68)

Ehl-i hadîsin ilk reddiyelerinden kabul edilen Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Kitâbü'l-îmân*'ında Ehl-i ehvâ isimlendirmesinin kullanıldığını görüyoruz. Kâsım b. Sellâm büyük ve küçük olarak işlenen günahların imana zarar verip vermeyeceğini ve küfrü gerektirip gerektirmeyeceğini tartışırken bu konuda Ehl-i ehvâ ve Ehl-i bid'atın Hz. Peygamber'den gelen ve çelişik gördükleri hadîsleri kolayca reddettiklerini ifade etmektedir. (Kâsım b. Sellâm, 2015, s. 78) Onun ehvâ ehli ile bid'at ehlini birbirinden ayırması, söz konusu ifadelerle kastedilenlerin, farklı anlayışlara sahip kimseler olabileceği izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim Dârimî de *Sünen*'inin mukaddimesinde "Ehl-i Ehvâdan, Bid'atten ve Husûmetten Uzak Durmak" (Dârimî, 2000, Mukaddime, 30) ismiyle bir bâb başlığı kullanarak bid'at ve hevâ ehlini birbirinden ayrı zikretmiştir.

İmam Buhârî ise Ehl-i ehvâyı, Peygamber'in (s.a.s.) hadîslerinden bazılarını kabul etmeyenler için kullanmış ve bunu Kur'ân'ın bazı âyetlerini kabul edip bazılarını reddeden kimselerin durumuna benzetmiştir. (Buhârî, 1977, s. 76; Yavuz, 1994, s. 10: 506) Onun bu tanımlaması, Kâsım b. Sellâm'ın zikrettiği Ehl-i Ehvâ nitelemesi ile aynı doğrultudadır. Bu açıdan Ehl-i hadîsin önde gelen iki âliminin Ehl-i ehvâ nitelemesini hadîsleri çeşitli sebeplerle reddeden kimseler için kullanmış olmaları dikkat çekicidir.

İyâs b. Muâviye'den şöyle bir söz aktarılır: "Kaderiyye'den başka Ehl-i ehvâ'dan hiç kimseyle konuşmadım. Onlara zulmün ne demek olduğunu sorduğumda "birinin kendisine ait olmayan bir şeyi almasıdır" diye cevap verdiler. Ben de onlara "her şeyin sahibi Allah'tır" diye cevap verdim." Bu rivayeti Ebû Bekir el-Hallâl, "Kaderiyye'nin "Dilemek ve Güç Yetirmek Bize Aittir" Sözü Hakkında" başlığı altında aktarmıştır. (Hallâl, 1989, s. 3: 559) Söz konusu rivayette İyâs, Kaderiyye'den olanları kader konusundaki düşünceleri sebebiyle açık bir şekilde tenkit etmekte ve onlar için Ehl-i ehvâ isimlendirmesini kullanmaktadır. Ebû Kılâbe er-Rekaşî (ö. 276/890) ise Ehl-i ehvâ hakkında şunları ifade eder: "Ehl-i ehvâ ile birlikte olmayın ve onlarla münakaşa etmeyin. Sizi sapkınlığa sürüklemeyeceklerinden ve bazılarının aklını karıştırdıkları gibi dini konularda sizin de aklınızı karıştırmayacaklarından emin olamam." (Âcurrî, 1997, s. 1: 435) Yine ondan şöyle bir söz nakledilir: "Ehl-i ehvâ Ehl-i dalâlettir. Onların Cehennemden başka gidecekleri bir yer bilmiyorum." (Âcurrî, 1997, s. 1: 459)

Yukarıdaki örneklerden görüldüğü üzere Ehl-i hadîs nazarında Ehl-i ehvâ ile Ehl-i bid'at isimlendirmeleri kimi zaman aynı anlamda kullanılmıştır. Öte yandan iki tabir arasında hassas bir fark olduğuna da burada işaret etmek gerekmektedir. Nitekim bid'at itikâdî sahada her türlü sapkın fikri içine alarak daha geniş bir kapsama sahipken; hevâ daha

çok dinî ve fikhî konularda lakayt davranmak ve münafıklık alâmetleri taşımak gibi nispeten daha dar bir anlama sahiptir. Bu hususu destekleyen sözlerden birisi, Buhârî'nin yukarıdaki ifadesidir. Onun ifadesine göre Ehl-i ehvânın hususiyetlerinden birisi, hadîslerin bir kısmını inkâr etmektir. Aynı şekilde Muhammed b. Sîrîn de Ehl-i ehvânın Kur'ân'ı tahrif etmelerinden korktuğunu ifade etmektedir. Bu da hicrî ilk asırlarda kendi arzularına uygun bir hayat sürmek amacıyla nassların bir kısmını iptal etmeye gayret eden İbâhiyye gibi (Onat, 1999, s. 19: 252-254) çeşitli akımları hatırlatmaktadır. Öte yandan Ehl-i ehvânın münafıklık alâmetleri taşıdığına dair bir söz de bu düşüncüyü desteklemektedir. Nitekim Ebû Kılâbe bu hususta Ehl-i ehvânın durumu ile münafıklık arasında bir fark göremediğini ifade ederek onların sözleri ile eylemlerinin uyuşmadığını dile getirmiştir. (Hallâl, 1989, s. 4: 111) Ehl-i bid'at ve ehvâ kullanımlarının yanında Ehl-i hadîsin eleştirel bakış açısını yansıtan önemli isimlendirmelerden birisi de aşağıda incelenecek olan Ehl-i kelâm tabiridir. Bu tabirin bid'at ve hevâ kavramlarını çeşitli yönlerden kapsıyor olması ve muhaddislerin akâid tartışmalarında sıkça kullanmış olmaları, söz konusu isimlendirmeyi de bu bağlamda incelemeyi zorunlu kılmaktadır.

2.3. Ehl-i Kelâm

Kelâm, ilmî bir disiplin olarak İslâm dininin ana esaslarını konu edinen bir ilim dalı şeklinde tarif edilebilir. (Yavuz, 2002, s. 25: 196) Fakat çalışmamız açısından kelâm ilminin genel manadaki tanımlamalarından ziyade, ilk dönemde kelâm kavramına ve kelâmla uğraşan Ehl-i kelâma Ehl-i hadîsin yüklediği anlamın değerlendirilmesi daha uygun olacaktır.

İlk dönemde hadîs âlimleri kelâmı Müslümanlar arasında ayrılığa sebep olan ve zihinlerde şüpheler uyandıran bir ilim olarak kabul etmişlerdir. (Yavuz, 2002, s. 25: 197) Bunun yansımaları, çalışmanın önceki kısımlarında zikredilen tartışmalarda görmek mümkündür. Nitekim Ehl-i hadîsin nazarında, ortaya atılan ve nasslarda yeri olmayan, daha doğrusu nasslara muhalif gözüken fikirler daima eleştirilerek bid'at kabul edilmiştir. Hadîslerin izini takip edip Sünnete uymayı en büyük ilke kabul eden, İslâm toplumunu gereksiz münakaşalara sokacağı düşünülen tüm fikirlerin karşısında duran Ehl-i hadîs, itikadî konularda Kur'ân ve Sünnette yeri bulunmayan her düşüncüyü reddetme eğiliminde olmuştur.⁸ Bu düşünce, aşağıda örnekleri verilecek olan kelâm, Ehl-i kelâm ve Ashâb-ı kelâm kavramlarına yükledikleri anlamların tespit edilmesiyle daha da belirgin olacaktır.

Kelâmcılarla ilgili olarak meşhur bir ifade İmâm Şâfiî'den aktarılmaktadır. "Kelâmcılar hakkındaki kararım, onlara ağaç dallarıyla vurulup, deveye ters bindirilmeleri ve aşiret aşiret, kabile kabile dolaştırılmalarıdır. Bu arada işte bu, Kitap ve Sünneti terk edip kelâma sarılanın cezasıdır diye bağırılır." (Hatîb el-Bağdâdî, 1969, s. 78) Şâfiî'nin Ehl-i kelâma olan bu yaklaşımının gerek onun yaşadığı dönemde gerekse ondan sonra muhaddisler tarafından sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim aynı zamanda hadîs ilmiyle ve muhaddislerle yakın ilişkileri olan Abbâsî halifesi Hârûn Reşîd'in de (ö. 193/809) kelâm konusunda menfi bir düşünceye sahip olduğu, şu sözlerinden anlaşılmaktadır: "Mertlik ashâb-ı hadîste, kelâm Mu'tezile'de, yalan ise Râfıza'dadır." (Hatîb el-Bağdâdî, 1969, s. 78) Birbirleriyle çelişik

⁸ Bu sebeple olacaktır ki Ebû'l-Hasan el-Eş'arî *İstihsânu'l-havz fî ilmi'l-kelâm* isimli bir risâle kaleme alarak kelâm ilminin Kur'ân ve sünnetle uyumlu olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. (el-Eş'arî, 1995, ss. 21-31)

olduğu iddia edilen hadislerle ilgili kaleme aldığı *Te'vîlu muhtelifu'l-hadîs* isimli eseriyle de şöhret bulan İbn Kuteybe'nin kelâmcılara dair düşüncesi de dikkat çekicidir. "Kelâmcıların görüşleri üzerinde düşündüm ve onların Allah hakkında bilmedikleri şeyleri söylediklerini, ortaya attıkları şeylerle insanları fitneye düşürdüklerini... gördüm." (İbn Kuteybe, 1999, s. 61)

Ehl-i hadîsin reddiye literatüründe Ehl-i kelâm isimlendirmesinin büyük oranda yergi amaçlı kullanıldığını söylemek mümkündür. Örneğin Kâsım b. Sellâm Ehl-i kelâm ile konuştuğunda onların delil getirmede başarısız ve ahmak kimseler olduklarını gördüğünü söylemektedir. Onun bu minvalde Râfızîleri ve Cehmiyye'yi Ehl-i kelâmdan kabul ettiği burada zikredilmelidir. (Hallâl, 1989, s. 3: 499)

Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd*'da Ehl-i kelâm tabirini yalnızca bir yerde, Ahmed b. Hanbel'in dâhil olduğu halku'l-Kur'ân tartışmalarında onun karşısında olan kimseler için kullandığı görülmektedir. (Buhârî, 1977, s. 62)

İbn Kuteybe ise bu isimlendirmeyi eserinde şu bağlamda kullanmaktadır:

"Eğer Ehl-i kelâmın ihtilâfları itikatta ve farzlarda değil de sünnetlerde ve fûrû meselelerde olsaydı, fakîhleri mazur gördüğümüz gibi onları da mazur görebilirdik. Bu suretle onlar, fıkıhçılarla aynı durumda olurlardı. Fakat Ehl-i kelâmın ihtilâfları tevhd, Allah'ın sıfatları, kudreti, cennetliklerin nimetleri, cehennemliklerin azâbı, berzah âleminin azâbı, levh-i mahfûz ve buna benzer, peygamberin bile ancak vahiyyle bilebileceği hususlarda olmuştur." (İbn Kuteybe, 1999, s. 63)

İbn Kuteybe bu sözleriyle Ehl-i kelâmın ihtilâflarının, dinin aslî meseleleriyle alakalı olduğunu ve bu sebeple mazur görülmelelerinin mümkün olmayacağını açık bir şekilde ifade etmektedir.

İbn Abdülberr ise İmâm Mâlik ve ona tabi olanlara göre Ehl-i ehvânın Ehl-i kelâm olarak kabul edildiğini belirterek hicrî ikinci ve üçüncü asırda bu isimlendirmenin Ehl-i ehvâ ile benzer manada kullanıldığını göstermektedir. (İbn Abdülberr, 1994, s. 2: 942)

Ehl-i kelâm isimlendirmesi, Ehl-i hadîs tarafından kelâm ilmiyle uğraşan ve bilhassa itikâda taalluk eden konularda yeni görüşler ortaya atan kimseler için kullanılmış bir tenkit tabiridir. Onların Ehl-i kelâma karşı kullandıkları sert üslûbun objektifliği farklı bir tartışma konusudur. Fakat yukarıdaki ifadelerden yola çıkarak genellikle bu türden ifadelerin kelâm ilmiyle ilgilenen herkesi değil, Cehmiyye, Mu'tezile ve Râfızîyye gibi bazı fırkaları hedef aldığı söylenebilir.

Netice olarak Ehl-i kelâm isimlendirmesinin yukarıda zikredilen diğer tabirler kadar olmasa da geniş bir çerçevede kullanıldığını ifade etmek mümkündür. Fakat anlaşıldığı kadarıyla bilhassa ilk dönem muhaddislerinin bu isimlendirmeyi yukarıda zikrettiğimiz Ehl-i bid'at ve Ehl-i ehvâ tabirleri kadar yaygın kullanmadığı da burada ifade edilmelidir. Buraya kadar zikredilen üç isimlendirme, tespit edilebildiği kadarıyla muhaddislerin akâid literatüründe en yoğun kullandıkları tabirlerdir. Aşağıda tahlil edilecek olan Zenâdika isimlendirmesi de diğerleri kadar olmasa da itikâdî tartışmalarda Ehl-i hadîsin sıklıkla

kullandığı eleştiri mahiyeti taşıyan tabirlerden birisidir. Bu nedenle sözü edilen kavramın değerlendirilmesi, çalışmamızın odaklandığı konu açısından farklı bir bakış açısı sunacaktır.

2.4. Zenâdika

Zenâdika, zındık kelimesinin çoğuludur. Her ne kadar üzerinde fikir birliği edilememiş olsa da etimolojik açıdan “Zındık” kelimesinin, Sâsânî döneminde düalist bir inanç sistemi geliştirip yayan Zerdüşt ile Manî’ye dayandığı ve Manî’nin, Zerdüşt’ün ünlü kitabı *Avesta*’ya yazdığı yorumları ihtiva eden kitabının ismiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu kitabın adı *Zend-Avesta*’dır ve Araplar, “Zend’e inanan” anlamında Zendi kelimesini kullanarak kendi telaffuzlarına uyacak şekilde Zındık ve mastar olarak da Zende-kâ kelimelerini türetmişlerdir. (Meşkûr, 2011, s. 575; Ocak, 2013, ss. 8, 9; Öz, 2013, s. 44: 390) Söz konusu kavramın, zamanın ebediliğine inanan kimseleri tarif eden Farsça “zende-kerd” kelimesinden Arapça’ya geçtiği de kaynaklarda zikredilmektedir. (İbn Manzûr, 1994, s. 10: 147) Kelimenin çoğulu olarak kullanılan Zenâdika kelimesi ise kimi zaman muayyen bir topluluğu, kimi zaman ise İslâm dışı farklı fikirleri seslendiren, heterojen mahiyete sahip daha geniş bir kesimi ifade etmektedir. Zındıklık ve Zenâdika kavramlarıyla ilgili asıl önemli nokta, kavramsal açıdan yüklenen anlam yelpazesinin genişliğidir. Köken olarak İslâm’dan önceki devirlere kadar dayandırılan zındıklık hareketi, İslâm’ın ilk devirlerinden itibaren, günümüze kadar birçok farklı şahıs ve fraksiyonları içine alacak biçimde kullanılmıştır. Bu çeşitliliği, aşağıda bazı örnekleri verilecek olan Ehl-i hadîsin akâid literatüründe nakledilen pek çok sözde görmek mümkündür.

Zındıklık isimlendirmesi Ehl-i hadîs’in polemik türü eserlerinde daha çok halku’l-Kur’ân konusuyla ilişkili olarak kullanılmaktadır. Hatta öyle ki, hadîs ashâbından bu bağlamda yüzlerce rivayetin aktarıldığını söylemek abartılı olmasa gerektir. Örneğin Buhârî’nin İsmâil b. Ebû Üveys’ten (ö. 226/841) naklettiği şu söz halku’l-Kur’ân fikrini dile getirenlerin Zenâdikadan kabul edildiğini göstermektedir: “Birinden Kur’ân’ın mahlûk olduğu sözünü işittim. Allah’a yemin ederim ki bunu söyleyenler Zenâdika’dır.” (Buhârî, 1977, s. 30) Abdullah b. Ahmed de *Kitâbü’s-sünne*’sinde buna benzer pek çok ifadeye yer vermektedir. Onun Abdullah b. Mübârek, (Abdullah b. Ahmed, 2016, s. 1: 111) Süfyân es-Sevrî, (Abdullah b. Ahmed, 2016, s. 1: 107) Ahmed b. Hanbel (Abdullah b. Ahmed, 2016, s. 1: 164) ve Yezîd b. Hârûn (Abdullah b. Ahmed, 2016, s. 2: 481) gibi Ehl-i hadîs’in önde gelen âlimlerinden yaptığı Kur’ân’ın mahlûk olduğuna dair anlayışın zındıklık kabul edildiği hususundaki nakiller, zındıklığın muhaddisler nezdindeki tasavvuruna dair önemli ipuçları vermektedir.

Muhaddisler zındıklığı başka anlamlara delâlet edecek biçimde de kullanmışlardır. Örneğin Osman ed-Dârimî doğrudan Cehmiyye’yi hedef alarak bu tabiri kullanmaktadır: “Bize göre Cehmiyye, Zenâdikanın en habîs olanlarıdır. Çünkü onların sözü tıpkı Zenâdikanın sözleri gibi Allah’ın kâinatta tasarruf sahibi olmadığı (التعطيل) iddiasına dayanmaktadır.” (Ebû Saîd ed-Dârimî, 1995, s. 208) Osman ed-Dârimî bu anlamının dışında eserinin pek çok yerinde bu ifadeyi genel olarak tenkit ve tahkir amaçlı da kullanmıştır. Onun zındıkları tanımlarken dile getirdiği sözler, muhaddislerin zihin dünyasında bu isimlendirmeye dair yaklaşımlarının bir özeti gibidir: “Bize göre zındık, münâfıktan daha şerlidir. Münâfık peygamberlere ve İslâm’a karşı dursa da belki Allah’ın varlığını ve rab

oluşunu kabul eder. Zındık ise Allah'ı muattıl (kainatta tasarruf hakkına sahip olmayan bir varlık) olarak görür, peygamberlere ve kitaplara karşı mücadele eder." (Ebû Saîd ed-Dârimî, 1995, s. 212)

Önde gelen muhaddislerden Ebû Zür'a er-Râzî'ye (ö. 264/878) göre ise sahâbeye dil uzatan kimse zındıktır. (Hatîb el-Bağdâdî, 2013, s. 61) İbn Kuteybe gibi bazı muhaddisler ise zındıkların çirkin ve akıl dışı görülen hadîsler uydurarak İslâm'ı lekelemek ve tahrif etmek isteyen kimseler olduklarını ifade etmektedir.⁹ (İbn Kuteybe, 1999, s. 404)

Buraya kadar zikredilen örnekler bir yandan Ehl-i hadîs nezdinde zındıklığın net bir sınırının olmadığını gösterirken öte yandan sapkın gördükleri hemen her fikri ve bunu seslendirenleri zındıklıkla itham ettiklerini göstermektedir. Bu açıdan zındıklık ithâmı, yukarıda tespit edilen diğer isimlendirmeler gibi şiddetli bir tenkit aracı olarak kullanılmış, bir bakıma zihinlerde çağrıştırdığı anlam açısından bid'at gibi tanımlamalara nazaran daha ağır bir itham haline dönüşmüştür. Bu durumu, Ahmed b. Hanbel'in bir reddiye olarak zındıklara dair müstakil bir kitap telif etmiş olması da destekler mahiyettedir. Ehl-i hadîs; bid'at, hevâ, kelâm ve zındıklık etrafında yoğunlaşan tenkitler dışında -bu ifadeler kadar sık kullanılsa da- zeyğ, dalâlet ve ilhâd gibi kavramları da eleştirilerinde kullanmışlardır. Aşağıda bu isimlendirmelerin kullanılışlarına dair bazı örnekler verilecektir.

2.5. Ehl-i Zeyğ

Sözlükte "meyletme, sapma, eğri olma" gibi anlamlara gelen (İbn Manzûr, 1994, s. 8: 432) "zeyğ" kelimesi, Kur'ân'da da bu manada geçmektedir. Nitekim âyet-i kerîmede Allah teâlâ meâlen şöyle buyurur: "Sana kitâbı indiren O'dur. Onun (Kur'ân) bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitâbın esasıdır; diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vîl etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek payeye erişenler." (Âl-i İmrân, 3/7) Bu âyette geçen "Kalplerinde eğrilik bulunan kimseler" (فَلَوْبِهِمْ زَيْغٌ فِي) ifadesindeki "zeyğ" kelimesinin, Ehl-i hadîsin muhaliflerini tenkit ederken bu kelimeyi kullanmalarına vesile olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Nitekim Ehl-i hadîs hasımlarını daima bu âyette geçtiği minvalde, dini konularda hevâ ve heveslerine uymaları ve kendi kişisel görüşlerine göre te'vîl cihetine gitmeleri sebebiyle eleştirmektedir.

Örneğin önde gelen muhaddislerden Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn (ö. 219/834) Ehl-i zeyğ tabirini bu perspektifte kullanmaktadır. O, kendisine Bişr el-Merîsî gösterildiğinde şunları söylemiştir: "Allah Ehl-i zeyğ ve Ehl-i dalâlete lanet etsin! Bişr, insanların bilmediği ve herhangi bir ehemmiyeti olmayan konularda konuşan birisidir." (Hallâl, 1989, s. 5: 104)

Osman ed-Dârimî ise eserinde yer verdiği âhirette Allah'ın görülebileceğiyle ilgili başlıkta öncelikle bu konudaki delillerini sıralamakta, ardından şu ifadelerle yer vermektedir: "Rü'yet meselesiyle ilgili bu ve bunun gibi birçok hadîs rivayet edilmiştir. Dinde derin anlayış ve ilim sahibi önderlerimiz bu konudaki hadîsleri onaylamışlar, önceki ve sonraki Müslümanların tamamı rivayet edilen bu hadîslere iman etmişler, büyüklük taslayıp inkâr

⁹ İbn Kuteybe'nin zındık olarak kabul ettiği kimselerden birisi Abdülkerîm b. Ebû'l-Avcâ'dır (ö. 155/772). Kaynaklarda İbn Ebû Avcâ'nın başta Mu'tezilî fikirleriyle tanındığı daha sonra bozuk itikadi görüşleri yüzünden sürgüne gönderildiği, halife Mansûr (ö. 158/775) döneminde de idam edildiği kaydedilmektedir. (Bkz. Kandemir, 1988, s. 1: 251)

cihetine gitmemişlerdir. Bunları inkâr edenler yalnızca sapkınlığa yönelen Ehl-i zeyğ olmuştur.” (Ebû Saîd ed-Dârimî, 1995, s. 121)

Mezkûr ifadelerde görüldüğü gibi Ehl-i hadîs, ilk dönemde dini konularda farklı görüşler ortaya atarak bilhassa inanç konularında Müslümanlar arasında fitneye sebep olduğunu düşündükleri kimseleri Ehl-i zeyğ tabirini kullanarak tenkit etmektedir.

Muhaddisler akâid eserlerinde veya hadis tasniflerinin akâidle ilgili bölümlerinde buraya kadar zikredilen isimlendirmelerin dışında başka tabirlere de yer vermişlerdir. Bu isimlendirmelere örnek olarak Ehl-i dalâlet, Ehl-i ilhâd veya mülhid gibileri zikredilebilir. Örneğin Ebû Kılâbe Ehl-i dalâlet tabirini Ehl-i ehvâ ile aynı anlamda kullanmış, (Âcurrî, 1997, s. 1: 459) İbn Kuteybe ise mülhid isimlendirmesinin Kur’ân’ın mahlûk olduğu düşüncesini iddia eden kimseler için kullanıldığını dile getirmiştir. (İbn Kuteybe, 1991, s. 67)

Ehl-i hadîsin itikâdî eleştirilerinin kavramsal çerçevesini ortaya koyan bu tabirlerin İslâm tarihi boyunca hemen her dönemde sıklıkla kullanıldığı bilinen bir husustur. Bilhassa bid’atçilik ve zındıklık, İslâm toplumu içerisinde din dışı görüşler ortaya koymanın fazlaca rağbet bulmuş isimlendirmelerindendir. Hicrî ilk asırlardan itibaren muhaddislerin de bu isimlendirmeleri kullanmaları, buraya kadar zikredilen örneklerde de görüleceği üzere söz konusu kavramların kökenine ışık tuttuğu kadar aynı zamanda dönemlerinin fikrî tartışmalarına dair de farklı bakış açıları sunmaktadır. Öte yandan sıklıkla kullanılan bid’at, hevâ, kelâm ve zındıklık gibi kavramların muhatap kitleleri açısından, Ehl-i hadîs âlimleri nezdindeki benzerliklerini veya farklılıklarını da ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Ehl-i hadîsin akâid literatüründe kullandıkları eleştirel isimlendirmeleri tespit ve tahlil etmeyi amaçlayan bu çalışmada ilk olarak, söz konusu isimlendirmelerin hadîs âlimleri tarafından kimi zaman doğrudan bir fırka, mezhep veya ekol işaret edilmeden kullanıldıkları sonucuna ulaşılmıştır. Nitekim başta Ehl-i bid'at olmak üzere sözü edilen tüm adlandırmaların kullanıldığı bağlam incelendiğinde, söz konusu ifadelerin bazen muhatap kitlesi konusunda ciddi bir belirsizlik göze çarpmaktadır. Şüphesiz bu durum sözü edilen isimlendirmelerin zihinlerde çağrıştırdığı anlamlar açısından doğal karşılanabilir. İslâm tarihinde pek çok farklı ilmî disipline ait kaynaklarda bu gibi isimlendirmelere rastlamak mümkündür. Öte yandan İslâm tarihinde *fitne* olarak adlandırılan süreç itibariyle çeşitli kesimler birbirlerini bid'atçılıkla, zındıklıkla ve küfürle suçlamışlardır. Fakat bu alışıldık durum klasik kaynaklar ve ilmî tartışmalar açısından düşünüldüğünde aynı zamanda bir problemi de ortaya çıkarmaktadır. Bu problemin en yalın ifadesi; söz konusu isimlendirmelerin müellifler tarafından kimler kastedilerek kullanıldığı karmaşası ve okuyucu tarafından hangi manada anlaşıldığı sorunsalıdır. Örneğin İmâm Şâfiî'nin makalede aktarılan kelâm ehline dair sert ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda, bu sözlerin genelleme yapılarak tüm kelâmcıları içine alacak şekilde kabul edilmesinin mümkün olup olmadığı tartışılabilir. Aynı şekilde İbn Kuteybe gibi çok yönlü bir âlimin kelimelere yönelttiği ifadeler de bu problemin farklı bir yönünü göstermektedir. Kanaatimizce klasik kaynaklar özelinde gerçekleştirilecek okuma faaliyetlerinde veya akademik çalışmalarda bu durumun göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

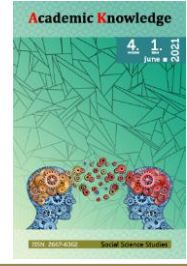
Araştırma neticesinde ortaya çıkan bir diğer sonuç ise Ehl-i hadîsin bu gibi isimleri kullanırken en çok işaret ettiği fırkaların başında Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu'tezile gibi fırkaların olmasıdır. Bilhassa Cehmiyye bu konuda ilk sırada yer almakta, hemen her olumsuz isimlendirme hedefinde bulunmaktadır. Bunun yanında itikâdî konularda sapkın kabul ettikleri hemen her düşünceye karşı da bu gibi ithamlarla cevap vermeye gayret etmişler, özellikle Allah'ın sıfatları, kader ve halku'l-Kur'ân konusunda sakıncalı gördükleri her kesimi bid'atçılıkla, hevâlarına uymakla ve zındıklıkla suçlamışlardır. Bu da söz konusu isimlendirmelerin çok büyük oranda kelâmî tartışmalar ile ilgili olduğunu göstermektedir.

Netice olarak bilhassa Ehl-i hadîsin fikrî konularda ortaya attıkları eleştirilerinde ve bu eleştirilerinde kullandıkları isimlendirmelerde nispeten kapalı bir üslûbun hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Buradan yola çıkarak Ehl-i hadîsin fikrî yapısını daha net bir çerçevede değerlendirebilmek için bu gibi isimlendirmelerin mahiyetinin daha detaylı ve karşılaştırmalı çalışmalarda değerlendirilmesi gerektiğini söylemek mümkün gözükmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Ahmed, Ebû Abdurrahman eş-Şeybânî. (2016). *Kitâbü's-sünne*. Thk. Ebû Abdullah Âdil b. Abdullah Âl-i Hamdân. 2 Cilt. Cidde: yy.
- Âcurrî, Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin el-Bağdâdî. (1997). *Kitâbü'ş-Şerîa*. Thk. Abdullah b. Amr b. Süleymân. 6 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. (2003). *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*. Thk. Sabri b. Selâme Şâhîn. Riyâd: Dâru's-Sebât.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. (2010). *Akâidü's-selef*. Thk. Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr Cem'î et-Tâlibî. Kahire: Dârü's-Selâm.
- Berbehârî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali. (1993). *Şerhu's-sünne*. Thk. Ebû Yâsir Hâlid b. Kâsım er-Redâdî. Medîne: Mektebetü'l-Gurebâ el-Eseriyye.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. (1977). *Halku ef'âli'l-ibâd*. Thk. Abdurrahman Umeyra. Riyad: Dâru'l-Meârif.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. (2000). *es-Sünen*. Thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî.
- Demirci, K. (2011). "Klasik Dönem Zeydîlerinin Ashab-ı Hadîs Hakkındaki Nitelemeleri: Haşviyye". *İslâmî İlimler Dergisi*, VI (1, Zeydiyye sayısı), 177-192.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi. (t.y.) *Kitâbü's-Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Ebû Saîd ed-Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd. (1995). *er-Red ale'l-cehmiyye*. Thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. Kuveyt: Dâru İbni'l-Esir.
- Ebû Saîd ed-Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd. (1998). *Nakzu'l-imâm Ebî Saîd Osman b. Saîd ale'l-Merîsî*. Thk. Reşîd b. Hasan el-Elmaî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- Efe, Ubeydullah. (2017). *Ehl-i hadîs-Mu'tezile Tartışmalarında Kullanılan Tenkit Kavramları ve Delâletleri*. (Yüksek Lisans). İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl. (1995). *Risâletü İstihsânu'l-havz fi ilmi'l-keîlâm*. Thk. Muhammed el-Velî. Beyrut: Dâru'l-Meşârî.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. (1997). "Hâricîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 169-175. Ankara: TDV Yayınları.
- Gengil, Veysel. (2020). "Taberî ve Mâtürîdî'den Hareketle Farklı Bir Tasnif Denemesi: Ehl-i Hadîs - Ehl-i Re'y Tefsirleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (29 Haziran 2020): 113-152.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn. (1989). *Kitâbü's-Sünne*. Thk. Atiyye ez-Zehrânî. 7 Cilt. Riyâd: Dâru'r-Râye.
- Harbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk. (1995). *Risâle fi enne'l-Kur'ân gayru mahlûk*. Thk. Ali b. Abdülaziz. Riyad: Dâru'l-Âsime.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. (1969). *Şerefu ashâbi'l-hadîs*. Thk. M. Said Hatiboğlu. Ankara: Dâru İhyâ.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. (2013). *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Thk. Hasan Abdülmün'im Selbî. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle.

- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. (1994). *Câmiu beyânî'l-ilm*. Thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. (1991). *el-İhtilâf fî'l-lafz ve'r-red ale'l-cehmiyye ve'l-müşebbihe*. Riyad: Dâru'r-Râye.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. (1999). *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*. Thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfar. 2. Bs. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem el-Ensârî. (1994). *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. (t.y.). *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. Thk. Fuâd Seyyid. Tunus: Dâru't-Tunusiyye.
- Kandemir, M. Yaşar. (1988). "Abdülkerim b. Ebû'l-Avcâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 250-251. İstanbul: TDV Yayınları.
- Karadaş, Çağfer. (2005). "Mezhep ve İsim Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (Ocak 2005): 7-24.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Herevî. (2015). *Kitâbü'l-îmân ve meâlimihî ve sünenihî ve's-tikmâlihî ve derecâtilihî*. Thk. Muhammed Seyyid Osmân. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Meşkûr, Cevâd. (2011). *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- en-Neccâr, Ahmed b. Abdüssettâr b. Sabrî. (2018). *Tebrietü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel min kitâbi'r-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyyete'l-meozû' aleyhi ve isbâtü'l-kitâb ilâ müellifihî Mukâtil b. Süleymân el-müttehem fî mezhebihî ve'l-mücmâ' alâ rivâyetihî*. Bağdat: Mektebetü Kelime li'n-Neşr ve't-Tevzî.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2013). *Osmanlı toplumunda zındıklar ve müllhidler: 15.-17. yüzyıllar*. 4. Bs. Beşiktaş, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Onat, Hasan. (1999). "İbâhiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 252-254. İstanbul: TDV Yayınları.
- Öz, Mustafa. (2013). "Zındık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 390-391. İstanbul: TDV Yayınları.
- Özler, Mevlüt. (2001). *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*. Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm. (1968). *el-Milel ve'n-nihâl*. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebî.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. (1996). *Keşşâfû işlâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnân.
- Yaran, Rahmi. (1992). "Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Yusuf Şevki. (1994). "Ehl-i Ehvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 505-507. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Yusuf Şevki. (2002). "Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 196-203. Ankara: TDV Yayınları.
- Yurdagür, Metin. (1997). "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 426-427. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yurtalan, Büşra. (2019). *Ashâbu'l-hadîs'in akaid metinlerinde dışlayıcı söylem (3./9. asır reddiye literatürü)*. (Yüksek Lisans). Ankara Üniversitesi.



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 23.05.2021
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 22.06.2021
Yayın Tarihi/ Date Published : 30.06.2021
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Bahar/ Spring

Oksidentalizm ve Necip Fazıl Kısakürek'in "Aynadaki Yalan" Romanında Oksidentalist Algı

Mustafa KARABULUT* İbrahim BİRİCİK**

Anahtar Kelimeler:

Necip Fazıl Kısakürek, Aynadaki Yalan, Roman, Oksidentalizm,

ÖZ

Oksidentalizm, sözcük olarak Batı anlamına gelen "occident" kelimesinden türemiştir. "Occidental" sözcüğü, "Batılı, Batı'ya ait" ifadeleri ile karşılır. Bu kavram, genel anlamda Doğu'nun Batı algısı ve Batı incelemeleri anlamına gelir. Oksidentalizm, oryantalizmin düşünce yapısına karşı, Doğu'nun özgürleşme hareketi olarak da ifade edilebilir. Türk dünyasının Batı'ya bakışı genel olarak oksidentalist bir yapı gösterir. Türk edebiyatının önemli isimlerinden Necip Fazıl Kısakürek, bu konuda bir anahtar görevi üstlenir. Necip Fazıl, Aynadaki Yalan romanında kendi değerlerinden uzaklaşan ve Batılılaşmayı yanlış anlayan aydın tipinin eleştirisini yapar. Romanda yazar, özüne yabancılaşan, yanlış Batılılaşan aydınların kendi değerlerine dönüş hikayesini dile getirir. Romanın başkişisi Naci, Batı'nın gerçek yüzünü gördükten sonra, bir dönüşüm geçirerek öz değerlerine döner. Bu makalede amaç, Necip Fazıl Kısakürek'in Aynadaki Yalan romanını oksidentalizm bağlamında ele almaktır.

Occidentalism and Occidentalist Perception in Novel of Necip Fazıl Kısakürek's "Aynadaki Yalan" (The Lie in The Mirror)

Keywords:

Necip Fazıl Kısakürek, The Lie in The Mirror, Novel, Occidentalism.

ABSTRACT

Occidentalism derives from the word "occident", which literally means the West. The word "Occidental" is met with the expressions "Western, belonging to the West". This concept generally means the East's perception of the West and the West studies. Occidentalism can be expressed as the liberation movement of the East against the mentality of orientalism. The view of the Turkish world to the West generally shows an occidentalist structure. Necip Fazıl Kısakürek, one of the important names of the Turkish literature undertakes a key task in this regard. In his novel Aynadaki Yalan (The Lie in The Mirror), Necip Fazıl criticizes the intellectual type who moves away from his own values and misunderstands Westernization. In the novel, the author tells the story of the intellectuals who are alienated from their essence and become false Westerners return to their own values. After seeing the true face of the West, Naci, the protagonist of the novel, undergoes a transformation and returns to its core values. The aim of this article is to discuss Necip Fazıl Kısakürek's novel Aynadaki Yalan, in the context of occidentalism.

* Prof. Dr, Adıyaman Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mkarabulut@adiyaman.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6259-0868

** Doktora Öğrencisi, Adıyaman Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ibrahim.bd@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-0046-5652

GİRİŞ

Oksidentalizm, Doğu'nun Batı algısı ile ilgili bir kavram olup Batı'nın Doğu algısını kırmayı hedefleyen bir yapıya sahiptir. Bu kavramı, ilk defa yazdığı kitapla ortaya koyan Mısırlı felsefe profesörü Hasan Hanefi; İngilizce "westernization" kavramı yerine Fransızca "occidentalisme"i kullanır. (Polat 2006: 76) Hanefi'nin bundaki amacı¹, kavramın "westernization" anlamındaki "Garplılaşma/Batılılaşma" projesine karşı; "occidentalism/istiğrap" anlamlarına gelen "Garpçılık/Garp bilimi" anlamını alternatif olarak sunması gösterilebilir.

Özcan Hıdır (2007: 7), Arapçadan Türkçeye "şarkiyatçılık" (istişrâk) şeklinde çevrilen "oryantalizm" kelimesine benzer şekilde, oksidentalizmin "garbiyatçılık" olarak Türkçeleştirilebileceğini söyler. Arapçada ise "istiğrâb" kelimesinden türetilen "müstağrip" kavramının ise bu alanla uğraşanlara verilebileceğini belirtir.

Türk dünyasında oksidentalist algı özellikle Osmanlı'da Tanzimat döneminde karşımıza çıkar. Türkçede ve Türkiye'de müstağrip/oksidantalist kavramını Cemil Meriç, Ahmet Midhat Efendi'den aktardığı şu ifadelerle kullanır ve aynı zamanda bu kavramın tanımını da yapar: "Müsteşrik, Doğu irfanı ile uğraşan Avrupalıların verdikleri isim. Aynı mevzu üzerinde çalışan bir Osmanlı'ya bu ismin verilmesi caiz değildir. Biz, son devir muharrirleri, maarif-i garbiyeyi Şark'a ithale çalışan birer müstağripiz." Bu ifadeyi Ahmet Midhat Efendi, 1889 yılında Stockholm'de Müsteşrikler Kongresi'ne katıldığı süreçte hazırladığı *Avrupa'da Bir Cevelan* eserinde dile getirir ve kendisini burada "müstağrip" olarak sıfatlandırır. O, Batı medeniyetini de iyi bildiği için, Batı'nın kötü yönlerini bir süzgeçten geçirerek eserlerinde irdeler.

Batı, kendilerini her ne kadar medeniyetin merkezi olarak algılasa da durum aslında öyle değildir. Batı'nın medeniyet oluşturma sürecinde Doğu'dan çokça faydalandıkları açıktır. Bununla beraber, Batı daha çok materyalist bir yapı üzerine kurulu olduğu için başarıya giden yolda her şey mübahtır anlayışı ön plana çıkar. Bu anlayış, Doğu'nun ve dolayısıyla Osmanlı'nın benimsemediği bir husustur. Osmanlı'da "ila-yı kelimetullah" olarak adlandırılan ulvî bir gaye yer alır. Bu ideal uğruna gittiği yerleri, ele geçirdiği toprakları "iman ışığı" ile aydınlatmıştır. Buradaki iman sözcüğü maneviyat olarak algılamak gerekir. Amerika'yı ele geçirenlerin yaptıkları gibi yerli halkı kılıçtan geçirmemiş, zulme tabi tutmamış, gayri medeni davranışlarda bulunmamıştır." (Yaşar 2015: 11). Bu bakımdan Osmanlı modernleşmesi, Batı'nın aksine vahşet ve sömürü ile inşa edilmemiştir.

Bir İslam toplumu olan Osmanlı, kendine özgü bir insan tipolojisine sahiptir. Sosyal hayat, her devirde ihtiyaç duyduğu farklı insan tiplerini merkeze alarak "an" ve "gelecek" eksenini dengeler. (Namlı 2019: 191). Bu türden insan modellerinin şekillenmesinde, İslam dininin etkili bir rol üstlendiği görülür

Türkiye'nin Osmanlı'dan itibaren Batı odaklı modernleşme süreci nazara alındığında oksidentalist söylemin bu süreçte farklı Batı algılamalarına göre tezahür ettiği görülür. Kimi zaman karşı bir kutup olarak görülen Batı, vakt-i zamanında Osmanlı kimliğini şekillendirdiği gibi Türk ulusal kimliğinin tanımlanmasına katkıda bulunur. (Ahıska 2003: 353). Osmanlılar, genel olarak Batı'nın bilimsel faaliyetlerini ahlaki değerlerini ve emperyalist eğilimlerini benimsemez ve oksidentalist ortaya çıkması gibi durumlardan dolayı küçümsenir.

¹ Bu makale, *Türk romanında (1950-2000) oksidentalizm bağlamında Batı algısı* konulu doktora tezinden üretilmiştir.

Necip Fazıl Kısakürek, genel olarak "şair" olarak tanınsa da onun nesir alanında birçok eseri vardır. Kısakürek'in şiirlerinde ve nesirlerinde ağırlıkta olarak, mana-madde çatışması, mistik ve metafizik hususlar, nefis mücadelesi, Doğu-Batı çatışması, kader, insan-ı kâmil olma düşüncesi ve dini ve tasavvufi algı yer alır. "O, İslamiyet'i davası olarak görerek hareket eder. O, bazı ideolojileri eleştirerek milli tarihe yönelir. Toplumdaki çöküntülere de yer veren Kısakürek, gelecek nesillere yol göstermeyi hedefler." (Karabulut, Aydın 2020: 2).

Necip Fazıl Kısakürek, yapıtlarında genel olarak Batı'yı olumsuz yönlerinden eleştirirken Doğu'nun mistik tarafını öne çıkararak onun tarafında yer alır; bir bakıma Batı'ya oksidentalist açıdan yaklaşır. Bu çalışmada, onun Aynadaki Yalan romanını oksidentalist algı yönünden ele alınacaktır.

1. Kuramsal Çerçeve

Oksidentalizm, Garbiyatçılık sözcüğüyle karşılanabilecek bir terim olup oryantalizm kadar net bir anlam açıklığına sahip değildir. Oksidentalizm üzerinde özellikle iki dönemde üzerinde yoğun çalışmalar yapılmıştır. Birincisi, Edward Said'in "Oryantalizm" başlıklı yapıtının yayımlanmasından sonra ortaya konulan çalışmalar, ikincisi ise 11 Eylül saldırısından sonra kaleme alınan eserlerdir.

Oksidentalizm, kuramsal olarak oryantalizm ile tezat teşkil eden özelliklere sahiptir. Bunlar; zaman dilimi, coğrafi yapı, tarihi olay ve durumlar ve Batı'nın Doğu'ya ve İslam'a bakışı gibi hususlardır. Çünkü bir olgunun "nerede" oluşuna dair konumlanması, "ne" olduğuna dair ontolojik varlığı ile alakalı bir durumdur. Oksidentalizmin farklı algılamaları olsa da hepsinin dayandığı temel düşünce, oryantalizm gibi tam donanımlı olmayan bir yaklaşım olmasının yanında bir bakıma Batı'nın kurgulanma pratiğidir.

1.1. Oryantalizm Tezadında Oksidentalizm

Oksidentalizm; genel anlamda oryantalizmin tersten yorumlanmış haline benzer. Edward Said, oksidentalizmin oryantalizme tepki olarak verilmemesini ister. Oksidentalizm, oryantalizm gibi misyonerlik teşkilatlanmasına ve emperyal devlete hizmet eden bir yapıya sahip değildir. Alkım Saygın'ın oksidentalizm yerine kullandığı garbiyatçılık kavramı, en genel haliyle Doğu'nun "ben" olarak Batı'yı ise öteki olarak incelemesidir. Bu tanım da "Batı'nın ötekileştirilmesi", "Batı karşıtlığı", "Doğu'nun Batı'yı düşmanca resmetmesi" şeklinde özetlenebilecek bir içeriğe sahiptir (Saygın 2017: 20). Mümtaz Turhan, 1958'te yazdığı "Garplılışmanın Neresindeyiz?" adlı kitabında ülkede "Araştırma Enstitüleri"nin kurulması gerektiğini ifade eder. (Turhan 2016: 23) Turhan, bu enstitülerle Müslüman bilim adamlarının çalışmalar yapmasını ister.

Edward Said ve bazı araştırmacılar, oryantalizmi akademik bir disiplin, bir düşünce üslubu ve tüzel bir kurum olarak üç gerçeklik düzleminde irdelerler. Ancak oksidentalizm bu üç gerçekliğin sadece birinde simetrik bir söylemsel karşılık olarak görülür. Şimdilik oksidentalizm, farklı coğrafyaların Batı ile ilişkilerinde oluşturdukları bir fikir algısı düzeyindedir. Çünkü oksidentalizm, oryantalizm gibi 700 yıllık bir akademik geçmişe sahip değildir. Ayrıca oksidentalizm, bilgiyi tekeline alarak onu hegemonik söyleme dönüştürüp Batı'ya dair düşünceler, imajlar, kavramlar üreten tüzel bir kuruma da sahip değildir (Arlı 2014: 60). Bernard Lewis, oryantalizm üzerine önemli çalışmalar yapan biridir. O, Batı'nın Doğu'yu inceleme çabalarını, "...fethedilen değil, fetheden bir dünya ile ilgiliydi. Orta Çağ Avrupa'sındaki İslam incelemeleri pratik bir amaca sahip olduğu oranda saldırgan değil, savunma amaçlıydı." (Lewis, 2014: 233) sözleriyle ortaya koyar.

Abdullah Metin'e (2013: 161) göre oksidentalizm, "...hem Batı/Batılı tasavvurumuzu şekillendiren/yönlendiren bir düşünce tarzı" olmanın yanı sıra aynı zamanda "Batı'nın hegemonyasına karşı itirazımızı ifade [eden] bir karşı söylemdir" ve "hem ben'imizi ortaya koyan bir

söylemdir hem de Batı'yı inceleyen bir bilim dalıdır." Ahmet Davutoğlu da Müslüman oksidentalistlere ve bu alandaki oksidentalistik çalışmalara ihtiyaç olduğunu söyler. (2002: 50). Amerikalıları ve Almanları ne kadar tanıdığımızı düşünmemiz gerektiğini belirtir.

Ahatlı ise öncelikle Batı'da kendimiz üzerine hangi çalışmaların yapıldığını bilinmesini ister. Daha sonra Batı'nın çalışılmasını uygun görür (Ahatlı 2002: 303). Oksidentalizm, böylece "medeniyetler tarihine karşı yapılan bu tarih yazımı hatasını ortadan kaldıracak bir denge" (Hanefi 2007: 82) kurabilecektir. Oksidentalizm tanımsal alternatiflerinden biri olan "tersine oryantalizm" yaklaşımında Doğu'nun özne-ben konumuna çekilerek Batı'nın algılanması vardır. Doğu'nun merkeze alındığı bu yaklaşımda, oksidentalizm Doğu tarafından Doğu-Batı ilişkilerini yeniden tasarlamayı; en azından gözden geçirmeyi hedeflemektedir. Oryantalizmin zıddı, karşıtı, ters çevrilmiş gibi yorumlar, çoğunlukla oksidentalizmin bu kanalını işaret etmektedir. (Koçyiğit 2017: 145).

1.2. Batı Algısında Doğu, Doğu Algısında Batı

Farklı dil, din ve gelenek göreneklere sahip toplumlar arasında algı çatışmaları olabilir. Birbirinden farklı yönleri bulunan Doğu ile Batı toplumlarının tarih sürecinde çatışmalar yaşaması da muhtemeldir. Burada asıl olan iki tarafta da bilgi kirliliği olmaması gerektiğidir. Bununla beraber, özellikle Batı'nın kendisi dışındakileri, özellikle Doğu'yu ötekileştirdiği görülür.

Ötekiliğin empozisi, zamanla normalleşecek olan tahakküm dilini ortaya çıkaracaktır. R. Kabbani'nin bahsettiği oryantalizmle ortaya çıkan "lekeli bilgi"nin varlığı, oksidentalizmin bu tanımlamasında meydana çıkar. Sonuç ise toplumun lekeli bilgilerle malul olmasıdır. ABD merkezli Pew adlı bir araştırma şirketinin 14 ülkede 140.000 kişiyle yaptığı ankete göre; "Batılıların çoğuna göre Müslümanlar fanatik, şiddet yanlısı, hoşgörüsüz iken, Müslümanların çoğuna göre de Batılılar bencil, ahlaksız, açgözlü, fanatik ve şiddet yanlısıdır." (Kirman 2010: 25). Hasan Hanefi'nin sentezci-bilimsellik yaklaşımında ise her iki tarafın özne konumunda olması varken bu uygulamada mümkün gözükmemektedir.

Oksidentalizmin ilgi alanında öncelikle "Batı" vardır. Ancak Doğu, Batı'dan önce kendisini tanımalı ve ne istediğini bilmelidir. Aksi halde oryantalizmin amaçlarına hizmet edecektir. Bu aslında Batı'nın bilgiyi tekeline alıp Batı'nın epistemolojik emperyalizm uyguladığının göstergesidir. Doğu, Batı'nın hüneri ile Doğululaştırılarak Doğu medeniyetine mensup bireyler, kendi kültürel unsurlarına yabancılaşmaya başlar. Bu ise gerçekliğin üstünün örtülmesi anlamına gelir. Bundan dolayı oksidentalizmin ilk ve öncelikli amacı; Doğu'yu çalışarak kendi "öz"ünü ortaya çıkarmaktır. İkinci amaç ise Batı'yı farklı yönlerden tarafsız biçimde irdeleyerek ortaya koyabilmektir.

2. "Aynadaki Yalan" Romanında Oksidentalist Algı

Necip Fazıl Kısakürek, *Aynadaki Yalan*² romanı ile bohem hayattan tasavvufun rehberliğinde kurtuluşa geçmeyi anlatır.³ Ayrıca sosyo-politik düzlemde ise yanlış Batılılaşarak özünden kopan aydının kendi değerlerine dönerek huzura kavuşmasının mesajı da vardır. Eleştirilen Batı'dır, yüceltilen İslamî gelenek ekseninde Doğu'dur. Roman içerik bakımından oksidentalist algı içerisinde kaleme alınmıştır.

Batı'nın pozitivism-materyalizm cephesinden gelen akımları/akınları, muhakkak ki toplumda dinî ve tasavvufi yöne zarar verecektir. Bu durum, medeniyet resullerinin Batı'dan çıktığına inanan Batı'ya hayran grubun karşısına onu fitne fücür cümbüşünün membaı gören

² Ahmet Özpay'ın (2005: 446) verdiği bilgiye göre Yeni İstanbul gazetesinde 17 Aralık 1979-13 Mart 1980 yıllarında tefrika edildikten sonra kitaplaştırılır.

³ Bu dönüşüm aynı zamanda Necip Fazıl'ın kendi hayatından izler taşımaktadır. Kendisi de 1934'te Abdülhakim Arvasi ile tanıştıktan sonra hem hayatında hem de eserlerinde din ve tasavvufa yönelir. (Noyan 2013: 4)

Batı düşmanlarını çıkaracaktır. İşin farklı boyutu olarak Batı'yı ilim ve teknik yönleriyle tanımaya, anlamaya ve istifade etmeye çalışan sentezci grup, bu özgüveni elbette mensup olduğu medeniyetin özcü zenginliklerinden alacaktır. Tabii arada kalan grup, bu oksidental sınıflandırmanın en muzdarip kişileridir.

2.1. Başkişi Naci ve Batı'nın İfşası

Aynadaki Yalan romanının baş kişisi Naci, kendi medeniyetinin değerlerini tanıdıktan sonra kendilik bilincine ulaşarak Batı'ya cesurca karşı çıkar. O, Batı'nın Doğu'yu, özellikle İslam'ı yanlış tanıdığını düşünür ve Batı ile diyalog kurarak kendi değerlerini Batı'ya yeniden anlatır. Naci, sentezci bir anlayışla madde ile ruhun birlikte bulunmasını ister. Bununla beraber mutlak hakikate ancak ruhun yardımı ile ulaşılabileceğini düşünür.

Naci, bu romanın yazarı Necip Fazıl'dan otobiyografik unsurlar taşısa da tasavvufi gelenek düzleminde Mevlana'nın "*Hamdım-Piştım-Yandım*" düşüncesini hatırlatır. Joseph Campell'ın bahsettiği "*Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*" kavramı, bu romanda kahramanın sonsuza/ebediyete yolculuğu bağlamında da düşünülebilir. Eserde geçen vecizeler, kıssalar ve menkıbeler tasavvufi kitap isimleri; Necip Fazıl'ın *İdeolocya Örgüsü* ve *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu* kitaplarının adeta özeti şeklindedir. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*'nde asıl kaynağın İslam olduğunu söyler. "O, toplumun nasıl bozulduğunu, asıl inkılâbın nasıl olması gerektiğini belirterek davasının temel ilkelerini, devlet ve millet hakkındaki düşüncelerini dile getirir" (Karabulut, 2019: 320). Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu* adlı eserinde Batı'nın düşünce çizgisini ve İslam tasavvufunu yer yer karşılaştırmalı olarak irdeler.

Necip Fazıl'ın, düşüncelerini romana aktarmasının, eserin rasyonalitesini ve yapısını olumsuz yönde etkilediği söylenebilir. M. Orhan Okay (1987: 81), bu hususta şu tespitte bulunur: "*Eserin tezi, edebî değerinin çok üzerindedir ve âdeta her sayfasında varlığını hissettirir. Romanın bu tarafı, Necip Fazıl'ın siyasî, dinî ve sosyal fikirlerinin basit vak'a ve diyaloglarla romanlaştırılmış hâlidir.*" Durali Yılmaz ise "*yazar kendi düşüncelerini birinci şahıs anlatımıyla verebilseydi, roman bir makale yığını olmaktan kurtulabilir ve Türk romanı eşsiz bir "Naci" tipi kazanabilirdi.*" (1983: 424) düşüncesine sahiptir.

Kısakürek, İslamiyet'i davasının merkezine alarak Batı'nın maddi boyunduruğundan kurtulmak için manevi dinamikleri harekete geçirmek ister (Çağan 2015:146). Bu dinamikleri, kurucusu olduğu Büyük Doğu dergisi ile gerçekleştirmeye çalışır. Çünkü Necip Fazıl, Doğu'ya karşı toplumsal duyarlılığından bireysel sorumluluk oluşturabilen bir mütefekkindir. Onun genç şairden mistik şaire, oradan da sabık şaire sürüklenmesinin sebebi, İslamî hassasiyetinden dolayıdır. Rasim Özdenören'e göre (2011: 136-143) Necip Fazıl, entelektüel düzlemde İslamî düşünmenin ve düşüncenin Cumhuriyet dönemindeki ilk örneklerinden sayılır.

İslamcılık, Batı'ya ve modernleşmesine karşı konumlanan önemli bir oksidentalizm söylemidir. Murat Güzel'e (2004: 334) göre Necip Fazıl, İslamcılık, muhafazakârlık ve milliyetçilik akımları arasından önemli bir geçişken figürdür ama Batı'ya karşı sert tavır alışından dolayı İslamcılık akımının sınırları içindedir. Cemil Koçak (2004: 609) ise Necip Fazıl'ın İslamcılığının milliyetçilik ile rasyonel çıkarıcı bir ilişkide bulunduğunu belirtir. Onun İslamcılığının muhafazakârlık ve milliyetçilikle daima dirsek temasında olduğu da bir gerçektir.

Roman, başkişi Naci'nin arayışları üzerine kurgulanmıştır. Bu kurgu zaman zaman yalan-gerçek çakışması şeklinde görülür. "Yaşam ile ölüm, iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasındaki çelişki kadar insan aklını meşgul eden en büyük illetlerden biri de yalan ile gerçek arasındaki ilişkidir." (Çakmakçı 2019: 1272). Naci'nin arayışları bir keşfediş ve gerçeği buluş

ile neticelenir. Üniversitede Felsefe asistanı olan Naci, Batı medeniyeti üzerine bir doçentlik tezi hazırlamaktadır. O, askerlik yıllarında tanıştığı Husmen Ağa'yı aklından çıkaramaz. Naci, bu kişinin geniş ilim dünyasından ve torunu Hatçe'nin güzelliğinden etkilenmiştir. Askerden sonra hem üniversite hayatında hem de arkadaş ortamının etkisiyle bohem hayatı sürecinde elit bir güzel olan Belma Hanım'a âşıktır. Naci'nin arkadaşlarından olan komünist Mine ise Naci'ye saplantılı bir şekilde âşıktır ve onu elde etmeye çalışmaktadır. Nitekim Belma Hanım'dan karşılık bulamayan Naci, Mine'ye de yüz vermez. Bu karşılık bulamayıp, aslında Naci'nin tasavvuftaki beşeri sevgiliden gerçek sevgiliye yönelmesine zemin hazırlar. Bunalımlı ve buhranlı bu günlerinde intihar etmeyi de aklından geçirir. Husmen Ağa ve torunu Hatçe'nin bir şekilde İstanbul'a gelerek Naci'yi bulmuş olmaları, Naci'nin adeta bu yolculukta mürşidini bulması gibidir. Hakikat perdesinin aralanmasına Hatçe'nin temiz aşkı vesile olur ve Husmen Ağa'nın verdiği kitaplarla aydınlanma süreci geçirir. Sır perdesinin aralanmasında doçentlik tezinin konusunu da değiştiren Naci, "İslam Tasavvufu ve İnsanlığın Beklediği Nizam" başlıklı tezini bitirir ama bu çalışma, juri tarafından gerici olarak etiketlenir ve kabul edilmez. Naci, tasavvufla ilgilendiği süre içinde sabretmeyi ve yılmamayı öğrendiği için tezini kendi imkanlarıyla kitap olarak bastırır. Ayrıca teziyle ilgili birçok konferans verir. Onun kitabı Avrupa'da da meşhur olur, yabancı dillere çevrilir. Naci, kitabının tanıtımı için Avrupa'dan davetler alır.

Naci, bu davetleri İslam'ı anlatmak için bir fırsat olarak düşünür ve düşüncelerini Batı'ya anlatır. Necip Fazıl, Naci için, "O yaşadığı dünyada her şeyin tahripçisidir" (A.Y., s.15)⁴ dedikten sonra onun kendisini her zaman yenik hissettiğini belirtir. Naci, "okunu başkalarına atarken ona bir kavis vermeyi, kendi ciğerine çevirmeyi bilen (mistik) mîzâc" a sahiptir. (A.Y., s. 29) Bu tarz bir fıtratta olan Naci, arayışları sonunda hedefine ulaşan bir kişidir. O, akli sorgulamalar içerisinde olup adeta ağır bir sınav vermektedir.

Bu, tasavvuftaki seyr-i süluk hadisesine benzer. Eserin başı ile sonu arasındaki farklar, onun bu yolculuğu başarı ile tamamladığını ortaya koyar. Romanın ilk cümlelerinde geçen, "Darlığı ve bazı noktalardaki uçukluğu yüzünden vücudu kapamaya değil de hayal ötesi açmaya, çıplaklıktan daha ileri yorumlamaya yarayan kılıf?.. Öyle uygun ki, solcu kızın mizacıma!.." (A.Y., s. 1) ifadeleri, giyim-kuşamın shevi duyguların uyanmasına vesile olduğunu akla getirir. Romanın son cümlesinin, "-Hayır Hatçe, ben seni yaratanı, Allah'ı istiyorum!" (A.Y., s. 200) ile bitmesi; sheviyetten uluhiyete, arzu ve istekten tasavvufa, beşeri aşktan ilahi aşka, kurtuluşa ulaşmanın yansımasıdır. Bu değişim, bir çeşit maddeden manaya geçişi anımsatır. Bu sebepten dolayı, *Aynadaki Yalan* romanında en çok ele alınan hususlardan biri de kadındır.

Romanda Mine, olumsuz yönleriyle öne çıkarılmasına rağmen, Hatçe ideal kişilik özellikleri gösterir. Necip Fazıl, Naci vasıtasıyla sol kimliğini taklit etmeye çalışan, kültürel değerlerinden uzaklaşan Mine'yi eleştirir. Yazar ayrıca Mine'yi kadınsal kimliğinden uzaklaştığı gerekçesiyle hoş karşılamaz. "Akıl zahmetleri içinde kıvrandığın halde dehâ üstü kadınlık sezisinden haberin yok!. Dişiliğini hatırladığın her ân kendi kendinin erkeği yine sen oluyorsun ve bir türlü kadınlıkta karar kılamıyorsun! Hünsâ bir ruh mu taşıyorsun, ne?" (A.Y., s. 130) Romanda Mine, Batılı değerleri temsil eder. Mine romanda adeta Nazım Hikmet'i anımsatır. Hapiste Naci, Mine'yi ziyaret eder. Aralarındaki diyalog, gerçekte Necip Fazıl ve Nazım hikmet arasında geçer. Bu, Necip Fazıl'ın *Edebiyat Mahkemeleri* adlı eserinde de geçer: "- Geç!.. Ben seni tutuklayan rejim ölçüsüne senin ka-fandaki rejim derecesinde inanmadığım için ziyaretine geldim. Seni mazlum gördüğüm için değil, asıl seni tutuklayan zihniyeti zalim bulduğum için... – Ya senin rejimin olsa bize ne yapardın? – Zahmetsizce asardım! – Biz de sana aynı seyi yaparız, ama eskinin son gücünü sende gördüğümüzü inkâr etmeyiz" (A.Y., s. 93).

