

Academic Knowledge

8.

volume

december

2.

issue

2025



ISSN: 2667-6362

Social Science Studies

Academic Knowledge

2025 – Volume:8, Number:2

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
31 Aralık 2025	31 December 2025

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.

Tarandığı İndeksler ve Dizinler

Asos İndeks, Root Indexing, İSAM, Google Scholar, Türk Eğitim İndeksi, İdeal Online, EuroPub, ISSN, CiteFactor

e-Yayın Tarihi

31 Aralık 2025

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.

Index

Asos Index, Root Indexing, ISAM, Google Scholar, Index of Turkish Education, Ideal Online, EuroPub, ISSN, CiteFactor

Online Publication Date

31 December 2025

Sahipleri | Owners

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Fırat University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, İnönü University / Türkiye

Baş Editör | Editor in Chief

Assoc. Prof. Dr. Yusuf Oktan / Yalova University / Türkiye

Editörler | Editors

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Fırat University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, İnönü University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Abdulkadir ÖZDEMİR, Fırat University / Türkiye
Asst. Prof. Dr. Murat YAŞ, Marmara University / Türkiye

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Prof. Dr. Saim KAYADİBİ, Karabük University / Türkiye

Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor

Dr. Abderrahman ETHMANE / Mauritania

Yardımcı Editörler | Associate Editors

Dr. Ferhat Durmaz
Yusuf Fuat Ünal, İnönü University / Türkiye
Lecturer Dr. Selman Keleş, Kastamonu University / Türkiye

Yayın Kurulu | Editorial Board

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

İletişim | Contact

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Fırat University / Türkiye (vozdemir@firat.edu.tr)
Assoc. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Türkiye (nuhyavuzalp@gmail.com)

Web

<http://academicknowledge.net>

Submit Article

<https://dergipark.org.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, Türkiye
Prof. Dr. Fikret Karaman, Inonu University, Türkiye
Prof. Dr. Jamal Ahmed Bashier Badi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia
Prof. Dr. Mehmet Kubat, Inonu University, Türkiye
Prof. Dr. Muhammad Abul Lais al-Khairabadi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia
Prof. Dr. Mustafa Arslan, Inonu University, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Taner Şengün, Fırat University, Türkiye
Prof. Dr. Tarık Özcan, Fırat University, Türkiye
Prof. Dr. Tofiq Abdühasanli, Azerbaijan State University of Economics, Azerbaijan
Prof. Dr. Veli Atmaca, Mehmet Akif Ersoy University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Abdullah Aydın, Kastamonu University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Abdulmohdi Thamer Hatamleh, Bingol University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Beyhan Kanter, Mardin University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Davut Kaplan Ondokuz Mayıs University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Fatih Kanter, Kilis 7 Aralık University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Galina Miskiniene, Vilnius University, Lithuanian
Assoc. Prof. Dr. Harun Şahin, Gaziantep University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia
Prof. Dr. Ünal Taşkın, Adiyaman University, Türkiye
Prof. Dr. Veysel Özdemir, Fırat University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Yaşar Baş, Bingol University, Türkiye
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
Assoc. Prof. Dr. Ahmet Faruk Güler, Inonu University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Ferdi Güzel, Bayburt University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Gülda Çetindağ Süme, Fırat University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Muhammed Hüküm, Kilis 7 Aralık University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Murat Çelikdemir, Gaziantep University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Nuh Yavuzalp, Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Öner Tolan, Ardahan University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Taner Namlı, Inonu University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Sadeq Kandeel, Islamic University of Gaza, Palestine

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. İlhan YILDIZ	77
İbn Rüşd ve Aristoteles: Felsefenin Batıya Yolculuğu <i>Ibn Rushd and Aristotle: The Journey of Philosophy to the West</i>	
2. İdris ARAZ	98
Niyâzî-i Mısırî'nin Şiirlerinde Hurûflük Sembolleri <i>Symbols of Hurufism in the Poems of Niyazi-i Mısri</i>	
3. Gül Seda ACET İNCE	115
Pagers Explosions in Lebanon: Electronic Warfare or Kinetic Warfare? <i>Lübnan'da Çağrı Cihazı Patlamaları: Elektronik Harp mi? Kinetik Savaş mı?</i>	
4. Fatma YILDIZ	127
Mitolojik Temelde Teodise: Hesiodos'un Kötülük Anlayışı ve Presokratiklere Etkileri <i>Theodicy on a Mythological Basis: Hesiod's Conception of Evil and Its Influence on the Presocratics</i>	
5. Halit ÜNEŞ	127
Tokat Ritüelinde Abdal Musa Cemi: Erkan ve Hizmetlerin İncelenmesi <i>The Abdal Musa Gathering in the Tokat Ritual: An Examination of the Ceremonial Order and Services</i>	
6. İbrahim Halil TANIK	127
Tek Parti Döneminde Ankara Esnaf Cemiyetleri (1935-1936) <i>Ankara Tradesmen's Organizations in the Single-Party Period (1935-1936)</i>	

Editörden

Değerli Bilim İnsanları ve Araştırmacılar,

Academic Knowledge dergisinin 8. cilt, 2. sayısını siz değerli okuyucularımızla buluşturmanın haklı memnuniyetini yaşıyoruz. Dergimiz, kuruluşundan bu yana bilimsel etik ilkeleri merkeze alan, özgünlüğü ve akademik niteliği önceleyen çalışmaları literatüre kazandırmayı temel yayın politikası olarak benimsemiştir. Disiplinler arası yaklaşımı esas alan bu sayımızda, **felsefe, felsefe tarihi, edebiyat, yönetim ve organizasyon ile halk bilimi** alanlarını kapsayan **toplam altı özgün makale** yer almaktadır.

Titiz bir hakemlik ve editoryal değerlendirme sürecinden geçirilen bu çalışmaların, ilgili alanlarda yürütülen güncel tartışmalara teorik ve yöntemsel katkılar sunacağı kanaatindeyiz. Bu vesileyle, değerlendirme süreçlerinde özveriyle görev alan hakemlerimize; bilimsel emeklerini dergimizle paylaşan yazarlarımıza ve yayın sürecinin her aşamasında katkı sağlayan yayın kurulu ile teknik ekibimize teşekkürlerimizi sunarız. Academic Knowledge'ın, farklı disiplinler arasında akademik etkileşimi güçlendiren bir platform olma hedefi doğrultusunda, bundan sonraki sayılarda da nitelikli çalışmalara ev sahipliği yapmayı sürdüreceğini ifade etmek isteriz.

Saygılarımızla,

Baş Editör

Doç.Dr. Yusuf OKTAN

Editorial

Dear Scholars and Researchers,

We are pleased to present the 8th volume, 2nd issue of Academic Knowledge to our valued readers. Since its inception, our journal has adopted a fundamental publication policy of prioritizing original and academically sound studies that center on scientific ethical principles. This issue, based on an interdisciplinary approach, includes a total of six original articles covering the fields of philosophy, history of philosophy, literature, management and organization, and folklore.

We believe that these studies, which have undergone a rigorous peer-review and editorial evaluation process, will offer theoretical and methodological contributions to current discussions in these fields. On this occasion, we would like to express our gratitude to our reviewers who diligently participated in the evaluation process; to our authors who shared their scientific work with our journal; and to our editorial board and technical team who contributed at every stage of the publication process. We would like to state that Academic Knowledge, in line with its goal of being a platform that strengthens academic interaction among different disciplines, will continue to host high-quality studies in future issues.

Sincerely,

Editor in Chief

Assoc. Prof. Dr. Yusuf OKTAN

Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 25.02.2025
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 28.08.2025
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2025
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Fall



İbn Rüşd ve Aristoteles: Felsefenin Batıya Yolculuğu

İlhan YILDIZ*

Anahtar Kelimeler:

İbn Rüşd,
Aristoteles,
Skolastik felsefe,
Akıl-vahiy ilişkisi,
Averroizm.

ÖZ

Bu çalışma, İbn Rüşd'ü (Averroes) Batı felsefesi tarihinde yalnızca Aristoteles'in yorumcusu değil, akıl-vahiy ilişkisi ve çifte hakikat teorisi gibi özgün katkılarıyla rasyonalist bir sistem kurucusu olarak ele almaktadır. Amaç, onun felsefi mirasını skolastik düşüncenin evrimindeki yeri ve Doğu-Batı felsefi etkileşimindeki rolü açısından incelemektir. Yöntem olarak, İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhleri ile Fasl el-Makāl ve Tehâfütü't-Tehâfut gibi temel eserleri bağlamsal, kavramsal ve karşılaştırmalı analiz yoluyla değerlendirilmiş; Latin Averroizm'in oluşumu ve Thomas Aquinas gibi skolastik filozoflarla girilen metodolojik tartışmalar üzerinden etkileri analiz edilmiştir. Sonuç olarak, İbn Rüşd'ün akıl ve vahiy aynı hakikatin farklı düzeyleri olarak gören yaklaşımı, Aristotelesçi epistemolojiyi İslam düşüncesiyle bütünleştirmiştir. Bu yaklaşım, Orta Çağ Latin dünyasında rasyonalist düşüncenin kurumsallaşmasına katkı sağlamış, Rönesans ve Aydınlanma'ya giden entelektüel temeli hazırlamıştır. Böylece İbn Rüşd hem tarihsel hem de çağdaş bağlamda Doğu-Batı felsefi diyalogunda kalıcı bir köprü olarak konumlanmaktadır.

Ibn Rushd and Aristotle: The Journey of Philosophy to the West

Keywords:

Ibn Rushd (Averroes),
Aristotle,
Scholastic philosophy,
Reason-revelation
relationship,
Averroism.

ABSTRACT

This study examines Ibn Rushd (Averroes) not merely as a commentator on Aristotle but as a rationalist system-builder whose original contributions – such as the reason-revelation relationship and the theory of double truth – significantly shaped the course of philosophy. The aim is to analyze his intellectual legacy in terms of its place within the evolution of scholastic thought and its role in East-West philosophical interaction. Methodologically, the research evaluates Ibn Rushd's Aristotelian commentaries alongside key works such as Fasl al-Maqāl and Tahāfut al-Tahāfut through contextual, conceptual, and comparative textual analysis. It further investigates his impact on the emergence of Latin Averroism and the methodological debates with scholastic philosophers such as Thomas Aquinas. The study concludes that Ibn Rushd's view of reason and revelation as complementary dimensions of the same truth integrated Aristotelian epistemology into Islamic thought. This approach contributed to the institutionalization of rationalist thought in the medieval Latin world and laid the intellectual groundwork for the Renaissance and Enlightenment. Thus, Ibn Rushd is positioned as a lasting bridge in the philosophical dialogue between East and West, both in historical and contemporary contexts.

* Prof. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, ilhanyildiz@karatekin.edu.tr, 0000-0003-3848-6723

1. GİRİŞ

İbn Rüşd (Averroes, 1126-1198), hem İslam dünyasında hem de Batı düşüncesinde yalnızca Aristoteles'in en yetkin yorumcularından biri olarak değil, aynı zamanda kendi özgün felsefi sistemiyle akılcı düşüncenin evrensel temsilcilerinden biri olarak kabul edilen ender filozoflardandır (Jolivet, 1996, 108). Endülüs'ün çokkültürlü entelektüel ortamında yetişmiş, genç yaşlarından itibaren mantık, felsefe, tıp, hukuk ve astronomi gibi farklı alanlarda derin birikim kazanmış, fakat asıl ününü Aristoteles üzerine kaleme aldığı kapsamlı şerhlerle elde etmiştir. Bu şerhler ona "Büyük Şarih" (Commentator) unvanını kazandırmış, yüzyıllar boyunca Avrupa'da özellikle rasyonalizmi savunan düşünürler arasında bir idol haline getirmiştir (Butterworth, 1992, 15).

Bu çalışmanın amacı, İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhlerinin ötesine geçen özgün felsefi mirasını ve bu mirasın Batı düşüncesine etkilerini ortaya koymak; onu Doğu-Batı felsefi diyalogunda yalnızca bir aktarıcı değil, her iki entelektüel geleneği dönüştüren kurucu bir figür olarak değerlendirmektir.

Araştırma, tarihsel-karşılaştırmalı yöntem kullanılarak gerçekleştirilmiştir. İbn Rüşd'ün eserleri, dönemin entelektüel ve siyasi bağlamı içinde analiz edilmiş; Aristoteles şerhlerinin biçimsel ve içeriksel özellikleri, felsefi sistematığı ve akıl-vahiy ilişkisine dair tezleri değerlendirilmiştir. Çalışma, ağırlıklı olarak Gutas, Fakhry, Leaman yanı sıra Butterworth, Davidson, Jolivet, Ivry ve Kogan gibi Batılı İbn Rüşd araştırmacılarının eserlerinden yararlanarak yapılmıştır.

Aristotelesçi külliyyatı hazırlama süreci, dönemin Endülüs Emevî hükümdarı Ebu Yakub Yusuf'un doğrudan görevlendirmesiyle başlamıştır. Aristoteles'in Arapça çevirilerinin yetersizliğini gidermek üzere İbn Tufeyl'in tavsiyesiyle bu görev İbn Rüşd'e verilmiş, o da Aristoteles'in neredeyse bütün eserlerini kapsayan küçük (cevâmi), orta (telhîs) ve büyük (tafsîr) şerhler kaleme almıştır (Davidson, 1992, 97; Ivry, 1996, 144). Bu çalışmalar yalnızca metin açıklamaları değil, kavramsal çözümlemeler ve eleştirel katkılar da içermiş; böylece İbn Rüşd, Aristoteles felsefesini hem İslam düşüncesi bağlamında hem de evrensel felsefi gelenek içinde yeniden yorumlama fırsatı bulmuştur (Gutas, 2001, 193).

İbn Rüşd, yalnızca bir mütercim veya aktarıcı değil; akıl-vahiy ilişkisi, çifte hakikat teorisi, nedensellik ve hukuk-ahlak ilişkisi gibi alanlarda kendi özgün tezlerini geliştiren bir düşünürdür. Felsefe ve dini "süt kardeş" olarak gören İbn Rüşd, dinin de akıl süzgecinden geçirilmesi gerektiğini savunmuş, zahirî anlamın ötesindeki derin hakikate ancak burhanî (kesin kanıtlama) yöntemle ulaşılabileceğini ileri sürmüştür (Fakhry, 2001, 242). Bu yaklaşım, 12. yüzyıldan itibaren Avrupa'da geniş bir takipçi kitlesi kazanmasına yol açmıştır.

Orta Çağ Avrupa'sında, özellikle Paris ve Padova gibi merkezlerde şerhleri ders kitabı olarak okutulmuş, Latin Averroizm olarak bilinen felsefi akımın temel kaynaklarını oluşturmuştur. Aklın hakikate ulaşmada nihai otorite olduğunu savunan bu akım, skolastik teolojinin baskın olduğu bir entelektüel iklimde çığır açmıştır. İbn Rüşd'ün rasyonalist epistemolojisi, Thomas Aquinas, Siger de Brabant ve Boethius of Dacia gibi düşünürlerle yoğun tartışmalara yol açmış; kimi zaman eleştirilmiş, kimi zaman yaratıcı sentezlere esin kaynağı olmuştur.

Onun etkisi skolastik dönemle sınırlı kalmamış; Rönesans'tan Aydınlanma'ya uzanan bir miras bırakmıştır. Akla dayalı bilgi anlayışı, modern felsefenin en önemli damarlarından

biri olan rasyonalizmin oluşumuna doğrudan etki etmiş, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi düşünürlerin epistemolojik yaklaşımlarını dolaylı olarak beslemiştir. Özellikle Descartes'ın "açık ve seçik bilgi" ilkesi ile İbn Rüşd'ün burhan anlayışı arasındaki paralellik, rasyonalizmin kökenlerini Endülüs'e kadar götürmektedir (Kogan, 1985, 185).

Bilim ve felsefe çevrelerinde yüzyıllar boyunca bir "entelektüel ikon" olarak anılan İbn Rüşd, aklın otoritesini savunan düşünce hareketlerinin başlıca referans noktası olmuştur. Averroist çevreler onu yalnızca bir filozof değil, düşünsel özgürlüğün sembolü olarak görmüş; bu sayede mirası akademik dünyanın ötesine taşımıştır (Butterworth, 1992; Davidson, 1992). İbn Rüşd'ün felsefi projesinin merkezinde, aklın evrensel kapasitesine duyulan güven yer almakta; ona göre hakikat hem felsefenin hem de dinin ortak paydasıdır. "Hakikat hakikate ters düşmez" ilkesi, epistemolojisinin temel taşı olmuş ve hem İslam düşüncesi hem de Batı felsefesinde kalıcı izler bırakmıştır (İbn Rüşd, 2012, 34).

Sonuç olarak, İbn Rüşd'ün yalnızca Aristoteles'in şarihliğiyle sınırlı bir entelektüel olmadığı; aklın evrenselliğini savunan, skolastik teolojiyi sorgulayan ve modern rasyonalizmin oluşumuna doğrudan katkıda bulunan bir düşünür olduğu ortaya konmuştur. Batılı akademisyenlerin çalışmalarıyla da teyit edilen bu miras hem İslam dünyasında hem de Batı düşüncesinde akıl-vahiy dengesi üzerine yürütülen tartışmaların merkezinde yer almaya devam etmektedir. "Hakikat hakikate ters düşmez" ilkesi, günümüz bilgi felsefesi ve din-felsefe ilişkisi tartışmalarına hâlâ güçlü bir perspektif sunmaktadır.

2. İSLAM DÜNYASINDA ARİSTOTELES'İN YENİDEN KEŞFİ

Aristoteles'in eserlerinin İslam düşünce dünyasına girişi, 8. ve 9. yüzyıllarda Abbasi Halifeliği'nin himayesinde gerçekleşen kapsamlı tercüme faaliyetleri sayesinde mümkün olmuştur. Bu çeviri süreci yalnızca bir aktarım değil, aynı zamanda bir kavramsal yeniden yapılanma girişimidir. Bağdat'ta kurulan Beytül-Hikme (Bilgelik Evi), Antik Yunan ve Roma bilgi birikiminin İslam düşüncesine aktarılmasında merkezi bir rol oynamıştır (Gutas, 2001, 45). Aristoteles'in mantık, fizik ve metafizik alanındaki eserleri, bu entelektüel dönüşüm sürecinde temel bir referans noktası haline gelmiştir (Fakhry, 2001, 89). Abbasi Halifesi Me'mun'un Aristoteles'e duyduğu ilgi yalnızca entelektüel bir meraktan ibaret değil, aynı zamanda bu filozofu İslam entelektüel inşasının kurucu ögesi haline getirme arzusudur. Me'mun'un rüyasında Aristoteles'i gördüğüne dair rivayetler (Gutas, 2001, 50), bu ilginin siyasi ve sembolik boyutlarını da gözler önüne sermektedir.

Aristoteles'e olan bu yoğun ilgiden dolayı, bazı mütercimler Neoplatonist filozof Plotinos'un *Enneadlar* adlı eserlerini Aristoteles'e aitmiş gibi tercüme ederek sunmuşlardır. Bu durum, İslam dünyasındaki entelektüel çevrelerde ciddi tartışmalara neden olmuş; metinler arasında tutarsızlıkların fark edilmesiyle birlikte, Grek felsefesine dair daha rafine bir ayırım gözetilmeye başlanmıştır (Gutas, 2001, 55). Bu ayrımı netleştirmeye çalışan isimler arasında Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi erken dönem filozoflar yer almaktadır (Fakhry, 2001, 95). Ancak bu çabaların nihai taşıyıcısı ve eleştirel sentezleyicisi, İbn Rüşd olmuştur. O, Aristoteles'in orijinal fikrî yapısını hem Neoplatonist etkilerden hem de kelamî müdahalelerden ayıklamaya çalışarak, felsefenin bağımsız epistemolojik statüsünü yeniden tesis etmeyi amaçlamıştır (Fakhry, 2001, 103).

Bu süreçte, Halife Me'mun'un Bizans İmparatoru'ndan Aristoteles'in *Metafizik* eserinin orijinal nüshalarını talep etmesi, yalnızca siyasi bir diplomasi örneği değil; aynı zamanda metinlerin otoritesinin ve doğruluğunun İslam dünyasında ne denli ciddiyetle ele alındığını gösterir (Gutas, 2001, 60; Fakhry, 2001, 98). Bu talep, tercüme edilen metinlerin yalnızca "ne söylüyor?" sorusuna değil, "gerçekten Aristoteles'e mi ait?" sorusuna da muhatap kılındığını ortaya koyar.

Hüneyn ibn İshak ve oğlu İshak ibn Hüneyn gibi mütercimler, yalnızca metinleri çevirmekle kalmamış, aynı zamanda felsefi kavramları İslam düşüncesinin bağlamına uygun şekilde yeniden inşa etmişlerdir. Bu bağlamda, "çeviri" bir dilsel faaliyet olmaktan çok, kültürel ve epistemolojik bir yapılandırma girişimine dönüşmüştür (Gutas, 2001, 65). İşte bu zeminde Farabi, İbn Sina ve özellikle İbn Rüşd gibi filozoflar, Aristoteles'in eserlerini derinlemesine analiz ederek İslam düşüncesinin epistemolojik ve metafizik tartışmalarına entegre etmişlerdir (Fakhry, 2001, 102).

Farabi'nin Aristotelesçi mantık sistemini kelam geleneğiyle uzlaştırma çabası, ilk bakışta sistemli ve kurucu bir hamle olarak değerlendirilebilir. O, Aristoteles'i "Birinci Öğretmen" kabul etmiş, kendisini ise "İkinci Öğretmen" olarak konumlandırmıştır (Gutas, 2001, 75). Ancak İbn Rüşd bu düşünsel mirası yalnızca devam ettirmekle yetinmemiş; onu eleştirel olarak yeniden yapılandırmıştır. Farabi ve İbn Sina'da görülen felsefe-din uzlaşısı daha çok metafizik uyum üzerinde yükselirken, İbn Rüşd bu uyumu epistemik bir düzleme çekmiş ve akli vahyin eşdeğeri değil, yorumlayıcısı ve sistematikleştiricisi olarak konumlandırmıştır (Fakhry, 2001, 105). Bu bağlamda İbn Rüşd Aristoteles'i yalnızca İslam felsefesi için değil, Batı skolastik düşüncesi için de yeniden tanımlayan en yetkin figür olarak öne çıkar. Onun şerhleri, sadece metne sadakat değil, aynı zamanda anlamı yeniden kurma iradesinin göstergesidir.

2.1. İbn Rüşd'ün Aristoteles Yorumculuğunun Doğuşu: Ebu Yakup Yusuf'un Himayesi

Endülüs Emevî hükümdarı Ebu Yakup Yusuf (ö. 1184), Arapçaya çevrilen Aristoteles metinlerinde bazı kavramların yeterince açık olmadığını fark eder ve bu eserlerin kapsamlı felsefi çözümlemelerle ele alınması gerektiğini düşünür (Hyman & Walsh, 1983, 156; Gutas, 2001, 167). Bu amaçla, saray hekimi ve önde gelen filozof İbn Tufeyl'den Aristoteles üzerine sistematik şerhler yazmasını ister. Ancak İbn Tufeyl, yaşlılığı, siyasi görevleri ve dönemin felsefe karşıtı atmosferi nedeniyle görevi üstlenemeyeceğini belirtir (Fakhry, 2001, 121; Davidson, 1992, 110; Hyman & Walsh, 1983, 156-157; Butterworth, 1992, 19). Yine de Emir'in ilgisini karşılıksız bırakmayarak, Aristotelesçi düşünceye hâkimiyetine güvendiği İbn Rüşd'ü önerir (Davidson, 1992, 112; Fakhry, 2001, 123).

Bu öneri, İbn Rüşd'ün kariyerinde bir dönüm noktası olur. Mantık, doğa felsefesi ve metafizik alanlarındaki yetkinliğiyle bu göreve en uygun isimdir (Ivry, 1996, 144; Butterworth, 1992, 22). Görevlendirme, onun hem İslam felsefesi hem de Latin skolastiği üzerinde derin etkiler bırakacak çalışmalarının başlangıcıdır (Fakhry, 2001, 126; Wolfson, 1976, 89). Daha önce hukuk, tıp ve astronomiyle de ilgilenen İbn Rüşd bu süreçten sonra neredeyse tüm enerjisini Aristoteles şerhlerine yönlendirir (Davidson, 1992, 115; Hyman & Walsh, 1983, 158). Bu şerhler, yalnızca metinleri açıklığa kavuşturmakla kalmaz, İslam felsefesinin epistemolojik ve mantıksal temellerini de yeniden tanımlar (Fakhry, 2001, 127; Gutas, 2001, 170).

Başlangıçta çekinceleri olsa da Emir Ebu Yakup Yusuf'un felsefeye samimi desteğini gördükten sonra görevi kabul eder (Hyman & Walsh, 1983, 157; Butterworth, 1992, 25). Emir'in ilgisi, İbn Rüşd'ün büyük, orta ve küçük şerhlerinin ortaya çıkmasında belirleyici olur (Ivry, 1996, 146; Fakhry, 2001, 129). Emir, yalnızca görev vermekle kalmaz; kaynak, çevresel destek ve entelektüel meşruiyet sağlar. Bu şerhler, Aristoteles'in sistematik düşüncesini hem İslam dünyasında hem de Batı'da anlaşılır kılar (Wolfson, 1976, 89; Gutas, 2001, 173) ve İbn Rüşd'e Avrupa'da "Şârih-i A'zam" unvanını kazandırır. Paris ve Padova gibi merkezlerde eserleri temel kaynak hâline gelir; Thomas Aquinas ve Siger de Brabant gibi skolastikler onun metinlerini tartışmalarının odağına alır (Fakhry, 2001, 131; Davidson, 1992, 118; Hyman & Walsh, 1983, 160; Zupko, 2003, 172).

Dönemin tarihçisi Abdu'l-Vâhid el-Merrâküşi, Emir ile İbn Rüşd'ün ilk karşılaşmasını şöyle aktarır:

"Emir'in huzuruna girdiğimde onu İbn Tufeyl ile baş başa buldum. İbn Tufeyl beni ve ailemi övdü. Emir, adımı sorduktan sonra 'Filozofların, semanın ezeli mi yoksa sonradan mı olduğu konusundaki görüşleri nedir?' diye sordu. Utandığım için felsefeyle ilgilenmediğimi söylemeye çalıştım. Emir, halimi fark ederek İbn Tufeyl'e dönüp konuyu anlattı; Aristo, Platon ve diğer filozofların görüşlerini aktardı. Onun bilgisini görünce şaşırdım. Emir beni rahatlattı. Sonunda konu hakkındaki bilgilerimi paylaştım. Ayrılırken bana mal, giysi ve binek verilmesini emretti." (el-Merrâküşi, 1949, 242-243; Sarıoğlu, 2018, 33-34)

Bu görüşme, İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhlerinde yetkinliğini Emir'e kanıtlar. Emir, onun Aristoteles külliyyatını derleme konusundaki yeterliliğine ikna olur ve Endülüs'te bilim ile felsefe adına önemli bir adım atılmış olur.

Aynı dönemde İbn Tufeyl vezirlikten ayrılır ve İbn Rüşd saray doktoru olarak atanır. Bu görev, ona yalnızca tıp çalışmaları değil, felsefi fikirlerini entelektüel ve siyasi çevrelerde paylaşma imkânı sunar. Böylece Emir'le yakın ilişkisi pekişir, şerhlerine odaklanabileceği uygun bir ortam oluşur. Tıp ve felsefenin iç içe geçtiği bu dönemde biyoloji ve doğa bilimlerine dair görüşleri de geniş yankı bulur. Bu konum, Emir'in himayesinde bilimsel ve felsefi çalışmalarıyla sarayda güçlü bir yer edinmesini sağlar (Leaman, 1998, 45-67; Fakhry, 2001, 89-102).

2.2. İbn Rüşd'ün Aristoteles'e Duyduğu Derin Saygı

İbn Rüşd'ün Aristoteles'i ne zaman okumaya başladığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, genç yaşlardan itibaren felsefe ve bilimle ilgilendiği ve Endülüs'teki önemli merkezlerde aldığı eğitim sırasında onun eserleriyle tanıştığı anlaşılır. İslam felsefesinde Aristoteles'i en kapsamlı biçimde inceleyen ve sistemine güçlü bir bağlılık gösteren düşünürlerden biridir. Aristoteles'i aklın en yüksek ürünü olarak değerlendiren İbn Rüşd bu hayranlığını eserlerinde açıkça ortaya koyar. Özellikle *Tabîiyyat* şerhinde onu şu sözlerle över:

"Bu eserin sahibi Aristoteles'tir. O, Yunanlıların en bilge kişilerinden biri olup, mantık, doğa bilimleri ve metafizik alanlarında büyük katkılar sağlamıştır. Bu alanların kurucusu ve geliştiricisi olarak kabul edilir. Ondan önce yazılan kitaplar, onun eserleriyle kıyaslandığında oldukça zayıf kalır. Ayrıca, ondan sonra gelen filozoflar, yani yaklaşık bin beş yüz yıl boyunca, onun düşüncelerine yeni bir şey ekleyememiş ya da eserlerinde herhangi bir hata bulamamışlardır. Bu durum, onun ne kadar büyük bir filozof olduğunu gösterir. Aristoteles,

insan aklının ulaşabileceği en yüksek seviyeye çıkmış ve gerçeğin kapılarını ardına kadar aralamış bir düşündürdür. Onun fikirleri, aklın en saf haliyle nasıl çalıştığını gösterir ve bizlere gerçeğe ulaşmada yol gösterir. Bu sebeple eski filozoflar ona insani değil, ilahi bir melek isminin verilmesi gerektiğini düşünerek 'İlahi Aristoteles' diyerek hitap etmişlerdir" (İbn Rüşd, 1982, 213).

İbn Rüşd'e göre Aristoteles'in sistematik düşünce yapısı evrensel ölçekte geçerliliğini koruyan bir mantık ve akıl yürütme modelidir. Ona sadakatle bağlı kalmakla birlikte, yer yer eleştirel notlar düşer; Batı'da ve İslam dünyasında eksik veya hatalı yorumları düzelterek asıl anlamını ortaya koymaya çalışır. Epistemolojik bağlamda dilin yerel, düşüncenin evrensel olduğunu savunur; matematiksel ve mantıksal doğruların dile bağlı olmaksızın geçerliliğini vurgular. Bu nedenle Aristoteles'in doğru anlaşılması için çeviri ve yorumların titizlikle yapılması gerektiğini belirtir (İbn Rüşd, 1998, II, 456).

Aristoteles'i spekülatif düşüncenin en saf biçimine ulaşmış bir akıl insanı olarak gören İbn Rüşd yeni bilimsel gelişmelerin ortaya çıkmasına rağmen onun temel görüşlerinin birçok açıdan geçerliliğini koruyacağını savunur (Davidson, 1992, 76). Şerh anlayışı, yanlış anlamaları gidermeye ve felsefeyi doğru biçimde aktarmaya yönelik sistematik bir yöntemle dayanır; bu bağlılık bazı metinlerde onu "İlahi Aristoteles" (al-İlāhī Aristūṭālīs) olarak nitelendirmesine yol açar (Leaman, 1998, 189).

İbn Rüşd felsefe ile din arasında çatışma değil, tamamlayıcılık ilişkisi görür. Felsefe hem fiziksel âleme hem de dinî hakikatlere ulaşmada zorunlu bir yöntemdir; dinin alternatifi değil, onun parçasıdır (Fakhry, 2001, 155; Leaman, 1998, 173). Aristoteles'in *burhân* yöntemini en yetkin epistemik araç olarak benimser; *Fasl el-Makāl*'de felsefeyi şer'i bir yükümlülük sayar (Davidson, 1992, 209–211). Ancak burhanın mümkün olmadığı bağlamlarda kıyas, hitabî delil ve mecaz gibi ikna araçlarını da ustalıkla kullanır (Butterworth, 1992, 37; Leaman, 1998, 179). Hakikate ulaşmanın tek yolu olmadığını, yöntemin muhatap ve bağlama göre değişmesi gerektiğini vurgular (Fakhry, 2001, 158; Zupko, 2003, 172).

Latinceye "Averroes" olarak geçen İbn Rüşd kısa sürede Avrupa'da Aristoteles ile denk bir filozof olarak tanınır (Gutas, 2001, 204; Hasse, 2016, 31). 12. ve 13. yüzyılda eserlerinin Latinceye çevrilmesiyle Paris ve Padova gibi üniversitelerde etkili olur, skolastiğin şekillenmesinde önemli rol oynar (Zupko, 2003, 172; Wolfson, 1976, 89). Modern literatür çoğunlukla Hristiyan Avrupa'daki etkisine odaklanırken, İslam düşüncesine özgün katkıları yeterince takdir edilmez (Leaman, 1998, 176; Fakhry, 2001, 147). Oysa İbn Rüşd yalnızca bir yorumcu değil, akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi sistematik olarak ele alan kurucu bir filozoftur (Davidson, 1992, 212; Butterworth, 1992, 37).

2.3. İbn Rüşd'ün Aristoteles Yorumculuğu ve Şerh Geleneği

Şerh, bir metni açıklamak, kavramsal çerçevesini genişletmek ve anlam derinliğini ortaya koymak amacıyla yürütülen entelektüel bir faaliyettir. İbn Rüşd (Averroes), Aristoteles'e yazdığı şerhlerle hem İslam felsefesi hem de Latin skolastiği üzerinde derin etkiler bırakmıştır (Fakhry, 2001, 45; Leaman, 1998, 103). Otuz yılı aşan bu çalışmalar, Aristoteles'in *Politika* eseri dışında neredeyse tüm temel metinlerini kapsar. Ancak bunlar yalnızca metin açıklaması değil, aynı zamanda felsefi problemlere yönelik kavramsal müdahalelerdir (Davidson, 1992, 201; Gutas, 2001, 209). İbn Rüşd Aristotelesçi epistemolojiyi

sistematik biçimde işleyerek İslamî düşünceyle uyumlu bir zemin üzerinde yeniden yorumlamış, felsefeyi *burhânî* (kanıta dayalı) bir yöntem olarak konumlandırmıştır (Butterworth, 1992, 42). Bu yaklaşım, hem İslam dünyasında hem de Avrupa'da felsefi düşüncenin gelişiminde belirleyici olmuştur (Zupko, 2003, 170; Hasse, 2016, 33).

Aristoteles'in mantık, fizik ve metafizik sistemlerini açıklarken aktarıcı olmakla yetinmeyen İbn Rüşd eleştirel ve analitik bir yöntem benimser. Nedensellik anlayışında doğa olaylarında belirli bir özgürlük payı bulunduğunu savunur; akıl-vahiy ilişkisinde ise çatışma değil uyum olduğunu öne sürer. Büyük, orta ve küçük şerhleri farklı seviyelerde derinlik sunarak geniş bir entelektüel çevreye hitap eder ve Aristoteles'in kavramlarını sistematik hâle getirerek İslam dünyasında felsefi düşüncenin şekillenmesine katkı sağlar (İbn Rüşd, 1998, I, 163).

Batı'da, özellikle Orta Çağ'da Paris Üniversitesi'nde Aristotelesçi felsefenin yayılmasında İbn Rüşd'ün şerhleri temel referans olur. 13. yüzyıldan itibaren Paris ve Padova gibi merkezlerde ders kitabı olarak okutulur (Leaman, 1998, 78). Latinceye çevrilen şerhler, Thomas Aquinas gibi skolastikler üzerinde doğrudan etki bırakır. Aquinas, *Summa Theologica* ve *De Unitate Intellectus Contra Averroistas*'ta İbn Rüşd'ün yorumlarını ele alır; evrensel akıl görüşüne karşı bireysel aklı savunur, onun metodolojisini kendi teolojik sistemi içinde revize eder (Aquinas, 2005, 5-800; Wolfson, 1976, 89).

İslam dünyasında ise Gazali'nin *Tehâfüt el-Felâsife*'de zorunlu nedensellik ve evrenin ezeliyeti eleştirilerine karşılık (Gazali, 2021, 44), İbn Rüşd *Tehâfüt el-Tehâfüt*'te doğa yasalarının düzenli ve rasyonel işlediğini savunur. Ona göre akıl ve vahiy arasında temel bir çelişki yoktur; akıl, dini hakikatlerin doğrulanmasında başlıca araçtır (İbn Rüşd, 1998, I, 286; Kogan, 1985, 171-220; Fakhry, 2001, 110).

Batı düşüncesinde İbn Rüşd'ün etkisi, Aristoteles'in yeniden keşfinin ötesinde, özgür düşünce, akıl-din ayrımı ve epistemolojik özerklik gibi kavramların temellendirilmesinde de görülür. Pico della Mirandola, Marsilio Ficino ve Pietro Pomponazzi'nin fikirleri büyük ölçüde onun şerhlerinden beslenir (Kristeller, 1964, 142; Hasse, 2016, 73-75). *Tehâfüt el-Tehâfüt* ve *Fasl el-Makāl*, Orta Çağ Batı'sında rasyonalist düşüncenin yeniden inşasına katkıda bulunur (Fakhry, 2001, 249; Leaman, 1998, 185). Onun *burhân* yöntemine öncelik vermesi, Descartes'ın metodolojik şüpheciliğine ve Kant'ın transandantal idealizmine giden yolda epistemolojik bir aşama olarak değerlendirilir (Zupko, 2003, 163; Wolfson, 1976, 112). Çağdaş bilim felsefesinde de determinizm ve nedensellik tartışmalarında önemli bir referans noktasıdır.

İbn Rüşd'ün şerh metodolojisi, felsefe tarihindeki en kapsamlı yorumlama çabalarından biri olarak kabul edilir ve günümüzde epistemoloji, bilim felsefesi, hukuk felsefesi ve etik alanlarında hâlâ kullanılmaktadır. Modern İslam düşüncesinde akıl-vahiy ilişkisini yeniden değerlendiren akademisyenler, onun mirasını metodolojik bir çerçeve olarak ele almakta; Avrupa ve Orta Doğu'daki üniversitelerde seküler ve dini bilgi sistemleri arasındaki ilişkiyi anlamada başlıca referans olarak görmektedir. Bu bağlamda, İbn Rüşd'ün şerh geleneği, aklın ve bilginin evrensel değerini vurgulayan kalıcı bir entelektüel miras olarak önemini korumaktadır.

2.3.1. İbn Rüşd'ün Aristoteles Şerhçiliğinin Yapısı

İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumculuğu, üç ana kategoride incelenebilir: küçük şerhler (*cevami*), orta şerhler (*telhis*) ve büyük şerhler (*tafsir*). Bu üçlü sistem, Aristoteles'in fikirlerinin farklı düzeylerde ele alınmasını sağlayarak, hem felsefi eğitimin katmanlı yapısını oluşturmuş hem de farklı bilgi seviyelerindeki okurlar için anlaşılır bir çerçeve sunmuştur. Bu şerhler, Aristoteles'in mantık, metafizik, doğa bilimleri ve etik alanlarındaki görüşlerini açıklamakla kalmayıp, aynı zamanda İbn Rüşd'ün kendi felsefi duruşunu da içeren eleştirel yorumlar içermektedir.

Küçük Şerhler (*Cevami*)

Küçük şerhler, Aristoteles'in temel kavramlarını özetleyen kısa ve yoğunlaştırılmış yorumlardır. Bu şerhler, özellikle Aristoteles'in mantık ve doğa felsefesi üzerine yazdığı eserleri kapsar. İbn Rüşd bu türdeki şerhlerinde Aristoteles'in *Organon* külliyyatı üzerine yoğunlaşmış ve mantığın bilgi edinme sürecindeki merkezi rolünü vurgulamıştır. Küçük şerhler, Aristoteles'in temel mantıksal ilkelerinin kısa ve öz bir biçimde açıklanmasını amaçladığı için, genellikle öğrenciler ve felsefeye yeni başlayanlar için giriş niteliğindedir (Urvoy, 1991, 45).

Bu şerhlerde, Aristoteles'in akıl yürütme yöntemleri, kıyas ve önermeler sistemi gibi konular ele alınmış ve İbn Rüşd mantığın yalnızca teorik bir araç değil, aynı zamanda hukuki ve bilimsel düşüncenin temel direği olduğunu ortaya koymuştur. Bu yönüyle küçük şerhler, İbn Rüşd'ün düşüncelerinin sistematik bir giriş kapısı olarak değerlendirilmiştir (Urvoy, 1991, 45).

Orta Şerhler (*Telhis*)

Orta şerhler, küçük şerhlere kıyasla daha ayrıntılı olup, Aristoteles'in eserlerine yönelik daha derinlemesine analizler içermektedir. Bu şerhler, Aristoteles'in metafizik, etik ve siyaset felsefesi gibi daha karmaşık alanlarını kapsar. İbn Rüşd orta şerhlerde yalnızca Aristoteles'in metinlerini açıklamakla kalmamış, aynı zamanda kendi felsefi yorumlarını da metne dahil etmiştir.

Örneğin, *Nikomakhos'a Etik* üzerine yazdığı orta şerhlerde, Aristoteles'in erdem etiği ile İslam ahlak anlayışı arasındaki paralellikleri kurmuş ve mutluluk kavramını İslami bağlamda yorumlamıştır. Bu şerhler, hem Aristoteles'in ahlaki ve politik düşüncesinin İslam dünyasında nasıl anlaşıldığını göstermesi açısından hem de İbn Rüşd'ün felsefi mirasını takip edenler için önemli bir kaynak olarak kabul edilmiştir (Leaman, 1998, 120).

Büyük Şerhler (*Tafsir*)

Büyük şerhler, İbn Rüşd'ün en detaylı ve kapsamlı yorumlarını içeren metinlerdir. Aristoteles'in eserleri satır satır ele alınmış ve her bir argüman detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Büyük şerhler, özellikle Aristoteles'in *Metafizik* ve *Nikomakhos'a Etik* gibi eserlerine odaklanarak, İbn Rüşd'ün yalnızca bir yorumcu değil, aynı zamanda özgün bir filozof olarak da ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Örneğin, *Metafizik* üzerine yazdığı büyük şerhlerde, Aristoteles'in ilk neden kavramı, varlık ve öz ilişkisi ile Tanrı'nın varlığı gibi temel meseleler ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. İbn Rüşd Aristoteles'in Tanrı'yı "ilk hareket ettirici" olarak konumlandıran anlayışını İslam

teolojisiyle bağdaştırarak, vahiy ve akıl arasında doğrudan bir çelişkinin bulunmadığını savunmuştur (Wolfson, 1976, 89).

Büyük şerhler, Batı düşüncesinde de büyük bir etki yaratmış, özellikle Thomas Aquinas ve Siger de Brabant gibi Skolastik filozoflar tarafından derinlemesine incelenmiştir. İbn Rüşd'ün şerhleri, 13. yüzyıldan itibaren Avrupa'daki üniversitelerde okutulmuş ve Aristoteles'in Batı düşüncesindeki yeniden doğuşuna büyük katkı sağlamıştır.

İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhleri, yalnızca metinlerin açıklanması değil, aynı zamanda felsefi ve dini düşünce arasında sistematik bir bağ kurulması açısından da büyük önem taşımaktadır. Onun küçük, orta ve büyük şerhleri, Aristoteles'in epistemolojik ve ontolojik kavramlarını İslam düşüncesi bağlamında yeniden yorumlayarak, akıl ve vahiy arasında bir sentez oluşturmıştır.

İbn Rüşd'ün felsefi mirası hem İslam hem de Batı düşüncesinde kalıcı bir etki bırakmış ve rasyonalist düşüncenin evrenselliğini kanıtlamıştır. Onun Aristoteles şerhleri, Orta Çağ skolastiği, Rönesans düşüncesi ve modern bilim felsefesi üzerindeki etkisiyle, günümüzde de felsefi ve akademik araştırmaların temel kaynaklarından biri olmaya devam etmektedir. Bu nedenle, İbn Rüşd yalnızca bir yorumcu değil, aynı zamanda akılcılığın ve özgür düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilmelidir (Wolfson, 1976, 89).

3. İBN RÜŞD'ÜN BATI FELSEFESİNDEKİ ENTELEKTÜEL MİRASI

İbn Rüşd Batı dünyasında "Avrupa'ya akılcılığı öğreten filozof" olarak tanınır. Bu tanım, özellikle Orta Çağ Avrupası'ndaki düşünürler tarafından Aristoteles yorumları ve rasyonalist yaklaşımları dolayısıyla yapılmıştır (Urvoy, 1991, 45). Orta Çağ Avrupası'nda bilim ve felsefe çevrelerinde büyük bir etki bırakan İbn Rüşd kilise çevrelerinde ise Gazali'nin karşıtı olarak algılanmıştır. Onun felsefi görüşleri, skolastik düşüncenin gelişmesinde belirleyici bir rol oynamış ve özellikle Aristoteles'in mantık ve metafizik anlayışının Avrupa'da yeniden canlanmasını sağlayarak bu düşünce akımına entelektüel bir zemin hazırlamıştır. Bu etki, Rönesans felsefesinin temellerinin atılmasında önemli bir unsur olmuştur (Leaman, 1998, 56-78).

İbn Rüşd'ün Aristoteles üzerine kaleme aldığı şerhler hem İslam dünyasında hem de Latin Avrupa'da derin izler bırakmış; bu yorumlar, özellikle Batı'da "Averroizm" olarak anılan felsefi eğilimin doğuşunda belirleyici rol oynamıştır (Davidson, 1992, 78). Onun akılcı yaklaşımı, Avrupa'da rasyonel düşüncenin gelişimini beslerken, aynı zamanda kendi döneminde bazı çevreler tarafından eleştirilmiştir. Endülüs'teki dinî otoriteler ve fakihler, İbn Rüşd'ün vahiy metinlerine getirdiği felsefi yorumları kuşkuyla karşılamış; bu durum, siyasi otoritenin değişimiyle daha da belirgin hâle gelmiştir.

İbn Rüşd'e himaye sağlayan Emir Ebu Yakup Yusuf'un vefatının ardından, yerine geçen ve daha gelenekçi bir çizgi izleyen Halife Ya'küb el-Mansûr döneminde, İbn Rüşd'ün görüşleri siyasi açıdan da tartışmalı bir hâle gelmiştir. 1195 yılında, dinî çevrelerin baskısıyla Marakeş'e sürgün edilmiş; bu süreçte *Faslü'l-Makāl* ve *Tehâfütü't-Tehâfut* gibi bazı eserleri yasaklanmış, bazı nüshaları ise imha edilmiştir. Sonraki yıllarda Halife ile ilişkileri kısmen düzelmiş ve Fas'a dönmesine izin verilmiştir. Ancak eski konumunu bütünüyle yeniden kazanamadan, 1198 yılında Fas'ta vefat etmiş ve naaşı doğduğu Kurtuba'ya nakledilerek orada defnedilmiştir (Leaman, 1998, 112).

İbn Rüşd (Averroes), İslam felsefesi içinde Aristoteles'in düşüncesini sistematik biçimde yeniden yorumlamış ve bu çabasında özellikle kalamî tartışmalarla felsefi argümanları uzlaştırmaya çalışmıştır. Tanrı'nın sıfatları, yaratma fiili ve âlemin ezeliliği gibi konularda Aristotelesçi akılcılığı temel almış; akıl ile vahiy arasında tamamlayıcı bir ilişki bulunduğunu savunmuştur (Fakhry, 2001, 110). Ona göre mantık, yalnızca felsefi bir yöntem değil, aynı zamanda dinî ilkelerin anlaşılması için vazgeçilmez bir araçtır. Gazali'nin *Tehâfüt el-Felâsife* adlı eserine karşı yazdığı *Tehâfüt el-Tehâfüt*, bu yaklaşımın bir ürünü olup, akıl ve dinin çelişmediği, aksine birbirini tamamladığı yönündeki tezini temellendirmiştir (Gutas, 2001, 80; Fakhry, 2001, 115).

Bu tartışma, Eş'arî kalamı içinde felsefeye yönelik dogmatik tepkileri artırmış olsa da, İbn Rüşd'ün Aristotelesçi yaklaşımı Meşşâî filozoflar ve sonraki rasyonalist düşünürler üzerinde kalıcı bir etki bırakmış; akıl-vahiy ilişkisinin daha rafine biçimlerde ele alınmasına katkı sunmuştur. İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumları, yalnızca İslam dünyasında değil, Batı düşüncesinde de dönüştürücü bir rol üstlenmiştir. 12. yüzyılda Toledo Tercüme Hareketi kapsamında İbn Rüşd'ün şerhleri Latinceye çevrilmiş ve bu çeviriler, Thomas Aquinas gibi Skolastik düşünürlerin Aristoteles felsefesini Hristiyan teolojisiyle sentezlemesine zemin hazırlamıştır (Gutas, 2001, 85). İbn Rüşd Avrupa'da "Büyük Şarih" (Commentator) olarak anılmış ve onun Aristotelesçi felsefe üzerine yorumları, Paris ve Oxford gibi akademik merkezlerde geniş yankı uyandırmıştır. Özellikle 13. yüzyılda, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi düşünürler İbn Rüşd'ün yorumlarını inceleyerek Aristotelesçi epistemolojiyi Hristiyan skolastisizmi ile sentezlemişlerdir. Albertus Magnus, Aristoteles'in doğa felsefesine dair kavramlarını Hristiyan öğretisiyle bağdaştırırken, Aquinas ise İbn Rüşd'ün akıl ve vahiy ilişkisine dair açıklamalarını kendi sistemine entegre etmiştir. Bu süreç, Aristoteles düşüncesinin Avrupa entelektüel tarihinde köklü bir dönüşüm geçirmesine katkı sağlamıştır (Fakhry, 2001, 120).

Özellikle Thomas Aquinas, İbn Rüşd'ün nedensellik anlayışını ve akıl-vahiy ilişkisine dair görüşlerini kendi sistemine entegre etmiş, böylece Aristoteles'in düşüncelerini Hristiyan doktrini bağlamında sistematik hale getirmiştir (Davidson, 1992, 112-130). İbn Rüşd'ün yazıları, Avrupa'da sadece skolastik düşüncenin gelişimini değil, aynı zamanda Rönesans ve Aydınlanma hareketlerine kadar uzanan entelektüel dönüşümleri de etkilemiştir (Wolfson, 1976, 89-105).

İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhleri, yalnızca felsefi bir tartışma konusu olmanın ötesinde, Batı'da rasyonalizmin temellerinin atılmasına da katkı sağlamıştır. Onun küçük, orta ve büyük şerhleri, Aristoteles'in eserlerinin derinlemesine anlaşılmasını sağlayarak epistemolojik ve metodolojik düzeyde yeni bir tartışma zemini oluşturmuştur (İbn Rüşd, 1998, II, 461). Onun Aristoteles yorumculuğu, İslam dünyasında Aristoteles'in yeniden keşfedilmesine aracılık etmiş ve Batı düşüncesinde ise Aydınlanma hareketine giden entelektüel altyapının inşasına katkıda bulunmuştur. İbn Rüşd'ün akıl ve din ilişkisine dair geliştirdiği argümanlar, 17. ve 18. yüzyıl Avrupa düşüncesinde rasyonalist filozoflar tarafından yeniden ele alınmıştır. Özellikle Spinoza ve Leibniz gibi düşünürler, İbn Rüşd'ün akılcı yorumlarını inceleyerek doğa yasalarının değişmezliği ve evrensel akıl ilkeleri üzerine fikirler geliştirmiştir. Bu süreç, Aydınlanma filozoflarının metafizik ve epistemolojiye dair sorgulamalarına önemli bir temel oluşturmuştur (Fakhry, 2001, 145-160).

3.1. Aristoteles ve İbn Rüşd: Akılcı Epistemolojinin Tarihsel ve Güncel Etkileri

Aristoteles ve İbn Rüşd'ün akılcı epistemolojisi, felsefe tarihinde hem İslam dünyasında hem de Batı'da derin izler bırakmıştır. İbn Rüşd Aristoteles'in eserlerine yaptığı kapsamlı yorumlarla, akıl ve vahiy arasında bir uyum kurmayı hedeflemiş ve felsefenin dinle çelişmeyen, hatta onu tamamlayan bir disiplin olduğunu savunmuştur. Bu yaklaşım, yalnızca İslam düşüncesinde değil, Batı skolastiğinde de büyük bir etki yaratmıştır. Orta Çağ Avrupa'sında, özellikle Thomas Aquinas ve Siger de Brabant gibi düşünürler, İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumlarını dikkate alarak kendi teolojik ve felsefi sistemlerini inşa etmişlerdir. Paris ve Padova gibi entelektüel merkezlerde, onun şerhleri, Hristiyan teolojisi içinde akıl ve inanç ilişkisine dair tartışmalara yön vermiştir (Leaman, 1998, 56).

Ancak İslam dünyasında, Gazali'nin yaklaşımı zamanla baskın hale gelmiş ve İbn Rüşd'ün akılcı felsefesinin etkisi azalmıştır. Bunun temel nedenlerinden biri, Gazali'nin dini otoriteler tarafından benimsenen kelami yaklaşımının, felsefi spekülasyona karşı daha güvenilir bir epistemolojik çerçeve sunduğu düşüncesi idi. Ayrıca, Abbasi ve Selçuklu dönemlerindeki politik ve toplumsal değişimler, kelami ve sufi düşüncenin yükselişine yol açarak felsefenin marjinalleşmesine neden olmuştur. Bu bağlamda, Gazali'nin felsefeye yönelttiği eleştiriler (Gazali, 2018, 85). İslam dünyasında düşünsel dönüşümün bir parçası haline gelmiş ve zamanla medrese sisteminde belirleyici bir çerçeve oluşturmuştur (Leaman, 1998, 56).

Aristoteles ve İbn Rüşd'ün akılcılığı, bilgiyi rasyonel analiz ve mantık kuralları çerçevesinde ele alan sistematik bir yaklaşım sunar. Bilginin doğası gereği akıl yürütme ve deneyime dayalı olduğunu savunan bu perspektif, modern bilimsel yöntemin temel taşlarından biri olarak değerlendirilebilir. İbn Rüşd'e göre felsefe, yalnızca bireysel entelektüel gelişime katkıda bulunan bir disiplin değil, aynı zamanda toplumsal ilerlemenin de vazgeçilmez bir unsurudur. Ona göre akıl ve felsefi düşünce olmaksızın toplumlar durağanlaşır, bilimsel gelişim ise imkânsız hale gelir (İbn Rüşd, 2018, 18-22).

Aristoteles'ten faydalandığı için kendisini eleştirenlere karşı İbn Rüşd, "bıçak" metaforunu kullanarak yanıt verir. Kurban ibadetine kullanılan bıçağın kim tarafından yapıldığının ibadetin geçerliliğine etki etmeyeceği gibi, hakikate ulaşmada kullanılan akli ve mantıksal araçların kaynağı da önemli değildir. Ona göre, düşünsel araçların kökeni değil, doğru bilgiye ulaşmadaki işlevi esas alınmalıdır (İbn Rüşd, 2018, 22).

Nitekim, Endülüs'teki bilimsel ilerlemeler ve özellikle Kurtuba'da geliştirilen felsefi ve tıbbi çalışmalar, akılcı metodolojinin bir sonucu olarak görülmelidir. İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde, akıl ve bilime dayalı bilgi üretimi hem İslam dünyasında hem de Batı'da entelektüel canlanmaya öncülük etmiş, ancak sonrasında skolastik ve kelami düşüncenin baskın hale gelmesiyle gerilemiştir. Bu tarihsel süreç, akılcı epistemolojinin toplumsal ve bilimsel ilerlemeye olan etkisini açıkça ortaya koymaktadır (Leaman, 1998, 89).

Aristoteles ve İbn Rüşd'ün akılcı epistemolojisi, yalnızca tarihsel bir bağlamda değil, günümüz felsefi ve bilimsel tartışmaları açısından da büyük bir öneme sahiptir. İbn Rüşd'ün Gazali ile gıyaben girdiği tartışmalar, felsefenin dini bilgi ile ilişkisini yeniden değerlendirmeye imkân tanımış ve akıl ile vahiy arasındaki epistemolojik gerilimi derinlemesine analiz etmeye olanak sağlamıştır (Kogan, 1985, 171-220). Batı dünyasında onun akılcı mirası, Rönesans ve Aydınlanma düşüncesinin temel taşlarından biri haline gelirken,

İslam dünyasında felsefi düşüncenin yerini kelami ve teolojik yaklaşımlar almıştır. Ancak, akılcılığın savunusu, bireysel ve toplumsal düzeyde entelektüel gelişimin sürdürülmesi açısından halen kritik bir öneme sahiptir (Leaman, 1998, 89).

Günümüzde, bilimsel ilerlemenin temelini oluşturan eleştirel düşünce ve rasyonalist yöntemler, İbn Rüşd'ün epistemolojik görüşlerinden izler taşımaktadır. Örneğin, çağdaş hukuk felsefesinde akılcı yorumların kullanımı, dinî ve seküler hukuk sistemleri arasındaki dengeyi tartışmada belirleyici bir unsur olmuştur. Ayrıca, bilim felsefesi bağlamında Popper'ın yanlışlanabilirlik ilkesi ve modern epistemolojideki rasyonalist yaklaşımlar, İbn Rüşd'ün akıl ve bilgi ilişkisine dair öne sürdüğü temel ilkelerle örtüşmektedir (İbn Rüşd, 2018, 18).

İbn Rüşd Aristotelesçi düşüncenin İslam dünyasındaki en önemli temsilcisi olarak, akıllı dini bilgi ile uzlaştırmayı amaçlayan bir metodoloji geliştirmiştir. Ona göre felsefe ve din, hakikatin iki ayrı düzlemdeki tezahürleri olup, akıl ve vahiy birbirini tamamlayan bilgi kaynaklarıdır. Kur'an'ın birçok ayetinde insanın düşünmeye teşvik edilmesi, aklın kullanılması gerektiğine dair güçlü bir temel sunmaktadır. İbn Rüşd özellikle metafizik ve doğa felsefesi bağlamında Aristoteles'in kavramsal çerçevesini benimseyerek, varlık ve bilgi ilişkisini akılcı bir perspektifle açıklamıştır. Doğa felsefesi alanında, nedensellik ilkesini detaylandırarak varlıkların hareket ve değişim süreçlerini açıklamış, bu bağlamda Aristoteles'in ilk neden kavramını İslam felsefesine adapte etmiştir (İbn Rüşd, 2018, 23-25).

Ayrıca, duyular ve akıl arasındaki etkileşimi analiz ederek bilginin yalnızca duyuusal deneyimle değil, aynı zamanda aklın soyutlama yeteneğiyle bütünleştiğini savunmuştur. Bu yaklaşımı, özellikle fizik ve astronomi alanlarında yaptığı yorumlarla belirginleşmiş ve Batı düşüncesi üzerindeki etkisini arttırmıştır. Ona göre, dini metinlerin yüzeysel bir yorumu yerine, akli te'vil yöntemiyle derinlemesine analiz edilmesi gerekmektedir (İbn Rüşd, 2018, 23-25).

İbn Rüşd'ün akılcı mirası hem İslam dünyasında hem de Batı'da felsefi düşüncenin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır. Onun Aristotelesçi yorumları, akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlayarak, felsefenin dinî bilgiyle uyumlu bir şekilde nasıl var olabileceğini göstermiştir. Bu miras, günümüzde de felsefi ve bilimsel tartışmalarda önemli bir referans noktası olmaya devam etmektedir. Özellikle çağdaş bilim felsefesi, hukuk teorisi ve etik alanlarında İbn Rüşd'ün rasyonalist yaklaşımı, akıl ve inanç ilişkisini ele alan akademik çalışmalarda belirleyici bir etkiye sahiptir. Modern bilimsel yöntemin temellerini oluşturan akılcılık ve nedensellik anlayışı, onun Aristoteles yorumlarıyla doğrudan ilişkilendirilmektedir. Ayrıca, çağdaş laik hukuk sistemlerinde ve insan hakları söylemlerinde akılcı ve evrensel normlara dayalı adalet anlayışının şekillenmesinde de etkili olmuştur (Leaman, 1998, 89).

3.2. İbn Rüşd'ün Aristoteles Yorumu ve Modern Düşünceye Etkisi

İbn Rüşd'ün en büyük katkılarından biri, Skolastik felsefe içinde Aristotelesçiliğin yaygınlaşmasını sağlamasıdır. Onun akılcı yaklaşımı, Paris ve Oxford gibi üniversitelerde geniş yankı bulmuş ve Skolastik düşünürler arasında hararetli tartışmalara yol açmıştır (Kretzmann, 1998, 204). Özellikle akıl ve vahiy arasındaki ilişkiye dair görüşleri, Avrupa entelektüel ortamında yeni bir perspektif sunmuştur. İbn Rüşd'ün takipçileri, Averroistler

olarak adlandırılmış ve aklın üstünlüğünü savunan bir düşünce ekolünü oluşturmuşlardır (Ivry, 2002, 67). Ancak, bu düşünceler Kilise tarafından tehlikeli bulunmuş ve 1277 yılında Paris Üniversitesi'nde bazı Averroist görüşler yasaklanmıştır.

İbn Rüşd'ün etkilerine en güçlü tepki, Katolik Kilisesi'nin en önemli düşünürlerinden biri olan Aquinolu Thomas'tan (1225-1274) gelmiştir. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* adlı eserinde İbn Rüşd'ün felsefi görüşlerine geniş bir şekilde yer vermiş ve bunları eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Aquinas, özellikle İbn Rüşd'ün akıl-vahiy ilişkisi, Tanrı'nın zati ve sıfatları, ruhun ölümsüzlüğü ve bilgi teorisi konularındaki yorumlarını tartışarak, onun Aristotelesçi yorumlarını Hristiyan teolojisi açısından eleştirmiştir. *Summa Theologica*'nın neredeyse tamamında, İbn Rüşd'ün görüşlerine atıfta bulunarak onun filozof-akademisyen kimliğini ve Aristo şerhleri üzerindeki etkisini ele almış, özellikle ruhun ölümsüzlüğü meselesinde onun yorumlarına karşılık vermiştir (Aquinas, 2005, 5-800). Aristoteles felsefesini Hristiyan teolojisiyle uyumlu hale getirmeye çalışan Thomas, İbn Rüşd'ün bazı görüşlerine karşı çıkmıştır (Wippel, 2000, 299). Özellikle Averroistler tarafından savunulan "çift hakikat teorisi"ne karşı, akıl ve vahyin nihai olarak çelişmemesi gerektiğini savunmuştur. *Summa Theologica* adlı eserinde, insan ruhunun bireyselliği ve kişisel ölümsüzlüğü konularında İbn Rüşd'ün akılcı yaklaşımlarını eleştirmiştir (Gilson, 1955, 184). Bu eleştiriler, Katolik doktrininin şekillenmesinde ve Hristiyan felsefesinin gelişiminde kritik bir rol oynamıştır.

İbn Rüşd'ün (Averroes) mirası, din ve felsefe arasındaki ilişkinin metodolojik olarak nasıl ele alınması gerektiğine dair sunduğu sistematik çerçeve nedeniyle, çağdaş akademik tartışmalarda hâlâ merkezi bir konuma sahiptir. Onun Aristoteles yorumculuğu, yalnızca tarihsel bir bağlamda değil, aynı zamanda modern felsefi ve teolojik tartışmalarda da temel bir referans noktası olarak değerlendirilmektedir. Özellikle sekülerizm, din-bilim ilişkisi ve etik alanlarındaki çağdaş tartışmalarda İbn Rüşd'ün akıl-vahiy dengesi üzerine geliştirdiği teoriler, dinin epistemolojik temellerinin akılcı bir perspektiften nasıl yorumlanabileceğine dair önemli bir çerçeve sunmaktadır. Örneğin, çağdaş din felsefesi bağlamında Charles Taylor gibi filozoflar, kamusal akıl ve sekülerleşme üzerine yaptıkları çalışmalarda İbn Rüşd'ün metodolojik yaklaşımlarına benzer akılcı bir model geliştirmişlerdir. İbn Rüşd akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi, her ikisinin de hakikatin farklı yönlerini sunduğunu kabul eden bir çerçevede ele almış, felsefenin yalnızca dinle uyumlu değil, aynı zamanda onu rasyonel bir temele oturtan bir disiplin olduğunu savunmuştur. Bu yaklaşım, günümüzde din ve akıl ilişkisine dair yapılan felsefi ve teolojik analizlerde önemli bir metodolojik model olarak görülmektedir (Leaman, 1998, 189-210).

İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhleri, özellikle İslam düşüncesi içinde rasyonalist paradigmanın şekillenmesine büyük katkılar sağlamıştır. Onun Aristotelesçi mantık ve metafizik anlayışına dayanan akıl merkezli metodolojisi, Meşşai felsefenin yeniden yorumlanmasını teşvik etmiş, böylece günümüzde İslam felsefesi üzerine yapılan akademik çalışmaların teorik dayanaklarından biri olmuştur (Sarioğlu, 2018, 40). İbn Rüşd Aristoteles'in doğa felsefesine ilişkin görüşlerini, kelamcılarının nedensellik anlayışına karşı rasyonalist bir perspektifle savunmuş ve doğa yasalarının zorunluluğunu vurgulamıştır. Onun doğa yasalarının zorunluluğu fikri, özellikle David Hume'un nedensellik eleştirisi ve Kant'ın a priori bilgi anlayışıyla ilişkili olarak modern bilim felsefesi bağlamında tartışılmıştır. İbn Rüşd'ün doğa yasalarının değişmezliği konusundaki argümanları, bilimsel determinizmin

temelini oluşturan görüşlerden biri olarak değerlendirilmektedir. Bu düşünce, modern bilim felsefesi bağlamında da değerlendirilmeye devam etmektedir.

Bununla birlikte, İbn Rüşd'ün düşünceleri yalnızca İslam dünyasıyla sınırlı kalmamış, Batı felsefesinde de derin bir etki yaratmıştır. Onun akıl-vahiy ayrımı ve doğa yasalarının zorunluluğuna dair görüşleri, özellikle Thomas Aquinas ve Albertus Magnus gibi Skolastik filozofların epistemolojik sistemlerini şekillendirmede etkili olmuştur. Aquinas, İbn Rüşd'ün Aristotelesçi yorumlarını kullanarak inanç ile akıl arasındaki dengeyi açıklamaya çalışmış, Albertus Magnus ise İbn Rüşd'ün nedensellik anlayışını Hristiyan teolojisiyle uyumlu bir çerçevede yeniden ele almıştır. Aydınlanma dönemine gelindiğinde, Spinoza ve Leibniz gibi filozoflar, İbn Rüşd'ün akıl merkezli düşünce yapısını benimseyerek doğa yasalarının değişmezliği ve determinizm gibi kavramları geliştirmişlerdir. Bu bağlamda, onun felsefi mirası, Batı düşüncesinde akılcı ve bilimsel metodolojinin temellerinden biri olarak kabul edilmektedir. Rönesans döneminde Aristotelesçi düşüncenin yeniden canlanmasına katkı sağlamış, özellikle Thomas Aquinas gibi Skolastik filozoflar tarafından Hristiyan teolojisinin epistemolojik temellerinin oluşturulmasında referans alınmıştır (Davidson, 1992, 76-88). Onun bilgi teorisi ve nedensellik anlayışı, Aydınlanma dönemi filozofları tarafından da incelenmiş ve akılcı düşüncenin yükselişinde önemli bir epistemolojik çerçeve sunmuştur. Spinoza ve Leibniz gibi düşünürler, İbn Rüşd'ün akıl-vahiy ilişkisine dair yaklaşımlarından etkilenmiş ve bu kavramları kendi metafizik sistemlerine dahil etmişlerdir.

Günümüzde, felsefe, teoloji ve bilim arasındaki etkileşimi anlamaya yönelik akademik tartışmalar hâlâ İbn Rüşd'ün analizlerine referans vermekte ve onun akıl ile inanç arasındaki ilişkinin doğasına dair sunduğu teorik çerçeve, modern düşüncede felsefi ve teolojik perspektiflerin yeniden ele alınmasını sağlamaktadır (Fakhry, 2001, 89-102). İbn Rüşd'ün, seküler bilgi ile dini öğretiler arasındaki ilişkinin akılcı bir zeminde ele alınmasını savunan yaklaşımı, çağdaş akademik literatürde özellikle din-bilim çatışmaları ve etik tartışmalarında yankı bulmaya devam etmektedir.

Bu bağlamda, İbn Rüşd'ün mirası, akılcı düşüncenin sistematik bir şekilde savunulması açısından, günümüz akademik söylemlerinde hâlâ önemli bir referans noktası olmayı sürdürmektedir. Onun rasyonalizme dayalı felsefi yaklaşımı, epistemolojik ve metodolojik açılardan modern düşüncenin şekillenmesine katkıda bulunmuş ve hem İslam hem de Batı dünyasında felsefi geleneklerin gelişimine önemli bir temel sağlamıştır. Özellikle çağdaş bilim felsefesinde, Karl Popper'ın eleştirel rasyonalizmi ve Thomas Kuhn'un bilimsel paradigma değişimi kuramları, İbn Rüşd'ün akılcı metodolojisinin farklı bağlamlardaki yansımaları olarak değerlendirilebilir. Popper'ın bilgiye ulaşmada dogmatizme karşı çıkışı ve sürekli eleştirel sorgulama ilkesi, İbn Rüşd'ün akılcı epistemolojisiyle örtüşmektedir. Aynı şekilde, Kuhn'un bilimsel devrimlerin düşünsel gelenekler çerçevesinde geliştiğini öne süren teorisi, İbn Rüşd'ün Aristotelesçi rasyonalizminin İslam ve Batı düşüncesinde nasıl farklı bağlamlarda yorumlandığını anlamada faydalı bir model sunmaktadır.

3.3. Aristoteles ve İbn Rüşd: Epistemolojik Temeller ve Felsefi Etkileşim

Aristoteles, bilginin duyusal deneyim ve akıl yürütme yoluyla elde edildiğini savunurken, İbn Rüşd bu görüşü benimseyerek vahyin de bilgi edinme sürecinde belirleyici bir faktör olduğunu öne sürmüştür (Fakhry, 2001, 115). Ona göre, insan aklı bilgiye ulaşabilir;

ancak bu süreç, duyuşsal algılar, akıl yürütme ve metafizik boyutları kapsayan çok yönlü bir bilişsel model gerektirir.

İbn Rüşd Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinde ileri sürdüğü "tabula rasa" kavramını benimseyerek, insan zihninin doğuştan boş olduğunu ve bilginin duyuşsal deneyimle şekillendiğini savunmuştur. Aristoteles'e göre, zihin başlangıçta bir "boş levha" olup, duyuşlar aracılığıyla edinilen veriler ve akıl yürütme süreçleriyle bilgi oluşturulmaktadır (Aristoteles, 2018, 45). İbn Rüşd bu görüşü geliştirerek bilginin yalnızca deneyim ve duyuşsal algılarla değil, aynı zamanda aklın soyutlama yeteneğiyle de şekillendiğini öne sürmüştür. Ona göre, duyuşsal veriler bilginin ilk aşamasını oluştururken, akıl bu verileri işleyerek soyut kavramlara ve hakikate ulaşmada belirleyici bir rol oynar. *De Anima* adlı eserinde Aristoteles, insan zihninin doğuştan belirli bilgilerle donatılmadığını ve deneyimle şekillendiğini belirtirken (Aristoteles, 2018, 45), İbn Rüşd bu görüşü daha ileriye taşıyarak akıl ile duyuşlar arasındaki dinamik etkileşimi epistemolojik bir çerçevede değerlendirmiştir. O, bilginin yalnızca duyuşsal deneyimin bir sonucu olmadığını, aklın soyutlama ve tüm dengelim süreçleriyle hakikate ulaşmada belirleyici bir rol oynadığını savunmuştur.

Epistemoloji, bilginin kaynağı, sınırları ve doğruluk ölçütleri üzerine yapılan felsefi sorgulamaların temel alanlarından biridir. İbn Rüşd Aristotelesçi bilgi kuramını İslam felsefesiyle bütünleştirerek epistemolojiyi rasyonalist bir temel üzerine inşa etmiştir. Ona göre, bilgi, duyuşlarla algılanan fenomenlerin akıl yoluyla işlenmesiyle oluşur. Aristoteles'in "Bir şeyi bilmek, onun nedenini bilmektir" ilkesi doğrultusunda, nedensellik anlayışını bilginin temel yapı taşı olarak ele almış ve akli merkeze koymuştur (Leaman, 1998, 45).

İbn Rüşd bilginin güvenilirliğini duyuşların sağladığı verilerin akılcı analiziyle temellendirir. Aristoteles'in kıyas yöntemine dayalı analitik yaklaşımını benimseyerek hakikatin ancak mantıksal süreçler aracılığıyla kavranabileceğini savunur. Bununla birlikte, bilginin yalnızca teorik bir etkinlik olmadığını, bireyin etik ve metafizik gelişiminin de bir parçası olduğunu vurgular (Fakhry, 2001, 78).

İbn Rüşd'e göre, hakikate ulaşmanın iki temel yolu vardır: akıl ve vahiy. Ancak bu iki kaynak arasında bir hiyerarşi mevcuttur. Akıl, evrensel gerçeklikleri keşfetmede temel araçken, vahiy toplumsal düzenin ve etik çerçevenin şekillendirilmesi açısından belirleyicidir. Felsefi bilgiye erişebilen bireyler için akıl en üst otoriteyken, toplumun geniş kesimleri için vahiy, yönlendirici bir kılavuzdur. Ancak, bu iki bilgi kaynağının çelişki içinde olmadığına inanan İbn Rüşd dini hakikatlerin sembolik bir dile sahip olduğunu ve filozofların görevinin bu sembollerini rasyonel çerçevede yorumlamak olduğunu savunur (Davidson, 1992, 94).

Bu görüş, İbn Rüşd'ün akılcı yorum yönteminin temelini oluşturmuş ve İslam dünyasında felsefenin meşruiyetini savunma çabalarının odak noktası haline gelmiştir. Onun yöntemi, özellikle kelam, hukuk ve ahlak felsefesi gibi alanlarda derin yankılar uyandırmıştır. Kelam ilmi çerçevesinde, akıl ve nakil arasındaki dengeyi kurmaya çalışan Mutezile ve Eş'ariyye ekolleriyle felsefi bir diyalog geliştirmiştir. Hukuk alanında, İslam hukukunun rasyonel ilkeler çerçevesinde yorumlanmasına yönelik düşünceleri, fıkıh usulü tartışmalarına katkı sağlamıştır. Ahlak felsefesinde ise Aristotelesçi etik anlayışını İslami değerlerle sentezleyerek erdem, adalet ve mutluluk kavramlarını yorumlamıştır. Böylece, İbn Rüşd'ün rasyonalist felsefi metodu yalnızca teorik düzeyde değil, aynı zamanda pratik hayatın çeşitli yönlerinde de etkili olmuştur. Ancak bu yaklaşım, kendisinden önce yaşamış olan Gazzâlî'nin

sert eleştirileriyle karşılaşmıştır. Gazzâlî, *Tehâfutü'l-Felâsife* adlı eserinde, özellikle metafizik konularda filozofların hataya düşebileceğini ve görüşlerinin dinî öğretilerle çeliştiğini savunmuştur. İbn Rüşd ise ona doğrudan cevap niteliği taşıyan *Tehâfutü't-Tehâfut* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) adlı eserinde, Gazzâlî'nin argümanlarını çürütmeye çalışmış ve Aristotelesçi akılcılığın dinî hakikatlerle çelişmediğini, aksine onları daha sağlam temellere oturtabileceğini ileri sürmüştür (İbn Rüşd, 1998, I, 286; Kogan, 1985, 171-220).

İbn Rüşd'ün epistemolojisi, yalnızca İslam dünyasında değil, Batı felsefesinde de derin etkiler yaratmıştır. Onun akıl-vahiy dengesi üzerine geliştirdiği argümanlar, özellikle Rönesans ve Aydınlanma dönemi düşüncesinin şekillenmesinde kritik bir rol oynamıştır. Orta Çağ Avrupa'sında Averroizm olarak bilinen felsefi akım, İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhlerini temel alarak aklın mutlak otoritesini savunmuştur. Thomas Aquinas ve Siger de Brabant gibi düşünürler, onun eserlerinden etkilenerek Hristiyan skolastiği ile Aristoteles felsefesini uzlaştırmaya çalışmışlardır (Butterworth, 1996, 203).

Averroist düşünce, akıl ve inanç arasındaki ilişkiyi yeniden şekillendirerek, seküler bilim anlayışının temel taşlarından biri olmuştur. İbn Rüşd'ün eserleri, özellikle 13. ve 14. yüzyıl Avrupa'sında büyük yankı uyandırmış ve Paris Üniversitesi başta olmak üzere birçok akademik çevrede Aristotelesçi felsefenin yeniden canlanmasını sağlamıştır. Siger de Brabant, onun akıl ve vahiy ayırımına dair fikirlerini benimseyerek Skolastik felsefe içinde tartışmaya açmış, Thomas Aquinas ise İbn Rüşd'ün şerhlerini eleştirerek Hristiyan teolojisiyle uzlaştırma girişiminde bulunmuştur. Averroizmin etkisi, Rönesans döneminde Giordano Bruno ve Pietro Pomponazzi gibi düşünürlerin eserlerinde belirgin bir şekilde görülmüş, özellikle doğa felsefesi ve metafizik alanlarında akılcı düşüncenin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Bu etki, modern bilim felsefesi ve hukuk teorisinde de yankı bulmuştur. Bu etki, modern bilim felsefesi ve hukuk teorisinde de yankı bulmuştur. İbn Rüşd'ün düşünceleri, seküler hukuk sistemlerinde akıl ve din arasındaki ilişki üzerine yapılan tartışmalarda referans noktası olarak değerlendirilmektedir. Onun bilgi teorisi, Aristotelesçi epistemolojiyi daha sistematik hale getiren bir düzenleme sunarken, aynı zamanda İslam düşüncesinin ihtiyaçlarına yanıt veren bir model geliştirmiştir (Butterworth, 1996, 203).

İbn Rüşd'ün epistemolojik yaklaşımı, Aristoteles'in bilgi teorisini İslam düşüncesiyle sentezleyerek rasyonalist bir temel üzerine inşa edilmiştir. Onun bilgi kuramı, yalnızca duyuşal verilere değil, aklın soyutlama gücüne de dayanması gerektiğini vurgular. İbn Rüşd Aristotelesçi epistemolojiyi İslam felsefesinin kavramsal yapısına adapte ederken, bilginin doğruluğunu ve kaynağını akılcı analizle temellendirmiştir (Belo, 2007, 201-250).

Onun düşünceleri, Batı skolastiğinden Rönesans felsefesine, seküler hukuk teorilerinden modern bilim felsefesine kadar geniş bir yelpazede etkili olmuştur. İbn Rüşd'ün akıl-vahiy ilişkisine dair yorumları, Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica* adlı eserinde yer alan akıl ve inanç ilişkisini temellendirme çabasını etkilemiştir. Ayrıca, Siger de Brabant'ın Paris Üniversitesi'nde geliştirdiği çifte hakikat teorisi, doğrudan İbn Rüşd'ün yorumlarından ilham almıştır. Rönesans döneminde Pietro Pomponazzi, ruhun ölümsüzlüğü üzerine yaptığı tartışmalarda onun metafizik anlayışından yararlanmış, Giordano Bruno ise doğa felsefesine dair görüşlerinde Averroist düşüncenin izlerini sürdürmüştür. Bu etkiler, modern rasyonalist epistemolojiye zemin hazırlayarak, seküler düşüncenin ve bilim felsefesinin gelişimine katkı sağlamıştır. Bilgiye ulaşmada aklın önceliğini savunan görüşleri, Aydınlanma dönemi

düşüncesinin gelişiminde önemli bir zemin hazırlamıştır. Günümüzde, bilimsel metodoloji, etik felsefesi ve hukuk alanında İbn Rüşd'ün epistemolojik yaklaşımları hâlâ temel bir referans noktası olmayı sürdürmektedir. Bu bağlamda, onun mirası yalnızca tarihsel bir figür olarak değil, modern düşüncenin temel taşlarından biri olarak değerlendirilmeye devam etmektedir. Günümüzde, özellikle bilimsel metodoloji, etik felsefesi ve hukuk alanlarında İbn Rüşd'ün etkisi sürmektedir. Modern epistemoloji tartışmalarında onun akıl-vahiy dengesi modeli, bilim ve din ilişkisini inceleyen akademik çalışmalarda referans alınmaktadır. Hukuk felsefesi açısından, seküler hukuk sistemlerinin entelektüel temellerini tartışan metinlerde onun rasyonalist yaklaşımına atıfta bulunmaktadır. Ayrıca, çağdaş etik çalışmalarda, Aristotelesçi erdem etiği ile İbn Rüşd'ün ahlak anlayışı arasındaki bağlantılar incelenerek, onun düşünceleri etik teoriler bağlamında değerlendirilmektedir (Belo, 2007, 201-250).

3.3.1. Akıl ve Vahyin Epistemolojik Bütünlüğü

Felsefe ile din arasındaki ilişkinin mahiyeti hem İslam entelektüel geleneğinde hem de Batı skolastisizminin gelişim sürecinde teorik ve metodolojik açıdan belirleyici bir tartışma alanıdır. İbn Rüşd, bu ilişkinin özünde bir çelişki taşımadığını; aksine, her iki alanın aynı hakikatin farklı epistemolojik düzlemlerdeki tezahürleri olduğunu ileri sürer. “Hakikat hakikate ters düşmez” ilkesi, felsefi bilginin ve vahyin birbirini tamamlayan, ancak farklı kavramsal araçlar ve ifade biçimleri kullanan iki meşru bilgi kaynağı olduğunu savunur (İbn Rüşd, 2012, 73-75; Nasr, 2003, 56). Bu yaklaşım, hem Endülüs'ün çokkültürlü entelektüel atmosferinde felsefe ile dini otoriteyi uyum içinde düşünme çabasına hem de akıl ile vahyin nihai hakikatte birleştiği metafizik öncülüne dayanır.

Batı'da, Siger de Brabant'ın Paris Üniversitesi'nde geliştirdiği çifte hakikat teorisinin İbn Rüşd'ün Aristotelesçi yorumlarından ilham aldığı bilinmektedir (Davidson, 1992, 134). Ancak İbn Rüşd, bu ilişkiyi çatışma üzerinden değil, “süt kardeşliği” metaforu ile açıklar. Bu metafor, felsefe ile dinin aynı kaynaktan beslendiğini; fakat farklı toplumsal kitlelere hitap eden epistemik stratejiler geliştirdiğini ifade eder. Dini söylem, geniş halk tabakalarına sembolik ve normatif bir dil ile seslenirken; felsefe, mantıksal analiz ve rasyonel çıkarım aracılığıyla hakikati soyut düzeyde yeniden inşa eder (İbn Rüşd, 2012, 73-75).

İbn Rüşd, bilgi türlerini üç hiyerarşik düzeyde tasnif eder: duyusal bilgi, akıl yürütmeye dayalı felsefi bilgi ve en yüksek mertebe olan metafizik bilgi. Duyusal bilgi, fenomenlerin deneyim yoluyla algılanmasını; felsefi bilgi, doğa yasaları ve mantığın sistematik olarak kavranmasını; metafizik bilgi ise varlığın özü ve nihai hakikate ulaşma çabasını kapsar. Ona göre, akıl yürütme hem felsefi hem de metafizik bilgiye erişimin vazgeçilmez koşulu olup, vahyin yorumlanmasında merkezi bir işlev üstlenir (İbn Rüşd, 2012, 73-75).

Felsefe, varlık ve doğanın mahiyetini aklın rehberliğinde çözümlemeye yönelirken; din, aynı hakikati mecazi ve sembolik bir dille geniş kitlelere iletir. Yöntemsel ayrılıklara rağmen bu iki alan ontolojik düzeyde çatışmaz. Bu nedenle İbn Rüşd, zahiri anlamların ötesine geçerek tevil yöntemini, vahyin derin yapısına nüfuz etmenin epistemik zorunluluğu olarak görür (İbn Rüşd, 2012, 73-75). Ancak Gazali, aklın önemini kabul etmekle birlikte, akıl ve vahyin özdeş olmadığını, vahyin ilahi kaynağı gereği akıldan üstün olduğunu savunur. Ona göre, felsefe dini anlamada yardımcı bir araç olsa da nihai hakikat yalnızca vahyin ışığında kavranabilir (Gazali, 2018, 130).

Çağdaş İslam düşüncesinde, “süt kardeşliği” metaforu farklı bağlamlarda yeniden değerlendirilmiştir. Fazlur Rahman, vahyin tarihsel bağlamda anlaşılmasının önemini vurgulayarak İbn Rüşd’ün tevil anlayışına yakın bir çizgide durur (Rahman, 1982, 7). Seyyid Hüseyin Nasr ise, modern bilimin seküler paradigmasına karşı “hakikat hakikate ters düşmez” ilkesini merkeze alan bir epistemolojik duruş sergiler (Nasr, 2003, 56). Günümüz Malezya, Endonezya ve Türkiye’inde İslam-bilim ilişkisine dair yürütülen çalışmalar, İbn Rüşd’ün modelini çağdaş epistemolojik bağlamda yeniden üretmektedir.

İbn Rüşd’ün düşünsel hedefleri iki yönlüdür: İlk olarak, “çifte hakikat” doktrininin mantıksal ve epistemolojik temelde savunulamaz olduğunu ortaya koymak (Hyman, 2010, 316; İbn Rüşd, 2012, 45). İkinci olarak ise, felsefi akıl yürütmeyi bilgiye ulaşmada en güvenilir ve yetkin yöntem olarak konumlandırmak. Ona göre, din ile felsefenin ulaştığı hakikatler arasında özsel bir çelişki yoktur; her ikisi de tek ve aynı hakikatin, yalnızca farklı dil ve yöntemlerle ifade edilmiş biçimleridir (Arıcan, 2008, 242-244; Hyman, 2010, 317; İbn Rüşd, 2012, 47).

Bu epistemolojik model, bilim, felsefe ve din arasındaki ilişkiyi bir çatışma alanı olarak değil, karşılıklı etkileşim ve tamamlayıcılık ekseninde ele alır. Batı’da Thomas Aquinas gibi düşünürlerin sistematik teolojisinde etkili olmuş; günümüz İslam dünyasında ise rasyonel teolojinin yeniden inşasında temel bir referans noktası haline gelmiştir.

3.3.2. Aristoteles’in Dört Neden Kuramı ve İbn Rüşd Açısından Yorumu

Aristoteles’in epistemolojisi, doğa bilimlerinden metafiziğe kadar uzanan geniş bir çerçevede şekillenmiştir. Ona göre bilmek, nedenleri bilmekle eşdeğerdir ve bilgi edinme süreci dört temel neden ile açıklanabilir: maddi neden, formel neden, etkin neden ve ereksel neden (Aristoteles, 1996, 23).

İbn Rüşd Aristoteles’in bu nedensellik kuramını benimsemiş ve onun üzerinden kendi epistemolojik çerçevesini oluşturmuştur. Ancak bu çerçeveyi yalnızca bir tekrar olarak değil, genişletici ve yorumlayıcı bir perspektifle ele almıştır. İbn Rüşd Aristoteles’in dört neden teorisini kabul etmekle birlikte, bu modeli İslam düşüncesinin ilahi düzen anlayışıyla uyumlu hale getirmiştir. Özellikle etkin neden kavramını geliştirerek, Tanrı’nın sadece ilk hareket ettirici değil, aynı zamanda sürekli varlık veren ve bilginin nihai kaynağı olduğunu ileri sürmüştür (Fakhry, 2001, 102). Bu bağlamda, Aristoteles’in doğa felsefesi ile İbn Rüşd’ün metafizik yorumu arasında önemli bir epistemolojik geçiş alanı bulunmaktadır. Ona göre, maddi neden fiziksel dünyayı açıklarken, formel neden nesnenin özünü belirler. Etkin neden, bir nesnenin varlık kazanmasına sebep olan gücü ifade ederken, ereksel neden varlığın nihai amacını açıklar (Leaman, 1998, 67). İbn Rüşd için bilginin sağlam bir temele oturabilmesi için bu dört nedenin bütünsel olarak ele alınması gerekir.

Aristoteles’in nedensellik anlayışını takip etmekle birlikte, İbn Rüşd bu kuramı İslam düşüncesi ile bütünleştirerek, Tanrı’nın ilk neden olduğu görüşünü desteklemiştir. Ona göre evrendeki tüm varlıklar ve olaylar bir düzen içinde işlemekte olup, bu düzenin ardındaki temel ilke Tanrı’dır. Ancak Tanrı’nın bilgisi mutlak ve değişmezken, insanın bilgisi sınırlı ve aşamalı olarak gelişmektedir.

3.3.3. Aristoteles ve İbn Rüşd'e Göre İlk Hareket Ettirici Kavramı

Aristoteles, evrendeki hareketin sonsuz bir döngü içinde devam edebilmesi için bir ilk hareket ettiriciye ihtiyaç duyulduğunu ileri sürmüştür (Aristoteles, *Metafizik*, 1996, 56). Ona göre, bu ilk hareket ettirici, saf form olup maddeden bağımsızdır ve değişmez bir varlık olarak kabul edilmelidir. İbn Rüşd Aristoteles'in bu görüşünü benimsemekle birlikte, onu İslam teolojisi ile bütünleştirerek Tanrı'nın evrendeki ilk neden ve nihai gerçeklik olduğunu vurgulamıştır (Fakhry, 2001, 89).

Bu çerçevede, İbn Rüşd'ün epistemolojisi, Aristoteles'in nedensellik anlayışı ile İslam metafiziğinin sentezlenmesi üzerine kuruludur. Ona göre insan bilgisi, Tanrı'nın bilgisi karşısında sınırlı ve eksiktir. Ancak insan aklı, evrendeki düzeni kavrayarak hakikate ulaşabilir ve en yüksek bilgiye erişme yolunda ilerleyebilir.

4. SONUÇ

İbn Rüşd hem İslam felsefesi hem de Batı düşüncesi üzerinde kalıcı etkiler bırakmış, yalnızca Aristoteles'in yetkin bir şarihi olarak değil, aynı zamanda akıl ile vahiy arasındaki ilişkiye dair özgün bir felsefi yöntem geliştiren sistematik bir düşünür olarak temayüz etmiştir. Aristoteles'in eserlerine getirdiği yorumlar, yalnızca metin aktarımıyla sınırlı kalmamış; epistemoloji, metafizik ve siyaset felsefesi gibi temel alanlarda özgün katkılar üretmiştir. Onun Gazali'ye yönelik eleştirileri ve özellikle "Tehâfütü't-Tehâfut" adlı eseri, İslam dünyasında felsefeye yöneltilen kuşkulara karşı rasyonel düşünceyi savunan güçlü bir karşı argüman ortaya koymuştur.

İbn Rüşd'ün düşüncesi, yalnızca İslam dünyasında değil, 12. ve 13. yüzyıllarda gerçekleşen çeviri hareketleri sayesinde Avrupa entelektüel tarihinde de etkili olmuştur. "Averroes" adıyla anılan filozof, özellikle Toledo ve Sicilya'daki Latince tercüme aracılığıyla Avrupa'da büyük yankı uyandırmış ve Thomas Aquinas gibi Skolastik düşünürlerle etkileşim içinde olmuştur. Onun akıl ile din arasındaki uyumu savunan öğretisi, Avrupa'daki felsefi tartışmalarda önemli bir referans noktası haline gelmiştir. Averroizm olarak bilinen akım, Paris Üniversitesi gibi merkezlerde yaygınlaşmış ve skolastik gelenek üzerinde ciddi etkiler yaratmıştır. Bu çerçevede İbn Rüşd Avrupa'da yüzyıllar boyunca bilim ve felsefe çevrelerinde adeta bir idol haline gelmiş, özellikle rasyonel düşünceyi merkeze alan entelektüel çevrelerce örnek alınmıştır.

Onun bilgi anlayışı, duyuşal deneyimle elde edilen verilerin akıl yoluyla soyutlanarak evrensel ilkelere dönüştürülebileceğini savunur. Bu yaklaşım hem İslam hem de Batı dünyasında bilgi kuramının temellerinin şekillenmesine katkı sağlamış, modern bilimsel metodolojinin ve deneyciliğin öncülerinden biri olmuştur. Ayrıca metafizik ve nedensellik anlayışıyla doğa yasalarının zorunluluğunu savunmuş, bunların ilahi iradeyle çelişmediğini ileri sürerek Tanrı'nın iradesini rasyonaliteyle uzlaştırmaya çalışmıştır.

Sonuç olarak, İbn Rüşd yalnızca bir Aristoteles yorumcusu değil, aynı zamanda İslam düşüncesi ile felsefi akıl arasında köprü kuran özgün bir filozoftur. Batı düşüncesindeki etkisi, Rönesans ve Aydınlanma düşüncelerinin biçimlenmesinde dolaylı fakat belirleyici bir rol oynamış, modern felsefi geleneklerin temellerine katkı sunmuştur. Bugün İbn Rüşd hem İslam felsefesi hem de Batı düşüncesi açısından tarihsel bir figür olmanın ötesinde, çağdaş epistemolojik ve etik tartışmalarda yeniden keşfedilmesi gereken bir düşünür olarak değerlendirilmektedir.