⁴ *Aynadaki Yalan* romanından yapılan alıntılar (A.Y.) kısaltması ile verilecektir.

2.2. Madde-Mana Çatışmasında Kurtarıcı Olarak Tasavvuf

Naci, akli sorgularken hakikatin kapısını aralar ve ruhun gerçekliğini bulur. Ruh ise Doğu medeniyetinin kodlarından. "Hep akılla gidiyorlar. Akıl kendi kendisini patlatmaktan başka hangi güce sahiptir ki." (A.Y., s. 15) "İşte başlıca metodu «şüphe» olan akıl, böylece bulmanın değil, kaçırmanın ve gözü kapalı, ipliği iğne deliğine geçirmeye çalışmanın âleti..." (A.Y., s. 143). Romanda mana-madde çatışmasında gönül ile akıl arasındaki imgesel farklılıklara da göndermeler yapılır. Eserde, genelde "Batı akılla, Doğu ise gönülle ilişkilendirilir." (Namlı 2016: 128).

Husmen Ağa, Naci'nin kalp gözü'nün açılmasında önemli bir isimdir. Onunla ilk karşılaşmasında duvardaki Arap harfleriyle yazılmış olan "Ölmeden evvel ölünüz." Hadisi Naci'nin dikkatini çeker. Kuran okumayı bilmeyen Naci'nin tepkisi, Türk modernleşmesindeki tek parti iktidarının uygulamalarını hatırlatır: "– Ne bilelim!.. Günümüzde yaşından 60 yaşından küçük olanlar da bilmez. Husmen Ağa sigarasını yakıp derin derin çekti: – Öyle!.. Anaları, babaları, oğullarından, torunlarından kopardılar. Bu söz Naci'yi ürpertti. Ruhunun, dile getiremediği çözümünü getirdi sanki..." (A.Y., s. 10)

Romanda ön plana çıkan husulardan biri de iktidar politikalarının sebep olduğu değerler yitimidir. Muasır medeniyet seviyesini yakalama uğruna bütün kültürel değerlerin inkârı yadsınamaz. Husmen Ağa, Naci'nin mesleğini öğrendiğinde "Felsefe ha!.. Göğü zıpkınlamak işi... Keşke işiniz toprağı bellemek olsaydı!" (A.Y., s. 11) cümlesiyle verdiği tepkisi dini ve mitolojik unsurları barındırır. Firavun'un Hz. Musa'nın ilahını oklamak için göge okunu fırlatması ve toprak unsurunun Hz. Âdem'in yaratılışına gönderme yaparak ilahi motiflerle süslemesi, halk ve tasavvuf kültürünün derinliğini, Husmen Ağa'nın taşıdığına göstergesidir.

Naci'nin tasavvufta aşamalardan geçmesinde kadınların rolü de önemlidir. Tasavvufta kadın unsuru, mecazî mahbup olma özelliğinden dolayı daima tuzak olarak düşünülür. Romanda Naci'nin bu tuzağı Belma Hanım'dır. "Kendini damla damla vermeyi bilmek ve testiyi asla boşaltmamak sanatı"na sahip olan ve mutluluğunu bir erkeğe bağlı olmak yerine ona hâkim olmakta bulmuş Belma Hanım, "testiyi dopdolu sunan" Mine'ye göre Naci'nin zihnini daha çok meşgul eder. Bu meşguliyet, Belma Hanım'ın ret cevabıyla intihar sürecine kadar devam eder. Ona yazacağı mektup, sanki "Çile" şiirinin yansıması gibidir. Nitekim A. Özpaya göre roman sanki "Çile" adlı şiirin kurgusal halidir. Bu süreçte, annesi, Husmen Ağa ve Hatçe en büyük yardımcısı olur.

Bu imtihanı esnasında Şeytan, Belma Hanım, kılığına girerek Naci'ye Goethe'nin eserindeki Mefisto'nun Faust'a benzer teklifini yapar: "– Boşuna zahmet!... Ben büyük fethin ve fâtiliğin ne demek olduğunu öğrendim. – Aptal!.. Üstünde yere kapandığın yün seccadeyi, bir tarafa at da erkek ökçelerinle ipek halıları çiğnemeye bak! Naci, «Yasin» suresinden Âdemoğlunun şeytana tapmamasını, onun insana düşman olduğunu bildiren ayeti okuyup koltuğa ve sonra kalbine doğru üfledi. Koltuk bomboş..." (A.Y., s. 93)

Naci, bu diyalogla gerçekte büyük bir aşamayı geçer. Belma Hanım, güzelliği ve gösterişe önem vermesi ile Batı'yı temsil eder. Hatçe ise mâsumiyeti, saflığı ve temiz kalpliliği ile Anadolu'nun temsilcisidir. Hatçe, "son derece şahsiyetli", "açık" alınlı, "vezinli" burunlu, "kıkırmızı, hafifçe kalın" dudaklı; ancak Belma'da olduğu gibi "çıplak ayak bilekleri" yle fetiş durumu bir arzuya, hatta belki "zevk"e çevirebilecek yapıdadır (Atay 2017: 15).

Necip Fazıl, Naci'yi maddeci Mine ile Belma Hanım'dan saf ve mana sahibi Hatçe'ye yönelterek onu özüne döndürür. Bu şekilde Naci'nin buhranları zamanla ortadan kaybolacaktır. Çünkü Naci'ye göre artık "Hatçe bir hayranlık tebessümüdür. Mine bir diş

gıcirtısı... Belma ise beyin uru..." (A.Y., s. 67) Nitekim konferans için gittiği Paris'te Belma Hanım ile karşılaşır. Belma Hanım, otel odasında tüm çıplaklığı ile kendisini Naci'ye sunar. Naci ise tasavvufi bağlamda hareket ederek şöyle der: " – Giyininiz ve âşıklarınızın her halde kapısında nöbet beklediği (garsonyer)inize koşunuz! Siz benim bir devremde erişilmez, elle tutulmaz bir tasvirdiniz; şimdi buruşuk bir kâğıtsınız. Okunabilecek tek harfiniz kalmamış lekeli bir kâğıt..." (A.Y., s. 185) Bu sahne, Kur'an'da geçen Hz. Yusuf ile Onu elde etmek isteyen ve elde edemeyince iftira atan Züleyha kıssasını hatırlatır.⁵ Oteli terk edip gittiği bir pansiyonun çekmecesinde kuru ekmeği bulan Naci, nefis terbiyesi için o kuru ekmeği yer. "Betonlaşmış... Belki aylardır bu çekmecenin içinde... İstirabın ekmeği... Var mısın dişlemeye?..." (A.Y., s. 185)

Tasavvufun asıl hususlarından biri nefis terbiyesidir. Naci, önce Belma Hanım'ı ister ve ayrılığa dayanamaz. Nefs-i emmare mertebesinde. Sonra hakikati anlar ve istiğfar eder. Nefs-i levvame mertebesinde. Şehvetin tepe noktasındaki Belma Hanım'ın iştret teklifini reddeder. Bu durumda nefis-i mutmainne mertebesinde. Daha sonra rüyalarında Hatçe'nin seni istiyorum demesine bile Allah'ı istiyorum cevabını vererek fenafillah mertebesine ulaşır. Aslında Naci, aynadaki sırrı anlar. Ayna, yalandır ama gerçeğin yalanıdır. Asıl hüner, gerçeğin yalan yansımalarına aldanmamaktır. Çünkü "aynada sağ, sola; sol da sağa geçtiğine göre tam kendisi" (A.Y., s. 82) olmayan her şey yalandır: Aynadaki yalan. Süleyman Uludağ'a (2005: 57) göre ise romanın adında yer alan 'ayna', tasavvufta önemli bir kavramdır ve insân-ı kâmilin kalbi anlamına gelir. Allah'ın zat, sıfat, isim ve fiillerine mazhar ve tecellîgâh olması itibâriyle genel anlamda insana, özel anlamda kâmil insana, ayna ve mir'at-ı Hak, âyine-i Rahman denir; çünkü Allah, diğer varlıklardan çok insanda tecellî eder, en mükemmel olarak da kâmil insanda tecellî eder.

Bu seyr-i sülûktaki mertebe kat edişi, Hartmann'ın varlık düzeninde alttan üste doğru sıralanan dört basamağı hatırlatır. Orhan Hançerlioğlu (1993: 137) bu basamakları şöyle sıralar: Özdeksel varlık basamağı, örgensel varlık basamağı, ruhsal varlık basamağı, tinsel varlık basamağıdır. Mesela Hatçe ile ölüm döşeğinde evlendikten sonra "Ruhçu ve Maddeci Yönlerden Batı Felsefesi" başlıklı tezini sobada yakması ile üçüncü varlık tabakası olan psişik varlık tabakasına adımını atmış olur. Hartmann'ın temellendirdiği tinsel/geist varlık basamağı, Naci'nin "istiğfarlarımından istiğfar ederim" diye ifade ettiği, Avrupa'daki konferansı verip Belma Hanım'ı da orada elinin tersiyle ittiği tarihten sonra başlar. Selçuk Atay'a göre (2017: 15) romanın baş kişisi Naci ile Necip Fazıl aynı mistik ve metafizik krizi yaşarlar. Dolayısıyla yazarın birçok yapıtında olduğu gibi, *Aynadaki Yalan* romanı da bireyin kimlik arayışının ve benliğindeki çatışmaların hikayesidir. "Arayış sürecinde ferdi iç çatışmaların yönlendirdiği başkisi, bu süreçte hem kendini tanıyan hem de sosyal çevrede yaşananları değerlendirebilen biri konumundadır." (Çakmakçı 2011: 1914). Naci'nin, kişilik değişim ve gelişim sürecinin her aşamasında arayışlarının neticesi kimliksel değerlere dönüş olur.

Naci; Doğu, araştırmaları neticesinde tezinin ismini değiştirir ve "Ruhçu ve Maddeci Yönlerden Batı Felsefesi" isimli teze başlar. "Defterinin kapağına özene bezene yazdı: İslâm Tasavvufu ve insanlığın beklediği nizam»..." (A.Y., s. 97) Her biri üçer bölümlü 11 fasıllık ve tam kitaplaştırılrsa belki 33 ciltlik kanava çizer: "1) Batı, işi maddecilikte bitirmiştir! 2) İsevilik soluğu safiyetini sürdürememiştir. 3) Rönesans, akün, çürütülmüş ruhtan intikam almasıdır! 4) Madde üstü dayanaksız madde keşifleri oyuncak seviyesini aşamaz! 5) Zulüm, dalâlet ve felâket sistemleri 6) Büyük buhran ve boşuna çırpınış 7) Ruhun vatanı Doğu 8) İslâm insanlığa rahmet müjdesi 9) Yükseltici, alçaltıcı ve yıkıcı devreleriyle Türk'ün elinde İslâm 10) Tasavvuf, İslâm'ın ruhu ve derinlik buudu Peygamberlik sarayının bâtin dairesi tasavvuf 11) İnsanlığın beklediği yeni nizam." (A.Y., s. 98)

⁵ Bkz. Yusuf Suresi 21-35. Ayetler.

Naci'nin saydığı bu maddeler, Mısırlı oksidentalist âlim Hasan Hanefi'nin görüşleri ile örtüşür. Çünkü Hasan Hanefi gibi Naci de Batı medeniyetini inceleyerek sentez fikirlerle insanlığa dengeleyici çözümler sunar. Ayrıca bu tarz bir İslam savunusu, Jale Parla'nın (2016: 28) İslam epistemolojisinin Batı karşısındaki savunucularını anlatırken belirttiği gibi akla Ahmet Midhat ve Namık Kemal ise "Niza-ı İlm-ü Din" ve "Renan Müdafaaanamesini" getirir.

Tez savunmasında öncelikle şeriatı tanımlar ve savunur: "– Kitabımda titizce demetlemeye çalıştığım bu meseleler meselesi, naziklerin naziği bir nitelik belirtir. Şeriat, ferdi sınımsız kuşatarak onun cemiyetini mimârileştirir. Tasavvuf ise cemiyete kapısını açık tutarak ferdi olgunluğunun nakıslarını getirir. Şeriatla, ferdden çıkarak cemiyeti, tasavvufta da cemiyetten gelerek ferdi bulursunuz, işte tam bir vahdet ve yekparelik..." (A.Y., s. 105).

İlmi birikimini Husmen Ağa'nın verdiği kitaplarla yapar. Husmen Ağa tasavvuf kitaplarını Naci'ye armağan eder ve İmam-ı Rabbânî'nin *Mektubat'*ını Allah ve Resulünün kitaplarından sonra dinin en büyük eseri olarak ona verir. Tez savunmasında jüri heyeti, onu gerici olarak etiketlemek için yobazlık, dört kadınla evlilik vb. konularla ilgili sorular sorar. Naci, her soruya uygun cevaplar verir: Naci, tezini kendi imkanlarıyla kitaplaştırır. Ayrıca Naci, üniversiteye, "– (Tez) imi gerici ve çağ dışı bulan üniversitenizden, asıl ben, onu tas devri kadar geri ve topyekûn zaman ve mekân dışı bulduğum için istifa ediyorum (A.Y., s. 118) diyerek tepkisini dile getirir. Önceleri önemsemeyen basın, kitabının Batı tarafından tercüme edildiği duyulunca ona rağbet gösterirler. Naci için bu büyük bir zaferdir: "– Böyle bir şey olursa memleket için büyük zafer... Asıl mühim olanı Batı dünyasının kendi (antitez) ine aid, kendine zıt bir eseri benimsemesi..." (A.Y., s. 136)

Naci'nin kendi ruh âleminde iç çatışması devam ederken ülkesinde de bir nevi medeniyetler bazında çatışma yaşanmaktadır. Çünkü Batı, kendi haklarında ne dediklerini merak ettikleri için onunla röportaj yapar ve konferansa davet eder. Kendi ülkesinde ise Batıcılar tarafından gerici diye yaftalanır. Bu süreçte "dünyanın en yüksek tirajına sahip bir Amerikan dergisinin muhabiri" olan Amerikalı, "Doğu âleminde neler olup bittiği ve ne gibi ruhî hareketler kaynaştığı, bizim için tarafsız bir gözle müşahede altına alınmaya değer" bulunduğu için Naci ile röportaj yapmak ister. Naci'nin gözünde ise Amerikalı: "Amerikalı umumiyetle budur ve Avrupalıya, hususiyetle Lâtinlere nispetle bir meşrep eksikliği, mizaç donukluğu içindedir. Büyük dâvalarla ilgisi de sadece zahir plânında, o dâvanın doğurduğu maddi hareket çerçevesinde (A.Y., s. 121) ve "Kafası ve cemiyet nizamiyle liberal ve (anti materyalist), ruhu ve hayatiyle de (materyalist)..." (A.Y., s. 121) Naci'nin bu yargısına oksidentalist bakış da denebilir. Amerikalı, Naci'yi saatlerce dinler ve "dudaklarında buruk lezzetlere mahsus ekşi bir bükülüş, çıktı, gitti." Amerikalının aldığı cevaplardan pek memnun kalmaması, aslında istediği cevapları alamamasından ve kafasında tahayyül ettiği silik Doğu imajını Naci'de görememesinden kaynaklanır.

Naci'nin kitabından dolayı Paris'te konferans vereceğini duyan basın ise oto-oryantalist bir şekilde irticacı birisinin nasıl olur da modernliğin merkezi Batı tarafından rağbet gördüğüne hayret ederler. Bir paradoks içinde kalırlar: "Onlardan öğrendiğimiz çağ, şimdi onların mı inkâr ettiğine şahit olacağız? Yoksa Batı fikir âlemi bizi yarı yolda bırakıp başka bir istikamete mi sapacak?.." (A.Y., s. 125) Necip Fazıl ise Doğu'nun Batı'ya üç türlü bakışı olduğunu belirtir:⁶ İslâmlıktan evvelki bakış, Roma'nın karşısında esaretvari bir bakışıdır. İslâmlığın kuvveti içindeki bakış, Osmanlı Devleti'nin kuvvetinden aldığı güçle Batılının mahkûm olduğunu düşünen bakışı ve İslâm kadrosunun zaafa düşmesinden sonraki bakış ise dünyasını kaybetmiş köleler ve enayiler ve hatta beyinsiz taklitçiler olarak bakışıdır.

⁶ <https://www.dunyabizim.com/soylesi/necip-fazil-ile-dogu-ve-bati-kavramlari-uzerine-h26414.html>, E.T.: 20.01.2020

Naci ise basının bu sözlerine güler ve şöyle der: “Doğunun bu müflis kafaları Batının kendilerine ihanet ettiği, önce kendine inandırıp sonra kendinden caydığı iddiasına kadar gidebilirler. Farkında değiller ki, çağ, iste efendilerinin yaşadığı, bu, kendi kendilerine yetemez hâle gelmenin buhranlı demidir. Çağ budur ve burada çağdan bahsedenler, karaya vurup kokan balıklar misali baştan başa çağ dışıdır. Denizin kumsala attığı kokmuş palamutlar...” (A.Y., s. 125)

Konferans için Naci'nin Paris'e gideceğini duyan Husmen Ağa: “– Kabul ettiğin için seni tebrik ederim. Mutlaka gitmeli ve içli dışlı bir fetih hamlesine girişmelisin!” der. Verilecek olan konferans, bir kitap tanıtımı ya da fikir alışverişi boyutundan çıkarak yıllardır bozguna fetih rüyası gören bir memleketin artık rüyalardan uyanıp gerçeklerle yüzleşmesinin ve muzaffer olmasının fırsatı olur. Nihayet Naci, “Işıklar Şehri” dediği Paris'e gider: “- Batı budur, gaflet ve gururun ışıklı ve sırmalı mantosunda teselli arayan muhteşem bedbahtlık panayırı... Otomobiller birbirine bitişik ateş böcekleri gibi süzülüp gitmekte, caddeler birer felâket seli halinde iki ayağı üzerinde akabilen boğulmuş insanları sürüklemekte, vitrinler renk renk, bir yanan, bir sönen aların işareti levhalarla büyük şehrin büyük gafletini, «Işık Şehri»nin aydınlatılmış dipsiz karanlığını ilân etmekte...” (A.Y., s. 172)

Necip Fazıl, bu sözlerle maddeci Batı'nın modernite ile oluşturduğu ortamı, şiirleriyle eleştiren modernist şiirin öncüsü Baudelaire'in dizelerine benzer cümlelerle ifade eder.⁷ Necip Fazıl'ın ise ilk dönemlerinde Baudelaire'den etkilendiği malumdur.

Naci, “kadın” konusunu Doğu ile Batı arasındaki medeniyet farklarından sayar. Ona göre Batı, kadını nesne metaı seviyesine çekerek sıradanlaştırmaktadır, Doğu ise onu yüceleştirir. Yazar bu hususu Don Juan ve Mecnun karakterleri üzerinden verir: “(Don Juan), kemiyet zenginliği içinde kadından yana fakirliğin, bulamayışın, eremeyişin ve elleri boş kalışın (melânkolik) örneğidir.” (A.Y., s. 123) Fuzuli'nin Leyla ve Mecnun'unda ise “insan kadını ne kadar sevmelidir ki, nihayet onu aşacak ve Leylâ'yı Mevlâ'ya değiştirecek hâle gelsin...” ifadesi geçer. Burada kişinin kendini aşması ve hakikate ulaşmanın sırrı vardır. Başka bir gün gençlerle söyleşide kendisini zor durumda bırakmak isteyen Mine'nin kadınla ilgili sorusuna şu cevabı verir: “İslâmiyet kadını örter ve Hristiyanlık açarken, hakikatte biri onu mefkûreleştirmekte, öbürü de bayağılaştırmaktadır. Nitekim Hristiyanlığın ruh rejiminde kadından kesilmek, İslâmiyette ise ona doymak vardır. Kadından kesilmenin bâtil dini, ahlâk ve hassasiyetini aşıladığı cemiyette kadını kasaplık bir et yığını gibi çengele asmak tezadına düşerken, İslâmiyet kadına gerçek mahiyeti veren hak din olarak onu örter. Böylece kadına gerçek değerini vermiş olur ve arada tezat diye bir şey bırakmaz.” (A.Y., s. 130)

Naci'nin bu cümleleri, iki medeniyet arasındaki kadın odaklı farkı gün yüzüne çıkarır. Naci, Paris'te oryantalist söylemin etkisinin orada başarılı olduğuna şahit olur: “Sömürgeci Batı kültür merkezinin, Müslümanlara, hem de şehrin en değerli yerinde stadyum çapında hediye ettiği bu bina, «içinde istediğiniz gibi oyalanın!» gibilerden verilmiş bir ivazdır; ve gayesi, Müslümanları ruhiyle serbest bırakmış görünüp maddesiyle zapt etmek-...: Ve serbest bırakmış görüldüğü o ruhu bir kavanoz içinde dondurup Batı aşısıyla fesada uğratmak...” (A.Y., s. 173)

Burada Doğulu, ipi boğazına sarılı değil de dizginlenmiş bir at olarak resmedilir. Batılı, Doğuluyla kedinin fareyle oynadığı gibi oynar. Naci, orada hem erotik hem de egzotik Doğu imajıyla karşılaşır. Romanda Batı'da kendi hüviyetini ve şahsiyetini koruyamayan

⁷ Nitekim Baudelaire, modern Batı dünyasına karşı eleştirilerini hem “Kötülük Çiçekleri” hem de “Paris Sıkıntısı” adlı kitaplarında dile getirir. Onun tepkisini şu cümleler iyi bir şekilde ifade eder: “Ne kadar ozan olursam olayım, umduğunuz kadar aldanmıyorum, o yapmacıklı ağlamalarınızla beni fazla yorarsınız, yabani kadınımışsınız gibi davranacağım size, ya da sizi boş bir şişe gibi fırlatıvereceğim pencereden.” <https://www.izdiham.com/charles-baudelaire-paris-sikintisindan/> Erişim tarihi: 13.04.2020

Doğulunun perişan hali de dile getirilir. Bunun sebebi Avrupa toplumdur: "Avrupalı madde hesaplarını gayet iyi bilir ve tesirlerinin manivela dehâsını daima yerinde kullanır." (A.Y., s. 173)

Naci, içinden şöyle haykırır: "Ey İslâmlık, ne hale düşmüş bulunuyorsun!.. Ben de buraya, senin topyekûn insanlıkça beklenen kurtarıcı rejim olduğunu savunmaya gelmiş bulunuyorum!.." (A.Y., s. 173) Müslümanların bu halini gören Naci, konferansta onları eleştirmeyi unutmaz: "Şehre hiçbir mâna üfleyemedi onun karanlık mânâsına menfez vaziyetindeki câmiinizi gördükten sonra bir kere daha anladım ki, İslâm inkılâbı yepyeni bir nesle muhtaçtır ve sizin o nesilde payınız yoktur." (A.Y., s. 179) Necip Fazıl, bu cümleyle o zamanki İslam dünyasını da eleştirir.

Konferansın asıl amacını; Milletlerarası Felsefe Cemiyeti'nin Başkanı, Naci'yi seyirciye takdim ederken söyler ve adeta bir itirafta bulunur: "Memleketinde olgun yaşlı üniversite profesörlerinin reddettiği (tez) bizde alâkaya lâayık görülmeyle iki anlayış arası garip bir tezat doğmuş oluyor. Bu tezat ise bizim, eserdeki cesaretli iddiaları kabule hazır olduğumuzu değil, onları sadece merak ettirici gördüğümüzü ve haysiyetli fikir cehdine kulak vermekten çekinmediğimizi gösterir." (A.Y., s. 175)

Haysiyetli fikir cehdine sahip çıkma adı altında bu cümlelerle Batı'nın oryantalist iç yüzü gözler önüne serilir. Ancak Edward Said'in değindiği gibi (2017: 23) oryantalizm; akademik bir disiplin, bir düşünce üslubu ve tüzel bir kurum olarak üç gerçeklik düzlemine yerleşir. Çünkü tüzel bir kurum ve düşünce üslubu söylemiyle gerçeklik ne kadar da çarpıtılsa Batı'nın Doğu üzerine yaptığı bilimsel çalışmalar akademik bir disiplin çerçevesinde inkâr edilemez. Bu durumu zaten Naci, şu cümleyle ifade eder: "Batılı ilim ve tefekkür adamının en büyük imtiyazlarından biri de, işte, hakikate ermek uğrunda fikre tanıdığı bu haktır." (A.Y., s. 175) Naci, batıcıl "toplumsal hastalıklara yakalanmadan" (Yaşar 2018: 24) adeta yeniden doğuşa doğru koşar.

Batı'nın fikre tanınan hakka sahip ya da bilgiye hâkim oluşu, Batılı zihniyet tarafından, kötü amaçlarla da kullanmıştır. Edward Said'in kitabının 1978'te ilk baskısında şarkiyatçılığı yani oryantalizmi, emperyalizmin keşif kolu olarak boşuna görmez. Bundan mühlhem Âlim Arlı da (2014: 17) oryantalizmi tamamen zihinsel bir kuruluş olarak değil, aynı zamanda tarihi-hegemonik bir kuruluş olarak da irdeler. Batı'nın basmakalıp düşünceler ve zihinsel kurgularla Doğu'yu değerlendirmeleri devam eder ve çay arasında bayan seyirciler Naci'ye evinde harem dairesi olup olmadığını sorar. Ancak öyle bir soru vardır ki sanki Necip Fazıl, bu sorunun cevabını vermeyerek cevabı okura bırakır ve soru üzerine düşünülmesini ister. "–Devrimleriniz içten bir oluş neticesinde mi meydana gelmiştir, çıkartma kâğıdı şeklinde dıştan bir yapıştırma mı?.." (A.Y., s. 176) Bu soru aslında Tanzimatla toplumsal anlamda devam eden modernleşme sürecinin ortaya çıkarttığı ve Tanpınar'ın medeniyet krizi dediği olgunun sorusudur.

Türk aydınları, bu sorunun tam usturuflu bir cevabını veremediği için Batılılaşma, toplumda bir ikilik oluşturarak varlığını devam ettirmektedir. Nitekim sorunun ilk kısmı Batı'nın modernleşme sürecini, ikinci kısmı ise Osmanlı/Türk modernleşmesini anlatır. Nitekim Tanpınar'a göre (Akt. Uçman 2017: 108) "Bizim Avrupalılaşmamız, Çinlinin pantolon yapmasına benzer. Al şu kumaşı, pantolon yap, demişler. O da leke ve yırtığıyla aynı pantolonu yapmış." Necip Fazıl ise bu duruma "Batı'nın mahrem kesimlerini göremeden ve oluş sırlarına eremeden körkütük hayranlık, şaşkınlık ve şahsiyetsizlikle ona esir olmuşuz." demektedir. Ayrıca Necip Fazıl (2018: 276) *İdeolocya Örgüsü* eserinde çıkartma kâğıdındaki dıştan bir yapıştırma benzettiği Türk modernleşmesini ucuzculuk olarak da niteler ve şu örneği verir:

"Hangisini örnek vereyim? Boyacı küpü tercüme kazanına sokulup çıkarılmış İsviçreli Türk Medenî Kanunu'nu mu? Kitaplık çap yerine bir cep defterinin tek sahifesine yerleştirilen altı okluk dünya görüşünü mü? Broşürlük ölçüde bile esersiz profesörler ve yabancı uzmanlarla dolu

üniversitelerimizi mi? Ağzına geleni merdiven gibi alt alta yazmak hünerinden ibaret olan şiirimizi mi, kusmuk hâline getirilen musikimizi mi, ucuz kalıplar içinde dondurulup modelleştirilen ve ciğerci dükkânına kadar düşürülen mimarimizi mi?" (Kısakürek, 2018: 46).

Naci, konferansta gece 8'den 11'e kadar konuşur. Naci, "Eski Yunan ve Roma'dan Hristiyanlığa kadar birinci, Hristiyanlık ve Orta Çağ'dan (Rönesans)a kadar ikinci, (Rönesans) tan Fransız İnkilâbına ve makine kesiflerine kadar üçüncü, liberalizma ve demokrasi deoresinden bütün zaaf ve foyaları meydana vurucu Cihan harpleri sonuna kadar dördüncü olarak hendesî bir sarahatle 4 çığır içinde ele alınabilecek Batı dünyasının tahlili..."ni (A.Y., s. 177) yapar. Bu tahlil, tespit ve tenkit metodu oksidentalist Hasan Hanefi'nin metodu ile bire bir uyuşmaktadır. Naci, yaptığı bu tahlilleri Batı medeniyetinin yüzüne çarparcasına anlatır: "Bugüne değin Batıda ruhi, içtimai ve iktisadî kaç sistem gelmiş geçmişe birbirlerinde doğru olarak buldukları yanlıkların asıl hakikati İslâm'da, yanlış olarak inandıkları doğruların da esas keyfiyeti yine İslâm'da... Yani hem sıhhat kaidesi, hem şifa tedbiri İslâm'da..." "İslâm tefekkür ve din adamları olmasaydı, nice mücerret mefhum ve mâna Batıya intikal etmeyecek, esya ve hâdiseleri tasarruf (Kur'ân emri) şuuru doğmayacak, yüksek riyaziye, tababet, kimya, heyet ilimleri ve daha neler neler meydana gelmeyecekti... büyük düşünceyi bulamayacak, tekerleği bile keşfedemeyecek ve hâlâ Taş Devrini sürdürüp gidecekti. Kâinatın Efendisi olmasaydı, kâinat olmayacaktı." (A.Y., s. 179)⁸ Arkalardan yükselen seyirci Müslümanların sevinç ve tebrik etmesinin karşılığı olan "Allahu Ekber" nidalarına Naci, "– Gönül isterdi ki, siz değil, Avrupalı muhataplarım, o mukaddes kelimeyi anlayarak dile getirsinler..." (A.Y., s. 179) der. O, İslâm'ın yüceliğini savunan bir oksidentalist olarak verdiği konferansın tebliğ amaçlı olmasını da çok ister.

Konferanstan etkilenen Cemiyet Başkanı, Naci'yi kendi yörüngelerine ve bünyelerine almak için iş teklifi yapar. Ancak Naci, İslâm'ın yine izzetini muhafaza ederek bunu elinin tersiyle iter. "– Burada kalıp Şarkiyat Fakültesinde bir vazife kabul etmek istemez misiniz? Sualine: – Hayır, diye cevap verdi; asistanlığı bile bana çok gören memleketimde mücadeleme devam etmek isterim." (A.Y., s. 180) Paris'ten ülkesine dönen Naci, artık gerçek mürşidine ulaşır. "Evet; sedirin üzerinde bir insan... İnsan olmaya insan... Kırpık beyaz bıyıklı ve uzun sakallı bir insan..." (A.Y., s. 199) cümleleriyle Naci'nin mürşidini tarifi; Necip Fazıl'ın Abdülhakim Arvası'yi tarifi gibidir. Naci'nin iç dünyasında yankılanan sesler, gerçeğin tarifidir: "– Yalan, bu dünya, yalan... Aynadaki yalan... – Yalan ama, bir gerçeğin yalanı... Aynada gördüğün her şey o da, hiçbiri o değil..." (A.Y., s. 200) Allah, gerçektir. Aynadaki yalan ise Allah'ın bu dünyadaki yansımaları ola masıdır.⁹

Mürşidi, Naci'ye "– Şimdi, haydi git, o yalana dön, sırtını aynalara ver ve onların, içinde yol almaya kalkanlara haykır: Başlarınızı aynaya çarpmayınız; Alnınızdan yaralanırsınız!" (A.Y., s. 200) emriyle vazifesini bildirir. Dünyanın yalanlığına aldanıp ahiretini unutanların aynaya çarparak alınlarından yaralanması, secde ile temas yeri olan alnın yani ahiretlerinin zedeleneceğine işaretler. Naci, artık bu tebliği insanlara anlatacaktır. Çünkü Ankebut suresi 64. ayette "(Oysa onların tek gerçek kabul ettikleri) bu dünya hayatı hakikatte sadece bir oyun ve

⁸ Bu düşüncelere paralel olarak Necip Fazıl, İdeolocya Örgüsü kitabında şöyle demektedir: "Her şey Doğu'dan geldi. Her şey, her şey, yani ruhumuz. Doğu, insanın yağmur suyu kadar saf ve aydınlık olduğu çağlarda yürekleri ve kafaları dört köşe madde ölçüğü körletmezden evvel ruhumuzun ilk ve büyük marifetlerine sahne olan vatandır. Ve nihayet Allah'ın sevgilisi ve âlemlerin yaratılış hikmeti baş Resul, Doğu'nun bir kenarında, bir nefhada kum tanelerinin içine mermer kubbeler yerleştirdi." (<https://www.dunyabizim.com/soylesi/necip-fazil-ile-dogu-ve-bati-kavramlari-uzerine-h26414.html>, Erişim Tarihi: 20.01.2020)

⁹ Evet, Allah'tan başka her şey, yani bütün masıva tapılmaya ve ibadet edilmeye layık değildir. Öyle ise ibadet ve tapınma noktasında hiçbir masıva ve mahluk bizim üstümüzde ve bizden büyük değildir. Bu noktada her şey eşit ve müsavidir. (<https://sorularlarisale.com/allahtan-gayrisi>, Erişim Tarihi: 16.02.2020)

eğlenceden ibarettir; âhiret yurduna gelince işte asıl hayat odur; keşke bunu bilselerdi!" aynadaki yalana insanların kanmaması için uyarılar bulunmaktadır.

Ülkü Eliuz'a göre (2016: 70) "Aynadaki Yalan" romanında tez, insanın madde değil ruh olduğudur. Antitez; nesnelleşen, sürüleşen, içgüdüleri ile yaşayan modern topluluktur ve bu topluluğun dejenere olmuş bireylerinin tıkanması ve bu durumun bir açmaza dönüşmesidir. Sentez ise, İslam'ın ve Doğu'nun yaratıcı öze/değerler dizgesine sahip olduğu ve ötelenen idealist düşünce sisteminin materyalist düşünceye egemen olacağıdır. Özber Can (2018: 121) ise bu romanın tezinin ilahî nizamın tesisi olduğunu söyler. Ne de olsa Orhan Okay'ın de belirttiği gibi Necip Fazıl'ın kendi poetikasında sanat, mutlak hakikati yani Allah'ı arama işidir. "*Şiir, Allah'a sır ve güzellik yolunda arama işidir.*" (Okay 2004: 188) Necip Fazıl bu romanda, beslendiği kaynakları isim, mekân ve makamlarla iç içe sayar ve Batı medeniyetine göndermelerde bulunurken mukayese yapar.

SONUÇ

Oksidentalizm, farklı Batı algılamalarının Doğulu muhayyilesindeki tezahürüdür. Batı'ya dair her şeyin bilgisi, araştırması, bilimi anlamına gelse de aslında algılayan için algılananın ne anlam ifade ettiği biraz da onunla girdiği fikri ve fiili münasebetlere göre şekillenir. Türk toplumunun Osmanlı kaynaklı modernleşme süreci de göz önüne alındığında Tanpınar'ın bahsettiği "medeniyet kriziyle başlama" durumu, bir nebze toplumun Batı'yı algılama sürecindeki ikiliğin de menşeidir.

Aynadaki Yalan adlı roman, Necip Fazıl Kısakürek'in Doğu-Batı çatışmasında vücuda getirdiği bir eserdir. Romanda, öz değerlerine yabancılaşan ve yanlış batılılaşan birey eleştirel bir tarzda kaleme alınmıştır. Yazar, Batı'yı eleştirirken Doğu'yu ve İslam'ı yüceltir. Roman bu yönüyle oksidentalist bir algı içerisinde kaleme alınmıştır. Necip Fazıl'ın Batı'ya karşı aldığı tavır, genel olarak Türk dünyasının tavrı ile benzerlik gösterir. Çünkü, Türk dünyası Haçlı Seferleri'nden günümüze Batı'nın tehdidi altındadır. Türk tarihinde, Batı'nın maddi boyunduruğundan kurtulmak en büyük hedefler arasındadır. Necip Fazıl da bu genel düşünceyi özelde *Aynadaki Yalan* romanında Naci karakteriyle irdeler.

Necip Fazıl, İslamî düşünce ile Batı'ya ve modernleşmesine karşı oksidentalist bir söylem geliştirir. Naci, roman boyunca arayış içerisinde. Bu, onun için bir yolculuk gibidir. Yazar, Batı'nın maddeci anlayışına karşı, Doğu'nun maneviyatçı ve ruhçu yapısı ile mücadele eder. Naci, akli sorgulamalar neticesinde, Doğu medeniyetinin kodlarından olan ruhun gerçekliğini bulur. Doğu ve İslam medeniyetinin en önemli unsurlarından olan tasavvuf, Doğu'nun maddeci Batı'ya üstünlük kurduğu yönlerdendir.

Sonuç olarak Naci, isminin anlamı gereği necata yani kurtuluşa erer. Çünkü aynadaki sırrı keşfeder. Doğu/İslam medeniyetinin şeriat ve tasavvuf alt yapısı ile kendisini donattıktan ve mücehhez ettikten sonra kendi çağında maddeci Batı medeniyetinin hem kendisinde hem de memleketinde kötü tesirine ve dejeneresine karşı çıkar. Mesleği gereği Batı medeniyetinin iç yüzüne az da olsa vakıfken tasavvuf yoluyla daha da ilmi birikimini geliştirir. Kitap, röportaj ve konferans derken Batı medeniyetinin bu tarz tahlil, tespit ve tenkidi, Mısırlı oksidentalist âlim Hasan Hanefi'nin metodunu akla getirir. Böylelikle yapılan bu çalışmada Naci; ne Batı hayrandır, ne düşmandır, ne de her iki medeniyet arasında kalıp kültürel şizofreniye maruz kalır. Mevlana'nın pergel örneğindeki gibi kendi medeniyetinin köklerine sağlam basıp Batı medeniyetini geniş ve derin bir yelpaze muhitinde inceleyerek bir nevi çözüm odaklı ve dengeli bir sentez yorumu ve sunumu yapar. Böylelikle oksidental tasnifatta sentezci bir kategoridedir.

KAYNAKÇA

- Ahatlı, Erdinç. “Bir Oksidentalizm Çağrısı: Oryantalizmi Yeniden Okumak”. Batı’da İslam Çalışmaları Sempozyumu. Marife Dinî Araştırmalar Dergisi. 2002, S.3.
- Ahıska, Meltem. “Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern”, The South Atlantic Quarterly. 102:2/3, Spring/Summer, 2003.
- Arıkan, Necmettin. *Golden Dictionary*, Altın Kitapları Yayınevi, İstanbul, 2017.
- Arlı, Alim. Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin, Küre Yayınları, İstanbul, 2014.
- Atay, Selçuk. “Metafordan Üslûba Yalnız Bir Roman: Aynadaki Yalan”. YTA. Modern Turkish Literature Researches. 2017, S. 9:17
- Can, Özber. *Batılı Aydın Doğulu Âlim*, Çizgi Yayınevi, Konya, 2018.
- Çağan, Kenan. *Münevverden Entelektüele Modernleşme, İslamcılık ve Yerlilik*, Tezkire Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Çakmakçı, Selami. “Osmancık Romanında Başkişinin Arayış, Değişim ve Dönüşüm Süreci”, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 6/3 Summer 2011, 1907-1923.
- Çakmakçı, Selami. “Türk Şiirinde ‘Yalan-Gerçek’ İlişkisi”, Gaziantep University Journal of Social Sciences, 18(4), 2019, 1266-1286.
- Davutoğlu, Ahmet. “Batı'daki İslam Çalışmaları Üzerine”, Marife Dinî Araştırmalar Dergisi. 2002, S.11/3
- Güzel, Murat. “Necip Fazıl Kısakürek”. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık, 2.Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*. C.7, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Hanefi Hasan. “Oryantalizmden Oksidentalizme”, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı. Lütfi Sunar (ed.), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, İstanbul, 2007.
- Hıdır, Özcan. “Oksidentalizm Versus Oryantalizm: Hadis Oksidentalizmi –M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A’zamî Örneği-”. Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD), V/1, 2017, 7-31.
- Karabulut, Mustafa. *Üslûpbilim (Stilistik) ve Necip Fazıl Kısakürek’in Şiirleri Üzerinde Stilistik Bir İnceleme*. Akçağ Yayınları, Ankara, 2019.
- Karabulut, Mustafa; Aydın, Erkan. “Necip Fazıl Kısakürek’in Tiyatrolarında Din Algısı.” Mecmua-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 5, Sayı: 10, 2020, 1-14
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Aynadaki Yalan*, 3.Basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1989.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *İdeolocya Örgüsü*, 14. Basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2018.
- Kirman, M. Ali. “İslamofobinin Kökenleri: Batılı Mı Doğulu Mu?” Journal of Islamic Research, 2010, 21-39
- Koçak, Cemil. “Türk Milliyetçiliğinin İslam’la Buluşması Büyük Doğu”. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Milliyetçilik, 2.Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- Koçyiğit, Demet. Batı’yı Kurgulamak - Doğu’yu Sunmak, Doğu’yu Kurgulamak - Batı’yı Sunmak: Oksidentalizm’de Ben ve Öteki, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, İstanbul Üniversitesi Yay., Cilt: 57, Sayı: 57, 2017, 133-160.

- Kur'an-ı Kerim, Yusuf Suresi 21-35. Ayetler.
- Lewis, Bernard. (2014). "Oryantalizm Sorunu", Oryantalizm Tartışma Metinleri, Aytaç Yıldız (ed.), Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Metin, Abdullah. *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*. Açılım Kitap, İstanbul, 2013.
- Namlı, Taner. "Sezai Karakoç'un 'Ateş Dansı I-II-III' Başlıklı Üçleme Şiirleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, 'Prof. Dr. İbrahim KAVAZ Özel Sayısı', Yıl: 4, Sayı: 24, Mart 2016, 122-133.
- Namlı, Taner. Tanzimat Romanında Alafranga Züppe Eleştirisi, Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 11, Sayı: 31, 2019, 188-239.
- Noyan, Sema. "Necip Fazıl Kısakürek'in "Aynadaki Yalan" Romanında Dînî ve Tasavvufî Unsurlar", Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, 2013, S.3, s. 188-208.
- Okay, M. Orhan. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1989.
- Okay, M. Orhan. *Necip Fazıl Kısakürek*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.
- Okay, M. Orhan. *Poetika Dersleri*, Hece Yayınları, Ankara, 2004.
- Özdenören, Rasim. "Necip Fazıl Kısakürek", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce -İslamcılık, Yasin Aktay (ed.). C.6. İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Parla, Jale, (2016), *Babalar ve Oğullar/Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul, İletişim Yayınları
- Parlatır, İsmail. "Occident", Fransızca Türkçe Sözlük, Yargı Yayınevi, Ankara, 2012.
- Polat, Fethi Ahmet. "Hanefi'nin Oksidentalizmi Temaşaya Değmez Bir Tulûat Mıdır?", Marife Dinî Araştırmalar Dergisi, 2006, S.3.
- Saygın, Alkım. *20. Yüzyıl Türk Düşüncesinde Garbiyatçılık*, Açılım Kitap, İstanbul, 2017.
- Turhan, Mümtaz. *Garplılaştırmanın Neresindeyiz?*. Ankara: Altınordu Yayınevi, Ankara, 2016.
- Uçman, Abdullah. *Edebiyat Dersleri/Ahmet Hamdi Tanpınar*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Yaşar, Hüseyin. "Samihâ Ayverdi'de Doğu-Batı Medeniyeti Meselesi", Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 3, 2015, 173-190.
- Yaşar, Hüseyin. *Sezai Karakoç'un İmge Dünyası*, İksad Yayınları, 2018.
- Yılmaz, Durali. "Roman Geleneği ve 'Aynadaki Yalan', Osman Selim Kocahanoğlu (ed.) Türk Edebiyatında Necip Fazıl Kısakürek, Hayatı, Sanatı, Çilesi Hakkında Tüm Yazılar, Ağrı Yayınları, İstanbul, 1983.

İnternet Kaynakları

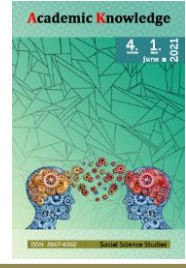
<https://www.dunyabizim.com/soylesi/necip-fazil-ile-dogu-ve-bati-kavramlari-uzerine-h26414.html>, Erişim Tarihi: 20.01.2020

<https://sorularlarisale.com/allahtan-gayrisi>, Erişim Tarihi: 16.02.2020.

<https://www.izdiham.com/charles-baudelaire-paris-sikintisinden/> Erişim Tarihi: 13.04.2020

<https://www.dunyabizim.com/soylesi/necip-fazil-ile-dogu-ve-bati-kavramlari-uzerine-h26414.html>, Erişim Tarihi: 20.01.2020

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 07.03.2021
Kabul Tarihi / Date Accepted : 11.06.2021
Yayın Tarihi / Date Published : 30.06.2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Bahar / Spring



Son Veriler Işığında Urartular'da Duvar Resimleri

Kübra Elif COŞKUN *

Anahtar Kelimeler:

Urartu,
Duvar Resmi,
Ayanis,
Secco,
İntaglio.

ÖZ

Urartu duvar resimleri, Urartu görsel sanatının yalnızca küçük bir dilimini oluşturmasına rağmen Urartu sanatının tüm izlerini kendi bünyesinde barındırır. Urartu sanatının belli başlı özellikleri ile birlikte Asur ve olasılıkla da Mısır sanatının etkileri de Urartu duvar resimleri üzerinde dikkat çeken unsurlarındandır. Urartu duvar resimleri Anzavurtepe, Yukarı Anzaf, Armavir-Blur, Arin-Berd, Çavuştepe, Altıntepe, Karmir-Blur, Kef Kalesi, Ayanis ve Toprakkale merkezlerinde açığa çıkarılmıştır. Söz konusu merkezlerden Ayanis farklı bir teknik kullanılarak işlenmiş duvar resmi örnekleri ile hem Urartu hem de Ön Asya sanatı için eşsizdir. Araştırma kapsamında Urartu duvar resimlerinin açığa çıkarıldığı 10 noktadan örnekler incelenmiştir. Örnekler üzerindeki belirli noktalardan Urartu sanatının belli başlı özelliklerine değinilmiş ve eserlerde tasvir edilen temaların Urartu toplumu için ne anlama geldiği açıklanmıştır. Buna ilaveten örnekler üzerindeki belirli noktalardan Urartu sanatında görülen farklı kültür etkileri de gözler önüne serilmiştir.

Urartian Wall Paintings In The Light Of Latest Data

Keywords:

Urartian,
Wall Painting,
Ayanis,
Secco,
İntaglio.

ABSTRACT

Although Urartian wall paintings were only a small part of Urartian visual art of this civilization, they are carried all traces of Urartian art. Urartian Wall paintings include the artistic features of the civilization as well as the effects of Assyrian and Egyptian art. Urartian Wall paintings were discovered in the centers of Anatolia includes, Anzavurtepe, Yukarı Anzaf, Armavir-Blur, Arin-Berd, Çavuştepe, Altıntepe, Karmir-Blur, Kef Castle, Ayanis Castle and Toprakkale. The Ayanis Castle, one of these centers, is unique for both Urartian and Near Eastern art when considering Wall paintings with different technique. This scope of the study, samples were examined at 10 points where Urartian Wall paintings were unearthed. From certain points on the examples, the main features of Urartian art and meanings of depicted themes for Urartian society were explained. Additionally, different cultural influences seen in Urartian art on the samples were revealed.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Arkeoloji Anabilim Dalı, arkeolocistt@gmail.com ORCID: 0000-0002-9725-1572

Giriş

Temellerinin M.Ö. 8.yüzyılın ilk çeyreğinde Uruatri ve Nairi kabileleri tarafından atıldığı düşünülen (Tarhan 2011: 6970) Urartu Devleti, M.Ö. 9.yüzyılda birden fazla feodal beyliğin bir araya gelmesiyle kurulan, başkenti Van (Tuşpa) olan bir demir çağı uygarlığıdır (Akurgal 1959: 68; Kurth 2013: 226; Tarhan 2011: 69-77). Merkezini Van Gölü ve çevresinin oluşturduğu Urartu coğrafyası, Kuzey'de Ermenistan ve Azerbaycan'ın bazı kesimleri ile Kuzeydoğu Irak'ın küçük bir kısmını da içine almaktadır (Okur 2017: 314; Kurth 2013: 224). Urartu Devleti hakkındaki ilk yazılı bilgiler, M.Ö. 9.yüzyılda Urartu'nun küçük feodal beyliklerden bir devlete dönüşmesinde etkili olan Asur Uygarlığından gelmektedir (Pınarcık 2014: 36). M.Ö. 9.yüzyılda tarih sahnesine çıkan Urartu Devleti'nin yok oluşu hususunda çeşitli senaryolar bulunmaktadır. Bazı araştırmacılara göre Urartu Devleti bir İskit saldırısı neticesinde yıkılmıştır (Toptaş 2018: 420). Nitekim Yukarı Anzaf Kalesi, Karmir Blur, Ayanis Kalesi gibi birçok Urartu merkezinde yapılan kazılarda İskitler'in neden olduğu saldırıların izleri açığa çıkarılmıştır (Toptaş 2015: 410-414). Ancak Ekrem Akurgal'a göre Urartu Uygarlığının M.Ö. 585'te yok oluşunun nedeni aynı bölgede güçlü bir devlet kuran Medler'dir (Akurgal 1988: 175).

Urartular gümüş, altın, kurşun, demir gibi madenleri işlemedeki ustalıklarını görsel alanda oldukça etkin biçimde göstermişlerdir (Baş 2008: 20). Çeşitli madenlerden ürettikleri ve üzerlerini zengin bezemelerle süsledikleri kalkan, sadak, kılıç gibi askeri teçhizatlar bu durumun göstergelerindedir. Söz konusu askeri ekipmanların yanı sıra madenlerden yararlanılarak elde edilen sanat eserleri arasında, adak levhaları ve kemerler de önemli bir yer tutmaktadır (Atılğan 2019: 44). Urartu seramik sanatı denildiğinde şüphesiz akla ilk olarak "Biainili Seramiği" olarak adlandırılan parlak kırmızı astarlı seramikler gelmektedir (Belli 1979: 72-73). Ancak parlak kırmızı astarlı seramiğin yanı sıra kahve astarlı, devetüyü-krem astarlı, pembe-kiremit hamurlu seramikler de Urartu seramik repertuarının bir parçasıdır (Erdem ve Konyar 2011: 270-278). Urartu ahşap sanatına bakıldığında elde edilen verilerin oldukça az olduğu görülür (Atılğan, 2019: 50). Urartu ahşap sanatı daha çok mobilyalar üzerinde kendini göstermektedir. Nitekim Van-Tuşpa, Altıntepe ve Karmir Blur gibi merkezlerde ahşap mobilya örnekleri açığa çıkarılmıştır (Atılğan, 2019: 52).

Urartu sanat eserlerinin küçük bir kısmını oluşturan duvar resmi örnekleri ile ilgili veriler oldukça azdır. Var olan görsel veriler üzerinde gerek renklendirmelerin gerekse tasvir edilen figürlerin oldukça benzer nitelikler taşıdığı görülmektedir. Altıntepe ve Arin-Berd örnekleri aynı ustanın elinden çıkmışçasına birbirine benzerken Ayanis Tapınağı, hafirleri tarafından sadece Urartu sanatından değil Ön Asya sanatından da ayrılmaktadır. Urartu duvar resmi örneklerine bakıldığında, örneklerin sadece kendi içerisinde değil Urartu görsel sanatının diğer örnekleriyle de benzeştiği görülür. Urartu duvar resimlerinin incelenmesi bir toplumun siyasal arenada gerçekleştirdiği çatışmaların izlerinin her alanda görülebileceğinin kanıtlanması açısından önemlidir. Öyle ki Asur ve Urartu devletleri kendi aralarında uzun yıllar süren bir mücadele yaşamıştır. Söz konusu siyasal çatışmalar Urartu sanatında yoğun Asur etkisi görülmesi ile kendini sanatsal alanda da göstermiştir. Urartu duvar resimleri ile ilgili olarak toplam 10 yerleşme incelenmiştir. Elde edilen örnekler genel olarak M.Ö. 805 ile M.Ö. 645 dönemleri (Menua- II. Rusa) arasına tarihlendirilmiştir. Bu kapsamda ilgili örnekler kronolojik bir sıra gözetilerek ele alınacaktır.

Anzavurtepe

Patnos'un kuzeyinde yer alan Anzavurtepe'de bulunan ve içerisinde ele geçen yazıttan dolayı Kral İşpuini'nin oğlu Menua Dönemi'ne (M.Ö. 805-709) tarihlendirilen (Balkan 1960: 139-141; Işık 2017: 94) Haldi'ye adanmış (Işık 2017: 91,94) Urartu tapınağının kare cellası, kırmızı ve mavi renkli duvar resimleri ile süslenmiştir. Resimlerin büyük çoğunluğu tahrip olmuştur. Ancak kırmızı renkli Patnos boğası kerpiç duvarın mavi renkli zemini üzerinden seçilebilmektedir (Silistreli 2011: 35).

Yukarı Anzaf Kalesi

Menua Dönemi'ne tarihlendirilen Yukarı Anzaf'da Oktay Belli tarafından gerçekleştirilen kazılarda saray, tapınak ve teraslarda duvar resimlerine ait parçalar açığa çıkarılmıştır (Dan vd.,2019: 189) Bunlara ek olarak çalışmalarda açığa çıkarılan depo yapılarından birinin içerisinde beyaz, mavi ve sarı renkli toz boya parçalarına rastlanılmıştır. Bahsi geçen toz boya parçalarının yukarıdaki noktalarda açığa çıkarılan duvar resimlerinin boyanmasında kullanıldığı düşünülmektedir (Belli 1998: 512).

Armavir-Blur/Argiştihinili

Argiştihinili olarak da bilinen Armavir-Blur, Aras Vadisi'nde yer almaktadır (Memiş 1997: 47). Armavir-Blur'da, M.Ö. 8.-7.yüzyıllar arasına tarihlendirilen tapınak alanında üzerinde mavi, beyaz, kırmızı, siyah gibi renkleri barındıran duvar resmi parçaları açığa çıkarılmıştır. Bu çok renkli parçalar üzerinde geometrik motifler, hayat ağacı ve hayat ağacına tapan figürler ve kanatlı aslan olduğu tahmin edilen bazı hayvansal figürler işlenmiştir (Dan vd. 2019: 187-188; Mahé 1996: 1286).

Arin-Berd/Erebuni

Arin-Berd' de, bir diğer adıyla Erebuni'de (Koroğlu ve Konyar 2011: 27) açığa çıkarılan ve I. Argişt Dönemi'ne (M.Ö. 780-760) tarihlendirilen duvar resimlerinden ilk örnek, Arin-Berd Sarayı'nın küçük koridorunda açığa çıkarılmıştır. Duvar resminde aslan ve boğa tasvirleri içbükey karelerin her 2 yanına sıralanmıştır. Küçük koridorda yer alan bu duvar resmi Altın-tepe Apadanası'nda (Kabul Salonu) (Tekçam 2007: 19) açığa çıkarılan örneğe oldukça benzemektedir ancak bazı farklılıklar da mevcuttur. Altın-tepe örneğindeki hayvan tasvirleri kas stilizasyonundan yoksunken Arin-Berd örneğindeki hayvanlarda kaslar şeritler ile belirtilmiştir. Bir diğer fark içbükey karelerde görülür. Altın-tepe duvar resminde söz konusu geometrik şekillerin içinde kozalak motifleri yer almaktadır. Burada ise içbükey karelerin iç kısmı rozet motifleri ile doldurulmuştur. Boğalar burada bir dizleri üzerine çökmüş vaziyettedir. Aslanlar ise kendilerinden emin dik bir görünüme sahiptir. Ağzıları açıktır adeta kükrer vaziyette ve saldırgan bir görünüme sahiptirler (Durukan 2014: 42; Nunn 2012: 327; Silistreli 2001: 37) (Fig. 1).

Arin-Berd Sarayı'nın küçük koridorundan ele geçen yukarıdaki örnek Urartu Sanatı hakkında bazı ipuçları vermektedir. Dikkatli bakıldığında boğaların eklem kısımlarında küçük halkaların olduğu fark edilir. Aslanların ise kuyruklarının bir çember şeklini aldığı görülür. Tüm bu özellikler Urartu sanatında halka stili olarak adlandırılmaktadır. Aslan tasvirlerinin omuz kısımlarında yer alan kas stili ise Asur sanatına özgüdür ve Asur sanatının Urartu sanatı üzerindeki etkisini gösterir (Akurgal 1988: 177,185). Nimrud'da yer

alan III. Adad-Nirari Sarayı'nda yer alan bir duvar resmi Asur ve Urartu etkileşiminin ne denli fazla olduğunu daha net gösterir. Sahne üzerinde yer alan geometrik motifler, boğaların duruş stili o kadar benzemektedir ki adeta aynı ustanın elinden çıkmış gibidir (Sevin 2014: 75-76).

Arîn-Berd Sarayı'nın büyük salonundan açığa çıkarılan bir duvar resmi daha önce işlenen örneklerden farklıdır. Duvar resminde bir av sahnesi işlenmiştir. En üstte yer alan ilk bantta otlukların arasında arka bacağı ile kendini kaşıyan bir geyik vardır. Bir alt sahnede bir okçu hiçbir şeyden habersiz halde otlayan bir ineği ya da boğayı avlamak üzeredir. 2 alt bantta da otlar vaziyette duran hayvanlar yer almaktadır. Sahnenin sağ tarafında büyükçe işlenmiş bir at arabasının üzerinde bir okçu bulunmaktadır. Araba 2 ayağı yukarı kalkmış bir at tarafından çekilmektedir. Ok atan kişinin üzerindeki güneş oldukça dikkat çekicidir (Durukan 2014: 45; Nunn 2012: 327) (Fig. 2).

Arîn-Berd Sarayı büyük salondan çıkan duvar resmindeki güneş tasvirinin işleniş biçimi Mısır sanatı ile benzerlik göstermektedir. Nitekim Antik Mısır'da 18. Hanedanlık zamanında Tell Amarna'da, Nefertiti'nin Güneş Tapınağı'nda yer alan bir kabartmada resmedilen, uçlarında "ankh" sembolünün bulunduğu güneş tasviri Arin-Berd büyük salondan açığa çıkarılan örnekteki ile neredeyse aynıdır (Coetzee 2017: 54; Labuory 2011: 2) (Fig. 3). Tell Amarna'dan başka bir duvar kabartmasında da durum farksız değildir (Dodson 2013: 1) (Fig. 4).

Arîn-Berd Haldi Tapınağı'ndaki duvar resimlerinde mavi, kırmızı ve beyaz renkler kullanılmıştır. Bu duvar resimlerinde palmet, kozalak ve rozet motiflerinin yanı sıra kale veya tapınak nişleri, hayat ağacı ve tapınan kişi gibi motifler işlenmiştir (Durukan 2014: 48-49) (Fig. 5). Arîn-Berd' de ortaya çıkarılan duvar resimleri beyaz bir sıva tabakasının üzerine yukarıda bahsedilen renkler kullanılarak yapılmıştır (Silistreli 2011: 36).

Arîn-Berd'de açığa çıkarılan bir duvar resminde ise Tanrı Haldi işlenmiştir. Urartu Devleti'nin baş tanrısı Haldi, kutsal hayvanı aslan üzerinde ayakta durmaktadır (Piotrovsky 1965: 41). Klasik selamlama pozisyonunda olan tanrı, kırmızı renkli polos şeklinde bir başlık takar. Polosunun yanı sıra üzerinde durduğu aslan ve Haldi'nin kıyafeti de kırmızı renk ile işlenmiştir. Kıyafetinin kolları orta uzunluktadır ve etek kısmında püsküllü bezemeler yer almaktadır. Saç, sakal ve polosundan sarkan şalı ise siyah renk ile belirtilmiştir (Grekyand 2012: 135) (Fig. 6).

Arin-Berd kalesinin doğusunda yer alan bir depoda üzerinde I. Argiştî'nin resmedildiği bir duvar resmi parçası açığa çıkarılmıştır. Söz konusu duvar resminde bir atın dörtnala koştuğu görülmektedir. Bu parçanın konusu, üzerinde çalışan araştırmacılar tarafından krali bir av sahnesi olarak yorumlanmıştır (Fig. 7). Yapılan çalışmalar sırasında az önce bahsedilen parçanın hemen altında yeni bir duvar resmi parçası daha keşfedilmiştir. Parça üzerinde beyaz, mavi ve kırmızı renkler kullanılmıştır. Sahnenin 3 bant ile birbirinden ayrıldığı görülmektedir. Sahnenin en alt kısmında bir figür göze çarpmaktadır. Figürün yalnızca gövdesinin üst kısmı görülebilmektedir (Fig. 8) (Dan vd. 2019: 178-180).

Çavuştepe

Bitlis'in Adilcevaz İlçesi yakınlarında yer alan Çavuştepe'de 1965 yılında Afif Erzen tarafından gerçekleştirilen kazılarda, Uç Kale olarak adlandırılan kısımda kerpiç ve tahta kalaslar üzerinde duvar resmi parçalarına rastlanılmıştır. II. Sarduri Dönemi'ne (M.Ö. 760-730) tarihlendirilen, üzerlerinde bitkisel ve geometrik motiflerin yanı sıra yürür vaziyette bir insan figürünün de işlendiği duvar resimleri siyah, mavi, kırmızı ve beyaz renklerle bezenmiştir. (Erzen 1965: 141; Erzen 1970; 104; Silistreli 2011: 36). Silistreli'ye göre Çavuştepe'de açığa çıkarılan çiçek ve ağaç motifleri Assur ve Arin-Berd duvar resimlerinde görülmektedir (Silistreli 2011: 36).

Altıntepe

Erzincan'da, Altıntepe Kalesi içerisinde yer alan, zamanla zarar görmüş ilk apadananın yerine yapılan genişletilmiş apadana, Urartu Dönemi'nin en büyük apadanası olma özelliğini taşır. Apadanaya girişi sağlayan kapı odalarının ve apadananın içi "*Secco Tekniği'nde*" yapılmış ve II. Argiştî'den sonraki bir döneme (M.Ö. 713-679) tarihlendirilen duvar resimleri ile süslenmiştir (Akurgal 1988: 179; Silistreli 2011: 38). "*Fresco Secco*" ya da "*Secco Tekniği*" olarak adlandırılan ve Roma Dönemi'ne kadar çeşitli uygarlıklar tarafından kullanılmış olan bu teknikte resimler doğrudan kuru bir sıva üzerine yapılır, renklendirmeyi sağlayan pigmentler uygulanırken ise kireç sütü ya da başka bir bağlayıcı madde kullanılır (Bilici 2018: 34; Yılmaz 2012: 96). Söz konusu alanda yer alan resim örneklerinin birinde mavi, beyaz ve siyah renk kullanılmıştır. Resim üzerinde yer alan figürün tahrir olmuş bas kısmında olasılıkla bir polos vardır. Oldukça iri yapılmış gözler badem şeklindedir. Göz bebekleri siyah göz içleri ise beyaz ile belirtilmiştir. Enseye kadar uzanan saçlar siyahtır. Kulak saç üzerinden belirtilmiştir. Elleri selamlama pozisyonundadır. Figürün altta kalan eli tahrir olduğundan bir şey tutup tutmadığı bilinmemektedir (Karaosmanoğlu ve Korucu 2015: 42) (Fig. 9).

Altıntepe apadanasından açığa çıkarılmış bir duvar resminde rozet motifleri olan bir bandın yukarısında yer alan sahnede bir tapınan resmedilmiştir. Hemen alt bantta bir hayat ağacı görülmektedir (Fig. 10). Başka bir duvar resminde hayat ağacının sağ ve sol tarafında 2 aslan görülmektedir. Sağ taraftaki aslanın karşısında ise ürkmüş vaziyette duran bir geyik vardır. Sol taraftaki aslanın ağızında bir insan olduğu anlaşılmaktadır. Bir dahaki sahneye kadar yer alan bantlarda rozet motifleri, palmetler, kale veya tapınak nişleri, hayat ağacı ve tapınan motifleri işlenmiştir. 2.sahne 4 adet iç bükey kareden oluşmuş bir motif görülmektedir. Karelerin içindeki rozetli dairenin 4 yanına kozalak motifleri konulmuştur. Sol taraftaki karelerin 2 yanında ön dizlerinin üzerine çökmüş boğa varken sağ taraftaki karelerin her 2 yanında selamlama pozisyonunda duran grifonlar yer almaktadır (Nunn 2012: 325) (Fig. 11). Bu duvar resminde resmedilen aslanlara bakıldığında kübik tarzda yapıldıkları görülür. Yele veya kas stilizasyonu gibi ayrıntılara yer verilmemiştir. Aynı kübik tarz boğalarda da görülür.

Altıntepe apadanasından açığa çıkarılan yukarıdaki sahnenin bir detayında bir aslan tarafından bir geyiğin avlanması işlenmiştir. Aslan geyiği yakalamış ve ağızına almıştır. Ne aslanın ne de geyiğin gözleri badem şeklinde değildir. Aslanın gözleri üçgen şeklindedir. Aslanların gözlerinin bu stillerde işlenmesi Urartu sanatında kullanılan bir özelliktir (Işıklı ve Aras 2016: 433). Geyiğin kaşları çok belirgin yapılmıştır, yüzler ise ifadeden neredeyse

uzaktır. Aslanın burnu yarım ay şeklinde bir çıkıntı ile belirtilmiştir (Durukan 2014: 82) (Fig. 12).

Altın-tepe apadanasından çıkarılan 2 duvar resmi parçasında 7 yapraklı bir palmet motifi ve bir hayat ağacı motifi işlenmiştir. Palmet motifinin işlenmiş olduğu duvar resminde kırmızı, beyaz, sarı, mavi renkler kullanılmıştır. Motiflerin hatları ise siyah renk ile belirtilmiştir. Hayat ağacı motifinin işlendiği parça ise fazlasıyla tahrip olmuştur. Aynı renkler burada da kullanılmıştır (Durukan 2014: 34-35) (Fig. 13-14).

Altın-tepe Tapınak alanından ele geçmiş bir duvar resmi fazlasıyla tahrip olmuştur. Sağlam kısımlara bakıldığında resimde tasvir edilen figürün stilize şekilde işlenmiş bir hayvan olduğu anlaşılmaktadır (Nunn 2012: 324-325) (Fig. 15). Altın-tepe Tapınağı'ndan bir başka duvar resminde hayat ağacının her 2 yanında kanatlı cinler yer almaktadır. Kanatlı cinlerden birinin alt kısmı birinin ise üst kısmı tahrip olmuştur. Tahrip olmayan bölümler incelendiğinde şunlar tespit edilir; baş kısımlarında boynuzlu bir polos bulunmaktadır. Eller selamlama pozisyonundadır, yukarıda duran elde olasılıkla kozalak tutulmaktadır. Öteki elde ise bakraç tutulmaktadır. Üzerlerindeki kıyafet yukarıda bahsedilen örneğe benzemektedir (Van Loon 1966: 68) (Fig. 16).

Yine Altın-tepe Tapınağı'ndan elen geçen başka bir duvar resminde yukarıdakine benzer olarak bir hayat ağacı sahnesi işlenmiştir. Sahnede kırmızı, siyah, beyaz ve açık bir renk kullanılmıştır. Hayat ağacının yine her 2 yanında duran figürler araştırmacılar tarafından "tapınan bir Urartulu" şeklinde nitelendirilmiştir. Ancak söz konusu figürlerin ellerinde bakraç tutması kanatlı cinler olabileceği şeklinde de yorumlanabilir. Çünkü hem "apkallu" olarak da adlandırılan kanatlı cinler genellikle bu şekilde tasvir edilir hem de yukarıdaki örnekte yer alan figür, kanatlı cin olarak nitelenmiş figürler ile neredeyse benzer özellikler taşırlar. Söz konusu figürler kırmızı rengin üzerinde hâkim olduğu bir kıyafet giymiştir. Ancak kıyafetin bel ve eteklerin uç kısmı ile bakraç, daha açık bir renk ile belirtilmiştir. Saçları siyah ile renklendirilmiş figür sakalsızdır. Sahnenin alt ve üst kısmı kırmızı üzerine açık bir renk ile işlenmiş rozet motifleriyle çerçevelendirilmiştir (Sevin 2003: 216; Yücel 2010: 81) (Fig. 17). Kırmızı renkli kıyafetler Urartu toplumu tarafından severek kullanılan materyaller olmalıdır. Nitekim II. Sargon'un Musaşır'de düzenlediği 8.seferinde ele geçirdiği ganimet listelerinde Urartu Ülkesi'nden alınan kırmızı ve mor renkli kıyafetlerden bahsedilmektedir (Luckenbill 1968: 172-213). Elbisenin uçlarında bulunan püsküllerin siyah ile belirtilmesi de yine Urartulu bir özelliktir (Gökçe 1999: 335).

Buraya kadar olan duvar resimleri incelendiğinde başrolün hayat ağacı olduğu görülür. Bu nedenle hayat ağacının Urartu kültürü için ne ifade ettiğini incelemekte fayda var. Sümerlerden beri "yaşam" ve "ölüm" kavramlarının simgesi olan hayat ağacının Urartu kültürüne girişi Asur Devleti ile yaşanan etkileşimin bir sonucudur (Çevik 1999: 335). Hayat ağacı Asur kültüründe de "ölüm" ve "doğuş" un simgesidir. Urartularda ise koruyucu ve dinsel bir işleme sahiptir. Hayat ağacı aynı zamanda Urartular için ölümsüz yaşamın simgesidir. Tapınaklarda işlenen hayat ağacı ise tapınağın kutsallığını ifade etmektedir (Belli 1982: 238-242).

Ayanis

Van'ın 38 km güneyinde yer alan Ayanis Kalesi ve tapınak yapısı, kale içerisinde ele geçen bir yazıttan yola çıkılarak Argiştı oğlu II. Rusa Dönemi'ne (M.Ö. 685-645) tarihlendirilmiştir. Ayanis Kalesi'nin en yüksek noktasında, bir tapınak alanı ve alanın duvarına yapışık kare planlı bir çekirdek tapınak yer alır. Söz konusu tapınak çoğu Urartu tapınağı gibi, panteonun baş tanrısı Haldi'ye adanmıştır. Susi tapınağının iç kısmında, andezit taşından yapılmış duvarların üzerinde birden fazla şekilden oluşan bezemeler vardır (Çilingiroğlu 2006: 137; Rehm 2004: 184) (Fig. 18, 19).

Fantastik yaratıklar, çeşitli bitkisel motifler, oyma (intaglio) tekniği kullanılarak yapılmıştır. İntaglio yani "çukur baskı" tekniğinde (Kalafat Arslan 2007: 218) motif, taş ya da maden üzerine oyularak verilir. Söz konusu motiflerin iç kısımları ise taş kakma tekniği ile işlenmiştir (Işıklı 2014: 135). Ayanis Kalesi'ndeki söz konusu desenler taşa kurşun akıtılarak işlenmiştir. Resimlerin duvara bu şekilde yansıtıldığına kanıt olarak motifler üzerindeki kurşun izleri verilmiştir. Ayanis'de yer alan bu kabartmaların şimdiye kadar benzerlerine rastlanılmaması onların II. Rusa Dönemi'ne özgü olduklarını düşündürür (Baş 2016: 53-54; Çilingiroğlu 2012a: 4-6; Çilingiroğlu 2012b: 111). Söz konusu duvar bezemelerine şimdiye kadar hiçbir Ön Asya kültüründe de rastlanılmamıştır (Işıklı ve Caner 2014: 6-7). Bu bezemeler işlenirken ilk önce 2 cm derinliğindeki negatif yuvalar andezit taş üzerine oyulmuştur. Daha sonra aslan, karışık yaratık, cin, sfenks, hayat ağacı gibi bezemelerin boyalı tebeşir parçaları ile doldurulmuştur. Söz konusu bezemelerde mavi, kırmızı ve yeşil renkleri kullanılmıştır (Işıklı 2014: 135; Çilingiroğlu ve Işıklı 2014: 311). Zemini su mermeri ile döşenmiş cellanın doğu kısmında yine aynı malzemenin kullanıldığı bir platform yer almaktadır. Bu platformun üzeri ve kenarları da kazıma tekniği ile yapılmış bitkisel motiflerle ve karışık yaratıklarla süslüdür. Çoğunluğunu aslanların oluşturduğu platformun kenarları altın plakalar ile kaplıdır (Işıklı ve Caner 2014: 7; Işıklı 2018: 539). Ayanis Haldi Tapınağı'nın duvarlarında bulunan halka motifleri de Urartu duvar süslemelerine örnek gösterilebilir. Halka şeklindeki bu süsler birbiri içerisine geçmiş 3 daireden oluşmaktadır. Halkaların duvarlara tutturulmasında olasılıkla bronz çivilerden faydalanılmıştır. Halka şeklindeki bu taş mozaiklerinin benzerlerine Toprakkale'de rastlanılmıştır (Işıklı 2014: 135).

Ayanis Kalesi duvarlarında ve bezemelerinde kullanılan mavi renkli boyalar, Ayanis Kalesi ve Dışkent'te gerçekleştirilen kazılar sonucunda sabun kalıbına benzeyen belli bir şekle sahip biçimde bulunmuştur. Aynı boya maddesi kırık kalıp ve toz halinde Kale'nin farklı alanlarında da tespit edilmiştir. Söz konusu mavi boya araştırmacılar tarafından "Mısır Mavisi" olarak tanımlanmıştır. Mısır Mavisi, Mısır'da ilk kez 4. Sülale Dönemi'nde ortaya çıkmış ve yaygın olarak Eski Krallık ve 5. Sülale Dönemi'nde kullanım görmüştür. Ayanis Kalesi'nde ve başka Urartu kalelerinde açığa çıkarılan mavi pigmentin II. Rusa ile birlikte kullanılmaya başlandığı düşünülmektedir. Yapılan kimyasal analizler söz konusu boyanın Anadolu dışındaki merkezlerle benzerliğini ortaya koymuştur. Mısır mavisinin Urartu'ya nasıl girdiği konusu ile ilgili çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. İlk olasılık III. Erken Hanedanlar Dönemi'nde ya da Asur'dan Urartu'ya girmiş olabileceğidir. Bir diğer olasılık ise Mısır'dan ya da Mısır ile ilişkili bir ülkeden Urartu Ülkesi'ne girmiş olabileceğidir. Ancak Mısır'da üretilmiş Mısır Mavisi ile Urartu'da kullanılan mavi pigment arasındaki farklılıklar, bu mavi boyanın Urartu sınırları içerisinde yer alan yerel bir atölyede üretilmiş olabileceğini de düşündürür (Çilingiroğlu 2014: 137-139).

Karmir-Blur/Teişebahinili

Karmir-Blur yani Teişebai Uru'dan (Gökçe 2017: 26) açığa çıkarılan bir duvar resmine geometrik ve bitkisel bezemeler hâkimdir. Koyu renk bir zemin üzerine daire şeklinde beyaz bir alan işlenmiştir. Bu beyaz alana dairesel olarak 8 adet 9 yapraklı palmet motifi yerleştirilmiştir. Alanın iç kısmına ise daha küçük bir daire motifi işlenmiştir. Dairenin iç kısmı rozet motifleri ile doldurulmuştur. Son olarak, iç kısımdaki daire motifinin etrafı da 16 adet kısa çizgi ile çevrelenmiştir. Karmir-Blur duvar resmi farklı bir bakış açısıyla incelenirse bir çiçek motifine benzetilebilir (Silistreli 2011: 37). Söz konusu duvar resimleri II. Rusa Dönemi'ne tarihlendirilmektedir (Silistreli 2011: 37).

Kef Kalesi

Adilcevağ'ın 6 km kuzeyinde yer alan Kef Kalesi'nde (Haldiei URU^{KUR} Ziuquni /Ziuquni Ülkesindeki Haldi'nin kenti) (Erdoğan 2017: 31) II. Rusa Dönemi'ne (M.Ö. 685-645) tarihlendirilen bir tapınağın duvarları kırmızı, siyah ve sarı renklerle yapılmış duvar resimleri ile süslü vaziyettedir. Resimlerin temasını geometrik ve bitkisel bezemeler oluşturmaktadır (Silistreli 2011: 38). 1967 yılında Emin Bilgiç ve Tahsin Özgüç tarafından gerçekleştirilen kazılarda fil ayaklı büyük salon olarak adlandırılan yapıda 1.70-1.80 m yüksekliğinde duvar resimlerine ait parçalar açığa çıkarılmıştır. İlgili parçalar ne yazık ki sağlam bir şekilde ele geçirilememiş bu nedenle de üzerlerinde hiçbir çalışma yapılamamıştır (Bilgiç ve Özgüç 1967: 46).

Toprakkale/Rusahinili

II. Rusa tarafından kurulan ve "*Rusa'nın Kurduğu Kent*" olarak nitelendirilen Toprakkale'de (Pınarcık 2014: 48) yer alan Haldi Tapınağı'nda açığa çıkarılan kırmızı mermer bir friz üzerinde olasılıkla diz çökmüş bir boğa işlenmiştir. Sağ tarafta orta alanı boş bırakılmış bir rozet motifi bulunmaktadır. Boğanın üst kısmında bir yazıt parçası yer almaktadır. Frizin hem alt hem de üst kısmında tutamak benzeri öğeler vardır (Van Loon 1966: 66-67) (Fig. 20).

Sonuç

M.Ö. 9.yy'da birden fazla beyliğin bir araya gelmesi ile kurulan, merkezi Van Gölü ve çevresi olan Urartu Devleti, M.Ö. 585 civarında hala belirlenemeyen bir nedenle tarih sahnesinden silinmiştir. Urartu Devleti kuruluşundan yıkılışına kadar sürekli olarak ezeli düşmanı Asur Devleti ile mücadele içerisinde yer almıştır. Siyasi arenada gerçekleştirilen bu sürtüşmeler 2 devlet arasında yaşanan kültürel bir etkileşimi de beraberinde getirmiştir. Nitekim Urartu duvar resimleri incelendiğinde daha çok hayat ağacı ve hayat ağacına tapan kişi gibi motiflerin işlendiği görülmektedir. Hayat ağacı ve hayat ağacına tapan kişi figürü Asur saraylarında oldukça yaygın kullanılan bir motiftir. Urartu duvar resimleri üzerinde sıkça görülen hayat ağacı motifinin Asur ile olan etkileşim sonucunda Urartu sanat kültürüne girdiği de bilinmektedir. Urartu duvar resimlerinde fark edilen bir diğer Asur etkisi hayvanlarda görülen bacak-kas stilizasyonlarıdır. Asur görsel sanata bakıldığında aslanların arka bacaklarının ters lale biçiminde yapıldığı görülür, Urartu duvar resimlerinde de hayvanların kas stilizasyonu bu şekilde işlenmiştir. Arin-Berd Sarayında açığa çıkarılan, Fig. 1'de işlenen sahnenin bir benzerinin III. Adad-Nirari Sarayı'ndan ele

geçmesi de etkileşimin boyutlarını anlamamız açısından önemlidir. Arin-Berd'de açığa çıkarılan örneklerle ilgili olarak Silistrelî tarafından yapılan yorum özelinde bir parantez açmak gereklidir. Metin içerisinde de değinildiği gibi Silistrelî'ye göre Arin-Berd duvar resimlerinde ağaç ve çiçek motifleri görülmemektedir. Ancak ortaya koyduğumuz örnekler bu görüşün doğru bir değerlendirme olmadığını açık bir şekilde göstermektedir (bakınız Fig. 2). Urartu duvar resimleri yerleşim alanlarının daha çok tapınak kısımlarında açığa çıkarılmıştır. Nitekim Anzavurtepe, Armavir-Blur, Yukarı Anzaf, Arin-Berd, Altın-tepe, Ayanis ve Toprakkale'de durum bu şekildedir. Söz konusu noktalardaki tapınaklar Tanrı Haldî'ye adanmıştır. Bunun dışında Yukarı Anzaf ve Arin-Berd'de saraydan ve Çavuştepe'de Uç Kale'den açığa çıkarılmış örnekler de mevcuttur. Arin-Berd'de bir depoda I. Argişti'ye ait bir duvar resmi, şüphesiz duvar resimlerinin açığa çıktığı alanlar arasında en ilginç olanıdır.

Urartu duvar resimlerinin genel özelliklerine bakıldığında daha çok palmet ve hayat ağacı motifi gibi bitkisel ve geometrik motiflerin işlendiği görülür. Bitkisel motiflere ek olarak, tasvir edilen hayvan motiflerini aslan ve boğa figürleri oluşturmaktadır. 2 figür de Urartu dünyası için önem taşıyan figürlerdir. Nitekim aslan Tanrı Haldî'nin boğa ise Teişeba'nın kutsal hayvanıdır. Motiflerin renklendirilmesinde yeşil, mavi, kırmızı ve sarı gibi renkler tercih edilmiştir. Altın-tepe'de bir örnekte "secco tekniği", Ayanis Tapınağı'ndaki örneklerde ise "İntaglio tekniği" kullanılmıştır. Ayanis Tapınağı'nda görülen söz konusu teknik kullanılarak işlenmiş duvar bezemeleri gerek Urartu gerek ise Ön Asya sanatı için ünik bir eser niteliği taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Akurgal, E.(1959). Urartu Medeniyeti, *Anadolu* 4,67-75.
- Akurgal, E. (1988). *Anadolu Uygarlıkları*, İstanbul: Net Turistik.
- Atılğan, E.(2019). *Urartu Sanatında Mobilya*, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.
- Balkan, K. (1960). Patnos Yakınında Anzavurtepe'de Bulunan Urartu Tapınağı ve Kitabeleri, *Anadolu (Anatolia)* 5, 133-158.
- Baş, A.(2008). *Urartu Maden Sanatında Kalkan, Miğfer ve Sadaklar*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van.
- Baş, A. (2016). Urartu Mimarisinde Malzeme ve Teknik, *Uluslararası Amisos Dergisi* 1 (1), 44-86.
- Belli, D.(1998). 1997 Yılı Aşağı ve Yukarı Anzaf Urartu Kaleleri Kazısı, 20. Kazı Sonuçları Toplantısı 1, 507-525.
- Belli, O. (2011). Urartu Sanatının Sosyo-Ekonomik Açından Eleştirisi Üzerine Bir Deneme, *Anadolu Araştırmaları* 6, 45-95.
- Belli, O. (1982). Urartular'da Hayat Ağacı İnancı (1 Levha İle Birlikte), *Anadolu Araştırmaları* 8, 237-246.
- Bilgiç, E., Özgüç, T.(1967). 1967 Adilcevaz Kef Kalesi Kazıları, *Türk Arkeoloji Dergisi* 16 (1), 45-49.

- Bilici, B. (2018). *Kapadokya Aziz Theodoros Trion Kilisesinin Duvar Resimlerindeki Pigmentlerin Arkeometrik Yöntemlerle İncelenmesi*, Pamukkale Üniversitesi Arkeoloji Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Denizli.
- Coetsee, D. (2017). The Impact Of The Symbolism and Iconography Of The Ankh, Sun-Disk and Wadjet Eye On Modern ("Western") Society, *Ancient Near Eastern Studies at the Universty Of South Africa*, Pretoria, 1-141.
- Çevik, N. (1999). Hayat Ağacı'nın Urartu Kült Törenlerindeki Yeri ve Kullanım Biçimi, *Anadolu Araştırmaları* 5, 335-367.
- Çilingiroğlu, A. (2006). An Urartian Fortress In Front Of Mount Eriduru: Ayanis, *Armenian Journal Of Near Eastern Studies Volume 1*, 111-124.
- Çilingiroğlu, A. (2012a). Ayanis, *Ege Üniversitesi Arkeoloji Kazıları*, (Editör: Altan Çilingiroğlu, Zeynep Mercangöz, Gürcan Polat), İzmir: Arkadaş Matbaacılık.
- Çilingiroğlu, A. (2012b). Ayanis Kalesi, *Aktüel Arkeoloji Kasım-Aralık*, 111-113.
- Çilingiroğlu, A. (2014). Ayanis Kalesi'nde Mısır Mavisi (Egyptian Blue), *Arkeolojiyle Geçen Bir Yaşam İçin Yazılar Veli Sevin'e Armağan/ Essays In Honour Of Veli Sevin A Life Immersed In Archaeology*, (Ed. Aynur Özfırat) İzmir: Ayırbaşım, 137-142.
- Çilingiroğlu, A., Işıklı, M. (2014). 25.Yılında Ayanis Kazıları: Dün, Bugün, Gelecek, *Anadolu'nun Zirvesinde Türk Arkeolojisinin 40 Yılı*, 309-310.
- Dan, R., Keheyan, Y., Hovhannisyan, N., Petrosyan, A., Atoyants, Y., Vitolo, P., & Gasparyan, B. (2019). A New Painting Fragment from Erebuni and an Overview of Urartian Wall Paintings. *Over the Mountains and Far Away: Studies in Near Eastern history and archaeology presented to Mirjo Salvini on the occasion of his 80th birthday*, (Ed. Pavel Avetisyan, Roberto Dan, Yervand Grekyand), Archaeopress Archaeolog, 177-192.
- Dodson, A. (2013). Akhenaten (Amenhotep IV), *The Encyclopedia of Ancient History*, 1-3.
- Durukan, A. (2014). *Paleolitik Dönemden M.Ö 1.Binyılın Ortalarına Kadar Duvar Resimleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.
- Erdem, A.Ü., Konyar, E. (2011). Urartu Çanak Çömleği, *Urartu Doğu'da Değişim*, (Ed.Kemalettin Köroğlu, Erkan Konyar), İstanbul: Yapı Kredi, 268-288.
- Erdoğan, S.(2017). Kefkalesi Urartu Yerleşiminin Tarihsel Arka Planı, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 36 (62), 31-58.
- Erzen, A. (1965). Van Bölgesi Çavuştepe Kazısı, *Türk Arkeoloji Dergisi* 14, 141-147.
- Erzen, A.(1970). Çavuştepe 1970 Kazısı, *Türk Arkeoloji Dergisi* 19 (2), 103-108.
- Grekyand, Y. (2012).Urartu Devlet Pantheonu, *Aktüel Arkeoloji*, 130-136.
- Gökçe, B. (2016). Urartu Giyim Kuşamına Sosyo-Kültürel Bir Bakış, *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXXI (2), 421-444.
- Gökçe, B. (2017). Urartu Krallığı'nda Din Görevlileri, *Belleten* 81 /290, 23-42.
- Işık, K. (2017). Urartu Kralı Minua'ya Ait Anzavurtepe Kalesi ve Bu Yazıtta Geçen E Yapısı Üzerine Bazı Tespitler, *Anadolu Araştırmaları* 20, 91-104.
- Işıklı, M. (2014). Ayanis/Urartu Mozaik Sanatı, *Aktüel Arkeoloji* 39 (2), 132-135.

- Işıklı, M., Caner, E. (2014). Doğu Anadolu Yaylasında Görkemli Bir Kültürel Miras: Ayanis Urartu Kalesi, *TAÇ Mimarlık Arkeoloji Kültür Sanat Dergisi* 4, 28-37.
- Işıklı, M., Aras, O. (2016). Ayanis Aslanı, *Havva İşkan' a Armağan Lykiarkhussa Festschrift Für Havva İşkan*, İstanbul: Ayıbasım/Offprint, 431-445.
- Işıklı, M. (2018). A Pioneer Site in Urartian Archaeology: Rusahinili Eiduru-kai, (Ed. Roderick B. Salisbury), *Proceedings of the 10th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East Volume 2: Weisbaden*, 535-546.
- Kalafat Arslan, T. D. (2018). Grafik Temel Tasarım Eğitiminde Etching Tekniği ile Basılmış Gravür Baskılarının Yeri, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (1), 217-230.
- Karaosmanoğlu, M., Korucu, H. (2015). Erzincan Altın-tepe Kalesi, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 35, 36-59.
- Köroğlu, K., Konyar, E. (2011). *Urartu: Doğu'da Değişim/Transformation In The East*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kuhrt, A.(2013).*Eski Çağ'da Yakındoğu II*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Laboury, D. (2011). Amarna Art, *UCLA Encyclopedia of Egyptology* 1(1), 1-20.
- Luckenbill, D. D. (1968). *Ancient Records of Assyria and Babylonia II*, Chigaco: The University Of Chicago Press.
- Mahé, J.P.(1996). Le Site Arménien d'Armavir: d'Ourartou á L'époque Hellénistique, *În Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 140e année 4, 1279-1314.
- Memiş, B.(1997). *Urartu Konut Mimarlığı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Nunn, A. (2012).Wandmalerei in Urartu, (Ed. Stephan Kroll, Christin Gduber, Ursula Hellwag,Michael Roaf, Paul Zimansky), *Biainili-Urartu: the proceedings of the symposium held in Munich 12-14 October 2007= Tagungsbericht des Münchner Symposiums 12.-14 : Peeters*, 321-337.
- Okur, H.(2017). Doğu Anadolu'nun Güçlü Krallığı: Urartular, *Tarih Okulu Dergisi* 10 (XXIX), 313-335.
- Pınarcık, P. (2014). Urartuların Başkentleri, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 33 (56), 35-54
- Piotrovsky, B. B. (1965). Urartu Dini, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 23 (1-2), 37-51.
- Rehm, E. (2004). Hohe Türme und goldene Schilde - Tempel und Tempelschätzein Urartu, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 136, 173-194.
- Sevin, V. (2003). *Anadolu Arkeolojisi*, İstanbul: Der.
- Sevin, V.(2014). *Yeni Assur Sanatı II: Assur Resim Sanatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Silistreli, U. (2011). Urartu Duvar Resimleri, *Tübitak E-dergi* 15 (174), 235-38.
- Tarhan, M.T.(2017).Urartu Devletinin «Kuruluş» Evresi ve Kurucu Krallardan «Lutipri=Lapturi» Hakkında Yeni Görüşler (1 levha ile birlikte), *Anadolu Araştırmaları* 8,69-114.
- Tekçam, A.(2007). *Arkeoloji Sözlüğü*, İstanbul: Alfa Yayınları.

- Toptaş, K.(2018).Urartu Coğrafyasında İskit İz ve Etkileri, (Ed. Ahmet Güneş, Hale Şıvgın, Salim Koca, İlhami Durmuş), *Prof. Dr. Vahdet Keleşyılmaz Armağanı*, Ankara, 409-430.
- Van Loon, M. N. (1966). *Urartian Art: Its Distinctive Traits In The Light Of New Excavations*, Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten.
- Yılmaz, F. (2012). Antik Dönem Fresk Yapım Teknikleri, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2 (4), 95-105.
- Yücel, Ç. (2010). *Urartu Dini ve Tapınım Sistemleri*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır.

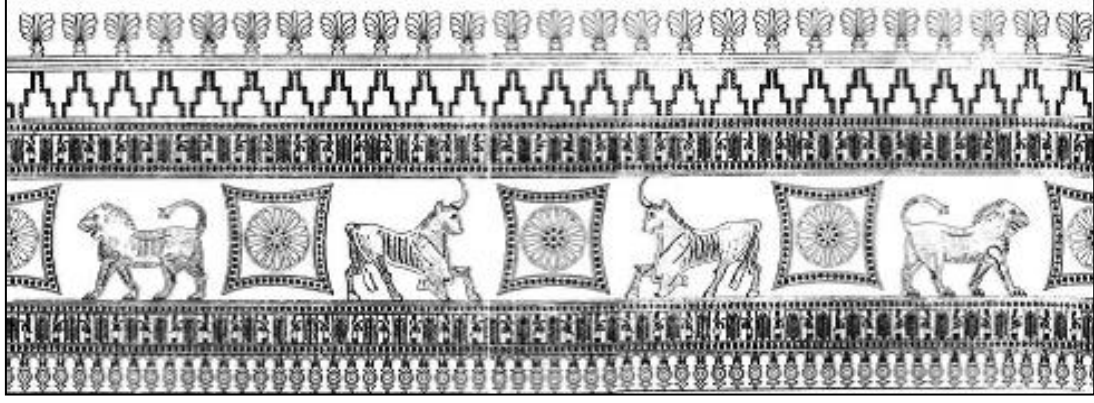


Fig. 1: Arin-Berd Sarayı küçük koridordan üzerinde boğa ve aslan figürlerinin bulunduğu bir duvar resmi (Nunn, 2012: 238).

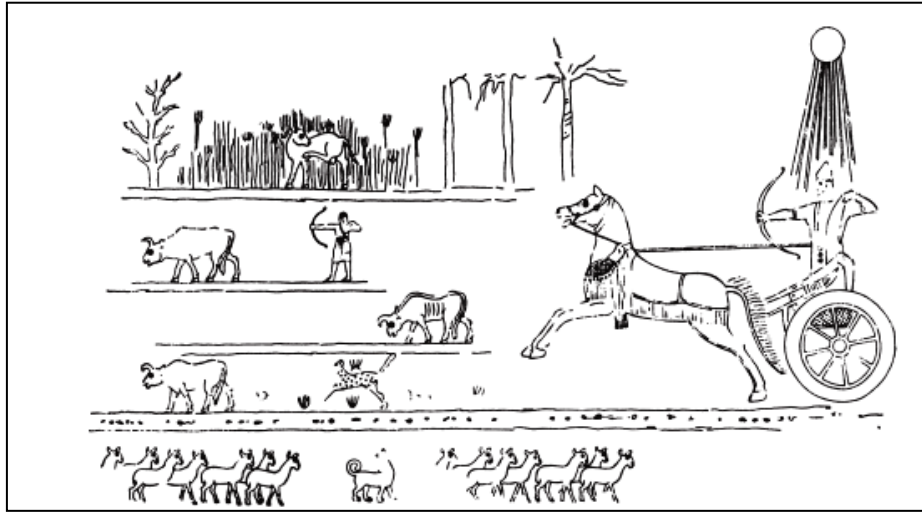


Fig. 2: Arin-Berd duvar resimlerinden bir av sahnesi (Nunn, 2012: 238).



Fig. 3: Tell el-Amarna'dan Nefertiti'ye ait duvar resmi (Coetzee, 2017: 54).



Fig. 4: Tell el-Amarna'dan Nefertiti'ye ait duvar kabartması (Dodson, 2013: 1).

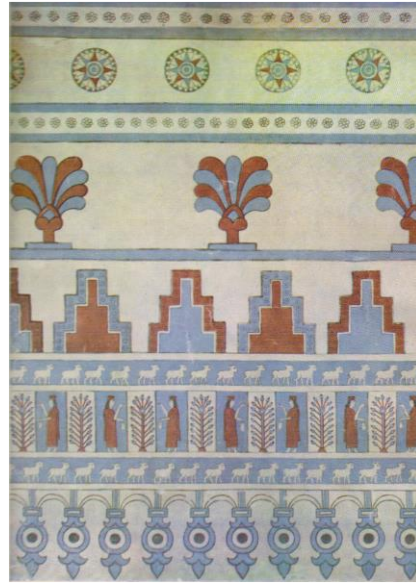


Fig. 5: Arin-Berd Haldi Tapınağı'ndan çeşitli motiflerle bezeli duvar resmi (Durukan, 2014: 91).



Fig. 6: Arin-Berd duvar resimlerinden Tanrı Haldi figürü (Grekyand, 2012: 135).

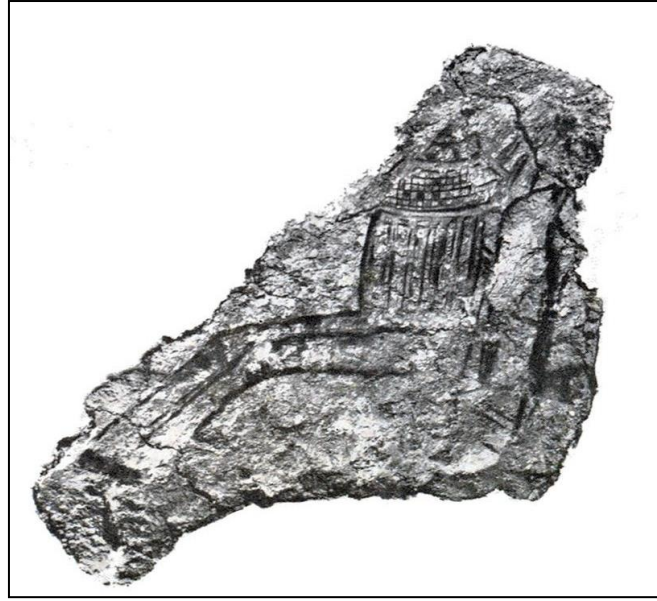


Fig. 7: Arin-Berd duvar resimlerinden koşan bir at tasviri (Dan vd.,2019:180).



Fig. 8: Arin-Berd'de ikinci duvar resmi parçası (Dan vd.,2019: 180).



Fig. 9: Altıntepe duvar resimlerinden kanatlı cin figürü (Karaosmanoğlu ve Korucu 2015: 53).

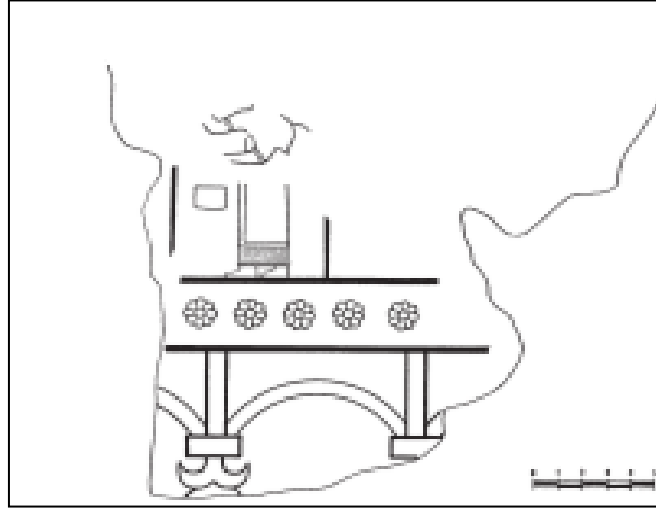


Fig. 10: Altıntepe duvar resimlerinden tapınan bir figür (Nunn 2012: 234).

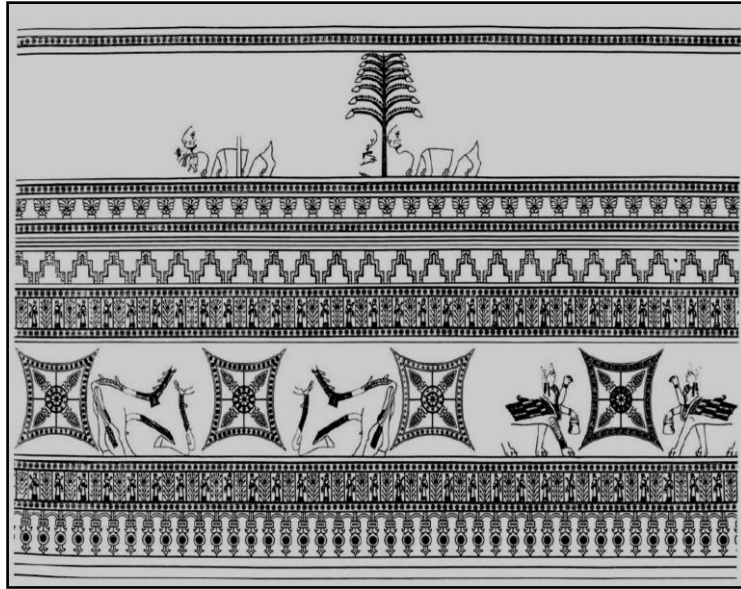


Fig. 11: Altıntepe'den çeşitli motiflerle süslü duvar resmi (Durukan 2014: 91).

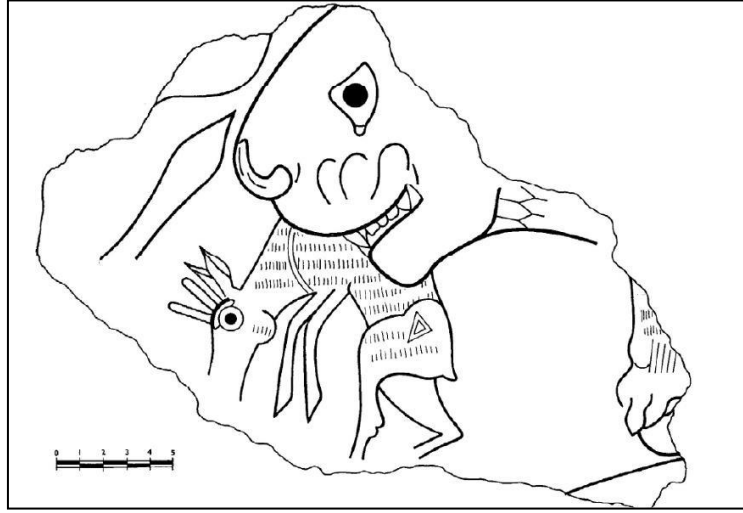


Fig. 12: Yukarıdaki sahneden bir detay (Durukan 2014: 84).

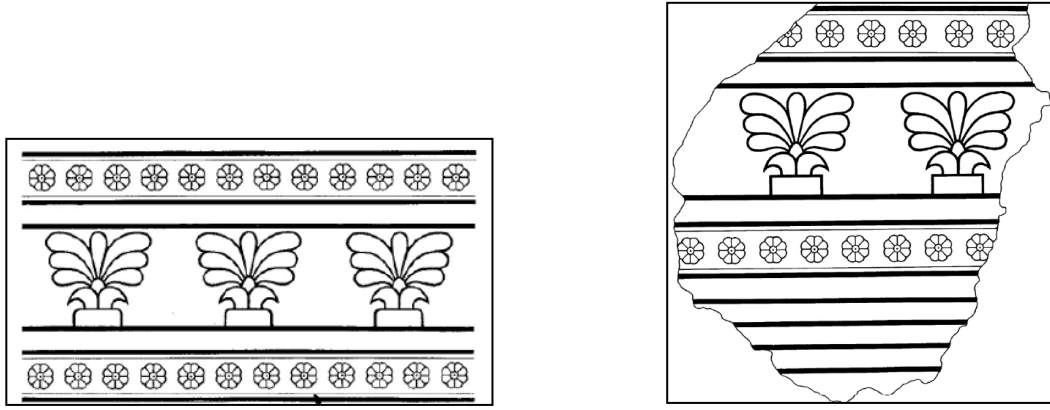


Fig. 13,14 Altıntepe duvar resimlerinden bitkisel motifler (Durukan. 2014: 81,84).

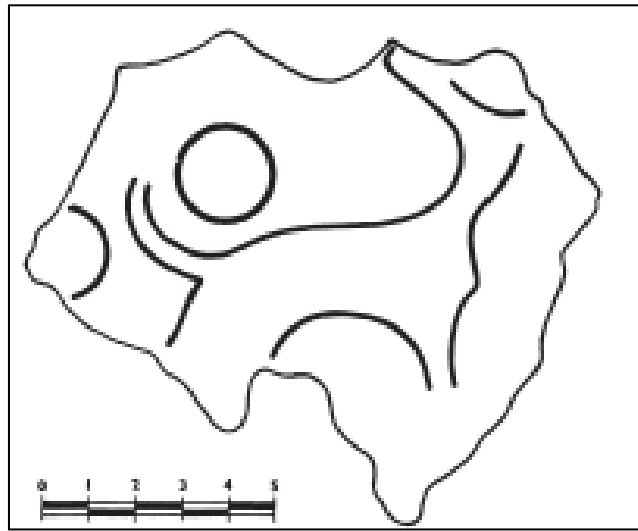


Fig. 15: Altıntepe duvar resimlerinden stilize hayvan figürü (Nunn 2012: 235).

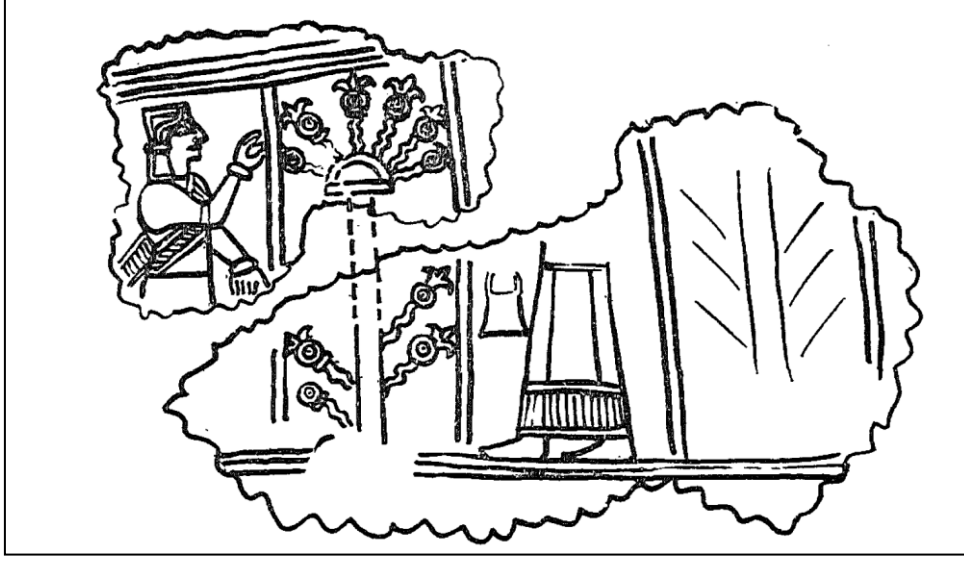


Fig. 16: Altıntepe duvar resimlerinden hayat ağacı sahnesi (Van Loon 1966: 68).



Fig. 17: Altıntepe duvar resimlerinden hayat ağacı ve hayat ağacına tapan figürler (Yücel 2010: 81).



Fig. 18: Ayanis'den intaglio tekniği kullanılarak yapılan duvar bezemeleri
(<https://aktuelarkeoloji.com.tr/kategori/bir-kent/ayanis-kalesi-mozaikleri>)

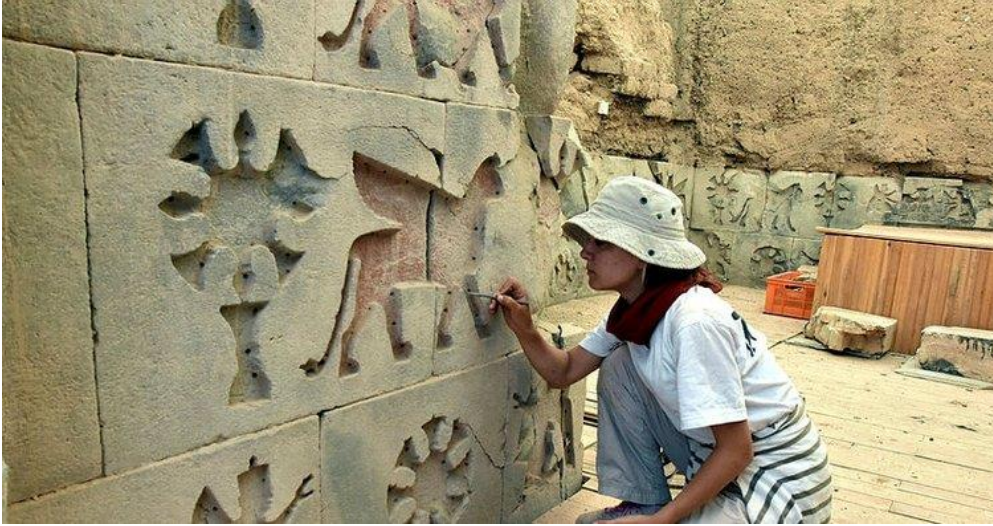


Fig. 19: Ayanis bezemelerinin yakından görünümü
(<https://www.sabah.com.tr/yasam/2018/07/23/bilim-insanlarini-heyecanladiran-ayaniste-kazilar-suruyor>)

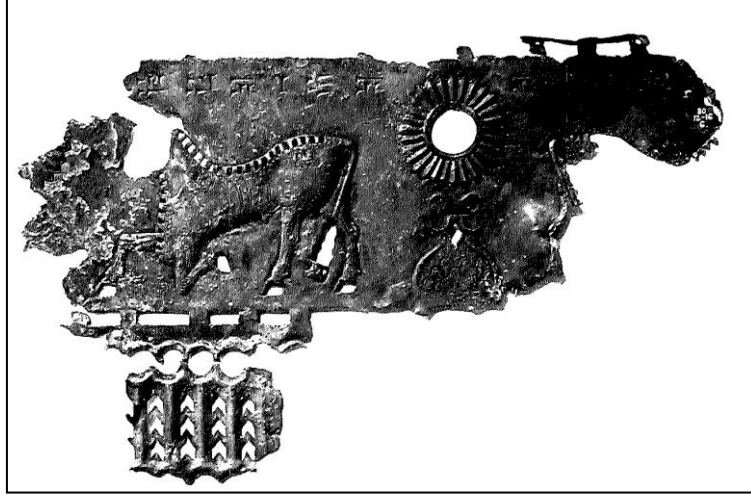
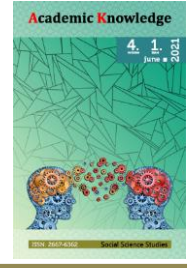


Fig.20: Toprakkale duvar resimlerinden hayvansal ve bitkisel figürler (Van Loon 1966: 225).

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 28.10.2020
Kabul Tarihi / Date Accepted : 04.04.2021
Yayın Tarihi / Date Published : 30.06.2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Bahar / Spring



Kur'an ve Hadisler Işığında İnsaniyet Mefhumu*

Abdullah Servet YILMAZ**

Anahtar Kelimeler:

Hiz. Peygamber,
Hadis,
İnsaniyet,
İnsan,
Eğitim.

ÖZ

Bu makalede, Kur'an ve Sünnet bilgileri ışığında "İnsaniyet" mefhumu yeniden yapılandırılmaktadır. İnsaniyet mefhumu, bugün birçok sahada kullanılmaktadır, ancak bu kullanımların birçoğunda anlam darlığı, anlam değişikliği ve anlam kayması görülebilmektedir. Araştırmamızda başta Kur'an ve temel Hadis kaynaklarında insaniyet kelimesiyle eş anlamlı, yakın anlamlı ve zıt anlamlı kelimeler seçilerek, bir anlam çerçevesi oluşturulmaktadır. Aynı şekilde; insanlık tarihi, Cahiliye dönemi, Osmanlı'nın son dönemi ve günümüzde insaniyet kavramının kullanımı tahlil ve tetkik edilerek, çıkarımlar yapılmaktadır. İnsaniyet kavramının doğumuna sebep olan Batı menşeli başta 'Hümanizm' ve benzeri kavramlar, insaniyet kavramını tam karşılamadığı görülmektedir. İnsaniyet, insanla doğrudan ilgili, İslam'da aynı şekilde insanla doğrudan ilgili olduğundan bu kavram İslam açısından büyük bir öneme sahiptir. Burada, insanın doğru tanımlanmasında "İnsaniyet" kavramının anahtar rolü görülmektedir. Aynı şekilde Kur'an ve Sünnet verileriyle yapılandırılan insaniyet kavramı, İslam'ın maksat ve programıyla büyük bir benzerlik sergilediği görülmektedir. Sonuç olarak "İnsaniyet" kavramının yeniden yapılandırılması ile birçok sahada olumlu etki ve sonuçlar doğuracağı öngörülmektedir.

The Concept of Humanity in the Light of the Quran and Hadiths

Keywords:

The Prophet,
Muhammad,
Hadith,
Humanity,
Human,
Education.

ABSTRACT

The definition of humanity is described in different individual and social contexts. However, semantic restriction, modifications, and shifts can be seen in all of these implementations. The context of our study consists of a choice of terms for the term humanity in the Qur'an and essential hadith sources, with equal, narrow, and opposite interpretations and the usage and inferences of the definition of humankind in humanity today. The concepts of "Humanism" and related concepts from the West that give rise to the idea of mankind are not entirely in line with the concept of humanity. Because humanity is closely linked to Islam in the same manner as human beings, this is a matter of importance in the Quran and the Hadiths. It is seen that in the meaning of humanity in these texts, the idea of "Humanity" plays a key role and is associated with Islam's purpose and program. The restructuring of the notion of "humanity" with the knowledge of the Quran and Sunnah would have beneficial implications and outcomes in many fields. In this article, the

* Bu makale, "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Davetinde İnsan Mefhumu ve İnsaniyet İnşası" adlı tamamlanma sürecindeki doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Doktora Öğrencisi, Adıyaman Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ibrahim.bd@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-0046-5652

deconstructive understanding and its reflections on literary texts will first be discussed. Afterwards, Mehmet Kaplan's examination in "Poem Analyses 2", where he reflected his approach to Nazım Hikmet and the poem "Mechanization", will be handled in terms of the deconstructive understanding. Thus, Mehmet Kaplan's approach will be subjected to a deconstructive investigation.

Giriş

İnsan, kâinat içerisinde özne olan özel bir varlıktır. Onun etrafı tanınması ve keşfedilmesi, tarihin ilk dönemlerinden bugüne değin süregelmektedir. Ancak insanın tanımlanmasında birçok fikir, yaklaşım ve iddia ileri sürülmektedir. Aynı şekilde İslam'ın da insan hakkında ileri sürdüğü ve temellendirdiği yaklaşımları bulunmaktadır. Ancak bizler bugün, insan hakkında kapsamlı, kuşatıcı, çok yönlü, zengin içerikli ve doğru bir yaklaşım ortaya koymakta bir takım sorunlar yaşamaktayız. Bunların başında, insanı sadece "Beşerî Bilgi" ekseninde ele almak gelmektedir. Beşerî Bilgi dediğimiz şeyden; insanoğlunun deneme-yanılma, gözlem, deney ve farklı bilgi kanallarından özümlediği, tecrübe ettiği ve hakkında ortak kanaat geliştirdiği bilgi ve bulgular kastedilmektedir. Bu problemin diğer bir yüzü ise ilahiyat sahasındaki araştırmacıların insan hakkında sadece Vahiy ve Nebvî Bilgi'yi referans almalarıdır. Çünkü Vahiy ve Nebvî Bilgi, araştırmanın temel yönünü teşkil ederken, Beşerî Bilgi işin detay ve tamamlayıcı yönünü teşkil etmektedir.

İnsanlık tarihindeki anlam keşfi ve kavram üretimi, sahih ve sağlam dini standartlar dikkate alınıp yapılandırıldığında, doğru kavramlar üretilmiştir. Ancak kimi zaman üretilen kavramlar ve bu kavramların anlam yapıları bazı yönlerden problem olmuştur. Bugün, batının ürettiği "Hümanizm" kavramı buna örnek verilebilir. Bu kavramın "İnsaniyet" kavramına karşılık geldiği düşünülebilir. Ancak 'Hümanizm' ve 'İnsaniyet'; kapsam, içerik ve vurgu olarak aynı anlamı ifade etmemektedir. O halde bizler, kendi bilgi ve anlam dünyamızı yapılandırmada, yoğun ilmi gayret sarfetmeli ve işin ciddiyeti yönünde çaba ortaya koymalıyız. Bu araştırmamızda, insaniyet lafzının manasının doğru yapılandırılmadığı; kapsam, bileşen ve içeriğinde bir takım eksiklikler ve yanlışlar olduğu tespit edilmektedir. Bu araştırmada ki amacımız, insaniyet kavramının anlam ve içerik olarak İslamiyet'e ait bir kavram hüviyetinde olduğunu ve İslamiyet'in maksatlarını kendisinde topladığını göstermektir.¹ Hedefimiz; bu kavramın cahiliye toplumunda, Batı toplumunda ve günümüzdeki kullanımlarını anlam ve içerik olarak tespit ve tahlil etmek, akabinde Kur'an ve Hadis müktesebatı çerçevesinde onu yeniden yapılandırmaktır.

İnsaniyet kavramının eş ve yakın anlamlı kelimelerle kullanımının ilk insanlardan bu yana devam ettiği kanaatindeyiz. Ayrıca "İnsaniyet" şeklindeki kullanımı ise son 300 yıldan bu yana olduğu görülmektedir. Öyle ki bu kavramın, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde; ilim, fikir ve siyaset dünyasında çokça kullanıldığı görülmektedir. Ancak o gün ki toplumda yoğun kullanılmasının yanında, kavram hakkında -birkaç gazete makalesi dışında- önemli bir araştırma bulunmamaktadır. Böyle bir kavramın araştırma açısından tercih edilmesinin sebebi; bu kavramı batılıların üretmesine rağmen anlam olarak yanlış ve içerik olarak eksik bırakmış olmalarıdır. Bugün bu yanlışlığın ve eksikliğin sürdürülmesi sebebiyle ilgili kavram üzerine araştırma yapmayı gerekli ve faydalı gördük. Bugün insaniyet kavramı, İslamî ilkeler ve standartlarca doğru yapılandırıldığı takdirde, insan ve

¹ İnsaniyet kavramı İslam'a ait bir kavram olarak değerlendirilebilir mi, bu kavram ve İslam arasında bir ilişki var mıdır?

toplumların kavramla ilgili algılarında bir düzelme olacağı ümidindeyiz. Kavramın İslam'a göre yapılandırılması sayesinde, ilgili kavram ve İslamiyetin ana fikri arasındaki benzerliğin fark edilmesi yanında İslam'ın bu kavramı kuşattığı görülecektir.

1. Gereç (Materyal) ve Metot

İnsanı tanımlamak çok mühim ama zor bir meseledir. Gerek kaynaklar ve gerekse metot hususu bu işin iki zor yönünü oluşturmaktadır. Bu araştırma, insanın görünen yüzünün ötesinde, görünmeyen fakat görünen kadar hakikat olan yönü üzerinde bir çalışma olup, önemli olduğu kadar çok zor bir araştırmadır. Çünkü soyut ve gözle görünmeyen bir konuyu; doğru, kapsamlı ve yerinde tanımlamak kolay olmayacaktır.

Bu araştırmamızda, ilk olarak kavramın yerli ve ilgili yabancı kaynaklardaki anlam çerçevesi tespit edilerek, kavramın tahlili yapıldı. Kavramın yapılandırılmasında Kur'an ve Hadisleri merkeze alarak, ilk safhada konuyla bağlantılı ayet ve hadislerin tespiti ve seçimi yapıldı. Bu konuda, temel Hadis kaynaklarını esas aldık. Akabinde bu ayet ve hadislerin çokluğu karşısında konu hakkındaki verileri azaltma ve ayıklama yoluna gidildi. Burada ayıklama yoluyla elde ettiğimiz ayet ve hadisleri çoğunlukla blok aktarmalar olarak değil de araştırma konusu ile ilgisi olduğu düşünülen kelime, cümle ve paragraflar analiz edilerek kaydedildi. Aynı şekilde İslam literatüründe önemli bazı kaynakları nazar-ı dikkate alınarak, konuyu katkı sağlayacak fikir ve düşünceleri değerlendirmemize kattık. Bunlara ilave olarak sosyal bilimlerin ilgili konulara dair tespitleriyle konuyu tamamlamaya gayret sarfettik. Çünkü bugün dini metin ve düşüncelere ilave olarak Sosyal Bilimlerin işe katılmasının konunun bütünlüğüne katkı sağlayacağını düşündük. Daha sonra araştırmaya katkı olacağını düşündüğümüz kaynak ve çalışmalarını dikkatle inceleyerek araştırmamızı tamamladık.

2. Bulgular (ve Tartışma)

2.1. İnsan

Kâinat ve içerisindeki varlıkları gözlemlediğimizde varlıklar arasında bir sınıflamanın olduğu göze çarpmaktadır. Aynı şekilde bu sınıflama içerisinde insanın farklı bir yeri ve konumu olduğu fark edilmektedir. Burada insan, kâinat içerisindeki varlıklar arasında yeri ve konumu itibariyle önemlidir(bk. el-Bakara 2/30-37).

İnsan madde ve manadan mürettep bir varlıktır. İnsanın maddesi somut ve gözle görülebilirken, manası soyut ve gizlidir. Aynı şekilde insanın maddesi çok farklı sistem, birim ve yapılardan mürettep ise de manasında daha yüksek standartta unsur, latife ve cihazlar yer almaktadır. Denilebilir ki insan, madde ve mana birleşiminde tasarlanmış ve yaratılmış bir varlıktır. Bunun yanında Yüce Allah her insanı, nev-i şahsına münhasır bir terkip suretinde yapılandırdığından her bir ferdi farklı fiziksel, bilişsel, duygusal, nefissel ve ruhsal hususlarla techiz ettiği görülmektedir. İnsanın varlık olarak bu şekilde olması yanında, kâinat içerisinde birçok soyut ve manevi yapıyla ilişki ve etkileşimi bulunmaktadır. Kâinat içerisindeki her varlığın kendisine ait sıfat ve özellikleri bulunduğu gibi insana yönelik olarak da sıfat ve özellikleri bulunmaktadır. Bunlar o varlığın tanımlayıcı özellikleridir. Çünkü her nesnenin ve eşyanın çok yönlü yaratıldığı müşahade edilmektedir. Yani bir eşya güzel-çirkin vasfıyla kalbe hitap ettiği gibi, iyi-kötü vasfıyla da nefse hitap

edebilir, doğru-yanlış vasfıyla da akla hitap edebilir. Bu şekilde varlıklar hem göze hem kalbe hem de nefse hitap eder fonksiyonlar taşımaktadırlar. Yani insan, gördüğü bir varlıktan sadece bir özelliği değil, birçok özelliği özümseyebilmektedir.

İnsanın bedeninde birçok farklı sistem ve organ yer almaktadır. Bunlar, insanın yaşamı için zorunlu sistem ve organlardır. Bu sistem ve organların kendi içerisinde bir çalışma düzeni olduğu gibi bütün bedenle organizeli bir çalışma düzenleri bulunmaktadır. İnsan hakkındaki bu araştırmamızda, insanı bir bütün olarak ele alacağız. İnsanın maddi yapısında birçok farklı sistem ve organ yer aldığı gibi onun manevi bünyesinde de birçok farklı cihaz ve birim bulunmaktadır. Bu birimlerin hem kendi içerisinde bir işleyiş düzenleri olduğu gibi hem de diğer manevi birim ve cihazlarla bağlantılı bir işleyiş şekilleri bulunmaktadır. Yani insanın manevi bünyesini oluşturan; ruh, nefis, akıl ve kalbin kendi başlarına bir işleyişleri olduğu gibi birbirleriyle ilişki ve etkileşimli bir işleyişe de sahiptirler.

Kâinat büyük bir fotoğraf gibidir. Bu fotoğrafın her karesinde farklı varlıklar yer almaktadır. Her kare kendi başına bir anlam ifade ettiği gibi bu karenin fotoğraf bütünlüğü içerisinde de bir anlamı bulunmaktadır. Bu bağlamda insan düşünüldüğünde, kâinat içerisindeki varlık ailesinin bir ferdi olduğu gibi, aynı insan kendi başına bütünlük arz ettiğinden ayrı bir araştırma ve inceleme konusudur. Bizler insanı tanımak ve tanımlamak için farklı iki metot takip edeceğiz; “Müstakil Varlık” ve “Merbût Varlık” ayırımları doğrultusunda onu inceleyeceğiz. Müstakil varlık, insanı sadece varlık yapısı ve özellikleriyle dikkate alarak incelemektir. Merbût varlık ise insanı, içerisinde yaşadığı alemle bağlantılı ve ilişkili bir surette ele alarak yapılan incelemedir. Bugün insanı tanıma adına böyle farklı iki yaklaşımın izlenmesi, insan tanımına farklı bir bakış ve değer katacağı görüşündeyiz.