5. KAYNAKÇA

- Aquinas, T. (2005). *Summa Theologica* (Cilt 5–800). Christian Classics.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik* (A. Arslan, Çev.). Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles. (2018). *Ruh üzerine* (Z. Özcan, Çev.). Sentez Yayınları.
- Arıcan, M. K. (2008). İbn Rüşd'ün hakikat öğretisi: "Çifte hakikat" ve "hakikatin birliği" tartışması. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 225–252.
- Belo, C. (2007). *Chance and determinism in Avicenna and Averroes*. Brill.
- Butterworth, C. E. (1992). *Averroes' three short commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"*. State University of New York Press.
- Butterworth, C. E. (1996). Averroes' political philosophy. In C. E. Butterworth (Ed.), *The political aspects of Islamic philosophy* (ss. 201–232). Harvard University Press.
- Davidson, H. A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on intellect: Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford University Press.
- el-Merrâküşi, A. (1949). *Kitâb al-Mu'jib fî talkhîş akhbâr al-Maghrib* (R. Dozy, Ed.). Brill.
- Fakhry, M. (2001). *Averroes (Ibn Rushd): His life, works and influence*. Oneworld.
- Gazali. (2018). *el-Munkız mine'd-dalal* (O. Arpaçukuru, Çev.). Beyan Yayınları.
- Gazali. (2021). *Tehâfütü'l-felâsife* (B. Karlığa, Çev.). Çağrı Yayınları.
- Gilson, E. (1955). *History of Christian philosophy in the Middle Ages*. Random House.
- Gutas, D. (2001). *Greek thought, Arabic culture: The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early Abbasid society (2nd–4th/8th–10th centuries)*. Routledge.
- Hasse, D. N. (2016). *Success and suppression: Arabic sciences and philosophy in the Renaissance*. Harvard University Press.
- Hyman, A., & Walsh, J. J. (1983). *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish traditions*. Hackett Publishing.
- İbn Rüşd. (1982). *Telhîsü Kitâbu'l-Kıyâs* (C. Cihami, Yay.). Beyrut.
- İbn Rüşd. (1986). *Tehâfütü't-tehâfüt (Tutarsızlığın tutarsızlığı)* (K. Işık & M. Dağ, Çev.). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi.
- İbn Rüşd. (2012). *Felsefe-din ilişkileri (Faslu'l-Makâl – el-Keşf an Minhâci'l-Edille)* (S. Uludağ, Çev.). Dergâh Yayınları.
- İbn Rüşd. (2018). *Faslu'l-Makâl: Felsefe ve din uyumu* (M. Uyanık, Çev.). Elis Yayınları.
- Ivry, A. L. (1996). Averroes' middle commentary on Aristotle's *De anima*. In C. E. Butterworth (Ed.), *The political aspects of Islamic philosophy* (ss. 139–155). Harvard University Press.
- Ivry, A. L. (2002). Averroes. In J. L. McGrew & R. C. Nash (Eds.), *Great thinkers of the Western world* (ss. 66–68). HarperCollins.
- Jolivet, J. (1996). *Medieval commentaries on Aristotle's Categories*. Brill.
- Kogan, B. S. (1985). *Averroes and the metaphysics of causation*. State University of New York Press.
- Kretzmann, N. (1998). *The Cambridge history of later medieval philosophy*. Cambridge University Press.
- Kristeller, P. O. (1964). *Renaissance thought and its sources*. Columbia University Press.

- Leaman, O. (1998). *Averroes and his philosophy*. Routledge.
- Nasr, S. H. (2003). *Science and civilization in Islam*. Harvard University Press.
- Sarioğlu, H. (2018). *İbn Rüşd*. İSAM Yayınları.
- Urvoy, D. (1991). *Ibn Rushd (Averroes)*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Wippel, J. F. (2000). *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: From finite being to uncreated being*. Catholic University of America Press.
- Wolfson, H. A. (1976). *The philosophy of the kalam*. Harvard University Press.
- Zupko, J. (2003). *John Buridan: Portrait of a fourteenth-century arts master*. University of Notre Dame Press.



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 07.03.2025
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 28.08.2025
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2025
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Fall

Niyâzî-i Mısri'nin Şiirlerinde Hurûfilik Sembolleri

İdris ARAZ*

Anahtar Kelimeler:

Hurûfilik,
Niyâzî-i Mısri,
Harf ve Sayı
Sembolizmi,
Divan Şiiri

ÖZ

Bu makalede Niyâzî-i Mısri'nin Hurûfilik öğretisi ile ilintilendirebileceğimiz şiirleri ele alınmıştır. Hurûfilik, oldukça geniş bir öğretiye sahip olmakla beraber özellikle "nokta, 28-32 harf, vahdet-i vücud, vecih ve hatt-ı istiva" konu başlıklarına yoğunlaşan Bâtınî bir mezheptir. Bu çalışma ile Hurûfî olmadığı hâlde Niyâzî-i Mısri özelinde mutasavvıf bir şairin şiirlerinde Hurûfliğe dair sembollerin bulunup bulunmadığını tespit etmek amaçlanmıştır. Bunun için Mısri'nin Divan-ı İlahiyat'ında yer alan 195 Türkçe şiiri tek tek incelenmiş, söz konusu eserde Hurûfilik ile ilişkilendirebileceğimiz sembollerin yer alıp almadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma ile Mısri'nin, şiirlerinde Hurûfliğin özellikle nokta ve harflerin esrarına dayalı sembollerinden istifade ettiği sonucuna ulaştığımızı söyleyebiliriz. "28-32 harf ve nokta" konu başlıklarında tespit ettiğimiz örneklerde Mısri tıpkı Hurûfî bir şair gibi noktanın ve harflerin esrarına ilişkin düşünceler öne sürmekte, insana ve tabiata dair kimi durumları Arap-Fars harflerinin gizemiyle açıklamaya çalışmaktadır. Vahdet-i vücud, vecih ve hatt-ı istiva konularında da Mısri'nin kimi şiirlerini Hurûfilik öğretisi ile bağdaştırabiliriz ancak bu başlıklar, bütün tasavvufî ekollerin müşterek konuları olarak da değerlendirilebilir.

Symbols of Hurufism in the Poems of Niyazi-i Misri

Keywords:

Hurufism, Niyazi-i
Misri,
Letter and Number
Symbolism,
Divan Poetry

ABSTRACT

This article examines the poems of Niyazi-i Misri that we can associate with the teachings of Hurufism. Hurufism is an esoteric sect with a broad doctrine, focusing particularly on the topics of "dot, 28-32 letters, unity of being, visage, and the imaginary line." This study aims to determine whether there are symbols related to Hurufism in the poems of a Sufi poet, Niyazi-i Misri, although he is not a Hurufist. For this purpose, 195 Turkish poems in Misri's Divan-i İlahiyat were examined one by one, and an effort was made to identify symbols that could be associated with Hurufism in this work. With this study, we can say that Misri particularly utilized Hurufism's symbols based on the mysteries of dots and letters in his poems. In the examples identified under the topics "28-32 letters and dots" Misri, just like a Hurufist poet, presents thoughts on the mysteries of dots and letters, and tries to explain some situations regarding humans and nature with the mysteries of Arabic-Persian letters. We can also associate some of Misri's poems with the teachings of Hurufism in terms of the unity of being, visage and imaginary line. However, these themes can be regarded as common topics of all Sufi schools.

* Dr. Malatya Rabia Hatun Kız İHL, omermirzaaras@gmail.com, 0000-0002-4991-8141

GİRİŞ

Fazlullah-ı Hurûfî'nin (öl.1394) harflerin esrarına dair nazariyesini kabul eden tarikatlar ve salikleri (Devellioğlu 1993: 385), Fazlullah tarafından kurulmuş, daha çok Anadolu'da faaliyet gösterip Bektaşilik ile karışmış Bâtınî bir mezhep (Pala 1989: 236), Bâtınîlerin tevil usulleri ile harfler ve sayılar arasında ilişkiler kuran bir düşünce sistemi (Aksu e-makale: 1) gibi farklı kaynaklarda benzer şekillerde tanımlanan Hurûfîlik için kısaca Fazlullah-ı Hurûfî'nin kurup geliştirdiği, harflerin esrarına dayanan Bâtınî bir mezhep, diyebiliriz.

Hurûfîlerin Bâtınî yorumları İslam dünyasında pek hoş karşılanmamış, hatta birçok insan tarafından Hurûfîler sert bir şekilde eleştirilmişlerdir.¹ O kadar ki Hurûfîlerin Müslüman olmadığını iddia edenler bile olmuştur. Onların heretik, materyalist, ateist olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bunlar arasında en iyimserleri onları Bâtınîlikle suçlamış ve Sünnî İslam'ın dışında görmüşlerdir. Oysaki Hurûfî metinlerin incelenmesinden çıkardığımız sonuç onların genel olarak ehl-i sünnet mezhepleri doğrultusunda hareket ettikleri ve tasavvufî bir yol izledikleri şeklindedir (Usluer 2009: 167).

İslam dünyasında Fazlullah-ı Hurûfî ile bir düşünce sistemi, bir tasavvuf ekolü hâline gelen Hurûfîlik, aslında İslamiyet'ten önce de farklı coğrafyalarda, farklı formlarda tezahür etmiştir. Nitekim kadim çağlarda harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli sembolik anlamlar yükleyen anlayışlar bulunmaktadır. Çok eski zamanlardan beri gizli güçler; şekil, sayı, sembol ve harflerle ifade edilmeye çalışılmış, adına efsun, tılsım, sihir denen "ilm-i hurûf" ortaya çıkmıştır.

İslam dünyasında da erken zamanlardan itibaren özellikle harflere dair Bâtınî yorumlar yapıldığı bilinmektedir. İslam dünyasında bu tür yorumların ortaya çıkmasında özellikle Kur'an-ı Kerim'de bazı surelerin başında yer alan hurûf-u mukatta'anın etkili olduğunu söyleyebiliriz. Keza Kur'an-ı Kerim tefsirlerinde özellikle de tasavvufî tefsirlerde hurûf-u mukata'a hakkında açıklamalar yer almıştır. Yine 1165-1240 seneleri arasında yaşamış olan tasavvuf geleneğinin merkezî şahsiyeti Muhyiddin-i Arabî'nin Fütuhât-ı Mekkiyye'sinde ve pek çok risalesinde sadece hurûf-u mukata'a değil bütün harflere dair zengin yorum ve açıklamaları bulunmaktadır. Arabî'nin eserleri harf sembolizmi açısından oldukça zengindir.²

Ancak Hurûfîler tüm felsefelerini harfler üzerine kurmaları nedeniyle harflerle bağlantılı diğer ekollerden farklılık gösterir. Hurûfîler, harflerin rakamsal değerlerinden çok alfabenin toplam harf sayısı ile ilgilenirler. Hurûfîlere göre evrendeki tüm sesler en fazla 32 harfle ifade edilebilir ki bu da Fars alfabesinin harf sayısıdır. Arap alfabesi de gizli olarak kendisinde 32 harfi barındırmaktadır. Zira Arap alfabesi de yirmi dokuzuncu harf kabul edilen Lamelifin(ل) ecza sistemi ile tekrarsız olarak kendisinde 4 harf (ف, م, ا, ج) barındırması suretiyle 32 sayısına ulaşmaktadır.

Hurûfîlere göre harflerin tamamı 32'dir. Bu harfler imanî ve ibadî bütün ilkelerin temelini ve izahını oluşturur. *"O'nun emri, bir şeyi dileyince ona sadece, ol, demektir; o da hemen*

¹ Hurûfîliğin kurucusu Fazlullah'ın ve büyük şairlerinden Seyyid Nesimi'nin bu inançları nedeniyle idam edildiklerini hatırlatalım.

² Burada Niyâzî-i Mısırî'nin, Muhyiddin-i Arabî'ye dayanan Ekberî ekolün Osmanlı tasavvuf tarihindeki önemli temsilcilerinden biri olduğunu hatırlatalım.

oluverir.”³ ayetini esas alan Hurûfîler yaratılışın “Kün (كن)” emri ile, dolayısıyla harflerle gerçekleşmesinden dolayı her şeyi harflerle izah etmeye çalışırlar.

Hurûfî felsefesinde harflerin rakamsal değerlerinden, nokta sayılarından, alfabetik sırasından, telaffuz açılımlarından hareket edilerek harfler sayılarla ilişkilendirilir ve bir şekilde Arap alfabesinin 28 veya Fars alfabesinin 32 sayısına ulaşılmaya çalışılır. İstenen sonuca ulaşmak için sayı eksik veya fazla ise ilm-i hurûf usullerine başvurulur. Söz gelimi sayı değeri altmış olan bir rakam 28 ve 32'nin toplamıdır. Eğer sayı değeri altmıştan bir eksik ise ba harfinin altındaki noktaya, iki eksik ise hâl ve mahale, üç eksik ise mevalid-i selaseye, dört eksik ise anasır-ı erbaaya başvurulur (Bölükbaşı 2015: 143).

Tarihsel gelişim açısından Hurûfîlik iki dönemde ele alınabilir. İlk dönem Fazlullah-ı Hurûfî'nin hayatta olduğu dönemi kapsar ki bu dönem daha çok İran coğrafyasında ve Farsçanın egemen olduğu bir dönem olarak tezahür eder. İkinci dönem ise Anadolu dönemi olarak adlandırabileceğimiz özellikle Seyyid Nesîmî'nin etkili olduğu ve kendisinden sonra Hurûfî olsun olmasın pek çok Türk şairini derinden etkilediği Türkçe eserlerin verildiği Hurûfîlik dönemidir (Usluer 2009: 10).

Bu Türkçe Hurûfîlik döneminde Firişteoğlu (öl. 1460) gibi kimi şairler doğrudan Fazlullah-ı Hurûfî'nin eserlerini tercüme yolunu tuttuysa da başta Seyyid Nesîmî (öl.1418) olmak üzere kimi şairler ise Hurûfî felsefesini coşkun şiir diliyle ifade ederek hem geniş kitlelere ulaşabilmiş hem de Hurûfîliğin yayılmasını sağlamışlardır (Usluer 2009: 10).

Türk edebiyatında yüzyıllar süren bir etkiye sahip olan Nesîmî ve dolayısıyla Hurûfîlik, kendisinden sonra yalnızca Hurûfî şairleri etkilemekle kalmamış, başta Bektaşî, Hamzavî, Halvetî,⁴ Melâmî ve Kalenderîler olmak üzere pek çok mutasavvıf şaire de derinden tesir etmiştir.

Bölükbaşı, Fuzûlî, Şeyh İbrahim Efendi, Gaybî ve Gül Baba gibi pek çok Türk şairinin Hurûfî olduğunu iddia eder. Hurûfîlik birçok tarikata sirayet etmiştir. Dolayısıyla hem klasik edebiyatımızda hem de halk edebiyatında bu akımın etkilerini ve sembollerini sıklıkla görmemiz mümkündür (Bölükbaşı 2015:385)

Kuşkusuz Hurûfîliğin en fazla Bektaşîlik üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Bektaşîlikte “Noktatu'l-Beyân” adıyla bilinen dua, tamamen Hurûfî motiflerle doludur. Yine Balkanlardaki Bektaşîlerin Hurûfîlikten daha fazla etkilendiği söylenebilir. Örneğin Arnavutluk'taki bazı Bektaşîler Hacı Bektaş Veli'yi Fazlullah'ın müridi kabul ederler. (Usluer 2009: 181) Ancak Rıza Tevfik Bölükbaşı, Hurûfî şairlerimizin zannedildiğinden çok daha fazla olduğunu iddia eder ve Muhitî, Vahidî, Gaybî, Arşî, Gül Baba ve bu çalışmada divanını incelediğimiz Niyâzî-i Mısırî'nin de Hurûfî olduğunu ifade eder (Kemikli 2017: 92)

Farklı inanç, mezhep, tarikat ve kültürlerde olmalarına rağmen şairlerin ve düşünce sistemlerinin birbirlerine tesir etmeleri oldukça tabiidir. Seyyid Nesîmî gibi büyük bir şairin ve fikir dünyasının sadece Alevî-Bektaşî şairleri etkilediğini, diğer mutasavvıf şairlere tesir etmediğini ifade etmek pek gerçekçi olmaz.

Nesîmî'nin hem klasik Türk edebiyatını hem de halk edebiyatını uzun yıllar etkilediği bilinmektedir. Özellikle tekke şairleri yakın zamanlara kadar Nesîmî'yi örnek almışlardır.

³ Yasin Suresi, 82. Ayet.

⁴ Burada Niyâzî-i Mısırî'nin Halvetiye tarikatı mensubu olduğunu hatırlatalım.

Kütüphanelerdeki pek çok mecmua ve cönkler bu etkiyi bariz bir şekilde göstermektedir (Ayan 2014: 104).

Hurûfilîğin eski edebiyatımızda Alevî-Bektaşî şairler dışında hangi şairlerin şiir dünyasına nüfuz ettiği, divanlarında nasıl bir yansımaya sahip olduğu daha geniş bir çalışma gerektirmektedir.⁵ Biz bu çalışmamızda “*Otuz iki harfî bildik dört kitâbın aslıdır / Safha-i vechinde yazılmış kamu bî-irtiyâb*” beytinden hareketle Hurûfilîğin Niyâzî-i Mısırî (öl. 1694) üzerindeki etkisini mercek altına aldık ve mutasavvıf şairimizin Divan-ı İlahiyat’ındaki 195 şiiri inceleyerek söz konusu eserde ne gibi Hurûfî izler bulunduğunu tespit etmeye çalıştık. Şunu ifade edebiliriz ki öngördüğümüzden çok daha fazla Hurûfilik öğretisi ile bağdaştırabileceğimiz şiir örneklerine rastladık.

Çalışmamızı Hurûfilîğin beş temel konusu olan “*Nokta, 28-32 Harf, Vahdet-i Vücut, Vech ve Hatt-ı İstiva*” üzerine bina ederek 5 başlık altında Mısırî’nin şiirlerindeki muhtemel Hurûfî unsurları belirlemeye çalıştık. Makalemizin temel konusuna geçmeden önce Niyâzî-i Mısırî hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.⁶

Tasavvuf edebiyatının önemli şahsiyetlerinden biri olan Niyâzî-i Mısırî 1618’de Malatya’da doğar. Asıl adı Mehmet’tir. Babası Nakşibendî tarikatı mensubudur. Eğitimine Malatya’da başlar ve Halvetî şeyhi Hüseyin Efendi’ye intisap eder. 20 yaşında önce Diyarbakır’a, oradan Mardin’e geçer; daha sonra Kerbela, Bağdat ve Kahire’ye gider. El-Ezher’de ilmî faaliyetlerde bulunur, tasavvufî gelişimini tamamlamaya çalışır. Mısır’daki eğitiminden dolayı şair, Mısırî lakabı ile anılmaktadır (Kavruk 2011: XVII).

Gördüğü bir rüyanın etkisi ile Mısır’dan ayrılarak Arabistan ve Anadolu’nun farklı yörelerini gezen şair 1646’da İstanbul’a gelir. Daha sonra Bursa’ya, oradan da Uşak’a geçer. Bilahare Elmalı’ya giderek Şeyh Ümmî Sinan’a intisap eder. 1655’te şeyhi tarafından kendisine hilafet verilir (Kavruk 2011: XVII).

Bir süre sonra Bursa’ya geçer, irşat faaliyetlerinde bulunur. Kısa sürede şöhreti yayılır. Saray tarafından Edirne’ye davet edilir. Edirne’ye giden şair, kısa bir süre burada kaldıktan sonra İstanbul’a, oradan da tekrar Bursa’ya döner.

İkinci kez Saray tarafından Edirne’ye davet edilen Mısırî, bu gidişinde bazı sözlerinin tepki çekmesi üzerine Rodos’a sürgün edilir (Kavruk 2011: XVII). 9 ay sonra affedilip Bursa’ya döndü ise de kimi sözlerinin ilim adamları ve halk arasında tepkiye yol açması nedeniyle bu kez Limni adasına sürgün edilir ve bu sürgün 15 yıl sürer. Bu dönem Mısırî üzerinde derin etkiler bırakır.

1691’de Bursa’ya dönen Mısırî, Sultan II. Ahmet’in onay vermemesine rağmen müritleri ile beraber Avusturya Seferine katılınca tekrar Limni’ye sürgün edilir ve 1694’te burada vefat eder. Mezarı hâlen Limni’de bulunmaktadır.

⁵ Bu çalışmanın temel konusu Hurûfilik düşüncesini teferruatlı bir biçimde incelemek veya bu tarikata mensup bütün Türk şairleri tespit etmeye çalışmak değildir. Bu makalede yukarıda dile getirdiğimiz bir beytinden hareketle Mısırî’nin Türkçe şiirlerinde Hurûfilik ile bağdaştırabileceğimiz ifadeler olup olmadığını tespit etmek amaçlanmıştır. Elbette ki tespit ettiğimiz beyitlerden hareketle Mısırî’nin Hurûfî olduğu iddia edilemez. Sadece Mısırî’nin şiirlerinde Hurûfilîğin tesiri olduğu dile getirilebilir.

⁶ Niyâzî-i Mısırî’nin hayatı ile ilgili bilgiler genel olarak Hasan Kavruk’un Divan-ı İlahiyat adlı eserinden derlenmiştir.

Tasavvuf edebiyatının en büyük şair ve fikir adamlarından biri olan Mısrî, duygu ve düşüncelerini, karmaşık tasavvuf meselelerini oldukça sade bir anlatımla dile getirmiştir. Kimi şiirlerinde Mısrî kimi şiirlerinde Niyâzî mahlasını kullanmıştır (Kavruk 2011: XXI).⁷

Mısrî'nin şiirlerinin çoğu ilahî formundadır. O, şiirlerinde ilahî aşkı, vahdet-i vücud düşüncesini, Hz. Muhammed'e olan sevgisini, eşref-i mahlûkat olan insanı, insanın yaratılış gayesini konu edinmiştir. Halvetiye tarikatının Ahmediye koluna mensup olan Mısrî, daha sonra kendine özgü Mısrîyye kolunu oluşturmuş ve Halvetîliğe yeni bir yorum getirmiştir.

Mısrî'nin şiirlerinde kendinden önce yetişmiş şairlerin de etkisi vardır. Başta Yunus Emre olmak üzere, Mevlânâ, Nesîmî,⁸ Fuzûlî, Aziz Mahmut Hüdâyî, Elmalılı Sinan Ümmî gibi mutasavvıf şairlerden ve Muhyiddin-i Arabî, Şeyh Bedreddin gibi sufilerden etkilenmiş, hatta bazılarına nazireler yazmıştır.

Yaşadığı dönemde hem tasavvufî yönüyle hem de sanat anlayışı itibarıyla kabul gören Mısrî, kendisinden sonra da pek çok şairi etkilemiştir. Tevilinde zorluk çekilen ve uzun yıllar sürgün hayatı yaşamasına yol açan bazı düşünceleri nedeniyle her ne kadar bir takım eleştirilere maruz kaldıysa da Mısrî hiç şüphesiz tasavvufî edebiyatımızın en büyük şahsiyetlerinden biridir.

Mısrî hakkındaki bu bilgilerden sonra esas çalışma konumuza geçebiliriz.

DİVAN-I İLAHİYAT'TA HURÛFİLİK İLE BAĞDAŞTIRILABİLECEK SEMBOLLER

1. Nokta

Hz. Ali'ye atfedilen bir sözde şöyle denir: "Allah'ın tüm sırları semavî kitaplardadır. Semavî kitaplarda ne varsa Kur'an'da, Kur'an'da ne varsa Fatiha'dadır. Fatiha'da olan her şey besmelede ve besmelede olan her şey de besmelenin be(ب)sindedir. Besmelenin be'sinde de ne varsa be'nin altındaki noktadır. İşte ben, be'nin altındaki noktayım." Hurûfîlere göre Allah'ın ve tüm mevcudatın sesleri 32 harfle kaimdir. Tüm harflerin ise aslı bir noktadır. Nitekim kalemi kâğıda koyduğumuzda öncelikle bir nokta oluşur, kalemi hareket ettirmedikimiz sürece harfler vücuda gelmez. Asıl olan ilk noktadır, harfler noktanın tekrarından ibarettir. 28 ve 32 ilahî kelimenin de aslı bir noktadır. Dolayısıyla nokta idrak edilmezse mevcudat da idrak edilemez. Nokta vahdeti temsil eder, ikisi de bölünemez. Bu mertebeye ise mahlûkat arasından sadece insan ulaşabilir (Usluer 2009: 184).

Hz. Ali'nin "İlim bir nokta idi, onu cahiller çoğalttı." sözü de Hurûfîlere göre tüm harflerin noktaların birleşmesi ile oluşmasından kinayedir. Yani tüm harflerin kaynağı, kâtibin koyduğu ilk noktadır, diğerleri noktanın tekerrürü hükmündedir. Hz. Ali, nokta ile vahdeti, cahillerin onu çoğaltması ile de kesreti kastetmiştir. Bir hadiste Hz. Muhammed, "Ben ilim şehriyim, Ali de onun kapısıdır." demiştir. Dolayısı ile Ali, benin (ب) altındaki noktadır ve aynı

⁷ Şairin gündüz yazdığı şiirlerde Niyâzî, gece yazdığı şiirlerde Mısrî mahlasını kullandığına dair iddialar var ise de bu durum belgelendirilememiştir.

⁸ Nesîmî'nin en önemli Hurûfî şair olmakla beraber pek çok Türk şair üzerinde büyük bir tesiri olduğunu, çalışmamızın konusu olan Mısrî'nin de bu etkinin dışında kalmadığını anımsatalım.

zamanda ilmin kapısıdır. Bu da demektir ki nokta idrak edilirse tedricen Hz. Ali, Hz. Muhammed ve yüce Allah idrak edilir, yani âlemin sırrı bu noktadır (Usluer 2009: 187).

Bu bağlamda Mısırî'nin nokta konusunda tespit ettiğimiz beyitlerine bakalım:

Sen seni bilmektir ancak pîre ülfetten garaz

Noktayı fehm eylemektir 'ilm ü hikmetten garaz 79-1⁹

Bir pire, mürşide bağlanmaktan gaye, ancak kişinin kendisini bilmesi olabilir. Zira kendini bilen Rabbini bilir. İlim ve hikmetten gaye de yukarıda bahsedildiği üzere noktanın o derin anlamını kavramaktır. Çünkü nokta derunî ilmin başlangıç noktasıdır, giriş kapısıdır.

Kamu bir noktadır 'ilm ancak ey dost

Çoğaldıkça dolar kalbe hemm ü gam 117-17

Niyâzî taht-ı bâda nokta oldu

'Alî'nün sırrına olalı mahrem 117-18

Ey dost, ilim dediğin sadece bir noktadır ancak, yani vahdettir, Allah'ın birliğini, tevhidi kavramaktır. Bu vahdaniyetten uzaklaşıp kesret âlemine bulaştıkça kalbim gam ve kederle dolar. Niyâzî Hz. Alî'nin sırrına, nokta ile ilgili açıklamalarına vakıf olunca benin (ب) altındaki nokta oldu, Hz. Ali ile mahrem oldu, onun hususî, derunî hâllerine vâkıf oldu.

Cümle efkârün hurûfun cem' edüp tevhîd ile

Nokta-i vahdetde haşr ol gayrı efkâr olmasın 139-7

Ey Niyâzî hâl-i 'aşkı herkese fâş eyleme

Sırr-ı Hak'dır ana bî-gâne haberdâr olmasın 139-8

İçinden geçirdiğin bütün fikirleri ve bunların yansıması, karşılığı olan bütün harfleri, yani 32 harfi tevhit ile birleştir, hepsini bir araya topla. Böylece vahdet noktasında onları birleştir, zira tüm harflerin kaynağı bir nokta olduğu gibi tüm mevcudatın da kaynağı bir olan Allah'tır. Başka fikre, yani kesrete yer olmasın. Bütün bunlarla beraber ey Niyâzî eriştiğin bu ilahî aşk hâlini olur olmaz herkese açıklama, ifşa etme. Zira bu ilahî bir sırdır, bu sırrı bilmeyenler bundan haberdar olmasın, çünkü bu sırrı idrak edemeyebilirler.

Dağıla terkîbim otuz iki harf ola tamam

Nokta-i sırrım kamunun cevherine kân ola 165-5

⁹ Beyit sonlarında verilen sayılar Hasan Kavruk tarafından yayımlanan Divan-ı İlahiyat'taki şiir ve beyit/dörtlük numaralarını vermektedir: 79. şiir- 1. beyit/dörtlük gibi.

Terkibim dağılsın da benliğimi bir araya getiren 32 harf aşikâr olsun, bu sır ortaya çıksın ki bu şekilde bu sırrın noktası herkesin özünün, esasın kaynağı olsun, onlara hayat versin. Cevherin edebiyatımızda noktalı harfler olduğunu da göz önünde bulundurursak bu esrar noktası herkese nokta bağışlayan bir kaynak olsun, vahdet masivaya nokta vererek yansısın, şeklinde de bu beyti yorumlayabiliriz.

2. 28 ve 32 Harf

Hurûfîlere göre söz, Allah'ın zatının ulu tecellisidir, aynı zamanda insanın yüzünde de görülür. Sözcükler, Allah'ın sırlarının açığa çıktığı yazı, en mükemmel şekliyle Kur'an hâline gelir (Schimmel 1999: 429). Kur'an-ı Kerim ise Arap harfleri ile yazılmıştır.

Arap alfabesinde bilindiği gibi 28 harf vardır. Hurûfîliğin kurucusu Fazlullah'ın eserlerini yazdığı Fars alfabesinde ise bu 28 harfe ilave olarak پ (pe), چ (çim), ژ (je) ve گ (gef) harfleri bulunmaktadır. Böylece Arap alfabesinden uyarlama Fars alfabesinin harf sayısı 32'ye çıkmaktadır.

Hurûfîler, Arap alfabesinde esrarlı bir biçimde Fars alfabesindeki bu dört harfin de bulunduğunu iddia ederler. Arap elifbalarında 28 harfin dışında lam elif (ل) de ayrı bir harf olarak gösterilir. İşte Hurûfîler bu lam elifin eczasında tekrarsız olarak dört harf (elif, lam, mim ve fe) bulunduğunu ve bunların Farsçadaki dört harfi temsil ettiğini ifade ederler (Usluer 2009: 191).

Arap alfabesindeki 28 ve Fars alfabesindeki 32 harfe istinaden Hurûfîler tüm mevcudatı özellikle de insanı bu gizemli sayılar üzerinden açıklamaya çalışırlar. Farklı yöntemler kullanarak bir şekilde 28, 32 veya bu iki sayının toplamı olan 60 sayısına ulaşmaya çalışırlar. Örneğin bir hadiste Kur'an'ın 7 harf üzerine indirildiği söylenir. Hurûfîler, anasır-ı erbaadan hareketle 7x4 ile 28 harf sayısına ulaşırlar (Usluer 2009: 192).

Yine Hurûfîler harfler ile insan bedeni arasında ilgi kurarlar. Harfler düz, daire ve kıvrık olmak üzere üç ana şekle sahiptir. Bu şekiller ile insanın namazdaki üç temel pozisyonu arasında benzerlik kurulur. Buna göre namazdaki kıyam elifi (ل), rükû dalı (د) ve secde mimi (م) sembolize eder. Yine bu üç harf birleşerek Âdem (ا د م) ismini oluşturur ki Âdem eski dilimizde sadece Hz. Âdem'i değil, aynı zamanda tüm insanları karşılayan bir kelime olarak kullanılmaktadır.

Eski edebiyatımızda da sıkça Arap harflerinden insan bedeni için mazmunlar kullanılmıştır. Söz gelimi boy için elif (ل), saç için lam (ل), göz için dad (د), dudak için mim (م), âşığın iki büklüm beli için dal (د) eski şiirimizde çok geçer. İşte Hurûfîler bu mazmunlara yeni mazmunlar ve Hurûfî anlamlar yüklerler ve Arap harflerinin aslında insan bedenine benzerliği yönüyle vücuda geldiğini iddia ederler.

Arap alfabesinin ilk harfi eliftir, ilk varlık, ezeli varlık Allah'tır. Aynı şekilde elifin ebced hesabındaki değeri 1'dir ve bu 1, Allah'ın vahdetine, birliğine işarettir. Elifin eczasında 3 harf, bu üç harfin de eczasında 8 harf bulunmaktadır. 8 harf anasır-ı erbaa ile bize 32 sayısını verir, dolayısı ile elif tek başına Allah'ı temsil ettiği gibi ecza sistemi ile harflerin tamamını, dolayısı ile tüm mevcudatı temsil etmektedir. Farklı harfler ile ilgili Hurûfîlerin farklı iddia ve yöntemleri vardır, konunun anlaşılması adına biz bir örnekle iktifa edelim.

Temelde Hurûfî felsefesi 28 ve 32, özellikle de Fars alfabesinin 32 harf sayısına dayanır. Zira 32, içinde 28'i barındırdığı gibi Fars alfabesi de içinde Arap alfabesini barındırmaktadır.

Yazımızın başında ifade ettiğimiz gibi, biz bu çalışmamızda “Otuz iki harfi bildik dört kitâbın aslıdır / Safha-i vechinde yazılmış kamu bî-irtiyâb” beytinden hareketle Niyâzî-i Mısırî’nin Divan-ı İlahiyat’ında Hurûfîliğe dair ne gibi izler bulunduğunu irdelemek istedik. Bu bağlamda Mısırî’nin 28-32 harf sembolizmini barındıran beyitlerine göz atalım. Özellikle yukarıdaki beytin de yer aldığı Divan-ı İlahiyat’taki 13. şiir sanki tamamen 32 harf için yazılmış durumdadır:

Otuz iki harfi bildik dört kitâbın aslıdır

Safha-i vechinde yazılmış kamu bî-irtiyâb 13-3

Dört kutsal kitabın, yani bütün ilahî hükümlerin kaynağının otuz iki harf olduğunu anladık, idrak ettik ki bu otuz iki harf hiç şüphesiz aynı şekilde sen insanoğlunun yüz sayfasına yansımış durumdadır. Bu beyit Nesîmî veya Fazlullah-ı Hurûfî’nin bir beyti gibi karşımızda durmaktadır. Zira Hurûfîler, kâinattaki her şeyi 28-32 sembolizmi ile ilintilendirmeye çalışırlar ve bu harflerin insanda, özellikle insanın çehresinde sembolik olarak yer aldığını iddia ederler.

Mekteb-i ‘irfâna gir oku bu ‘ilmin aslını

Gör ki nice derc olupdur bu ‘ilimde dört kitâb 13-4

Her ne okursan çün otuz ikiden taşra degül

Yüzünün metnini şerh eder okunan fasl u bâb 13-5

Her ne kim görür gözün andan cemâl-i yâre bak

Çünkü gitdi ey Niyâzî kalmadı aslâ hicâb 13-7

İrfan mektebine gir, bu ilmin aslını orada oku. Zira düz mantıkla, yüzeysel bilgi ile bu sırra, bu ledünnî bilgiye erişemezsin. Bu ilme vâkıf olarak dört kitap, ilahî ahkâmlar, din diyanet bu ilimde nasıl derç olmuş anla, bunu idrak et. Zira şu âlemde her ne okursan, görürsen hiçbir şey 32’nin dışında kalamaz, çünkü âlemdeki her ses bu 32 harfle telaffuz edilebildiği gibi âlemdeki her şey de esrarlı bir biçimde bu 32 ile izah edilebilir. Müşahede edilen her şey insan yüzünü açıklar, insanı ifade eder. Ey Niyâzî, perde kalmadı, kalp gözün açıldı, sırlar ayan oldu sana. Bu nedenle gördüğün her şeyde gerçek sevgili olan yüce Allah’ın cemalini müşahade et, zira tüm mevcudat ancak Allah’ın bir yansıması olarak bize mutlak güzelliği yansıtmaktadır.

Bu şiirden sonra şimdi farklı şiirlerde Mısırî’nin temas ettiği hurûfa dair beyitlere bakalım:

Esmâ-i ilâhiyyede bî-had hünerim var

Her demde semâvât-ı hurûfa seferim var 45-1

Her an, sürekli harflerin semalarına, yüce, ulvî anlamlarına yolculuğum var. Harflere nüfuz ettiğimden ilahî isimleri fevkalade idrak edecek yeteneğe sahibim. Şiirin bütününü

tasavvufî ve mücerret bir anlatıma sahip olmakla beraber pekâlâ bu beyitte harflerin esrarına temas edildiğini söyleyebiliriz.

Hurûfa bakma andan içeri bak

Nefesdir cân değildir nûn ile kâf 84-10

Nûn ile kâf harfleri, dolayısıyla “kün” (كُن) ilahî lafzı tek başına can, ruh, hayat emaresi değildir, bilakis nefestir, soluktur, o soluğun harflerle müşahhas hâle gelmesidir. Bu nedenle yalnızca harflerin zahîrî ifadesine değil aynı zamanda onlardaki derin tasavvufî anlama bakılmalı; bu, idrak edilmeye çalışılmalıdır.

Diliyle eylemez da'va-yı merdî

Gönülde himmetidir nûn ile kâf 85-2

İlmin sırrına eren insanların gönlünde “kün” (كُن) ilahî lafzı yer edindiğinden, kalpleri tamamen yüce Allah'a yönelir, ilahî aşk ile kendilerinden geçer, fenaillâh makamına ererler. Artık bu insanların benlik davasında bulundukları görülmez.

Gel Niyâzî'nün vücûd-ı harfini

Levh-i 'âlemden yed-i feyzünle sil 107-7

Yüce Yaratıcıya münacat makamında yazılmış olan bu gazelin son beytinde Mısırî, Allah'tan harflerle teşekkül etmiş vücudunu mana âleminin levhasından kendi rahmet eli ile silmesini, belki de ilahî maşuka kavuşma arzusunu dile getirmektedir.

Bir hoş güzel yapusu var otuz iki kapusu var

Cümle şehirlerden ulu her yanı bâğ bostan kamu 148-2

Yedi beyitlik bu gazelin tamamında Mısırî cennet tasviri yapmaktadır. İkinci beyitte de çok güzel olmasını, eşsiz benzersiz, yemyeşil bir bahçe olmasını dile getirirken kapı sayısını 32 olarak vermek suretiyle Fars alfabesi harf sayısı ile ilgi kurmaktadır. Zira İslamî kaynaklarda cennetin 8, cehennem 7 kapısı olduğu zikredilmektedir. 8 kapıyı Hurûfî anasır-ı erbaa yorumuyla 4 katını alarak 32 sayısına ulaşabiliriz.

Dağıla terkîbim otuz iki harf ola tamam

Nokta-i sırrım kamunun cevherine kân ola 165-5

Terkibim dağılsın da benliğimi bir araya getiren 32 harf aşikâr olsun, bu sır ortaya çıksın ki bu şekilde bu sırrın noktası herkesin özünün, esasın kaynağı olsun, onlara hayat versin. Daha önce ifade ettiğimiz gibi cevherin edebiyatımızda noktalı harfler olduğunu da göz önünde bulundurarak bu esrar noktası herkese nokta bağışlayan bir kaynak olsun, vahdet masivaya nokta vererek yansın, şeklinde de bu beyti yorumlayabiliriz. Nokta bölümünde izah ettiğimiz bu beyti burada tekrar zikrederek 32 harf faslını sonlandırmış olalım. Bu beyitte Mısırî, Hurûfîliğin en önemli iki meselesi olan 32 harf ve nokta sembollerine birlikte temas etmiştir.

3. Vahdet-i Vücut

Vahdet-i vücud aslında pek çok tasavvufî gelenekte yer almaktadır. Başta Muhyiddin-i Arabî olmak üzere pek çok mutasavvıf, eserlerinde vahdet-i vücudu kapsamlı bir biçimde işlemiştir. (Aşkar 1997: 197). Niyâzî-i Mısırî de Muhyiddin-i Arabî'den etkilenmiş ve Arabî'ye dayanan Ekberî tasavvuf ekolünün Osmanlı sufi dünyasındaki önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Dolayısıyla vahdet-i vücud düşüncesi, sadece Hurûfilik ile ilişkilendirilemez.

Hurûfilere belki de bu konuda diğer sufilerden ayıran temel fark, vahdet-i vücud konusunu ayrıca harflerle ilişkilendirmeleridir. Hurûfilere göre yüce Allah harflerle tanımlanır ve insanlar da O'nu harfler ile müşahade edebilir. Allah yahut Huda lafızları telaffuz edilmeden yüce Yaratıcının kastedildiği anlaşılamaz. Bu nedenle Allah'ın ezelden beri konuştuğu 32 harf O'nun tecellisidir.

Yine diğer tasavvufî akımlarda olduğu gibi Hurûfilerde de vahdet-i vücud özellikle insan bağlamında ele alınmıştır. Hurûfilerde insan kelimesi yerine daha çok âdem kelimesi kullanılmıştır.

İnsan mahiyeti itibarıyla diğer varlıklardan çok farklıdır, zübde-i âlemdir. Ayrıca mahlûkat arasında harflerin tamamını telaffuz edebilen yegâne canlı, insandır (Usluer 2009: 263). Ancak Hurûfiler bununla birlikte insanın bedeninden hareketle onun özelliklerini, üstünlüğünü ve varlıklar içerisindeki farklılığını göstermeye çalışırlar. Zira Allah'ın kadim sıfatları sadece insan bedeninde, özellikle de insan yüzünde müşahade edilebilir. Mısırî aşağıdaki beyitlerde bu durumu şu şekilde ifade eder:

Gördüm bu 'âlemler kamu benim vücûdumla dolu

Bir olmuş uçmağ u tamu, cümle bana olmuş sıfat 14-6

Her ne yana kim eğilem ol yana her şey eğilir

Olmuş Niyâzî hep senün sâyelerün sitte cihât 14-7

Hurûfilerin insana verdikleri bu değer, elbette İslam'dan kaynaklanmaktadır. Kur'an'da "Biz insanı en güzel biçimde yarattık."¹⁰ denmektedir. İnsan eşref-i mahlûkattır, kâinatın gözbebeğidir, Hz. Muhammed'in şahsında âlemlerin yaratılış sebebidir. Bundan dolayı Hurûfiler insanı felsefelerinin merkezine almışlar, başta Seyyid Nesîmî olmak üzere Hurûfî şairler şiirlerinde bu durumu günümüz ifadesiyle hümanist denecek bir şekilde dile getirmişler ve böylece geniş kitlelere hitap etmeyi başaramışlardır. Hurûfilerin harflerle ilgili felsefeleri tamamen Alevî-Bektaşî tarikatlara sirayet etmediyse de insanı merkeze alan öğretileri aynen Alevî-Bektaşî tarikatlarca da paylaşılmış, hatta Seyyid Nesîmî'yi yedi ulu şairlerinden biri saymışlardır. İnsanı merkeze alma elbette Mısırî'de de belirgin bir şekilde görülür:

Kenz-i mahfî âşikâr hep sendedir

Yaz u kış leyl ü nehâr hep sendedir

İki 'âlemde ne var hep sendedir

¹⁰ Tin Suresi 4. Ayet.

Gayra bakma sende iste sende bul 99-3

Men 'aref sırrına er ko gafleti

Gör ne remz eyler bu insân sûreti

Haşr u neşr ile tamuyu cenneti

Gayra bakma sende iste sende bul 99-4

Zât-ı Hakk'ı anla zâtundur senün

Hem sıfâtı hem sıfâtundur senün

Sen seni bilmek necâtundur senün

Gayra bakma sende iste sende bul 99-6

Yukarıda verdiğimiz ilk iki dörtlükte Mısrî daha çok insanın âlem-i sağır (küçük âlem) olma yönüne dikkat çeker gibi görünür. Pek çok kaynakta evren büyük âlem, insan ise küçük âlem olarak ifade edilir. Hurûfîlere göre ise büyük âlem, insandır. Bunun nedeni ise tüm sesleri 32 harfle ifade edebilen tek varlık olmasıdır. Yukarıdaki şiirde de kanaatimce insan, âlem-i sağır olarak değil, âlem-i kebir olarak verilmiştir.

Son dörtlükte ise Mısrî insanı doğrudan Hakk'ın yansıması olarak görür. Farklı şiirlerde de tıpkı Hallâc-ı Mansûr'un "ene'l-hak" ifadesi gibi Mısrî vahdet-i vücud düşüncesini belirgin bir şekilde ifade eder:

Dest-i kudretle yazılmış yüzüne âyât-ı Hak

Gönlümün tahtında sultânımdır Allah hû diyen 127-2

Cümle a'zâdan gelir zikr-i ene'l-hak na'rası

Cism içinde zâr u efgânımdır Allah hû diyen 127-3

Yüce Allah'ın kudret eliyle insanın yüzünde Hakk'ın ayetleri, işaretleri, izleri yazıldığından dolayı "Allah, hû" diyerek insanlığının ve müminliğinin farkında olanlar, gönül tahtında sultan mesabesinde, nazarımda çok değerlidir. İnsanın bütün organlarından adeta "ene'l-hak" zikri duyulmaktadır; insan, bedeniyle Allah'ın yansıması konumundadır. "Allah, hû" diyenler, benliğinin, vahdet-i vücudun farkında olanlar, bu fani beden içinde feryat figan içerisinde dirler.

Mısrî de yaşadığı çağda bu düşüncelerin avam tarafından pek anlaşılamayacağını düşünmüş olacak ki bunların ilahî sırlar olduğunu ve bu sırlara vâkıf olanlara danışmak gerektiğini ifade eder:

Rumûz-ı enbiyâyı vâkıf-ı esrâr olandan sor

Ene-l-hak sırrını cândan geçip ber-dâr olandan sor 57-1

İnsanın kâinattaki yerini ve önemini göstermesi açısından Hz. Yusuf'un rüyasında gördüğü on bir yıldız, güneş ve ayın kendisine secde etmesi önemli bir semboldür.¹¹ Meleklerin âdeme (insana) secde etmesi gibi farklı gök cisimleri de insana secde etmiştir. Bu, insanın; onlardan, dolayısı ile evrenden daha üstün olduğuna, âlem-i kebir olduğuna işarettir (Usluer 2009: 265). Zira insan mahlûkat arasında sıradan bir mahlûk değil, Allah'ın yansıması olan bir mahlûktur. Tüm âlem insanda cemedilmiştir:

Anla hemân bir söz dürür yokuş değildir düz dürür

'Âlem kamu bir yüz dürür gören anı hayrân imiş 75-8

Yine diğer bir şiirinde vahdet-i vücut düşüncesini şöyle ifade eder:

Hem cân u hem ten oldur hem sen ü hem ben oldur

Cümle görünen oldur uzakda vü yakında 153-3

Divan-ı İlahiyat'tan çok fazla örnek vermek mümkün ise de biz son bir örnek ile iktifa edelim:

Cümle esmâ vü sıfâtundur görünen gayrı yok

Her biri bir vechile hûb zâtun i'lân eyledi 183-7

Âlemdeki her şey Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının bir yansımasıdır, başka bir şey olması mümkün değil. Her bir nesne bir yönü ile Allah'ın güzel, mükemmel zatını yansıtır sadece.