2.1.1. Müstakil (Bağımsız) Varlık

Varlıklar somut ve soyut yapıda olup, bu varlıklar müstakil varlık bağlamında incelendiğinde onları çevreden bağımsız bir şekilde görmek ve incelemek esastır. Somut varlıklar cisim sahibi oldukları gibi bu cismin dâhilinde birçok birimden oluşan sistemler ve organlar yer almaktadır. Fizyolojik olarak insan yapısında, kısmen özerk ve kısmen de birbiriyle ilişkili sistemler yer almaktadır. Bunlar bir binayı oluşturan temel yapı birimleri gibidir. Bunlar; hareket, iskelet, kas, sinir, endokrin, solunum, ürogenital sistem ve duyu organlarıdır. Bunlara ilave olarak; rûhî, zihnî, kalbî, nefsi, şeytânî, aletsel ve daha başka birimler bulunmaktadır.

İnsan, çok katmanlı iç içe geçmiş bir yapı gibidir. Bu yapıda bize görünen bir gerçek olduğu kadar, görünmeyen ve varlığı görünen kadar hakikat olan diğer iç katmanlar bulunmaktadır. Bugün gelişen fen ve teknik, insan cisminin iç katmanlarındaki görünmeyenleri keşfetmede büyük destek sağlamaktadır. Bu katkıyı sağlamada Genetik Bilimi önemli rol oynamaktadır. Çünkü Genetik Biliminin çalışma alanlarından olan DNA ve Genetik Kod sahalarındaki ilmi gelişmeler, bizim insana ve hazırbulunuşluk düzeyine yönelik bilgi ve düşüncelerimizi yeniden şekillendirmiştir. Bu bilimsel gelişmeler, insanın teşekkülünden itibaren bir takım hazır yapıların onda inşa edildiğini haber vermektedir.(bk. Ataş 2017: 14-18).

2.1.2. Merbût (Bağlantılı) Varlık

İnsan müstakil olarak ele alınacağı gibi, münasebet ve bağımlılık cihetinde de ele alınabilir; bu yönde tespitler, tahliller ve tetkikler yapılabilir. Çünkü insan denen varlık, gerek fizyolojik ve gerekse ruhsal yönden varlık alemindeki diğer varlıklarla bir bağ, iletişim ve etkileşim içerisinde dir.

İnsanın hayatiyetini sürdürmesi için, içinde yaşadığı alemin bütünüyle ilişkili ve bağlantılıdır. Bu durum, gökyüzündeki güneşten yerin altındaki suya, madene, gaza ve petrole varıncaya değin aynı yönde ilişki ve bağımlılık göstermektedir. Böylelikle bu durum, insanın mahiyetinin zenginliğine, çeşitliliğine ve mükemmelliğine ayna tutmaktadır. İnsanın yaşadığı alemde var olanlar arasında, sürekli bir tercih içerisinde bulunması, kendi mahiyetindeki zıtları nazar-ı dikkate alması ışığında bakıldığında, dış dünyada da insanın batınına benzerlik olduğu görülmektedir.

2.2. İnsaniyet Kavramı

Dikkate değer olan nokta, insanların kendilerini incelemeye önce, kendilerinden uzak olan olayları merak etmiş ve bunları incelemiş olmalarıdır. Yani insanlar önce güneşi, yıldızları ve gezegenleri incelemiş, akabinde yeryüzünü ve son demde ise kendilerini incelemeye yönelmişlerdir. Nitekim Matematik ve Fizik; modern çağda ise Kimya ve Biyoloji; nihayet 19. yy'ın sonuna doğru Psikoloji ve Sosyoloji gelişmiştir(bk. Baymur 1985: 5). Bu son gelişen ilimler ise doğrudan insanla ilişkili bilim dallarıdır.

İnsanoğlu ilk çağdan bu yana hayvanların; etinden, sütünden, yününden ve farklı özelliklerinde istifade etmektedir. Kazanılan tecrübe ve elde edilen bilgiler neticesinde bugün, hayvanların farklı yetkinlik ve özelliklerinden istifade edilmektedir. Örneğin; bilim dünyası bunların birçok özelliğini modelleyerek yeni teknolojiler geliştirmektedir. Öyle ki bu hayvanların davranış biçimleriyle insan davranış biçimleri arasında ilişki görülerek, bunlar üzerinde bir takım eğitim-öğretim deneyleri yapılmaktadır. Onların "sevki tabii | doğal davranış biçimleri" hakkında keyfiyetli araştırmalar yapılmaktadır.

İlk insanlardan bugüne insan-madde ilişkisi bilinmektedir. İlk insanlar muhatap oldukları maddeyi sadece hayatiyetlerini idame açısından ele almış ve kullanmışlardır; toprağı, suyu, havayı, ateşi, ağacı ve daha birçok maddi şeyi, sadece ihtiyaç ve gereksinimleri doğrultusunda görmüşlerdir. Ancak gelişen ilim ve teknolojiye paralel olarak çağın insanları, maddeye nüfuz ederek; topraktaki elementleri, sudaki elementlerin kimyasal formülünü, havadaki gazların çeşitliliği yanında mahiyetlerindeki bilimsel formülasyonları tespit etmişlerdir. Bunun neticesine çağın insanı, maddenin özüne inmeye ve mahiyetini keşfetmeye çalışmaktadırlar. Bunun neticesinde bugün madde; sadece görünüşüyle değil, mahiyet ve içeriğindeki element ve soyut unsurlarla mukayyet ve muttasıf bir şey olarak bilinmektedir. Örneğin; Mikrop, virüs, bakteri gibi gözle görülemeyen birçok canlı, mikroskop ve benzeri aygıtlarla görülebilen bir canlıya dönüşmektedir. Evet, madde ve yaşadığımız çevre görünürlüğüyle değil, görünenin ötesiyle de gün geçtikçe görmeye başladığımız bir dünya olmaktadır.

İnsan, cismî bir varlıktır. Ancak insan cismi dışarıdan görülebilenin aksine içeriğiyle çok daha dikkat çekici ve merak uyandırıcı özelliktedir. Geçmişte yaşayan toplumlar, insan dışının ötesinde içeriğindeki maddesini çok merak etmiş, onu kadavra suretinde parçalayarak çözümlemeye çalışmışlardır. Bu genel metot, o gün normalin ötesi iken bugün için ibtidai sayılmaktadır. Her geçen gün insan içiyle ilgili bu ayrıştırma ve detaylara inme çabası artarak süregelmektedir. Böylelikle insan hakkındaki çok yönlü bu araştırmalar geliştirile geliştirile, onun maddesindeki DNA (Deoksiribo Nükleik Asit) ve Genetik Kod keşfedilmiştir. İnsan genlerinin haritasının çıkartılması çalışmaları 1980'lerde hız kazanmış, 2000'li yıllardan bugüne değin insanlık açısından önemli bir konu olan "Genom Projesi" insan geninin tümünün haritasını çıkarmayı, fonksiyonlarını belirlemeyi ve insan DNA'sını oluşturan birimleri ortaya çıkarmayı hedefleyen bir proje olarak bugün sürdürülmektedir(Akar & Haspolat 2007: 3). Bugün gelişen bu yeni teknolojilerle insanda bulunan hazır, düzenli ve sabit bir sistemin varlığı gün yüzüne çıkartılmaya çalışılmaktadır. Evet insan, fizyolojisindeki zenginlik, karmaşıklık ve merak uyandırıcılığın çok ötesinde, ruhi cihetiyle daha bir zengin, karmaşık ve hayret uyandıracak özelliktedir.

Bugün canlılar ve insan hakkında yapılan bilimsel araştırmalarda, bunların maddi formlarının içerisinde; yaşama biçimlerini düzenleyen, eğilim ve yönelimlerini sağlayan, üremeyi sürdüren, beslenme biçimlerini belirleyen, kendi aralarında iletişim ve etkilişimi düzenleyen; güdü, sâik, motiv, refleks ve tepki dediğimiz soyut unsurlar olduğu gözlemlenmiş ve tespit edilmiştir. Bu ve benzeri durumlar başta insanlar ve tüm canlıların, doğuştan itibaren neleri yiyip-içecekleri, yaşadıkları mekanda hangi tehlikelerden korunacakları, barınma ve korunma olarak ne tür bir mekan edinecekleri, hemcinsleriyle nasıl bir iletişim ve etkileşime girecekleri, karşılaçacakları sorun ve durumlar karşısında ne tür bir çözüm yoluna başvuracakları, nesli sürdürmeleri konusunda karşıt cinslerle nasıl bir temas kuracakları, doğurdukları yavruya karşı yapacakları hizmetler, yerine getirmeleri gereken sorumluluklar, göstermeleri gereken ilgi ve yetişmeleri için başvuracakları eğitim şekilleri, kendi aralarında başgösteren rekabet ve düşmanlık durumlarında ortaya koyacakları mücadele biçimleri, topluluk olmaları durumunda uymaları gereken ölçüler, yerine getirmeleri gereken sorumluluklar, zorda kalan hemcinslerine sağlamaları gereken destek ve yardım gibi hususlar hazır bir surette manevi cihetlerinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Aynı hususu insan özelinde etraflı bir surette ele aldığımızda ise daha geniş ve zengin bir hazırbulunuşluk durumu olduğu görülmektedir. Sözelimi onun öğrenme için sorgulamaya başlaması, örtünme ve giyinmeyi gereksinmesi, havayı teneffüs etmesi, beslenme çabasına girmesi ve belirli besinleri tercih etmesi, eşyaya sahiplenme çabasına girmesi, etrafındaki canlılara hükmetme ve onları kendi hizmetine amade kılma girişiminde bulunması, eşyayı ve çevreyi kendi konfor ve rahatına göre dizayn etme uğraşına girmesi, tehlike ve saldırı durumunda savunma ve kaçınma yoluna başvurması, beraber yaşadığı karşı cinse şehvet ve birlikte olma arzusuna girmesi, ona kendisini beğendirme ve kabul ettirmede kur yapması, karşıt cinsle bir araya gelmelerinden doğan yavruya karşı fedakârca hizmet etmesi ve karşılıksız yakınlık göstermesi, zamanı bölümlemesi, bir kısmında ihtiyaç ve isteklerini temin etmede kullanması, diğer bir kısmında ise uyuması, başkasına isteyerek veya istemeyerek zarar verme durumunda iç sıkıntısı çekmesi, canlı ve çevreye karşı ilgi ve yakınlık göstermesi, zorda kalmış ve ihtiyaç sahibi birisine iyilikte bulunması, suç işleyen

veya kötülük yapana karşı öfke duyması ve daha birçok söz, davranış ve tutum bu meyanda sıralanabilir. Tüm bu sayılanlar nazar-ı dikkate alındığında, insan maddesinin özünde bir kısım sevk-i tabiielerin olduğu, bunların da kendilerine mahsus birer program ve özellik taşıdıkları anlaşılmaktadır. Aynı şekilde insandaki her şeyi isteme, ihtiyaç ve isteklerindeki sınırsızlık, bunları elde etmede gösterdiği aşırılık ve kararlılık, beslenme ve tüketmedeki müsriflik, yeme-içmedeki tıkabasacılık ve doyumsuzluk; konfor ve lükse olan rağbetlilik, mal ve eşyaya olan tamah, bencillik ve cimrilik; karşı cinse olan şehvet ve arzudaki sapkınlık, hemcinslerine ve etrafına gösterdiği güç, kuvvet ve üstünlük, onlara hükmetme, itaat altına alma ve kendisine boyun eğdirmedeki cebirlik; yaşam standartlarındaki ölçsüzlük, aşırılık ve taşkınlık onda doğuştan gelen tabii ve doğal hallerdir.

Aynı şekilde insandaki sorgulama ve öğrenme çabası sürecinde, bilgi ve bulguları doğru ve yanlış şeklinde bir sınıflandırmaya gitmesi, eski öğrenmelerle karşılaştırması ve değerlendirmesi, bunlardan genellemeler çıkartması, karşılaştığı durum ve olaylarda bu genellemeleri ölçüt kullanması gibi hususlar aynı hazırbulunuşluğa işaret etmektedir.

İnsana dair bir başka husus da eşyayı, nesnelere ve varlıkları güzel ve çirkin görme, güzel olanı sevme ve çirkin olandan nefret etme, hemcinslerine karşı merhamet, acıma ve şefkat gösterme, bunun tersi durumda ise onlara zulmetme ve reddetme, beğendiği, güzel gördüğü ve hoş bulduğuna bağlanma, birlikte olma, ona fedakarlıkta bulunma, kendisine iyilik ve lütufta bulunana teşekkür etme, bağlanma ve vefa gösterme, kendisine kötülük ve zulümde bulunandan nefret etme, kin duyma ve isyan etme gibi hazırbulunuşluklar gözlenmektedir.

İnsana dair bir başka husus ise bütün varlıklara karşı bir merak, ilgi ve iletişim halinde olma, onlara karşı içsel bir bağ hissetme, varlıkları sevme ve koruma, onlarla içsel bir arkadaşlık ve yakınlık kurma, kuşlara, böceklerle ve benzer canlılarla yakınlaşma, gök ve gök cisimleriyle konuşma, onlarla gizil anlaşma, denizleri, dalgaları, dağları ve ovaları kendine ait hissetme ve onlarla bütünleşme, baharla, kışla, geceyle, mehtapla, çiçeklerle uyumsama içine girme gibi hisslerin onda hissedilmesidir.

İnsana dair diğer önemli bir husus, onun varlığında iyi insan ve kötü insan özelliğinin birlikte yer almasıdır. Bu durumda insan, zıt unsurların kendisinde cem' olduğu, ancak bu zıt yönlerden iyi insan olmaya yönelme tabiatında olduğu görülmektedir. Bir yönüyle insanda; bitkiler, hayvanlar ve meleklerle ait özellikler cem edilmiştir. Hatta insan tabiatına hayvanların özelliklerinden daha alt özellikler derç edildiği haber verilmektedir (bk. el-A'raf 7/179; el-Furkân 25/44). Çünkü hayvanların bile yapmadığı bir takım vahşiliği ve zulmü insan icra edebilmektedir. Öyle ki insana ait bu zıtlılıkları dikey bir doğrultuda tasavvur edebiliriz. Bu dikey doğru üzerinde yukarı-aşağı şeklinde bir tasvir yapıldığında, onun yukarısı ve aşağısı için uzun bir dikey doğrunun varlığı tasavvur edilebilir. Bu doğru üzerinde insan uç noktalara kadar gidebilmekte ve çıkabilmektedir. Bu durum, insandaki manevi cihazlardan neşet eden söz, fiil ve tutumlardan mütevellid gerçekleşmektedir. Yani insanın batınında yer alan manevi cihazlar, insan için birer konumlandırma ve seviye belirleyicilerdir. Bu manevi cihazların her birisindeki özellikler bu yönde bir etkiye sahiptirler.

İnsanlar birbirlerinden farklıdırlar, bu farklılık belki bir takım beşeri tasnifleri gerekli kılabilirken gerçekte insanların fiziksel ve biyolojik yapılarından dolayı bir derecelendirme yapmak doğru olmaz. Ancak insanların bu farklılıkları yanında, yapıp ettikleri yönüyle birbirlerinden bariz farklılıkları ortaya koymaktadırlar. Yaratıcı da insanları yaptıkları ve ürettikleriyle kendi katında derecelendirmektedir. Bu konuda Allah'ın varlıkları isimlendirme şekli, varlıkların suretlerine göre değil de siretlerine göre yapıldığı anlaşılmaktadır. Böyle olunca şeklen aynı olan varlıklar, siret itibarıyla değiştiklerinde isimleri de değişmektedir. Yani asıl olan varlığın sureti değil, siretidir. Bu konudaki bir hadiste; *"Allah sizin suretlerinize (görünüştünüze) ve mallarınıza bakmaz, ancak kalplerinize ve amellerinize bakar."* (Müslim, "Birr" 34) buyurulmaktadır. Bu demektir ki Allah nazarında insanların söz, fiil ve tutumları esas alınmaktadır. Çünkü insanlar indi ilahide aynı beden içerisinde olmakla beraber, imandan önce kafir iken, imandan sonra mümin olabilmektedir. Bu sayede insanlar; söz, fiil ve tutumlarının çeşitliliği sebebiyle farklı kavramlarla tanımlanmaktadırlar. Bu da bize göstermektedir ki aynı varlık, siret bakımından değiştiğinde veya dönüştüğünde farklı bir isimle isimlendirilmektedir.

2.2.1. Tarihsel Süreçte İnsaniyet Kavramı

Tarih insanla başlamıştır ve ilk insan ise Allah'ın terbiye ettiği ve kendisi de bir peygamber olan (bk. el-Bakara 2/37; İbn Hanbel, 5/265) Hz. Adem'dir. O hem bir insan hem de bir peygamber olarak kendisinden doğacak nesilleri terbiye edecek vasıf ve yetkinliktedir. Ancak insan denen canlının melekût yönüne bir takım manevi birimler yerleştiren (bk. en-Nahl 16/78), bu birimlerin özüne zıtları cem' eden Allah (bk. eş-Şems 91/7-8), bu şekilde onu bu dünyada imtihana sevk etmiştir (bk. Muhammed 47/31). Aynı şekilde insanları yaratan Allah, onların en güzel davranışı ortaya koymalarını murad etmekte (bk. el-Mülk 67/2) ve bu ise ancak en güzel davranışı öğretecek bir öğretmenle mümkün olabilmektedir.

İnsanların anlam dünyası, ilk insandan bugüne, sürekli bir gelişim, değişim ve dönüşüm halindedir. Bu anlam durumuna paralel olarak, lafızlarda da benzer durum görülebilmektedir. Bizim bahsettiğimiz insaniyet kavramı, tarihte insanların dini metinler ve tecrübeler neticesinde kullanılageldikleri eşanlamlı benzer kavramların bulunduğu haber vermektedir. Doğal olan şudur ki gerek somut ve gerek soyut anlamlarla karşılaşan insanlar, bunlara bazı lafızlar yani isimler atamış ve bunları birlikte kullanmışlardır. Bunlar, bugün bahsettiğimiz kavramın yapı taşları ve yapı birimleri mesabesinde. Yani insanlar, kendilerindeki bilgi, duygu ve heves durumlarını ilk andan itibaren fark etmiş, bunlara karşılık kavram ve tanımlar kullanagelmişlerdir.

Yeryüzüne gönderilen Hz. Âdem ve Hz. Havva'dan doğan çocukların Hz. Adem'in terbiyesinde yetişmiş olmaları şüphe edilemez bir durumdur. Çünkü O, hem bir baba ve hem de bir peygamberdir. Bu durumda O'nun kendi çocuklarını vahiy mesajı (bk. el-Bakara 2/37) doğrultusunda yetiştirmesi de zaruridir. Bu hususta elde bulunan Habil ve Kabil Kıssası'na (bk. el-Mâide 5/27-31) baktığımızda; bu iki kardeş arasındaki diyalog ve iletişim bağlamında bunları tahlil ettiğimizde, müspet ve menfi yönleri temsil eden iki birey olarak bilinç düzeylerinin üst düzeylerde oldukları görülmektedir. Yani menfi yönü temsil eden Kâbil'in ortaya koyduğu taşkınlık ve azgınlığa karşılık, Hâbil'in itidal ve denge teklifinde

bulunması, diyalog ve iletişimin ilk insanlardaki seyrini ve seviyesini kısmi olarak bizlere sunmaktadır.

İnsanı yaratan Allah, onun varlığında ve mevcudiyetinde yüklü birçok olumlu haslet ve olumsuz eğilimin bulunduğunu bildirmiştir. Ayrıca insanın iyiye rağbetli ve hayra meyilli yaratıldığı bahsedilmektedir. Tabi ki insan, bu hususiyetinin aksine başıboşluk, nefis, şeytan ve kötü insana uyma sonucunda ise çok aşağılara yani 0 (sıfır) orta çizgisinin alt kategorisinde bulunan eksi değerlerde çakılı kalacağını ve bunun da sınır noktasının olmadığı belirtilmektedir.

Yeryüzünde yaşamış ilk topluluklardan olan Hz. Nuh'a(a.s.) baktığımızda, O'nun kavmiyle olan diyalog, iletişim ve mücadelesinde bugün ki beşeri standartlara benzer şeyler görüyoruz. Hz. Nuh hakkında Kur'an'da çok yoğun geçen farklı ayetlerdeki ifadelerden bir metin inşa eder şekilde tanzim ettiğimizde, bunu görebiliriz. Yani insanlık tarihinin ilk topluluklarında tasavvur ve tevehhüm edilen vahşilik, yabanilik ve bedeviliğin aksine belli insani standartlar olduğu anlaşılmaktadır.

İnsanlık tarihinde üç semavi din için sembol olan Hz. İbrahim'e(a.s.) baktığımızda, Onda insana dair çok farklı bilinç örnekleri görmekteyiz. O'nun "Selim (arınmış) bir kalp"e(bk. es-Saffât 37/84) sahip olduğu bildirilmektedir. Başka bir yerde, O'nun yaşadığı dönemdeki kralla yaptığı münazarada(bk. el-Bakara 2/258) kullanılan dil ve beyan edilen ifadeler de yüksek bilinç düzeyi olduğu görülmektedir. Başka bir ayette, Hz. İbrahim'in insanın bilişsel ve duyuşsal seviyesini beyan eden duasında, "Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder."(bk. el-Bakara 2/129) demektedir. Bu konuda Hz. İbrahim'den vereceğimiz bir diğer örnekte, Onda, varlık âlemine ve insana dair derin ilmî ve hikemî bilgilerdir(bk. en-Necm 53/36-49). Hz. İbrahim'e dair bu durumlar, O'nun insan ve peygamber kimliğinde yer alan bu özellikleri kendi davetinde de kullandığı ve kendisine tabi olanlara bu öğretileri ta'lim ettiği kabul edilmektedir.

İnsanlık tarihi uzun ve birçok iniş-çıkışlarla doludur. Bu tarihsel serüven boyunca insanın melekûtundaki manevi zıtlıkların mücadelesi gibi toplum dediğimiz sosyal bünyede de müspet ve menfi çatışmalar hep olmuştur. Bunlardan kimi zaman menfi(cehalet ve zulüm) durum yeryüzüne hakim olurken kimi zaman da müspet(bilgi ve medeniyet) hakim olmuştur. Menfi'nin hakim olduğu ve hüküm sürdüğü dönemlerde insanlık, müspetin arayışına girmiş, bunu nefsinde ve toplumda hakim kılmak için büyük bedeller ödemeyi göze almış ve ödemiştir. Buna sebep olarak insanın kendi mahiyetindeki iyilik meylinin onu ve toplumu tetiklemesinden başka bir sebebi olmamıştır. Bir diğer şekliyle insanlık tarihi, gerek fert ve gerekse toplum olarak insanı insan kılan değerler ve insanı hayvandan aşağı hale düşüren süfli arzuların hakimiyet kurmak istediği bir "Mücadele Tarihi"dir, denilebilir.

İnsanlık tarihindeki inişlerin ya da menfi durumların hakim olması hususu, yukarıda vurguladığımız insan ve toplum dediğimiz sosyal bünyedeki değerlerin rafa kalktığı ve inkitaya uğradığı bir duruma temas edilmektedir. Şöyle düşünülebilir; şayet insan ve toplum fitrî ve tabiî olarak hayra ve iyiliğe meyilli ise nasıl bunun aksi durumlar hakim olup, hüküm sürmüş olabilir? Bu konuda söylenecek çok şey olmakla beraber, bunların başında toplumda rol model ve iyiliği irşad edici kimselerin kalmaması zikredilebilir. Şöyle ki; insan ve

toplumun bilinç düzeyini standartlaştıran şey, ilimdir. İlim ise geçmişte alimlerin uhdesindeydi. Ancak bir toplumda alim kimselerin bulunması süresince insan, toplum ve devletin bilinç düzeyi yüksek olmaktadır. Bu tür alim insanların varlık ve yokluk dönemlerinin sonuçlarını ortaya koymada Hz. Nuh döneminden haber veren ayetler örnek gösterilebilir(bk. Nûh 71/23). Ancak bu âlim ve fazıl kişilerin vefatları ile insan, toplum ve devletler maddi-manevi krizler ve sarsıntılar geçirmektedirler. Daha sonrasında ise onlardaki düşük bilinç düzeyi, git gide aşağıların aşağısına inerek dip yapmaktadır. Aynı husus, Abdullah b. Amr b. el-Âs'tan(öl. 65/684-85) gelen bir rivayette şöyle bildirilmektedir: *"Kuşkusuz Allah, ilmi kullarının arasından çekip almaz. Bilakis âlimlerin vefatıyla ilmi alır. Sonunda hiç âlim kalmayınca, insanlar cahil kimseleri önder edinirler. Onlara birtakım sorular sorulur, onlar da bilgisizce fetva verirler. Böylelikle hem kendileri sapar hem de (insanları) saptırırlar."*(Buhârî, "İlim" 34).

Bugün yaşadığımız toplum ve dünyada, insanların bir kısmı menfi(cehalet ve zulmün) ve diğer bir kısmı da müspet(ilim ve medeniyet) tarafta hayat sürmektedirler. Dünyanın değişik yerlerinde bunların arasında mücadele ve kavga sürmektedir. Öyle ki bugün toplumlar ve devletler, müspeti garanti ve güvenceye almak adına ilanlar, atılımlar ve girişimler ortaya koymakta, aksi yöndeki girişim, atılım ve saldırılara karşı koymaktadırlar. Öyle anlaşılıyor ki insanın kendisini insan olarak görme, koruma ve sürdürme çabası kıyamete değin süregidecektir.

2.2.2. Câhiliyye Döneminde İnsaniyet Kavramı

Araplar insanlık ailesinin kadim fertleridirler. Arabistan ise ilk insandan bu yana insanlık ailesinin bir beşiği ve yatağı olmuştur. Bu coğrafya birçok peygambere yer-yurt olmuş, birçok mücadele sahnesine şahitlik etmiştir. Bu coğrafyada yaşayan Arap toplumu, kültür ve medeniyet olarak zengi bir müktesebata sahiptir. Bu toplum Hz. Peygamber'den(s.a.v.) önceki uzun zamandan O'nun peygamberliğine değin peygambersiz ve öğretmensiz bir hayat sürmüştür. Bu süre zarfındaki başıboşluktan, şeytanın iğvasından, nefsin aldatmasından ve çıkar sahibi insanların saptırmasından mütevellid, menfi yönde çok aşağılara düşmüşlerdi. Bir yönüyle o günün insanların büyük çoğunluğu insanlıktan aşağılara düşmüş; kendi evladını diri diri gömme, yoksulluk korkusuyla yavrusunu öldürme, taş ve benzeri nesnelere imal edilmiş değişik şekillerden medet umma ve onlara bağlanma, küçük ve sıradan tartışmalardan savaşlar çıkartma, gelecek ve kazanma adına şans benzeri rastlantı oyunları oynama gibi değişik olumsuzlukların baş gösterdiği bir toplum olmuşlardır. Bu yönüyle bakıldığında insanlık, insan olmanın tüm vasıflarını ve niteliklerini kaybetmiş ve içinden sökülmüş görünüyordu. Ancak tüm bu olumsuzluklara rağmen o günün bir takım insanların, insan olmanın ve insan kalmanın bir takım iz ve alametleri hala mevcuttu. Yani o günün Arap toplumu bir yönüyle Cahiliye olarak tesmiye edilirken diğer bir yönüyle cahiliyeye direnen insaniyet örnekleri hala mevcuttu. Öyle ki henüz İslam gelmeden önce bazı kimseler bu kötülüklerden şiddetle uzak durmaya çalışmışlardı. O günün toplumunda öne çıkan hasletlere örnek olarak; misafirperverlik, mertlik, delikanlılık, cömertlik, vefa, sadakat, sözünde durma, emanete riayet vb. vasıflar sayılabilir.

Allah, yarattığı insana duyular vermiş ve bu duyuların bazısını da çift vermiştir. Böyle olmasıyla belki de hadiseleri görürken, işitirken ve değerlendirirken ifrat ve tefritten uzak orta yolu tutmaları murad edilmektedir. İnsan, bu duyu organlarının biriyle belki kötü tarafı görürken, diğeriyle iyi tarafı görebilmektedir. Aynı şekilde hadiseleri tespit ve tetkik ederken de müspet ve menfi cenahları birlikte görebilmek ve mütalaa etmek büyük önem arz etmektedir.

Bugün Câhiliyye toplumuna yönelik tespit ve tahlillerimiz genel itibariyle adından anlaşılacağı üzere 'tenkid' eksenlidir. Kavramsal bağlamda ele aldığımızda 'câhil'; yaratılış ve ahiret gerçeğini bilmeyen veya inkâr eden kimse olarak telakki edilmektedir. Ancak bu araştırmamızda Câhiliyye toplumu dediğimiz zaman ki toplum, bütünüyle ahlaki rezalet ve deniyet içerisinde olan bir toplum görülmemelidir. Sadece genel itibariyle böyle olması yanında, o gün ki toplumda bir takım doğru ve fazilet addedilecek işlerin yapıldığı da vâkidir. Bunların başında o günün toplumunda iki farklı zamanda yapılan ticari ve sosyal meselelere yönelik zuhur eden problemlere yönelik ortak akıl ve girişim platformu suretindeki "Hilfu'l-Füdûl | Faziletli Sözlüğü" örnek verilebilir. (bk. Süheylî 2000: 2/45-54; Hamidullah, DİA, "Hilfu'l-Füdûl" mad.).

İslam öncesinde gerçekleşen Kâbe'nin onarımına hazırlık sırasında, Kureys'in saygı duyulan ve sözü dinlenen liderlerinden biri olarak Velîd b. Muğîre'nin (öl. 1/622) insanlara verdiği şu talimat dikkat çekicidir; *"Lakin Rabbinizin evini (Kâbe'yi) onarıırken mallarınızın en helal olanından veriniz; faizden kazanılan yahut kumardan elde edilen veya fahişe satmaktan gelen pis malları vermeyiniz. Allah'ın evini habis mallarınızdan koruyunuz. Allah ancak helal olanları kabul eder."* (Ezrâkî 1431: 1/162).

Hz. Peygamber'in bazı ashabının Câhiliyye dönemlerindeki fazilet ve davranışlarına yönelik yaptığı *"İnsanlar, madenlerdir. Câhiliye döneminde iyi olanlar Müslüman olduktan sonra da iyi olurlar. Yeter ki İslâm'ı tam olarak kavrasınlar."* (Vâkıdî 1989: 3/1094-1095) beyanı buna işaret etmektedir.

Câhiliye dönemine göz gezdirdiğimizde, vasıf ve davranış olarak olumlu yönde istisnai kişiler ve tavırların olduğu görülmektedir. Ancak bunları isimlendirme konusunda farklı kavram ve kelimeler kullanılmaktadır. Öncelikle Arap edebiyatında "İnsaniyet" kavramını doğrudan kullanan ifade ve işaretler bulunmamaktadır, başta buna açıklık getirmek gerekmektedir. Bunun yerine "Mürüvvet" kavramı kullanılmaktadır. Mürüvvet ise "Mükemmel erkeklik" anlamına gelmektedir (Emin 2012: 232-233). Ebû Mansûr es-Se'âlibî'nin (öl. 429), ismini vermediği birine nispet ettiği, *"Mürüvvet bütün erdemleri kuşatan bir isimdir... Mürüvvet güzel ahlaklı olmak ve çirkinliklerden uzak durmaktır."* (Se'âlibî 1981: 422) şeklindeki tanımı ortak bir anlayışın özeti (Çağrı 2017: 81-82). el-Murûe (المروء): 'el-Murûe' kelimesi "erkek" manasındaki "el-mer'den (المراء) türetilmiş olup "erkeklik" veya daha yaygın tanımıyla "mükemmel erkeklik" (كمال الرجولية) demektir (Ferâhîdî 1431: "el-Murûetu" mad.). Şu halde mürüvveti, 'insaniyye' yerine 'raculiyye' ile izah etmek cehl ile mürüvvet arasındaki semantik anlam ilişkisini yani cehlin, mürüvvetin anlamı üzerindeki belirleyici rolüne daha uygun düşmektedir (Çağrı 2017: 83-84). Câhiliyye toplumunda

'insaniyyet' kavramının delalet ettiği manaları kapsayan diğer kelime ve kavramlar da mevcuttur. Bunlar semantik anlam bağlamında ele alındığında "Hilm-Hulk" kelimeleridir. Mürüvvet kelimesine az çok cehlin kapsadığı şiddet karakterli davranışların karışması ihtimali bulunduğu halde hilm cehlin zıddı ve bütün barışçıl anlamlar grubunu içinde toplayan saf erdem olarak gösterilir(Çağrıncı 2017: 95).

Hilm (الحلم): Cahiliye dönemi ahlak telekkisini yansıtan kaynaklar, her kültürde olduğu gibi bu dönemde de insanlık vicdanının iyi ve doğru olduğunda ittifak ettiği temel ve kuşatıcı bir erdem bulunduğunu göstermektedir. Arapça'da bu erdem, 'cehl'in ve - anlamları içinde 'cehl'in de bulunduğu- 'sefeh'in tam karşıtı olan hilm (çoğ. ahlâm) terimiyle ifade edilir(Sibeveyhî 1988: 4/35).

Hulk/huluk ve onun çoğulu olan ahlâk kelimesi, cahiliye toplumunda genel manada genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve rezîletleri ifade üzere kullanılmış; özellikle iyi huylar ve faziletli davranışlar hüsnü'l-huluk, mehâsinü'l-ahlâk, mekârimü'l-ahlâk, el-ahlâku'l-hasene, el-ahlâku'l-hamîde, kötü huylar ve fena hareketler ise sūü'l-huluk, el-ahlâku'z-zemîme, el-ahlâku's-seyyie gibi terimlerle karşılanmıştır(Çağrıncı, DİA, "Ahlak" mad.).

Netice olarak Cahiliye toplumu içerisinde araştırmasını yaptığımız "İnsaniyet" kavramının isim olarak aynısı olmamasına karşın, eş anlamlı kavram ve kelimelerin bulunduğu görülmektedir. Aynı şekilde Cahiliye toplumundaki bu kavramların paralelinde birçok insani değer ve davranışın varlığı da şüphe götürmez bir gerçektir. O halde insanlık tarihinde izini sürdüğümüz "İnsaniyet" kavramının anlam ve eylem olarak, Cahiliye toplumunda var olduğu görülmektedir. Öyle ki kavramlar, yaşamın ve hayatın kelimeleşmiş şekilleridir.

2.2.3. Günümüzdeki Kullanımıyla İnsaniyet Kavramı

Zamanın değişmesiyle fen, teknik ve sanat gelişmiş ve değişmiş olabilir ancak insan gerçeği ve doğallığı hala ilk yaratıldığı gün gibi orijinalliğini muhafaza etmektedir. Belki sahip olduğu imkan ve bu imkanlar sebebiyle ürettiği araç-gereç, uzayın derinliklerindeki seyahatleri, insanın kendisini tanımlamasında yanıltıcı olabilir. İnsan, insandır; her yeni doğan insan ilk insan formunda ve kıvamındadır. Bugünün geçmişten ve önceden farkı, insanın kendisi üzerine yalın şekilde yaptığı araştırma ve gözlemler yerine farklı teknik araç-gereçleri işe koşturmasıdır. Aynı şekilde bugünün insanı geçmişten şimdiye kadar gelen insanlık tecrübe ve birikimini hazırbulmanın verdiği avantajdır.

İnsanlık tarihinde birçok millet ve devlet sahneye çıkmış, bilim ve kültür üretmiş, iz ve medeniyet mirası bırakmıştır. Bu toplumların ortak yanı; evreni, etraflarını, eşyayı ve kendilerini anlama çabası olmuştur. Kimi bu çabasını yalın duyular ve akıl ile gerçekleştirmiş, kimi münzevi ve riyazi metotları işe koşarak akıl ve kalbin imtizacından neşet eden his ve duygularlar yapmış ve kimi de din denilen teorik ve pratik yönlü kurallar ekseninde yapmıştır. İnsanlık tarihinde insanın kendi gerçeği diyeceğimiz bu faaliyeti bugün de farklı şekil ve yöntemlerle sürdürmektedir.

Antik Yunan toplumu, gözlem ve deneye önem veren, akli ön plana alan bir toplumdur. Din mefhumunun baskın ve siyasi bir destekte olmayışı, bu toplumu serbest düşünceye ve doğal gözleme sevk etmişti. Bu özelliklerinden mütevellid Yunan toplumunda, birçok felsefi düşünce ortaya çıkmış ve bunları diğer toplumlara aktarmışlardır. Antik Yunanlıların mirasını devralan Makedonyalılarda aynı çaba ve gayretlerini sürdürmüşler, bu dönemde doğu ve batı kültürünün birleşimiyle "Helenistik Kültür"ün doğuşuna öncülük etmişlerdir. Makedonyalılardan sonra siyasi otoriteyi devralan Romalılar olmuştur(bk. Hacısalihoğlu, DİA, "Yunanistan" mad.). Felsefeyi Yunanlılardan öğrenden Romalılar, bu alanda yaratıcı olmamışlardır; ne yeni yollar aramışlar, ne de bulmuşlardır(Gökberk 1999: 106). Siyasi olarak güçlü ve etkin olan Romalıların çok tanrılı bir din anlayışları vardır. Böyle bir ortamda Hristiyanlık, miladi I. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun denetimindeki Arap Yarımadası'nın Filistin coğrafyasında bir Yahudi ihya hareketi olarak ortaya çıkmış ve zamanla Yahudilikten uzaklaşarak evrensel bir din haline gelmiştir(bk. Demirci, DİA, "Hristiyanlık" mad.). Bu süreçten itibaren Hristiyanlık güçlü ve hızlı bir şekilde yayılmaya başlamıştır. Böylelikle İslam'ın zuhuruna değin geniş bir coğrafyada yayılım göstermiştir. Bu yayılım öyle bir hal almıştır ki Hristiyanlık artık toplumların ve devletlerin kaderini belirleyici bir güce dönüşmüştür. Ancak ilk ortaya çıkışından itibaren büyük tahribatlar ve değişimler geçirmiş olan Hristiyanlık, doğumundan 15 asır sonrasına kadar eski orijinalliğini koruyamadığı gibi insanlar ve toplumlar nezdindeki cazibesi de kalmamıştı. Ortaçağ'a gelindiğinde ise Hristiyanlık adına çok şey değişmişti. Ortaçağ'da Batı dünyasında siyasi, ictimai ve bilimsel yetki Hristiyanlığın yani Kilise'nin tahakkümü altındaydı. Muharref din ve kendi düşüncelerini din kisvesine sokan din adamları, içerisinde buldukları toplumları fikir ve düşünce olarak monotonlaştırıyor, mülkiyet haklarını kısıtlıyor, siyasi yönden baskılıyordu. Netice olarak o günün toplumları, din ve dindarlığa karşı kin ve nefret duyuyor, insan ve toplum için yeni arayışlara yöneliyorlardı. Bu gayeyle 16. yüzyıldan itibaren Katolik Kilisesi'ne karşı Reform veya Yenilikçi Devrim'ler başlatıldı. Bu girişimlerden bir adım sonra Rönesans Hareketi ortaya çıktı. Rönesans; bilim, sanat, felsefe ve daha birçok alanda yenilik ileri sürerken, gerçekte dine, dindarlara ve dini kurumlara alternatif fikir, düşünce ve oluşumlar ortaya koyma teşebbüsü olmuştur. Rönesans mütefekkirlerine göre Ortaçağ'da 'hiçbir kıymeti olmayan insan', Rönesans'la keşfedilmiş, ilim ve teknolojodaki ilerlemenin yanı sıra, insan ve tabiat sevgisini de beraberinde getirmiştir. Rönesans Hareketi'nin etkisiyle 18. yüzyılda 'Sanayi Devrimi' doğmuştur. Sanayi Devrimi, insanın doğaya üstünlüğünü ortaya koyan bir başarı olarak görülmüş ve Rönesans'ta ileri sürülen insancılık ya da insan sevgisi, 14. yüzyılın ilk yarısında Pozitivist düşünceyi doğurmuştur. Pozitivizm, geçerli bilgiyi, olguların bilgisinden ibaret gören ve metafizikle dinî bilgiyi geçersiz sayan felsefik bir akımdır. 18. yüzyıl sanayi devrimi ve onun etkileyici teknolojik başarıları, bilimin mutlak geçerliliği ve evrensel ilerlemenin zorunluluğu hakkında yaydığı iyimserlik dalgası, pozitivist filozoflar tarafından bu iklimi dünya çapında ve hayatın bütün yönleriyle ilgili bir felsefi projeye dönüştürme girişimi doğurmuştur. Öyle ki Pozitivizmin kurucusu olan Fransız filozofu Auguste Comte'un (öl. 1857) Mustafa Reşid Paşa'ya yazdığı 4 Şubat 1858 (öl. 1858) tarihli mektup, pozitivism konusunda daha sonra meydana gelecek gelişmelerin erken bir habercisi sayılabilir. Bu mektubunda Comte, İslâm dininin gerçeklik anlayışının Osmanlı Devleti'ne "İnsanlık Dini"ne intisap etmede

kolaylıklar sağlayacağını ve devletin, Batı'nın yaşamak zorunda olduğu metafizik devreyi yaşamadan "Pozitif Din" devresine geçebileceğini telkin etmişti(Kutluer, DİA, "Pozitivizm" mad.).

Osmanlı İmparatorluğu 18. yüzyılın başına değin geniş coğrafya ve idaresindeki birçok farklı toplulukla sürdürdüğü güven ve huzurdan uzaklaşmaya, yeni yeni problemlerle karşılaşmaya başlamıştı. Bu sorunlara gerek devlet, gerekse toplumun alim ve akil insanları müdahalelerde bulunmuş, bir takım raporlar taktır etmişlerdi. Bu zamanda Osmanlı tebasında bir takım sorgulama, eleştiri ve arayışlar doğmuştu. Devlet bu tür halk taleplerinin önünü almak için değişik ıslahat, ferman ve kanunlar çıkartmasına rağmen, bunlardan beklenen sonuçlar alınamıyordu. Böyle bir ortamda halk, kendisinden fen ve teknoloji olarak önde giden Batı'yı izliyor, ona imreniyordu.

Batı, "İnsanlık Dini" adı altında 'insanı her şeyin ölçüsü' gören anlayışıyla, Yeni Dünya'da çözüm ve alternatifler ileri sürüyordu. Bu anlayış, Osmanlı aydın ve ilim kesimlerinde kısmi olarak rağbet gördü. Bunun neticesi olarak da yeni bir anlayış ve yaklaşım olarak "İnsaniyet" ve "İnsancılık" fikri doğdu. Tanzimat öncesi sözlüklerde pek rastlanmayan 'İnsaniyet' kavramı, kanaatimizce Osmanlı'nın Batılı Devletlerle olan yoğun iletişim ve etkileşime girdiği 19. yy.'dan itibaren başladığı ve bunun günümüze değin günden güne artan bir kullanımla geldiği düşünülmektedir.

Osmanlı'nın son dönem (19. yy.) ilim muhitinde 'İnsaniyyet' mefhumu: "Âdeme yakışır evsâf ve fezâil, iyilik, hayırhâhlık; âdemin evsaf-ı rûhâniye ve kalbiyesine aid olanlar ve ahlaka müteallik işler" şeklinde açıklanmaktadır. Bu bağlamda kullanılan bazı cümlelerde, 'Sizde hiç insaniyet yok mudur?'; 'Bunu yapmak insaniyet iktizâsıdır.'; ve 'İnsaniyet namına bunu yapıyorum.' şeklinde o gün kullanılmaktaydı(Sâmî 1318: 12).

Benzer bir başka kaynakta İnsaniyet: İnsanlık, hasâis-i hasen ve hasâil-i müstehsine ile ittasıf ki vicdan sahibi olup yalnız hem cinsine değil benî nev'inin ğayrıya bile acımak, rahm ve şefkat göstermek, iyilik etmek demektir. Örneğin; Âdemin hayvaniyeti yemekle, insaniyeti okumakla kaimdir (Kemal). İnsaniyet satın alınmaz (Mesel)(Muzafferuddîn 1323: 471-472), gibi...

Günümüzde ise bu mefhum çok bir değişikliğe uğramadan kullanılmaktadır. İnsaniyet mefhumu, Arapça insan'dan yapma mastar eki-iyet ile yapılandırılmıştır. Anlam olarak ise "İnsan olma durumu; İnsana yakışır hal, insanlık"; "Ahlâkı ve huyu üstün nitelikli olan, ahlâklı, merhametli, vicdanlı"; "İnsan olma durumu; Bütün insanlar, insan türü, beşeriyet; İnsana yakışır şekilde davranma, insanca davranış"tır. İnsandaki insaniyet kelimesini anlam yönünden biçimlendirmek açısından dilimizde kullanılan bir takım deyim ve kalıplar bulunmaktadır, bunlar; İnsan evlâdı, İnsan gibi, İnsan adam, İnsan-ı kâmil vb. gibi(Ayverdi, Misalli Büyük Türkçe Sözlük, "İnsaniyet" mad.). İnsaniyetli: insanlık. (sf.) İnsanlığı olan, mürüvvetli(Akalın, Türkçe Sözlük, "İnsaniyet" mad.) olarak da anlamlandırılmaktadır.

Günümüz ilahiyat literatüründe ise İnsaniyet: "İnsan" kelimesine "iyet" aidiyet eki eklenerek elde edilmiş bir kavram, olarak beyan edilmektedir. Geniş bir anlam yelpazesine sahiptir: İnsanlık, humanity, insanların tümü, beşeriyet, insan olma durumu, insanca

davranma, iyilik, hayırhahlık, doğru dürüst-insan yakışır durum, adamlık, âdemiyyet, insanı insan yapan, insanın doğasını oluşturan niteliklerin hepsi, insanın değerini, saygınlığını veren öz, insana yaraşır yaşama ve düşünme ilkesi, insanlığa yakışır duygulara uymak, insanı sevme, insan sevgisi, insancıl olmak. Türetilmiş bazı kelimeler: İnsaniyet namına, insaniyetkâr, insaniyetli, (mürüvvetli) yani insana yakışır evsaf ve faziletleri olan, vicdanlı, olumsuz zıt kutbunda insaniyetsiz (yalnız menfaati düşünen, iyiliği dokunmaz), insaniyetsizlik, insanlık dersi vs.(Sarıçam 2016: 49) şeklinde kullanılmaktadır.

İnsaniyet kavramının doğuşu, Osmanlı'da kullanıma girmesi ve günümüze değin geçirdiği anlam serüvenine baktığımızda insaniyet: insanı insan kılan, erdemli davranışlar, değerler ve güzel ahlak bütünlüğüne verilen bir isim olarak görüyoruz. Bu yönüyle insaniyet kavramını ele aldığımızda, anlam çerçevesi ve içerik olarak İslamiyet'in birey ve toplumda hedeflediği güzel ahlak esaslarına karşılık geldiği görülmektedir. Bu şekliyle kavram, İslamiyet'in kapsam dairesine girmektedir.

2.3. Kur'an ve Hadis Müktesebatı Çerçevesinde İnsaniyet Kavramı Yapılandırması

Kur'an ve Hadis müktesebatı, dünyanın birçok ve ahiretin tamamına ait konuları ihtiva etmektedir. Kur'an'ın bilgi çeşitliliği öylesine çok ki mülk ve melekûta ait birçok konu burada yer alabilmektedir. Bunların arasında: Allah'ın tarifi, kâinatın icad ve inşası, gök cisimlerinin hareketleri, sineğin varlığı, arının çalışma serüveni, tarihteki toplumsal büyük inkılaplar, denizlerin bir mucize olarak yarılması, büyük kaya parçasının arasından mucize olarak bir canlının çıkması, rüyaların tarihe yön veriş, ideal bir toplumda hukuk prensiplerinin neler olması, insan denilen varlığın yoktan varedilmesi, maddi ve manevi hakikati, ondaki iç güçlerin neler olduğu, onu her türlü iyilik ve doğruluktan alıkoymak için Şeytan denilen soyut varlık ve tuzakları, kıyamet denilen büyük hadise, arkasından gelecek olan diriliş, mizan, hesap, cennet ve cehennem bu konulardan bazılarıdır. Yine Kur'an kimi yerde bir konuyu enine boyuna işlerken, başka bir konuyu bir cümle veya bir kelimeyle sınırlı tutabilmektedir. Belki de Kur'an'da en çok işlenen varlık olan insan, onun iyi ve kötü eylemleri, bunların doğurduğu sonuçlar, onun melekût cihetindeki manevi birimleri, bunların insan üzerindeki etki ve güçleri, aynı insanın manevi bir muhabere sistemiyle donatıldığı gibi daha birçok konu ortaya konulmaktadır. Ayrıca Kur'an, bilgiyi konu bağlamı değil de "Mantıksal İlişki ve Çıkarım Modeli"nde¹ bütünü içerisine dağıtmıştır. Hadisler ise Kur'an'ın ele aldığı konuları tefsir, ifade ettiği hükümleri açıklama ve standartlaştırma, eksik kalan hususları ise ikmal özelliğindedir.

Kur'an nazil olduğu ve Hadisler varid oldukları toplum ve zamanda; insan, toplum, devlet, ümmet ve medeniyeti inşa, ikmal ve ileriye taşımaya yetmiş bir zenginlik ve içeriğe sahiptiler. Onlarda birçok yeni kavram ve düşünce ortaya çıkmıştır ki ilk muhataplarını medeni kıldığı gibi aynı dönemde, yakın ve uzak çevredeki birçok toplum ve devleti de bilgi, kültür ve medeniyet olarak etkilemiştir. Bugün bile Kur'an ve Hadislerin temas ettiği öyle

¹ Bir konuya ait bir bilgi bir surede yer alırken, aynı konuyu tamamlayacak diğer bir bilgi başka bir surede yer alabilmektedir. Aynı şekilde bir konuda muğlak görülen bir yön, başka bir surede açıklanabilmektedir. Böylece araştırmacılar Kur'an'ın bütününe olan vukufiyetleri nispetinde Kur'an'ın anafikrini ve maksadını çözümleyebilmektedirler.

konular var ki meraklı araştırmacıların kendilerine yönelmelerini ve ilgilerini beklemektedirler. Bunlardan birisi bizim şuan yaptığımız araştırmadır ki insanın mahiyetinde yer alan soyut güç ve faktörlerin hakikat ve mahiyetleri, bunların hangi standart ve ilkeler esasında yapılandırıldıklarını keşfetmek ve ortaya koymaktır. Evet, Kur'an ve Hadisler toprağın her türlü tohuma mekân ve besin olması gibi insanların kendilerinden sadır ve vaki olacak her türlü müspet ve medeni; söz, fikir ve tutuma menba', mesned, mikyas, maden ve mihenktirler. Kur'an ve Hadis'in önemine vurgu yapan Câbir (b. Abdullah)'dan(öl. 78/697) gelen bir rivayette o şöyle anlatıyor: Resûlullah(s.a.v.) bize hutbe verdi. Allah'a hamd etti ve O'nu lâyük olduğu biçimde övdü. Sonra şöyle buyurdu: *"Sözlerin en doğrusu Allah'ın Kitabı'dır. Yolların en iyisi Muhammed'in yoludur. İşlerin en kötüsü (dinde) sonradan uydurulanlardır. Ve her bid'at, dalâlettir."* (İbn Hanbel, 3/310). Bugün Kur'an ve Hadisler; bilginin, imanın, ahlakın, ibadetin, muamelatın, medeniyetin ve gaybın kaynağı olabilecek yetkinliktedir(bk. el-Kardâvî 2001: 12-14). Böylesi bir kaynak, her türlü müspet kavram ve fikri yapılandırmaya yeter zenginliktedir.

Önceki kısımlarda "insaniyet" kavramı hakkında yaptığımız araştırmalarda, farklı açılardan bu kavramın anlam ve içeriğini tespit etmeye yönelik oldu. Neticede insaniyet kavramının; insanı insan kılan, iyilik, vicdanlılık, erdemli davranışlar, güzel vasıflar ve ahlaki esaslar gibi anlamları içerdiği ve kapsadığı görüldü. Böylesi bir anlam çerçevesi ve içeriği olan bu kavramın, Kur'an ve Hadis bütünlüğü nazar-ı dikkate alınıp bu minvalde anlamı yeniden yapılandırılabilir. Çünkü Kur'an ve Hadis dediğimizde, yukarıda temas ettiğimiz üzere; konu, içerik ve kapsam olarak bu kavramı kuşatan ve içine alan evrensel bir müfredat, program ve konu çeşitliliğine sahip zengin bir müktesebattan bahsetmiş oluyoruz. Ancak burada ilgili kavramın bu yönde yeniden yapılandırılmasını gerekli kılan bir iki hususu zikretmek gerekir. Birincisi; bahsettiğimiz kavramın neden böylesi bir yapılandırılmaya ihtiyaç duyulduğu, ikincisi ise kavramın yapılandırılması için neden Kur'an ve Hadislerin mikyas ve masdar seçildiğidir. Birinci olarak; kavramın neden yapılandırılmaya ihtiyaç duyulduğu hususuna dönecek olursak, bu konuda şunu belirtmek gerekir; bu kavram son 300 yıldır başta Osmanlı toplumu ve günümüz İslam toplumlarında yoğun kullanılan bir kavram olup, anlam ve içeriği Batı toplumunun ürettiği çerçevede dillendirilmektedir. Bu ise kavramın anlam cihetinde kimi yerinde ifrat ve kimi yerinde tefrite sebep olmaktadır. Batının ortaçağdan bu yana dine karşı olan düşmanca tavır ve tutumu, din sıfatı taşıyan tüm herşeye karşı bir genelleme şeklini almıştır. Buna karşın insandaki din ihtiyacını ve gereksimini karşılamak için insanı herşeyin ölçüsü gören "İnsanlık Dini" mefhumunu üretmiştir. Böylesi bir üretim ve girişim, insanın insan olmaktan yaratıcı vasfına koymaktır ki bu eskiçağ Yunan tanrı tasavvuruna dönüşü ima etmektedir. Ayrıca kavramın anlam çerçevesi ve içeriği hakkında yapılan açıklamalarda ise kavramı belirli argümanlarla sınırlayarak şümüllü olan böylesi bir kavram darlaştırılmaktadır. Söz konusu insan; sadece iyilik, vicdanlılık, özgecilik, saygınlık vb. kavramları derununda taşıyan değildir, bundan çok daha zengin hususları derununda barındırmaktadır. Başka bir husus ise bugün bu kavrama vurgu yapılması kadar uygulamadaki aksaklık ve eksikliklerin görülmesidir. Çünkü bugün dillendirilen; insan hakları, düşünce özgürlüğü, demokrasi, hukuk, ahlak, halkların kendi kendisini yönetebilme yetkisi, inanç özgürlüğü, özel yaşam hakkı ve benzeri gibi mefhum ve söylemler, Batı toplumları ve devletlerinin uygulamaları

yönünde havada ve askıda kalmaktadır. İkinci olarak Kur'an ve Hadislerin böylesi bir kavramı yapılandırmada neden seçildiği hususu hakkında şunlar söylenebilir; İslam, tüm insanlığa gelmiş semavi ve son ilahi dindir. Böylesi zamanda, insanda ve bilgedeki evrensellik ve kuşatıcılık, bu kavramın İslam esas ve ilkeleri ışığında tekrar yapılandırılmasını gerekli ve zorunlu kılmaktadır. Öyle ki İslam gibi tarihteki birçok felsefi, düşünsel ve kuramsal madde, mefhum ve mefkûreyi değiştirme ve dönüştürme mekanizmasına sahip bir yapının; bugün sosyal, siyasi ve ilmi birçok alanda kullanılan böylesi bir kavramı temellendirme ve yapılandırması yerinde ve faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

İnsan konusu bugünün toplumların, felsefi düşüncelerin ve daha başka saha araştırmacılarının üzerinde yoğun araştırma ve çalışma yaptıkları bir konudur. Aynı şekilde Kur'an ve Hadislerde de insan konusu yoğun olarak çok yönlü bir şekilde ele alınmakta ve beyan edilmektedir. Ancak böyle olmasına rağmen insan hakkındaki tüm araştırma ve incelemeler, aynı yönde ve benzer şekilde sonuçlanmamaktadır. Bu araştırma ve incelemelerdeki farklılık, zıtlık ve çeşitliğin olmasında ise her araştırmacının işe başlarken esas aldığı ilke ve prensiplerdeki farklılık, dayanak olarak gördüğü referans kaynaklar ve amaçlardır. Örneğin ilke olarak, insanı yaratılmış bir varlık olarak görmeyen ve kabul etmeyen bir araştırmacının insan hakkındaki tespit ve tahlilleri, büyük oranda İslam'ın insan anlayışıyla çatışacaktır. Nitekim bugün insanın yeryüzündeki varlığı, madde ve manasının birbirleriyle irtibatı, mahiyetindeki psikolojik unsurlar birçok Felsefe ve Eğitim-Öğretim Kuramınca farklı temellendirilmektedir. İslam'a göre ise insan; Allah tarafından yoktan var edilmiş, mahiyetine birçok manevi birim derç edilmiş, maddesine ruh üflenerek hayat bulmuş, ilk öğrenimlerini Allah'tan almış, metafizik ya da melekût alemi duyarlarla yaşamış, farklı canlıları müşahade etmiş ve bunlarla iletişime girmiş, bunlardan kimisinin takdirine mazhar olurken kimisinin öfkesine hedef olmuş, bu dünyaya sonradan indirilmiş, burada kendisine bir mekan, mekanın üzerinde birçok imkan, bu imkanların karşısında bir düşman ve bu imkanları düşman tehlikesine karşın belli bir zamanda en iyi şekilde kullanabilme diyeceğimiz bir imtihana tabi bir varlıktır. Aynı şekilde onun, buradaki tüm yapıp ettikleri kayıt altına alınan, ölüm denilen bir değişimi yaşayacak olan, akabinde toprağa konulan, burada çürüyüp tüm bedeni toprağa karışsa da bir gün tekrar buradan çıkartılacak olan, sonrasında hesaba çekilecek ve nihayetinde ise dünyadaki yaptığı iyiliklere karşılık Cennet denilen saadet yurduna, yaptığı kötülöklere karşılık ise Cehennem denilen azap yurduna yerleştirecek olan özel bir varlık olduğu bildirilmektedir.

İnsanı yaratan Allah, onun zahir ve batınını da tanzim ve tezyin etmiştir. Vahiy ve Nebevî Bilgi, insanın maddi ve manevi yönünü yoğun temas etmektedir. Bu iki kaynak, insanın varlığının hammaddesine varıncaya, bu hammaddenin insan kılınması sürecine değin ele almakta ve beyan etmektedir. Ancak bu iki kaynak insanın maddi yönünün ötesinde manevi yönünü yoğun temas etmektedir. Bu temasında, insanda yer alan manevi birimleri, başta; nefis, akıl, kalp ve ruh olarak sıralmakta, bunların dâhilinde daha küçük birimleri haber vemektedir. Söz konusu akıl cihetinde tefekkür, hıfz, muhakeme, mukayese ve mantık gibi yönlerine temas etmektedir. Aynı şekilde nefis cihetinde ise onun mahiyetine derç edilmiş dünyalık süsler, cazibeler ve eğlencelerin yanısıra; bencillik, ebediyet isteği, cimrilik, kıskançlık gibi diğer olumsuzlukları bildirmektedir. Bu iki kaynağın insanın

melekût yönüne yoğun temas etmesinin sebebi ise insanı insan kılan unsurların bunlar olmasından ileri gelmektedir. Bu iki kaynak, insanda yer aldığı haber verdiği bu manevi birimlerin derununda özgün işletim sistemlerinin bulunduğunu, insandaki maddi sistemlerin özerk bir yapı ve işletim sisteminde oldukları şekilde, manevi birimlerin de böyle özerk birer yapı ve işletim sistemi şeklinde oldukları anlatılmaktadır. Bu bağlamda farklı karakterler örneklendirilmektedir. Örneğin; insanın madeninde gizlenmiş olan zıt unsurlar bağlamında Hz. İbrahim ve Nemrud dillendirilmektedir. Başka örneklerde insanın madenindeki çeşitlilik ve farklılıkları örneklendirmek babında; Hz. Musa, Firavun, Kârun ve Hâmân belirgin örnekler olarak sunulmaktadır. Bunların her birisi, insanın madenindeki farklı özellikleri sembolleştiren kimliklerdir. Hz. Musa, insandaki tüm manevi birimlerin denge ve düzende oluşun sembolü; Firavun nefisteki kibir ve büyüklenmenin temsili; Kârun nefisteki mal hırsının sembolü ve Hâmân ise nefisteki inat ve taassubun sembolü olmuştur.