4. Vecih

Hurûfîler, "Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki..."¹² ile "Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sımsıkı tutun..."¹³ ayetlerinden hareketle insan yüzüne ayrı bir önem verirler. Evet, insan tüm bedeni ile başlı başına Allah'ın bir yansımasıdır, ancak vecih (yüz) ayrıca üzerinde durulması gereken bir azadır. Vücudumuzun en faziletli ve en üstün azası kuşkusuz yüzümüzdür. Çünkü zahir ve batın tüm duyu organlarımız yüzde bulunur. İnsanı diğer canlılardan ayıran konuşma özelliği de yüzdedir. Bunlardan daha da önemlisi ilahî kelimelerin kâmilan zuhur ettiği yer de yüzdür. Yüzde bulunan duyu organlarının taksimi 2 göz, 2 kulak, 2 burun deliği ve 1 ağız şeklinde yapılır.

¹¹ Bkz. Yusuf Suresi 4. Ayet.

¹² Fussilet Suresi 53. Ayet.

¹³ Rum Suresi 30. Ayet.

Dört unsur ile çarpımından Arap alfabesinin 28 sayısına ulaşılır. Dilin altındaki istiva hattı¹⁴ hesaba katılırsa ağız da 2'ye ayrılacağından bu durumda 8x4 ile Fars alfabesinin 32 harf sayısına ulaşılır (Usluer 2009: 278).

Yüz aynı zamanda levh-i mahfuz kabul edilir. Çünkü ezeli ve ebedî tüm bilgiler, kâinatın tüm hükümleri yüzde tasvir edilmiştir. Kur'an'da birçok ayet-i kerime yüzden bahseder, Hurûfîler de bunları hatlar ve harfler aracılığı ile tevil etmişlerdir.

Aşkın temelinde de yüzdeki hatlar vardır. Birine âşık olan, özelde o kişinin yüzüne âşık olur. İnsan yüzündeki güzellik ise aslında ilahî güzelliştir. Çünkü Allah insanı kendi sureti üzerine yaratmıştır. Dolayısı ile bir kimseye âşık olan insan, aslında ilahî hatlar ve ilahî güzelliğe âşık olmuştur. Bu da beşerî aşkın içerisinde ilahî aşkın olduğunun göstergesidir. Başka bir deyişle Leyla ile başlayan beşerî aşk, Mevla'ya geçmek suretiyle ilahî aşka yükselir.

Bu bağlamda Mısırî'nin vech konusunda tespit ettiğimiz beyitlerine bakalım:

Vechün üzre yazılan ma'nâ-yı Kur'ân'ı gören

Eylemez evrâk içinde lafz-ı Kur'ân ile bahs 20-4

İnsanın yüzündeki Kur'anî, ilahî anlamları idrak eden kişiler, kâğıt üzerine yazılı zahiri Kur'an'ı söz konusu etmez.

Âyât-ı ruhundan okuyup bir nice âyet

'Aşk ehline mazmûnunu tefsîr edeyin der 67-2

Yüzünün ayetlerinden, nişanlarından, alametlerinden nice ayetler, anlamlar çıkarıp aşk ehline, bu mazmunları açıklayayım, der.

Vechinde yedi fâtiha âyâtı yazılmış

Âdemdeki âyât-ı Hudâdan haberim var 30-6

Bilindiği gibi Fatiha Suresi 7 ayet-i kerimeden oluşmaktadır ve Kur'an-ı Kerim'in en önemli suresi sayılır. Namazın her rekâtında okunduğu gibi dualar da genellikle Fatiha okutmak ile sonlandırılır. Mısırî, insan yüzünde bu 7 ayetin yazılı olduğunu ve bunların insandaki Allah'ın ayetleri olduğunu ifade ederken belki de yüzdeki 7 duyu organını kastediyordur.

Zâhidâ sûret gözetme içerü gel câna bak

Vechi üzre gör ne yazmış defter-i Rahmân'a bak 86-1

Mushaf-ı hüsnünde yazmış "kul hüvallâh" âyeti

Gel inanmazsan gir oku mekteb-i irfâna bak 86-2

¹⁴ İstiva hattı konusunda 5. alt başlıkta ayrıntılı bilgi verilecektir.

Ey zahitler, yüzeysel din bilgisi ile yetinen insanlar! Dış görünüşe aldanmayın, yalnızca dışarıdan gördüğünüze bakmayın, daha derine, cana bakın. Adeta Allah'ın bir defteri olan insanın yüzünde neler yazılı, neler gizli, ona bakın. Güzelliğinin mushafında, yüzünde "kul hüvallâh"¹⁵ ayeti yazılı adeta. Buna inanmazsan irfan mektebine gir, oku, çünkü bu ancak irfan ile idrak edilebilir.

Yukarıdaki beyitlerde Mısırî, açık bir şekilde insan vechine kutsiyet izafe etmekte, onu adeta ilahî kitabın yansıması olarak ifade etmektedir. Aşağıdaki beyitte ise insanın Hakk'ın vechine bir ayna olduğunu, fakat bunun irfanî bir sır olduğunu söyler:

Bil ki vech-i Hakk'a mir'âtdır özün bir hoş gözet

Men 'aref sırrındaki ma'den senün kânundadır 39-7

Divan-ı İlahiyat'taki 76. şiir tamamen vahdet-i vücud ve vech ile bağlantılıdır, özellikle 5-7. beyitler efkâr-ı umumiyenin şimşeklerini üzerine çekebilecek cinstendir:

Hüsnünü izhâr eder cümle sıfât

Zâtına insânı burhân eylemiş

Hakk'ı istersen yürü insâna bak

Şems-i zât yüzünde rahşân eylemiş

Hak yüzü insân yüzünden görünür

Zât-ı Rahmân şeklin insan eylemiş

Bütün sıfatlar Allah'ın mutlak güzelliğini gösterir ki Allah kendi zatı için insanı hüccet olarak göstermiş. Bu nedenle Hakk'ı görmek isteyenler insana bakmalı, çünkü Allah'ın zatının güneşi, insan yüzünde parlamıştır. Son beyti de nesir cümlesine çevirmekle yetinelim. Hak yüzü, insan yüzünden görünür. Rahmanın zatı şeklini insan eylemiş.

Mısırî Şeytan'ın Âdem'e secde etmeyişi de onun insan yüzündeki ilahî tecelliye idrak edememesine bağlar. Şeytan zahirde sadece resmedilmiş bir şekil görmüş, insanı varlıklardan bir varlık sanmıştır. Oysaki insan Allah'ın bir yansımasıdır ve özellikle bu hususiyetini yüzünde taşımaktadır:

'Âdem'in vechinde Hakk'ı görmedi İblis la'in

Sûretâ gördü ki bir şekl-i münakkaş n'eylesin 142-4

Mısırî, Divan-ı İlahiyat'ında kimi şiirlerini tamamen Arapça yazmıştır ki bunları incelememize dâhil etmedik. Kimi şiirlerinde ise eski edebiyat geleneğimize uygun olarak mülemma diyebileceğimiz Türkçe-Arapça karışık şiirler yazmıştır. Genellikle her beytin ilk mısrasını Türkçe, ikinci mısrasını Arapça yazma yoluna giden Mısırî, aşağıdaki şiirde de vech ve vahdet-i vücud konusuna temas etmiştir:

¹⁵ "De ki o Allah" anlamında İhlâs Suresinin ilk ayetinin baş kısmı.

Senin vâsfunda vardır her birinde

Cevâbün fi-cevâbin fi-cevâbin 12-2

Dahi dâreyn ile berzâh yüzünde

Nikâbün fi-nikâbin fi-nikâbin 12-3

Ki sen, ben, o demekden geçene yok

Hisâbün fi-hisâbin fi-hisâbin 12-6

Ey insan, senin vâsfının her birinde, bedeninin tüm ayrıntılarında, ilahî sırlara dair cevap içinde cevaplar bulunmaktadır. Zihindeki sorular, seninle yanıt bulmaktadır. Hatta bunların yanı sıra her iki dünyanın ve berzahın da sırları yüzünde, lakin perde arkasında esrarlı bir biçimde bulunmaktadır. İşte bütün bunların, Allah'ın insandaki tecellilerinin, vahdet-i vücudun idrakine varan ermiş insanlar için hesap içinde hesap olmayacaktır. Onlar Allah'ın rızasına kavuşacaklardır.

5. Hatt-ı İstiva

Hurûfilerin çok sık gönderme yaptıkları ve hesaplarında yararlandıkları istiva hattı, dikey bir çizgidir ve geçtiği her şeyi ortadan iki eşit parçaya böler. Böylece 28 ve 32 sayısına ulaşılır (Usluer 2009: 286). Mısırî'nin Divan-ı İlahiyat'ında doğrudan hatt-ı istivanın geçtiği sadece bir şiir tespit edebildik: 4. şiir:

İki kaşun arasında çekdi hatt-ı istivâ

'Alleme'l-esmâyı ta'lîm etdi ol hatdan Hudâ

İki kaşın arasından istiva hattını çekerek o hat ile Allah, isimleri öğretti, insana talim ettirdi. Bütün isimlerin 32 harfle karşılandığını göz önünde tutarak hatt-ı istiva ile insan yüzünde 8 duyu oluştuğunu, bunun da Fars alfabesinin 32 harfine karşılık geleceğini ve bu harflerin de tüm esmanın kökeni olduğunu ifade edebiliriz.

Söz konusu şiiri Mısırî şu beyitle bitirir:

Kanda bulur Hakk'ı inkâr eyleyen bu Mısırî'yi

Zâhir olmuşken yüzünde nûr-ı zât-ı kibriyâ

Yüzünde yüce Allah'ın nuru belirmiş iken hakkı inkâr eyleyen bunu, bunca alametleri nerede bulabilir, bu hakikatleri nasıl idrak edebilir ki?

SONUÇ

Niyâzî-i Mısırî'nin "Otuz iki harfi bildik dört kitâbın aslıdır / Safha-i vechinde yazılmış kamu bî-irtiyâb" beytinden hareketle giriştiğimiz bu çalışmada öncelikle Hurûfilik hakkında

araştırma yapma ihtiyacı hissettik. Bu konuda en yetkin, son ve güvenilir kaynağın Fatih Usluer'in "Hurûfilik" adlı doktora tezi olduğunu ifade edebiliriz. Yanı sıra Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın da Hurûfilîğe dair makalelerini inceledik. Usluer ve Bölükbaşı'nın benzer düşünceler dile getirdiklerini söyleyebiliriz.

Bunların dışındaki kaynaklarda ne yazık ki benzer bilgiler, hatta benzer yanlışlar klişeleşmiş bir şekilde tekrar edilmekte, Hurûfilîğe ait metinlere inilmek yerine yakın dönem araştırmacılarının yargıları alıntılanmaktadır. Örneğin hemen her kaynakta Hurûfilerin Şîî, hatta Rafîzî oldukları, Fazlullah'ın ulûhiyet iddiasında bulunduğu şeklinde yargılar, herhangi bir Hurûfî metne dayanmadan ileri sürülürken Usluer; Fazlullah, Nesîmî ve Firişteoğlu gibi ilk Hurûfilerden bolca örnekler vererek bunların yanlışlığını gözler önüne sermektedir.

Bu ön bilgiyi sonuç bölümünde tekrar ifade etme ihtiyacı duyduk. Zira Hurûfilik, efkâr-ı umumiyede çok olumsuz bir intibaa sahip olduğundan kimi araştırmacılar bu konuya mesafeli durmakta, Mısırî gibi klasik Sünnî mutasavvıf şairlerde Hurûfilik izlerini araştırma ihtiyacı hissetmemektedir.

Biz öncelikle Hurûfilîğin Anadolu'daki Bektaşîlik, Mevlevîlik, Hamzavîlik, Halvetîlik, Kalenderîlik gibi bir tarikat olduğunu, zamanla etkisinin iyice azalarak bağımsız bir teşekkül olma özelliğini kaybedip diğer tarikatlar arasında kimi özelliklerini onlara sirayet ettirmek suretiyle eridiğini düşünüyoruz.

Hurûfilik hakkındaki ön çalışmamızdan sonra Niyâzî-i Mısırî'nin Divan-ı İlahiyat'ındaki 195 Türkçe şiirini inceleyerek söz konusu eserde ne gibi Hurûfî izler bulunduğunu tespit etmeye çalıştık. Hurûfilik, çok yönlü ve geniş bir öğretiye sahip olmakla beraber biz özellikle 5 alt başlık altında divan taramamızı gerçekleştirdik: Nokta, 28-32 Harf, Vahdet-i Vücut, Vecih ve Hatt-ı İstiva.

Şunu ifade edebiliriz ki öngördüğümüzden çok daha fazla Hurûfilik öğretisi ile bağdaştırabileceğimiz şiir örneklerine rastladık. Özellikle "28-32 Harf ve Nokta" konu başlıklarında tespit ettiğimiz beyitler, Seyyid Nesîmî'nin kaleminden çıkmış gibidir. Bu örneklerde Niyâzî-i Mısırî tıpkı Hurûfî bir şair gibi noktanın ve harflerin esrarına ilişkin düşünceler öne sürmekte, insana ve tabiata dair kimi durumları Arap-Fars harflerinin gizemiyle açıklamaya çalışmaktadır. Elbette ki bu örneklerden hareketle Niyâzî-i Mısırî'nin Hurûfî olduğunu iddia edecek değiliz. Zira müşterek kültür havzasında yetişen tasavvufî ekollerin müşterek paydaya sahip olmaları, bazı konularda etkileşim içinde bulunmaları, hatta iç içe geçmeleri gariptenecek bir durum değildir. Neticede Hurûfilîğin de diğer ekoller gibi tasavvufî bir ekol olduğu yadsınmaz ve diğer tasavvufî ekollerle etkileşimi inkâr edilemez.

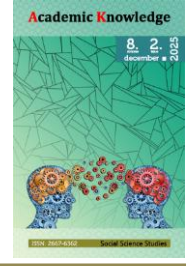
Bu çalışma ile Niyâzî-i Mısırî'nin şiirlerinin Hurûfilîğin özellikle nokta ve harflerin esrarına dayalı öğretisinden izler taşıdığı sonucuna ulaştığımızı söyleyebiliriz. Vahdet-i vücut, vecih ve hatt-ı istiva konularında da Mısırî'nin kimi şiirlerini Hurûfilik öğretisi ile bağdaştırabiliriz. Ancak bu başlıklar, bütün tasavvufî ekollerin müşterek konuları olarak da değerlendirilebilir. Zira çalışmamızda ifade ettiğimiz üzere başta Muhyiddin-i Arabî olmak üzere pek çok mutasavvıf şahsiyetin de özellikle vahdet-i vücut olmak üzere dile getirdiğimiz bu beş konu başlığı üzerine düşünceleri bulunmaktadır.

Bu çalışma neticesinde Mısri'nin Hurûfî olduğu şeklinde yanlış bir tez öne sürülmemektedir ancak incelediğimiz Divan-ı İlahiyat'tan hareketle Mısri'nin bazı şiirlerinin Hurûfîlik öğretisinden izler taşıdığı dile getirilmektedir.

Sadece Divan-ı İlahiyat'ın incelenmesi ile elde ettiğimiz bu bulgular ileride Mısri'nin diğer eserlerinin de çalışmaya dâhil edilmesi ile kitap düzeyinde daha geniş bir araştırmaya kapı aralayabilir. Yanı sıra farklı mutasavvıf şairlerimiz için de benzer çalışmalar yapılabilir.

KAYNAKÇA

- Akün, Ö. F. (2013). *Divan edebiyatı*. İSAM Yayınları.
- Aşkar, M. (1997). *Mehmed Niyazi-i Mısri el-Malati, hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışı*. Muradiye Kültür Vakfı.
- Ayan, H. (2014). *Nesîmî, hayatı, edebî kişiliği, eserleri ve Türkçe divanının tenkitli metni*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Babacan, Y. (2023). *Niyâzî-i Mısri'nin hayatı ve Allah anlayışı*. Gece Kitaplığı.
- Bölükbaşı, R. T. (2015). *Tekke ve halk edebiyatı makaleleri* (A. Uçman, Der.). Dergâh Yayınları.
- Devellioğlu, F. (1993). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat*. Aydın Kitabevi.
- Dilçin, C. (2000). *Örneklerle Türk şiir bilgisi*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Dilçin, C. (2018). *Yeni tarama sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İpekten, H. (1994). *Eski Türk edebiyatı nazım şekilleri ve aruz*. Dergâh Yayınları.
- Kanar, M. (2015). *Farsça-Türkçe sözlük*. Say Yayınları.
- Kavruk, H. (2011). *Malatyalı Niyazi-i Mısri: Hayatı, sanatı, eserleri ve Divan-ı İlahiyat*. [Özel Baskı / Malatya Belediyesi].
- Kemikli, B. (2017). *Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvânı*. H Yayınları.
- Kur'ân-ı Kerîm açıklamalı meâli*. (2017). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Levend, A. S. (2017). *Divan edebiyatı: Kelimeler ve remizler, mazmunlar ve mefhumlar*. Dergâh Yayınları.
- Pala, İ. (1989). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Schimmel, A. (1998). *Sayıların gizemi* (M. Küpüşoğlu, Çev.). Kabalcı Yayınevi.
- Schimmel, A. (1999). *İslamın mistik boyutları* (E. Kocabıyık, Çev.). Kabalcı Yayınevi.
- Usluer, F. (2009). *Hurufîlik*. Kabalcı Yayınevi.



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 08.05.2025
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 12.09.2025
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2025
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Fall

Pagers Explosions in Lebanon: Electronic Warfare or Kinetic Warfare?

Gül Seda ACET İNCE*

Keywords:

Lebanon,
Electronic Warfare,
Kinetic Warfare,
Pager

ABSTRACT

This study examines the utilization of pagers to be explosive systems in Lebanon and analyzes the role of such devices as a part of electronic and kinetic warfare. The objective of the research is to discuss the altering and transforming dimensions of these methods from the perspectives of strategy, technology, and war. In this context, a theoretical infrastructure was created throughout the study with a conceptual-descriptive method, and for this purpose, first-hand sources such as crime scene analyses and second-group sources such as academic literature and media news were used. The thematic analysis method was employed in order to assess the operational and regional extents of the explosives detonated via pagers in the research. The findings acknowledge the usage of pagers in such detonations, revealing a hybrid war strategy in which electronic manipulation and physical placement are used together. This is to say, the method reflects proximity to electronic warfare besides kinetic warfare. Using pager-detonated explosives is an instance of the changing nature of modern warfare, challenging traditional distinctions between electronic and kinetic methods. In this regard, the said incidents have been involved in the literature as the most present instances of electronic warfare. Comprehending these tactics has great significance in terms of improving effective countermeasures against emerging threats and updating the present legal frameworks.

Lübnan'da Çağrı Cihazı Patlamaları: Elektronik Harp mi? Kinetik Savaş mı?

Anahtar Kelimeler:

Lübnan,
Elektronik Savaş,
Kinetik Savaş,
Çağrı cihazı

ÖZ

Bu çalışma, Lübnan'da çağrı cihazlarının patlayıcı sistemler olarak kullanımını incelemekte ve bu cihazların elektronik ve kinetik savaş bağlamındaki rolünü analiz etmektedir. Araştırma, bu yöntemlerin strateji, teknoloji ve savaş perspektifinden değişen ve dönüşen boyutlarını ele almayı hedeflemektedir. Bu kapsamda, çalışma genelinde kavramsal-betimleyici bir yöntem ile; teorik bir altyapı oluşturulmuş ve bunun için de olay yeri analizleri gibi birinci ağızdan kaynaklar ve akademik literatür ve medya haberleri gibi ikinci grup kaynaklar kullanılmıştır. Çalışmada, çağrı cihazıyla patlatılan patlayıcıların operasyonel ve bölgesel boyutlarının değerlendirilmesi amacıyla tematik analiz yöntemi kullanılmıştır. Elde edilen bulgular, bu tür patlatmalarda çağrı cihazlarının kullanımına işaret etmektedir. Bu durum, elektronik manipülasyon ile fiziksel yerleştirmenin bir arada kullanıldığı hibrit bir savaş stratejisini ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle, söz konusu yöntem, kinetik savaşın yanı sıra elektronik savaşa olan yakınlığı da yansıtmaktadır. Çağrı cihazıyla patlatılan patlayıcıların kullanımı, elektronik ve kinetik yöntemler arasındaki geleneksel ayrımlara meydan okuyarak modern savaşın değişen doğasının bir örneğini teşkil etmektedir. Bu çerçevede, bahsi geçen olaylar elektronik savaşın en güncel örnekleri olarak literatürde yerini almıştır. Söz konusu taktiklerin anlaşılması; ortaya çıkan tehditlere karşı etkili karşı önlemlerin geliştirilmesi ve mevcut yasal çerçevelerin güncellenmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

* Assist. Prof. Dr. Malatya Turgut Özal University, seda.acet@ozal.edu.tr, 0000-0003-3329-7480

1. INTRODUCTION

Warfare and engagement methods have significantly transformed throughout history, influenced by technological developments and strategic needs. Traditional warfare tactics to modern electronic warfare (EW), the role of technology in altering dynamics on the battlefield has become increasingly evident. Utilizing communication devices and digital technologies in conflicts has redefined military tactics and the legal and ethical aspects of war. In this regard, usage of pagers in Lebanon symbolizes a critical point of discussion. The question of whether said events are subsumed in EW context or traditional kinetic warfare (KW) context emerges complex issues requiring a comprehensive examination by strategic perspective.

Employing electromagnetic waves to disable, mislead, or deflect enemy communication systems has turned EW into a critical component of recent military tactics. The regulation of communication devices to trigger explosives or disrupt enemy operations demonstrates a byzantine aspect of EW in this respect. Current sources on the subject emphasize the increasing significance of aforementioned technologies in modern conflicts (Sarker et al., 2025; Rid, 2012: 6). For instance, there is evidence that enhanced EW systems applied by countries, i.e. the United States and Israel, are useful tools to deactivate enemy communications networks and invalidate missile defense systems (Youvan, 2024: 5-7). These instances demonstrate the potential for seemingly ordinary means of communication, such as pagers, to play critical roles in military operations.

Events involving the detonation of explosives via pagers exhibit a unique challenge transcending the extent of traditional electromagnetic warfare in the Lebanese case, which may also involve kinetic elements such as the physical setting and ignition of explosives. Therefore, the transformation of radio devices into means of triggering explosions requires an examination including both electromagnetic and kinetic perspectives.

KW traditionally includes direct physical assaults and the placement of explosives in order to achieve military objectives. Academic discussions highlight that such operations often aim enemy infrastructure or personnel. Using pagers as explosive devices, however, expands the traditional definition of KW, seeking the integration of technological tools with physical operations. In conflict areas, like Lebanon, this combination of electronic and kinetic methods reveals substantial concerns about the compatibility of these innovations with military doctrines, national security strategies, and international legal standards.

The objective of the study is to examine the common use of pagers in Lebanon within the context of the dual perspectives of EW and KW. This study also intends to enlighten how such situations obscure the boundaries between the two conflict areas and reflect new orientations in modern military strategies. This analysis utilizing the existing literature, proposes insight into the theoretical and useful aspects of these states in Lebanon.

The key finding of these analyses is that the pagers detonations in Lebanon have been the primary considerable incident to understand the interaction between EW and KW, forming a new category of “electronic-kinetic hybrid warfare” by pointing that EW is no longer just a “complementary” yet a direct “killer strategy.” The Lebanese incident is a novel milestone in the conceptual map of modern conflict in this sense.

The originality of the research is based upon two fundamental components: Theoretically, it demonstrates the "electronic-kinetic hybrid" class by combining electronic and

kinetic elements. Empirically, it examines mass explosions in Lebanon for the first time in accordance with this conceptual innovation. Thusly, apart from the existing instances in the literature, the study concentrates on a mass attack with low-cost devices, proposing an original perspective on the future of EW.

The theoretical frameworks and the first section of this study are based upon the intersection of EW theory and KW principles. EW notions, such as signal detection, electromagnetic interference, and remote detonation, have been employed to understand the technological and strategic aspects of communication device utilization. KW principles, on the other hand, focusing on the physical placement and triggering of explosives, have been incorporated to analyze the operational perspectives of these cases. This double framework presented a structured lens in order for examining the coincidence and differentiation between electronic and kinetic methods in recent clashes. Other sections of this research consist of technical analyses of explosions in Lebanon. Finally, it was concluded that these incidents could be remarked to be a new generation of EW.

2. METHODOLOGY

A descriptive and analytical approach was adopted in the analysis of pager detonations in Lebanon in present research. Both the electronic and physical aspects of hybrid warfare challenges to directly assess the phenomenon by experimental methods, and, hence, a qualitative-oriented analysis method was preferred. The descriptive dimension allows the historical and technical aspects of events to be documented, and the analytical dimension allows these data to be interpreted within the framework of war theories as well. Hence, it was aimed to elucidate not only the event itself, but also its place in the literature on EW and KW.

The data of the study are gathered in two steps. Primary sources are reports of conflicts, field investigations, and firsthand statements of events stated by the media. Secondary sources involve academic studies on EW and hybrid warfare, security reports, and expert remarks on hybrid warfare and cyber threats. The data obtained from the sources were reviewed via the thematic analysis technique. Information on various aspects of the situation was coded, and recurrent themes (e.g., interventions in the pagers' supply chain, remote detonation capability, hybrid war tactics, legal restrictions) were determined. Afterwards, these themes were associated with the theoretical framework of EW and KW. This approach allowed the aggregation of data from various sources and the systematic presentation of a new dimension of hybrid warfare.

In terms of validity and reliability, various sources (media news, academic research) and different types of data were evaluated together. Nonetheless, methodological limitations include the lack of direct data collected by field research, the possibility of biased information transfer, and the politically sensitive nature of the issue. However, these limitations were designated in line with the objective of the study, and the findings were interpreted and presented in this regard.

This methodological approach aims to comprehend the technical components of the event and contribute to the literature on the character of hybrid warfare. Hence, the methodology of the research suggests a practical model to elucidate modern types of conflict by revealing the relationship between EW and KW.

3. THEORETICAL FRAMEWORK: DIGITAL TACTICS AND PHYSICAL POWER, ELECTRONIC WARFARE AND KINETIC WARFARE

EW has significantly transformed with the influence of technological developments in the 21st century, which enhancing the efficiency and strategic impact of the EW, turning it into a crucial part of contemporary military activities. The implementation of these technologies improves tactical decision-making processes and provides secure communication within EW systems.

It might be useful to investigate the various EW definitions existing in the literature. The most general form of EW is the management of a wide range of military operations. From a more comprehensive perspective, EW can function as an electronic system and may be used to intercept threat forces by aiming their electronic elements and deployments, to destroy enemy systems or diminish their function, and to prevent friendly troops from being detected or neutralized by electronic threats ("Electromagnetic Spectrum (EMS)", Ucar, n. d.). EW refers to the scientific, technological, and military studies carried out to ensure that friendly groups benefit from EMS efficiently, to avoid enemies from benefiting from this spectrum, or to minimize its usage (Cartwright, 2024). EW represents a technology warfare to control the EMS or to manage the EMS in a way that they are not able to utilize it against others by assessing the technological opportunities in the most efficient way (Sfetcu, 2024: 3-4).

The information struggle in the cyber world is often referred to as "cyber war" or "cyber conflict"; however, in reality, it includes an EW component and is a type of warfare involving the implementation of information and communication technologies to reach strategic goals in the digital environment (Çelik, 2018). Different from traditional conflicts, the main target of the information struggle is the enemy's information systems, data, and communication infrastructures, and it aims to employ various methods to seize, disrupt, manipulate, or gain advantage over these systems.

The activities conducted within the scope of EW are as follows: (Yang et al., 2024). Electronic Support (ES), Electronic Assault (EA), and Electronic Protection (EP). Electronic Support, ES: It is the process of detecting, classifying, identifying, and locating electronic system broadcasts of friendly or enemy units. Electronic Assault, EA: It intends to intercept and damage or temporarily disable enemy systems utilizing electromagnetic energy. EA refers to the usage of electromagnetic energy, directed energy weapons, and guided missiles to neutralize or destroy the rival's personnel, systems, and facilities, and it can be explained by the use of electromagnetic energy, directed energy weapons, and guided missiles to neutralize or destroy opponent personnel, systems, and facilities. Electronic Protection, EP: It involves methods and strategies applied to protect the electronic systems of friendly forces from enemy menace. It is defined as EW, involving activities that ensure the effective (active or passive) usage of EMS, avoiding the impacts of friendly forces or defective interventions, regardless of the actions of the enemy (Holcomb, 2024: 2).

EW helps in the effectiveness of techniques, tactics, and processes and military activities by providing knowledge domination. Two precise factors are needed in order to achieve success in EW. The first is to obtain innovative technologies that have not yet been recognized by others and to be able to produce and employ systems with said novel solutions; the second is to perform an effective intelligence study (Grant and Collins, 1982).

Reviewing the historical development of EW, it is seen that it was first utilized to confuse radio messages during the Russo-Japanese War in 1905. Subsequently, it is seen that it was reemployed by states in many events, such as World War II, Cold War, Vietnam War, and Gulf War (Dudczyk and Kawalec, 2015: 395). With the proliferation of digital technology, constantly evolving cyber threats have taken a new form, and their effects on military operations and information security have been increasing (Çalışkan, 2023). EW is often utilized to spread misinformation, divide and direct the public to induce imbalance in political structures or damage institutional trust (Özdemir and Uluyol, 2021: 651).

Similar to traditional EW signal jamming methods, operating system attacks are generally used to render networks, web pages, or services exposed to intense internet traffic inaccessible. With the development of technology, the EW sector in the field of information security will continue to progress, and the enhancement in artificial intelligence, quantum computing, and internet of things devices will propose new opportunities and challenges for both attackers and defenders (Çam et al., 2019: 4). EW activities involve the inhibition of communications, data collection in the digital era, where information has become a valuable resource, and mapping the network structure of the target. In terms of information security, this approach may be utilized to specify defects in a target's defense systems and to enable the abuse of these defects (Özdemir and Uluyol, 2021: 653).

Thanks to technological advances, cyberspace and digital wars are consistently evolving, which makes it essential for organizations and governments to update their methods and technologies to protect confidential data and important infrastructure (Sertçelik, 2015). Along with the development of technology, the balance between attack and defense in the field of EW will remain very delicate, and this will bring up the necessity for permanent preparation and innovation in the field of information security (Korucu, 2021). Recent conflicts are increasingly described by the combination of traditional military operations with cyber and information wars, causing the emergence of a hybrid method of warfare and emphasizing the significance of EW.

Subsequent to EW, it is practical to review the KW resources. The placement of conventional weapons and explosives is conducted with the purpose of causing serious physical damage to the resources, assets, and powers of the opponents (Bird, 2020). KW, in contrast to cyber warfare, refers to the traditional form of warfare in which physical power and weapons are utilized (Wihl, 2015: 4). Conventional conflict includes the usage of physical or kinetic force to eliminate hostile components. KW refers to direct power effectiveness. This type of warfare has both kinetic and non-kinetic elements and promotes the probability of destruction by affecting not only the physical infrastructure but also the systems and networks a nation supports. KW constitutes a critical and persistent menace threatening national security, economic balance, and social welfare. The probable consequences of this case are not only instantaneous but also long-term (Veeneman, 2023).

KW actualizes the dynamics of classical military conflicts via bombs, tanks, and various weapons. Wars between countries involve conflicts with the enemy's army, navy, and other military units and forces occupying rival territories. The civilian population sometimes got involved in these clashes since they were trapped on the battlefield, joined militias or resistance groups, or since the war expanded to cover all kinds of purposes. Along with the

emergence of new methods of warfare that do not need a direct and obvious usage of force, the requirement for new words to refer to this situation has arisen. In this scope, the traditional way of fighting the army is named as "KW" (Chapple and Seidl, 2021: 5).

KW is the name of war types that still exist today, yet have undergone significant alterations due to a lack of technology (Lilienthal and Ahmad, 2015: 362). KW describes traditional military conflicts in which actual power is employed in such a way as to encompass components such as projectile weapons and explosives. This kind of warfare has been the main center of military tactics for centuries; however, it is increasingly enriched by non-physical methods that take advantage of cyber and information wars (Kott et al., 2015).

Recent advances in military technology have caused an increase in non-kinetic skills capable of inhibiting enemy battles without causing physical damage, including in areas such as cyber conflicts and information struggles (Smith, 2011: 670). KW is still quite essential in military operations, although its connotation is gradually decreasing in comparison of non-kinetic strategies, which means it is required to alter the way we consider and treat conflicts. In this sense, what is happening in Lebanon, KW or EW, or some other variety of warfare? will be discussed.

4. ANALYSIS OF PAGER EXPLOSIONS IN LEBANON FROM THE PERSPECTIVE OF ELECTRONIC WARFARE AND KINETIC WARFARE

The pager detonation in Lebanon on 17 September 2024 created a mass tragedy that led to severe injuries and casualties. As a result of these regular and simultaneous detonations, 42 people, 12 of whom were civilians, lost their lives; more than 2,800 individuals were injured in various ways (Helou, 2024: 1-2). The targeting of pagers in Lebanon shows how electronic devices might be abused in war and the need for further security measures against such attacks (Hejase and Hejase, 2015).

The event that occurred in Lebanon took place in history as a unique development, and brought with it a lot of questioning. Why have mobile phones been so common recently, and why has an old means of communication, such as a pager, still been utilized? Besides, what was the detonation method of the old pagers and who carried it out? How could aforementioned detonations have happened simultaneously? Was it an electric wave or a kinetic conflict? In this section, the answers to said questions will be tried to be revealed.

Depending on their structure and intended usage, the characteristics of pagers vary widely, simple communication devices to advanced intelligent systems. Recent pagers include numerous technologies that enhance functionality, such as wireless connectivity, user-friendly interfaces, and multimedia features. The pager, more commonly known as the "beeper", is a small and portable means of communication that can often receive digital or alphanumeric short messages via radio frequencies. These pagers, which were quite frequent in mobile phones for a while, were employed to transmit and receive waves. The first pager was patented in the United States in 1949 by inventor Alfred Gross. The word "pager" was officially registered by Motorola in 1959 (Yeh and Huank, 2013). In the 1990s, mobile phones started to substitute these tiny devices, and pagers were largely out of use.

Although the use of pagers is quite limited nowadays, it is a matter of curiosity why these devices are so popular in Lebanon in an environment where mobile phones are common. Hezbollah utilized pagers, which were no longer in use, to mislead Israel's intelligence

agencies, believing that Israeli leaders were being tracked by their mobile phones. In other words, Hezbollah selected pagers to overcome Israeli intelligence with claims of being monitored via mobile phones. Yet this situation has a background. The assassination of Fuad Shukur, the leader of Hezbollah, in the apartment where he was hiding in July 2024 is associated with the last phone call ("Who was Fuad Shukur?", 2024). It is stated that the call to be made to the seventh floor to facilitate the targeting between the surrounding buildings was probably performed by infiltrating Hezbollah's internal communication system ("WSJ: Phone Call Hezbollah", n. d.).

A similar situation happened in 1996 when Hamas leader Yahya Ayyash's Motorola Alpha mobile phone was handed to him to receive a call from his father through a collaborator who had arrived in Gaza. After the Israeli forces determined that the phone belonged to Ayyash, they detonated the 50-gram bomb placed on the phone (Ayhan, 2009: 105). Following these events, restrictions were imposed on the usage of mobile phones in Lebanon. As the risk of exposure to external interventions was lower, it was determined to prefer basic communication tools with simpler structure. Due to their conviction that Israel controlled the entire telecommunications network in the country, they tried to secure themselves in this way.

Following the occurrence of these assassinations, Secretary General Hassan Nasrallah instructed Hezbollah members in February 2024 to place their mobile phones in metal boxes ("Exploding pagers kill Hezbollah," 2024), and mobile phones were replaced by pagers that work with analog systems. As the telephone exchanges were controlled by Hezbollah, it was believed that this would provide a high level of security. Nevertheless, Hezbollah did not have adequate modern tools, and it was decided to procure pagers with long battery life and high signal strength.

In line with aforementioned technical descriptions, the section will conclude with a discussion on whether the incidents in Lebanon qualified as KW or EW. The simultaneous explosions that occurred in Lebanon on 17 September 2024 severely influenced both the local and international community. What was the cause of these detonations? As is known, pagers receive signals from the network they are connected to, translate them into written form, and display them to their users. These devices have a simple working principle and the probability of being converted into weapons. The first probability is that these devices may explode due to overuse and heating. Nonetheless, the possibility of this is very low. This is because the phone devices utilized in Lebanon are AR 924 models produced by Taiwan-based Gold Apollo ("Apollo Wireless", n. d.), and these devices are equipped with lithium batteries. Lithium batteries do not have an explosion risk as a result of overheating; they only have combustion properties.

Moreover, the simultaneous occurrence of numerous explosions significantly diminishes the probability of other instruments heating together and exploding (Özer, 2024). Another option is to explode these instruments with remote signals. Nonetheless, taking into account the limited processing capabilities of pagers, it is seen that they do not have the hardware required for advanced remote blasting systems like smartphones. In other words, these devices do not contain complex circuit boards or microprocessors. Therefore, this is considered a weak possibility. The most widely admitted situation on a global scale is the intervention of the devices at the post-production supply chain stage and the placement of

explosives in them (O'Connell, 2018). Numerous international sources are reported to confirm this. The fact that pagers require radio frequency signals to perform their functions provides a substantial opportunity for the aim of detonation.

Experts state that these tools were tampered with after the production process and explosives were placed in them, and these explosions were made with codes determined remotely by the electricity obtained through the batteries in them (Fidan, 2024). In addition to the remote detonation of these devices, plans are also being made to establish a timed detonation interval or a remote triggering system coordinated with each other. Furthermore, aforementioned instruments have a proper design for integrating mini-explosives, facilitating the placement of explosives secretly inside devices (Bassam and Gebeily, 2024). Another noteworthy question here is how these devices were tampered with. One possible scenario is to intervene and add a minimum amount of explosives before the devices reach their final users during the production or supply phase (during transport). The fact that more than one explosion occurred in tandem supports this situation.

Consequently, pager explosions in Lebanon represents one aspect of EW. Israel's simultaneous detonation of these devices by placing bombs during the procurement phase is a demonstration of EW, a new dimension of warfare, taking its place in history as a significant development in intelligence, sabotage, and low-intensity conflict. As stated in the case study, EW utilizes directed energy to stop access to EMS, neutralize communication between technologies, and render this communication inoperable or destroy it, suggesting that it has a different meaning compared to KW and cyber warfare.

5. DISCUSSION AND CONCLUSION

The difference between EW and KW has long been evaluated as a classic distinction within military strategy between “direct violence” and “modification of EMS,” however, this distinction is becoming gradually uncertain both theoretically and practically. However, the simultaneous explosion of thousands of pagers in Lebanon on 17-18 September 2024 and the explosion of pagers communication devices the next day have dramatically presented that electronic interventions may have direct kinetic effects (deaths and injuries). This situation invalidated the idea that EW was generally limited to the extent of its “non-lethal” actions, revealing that physical destruction could be caused through electromagnetic or hardware changes, hence questioning the analytical significance of conceptual separation (Bassam, 2024). Thus, detonations triggered by electronic devices should be put to a legal audit based upon the principles of discrimination and proportionality. In particular, the dual-use pattern of radios and pagers promotes the risk of expected civilian casualties. Hence, it is substantial to address the deadly consequences of EW not only from a military point of view, but also from the aspects of legitimacy, law, and ethics.

In the case of Lebanon, evidence that invisible triggers were planted in devices by infiltrating the supply chain indicates that EW is not only limited to spectrum dominance but can also have a strategic impact on hardware security and logistics processes. Therefore, the preservation of the differentiation between electronic and KW still offers a useful framework for operational planning, whereas the Lebanese situation reveals that this differentiation is becoming gradually indefinite in practice and has new normative issues in terms of supply

chain security, civil and military distinction, and proportionality principles ("Electromagnetic Spectrum Operations", 2023).

Even though the distinction between EW and KW continues to present an analytical framework in terms of operational planning, the Lebanese situation indicates that this distinction is becoming increasingly ambiguous. The fuzzing of the boundary between electronic intervention and kinetic outcomes leads to the emergence of new varieties in military tactics, raising concerns on supply chain security, and normative debates in the context of international law. Thusly, it has great importance that future research promotes novel classifications, interpreting the interaction of electronic and kinetic effects, and aligns them with legal supervision structures.

While the distinction between EW and KW still provides an analytical framework for operational planning, the Lebanese example demonstrates that this boundary is becoming increasingly blurred. The potential for kinetic consequences of electronic interventions has led to new forms of military tactics, concerns about supply chain security, and normative debates in international law. Therefore, it is important for future research to develop new classifications that interpret the interaction of electronic and kinetic effects and align them with regulatory control structures.

The study suggests that locations where explosives were detected using pagers are strategically important. Areas where incidents were concentrated, such as Sur and Baalbek, are known for their geopolitical locations and the presence of critical infrastructure and military targets. This suggests that the pager explosion was not a random act, but rather a deliberate act aimed at exploiting vulnerabilities in high-value targets. The lower prevalence of politically significant incidents in Beirut may suggest that conflict parties prefer to avoid locations where countermeasures would be more effective or where intervention is more likely.

From a technological perspective, the findings demonstrate the growing role of electronic devices in modern warfare. The use of pagers as explosives demonstrates the adaptability of simple technologies to complex military objectives and highlights the need for stronger regulatory and international cooperation mechanisms to combat the misuse of communications technologies. From a legal perspective, explosives triggered by pagers cannot be clearly classified within the framework of existing international law because they combine both electronic and kinetic elements. While EW typically involves non-lethal interference with communication and information systems, kinetic attacks involve direct physical destruction and damage. These hybrid methods combine both dimensions, blurring traditional legal distinctions and forcing a reassessment of legal norms applicable in modern conflicts. Therefore, updated and comprehensive regulations are needed in international law to control the use of new technologies and prevent abuses.

Ultimately, the study reveals the impact of pager-triggered explosives in Lebanon on domestic and international security and the dynamics of asymmetric warfare. Such hybrid tactics demonstrate how non-state actors are developing unconventional methods to balance their technological and strategic advantages against more powerful adversaries, revealing the changing nature of modern warfare. The findings highlight the importance of understanding these trends through an interdisciplinary analysis that brings together military strategy,

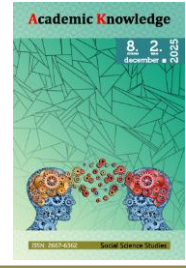
technology, and international law. As conflicts continue, policymakers, strategists, and legal experts must effectively manage these new methods and mitigate their humanitarian impact. This study also provides an important foundation for evaluating the consequences of hybrid warfare strategies and shaping future security plans.

REFERENCES

- Apollo Wireless. <https://www.gapollo.com.tw/discontinued-product/> Erişim Tarihi: 2.5.2025.
- Ayhan, V. (2009). HAMAS: Filistin Direnişinde Politik İslam. *Ortadoğu Etütleri* 1(1), 99-134.
- Bassam, L. & Gebeily, M. (2024). Israel Planted Explosives in Hezbollah's Taiwan-Made Pagers, Say Sources. <https://www.reuters.com/world/middle-east/israel-planted-explosives-hezbollahs-taiwan-made-pagers-say-sources-2024-09-18/> (2024, 20 Eylül). Erişim Tarihi: 6.4.2025.
- Bassam, L. (2024). Hezbollah Vows to Punish Israel After Pager Explosions Across Lebanon. <https://www.reuters.com/world/middle-east/dozens-hezbollah-members-wounded-lebanon-when-pagers-exploded-sources-witnesses-2024-09-17/> Erişim Tarihi: 1.9.2025
- Bird, D. A. (2020). *Real-Time and Retrospective Analyses of Cyber Security*. IGI Global.UK
- Çalışkan, A. (2023). Siber Savaş: Bilgi Krizi mi Yoksa Güvenliği mi?. *Savunma ve Savaş Araştırmaları Dergisi*, 33(1), 1-32.
- Çam, H., Aslay, F. & Özen, Ü. (2019). Yükseköğretim Kurumlarında Bilgi Güvenliği Farkındalık Düzeylerinin Ölçülmesi. *Yönetim Bilişim Sistemleri Dergisi*, 5(2), 1-11.
- Cartwright, M. (2024). Allied Bombing of Germany. <https://www.worldhistory.org/article/2430/allied-bombing-of-germany>. Erişim Tarihi: 10.03.2025.
- Çelik, S. (2018). Siber Uzay ve Siber Güvenliğe Mutlidisipliner Bir Yaklaşım. *Academic Review of Humanities and Social Sciences*, 1(2), 110-119.
- Chapple, M. & Seidl, D.(2021). *Cyberwarfare: Information Operations in a Connected World*, Jones & Bartlett Learning.
- Dudczyk, J.& Kawalec, A. (2015). Specific Emitter Identification Based on Graphical Representation of the Distribution of Radar Signal Parameters. *Bulletin of the Polish Academy of Sciences Technical Sciences*, 63(2), 391-396.
- Electromagnetic Spectrum Operations. US. Air Force Doctrine Publication. 3-85. https://www.doctrine.af.mil/Portals/61/documents/AFDP_3-85/AFDP%203-85%20Electromagnetic%20Spectrum%20Ops.pdf Erişim Tarihi: 1.9.2025
- Exploding Pagers Kill Hezbollah Members and Others, Leave Thousands Wounded, Officials Say; Militant Group Blames Israel. (2024, 18 Eylül). Erişim adresi <https://www.cbsnews.com/news/hezbollah-lebanon-explosions-pagers-israel-hamas-war/> Erişim Tarihi: 30.04.2025.
- Fidan, H. (2024). Uzmanlar, Lübnan'daki Çağrı Cihazı ve Telsizlerin Patlamasına Üretim Sonrası Müdahalenin Neden Olduğunu Değerlendiriyor. <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/uzmanlar-lubnandaki-cagri-cihazı-ve-telsizlerin-patlamasına-uretim-sonrasi-mudahalenin-neden-oldugunu-degerlendiriyor/3334373#>. Erişim Tarihi: 1.5.2025.