İslam, insanın maddesindeki günlük değişim ve dönüşüm gibi manevi cihetinde de değişim ve dönüşümlerin olduğunu haber vermektedir(bk. Âl-i İmrân 3/147). Nitekim Ümmü Seleme'ye, "Ey müminlerin annesi! Resûlullah'ın senin yanında olduğu zaman en çok yaptığı dua ne idi?" diye sorduklarında, şu duayı aktarmıştır: "Ey kalpleri bir hâlden bir hâle çeviren Rabbim, benim kalbimi dinin üzere sabit kıl." Ümmü Seleme anlatmaya devam ederek şöyle demiştir: Ben kendisine: "Ey Allah'ın Resûlü! Niçin bu duayı yapıyorsunuz?" diye sordum. Hz. Peygamber "Herkesin kalbi Allah'ın parmakları arasındadır. Dilediğini düzeltir, düzgün yola koyar, dilediğini ise kalbini kaydırarak yoldan çıkarır." cevabını verdi ve Sonra Âl-i İmrân Sûresi'nin 8. âyetini okudu: "O derin kavrayış sahipleri şöyle yakarırlar: Ey Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi bu gerçeklerden bir daha saptırma, katından bize rahmet ver, şüphesiz bağış en çok olan sensin sen."(Tirmizî, "De'avât" 89.). Aynı şekilde insanın ilk yaratıldığında "Ehsenî Tekvîm"(bk. et-Tîn 95/4) üzere yani suretindeki tasarım cihetinde "En Güzel Tasarım" olduğu gibi siretinde de "En güzeli yapmaya yetkin ve hazır" olduğu ifade edilmektedir. Çünkü bu ifadenin sonrasında gelen "Aşağuların Aşağısı"(bk. et-Tîn 95/5) ifadesi manevi bir hali izah içindir. Bu ise en güzeli yapma becerisi, yetkinliği ve hazırbulunuşluğundaki insanın, bunu kullanmayıp aksi bir yönde kullandığındaki durumunu beyan içindir. Nitekim aynı surenin ayetlerinin devamında; "iman etmek ve salih amel(barışçıl eylemler)¹" kaydı ile insanın en güzeli yapma hazırbulunuşluğu için takip etmesi gereken metot ve yöntem zikredilmiştir. Çünkü insanlar için "En Güzel Amel(iş)"i(bk. el-Mülk 67/2) yapmaları konusunda bir imtihanın varlığı zikredilmektedir. Bu da "En güzeli yapmaya yetkin ve hazır" bir varlık için ancak mümkün olabilir. Netice olarak Mülk Sûresi'ndeki "En Güzel İş" ve Tîn Sûresi'ndeki "Aşağuların Aşağısı" terkiplerini birlikte mütalaa ettiğimizde, insanın melekûtunda zıt yönde iki sınırsızlığın yer aldığı görülmektedir. Bu sınırsızlığı sağlayan unsurlar ise insanın batınında yer alan manevi birimlerden neşet eden söz, fiil, amel ve tutumlardır. Şimdi insanın melekûtunda yer alan manevi birimler ve bu birimlerin hakikat, mahiyet ve hüviyetlerine yani burada insana dair ve insanı insanîyet suretinde kılan hususlara temas edilecektir. Ancak buna geçmeden Hz. Peygamber'in (s.a.v.) risalet öncesindeki insanîyetine kısa bir temas etmek yerinde olacaktır.

¹ Sulh ifadesi "Barış" manasında kullanıldığı takdirde insanın kendisi ve yaratıcısıyla barışmasına olanak tanıyan iş ve girişimler olarak tarif edilebilir. Öyle ki İslam kelimesi de "Barış" manasında kullanılmaktadır.

Peygamberler iki boyutta incelenebilir, birinci boyut risalet öncesi insani özellikleri yönüyle ve ikinci boyut ise risalet sonrası İslamî yönleriyle. Aslında bu iki yön birbirlerine zıt olmamakla beraber risalet öncesi vaziyetleri insânî, doğal ve tabii duruma işaret edeceği gibi risalet sonrası ise vahyin etki ve sonucunda oluşan üst kimliği göstermektedir. Yani insan tabii haliyle nasıl bir seviyeye ulaşacağı ile din eğitim-öğretimiyle nasıl bir seviyeye ulaşılacağını buradan mukayese edebiliriz. Bu hususta başta Hz. İbrahim verilebilir. Bir Kur'an ayetinde: *"Aynı şekilde biz İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu görüp kavrama imkânı veriyorduk ki kesin inananlardan olsun."* (el-En'âm 6/75) buyrulmaktadır. Burada kâinatın mülk ve melekût cihetleri olduğu beyan buyrulmaktadır. Aynı şekilde insanın da mülk ve melekût yönleri bulunmaktadır. İnsanın maddi yönü kâinatın maddi yönüyle merbut olduğu gibi insanın melekût ciheti de kâinatın melekût cihetiyle merbuttur, denilebilir. İnsan mülk âlemine müteveccih olduğunda melekût âlemine "yakın" hâsıl olacağı bildirilmektedir. Yine Hz. İbrahim'in risalet öncesindeki yaratıcı arayışı, insan aklının ve kalbinin yaratıcı arayışına ve "kaybolan şeyler ilah olamaz" ilkesinin de aklî bir ilke olarak yaratılıştan insanda mevcudiyetine delil teşkil edebilir (bk. el-En'âm 6/76-78). Risalet öncesi Hz. Musa da bu konuda örnek verilebilir. Onun gördüğü haksızlığa tepki vermesi, zayıf ve güçsüz kimselere yardımda bulunması, iffet ve namusunu dikkat etmesi, yaptığı sözleşmeye sadakat göstermesi bu minvalde görülebilecek örneklerdir (bk. el-Kasas 28/14-28). Risalet öncesi hayatı net ve biliniyor olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de insânî bağlamda ön plana çıkan yönleri meşhurdur. Bu çerçevede örnek olarak müminlerin annesi Hz. Âişe'den gelen bir rivayette Hz. Peygambere ilk vahiy gelip O korktuğunda, ailesinin yanına dönmüş ve ilk eşi Hz. Hatice (Hz. Peygamber'e) şöyle demişti: *"Hayır, Vallahi! Allah seni kesinlikle utandırmaz. Çünkü sen, akrabalık bağlarını sıkı tutar, doğru söz söylersin, bakıma muhtaç olan kimselere yardım edersin, elinde avucunda olmayana verir, misafiri ağırlar ve haksızlığa uğrayanlara destek olursun..."* (Buhârî, "Bedü'l-Vahy" 1) demektedir. Yukarıda aktarılan örneklerden anlaşılacağı üzere, insanın batınındaki melekût âleminde manevi birimler bulunmakta, bunlar tabii ve doğal halleriyle iyilik ve hayra müteveccihlerdir. Öyle ki peygamberler, risalet öncesindeki söz, fiil ve tutumlarıyla insaniyetin temel standartlarını modellemiş örneklerdir. Aynı şekilde risaletlerinde bu insani konuları diğer insanlara talim etmiş ve bu yönde terbiye etmişlerdir. Bu sebepte onlar, 'İdeal İnsan Standardı Kimlikler' veya 'Örnek Kimlikler'dir, denilebilir. Aynı şekilde peygamberler, ilahi maksada göre hareket etmekte, insan olmaları yönüyle 'İdeal İnsan' olmanın özelliklerini sergilemektedirler. Böylelikle peygamberler, 'İnsaniyet Standartlarının' belirleyicisi ve örnekleri olmaktadır (bk. Enbiyâ 21/73). Onların getirdikleri programın adı olan din, gerçekte insan için güç yetirilebilecek, ölçülü ve dengeli ibadet ve sorumlulukları özünde toplamış (Buhârî, "İman" 29) vahiy kaynaklı hayat programıdır.

İnsanoğlu içinde yaşadığı âlemi ve kendisini anlamak ve kavramak için isimler ve fiiller üretmiş, bunlar üzerinden bilgi ve bulgular ortaya koymuştur. Bu isimler ve fiiller sonraki kuşaklar tarafından kimi zaman olduğu haliyle ve kimi zaman değiştirilerek kullanılmıştır. Ancak bu durum iki problemi de beraberinde getirmiştir; birincisi, insan bütün âlemi, içindekileri ve kendisini tümüyle isimlendirmiş ve fiillendirmiş midir, diğeri ise bunlar doğru ve yeterli bir isimlendirme ve fiillendirme midir? Bu konuda şunu söylemek gerekir; insanların ilk isimlendirme ve fiillendirmeleri geneldir, kıstas ise duyu

organlarından göz ve kulaktır. Bugün genel hatlarıyla her türlü varlık, eşya, nesne ve diğer durumların görünen yönünü tesmiye için madde(î) ve görünmeyen ve bilinmeyen yönü için manevi kavramıyla isimlendirme yapıldığı görülmektedir. Maalesef böylesi bir isimlendirmede göz ölçüt alınmış olup bugün için bu yeterli ve doğru değildir. Geçmişteki insanların göremediği birçok husus, bugün ilmi terakki ve teknik olanaklarla görülebilir olmuştur; elementler, gazlar, hücreler, elektronlar, duygular ve daha birçok şey. Çünkü bugün bu genelleme üzerinden madde ismi(ismu'l-'ayn) ve manevi ismi(mâ ismu'l-'ayn)¹ tasnifi yetersizdir(bk. Maksudoğlu 1997: 126-127). İnsanın görünen, görünmeyen, duyulan, duyulmayan, bilinen ve bilinmeyenlerine dair isimlendirme ve fiillendirme ameliyesi yerel, kültürel, dini ve tarihi müktesebat doğrultusunda güncellenmeli ve geliştirilmelidir. Çünkü gelişmeler ve yeni durumların anlaşılması, kavranması ve aktarılması bu tür isim ve fiillerle mümkündür. Bugün insanın anlaşılması ve tanımlanması için bu husus önemli bir eksiklik olarak karşımızda durmaktadır.

Bugün insan hakkında iki temel kavram kullanacağız, bu kavramlar mülk ve melekûtur. Mülk kelimesi insanın görünen yönüne yönelik ve melekût kelimesini ise görünmeyen yönüne yönelik olarak kullanılacaktır. Bunları kullanmamıza dair şunu ifade edebiliriz. İnsan temelde iki boyutta ele alınabilir, bu boyutlardan fizik ve biyolojinin karşıladığı kısma mülk, bunların dışında kalan ve insana ait olan tüm batın hususlar ise melekût olarak görülecektir. Nitekim mülk ve melekût arasında bir anlam bağı olması da bu iki kavramı kullanmamıza sebeptir. Aynı şekilde bu iki kavram bir tümleyeni kapsamada birlikte kullanılmaktadırlar.

İnsan bir yönüyle duyularla görülen, dokunulan ve ses verdiğinde ise işitilen bir varlıktır. İnsanın bu üç duyu organıyla kavranan hali genel itibariyle herkesçe bilinmekte ve anlaşılmaktadır. Ancak insan sadece bu duyuların kavradığı ve anladığı bir varlık mıdır, diye kendi kendimize sorduğumuzda ise buna "hayır" diyebiliriz. Çünkü insanın bu duyularla kavranan yönü yanında onda gerçekleşen birçok durum gözlenmekte ve tespit edilmektedir. Bunlar; öğrenme, yorumlama, ifade etme, duygulanma, aşk, öfkelenme, merhamet, şehvet, kin, sabır ve daha başka haller ve durumlar şeklinde sıralanabilir. O halde insanın manevi yönünün hakikati ve mahiyeti ne olabilir? İşte bu sorumuza cevap olarak bizler insanın melekût ciheti olarak ifade edeceğimiz bu yönünde; Kur'an, Hadis ve bunlardan mülhem beşeri müktesebatı işe koşarak, bazı manevi birimler ve cihazları tespit etme, bunları isimlendirme, hakikat, mahiyet ve hüviyetlerini tespit etme çalışması yapacağız. Bu manevi birimlerin mevcudiyetleri letafet kabilindedir. Bunların her birisi insandaki bir latifedir. Manevi birimler olarak ifade ettiğimiz latifeler temelde dört tanedir; nefis, akıl, kalp ve ruhtur. Bunlardan daha fazla manevi birimlerin varlığını haber verenler olduğu gibi(bk. Türer, DİA, "Letâif-i Hamse" mad.) bunları nefis, akıl ve kalp olarak üçe indirgeyenlerde bulunmaktadır(bk. ed-Dihlevî 2003: 2/233). Şimdi nefis, akıl, kalp ve ruhu sırasıyla araştırmamız çerçevesinde ele alalım.

2.3.1. Nefiste İnsaniyet Boyutu

¹ Burada ilgili kelime bir takım dil işlemlerine uğrayarak "manevi" şeklini aldığı kanaatindeyiz. Çünkü ilgili kelimenin kökünü tespit edemedik.

İnsan birçok manevi yapı ve birimden müteşekkildir. Manevi olanların gözle görülememesi ve diğer duyularla algılanamaması, insanın bu cephesini tespit, tahlil ve tetkik etmeyi haddinden fazla zorlaştırmaktadır. Manevi, fizikötesi, soyut ve melekût böylesi yapı ve birimleri açıklamak ve ortaya koymak için farazi ve temsili bazı tasavvurlar, standartlar ve ilkeler ortaya konularak işe başlamak konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Aynı şekilde bizim bu konulardaki öngörümüz, böylesi yapı ve birimlerin; varlıkları, isimleri, mahiyetleri, hakikatleri, işleyişleri ve çalışma prensipleri, halleri, sıfatları ve fiillerinin bulunmasıdır. Nitekim maddi yapıların böyle hususları olmakla beraber, bugün insandan çıkan söz, davranış ve tutumlar, bu manevi yapıların da böyle hususlar taşıdığı fikrini vermektedir. Tüm bunların ele alınması, araştırılması, bir plan dâhilinde ve doğru ortaya konulması ise çok büyük bir zorluktur. Ancak insanı anlamak adına bundan daha mümkün yol ve yöntemler bulunmamaktadır. Konunun kapsamının geniş ve içeriklerinin çok olması yanında bizler insanı nefisini, burada ortaya çıkan söz, fiil ve tutumları; tabii, fitrî ve cibilli gibi çeşitli şekilleri yanında, insanı insan kılan ve gösteren şeyler olduğunu öngörmekteyiz. Bunu ise “Nefiste insaniyet” olarak isimlendirmekteyiz. Araştırmamız bu doğrultuda gerçekleşecek ve ilerleyecektir.

Konunun özüne inmeden evvel, konunun anlaşılması ve kavranmasına katkı ve destek olacak bazı yönler temas etmek gerekir. Bunlardan birisi ilk insanın yaratılma sürecidir. Bu süreç, insanın varlık amacını ve hedefini tespit etmemizde önemlidir. Çünkü yaratıcı her işinde bir maksad ve hedef gözetmekte, yarattığı varlığı da bu doğrultuda yaratmaktadır. Örneğin; Yüce Allah insanı yarattığında, ona dair bazı kavramlar ifade buyurmaktadır. Örneğin; “En güzel kıvamda”... Bu tabirin anlaşılması için Allah'ın insanı niçin yarattığını ifade eden, “En güzel amel”i yapacak olanlar ibaresini dikkate almak önemli olacaktır. Aynı şekilde “En güzel kıvam” tabirinin kullanıldığı yerde “Aşağıların aşağısı” tabiri de geçmektedir. Bu tabirin sonrasında ise “iman edenler, salih amel işleyenler, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler” kaydını nazar-ı dikkate almak, bütünü tespit için önemlidir. “En güzel kıvamda” tabiriyle; insanın tasarım ve donanım olarak “En güzel amelleri” yapacak bir hazırbulunuşlukta yaratıldığı haber verilmektedir. Yani o yaratıldığında, “en güzel işleri yapacak yeterlilikte ve hazırlıktadır”. Ancak insan kendisini bu yönde sevk etmeyip gereksiz ve lüzumsuz yönde sarf ettiği için “en güzeli yapacak olan bu varlık”, “en adi bir dereceye ve seviyeye” düşmüş olmaktadır. Peki, insanın en güzeli yapması için yol ve metot nedir? Bu konudaki yol ve metot ise iman, salih amel, hakkı tavsiye ve sabrı tavsiyedir. Yani insan doğuştan mükemmel değil, mükemmeli yapacak donatıdadır. Geriye insanın bu hazır sistemi, İslam dediğimiz en güzeli icra metoduna başvurarak en güzel ameller yapmasıdır. Burada şu kaydı da koymak gerekir ki insaniyet ve İslamiyet arasında fark bulunmaktadır. Bu fark aynı bitkinin farklı iki süreçte yetiştirilmesine benzer. Şöyle ki bu bitkinin birincil yetiştirilme alanı mevcut doğa ve tabii şartlar olsun. İkincil yetiştirme alanı ise aynı bitkinin bakım ve hizmet ortamı olsun. Bu bitkinin suyunun, gübresinin, budanmasının, sürümünün yapılması ve yabancı ayıklardan temizlenmesi yapılsın. İnsaniyetle kastettiğimiz şey, birincil bitkideki tabii durum gibidir. O tabii ve doğal haliydeyken bile; belli bir büyüme, gelişme, meyve verme ve diğer kendisinden beklenenleri ortaya koyabilmektedir.

Sanatkar, sanatıyla sanatkarlığını gösterir ve ispat eder. Yaratıcı ise yaratıcılığını yaratarak gösterir ve ispat eder. Nitekim Allah, şeriksiz ve tek bir yaratıcı olup, gökleri ve yeri, buralardaki hertürlü varlık ve canlıyı misilsiz ve modelsiz bir surette sudan yaratmıştır(bk. el-Enbiya 21/30). Tüm bu yaratılmışların en sonunda ise insanı yaratmıştır. Allah insanı yaratmadan önce beyan ettiği, “*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.*”(bk. el-Bakara 2/30; Tirmizî, “Fiten” 26.) ifadesi, insan ile pratiğe geçmiştir. Halife olarak seçilen ve yaratılan insan, yeryüzündeki hayatın ve gelişmenin halifesi olmaktaydı. Bu sıfatın bir gereği olarak Hz. Adem (a.s.) ve zürriyetinden seçilmiş kimselere Allah, peygamberlik görevi vererek insanoğlunun yeryüzündeki rol ve sorumluluğunu açık bir şekilde belirlemektedir. Bu rol, yeryüzünde Allah adına ve hesabına iş ve faaliyet icra etmektir(ez-Zemahşerî 1408: 1/124). Nitekim kelimenin müştakı olan “Hilf”te de görüleceği üzere bu kavram, “câhiliye döneminde Araplar arasında yapılan ittifak; dostluk ve dayanışma yemini” olarak kullanılmaktadır(Özkuyumcu, DİA, "hilf" mad.) Bu yönüyle de bakıldığında “Allah’ın yeryüzünde sadece kendisiyle sözleşme ve haberleşme yaptığı kimse” olarak bahse konu olan halife kavramını teyid etmektedir.

Yüce Allah insanı yarattığında, meleklerin dile getirdikleri iki problem görülmektedir. Bunlar, insanın yaratılması sonrasında ortaya çıkabilecek, “Fesad” ve “Kan Dökme”dir(bk. el-Bakara 2/30). Bunları mefhumu muhalif şeklinde anlayacak olursak, insanın üzerinde hayat süreceği dünyanın hali hazırdaki vaziyetinde düzenin var olduğu ve işlediği anlaşılmaktadır. Allah’ın istediği şey ise bu düzenin sürdürülmesi ve yeryüzünün mamur hale getirilmesidir(bk. Hûd 11/61). Bu durumdan şunu anlamak mümkündür; şayet insan böylesi bir maksat ve hedef için yaratılacak ise insan yeryüzünde düzeni sürdürecektir ve orayı mamur hale getirecek bir öz ve fitratta olması zorunludur. Bu öz ve fitrat ise ondaki “insaniyet”tir.

İnsan en genel yönüyle cesed ve ruhtan müteşekkildir. Bu husus Kur’an’da; “*Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş.*”(bk. es-Secde 32/9) diye bildirilmektedir. Bizler bunu ölüm esnasında, ruh cesedden çıkıp herşey muattal olunca, ayan beyan görebiliyoruz. Cesed ya da vücut dediğimiz yapıda, birçok fizyolojik ve biyolojik yapı, birim ve işleyiş görülmektedir. Ruh ya da maneviyat dediğimiz soyut yapıda da birçok farklı unsur ve yapının varlığına işaret eden; öğrenme, algı, düşünme, kaydetme, unutmama, his, duygu, motiv(sevk edici), reaksiyon(tepkisel durum), değer, isteklilik, ilham, rüya, dürtü, aşırılık, çatışma ve benzeri şeyler gözlemlenmektedir. Tüm bunlar insanın manevi yapısının görünmemesi yanında farklı işlevlerde birçok farklı birimin varlığını ortaya koymaktadır. Öyle ki Kur’an ve Sünnet, insanın bütün bu unsurlarından ayrı ayrı söz eder; nitekim, “*Cesedin senin üzerinde hakkı vardır.*”(Buhârî, “Kitâbu’s-Savm” 51) hadisiyle cesetten, “*Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: "Ruhun ne olduğunu ancak rabbim bilir, size ise pek az bilgi verilmiştir."*(bk. el-İsrâ 17/85) ayetiyle ruh’tan, “*Nefse ve onu şekillendirene and olsun.*”(bk. eş-Şems 89/7) ayetiyle nefisten söz edilmiştir. “*Cesette bir et parçası vardır. O düzeldiği zaman bütün ceset düzeler, bozulduğu zaman bütün cesed fesada uğrar. Dikkat edin bu et parçası kalptir.*”(Buhârî, “İman” 39). hadisinde ise kalpten bahsedildiğini görüyoruz. Akıldan da söz eden nasslar vardır. Muhtelif ayetlerde geçen “*Akletmez misiniz?!*”(el-Kasas 28/60) ifadesi buna örnektir. Ayrıca hadiste “*Kâfirin akli mü’minin aklının yarısıdır.*”(İbn Mâce, “Kitâbu’l-Kasame” 37, 38) şeklinde bildirilerek aklın varlığına işaret edilmektedir.

Yüce Allah insanı iki yönde inşa etmiştir: birincisi maddi yönüyle ve diğeri ise manevi yönüyledir. Maddi yön dediğimiz beden üzerindeki duyu organları ve azalar gibi dış unsurlar yanında onda birbirinden farklı işleyişlere sahip, sistemler ve organlar olarak iç unsurlar yer almaktadır. Gerek dış ve gerekse iç unsurlara baktığımızda aralarında bir etkileşim ve koordinasyon olduğu görülmektedir. Nitekim insan bedeninde mürettep aza ve organlar arasındaki dayanışma ve etkileşim, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bir benzetme unsuru olmuş, müminlerin de kendi aralarında böyle olmaları beyan buyurulmuştur (Buhârî, "Edeb" 27). İnsanın maddi yapısındaki dayanışma ve etkileşimin bir benzerinin manevi yapısında da olması muhtemel, hatta zaruridir, denilebilir. İbnu Mes'ud'dan gelen: "*Kul yalan söylemeye ve yalan söyleme niyetini taşımaya devam edince bir an gelir ki, kalbinde önce siyah bir nokta belirir. Sonra bu nokta büyür ve kalbinin tamamı siyah olur.*" [Muvatta, "Kelam" 18, (2/990).] rivayeti bu hususu teyid ettiği kanaatindeyiz. Aynı şekilde Fedâle b. Ubeyd'den (öl. 53/673) gelen: "*Mûcâhid nefsinin isteklerine karşı cihâd ederek günahlardan uzak durmak için mücadele eden kimsedir.*" (Tirmizî, "Fezâilu'l-Cihâd" 2) rivayeti, insanın manevi cephesindeki manevi birimler arasında bir mücadelenin olduğuna da işaret etmektedir.

İsimler, nesnelere adı olarak çok cepheli bir ifadeye sahip olan kelimelerdir. Bir isim karşıladığı varlığın yalnız bir vasfını değil, birçok vasıflarını, birçok cephelerini ifade eder; her cephesi ile varlığın bütününe göz önünde canlandırır (Ergin 2007: 245). Nefs ya da nefis kelimesi de birçok farklı anlamı ifade etmekte ve müşterek birçok kavramın yerinde kullanılmaktadır. Bu durum, kavramın anlam çerçevesi ve içeriğinin tespitini zorlaştırmaktadır. Öyle ki ilgili kavramın dini literatürde bahse konu edilmesi, kapsamlı ve etraflı bir araştırmayı gerektirecek genişliktedir. Bizler ilgili kavrama yönelik Kur'an, Hadis ve lügatlerdeki araştırmalarımız yanında konunun uzmanı kişilerle yaptığımız telefon görüşmelerinde bu genişlik ve zenginliği yakinen gördük. Yine de konuyu anlaşılır kılacak şekilde nefis ya da nefis kelimesiyle ilgili anlam örnekleri ortaya koymak gerekir.

Nefs kelimesi Kur'an-ı Kerimde sibak ve siyaktan mütevellid farklı manalarda kullanılmaktadır. Kur'an'da "ruh" anlamında kullanıldığı gibi (bk. el-En'âm 6/93) "zat ve öz varlık" mânasında da kullanılmaktadır (bk. Âl-i İmrân 3/28, 30). İnsanı ilâhî hitaba muhatap kılarak onun sorumlu tutulmasına sebep olan nefse kötülüğü emretme (bk. Yusuf 12/53), nefsi ve yaptığı kötülükleri kınama (bk. el-Kıyâmet 75/2), daha ileri bir aşamada huzura erme (bk. el-Fecr 89/27) gibi birbirinden farklı görevler yüklenmiştir. Ruh anlamına gelmesi, Allah'ın "emr"inden olan ruh hakkında çok az bilgiye sahip olunması (bk. el-İsrâ 17/85) ve birçok zıt mâna içermesi, nefsin tanımlanmasını zorlaştırmış; hayır-şer, sevap-günah, iyilik-kötülük gibi zıtlıkların konusu ve öznesi olarak görülmesi, bazan olumlu yönünü, bazan da olumsuz yönünü öne çıkaran tanımların yapılmasına sebep olmuştur (Uludağ 2006: 32/526-529). Ancak Kur'an'daki anlam çeşitleri içerisinde seçtiğimiz bir karşılık vardır ki bizler bunun araştırması gayesindeyiz, o da; "insandaki şer ve fesadın kaynağı" manasıdır. Nefsin insan varlığındaki bu kuvveti, insanı şer ve fenalığa sevk eder, iyiliklerden vazgeçirir. İnsan bununla mücadele etmeli, buna muhalefet etmeli ve düşman kabul etmelidir. Görünen düşmanla uğraşmaktan ziyade böylesi gizli düşmanla uğraşmak çok zor ve zahmetlidir. Bu sebepten böylesi bir uğraşma ve mücadeleye "*Cihad-ı Ekber*" demişlerdir. İnsan ona muhalefet eder ve teşvik ettiği şeylere müsaade etmezse, Allah katındaki değeri ve mertebesi yükselir, izzet ve şerefi artar. İnsanın bu nefis özelliğine temas eden; "*Çünkü nefis, rabbimin*

acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder." (Yûsuf 12/53), "Hayır, nefisleriniz bu hususta sizi aldattı." (Yûsuf 12/83), "Hayır! Nefsiniz sizi kötü bir iş yapmaya sürüklemiştir." (Yûsuf 12/18), "Nefsim beni böyle yapmaya itti." (Tâhâ 20/96), "Sonunda içindeki duygular onu kardeşini öldürmeye itti." (el-Mâide 4/30) ve "O halde beni kınamayın, kendinizi kınayın." (İbrâhîm 14/22) ayetlerinde beyan edildiği üzere, insanın zatında böyle bir kuvvetin ve yapının olduğu bildirilmektedir.

Hadislere baktığımızda da Kur'an'daki kullanımına paralel çok anlamlık ve müşterek kullanım göze çarpmaktadır. Hadislerde konu edinilen nefsin zatı mücerred olup sıfatları ve fiilleri beyan edilmektedir. Şunu başta belirtmek gerekir ki aynı anlama geldiğini tespit ettiğimiz kaynakları teker teker kayda düşmek araştırmanın hacmini genişleteceğinden dolayı, önem sırasına göre burada sınırlı sayıda kaynak kaydı düşülecektir. Hadislerde "Nefs ya da Nefis": Rûh(Buhârî "Cenâiz" 44, "Rikâk" 38, "Büyü" 104"; Müslim, "Fezâil" 62, "Cenâiz" 9, "Libas" 99), zât(Buhârî, "Enbiyâ" 3, 8, "Mevâkitu's-Salât" 4, "Zekat" 23; Müslim, "İman" 327, "Fiten" 17, "Zikr" 56), kalp(Buhârî, "Megâzi" 83, "Zekât" 25; Müslim, "Zekât" 79) akıl(Müslim, "Zühd" 16), kişi(Buhârî, 1981, "Enbiyâ" 50; Ebû Dâvûd, 1981, "Zekât" 29; Muvatta, "Ukul" 1 (2/849)), canlı varlık(Buhârî, 1981, "Büyü" 3; Müslim, 1981, "Sayd" 1) ve şerrin kaynağı(bk. Ebû Dâvûd, "Nikâh" 33; et-Tirmizî, "Nikâh" 16; en-Nesâi, "Cum'â" 24) manalarında kullanılmıştır.

Nefsin sözlük anlamlarına baktığımızda ise: "ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflü arzular" gibi mânalara gelmektedir(el-İsfahânî, "Nfs" mad.; İbn Manzur, "Nfs" mad.; el-Cevherî, "Nfs" mad.). Buradaki mana çeşitliliğine baktığımızda, geniş ve farklı bir kullanım yönü olduğu anlaşılmaktadır.

Allah'ın yarattığı insan, madde ve manasıyla sabit ve durağan bir varlık değildir. Onun maddesi sürekli bir değişim, dönüşüm ve halden hale geçmesi gibi manasında da benzer hususlar mevcuttur. Nitekim insanın imtihan içerisinde olması, tercih haklarının bulunması, bu tercihler neticesinde bir takım sonuçlarla karşılaşması hep bu sürekli değişim ve dönüşümün sebepleri olarak görülebilir. Öyle ki insan kalbinin sabit olmamasından kaynaklı olarak, bu organa "kalp | değişim halinde olan" ismi kullanılmıştır. Aynı şekilde Tirmizî'nin(ö. 279/892) Sünen'inde hasen bir kayıtle Şehr b. Havşeb'den gelen bir rivayette Hz. Peygamber'in en çok yaptığı dua olarak: "Ey kalbleri bir halden bir hale çeviren Rabbim, benim kalbimi de dinin üzere sabit kıl."(Tirmizî, "Kitâbu'd-De'avât" 90) şeklindedir. Rivayette görüldüğü üzere, insan kalbinin halden hale geçişi mevzu bahis edilmektedir. Ayrıca insanda tecrübe olarak bilinmektedir ki o fizyolojik, biyolojik ve ruhsal cehpeleriyle sürekli bir değişim ve dönüşüm halindedir. Bu değişim ve dönüşümün cereyan ettiği önemli bir manevi yapı, nefistir. Nefis kendi dahilinde birçok atkiviteye müdürlük etmektedir. İnsanın beslenme, büyüme, korunma, savunma, üreme ve gelişmesinden tutun da kendi iştihasından ileri gelen heva ve heves dediğimiz süflü isteklere varıncaya kadar sürekli bir hareket içerisinde(Durusoy 1997: 16/121-123). Bunların yanında yaratılıştan nefse derç edilen ve yerleştirilen: "insana kötü ve zararlı, dine aykırı aşırı anlamlara yönelten telkinler" şeklindeki vesvese de ondaki hareketliliğin diğer bir kaynağıdır. Bu vesvesi işleyişin diğer bir tarafında ise şeytan yer almaktadır ve o da insan nefisine kalp kanalıyla benzer telkin

ve mesajlar iletmektedir. Benzer konuda Ali b. Hüseyin'den(öl. 61/680)gelen bir rivayette O (s.a.v.), "Şühbesiz şeytân, insanın bedeninde kanın aktığı yerde (veya kanın akışı gibi) akar." buyurmaktadır(Buhârî, "Kitâbu'l-İtikâf" 11, "Ahkâm" 21).

Yüce Allah yarattığı ilk insanı, fiziksel beden tamamlandıktan sonra ona manevi cihazlar takmıştır. Bu konuyu beyan eden ayette: "Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş; sizi kulak, göz ve gönüllerle donatmıştır."(es-Secde 32/9) buyrularak bu husus beyan edilmektedir. Aynı şekilde ruhun üflenmesiyle beraber "Nefse ve onu (insanın özü olarak) şekillendirip düzenleyene; Ona kötü ve iyi olma kabiliyetlerini verene! Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir. Onu arzularıyla baş başa bırakan da ziyan etmiştir."(eş-Şems 91/7-9) buyrularak, insanın manevi yapısına nefis denilen bir sistemin eklendiği ve derç edildiği beyan edilmektedir. Ayrıca bu nefse bir cibilliyet olarak "Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici gelmiştir."(Âl-i İmrân 3/14) ve "Biz, kimlerin daha güzel amel edeceğini deneyelim diye yeryüzündeki her şeyi oranın süsü yaptık."(el-Kehf 18/7) buyrulmaktadır. Ayrıca insanın bu süreçte, "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sımayacağız."(el-Bakara; 155) buyrularak, imtihan şekli beyan edilmektedir. Ayrıca bu imtihanın "her yıl bir veya iki defa"(et-Tevbe; 126) tekrar edeceği, insanın ise "Sonuçta belli bir vakte kadar yaşayacağı..."(el-Mül'min 40/67) haber verilmektedir. Tüm bu süreçte "Her birinin yaptıklarına göre dereceleri vardır."(el-En'âm 6/132; el-Ahkâf 46/19) buyrularak "Cennette yüz derece var."(Nesâî, "Cihad" 18, (6, 20) kavli-i şerifiyle insanın sabitlik için değil sürekli haldeki hareket ve bu hareketten doğan sonuçlara göre konum ve seviye kazandığı bildirilmektedir. İnsan nefsindeki hareketlilik, sürekli değişim ve dönüşüm, Kur'an-ı Kerim'de nefis kelimesiyle birlikte kullanılan değişik sıfatlarla beyan edilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de nefsin üç haline temas edilmektedir. Bu üç halin birincisi:

Nefs-i Emmâre bi's-Su' olup, bu nefsin sıfatı olarak "daima kötülüğü emretme" (Yûsuf 12/53) şeklindedir. Burada şunu belirtmekte fayda görüyoruz, hadis literatüründe yaptığımız taramalarda "Emmâre veya Emmâre' bi's-Su'" ibaresiyle karşılaşmamıştır. Ancak bu nefis türünü şu şekilde tasnif etmek yerinde olacaktır. Nefs-i Emmare (emredici, iş yaptırıcı ve isteyici birim) şeklinde tasavvur ettiğimizde, zaten böylesi bir şeyin insan tabiatında var olduğu görülmektedir. Ancak bu birimden gelen her emir doğrudan bir kötülük değildir. Çünkü bu nefsin varlığı, insanın doğumundan itibaren mevcuttur. Öyle ki bu nefis türü çocukluk döneminde, çocuklarda aşırı isteklilik ve sahip olma yönündeki çabalarında görülmektedir. Bu ise doğrudan bir kötülük değildir. Ancak Mikdâm İbnu Ma'dikerib (öl. 87) tarihiyle gelen rivayette Hz. Peygamber'in: "Âdemoğlu, mideden daha şerli bir kap doldurmaz." (Tirmizî, "Zühd" 47; İbnu Mâce, "Et'ime" 50) rivayet ekseninde şu ifade edilebilir. Evet nefsin bir takım emir ve istekleri doğrudan günah olmasa bile günaha götüren bir süreç doğurmaktadır. Ancak yine de temkinli olarak şöyle demek yerindedir, nefsi emmare dediğimiz bu tür nefis, insanın cismani hayatının devamında müdür mesabesinde. Çünkü insana ruh üflendikten sonraki hayatiyetinin devamlılığı bu nefsin ihtiyaç ve gereksinimleri karşılamasıyla mümkündür. O halde bu nefis türünde büyük risk ve tehlikeler bulunmaktadır. Çünkü temelde insan "Yeryüzünde düzeni sürdürücü ve imara girişimci" olarak tanzif edilmiştir. Bu nefis türünde ise bu hedef gerçekleşmemektedir.

Burada şu kaydı da düşmek önemlidir, nefsin bu şekline benzer bir vurgu, "O (şeytan) size ancak kötülüğü, çirkinliği, Allah hakkında bilmediğiniz şeyler söylemenizi buyurur."(el-Bakara 2/169) bildirilerek bu nefis türü ve şeytan arasında bir ortak özellik vurgusu yapılmaktadır. Yani riske karşı uyanık ve dikkatli olmak murad edilmiştir.

Nefsin bu üç halin ikincisi ise Nefs-i Levvâme'dir. Bu isimlendirme Kur'an'da geçmektedir(bk. el-Kiyâmet 72/2). Burada geçen bu isimlendirme birkaç açıdan bizlere bilgi sunmaktadır. Bunların biricisi, böylesine bir nefis Allah'ın üzerine yemin edebileceğine konu olmasıdır. Bu nefsin kaseme konu olması, onun değer ve kıymetine işarettir. İkinci husus ise bu ayetin beyanının ahirete dair olduğu yönündeki açıklamalara yöneliktir. Burada böyle bir ifadenin geçmesi, bir yönüyle insanın kıyamette maruz kalacağı sürecin henüz ölüm vukubulmadan burada yapılmasını nasihat için düşünülebilir. Aynı şekilde kınama ameliyesi her insanın tabiatında olan bir hadise olup, bu kınama ameliyesinin başkasını kınamadan ziyade, kendisini kınama ve muhasebe etmeye yöneltmesi mesajı anlaşılabilir. Nitekim bugün gerek insanlar, gerek toplumlar, gerek devletler bağlamında baktığımızda kınama ve eleştirme ameliyesinin her zaman ve her yerde olduğu görülmektedir. Aynı surenin diğer bir ayetinde: "Artık insan, mazeretlerini sayıp dökse de kendine kendisi tanıktır." buyrulmaktadır(el-Kiyâmet 72/14-15). İnsanın kıyamette hesap verme sürecindeki durumu ve mazeret ileri sürmesi, suçunu şeytana yüklemesi sürecinde şeytanın sarf ettiği: " O halde beni kınamayın, kendinizi kınayın."(İbrâhîm 14/22) ayetidir. Aynı şekilde İslami yaşam biçiminde yer alan "Tevbe" olgusu da bu tür kınama, pişmanlık ve hatasını fark etmeden müteşekkildir. Bu bağlamda Abdullah b. Ma'kil'in babasından ve onun da Abdullah b. Mes'ûd'dan(öl. 32/652-653), onun da Hz. Peygamber'den işittiği şu rivayet muhtasar ve müfid bir beyandır: "(Günahtan) pişmanlık duymak, tevbedir."(İbn Hanbel, 1/423). Benzer diğer bir rivayet ise Yezîd b. Esam'dan(öl. 103/721), onun da Ebû Hüreyre'den(öl. 58/678) onun da Hz. Peygamber'den (s.a.v.) naklen verdiği bir haber de, Hz. Peygamber'in (s.a.v.): "Nefsim kudret elinde olan Zat'a yemin ederim ki, eğer siz hiç günah işlemesiniz, Allah sizi toptan helak eder; günah işleyen, arkadan da istiğfar eden bir kavim yaratır ve onları mağfiret ederdi." diye buyurduğu bildirilmiştir(Müslim, "Tevbe" 2). Bunları bir bütün olarak ele aldığımızda her halükarda insan tabiatında günaha temayülün olduğu, aynı şekilde bu temayülün tekerrürü değil de tevbesinin de nefsin özüne derç edildiği anlaşılabilir. Fakat kimi insan, günahın suni lezzetine ve şeytanın tasallutuna maruz kalarak, günahı devamlı bir surette işlemektedir. Önemli olan ise insanın bu "otokontrol" veya "özeleştirir" sistemini aktif, dengeli ve doğru kullanmasıdır. Ancak burada problem olan bazı hususlar düşünülebilir; insan, nefs-i emmareden nasıl bu nefis durumuna gelmekte, böylesi bir değişim ve dönüşümde fail kimdir, diye düşünebilir.

Nefis hakikati itibariyle kötü değildir, kötülükleri arızidir. Bu hususta Sehl İbnu Hanif'den (öl. 38/659) gelen şu rivayet önemlidir. "Resulullah (s.a.v.) buyurdular ki: "Sakın biriniz: "Nefsim pis oldu!" demesin, aksine: "Nefsim kötü oldu" desin." (Buharî, "Edeb" 100; Müslim, "Elfaz" 17; Ebu Davud, "Edeb" 84) Hadis metninde geçen "hubus" sözcüğü, ilâhî kitaplarda iç kötülüğü, huy çirkinliği anlamında kullanıldığından şeytanî bir haleti çağrıştırmaktadır. Bu yüzden aynı anlamda olan, fakat böyle bir mana çağrıştırmayan "lakise" kelimesinin kullanılmasını istemiştir(ed-Dihlevî 2003: 2/502). Bu kavram ise arızı bir kötülüğe delalet etmektedir. İnsan doğumdan itibaren nefsin istek ve ihtiyarıyla yaşama

başlamakta, akabinde bilişsel ve duyuşsal sahadaki gelişimler bu istek ve ihtiyarın seyrini değiştirmektedir. Nitekim buluş çağına gelen kimse gerekli bilişsel ve duyuşsal hazırlığı yapmış olduğundan, "Kelime-i Şehadet"i bilinçli olarak beyan etmektedir. Bu ise aklın beyanı ve kalbin tasdiki şeklinde olmaktadır. Şu halde insan doğumdan itibaren bir takım süreç ve durumlara muhatap olmaktadır. Bunlara insanın öğrenme vasıtaları diyeceğimiz; kişisel tecrübe, satırlardan öğrenme, kişilerden öğrenme, gözlem ve tefekkür yoluyla öğrenme diyebiliriz. Çünkü nefsin yanlışlarının bir kaynağı da cehalettir. Ancak cehalet vasfı başta akılla ilişkilendirilmektedir. Şayet kişi doğumdan itibaren kendisinde yönetici olan nefisten; tecrübe, gözlem, satırlardan ve diğer kişilerden öğrenme yaparak bilişsel bir kimlik kazanırsa bu onu geliştirecektir. Bu bilişsel kimliğin gelişmesi ve olgunlaşması neticesinde artık yöneticilik nefisten devralınabilmektedir. Belki de böylelikle nefis, akıl tarafından talim ve terbiye edilerek bir gelişim ve kıvam kazanmış olmaktadır. Bu hususta Şeddad İbnu Evs'ten gelen bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuşlar: "Akıllı kimse, nefisini muhasebe eden ve ölümden sonrası için çalışandır. Aciz de, nefisini hevasının peşine takan ve Allah'tan temennide bulunan kimsedir." (Tirmizî, "Kıyamet" 26). Bu hadise dair bir açıklamada: "Sonlu bir dünyada, sorumlu ve sınırlı bir ömre sahip kılınmış bulunan insan, -tabii olarak dünyayı ve sonrasını değerlendirirken belli bazı odakların tesiri altındadır; dünya, nefis, hemcinsleri ve şeytan bu odaklardan bazılarıdır. İnsan tavır ve davranışlarını şekillendiren etkenler arasında, olayları daha bir derinden ve geniş boyutlu olarak algılamayı ve değerlendirmeyi sağlayan bir başka tesir odağı da imandır." (www.sonpeygamber.info. "Akıllı Kişi", Erişim: 17 Aralık 2020) denilmektedir. Bu şekilde insan kendi nefsiyle bir mücadele ve mücahadeye girmektedir. Nefis ise ana prensip olarak "Menfaati celb ve muzırratı def' ilkesi" mihverinde işlemekte olup, bu sayede yönünü, rotasını ve işleyişini değiştirebilmektedir. İnsan nefsinin menfaati celb ve muzırratı def'i konusunda Hz. Âişe'den gelen bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) rüzgâr estiği zaman ki okuduğu şu dua önemlidir: "Allah'ım, senden bunun hayrını ve bunda olan (menfaatların da) hayrını ve bunun gönderiliş maksadındaki hayrı da istiyorum. Bunun şerrinden, bunda olanın şerrinden, bununla gönderilen şeyin şerrinden de sana sığınıyorum." (Buhârî, "Bed'ül-Halk" 5, "Tefsîru'l-Ahkâf" 2, "Edeb" 68; Müslim, "İstiskâ" 14; Tirmizî, "Deavât" 50). Bu konuda benzer diğer rivayet ise İbnu Abbâs'tan (öl. 68/687-688) gelmekte ve o şöyle bildirmektedir: "Resûlullah (s.a.v.) buyurdular ki: "Nimetleriyle sizi beslediği için Allah'ı sevin. Beni de Allah sevgisi için sevin. Ehl-i Beytimi de benim sevgim için sevin." (Tirmizî, "Menâkıb" 3792). İnsanın çocukluk döneminde kendisinde yer alan menfaat ve zarar prensibinde her lezzet ve haz bir menfaattir, tüketilmelidir, elde edilmelidir işleyişinden akıl baliğ olduktan sonra; bazı lezzet ve hazlar menfaat ve bazıları ise zarardır işleyişine inkılap etmektedir. Nitekim çocukluk, masumiyet dönemidir, bu dönemde birçok aşırılık ve hata yapılmaktadır, ancak hatalar kaydedilmemektedir. Ancak bu masumiyet dönemi geçtiğinde artık insan bir mükellef sayılmaktadır. Çünkü artık nefsin bilinçsiz kararları değil bilinçlendirilmiş nefsin yani levmedici nefsin, aklın ve kalbin de kararları kişide faal hale geçmektedir. Bu işleyiş ise "menfaati celb ve muzırratı def'" prensibi doğrultusunda olacağı ve en büyük zarar olan kötülüklerin işlenmesi durumunda, kendisinin de kötülüklerle maruz kalacağı kaygısıyla kişide kötülüğün önü alınmış olmaktadır. Böylesi bir durum, insanda var olan nefsin, nefis-i levvameye kalb olmasıyla, insani seviyesine gelmiş bulunmaktadır. Nefis-i Emmare'de aşırı ve sınır tanımaz istek, arzu, heves ve yönelimler, bu aşamada sınırlandırılmış, ayrıştırılmış, dengelenmiş ve muktesid bir

seviyeye çıkmıştır. Bu bilinç, dini açıdan farklı fikir ve inançlarla aktive edilirken, burada aklın nefse önerdiği mantıksal çıkarımlar yoluyla kazandırılmıştır. Öyle ki bugün yeryüzünde yaşam sürdüren toplum ve devletler, kendi insanlarını bu konuda ikna etmek ve bu standarda taşımak anlamında “iyi vatandaş”, “bilinçli vatandaş”, ve benzeri kavramlar üreterek toplumsal bekalarını sürdürmektedirler. Aynı şekilde kimden olursa olsun, gelen kötülük ve zararlar, müeyyidelerle ve cezalarla engellenmeye çalışılmaktadır. Bu ise insan ve sosyal bir bünye olan toplumun, insani özelliği gereği suçların önünü almaya dönük olduğunu göstermektedir. Öyle ki Kur’an’ın ana tebliğatından birisi: “Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın.” dır(el-En’âm 6/151). Hz. Peygamber’in (s.a.v.) İslam’a ilk girenlerle yaptığı sözleşmelerde (biat) O (s.a.v.): “Allah'a hiçbir şey ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina fazîhasını işlememek, Allah'ın haram ettiği cana meşrû bir sebep olmaksızın kıymamak şartları üzerine bana biat edin” buyurduğu nakledilmektedir. (Buhârî, “İman” 11; Müslim, “Hudud” 41; Nesâî, “Bey'a” 17; Tirmizi, “Hudud” 12). İnsanların nefsinden çıkacak kötülüğün önünün kesilmesi ve onlardan gelebilecek zararın izale edilmesi konusunda Hz. Peygamber (s.a.v.) çok hassas davranmış, bunu Müslüman olmanın temel göstergelerinden addetmiştir. Bu konudaki bir rivayette O (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden zarar görmediği kimsedir. Mü'min de, halkın, can ve mallarını kendisine karşı emniyette bildikleri kimsedir.”(Tirmizî, “İman” 12; Nesâî, “İman” 8). Aynı konuda Hz. Aişe'den(r.anha)(öl. 58/678) şöyle rivayet gelmektedir: “Ben Resûlullah(s.a.v.) ile beraber iken, bir adam huzuruna girmek için izin istedi. Resûlullah(s.a.v.): “O, kabilenin en kötü oğludur.” dedi. Sonra ona izin verdi. Aradan fazla zaman geçmeden Resûlullah'ın (s.a.v.) onunla beraber güldüğünü işittim. Adam çıkınca: “Ya Resûlallah! Biraz önce sen o adam hakkında söyleyeceğini söyledin. Sonra aradan zaman geçmeden onunla beraber güldün.” dediğimde, Resûlullah(s.a.v.): “İnsanların en kötüsü, şerrinden dolayı insanların kendisinden korunduğu kimsedir.” buyurdu[(Muvatta, “Hüsnu'l-Hulk” 47 (2/903)]. Hadiste beyan edildiği üzere kötülük insani bir takdir değil, bir tenkittir.

Nefsin bu üç halin üçüncüsü ise Nefs-i Mutmainne'dir(bk. el-Fecr 89/27). Burada Nefs-i Levvame'nin beraberinde akıl ve kalbinde terakki etmesi neticesinde insandaki manevi cehpenin diğer birimi de gelişecek ve terakki edecektir. Yani diğer bir açıdan nefsin ikinci aşamasında sürekli özeleştirme ve otokontrol yapılması durumunda, bu durum gitgide onu kemalata ulaştıracaktır. Nitekim kemalat birden mümkün değildir. Bu hususu teyid eden bir rivayette İbnu Mes'ud şöyle anlatıyor: "Resulullah (s.a.v.) buyurdular ki: "Sıdk insanı birr'e (Allah'ı razı, edecek iyiliğe) götürür, birr de cennete götürür. Kişi, doğru söyler ve doğruyu arar da sonunda Allah'ın indinde siddik (doğru sözlü) diye kaydedilir. Yalan da kişiyi haddi aşmaya götürür. Haddi aşmak da ateşe götürür. Kişi yalan söyler ve yalanı araştırır da sonunda Allah'ın indinde yalancı diye kaydedilir." (Buhârî, “Edeb” 69; Müslim, “Birr” 102, 103; Muvatta, “Kelam” 16(2/989); Ebu Dâvud, “Edeb” 88; Tirmizî, “Birr” 46) Bir diğer rivayet ise Ebi'l-Cevzâi'den(öl. 83/702) gelmekte ve şöyle devam etmektedir: "Hasan İbnu Ali'ye(r.anhümâ)(öl. 49/669) "Resulullah'dan (s.a.v.) ne ezberledin?" diye sordum. Şu cevabı verdi: "Ondan (s.a.v.) "Sana şüphe veren şeyi terket, emin olduğun şeye ulaşıncaya kadar git. Zira sıdk (doğruluk) kalbin itminanıdır, yalan şüphedir." sözünü bildirmektedir(Tirmizî, “Kıyâmet” 61; Nesâî, “Eşribe” 50). Hem bir önceki ve hem de bu rivayette görüldüğü üzere bir hususta kemalata gitmenin temel prensibi istikrarla işin tekrar edilmesidir. İtmi'nan kavramın

kullanıldığı bir diğer kayıt ise Hz. İbrahim kıssasıdır, şöyle buyrulmaktadır: "İbrâhim "Rabbim! Ölüleri nasıl diriltiyorsun, bana göster!" deyince, rabbi "Yoksa inanmıyor musun?" demişti. O "Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye" cevabını verdi."(el-Bakara 2/260) Burada da kalbin bir sıfatı zikredilmiş, bunun gerçekleşmesi için ise mucizevi bir uygulama Allah tarafından sergilenmiştir. Yani işi hülâsa ettiğimizde şunu söylemek mümkündür, insan doğduğunda "En güzeli yapmaya hazır kılınmış olması yanında en kötüye düşmeye de müheyyadır(hazır)". Burada insanın en güzeli yapmaya hazır kılınmış o yapısı, "Nefs-i Mutmainne"ye tahvil olarak nihai şekline ulaşmıştır. Bu bir çiçeğin tomurcuk açmış ve kendisini tüm güzelliğiyle tamamlamış haline benzer. Yani o çiçek tohum halindeyken sahip olduğu bu güzelliği, şimdi tamamlamış ve kemale ermiştir. Bundan sonrasında ise böyle bir nefisten zarar değil, fayda ve iyilik sudur edecektir. Yani sıfatı mutmainne olan nefsin fiili fayda ve iyilik olacaktır.

Nefiste insaniyet ile kastettiğimiz, insanın nefsini aşırı ve sürekli kötülüklerden sakındırarak insani nefis seviyesinde kalması istenmektedir. Şayet nefsin aşırı ve sürekli olan kötü isteklerine tabi olacak olursa, insani nefisten hayvani nefse sükut etmiş olacaktır. Yine şayet insan nefsini aşırı ve sürekli kötülerden sakındırması yanında şüpheli olan durumlardan da sakındırarak olursa mutmainne nefis seviyesine çıkmış olacaktır. O halde insanı yaratan Allah, onda insani seviyede olmayı gerektirecek bir nefsi yani helal ve meşru dairede keyfine kafi olanla yetinip, azgınlık ve aşırıktan uzak durmasını istemektedir. Bu durumu formülize edecek olursak; nefiste insaniyet demek, nefsi kötülük ve günahlardan izale etmek demektir. Bu da nefiste insaniyet, nefsi izalettir.

2.3.2. Akılda İnsaniyet Boyutu

Akıl tarihte bütün toplumların üzerinde durdukları, irdeledikleri, araştırdıkları, hakikatini bilmek istedikleri ve tartıştıkları bir mefhum olmuştur. Aklın mefhum olması yanında faal bir yönünün olması onu bir varlık olarak görmemizi de gerektirmektedir, diye düşünebiliriz. Ancak onun varlık olarak hakikati kabul edilse bile mahiyeti çok muğlak ve kapalı kalmıştır. Bu sebepten tarihten günümüze değişik toplumlarda, dinlerde ve felsefelerde ortak bir akıl anlayışı ve yaklaşımı yakalamak mümkün olmamıştır. Durumun böyle olması yanında İslam düşünce ve inanç tarihinde akıl, hep bir tartışma ve ayrışma konusu olmuştur.

Yüce Allah, insana indirdiği Kur'an'da, ona iletmeyi murad ettiği mesajları yani konu ve içerikleri, çeşitli üslup ve ifade biçimleriyle beyan buyurmaktadır. Bu sunum ve ifade tarzı Kur'an-ı Kerim'e has bir sunum ve ifadedir. Öyle ki insanın en önemli manevi yapısal birimlerinden olan akıl hakkında da bu tür bir sunum ve ifade tarzı görmekteyiz. Kur'an'ın akıl konusunda haber ve açıklamaları, doğrudan varlık ismi üzerinden değil de bu birimle organik ve manevi bağ içerisinde olan duyu organları üzerinden vurgu yapmaktadır. Bu konuya temas eden ayetler bütünlüğüne baktığımızda ve bunları bir araya getirdiğimizde bunu görebilmekteyiz. Şöyle ki yüce Allah "insanı yarattığını(bk. el-Mülk 67/23), sonra ona düzgün bir şekil verip ruhundan üflediğini; bundan sonra ise insanı kulak, göz ve gönüllürlükle donattığını(bk. es-Secde 32/9), kulak ve gözün yönetimlerini hükmü altında tuttuğunu(Yûnus 10/31), insanın doğumu sonrasında değin kulak ve gözün ulaştığı nihai nokta olan aklın mevcudunda fikir ve düşünce yönünden hiçbir bilgi ve bulgunun

olmadığını(en-Nahl 14/78) ve tüm bu durumların olağanüstülük ve hayret doğuran durumlar olduğu, bunlardan dersler çıkartılması gerektiği” (bk. Kâf 50/37) buyurulmaktadır.

Kur’an’da akıl kelimesi biri geçmiş, diğerleri geniş zaman kipinde olmak üzere kırk dokuz yerde fiil şeklinde geçmektedir. Bu âyetlerde genellikle “akletme”nin yani akılı kullanarak doğru düşünmenin önemi üzerinde durulmuştur(Bolay, DİA, "Akıl" mad.). Burada aklın isim olarak gelmemesi, belki de tartışmaların kaynağı ve çıkış noktası olmuştur. Çünkü bir olgunun, kavramın ve nesnenin tespiti isimler aracılığıyla olmaktadır. Burada ismin olmayışı, fiil şeklinin olması düşüncenin ayrışma kaynağı olmuştur, denilebilir. Ancak bizler bu konuda şunu ifade etmeyi yerinde görmekteyiz; isim ve fiiller kainattaki iki farklı manayı karşılamaktadırlar. Bunlardan isimler, kâinattaki canlı cansız varlıkları ve mefhumları, fiiller ise bu varlık ve mefhumların hareketlerini karşılamaktadır. Zaten kâinata varlık ve hareket olmak üzere iki unsur vardır. Ancak isimleri temsil eden nesnelere ve onlardaki hareket ve kılışları temsil fiiller arasında bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Nesnelere kendi kendilerine var olan müstakil hüviyetli unsurlardır. Varlıkları başka şeylerle kaim değildir. Hareketler ise kendi kendilerine var olmayıp nesnelere doğan, nesnelere bağlı bulunan, varlıkları nesnelere kaim olan unsurlardır. Hareketlerin bu şekilde nesnelere bağlı bulunması onları ayrı ayrı hüviyeti olan nesnelere müşterek unsurları hâline getirir. Bir hareket yalnız bir nesnenin değil, birçok nesnelere hareketidir. Yani nesnelere birbirlerinden ayırdır, fakat hareketleri ortaktır. Ayrı ayrı nesnelere aynı hareketleri yaparlar. Bir nesne şümülü içine yalnız kendisini, bir hareket ise şümülü içine birçok nesnelere alır. Bu yüzden nesnelere bir müşahhaslık, hareketlerde bir mücerretlik vardır. Nesnelere belirli, hareketler belirsizdirler. Bir nesne kendi kendisini ifadeye yeter. Fakat bir hareket bir nesneye bağlanmadan kendi kendisini ifade edemez. İşte nesnelere mahdut ve belirli, hareketlerin ise şümüllü ve belirsiz unsurlar olması onların dildeki karşılıkları olan isim ve fiil köklerini mânâ bakımından çok farklı bir duruma sokar. Bir isim kökü tek bir nesneyi ifade eder. Bir fiil kökü ise birçok nesnelere arasında müşterek olan mücerret bir hareketi ifade eder. İsim kökünün ifade ettiği nesne tek başına düşünülebilir, zihinde canlandırılabilir. Fakat fiil kökünün ifade ettiği hareket bir nesneye bağlanmadan tek başına vazih bir şekilde düşünülemez, zihinde canlandırılmaz, ancak mücerret ve belirsiz bir şekilde tasavvur edilebilir(Ergin 2007: 108-109). Evet Kur’an’da kullanılan fiiller somut ya da soyut bir varlığın hareketleridir. Bu varlık ise umumca akıl olarak isimlendirilmektedir.

Sözlükte masdar olarak “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlara gelen akıl (el-akl) kelimesi, felsefe ve mantık terimi olarak “varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” demektir. Bu anlamıyla akıl sadece meleke değil özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyona sahiptir(Bolay, DİA, "Akıl" mad.). Kur’an terminolojisinde akıl “bilgi edinmeye yarayan bir güç” ve “bu güç ile elde edilen bilgi” şeklinde tarif edilmiştir(el-İsfehânî, el-Müfredat, “Akl” mad.).

Aklın hakikati malum olmakla beraber mahiyeti meçhuldür. Ayrıca akılla ilgili bugün litaretürde var olan müktesebata baktığımızda çok girift, anlaşılması müşkil ve yapılandırılması zor tanım ve tarifler olduğu görülmektedir. Bu durum bugün var olan ile elde olanı birleştirme ve kaynaştırmada çok büyük zorluk çıkarmaktadır. Bu sebepten aklın mahiyet ve işleyişini tespit ve tayin etmede şöyle bir yol takip etmenin daha yerinde olacağını hükmettik. Kur'an'da akla dair geçen ibareler fiil kökünden olup, fiiler ise varlıklardan ve nesnelere çıkan hareket, oluş ve kılışlardır. Bu açıdan fiiler üzerinden varlık veya nesnelere mahiyetlerini tespit etme yoluna gidilebilir, diyerek bizler de Kur'an'da akılla ilişkili ayetlerden mülhem olarak onun mahiyet ve işleyişini tespit etmeye çalıştık. Bu açıdan ilgili ayetlere baktığımızda aklın, duyuların dış dünyadan edindikleri sesleri, görüntüleri, kokuları, tatları ve dokunmaları alma, toplama, tetkik ve tanıma, tetkik ve tekmil etme özelliğinde olduğunu görüyoruz. Aynı şekilde duyuların tabii ortamdaki kısa süreli bu vaziyetleri yanında günlük, haftalık, aylık, yıllık ve daha uzun süreli ekolojik ve sosyal döngülerden de bir takım sonuç ve değerlendirmeler çıkartma prensibinde işlediğini görmekteyiz. Öyle ki tüm zamanlarda toplanan veri ve bilgilerin parçaları birleştirilerek, bunlardan bir bütün oluşturulmaktadır. Ayrıca insan aklı, içerisinde yaşadığı toplumda hemcinslerinden kendisine gelen ses, görüntü ve dokunuşlardan elde ettiği duyumları alma, toplama, kaydetme, karşılaştırma, birleştirme, tasnif etme vb. gibi bir takım işlem dizilerini seri ve hızlı bir biçimde icra eden bir yapıda olduğu görülmektedir. Aynı şekilde akıl; insanlar, mekanlar, eşyalar, olaylar ve durumları yaşadıkları topluma yönelik hüküm ve sonuç çıkartma işlemlerinin gerçekleştiği bir sistem suretinde işlem gerçekleştirdiği görülmektedir. Tüm bunlardan anlaşılacak şey ise akıl denilen soyut ya da manevi varlık ya da alet, dışarıdan duyular ve yaşantılar sonucu var olan tüm bilgi ve bulguları işleyen, değerlendiren, tasnif eden ve kaydeden bir yapıda olduğudur. Öyleyse akıl, icra ettiği fiiler sebebiyle soyut bir varlık ve yapıdır, denilebilir.

Bu meçhuliyet onun zatının çok farklı işlev ve fonksiyonlarından ileri geldiği kanaatindeyiz. Aynı şekilde Ehl-i Sünnet'in üzerinde birleştiği bir akıl tanımı yoktur. Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının ilk simalarından biri sayılan Hâris el-Muhâsibî(öl. 243/857) aklın cisim, cevher, araz cinsinden bir şey olmadığını, faydalıyı zararlı olandan ayırt etmesi için Allah tarafından insana doğuştan verilen bir tabiat (garîze) olduğunu ve varlığının sadece fiilleri vasıtasıyla bilinebileceğini belirtir(el-Muhâsibî 1398: 201-202).

Ebü Hanîfe(öl. 150/767) başta olmak üzere bazı âlimler aklın insan bedenindeki yeri olarak beyni göstermişlerse de çoğunluğa göre aklın mahalli kalptir(el-Kurtubî, 1964: 24/531-532) denilmektedir. Mutasavvıflar da bu son görüşü benimsemişlerdir.(Uludağ, DİA, "Akıl" mad.) ed-Dihlevî(öl. 1176/1762) ise idrâk kuvvelerinin mahalli dimağdır. Bunlar; tahayyül ve tevehhüm gücü, muhayyel ve mütevehhim olan şeyler üzerinde tasarruf gücü, herhangi bir şekilde mücerred şeylerden söz etmek gücü gibi şeylerdir(ed-Dihlevî 2003: 2/234), diyerek aklın konağını dimağ olarak belirtmektedir.

Yüce Allah, yarattığı insana değişik organ ve sistemler vermiştir. Bu organlar maddi bir yapıdadır, fakat fonksiyon ve görev olarak soyut işlemler gerçekleştirmektedirler. Örneğin; Dil, bir et parçasıdır, fakat görev bakımından tüketilen besinlerin mahiyetinde saklı olan tüm tat yapılarını tespit ve tefrik etmektedir. Başka bir örnek olarak beyin verilebilir.

Beyin, yapı olarak maddi bir organ iken işlev ve fonksiyon olarak soyut bir yapı arz etmektedir. Beynin soyut yönüne akıl diyoruz. Akıl insanda var olan önemli bir mânevi cihaz ve alettir. Aklın sahip olduğu işlev çeşidi geniş ve çeşitlidir; bilgiyi alma, onu ölçme ve değerlendirme, tefrik ve tasnif etme, kaydetme, kayıtlar arasında konu ve başka yönlerden ilişki kurma, çağırma ve geri getirme, güncelleme ve yeniden yapılandırma, özetleme ve yorumlama gibi daha birçok işlev burada yapılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, eşyadaki nizamı anlama gücüne sahip olan akla, aynı zamanda ilâhî hakikatleri sezme, anlama ve onların üzerinde düşünüp yorum yapma görev ve yetkisi de verilmiştir. Nitekim, "Allah âyetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır." (el-Bakara 2/242) âyetiyle aklın bu fonksiyonuna işaret edilmiştir(Bolay, DİA, "Akıl" mad.).

İnsan beyni bütün vücutla doğrudan sinir sistemi denilen iletişim ağı münasebetiyle iletişim içerisindedir. Bu konuya işaret ettiğini düşündüğümüz Nu'man İbnu Beşir'den(öl. 64/684) gelen bir rivayette: "Resulullah'ın (s.a.v.), "Cehennemliklerin azab cihetiyle en hafif olanı, ayağında ateşten bir nalın ve nalın bağı olan kimsedir ki, ayağındakiler sebebiyle, tıpkı tencerenin kaynaması gibi, başında dimağı kaynar."(Buhârî, "Rikak" 8; Müslim, "İman" 363; Tirmizî, "Cehennem" 12). İlgili rivayette ayağın beyinle bağlantısı çıkartılabilir. Çünkü insanın çektiği azap ayak tabanından olması yanında etki ve tesiri ta "Beyin"e sirayet etmektedir.

Bir Kur'an ayetinde hak ve batıl kavramları arasındaki durum ve mücadeleye temas edilmektedir: "Bilâkis biz, hakkı bâtılın başına çarparız da onun işini bitirir; bir de bakarsınız ki bâtıl yok olup gitmiştir."(el-Enbiya 21/18). Bu ayette geçen "يدمع" ifadesi dikkat çekicidir. Çünkü "Dimâğ | Beyin" demektir. Bu kelimeyle aralarında kök benzerliği bulunmaktadır. "يدمع" kelimesi üzerinden yapılan açıklamada, "Yani hak, batılın dimağını kırıyor ve kesin delille hak batılı püskürtüyor, atıyor" şeklinde açıklanmaktadır. Burada "الدمع" kelimesi kesreli "الدِّمَاغ" kelimesi olup, bundan isti'are (mecaz) edilerek kullanılmaktadır. Aynı şekilde "دمع" kelimesinden türetilen "دَامِغَة" kelimesi için: hurmanın aslından çıkıp, budanmadığında hurmaya zarar veren dalın kesilmesi işine denir. Yine: semerin arkasını güçlendirmek için kullanılan demir parçasına da "دَامِغَة" ismi verilir(el-İsfehani, 1412: "Akıl" mad.). Bu tahlilden şöyle bir açıklama yapmak mümkündür, beyinde farklı bilgi paketleri olup, bunların izalesi ve zihinden çıkartılması ise "Kesin Delil" ile olmaktadır. Kesin delil prensibi ise zihnin tab'ında (özünde) bulunan manevi bir formül ve standart olarak yaratıcı tarafından yerleştirilmiştir. Belki de dimağın çalışma prensiplerinden birisi; "Hak ve Batıl Tefriki" şeklindeki bir mizan suretindedir. Çünkü aynı ayetlerin devamında farklı bir zihinsel alt prensip ya da "Mantıksal bir kaide" görmekteyiz. O da: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu."(el-Enbiya 21/22) hükmüdür.

İnsanın alının ön girişinde beyin zarında belli psikolojik görevleri yerine getiren belirli yerler bulunmaktadır. Başın ön kısmında alın kemiğinin her iki yanında eklemlerin bulunduğu bölgede insanın yüksek aklî işlemlerinin merkezi yer almaktadır. Kur'an bu

gerçeğe bir ayetinde işaret etmiştir: "Hayır, hayır! Eğer vazgeçmezse mutlaka onu perçeminden (nasiyesinden) yakalayıp sürükleriz! O yalancı, günahkâr perçeminden!"(el-Alak 96/15-16).

Ayetin metninde geçen en-Nâsiye kelimesi, akli işlemlerin merkezinin yer aldığı ve alınının iki eklemının bulunduğu beynin ön kısmı anlamına gelir. Allah'ın, hakkında bu iki ayetin nazil olduğu Ebu Cehl'in nasiyesini yalancı ve hatalı olarak tanımlaması, şüphesiz onun beyninin ön kısımlarında dolaşan yalancı sözlere ve hatalı fiillere işaret etmektedir.

Yalancı söz ve günah fiil, önce beynin zarının hücrelerinde belirlemekte sonra beyinden sinirsel işaretler dilin kaslarına geçmekte ve dil ancak o zaman yalan sözü konuşmakta ya da bu işaretler vücudun azalarına iletmek suretiyle günahkarlık içeren fiil meydana gelmektedir. Kur'an'ın nasiyeyi yalancılık ve günahkârlıkla nitelemesi, şüphesiz, fizyoloji bilginlerinin ancak bu asırda beyindeki psikolojik işlemlerin merkezlerini keşfetmelerine kadar bilinmeyen bu bilimsel gerçeğe işaret etmektedir.(Kur'an ve Psikoloji 2004: 203-204)

Hadislerde akıl kelimesi direk Kur'an'da fiil şeklindeki kullanıma benzer bir fiil şeklinde veya isim suretinden ziyade farklı kelimelerle beyan edilmiştir. Hz. Ali'nin (r.a.)(öl. 40/661) Hz. Peygamber'den(s.a.v.) işittiği ve naklettiği bir hadiste *مُقَهَّمٌ الْأَخْلَامِ* yani "aklı kıt" tabiriyle beyan edilmiştir(Buhârî, "Fezâilu'l-Kur'an" 36). Buradaki "Ahlâm" lafzı "Hulum" kelimesinin çoğulu olarak kullanılmış ve temyiz yaşı ya da akıllı olma yaşı bağlamında Kur'an'da geçmektedir(en-Nur 24/58, 59). Kütüb-i Sitte'de geçen, Tirmizi'nin sahih olarak beyan ettiği, İbnu Mes'ud'un Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen ve namazdaki saf düzenin beyan eden rivayetinde: "Benim hemen arkama sizden akıl ve dirâyet sahipleri dursun." rivayet de benzer lafız ve manalar bütünlüğünde kullanılmıştır[Müslim, "Salât" 28, (432); Ebû Dâvud, "Salât" 96, (675); Tirmizî, "Salât" 168, (228)]. Buradaki "Ahlâm" ve "nühâ" aynı mânaya gelir, bu da akıllar demektir(Canan 1995: 9/142). Şeddad İbnu Evs'den gelen bir rivayette ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.): "Akıllı kimse, nefsinin muhasebe eden ve ölümden sonrası için çalışandır. Aciz de, nefsinin hevasının peşine takan ve Allah'tan temennide bulunan kimsedir."[Tirmizî, "Kıyamet" 26, (2461)] rivayetiyle, Hz. Enes'den(öl. 93/711-712) gelen ve Hz. Peygamber'e soru şeklinde geçen şu rivayette: "Mü'minlerden hangisi en akıllıdır?" (İbnu Mâce, "Zühd" 31) ibareleri "Keys, keyyis, ekyes" gibi lafızlar ifade edilmiştir. Akıllı diye tercüme ettiğimiz keyyis, "işlerini iyi çeviren", "işlerini rıfkla, tatlılıkla yürüten", "hayra ulaşmakta en iyi kararı veren" gibi manalara da gelmektedir(Canan 1995: 15/180). Son olarak Avf İbnu Malik'ten(öl. 73/692) gelen ve Hz. Peygamber'in(s.a.v.) hakimlik yaptığı rivayette şöyle anlatılıyor: "Resulullah (s.a.v.) iki kişi arasında bir hükümde bulunmuştu. Hasımlar ayrıldıkları vakit, aleyhine hükmedilen kimse: "Hasbiyallahu ve ni'mel vekil (Allah bana yeterlidir, O ne iyi vekildir)!" dedi. (Bu sözü işiten) Hz. Peygamber(s.a.v.): "Allah Teala Hazretleri aczi levmediyor (kötülüyor). Fakat sana akıllılık düşer. Ama bir şey sana galebe çalacak olursa o zaman "hasbiyallahu ve ni'mel vekil" de!" buyurdular.(Ebu Davud, "Akdiye" 28). Keys (akıllılık), burada "acz"in zıddıdır. Öyleyse Hz. Peygamber'in (s.a.v.): "Sana keys (akıllılık) düşer" sözü, şu mânayı ifade etmektedir: "Gevşek, ihmalkâr olma, uyanık ol, gözünü dört aç, işlerini sıkı takip et, esbaba yapışmayı unutma; insanların iyi niyetine güvenip zevahire mürâcatı terketme. Zîra Allah bu çeşit kusurları sevmez. Allah uyanık ve müteyakkız olmayı takdir ve tahmid etmektedir."(Canan 1995: 14/94).

Elmalılı M. Hamdi Yazır da ruhî bir güç kabul ettiği aklı, “duyulardan hareketle duyular ötesini idrak eden veya duyularla elde edilemeyen bilgiyi bizzat keşfeden idrak aleti” diye tarif eder(Yazır th.: 1/566).

Kur’an’da: "O, sizi bir tek nefisten yaratmıştır. (Sizin için) bir kalma yeri, bir de emanet olarak konulacağınız yer vardır. Gerçekten biz, anlamaya açık bir topluluk için kanıtları birer birer açıkladık."(el-En'âm 6/98) buyrulmaktadır. Burada geçen “Fıkıh”, asıl lugatta bir şeyi sebep ve hikmetiyle anlamak, ince anlayış ile anlamak mânâsınadır ki, bunda "nefsi bilmek" mânâsı da yer almıştır(Yazır th.: 3/475). Ayrıca, “Ayetlerin tafsilatlı olarak beyan edildiği” (el-En'âm 6/98) buyrulmaktadır. Ayet ise kendisinin varlığı ve beyanatıyla kendisi gibi zahir olmayan diğer bir şeyin bilinmesi ve idrak edilmesine aracı olan öge, nesne, açıklama, izah, işaret ve benzeri şeylere denir. Meselâ bir dağ alâmet ise zirvesi bir âyet olur, güneş bir gündüz âyeti, ay bir gece âyetidir. Cami bir alâmet ise minare onun bir âyetidir, şeklinde örneklendirilebilir(Yazır th.: 1/15-16). Buradaki izahlardan, insanın dimağına alametten veya ayetten başka şeyleri çıkarsama, tespit etme, keşfetme ve anlama düzenininin tab’ edildiği ve yerleştirildiği anlaşılabilir.

Yine Kur’an’da: "Doğrusu size rabbiniz tarafından basîretler (idrak kabiliyetleri) verilmiştir. Artık kim hakkı görürse faydası kendine, kim de kör olursa zararı kendinedir. (De ki:) "Ben üzerinize bekçi değilim.""(el-En'âm 6/104). Göze göre basar (görme) ne ise, kalbe göre basiret de odur. Gözlerin görmesine sebep olan ve görücü kuvvet denilen görme nûruna göz (görme duyusu) denildiği gibi; kalbin görmesine sebep olan ve dilimizde kalb gözü de denilen algılayıcı kuvvete ve özellikle bunun zekâ, anlayış ve firaset denilen, görünür ve görünmez bir işe dikkat ve nüfuz ile gereği gibi idrak eder bir derecede açık ve parlak olması haline "basiret" denilir ki, bir ilâhî nurdur. Görülüyor ki, bu âyetler basar (görme) ve basirete dikkat nazarını çekerek, genel bir şekilde, doğrudan doğruya hakkı bilmeye ulaşmanın idrak ile olacağını göstermiştir. Burada görüldüğü üzere basar (bakmak ve görmek) idrak etme vasıtalarındandır. Aynı şekilde insanın görmesi için onun önüne ve görüş alanına ayetler koymak hep birbirleriyle ilişkili hususlardır. Çünkü dimağa idrak kuvvetini yerleştiren, ona göz gibi bir pencere açan ve gözün önüne de birçok ayet koyan ancak Allah’tır. İdrak kuvveti ise dimağa tab’ olunmuş (yerleştirilmiş) bir kuvve ve kanundur(Yazır th.: 3/490-491).

Kur’an’da: "Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi." (en-Nahl 16/78) buyrulmaktadır. İlgili ayetin tefsirinde insanın hiçbir şey bilmez bir halde çıktığı bildirilmektedir. Bundan sonra onlara sesleri idrâk edebilecekleri kulak, görünenleri hissedebilecekleri gözler, akıllar bahsetmiştir. Aklın, merkezi, sahîh olan görüşe göre kalbdır, denilmiştir. Aklın merkezinin dimağ olduğu da söylenmiştir. Eşyanın zararlı ve faydalısı ancak akılla temyiz edilip ayrılabilir. Bütün bu kuvvetler ve hisler insanda tedricî olarak, azar azar meydana gelir. Büyüdüğü ölçüde işitmesi ve görmesi geliştirilir, rüşdüne erinceye kadar akıllı kuvvetlenir(İbn Kesîr 1999: 4/590). Ancak insan aklının rüşd sürecine ulaştığı bir zamanda akıl, aile etkisinde şekillenmiş bir akıl hüviyetindedir. Bu hususta Ebû Hüreyre’den gelen bir rivayette Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi yahut Hıristiyan veya Mecûsî yapar...” (Buhârî, “Tefsîr” (Rûm) 2; Müslim, “Kader” 22)

Yukarıda aklın doğum döneminde boş olduğu, sonrasında bulunduğu ortamdaki bilgi ve bulgu doğrultusunda bir kıvam kazandığı görülmektedir. Bu hususta insanın manevi cephesini yapılandıran özbenliğinde "fitrat programı"nın yer aldığı ve bunun insanda sürekli aktif olduğu anlaşılmaktadır. Ancak insan meraklı bir varlıktır ve bu merak onda değişik yönden sorgulama başlatmaktadır. Bu sorgulamada verilen cevaplar onda bir akliyet (özgün akıl) oluşturmaktadır. Ancak aklın sorguları karşısında her akıl verilen cevapları hemen kabul etmemektedir. Burada aklın yaratılış programı devreye girmektedir. Öyle ki ilah kabul etme ölçülerini kendisine esas alan "Fitrî Akıl" Kur'an'da geçen: "Oysa onlar, Allah'ı bırakıp hiçbir şey yaratamayan, aksine kendileri yaratılmış bulunan, bizzat kendilerine bile bir zarar ya da faydaları dokunmayan, ölüm, hayat ve ölümden sonra yeniden diriliş de ellerinde olmayan (sahte) tanrılar edindiler."(el-Furkân 25/3) ayetindeki temel ölçüleri almaktadır. Bunun dışındaki kabuller selim bir aklın değil; zannın, çevrenin, liderin, hevanın, atalarının ve daha başka şeylerin tasavvurudur. Bu ise kabul edilemez bir durumdur. O halde burada akılları çeşitlendirirken iki kategoride sınıflandırmaktayız. Bunlar bilenler ve bilmeyenler şeklindedir. Burada bilmeyenler mevzumuz dışında kaldığından bilenleri ele almak durumundayız, bunları da genel hatlarıyla ikiye taksim etmek durumundayız. Doğru bilen ve yanlış bilenler. Burada doğru bilenler kendi içerisinde bir takım küçük farklılıklar bulundurmaları yanında aslında birdirler. Ancak yanlış bilenler ise çokturlar. Yanlış bilenleri ifade etmede Kur'an akıl mahsulü bazı kavramlar kullanmaktadır. Bunlar: küfür ve şirk genel tasnifleri içerisine giren birçok alt tasnif yapılabilir. Ehl-i kitap ve sabiiler bu tasnifin alt kategorilerine girmektedir. Yine cahiliyenin ürettiği akıl yani zandan neşet eden akıl(bk. Âl-i İmrân 3/154) olarak ifade edilen kimi yerde küfür ve kimi yerde şirk kümesine düşmektedir. Ancak insanın dış baskı ve tesirlerden korunmuş aklı, sürekli merak içerisinde bir sorgulama yaparak delil yoluyla cevaplar aramaktadır. Öyle ki ayette, Allah dışındaki nesne, varlık ve objelere tapınmanın hiçbir delillendirilmiş yönü olmadığı zikredilmektedir(bk. el-Mü'minûn 23/117).

İnsanda sonradan oluşan akılların yanında doğuştan gelen akılla birlikte bir çeşitleme yapıldığında doğru ve yanlış akılların bulunduğu, doğrunun bir tek ancak yanlışın ise çoğunluk olduğu görülmektedir. Doğru olan aklın ise temel iki mertebesi bulunmaktadır. Bunlardan birinci mertebe insaniyet mertebesi ve ikinci mertebe ise İslamiyet mertebesidir. Öyle ki doğru akıl önce insaniyet mertebesinde bulunur, akabinde İslamiyet mertebesine çıkar. Çünkü İslam gibi bir hakikati ve gerçeği kabul etmek için kişinin doğru akıl ya da fitrî akıl mertebesine gelmesi, burada hakkı hak görüp batılı da batıl görmesi gerekmektedir. Akabinde bunları gördükten sonra tümüyle hak olan İslam'a girmiş olacaktır. Ancak her akıl bu mertebeden yukarıya çıkıp İslam'a girmemektedir. Öyle ki Hz. Peygamber'in kendisine davet mektubu gönderdiği Bizans İmparatoru Herakleios'un (öl. 641) hakikati içinde kabul etmesine karşın bir takım kişisel kaygılardan dolayı İslam'ı kabul etmemesi buna örnek verilebilir(bk. İbn Hanbel, 1/262, 263; Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy" 6; Müslim, "Cihâd" 74).

Doğru aklın birinci mertebesi olan insaniyette bulunan kimselerin temel kıstasları: "Hakkı hak görmek ve batılı batıl görmektir." Bu durumun düşüncedeki tezahürüne örnek olarak: "Firavun ailesinden olup imanını gizleyen bir mümin kişi şöyle dedi: "Adamı, 'Rabbim Allah'tır' dediği için öldürecek misiniz? Oysa o size rabbinizden âyetler getirmiştir. Eğer yalancı biriye yalanı kendi zararınadır; ama eğer doğru söylüyorsa size bildirip uyardığı şeyin bir kısmı

başınıza gelecektir. Hiç kuşku yok ki Allah, aşırılığa sapmış, yalancı kimseyi doğru yola ulaştırmaz."(el-Mü'min 40/28) ayeti ifade edilebilir. Burada konuşan kişi muhataplarına doğru ve yanlış olanı zikretmiş, doğru olana karşı aşırıya düşülmemesini ifade etmiştir. Aynı şekilde Ebû Hüreyre'den gelen bir rivayette Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "Bir şâirin söylediği en doğru söz Lebîd'in söylediği şu sözdür: "Haberiniz olsun, Allah'tan başka her şey bâtıldır. Ümeyye İbnu Ebi's-Salt müslüman olayazdı." [Buhârî, "Edeb" 90, "Menâkıbu'l-Ensâr" 20, "Rikâk" 29; Müslim, "Şiir" 3, (2256); Tirmizî, "Edeb" 70, (2853).] Burada fitrî akli insaniyet mertebesinde kullanan kimsenin varacağı sonuç açıklanmaktadır.

Doğru aklın birinci mertebesi olan insaniyette bulunan kimsenin ameli tezahürü ise "Adalet"tir. Öyle ki insanın davranışlarını belirleyen ve yönlendiren fikir ve düşüncelerdir. Bu fikir ve düşünceler "Hak ve Batıl Terazisi" ölçeğinde kurulduğu takdirde sözde, fiilde ve işte belli yansıma ve tezahürler olacaktır. Nitekim "Adalet", her hak sahibine hakkını vermektir. Bu ise sözde, eylemde ve işte görülen tüm hak ihlallerini reddetmek, karşı koymak ve önüne çıkmaktır. İnsandaki bu durumu ifade etmek için "Hakperest" yani "hakka riâyet eden, doğruluktan hiç ayrılmayan, karşısındakinin hakkını tanıyan (kimse), doğrucu." (Ayverdi, Büyük Misalli Türke Sözlük, "Hakperest" mad.) şeklinde isimlendirilmektedir. Bunun Hz. Peygamber'in risalet öncesinde bir tezahürü görülmektedir. Bazı Kureyş kabilelerinin, Mekke'de haksızlığa uğrayan insanlara yardım etmek amacıyla yaptıkları ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de katıldığı "Hilfu'l-Fudûl" yani hicretten otuz üç yıl önce Mekke'de kabileler arasında zaman zaman çıkan çekişme ve çatışmaları önlemek, ayrıca dışarıdan hac ve ticaret için şehre gelen zayıf ve güçsüz kimselere yapılacak haksızlık ve zulümlerin önünü almak için yapılmış bir antlaşmadır (Hamidullah, DİA, "Hilfu'l-Fudûl" mad.). Böylelikle insan aklının çeşitleri içerisinde doğru aklın iki mertebesinden birincisi olan insaniyet mertebesinin düşünce ve eylemde bir takım tezahürleri olduğu görülmektedir. Bu ise düşüncede istikamet ve eylemde adalettir.

2.3.3. Kalpte İnsaniyet Boyutu

İnsan büyük bir yapı ve bu yapının içerisinde birçok maddi ve manevi küçük ve büyük birim yer almaktadır. Ancak insanda bu yapıların vücuda gelmesi ve üst düzeyde işlemesi birden oluşmamaktadır. Öyle ki insan ilk evvel bir meni, daha sonra nutfе, daha sonra alaka ve daha sonra ise mudğa dediğimiz biyolojik aşamalar geçirerek vücut bulmaktadır. Bu biyolojik tekâmülün başlangıcından itibaren insanın temel birimleri diyeceğimiz biyolojik birimler vücut bulmakta, tedricen gelişerek kemal düzeye ulaşmaktadırlar. İnsandaki temel birimlerin başında ise kalp gelmektedir. Ancak bu isim farklı manaları ifade etmek için müşterek kullanılabilir. Burada kalb dediğimiz şeyin iki karşılığı bulunmaktadır. Birinci karşılığı insanın bedeninde bulunan organ olan kalptir. İnsandaki organ dediğimiz kalbin teşekkülü sürecine göz atmak konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz, şöyle ki; insanın anne rahminde teşekkülü süreci çok dikkat çekicidir. Embriyoda ilk gelişen yapılar kalp ve merkezi sinir sistemidir. Embriyoda dolaşım 17. günde oluşmaya başlar. Fetal kalp ise 4. haftadan sonra çalışmaya başlar (bk. el-Bâr 2010: 90, 94, 106). İnsandaki kalb organı dolaşım sistemi dediğimiz yapının merkez organıdır. Yani dolaşım sistemi kalp ve damarlardan oluşur. Kalp (cor), dolaşım sisteminin motor organıdır. Bugün bu organın gözle görülen yapısına bakıldığında hacim ve kütle itibarıyla bir çam

kozalağı ya da insanın yumruğu büyüklüğündedir. Ancak insanın hayat suyu olan kanın anbean tüm vücuda pompalanması bu küçük organın iç kısmında tekrar eden ritmik vuruş ve bu vuruştan doğan basınç ve bu basıncın sağladığı itici kuvvetle vücudun en kılcal noktasına kadar gitmektedir. Kalp, çevre doku ve organlardan gelen kirli kanı akciğerlere; akciğerlerden gelen temiz kanı ise doku ve organlara pompalayarak canlılığın sürdürülmesini sağlamaktadır. Böylesi bir çalışma ve işlev, kalbi insanın hayat motoru vasfında kılmıştır.

İnsandaki bu organa kalb denildiği gibi insanın manevi yapısını tümleyeninde yer alan bir birime de kalp denilmektedir. Buna kalp denilmesiyle ilgili olarak şu izah yapılmaktadır. Sözlükte "bir şeyin içini dışına çıkarmak, altını üstüne getirmek, ters çevirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek" gibi anlamlara gelen kalb kelimesi (Cevherî, "klb" mad.; Lisânü'l-Arab, "klb" mad.) vücutta kan dolaşımını sağlayan organın adıdır. Kalp organı insandaki kirli kanı dışarı ve temizini de içeri alma fonksiyonu sebebiyle böyle isimlendirilmesi yanında insandaki duygusal değişim ve dönüşüm hallerini de kaynaklık eden birime aynı isim verilmiştir. "Kalp öyle bir şeydir ki bir yüzden diğer yüze çevrilebilendir. Ahlakın değişimi ve insanın değişimi gibi. Nitekim "Hepiniz dönüp dolaşıp O'na varacaksınız."(el-Ankebût 29/21) ayetinde bu görülmektedir. İnkılap ise insirâf ile eş anlamlı olan "yüzünü çevirmek" yani diğer tarafı çevirmek veya ters tarafı ortaya koymak manasındadır. İnsandaki bu organın kalp olarak isimlendirilmesinin sebebi ise "çokça değişim ve dönüşüm yapmasından" dolaydır. Ayrıca kalb, dinî ve tasavvufî bağlamda bilgi ve düşüncenin kaynağı veya aracıdır. Bir et parçasından ibaret olan kalble bir ilişkisi olmakla birlikte ondan ayrı olan bu anlamdaki kalbe "rabbânî latife" ve "ilâhî cevher" de denir(Uludağ, DİA, "Kalb" mad.).

İnsan, doğumdan itibaren birçok gelişim dönemi geçirmektedir, bunlar; büyük kas gelişimi, küçük kas gelişimi, zihinsel gelişim, dil gelişimi, sosyal-duygusal gelişim ve özbakım gelişimi gibi. Tüm bunlar birbirlerinden farklı hız ve seyirde olmaktadır. Özellikle sosyal-duygusal gelişim dediğimiz gelişme grubu, kalple doğrudan ilişkili bir gelişimdir. Sosyal-duygusal gelişim doğumdan itibaren bariz bir şekilde çocuğun ses, mimik ve davranışlarında gözlemlenebilmektedir. Bu süreçte bebek, içinde taşıdığı sevgi ve şefkat duyguları sebebiyle anneye duygusal bir iletişim içerisindedir. Çocuğun anneyi araması, onun yokluğunda acı çığlıklar atması, varlığıyla huzur bulması hep bu duyguların tezahürüdür. Aynı duygusal bağ daha sonra kendisi gibi dünyaya yeni gelen kardeşleriyle de gerçekleşmekte ve genişlemektedir. Bu bağ ve iletişim, hergün onun yaşamının bir parçası haline gelmektedir. Yeni doğan bir bebeği gözlemlediğimizde başlangıçta sadece sesi algılamak, deneyimi arttıkça sesteki öfkeyi ve sevgiyi ayırt edebilmektedir. Oynadığı bir oyuncağın açılıp açılmamasını başlangıçta fark etmezken, daha sonra onu açamayınca öfkelenmekte, açılınca da sevinmektedir. Bu durum çocukta bir deneyim olması yanında duygusal bir yapılanma da gerçekleştirmektedir. Burada bebeğin deneyimlediği duyguyu henüz hiç bilmezken, yaşadığı yeni durum ona bu duygusal özelliği kazandırmış olmaktadır. Peki, duygusal özellikler önceden var mıdır, yoksa davranışlar mı onları ortaya çıkarır? Duygularımızla ilgili olarak onları toprağın içinde saklı birer tohuma benzetebiliriz, daha sonra bu tohumların gerekli şart ve ortamlarla buluşmasıyla filiz vermelerine benzetilebilir. Buna benzer olarak duygusal tohum diyeceğimiz her bir özellik insanın kalp

dâhilinde ekilidir, ancak bu sonraki fizyolojik, biyolojik ve yaşamsal deneyimlerle ortaya çıkmaktadır. Bu durum Kur'an ayetlerin sebab-i nüzul durumuna benzetilebilir. Sureler ve ayetler zaten vardı, nüzulleri için sadece şartların ortaya çıkması gerekiyordu, şartlar ortaya çıkınca da ayetler yeryüzüne gönderilmeye başlandı.

İnsan büluğ yaşına kadar, belirli duygusal tecrübeler ve süreçler geçirmektedir. Bebeklik döneminde yakın çevresiyle başlayan bu duygusal öğrenme ve deneyimler, tekrarlar ve gözlemler sonrasında bir takım tanımlamalar ve kategorilendirmeler yapılmaktadır. Belli bir süre sonra birey bu duyguları istenen ve istenmeyen ya da olumlu ve olumsuz şeklinde tasnif etmektedir. Yani gerek kendisi ve gerekse çevre bunların belirlenmesinde katkı sağlamaktadır. Kendisinin bu davranışları ve tutumları tasnif etmesi iki şekilde olmaktadır. Birincisi; insanın kendi iç dünyasından gelen söz ve davranışlarını doğuştan var olan değerlendirme özelliği yoluyla bunları tasnif etmesidir. İkincisi ise bebeklikten itibaren başlayan bireyin başkalarının kendisine yapılmasını istemediği şeyler konusundaki deneyimleridir. Bu sayede de birey bir kısım davranışların ve etkileşimlerin olumsuz olacağı düşüncesine yönelebilir. Bu durum henüz din etkisinin olmadığı, kişi kendisinden ve çevrenin tabii durumundan bu duygusal gelişimi kazanmaktadır. Ancak bulugdandan sonra kişilerin sosyal-duygusal değişim ve dönüşümleri çok farklı yönlerde seyredebilmekte ve farklılaşabilmektedir. Büluğ çağının başlarında insan, kendi tabii durumu ve iç tepkileri sayesinde sosyal-duygusal yönden belirli sosyal-duygusal standartlar geliştirebilmekte ve yapılandırabilmektedir. Böylece insan tabii bir yaşam sonucu duygusal tercihlerini "iyi ve kötü prensibi" esasında yapılandırmakta, tasnif etmekte ve tercih edebilmektedir. Yani insanın kalp birimindeki prensibi "hayır ve şerr ya da iyilik ve kötülük" terazisinde işlemektedir. Ancak burada bir noktayı ifade etmek gerekir ki o da günah ve kötülük kavramının aynı şeyi karşılamadığıdır. Çünkü her kötülük günah olup, her günah kötülük değildir.

İnsandaki manevi ve ruhun ana birimi olan kalp hakkında birçok farklı ifade ve beyanat mevcuttur. Bunları bağdaştırmak ve farklılık arzedenleri telif ve eldeki mevcutları bütünlük sağlayacak bir tasarım suretinde ortaya koymak cidden çok zordur. Bizler buradaki tüm bilgileri farklı kategoriler olarak ele alacak ve en nihayetinde bunları analiz ve sentez yoluyla ele alarak bir sonuç ortaya koymaya çalışacağız.

Birincisi; Kalp manevi cephenin yani ruhun ana birimidir. Bu birimden diğer tüm birimlere olumlu ve olumsuz etkiler ulaşmaktadır. Yani insan ruhunun özü, kaynağı ve pınarı burasıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu kalp konusunda: "...Bilin ki! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki o, iyi (doğru ve düzgün) olursa bütün vücut iyi (doğru ve düzgün) olur; o bozulursa bütün vücut bozulur. Bilin ki! O, kalptir." buyurmaktadır (Buhârî, "Îmân" 39).

İkincisi; Kalp bir mübareze meydanıdır. Burada melek ve şeytanın yani bunlardan neşet eden ilham ve vesvesenin mücadele ve kavga yeridir. Bu hususta Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledildiğine göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Âdemoğluna şeytan da melek de yaklaşır. Şeytanın yaklaşması, kötülüğe yönlendirmek ve hakkı yalanlatmak şeklindedir. Meleğin yaklaşması ise iyiliğe yönlendirmek ve hakkı doğrulatmak şeklindedir. Kim böyle (meleğin telkinini) hissederse bunun Allah'tan olduğunu bilsin ve Allah'a hamdetsin. Kim de diğerini (şeytanın vesvesesini) hissederse, taşlanmış ve kovulmuş şeytandan Allah'a sığınsın." (Tirmizî,

“Tefsîru'l-Kur'ân” 2) buyrulmaktadır. Bu da kalbin kendi dışında rahmani ve şeytani iletişim kanalları bulunduğunu haber vermektedir. Kalbin haricine baktığımızda ise burada kendisine nüfuz eden, tesir eden ve etki altına almak isteyen bu iki güç, birbirine zıt güçlerdir. Bu güçler konusunda yukarıda Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen rivayette görüldüğü üzere; şeytan ve melektir. Şeytanın yaklaşması, kötülüğe yönlendirmek ve hakkı yalanlatmak şeklindedir. Meleğin yaklaşması ise iyiliğe yönlendirmek ve hakkı doğrulamak şeklindedir.” buyrulmaktadır.

Üçüncüsü; Kalbi sürekli ve değişim ve dönüşüm halinde bir yapıdır. Kalbin değişkenlik ya da halden hale girmesi(bk. Tirmizî, “Deavât” 89) onun en temel özelliğidir. Kalpteki bu hızlı ve ani değişimin kaynağı olarak hem onun kendi yaratılışından ileri gelmekte hem de “Kalbler Allah'ın iki parmağı arasındadır.”(Müslim, “Kâder” 17; İbn Mâce, “Mukaddime” 13; Tirmizî, “Da'avât” 89, “Kâder” 7) hadisinde buyurulduğu üzere Allah dilediğinde de bu değiştirmeyi aniden yapabilmekte ve hidayet dediğimiz doğru yola sevk edebilmektedir. Peygamber Efendimiz(s.a.v.) diğer bir hadisinde kalbin değişken yapısını tencerede kaynayan su benzetmesiyle açıklamaktadır: “Ademoğlunun kalbi, (ateşin üzerindeki) tencere gibi kaynayan bir şeydir, sürekli değişir.” (İbn Hanbel, 6/4) Kalp o kadar değişkendir ki Hz. Peygamber, “Benim kalbim de perdelenir ve ben her gün yüz defa Allah'tan bağışlanma dilerim.” demektedir(Müslim, “Zikir” 41).

Dördüncüsü; Kalp dış unsurların tesirine açık ve etkilenir bir yapıdadır. Bu bağlamda baktığımızda kalbin ölüm, paslanma, körelme, kasvetlenme (bk. el-Mâide 5/13; el-En'âm 6/43), mühürlenme (bk. el-Bakara 2/7; el-A'râf 7/101; Muhammed 47/16), nokta nokta siyahlanma ve kaplanma, perdelenme(bk. el-En'âm 6/25), gerçeği algılayamama (bk. el-A'râf 7/179; et-Tevbe 9/87, 93) ve arzu-istek üretme gibi halleri bulunmaktadır. Bu kalb; sakinet, itminan, sebat, huzur ve nurlanma durumlarına mazhar olabilmektedir(el-Bakara 2/260; Âl-i İmrân 3/126; el-Mâide 5/113; el-Enfâl 8/10; er-Ra'd 13/28; el-Feth 48/4, 18). Bu kalbin kendi içindeki böylesi durumu yanında diğer kalplere karşı kırılma, kaynaşma, merhametli olma, şefkatli ve insafli olma özelliği de bulunmaktadır(Âl-i İmrân 3/103; el-Hadîd 57/27; et-Tegâbün 64/11). Kalbin işleyişi ve çalışma prensibi konusunda farklı bir değerlendirme yapan Gazalî'ye baktığımızda şu çerçevede bir açıklama ortaya koymaktadır: “İnsanoğlunun yaratılış terkininde dört unsur bulunmakta ve bu unsurlar her birisinin bir sıfatı bulunmaktadır. Bu dört vasıf: yırtıcılık, hayvaniyet, şeytaniyet ve rabbaniyettir. Bazısında dördü de mevcut ve bazılarında ise biri fazla diğeri az olur. Bu dört vasıf dört temsille beyan edilmektedir, bunlar; hınzır, it, şeytan ve hükümdardır. Kalb ise şu müessir vasıfların ihata ettiği bir ayna gibidir. Bu eserler sıra ile kalbe uğrarlar. Şayet iyi hasletler kalbe uğrarsa kalb aynasının cilasını, nur va parlaklığını arttırır. Hakkın cilaları orada parlamaya, dinde matlub olan umurun gerçekleri orada keşfolmaya başlar. Kötü huylara gelince onlar da kara duman gibidir. Gönül aynasına yükselir, aynaya uğrar orayı karartır ve kör bir hale, ilahi nuru alamaz vaziyete gelir. İşte bu kalbin mühürlenmesi ve kalbin kararması demektir.” der(el-Gazâlî th.: 1/26-27). Burada kalbin özelliklerini dış tesirlerle anlatmaktadır. Ancak bu tesirler neticesinde kalp değişim, dönüşüm ve ahval almaktadır. Bu ise kalbi tesir edici değil, tesire maruz kalan olarak beyan etmektedir.

Beşincisi; Kalp, insandaki temel insani prensiplerin özünde münderiç bulunduğu mahaldir. Esed kabilesine mensup Vâbisa b. Ma'bed'in(öl. h 60) naklettiğine göre, Allah Resûlü (sav) ona şöyle demiştir: *"İyilik ve kötülüğü(n ne olduğunu) sormaya mı geldin?"* (Vâbisa diyor ki) "Evet" dedim. Hz. Peygamber (s.a.v.), parmaklarını birleştirip göğsüne vurarak üç defa; *"Kendine danış, kalbine danış ey Vâbisa!"* buyurdu(ve devam etti):*"İyilik, gönlü huzura kavuşturan ve içe sinen şeydir. Kötülük ise insanlar sana fetva verseler (onaylasalar) bile, gönlü(nü) huzursuz eden ve iç(in)de bir kuşku bırakan şeydir."*(Dârimî, "Büyû" 2) Kur'an'da: *"Sâlih dedi ki: Ey kavim! İyilik dururken niçin kötülüğe koşuyorsunuz?"*(en-Neml 27/46) ayeti geçmektedir. Burada Hz. Sâlih'in (a.s.) hitabından da anlaşıldığı üzere insanda iyiliğin öncelik olduğu anlaşılmaktadır. İnsanın ontik doğasında hayrın şerri öncelediğinin en önemli kanıtı et-Tîn sûresi'nde ifade edilmektedir: *"Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik."* Öncelikle insanın tabiat olarak iyi yaratıldığını yani insanın özünün ünsiyet olduğu ve hakikati bilme (varlılara ad verme)(bk. el-Bakara 2/31) yeteneğinde olduğunu anlamaktayız. Ancak bazı insanlar, meleklerin de ifade ettikleri üzere, varoluşsal olarak bu özgün olan özlerini kendi fiilleriyle ve iradeleriyle aşağılık seviyelere düşecek durumlara getirmektedirler. İslam metafiziğinde insan varlığı ile ilgili en temel hareket noktası, bu iki ayetin ifade ettiği çerçeve dâhilindedir ki insan gerçekliği de bu minval üzere cereyan etmektedir(Deniz 2015: 16) Kalbin özüne bir takım bilgi ve duygular yerleştirilmiştir. Bu, koyunun kurdu gözüyle görmesi ve hiçbir zararıyla karşılaşmamasına rağmen onun düşman olduğunu kalbinde bilmesi ve ondan kaçması gibi(el-Gazâlî th.: 3/18).

İslâmî kaynaklarda insan tabiatında ahlâkî şuura sahip bir yeteneğin bulunduğu kaydedilmekte, buna literatürde "vicdan" denilmektedir. Bu kelimenin terim olarak İslâmî literatüre girmesi modern dönemde Batı'dan yapılan çevirilerin etkisiyle gerçekleşmiştir. Tarihte birçok dönemlerde bu kavrama farklı kelime ve eş anlamlı ifadeler kullanılmıştır. Antik Yunan'da Sokrat'ın "daimonion" dediği, insanın içindeki ahlâkî uyarıcı Ortaçağ skolastik felsefesinde her bireyin içinde var olan ilâhî ses, Aydınlanma çağında ise insana özgü ahlâk duygusu veya aklî yetenek diye nitelendirilmiştir. Modern Batı felsefesinde vicdanın mahiyeti, oluşumu, ahlâk ve dinle ilişkisi, beden üzerindeki etkileri, vicdan terbiyesi vb. konular ele alınmış, insana etkisi bakımından vicdan psikoloji ve ahlâk yönünden ikiye ayrılmıştır. Psikolojik vicdan, "canlının kendisinde meydana gelen bütün psikolojik etkinlikleri algılamasını sağlayan şuur hali", ahlâkî vicdan ise "insana mahsus olup onun niyet ve eylemlerini ahlâkî ölçülere göre değerlendiren denetleme sistemi" diye tanımlanmıştır(Demir, DİA, "Vicdan" mad.). Bu açıklamalar ışığında baktığımızda insanın tabii yaratılışında bir oto kontrol sistemin yerleşik olduğu anlaşılmaktadır. Bu ise din olgusu öncesinde insanda tabii bir düzeyde otokontrol sisteminin varlığına ortaya koymaktadır. Nitekim insanın İslam'a girmesinde bu hazırbulunuşluk hali çok büyük önem arz etmektedir.

Altıncısı; Kalp manevi bir cüzdan suretinde içerisinde birçok latife ve batını hassenin bulunduğu özel bir yapıdır. Kur'an'da ve hadislerde fuâd (Hûd 11/120), sadr (Âl-i İmrân 3/119, 154), lüb (Âl-i İmrân 3/7, 190) ve nühâ (Tâhâ 20/54, 128) gibi terimler bir yönüyle kalbin bir işlevine temas etmektedirler. Aynı şekilde insandaki bu kalbin tek olduğu(bk. el-Ahzâb 33/4), başka bir örneğinin olmadığı, bu kalbin vücudun merkez noktası olduğu vurgulanmaktadır(Buhârî, "İmân" 39). Ayrıca bu kalp, iman mahallidir(bk. el-Hucurât 49/7,

14; el-Mücâdile 58/22), tasdik merkezidir(bk. Buhârî, "İlim" 33, 39) ve takva mahallidir(bk. el-Hac 22/32; İbn Hanbel, 5/71,379). Öyle ki kalb; şefkat, merhamet, sevgi, nefret, acı, hüznün, korku, sevinç, mutluluk hislerin var olduğu ve çıktığı yerdir. Din dilinde kalp, imanın ve küfrün, sevginin ve nefretin, cesaretin ve korkaklığın, iyiliğin ve kötülüğün, kısaca bütün duyguların merkezidir. Haset, gazap ve nefret gibi kötü duygular kalpte bulunduğu gibi iman, Allah korkusu, hilm ve takva gibi birçok olumlu duygular da kalbe isnad edilmektedir. Marifet, yani Allah'ı bilmek ve tanımak da kalbin işidir(bk. Buhârî, "İmân" 13).

Yedincisi; Kalp bir karar, kabul ve onay makamıdır. İnsan, akıllı bir varlıktır, ancak son kararı duyguları verir. Bugüne kadar ki tercih ve kararlarımızın büyük çoğunluğunun arka plânında bunu açıkca görebiliyoruz. Bir tavuğun civcivlerini korumasında gösterdiği üstün cesaret, aklın kararı değil kalbin sevkiyledir. Bir anne ve babanın çocuğuna yönelik fedakârlık ve ortaya koyduğu özveri, akılla verilmiş kararların değil, kalpteki sevgi ve şefkatin neticesidir. İradenin üzerine düşen vazife, bu duyguları aşırılıktan ve gerilikten kaçınarak orta derecede kullanmak, bunun yanında da bu duyguları 'niyet | kasd' denilen yönlendirici saikle iyiye, hayra ve fazilete sevk etmek; yani var olan sevgi, şefkat ve merhameti, denge ve ölçüyle iyiye, hayra ve fazilete sevk etmektir. Müslüman olmanın ya da dinî emirlere muhatap olmanın ilk şartı akıllı olmak, diğer bir şartı ise kalbi Allah'a teslim etmektir. Kişi dili ile ikrar etmedikçe ve kalbiyle teslim olmadıkça Müslüman olamaz(bk. İbn Hanbel, 1/388). Bu bakımdan Allah'a iman etmek için aklını kullanarak her türlü bilgiye ulaşan kişinin bu bilgileri kalbi ile de benimsemesi gerekir.

Sekizincisi; Kalb manevi bir bünye gibidir, beslenme ve ihtiyacı olan bir yapıdır. Kalbin canlı bir organizma gibidir. Bu canlı organizmanın nasıl bir takım temel ihtiyaçları bulunuyorsa, kalbin de benzer ihtiyaçları bulunmaktadır. Bunların başında zikir gelmektedir. Resûlü Ekrem Efendimiz Allah'ın Kitabı'ndan nasibini almamış bir insanı, içinde hiç kimsenin oturmadığı viran bir eve benzetmiştir(bk. Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân" 18). Sahâbe-i kirâmdan Abdullah b. Mes'ûd, kalbin olgunlaşması ve dimağların ilâhî kelâmla dolması için Kur'an okumaya teşvik etmiş, "*Kalplerinizi onunla (Kur'an ile) mâmur kılın.*" (Dârimî, "Fedâilü'l-Kur'ân" 4) buyurmuştur.

Dokuzuncusu; Kalp ilahi tecellinin zuhur ettiği yerdir. Cebrail (a.s.), Kur'an'ı Hz. Peygamber'in(s.a.v.) kalbine indirmiştir(bk. Bakaran2/97; Şuarâ 26/193-194). Kalpte ilâhî güzellikler tecelli eder, insanın aklen kabul ettiği şeyler, iman ve ihsan boyasıyla boyanarak duygu boyutuna burada aktarılır. "*Allah her kimi doğruya erdirmek isterse onun gönlünü İslâm'a açar.*" (En'âm 6/125) âyetinin nüktesiyle bu hâl insanı mekanik bir varlık olmaktan çıkararak onu olaylar karşısında ürperen, korku ve ümit sarmalı içinde gelgitler yaşayan bir varlık hâline dönüştürür(Heyet 2013: 3/60).

Onuncusu; Kalbin gerçekte birçok hali bulunmaktadır. Hal ise iç ve dış etkilerden dolayı kalpte ortaya çıkan yeni durum ve bu yeni durumun tezahürü olan kalbin amelleridir. Allah Resûlü dört çeşit kalp olduğunu haber vermekte ve bu kalplerden şöyle bahsetmektedir: "*Dört çeşit kalp vardır. Kandil gibi parıl parıl parlayan pürüzsüz kalp, kılıflara sarılmış kalp, tersine dönmüş kalp ve sadece dış yüzeyden ibaret kalp! Parıl parıl parlayan kalp müminin kalbidir. Onun kandilinde nur asla eksik olmaz. Kılıflı kalp kâfirin kalbidir. Tersine dönmüş kalp hakikati tanıyıp sonra inkâr eden münâfiğin kalbidir. Sadece dış yüzeyden ibaret kalp ise içinde*

iman ve nifak bulunan bir kalptir. Bu kalpteki iman, temiz suyla beslenen bir bitki gibi, nifak ise irin ve kanla beslenen bir yara gibidir. Artık hangi özellik diğerine baskınsa kalpte o galip gelir." (İbn Hanbel, 3/17). Müminin kalbi, ifade edildiği üzere, selim olan kalptir. Böylesi bir kalp imanla ışıldar ve iyi niyetlerle bembeyaz olur. Bu çerçevede Allah Resûlü'nün niyazı, kalbin kötülüklerden muhafaza edilmesinin yanı sıra Allah'ın kalplere hidayet vermesi, Müslümanların kalplerini birleştirmesi(bk. İbn Mâce, "Dua" 2) ve doğru sözlü bir dil ve kalb-i selim bahşetmesi şeklinde olmuştur(İbn Hanbel, 4/125). Kalb-i selim, Allah'a teslim olup selâmet bulmuş olan hastalısız kalptir. Böylece kalp güven içinde ve kaygılardan arınmış, kurtuluşa ve doyuma ulaşmış olur.(Heyet, 2013, c. 3/67) Öte yandan kalb olumsuz yönde de değişir ve türlü renklere girer. Kur'an'da kalb körlüğünden (el-Hac 22/46), kalb kasvetinden ve taşlaşmış yüreklerden (el-Bakara 2/74; el-Mâide 5/13; el-En'âm 6/43; ez-Zümer 39/22) bahsedilmiş; kalblerin mühürlenmesi (el-Bakara 2/7; en-Nahl 16/108; el-Câsiye 45/23), gerçeği algılamaktan alıkonulması (el-A'râf 7/101; Yûnus 10/74), kilitlenmesi ve üstüne perde çekilmesi (el-Bakara 2/88; el-En'âm 6/25; el-İsrâ 17/46; Muhammed 47/24; el-Mutaffifîn 83/14) üzerinde de durulmuştur. Kalbin en iyisi iman, en kötüsü küfür ve inkâr olan çok çeşitli halleri vardır(Uludağ, DİA, "Kalp" mad.). Burada kalplerin bu halleri hususunda genel hatlarıyla 3 kategori belirlemek mümkündür, bunlar;

Birincisi; "Tabii Hal" diyeceğimiz haldir. Tabii Hal, kalbin doğumdan itibaren henüz iç ve dış dengeyi bozucu herhangi bir faktörün tesirine maruz kalmadığı fitri halidir. Çünkü bu kalpte, doğumdan itibaren kendisinde mevcut latife ve hissler bozulmamış veya üst seviyeye de henüz çıkmamıştır. Tabii haldeki kalbin mevcudunda kötülük cereyan etse ve ondan sadır olsa o bundan rahatsız olmaktadır(bk. Müslim, "Birr" 15). İnsan doğduğundan kalbinin derununda manevi bir program ya da kanunname mevcuttur. Bu programın mihengi ve tasnif edici ilkesi, "hayır ve şer" ya da "güzel ve çirkin"dir. Fitri kalp bu minvalde işlemektedir. Aynı şekilde fitri kalpte mevcut birçok duygu tohumu ekilidir. Bu duygu tohumları doğumdan itibaren ortamına göre kalp tarlasında filizlenmekte ve buradan fıskırmaktadırlar. Öyle ki insanın duygu tarlasından çıkan ilk ve asli tohumlar; şefkat, merhamet ve sevgidir. Çünkü insanın dünyaya gelişinde maruz kaldığı ilk şeyler, şefkattir, merhamettir ve sevgidir. Bu sayede insanın bu duyguları yaş ve ortamla orantılı bir biçimde gelişmekte ve şekillenmektedir. İnsanoğlu, buluş çağına yaklaşıp bu safiyetini ve samimiyetini koruyabilmektedir. Kötülüğü kimseden öğrenmemesine rağmen, kendisine karşı yapılan ve yapılacak bir kötülüğe karşı ses, tavır ve mimikleriyle tepki verebilmektedir. Öyle ki vicdan dediğimiz iç kontrol sistemi de buna örnek verilebilir. Aynı şekilde yetişkin bir insan, başkasına zulmettiğinde kalbinde gizliden gizliye bir hüznün ve rahatsızlık yaşayabilmektedir.

İnsan kudsi bir hale çıkmak için yaratılmış olduğundan, bu kutsi halin ön aşaması olan tabii hal, doğumla birlikte onda hazırdır. Nitekim üreme kanununa baktığımızda her canlının menisinde ve her bitkinin tohumunda çekirdek dediğimiz gelişimsel program evvelce onlarda hazır tutulmaktadır. Aynen böyle de insanı imtihan için ve bu imtihanda en güzeli ortaya koyması için gönderen Allah'ın, onun varlığında en güzeli ortaya koyacak alt yapı ve hazırbulunuşluğu yerleştirmemiş olması mümkün ve makul değildir. Çünkü Allah, iyilik ve kötülüğün mihenk aleti olarak insanda kalbi O tasarlamıştır(bk. Dârimî, "Buyû" 2).

İnsanın tabii halindeki kalbinde şefkat ve merhamet mevcuttur ve önceliklidir. Şefkat ve merhametin de kendi özelinde seviye ve derecesi bulunmaktadır. Bu şefkat ve merhamet sebebiyle insan da diğer insanlara ve varlıklara karşı bir acıma, ilgilenme ve iyilikte bulunma eylemi doğmaktadır. Çünkü bu hal, başkalarına karşı, karşılıksız ve beklentisiz ilgi ve destekte bulunmayı gerektirir. Böylelikle şefkat ve merhamet iyiliği, iyilik ise insanlar arasında yakınlaşmayı, sevgiyi ve dayanışmayı yani kardeşliği husule getirecektir. Konumuza ışık tutacak bir rivayette; *"Size verdiği nimetlerden ötürü Allah'ı sevin. Allah'ı sevdiğim için beni sevin; beni sevdiğiniz için de ailemi sevin."* buyuran(Tirmizî, "Menâkıb" 31) Resûlullah (s.a.v.), Allah'ı sevmenin ve O'na olan imanun gereği kendisinin sevilmesini istemiştir(Heyet 2013: 3/78). Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerîm'de Peygamber'in(s.a.v.) ümmetine olan sevgisi şöyle anlatılır: *"Andolsun size öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona pek ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı çok şefkatli ve merhametlidir."*(et-Tevbe 9/128).

İnsanın kalbinde insani haslet ve özellikler yani fitri haldeki duruma kalpte insaniyet hali demek doğru olur. Aynı şekilde kalbin tabii ya da fitri halinde şefkat ve merhamet esastır. Bu şefkat ve merhamet ise insanı iyilik yapmaya ve iyilik ise uhuvveti sonuç verecektir. Böylece kalpte insaniyet hali, onda şefkat ve merhametin hüküm sürdüğü hal olup, eylemi iyilik ve neticesi ise uhuvvettir. Kardeşlik sayesinde insanlar 'sosyal bir bünye' hâline gelerek sevgi, merhamet ve şefkat göstermede tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateşle bu acıyı paylaşan bir bedene dönüşebilmektedirler(bk. Müslim, "İmân" 66). Aynı şekilde Hz. Peygamber(s.a.v.) bazı Mekkeli sahâbilerin önce kendi aralarında, daha sonra ensardan bazı kimselerle kardeş ilân etmesi kardeşliğin insan tabiatındaki önemini teyit etmektedir(Algül, DİA, "Muâhât" mad.).

Kabın diğer ikinci hali ve üçüncü hali ayrı ve geniş birer konu olması yanında araştırmamız bağlamında bir önem ifade etmemektedirler. Bu sebepten bu konulara girmeyeceğiz.

2.3.4. Ruh'ta İnsaniyet Boyutu

Araştırmamızın bu bölümünde ruhun ne olduğunu; varlık, isim, hakikati, mahiyeti, hüviyeti, ruhun halleri ve ruhtaki insaniyet fikrini ele alacağız. Bunun yanında ruhun ilk hali ve sonrasında şart ve durumlardan kaynaklı değişim geçirip geçirmediğini irdeleyeceğiz. Böyle olması durumunda ruhun işleyiş ve çalışma prensibini çözümlemeye odaklanacağız. Son olarak ise ruhun ilk hali ya da bozulmamış halinin ne olduğunu, böylesi bir ruhun insan düzlemindeki tezahürünün neler olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Yani ruhun insana verilmişliği dikkate alındığında insani ruhun temel özelliklerinin neler olduğunu anlamaya ve tespit etmeye gayret sarf edeceğiz. Tüm bunlar sayesinde insandaki tabii ruhun mevcudunda münderiç bulunan insaniyet standardını keşfetmeye çalışacağız.

Ruh hakkında bugüne değin birçok araştırma yapılmış ve ortaya konulmuştur. Tüm bu araştırmalarda benzer yönler yanında ruh hakkında hala araştırılacak birçok konu bulunduğu malumdur. Öyle ki insan, ruh sahibi olup kendi gerçeğini öğrenmek ister. Kendisinde var olan ruhun saf halini, değişime uğramış halini ve bu hallerin alt ve üst seviyelerine öğrenmek ister. Aynı şekilde ruh denilen bu soyut yapının mahiyet ve işleyişini

çözümlemek ister. Ruhun halleri ya da dereceleri diyeceğimiz bu alt ve üst seviye arasında insani diyeceğimiz hal ve tezahürleri çözümlemek ister. Çünkü geçmişten bugüne bütün dinler ve inanç sistemleri bir veya birçok yönden ruh problemi ile ilgilenmişler, son ilahi din olan İslam'da hassaten bu ruh konusunda belli bilgi ve bulgular ortaya koymuştur. İslam'ın ruhla ilgilenmesinin asıl sebebi ise İslam terbiye metodu, tüm beşeri güçlerle ilgilenme, onlara gerekli olan yönetimi sağlama esası üzerine kurulmuş olmasında ileri gelmektedir. Ruh terbiyesinde İslam'ın yolu ve metodu, her şeyden önce Allah ve ruh arasında, her lahzada, her işte, her düşünüşte, her duyuşta varlığı hissedilen devamlı bir bağ kurmaktır(Havva 1980: 61). Bu bölümümüzde usul olarak; öncelikle ruha dair var olan bilgi, bulgu ve süreçleri tabii şekliyle ortaya koymak ve akabinde de bunlar üzerinden konumuzla alakalı tartışma ve değerlendirmeler yapmak şeklinde olacaktır.

İlah mefhumu kainatta sadece bir şey için kullanılır ki o da; tüm kainatın varlığını irade buyuran, bunu inşa etmeye muktedir, bu inşayı hayattar kılabilen, tüm var olan ve hayat bahşedilenleri sevk ve idare edebilen ve bununla yetinmeyip bu işi sürekli bir surette ikame eden yani sürdüren zata tahsis edilebilir, o da Allah'tır. Allah, kâinatın varlığını diledi ve var olan bir öz yarattı, bundan da iki bitişik yapı tasarladı. Daha sonra bu bitişik yapıyı gök ve yer olarak birbirinden ayırdı. Akabinde ise bu ikisinin arasında hatta yerin altında birçok varlık irade buyurdu ve bunları yarattı(bk. Tâhâ 20/6) ki tümünü de "su"dan yarattı(bk. el-Enbiyâ 21/30). Su öyle bir şeydir ki diğer bir madde olan toprak için canlılık sağlayıcıdır(bk. ez-Zuhruf 43/11). Aynı su, dünya üzerindeki bitki ve tohumların camid bir biçimden canlı bir hale geçmelerinde müessir kuvvettir(bk. el-Kâf 50/9). Yüce Allah göğü, yeri ve arasındakileri tümüyle yarattıktan sonra buradaki tüm bu yaratılmaların asıl sebebi olan son bir varlık yaratıyor; o da insandır(bk. el-Mü'min 40/64). Yüce Allah, kainatı ve içindekileri yarattı, buraya hayat verdi, sonra insanı yarattı ve yeryüzündeki hayatı de başta su ve farklı maddelerle ikame etti.