- Grant, P. M. & Collins, J. H. (1982). Introduction to Electronic Warfare. *IEEE Proceedings F (Communications, Radar and Signal Processing)* 129 (3),113-32. <https://doi.org/10.1049/ip-f-1.1982.0020>.
- Hejase, A. J., Hejase H. J. & Hejase, J. (2015). Cyber Warfare Awareness in Lebanon: Exploratory Research. *International Journal of Cyber-Security and Digital Forensics* 4(4), 482-497.
- Helou, M., Weinstein, E., Kalaji, J., Chaaban, T. & Yammine, K. (2024). Pager Explosion in Beirut: an Unprecedented Event. *Disaster Medicine and Public Health Preparedness* 18 (215), 1-2.
- Holcomb, J. (2024). Methods to Reduce Electronic Warfare System Errors with Bit-Accurate Modeling and Simulation, *IEEE AUTOTESTCON, National Harbor*. 1-3, <https://doi.org/10.1109/AUTOTESTCON47465.2024.10697507>
- Korucu, O. (2021). Yeni Normal Dünya Düzeninin Siber Güvenlik ve Bilgi Güvenliği Etkileri. *Yönetim Bilişim Sistemleri Dergisi*, 7(1), 44-60.
- Kott, A., Buchler, N. & Schaefer, K. (2015). Kinetic and Cyber. *Cyber Defense and Situational Awareness*, 62, 29-45.
- Lilienthal, G. & Ahmad, N. (2015). Cyber-Attack as Inevitable Kinetic War. *Computer Law & Security Review* (31), 390-400.
- O'Connell, G. (2018, 13 Haziran). Army Technology. The future of Electronic Warfare in Europe. <https://www.army-technology.com/features/future-electronic-warfare-europe/>. Erişim Tarihi: 3.3.2025.
- Özdemir, A. & Uluyol, Ç. (2012). Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Bilgi Güvenliği Farkındalığı. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 25(3), 649-666.
- Özer, E. (2024). Patlayıcı Çağrı Cihazları Nerede Üretildi, Cihazlara Patlayıcı Nasıl Yerleştirildi?. https://t24.com.tr/yazarlar/eray-ozer/patlayicili-cagri-cihazlari-nerede-uretildi-cihazlara-patlayici-nasil-yerlestirildi,46420#google_vignette Erişim Tarihi: 28.04.2025
- Rid, T. (2012). Cyber War Will Not Take Place. *The Journal of Strategic Studies*, 35(1), 5-32.
- Sarker, P. P., Das, U., Varshney, N., Shi, S., Kulkarni, A., Farahmandi, F., & Tehranipoor, M. (2025). When Everyday Devices Become Weapons: A Closer Look at the Pager and Walkie-Talkie Attacks [Preprint]. Cornell University, Arxiv, <https://doi.org/10.48550/arXiv.2501.17405>
- Sertçelik, A. (2015). Siber Olaylar Ekseninde Siber Güvenliği Anlamak. *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 2(3), 25-42.
- Sfetcu, N. (2024). *Electronic Warfare and Artificial Intelligence*. MultiMedia Publishing.
- Smith, F. L. (2011). A Casualty of Kinetic Warfare: Military Research, Development, and Acquisition for Biodefense. *Security Studies*, 20(4), 663-696.
- UCAR. Center for Science Education. Electromagnetic (EM) Spectrum. (t. y.). <https://scied.ucar.edu/learning-zone/earth-system/electromagnetic-spectrum>, Erişim Tarihi: 1.4.2025.
- Veeneman, P. (2023). Digital Battlegrounds: Evolving Hybrid Kinetic Warfare. <https://industrialcyber.co/analysis/digital-battlegrounds-evolving-hybrid-kinetic-warfare/> Erişim Tarihi: 10.04.2025.

- Who was Fuad Shukr, the Hezbollah commander killed by Israel in Beirut?. (2024, 31 Temmuz). <https://www.aljazeera.com/news/2024/7/31/who-isfuad-shukr>. Erişim Tarihi: 20.04.2025.
- Wihl, L. (2015). Training for the Combined Cyber / Kinetic Battlefield. *MODSIM World*, No. 9, 1-11.
- WSJ: Telefon Görüşmesi Hizbullah Komutanı Fuad Şükür'ü Ölümüne Götürdü. (t.y.). <https://nupel.tv/ws-j-telefon-gorusmesi-hizbullah-komutani-fuad-sukuru-olume-goturdu/>, Erişim Tarihi: 15.04.2025
- Yang, A., Chen, W., Luo, H., Si, H., Cha, J., Li, G., Shuoyan, W., Liu, R., Ru. Y., Yang & Z., hengxian. (2024). The Prospect of Electronic Warfare in the 21st Century: An Analysis of Electronic Warfare Equipment Innovation and Its Strategic Impact Based on the Fusion of Quantum Communication and Artificial Intelligence. *Applied Science and Innovative Research*, 8(4), <https://doi.org/10.22158/asir.v8n4p196>
- Yeh, S. T. (2013). *Pager Havinga Call-Back Function*. Patent Application Publication.
- Youvan, D. C. (2024). Emergent AI and Military Technologies: The Role of Israeli Defense Companies in Modern Warfare. [Preprint]. ResearchGate. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.23432.84488>



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 23.06.2025
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 24.11.2025
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2025
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Fall

Mitolojik Temelde Teodise: Hesiodos'un Kötülük Anlayışı ve Presokratiklere Etkileri

Fatma YILDIZ*

Anahtar Kelimeler:

Kötülüğün doğası,
Tanrı,
Presokratik filozoflar,
Hesiodos
Theogonia,
İşler ve Günler

ÖZ

Bu çalışmada felsefe tarihinin erken dönemlerine özgün bir bakış açısı sunup etik, kozmoloji ve mitoloji arasında disiplinler arası bir bağ kurarak günümüzde hâlâ canlı olan "Kötülüğün kaynağı nedir?" sorusuna antik düşünce ışığında katkı verilmesi hedeflenmektedir. "Kötülük anlayışı Hesiodos'tan Presokratiklere nasıl evrilmiştir?" sorusuna yanıt aranacaktır. Ayrıca mitik düşünce ve doğa felsefesi arasında kavramsal geçişler, Hesiodos'un Tanrıların Doğuşu ile İşler ve Günler adlı eserlerinde kötülük ve Tanrı algısı analiz edilecektir. Presokratik düşünürlerin ana eserleri referans alınarak kötülük algısının izleri sürülecektir. İnsanlık tarihinin en kadim sorunlarından biri olan kötülük problemi, özellikle dinî ve felsefî düşüncenin şekillenmeye başladığı ilk dönemlerde merkezi bir yer işgal etmiştir. Hesiodos, kötülük kavrayışının mitolojik temellerini ortaya koyar. Hesiodos'un düşüncesi, mitostan logosa geçişin kültürel zeminini hazırlar. Hesiodos ile Presokratik düşünce arasında kötülük kavramı bağlamında ilişki kurmak, özellikle theogoni ile kozmogoni arasındaki geçişleri ve etik düşüncenin doğuşunu anlamak açısından verimli bir zemin sunacaktır.

Theodicy on a Mythological Basis: Hesiod's Conception of Evil and Its Influence on the Presocratics

Keywords:

The nature of evil,
God,
Presocratic
philosophers,
Hesiod,
Theogony,
Works and Days.

ABSTRACT

This study aims to offer an original perspective on the early periods of the history of philosophy by establishing an interdisciplinary connection between ethics, cosmology, and mythology, thereby contributing to the enduring question, "What is the source of evil?" in light of ancient thought. Specifically, it seeks to explore how the concept of evil evolved from Hesiod to the Pre-Socratic thinkers. Within this framework, Hesiod's Theogony and Works and Days will be analyzed in terms of their representations of evil and the divine, focusing on the conceptual transitions between mythical thought and natural philosophy. Subsequently, the traces of the perception of evil will be examined through the primary texts of Pre-Socratic philosophers. The problem of evil, one of the most ancient problems in human history, has occupied a central place, especially in the early periods when religious and philosophical thought began to take shape. In this context, Hesiod, while revealing the mythological foundations of evil, also prepares the cultural ground for the transition from myth to logos. Therefore, the relationship to be established between Hesiod and the Presocratics in terms of the concept of evil will provide a fruitful ground for understanding the transitions between theogony and cosmogony and the birth of ethical thought.

* Dr. T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, fatma_yildiz_123@hotmail.com, 0000-0003-1223-0252

GİRİŞ

Beşerî düşüncenin gelişim seyri içinde yararlı gördüklerine iyi; zararlı gördüklerine de kötü diyen, böylece de karşılaştığı fenomenleri iki gruba ayıran insan, her bir fenomeni özü ve değeri ile bağdaşır güç ya da güçlere bağlamaya çalışmıştır. İnsanı böylesi bir yönelişe iten şey, belki de kıtlık, savaş, depresyon, hastalık, günah gibi kötü sayılan şeyler ve neden oldukları hayal kırıklıkları ve acılardır. Bütün bu olaylar nedeniyle çağlar boyu hayatın çaresizliklerinden yakınan insan, içinde barındığı dünyayı denetimi altında tutan güç ya da güçlerin de iyi mi yoksa kötü mü olduğunu sorgular. Bu bağlamda kötülük problemi, felsefe tarihindeki en eski problemlerden biridir.(Yaran, 1997, p. 11) Bu konuda gündeme gelen temel sorun, iyiliklerle kötülüklerin yaratıcısı aynı mıdır yoksa ayrı mıdır meselesidir.(Yasa, 2003, p. 9) Bu soru, kötülük probleminin çıkış noktalarından biridir.

David Hume, Epikür'e atfen kötülüğün varlığı ile mutlak kudret ve mutlak iyilik sahibi bir varlığın bir arada anılmasının ortaya çıkardığı felsefî zorluğa işaret eder. Ona göre Epikür'ün eski soruları hâlâ yanıtlanmamıştır.(Alpyağıl, 2011, p. 741.) Hume, *Tabîî Din Üstüne Diyaloglar* adlı eserinde Philo'nun ağzıyla şu çetin soruyu sorar: "Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse O, güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? Öyleyse O, iyi niyetli değildir. Hem güçlü hem de iyi ise bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu?"(Hume, 2004, p. 231) Aynı soruyu farklı açılardan soran daha birçok filozof vardır.(Aydın, 2014, p. 151) Teologlar, bu sorunla ilgili bir açmazla karşı karşıya kalmıştır.(Özdemir, 2000, p. 225) Tarih boyunca genel olarak ateistler, Tanrı'nın varlığıyla ilgili tartışmalarda inananları kanıt getirmekle yükümlü görmüş; "kötülük problemi" dışında Tanrı'nın aleyhinde ciddi bir argüman ileri sürmemişlerdir.(Topaloğlu, 2001, p. 143) Teist olmayanların çoğunluğu, kötülük probleminden yola çıkarak, Tanrı'nın varlığı lehine getirilen geleneksel argümanların inandırıcılıktan uzak olduğunu savunmuş, teizmi reddetmiştir. Kötülük problemi hakkındaki iddiaları çürütmek isteyen teistler ise farklı bir eğilime sahip olmuştur.(Peterson, vd, 2013, p. 188)

Kötülük, düşünce tarihinde *teodise* (Tanrı'nın adilliği) kavramı çerçevesinde tartışılır. Filozoflarca genel olarak *doğal*/ *tabîî* (*natural*) ve *ahlâkî* (*moral*) kötülük olmak üzere iki türde incelenir. Doğal kötülük, tabiatın ve doğal nedenlerle insanın başına gelen kötülüklerdir. Bunlar, depresyon, tsunami, sel, yanardağ patlamaları, kuraklık gibi doğa olaylarının neden olduğu acı ve ıstıraplar ile doğrudan insanın elinde olmayan doğal nedenlerden kaynaklanan hastalıklardır. Ahlâkî kötülük ise doğrudan insandan kaynaklanan kötülüklere işaret eder. İnsanın insana karşı yaptığı savaşlar, soykırımlar, haksızlıklar, hırsızlıklar gibi ıstırap ve acılardır. (Aydın, pp. 130-132) Bu anlamda teistlerin kanıtlarını çürütmeye çalışan ateistlerin Tanrı'nın yokluğuna dair ileri sürdükleri en güçlü delil, kötülük problemidir.(Topaloğlu, 2001, pp. 221-224) Robin Le Poidevin'in da *Ateizm* adlı eserinde belirttiği gibi dünya tarihi ya depresyonlar, volkanik patlamalar, hastalıklar, açlık gibi doğal felaketlerle ya da savaşlar, ekolojik felaketler ve dinsel zulüm gibi insan eylemlerinin sonucunda meydana gelen akla ve hayale sığmaz korkunç acılarla doludur. Eğer her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve kusursuz iyi olan ilahî bir varlığa inanıyorsak, kuşkusuz yanıt vermemiz gereken bir durum vardır.(Poidevin, 2000, p. 41) Bu sebeple gerek yerli gerekse yabancı literatürde kötülük kavramı, hâlen güncelliğini koruyan bir mesele olmaya devam etmektedir. Lakin yerli literatür incelendiğinde kötülük meselesi ile ilgili Platon, Aristoteles gibi bazı düşünürler

hakkında çalışmalar mevcut ise de mitlerde ve Presokratik dönemdeki kötülük algısı ile ilgili çalışmalar sınırlı kalmıştır. Bu çalışmanın amacı, bu eksikliği giderme yolunda bir adım atmaktır. Presokratik düşünürlerin günümüze ulaşan eserlerine müracaat edilerek Hesiodos'un mitleri özelinde kötülüğün kökenine ve dönüşümüne inip bir katkı sağlamak hedeflenmektedir.

Mitler, kısmen kurgu kısmen gerçek öykülerdir, ama çok daha derin nitelikler taşır.(Sears, 2021, p. 9) Mitler, aynı zamanda dinî öyküler de sayılıp, evrenin ve dünyanın oluşumu hakkında bilgiler içerir. (Sears, 2021, p. 10) Yunan didaktik şiirinin babası olarak nitelenen Hesiodos'un (Sears, 2021, p. 14) eserleri, Antik Yunan'ın mitolojik hafızasını şekillendirmekle kalmaz, Presokratik kozmolojiden Platon'un idealarına, Roma altın çağ imgesinden Orta Çağ'a uzanan geniş bir etki alanına sahiptir. Felsefî açıdan özellikle düzen, çatışma, kader, kötülük ve adalet gibi kavramların ilk poetik temellerini atar. Hesiodos'ta kötülük anlayışını çalışmak, felsefe tarihinde genellikle göz ardı edilen erken dönem mitopoetik düşünce biçimlerinin felsefî kavramların oluşumuna nasıl katkı sağladığını ortaya koymak açısından önemli bir boşluğu doldurur. Kötülük probleminin felsefî kökenlerini geriye taşır.

Hesiodos'un (M.Ö. 8.-7. yy.) eserlerinde kötülüğün tanrılar, insanlar ve kader bağlamında nasıl temellendirildiğini incelemek, kötülük probleminin yalnızca teistik-dinî düşüncede değil, çoktanrılı mitolojik evren anlayışında da mevcut olduğunu gösterir. Bu da kötülük probleminin kökeninin Yunan felsefesi öncesine dayandığını kanıtlar. Kötülük probleminin genellikle Epikür, Augustinus, Boethius, Leibniz(Leibniz, 2019, pp. 86-93) gibi düşünürlerde Hristiyan teizmi çerçevesinde işlendiği düşünülür. Oysa Hesiodos gibi figürler aracılığıyla bu problemin daha erken dönemlerde nasıl şekillendiğini görmek, tarihsel derinliği arttırır. Bu durum, mitolojik dil ile felsefî düşünce arasında geçiş aşamasını incelemeyi de kolaylaştırır.

Kötülük kavramı bağlamında Hesiodos'u incelemek, etik düşüncenin doğuşunda mitolojinin rolünü araştırmak anlamına gelir. Erken Yunan düşüncesinde etik ve teodise tartışmalarının nasıl filizlendiği pek çalışılmamıştır. Bu alanı açmak, etik düşüncenin mitolojik kökenlerine yeni bir pencere sunar. Bu çalışmada, teodise sorununa mitolojik ve toplumsal yaklaşımlar da incelenecektir. Felsefede kötülük, genellikle metafizik veya epistemolojik bir problem olarak ele alınır. Oysa Hesiodos'ta kötülük, insanların yaşadığı toplumsal adaletsizlikler ve kaderle iç içedir. Bu, kötülüğün toplumsal yönünü erken dönem bir kaynakta araştırmak açısından değerlidir. Bu çalışma, modern felsefeyle diyalog kurmaya da vesile olacaktır. Hesiodos'un kötülük anlayışı ile modern kötülük problemleri, örneğin Hannah Arendt'in kötülüğün sıradanlığı kavramı(Arendt, 1963, Part Postscript), Friedrich Nietzsche'nin değer eleştirisi(Nietzsche, 1993, Section 1) ya da Paul Ricoeur'ün mit yorumları(Ricoeur, 2009, pp. 4-7) arasında karşılaştırmalı analizler yapılmasına fırsat sunarak dolaylı da olsa etkilerini gösterebilir. Klasik mitlerin yalnızca tarihsel belgeler değil, aynı zamanda çağdaş etik ve felsefî sorunlarla yeniden ilişkilendirilebilecek düşünsel arka planlar sunduğu fikrinin gelişmesine katkı sağlayacaktır. Dolayısıyla, Hesiodos'ta kötülük anlayışını çalışmak, felsefe tarihinde genellikle Platon'la başlatılan kötülük tartışmalarının aslında daha erken mitolojik-felsefî bir zemine dayandığını gösterir. Böylece bu çalışma, mitoloji-felsefe geçişini aydınlatma, teodise kavramının tarihsel evrimini gösterme, erken etik düşüncesinin

izlerini sürme, modern felsefeyle bağ kurarak disiplinler arası yaklaşımı teşvik etme amacındadır.

Antikçağ felsefesi, Helen, Helenistik ve Roma dönemleri olmak üzere genel olarak üç dönemde incelenebilir.(Arslan, 2014, pp. xvi-xvii) İlkçağ felsefesi, geniş ve derin bir birikime sahip olduğu için bu çalışmanın içeriği Hesiodos'un görüşlerinde kötülük kavramı ve Sokrates öncesi Yunan düşünürlerine etkileri ile sınırlandırıldı. Hesiodos'un Tanrı ve kötülük algısının, Sokrates öncesi Yunan felsefesinin öne çıkan isimleri arasında bulunan Thales, Anaksimandros, Anaksimenos, Ksenophanes, Herakleitos, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras, Leukippos, Demokritos isimli düşünürlerde sağladığı dönüşüm, bu çalışmanın içeriğini oluşturacaktır.

Sokrates öncesi felsefenin merkezi problemlerinden biri, Tanrı ve doğası ile ilgilidir. Buna bağlı olarak bu felsefenin esas problemlerinden biri, insanın kaderini tanrısal bir bakış açısından yorumlamaktır. Bu bağlamda İonya filozoflarının bazı tezleriyle felsefe-öncesi Yunan şairi Hesiodos'un özellikle *Theogonia*'sında sergilemiş olduğu görüşleri arasında benzerlik bulunmaktadır. Örneğin tanrıların, evrenin nasıl meydana geldiği görüşü; evrenin başlangıcında bulunan *düzensizlik (kaos)* kavramı; bu düzensizlik veya karanlık durumundan düzenlilik, aydınlık durumuna geçiş ve aydınlık, ılık ve düzenliliği temsil eden güçlerle, tanrılarla karanlığı, düzensizliği temsil eden güçler arasındaki mücadele konuları incelenir.(Arslan, 2014, pp. 26-27)

Homeros ve Hesiodos, Yunan medeniyetinin ve kültürel kimliğinin kökenlerini ve temel değerlerini oluşturan iki ana kaynaktır. Hesiodos, iki yönlü bir şairdir. Kozmosla iç içe geçmiş tanrılar dünyasını anlattığı *Theogonia* adlı eserinde bir mythographos, gündelik hayatın sorunlarına çözüm aradığı *İşler ve Günler* adlı eserindeyse ahlâkî dersler veren bir sophos olarak karşımıza çıkar.(Çoraklı, 2008, p. 7) O, bir yandan kendisinden önceki dinsel-mitolojik rivayetleri terkiplerken, diğer yandan Parmenides, Empedokles ve Herakleitos gibi Sokrates-öncesi filozofların yolunu açar. Çünkü onları düşündüren soruları, Hesiodos çok önceden hazırlar.

Kötülük anlayışını Pandora efsanesi ile ilişkilendiren Hesiodos'un *Theogonia*'sında ve *İşler ve Günler*'inde bahsedilene göre Zeus, Hephaistos'a ilk kadın olan Pandora'yı topraktan ve sudan yaratmasını söyler. Zeus'un niyeti, güzel ve sevimli Pandora'yı araç olarak kullanarak, tanrılardan ateşi çalan ve insanlığa vermiş olan suçlu Prometheus'u cezalandırmaktır.(Hesiodos, 2020a, pp. 54-59) Hermes tarafından yönlendirilen Pandora, Prometheus'un kardeşi Epimetheus'a gönderilir. Kardeşinin tanrılardan bir hediyeyi asla kabul etmeme tavsiyesini unutan Pandora, Epimetheus'un evinde ağırlanır ve onunla evlenir. Kaderini yerine getiren, merakına yenik düşen Pandora, kendisine asla açmaması söylenen, kötülüklerin hapsedildiği *kavanozun (pithos)* kapağını aralar ve böylece tüm kötülükleri insanlık dünyasına salar. Bu korkunç şeyler arasında hastalık, savaş, ahlâksızlık, emek ve rızık için çalışma gerekliliği vardır. Pandora, hatasını fark ederek, kapağı hızla geri kapatır, ama artık çok geçtir ve içinde kavanozun kapağının kenarına sıkışmış tek bir şey kalmıştır: Umut. Böylece insanlık, bir şekilde ani ve ebedi talihsizliğine katlanabilecektir. Bu cezayla, Zeus böylece ateşin hırsızlığının karşılığını verir ve tanrılar ile insanlar arasındaki ebedi bölünmeyi yeniden sağlar. Hesiodos'un genel perspektifini değerlendiren bazı çalışmalarda Hesiodos'un

anlatımı ile semavi dinlerdeki bazı durumları benzeten düşünürler de mevcuttur.(Asarkaya, 2010, pp. 133–134) Bu fikirler çerçevesinde görüşleri şekillenen Hesiodos, kötülük meselesine de ışık tutar, bu meseleyi Tanrı tasavvuru, kader anlayışı, ahlâk bağlamında değerlendirir. Dahası onun görüşleri, Presokratiklere de ön hazırlık sağlar. Gelecek başlıklarda bu konudaki detaylar ele alınacaktır.

1. HESİODOS'TA TANRI ALGISI

1.1. Tanrıların Kötülükle İlişkisi ve İrade Sorunu

Kötülük sorunu, aşkın bir varlığı kabul etmeyenlerden ziyade, Tanrı'ya inananları ilgilendirir. Çünkü vahiy kaynaklı bir Tanrı tasavvuru ve inancı, diğerlerine göre çok daha belirgin, bağlayıcıdır. Tanrı, kötülük de dâhil her şeyin kendi irade ve kudretine bağlı bulunduğu, inayet ve hikmet sahibi, sonsuz merhametli olan, yarattıkları için daima iyilik dileyen bir yaratıcı olarak kabul edilir.(Taylan, 1997, p. 48) Bu açıdan inananların kötülükler konusunda duyarsız kalması, bu meseleyi görmezden gelmesi mümkün olmayan bir durumdur. Türkçede "hayır" kavramının zıddı olan "şer" kavramı ile de ifade edilen(Kiriş, 2008, p. 84) kötülük kavramı, öncelikle Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili görüldüğü için İlkçağda Tanrı kavramının nasıl anlaşıldığı önemlidir. Antik Yunan'da Tanrı tasavvuru, teistik dinlerin Tanrı tasavvurundan son derece farklıdır. Antik mitolojide, kozmoloji, tanrılardan daha önce vardır ya da onlarla koşut olarak var olmuştur; hatta doğa, Tanrı'dan bağımsız olarak vardır. Evren veya onun maddesi, daha evvel mevcuttur.(Çınar, 2010, p. 41)

Theogonia'da tanrılar, genellikle antropomorfik özelliklerle, insanlar gibi zaafılara, kıskançlıklara ve hırslara sahip varlıklar olarak sunulur. Bu nedenle kötülük, doğrudan tanrıların iradesinden veya aralarındaki çatışmalardan kaynaklanabilir. Bu durum, kötülüğün dıșsal ve tanrısal plan kapsamında ele alınması anlamına gelir. Tanrılar, bazen ceza verir, bazen ise kendi çıkarları için kötü olayların fitilini ateşlerler. Böylece kötülük, tanrıların etkisiyle ortaya çıkan bir gerçeklik olarak yorumlanabilir. Hesiodos'ta azgın rüzgârlar, insanlara zarar verici deniz dalgaları gibi bazı doğa olayları da tanrıların öfkesine veya diğer davranış türlerine bağlanır.(Hesiodos, 2020b, p. 37) Sadece tanrıların insanlara mutlu ya da mutsuz yaşama paylarını dağıttığı açıklanır. Athena gibi bazı tanrıçaların dünyayı birbirine kattığı, hiç yorulmadan orduları yönetip cenk ve savaş bağışmalarından hoşlandığı ifade edilir.(Hesiodos, 2020b, p. 40) Yine Phoibos, Deimos gibi tanrıların bozgun ve korku yaratan, belalı, korkunç savaşlarda, ordu birliklerini yönlendirmesinden bahsedilir.(Hesiodos, 2020b, p. 41) Bu açıdan Hesiodos'un Tanrı algısı değerlendirildiğinde aslında tanrıların ya da tanrıçaların doğrudan ya da dolaylı olarak kötülüklere meyilli oldukları, öç alma, intikam duygusu, cezalandırma, mutsuz etme, savaşlara neden olma gibi kötülüklere sebep oldukları söylenebilir. Bu durum da doğal ve metafizik kötülükleri kısmen tanrıların iradelerine bağlamaya neden olur.

İşler ve Günler'de Tanrı tasavvurunun teistik Tanrı anlayışından oldukça farklı olduğu görülür. İnsanları cezalandırmak isteyen tanrıların, besinleri yer altına gizlediği, insanların çalışıp rızıklarını elde etmeleri gerektiği belirtilir.(Hesiodos, 2020a, p. 50) Bu anlatı da ahlâkî kötülüklere referans olur. Tanrı'nın istediği gibi istediği kişilere nimetler dağıttığından söz edilerek, bir bakıma ayrımcılık yaptığına da değinilir. Dilediği gibi hareket eden Zeus'un ahlâklı kişileri ödüllendirdiği, kötülük yapanları ise cezalandırdığı şöyle anlatılır:

...Ey dillere destan Pieria Musaları,
Sözünü etmeye gelin Zeus'un,
Övmeye gelin babanızı!
Odur ünlü kılan, ünsüz bırakan insanları.
Zeus diledi mi şanlısın, dilemedi mi şansız.
Güçsüze güç verir, güçlüyü ezer,
Eğdiriverir mağrur başları, yüceltir alçak gönülleri,
Kamburu dimdik eder, dimdik olanı kambur
Yücelerde oturan, göklerden seslenen Zeus...(Hesiodos, 2020a, p. 49)

Hesiodos'ta tanrılar arasında bir hiyerarşi olduğu, bazı tanrıların daha güçlü bazılarının daha zayıf olduğu, yine keyiflerine göre bazen iyilik veya kötülük yapabileceklerine yer verilir. (Hesiodos, 2020a, p. 51) Böylece kötülük yapmada kısmen Tanrı iradesinin aktif olduğu anlaşılır. Hesiodos'ta kavga eden, intikam düşüncesi ile hareket eden bir Tanrı anlayışı görülür. (Hesiodos, 2020b, p. 15) Tanrıların bazı karakterdeki kişilere destek olacağı ve tanrılardan ya da tanrıçalardan yardım gören kişilerin mutluluk içerisinde olacağı üzerinde durulur. Örneğin Zeus'un herkesten üstün tuttuğu, muhteşem armağanlar verdiği, göklerde, karalarda ve ekinsiz denizlerde pay verdiği, ölümsüzlerin büyük saygısını kazanan tanrıça Hekate'nin durumu şu sözlerle tasvir edilir:

...Bugün yeryüzünde kurban kesen her ölümlü
Hekate'nin adını anar yakarışlarında,
O tanrıça, kimin dileğini iyi karşılarsa
O kişinin elde edemeyeceği şey yoktur,
Tüm mutlulukları vermek onun elindedir,
Ünlü Gaia ile Uranos'un bütün çocukları
Kendi paylarından pay vermişlerdir ona.
Kronos oğlu, ona karşı zor kullanmadı hiç,
İlk Titan tanrılar arasındaki yerini
Elinden almadı Zeus hiçbir zaman,
İlk tanrılık payı Hekate'nin olduğu gibi kaldı elinde.
Tek kız evlat olduğu hâlde bu tanrıça
Yerde, denizde ve gökte paysız kalmadı,
Tersine bol pay aldı Zeus onu tutunca. (Hesiodos, 2020b, p. 19)

Hesiodos, tanrıların insanlara ödül veya ceza olarak doğal kötülükleri yaratabileceğinden bahseden şu sözlerle yer verir:

...Ama Deprem Tanrısı Poseidon
Ya da Ölümsüzlerin Kralı Zeus
İlle de yok etmek istiyorsa onu, o başka,
Çünkü iyilikler de onlardan gelir, kötülükler de. (Hesiodos, 2020a, p. 73)

1.2. İtaatsizliğe Karşılık Cezalandırıcı Tanrı Anlayışı

Hesiodos'un kötülük anlayışını açık biçimde ortaya koyan metin olan *İşler ve Günler*'de kötülük, Pandora miti ve beş çağ öğretisi aracılığıyla açıklanır. Prometheus'un tanrılardan ateşi çalması üzerine Zeus'un insanlığa gönderdiği Pandora, görünüşte güzel, ama özünde felakettir. Pandora'nın taşıdığı *kutunun* açılmasıyla birlikte hastalıklar, dertler ve çeşitli kötülükler, dünyaya yayılır. Bu anlatı, kötülüğün doğrudan tanrısal bir cezalandırma biçimi olduğunu gösterir. Tanrıların kurduğu düzenin ihlali, yalnızca bireysel cezayı değil, tüm insan soyunun yaşam koşullarını etkileyen bir bedeli beraberinde getirir. Zeus'un adeta iynin ve kötünün kaynağı olduğundan, kendisini aldatan Prometheus'a kızması nedeniyle tüm insanları cezalandırıp onları dertlere boğduğundan, ateşini insandan gizlediğinden şöyle bahsedilir:

... Çaldı Zeus'un ateşini insanlar için,
Sakladı onu narthex kamışının içinde.
Kızdı bulut devşiren Zeus, dedi ki ona:
"İapetos oğlu, sivri akıllı kişi,
Seviniyorsun ateşi çaldın, beni aldattın diye,
Ama bil ki dert açtın kendi başına da:
Çaldığın ateşe karşılık bir bela,
Öyle bir bela salacağım ki insanların başına,
Sevmeye, okşamaya doyamayacaklar bu belayı.
Böyle deyip kahkahayla güldü insanların, tanrıların babası...(Hesiodos, 2020a, p. 51)

Hesiodos'ta insan, tanrıların emirlerine itaat etmek zorunda olan bir varlık olarak görülür. Kötülük, insanın ilahî düzeni bozması, haksızlık yapması ve tembelliği gibi davranışların sonucu olarak gelir. Ahlâkî sapma ve tanrısal düzenin ihlali olan kötülük, cezalandırılır. Bu yönüyle kötülük hem bireysel hem toplumsal düzeyde kozmik adaletin tecellisidir. Zeus'un aldatıldığını düşündüğü için Prometheus'a kızması, fakat öfkesini insanlardan çıkararak onları cezalandırması, anlatıyı karmaşık bir hâle getirir. Bu durumda, bir yandan Prometheus'un insanlardan yana tavır alması, diğer yandan baş Tanrı Zeus'un bu eylemlere karşılık hıncını insanlara yöneltmesi kolaylıkla açıklanamaz. İlk aşamada insanları ateşten mahrum bırakan Zeus, ikinci aşamada ise Pandora aracılığıyla insanlara kötülükleri musallat eder.(Hesiodos, 2020a, p. 117)

1.3. Tanrıların Düzeni ve Kozmosun Yapısı

Hesiodos, *Theogonia* adlı eserinde yalnızca tanrıların kimden, nasıl ve nereden doğduklarını açıklamakla kalmaz; aynı zamanda evrenin kuruluşuna dair bir *kosmogonia* kurar. Onun amacı, sadece tanrılara ya da insana dayanan simgesel varlıkların kökenini ve soy ağacını göstermek değil, doğayı simgeleyen tüm varlıkların oluşumunu, varoluşunu ve gelişimini açıklayan bütünlüklü bir evren tasarımı sunmaktır.(Hesiodos, 2020a, p. 116) *Theogonia*, "Dünya nasıl kuruldu?", "Tanrılar nasıl doğdu?", "İnsan nasıl yaratıldı?" gibi temel varlık sorularını gündeme getirir. Hesiodos'ta dünyanın bugünkü düzeninin tanrılar arasındaki bir kavgadan sonra ortaya çıktığı teması mevcuttur.(Arslan, 2014, p. 81) *Theogonia*'da evren, tanrılar aracılığıyla hiyerarşik ve belirli bir düzen içinde oluşturulur. Bu düzenin bozulması kötülük olarak görülür. Tanrıların güç mücadeleleri ve özellikle Titanlar ile Olymposlular arasındaki savaş, evrende kötülüğün ve kaosun varoluşunu mitolojik olarak

açıklar. Kötülük, burada kozmik düzenin tehdit edilmesiyle, yani kaosun yeniden ortaya çıkmasıyla bağlantılıdır.(Hesiodos, 2020a, p. 132) Hesiodos'ta tanrılar, her şeyi evrende hazır bulmuştur. Evrenin şekillenmesinde pek etkileri görülmez.(Asarkaya, 2010, p. 135)

Theogonia' da tanrıların bazen kurnazca davranması, alaylı konuşması, kendi aralarında mücadele etmesi, bazılarını işkence etmesi, bazılarını cezalandırması, acılar çektirmesi, birilerine hınç beslemesi, öfkelenmesi, bazen de bu davranışlardan vazgeçmeleri anlatılır.(Hesiodos, 2020b, pp. 23-25) Devler ve tanrılar arasında savaşların yaşandığı, tanrıların birbirleriyle cenkleştiği sahneler ile karşılaşılır. Güçlü tanrıların zor durumda olanları kurtardığı anlatılır.(Hesiodos, 2020b, pp. 27-30) Dikkat çeken noktalardan biri de tanrı ve tanrıça ayrımının olması, yine baba, anne ve çocuklardan oluşan bir tanrılar ailesinin bulunmasıdır. Ayrıca bir bakıma, canının istediği gibi insanlara muamele eden bir Tanrı algısına şu sözlerle yer verilir:

...Başvururlar Hekate'ye ve yeri sarsan tanrıya,
Bereketli av sağlar onlara soylu tanrıça,
Ya da tam başaracakları sırada
Avlarını alır ellerinden canı isterse.
Hermes'le sürüleri üretir ağıllarda:
Öküzleri, keçileri, ak yünlü koyunları
Azaltır ya da çoğaltır gönlünce.
Anasının tek kızı olduğu hâlde
Ölümsüzler arasında yeri büyüktür Hekate'nin
Zeus, gençliğin besleyicisi yapmıştır onu...(Hesiodos, 2020b, p. 20)

Theogonia' da Tanrı algısı ile semavi dinlerdeki Tanrı inancı arasında büyük farklılıklar görülür. Tanrılar doğarak meydana gelir. Tanrılar arasında bir hiyerarşi söz konusudur. Tanrılardan bazılarının art düşünceli olduğu ifade edilir. Şimşek ve yıldırım gibi hava durumlarını yarattıkları açıklanır. Tanrıların meydana gelişine şu sözlerle yer verilir:

...Bunlardan sonra Kronos geldi dünyaya,
O art düşünceli tanrı,
En belalısı Toprak oğullarının.
Ve Kronos dış bile di yıldızlı babasına.
Sonra Toprak, Kyklopları doğurdu, azgın yürekli,
Brontes'i, Steropes'i ve belalı Arges'i
-ki bunlar vermiştir Zeus'a şimşekleri, yıldırım-
Her bakımdan tanrıya benziyordu bunlar...(Hesiodos, 2020b, p. 8)

Hesiodos'ta tanrıların soy silsilesi, yalnızca nesilden nesle geçen bir iktidar aktarımı değil, aynı zamanda kutsal şiddetin mitolojik tarihidir. Bu bağlamda tanrılar, etik normlarla değil, güçle hareket eder. Hesiodos, tanrılar arası ilişkilerde ahlâk kaygısı gütmaz. Bir tanrı/tanrıça, annesiyle/babasıyla, kardeşiyle, çocuğuyla ilişki yaşayabilir. Tanrılar/tanrıçalar masum değillerdir. Semavi dinlerdeki kadir-i mutlak Tanrı anlayışı mevcut değildir.(Asarkaya, 2010, p. 135) Tanrılar arasında dahi adaletin değil, güç dengesinin belirleyici olduğu bu yapı, insan dünyasındaki kötülüğün de ilahî bir yansıması olarak anlaşılır. Olympos tanrılarının doğuşu ile beraber tanrıların karakterinden de bahsedilir. Mesela tanrıların da bazı durumlardan korkabileceğinden, tanrılar arasında güç savaşlarının

yaşandığından, bazılarının acziyetinden, gelecekle ilgili öngörüsünden ve bazı tanrıların birbirlerini yok etmesinden şöyle söz edilir:

...Rheia, Kronos'un yatağına girince
Şanlı evlatlar doğurdu ona:
Hestia, Demeter, altın sandallı Hera
Ve güçlü Hades, yerin altında oturan,
Yüreği acıma nedir bilmeyen tanrı,
Toprağı sarsan, uğultulu tanrı Poseidon
Ve temkinli Zeus, tanrıların ve insanların babası,
Yıldırımlarıyla yeryüzünü titreten.
Ama koca Kronos yiyordu ilk çocuklarını
Analarının kutsal karnından çıkıp da
Dizleri üstüne oturduğunda her biri.
Korkuyordu, Uranos'un mağrur torunlarından biri
Ölümsüzler arasında kral olacak diye.
Gaia ve Uranos bildirmişlerdi ona
Ne kadar güçlüler güçlüsü de olsa
Kendi oğluna yenilmekte kaderi.
Buydu çünkü Zeus'un istediği.
Onun için gözü pusudaydı her zaman,
Doğan çocuklarını yiyordu birer birer...(Hesiodos, 2020b, p. 20)

Metafiziksel kötülüklere dair anlatımlar da Hesiodos'ta zaman zaman görülür. Örneğin Zeus'un insanı besleyen topraklara yolladığı ve sayısı otuz bine varan ölümsüzlerin, insanları gözetleyip haksız yargılarla insanı insana ezdirdikleri ve yukarıdan bakan tanrılardan korkmadıkları gibi ifadelerle rastlanır. Buna göre bu ölümsüzler, sisler içinde dünyayı dolaşp, insanların iyi ve kötü işlerini denetler. Dolayısıyla bu anlatı, tanrıların insan eylemlerinden genel olarak haberdar olduğunu ve keyfi müdahalelerde bulunabildiklerini gösterir. Öyle ki bu durum, tanrılar arasında bile geçerlidir. Zeus'un tanrıları bile cezalandırdığı görülür. Bu açıdan Zeus'un adaleti, her zaman rasyonel veya sabit değildir, kimi zaman insanlara yardım eder, kimi zaman onları cezalandırır. Bu çifte yapı, Zeus'un adaletinin mutlak değil, stratejik olduğunu gösterir. Böylece tanrısal düzenin içinde kötülük, bir hata değil, düzenin işleminde yer alan bir araç hâline gelir.

1.4. Kaderci Teodise: İlahî Sorumluluk

Hesiodos'ta tanrılar, *kaderin (moria)* temsilcileri olarak da karşımıza çıkar. İnsanların kötülükle karşılaşması, kaderin kaçınılmaz bir sonucu olarak sunulur. Kötülüğün mitolojik bağlamda zorunluluk ve kaçınılmazlık boyutlarından bahsedilir. Tanrıların birbiriyle mücadeleleri, birbirlerinden öç alma teşebbüsleri, kader karşısında tanrıların bile güçsüz kalması ile ilişkilendirilir. Tanrıların dâhi yardıma muhtaç olduğuna şöyle işaret edilir:

...Ve Rheia sonsuz bir yas içindeydi.
Ama Zeus'u dünyaya getirdiği gün
Yalvardı Toprak'a ve yıldızlı Gök'e
Gizli doğurabilsin diye çocuğunu,
Öcü alınsın diye babasının

Ve hain Kronos'un yediği bütün çocuklarının.

Anası babası dinlediler kızlarını

Ve bildirdiler ona Kader'in ne hazırladığını

Kral Kronos'a ve coşkun yürekli oğluna...(Hesiodos, 2020b, p. 21)

Kader karşısında insan eylemlerinin pasif kalabileceğinden bahseden Hesiodos'ta bazı tanrıların diğer tanrılara kıyasla daha şanslı ve ayrıcalıklı olduğu şöyle anlatılır:

Kim hoşuna giderse Hekate'nin

Yardım görür ondan, destek bulur onda.

Meydanlarda, kalabalıklar içinde

Kimi isterse onu parlatır Hekate.

Ölüm kalım savaşlarında Hekate

Dilediği savaşçıya yardım eder,

Dilediğine verir başarıyı, şanı şerefi...(Hesiodos, 2020b, p. 19)

Hesiodos'a göre moiralar, Zeus'tan bile üstündür. Zeus'un yegâne üstün güç olmadığı ve onun ötesinde de kaderi belirleyen güç ya da güçler bulunduğu fikri mevcuttur.(Dilek, 2022, pp. 406-407) Ona göre kader, baş Tanrı Zeus'un da ötesinde başka bir güç tarafından yönetilir. Moiralar, doğum ve ölüm noktaları arasındaki insan yaşamını düzenlerler ve insanlara değiştirilmesi mümkün olmayan iyi veya kötü yazgılarını dağıtırlar.(Dilek, 2022, pp. 408-409) Dolayısıyla kötülüğün tanrıları aşan bir boyutu ile karşılaşılır.

2. HESİODOS'UN KÖTÜLÜK ANLAYIŞI: MİTİK-ETİK ARASI BİR DÖNEM

Hesiodos, *Theogonia* ile *İşler ve Günler* adlı eserlerinde kötülüğü hem kozmik bir düzensizlik hem de insan hayatını bozan ahlâkî bir sorun olarak işler. Hesiodos'un zahmetlerle, sıkıntılarla dolu dünyasında insan, bir *homo sudans* (ter döken insan) yahut bir *animal laborans* (cefa çeken hayvan) olarak tanımlanır. Onun dünyası, tasasız bir ruhla yaşanan bir dünya değildir.(Çoraklı, 2008, p. 108) Hesiodos'ta insanın yeryüzündeki varlığı adeta bir tragedyadır. Eğer insan, içine atıldığı kozmosta ergona sarılmazsa, kozmosu baştaki kaosa döner.(Çoraklı, 2008, p. 111) Pandora miti, Prometheus'un ateşi çalması ve tanrıların cezalandırıcı doğası, kötülüğün tanrısal kökenli, ama insanla ilintili bir fenomen olduğunu ima eder. Bu, kötülüğün tanrıların insanlar üzerindeki otoritesini sürdürme aracı olması, kozmik düzende bir bozulmayı temsil etmesi, insan emeği ve çilesiyle iç içe geçmesi şeklinde anlaşılmasına zemin hazırlar.

İşler ve Günler'de *ponos* (emek/acı) ve ahlâkî çöküş anlatısı bağlamında kötülük gündeme gelir. *Theogonia*'da kötülüğün ilk kaynağı tanrılara atfedilir. Bu eser, neredeyse tamamıyla kötülük meselesi ile ilgilidir. Kötülüğü tasarlayan ve kötülüğün kaynağı olan Tanrı'dan bizzat oğullarının intikam alma çabasına şu sözlerle değinilir:

... "Benden ve azılı bir varlıktan doğan oğullarım,

Suçlu bir babanın cezasını verelim,

Dinleyin beni, ne kadar babanız da olsa bu varlık

Odur kötülükleri ilk tasarlayan.

Böyle dedi, korktu herkes, tek ses çıkmadı,

Yalnız art düşünceli koca Kronos

Şöyle söyledi anasına korkmadan:

Ana, ben göreceğim bu işi, sözüm söz,
Kötü bir babaya acımam, babamız da olsa,
Kötülükleri ilk tasarlayan oymuş madem...(Hesiodos, 2020b, p. 9)

2.1. Pandora Miti: İlahî Cezanın Temsili

Hesiodos'un *İşler ve Günler* adlı eserinde yer alan Pandora miti, Antik Yunan mitolojisinde kötülüğün kaynağına dair en sistematik anlatılardan biridir. Kötülüğün meydana çıkması, Zeus'un öcü ile ilişkilendirilir. Prometheus'un insanlık için ateşi çalmasıyla tanrıların otoritesine karşı işlenen bu ilahî suç, yalnızca bireysel bir isyan değil, tanrılarla insanlar arasındaki düzenin ihlali olarak yorumlanır. Zeus, bu düzenin yeniden tesis edilmesi için Pandora'yı yaratır ve onun aracılığıyla insanlığa ceza gönderir. Bu bağlamda Pandora miti, mitolojik düzlemde işleyen ilahî bir cezalandırma teodisesi olarak okunabilir.

Hesiodos'ta kötülük, tanrısal bir iradeyle hem bir yanıt hem de bir ders olarak dünyaya salınır. Zeus'un buyruğuyla yaratılan ve Athene, Hephaistos gibi diğer tanrılar tarafından çeşitli özelliklerle donatılan ve güzellikler verilen Pandora, Zeus'un öcünün bir sebebidir. Böylece Pandora hem cezbedici hem de tehlikeli bir varlık hâline gelir. Kadın bedeninde somutlaşan bu çifte doğa, kötülüğün estetikle nasıl iç içe geçirildiğini ve cezanın görünüşün cazibesiyle nasıl maskelendiğini gösterir. Bu açıdan bakıldığında Pandora'nın yaratılışı, bizzat kötülüğün kamuflajı olarak işlev görür. Tanrılar, cezalarını doğrudan değil, dolaylı ve baştan çıkarıcı bir biçimde iletirler. Kötülükleri yaymak için oluşturulan bu karakter şöyle betimlenir:

...Ve Zeus bir nimete karşılık
Böylesine güzel bir belayı yaratınca,
Götürdü onu tanrıların ve insanların önüne
Tanrı kızı gök gözlü Athena'nın bütün süsleriyle.
Ölümsüz tanrılar ve ölümlü insanlar
Şaşakaldılar görünce bu aldatıcı güzelliği,
İnsanları baştan çıkaracak olan
Bu derin, bu sonsuz büyü kaynağını...(Hesiodos, 2020b, p. 25)

Hesiodos'a göre Pandora'ya tanrılar tarafından bir kap/küp verilir. Pandora, merakına yenik düşerek kapağı açar ve kötülükler dünyaya yayılır. Küpün dibinde ise yalnızca *umut* (*elpis*) kalır. Bu anlatı, kötülüğün insan iradesiyle değil, tanrısal bir planla dünyaya girdiğini göstermektedir. İnsan, burada sadece aracıdır, fail değildir. Bu durum, şu ifadelerle kötülüğü, doğrudan tanrısal bir cezalandırma mekanizmasının parçası hâline getirir:

...Epimetheus unuttu Prometheus'un dediğini:
"Zeus'tan armağan alma," demişti ona Prometheus,
"Alırsan, ölümlüleri derde sokarsın," demişti.
Armağanı aldı ve alınca anladı
Başına bela aldığını.
Eskiden insanoğlu bu dünyada
Dertlerden, kaygılardan uzak yaşardı,
Bilmezdi ölüm getiren hastalıkları.
Pandora açınca kutunun kapağını,
Dağıttı insanlara acıları dertleri...(Hesiodos, 2020a, p. 52)

Pandora'nın kutusunda yalnızca umudun içeride kalması, klasik yorumcular arasında farklı şekillerde yorumlanır. Bazı düşünürlere göre umut, insanın felaketler karşısında direnebilmesini sağlayan bir tesellidir. Ancak bir diğer yorum çizgisine göre, umut da bir tür cezadır. Çünkü insanı boş beklentilere bağlar, pasifleştirir ve acıyı kabullenmesini sağlar. Her iki durumda da umut, kötülüğün mutlak olmadığına dair bir gösterge niteliğindedir ve teodise bağlamında tanrıların adaletini yumuşatan bir unsur gibi işlev görür. Parmenides de üstü kapalı olarak umuttan söz eder. Çünkü umut eden, tıpkı inanan gibi, akledilirlerle ve geleceğe akıyla bakar. [R72](Parmenides, 2019, p. 85) Hesiodos ise şöyle demektedir:

Bir tek Umut kaldı dışarı çıkmadık
Kapağı açılan dert kutusundan.
Umut tam çıkacakken
Pandora kapamıştı kapağı,
Böyle istemişti bulutları devşiren Zeus.
O gün bugündür insanların başı dertte,
Toprak bela doludur, deniz bela dolu,
Geceler dert doludur, gündüzler dert dolu,
Salgınlar başıboş dolaşır sessizce
Ölümlülerin çevresinde,
Derin düşünceli Zeus ses vermedi onlara
Sessizce gelişlerini duymasın diye insanlar.
Görüyorsun ya Zeus'un dileğine karşı gelinmez...(Hesiodos, 2020a, p. 52)

Theogonia'da dikkat çeken hususlardan biri, dolaylı yoldan da olsa, kadın soyunun kötülöklere sebep olduğuna, belalı olduğuna yer verilmesidir. Zeus'un ölümlü insanların baş belası, fukaralığa bir türlü alışamaz, hep bolluğu özleyen, işleri güçleri kötölük olan, iyiliğe karşı kötölük yapan bir karakterde kadınları yarattığı belirtilir.(Hesiodos, 2020a, p. 26) Hesiodos'un bu fikirleri ise başlı başına başka bir tartışma konusu olabilecek niteliktedir.

2.2. Beş Çağ Öğretisi: Ahlâkî Kötölük ve İnsan Sorumluluğu

Hesiodos'un *İşler ve Günler* adlı eserinde yer alan beş çağ öğretisi (altın, gümüş, tunç, kahramanlar ve demir çağı), insanlık tarihine dair ahlâkî ve kozmik bir anlatıdır. Bu öğreti, insanoğlunun geçmişten bugüne sürekli düşüş yaşadığını ve bu düşüşün tanrısal düzenle olan ilişkisinin bozulmasına paralel olarak geliştiğini ileri sürer. Bu mitik tarih, kötülüğün yalnızca tanrılar tarafından gönderilen bir ceza değil, aynı zamanda insan eylemleriyle beslenen ve büyüyen bir süreç olduğunu da ortaya koyar. Bu nedenle beş çağ anlatısı, Hesiodos'un düşüncesinde ahlâkî kötülüğün ve insan sorumluluğunun nasıl kavramsallaştırıldığını anlamak açısından temel bir öneme sahiptir.

Hesiodos'un altın çağında, tanrılarla uyum içinde yaşanır. Olympos'ta oturan ölümsüzlerin, ölümlü insanların ilk soyunu altından yarattığı, insanların tanrılar gibi yaşadığı, kaygısız, rahat, acısız, dertsiz, ihtiyarlıktan uzak, her zaman dipdiri, gamsız oldukları, şölenlerde sevinip coştukları anlatılır. Sayısız nimetler içerisinde oldukları belirtilir. Ölümünün bile tatlı bir uykuya dalar gibi gerçekleştiğinden söz edilir. Bu dönem, kötülüğün yokluğuyla değil, düzenin ve uyumun mutlaklığıyla tanımlanır. Tanrılarla insanların ahlâkî ve kozmik bir birlik içinde yaşadığı bu çağ, Hesiodos'un ideal düzen anlayışını temsil eder. Kötülüğün henüz tezahür etmediği bu çağ, aynı zamanda sonraki çağlara düşüş ölçütü olarak

işlev görür. Gümüş çağ, altın çağa kıyasla belirgin bir bozulmayı temsil eder. İnsanlar, artık tanrılara saygı göstermez, kurban törenlerini ihmal eder ve bireysel arzular peşinde koşmaya başlar. Bu çağda kötülük, tanrısal düzene itaatsizlik ve nankörlük biçiminde tezahür eder. İnsanların rahatları uzun sürmez, onlar çılgınlıklarıyla başlarını derde sokarlar, coşkunlukları ile ölümü unuturlar(Hesiodos, 2020a, p. 53), ölümsüzleri saymazlar, tapınaklara gitmezler. Tunç çağı ise bozulmanın daha da şiddetlendiği bir dönemdir. İnsanlar, savaş tutkusu içinde yaşar, barış ve ölçülülük kaybolur. Güçlü ve korkunç olan bu neslin işleri güçleri azıtmak, saldırganlık ve öldürmektir. Gittikleri yere korku salan, yenilmez, silahları ve evleri tunçtan olan, toprağı tunçla kazıyan, demirin henüz keşfedilmediği bir dönemde yaşayan bu soy, kendi elleriyle yok olup, dünyada ad bırakmadan Hades'in ürpertili karanlıklarına gitmiştir. Burada kötülük, yalnızca tanrılara karşı değil, insanların birbirine karşı uyguladığı şiddetle de şekillenir. Bu durum, kötülüğün giderek içselleştiğini, insanın eylemleriyle yeniden üretildiğini gösterir.

Beş çağ öğretisinin dikkat çekici istisnası, kahramanlar çağıdır. Tunç ile demir çağ arasında yer alan bu çağ, Truva Şavaşı ve Thebai kuşatması gibi mitolojik olayların yaşandığı hem şanlı hem de trajik kahramanların zamanı olarak tanımlanır. Bu çağda kötülük, bireysel erdemle sınanır. Bu dönemdeki savaş, kahramanlıkla dengelenir. Yarı tanrı-kahramanlardan oluşan bu soy, daha bereketli, daha doğru, daha yürekli olan bir soydur. Çetin savaşlarda, yürekler acısı kargaşalıklarda bu soydan olan herkes ölmüştür.(Hesiodos, 2020a, p. 54) Bu nesilde, mutlak kötülükle mutlak iyiliğin iç içe geçtiği bir geçiş alanı oluşur. Hesiodos, bu çağda insanın hâlâ erdemli olabileceğini, ancak bunun, istisna olduğunu ima eder. Bu da insanın ahlâkî sorumluluğunun tamamen kaybolmadığını, ama gittikçe zorlaştığını gösterir.

Hesiodos'un yaşadığı çağ olan demir çağı, insanlığın en karanlık evresi olarak tanıtılır. Hesiodos'ta insanoğlunun beşinci soyu olan demir soyunun olmaması daha iyi olurdu gibi bir düşünce hakimdir. Hesiodos, bu soydan olmamış olmayı, bu soydan önce ölmüş olmayı tercih eder. Çünkü bu soy, tanrıların yolladığı türlü dertlerle gündüzleri didinir ezilir, geceleri kıvrınır durur. Bu soyun bulabildiği tek şey, belalarla karışık birkaç sevinçtir. Hesiodos, ayrıca altıncı soy olarak ak saçlı insanlar soyunun geleceğini belirtir. Bu soy hakkında daha da kötümser bir varsayımda bulunur. Ne babanın oğullarına benzeyeceğini ne de oğulların babalarına benzeyeceğini belirtir. İnsanların sevgi ve saygıdan uzaklaşacaklarını öngörür. Buna göre ne ev sahibi konuğunu ne dost dostunu ne kardeş kardeşini bilecek, sevecek. Anne-baba, yaşlanır yaşlanmaz hor görülecektir. Bu dönemdeki mutsuzlar, Tanrı saygısı nedir bilmeyecek, doyum ve tatmin olma duyguları kalmayacaktır. Edilen yeminin değeri olmayacaktır. Doğrunun ve iyinin yerine, yalnız kötülere ve azgınlara saygı gösterilecektir.(Hesiodos, 2020a, p. 55) Yalnız güçlüler haklı olacak, vicdan duygusu kalmayacaktır. Kötü insan, iyi insana saldıracak, yalana dolana kaçıp, antlarını çiğneyecektir. Kıskanç, kötü dilli bir nesil oluşacaktır. Ölümlü insanlara yalnız acılar kalacak, kötülüklere çare bulunmayacaktır.(Hesiodos, 2020a, p. 56) Bu çağda tanrılar, gökyüzüne çekilecek, insanlar ise tamamen kendi tutkuları ve çıkarlarıyla baş başa kalacaktır. Bu dönemde kötülük, bireysel sapma değil, sistematik ve kalıcı hâle gelerek adeta kurumsallaşacaktır. Bu durum da Hesiodos'un kötülük konusunda karamsar bir çizgide olduğuna işaret eder.

Hesiodos'ta kötülük, toplumsal ve bireysel bağlamda incelenir. O, insanların eylemlerinde iyi, doğru ve faydalı olanı seçmesi gerektiğinin altını çizer. Ona göre azgınlık,

büyük insanları bile yıpratır, en güçlü insanlar bile başlarına gelen belaların üstesinden gelemmez. Güzel yol, doğru işlerden yana gidendir, haklı kişi sonunda kazanır. Budala kişinin ise, acılar çeke çeke akli başına gelir. Rüşvetle hak yemek, adaletsizlik gibi davranışlar eleştirilir. Adaletli devletlerin yurtlarının uygarlığa kavuştuğu, kentlerindeki mutluluğun arttığı, ülkelerine barışın geldiği, hatta Zeus'un bile acı savaşımlardan onları koruyacağı anlatılır. Doğruluk, dürüstlük, adalet gibi erdemleri benimseyenlerin hiçbir zaman açlık, kıtlık gibi belalara düşmeyeceği, toprağın dahi onlara bereketli bir hayat sunacağı, hayvancılık ve çiftçilikte bolluk içinde yaşayacakları ifade edilir. Ölçüyü kaçıran, kötü yola sapan kişilerinse, Zeus tarafından cezalandırılacağı belirtilir. Hatta bazen tek bir kişinin işlediği suç yüzünden, bütün bir kentin yıkılacağı toplu bir cezalandırmadan söz edilir.(Hesiodos, 2020a, p. 57) Bu konuda adeta kötülük senaryoları sunularak ahlâkî kötülüklerin doğal kötülüklerle karşılık bulacağı ortaya konulur. Örneğin ahlâkî kötülüklerin yaygınlaşması durumunda göklerden bela, veba, kıtlık gibi felaketler iner, erkekler üretmez, kadınlar doğurmaz, evler yıkılır. Bu durumlarda Zeus, duvarları yerle bir eder, orduları bozguna uğratar ya da donanmaları darmadağın eder. Bu yüzden krallar dahi haklı düzen üzere yaşamalıdır. Zira ölümsüzler, daima insanları gözetler.

Ahlâkî kötülüklerin en başta suçu işleyene sirayet edeceğini belirten Hesiodos'ta başkasına haksızlık etmek, kişinin bizzat kendi kendisine kötülük etmesi olarak görülür. Zeus'un her şeyi gören gözünden haklı haksız hiçbir şeyin kaçmadığı ifade edilerek kişinin eylemlerini iyiden yana seçmesi gerektiği üzerinde durulur.(Hesiodos, 2020a, p. 58) Zeus'un buyruklarının haktan yana, zorbalığın yapılmamasından yana olduğundan bahsedilir. Kişilerin tembellikten uzak durmaları, "Çalış, kazan, ye, yedir..." prensibi ile hareket edilmesi gerektiği savunulur. Hesiodos'a göre Zeus, yargılarında haktan yana olanları kayırır, ama bile bile yalan yere yemin edip de hakkı çiğneyenlerin, günaha girenlerin, yaşadıkça nesilleri eksilir. Oysa yeminlerine bağlı kalan kimselerin gün geçtikçe çocukları artar. Burada fiziksel, biyolojik ve toplumsal cezalandırılmaların izleri görülür. Hesiodos, erdemsizliğe kolay düşülürken, erdemlilik için alın teri dökmek gerektiğini vurgular.(Hesiodos, 2020a, p. 59)

Hesiodos'un kötülük anlayışı, ahlâk düşüncesiyle de yakından bağlantılıdır. Nitekim kişi, güzel ahlâkı benimseyerek birçok ahlâkî kötülükten uzaklaşabilir. Bu bağlamda çalışkanlık erdemi, öne çıkar. Örneğin açlığın çalışkanlıkla son bulacağı, açlığın işsiz insanlara yoldaş olduğu açıklanır. Buna göre, tanrılar da insanlar da hiçbir işe yaramadan yaşayan kimselere kızar. Kişi, güzel işlerle uğraşmalıdır. Çalışkan insanlar, çalışmakla kendilerini tanrılara sevdirebilirler. Hesiodos'ta ahlâkî kötülüklerin cezalandırılacağı üzerinde de durulur. Buna göre tanrılar, suçlunun hakkından hemen gelir. Öyle ki kötülerin evlerini, zenginliklerini başlarına yıkar. Dilenciye, konuğa kötü davranmak suçtur. Zina iğrençtir. Yetim hakkı yemek, yaşlı bir babaya saldırmak, dil uzatmak da suçtur.(Hesiodos, 2020a, p. 60) Bu bakımdan kurban metaforu da önemsenir. Kişi, yüreğini, suçlardan uzak tutmalı, lekesiz ellerle tanrılara kurbanlar kesmeli, zenginliği ölçüsünde butlar yakmalıdır. Tanrılar için kurban kesmek, tanrıları mutlu eder.

Hesiodos, kötülük kavramı açısından insan ilişkilerine de değinir. Kişinin kendisini seveni, sofasına çağırmasını, komşularını önemsemesini tavsiye eder. Başkalarına yardım etmek, iyi kabul edilirken, dilencilik ve tembellik gibi huylar ise kötü kabul edilir. Bu kötü huyların nihayetinde kişiye ölümü bile getirebileceği söylenir.(Hesiodos, 2020a, p. 61)

İnsanların tembellik etme gibi tercihleri sonucu bazen açlık gibi belalara maruz kalabileceğine işaret edilir.(Hesiodos, 2020a, p. 67) Hesiodos'ta temizlik kurallarına uymayanların da cezalandırılabilmesine, bela görebileceklerine işaret edilir.(Hesiodos, 2020a, p. 76) Uğursuz ve belalı günler olduğu gibi, dertlerden kurtuluş ve değerli kazanımlar için uygun günlerin de varlığına işaret edilerek, zamanlama konusunda uyanık olunması gerektiği aktarılır. (Hesiodos, 2020a, p. 79) Dahası ibadet etmeyenlerin, zamanını tanrıların istemediği şekilde geçirenlerin bir bakıma tanrılar nezdinde metafiziksel kötülüklerle de karşılık bulabilecekleri şu sözlerle açıklanır:

...Öteki günler değişkendir ne iyi ne de kötü günlerdir,
İnsanlara hiç de yararlı değildir o günler.
Kimi insan şu günü över, kimi insan bugünü,
Ama az insan hangi günün iyi olduğunu bilir:
Bu günler bazen ana, bazen üvey ana olur
Ne mutlu o insana ki, bilip günlerini
Ölümsüzleri kızdırmadan görür işini,
Göklerin buyruğuna uyar ve sınırları ihlal etmez...(Hesiodos, 2020a, p. 80)

Soylar efsanesini anlatıp bitirdikten sonra, kötümser görünen Hesiodos, kötümserlikten ayrılıp iyimserlik yoluna sapar. (Hesiodos, 2020a, p. 194) Bu durum da nihayetinde kötülük kavramını bir realite olarak görse de onun pesimist bir çizgide olmadığını, bilakis çalışkanlık ilkesi ile tanrıların istediği bir hayat sürerek, umut besleyerek birçok ahlâkî, doğal ve metafiziksel kötülükten uzaklaşabileceği gibi bir teodiseye doğru kapı aralar.

3. PRESOKRATİK DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK

Presokratik felsefenin ilk dönemi, doğduğu yere nispetle İonik felsefe olarak isimlendirilir. Bu felsefe, felsefe ile bilimin iç içe geçmesi, evrenin kökenine ilişkin problemlere odaklanılması ve doğadan hareketle açıklamalar yapma yoluna gidilmesi sebebiyle doğa felsefesi olarak da isimlendirilir.(Zeller, 2017, pp. 51-53) Russell'a göre, kötülüğün kökenleri ve doğasını kesin felsefî terimlerle ilk sorgulayanlar, Yunanlılardır.(Russell, 2001, pp. 138-139) M.Ö. 6. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Presokratik düşünürler, doğayı tanrısal iradedden bağımsız, içkin bir ilke çerçevesinde açıklamaya yönelmişlerdir. Bu yönelim, kötülük anlayışında da belirgin bir dönüşüme işaret eder. Kötülük, artık tanrıların iradesine bağlı bir ceza veya lanet olmaktan çıkar, doğanın işleyişinde zorunlu, hatta kimi zaman yapıcı bir unsur olarak yeniden tanımlanır.

Presokratik filozofların "kötülük" kavramını ele alışı, teistik dinlerdeki ahlâkî kötülük anlayışından oldukça farklıdır. Onlar genellikle kötülüğü, kozmik bir düzensizlik, doğal bir zıtlık veya bilgisizlikten kaynaklanan bir sapma olarak değerlendirir. 6. yüzyılda Yunanlılar, evreni öncelikle duyu organları ile görüldüğü biçimiyle anlamaya çalışırlar. Görünen dünyayı açıklama çabasındadırlar; çünkü görünenin, gerçek dünyadan farklı olabileceği gibi felsefî bir kuşku henüz kimsede doğmuş değildir. Görünüşteki dünya, bir nitelikler yığınının olduğu için, çevresini gözlemleyen insanın ayırıştırabileceği en temel ilkeler olan nesneler, bunların değişimi ve düzenlilik hep nitelikler aracılığıyla açıklanır.(Denkel, 2005, p. 18) Örneğin her şeyin sudan oluştuğunu söyleyen[D4] Thales'in (MÖ 623-545) kozmik düzen fikrinde kötülük, doğal düzenin bozulması şeklinde açıklanabilir. Thales, doğrudan doğada kaotik ya da kötü bir güçten bahsetmez. Deprem gibi doğal afetleri de suyun dönüşümü ile

açıklar. Doğadan hareketle doğal felaketleri temellendirir.[D4](Thales-Anaksimandros-Anaksimenes, 2019, p. 25) Thales için *Tanrı* [*Theos*], düzenin aklıdır, evren ise canlı ve tanrılarla doludur, tanrısal güç, öge biçimindeki ıslaklığa nüfuz eder ve onu hareket ettirir. [R35](Thales-Anaksimandros-Anaksimenes, 2019, p. 41) Dolayısıyla Thales'te kötülük, daha çok doğadan kaynaklanan dönüşüm ve insanî bir durum şeklinde düşünülebilir. Thales, düzenin kaynağını Tanrı'ya atfeder. Dolayısıyla metafizik bir kötülük söz konusu değildir. Ondan şu sözler nakledilir: "Var olanların en yaşlısı Tanrı'dır; zira doğmamıştır. En güzeli, düzendir, zira Tanrı'nın yaratıcılığının eseridir." [35](Thales-Anaksimandros-Anaksimenes, 2019, p. 19) Thales, insanın haksızlıklarını ve hatta aklından geçirdiklerini dahi Tanrı'dan saklayamayacağını düşünür. Zina yapmayı, yalan yere yemin etmeyi kötü ahlâka örnek gösterir. Dostlarla bağları güçlendirmeyi, güzel eylemlerde bulunmayı, haksız kazançtan uzak durmayı, anne-babaya iyilik yapmayı bu açıdan önemser. Kişinin kendisini bilmesi gerektiğine odaklanarak ahlâkî olarak iyileşmeye dikkat çeker. Bedeni sağlıklı, ruhu zengin, doğası eğitilmiş olanları, mutlu olarak tanımlar.[37](Thales-Anaksimandros-Anaksimenes, 2019, p. 19) Böylece Hesiodos'un soylar efsanesine benzer tarzda, ahlâkî kötülüklerin insandan kaynaklanan boyutuna değinir.

Anaksimandros'un (MÖ 610-546) *adikia* (*adaletsizlik*) ve zamanla kozmik ödeşme düşüncesi, Hesiodos'un tanrısal düzen anlayışına bir tür doğal yasa fikri getirir. Anaksimandros, doğa felsefesinin kurucu figürlerinden biri olarak evrenin kökeni ve işleyişini, rasyonel ve içkin bir düzenle açıklamaya çalışır. Anaksimandros'un doğa anlayışıyla iç içe geçmiş olan suç-ceza öğretisi, felsefe tarihinin ilk Tanrı *savunmasıdır* (*teodise*). (Arslan, 2014, p. 26) Onun fragmanı hem kozmolojik hem de etik boyutlar barındırır ve kötülük meselesine ilişkin erken bir doğa felsefesi yaklaşımını temsil eder. "Şeyler nelerden meydana gelmiş ise yok oluşları da zorunlu olarak onlara olmalıdır, çünkü onlara adaleti ve birbirlerine karşı adaletsizliği zamanın düzenine uygun olarak verirler." (D6)(Thales-Anaksimandros-Anaksimenes, 2019, p. 55) Bu ifadede dikkat çeken iki temel kavram vardır: *adikia* (*adaletsizlik*) ve *tisis* (*ceza/ödeşme*). Anaksimandros'a göre, evrende var olan her şey, belirli bir ölçü ve denge içinde ortaya çıkar, ancak bu dengeyi bozan, sınırlarını aşan her varlık, bir tür adaletsizlik işlemiş sayılır ve sonunda kendi varlık koşullarının doğurduğu zorunlu bir ödeşmeyle karşılaşır.(Thales-Anaksimandros-Anaksimenes, 2019, pp. 57, 59) Bu bağlamda kötülük, artık dışarıdan gelen tanrısal bir ceza değil, varlığın kendi iç yarasından kaynaklanan bir sonuçtur. Bu ceza, adaleti simgeler, kötülük evrende bir dengesizliktir, ama telafi edilebilir. Bu düşünce, Hesiodos'un anlatılarındaki dışsal ve antropomorfik cezalandırıcı Tanrı anlayışından belirgin biçimde ayrılır.

Hesiodos'ta tanrılar, kendi iradeleri doğrultusunda insanlara ceza verirken, Anaksimandros'ta ceza, doğanın kendisine içkin bir zorunluluktur. Kötülüğün kaynağı, artık etik ihlal değil, kozmik dengeyi bozan yapısal bir işleyiştir. Burada *adikia*, yalnızca insan davranışlarına özgü ahlâkî bir kusur değil, elementler, varlıklar, süreçler ve tüm doğa için geçerli evrensel ve ilkesel bir hata anlamına gelir. Anaksimandros'un *apeiron* (*sınırsız/sonsuz olan*) kavramı da bu bağlamda önemlidir. Tüm varlıkların kökeni olan *apeiron*, belirli bir düzen içinde farklılaşan varlıkları yaratır, fakat bu varlıklar, zamanla sınırlarını aşarak adaletsizlik işlemiş sayılır ve tekrar *apeirona* dönerek bu dengeyi sağlarlar.[D7](Thales-Anaksimandros-Anaksimenes, 2019, p. 55) Bu düşünce sistemi, evrende kötülüğün yok edilmesi gereken bir

sapma değil, süreçlerin doğal bir yönü, bir tür döngüsel zorunluluk olduğunu ortaya koyar. Bu anlamda Anaksimandros'ta kötülük, içkin bir kozmik ilkeye bağlıdır. Tanrısal cezanın yerine, doğa yasalarının zorunlu sonucu olarak işler. Antropomorfik karakterlerden sıyrılmış, ontolojik bir kavram hâline gelir. Anaksimandros'un yaklaşımı, Hesiodos'taki dikey (tanrı-insan) etik düzleminden, yatay ve döngüsel bir kozmik işleyiş anlayışına geçişi temsil eder. Bu geçiş, Presokratik düşüncede kötülüğün, düzenin dışına düşmüş ve karşı koyulması gereken bir bozukluk olmaktan çıkarak, evrenin işleyişine katkıda bulunan bir işlev olarak görülmesinin ilk adımıdır. Böylece kötülük, tanrısal bir iradenin eseri değil, doğanın kendi iç mantığının bir gereği hâline gelir.

Havanın altındaki âlemi, bulanık ve kötü havadan oluşan cismanî âlem olarak tanımlayan Anaksimenes'e (M.Ö. 585-528) göre, bu âlemde pek çok kirlilik ve pislik vardır. Bu durum, orada rahatça kalanların yükseklerle ulaşmasına engel olur.(Şehristani, 2016, p. 22) Havanın Tanrı olduğunu düşünen [D5](Thales-Anaksimandros-Anaksimenes, 2019, p. 89) Anaksimenes'te kötülük, doğaya karşıt değil, doğal süreçlerin bir parçası kabul edilebilir. Anaksimenes, depresyon, kuraklık, yağmur fırtınası gibi felaketleri, doğa olaylarının kendisi ile açıklar. Metafizik bir kötülüğe bağlamaz. [27-28](Thales-Anaksimandros-Anaksimenes, 2019, p. 95)

Ksenophanes (M.Ö. 570-478) ise Anaksagoras gibi mitolojiden farklı bir Tanrı anlayışı benimseyerek kötülükleri, Tanrı'dan uzaklaştırır. Homeros'un şiirlerindeki tanrıların birbirini aldatmasına, entrikalar çevirmesine ve hırsızlık yapmasına karşı çıkar. Nitekim Homeros'ta tanrılar, insanlardaki tüm kötülüklerin kaynağıdır.(Ernst von Aster, 2005, p. 88) Ancak Ksenophanes'in görüşüne göre bu, bizzat Tanrı kavramının kendisiyle bağdaşmaz. Çünkü Tanrı, mükemmel olanıdır. Mükemmel olanın, kötü veya ahlâksız olması ise mümkün değildir. Çünkü kötülük veya kusur, mükemmelliğe aykırıdır.(Ksenophanes, 2019, p. 25) Bu durum, Hesiodos'un antropomorfik Tanrı tasavvuru için de eleştirel bir yön içerir.

Herakleitos (M.Ö. 540-480), Presokratik düşünce içerisinde karşıtlıklar arasındaki uyumu ve evrende sürekliliği sağlayan çatışmayı vurgulayan en önemli figürlerden biridir. Onun düşüncesinde evren, sürekli bir gerilim, çatışma ve değişim içindedir. Bu anlamda kötülük, zorunlu, düzenin kendisine katkıda bulunan bir yapı taşı olarak kavramsallaştırılır. Herakleitos'un meşhur fragmanı, bunu açıkça gösterir: "Savaş (*polemos*) her şeyin babasıdır, bazılarını Tanrı, bazılarını insan yapar, bazılarını köle, bazılarını özgür." (B53)(Herakleitos, 2019, p. 163) Buradaki *polemos* kavramı, salt fiziksel savaş veya yıkım anlamında değildir. Evrenin işleyişini mümkün kılan temel gerilim ve çatışmayı ifade eder. Zıtların karşılaşması hem sürekliliği sağlar hem de yeni biçimlerin oluşumunu mümkün kılar. Dolayısıyla kötülük olarak nitelendirilebilecek olan acı, yok oluş, düşmanlık gibi şeyler, aslında varlığın üretici gücüdür. Herakleitos'a göre zıtlar, birbirini dışlamaz, bilakis birbirlerini tanımlar ve tamamlarlar. "Deniz, en temiz ve en kirli sudur: balıklar için içilebilir ve yaşamı idame ettirir, insanlar için ise içilemez ve ölümcüldür" (B61)(Herakleitos, 2019, p. 167) ifadesi, iyi-kötü ayrımının göreceli olduğunu değil, daha derin biçimde bu ayrımın kendisinin evrensel birlik içinde çözüldüğünü ima eder. İyi, yalnız kötüyü, düzen, yalnızca düzensizlikle anlam kazanır. Bu nedenle kötülük, ahlâki bir sapma değil, ontolojik bir zorunluluk hâline gelir. Kötülük, evrenin dinamizmini sağlayan temel karşıtlıklar sisteminin bir yüzüdür.

Hesiodos'un mitik sisteminde kötülük, düzeni bozan, tanrıların cezalandırdığı bir unsur iken; Herakleitos'ta kötülük, düzenin kendisini mümkün kılan diyalektik bir öğedir. Bu yaklaşımda herhangi bir varoluş biçimi, karşıtı olmaksızın anlaşılamaz. Gece gündüzle, ölüm yaşamla, acı hazla birlikte anlam kazanır. Herakleitos'un şu fragmanı bu bağlamda önemlidir: "Hastalık sağlığı, açlık tokluğu, yorgunluk dinlenmeyi hoş ve iyi kılar." (B111)(Herakleitos, 2019, p. 197) Dolayısıyla Herakleitos için kötülük, geçici bir felaket değil, birliğin zorunlu zıtlığı, oluşun yapı taşıdır. Bu felsefî düşünce, kötülüğü dışlayarak değil, ona ontolojik bir yer vererek anlamaya çalışır. Bu anlayış, Anaksimandros'un içkinlik fikrini bir adım daha ileri taşır. Kötülük, artık sadece dengenin bozulması değil, dengeyi kuran karşıtlık ilişkisinin kendisidir. Herakleitos'un bu yaklaşımı, etik düalizmin ötesine geçerek, kötülüğü metafiziksel bir zorunluluk olarak kavramanın yolunu açar. Bu yaklaşım, sonraki Helenistik ve Stoacı düşünceler üzerinde derin etkiler bırakır, aynı zamanda modern kötülük probleminin tarihsel zeminini de şekillendirir. "Yol yukarı doğru da aşağı doğru da bir ve aynıdır" (B60)(Herakleitos, 2019, p. 167) ifadesinde karşıtların birliği ve dönüşümü vurgulanır. "Tanrı, gündüz ve gecedir, kış ve yazdır; savaş ve barıştır, tokluk ve açlıktır; (bunun anlamı, hepsi karşıtlardır) şekilden şekle girer..."(B67)(Herakleitos, 2019, p. 171) fragmanında kötülük, insanî bir bakış açısı ile anlamlıdır, evrensel ölçekte ise her şey, zorunlu bir *düzene (logos)* hizmet eder.

Parmenides'e (MÖ 515-450) göre, kötülük adını verdiğimiz olgu da dâhil olmak üzere her şey, aslında tek bir gerçeğin ayrıışmamış yönlerinden biridir.(Russell, 2001, pp. 164-165) Parmenides, *gerçeklik (aletheia)* ile *sanıyı (doxa)* ayırır. Kötülük, ancak *doxa (yanılsamalı, değişken dünya)* düzeyinde mümkündür.[D4](Parmenides, 2019, pp. 23, 25) Kötülük, ancak *görünüş (doxa)* düzeyinde, yanılsamanın dünyasında var olabilir, gerçek varlıkta ise yer yoktur. Gerçek olan değişmezdir, yokluk (dolayısıyla ahlâkî kötülük) düşünülmez. Parmenides'in kötülük anlayışında tanrısal iradenin, zorunluluk ve kaderin etkili olduğu fark edilir. Parmenides, her şeyin zorunluluğa göre olup bittiğini, *hak/kader [heimarmenē]*, *adalet [dike]*, *tanrısal öngörü (pronoia)* ve *düzenin [kosmos]* kurucusunun aynı olduğunu söyler. [R55](Parmenides, 2019, p. 79) Savaşı, ihtilafı, arzuyu ve benzeri özellikleri Tanrı'ya atfeder. [R59](Parmenides, 2019, p. 81)

Empedokles (M.Ö. 495-435), Presokratik düşüncede, evrenin işleyişini dört ana öğe (toprak, su, hava, ateş) ile iki karşıt güç (*philia-sevgi* ve *neikos-nefret*) arasındaki sürekli mücadele aracılığıyla açıklayan özgün bir kozmogoni ortaya koyar.(Empedocles, 1908, p. 20) Bu sistemde kötülük, yalnızca bir dengesizlik hâli değil; doğrudan *neikos* kavramı ile temsil edilen evrensel bir kuvvet olarak evrenin dinamiğine entegre edilir. Empedokles'in evren tasarımı, dört öğe, sürekli olarak *birleştirici güç (philia)* ve *ayırıcı güç (neikos)* arasında bir döngüsel hareket içindedir. (B17-B18) (Empedocles, 1908, pp. 22-23) *Philia*, öğeleri bir araya getirerek uyumlu bütünlükler oluştururken, *neikos* bu birleşimleri bozar, ayrıştırır ve dağıtır. Her iki güç de evrensel düzende gereklidir ve biri, diğerine üstün değildir. Bu nedenle klasik anlamda kötülük kavramı ile örtüşebilecek *neikosun* temsil ettiği ayrılık, çatışma ve yıkım, aslında evrendeki yaratıcı sürecin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu bağlamda *neikos*, Herakleitos'un *polemos* kavramıyla benzer şekilde, yıkıcı olduğu kadar üretici bir güçtür. Bu anlamda kötülük, yalnızca etik bir sapma ya da bozulma değil, evrendeki çokluk, farklılık ve değişimin zorunlu kaynağıdır.

Empedokles'in evren modeli döngüseldir. Önce sevgi her şeyi birleştirir, sonra nefret ayırır, sonra yeniden birleşme başlar. Bu döngüde *neikosun* etkisiyle gelen ayrışma yalnızca yıkıcı değil, aynı zamanda dönüştürücüdür. Bu anlayışta kötülük, evrenin geçici bir bozulma hâli değil, evrenin kendini yeniden üretme biçimidir. Bu yaklaşım, Hesiodos'un kötülüğe yönelik "ceza" merkezli yorumundan ayrılır. Hesiodos'ta kötülük, tanrısal düzenin ihlaline verilen bir karşılık ve insanın düşüşünü hızlandıran bir lanet iken, Empedokles'te kötülük, evrensel döngünün ayrılmaz parçasıdır, kaçınılmaz ve yaratıcı bir ilkedir. Böylece kötülüğün kozmik bir yeri olduğu düşüncesi, ahlâkî dışlayıcılıktan çok, doğrudan varoluşsal zorunluluk zeminine yerleştirilir. Bu diyalektik yapı, Presokratik dönemin kötülük anlayışında ulaşılan en ileri noktalardan biridir. Çünkü burada kötülük, ne Hesiodos'taki gibi sadece tanrısal bir dışlamadır ne Anaksimandros'taki gibi kozmik dengeyi bozan bir adaletsizliktir ne de Herakleitos'taki gibi yalnızca karşıtların zorunlu birlikteliğidir. Kötülük, burada doğanın iki kutbundan biri, varoluşun yapısal gücüdür. Bu, mitostan logosa geçişin etik ve kozmolojik bir boyutudur. Böylece etikten ontolojiye kötülüğün evrimi görülür. Mitolojik kötülük, yerini doğa felsefesinde içkin, zorunlu ve yapıcı bir rol alan kötülüğe bırakır. Erken Yunan düşüncesinde tanrılardan doğaya geçen bir anlam değişimi söz konusudur.

Antikçağda madde ile ona hareket veren ve ona hükmeden güç olan *nousu* (zihin) ilk kez, birbirinden ayıran filozof, Anaksagoras'tır. Ona göre, dünyayı yöneten, dünyadaki değişimlerden etkilenmeyen, olup biten her şeyin bilgisine sahip olan ve tüm unsurları düzene koyan üstün bir varlık bulunmaktadır; bu varlık, "nous" tur. (B12) (Anaksagoras, 2013, p. 131) *Nous*, diğer bütün unsurlardan daha yetkin bir ilkedir. (Anaksagoras, 2013, pp. 129-131) Evrenin işleyişinde belli bir varlık biçimi (örneğin kuru olan), belli bir süre boyunca başka bir varlık biçimine (örneğin ıslak olana) egemen olur. Ardından bu egemenlik, tersine döner; karalar denizlere hükmederken, zamanla denizler karaları ortadan kaldırır. (Anaksagoras, 2013, pp. 130-131) Bu anlayış, kötülüğü, doğaya içkin kaosu veya düzensizliğin bir ürünü olarak düşünmemize kapı aralar. Kötülük, ontolojik değil, daha çok düzenin eksikliği ya da karışımın yanlış biçimi olarak düşünülebilir. Anaksagoras'a göre her şeyde her şeyin bir parçası vardır, her nesne içinde diğer tüm niteliklerden bir parça barındırır. Bu düşünceyle "kötülük" de hiçbir zaman tamamen saf değildir, iyilikle karışıktır. Bu, ahlâkî değil, varlıkla ilgili bir ilkedir. Kötülük, iyiliğin yokluğu değil, oransal olarak baskın olmaması durumudur. Bu da kötülük probleminin, teolojik bir kriz olarak değil, doğa düzeninin bir unsuru olarak görülmesini sağlar. Bu fikir, Augustinus'un "Kötülük, iradenin kusurlu edimidir" (Augustinus, 2015, I, p. 13) görüşüne benzer bir ön-felsefî zemin hazırlar.

Kötülük kavramının Tanrı'nın sıfatlarıyla ilişkilendirilmesi nedeniyle Yunanlıların Tanrı anlayışı önemlidir. İlkçağ filozoflarının genel olarak Tanrı tasavvuruna benzer bir düzen fikrinden yana olanlarla bu tasavvurdan uzak materyalist bir çizgide olanlar olmak üzere iki gruba ayrıldığı söylenebilir. Felsefî teizmin en önemli biçimi olan metafiziksel teizm, özellikle Antik düşüncede belirgin şekilde varlık ve doğasından hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşma çabasıdır. (Topaloğlu, 2014, pp. 231-233) Bu dönemde ateizm, geniş anlamda inançsızlık olarak görülür. Örneğin Demokritos'un (M.Ö. 460-370) atomculuğu öne sürülerek, evrenin maddî varlıklardan ve boşluklardan oluştuğu ileri sürülür. Bu fikir, sonraki pek çok ateiste de örnek olur ve evrenin anlaşılmasında metafizik yaklaşımlar reddedilir. (Topaloğlu, 2001, pp. 20-21)

tasarlar ve o her şeyi bilir, her şeyi verir ve geri alır, o her şeyin kralıdır. (D206)(Leukippos-Demokritos, 2019, p. 75) Leukippos'a göre de her şey, zorunluluktan dolayı meydana gelir ve bu durum, kaderle aynıdır. Hiçbir şey, rastgele meydana gelmez, aksine her şeyin bir nedeni vardır ve her şey, zorunluluğun bir sonucudur. (D61)(Leukippos-Demokritos, 2019, p. 40)

Demokritos ile Leukippos, görünümde de gerçekliğin bulunduğunu ve görünümlerin zıt ve sonsuz sayıda olduğunu düşündüklerinden, şekillerin sonsuz sayıda olduğuna ve buna bağlı olarak toplamdaki değişimlerden ötürü aynı şeyin, farklı insanlara zıt görüldüğüne dikkat çeker. (B33)(Leukippos-Demokritos, 2019, p. 31) Bu durum, kötülük algısının, göreceli bir yönünün de olabileceğini gösterir.(Leukippos-Demokritos, 2019, p. 33) Zira soğukun veya sıcaklığın doğası yoktur, sadece bizdeki değişikliği de yaratan şekil değişimleri vardır. Bize tatlı gelen bazılarına acı, bazılarına keskin, bazılarına mayhoş, bazılarına ekşi gelir. Bu, diğer nitelikler için de geçerlidir. İnsanların yargısı, etkilenmelerine ve yaşlarına bağlı olarak da değişir, insanın yapısı, tasavvurunun nedenidir. Dolayısıyla kavranabilir niteliklerle ilgili olarak insan, bu şekilde düşünülmelidir. (D52)(Leukippos-Demokritos, 2019, p. 34)

SONUÇ

Kötülük, din felsefesinin en eski ve en önemli konularından biridir. Din felsefesinde Epikür'e dayandırılan kötülük probleminin formüle edilmiş bir hâli, Sokrates öncesi Yunan düşünürleri ve Hesiodos'ta sistematik bir şekilde olmasa da ilk örneklerden biri olarak görülebilir. Bu sebepten dolayı, bu düşünürlerin iyi ve kötü hakkında açıklamalar yaptığı söylenebilir.

Hesiodos'un mitolojik evren tasavvuru, yalnızca tanrıların kökenine değil, aynı zamanda kozmik düzenin nasıl kurulduğuna dair de bir anlatıdır. *Theogonia* adlı eseri, kaostan düzenin doğuşunu ve tanrılar arasında iktidar mücadelelerini anlatırken, tanrılarla insanlar arasındaki etik ilişkilerin de mitolojik temelini oluşturur. Bu anlatı, Tanrı'nın mutlak iyilik ve kudret sahibi olduğu teistik bir evren anlayışından farklı olarak, çok tanrılı ve antropomorfik bir yapı sergiler. Tanrılar hem yaratıcı hem yıkıcıdır hem adaletin temsilcisi hem de zulmün failidir. Bu nedenle Hesiodos'un evreni, teistik bir teodise anlayışına karşılık gelmez, fakat kötülüğün tanrısal irade ile ilişkisini sorgulayan erken bir mitolojik sistem sunar.

Hesiodos'un Tanrı anlayışında kötülük, kaostan değil, düzenin kendisinden doğar. Çünkü düzen, sadece erdemli olanı değil, ona karşı geleni de tanımlar. Bu nedenle tanrısal adalet, insan dünyasındaki kötülüğün kaynağı olabileceği gibi, aynı zamanda onun meşrulaştırıcısı da olabilir. Pandora'nın yaratılması, bu adaletin çarpıcı bir örneğidir. Tanrıların insanlara karşı kullandığı cezalandırma biçimi, düzenin yeniden sağlanması için bir kötülük gönderimidir. Böylece tanrısal adalet ile kötülük arasında kurulan ilişki, Hesiodos'un mitolojisinde ahlâk ile kozmik düzenin birbirinden ayrılmaz olduğunu gösterir.

Yunan mitolojisinde kötülük kavramını ifade eden unsurlar çıkarmak mümkündür. Özellikle Soylar ve Pandora'nın kutusu efsanelerindeki örneklerde yer alan yaratılış fikri ve evren anlayışından çıkarsanabilir. Bu dönemde kötülük, tanrıların düalist ve antropomorfik özellikleriyle açıklanır. Sokrates öncesi doğa filozoflarının öğretilerinden de iyi ve kötüyü, Tanrı'yla ilişkilendirecek unsurlar bulabilmek mümkündür. Öncelikle Hesiodos'ta kötülük hem Zeus'un öcüne hem de insanın seçimlerine, ahlâkî erdemlerine, zayıflıklarına, tembelliklerine ve adaletsizliklerine dayandırılır. Pandora'nın kutusu miti, kötülüğün

insanlara nasıl bulaştığı ve tanrıların insanları bir tür sınavdan geçirmek için nasıl bir kötülük yarattığını anlatır. Pandora'nın kötülüğün taşıyıcısı olarak resmedilmesi, Antik Yunan mitolojisinde kadın figürünün sıklıkla tehdit, düzensizlik ve baştan çıkarıcılık ile özdeşleştirildiğini gösterir. Pandora hem güzelliğiyle cezbedici hem de getirdiği sonuçlarla yıkıcıdır. Bu anlatı, kötülüğün sadece metafizik ya da kozmolojik değil, aynı zamanda toplumsal temsili olduğunu da ortaya koyar. Kadın, mitolojik bağlamda hem düzenin dışı hem de onun sınavı unsuru olarak işlev görür. Böylece Hesiodos'un anlatısında kötülük, yalnızca tanrısal iradenin bir uzantısı değil, aynı zamanda patriyarkal toplumun etik düzenine yönelik bir tehdit olarak şekillenir. Soylar mitinde ise gittikçe kötüleşen, iyi hâlden kötü hâle doğru giden bir nesil anlatımı, Hesiodos'un karamsar tutumunu yansıtır. Dolayısıyla kötülüğün yalnızca rastlantısal ya da doğal değil, tanrısal bir düzene bağlı olarak bilinçli bir biçimde gönderildiği görülür. Bu da Hesiodos'un mitolojik çerçevesinde teodise sorununun çok tanrılı bir sistemde dahi belirgin bir yapı kazandığını gösterir.