Yüce Allah insanın yaratılmasını irade buyurdu(diledi)(bk. el-Bakara 2/30), onun yaratılış maddesini aslını toprak seçti (bk. er-Rûm 30/20), bu toprağa su katarak çamur imal etti (bk. es-Secde 32/7),¹ bu çamur daha sonra ideal bir kıvamda karar kılındı(bk. el-Mü'minûn 23/12), bu çamuru yaratacağı varlığın şekline şekillendirdi ve kararınca düzenledi (bk. el-İnfitar 82/7), daha sonra bu varlık dinlenmeye bırakıldı ve kurutuldu(bk. er-Rahmân 55/14), akabinde ise bu biçimli ve kuru nesneye Allah kendi zatına izafe buyurduğu bir üflemeyle üfürdü ve bu kuru şekil birden canlı bir varlık oldu(bk. es-Sâd 38/72). Bu üfleme fiili Allah'ın emri ve izni ile değişik varlıklardan değişik zamanlarda vukubulmuş ve üflenmiş nesnede bir canlılık belirmiştir(bk. Âl-i İmrân: 3/49; el-Mâide: 4/110). Fiil olarak "üfleme" olan bu durum, içerik olarak görünmez yani rüzgarvari bir madde telakki edilebilir. Çünkü yeryüzünde rüzgârın maddeyi hareket kabiliyeti olması yanında(bk. Yûnus 10/22), maddeyi tarumar etme(bk. el-Hâkka 69/6) ve bulut gibi gaz kütlelerini nakletme işlevi bulunmaktadır(bk. el-Bakara 2/164). Gerçekte rüzgâr, hava dediğimiz gazın sıcaklık ve soğukluğundan kaynaklı bir hava hareketidir. Hava denilen bu gaz; %21'i Oksijen, %78'i Azot, %1'i Argon ve çok az miktarda diğer gazlardan oluşan bir gaz karışımıdır. Öyle ki bu gaz insanın hayatını sürdürmesinde temel bir madde olduğu gibi

¹ Burada "Tîn-i Lâzib | Yapışkan Çamur" (es-Saffât 37/11)

toprak, bitki ve hayvanların yaşamı için temel bir gereksinimdir. İlk yaratılışta insanın camid ve hareketsiz cismini yönelik üfleme sonrasında insan denilen kurumuş çamurdan içi boş cisim; birden iskelet, biyolojik sistem, yaşam organları, uzuvlar ve et giydirilerek canlandırıldı (Benzer bir husus için bk. el-Bakara 2/259). Bu canlanmanın beraberinde insanın camid cismi hareketlenmeye başlamakla beraber şuur dediğimiz "irâdî eylem" onda var kılındı (bk. es-Secde 32/9). Söylenen ve öğretilen şeyleri öğrenme ve kavrama (bk. el-Bakara 2/31), muhatap olduğu durumlara karşı iradi tercihte bulunma ve eylem gerçekleştirmek ondan sadır oldu. Bu ilk insanın yanına kendisinden farklı ikinci bir insan yaratıldı ve bu ikinci insan ilk insanın tamamlayıcısı oldu. Bu ikinci insan fiziksel ve biyolojik olarak ilk insandan farklıydı. Ancak bu farklılık sadece maddi yönüyle olmayıp manevi yönüyle de farklılık göstermekteydi. Lakin yaratıcı ilah bu iki insan arasına manevi bir bağ ve çekim kanunu koydu. Bu kanuna sebep olan şey ilk insanın coşkunculuk ve taşkınlığı ikinci insanla duruluyor ve dengeleniyor olmasından ileri gelmekteydi. Bunu sağlayacak bağ ise iki insanda da birbirine karşı sevgi ve şefkatti (bk. er-Rûm Sûresi: 30/21). Gerçekte ikisi de insan olan bu çift, birçok yönden birbirinden farklılardı ancak birbirlerini maddi-manevi tamamlamaktaydılar.

Bu iki insanın bir araya gelmesinden yeni insanlar yaratıldı. Bu yeni insanların yaratılması ise ilk insan olan baba ve annelerinden farklı bir şekilde teşekkül etmekteydi. Önce bu iki insanın belli bir fizyolojik ve biyolojik erginliğe gelmeleri ve bir araya gelip birleşmeleri gerekiyordu. Burada erkeğin belinden bir sıvının kadının iç yapısındaki bir noktaya akması ve ulaşması gerekmekteydi. Bunun tahakkukundan sonra ise erkekten gelen bu sıvı ile kadındaki sıvı birleşip karışarak bir "döllenen yumurta" halini almaktadır. Bu döllenmiş yumurta zaman içerisinde kan pıhtısı, et, ve belli bir şekil almakta, daha sonra ise kemik ve sinirler bundan ortaya çıkmaktaydı. Burada kadına bağlı ve ondan beslenerek inşa olan bu yeni küçük varlığa, belirlenen bir zamanda melek denilen nurani bir varlık tarafından müstakil ve bağımsız bir varlık olmasını sağlayacak hayat üfürüntüsü üfürülmekteydi. Bu küçük canlılığın canlılığı kadına bağlı olduğu kadar kendi varlığına üfürülen nefesten kopan manevi şey yani ruhun ondaki varlığıyla da ilişkiliydi. Bu varlık artık gün be gün fizyolojik ve biyolojik olarak gelişmekte ve büyümekteydi. Daha sonra bu canlı, anne karnından dışarı çıkmakta, büyümekte, gelişmekte ve olgunlaşmasını devam ettirmekteydi. Ancak bu varlığın canlılığının sürebilmesi için yine iki temel gereksinimin olması şarttı; biri dış dünyadaki yeme, içme, havayı teneffüs etme vb. şeyler, diğeri ise ruh diye isimlendirdiğimiz canlılık kaynağının onda varlığını sürdürmesiydi. Yani insanın varlığını sürdürmesi için ne tek başına yeme, içme, havayı teneffüs etme vb. şeyler yeterlidir ne de ruh dediğimiz canlılık kaynağı tek başına yeterlidir. İnsanda canlılığın sürebilmesi için ikisinin de birlikte ve beraber olması lazımdır. Öyle ki insanın yeme, içme, havayı teneffüs etmesi yanında daha başka zaruri ihtiyaç ve gereksinimleri daha bulunmaktadır; barınma, dinlenme, korunma, çalışma, temizlenme vb. şeyler gibi. Bu açıdan insan üzerinde yaşadığı dünya, altında yaşadığı gök, bunların arasındaki varlık ya da canlılar ve yerin altındakilerle doğrudan ve dolaylı bir ilişkisi ve bağı bulunmaktadır. Bunlar sayesinde fizyolojik ve biyolojik canlılığını sürdürdüğü gibi, ruhsal sağlık ve işlevlerini de yerine getirebilmektedir. İnsandaki bu büyüme ve gelişme sürekli değildir. Belli bir zaman iyi yönde seyrederken belli bir zaman sonra olumsuz yönde seyretmekte ve bir gün geldiğinde ise insan fizyolojisi ve

biyolojisi işlemez ve çalışmaz bir hal almaktadır. Bir gün geldiğinde ise insana üfürülen o üfürüntüden kopan manevi kuvvet ya da ruh, ondan geri alınmakta ve çıkarılmaktadır. İnsandan nurani bir varlık aracılığıyla çıkartılan ruh, ilgili meleğin tasarrufunda farklı bir âleme naklolunmaktadır(bk. es-Secde 32/11). Onun içinde yıllarca bulunduğu beden ya da cisim ise toprağa konulmakta ve burada bir zaman sonra o da toprak olmaktadır. Ancak aynı ruh günün birinde içinde yaşadığı cismin haşriyle ona tekrar üflenecek ya da nakledilecek ve bundan sonra cisim ve ruh birlikte bulunacaklar. İnsan ölümü tattıktan sonra ruh bedenden ayrılmakta, bu ayrılma sonrası ruh kimi zaman bedene iade olunmaktadır. Ayrıca ruh ayrıldıktan sonra hesabı neticesinde gerek mükâfat ve gerekse mücazata göre bir devamlılığı bulunmaktadır. Ancak kıyamet günü ruh cesede iade olunur ve kabirden bu şekilde kalkar. Bu husus gerek Müslümanlar, gerek Yahudiler ve gerekse Hristiyanların ittifak ettikleri bir akidedir(el-Cevziyye' 1431: 25).

Buraya kadar ele aldığımız üzere ruhun tabii ve doğal serüvenidir. Burada ele alacağımız birinci husus, ruhun varlık olarak var olup olmadığıdır. Ruhun varlığı konusu insanlık tarihinin değişik dönemlerinde ve günümüzde bir tartışma konusu olmuş olup, İslam literatürüne göre ruhun varlığı tartışmasız bir gerçektir(bk. el-İsrâ 17/85; Buhârî, "Enbiyâ" 1, "Kader" 1, "Tevhîd" 28; Müslim, "Kader" 1; Ebû Dâvud "Sünnet" 16; Tirmizî, "Kader" 4; İbn Mâce, "Mukaddime" 10; Müsned 1/382).

İkinci olarak ise "Ruh" mefhumunun manasıdır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir; her varlık bir isim taşır, bu isimlendirme ise ta ilk yaratılıştan bu yana yapılagelmektedir. Nitekim kendisine ruh üflenen ilk insana varlıkların isimleri öğretilmiştir(bk. el-Bakara 2/31). Varlıkların isimlendirilmesi ise varlığa verilen isim birçok yönden varlığı tanımlayıcı ve beyan edicidir. Öyle de insana ilk yaratılış sürecinde ve onun neslinin yaratılması süreçlerinde nihai safhada insana bir nefes üflenmekte, bu nefes sayesinde insan denen hareketsiz, işlevsiz ve etkisiz varlık; hareketlenmekte, tüm organları işlerlik kazanmakta ve kendi dışındakilerle bir iletişim ve etkileşime girmektedir. Bu durumu sağlayan şeye ise ilahi beyanda "Ruh" ismi verilmekte, bu ruhu ise Allah kendi zatına nispet etmektedir(bk. es-Secde 32/7-9). Sözlükte "gitmek, geçmek; (hava) rüzgârlı olmak; (bir şey) geniş ve ferahlık verici olmak" mânalarındaki revh kökünden isim olan rûh kelimesi terim olarak genellikle "canlılarda hayatı sağlayan unsur" şeklinde tanımlanmaktadır. Ruh, bir anlamda kendisinin bir cüzünü teşkil eden ve devamlılığını sağlayan "nefes" mânasına da gelir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "rvh" md.; Lisânü'l-'Arab, "rvh" md.). Farklı tarifleri yapılmakla birlikte ruh, âlimlerin çoğunluğunun anlayışı çerçevesinde şöyle tarif edilmesi mümkündür: "Ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenen ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikati." Nazzâm(öl. 231/845), Mâtürîdî(öl. 333/944), Gazzâlî(öl. 505/1111), Râgıb el-İsfahânî(öl. 5/11 yy. ilk çeyreği) ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin(öl. 816/1413) tercih ettiği tanımlar da buna benzer şekildedir (DİA, Ruh Maddesi, Yusuf Şevki Yavuz).

Ruh kelimesi iki manada kullanılmaktadır.

Birinci Manası: Kaynağı, cismani kalbin boşluğunda bulunan bir latif cisimdir. Damarlar vasıtasıyla beden her tarafına yayılır. Görmek, duymak, koku almak ve benzeri hasselerle hayat nurunun buradan a'zalara akması, odanın köşelerinde dolaştırılan

lambadaki ışığın o köşeleri aydınlatmasına benzer. Zira lambayı hangi köşeye getirirsen orayı aydınlatır. Hayat, o köşede meydana gelen aydınlık gibidir. Ruh ise lamba gibidir. Ruhun sereyani (yayılmıyla alakalı) ve batını hareketi, o lambanın köşelerde dolaşması gibidir. Lambayı elde köşelerde dolaştırdıkları gibi, ruhu da damarlar vasıtasıyla bedende dolaştırırlar. Tabibler "ruh" dedikleri zaman bu manayı kastederler ki kalp hararetinin yaktığı latif bir buhar demektir. Bunu açıklamak gayemizin dışındadır. Bununla alakadar olanlar, bedeninin tedavisi ile uğraşan tabiblerdir. Allah'a yaklaştırmak için kalbin tedavisi ile uğraşan din tabiblerinin bu ruhu açıklamakla bir alakaları yoktur.

İkinci Manası: O; insanın görülmeyen, müdrik ve alim olan bir parçasıdır. Nitekim kalbi tarif ederken bir mana olarak bunu anlatmıştık. Allah-u Teâlâ'nın: "*Sana ruhtan sorarlar, de ki: Ruh, Rabbinin emrindedir.*" (el-İsra 17/85) buyurduğundan muradı da bu ruhtur. Bu acaib bir emr-i Rabbanidir ki bunun hakikatini akıl ve fehimler çözümlenenden anlamaktan acizdir (el-Gazâlî, th.: 1/10).

Üçüncüsü ise ruhun mahiyeti ve hüviyeti hakkındadır. Burada mahiyetten kastettiğimiz, doğru veriler çerçevesinde ruh nedir, sorusuna cevap bulmaktır. Hüviyetten kastettiğimiz şey ise ruh nasıldır, sorusuna cevap bulmaktır. Ruhun ne ve nasıl bir şey olduğu konusu müşkil bir konu olması yanında mevcut bilgiler ışığında baktığımızda bir takım tespitler ortaya koymak mümkün görünmektedir. Aynı şekilde bir varlık hakkında tarif ve tanımlama yapılırken onun insan tarafından bir tasavvurunun olması gerekir. Her ne kadar ruh gözle görülür bir şey olmasa da onu insan tarafından belli yönlerden tasavvur etmek mümkündür. Çünkü soyut ya da manevi yapılar gerçekte biçimsiz ve suretsiz deşillerdir. Öyle ki melekler, şeytan ve cinler hakkında aktarılan birçok nakilde şeklen bir tasvir yapılmaktadır. Yani manevi olmaları yanında biçimsiz ve suretsiz deşillerdir. Aynı şekilde var olan suret ya da biçimleri temel varlık standartlarına benzemektedirler. Yani görmek için göz, konuşmak için dil, temaşa için beden, mekândan mekana intikal için el, kol veya ayaktan bahsedilmektedir. Tüm bunlar ruhani ya da soyut dediğimiz varlıkların da manevi bir bünye ve yapıları olduğunu bizlere haber vermektedir. Melekler nurdan yaratılmış varlıklardır. Nur ise maddenin farklı bir biçimidir. Ancak nurdan yaratılan bu varlıkların kendi varlıklarına ait bir suret ve biçimleri bulunmaktadır. Yani bu varlıklar biçimsiz, şekilsiz ve suretsiz deşillerdir. Aynı şekilde bu varlıkların kendi suretleri dışında başta insan olmak üzere farklı varlıkların biçim ve suretlerine girme ve dönüşme kabiliyetleri de bulunmaktadır. O halde nurani varlıklar dahi bir biçim ve suret üzeredirler, denilebilir.

Ruh Nedir?

Ruhun mahiyeti konusunda âlimler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

1. Ruhun mahiyetini bilmek mümkün değildir, çünkü ruh rabbin emrinden olması itibariyle gaybî bir konudur.

2. Ruh bedeninin şekline bürünen ve duyuyla algılanamayan madde dışı bir varlıktır.

3. Ruh soyut, kutsal ve basit bir cevher olup bedeninin bütününe yayılmıştır. Madde türünden bir cisim, cevher veya araz değil tek bir cevherdir, başlı başına vardır, zaman ve

mekânla sınırlı değildir, duyularla algılanamaz. Allah'ın "ol" emriyle bedende yaratılmıştır, ruh bedenden alınca insan ölür.

4. Ruh latif, nûrânî ve semavî bir cisimdir, gül suyunun gülün maddesine yayıldığı gibi bedene yayılmıştır.

5. Ruh bedeninin canlı olmasını sağlayan bir arazdır.

6. İnsan duyularla algılanan bedenden ibaret olup onda ruh veya nefis diye anılan bir unsur mevcut değildir. İnsan nefes almak suretiyle canlı kalan bir varlıktır, nesnelere algılayan ve bilen şey onun canlı bünyesidir(Yavuz 2018: 35/187-192).

Ruhun mahiyeti hakkında başkaca şunlar söylenmiştir:

İnsan şeklinde ve kıyafetinde bir heykeldir. Mizaçtır, kandır, dimağdır, dimağda parçalanmayan cüzdür, havadır, nûr-u ruhanidir.

Ruhun hadis olduğu hususunda ihtilaf yoktur. Ancak onun için mahlûk tabiri kullanılmaz.

Ruhun baki oluşu, mahiyetiyle ilgilidir. Beden fesad ve helake uğrayınca ruh baki kalır. Bedenin ölmesiyle ruh ölmez, ruh hayatını devam ettirir.

Netice olarak ruh vardır. Allah'ın bâkî kılmasıyla baki kalacaktır. Mahiyetini ise Allah bilir. Bu hususta ancak O'nun beyanı doğru ve gerçektir(Gölcük & Toprak 1998: 146).

Kur'an-ı Kerim'de ruh kelimesi 24 yerde geçmektedir. Ancak tüm bunlarda "Ruh" mefhumu aynı manada kullanılmamaktadır. Kur'an-ı Kerim'de geçen "ruh" mefhumu temelde 5 manada kullanılmaktadır, bunlar; vahiy(bk. Şûrâ 2/52), Cebrail (a.s.)(bk. eş-Şuarâ 25/193-194), Allah'ın mü'minlere olan destek gücü(bk. el-Mücâdele 58/22), Hz. İsa (a.s.)(bk. en-Nisâ 4/171) ve insanın varlığındaki canlılık ve idrak unsuru(bk. el-İsrâ 17/85) şeklindedir. İnsandaki canlılık ve idrak unsuru olan ruh ise belirli bir takım özellikler taşımaktadır, bunlar; ilahi bir cüz(bk. es-Secde 32/9), nefhâvî (nefesli bir üfürüntü)(bk. el-Hicr 15/29) ve saygıyı gerekli kılan bir kudsiyet unsuru¹ olarak beyan edilmektedir. Yine ruhun insana intikali hususunda dikkat çeken bir nükte; insanın tüm maddi formu tamamlandıktan ya da tesviye edildikten sonra ruh insana üflenmektedir(bk. es-Secde 32/9).

Hadislerde "ruh" ibaresi çokça geçmektedir. Burada genelde "ruh"; İnsanın fiziksel ve biyolojik yapısı hazır hale geldiğinde buraya melekler tarafından -ilk yaratılışta Allah tarafından- insana yapılan bir üfleme(Buhârî, "Enbiyâ" 1, "Kader" 1, "Tevhîd" 28; Müslim, "Kader" 1; Ebû Dâvud "Sünnet" 16; Tirmizî, "Kader" 4; İbn Mâce, "Mukaddime" 10; İbn Hanbel, 1/382), bu süreçte insanın maddi formunun içine nüfuz eden, onu canlandıran ve tüm sistem, organ ve azaları işler kılan hava yani maddenin gaz halinde bir şey olarak kullanılmaktadır. Aynı şekilde çoğunluk oldukları(Buhârî, "Enbiyâ" 1; Müslim, "Birr" 159), ölüm anında vücuttan yine melek vasıtasıyla çıkarılan, tutuklanan, kendi mahiyetine muvafık bir âleme nakledilen özel bir şey(bk. Müslim, "Cennet" 75). Bununla beraber kimi zaman çıktığı bedene iade edilen ve çıkan(bk. İbn Hanbel, 3/26), son olarak ise kıyamette çıktığı bedene iade edilerek dünyadaki varlık biçiminde insanda tutulacak özel şey olarak

¹ bk. es-Sâd 38/72. Burada ruhun insana intikali sonrası diğer varlıklardan secde etmeleri talep edilmektedir.

kullanılmaktadır. Diğer bir şekliyle ölüm zahiren ortadan kalkmayla kaybolmayan ve kendisine has bir biçimde hayat sürdüren bir canlı olarak beyan edilmektedir(bk. Müslim, "Cenâiz" 102; Ebû Dâvud, "Cenâiz" 79; Nesâî, "Tahâret" 109; İbn Mâce, "Cenâiz" 36).

Ruh hakkındaki diğer tariflere baktığımızda, ruh; müphem, gâmız, sınırsız, bu yüzden de tarifi yapılmayan bir şey, bir varlıktır. Ruh, görünürde meçhul, müphem, anlaşılması zor, idrakten oldukça uzak bir güç ve kuvvet kaynağıdır, bununla beraber o bir hakikattir. Fakat biz ruh hakkında şöyle diyeceğiz: Ruh muhakkak insanın kendisiyle meçhule, duyu organlarından hareketle kapalı "ğayb"a ulaşacağı bir güç, bir kuvvet ve takattir(Havva 1980: 55-56). Varlıkları algılama, bilgi üretme ve Allah'a inanıp itaat etme kabiliyetinin sadece insanda bulunması da onun diğer canlılardan farklı bir unsura sahip olduğunu gösterir. Nitekim riyâzet yoluyla bedenlerini zayıflatan bazı insanlarda ruhî güçler gelişebilmekte ve daha ileri düzeyde bir kalbî derinleşme ve zihnî yoğunlaşma imkânı ortaya çıkmaktadır(er-Râzî 1420: 21/14-15).

Ruhun nasıl bir şey olduğu konusuna gelecek olursak şunları söylemek mümkündür; tüm varlıklarda bulunur bir şeydir.

Birincisi ruh birçok farklı canlılarda kendi varlık özellikleri esasında var olan ilahi bir kuvvettir. Yani içinde yaşadığımız alem ve bunun dışında görünen ve görünmeyen varlıklarda ruh dediğimiz ilahi kuvvet yer almakta ve her birisindeki ruh diğerinden farklılık arz etmektedir(Nursî 2005: 371). Hz. Âişe'den naklen gelen rivayette Resûlullah'ın (s.a.v.): "Melekler nurdan yaratıldı. Cinler dumanlı alevden, ateşden yaratıldılar. Âdem ise size anlatılandan yaratıldı." buyurduğu görülmektedir"(Müslim, "Zühd ve'r-Rekâik" 10). Hakikatte tüm bu varlıkların yaratılış maddeleri zikredilmektedir, ancak ruhları ve hayatiyet kaynaklarının ortak oldukları görülmektedir.

İkincisi, insani ruhlar da insandaki cinsiyet bağlamında birbirlerinden farklı olmaları yanında aynı cinsiyetin ruhlarında birbirlerinden ülfet ve nefret açısından farklılık göstermektedirler. Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Ruhlar, bir araya gelmiş topluluklardır. Onlardan birbirleriyle uyuşanlar kaynaşır, uyuşmayanlar da anlaşamaz ayrılır."(Müslim, "Birr" 159). Alimler bu hadisin manasına yönelik; "topllanmış birlikler ya da topluluklardır veya birbirlerinden farklı cinslerdir. Bunların birbirleriyle tanışmasına gelince, Allah'ın bunları birbirleriyle tanıştırmasıyla bunlar tanışmış olmaktadırlar. Çünkü ruhlar sıfatları yönüyle birbirlerine uyumlu ve mizaç, huy ve yapıları itibariyle de birbirleriyle akraba ve ilişkilidirler. Ayrıca ruhlar toplu olarak yaratılmış sonra farklı cesetlere intikal ederek birbirlerinden ayrılmışlardır. Huy ve mizaçları birbirleriyle uyumlu olanlar arasında bir ünsiyet ve bağlılık; eğer aralarında bir uyum yoksa da bunlar birbirlerinden uzaklaşmış, birbirlerinden nefret etmiş ve muhalefet etmiş bir halde olurlar. Hattabi ve diğer bazı alimler, Allah ruhları yarattığında saadet ehli ve şekavet ehli arasında bir ülfet ve yakınlık mevcuttu. Ruhlar birbirlerine zıt iki kısımdır; Bunlar dünyadaki cesetlerle buluştuğunda bunlar hayra meyli olanlar hayra ve şerre meyli olanlar ise şerre yönelirler. Böylece dünyada da bunlar arasında bir ihtilaf ve karşıtlık söz konusudur(en-Nevevî 1392: 16/185). Fahreddin er-Râzî(öl. 606/1210) de der ki: Allah'ın sırlarını gören keşif ehli kişilerden bazıları şöyle demiştir: Ruh, büyük bir nurdur. Nurların, Allah'ın azametini en yakın olanıdır. Diğer meleklerin ve insanların ruhları, ruh

mertebelerinin en son derecesinde ondan dallanır. Bu derecelerin iki ucu arasında meleki ruhların mertebelerinin basamakları ve kutsi ruhların konak yerlerinin dereceleri vardır. Onların nasıl olduğunu Allah'tan başkası bilmez. Devamında ise şöyle der: "Gökler yükseklik ve alçaklıkta, büyüklük ve küçüklükte farklı olduğu gibi meleklerin ruhları da kuvvet ve zayıflıkta, olgunluk ve eksiklikte, ilâhî marifetlerin vukuunun çokluğunda ve bu âlemin işlerini çevirme kuvvetinin şiddet ve azlığında farklıdır(er-Râzî 1420: 30/238).

Üçüncüsü, ruh insana ilka edildiğinde ve bedenle buluştuğunda saf ve temizdir. Ancak imtihan sonrası ruh ya kıymet kazanmakta veya kirlenmektedir. Ruhun bu durumuna örnek olarak ise tarihteki zıt özellikteki insanlar örnek verilebilir. Bu durum ruh dediğimiz manevi yapının gerçekte etkilenmeye ve değişime açık olduğunu göstermektedir. Öyle ki ruhun ilk hali ve sonraki hali diyeceğimiz halleri söz konusudur. İlk hali saf, doğal ve tabii olması hasebiyle tezahürleri de yaratılış eksenlidir. Yani Allah onu ilka ettiğinde onun varlığına tabii bir program ilave etmektedir. Bu tabii program sayesinde ruh bir yöneliş, eğilim ve yönelim kazanır. Yani ruh veya diğer şeylerin sevk ve idaresi bu program ile biçim ve kabiliyet kazanmaktadır. Ruh, dünyadaki amel ve taatlarla bir kıymet kazanır. Bundan dolayı ruhların cennetteki dereceleri farklılaşır. Hz. Peygamber (s.a.v.), dünyada Allah'a inanmış ve güzel davranışlar sergilemiş olan bir insan ile çirkin işler yapan birinin ölümden sonraki vaziyetlerini sembolize ettiği hadisinde ruhlar iyi ve kötü olarak tasnif edilmektedir(Müslim, "Cennet" 75; İbn Mâce, "Zühd" 31; İbn Hanbel, 2/364).

Dördüncüsü, ruh insandaki tüm maddi ve manevi yapı ve birimleri kapsayandır. Yani akıl, kalp, nefis ve insandaki diğer birimler ruhun birer birimi, aracı ve bileşenidir. Hatta bunlardan başka saika ve şaika gibi insanda başka his ve idraklerin bulunduğu dile getirilmektedir.(Nursî 2005: 372) Ruh bunlarla tüm istek ve ihtiyaçlarını yerine getirir ve karşılar. İnsanın manevi yapısı da aynı şekilde maddi yapı gibi zengin ve çeşitlidir. Bu durum insan hakkında sözü geçen değişik aktarımlarda mevzubahis edilmektedir. Bunların başında nefis, akıl, kalp, vicdan, sır ve benzer şeylerden söz edilmektedir. Bunların kendi aralarındaki rabıta ve münasebetleri önem arz etmektedir. Bizler kanaatimizce Ruh denilen ana manevi yapıyı, tüm diğer manevi yapıları kuşatan ve içine alan bir yapı görmekteyiz. Çünkü değişik yerlerde bu birimsel yapılardan bahsedilmesi yanında her birisine bir görev atfedilmektedir. Ancak ruh mefhumu tüm bu yapıları kuşatan ve içine alan bir yapıdır, diye düşünüyoruz. Böyle olunca akla şöyle bir soru gelmektedir; Ruh ve bu diğer yapılar arasında nasıl bir irtibat ve hiyerarşik ilişki bulunmaktadır? İslam, özel bir ilgi ile ruhu ele alır. İslam'a göre ruh, beşeri oluşun merkezi ve onun toplanma noktasıdır. Ruh, bütün oluşların dayandığı, tüm varlıkların birbirleriyle irtibatlandığı kaide ve temeldir. Ruh, insan hayatı üzerinde en büyük ve en etkili kayyumdur. İnsanı aydınlığa götüren evvelemirde ruhtur. Aslında onun, insanı Allah'a yaklaştıran Allah'la teması gerçekleştiren vasıta olması herşeye bedeldir(Havva 1980: 59).Çünkü insanın azaları ruhun aletleridir. Ruh onları kullanır. Hatta ruh, el ile iş yapar, kulakla işitir, gözle görür, kalp ile eşyanın hakikatini bilir. Buradaki kalp ruhtan ibarettir. Ruh, eşyayı aletsiz olarak, kendi nefsiyle bilir. İnsanoğlu bazen kendi nefsiyle çeşitli üzüntüler, gamlar ve kaygılarla elem çeker. Çeşitli sevinçlerle nimetlenir. Bütün bunların azalarla ilgisi yoktur. Bu bakımdan ruhun bizatihi vasfı olan herşey, ruh cesedden ayrıldıktan sonra da ruhla beraber kalır. Azalar vasıtasıyla ruhta bulunan şeyler, beden ölümüyle ruh ikinci bir defa bedene iade olununcaya kadar: ruhtan uzaklaşır ve ruh

muattal olur. Kabirde ruhun bedene döndürülmesi uzak bir ihtimal değildir ve kıyamet gününe kadar bedene döndürülmeliğinin tehir edilmesi de uzak bir ihtimal değildir. Allah Teâlâ (c.c.) kullarına ne hükmettiğini daha iyi bilir(el-Gazâlî th.: 4/478). Ruh, diğer tüm manevi yapıları kapsamaması yanında bunların ruh içerisindeki fonksiyonları ruha alet olmalarıdır. Yani bir yönüyle bunlar ruhun uzuvlarıdır. Bunların işlev ve icraları nispetinde ruh kıymet kazanmakta veya değer kaybetmektedir. Burada ruhun kıymet kazanması belki ruhun asliyetinde bir takım manevi kimyasal değişimlere sebebiyet veriyordur; ancak ruhun asli standartlarında bir değişim söz konusu değildir. Bu demektir ki ruh asli itibariyle hayatın, hareketin ve idrakin kaynağıdır. Ruh kimi zaman manen yükselmekte ve alçalmakta ya da Allah'a yakınlaşmakta ve uzaklaşmaktadır; ruhun bu durumu ilahi esaslara ittiba ve bağlılığı nispetinde farklılaşmaktadır.

Beşincisi, ruh insandaki muhatap ve mükellef şeydir. Tirmizi'de hasen sahih kaydıyla geçen bir hadiste, insanın hesap vermesi gereken hususları başında; *"Vücudunu nerede yıpratmış"* kaydı geçmektedir. İnsan, cisim ve ruhtan müteşekkildir. Bu kayıt ise insanın asıl yönünün cisim ya da ceset olmadığını beyan buyurmaktadır. O halde asıl olan şey ise cismin haricindeki insani unsur olan ruhtur(bk. Tirmizi, *"Kitâbu Rekâik"* 1).

Altıncısı, ruhun birçok hali bulunmaktadır. Bugün insana baktığımızda özgün ve müstakil bir varlık olarak görülmektedir. Ancak insan "halden hale intikal eden bir varlık"tır. Bu halden hale girmek maddi yönden olduğu gibi manevi yönden de söz konusudur. Bu konuya temas eden bir rivayet Ebu Hureyre'den nakledilmektedir: "Hz. Peygamber'e (s.a.v.): "Ey Allah'ın Resulü dedik, senin yanında iken kalplerimiz maneviyatta rikkate gelip inceliyor, dünyaya karşı alâkamız kesiliyor ve ahireti sanki görmüş gibi oluyoruz. Yanınızdan ayrılınca ailemizle ünsiyet edip çocuklarımızı kokladık mı, önceki halimizi inkâr ediyoruz, bunun sebebi nedir?" Hz. Peygamber (s.a.v.) şu cevabı verdi: "Eğer siz, ayrıldıktan sonra da yanınızdaki halinizi devam ettirseydiniz, melekler sizi evlerinizde ziyaret eder, yollarda sizinle müsafahada bulunurdu. Eğer siz hiç günah işlemeseydiniz, Allah sizi toptan yokeder, günah işleyip istiğfar edecek yeni bir mahlûk yaratır ve onları mağfiret ederdi."(Tirmizî, "Cennet" 2; İbnu Mace, "Siyam" 48). Risale-i Nur'da insanın manevi cenahının suud ve sükutuna temas sadedinde; "Hattâ akılları gözlerine inmiş ve insaniyetten cemadat derecesine manen sukut etmiş olan"(Nursî 2005: 375) cümlesiyle benzer bir durum beyan edilmektedir. Öyle ki insan cismiyle veya maddi formuyla Allah'a yakınlık kuramamaktadır. Ancak onun manevi cephesi yani ruhu Allah'a yakınlık ve kurbiyyet kurabilecek mahiyette yaratılmıştır. Nitekim ruh dediğimiz şey için Me'âric Suresi'nde maddi mesafelerin nasıl kısa zaman zarfında aşıldığına işaret edilmektedir. Bu ise insan ruhu hakkında bir takım ipuçları vermektedir, bunlar; ruhun yakınlık ve uzaklık halleri olduğu, insandaki muhatap unsurun ruh olduğunu bildirir(bk. Müslim, *"Kitabu's-Salât"* 42), türdendir.

Yedincisi, ruh özünde bir program ve fihriste olan bir şeydir. Allah'ın mahlûkatından her biri kendi yaratılışı icabı yolunu bulmakta bir yorulma ve başarısızlıkla karşılaşmadan Halıkına ulaştığı gibi ruh da yaratana ulaşır: *"Firavun, "Sizin rabbiniz de kimmiş ey Mûsâ?" dedi. Mûsâ, "Bizim rabbimiz her şeye özüyle ve biçimiyle varlık veren, sonra da işin yolunu yordamını gösterendir" diye cevap verdi."*(Tâhâ 20/49-50). Maddi herbir varlığın programcık suretinde bir fihristesini vardır. Bu onun varlık ve hayat kitabıdır. Bu varlık programının

derununda ilgili varlığın bütün vazifelerinin aşamaları, işlerinin listesi ve hayatının ana prensipleri yer almaktadır. Bu öylesine bir şeydir ki maddi her varlığın inşa ve ikamesi birçok farklı tasarı ve uygulamayı gerektirmektedir. Tüm bunlar o varlığı varlık kılan kapsamlı, karmaşık ve sistemli bilgilerdir. Acaba maddi bir varlığın derununda yer tutan böylesi bir program, manevi ya da soyut canlılarda da olması gerekmez mi? Çünkü madde değişik yapılarda bulunabilmekte; katı, sıvı ve gaz. Yani her üçü de gerçekte maddedir ve özellikli itibariyle temelde ortaklırlar. Bu da demektir ki gaz halindeki madde de bir programcığın varlığı inkar edilemez. Yaşadığımız alemde herşey yalın ve görünür değildir; bazısı bu şekilde olduğu gibi bazısı da öylesine iç içedir ki özü birçok katmanın altında gizlidir. Bir cevize baktığımızda dışında yumuşak bir kabuk, bunun altında sert bir kabuk, bunun altında kısmen ayırt edici bir kabuk, bunun altında zayıf ve ince bir kabuk, bunun altında asıl nimet olan yenilir kısım ve bunun içinde ise kimyevi terkipten mürekkep bir öz ya da besin. Görüldüğü üzere kaç katman sonra ancak öz dediğimiz şeye ulaşabilmektedir. Belki bugün ki ilmi tetkik bize göre öz dediğimiz cevizin bu şeyini tetkik etse burada özün de özünde hücre diyeceğimiz farklı organik yapılar görmek mümkündür. Bu durum birçok farklı şekilde örneklendirilebilir. Üzerinde yaşadığımız dünya ve onu kaplayan katmanlar da buna örnek gösterilebilir. Yine bu konuda Bediüzzaman'ın beyan ettiği; "Hayat, ruhun ziyasıdır. Şuur, hayatın nurudur." (Nursî 2005: 373) kaydı dikkat çekicidir. Peki insanın özü mesasebesinde olan ruh için durum farklı mıdır? Bizler kanaat ediyoruz ki ruh denilen şeyin esası olan hayat ve onun esası olan idrak için de durum pek farklı değildir. Belki bu ruh dediğimiz şeyin esasında daha farklı bir ilahi menşeli kimyevi bir terkip ve öz gizlidir. O da ruhun program ve fihristesidir. Burada bir takım kaide ve ilkeler derç edilmiş, ruh bu minvalde sevk ve idare olunmaktadır, denilebilir. Yoksa ruh; plansız, programsız ve ilkesiz bir şekilde ikame edilmemekte, keyfe ma yeşe bir surette sevk ve idare olunmamaktadır. Ruhun mündericatında birçok menfi ve müspet bileşen yer almaktadır. Birşeyde birçok farklı halin zuhuru varsa bu hallerin neşet edeceği tüm programlar mevcuttur. Ruhta da ünsiyet, vahşet, adavet ve daha başka hususlar mevcuttur. Tüm bunların varlığı yanında ilk yaratılıştta o şeyin sağlam ve sağlıklı olanı üzere insan yaratılmıştır. Bu durum emanetin insana sağlam olarak teslim edildiği anlaşılmaktadır. Ancak daha sonra gerek dış ve gerekse iç etkenlerden dolayı bu ilk hal değişebilmektedir.

Sekizincisi, ruh iç ve dış etkilere açık bir şeydir. Ruh; maddi-manevi olarak enfüs, afak ve ceberut alemleriyle bir münasebet, etkileşim ve iletişim içerisinde. İnsan kendisinin evrenle ilişkisi yönünden baktığında, evrendeki konumunu, Allah'ın kendisini diğer mahlukata üstün kıldığını bilir. Yeryüzünde Yüce Allah'ın halifesi olması yüzünden, hayattaki büyük elçilik görevini, dünyanın yaşanır halde olmasındaki ve Allah'ın gösterdiği metodun hayatta uygulanmasındaki sorumluluğunu bilir. Yüce Allah'ın evrendeki ayetlerini düşünür, mahlukatına bakar, onları güzel yaratmadaki Yüce Allah'ın sonsuz üstün gücünü görür, onlardaki güzellik, sağlamlık ve estetiği duyar. Bu dünyada hayatın nimetlerini, bütün güzelliklerini hisseder, Yüce Allah'ın cansız, canlı ve bitki cinsinden bütün yaratıklarına sevgi duyar (Necati 2008: 239). İnsanın etkileşime açık oluşuna temas eden bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "İyi arkadaşla kötü arkadaşın misâli, misk taşıyanla körük çeken insanlar gibidir. Misk sahibi ya sana kokusundan verir veya sen ondan satın alırsın. Körük çekene gelince ya elbiseni yakar yahut da sen onun pis kokusunu alırsın." (Buhârî,

“Büyü” 38, “Zebâih” 31; Müslim, “Birr” 146). İnsanın günlük olarak ruhsal yönden değişimini belirten bir rivayette(Ebu Davud, “Fiten” 2; Tirmizî, “Fiten” 33) insanın sabah mü'min denen bir ruh vasfındayken akşama ise kafir denilen bir ruh vasfında olacağı bildirilmektedir. Bu durum insanın gün içerisinde ne kadar değişim ve dönüşüm göstermeye açık olduğunu bize açıklamaktadır.

Dokuzuncusu, ruh zaman ve mekanı aşan bir şeydir. Hz. Peygamber'in(s.a.v.) İsrâ ve Miraç olayı bunu göstermektedir(bk. el-İsrâ 17/1). Aynı şekilde ruhani varlıklar olan meleklerde de zaman sınırı bulunmamaktadır. Meleklerin 50.000 senelik bir mesafeyi 1 günde aldıkları bildirilmektedir(bk. el-Me'âric 70/4). İnsanın gördüğü rüyalarda mekansız ve zamanı aşar hadiseler olarak kabul edilebilir(Kutup 1977: 56). İnsandaki hayal, tasavvur ve diğer ruhani bileşenlerde mekansız ve zamanı aşan hususlar bulunmaktadır. İnsanın ruh yönüyle yol katettiğine işaret eden bir rivayette; “*Kulun rabbine en yakın olduğu an secdeye varmış olduğu andır.*” buyurulmaktadır(Müslim, “Şalât” 215; Nesâî, “Da'avât” 118). Ruhların mekansız ve zaman sınırlarını aştığına işaret eden benzer bir diğer rivayette şöyle geçmektedir; Resûl-i Ekrem, Bedir Gazvesi'nde katledilen müşriklere ait cesetlerin yanına giderek onlara, “*Rabbinizin size önceden haber verdiği acı sonucu tattınız mı?*” diye hitap edince Hz. Ömer, “*Ruhları bulunmayan cesetlere mi hitap ediyorsun?*” diye sormuş, o da, “*Onlara söylediğimi siz duyamazsınız ama onlar duyar*” demiştir(Buhârî, “Megâzî”, 8; Müslim, “Cenâiz”, 26, “Cennet”, 76).

Onuncusu, ruh kendisi gibi ruh sahibi diğer varlık ve canlılarla bir iletişim ve etkileşim içerisinde. Ruhlar arasındaki bu iletişim ve etkileşime örnek olarak ilk insanın yaratılması süreci güzel bir örnektir. Hz. Adem(a.s.) ilk yaratıldığında Allah, diğer yaratılmış varlıkların kendisine secde etmelerini emretti. Böylesi bir durum cinlerin ve meleklerin insanla doğrudan ve dolaylı münasebetlerine bir işaret görülebilir(bk. el-Bakara 2/30-37). Ayrıca cennet hayatına dair Kur'an'da geçen kayıtlarda; korku ve hüznün olmadığı, dilediği şekilde bir serbestiyetin olduğu beyan edilmektedir(bk. ez-Zuhruf 43/68-72). Böylesi bir hayat, insan ve kendisi dışındakiler arasında bir “ünsiyet” olduğuna işaret etmektedir. İnsan zahiren müstakil ve bağımsız görülürken hakikatte kendisi dışındakilerle maddi-manevi bir iletişim ve etkileşim içerisinde. Bu iletişim ve etkileşim dair birçok örnek verilebilir.

Birincisi; Kur'an-ı Kerim'de kâinata dair bir takım ibare ve beyanlarda kâinat insanın evi olarak tarif edilmektedir. Örneğin; gök bir tavan(bk. el-Enbiyâ 21/32), yıldızlar birer kandil(bk. el-Mülk 67/5) ve yer bir beşik(bk. ez-Zuhruf 43/10) olarak beyan buyurulmaktadır. Bu tür ifadeler, kâinatı ve içindekileri insanla ilişkilendirme hususiyeti içermektedir.

İkincisi; İnsanın kâinatla ve içerisindekilerle akıl birimi sayesinde düşünce yoluyla, nefis birimi sayesinde beslenme yoluyla, kalp birimi sayesinde duygusal yolla bir bağ ve iletişim içerisinde. Durum böyle olunca denilebilir ki insan ruhun tüm bileşenleri yoluyla kâinatla bir bağ ve etkileşim içerisinde. Çünkü insanın maddi hayatı; yedikleri, içtikleri, kullandıkları, hoşlandıkları ve tüm bağlantı içerisinde olduklarından anlaşılacağı üzere tüm kâinat ve insan arasında bir bağ ve iletişim vardır. Söz konusu insanın beslenmesi için birkaç besin maddesi, birkaç çeşit içecek olmasının ötesinde sayılamayacak kadar çok çeşitlilik görülmektedir. Bu çeşitlilik ile insanın kâinatla bağının zenginliği ve genişliği gözler önüne

serilmektedir. Buna dair bir ayette; dünyadaki kadın, erkek evlat, mal, binek, geçim hayvanı ve ekinliklerde insanın sevmesini gerektirecek bir güzellik derç edilmiştir, diye bildirilmektedir(bk. Âl-i İmrân Sûresi: 3/14). Allah insanı yarattığında ona bir takım varlıkları “süslü” göstermiş, bunun tatbikini sağlamak için de bu varlıklar ve insan arasında “sevgi”yi vasıta kılmıştır. Yani insanın, süslü olan bu varlıklara olan meyil ve yönelimi sevgi ile tahakkuk etmekte ve gerçekleşmektedir. Yine vahyin başka kayıtlarında insana “teshir edilmiş” ya da hizmetine amade edilmiş imkan ve unsurlardan bahsedilmektedir. Diğer başka yerlerde ise insan ve bir takım varlıklar ve nesnelere arasında insanın bunlardan “faydalanma” hususiyeti beyan edilmektedir. Tüm bunlar ve daha başka hususiyetler, başta insan-Allah akabinde ise insan-insan, insan-hayvan, insan-nesne arasında bir çekim, irtibat, bağ, sevgi ve daha başka hususlar olduğunu göstermektedir. İnsanın bu yönüne temas eden rivayetlerin birinde; *“Bir Müslüman bir ağaç diker veya bir tohum eker de bunların mahsulatından bir kuş veya insan veya hayvan yiyecek olsa, bu onun için bir sadaka olur.”* diye bildirilmektedir(Buhârî, “Edeb” 27; Müslim, “Müsâkat” 12; Tirmizî, “Ahkam” 40). İnsanın kainattaki varlık ve eşyayla olan münasebetine delalet eden Hz. Peygamber’den (s.a.v.) gelen şu rivayet dikkat çekicidir: *“Uhud öyle bir dağdır ki biz onu severiz, o da bizi sever.”*(Buhârî, “Cihad” 71, 74, “Enbiya” 8, 27, “Et’ime” 28, “Da’avât” 36, “İtisâm” 16; Müslim, “Hacc” 504; Muvatta, “Câmî” 10(2/889)). Bazı alimlere göre, Resûlullah(s.a.v.) Medine’ye ve Medinelilere olan sevgisini, Medine'nin bir parçası sayılan Uhud dağına olan sevgisi ile de ifade etmiştir. Nevevî(öl. 676/1277), dağı sevme hadisesini mecaza değil hakikate hamleder. *“Sahih ve muhtar olan, Uhud'un bizi hakikaten sevdiğidir. Allah ona temyiz ve idrak vermiştir. O da bu temyizle bizi sevmektedir.”* Şarihler, cansız eşyada şuur ifade eden Kur'an ve sünetten bir kısım deliller kaydeder. Mesela ayet-i kerimede *“..Öyle taşlar var ki, Allah'ın korkusundan yuvarlanırlar”*(el-Bakara 2/74) buyurulmuştur. Resûlullah'ın avucunda taşların tesbih etmesi, camideki kuru hurma kütüğünün mufarakat-ı Nebi sebebiyle inleyerek ağlaması gibi... Keza ayette *“kâfirin ölümünde arz ve semanın ağlamadığı”*(ed-Duhan 44/29) ifade edilir. Kısacası İslam inancı, insanı saran fizik çevrenin (hava, su, toprak ve semâvat) insanla şuurdarane alaka içinde olduğunu ifade eder. Şu halde, Uhud'un Resûlullah'a karşı sevgi izhar etmesi, yadırganmaması gereken bir husustur(Canan 1995: 13/202). Resûlullah'ın(s.a.v.) delil olarak zikrettiği ayet görünüşte kâfirlerle ilgili, yani kâfirlerin ölümüne *“arz ve sema ağlamaz”* buyrulur. Ancak, muhalif manası düşünülürse, *“arz ve semanın mü'mine ağladığı”* manası tabii olarak ortaya çıkar. *“Buraya çocuklar giremez”* cümlesi, *“Buraya sadece büyükler girer”* cümlesini de ihtiva eder. Bu ayetle ilgili olarak merhum Bediüzzaman şu açıklamayı yapar: *“Mefhum-u sarhiyle ferman ediyor ki: Ehl-i dalâlenin ölmesiyle insan ile alâkadar olan semavat ve arz, onların cenazeleri üstünde ağlamıyorlar, yani: Onların ölmesiyle memnun oluyorlar. Ve mefhum-u işarisiyle ifade ediyor ki: Ehl-i hidâyetin ölmesiyle semavat ve arz, onların cenazeleri üstünde ağlıyorlar, firaklarını istemiyorlar. Çünkü: Ehl-i iman ile bütün kâinat alâkadardır, ondan memnundur. Zira iman ile Hâlık-ı kâinatı bildikleri için, kâinatın kıymetini takdir edip, hürmet ve muhabbet ederler. Ehl-i dalâlet gibi tahkir ve zımnî adâvet etmezler.”*(Canan 1995: 4/(238).

Üçüncüsü; Varlıklar aleminde aynı tür ve farklı tür maddeler arasında görünmez bir ilişki ve bağ gizlettirilmiştir. Bunu incelemeye yönelen Fizik Bilimi, aynı tür maddelerin molekülleri arasında bir çekim kuvveti olduğunu, bunu “kohezyon” olarak

isimlendirdikleri; farklı tür maddelerin molekülleri arasında da bir çekim kuvveti olduğunu bunu da “adezyon” diye isimlendirdikleri görülmektedir. Ayrıca “kohezyon” konusunda insan kitleleri arasında da bir ilişki ve bağ olduğunu gösteren tespitler yapılmıştır. Sosyal sahada yapılan gözlem ve uygulamalar neticesinde “sosyal kohezyon” denilecek bulgulara rastlandığı belirtilmektedir.

Dördüncüsü; İnsan kavramının iştikakı olarak bütün güvenilir lügatlerde insanın “Enes/أَنَسٌ” maddesinden türediği vurgulanmıştır(Bûşalta, 2009: 24). Diğer bir görüşe göre “insan” kelimesi “üns” masdarı ile irtibatlandırılmıştır. “Alışmak, uyum sağlamak” anlamına gelen “üns”, Türkçe’de ünsiyet olarak kullanılmaktadır. “Teennüs”, “insan olmak” manasına gelirken “isti’nas” “cana yakın olma, vahşî hayvanın evcilleşmesi” anlamını taşımaktadır. Nitekim “enes” kelimesi de vahşetin karşıtıdır(Kutluer, DİA, "İnsan" mad.). Bir diğer açıdan, “üns” kelimesi, insanın yaratılışıyla ilgili önemli bir yönünü de belirtmektedir. İnsan sosyal bir varlıktır ve yalnız yaşayamaz. Dolayısıyla insana bu ismin verilmesi, hemcinsleriyle birlikte uyum hâlinde yaşayabilmesiyle ilgilidir; insanın “yaratılışı itibâriyle sosyal bir varlık” (medeniyyun bi’t-tab’) olarak tanımlanması da bundan ötürüdür(el-İsfehâni 2010: 104). el-İnsâniyyetun: Hayvan olmanın karşıtı. İnsan vasfının tüm belirgin özelliklerini ifade etmektedir. Beşer cinsinin/ailesinin tümünü ifade için kullanılan ifade ki onunla insanın tüm vasıf ve özellikleri tasdik edilir, doğrulanır(Heyet 1431: “Enes” Mad.). Arapça “üns” “alışma, alışkanlık”tan yapma mastar eki -iyyet ile unsiyyet olarak oluşturulan ünsiyet: Yakınlık, ahbablık, ülfet, üns anlamlarına gelmektedir. Günlük kullanımda “Ünsiyet Etmek” şeklinde deyim olarak kullanılan bu mefhum: Yakınlık kurup dostluk etmek, anlamlarına gelmektedir. İnsan, ruhunda ünsiyet taşıyan bir varlıktır. Nitekim insandaki bu ünsiyete dikkat çeken bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.): “Kendisi cehennem ateşine ve cehennem ateşi de kendisine haram olan kişiyi size bildireyim mi? Cana yakın, yumuşak huylu, kolaylaştırıcı kimse.”(Tirmizî, “Sıfatü'l-Kıyâme” 45) Ve diğer benzer bir rivayette ise; “Mümin cana yakındır. İnsanlarla yakınlık kurmayan ve kendisiyle yakınlık kurulamayan kimsede hayır yoktur.”(İbn Hanbel, 2/400) buyrulmaktadır. Her iki rivayette beyan edilen “cana yakın olmak” ifadesi esasta ruhun tabii hali olan “ünsiyet”in bir tezahürü olmaktadır. İnsan ruhunda var olan ünsiyet, insanın diğer varlıklarla bir ülfet ve muhabbet içerisinde olmayı gerektirmektedir. Öyle ki insanın kendi hemcinslerine karşı olan ünsiyeti yanında insanın diğer canlı ve varlıklara karşı da bir ünsiyet yani ülfet ve muhabbeti olmaktadır. İnsandaki bu durumun sonucu olarak insan ve kendisi dışındakiler arasında bir sevgi, yakınlık, duygusallık, iletişim ve etkileşim ortaya çıkmaktadır. Öyle ki insan bazen bir hayvan, bazen bir ağaç ve bazende bir varlıkla böylesi bir iletişim ve etkileşim yaşayabilmektedir. Bu konuda insanın yaşadığı evini sevmesi, onu özlemesi, insanların çevreyi korumak için başkalarına karşı mücadele ortaya koymaları ve benzer diğer hususlar bu durumun bir sonucudur.

Beşincisi; Allah, insanın hizmetine verdiği birçok nimet ve imkân bulunmaktadır(bk. İbrâhîm 14/32, 33; en-Nahl 16/14; el-Enbiyâ 21/79). Bu durum insanın ilgili varlıklar ve nimetlerle bir münasebeti olduğunu göstermektedir. Bu münasebetin tesis edilmesi hem insanı hem de ilgili varlık ve nimetleri yaratan Allah’ın tasarrufuyla olmaktadır. Öyle ki insan yeryüzüne halife tayin edilmiş(bk. el-Bakara 2/30; es-Sâd 38/26) ve tüm bu varlıklar insana musahhar (hizmetine tahsis edilmiş) kılınmıştır. İlahi bir taltif ve tevdiye olan

“Hilafet”; sözlükte “arkada olmak, birinin arkasından gelmek, yerine geçmek” anlamlarına gelen half kökünden türetilmiş olup, “birinin yerine geçerek işini, görevini devam ettiren”(İsfahânî 1412: "h-l-f" mad.; İbn Manzur 2008: "h-l-f" mad.) anlamlarında kullanılmaktadır. Kur'an'da; insanın halife rolü ve görevi için yaratılacağı bildirilmektedir(bk. el-Bakara 2/30) ve "Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık"(es-Sâd 38/26) buyurulmaktadır. Halife ise yeryüzünde beşer ve varlık sahasında ifsadı değil, ıslahı ve imarı esas almak şeklinde beyan edilebilir. Bu haliyle insan, kainatla bir iletişim ve etkileşim kurmuş, varlıklar ve mahluklar topluluğunda birlik ve bütünlük mertebesine çıkmış görünmektedir. Bu durum halife vasfındaki insanın ruhundaki ünsiyetin varlığı ile de uyum arz etmektedir.

Sonuç olarak ruh, asıl itibariyle kaynağı ilahidir, saftır ve temizdir. Onun kirlenmesi ve süflileşmesi sonradan vâki olmaktadır. Ruhun özünde yani insanın bozulmamış halinde, 'âlemle ünsiyet' ve yaratıcıya 'müştaklık' vardır. Öyle ki insan kelimesinin bir kökeni de 'üns' masdarıdır. Bu kelime; insanın bidayette tüm varlıkla bir ünsiyet, ülfet ve samimiyet içerisinde hayat sürdüğünden mülhemdir. Yani insan kâinatla maddi gereksinimleri yönüyle bir ünsiyet içerisinde olduğu gibi, ruhi yönüyle de bir ünsiyet, ülfet ve samimiyet içerisinde. Meselâ; çiçeği, güneşi, ayı ve mehtabı, hayvanları ve diğer varlıkları sever. Bunun neticesi olarak o kâinatı, içerisinde yaşadığı bahçesi ve çiftliği gibi görür. Bunun insanda değişik tezahürleri vardır. Bugün yeryüzünde faaliyet yürüten birçok çevre, canlı ve sokak hayvanlarına yönelik faaliyet gösteren sivil toplum kuruluşlarının çalışmaları buna delâlet etmektedir. Müştakiyete örnek olarak ise Hz. Peygamber'in ruhu alınıncaya kadar sarfettiği, "Refik-i A'lâ'ya (En Yüce Dost'a)" ifadesidir(Buhârî, "Rikâk" 42). Evet insanı insan kılan ruh, ruhun bozulmamış saf ve temiz hali olan insaniyet halindeki ruh; ruh sahibi varlıklar ve diğer tüm kainatla bir ünsiyet halinde olmasına tesmiye edilebilir. İnsanın yani ruhun tüm canlı ve cansız varlıklarla bu münasebeti, onu bütünüün özü ve parçası kılmaktadır. Böylelikle o bir yönüyle bütünüün özü ve bir yönüyle de kâinat bütünüünün bir parçasıdır.

3. Tartışma

Bu araştırmamızda, "insaniyet" kavramının farklı birçok sahada kullanımıyla karşılaşmamıza karşılık, bu kavram hakkındaki tanımlamaları genel ve bazen de sınırlı bir anlama karşılık kullanıldığını gördük. Ayrıca ilgili kavram hakkında etraflı ve kapsamlı bir çalışmayla karşılaşmadık. Kavramın geçmişten günümüze karşıladığı anlam çerçevesi; Felsefe, Psikoloji, Sosyoloji, Din ve Ahlak bilimleri ekseninde belirlendiğini, bu yapılırken belli bir takım ideolojiler gözetildiği fark edildi. Böyle bir kavramı tanımlamada sorun olan şeyin, her bilimin insan yaklaşımının farklılığından ileri geldiği görülmektedir. İnsan konusu ise sadece bu disiplinlerin gördüğü ve belirlediği bir çerçevede olmadığından kavram üretimi de eksik ve yanlış olabilmektedir. Aynı şekilde insan konusu ve genel anlamda insanın manevi cenahını ifade eden insaniyeti; irade buyuran, tasarlayan, vücuda getiren, şekillendiren, biçimlendiren, ruh veren Allah'ın beyanatı doğrultusunda yapılandırılmadığında bu eksiklik ve yanlışlığın süregideceği unutulmamalıdır. "Eşyayı yapan, varlığı yaratan bilir." ilkesince bugün gerek nesnelere ve gerekse varlıklar konusundaki araştırmalarda ilk müracaat kaynağı vahiy olmalıdır. Burada vahyin belirlediği

temel esaslar nazar-ı dikkate alınarak araştırma yapılmalıdır. İnsaniyet mefhumu bu eksenle ele alındığında, öncelikle insanın bedeninin içerisinde ruh ve ruhun dahilinde ise birçok farklı manevi birim ve yapı olduğu görülecektir. İnsaniyeti de ruh ve bu yapılardaki özellikler doğrultusunda yapılandırmak gerekir. Aksi durumda yanlış bir standart ile doğru bir çerçeve vücuda getirilemez.

4. Sonuçlar

Bu araştırmamızda ele aldığımız problem; 'insaniyet' mefhumunun bugün ki sözlüklerde ve kullanımlarda yanlış ve dar bir anlamda olduğunu ortaya koymak ve tespit etmektir. Bunu doğru yapılandırmak için ise "Vahiy ve Nebevî Bilgi"nin işe koşulmasına dikkat çekmek istiyoruz.

İnsan, birçok farklı zaviyeden farklı birçok tanımı olan bir varlıktır. İnsana yönelik bakış açılarından birisi, "Müstakil bir varlık" yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre insan temelde iki boyutludur; maddi ya da cismani boyutu ve manevi ya da ruhsal boyuttur. İnsanın aslı ya da hakikati ise bu ruhsal boyutunda gizlidir. Burada ruh dediğimiz ana yapının dahilinde birçok farklı manevi cihaz ya da birim bulunmaktadır. Bu birimlerin her birisinin kendi başına birçok halleri bulunmaktadır, genel hatlarıyla bu halleri isimlendirdiğimizde üç temel halden söz etmek mümkündür; tabii hal, bozulmuş hal ve gelişmiş hal. İslami literatür diliyle ifade edecek olursak; fitri hal, süfli hal ve ulvi haldir. Tabii hale, yaratılıştan gelen ve herhangi bir iç ve dış faktörden etkilenmeksizin var olan hal ya da "insaniyet hali" diyebiliriz. Buradaki temel inancımız ve kabulümüz, insanın ruhi cephesindeki tüm bu manevi birimlerin özünde Allah tarafından var edilmiş ve ilgili birimin özüne derç edilmiş bir "varlık programı" olduğu, bu varlık programında ise birçok farklı halin bulunduğu. İnsandaki ruhsal yapısının dahilinde yer alan bu birimlerin içerisinde yer alan bu varlık programının tabii yani bozulmamış ve gelişmemiş haline, "insaniyet hali" diyebiliriz. Bu hal, insan yaratılırken ve dünyaya geldiğinde Allah'ın insanı hazır bir durumda tuttuğu haldir. Çünkü bir işi yapmak için işe hazır olmak esastır, daha sonrasında ise ya bu işe hazır olan kişi tembellik eder veya bu işi yaparak kendisini geliştirir. Burada ruhun mündericatındaki; nefis, akıl ve kalbin birbirleriyle bağlantılı halleri yanında kendi özgün birimlerinin insaniyet halleri diyeceğimiz bir halleri olduğu öngörülmektedir. Nefsin insaniyet hali, kendi kendini kınama olarak isimlendirilen "Nefs-i Levvame"nin onda işletilmesi, bu sayede nefsin günahattan sakınması ya da günahı terketmesi halidir.¹ Böylesi bir duruma nefisten günah ve hatanın önü alınması ya da ondan günah ve hatanın kesilmesi anlamında "nefiste izalet"² diyeceğimiz haldir. Akılda insaniyet hali, aklın özünde bilgi ve fikirleri tartacak manevi bir hak ve batıl ya da doğru ve yanlış terazisi yerleştirilmiştir. Bu terazinin standardı fikir ve davranışta hakkı ya da doğruyu esas almak ve batılı reddetmektir. Böylece akıl hakkaniyet prensibine göre hareket etmiş olacaktır. Hakkaniyet prensibindeki aklın tezahürü de fikir ve eylemde adalettir. Adalet ise fikir ve eylemde her hak sahibine hakkının verilmesidir. Akılda insaniyet ile kişi aklını hakkaniyet prensibine göre işletecek ve netice olarak ise bundan adalet tezahür edecektir. Kalbde insaniyet hali ise kalbin tarlasında tohum olarak derç edilen

¹ Burada nefsin tümüyle günah işlememesi değil, nefsin büyük günahlardan ve küçük günahları da ısrarla işlemekten kaçınması kastedilmektedir.

² İzâle; "Giderme, yok etme, ortadan kaldırma" anlamındadır. Nefiste İzalet ile kastettiğimiz, nefsin kendisindeki günah ve kusurları yok etmesi, ortadan kaldırması ve gidermesidir.

şefkat ve merhametin yeşermesi ve onda sabit olmasıdır. Şefkat ve merhamet, insan olmanın ve insandaki iyiliğin sadır olmasının kaynağıdır. Kalpte şefkat ve merhamet neticesinde insan iyilik yapar ve iyilik insanlar arası uhuvveti doğurur. Kalpte insaniyet ise kalbin şefkat ve merhametle muamele etmesi ve bunun neticesinde insandan iyiliğin sadır ve vaki olması, bunun sonucu olarak insanlar arasında uhuvvetin doğmasıdır. Ruhta insaniyet hali ise ruhun kendisinde ülfet ve ünsiyet hali vardır. Ülfet ve ünsiyet ise insanın tüm ruh sahibi varlıklara -kendisi de ruh sahibi olmasından mütevellid- karşı yakınlık, ilgi ve iletişim içinde olmasıdır. İnsan ruhu bu sayede kainatla bir bütünlük ve kaynaşma içerisine girmektedir. İnsandaki bu ülfet ve ünsiyetin neticesinde ise insanda hilafet vasfı tezahür edecektir. Yani o tüm ruhlara karşı bir ilgi, yakınlık ve iletişim içerisinde olması yanında onlara vekillik rolü denilen hilafet vasfı onda ortaya çıkacaktır. Ruhta insaniyet ise ruhun kendi aslında diğer ruh ve varlıklara karşı onda var olan ülfet ve ünsiyet halinde olması, onlarla barışık ve kaynaşık olması, bunun gereği olarak da onda hilafet rolünün ortaya çıkması demektir. Hülasa insanda insaniyet; nefiste levmetme yoluyla onda izalet, akılda hakkaniyet terazisiyle onda adalet, kalpte şefkat ve merhamet tohumuyla onda iyilik ve uhuvvet, ruhta ülfet ve ünsiyet haliyle onda hilafettir.