Hesiodos'un gerek *Theogonia* gerekse *İşler ve Günler* adlı eserleri, birbirlerini tamamlayan iki bütündür. Bu sebeple iki eserde de Tanrı algısının benzer olduğu görülür. Tanrıların ya da tanrıçaların insan biçimci olduğu, aciz, kavgacı, kin tutan, savaşırlara sebep olan, çoğu zaman insanlara diledikleri gibi davranan, insanların eylemlerine karışan, bazı insanlara güç, bereket, güzellik, ün gibi nimetler veren özelliklerinin olduğu anlatılır. Bu durum, insanların eylemlerinde iradelerini devre dışı bırakır, determinist bir bakış açısı sunar. Bazen de insanlar, eylemlerinde özgürce hareket eder, yaptıkları ahlâkî kötülükler sebebiyle doğal kötülüklerle karşılaşır. Bu anlamda, ahlâkî ve doğal kötülülükler dair açıklamalar da dikkat çeker. Dahası tanrılar arasında hiyerarşik bir güç algısı söz konusudur. Bazen insanın yaptıklarından habersiz bile kalabilen, meydana gelecek durumlarda geciken, kader karşısında çaresiz kalan Tanrı figürü de görülür. Bu durum ise tanrıları bile aşan, tanrıların bile insan eylemlerine müdahale edemedikleri metafizik bir boyutun olduğuna işaret eder. Bu da semavi dinlerin Tanrı algısından tamamen farklı bir çizgi olarak karşımıza çıkar. İndeterminist bakış açısından, mesele farklı boyutlara taşındığında insan özgürlüğü bağlamında tatmin edici olmayan yönleri doğru bir hâl alır. Hesiodos'un kötülük konusundaki görüşlerini değerlendirirken bu durum, kısmen kafa karışıklıklarına sebebiyet verir. Özellikle tanrıların bile kadere müdahale edememesi, konuyu daha da karmaşık bir hâle getirir.

Hesiodos'un kötülüğü, tanrısal iradenin dışavurumu ve insanlara yönelik bir ceza olarak anlamlandıran mitik bir yapıdan oluşurken, Presokratik düşünce, bu olgunun doğanın içkin yasalarından, evrensel karşıtlıkların diyalektiğinden kaynaklandığını gösterir. Bu dönüşüm, kötülüğün ontolojik statüsünün köklü bir değişimini ifade eder. Mitolojik dünyada kötülük, özünde dışsal, cezalandırıcı ve kaçınılması gereken bir "kötü" iken, Presokratik felsefede bu kavram, doğanın zorunlu ve yapıcı bir unsuruna dönüşür. Bu değişim, Batı felsefesinde kötülük probleminin ele alınışında ilk paradigma kaymasını oluşturur. Kötülüğün bu yeni yorumu, sadece doğa felsefesi bağlamında değil, etik, metafizik ve kozmoloji alanlarında da kalıcı etkiler yaratır, kötülük, salt negatif bir fenomen olmaktan çıkarak, varoluşsal denge ve dönüşümün vazgeçilmez bir parçası olarak kavranır.

Hesiodos ve Presokratik düşünce arasındaki kötülük anlayışı, mitosun tanrısal anlatısından logosa, yani akla dayalı açıklamaya doğru ilerleyen felsefi gelişimin önemli bir aşamasını simgeler. Bu süreç, insanın evrenle, doğayla ve kendisiyle olan ilişkisinde

kötülüğün anlamını yeniden tanımlar, ontolojik ve etik düzlemlerde yeni sorgulamaların önünü açar. Böylelikle kötülük, sadece bir ahlâk sorunu değil, aynı zamanda evrenin yapısal ve dinamik bir birleşeni olarak felsefî düşüncenin temel meselelerinden biri hâline gelir. Hesiodos, *Theogonia*'da düzenli bir evrenin (kozmos) kaostan çıktığını söylemesiyle, Presokratiklerde görülen evrenin oluşumu fikrinin öncüsüdür. Hesiodos'un mitosları, karşıtlıkları dramatize ederken, Presokratikler, bunu doğa yasalarına dayandırarak soyutlar. Presokratik filozoflar için kötülük, genellikle ontolojik değil, kozmolojik bir mesele, bilgisizlikten ve ölçsüzlükten doğan ahlâkî bir hata veya görünüş düzeyine ait bir yanılsama olarak görülür. Teistik kötülük anlayışından farklı olarak kötülük, evrenin yapısında işleyen bir zorunluluk ya da bilgi eksikliği şeklinde düşünülür, kişisel günah ya da Tanrı'ya başkaldırı olarak değil.

Sonuç olarak Antik Yunan düşüncesinde kötülük kavramı, ilk olarak mitolojik anlatılarla şekillenir, tanrısal iradenin bir tezahürü olarak insan ve evrene yönelik cezalandırıcı bir güç olarak tasvir edilir. Hesiodos'un eserlerinde ortaya konan bu mitik anlayış, kötülüğü kişisel ve dışsal bir olgu olarak sunarken, evrenin düzeni tanrısal otoritenin kontrolü altındadır. Ancak Presokratik filozoflar, doğa ve evrenin işleyişini açıklama çabalarıyla, kötülük kavramını, mitolojik temellerinden kopararak, rasyonel ve içkin ilkelere dayandırır. Bu dönüşüm, kötülüğün ontolojik statüsünde ve işlevinde derin değişikliklere yol açar. Kötülük, artık doğanın temel dinamiklerinden biri olarak ele alınır. Böylece Batı felsefesinde kötülük problemi, mitosun ötesinde rasyonel ve sistematik bir şekilde sorgulanmaya başlanır. Bu tarihsel süreç, kötülüğün sadece etik değil, metafizik ve kozmolojik bir problem olarak da önemini ortaya koyar.

KAYNAKÇA

- Alpyağıl, R. (2011). *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar* (Vol. 1). İstanbul: İz yay.
- Anaksagoras. (2013). Fragmanlar (İlyas Altuner, Trans.). *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 3(2), 129–132.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem*. New York: The Viking Press.
- Arslan, A. (2014). *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (6th ed., Vols 1–1). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Asarkaya, Y. (2010). *Hesiodos'a Göre Yunan Tanrıları ve Sıfatları* (Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı-Dinler Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi). T.C. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Aster, E. v. (2005). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İm.
- Augustinus. (2015). *İstencin Özgür Tercihi Üzerine* (M. Topuz, Trans.). İstanbul: Say.
- Aydın, M. S. (2014). *Din Felsefesi* (13th ed.). İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı yay.
- Çınar, A. (2010). *Felsefeye Giriş*. Bursa: Emin.
- Çoraklı, E. (2008). *Hesiodos'ta Ergon* (Eski Çağ Dilleri ve Kültürleri Anabilim Dalı Eski Yunan Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı-Yüksek Lisans Tezi). T.C. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Denkel, A. (2005). *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk.
- Dilek, Y. (2022). İlyada, Odysseia ve Theogonia Işığında Antik Yunan'da Tanrıların Kadere Etkisi ve Özgür İrade Kavramı. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları (DEA)*, (25), 379–410.
- Empedocles. (1908). *The Fragments of Empedocles* (William Ellery Leonard, Trans.). Chicago: The Open Court Publishing Company. Retrieved from <https://archive.org/details/the-fragments-of-empedocles/page/22/mode/2up?view=theater>
- Herakleitos. (2019). *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes* (2nd ed.; Güvenç Şar-Erdal Yıldız, Trans.). İstanbul: Dergâh.
- Hesiodos. (2020a). *İşler ve Günler* (VI; Hande Koçak, Ed.; Azra Erhat-Sabahattin Eyüpoğlu, Trans.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hesiodos. (2020b). *Theogonia* (VI; Hande Koçak, Ed.; Azra Erhat-Sabahattin Eyüpoğlu, Trans.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hume, D. (2004). *Din Üstüne* (4th ed.; Mete Tunçay, Trans.). Ankara: İmge.
- Kiriş, N. (2008). Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (5), 81–96.
- Ksenophanes. (2019). *Fragmanlar* (G. Gurur Sev, Trans.). İstanbul: Pinhan yay.
- Leibniz, G. W. (2019). *Teodise: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma* (1st ed.; Hüseyin Batuhan, Trans.). Ankara: Fol.
- Leukippos-Demokritos. (2019). *Atomcu Felsefe Fragmanları* (1st ed.; C. Cengiz Çevik, Trans.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. W. (1993). *The birth of tragedy: Out of the spirit of music* (Michael Tanner, Ed.; Shaun Whiteside, Trans.). London: Penguin Books.

- Özdemir, M. (2000). Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4).
- Parmenides. (2019). *Fragmanlar* (1st ed.; Y. Gurur Sev, Trans.). İstanbul: Pinhan.
- Peterson, M., Basinger, D., Hasker, W. & Reichenbach, B. (2013). *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş* (4th ed.; Rahim Acar, Trans.). İstanbul: Küre.
- Poidevin, R. L. (2000). *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma* (Abdullah Yılmaz, Trans.). İstanbul: Ayrıntı yay.
- Ricoeur, P. (2009). *Yorumların Çatışması – Hermenoytik Üzerine Denemek* (Vol. 1; Hüsametdin Arslan, Trans.). İstanbul: Paradigma.
- Russell, J. B. (2001). Şeytan: Antikite'den İlkel Hristiyanlığa Kötülük Tasarımları (Nuri Plümer, Trans.). İstanbul: Kabalcı.
- Sears, K. (2021). *Mitoloji* (11th ed.; Ekin Duru, Trans.). İstanbul: Say.
- Şehristani. (2016). *Milel ve Nihal: Yunan Filozofları* (Mustafa Öz, Trans.). İstanbul: Litera.
- Taylan, N. (1997). Din Felsefesinde Kötülük Problemi. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (11-12), 46-79.
- Thales-Anaksimandros-Anaksimenos. (2019). *Fragmanlar* (1st ed.; Güvenç Şar-Y. Gurur Sev, Trans.). İstanbul: Pinhan.
- Topaloğlu, A. (2001). *Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları*. İstanbul: Kaknüs.
- Topaloğlu, A. (2014). *Filozofların Tanrısı: Teistik Perspektif*. İstanbul: Ufuk.
- Yaran, C. S. (1997). *Kötülük ve Theodise: İslam ve Batı Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*. Ankara: Vadi.
- Yasa, M. (2003). *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis.
- Zeller, E. (2017). *Greک Felsefesi Tarihi* (3rd ed.; Ahmet Aydoğan, Trans.). Say.



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 22.09.2025
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 12.12.2025
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2025
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Fall

Tokat Ritüelinde Abdal Musa Cemi: Erkan ve Hizmetlerin İncelenmesi

Halit ÜNEŞ*

Anahtar Kelimeler:

Tokat-Zile-Emirören
Köyü,
Birlik,
Cem,
Ritüel,
Kültürel Süreklilik

ÖZ

Bu makale, Anadolu Aleviliği içinde müstesna bir yere sahip olan Abdal Musa Cemi'ni; tarihsel, inançsal ve ritüel boyutlarıyla kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Abdal Musa, sadece tarihi bir kişilik olmanın ötesinde, etrafında şekillenen menkıbeler ve zengin sözlü kültür aracılığıyla Alevi-Bektaşî inanç dünyasında derin bir manevi düşünceye sahiptir. Bu yönüyle Abdal Musa Cemi, Alevi-Bektaşî geleneğinde hem tarihsel sürekliliği hem de kültürel belleği temsil eden önemli bir unsurdur.

Çalışma, Anadolu Aleviliği'nin yaşayan ritüel pratiklerinden biri olan Abdal Musa Cemi'ni, özellikle Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Emirören köyünde gerçekleştirilen icra biçimlerini de ele alarak, hem tarihsel kökenleri hem de çağdaş uygulama şekilleriyle çözümlemeyi amaçlamaktadır. Bu sayede, Alevi-Bektaşî geleneğinin süreklilik ve dönüşüm dinamiklerine ışık tutulmaktadır.

The Abdal Musa Gathering in the Tokat Ritual: An Examination of the Ceremonial Order and Services

Keywords:

Tokat-Zile-Emirören
Village,
Unity,
Community,
Ritual,
Cultural Continuity

ABSTRACT

This article offers a comprehensive examination of the Abdal Musa Cem, which holds a distinguished place within Anatolian Alevism, by exploring its historical, doctrinal, and ritual dimensions. Abdal Musa, beyond being a historical figure, possesses profound spiritual significance in the Alevi-Bektashi belief system through the legends and rich oral tradition that have developed around him. In this regard, the Abdal Musa Cem represents both historical continuity and cultural memory within the Alevi-Bektashi tradition.

The study aims to analyze the Abdal Musa Cem – one of the living ritual practices of Anatolian Alevism – by focusing in particular on its performance in the village of Emirören, located in the Zile district of Tokat. It thus seeks to elucidate both the historical origins and contemporary forms of the ritual. Through this approach, the work sheds light on the dynamics of continuity and transformation within the Alevi-Bektashi tradition.

* Dr.Öğr.Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, halit.unes@gop.edu.tr, 0000-0002-7057-243X

1. GİRİŞ

Alevi-Bektaşî inanç sistemi, tarihsel süreçte hem Anadolu'nun toplumsal dokusunu şekillendirmiş hem de farklı inançlarla etkileşime girerek zengin bir kültürel ve dini miras oluşturmuştur. Bu inanç sistemi içerisinde cem törenleri, topluluğun manevi hayatını yönlendiren, bireysel arınmayı teşvik eden ve toplumsal dayanışmayı pekiştiren önemli bir ritüel yapısını ifade eder. Alevi-Bektaşî geleneğinde çeşitli cem türleri bulunsa da, özellikle Abdal Musa Cemi, hem tarihsel hem de sembolik anlamda özel bir konuma sahiptir. Adını 14. yüzyılda yaşamış önemli bir Alevi-Bektaşî ereni olan Abdal Musa'dan alan bu cem, Anadolu Aleviliğinin temelini oluşturan öğreti ve erkânların canlı tutulduğu, nesilden nesile aktarıldığı kutsal bir topluluk meclisidir. Cem töreni, sadece bir ibadet biçimi değil; aynı zamanda sosyal adaletin, eşitliğin, hoşgörünün ve paylaşımın da ritüel düzlemde temsil edildiği bir zemindir. Tevhit, dünya nimetlerinden uzaklaşıp manevi bir dünyada yaradanla bütünleşme halidir. Bu bütünleşmeye ulaşmak için masumiyet esastır. Bu nedenle, tevhit olabilmek için kusurların affı dilenir, kırılanlar onarılır ve sahip olunanlar cömertçe paylaşılır; böylece bir lokma bin lokma olur. (Uğurlu, 2009: 61).

Abdal Musa Cemi, geleneksel Alevi inancında "kırklar meclisi" olarak bilinen kavramsal ve mitolojik bir anlayışa dayanır. Bu meclis, Hakk'a ulaşma yolunda olanların birliğini, eşitliğini ve kardeşliğini simgeler. Cem törenleri, bu anlayış doğrultusunda yapılandırılmıştır ve "hakk-muhabbet" ekseninde şekillenir. Abdal Musa Cemi'nde canlar, cem evinde bir araya gelerek hem bireysel hem de toplumsal olarak kendilerini gözden geçirme, yanlışlarından arınma ve birlik duygusunu pekiştirme fırsatı bulurlar. Bu yönüyle cem, sadece ritüel bir ibadet değil, aynı zamanda bir eğitim, terbiye ve toplumsal denetim kurumudur. Cem erkânı sırasında gerçekleştirilen semah, gülbenk, deyiş ve nefesler aracılığıyla kolektif bir hafıza inşa edilirken, geçmiş ile bugün arasında bir manevi köprü kurulur. Bu bağlamda, cem törenlerinin ritüel yapısı, inançsal boyutunun ötesinde kültürel bir sürekliliğin ve sosyal yapının da olmazsa olmazıdır.

Abdal Musa Cemi, özellikle hizmet sahiplerinin görevleri ve erkânların işleyişi bağlamında incelendiğinde, hiyerarşik fakat eşitlikçi bir yapıyı gözler önüne serer. Dedelik kurumu başta olmak üzere rehber, zakir, gözcü, süpürgeci, kurbanacı ve diğer hizmet sahiplerinin rolleri, cem meclisinin işleyişini sağlayan temel unsurlar olarak öne çıkar. Bu görevler belirli ölçülere göre verilir. Her biri tarihsel ve manevi bir işlev taşır. Örneğin Zâkir, cemin ruhunu oluşturan nefesleri ve deyişleri icra ederek hem öğretici hem de duygusal bir atmosfer yaratır. Rehber, canlara yol gösterir; gözcü, cem sırasında düzeni ve saygıyı sağlar. Tüm bu hizmetler, cem erkânının düzgün bir biçimde yürütülmesini ve ritüelin anlamının kaybolmadan aktarılmasını sağlar (Yaman, 2003, s. 127). Ayrıca bu görevler sadece törenle sınırlı kalmaz; aynı zamanda bireylerin topluluk içindeki yerlerini, sorumluluklarını ve bağlılıklarını da pekiştirir. Bu yönüyle cem, katılımcılarını sadece seyirci konumuna yerleştirmez, onları doğrudan ritüelin bir parçası hâline getirir.

Alevi-Bektaşî geleneğinde cem törenleri, "ikrar" anlayışı çerçevesinde yürütülür. İkrar, bireyin topluluğa ve yola verdiği sözdür. Bu bağlamda Abdal Musa Cemi, bireyin bu sözünü tazelediği, kendini yeniden cemiyetin bir parçası olarak konumlandığı bir manevi yenilenme alanıdır. Cem ritüelinde gerçekleştirilen "dâr" duruşu, bireyin yaptığı hatalar için

topluluk karşısında hesap verdiği, özür dilediği ve bağışlanma dilediği sembolik bir aşamadır. Bu aşama, Alevilikteki "eline, beline, diline sahip ol" düsturunun yaşama geçirilmiş biçimidir. Bu yönüyle cem, sadece bireysel bir arınma pratiği değil; aynı zamanda kolektif bir etik sistemin yeniden üretimidir. Cem törenlerinde yapılan görgü, katılanların toplum önünde kendi vicdanlarıyla baş başa kalarak öz eleştirisini yapıp bir önceki yaşamış olduğu görgü ceminden o anki görgü cemine kadar olan yaşamıyla yüzleşerek yapılan bir iç hesaplaşma ve arınmadır (Pekşen, 2010: 408-409). Dolayısıyla Abdal Musa Cemi, toplumsal düzenin, adaletin ve ahlakın cem evindeki bir temsili olarak da işlev görür.

Öte yandan, Abdal Musa Cemi'nin düzenlenme biçimi ve erkânları, sadece dini değil, aynı zamanda kültürel birikimi ve tarihsel hafızayı da taşır. Cemde okunan nefesler, anlatılan menkıbeler, Abdal Musa'nın kerametleri, Hz. Ali ve On İki İmama duyulan sevgi; tümü, Alevi-Bektaşî inancının sözlü kültürünü yaşatır. Bu anlatılar, toplumda sadece dini bilgi aktarımı sağlamakla kalmaz, aynı zamanda bireylerin kimlik inşasına da katkıda bulunur. Alevi kimliği, büyük ölçüde bu törenlerdeki anlatılar, semboller ve ritüeller yoluyla biçimlenir. Abdal Musa'nın "eline, beline, diline sahip olan yola girer" sözü, bu inanç sisteminin etik temelini yansıtır. Bu bağlamda cem, birey ile toplum, geçmiş ile bugün, kutsal ile gündelik arasında sürekli bir etkileşim alanıdır.

Abdal Musa Cemi, Alevi-Bektaşî geleneğinde yalnızca bir ibadet biçimi değil; aynı zamanda bir sosyo-kültürel kurumdur. Ritüelin yapısı, hizmet sahiplerinin görev dağılımı, erkânlar ve manevi semboller, bu cem töreninin çok katmanlı bir anlam taşıdığını gösterir. Bu çalışmanın amacı, Abdal Musa Cemi'nin ritüel yapısını detaylı biçimde incelemek, erkânlar ve hizmet sahiplerinin görevlerini belirlemek ve cem töreninin toplumsal ve manevi işlevlerini akademik çerçevede değerlendirmektir. Böylece hem inanç hem kültür tarihi açısından önemli bir miras olan bu ritüelin günümüz Aleviliği içinde nasıl bir yere sahip olduğu daha net bir biçimde ortaya aşağıdaki şekilde ortaya konulabilecektir.

2. AMAÇ ve YÖNTEM

Bu çalışmanın amacı, Anadolu Aleviliği içerisinde özgün ve önemli bir konuma sahip olan Abdal Musa Cemi'ni tarihsel arka planı, inanç sistemi içindeki yeri ve ritüel pratikleri bağlamında çok boyutlu bir bakış açısı ile incelemektir. Abdal Musa, yalnızca tarihsel bir şahsiyet olarak değil; etrafında şekillenen menkıbevi anlatılar, nefesler ve sözlü kültürün taşıyıcısı olan unsurlar aracılığıyla Alevi-Bektaşî geleneğinde önemli bir şahsiyet haline gelmiştir. Bu bağlamda Abdal Musa Cemi, sadece bir ibadet biçimi olmanın ötesinde, topluluk içi dayanışmayı güçlendiren, manevi deneyimi ortaklaştıran ve ahlaki değerlerin kuşaktan kuşağa aktarıldığı bir sosyal ve kültürel alan olarak değerlendirilmektedir.

Bu doğrultuda çalışma, Abdal Musa Cemi'nin ritüel yapısını, işlevsel boyutlarını ve anlam dünyasını analiz etmeyi hedeflemektedir. Cemin icrası üzerinden Alevi kimliğinin sosyo-kültürel düzlemde nasıl yeniden üretildiği; inanç, aidiyet, ahlak ve kolektif hafıza gibi unsurların bu ritüel çerçevesinde nasıl şekillendiği temel sorunsal olarak ele alınmaktadır.

Çalışma kapsamında hem yazılı kaynaklara dayanan literatür taraması hem de alan araştırması yöntemiyle yürütülen sözlü tarih görüşmeleri birlikte kullanılmıştır. Literatür taraması, Abdal Musa ve onun etrafında şekillenen cem erkânı hakkında mevcut akademik ve

geleneksel bilgileri sistematik biçimde derlemeyi amaçlarken; sözlü tarih yöntemi, günümüzde bu cem erkânının nasıl icra edildiğini, katılımcılar açısından hangi anlamlara geldiğini ortaya koymaya yöneliktir. Bu yöntemsel bütünlük, araştırmanın hem tarihsel derinliği hem de güncel pratikleri kapsayan bir çerçevede ele alınmasını mümkün kılmaktadır.

3. BULGULAR

1. Cem'in Hazırlık Aşaması ve Canların Davet Edilmesi

Cem yapılacağı zaman, Peyk olarak adlandırılan haberci, köy veya topluluk içindeki canlara haber verir (Şahin, 2020, s. 20). Bu çağrı, cem katılımcılarının meclise zamanında gelmelerini sağlar. Cem Evi, mekânın temizliği ve düzeni için özel olarak hazırlanır; bu, hem fiziki temizlik hem de manevi bir arınma simgesidir.

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde önemli bir yere sahip olan cem töreni, belirli bir erkân ve hiyerarşi çerçevesinde gerçekleştirilir. Cem'in yapılacağı gün, törene katılması beklenen canlara peyk (haberci) aracılığıyla haber verilir. Peyk, cem erkânının önemli figürlerinden biridir ve topluluğu törenden haberdar etme görevini üstlenir.

Cem öncesinde Gözcü, Dede'nin gelişini duyurur ve katılımcılara "Edep-Erkan" kurallarına uyulmasını hatırlatır. Bu uyarı, cem esnasında saygılı ve düzenli davranmanın gerekliliğini vurgular.

Alevi-Bektaşîlerin cemaatle birlikte yaptığı, ibadet olarak algılanan kutsal tören (Korkmaz, 1994: 70) olan cem; bir olmak", toplanmak" anlamındadır. Cem, Alevilerce Hak Muhammed-Ali Divanı" olarak adlandırılır (Yaman, 2012: 228). Cem, sözcük olarak toplanma, birlik olma ve bir araya gelme anlamında Arapça bir sözcüktür. Cem ibadetinin yapıldığı mekâna "cemevî" ya da "cemhâne" denir (Dedekargınoğlu, 2012:121).

Dedeler, Alevi Bektaşî toplumlarında önemli bir yere sahiptir, bu nedenle toplumda büyük saygı görürler. Dedelerin Alevi Bektaşî kültürünün geleceğe aktarımında önemli bir yeri olduğunu söylemek mümkündür. (Toprak, 2019: 1044). Dede'nin Cem Evi'ne gelişi, kapıda görevli olan gözcü tarafından içeride bulunan canlara "Edep-Erkan" denilerek haber verilir. Bu ifade, hem dedeye saygı göstermek hem de canların törensel disipline girmesini sağlamak amacı taşır. Dede içeri girdiği anda gözcü, "Bütün talipler marifete!" diyerek topluluğu uyarır ve bu çağrı üzerine tüm canlar "dar"a durur. Dar, Alevi-Bektaşî erkânında, görgü ve sorgudan geçecek olan bireylerin belirli bir törensel duruşla meydana çıkmaları anlamına gelir. Bu duruş, hem öz eleştiriye hem de topluluk önünde aklanmayı simgeler.

2. Dede'nin Gelişi ve Niyaz

Cem, gösterişten ve riyadan arınmış, doğrudan Allah'a yöneliştir. Cem'de kişi, dileklerini ve yakarışlarını haddini aşmadan, tüm benliğiyle Allah'a sunar ve O'nunla bütünleşir. Allah'a ulaşmanın yolu, her türlü kötülükten ve nefsanî isteklerden arınmaktan geçer. Cem'de arınmamış olanlar yargılanır, kul hakkı sorgulanır ve iyiliğe yönlendirilir. Cem, "ölmeden önce ölmek", kişinin kendisiyle hesaplaşması ve "vahdet-i vücud" (varlığın birliği) bilincine ulaşarak gerçek insan olmanın adıdır (Uğurlu, 2009: 61). Bu açıklamadan yola çıkarak diyebiliriz ki Cem, içsel bir arınma ve Allah ile samimi bir bağ kurma halidir. Riyadan,

dedikodudan uzak, doğrudan kalpten gelen yakarışlarla Allah'a yönelişin bir ifadesidir. Bu süreç, kişinin tüm nefsanî arzularından ve kötülüklerden uzaklaşarak kendini bilmesi ve Allah'a ulaşması anlamına gelir.

Cem'de kişi, yaptığı hatalarla yüzleşir, kul haklarını gözden geçirir ve iyiliğe doğru yönelir. Bu, "ölmeden önce ölmek" olarak tabir edilen, kişinin kendini büyük görme ve benlikten sıyrılarak gerçek insan olma mertebesine eriştiği bir nevi ruhsal hesaplaşmadır. Cem, nihayetinde vahdet-i vücud (varlığın birliği) bilincine ulaşma, yani yaratılan her şeyde Allah'ın birliğini idrak etme yolculuğudur. Bu bilince erişen kişi, gerçek anlamda insan-ı kâmil, yani olgun, her şeye samimiyetle yaklaşan insan vasfını kazanır.

Cem töreni Dede'nin gelişiyile başlar. Dede, kendi postuna geçtikten sonra katılımcılara niyaz verir. Niyaz, cemin manevi atmosferini belirleyen kutsal bir duadır ve cem katılımcılarının birliğini, barışını ve hayrını diler (Kaya, 2012, s. 150).

Dede'nin okuduğu niyazda geçen ifadeler şunlardır:

"Vakitler hayrola, hayırlar fet ola, şerler def ola, münkür münafık mad ola; meydanlar abat ola... Hak, Muhammed Ali yardımcınız, gözcünüz, bekçiniz ola; On İki İmamların katarından, didarından ayırmaya; On Dört Masum-u Paklar, Kırklar yar ve yardımcınız ola... Pir Hünkâr Hacı Bektaş-i Veli desdigiriniz ola... Bu niyaz, cem katılımcılarının kutsal şahsiyetlere bağlılığını ve törenin ilahi bir atmosferde gerçekleştiğini ifade eder.

3. Rıza Alınması ve Cem'in Başlangıcı

Dede, cem öncesinde katılımcılara rıza sorar; yani cem içinde barış, sevgi ve kardeşlikten başka bir niyetin bulunmadığını teyit eder. Bu, cem ortamının sağlıklı ve uyumlu bir şekilde ilerlemesini sağlar.

Cem erkânı, genellikle dedenin toplulukla gerçekleştirdiği muhabbet ile başlar. Bu sohbet, sadece dini bir konuşma değil, aynı zamanda cem'in ruhsal ve toplumsal bütünlüğünü pekiştiren bir manevi hazırlık niteliği taşır. Muhabbetin ardından dede, cem erkânının içeriğine ve aşamalarına dair açıklamalarda bulunur. Bu açıklamaları takiben, erkâna geçilmeden önce rıza ilkesi gereği topluluktan açıkça rızalık talep edilir.

Dede, cem topluluğuna hitaben herhangi bir haksızlık, kırgınlık ya da gönül incitici bir davranışta bulunup bulunmadığını sorar. Eğer topluluk dededen razı ise, cem erkânı onun öncülüğünde yürütülür. Ancak topluluğun rızasının bulunmaması hâlinde yani bir bireyin dede hakkında şikâyeti veya gönül kırgınlığı söz konusuysa dede erkânı yürütemez. Bu durumda, dede kendisini dara çekmek zorundadır. Dara çekilmek, Alevi-Bektaşî geleneğinde, bireyin kendi kusurlarını topluluk önünde açıkça dile getirmesi ve bir anlamda topluluk tarafından yargılanması anlamına gelir. Bu ritüel, cem topluluğu içinde adaletin ve eşitliğin sağlanmasının temel unsurlarından biridir.

Bu bağlamda dede, karar mercii ya da hüküm veren bir yargıç konumunda değildir. O, "yolu bilen" ve bu yolu uygulama yetkisine sahip olan bir rehber konumundadır. Dedenin otoritesi, mutlak bir güçten değil, topluluğun rızasına dayalı meşruiyetten kaynaklanır. Bu yönüyle Alevi-Bektaşî geleneğinde dedelik kurumu, hem ruhani bir liderliği hem de toplumsal denetimi barındıran katılımcı bir yapıyı temsil eder.

4. Hizmet Sahiplerinin Çağrılması ve Görevleri

Zakir, cem erkânının icrasına geçmeden önce “Duvaz-ı İmam” manzumesini okuyarak 12 hizmet sahibini sırayla meydana çağırır. Zâkir; bir inanca haiz olan tüm önemli unsurları, o inancın ibadet mekânı ve algısında zikrini gerçekleştiren kişidir. İnanç içindeki önemli olan tüm şahsiyetleri, toplumsal kurallarını, sosyal yapıları, ibadet ve uygulamaları, öğüt ve söylemleri, öğreti ve kültürel geleneği sözlü olarak anlatan kişi zâkirdir (Güneş, 2021, s. 14). Bu manzume, On İki İmam’a duyulan sevgi ve bağlılığın ifadesi olmanın yanı sıra, cem töreninin inançsal ve ritüel bütünlüğünü kuran önemli bir metindir. Zakir’in bu çağrısı üzerine hizmet sahipleri erkâna uygun biçimde yerlerini alırlar. On iki hizmet sahibi, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde cem töreninin işleyişini sağlayan ritüel görevlileridir. Her biri belirli görev ve sorumluluklara sahip olup cem erkânının hem fiziksel hem de sembolik düzeninin sağlanmasında aktif rol oynar. Hizmetler, sadece işlevsel değil, aynı zamanda derin bir anlam ve temsil gücüne sahiptir; her biri, İmamlara ve yol ulularına atıfla şekillenir.

Hizmet sahipleri yerlerini aldıktan sonra, Dede tarafından kendilerine bir gülbeng verilir. Bu gülbengde, yapılan hizmetlerin Hak katında kabul edilmesi, hizmet sahiplerinin gönüllerinden geçen dileklerin gerçekleşmesi ve hizmet ettikleri uluların (er, pir, veli ve nebi) ruhani desteğinin üzerlerinde olması niyaz edilir. Dede’nin verdiği bu gülbeng şöyledir:

“Hizmetiniz kabul ola, muradınız hasıl ola. İsteğinizi, dileğinizi Hak-Muhammed-Ali vere. İsimlerine hizmet ettiğiniz erlerin, Pirlerin, Nebilerin, Velilerin keşfi kerameti, hayır ve himmeti üzerinizde hazır ve nazır ola.”

Bu duanın ardından hizmet sahipleri, Dede’nin huzurunda niyaz ederler. Bu hareket, onların cem topluluğuna, Dede’ye ve hakikate teslimiyetlerini simgeler. Niyaz (secde) sonrası tekrar dara dururlar; bu da onların manevi sorumluluklarını kabul ettiklerinin ve hizmetlerine başladıklarının işaretidir. Ardından Dede, hizmet sahiplerine şu sözlerle hitap eder:

“Tecellânız temiz, yüzünüz ak ola. Tecellâya inen başınız, diziniz ağrı-acı görmeye. Darlarınızı, niyazlarınızı, hizmetlerinizi Abdal Musa Sultan Hak dergâhına kaydede.”

Bu noktada, “tecellâ” kavramı önem kazanmaktadır. Sözlük anlamıyla tecellâ, ilahi kudretin tezahür etmesi ya da Hak nurunun bir kulun kalbinde hakikati idrak ettirecek şekilde belirmesi anlamına gelir. Tecellâ sözlük anlamı olarak: 1-İlâhi kudretin meydana çıkması, görünmesi, 2-Hak nurunun etkisiyle kulun kalbinde hakikatin bilinmesi, 3-Allah’ın lütfuna erme, 4-Kader, kısmet anlamındadır. Bunun zıddı setr (örtme, kapama, gizleme)’dir (Dedekargınoğlu, 2020, s. 164). 1Alevi-Bektaşî inancında bu, bireyin manevî olgunluk yolunda aldığı yolda önemli bir kavramsal duraktır. Dolayısıyla Dede’nin bu sözleri, hizmet sahiplerinin hem fiziksel hem de ruhsal olarak ceme hazırlandıklarını ve Hak katında kayıtlar altına alınan bir görevi yerine getirmeye başladıklarını bildiren bir ruhsat mahiyetindedir.

Bu bölüm, cem ritüelinde hizmet sahiplerinin sadece birer uygulayıcı değil, aynı zamanda cemaatin manevî bütünlüğünü ve inançsal sürekliliğini sağlayan kişiler olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Dolayısıyla bu uygulama, Alevi-Bektaşî ritüel yapısının yalnızca zahiri değil, aynı zamanda batını boyutunu da yansıtır.

Hizmet sahipleri tekrardan yerlerine geçtikten sonra ilk hizmet olan Farraş hizmeti yapılır.

4.1. Farraş Hizmeti

Farraş, cem mekânını süpürerek temizleyen kişidir. Bu temizlik, zahiri ve batını arınmayı simgeler. Süpürge üç kez “Ya Allah Ya Muhammed Ya Ali” diye anılır ve süpürülür. Hizmet sonunda farraş, süpürgeyi postunun altına koyar ve dualar eder.

Abdal Musa cem erkânında hizmet sahiplerine yönelik olarak Dede tarafından şu dua edilir:

"Hizmetiniz kabul ola, muradınız hasıl ola. İsteğinizi, dileğinizi Hak, Muhammed, Ali vere. İsimlerine hizmet ettiğiniz erlerin, pirlerin, nebilerin, velilerin keşfi, kerameti ve hayır ümmeti üzerinizde hazır ve nazır ola."

Bu duanın ardından hizmet sahipleri secdeye vararak niyaz ederler. Niyaz sonrası tekrar "dara durarak" meydana yerlerini alırlar. Ardından Dede, şu ifadelerle hizmeti kutsar:

"Tecellânız temiz, yüzünüz ak ola. Tecellâyâ inen başınız, diziniz ağrı, acı görmeye. Darlarınızı, niyazlarınızı, hizmetlerinizi Abdal Musa Sultan Hak dergâhına kaydede."

Bu aşamadan sonra ilk hizmet olan Farraş Hizmeti yerine getirilir.

Farraş, cem mekânını süpürerek hem zahiri hem de batını temizliği simgeler. Bu ritüel, sadece fiziksel temizlik değil, aynı zamanda mekânın ve hizmet sahiplerinin içsel olarak da arındırılması anlamını taşır. Süpürme işlemi sırasında süpürge üç kez “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali” diyerek anılır ve “Car-ı çalmak” adı verilen biçimde üç kez meydan süpürülür. Farraş, bu hizmeti Cem Evî’nin eşiğinden başlatarak Dede postuna kadar olan bölgeyi süpürür. Bu, zahiri düşünceleri bertaraf ederek batını düşüncelere açık, temiz bir meydan yaratma niyetini taşır.

Hizmetin sonunda farraş, süpürgeyi koltuğunun altına alarak aşağıdaki gülbengi seslendirir:

"Hüseyin için gözlerim kanlı yaştır. Sad Hazaren Yezit’in bağı kara taştır. Erenler içinde Aliyyü’l-Murtazâ cümleye baştır. Kırkların içinde Pirim, Üstazım, Seyyidi Farraştır. Muhammed’in cemaline, Hasan ile Hüseyin’in kemaline, Aliyyü’l-Murtazâ’nın yoluna Allah eyvallah."

Bu gülbengin ardından Dede şu sözlerle hizmeti kutsar:

"Hayır hizmetin kabul ola, muradın hasıl ola. İsteğini, dileğini Hak Muhammed Ali vere. Seyyidi Farraş’ın keşfi, kerameti üzerinde hazır ve nazır ola."

Bu ifadelerle hizmetin ruhsal boyutu tescil edilerek Farraş Hizmeti tamamlanmış olur.

4.2. Tezdekar-İbriktar (El Suyu) Hizmeti

4.2.1. Cemde Abdest

Alevilik'teki cem ibadetlerinde, on iki hizmet sahibinden biri olan ibrikçi (farklı yörelerde başka isimlerle de anılır) tarafından sunulan suyla ellerin yalnızca parmakları yıkanarak sembolik bir abdest alınır. Bu abdest, tutulan niyetlerin toplum huzurunda teyit edilmesi anlamını taşır. (Er, 1997: 54).

Açıklamadan da anlaşılacağı üzere cemde temizlik ve arınmayı temsil eden hizmetlerden biri de "İbrikçi hizmeti"dir. İbrikçi, cem öncesinde Dede'nin ve hizmet sahiplerinin ellerini yıkaması için ibrik ve leğen getirerek hizmet eder. Bu eylem, hem zahiri hem de batını temizlik anlamında önemli bir semboldür. Su, Alevi-Bektaşî inancında ilahi nurun ve ruhsal arınmanın simgesi olarak kabul edilir. Ellerin yıkanması, hizmete başlamadan önceki içsel hazırlığı ve saflaşmayı ifade eder.

İbrikçi, ibriği üç kez "Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali" diyerek döker ve bu sırada Dede, ellerini yıkarken hizmetin sembolik anlamına uygun olarak dua eder. Bu hizmetin ardından Dede şu gülbengi verir:

"Hayır hizmetin kabul ola, muradın hasıl ola. İbrikçi Pir'in hizmetiyle arınan ellerin nasibi cemden eksik olmaya. Hak Muhammed Ali hizmetini yazıla." Der ve daha sonraki post hizmetine geçilir.

4.2.2. Tarikat Abdesti: Bir Damla Su ile Gönülleri Paklama

Bu özel abdest, sadece bir damla su ile oradaki tüm canların arı, duru ve paklanmış gönüllere ulaşmasını sağlayan bir hizmettir. Bu hizmet, bir erkek ve bir kadın tarafından icra edilir. Meydanda karşılıklı diz çöken bu iki kişiden, ilk olarak erkek kadının ellerine "Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali" diyerek üç defa su döker. Kadın, omzundaki havluyla ellerini kuruladıktan sonra aynı şekilde erkeğin ellerine üç defa su döker. Ardından, dededen başlayarak ön sıradaki katılımcıların ellerine erkek su dökerken, kadın onun arkasında havlu ile ellerini kurularak havluya niyazda bulunur. Son olarak, dedenin karşısına geçerler ve aşağıdaki gülbengi söylerler:

Arifler hem arıdır hem arıtcıdır. Bu suyla yunduk arındık oldu cismimiz pak cümlemize güzellikler versin hak, pirimiz üstazımız Selman-ı Pak, Muhammed'in cemaline, Hasan ile Hüseyin'in kemaline Aliyel Mürtezanın yoluna Allah Eyvallah denilir ve Ardından dede, bu hizmeti yerine getirenlere bir hizmet duası verir: Hayır hizmetleriniz kabul ola muradınız hasıl ola isteklerinizi dileklerinizi Hak Muhammed Ali vere Selman-ı Pak efendimizin keşfi kerameti hüsnü himmeti üzerinizde hazır ve nazır ola der. Bu duanın ardından bir sonraki hizmet olan post hizmetine geçilir.

5. Post Hizmeti

5.1. Post ve Sembolizmi

Post, iki kişi tarafından taşınan ve Gözcü tarafından duyurulan kutsal bir semboldür. Cem katılımcıları, post açılırken "Edep-Erkan" kurallarına uyarak yerlerini alırlar. Bu sembol,

cemin kutsallığını temsil eder. Bektaşilikte, On İki İmam'ı temsil eden on iki post bulunur ve bunlar büyük bir saygı ve ihtiram kaynağı olarak kabul edilir. Postlar; hizmeti, nefsi kırmayı, sebatı, temkini, muhabbeti, ilme saygıyı, erenlere sevgiyi ve merhameti sembolize eder.(Bedri Noyan Dede Baba, 2006, s. 76). Post Hizmeti, Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde cemin en temel ve en merkezi hizmetlerinden biridir. "Post", yalnızca bir oturma yeri ya da fiziksel zemin değil, aynı zamanda Pir'in, rehberin ve mürşidin temsil edildiği kutsal bir makamdır. Posta oturan kişi-genellikle Dede ya da Pir-cemi yürüten, hizmetleri düzenleyen, topluluğu manevi önderlik ve bilgiyle yönlendiren kişidir. Bu yönüyle Post, Hak ile talip arasında bir aracı değil, Hakk'ın tecellisinin bir yansıması olarak görülür.

Bektaşilik'te önemli bir yere sahip olan postlar, derin sembolik anlamlar taşır. Hacı Bektaş Zaviyesi'nde bulunan on iki post; on iki imamı, on iki büyük peygamberi ve on iki büyük Bektaşî velisini temsil eder. Bunların yanı sıra Bektaşilik'te pir, rehber ve mürşid postları da bulunur. Pir postu Hacı Bektaş-ı Veli'yi, mürşid postu Hz. Peygamber'i, rehber postu ise Hz. Ali'yi simgeler.

Genel olarak tüm tarikatlarda postun şekline de anlamlar yüklenmiştir. Postun öne doğru çıkıntı yapan başköşesi mihrabı temsil ederken, başköşeyle birlikte diğer dört köşe beş vakit namazı ve aynı zamanda şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarını ifade eder. Dinin zahiri yönüne "post-ı şeriat", batını ve manevi yönüne ise "mağz-ı hakikat" denilmiştir. Son olarak, "On derviş bir posta sığar, iki padişah bir ülkeye sığmaz" atasözü, manevi terbiye almış kimselerde makam ve mevki hırslarının bulunmadığını vurgular.

Yukarıda verilen açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Alevilikte post, Hz. Ali'nin manevî makamı olarak kabul edilir ve bu nedenle "Ali postu", "Pir postu" veya "Dede postu" olarak da anılır. Bu posta oturmak, yalnızca bir bireysel liyakat değil, aynı zamanda talip topluluğunun rızalığına dayanan bir toplumsal ve ruhsal kabulü gerektirir. Posta oturmak, aynı zamanda 12 hizmetin işleyişini yöneten, meydana gelen tüm niyazların kabulü için dua eden ve cem düzenini sağlayan manevi bir liderliğin ifadesidir.

Posta oturan kişi, erkâna uygun olarak niyazlarla karşılaşır ve cem boyunca tüm hizmetlerin başvuracağı merkez noktası olur. Postun önünde niyaz edilir, dar durulur ve hizmetlerin tümü, post sahibinin onayı ve duasıyla tamamlanır. Bu bağlamda postun kendisi de bir tür "tecellî makamı", yani ilahî hakikatlerin cem ortamında görünürlük kazandığı sembolik bir eşiği temsil eder.

Post hizmeti sırasında Dede'ye veya posta oturan kişiye şu şekilde dua edilir:

"Postta oturanın hizmeti Hak katında makbul ola, sözü erenlerden ola. Post-u tahtın, Ali postu ola. Posta niyaz edenin yüzü ak, gönlü pak ola. Bu post Hz. Ali'nin postudur; üzerinde oturan, adaletle hükümlerin, Hakk'ın nuruyla davransın."

Posta oturan kişi ise bu dualara karşılık topluluğa şu niyazla cevap verir:

"Post, Hak'kın evidir; her can burada eşit, her gönül burada bir ola. Hakk'ın adıyla oturduk, Muhammed'in nuru, Ali'nin yolu üzere cem olduk. Hakk kabul eyleye."

Bu yönüyle Post Hizmeti, hem dinsel liderliğin hem de cem topluluğunun ruhsal merkezinin ifadesidir. Postun kendisi sessiz ama güçlü bir otoriteyi, birliği ve hakikatin ifadesini temsil eder.

6. Çerağ Hizmeti

Çerağ: Hz. Muhammed'in Tanrı'dan gelen ilk ışık olması anısına, ruhun aydınlanmasının bir sembolü olarak algılanan ve cem törenlerinde kullanılan kandil, lamba, mum ya da çıra (Korkmaz, 2008: s. 467). Çerağ, Arapça kökenli olan nûr; gözle görülen aydınlık, maddi şeyleri görmeye yarayanışık, ziya, kalp gözüyle his ve idrak edilen gönül açıcı aydınlık, maddi olmayan hususlarda basiret gözüyle görülen ve gerçeği görmeyi sağlayan manevî ışık anlamlarını barındırmaktadır (Ayverdi, 2011: 2395). Hizmet sahibi, cem meclisinde çerağı yakarak manevi aydınlanmayı simgeler ve çeşitli dualar okur (Şahin, 2010, s. 58). Post hizmetinden sonra yapılan hizmettir. Çerağcı, cemdeki nura ve Hak yolunun aydınlatılmasına işaret eden kutsal bir hizmeti yerine getirir. Çerağ, hem fiziksel hem de metafizik bir ışığı temsil eder. Cem evinde yakılan çerağ, Hak nurunun tecellisini, Hakk'a yönelişi ve maneviyatı temsil eder.

Çerağcı, çerağları yakarken üç kez "Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali" diyerek çerağları tutuşturur. Bu sırada meydanda derin bir sessizlik ve huşu hâkim olur. Çerağlar yakıldıktan sonra Çerağcı şu gülbengi dile getirir:

"Nura gelen, nura varan, nurda yanan aşk ile yansın. Hak Muhammed Ali aşkına bu meydan nurlansın."

Dede, bu hizmeti kutsayarak şöyle der:

"Çerağın yanar, yüzün ak ola. Çerağcı hizmetin kabul ola. Hak nurundan nasibin daim ola."