5. Öneriler

İnsan, maddi ve manevi yapısıyla kıyamete kadar sürecek araştırmalara konu olacak zenginlik ve çeşitliliktedir. Hele ki insanın ruhi cephesi birçok bilinmezlik ve karışıklığı yanında, bugünün teknolojisi kullanılarak manevi cephenin yapısı, düzeni ve işletim sistemi tasarlanabilir ve animasyon suretinde canlandırılabilir. Aynı şekilde insan nasıl ki psikoloji ve benzer sosyal bilimlerin anlamak için yoğun çaba sarf ettiği bir varlıksa; İslam araştırmacıları da insanın madde ve manasını dünya ve ahirete yönelik hususları gün yüzüne çıkartmak için yoğun çaba sarf etmelidirler. Ancak onlar bu araştırmalarında sadece nakilcilik yaparak değil, naklin yanında güncel beşeri bilgileri de işe koşarak yapmaları zaruri ve gereklidir. Bunu deney, gözlem, inceleme, etüt etme, takip etme ve daha başka bilimsel araştırma yöntemleri çerçevesinde yapmak, elde edilecek sonuçların doğruluk ve genellenebilirliğine büyük katkı sağlayacaktır. Bu sayede yapılan tespitler, genel kitlelerce kabul edilecek bir hususiyet kazanacaktır.

Başka bir husus ise İslam'ın ve özelde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mesajının anlaşılmasında 'insaniyet'in, kilit rolde bir kavram olduğu görülmektedir. Bu minvaldeki araştırmaların hem Hz. Peygamber'in (s.a.v.) anlaşılmasına, hem Kur'an-ı Kerim'in beyanlarının önemini fark edilmesine hem de İslamiyet'in ne kadar insani bir program olduğunun görülmesine büyük katkı sağlayacağı öngörülmektedir. Bu sebepten 'insaniyet' kavramının önü açık, birçok sahada araştırma konusu ve geleceğin odak kavramlarından olacağı varsayılmaktadır.

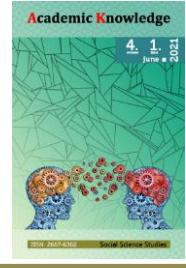
KAYNAKÇA

- Akalın, Ş. H. (2010). *Türkçe Sözlük* (11. Baskı). TDK Yayınları.
- Akar, N., & Haspolat, I. (2007). *Türk Basınında İnsan Genom Projesi*. Üniversitesi Biyoteknoloji Enstitüsü Yayınları.
- Algül, H. (2005). Muâhât. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (ss. 308-309). TDV Yayınları.
- Altuntaş, H., & Şahin, M. (Ed.). (2012). *Kur'an-ı Kerim Meâli*. DİB Yayınları.
- Ataş, A. (2017). *Ortaokul Fen Bilimleri 8. Sınıf Ders Kitabı*. Öğün Yayınları.
- Ayverdi, İ. (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. Kubbealtı Lugati.
- Baymur, F. (1985). *Genel Psikoloji (İnkılap)*. İnkılap Kitapevi.
- Bolay, S. H. (1989). Akıl. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (ss. 2:238-242). TDV Yayınları.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (1981). *el-Câmi 'u's-Sahîh* (M. Z. Efendi (Ed.)). Çağrı Yayınları.
- Bûşalta, A. (2009). *Mefhûmu'l-İnsân fi'l-Kur'ani'l-Kerim ve'l-Hadîsi's-Şerif*. Mektebetu Hasanü'l-Asrîyye.
- Çağrı, M. (1989). Ahlak. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (ss. 1-9). TDV Yayınları.
- Çağrı, M. (2017). *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*. KURAMER Yayınları.
- Canan İbrahim. (1995). *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (Akçağ Yayın). Akçağ Yayınları.
- Demir, O. (2013). Vicdan. *TDV İslam Ansiklopedisi* (ss. 100-102). TDV Yayınları.
- Demirci, K. (1998). Hristiyanlık. *TDV İslam Ansiklopedisi* (ss. 17:328-340). TDV Yayınları.
- Deniz, G. (2015). *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*. DİB Yayınları.
- Durusoy, A. (1997). Hareket. *TDV İslam Ansiklopedisi* (ss. 16:121-123). TDV Yayınları.
- Ebû Dâvûd, S. b. el-E. b. İ. es-S. el-E. (1981). *Sünen-i Ebî Dâvud*. Çağrı Yayınları.
- ed-Dârimî, E. M. A. b. A. (1981). *Sünenü'd-Dârimî*. Çağrı Yayınları.
- ed-Dihlevî, Ş. V. (2003). *İslâm Düşünce Rehberi (Hüccetullâhi'l-Bâliğâ)* (M. Erdoğan (Ed.)). Yeni Şafak Gazetesi.
- El-Bâr, M. A. (2010). *Kur'an ve Tıp İlimine Göre İnsanın Yaratılışı* (A. Öztürk (Ed.)). TDV Yayınları.
- el-Cevherî, İ. b. H. (1987). *Tâcü'l-Luğâ ve Şihâhu'l-'Arabiyye* (A. A. Attâr (Ed.)). Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn.
- el-Cevziyye', İ. K. (1431). *er-Rûh*. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- el-Ezrâkî, E.-V. M. b. A. (1431). *Ahbâru Mekke* (R. es-S. Mülehhis (Ed.)). Dâru'l-Endelüs.
- el-Ferâhîdî, H. b. A. (y.y.). el-Murûe. İçinde *Kitâbu'l-'Ayn*.
- el-Gazâlî, E. H. M. bin M. (y.y.-b). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (A. Serdaroglu (Ed.)). Huzur Yayınevi.
- el-İsfahânî, E.-K. H. b. M. R. (1412). Nfs mad. S. A. ed-Dâvûdî (Ed.), *el-Müfredât fi Ğarîbu'l-Kur'ân*. Dâru'l-Kalem.
- el-İsfahânî, R. (1412). Akl. İçinde *el-Müfredât fi Ğarîbu'l-Kur'ân*. Dâru'l-Kalem.
- el-İsfahânî, R. (Trc.:Abdülhak. G. M. Y. (2010). *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. Çıra Yayınları.

- el-Kardâvî, Y. (Trc.: Ö. H. (2001). *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet*. Yörünge Yayınları.
- el-Kurtubî, M. b. A. (1964). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (A. El-Berdûnî & İ. Atfîş (Ed.); 2. Baskı). Dâru'l-Kutubu'l-Mısriyye.
- el-Muhâsibi, H. (1398). *Mahiyyetu'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfu'n-Nêsi fihî* (H. Kuvvetli (Ed.); 3. Baskı). Dâru'l-Fikr.
- el-Vâkıdî, M. b. Ö. b. V. es-S. (1989). *el-Meğâzî* (M. Jones (Ed.)). Dâru E'lêmî.
- Emin, A. (2012). *Feydu'l-Hâtır*. Müessesetu Hindâvî.
- en-Nesâî, E. A. A. b. Ş. b. A. (1981). *es-Sünen*. Çağrı Yayınları.
- en-Nevevî, M. b. Y. b. Ş. (1392). *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Dâru İhyâi't-Turasi'l-'Arabi.
- Enes, İ. M. (1981). *el-Muvoattâ*. Çağrı Yayınları.
- Er-Râzî, F. (1420). *Mefâtihu'l-Ğayb* (3. Baskı). Dâru İhyâi't-Turasi'l-'Arabi.
- Ergin, M. (2007). *Türk Dil Bilgisi*. Bayrak Basın Yayın Tanıtım.
- es-Se'âlebî, E. M. (1981). *et-Temsîl ve'l-Muhâdara* (A. M. el-Hulvî (Ed.)). Dâru'l-Arabiyye.
- Es-Süheyli, E.-K. A. b. A. b. A. el-H. (2000). *er-Ravzü'l-Ünüf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li'bni Hişâm* (Ö. A. es-Selâmî (Ed.)). Dâru İhyâi't-Turasi'l-'Arabi.
- et-Tirmizî, E. İ. M. b. İ. (1981). *es-Sünen*. Çağrı Yayınları.
- Ez-Zemahşerî, E.-K. M. b. Ö. b. M. (1408). *el-Keşşâf an Hakâiki'l-Ğavêmizi't-Tenzîl*. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Gökberk, M. (1999). *Felsefe Tarihi* (11. Baskı). Remzi Kitabevi.
- Gölcük, Ş., & Toprak, S. (1998). *Kelam* (4. Baskı). Tekin Kitabevi.
- Hacısalıhoğlu, M. (2013). Yunanistan. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (ss. 43:586-595). TDV Yayınları.
- Hamidullah, M. (1998). *Hilfu'l-Füdûl*. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. TDV Yayınları.
- Havva, S. (1980). *Ruh Terbiyemiz* (İ. Sarmış & S. Şimşek (Ed.)). Davet Yayınları.
- Heyet. (1431). *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Dâru'd-Da'va.
- Heyet, A. (2013). *Hadislerle İslam* (M. E. Özafşar vd. (Ed.)). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- İbn Hanbel, A. (2001). *Müsnedu'l-İmâm Ahmedî'bni Hanbel* (Ş. El-Arnaût & 'Âdil Mürşid (Ed.); 1. Baskı). Müessesetu'r-Risâle.
- İbn Hanbel, E. A. A. b. M. b. H. eş-Ş. el-M. (2001). *Müsnedü'l-İmâmî Ahmed b. Hanbel* (1. Baskı). Müessesetu'r-Risâle.
- İbn Kesîr, E.-F. İ. b. A. b. K. (1999). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (S. b. M. Seleme (Ed.); 2. Baskı). Dâr-u Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzi'.
- İbn Mâce, E. A. M. b. Y. M. el-K. (1981). *es-Sünen*. Çağrı Yayınları.
- İbn Manzur, C. (1414). *Nefs*. *Lisânü'l-Arab* (s. 15). Dâru Sâdır.
- İbn Manzur, E.-F. C. M. b. M. el-İ. el-M. (2008). *Lisânu'l-Arab*. Dâr'u Sâdır.
- Kutluer, İ. (2000). İnsan. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 22, Sayı İnsan, ss. 320-323). TDV Yayınları.

- Kutluer, İ. (2007). Pozitivizm. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (ss. 335-339). TDV Yayınları.
- Kutup, M. (1977). *İslam Terbiye Metodu ve Ahlak Sistemi* (A. Özek (Ed.); 3. Baskı). Hisar Yayınevi.
- Maksudoğlu, M. (1997). *Arapça Dilbilgisi* (6. Baskı). M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Müslim, M. b. H. el-K. en-N. (Thk. ve N. M. Z. E. (1981). *el-Câmi 'u'ş-Sahîh*. Çağrı Yayınları.
- Muzafferuddîn, A. (1323). *Kâmûs-u Osmânî*. Mahmut Bey Matbaası.
- Necati, M. O. (2008). *Hadis ve Psikoloji* (M. Işık (Ed.)). Fecr Yayınevi.
- Nursî, B. S. (2005). *Sözler*. Yeni Şafak Gazetesi.
- Özkuyumcu, N. (1998). *Hilf*. TDV İslam Ansiklopedisi. TDK Yayınları.
- Sâmî, Ş. (1318). *Kâmûs-i Türkî*. İkdâm Matbaası.
- Sarıçam, İ. (2016). *Hz. Peygamber ve İnsan* (B. Erul (Ed.)). TDV Yayınları.
- Sibeveyhî, A. b. O. b. K. el-H. (1988). *el-Kitâb* (A. M. Harun (Ed.)). Mektebetu'l-Hancı.
- Türer, O. (2003). Letâif-i Hamse. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (s. 27:143). TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (1989). Akıl. *TDV İslam Ansiklopedisi* (ss. 2:246-247). TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2001). Kalp. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (ss. 24:229-232). TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2006). Nefs. *TDV İslam Ansiklopedisi* (ss. 32:526-529). TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2018). Ruh. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (ss. 187-192). TDV Yayınları.
- Yazır, E. M. H. (y.y.). *Hak Dini Kur'an Dili* (İ. Karaçam vd.(Ed.)). Azim Dağıttım.

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 19.03.2021
Kabul Tarihi / Date Accepted : 11.06.2021
Yayın Tarihi / Date Published : 30.06.2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Bahar / Spring



Derme Dergisinde Yer Alan Âşıklar ve Şairler Üzerine Bir Değerlendirme

Fatih SOLMAZ *

Anahtar Kelimeler:

Derme dergisi,
Folklor,
Edebiyat,
Âşıklar,
Şairler.

ÖZ

Derme dergisi, Malatya Halkevine bağlı olarak çıkmış ve 1937-1950 yılları arasında kültür, sanat, edebiyat, etnoloji, tıp, ziraat alanlarında yayınlar yapmış bir yayın organıdır. Derme dergisi, yayın süresi boyunca bölgede birçok önemli çalışmaların yapılmasına, yayınlanmasına olanak sağlamıştır. Bu dergide yer alan halkbilim çalışmaları ise önemli bir yer tutmaktadır. Çalışmamızda Derme dergisinin tanıtımı yapıldıktan sonra antolojilerde ve edebiyat tarihlerinde yer almayan Malatyalı ve Adıyamanlı âşıklar ve şairler hakkında bilgi verilecektir. Böylece tarihin tozlu sayfaları arasında kalmış ve unutulmaya yüz tutmuş bilinmeyen âşıklar ve şairler edebiyat dünyasına takdim edilerek güncel yazılı literatüre geçirilecektir.

An Evaluation on Minstrel and Poets in Derme Journal

Keywords:

Derme journal,
Folklore,
Literature,
Minstrels,
Poets.

ABSTRACT

Derme is a journal published under the Malatya Community Centers and published in the fields of culture, art, literature, ethnology, medicine and agriculture between 1937-1950. During the publication period of the journal, it has enabled many important works to be done and published in the region. Folklore studies in the collection have an important place. In this study, information will be given about minstrels and poets, whose place and poetry are unknown in Malatya poetry anthologies, which were introduced in Derme journal and we do not have any information about. In this way, both lovers and poets of unknown Malatya will be introduced to the world of literature and transferred to the written literature.

* Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Türk Halkbilimi, solmazfatih93@gmail.com, orcid.org/0000-0003-4777-1649.

Giriş

Dergiler, edebiyat ve bilim dünyasının yenilikçi ve güncel yayın organıdır. Dergiler, tarihe kaynaklık eden birer arşiv olmalarının yanı sıra eğitim ve öğretim aracıdır. Bu bağlamda dergilerin hayatımızdaki yerini ve önemini yadsımak yanlış olacaktır. *Derme* dergisi, Cumhuriyetin ideolojik ve pratik amaçlarını gerçekleştirmek için yayın hayatına başlamış ve birçok önemli çalışmanın yapılmasına, derlenmesine, yayınlanmasına olanak sağlamıştır. Malatya’da çıkan bu Halkevi dergisi, döneminin en önemli eğitim okullarından bir tanesi olmuştur. Tıptan ziraata, edebiyattan sanata hemen her alanda yer alan yazılara ilaveten *Derme* dergisinde halkbiliminin çalışma sahasına giren yazılar da bulunmaktadır.

Tek parti döneminde devlet eliyle uygulamaya konulan eğitim ve kültür kurumlarının amacı, toplumu hızla ilerletmek, laik, pozitivist temelli modern kültürün oluşmasını ve gelişmesini sağlamaktır (Karatepe, 2011: 79; Solmaz, 2019: 391). Malatya Halkevi de 1932 yılında Türkiye genelinde açılan 14 halkevinden birisidir ve tek parti döneminin ideolojik amaçlarına hizmet etmektedir. Yine Malatya Halkevi’nde 20’ si kadın olmak üzere kayıtlı 186 üye mevcut olup, bunlardan 183’ü öğretmen ve memur, diğer 3’ü serbest meslek icra etmektedir. Malatya Halkevi, Dil ve Edebiyat Şubesi (16 üyenin 1’i kadın), Güzel Sanatlar Şubesi (12 üyenin 5’i kadın), Temsil Şubesi (13 üyenin 5’i kadın), Spor Şubesi (31 üyenin 3’ü kadın), Sosyal Yardım Şubesi (77 erkek üye), Kütüphane ve Neşriyat Şubesi (20 üyenin 6’sı kadın) ve Köycülük Şubesi (17 erkek üye), olmak üzere 7 şubesi ile 20 Şubat 1932 yılında faaliyetlerine başlamıştır (Özüçetin, 2016: 214).

Malatya Halkevine bağlı *Derme* dergisi ise 1 Haziran 1937 yılında yayım hayatına başlamış ve 1950 yılına kadar 21 sayı çıkmış, sonrasında yayım hayatı son bulmuştur. Bu dergide tek partinin ideolojisinin propagandası yapılmakla beraber Malatya yöresi her yönden tanıtılmaya çalışılmıştır. Ayrıca *Derme* dergisinde, edebiyattan sosyolojiye, tarihten coğrafyaya, tıptan hukuka birçok konuda yazılmış makaleler, tanıtım yazıları ve monografiler bulunmaktadır.

Derme dergisinde halkbiliminin/halk edebiyatının araştırma sahasına giren birçok âşık ve şairin şiirleri yer almaktadır. Bu âşıkların ve şairlerin adları; Arapkirli Rengî, Karahüyüküklü Âşık Ali, Âşık Balı (Ali Altın), Dilekli Ramazan, Fehmi Gür, Hicrî (Abdurrahman); Sun’i-i Dai, Taip, Şair Abdurrahman, Şair Remzi, Şair Akif ve mutasavvıf Niyazi-i Mısırî’dir. Bu dergide yer alan Niyazi-i Mısırî ve Fehmi Gür, Ali Balı dışındaki âşık ve şairler hakkında henüz kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır.

Bu çalışmada *Derme* dergisinde yer alan âşıkların ve şairlerin biyografisi hakkında kısa bilgiler verildikten sonra şiirlerinden örneklerle yer verilecektir. Böylece edebiyat tarihlerinde ve antolojilerinde adları bilinmeyen âşıklar ve şairler tarihin tozlu sayfalarından çıkartılarak edebiyat bilim dünyasına tanıtılacaktır.

1. Derme Dergisinde Yer Alan Âşıklar

Derme dergisinde yer alan ve haklarında pek fazla bilgiye yer verilmeyen âşıklar; Arapkirli Rengî, Karahüyüküklü Âşık Ali, Âşık Balı (Ali Altın), Dilekli Ramazan, Fehmi Gür, Hicrî (Abdurrahman)’dir. Bu âşıklardan Fehmi Gür ve Âşık Balı dışında diğer âşıklar hakkında müstakil çalışma yapılmamıştır.

1.1.Arapkirli Rengî

Derme' nin 11. sayısında *Malatya'nın Meşhur Simaları* adlı başlıklı yazıda yer alan ve hakkında bilgi verilen âşık, Arapkirli'dir olup 19. yüzyılda yaşamıştır. Bu yazıda âşık olması dışında hayatı hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Fakat makalenin yazarı M. Aray, Rengî hakkında şu şekilde bahsetmektedir: “ışu nuşa düşkün, mahubperest, heccav bir adamdır” (*Derme*, S.11: 14). Oysa şiirlerine bakıldığında Rengî'nin Divan edebiyatı tesiri ile aruzla yazdığı gazel, kaside ve müstezatlarının olduğu görülmektedir. Rengî'nin bir diğer özelliği ise hiciv tarzında yazdığı şiirlerindeki üslubunun orijinalliğidir. Divan edebiyatı etkisinde şiir yazan Rengî, hece ölçüsüyle yazdığı şiirleriyle de kendisinden söz ettirmektedir. Âşığın hece ölçüsüyle yazdığı şiirlerde konu olarak hem ilahî hem de beşerî aşk kendisini göstermektedir. Kısacası Rengî, Divan edebiyatının aruz ölçüsüyle ve Halk edebiyatının hece ölçüsüyle şiirler yazmış önemli şahsiyetlerdendir.

Nefesin erişse sular kururmuş,
Hasretin dağları tutuşturmuş,
Önünde elleri bağlı dururmuş,
Leylâyı arayan Hakk âşıkları.

Kaç bahar yaşattın o gür ahengi,
Şimdi toprak mısın ey koca **Rengî**,
Garip mezarında yok bir çelengi,
Dolanmış yabanın sarmaşıkları.

Ne misli var ne akranı var ne dengi,
Müjgân taburlanmış atar levengi,
Gül mü, menekşe mi, sümbül mü rengi,
Rengî vasfın fark eder yok, sezer yok.

1.2. Karahüyüküklü Âşık Ali

Şemsi Belli'nin hakkında bilgi verdiği Âşık Ali, Malatya'nın Arguvan ilçesinin Karahüyük köyünde dünyaya gelmiştir. Şemsi Belli, âşıkla bir tren seyahatinde karşılaşmış olup onun hakkında şöyle bahsetmektedir: “Adana yoluyla İstanbul'a gelen trenin üçüncü mevki kompartmanlarından birinde dört yol arkadaşıyla karşı karşıyayım. Bunlardan birisi gözü görmeyen, yirmi beş yaşlarında bir köylüdü. Yanı başındaki rafta biri karadüzen diğeri bağlama olmak üzere iki saz vardı”(Derme, S.18: 23). *Derme* dergisinden hareketle ulaştığımız bilgilere göre Karahüyüküklü Âşık Ali, 1920 senesinde Arguvan'da dünyaya gelmiş, gözlerini üç yaşında geçirdiği çiçek hastalığı neticesinde kaybetmiştir. Küçük yaşata birçok sıkıntıya duçar olan Âşık Ali, on yaşına girdiğinde babasını da kaybetmiştir. Bütün bu sıkıntılar onun şiirlerine konu olmuştur. On altı yaşında saz çalmaya başlayan Karahüyüküklü Âşık Ali, irticalen şiir söylemiştir. Âşık Ali, Adana, Mersin, Tarsus, Islahiye, Maraş, Sivas, Gaziantep gibi birçok şehri gezerek sanatını icra etmiştir.

Üç yüz elli hane mevcut köyümüz,
Dertlere dermandır serin suyumuz,
Bellidir her yerde güzel huyumuz,
Ne yazık ki ağaçsızdır köyümüz.

Batısında hüyük gibi yığması,
Orada yaşar atilerin hülyası,

Duvarları kerpiç, taştır binası,
Oturmaya münasiptir köyümüz.

Üç pınarı vardır biri umumî,
Bakarsın karşıdan gelir bir hûrî,
Dinleri Muhammed, imamı Ali,
Ne yazık ki talihsizdir köyümüz.

Yaz gelince koyun kuzu meleşir,
Çiftçileri tarlalarda dolaşır,
Çocuklar ellerinde sümbül bölüşür,
Gülü burcu burcu kokar köyümüz.

Çiftçisi çok ama yeri pek dardır,
Malatya'ya gitmek gayet de zordur,
Hele ilkbaharda Kuruçay vardır,
Yolsuzluktan perişandır köyümüz.

Şendir Malatya'nın köyleri şendir,
Köyümüz bunlardan gonca bir güldür,
Bizim halimizi başkente bildir,
Kazalığı arz eyliyor köyümüz.

Var olsun İnönü, anlar özümüz,
Hükümet her zaman yapar sözümüz,
İrfan ocağıyla doldu gözümüz,
İlçeliğe münasiptir köyümüz.

Âşık Alim, söyle lafın bitmesin,
Köyümüzün bülbülleri ötmesin,
Bana sebep olan olup yetmesin,
Yaktı beni kül eyledi köyümüz.

Âşık Ali'ye ait bu destan, Karahüyük köyünün güzelliklerinden, sosyo-ekonomik problemlerinden, devlet ricalinden buldukları taleplerden bahsetmektedir. Dünyaya gözleri kapalı, gönül gözü açık, kendisi derya olan Âşık Ali, şiirlerinde toplumsal ve bireysel konulardan sıkça bahsetmiştir. Karahüyükü Ali üzerine yapılmış herhangi bir çalışma yoktur.

1.3. Âşık Balı (Ali Altın)

Derme dergisinin 19. sayısında Nüvit Yetki'nin tanıttığı âşık hakkında sadece kısa bir biyografi yer almakta ve onun şiirinden bir örnekler bulunmaktadır. Âşık Balı'nın adı Ali Altın'dır. Balım Sultan'a ithafen kendisine Balı adı verilmiştir. Âşık Balı, 1907 yılında Keban'ın Tahir nahiyesine (Arguvan) bağlı Kesirik'de (Gümüşlü) dünyaya gelmiştir. Babası Bayraktaroğulları'ndan Hüseyin Bey, annesi Zehra Hanımdır. Balı'nın ailesi yörenin ileri gelenlerindedirler (Şentürk- Gülseren, 1991: 16; Solmaz, 2020: 27). Ali Altın, beş çocuklu bir ailenin en büyüğüdür. I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla beraber Hüseyin Bey askere alınmasının ardından Zehra Hanım zorluklarla mücadele ederek beş çocuğunu büyütme

çalıştıysa da yoksulluk ve hastalıktan iki çocuğunu kaybetmiştir. Bütün bu sıkıntılara daha fazla dayanamayan Zehra Hanım da kısa bir süre sonra vefat eder. Bu olaydan sonra Âşık Balı on iki yaşında gurbete çıkmış ve Sivas, Tokat, Zile, Amasya, Çorum gibi birçok il ve ilçeyi dolaşmıştır. Çorum'un Sungurlu kazasının Yenice köyünde "İbiş Ağa" adlı bir zatın yanında rençberlik yaparak hayata tutunmaya çalışmıştır (Emir, 2004; Solmaz, 2019b TEİS; Kavruk vd., 2006; Gülseren vd., 1991, C.2).

Âşık Balı, okuma ve yazmayı ilkokulda öğrenmesine rağmen kendisini tam olarak askerlik döneminde geliştirmiştir. Âşık Balı, askerden geldikten sonra iki evlilik yapmış ve bu evliliklerden altı çocuğu dünyaya gelmiştir. 1954 yılında Arguvan'a hizmetli olarak atanan ve çalışmaya başlayan Balı, 1980 yılında vefat eder ve köyü Gümüşlüye defnedilir (Kavruk- Özer, 2006: 38). Balı, badeli bir âşıktır ve Veysel Şatıroğlu ile atışma yapmıştır (Emir, 2004). Balı'nın şiirinde Alevilik düşüncesi, erkân ve öğretileri önemli yer tutmaktadır. Bizzat zâkir olan Âşık Balı, tasavvufun yanı sıra bireysel aşklarını ve toplumsal konuları da ihtiva eden şiirler yazmıştır. Ayrıca Âşık Balı, 2005 yılında Kültür Bakanlığı tarafından Yaşayan Halk Ozanı unvanı verilen Sevim Emir'in (Karagünlü) babasıdır. Ve kızının da ozan olmasında doğrudan katkısı vardır (Solmaz, 2019b: TEİS).

Açma derdim içerimde sızımı,
Ah çektikçe kan bürüyor gözümü,
Silah sanma elimdeki sazımı,
Kaçma ceylan kaçma avcı değilim.

Ahum benim sana yoktur zararım,
Dost yitirdim yana yana aradım,
Eğlen canan senden canan sorarım,
Kaçma ceylan kaçma avcı değilim.

Âşık Balı söyler gezem, dolaşam,
Geçit ver yücedağ üstünden aşam,
Siz de dua edin varam kavuşam,
Kaçma ceylan kaçma avcı değilim.

1.4. Dilekli Abuzer

Nüvin Yetkin'in *Derme* dergisinin 18. sayısında, hakkında bilgiler verdiği âşık, 1920 yılında Malatya'ya 150 km uzaklıktaki Dilek köyünde dünyaya gelmiştir. Yetkin'e göre bu âşık: "Nota bilmiyor, büyük bir üstadın talebesi de değildir. Sazı kendi kendisine öğrenmiş, sazına içinin temiz heyecanlarını, eninlerini, şikâyetlerini, sevgilerini ve okşayışlarını" (Derme, S.18: 22) aktararak şiirler söylemiştir. Dilekli âşık, kendi üslubunu ortaya koymuş ve şiirlerinde yine kendi iç dünyasını aktarmaya çalışmış gerçek bir ustadır. Kendisinin hiçbir ustası olmamakla beraber, zamanla söyleme ve icrasıyla kendisini usta bir âşık olarak kabul ettirmiştir. Üzerine herhangi bir müstakil çalışma bulunmayan bu âşığın da şiirleri hakkında pek az bilgiye sahibiz.

Şu karşiki dağları yarsalar,
İçindeki gonca gülü derseler,
Herkesi sevdiğini verseler,
Devlet olsam böyle ferman ederim.

1.5. Fehmi Gür

Fehmi Gür, 1914 yılında Arapkir'in Bostancık köyünde doğmuştur. Babasının adı Mehmet, annesinin adı Esmâ'dır. Fehmi Gür, zor şartlar altında hayatını sürdürürken çiçek hastalığına yakalınmış ve gözlerini kaybetmiştir. O da birçok âşık gibi âma olduktan sonra kendisini şiire ve sanata vermiş, yaşadığı bölge halkının ve insanlığın ortak duygularını konu alan şiirler yazmıştır. *Derme* dergisinin 16. sayısında M. Kemal Beşer, âşığın hayatı hakkında kısa bilgi verdikten sonra şiirinden bir örnek koymuştur. 1982 yılında dünya sılası biten âşık, beşeri aşktan ilahi aşka, bireysel yaşanmışlıklardan toplumsal olaylara kadar hemen her şeyi şiirlerine konu edinmiştir. Ramazan Çiftlikçi (2000), Fehmi Gür'ün hayatını, sanatını ve şiirlerini konu edinen iki ciltlik çalışma hazırlayarak müstakil bir eser yayınlamıştır. Bu kitapta âşığa ait 900 şiir tespit edilmiştir.

Ezel ezelinden gönlümü verdim,
Kimse bilmez ben ne devlete erdim,
Âlem-i manada cemalin gördüm,
Dünyanın altını bize pul gelir.

Fehmi der ki saydım altmış üç dedi,
Emir geldi sevgilime göç dedi,
Nice hüküm sürsem sonu hiç dedi,
Bir aşığa hırka ile şal gelir.

2. Derme Dergisinde Yer Alan Şairler (Klasik Tarzın Temsilcileri)

Derme dergisinde klasik tarzda, aruz ile şiir yazan birçok şairin adı geçmektedir. Bu şairler; Sun'î-i Dâî, Taip, Şair Abdurrahman, Şair Remzî, Şair Âkif, Şair Âsım, Şair Ata ve mutasavvıf Niyazi-i Mısırî'dir. Niyazi-i Mısırî dışındaki şairler hakkında müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Aşağıda klasik tarzda şiir yazan şairlerin biyografileri hakkında bilgi verilip şiirlerinden örnekler konulmuştur:

2.1. Sun'î-i Dâî

Abdullah Öztemiz, *Derme*'nin 20. sayısında kaleme aldığı yazısında Sun'î-i Dâî'nin "Koca Vaiz" adı ile bilindiğini ve I. Ahmed, II. Osman, I. Mustafa ve IV. Murat devirlerinde yaşamış bir şair olduğunu belirtmektedir (Derme, S. 20: 9). Sun'î-i Dâî'nin asıl adı Sunullah Efendi'dir ve türbesi Malatya'nın Battalgazi ilçesindedir. "Koca Vaiz" türbesi Malatya halkı tarafından sıkça ziyaret edilen kutsal mekânlardan bir tanesidir (Kavruk, vd., 2006: 612). Sun'î-i Dâî, IV. Murat'ın Revan, Bağdat seferlerine karşı söylediği methiyeleri, Halep Kalesi'nden cirit atışlarını tasvir ettiği manzumeleri, Malatya hâkimi Mümin Paşa'nın icraatları üzerine yazdığı şiirleriyle tanınmaktadır.

Târîh-i Berây-ı Kudûm (Mümin Paşa- Hâkim-i Malâtıya)

Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün

Bu kıbâb-ı feleğe bânî-i kâh-i gerdün
Yer yer envâr-ı ibâdâtı 'imâd eyledi hep

Bes kimin olsa dilinde bu mefâtih-i du'â
Her ne bağı kapı varise küşâd eyledi hep

'Azm ü recm idince ser-bâz-ı guzât-ı kudemâ
Çün Malâtıya diyârında cihâd eyledi hep

Mevlîdi Seyyid Gâzî'ye gâlib bir Gâzî
Cevri bâzâr-ı nihâyâyı kesâd eyledi hep

Es'ad-ı lutf u 'atâ Hazret-i Mümin Paşa
Hâkim olup keremi halkı âbâd eyledi hep

Feyz-i Hakdan dedi bu **Sun'î Dâî** târihin
Geldi ol mü'min [ü] müslimleri şâd eyledi hep

2.2. Taip

Derme'nin 19. sayısında, *Malatya Şairlerinden* başlığı altında Abdullah Öztemiz'in hakkında bilgi verdiği Taip'in asıl adı İbrahim'dir ve 19. yüzyılın ilk yarısında, II. Mahmut döneminde yaşamıştır (Derme, S.19: 14). Divanından anlaşıldığı üzere Taip, birçok memleket gezmiş ve çeşitli aşk maceraları yaşamıştır, yirmi yıl gurbet hayatı yaşadktan sonra tekrar Malatya'ya dönmüştür. Taip'in edebi kişiliğine bakılırsa, Fuzulî, Rûhî-i Bağdadî ve Niyâzî-i Mısri'nin tesirinde şiirler yazdığı görülmektedir. Divan sahibi olan Taip, bahsedilen büyük şairlere nazireler yazmıştır. Şiirlerinde aruza hâkim ve söyleyişte orijinallige sahip olduğu ortadadır. Taip'in divanı; talik yazıyla kaleme alınmış, yüz yirmi sahifedir ve içerisinde gazel, müstezat, müseddes, muhammes olmak üzere toplamda 316 şiir vardır. Şair Taip'in divanının tek yazmasının Abdullah Öztemiz'in kütüphanesinde olduğu bilinmektedir.

Ey meh-i nakşî nigâr, giryân olursun 'âkıbet,
Sen de benden bin beter nâlân olursun 'âkıbet,

Şimdilik bir nev-civân sâhib-zamânsın sevdiğim,
Bir gün ola zâr ü ser-gerdân olursun 'âkıbet,

N'eyledim n'ettim sana ben diyesin ey meh-cebîn,
Kıldığın çevre hemân pişmân olursun 'âkıbet,

Ref olup nûr-ı ilah'î mâh-ı hüsnünden senin
Fâş u rüsvâ 'âleme destân olursun 'âkıbet,

Sen ki zannetme dil-i nâ-şâdı hürrem eyledim,
Sînesin **Taib** gibi sûzân olursun 'âkıbet

2.3. Şair Remzî

1848 yılında dünyaya gelen Remzî'nin asıl adı Mehmet Mevlut'tur ve aslen Arapkirli'dir. Avşaroğlu sülalesine mensuptur ve Urfa Valisi Topal Yusuf Paşa'nın akrabasıdır. 1907 yılında vefat eden Remzî, memleketine defnedilmiştir. Şiirlerinde Remzî mahlasını kullanan şair, aruz ölçüsüyle şiirler yazmıştır. Şairin yazılı ve basılı eseri yoktur. Şiirleri başkaları tarafından kayıt altına alınmıştır ve bir elin parmağını geçmeyecek sayıdadır (Derme, S. 17: 6; Kavruk, vd, 2006: 582). Şair Remzî hem hece hem de aruz ölçüsüyle şiirler yazmıştır.

Bülbülüm başladım feryâd etmeğe,
Aç hüsnün bâğını yaz eyle bâri,

Tâkatim kalmadı cevrin çekmeye,
İhsânın yok ise nâz eyle bâri.

Güzeller içinde bir nam kurmuşsun,
Canımın sevdiği dilber imişsin,
Remzi'yi öldürürüm demişsin,
Bâb-ı ihsânını tez eyle bâri.

Nûr-ı vechin pek münevver lebleri mercân mısın?
Dehr içinde yok misâlin âfet-i devrân mısın?

Şol müzeyyen cânını tezyin edersin nâz ile
Sevb-i fahr ile bezenmiş Yûsuf-ı Kenân mısın?

Bu kadar dilberin bezmin temâşâ eylerim,
Hulk-i evsâfın güzeldir, sevdiğim cânân mısın?

Hüsnünü meth etmeye bu dilde kudret kalmadı,
Cennet-i me'vâ içinde hûrî vü gilmân mısın?

Aşk ile mest olmuşam ki serde akıl kalmadı,
Remzi'yi kılsana ferâgat, rüsvâyı cihân mısın?

2.4.Şair Âkif

*Derme'*nin 17. sayısında Zeki Adıyaman'ın kaleme aldığı ve tanıtımını yaptığı Âkif, 1881 yılında Adıyaman'da doğmuştur ve 1933'te yine burada vefat etmiştir. Âkif, zor şartlar altında hayatını sürdürmüş ve maddi sıkıntılar çekmiş bir şairdir. Şair sert mizacı ve hicivci tarzıyla da öne çıkmaktadır. Bir gün kendisine haksızlık yapan kadıya karşı söylediği veciz beyiti, onun haksızlıklara karşı nasıl davrandığını ortaya koymaktadır. "*Beni darbettin ey Bay hazreti sanma ki helal ettim/Seni bir babı âlişana arzihal ettim.*" (Derme, S.17: 7; Bilgin, 2015: 381). Âkif üzerine yapılmış herhangi bir müstakil çalışma bulunmamaktadır. Antolojilerde de hakkında kısa bilgilere rastladığımız şair, sadece yaşadığı yörede bilinmektedir.

Âhı kim neyleyeyim gün-be-gün artar kederim
Ne belâdır ki tükenmez bu benim derd-i serim

Yine eflâka çıkar derd-i dilin nevhaları
Korkaram ki seni ey mâh yakar âh-ı şererim

Varsın âlâm-ı gamım cümlesini bâr etsin
Bu da bir çilledir ey dil kaderimdir çekerim

Günde bin hâl ile eyvah diger-gûn oluram
Daha bilmem ne kara günlere saklar kaderim

Âkifâ yâr-ı vefâ görmedim eyvah âhir
Göz açık bağı yanık sîne kızıl kan giderim

2.5. Şair Âsım

Adıyaman kütüğüne kayıtlı şairlerdendir. Âsım Efendi, 1839 yılında doğmuş ve 1909'da yine Adıyaman'a defnedilmiştir. Mesleği devlet memurluğu olan şair, hayatında birçok maddi sıkıntılar çekmiştir. Âsım'ın üzerine yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlanılamamıştır. Orta seviyede Arapça ve Farsça bilen Âsım'ın şiirleri; gazel, methiye, naat, müfretlerden meydana gelmektedir (Derme, S.16: 17). Âsım hoca naat ve methiyeleriyle adından söz ettiren şairlerdendir (Bilgin, 2015:163).

Fitil-i şem'-i bezmi rîşte-i cânımdan alsınlar,
Mey-i yâkûtu fem-i çeşm-i giryânımdan alsınlar,

Deyin bülbüllere kuş gibi geçsinler çimenlerden,
Usûl-i âh u zârı kalb-i nâlânımdan alsınlar,

Beni rüsvâ eder dîvâne dil yanımda durdukça,
Anı Allah için ehl-i vefâ yanımdan alsınlar,

Haber ver ey sâba, gevher-i fîrûşânı bedahşâne,
Akî lâ'l-ı gülgûnu kızıl kanımdan alsınlar,

Gürûh-ı şairân-ı asrı **Âsım**, arz-ı şerh eyle,
Rüsûm-ı şî'r-i pâki met-i dîvânımdan alsınlar.

2.6. Şair Ata

Zeki Adıyaman'ın *Derme'*de kaleme aldığı Şair Ata, 1874 yılında Adıyaman'da dünyaya gelmiş ve 1933 senesinde memleketinde vefat etmiştir. Tam adı Nakipzâde Atâ Efendi'dir. Medrese tahsili görmüş şairin; müfred, gazel, tarihçe tarzında yazdığı aruzlu şiirleri bulunmaktadır (Bilgin, 2015: 443; Derme, S.19: 17). Müfretlerinden örnekler:

Hâlik'tan utan rızkı sakın gayriden umma
Müsbet olan rızkı rızk-ı Alellâh'ı unutma

Tâli'im şol hâldedir ki şemsten nûr istesem
Ya döner garbe gider ya bulutta gizlenir

2.7. Hicrî (Abdurrahman)

Şair Abdurrahman 1864 yılında Adıyaman'da doğmuştur ve 1936'da vefat etmiştir. Şiirlerinde mahlas olarak Hicrî'yi kullanan şair, naat ve tahmisleriyle meşhurdur. Üzerine yapılmış müstakil bir çalışma olmayan Hicrî hakkında pek az bilgiye sahibiz.

Na't

Pertev-i hüsn ü kudûmun âleme verdi ziyâ
Doğdun ey şâh-ı risâlet nûru nev geldi aya
Tâze cânlar bahş kıldın ey Habîb-i Kibriyâ
Şevk-i şâd ile deriz biz yâ Muhammed merhabâ

Hazret-i Âdem'den evvel rûhunu halk etti Hak
Leyki hilkâtte sana ol etti işbahan sabak
Şimdi ufk-i maksada geldi tulû'unla şafak
Subh-ı sâdık eyledi feyz-i müebbet merhabâ

Şân-ı ulviyyette mümtâz-ı cihânsın tâ ebed
Nâm-ı iclâlinle birleşti hemen ism-i Ahad
Ümmetin elbet diler her hâl için senden meded
Sensin ancak bu meziyetle müeyyed merhabâ

Nur-ı pâkin şa'saa bahşa-yı dünyadır bugün
Kayd-ı gamdan kâinât mutlak muarrâdır bugün
Feyz-i revnak-dârdan âlem musaffâdır bugün
Makdem-i teşrifin oldu feyz-i emcet merhabâ

Yâd-ı mevlûdunla **Hicrî** derdmend-i pür-zünûb
Eyler istişfâi senden hâmil-i derd-i uyûb
Nârından âzâde kılsın bizi Allamü'l-guyûb
Afv ü safha mahşer-i kübrâda mesned merhabâ

Sonuç:

Malatya Halkevine bağlı olarak Haziran 1937 senesinde çıkmaya başlayan *Derme* dergisi birçok alanda yaptığı tanıtım ve tasvir yazılarıyla eğitim, kültür ve sanat alanına önemli katkılar sağlamıştır. Çalışma alanları arasında halkbilimi ve halk edebiyatının da ağırlıkta olduğu *Derme* dergisinde antolojilerde adlarına rastlanmayan âşıkların ve klasik şairlerin adına da rastlanılmaktadır. Yaptığımız inceleme neticesinde, *Derme* dergisinde beş tane hece ölçüsüyle yazan âşık, yedi tane de aruz ölçüsünü kullanarak şiir yazan şaire rastlanmıştır. Bunlardan Fehmi Gür, Ali Altın ve Niyazi Mısırî adına müstakil çalışmalar yapılmış olup diğer âşıklar ve şairler hakkında çalışma bulunmamaktadır.

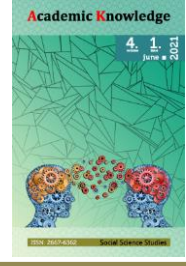
Yapılan bu çalışmayla beraber *Derme*'nin belleğinde bulunan adı ve şanı bilinmeyen şahsiyetler gün yüzüne çıkartılmış ve edebiyat literatürüne kazandırılmıştır. Ayrıca âşıkların ve şairlerin biyografilerinin altına şiirlerinden örnekler konulmuştur. Böylece tanıtılmış olduğumuz isimlerin hem kimlikleri hem de edebî yönleri aşık kılınmıştır.

KAYNAKÇA

- Bilgin, M. Ş. (2015). Adıyamanlı Divan Şairleri ve Şiirleri, Ankara TDV Yayınları.
- Çiftlikçi, R. (2000). Arapkirli Halk Şairi Fehmi Gür I_II, Malatya: Malatya Belediyesi Kültür Yayınları.
- Derme, S.11, Malatya, 1939.
- Derme, S.12, Malatya, 1939.
- Derme, S.16, Malatya, 1945.
- Derme, S.17, Malatya, 1945.
- Derme, S.18, Malatya, 1946.
- Derme, S.19, Malatya, 1946.
- Derme, S.20, Malatya, 1947.
- Derme, S.21, Malatya, 1950.
- Emir, S. (2004). Arguvanlı Âşık Balı Günlüğü Ve Şiirleri, Malatya: Rektur Matbaası.
- Gülseren, M.- A.Ş. (1991). Malatyalı Şairler Antolojisi 2. Cild, Malatya: Yenimalatya Gazetesi Ofset Tesisler.
- Kavruk, H.-M.Ö. (2006). Geçmişten Günümüze Malatya Şairleri, Malatya: Malatya Belediyesi Kültür Yayınları.
- Özüçetin, Y. vd. (2016), "Malatya Halkevi ve Faaliyetleri", Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cild:9, S.46, pp. 221-244.
- Solmaz, F. (2019a). "Derme Dergisinde ve Malatya'da Folklorik Unsurlar", Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Sciences, C.42, pp.390-408.
- Solmaz, F. (2019b). "Âşık Balı", Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü II, Ankara: Ahmet Yesevî Uluslararası Türk- Kazak Üniversitesi.
- Solmaz, F. (2020c). "[Yaşayan İnsan Hazinesi/Halk Ozanı Sevim Emir \(Karagünlü\)](#)", Karabük Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, C.4, S.1, pp.26-48.

Academic Knowledge 4 (1), 125-128.

Makalenin Türü / Article Type : Kitap İncelemesi / Book Review
Geliş Tarihi / Date Received : 30.03.2021
Kabul Tarihi / Date Accepted : 20.05.2021
Yayın Tarihi / Date Published : 30.06.2021
Yayın Sezonu / Pub. Date Season : Bahar / Spring



Şiirsel ve Derinlikli Bir Akademik Metin:

Kırılan Işık Olsun (Sezai Karakoç Şiirinde Işık / Gölge Halleri & Etkilenmeler...)*

Bülent Ayanoglu**

"Ettik o kadar ref-i taayyün ki Neşâtî

Âyine-i pür-tâb-ı mücellâda nihâmuz."

Neşâtî

Ülkemizdeki akademik geleneğin araştırmacılara salık verdiği, yer yer dayattığı bazı yöntemler, üsluplar vardır. Ürettiklerinde, yazdıklarında akademisyenin tarafsız olması, bilimsel bir tutum takınması beklenir. Bilimin ana disiplinlerinde -özellikle fen ve sağlık alanlarında- bu tutum hayati bir değer taşır ve pozitif bilimlerde yeterli görülebilir. Sosyal bilimler alanında da objektif olmak, bilimselliği korumak öne çıkan/çıkarılan özelliklerdendir. Fakat diğer ana disiplinlere nazaran, bir sosyal bilimcinin kişisel yaklaşımını ortaya koymasına, kendi yöntem ve biçimini sergilemesine imkân tanıyan bir özgürlük alanı da olmalıdır. Sosyal bilimlerin alt çalışma alanlarından olan edebiyat araştırmalarında ise bu alan daha da geniştir. Fakat fıkıh tabiriyle ifade edilecek olursa, bu "helal dairesi geniş" olduğu hâlde onu daraltan, edebiyat araştırmacısının yazdıklarında/ürettiklerinde kendisinin de bir edebî metin kurmasını, özgün bir üslup oluşturmasını engelleyen bir akademik geleneğe sahibiz maalesef. "Akademik" babaların/hocaların otoriter tutumları ile yetişen nesiller, farkına bile varmadan, kendi üretimlerinde, kendi talebelerinde de bu geleneğin sürmesine sebep olurlar. Buna rağmen, zaman zaman bu sert kabuğu kırmaya çalışan/başaran isimler/çalışmalarla karşılaşabiliyoruz. Bu yolda ortaya konmuş bazı edebiyat araştırmalarına, bu alanda yazılmış makalelere, çalışmalara baktığımızda bir yandan anlatımı ve yaklaşımı ile öne çıkan, öte yandan araştırma ve incelemelerindeki derinlikle okurun -aklıyla birlikte- gönlünü kazanan isimler görebiliyoruz.

Türk akademisinde bu yolu zorlayan isimlerden biri de Prof. Dr. Fatih Arslan'dır. Arslan, çalışma konusu olarak ele aldığı isimleri, eserleri incelerken akademik tutumun

* Prof. Dr. Fatih Arslan'ın yazının konusu olan kitabı: Arslan, F. (2019). Kırılan Işık Olsun (Sezai Karakoç Şiirinde Işık / Gölge Halleri & Etkilenmeler...). Ankara, Akçağ Yayınları.

** Arş. Gör, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: bulentayanoglu@gmail.com, orcid.org/0000-0001-6750-9627

gerektirdiği bilimselliği ve tarafsızlığı korumaya çalışırken yine de kendi has bir usule yönelir. Daha da ilginç ve önemli olanı ise Arslan'ın inceleme ve eleştiri metinleri yer yer şiirsel bir hüviyet kazanan bir üsluba bürünür. Fatih Arslan, yeni Türk edebiyatı alanındaki bu çalışmalarında, akademik geleneğin tetkik ve tenkit usulleri ile modern edebiyat kuramlarını ve inceleme yöntemlerini mezceder. Sosyoloji, felsefe, siyaset, psikoloji, tarih gibi farklı alanlarda yaptığı çok boyutlu okumaların çalışmalarına yansımaları yoğun bir biçimde görülür. Arslan'ın yazıları, edebî metinlerin çözümlenmesi, yazar ve şairlerin anlatılması/anlaşılması aşamalarında, her metnin ihtiyaç duyduğu yan okumalarla zenginleşen ve derinleşen araştırmaların izleri ile okuru karşılar. Akıcı ve etkili bir anlatımla da bu okuru kendine bağlar. Daha geniş bir yazıda Arslan'ın çalışmaları, bu iki temel yönüyle ele alınmalıdır: İlk çok boyutlu ve derinlikli bakışla oluşan araştırma/inceleme/eleştiri kültürümüz açısından yeri ve getirdiği farklılıklar, ikinci olarak da çok nadir görülen şiirsel anlatım özellikleri. Bu kimliğine kısaca değindiğimiz, Arslan'ın çalışmalarını ana hatlarıyla ve biçimsel temel özellikleriyle tarife çalıştığımız bu girişten sonra, merakımızı izah için Arslan'ın yazdıklarına bakmak faydalı olacaktır. Bu noktada makaleleri ve kitapları arasında verilebilecek en iyi örnek, Türk şiirinin yaşayan en büyük isimlerinden Sezai Karakoç'u ele aldığı çalışması olacaktır.¹

Kırılan Işık Olsun üst başlığı bu kitabın şiirsel anlatımının ilk işareti olarak okuru karşılar. Konu şiirdir, Sezai Karakoç'tur. Karakoç, şiiri ve yaşamıyla bir karşı duruştur. Karakoç'un sesi, sözü; insanlardaki samimiyetsizliğe, azgınlığa, çıkarıcılığa, yozlaşmaya, yabancılaşmaya bir isyandır. Şiirinin ihtişamı ve aydınlığı, insanî duyarlılığı, güçlü ve tavizsiz karakteriyle birleşir. Böyle bir şairi ve şiirini anlarken/anlatırken Arslan'ın kitap için oluşturduğu *İçindekiler* tablosu, mısralar biçiminde akmaktadır: "*Kenara Çekilelim / Gölgeye Başlangıç*" , "*Korkumuz, Ufkumuz Gölge... / Histerik İllüzyon... / Derinlik, Gölge Girdabı*" gibi. Yazar, Karakoç'u anlatırken kuvvetli bir imgelem dünyası oluşturur. Bu büyülü dilin sarıp sarmaladığı Arslan'ın kitabında, *Karakoç'un şiirinde ışığın hâlleri* ve *gölgenin oyunları*, bu şiirin kaynakları, Karakoç'un şiirindeki etkiler/*etkilenmeler* anlatılır.

Soğuk ve resmî ifadelerin, yerini çarpıcı ve akılda kalıcı anlatımlara devrettiği bu kitapta Arslan, ön sözde Karakoç'u neden yazdığını ifade eden bir itirafta bulunur: "...bu satırları yazanın Karakoç'un yazdıklarına meftun olması gibi...". Öte yandan Karakoç'un *etkileyen* bir şair olduğunu söyledikten hemen sonra aynı zamanda *etkilenen* bir şiir kurduğunu tespit eder.² Arslan, ışık, gölge, etkilenme ve daha birçok kavramı (rit, mit, ide, vb.) kullanarak Karakoç'un şiirini okura açmaya/sergilemeye çalışır. *Kırılan Işık Olsun*'u okurken, hakkında bu kadar çok şey söylenen ve birçok önemli çalışma da yapılan Karakoç'un hâlâ düşünsel haritasının tam olarak çizilemediğini ve şiir dünyasının henüz tümüyle gezilemediğini görüyoruz. Bu kitapta Arslan, Karakoç şiirinin gün yüzü görmemiş noktalarına yönelir.

¹ Arslan, Fatih (2019). *Kırılan Işık Olsun* (Sezai Karakoç Şiirinde Işık / Gölge Halleri & Etkilenmeler...). İst., Akçağ Yay.

² Zaten Karakoç da birçok şiirinde ve yazısında örneğin Şeyh Galip'ten, Fuzuli'den, gelenekten, Doğulu ve Batılı birçok büyük sanatçıdan, düşünürden etkilendiğini dile getirmiştir.

Yazar ilk üç bölümde ışık, gölge ve renk kavramlarını merkeze alan bir girişle başlar. Bu kısımlarda Arslan, Karakoç'un şiirinde neyi, nasıl arayacağını tarif ederek araştırmasının teorisini ortaya koyar, kuramsal zeminini oluşturur. *Kenara çekilip* Bachelard'dan el alır ve *karanlıkları bozup* ışıklar, tayflar, gölgeler âlemine dalar. Wittgenstein'in siyahını genişçe yorumlayarak kendi kuramına katık eder. Siyahın gölgedeki yeri, gölgeyle ilişkisi konusunda altı kalın kalın çizilecek yeni yorumlar, bakışlar ortaya koyar. Arslan, bir sonraki bölümde Karakoç'un şiirinde gördüğü izlenimci (empresyonist) yaklaşımın izahının ilk işaretlerini verir. Mesela bu ilk kısımlardan birinde geçen *gölge girdabı* şeklindeki ifade, okuru lirik bir atmosfere sokar, sersemletir. Bereket versin ki, peşi sıra gelen kuramsal yaklaşımlar metnin akli boyutuna tekrar döndürür okuru. Yazarın özgün ve akıcı eleştirel üslubu, kendi kişisel anlam arayışları metin boyunca (ve aslında diğer yazdıklarında da) sürer. Kitabın metnindeki yoğun dikkat, derin yorumlar, farklı bakışlar iyi kurgulanmış gerilim ve düzen içinde ilerler.

Nuh Dağı'nın Alevi diye başlayan bölümden sonra, Karakoç şiirini daha iyi anlamak için, *yapısökücü* denebilecek bir biçimde, bütünü oluşturan içeriği imgesel-simgesel boyutlarıyla çözümlenmeye başlar. Bir medeniyet şiiri de diyebileceğimiz Karakoç şiiri, İslam medeniyetinin parlayan ve sönen ışığını, karanlık ve aydınlık hâllerini anlatır. İslam medeniyetinin Karakoç ve insanımız üzerindeki etkileri çeşitlendirilerek anlatılır. Bu kısımlarda; Kur'an-ı Kerim'in yoğun yansımaları, Kitâb-ı Mukaddes'te Tanrı'nın ışık olarak algılanışı hakkındaki sembolizm, Hz. Meryem'in Karakoç şiirinde çok-katmanlı anlamlarla yer buluşu, vb. tespitlerle yapı ve anlam çözümlenmesine devam eder.

Karakoç şiirinde ritüel bir biçimde devamlılık gösteren unsurlar, örneğin *Âyinler* başlıklı şiirleri, bu şiirlerde tekrarların önemsenişi, İslam'ın mitik sayılabilecek unsurları, Tanrı dışındaki her şeyin kopya/yansıma, Tanrı'nın asıl yaratılmışların (ve tabii ki insanın) gölge oluşu, insanın ve varlığın "*kırılıp dökülüp yokluğa karışan*" bir ayna olarak betimlenmesi, bütün bunlar, Karakoç'un şiirlerinde Arslan'ın kuramsal temellere dayanarak tespit ettiği şeylerdir. Edebiyatta nesne kavramı üzerine önemli çalışmaları da olan yazarın Karakoç şiirinde nesneyi de ele alıp ışıkla ilişkilendirmesi, nesneyi ışığa ve gölgeye göre konumlandırması/anlamlandırması kayda değer bir başka noktadır.

Kitabın çok farklı alan okumalarıyla kurulmuş, düşünsel planda çok sağlam bir temel üzerine oturduğunu tekraren söylemek gerekir. Yazarın bu düşünsel temel üzerine söyleyeceği daha birçok şey olmasına rağmen kendini geri çekip Karakoç'a ve onun eserine yönelmeyi tercih ettiği görülür. *Işık, gölge, etkilenmeler* kavramlarının yanına üç nokta (...) koyan Arslan, şiirin ontolojik, imgesel, arketipsel, simgesel çözümlenmelerini sürdürür. Çağdaş bir masal/efsane (mit) anlatıcısı, modern bir mesnevihan (Leylâ ile Mecnûn) olarak Sezai Karakoç'u anlatır. *Hurûf-ı mukattaa*'dan sayılan Tâhâ (Taha'nın Kitabı) ile de Karakoç'taki gizemciliği, *letrizmi* yine ana bağlama sadık kalmaya çalışarak anlatır.

Kırılan Işık Olsun kitabı çalkanan bir denizin durulması gibi **BİR Nihayet BİR** adlı bölümle Arslan, kendisinin de yaşadığı bu helecayı, derinden hissettiği ve kendisini yoran bu heyecanı artık sona erdirmek ister gibidir ve bunu bize de duyumsatarak kitabını bitirmesi gerektiğini anlatır. Bu bölümün başlığında geçen BİR kavramı Karakoç şiirinin de

bütünselliğine, birliğine de bir vurgudur aslında. Zıtlıklar bile bu bütünselliği, birliği vücuda getirmek içindir. Tanrı da zaten *birdir*. Varlık da Tanrı'nın bir yansıması olarak aslında bütündür, birdir. Arslan, Karakoç şiirindeki laytmotifleri (Hızır, Leylâ, gül) vurgulayarak bu birliği daha da tahkim eder.

Fatih Arslan, edebî sözle, şiirle ve özellikle Sezai Karakoç'la tanıştıktan sonra bu kitabı yazmayı hayal etmiştir sanki. Cümlelerdeki düşünsel ve bilimsel altyapı, Karakoç şiirinin künhüne vardığını gösteren ifadeler, kelimelerin büyük bir iştiaqla, aşkla birbirini bulup yerine oturması, bunların tümü ve daha fazlası bize bunu hissettirmektedir. Ön sözde "... bir akış, bir serencam, bir ruh devriminin adı değil; o ailenin sadık bir yapıcısı olmak niyetiyle edilgen bir dille yazıldı. Yazanı bendim... Sadece yazıldı ve yazıldı..." diye dile getirdiği bir ruh hâli ile yazmış. Yıllarca birikmiş hislerin, okumaların, yorumların, fikirlerin hasılasıdır bu kitap. Sonunda yer alan zengin kaynakçası ile birlikte Arslan'ın bu kitabının değerlendirilmesi çok önemli bir işlev görecektir. Yazar, bir kısmını ön sözde andığı çoğunu kaynakçada belirttiği isimlere şükranını bihakkın dile getirir. Kaynakçada andığı Adorno'dan Sartre'a, Baudrillard'tan Todorov'a, Eco'dan Scarry'ye ve diğer tüm yazarlara, düşünürlere, kendisine hocalık etmiş tüm isimlere (özellikle şair/hoca Prof. Dr. Tarık Özcan'a) varıncaya kadar hepsinin izini, kendi ruhunun ve aklının ışığına bulayarak, kendi rengine dönüştürerek verir.

Bir okur olarak bu kaynakçanın tümünü okumasanız bile, okuduklarınızın izini kitapta sürmek ve bu fikirlerin nasıl dönüştürüldüğünü, bunlarla yeni sözlerin, yeni fikirlerin nasıl kurulduğuna keyifle şahitlik edersiniz. "*Ben cenneti hep bir çeşit kütüphane olarak düşlemişimdir.*" diyen J. L. Borges'in ne kadar haklı olduğunu böyle yazarların cümlelerinde görürsünüz. Yazar, edilgen bir anlatım kullansa da kendi cümleleri ve temellük ettiği fikirleriyle çok önemli, zihin açıcı ve akıcı bir eser ortaya koymuştur. Arslan, kitap boyunca Karakoç'u, insanı ve evreni anlattıkça, başta verdiğimiz Neşâti'ye ait mısralardaki gibi aslında kendini (insanı, bizi) gizlemeye çalışmıştır. Belki de aynadaki yansımalar da, aynanın kendisi de biziz.

Kitabın adıyla bitirelim o hâlde; "*Kırılan ışık olsun*" da kalpler olmasın...