7. Görgü ve Barışma

Alevî-Bektaşî kültüründe Cem erkânı ibadetlerin özüdür. Görgü veya İkrar Cemi Alevîlik ve Bektaşîlikte icra edilen en önemli erkândır. Bu erkân, Alevî ve Bektaşîlerin yıl içinde zaman zaman kendilerini Hakk katında ve toplum nezdinde temize çıkarmak, aklamak için yaptıkları özel cemlerdir (Rençber, 2013, s. 197). Görüldüğü üzere bu durum, cem'in temel amaçlarından biri, canlar arasındaki küskünlük ve kırgınlıkların giderilmesidir. Dede, bu hususu özel olarak sorar ve varsa sorunların çözülmesini sağlar. Bu yönüyle cem, toplumsal barışın sağlanmasında etkili bir ritüeldir.

Görgü ve Barışma Hizmeti, Alevî-Bektaşî cem erkânında bireyin hem topluma hem de Hak'ka karşı olan sorumluluklarının sınandığı, kul hakkı merkezli bir hesap verme ve arınma sürecidir. Bu hizmet, topluluğun birlik ve dirliğini sağlamak amacıyla gerçekleştirilir ve "görgü cemi" ya da "hakk-muhasebe cemi" olarak da anılır.

Cemde bu hizmet başlamadan önce Dede, topluluğa hitaben şu temel prensibi hatırlatır:

"Görgüden geçen can, kendini bilen candır. Kendiyle barışık olmayan, toplumla da Hak ile de barışamaz. Hakk'a varmak isteyen, kul hakkından arınmalı."

7.1 Hizmetin İşleyişi

7.1.1. Dara Durma

Görgüye girecek olan talip, meydanda dar pozisyonunda Dede'nin ve topluluğun karşısında durur. Bu duruş, hem Hak hem de toplum önünde kendini sorgulamayı, iç muhasebeyi temsil eder.

7.1.2. Sorgu ve Rızalık

Dede, kişiye şu soruları yöneltir:

"Yol'a, erkâna bağlı mısın?"

"Taliplik görevlerini yerine getirdin mi?"

"Cem erkânına ve hizmetlere rıza gösterdin mi?"

"Bir canın gönlünü kırdın mı, kul hakkı yedin mi?"

Talip, bu sorulara dürüstlikle cevap verir. Eğer bir kusuru, hatası ya da topluluk içinde küskünlük yaratan bir davranışı varsa, bunu açıkça dile getirmek zorundadır. Amaç cezalandırma değil, yüzleşme ve barıştırmadır.

7.1.3. Barıştıрма Süreci

Eğer talibin biriyle husumeti ya da gönül kırgınlığı varsa, Dede her iki tarafı da meydana alarak yüzleştirir. Karşılıklı özür, niyaz ve helallik alınmadan talibin görgüden geçmesine izin verilmez. Bu aşama tamamlandıktan sonra Dede şu şekilde dua eder:

"Gönül rızası ile rıza meydanına geldin. Kırdığınızı onardınız, incittiğinizi bağışlattınız. Hakk'a doğru yürürken yüzünüz ak ola. Görgün, Hakk katında makbul ola. Hakk Muhammed Ali yolun açık, niyazın kabul ola."

7.1.4. Topluluk Rızalığı

Dede, son olarak topluluğa dönerek sorar:

"Bu canın yolu açık mı?"

Topluluk "Açıktır, rızayız." diye cevap verirse, talip görgüden geçmiş sayılır.

8. Kurban Kesimi

Cem esnasında yapılan kurban ibadeti, Alevilikte cem törenlerinin en önemli erkânlarından biridir. Cem yapılmadan önce amacına uygun olarak kurban dar meydanına getirilir. Hayvanın kurban edilebilmesi rızalık vermesini gerektirdiği için kurbanın rızalığını gösteren bir işaret vermesi beklenir. Bu kurbanın melemesi, dışkılması ya da daha farklı bir işaret olabilir. Dedenin dualaması bittikten sonra gene dedenin önderliğinde kurban tıglanır ve pişirilip dağıtılır. (Odabaşı, 2016, s. 37). Kurban, Alevi-Bektaşî inancında Hak ile kul arasındaki muhabbetin ve bağlılığın bir göstergesidir. Bu bağlamda, Abdal Musa Cemi içinde kurban kesimi; sadece fiziksel bir hayvanın boğazlanması değil, bireyin nefsanî yönlerini kurban etmesi, arınması ve toplulukla dayanışması anlamına gelir.

Kurban, niyetle başlar. Kurban sahibi can, kurbanını “Hak Muhammed Ali” aşkına, “Pir huzuruna” ve “cem erkânının yoluna” adar. Kurban kesmeden önce Dede veya rehber, kurban sahibine niyetini sorar:

“Bu kurbanı hangi niyet ile kestir? Kimin rızasıyla sundun?”

Bu soruya verilen cevapların ardından Dede şu şekilde dua eder:

“Kurbanın kabul ola, muradın hasıl ola. Bu kurban sadece et değil, gönülden niyettir. Hakk’a kurban, nefsin kurban, rızanın kurban ola.”

Kurban, temiz ve helal kazançla alınmış olmalı ve zulümle, zorla veya gösteriş amacıyla kesilmemelidir. Kurban, ehil biri tarafından, "Bismişah Allah Allah" nidalarıyla kesilir. Kurban kesimi sırasında niyet, teslimiyet ve dua eşliğindedir. Bu esnada söylenen dua genellikle şöyledir:

“Bismişah, Allah Allah! Kurbanımız aşk ile kesilsin. Bu kurban, birliğe, dirliğe, rızalığa vesile olsun. Hakk’ta birliğe, Pir’e sadakate, canlara lokmaya niyet ola.”

Kurban eti, cem topluluğunun tüm üyelerine dağıtılır. Hiçbir parçası satılmaz, israf edilmez ve dışarıya çıkarılmaz. Bu etten pişirilen yemek, lokma adını alır. Lokma paylaşımı Alevilikte sosyal eşitlik, paylaşım ve gönül birliği anlamına gelir. Her can, lokmadan eşit nasip alır. Lokma da bir ibadet biçimidir; çünkü “aş da lokma da Allah için” sunulmuştur.

Lokma dağıtılmadan önce Dede şu şekilde dua eder:

“Bu lokma birliğe, dirliğe vesile ola. Kurban sahibi Hakk’ın huzurunda kabul görüle. Her kim ki bu lokmadan bir lokma aldıysa, o Hak nasibinden almıştır. Allah Allah!”

Bu gülbeng, lokmanın kutsallığını ifade eder ve onun sadece bir yemek değil, ilahi bereketin bir tecellisi olduğunu simgeler.

Kurban, Alevilikte bir “kanı akıtmak” ya da “günah çıkarmak” anlamı taşımaz. Kurban edilen hayvan, nefsi temsilen kesilir ve kişinin Hakk’a sadakatini, Pir’e bağlılığını ifade eder. Kurban, bireysel bir ibadet değil, toplumsal bir paylaşım ve niyet birliği olarak görülür. Kurban sayesinde cem topluluğu bir sofrada buluşur, birlikte dua eder ve “bir lokmada bir can” olur.

5. SONUÇ

Alan araştırması yöntemiyle incelenen Abdal Musa Cemi, Alevi-Bektaşî inanç dünyasında yalnızca bir ibadet biçimi değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir bütünlüğün simgesi olarak karşımıza çıkar. Bu cem, bireyin manevi arınmasını sağlamakla kalmaz; toplumsal dayanışma, kardeşlik ve birlik duygularını da pekiştirir. Cem sürecinde yer alan ritüeller, semboller ve dualar, katılımcılar arasında güçlü bir bağ kurar ve cemaat bilincini canlı tutar. Bu bağlamda, Abdal Musa Cemi, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin yaşayan ve yaşatan en önemli ritüel yapılarından biridir.

Tüm bu kapsamlı değerlendirmelerden hareketle, Abdal Musa Cemi’nin Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki yeri ve önemi açık bir biçimde ortaya konulmuştur.

Bu cem, sadece bir ibadet ritüeli olmanın ötesinde, Alevi-Bektaşî topluluklarının toplumsal dayanışma, kardeşlik ve birlik duygularını pekiştiren, aynı zamanda kültürel belleklerini kuşaktan kuşağa aktaran canlı bir kültür, belge niteliğindedir. Cem erkânının her bir aşamasında sergilenen kutsal şahsiyetlere olan bağlılık, inanca duyulan saygı ve On İki Hizmet aracılığıyla aktarılan yol, erkân ve edep anlayışı, bireysel manevi arınmanın yanı sıra, toplumsal sorumluluk bilincinin de güçlenmesine hizmet etmektedir. Bu hizmetler, ritüelin düzenli bir şekilde devamlılığını sağlarken, geçmişin kadim bilgeliği ile geleceğin umutları arasında sağlam bir inanç köprüsü kurar.

Abdal Musa Cemi'nin mistik ve toplumsal boyutlarının birlikte ele alınması, bu ritüelin sadece dini bir ritüel değil, aynı zamanda Alevi-Bektaşî kimliğinin, inancının ve değerlerinin en temel ifade biçimlerinden biri olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle sözlü kültüre dayalı bu geleneklerin akademik düzeyde incelenmesi ve belgelenmesi, onların gelecek nesillere doğru ve eksiksiz bir şekilde aktarılması açısından hayati bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Emirören köyünde Abdal Musa Cemi'nin icra ediliyor olması, bu kadim geleneğin coğrafi bir uzantısı olmanın ötesinde, yerel kültürel kimliğin ve inançsal zenginliğin canlı bir göstergesi olarak belirginleşmektedir. Emirören köyü, bu cemin ruhunu ve pratiğini yaşatan bir merkez konumunda olup, Alevi-Bektaşî inancının Anadolu topraklarındaki köklerini ve sürekliliğini somutlaştıran önemli bir duraktır. Abdal Musa Cemi, Anadolu'nun dört bir yanında, özellikle de Antalya da olduğu gibi, Tokat özelinde de inancın, kültürün ve kimliğin iç içe örüldüğü, yaşayan ve nefes alan bir geleneğin en çarpıcı örneği olarak varlığını sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdal Musa. (1988). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* içinde. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdal-musa>
- Ayverdi, İ. (2011). *Asırlar boyu târihî seyri içinde misalli büyük Türkçe sözlük*. Kubbealtı Neşriyat.
- Dedekargınoğlu, H. (2012). *Dede Gargın süreğinde cem*. Barış Kitap.
- Dedekargınoğlu, H. (2020). Alevilikte tevellâ ve teberrâ kavramları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (93), 163-192.
- Dönmez, M., & Çelik, H. (2018). Alevilikte cem ibadetine yüklenen anlamlar ve cem ibadetinin manevi makamları. *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi (MİKAD)*, 2(2), 1-21.
- Korkmaz, E. (1994). *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik terimleri sözlüğü*. Ant Yayınları.
- Korkmaz, E. (2008). *Anadolu Aleviliği. Şahkulu Sultan Külliyesi Vakfı Yayınları*.
- Noyan, B. (2006). *Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. Ardıç Yayınları.
- Odabaşı, G. (2016). *Alevi geleneğinde cem ibadeti* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Adnan Menderes Üniversitesi.
- Pekşen, G. (2010). Alevi cemlerinde nefes, ayet ve deyişler. P. Ecevitoğlu, A. M. İrat ve A. Yalçinkaya (Der.), *Uluslararası Hacı Bektaş Veli sempozyumu bildirileri* içinde (s. 408-409). Dipnot Yayınları.
- Rençber, F. (2013). Anadolu Aleviliğinde görgü cemi: Adıyaman örneği. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (34), 197-231.
- Şahin, E. (2020). *Çorum yöresi Alevi-Bektaşî cem ritüelleri ve müzik pratikleri: Abdal Musa cem'i örneği* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- Toprak, A. (2019). Alevi Bektaşî kültüründe şiir. *International Social Sciences Studies Journal*, 5(30), 1044-1049.
- Uğurlu, Ali R. (2009). *Âşk-ı muhabbet*. Uğurlu Yayınları.
- Yaman, Ali. (2003). *Alevilikte cem*. Şahkulu Sultan Külliyesi Vakfı Yayınları.
- Yaman, Ali. (2012). *Alevilik ve Kızılbaşlık tarihi*. Karaca Ahmet Sultan Derneği Yayınları.
- Yayla, D. (2024). Alevi inancında zâkirlik geleneği ve kadın zâkir olmak: Zâkir Türkan Akbıyık. *Türk Folklor Araştırmaları*, (369), 174-193.



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 15.10.2025
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 11.12.2025
Yayın Tarihi/ Date Published : 31.12.2025
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Güz/ Fall

Tek Parti Döneminde Ankara Esnaf Cemiyetleri (1935-1936)

İbrahim Halil TANIK*

Anahtar Kelimeler:

Esnaf Cemiyetleri,
Ankara,
Tüccarlar,
Meslekler,
Ekonomi

ÖZ

Devletlerin gelişimi için dâhili ve harici ticaretin bir düzen ve disiplin içerisinde ilerlemesi büyük önem taşır. Mesleki gelişim, tüketici hakları, vasıflı personel yetiştirme gibi konularda bireysel çabalar zamanla yeterli olmayabilir. Böyle zamanda, teşkilatlanma kurum ve mesleklerin kalitesinin artırılmasına katkı sunar. Teşkilatlanma hususunda önceki dönemlerden de edinilen tecrübeler sonraki gelişmelere ayrı bir zenginlik katmaktadır. Tek Parti döneminde Türkiye’de bu konuya hassasiyetle yaklaşmıştır. Cumhuriyet Halk Partisi’nin iktidar olduğu dönemde cemiyetlerin gelişimde parti olarak destek olunmaya çabalanmıştır. Bu sebeple çalışma, Ankara’da esnaf cemiyetlerini incelemeye odaklanmıştır. Çalışmada daha çok Türkiye Cumhuriyeti Devlet Arşivleri’nden edinilen belgeler kullanılmıştır. Ayrıca içeriğe destek olması hasebiyle araştırma inceleme eserlerden yararlanılmıştır. Esnaf cemiyetlerinin meslek kollarının çeşitli olduğu, çoğu cemiyetin tek meslekten oluştuğu, üyelerin isim ve adres bilgilerinin kayıtlı olduğu, cemiyetlerin gelir-gider dengesinin korunmaya çalışıldığı, çalışan haklarının korunmaya ve eğitime önem verildiği ve cemiyetlerin ticaret odaları nezdinde teftiş edildiği çalışmanın bulguları arasındadır. Bu süreçte partinin aktif rol alma politikaları çalışmanın sonuçları içerisinde yer almaktadır.

Ankara Tradesmen's Organizations in the Single-Party Period (1935-1936)

Keywords:

Tradesmen
Associations,
Ankara,
Traders,
Occupations,
Economy,

ABSTRACT

For the development of states, it is crucial that domestic and international trade proceed in an orderly and disciplined manner. Individual efforts in areas such as professional development, consumer rights, and the training of qualified personnel may not be sufficient over time. In such times, organization contributes to improving the quality of institutions and professions. Experiences gained from previous periods in organizational development enrich subsequent developments. During the single-party era, Turkey approached this issue with sensitivity. During the Republican People's Party's (CHP) rule, efforts were made to support the development of societies as a party. Therefore, the study focused on examining tradesmen's societies in Ankara. Documents obtained from the State Archives of the Republic of Turkey were primarily used in the study. Additionally, research and review works were utilized to support the content. The study's findings include that tradesmen's associations have diverse professional branches, most associations are composed of a single profession, members' names and addresses are recorded, the associations strive to maintain a balance between income and expenditure, prioritize protecting employee rights and training, and are subject to inspection by chambers of commerce. The study's findings also suggest that the party plays an active role in this process.

* Doç. Dr. Harran Üniversitesi, ihalitani@harran.edu.tr, 0000-0003-1614-3279

1. GİRİŞ

Bir devletin siyasal varlığı uluslararası alandaki tezahürünün önemli bir aşamasıdır. İktisadi inkişaf, siyasal gelişmenin tamamlayıcı unsurlarındandır. İç ve dış siyasette meşruiyetini sağlamayı müteakip, ekonomiyi önemli bir konumda değerlendirmek gerekir (Whatmore, 2024: 127). Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ardından, yönetim farklı yönlerde gelişmeyi hedef edinmiştir. Bu önemli alanın tasarlanması, yönetimin önemli bir uğraşı olmuştur. Nitekim ekonomik süreç ve unsurların niteliklerinin belirlenmesi kritik bir adımdır. Bu sebeple ekonomiyi daha somut bir zeminde değerlendirmek, tanımlamak ve tasnif etmek yerinde bir çabadır (Weber, 2020: 110). Böylece iktisadi tekâmülün önemli bir safhası gerçekleştirilir.

Türkiye'de iktisadi konuları merkeze alan anlayış henüz erken dönemde kendini göstermiştir. Devletin ekonomide öncü olması, aynı zamanda liberal bir düzenin olması ülkenin kalkınması için sunulan reçetelerden birisiydi. Ancak bu düzenin İngiltere'de olduğu gibi değil henüz sanayileşmemiş bir ülke olan Türkiye'de özel girişimler devlet tarafından desteklenmeliydi (Parla, 1993: 193-194). Bu destek sadece finans olarak değil aynı zamanda tüccarın kurumsallaşması ve milli burjuvazinin gelişmesini teşvik etmekte (Toprak, 1995: 86-87). Lozan görüşmeleri devam ederken, İzmir'de toplanan kongrede, ekonomik gelişmenin genel çerçevesi çizilmiştir. Bu çerçevede özellikle planlı ve milli iktisat politikaları ön plana çıkmıştır. Pek çok yönden hangi adımların atılması gerektiği belirtilirken, meslek gruplarının tanımlanması, teşkilatlanması ve dayanışmanın sağlanması önemli bir yer tutmuştur (Ökçün, 1968: 88). Bilhassa Mustafa Kemal Paşa "siyasi ve askeri başarıların iktisadi başarılarla taçlandırılması gerektiği" (Atatürk, 1997: 111) yönündeki söylemi, bu anlayışın ilerleyen dönemlerde etkili olacağına işarettir. Buradan hareketle erken cumhuriyet döneminde, tek partili iktidarın sonuna kadar işletmelerin sayısı artmış, üretim çeşitlenmiş ve ticaret İstanbul, İzmir ve Ankara gibi şehirlerin çevresinde toplanmıştır. Toplam istihdam 1927'de 389 bin kişiden %63'lük bir artışla dönem sonunda 630 binlere çıkmıştır (Tezel, 2002: 281). Bazı illerde işçi ve esnaf cemiyetleri kurulmuştur. Örneğin 1935 yılında İzmir'de İşçi ve Esnaf Birliği kurulmuştur (Varlık, 1997: 201). İstanbul'daki cemiyetler kuruluşu önceki düzenin de sağladığı avantajla inşa edilmiştir (Süt, 2021: 194-195). İstanbul Esnaf Cemiyeti, 30 Mayıs 1952 tarihinde İstanbul Ticaret Odası adını almıştır (Çavdar, 2008: 3). Malatya esnaf cemiyetleri de önemli bir potansiyele sahip olarak varlık göstermiştir (Adıtatır, 1996: 33).

Türkiye ekonomisindeki bu yükseliş önemli bir süre devam etmiştir. Farklı iş kolları ve meslek gruplarında kurumların sayısı ve nüfusun artışı ülkenin gelişimi açısından belirgin göstergelerdir (Çavdar, 2003: 223). Gelişmelerin hızlandığı bir dönemde olumsuz bir dış gelişme yaşanmış, 1929 yılında Amerika'da gerçekleşen buhran pek çok ülkeye olduğu gibi Türkiye'ye de sirayet etmiş ve ülke yönetimini bu konuda tedbirler almaya sevk etmiştir (Tekeli-İlkin, 1977: 83). Zaten ekonomik ilerlemenin henüz sistemleşmediği dönemde Türkiye, iktisadi politikalarını daha çok korumacı, devletçi yöntemler lehine geliştirmek zorunda kalmıştır (Pamuk, 2018: 188). Zira Türkiye'de 1929 yılına kadar uygulanan Liberal Ekonomi Politikasından vazgeçilmiştir (Sarıçoban, 2020: 225). Artık planlı sanayi hamlelerinin devlet politikası olduğu 1934-1939 yılları arasında Türkiye birçok sektörün eş güdümlü ilerlemesini hedef edinmiştir (Boratav, 2005: 70). Özellikle iş kollarının teşkilatlanması ve disiplin içerisinde ahenkle çalışması için çaba sarf edilmiştir.

Esnaf ve diğer iş kollarının bir çatı altında toplanması ve inkişafı için cemiyetlerin, ekonomistler ve alan uzmanları liderliğinde kurulması öngörülmüştür (1930 Sanayi Kongresi Raporları, 1930: 720-721). Cemiyetlerin hukuki altyapısı oluşturulmasına öncelik verilmiştir. 20 Ocak 1924 tarihinde esnaf cemiyetleri kanunuyla ilgili bir layiha Meclis'e sunulmuştur (BCA, 30.10.0.0/19.110.4 Ek. 2). Karada olduğu gibi denizcilikle ilgili cemiyetler de aynı talimatnameye uyulacaktı (BOA, DH.UMVM), 88-55. 17 Eylül 1925 tarih ve 2611 sayılı kararla Esnaf Cemiyetleri Talimatnamesi yürürlüğe konmuştur (BCA, 30.18.1.1/16.64.9, Ek. 3). Kurumsal adımlardan birisi olarak, 21 Ocak 1928 tarihinde Ticaret ve Ziraat Vekâletleri birleştirilerek, İktisat Vekâleti teşkil edilmiştir (*Resmi Gazete*, 21 Ocak 1928, Sayı. 793). İcra Vekilleri Heyeti Başkanı sıfatıyla Ali Fethi Bey, hükümet programında bu konuya temas etmiştir. Trabzon'da bir ticaret mektebinin açılmasından, Avrupa ile ticaretin gelişmesine ve Ticaret, Ziraat ve Sanayi Odalarının daha aktif hale getirilmesi, Türk sanayicilerinin desteklenmesi; sanayi mekteplerinin geliştirilmesi ve işçilerin hukukuna dair kanuni zorunlulukları ifade etmiştir (TBMM Zabıt Cerideleri, 1961: 425-426). Bu konuşmada yeni kuruluşların oluşmasına işaret edildiği gibi mevcutların da millileştirilmesine dikkat çekilmiştir.

İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası 1880'den itibaren aktif olmakla beraber daha çok yabancıların kontrolündeydi, dahası oda kayıtları Fransızca yazılıyordu (Tekerek, 2023: 133). Bu yabancı kontrolünde yerli ve milli bir programın gelişmesi mümkün görülmemiştir. Bu problemleri çözmek amacıyla kanuni bir adım gerçekleştirilmiştir. TBMM'de 655 sayılı Ticaret ve Sanayi Odaları Kanunu 8 madde olarak kabul edilmiş ve 2 Mayıs 1925 tarihi *Resmi Gazete*'de yayımlanarak yürürlüğe konmuştur. Kanunda odaların kuruluşu, teşkilatlanması, görev ve sorumluluklarına yer verilmiştir (*Resmi Gazete*, 2 Mayıs 1925, Sayı. 99). Böylece meslek kuruluşlarının tüzel kişiliği ve hukuki temeli oluşturulmuştur.

Bürokratik gelişmeler olumlu yönde ilerlerken, düzensiz bir ilerlemenin olumsuzlukları sık sık kayıtlara yansımıştır. Meslek grupları ve esnafların bir çatı altında birleştirilmediği dönemlerdeki sıkıntılar da iktidarın dikkatini çekmiş ve hükümet bu konuda daha sıkı çalışması gerektiğine işaret etmiştir. Özellikle işbirliği, nitelikli eleman yetiştirme, tüketici hakları ve uluslararası düzeyde akredite markalar oluşturma noktasında teşkilatlanmaya odaklanılmıştır. Böyle bir yapılanmanın gelişmediği dönemde önceki dönemden kalma düzen, ürünün fiyat ve kalitesinin belirlenmesinde Anadolu'da uzun bir dönem etkili olmuştur. Daha çok büyük şehirlerde teşkilatlanmış meslek grubuna göre birimler kurulmuştur (Kazıcı, 1988: 540). Ancak bu teşkilatın bir dönem işlerliği kaliteli olsa da zamanla denetimsizlik, liyakatsiz personel ve hukukun işletilmemesi, sistemin tahrip olmasına neden olmuştur.

1.1. Kuramsal Çerçeve ve Metodoloji

Çalışmada ekonomik teşkilatlanmanın ülke yönetimine katkısı ve iktidarın bu teşkilatlanmanın gerçekleşmesi için çabaları konu edinilmiştir. Ayrıca bu çabalar sonucu kurulan cemiyetlerin meslek grupları, üyeleri, adresleri, gelir-giderleri, personel sayıları çalışmaya dâhil edilmiştir. Çalışmanın kapsamı çerçevesinde esnaf cemiyetleri Ankara ili özelinde incelenmiştir. Tek parti döneminde esnaf cemiyetleri Ankara'da teşkilatlanmayı büyük oranda başarmış, farklı meslek kolları sürece katılmış ve bu gerçekleşirken iktidar cemiyetlerle bağ kurabilmiştir.

Ankara ve esnaf cemiyetleriyle ilgili daha önce farklı araştırma eserler üretilmiştir. Güven Dinçer'in "Ulus'tan Samanpazarı'na Anafartalar Caddesi'nin Öyküsü" başlıklı çalışması bölgeyi görsellerle tanıtmıştır (Dinçer, 2014). Çağlar Solmaz'ın "Atatürk Döneminde Ankara Belediyesi (1923-1938)" başlıklı çalışması daha çok Ankara belediyesinin sorumluluk alanlarında Nevzat Tandoğan'ın başkanlığı dönemine odaklanmıştır (Solmaz, 2023). Emre Kavak'ın "Ankara'nın İktisadi Tarihine Dair Bir Tetkik: Ankara Ticaret Odası Örneği 1938-1950" başlıklı çalışması, Ankara Ticaret Odası'nın kuruluşu ve 1945-1949 yılları arası faaliyetlerine odaklanmıştır (Kavak, 2015).

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kapsamında tema odaklı belge analizi deseni uygulanmıştır. Çalışma daha çok Türkiye Cumhuriyeti Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Cumhuriyet Arşivinde yer bilgisi (kutu, gömlek, sıra numarası) 594-52-2 olan kaynağa isnat eder. Bu kaynaktan başka arşiv belgeleri incelenmiş, içerikleri analiz edilmiştir. Ayrıca muhtelif telif eserlerden yararlanılmıştır. Belgelerin sınırlılığına uyularak Ankara'da esnaf cemiyetlerinin durumu 1935-1936 yıllarında irdelenmiştir. Bu anlamda çalışma literatüre katkı sunmayı amaçlar. Çalışmanın savunusu ilgili yıllarda Ankara'da pek çok esnaf cemiyetinin kurulduğu ve onaylandığıdır. Şehirde farklı meslek dallarını kapsadığı, üyelerinin ortalama dokuzar kişiden oluştuğu, üye adresleri, hangi mevkiinin daha çok kullanıldığı, üyelerin işyeri sahibi veya kiracı olduğu gibi bulguları okuyucuya sunar.

1. Tek Parti Döneminde Esnaf Cemiyetlerine Yaklaşım

Tek parti -Cumhuriyet Halk Partisi (CHP)- döneminde Türkiye'de ülke yönetimi hemen her alanda varlığını hissettirmeye çabalamıştır (Tunçay, 1981: 19-20). Bu alanlardan birisi esnaf cemiyetlerini dizayn etmektir. Türk milli burjuvazisi oluşturma ama bunu partili olarak gerçekleştirme ilkesi üzerinde durulmuştur (Keyder, 251-252). Burada Türk işveren ve işçisinin ulusal iktisat için faydalı bir kurum halinde teşkilatlandırılması ön görülmüştür (Kazgan, 2017: 48). Parti programında da bu konuya yer verilmiş ayrıca parti-devlet bütünleşmesinin bir ayağı olarak düşünülmüştür (TBMM Zabıt Cerideleri, 1937: 23-24). Partinin toplumun tüm kesimlerini kontrol altına alma politikası içinde işçi ve esnaf örgütlenmeleri de nasibini almıştır (Uyar, 1997: 15). İşçi ve esnaf örgütlenmelerinin partinin güdümünde gerçekleşmesi için çaba sarf edilmiştir (Gülmez, 1985: 103). Meslek grupları avukatlar, doktorlar, dişçiler, eczacılar gibi bazı serbest meslek erbabı mecburi olan kendi özel kurumlar ile örgütlenmiştir. Keza ziraat mesleğinde çalışanlar, zirai kredi kooperatifleri ve satış kooperatifleri kanunları ile teşkilatlandırılarak mesleklerinin menfaati ve inkişafına imkân bulmuşlardır. Geri kalan vatandaşların emekleriyle hayatlarını kazanmaya mecbur olanlar da örgütlenilmek istenilmiştir. Bu itibarla küçük sanat, hizmet ve ticaret erbabının cemiyet potansiyelinin sınırlı olmaması planlanmıştır (BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 32). 1930 yılında Esnaf Cemiyetleri Talimatnamesinde yapılan değişikliklerle, cemiyetlerin işleyişine kolaylık kazandırılmakla beraber partililerin cemiyet yönetiminde olmaları tavsiye edilmiştir (BCA, 490.1.0.0/1.4.1, Ek. 1-4). Bu gelişmeyle meslek çeşitliliği zenginleştirilmiş, ayrıca meslek mensuplarının hakkını korumak ve eğitim olanakları sağlanması için adımlar atılmıştır.

Çırak yetiştirmek, beden ve iş sağlığını korumak için esnafa bazı mecburiyetler getirilmiştir. Bu gibi mecburiyet esasları borçlar kanununda yer almaktaydı. Bu konu ile ilgili Borçlar Kanunu madde numaraları 313, 318, 330, 332, 334'tür (*Resmi Gazete*, 8 Mayıs 1926, sayı. 366). Çırak yetiştirmek hususunda işverene yüklenecek mecburiyetlerden birisi de gece veya

akşam dersleri veren basit meslek sahipleri tesisine yardım etmek ve çırakların dersleri takip etmesine destek olmaktır. Bu gelişmeler kaydedilirken başka ülkelerdeki örneklerle müracaat edilmiştir. Fransa'da 1919 yılında bir kanunla, 18 yaşından küçük olan amele ve çırakların bazı mıntıkalarda açılan meslek okullarına devam etmeleri mecburi kılınmıştı. Keza Almanya'da da haftada 8 saat çırak okullarında devam mecburi tutulmuştur. Okulda geçen saatler, işyeri mesai saatlerine dâhil edilmiştir. Avusturya'da, Norveç'te ve Danimarka'da çıraklarla ilgili gelişmeler buna benzer şekilde kaydedilmiştir (BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 36). Düzenlemeler gerçekleştirilirken, esnaf cemiyetlerinin amaçları belirlenmiştir.

Esnaf cemiyetleri, esnafın himayesi, denetlenmesi ve mesleklerinin ilerlemesini amaç edinmiştir. Aynı zamanda tüketici menfaatine göz önünde bulundurulmuştur. Esnaf teşekküllerinin ilk kademedan itibaren derece derece yükselmesinde cemiyet mevzuatı ve bütçesine uyumlu olması gerekiyordu. Yine cemiyet, bağlı kuruluşların mali politikasının mevzuata uygun olup olmadığını tasdik etmek, bütün hesaplarını kontrol ve bu konudaki şikâyetleri tetkik etmek hakkına sahipti (BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 43). Bir cemiyetin, federasyon ve konfederasyon gelirleri nispetinde, muhtelif giderleri önceden tahmin edilemeyebilirdi. Ancak bu hususta bir masraf sınırlılığı belirlenmiştir. Genel olarak idare masraflarının mümkün mertebe az olması ve örneğin gelirin %20 sini geçmemesi öngörülmüyordu (BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 44). Masrafların giderilmesi için ödemelerin düzenli toplanması önemli bir konuydu.

Esnafın, cemiyete vereceği aidatın kolaylıkla tahsil edilmesi için çözümler aranmıştır. Bunun için esnaf odaları teşkil etmek ve böylece ticaret odalarında olduğu gibi, aidatın tahsiline resmi bir mahiyet kazandırarak, aidatını vermeyenlerin işten men edilmeleri kararlaştırılmıştır. Esnaf yardım sandıklarında biriken aidatın tahsili bu gibi sandıkların kamu menfaatlerine hizmet etmesine katkı sağlamıştır. Denetim mekanizması düşünülmüş ve devletin nakdi iştiraki ve murakabede bulunacağı göz önünde tutulmuştur. Ayrıca 1924 yılında yürürlüğe konan Tahsili Emval Kanunundan tahsilatın gerçekleşmesi hususunda yararlanılması planlanmıştır (BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 45). Bu süreç yürütülürken CHP yönetimi, cemiyetlerle ünsiyetini güçlendirmek için çaba sarf etmiştir.

Parti yönetimi, esnafın partiye bağlılığını artırmak için bazı işlerinde kolaylık sağlamıştır. Bunun için parti teşkilatlarının cemiyetler ve mensupları yararına kullanılması kararlaştırılmıştır. Partiyeye bağlılık, partinin taşra teşkilatının destekleriyle mümkün olabilirdi. Esnafın uğraşları içerisinde yükünün hafifletilmesi sağlanabilirdi. Öncelikle esnaf cemiyetleri, problemlerini daima serbestçe görüşebilmeli ve her zaman hükümete iletebilmeliydi. Taşradaki parti teşkilatı, bu müracaatları dikkatle ve süratle incelemeli, hızlı ve somut bir şekilde esnaf teşkilatına kısa bir zamanda cevaplamalıydı. Partinin taşra teşkilatları uygun bulduğu çözümlemeler için hem esnaf cemiyetlerine haber vermeliydi. (BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 46). Bundan başka parti yönetimi personel desteği ve kültürel faaliyetler konusunda destek olabilirdi.

Cemiyetleri partiye bağlayacak başka bir pratik yol da -ki esasen Halkevleri bunu birçok yerlerde yapıyordu- (Hasar, 2022: 222) esnaf cemiyetleri inkişaf edene kadar, onlara toplantı yeri verilmesi, parti üyelerinden yeteneği olan kimselerin kâtip ve muhasip olarak ücretsiz katkı sağlamasıydı. Ayda bir defa mesleğe ait konferanslar verilmesi ve yine senede en az iki kere her vilayet merkezinde Darülbeydi temsilleri ve konserler düzenlenerek, esnaf cemiyetleri

müntesiplerine ve ailelerine bedelsiz veya çok uygun ücretle biletler gönderilmeliydi (BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 47). Cemiyetler arası müsabakalarla ödüllendirmeler de partiye bağlılığı artırma ve teşkilatlanmayı teşvik etme yöntemi olarak düşünülmüştü.

Her muntikanın esnaf teşkilatı arasında mesleğe ait müsabakalar açılmasına öncülük etmek ve birincilik kazananlara, Atatürk'ün fotoğrafı, küçük heykeli veya ciltlenmiş Nutuk veya buna benzer başka bir eser, partinin tertip edeceği merasimle ve partinin hediyesi olarak dağıtılacaktı. Esnafın bir merci tarafından idare edilebilecek işleri, ustalık ve kalfalık ehliyetleri, kadro tespiti, seçim ve bütçe işleri, anlaşmazlıkların çözümü, (BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 48) narh, tarife ve ücret tespitinde esnaf teşekküllerinde yetki vermekle beraber; kamu menfaati bulunduğu takdirde belediyelerin murakabe ve müdahalesi gerekliydi. Büyük şehirlerde esnaf odaları teşkili diğer yerlerde ticaret odalarının, olmayan yerlerde belediyelerin bu konuda yetkili merci olmaları uygun görülmüştü (BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 49). Böylece hem esnaf odalarının teşkilatlanma problemine katkı sunulabilir hem de iktisadi gelişmelere partinin dâhil olması mümkün olabilirdi.

2. Ankara'da Kurulan Esnaf Cemiyetleri

Türkiye'de 1930'lu yıllarda esnaf cemiyetlerinin gelişmesi ve korunması için yürütülen bu çabaların etkisiyle başkent Ankara'daki durum kayıt altına alınmıştır. 1934 yılına gelindiğinde farklı meslek gruplarının bir çatı altında birleşmesi mümkün olmuştur. Cemiyetlerin adları, esnaf sayıları ve benzeri bilgileri tablolar halinde sunularak üzerinde değerlendirme yapılabilme imkânı doğmuştur.

Cemiyetlerin kayıtlarının alınmasında farklı yönlerin de değerlendirilmesi daha fazla içerik oluşturulmasına yardımcı olmuştur. Cemiyetlerin sınıflandırılması daha çok meslek gruplarının bazen bir bazen de birden fazla mesleğin bir araya getirilmesiyle gerçekleştirilmiştir. Cemiyetler daha çok tek meslek grubu üzerinde yoğunlaşmıştır.

Tablo 1. Cemiyetlerin Bilgileri

Sıra No	Cemiyetin Adı	Esnaf Sayısı	Müstahdem Sayısı	Toplam	Onay Durumu
1	Fotoğrafçılar	1013	235	1248	Onaylı
2	Şoförler	745	00	745	Onaylı
3	Marangoz ve Doğramacılar Cemiyeti	643	00	643	Onaylı
4	Taşçı ve Duvarcılar Cemiyeti	471	00	471	Onaylı
5	Sepetçiler	385	148	533	Onaylı
6	Demirci ve elektrikçileri	381	00	381	Onaylı
7	Bakkallar	313	525	838	Onaylı
8	Sıvacı ve Boyacılar	231	00	231	Onaylı
9	Kahveciler	191	925	1116	Onaylı
10	Kasaplar	171	242	413	Onaylı
11	Bahçıvan	150	20	170	Onaylı
12	Lokantacılar	148	1815	1963	Onaylı
13	Berberler	134	00	134	Onaylı
14	Terziler	124	235	369	Onaylı
15	Mahrukatçılar	104	00	304	Onaylı
16	Hırdavatçılar	103	00	103	Onaylı
17	Manifaturacı ve tuhafiyeciler	99	00	99	Onaylı
18	Otelciler	75	382	457	Onaylı
19	Debbağlar	25	00	25	Onaylı
20	Fırıncılar	19	229	248	Onaylı
	Toplam	4552	4521	9073	

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 72.

Ankara’da cemiyetlerin meslek kollarına göre farklılıklarının kayıt altına alınmış olması çeşitlilik, dayanışma ve takip edilebilir olduklarına işaret eder. Mal ve hizmet sektörleri 20 ana kategoride değerlendirilmiştir. Bakkal, otelci, fırıncı, kasap vb. esnafının bağlı olduğu cemiyetlerin esnaf sayılarındaki yoğunluğu verilere yansımıştır. En kalabalık esnaf grubu fotoğrafçılardır. Onları şoför, marangoz ve taşçılar cemiyeti izlemiştir. En az esnaf sayısı fırıncılar cemiyetine aittir. 16 meslek grubunun esnaf sayısı 100’ün üzerinde olup sadece 4’ü 100’den azdır.

Cemiyetlerin bazılarının personel sayıları da kaydedilmiştir. Bu alanda en çok müstahdem, lokantacılar cemiyetinde mevcuttur. 1800’den fazla kayıtlı personelle Ankaralıları hizmet eden lokantacılar, toplam sayının %20’sini oluşturmuştur. En az personel sayısı sepetçiler cemiyetinde kaydedilmiştir. Bazı meslek gruplarında personel sayıları hakkında bilgi mevcut değildir.

Tablo 2. 1935 Senesi Esnaf Cemiyetleri Bütçelerine Konulan Tahmini Gelir ve Gider Durumları

Sıra No	Cemiyetin Adı	Gelir (TL)	Gider (TL)	Onay Durumu
1	Sebzeciler	6258	6258	Onaylı
2	Şoförler	2696	2696	Onaylı
3	Kasaplar	1953	1953	Onaylı
4	Bakkallar	1344	1344	Onaylı
5	Taşçılar	1273	1273	Onaylı
6	Marangozlar	1130	1130	Onaylı
7	Manifaturacılar	1122	1122	Onaylı
8	Bahçıvanlar	1109	1109	Onaylı
9	Tabaklar	1065	1065	Onaylı
10	Fırıncılar	1047	1047	Onaylı
11	Lokantacılar	1010	1010	Onaylı
12	Demirciler	830	804	Onaylı
13	Mahrukatçılar	804	804	Onaylı
14	Hırdavatçılar	718	718	Onaylı
15	Kahveciler	664	664	Onaylı
16	Otelciler	650	650	Onaylı
17	Berberler	504	504	Onaylı
18	Terziler	448	448	Onaylı
19	Sıvacılar	362	362	Onaylı
20	Fotoğrafçılar	0	0	Onaylı
	Genel Toplam	25337	25337	Onaylı

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 73.

Cemiyetlerin varlığını devam ettirmesi ve dayanışma amacıyla 1935 yılında esnaflardan aidat toplanmıştır. Bu aidatların, cemiyetlere göre tasnif edilerek hem kayıtların doğruluğu hem de işleyişin güvenilirliği sağlanmıştır. Bütün cemiyetlerin gideri kadar geliri yaklaşık olarak belirlenmiştir. Esnaf cemiyetleri arasında en çok tahmini gelir sebzeciler cemiyetine ait olduğu tespit edilmiştir. Onu şoför, kasap ve bakkal cemiyetleri takip etmiştir. 11 cemiyet gelirinin tutarı bin liranın üzerinde olup sadece fotoğrafçılar cemiyetinin geliriyle ilgili bir bilgi mevcut değildir.

Tablo 3. Esnaf Cemiyetlerinin Bazı Kalemlerde Net Masrafları

Masraf Türü	Aylık	Yıllık
Cemiyetlerin müşterek muhasebesini tutmak için memur ve müstahdemlere verilen ücreti	320	3840
Esnaf cemiyetlerinin bina kirası	100	1200
Cemiyetlerin ortak muhasebe masrafları tutarı	30	360
Toplam	450	5400
Şoförler cemiyeti kâtip ücreti	60	720
Şoförler cemiyeti odacı ücreti	30	360
Şoförler cemiyeti bina kirası	25	300
Toplam	115	1380
Fırıncılar cemiyeti muhasip ve kâtip ücreti	30	360
Fırıncılar cemiyeti tahsildar ücreti	30	360
Toplam	60	720
Kasaplar cemiyetinin korta bekçisi ücreti	15	180
Bakkallar cemiyeti tahsildarı ücreti	30	360
Sebzeciler cemiyeti odacı ücreti	30	360
Bahçıvanlar cemiyeti bina kirası	10	120
Bahçıvanlar cemiyeti kâtip ücreti	15	180
Toplam	100	1200

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 74

Ankara'daki cemiyetlerin verimliliği, dayanışmanın artırılması ve masraflarının azaltılması için bazı kalemlerde farklı uygulamalara gidilmiştir. Bazı cemiyetlerde müşterek personel istihdam edilerek tasarrufa gidilmiştir. En çok tutar, kayıtların tutulması için harcanmıştır. Ayrıca esnaf cemiyetinin kirasına aylık 100 lira ödenmiştir. Bazı cemiyetlerin ferdi giderleri mevcuttur. Örneğin şoför, fırıncı, kasap, bakkal, sebze ve bahçıvanlar cemiyetlerinin aylık ve yıllık masrafları kayıt altına alınmıştır. Bu cemiyetlerden şoförler ve bahçıvanlar cemiyetlerinin kiralari 10 ile 25 lira arasında değişmektedir. Kâtip ve tahsildar gibi personellere ödenen ücretleri de tespit edebilmek mümkündür. Yaklaşık bir kira bedeli kadar bu kişilere ödeme yapılmıştır.

2.1. Cemiyetlerin İdare Heyeti Üyeleri ve Adresleri

Ankara'da bulunan esnaf cemiyetleriyle ilgili bilgiler üye sayısı, gelir ve giderleriyle sınırlı değildir. Tablo 1'de aktarıldığı gibi 20 farklı meslek grubu cemiyetinin üye bilgileri mevcuttur. Burada üyenin adı, görevi ve üyelerin beyan ettikleri adresleri kaydedilmiştir. Bazı üyelerin adı ve soyadı bazılarının sadece adı kaydedilmiştir. Cemiyet üyeleri erkeklerden oluşmuştur. Bir reis ve sekiz üyeden toplam dokuz kişilik cemiyet bilgileri aşağıda tablolar halinde belirtilmiştir.

Tablo 4. Marangoz, Doğramacı ve Dülgerler Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Adresi
Mahmut	Reis	Çıkırkçılar yokuşunda marangoz
Şaban	Üye	Hacı Bayram caddesinde marangoz
Ziya	Üye	Akköprü caddesinde Suhulet fabrikası sahibi
Kayserili Fevzi	Üye	Akköprü Başlangıç fabrikasında marangoz.
Mehmet	Üye	Akköprü Başlangıç fabrikası sahibi.
Süleyman	Üye	Çıkırkçılar yokuşunda Güzel İş Marangoz evi
Haydar	Üye	İcra dairesi karşısında Bozkurt atölyesi sahibi
Emin	Üye	Akköprüde Sebat fabrikasında marangoz.
Ali	Üye	Cebecide dülger.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 59.

Marangoz, doğramacı ve dülger cemiyeti reisi Mahmut Bey'dir. Üyelerin sadece adlarına ulaşıldığı bilgilerde, adresleri de mevcuttur. Üyelerin adresi birbirine yakındır. Genellikle esnaflar Akköprü'de faaliyet göstermişlerdir. Buradan başka Çıkırkçılar, Cebeci, Hacı Bayram ve İcra dairesi mevkilerinde marangoz cemiyeti üyeleri mevcuttur. Bu cemiyetin kapsamı üçe bölündüğü için üyeleri tanımlaması da marangoz ve dülger olarak beyan edilmiştir. Çıkırkçılar kavşağında farklı sektörde faaliyet gösteren esnaflar - hekimler ve tıbbi laboratuvarlar ile tüccar terziler- da mevcuttu (Dinçer, 2014: 47).

Tablo 5. Taşçı, Duvarcı ve Betonarmeciler Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Adresi
Tahsin Kentkuran	Reis	Belediye mimarı
Ayetullah Çınar	Üye	Hacı Bayram Ülker sokağında 19 numaralı ev.
Hamdi Yürüdan	Üye	Fevzipaşa mahallesi 15 numaralı ev.
Murad Yapıcıoğlu	Üye	Nazım Bey mahallesinde 8 numaralı ev.
Recep Özalp	Üye	Hamam önünde Ekmeş sokağında 61 numaralı ev.
Hasan Kayaman	Üye	Yapı okulu talebesinden 60 Numaralı
Bahtiyar Bükes	Üye	İsmet Paşa mahallesinde taş tepe sokağı 1 numaralı ev.
Mehmed Ali	Üye	Çankırı caddesinde Kalfa
Ziya	Üye	İtfaiye meydanında Muzayıkçı

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 9.

Ankara'da cemiyet kurarak teşkilatlanan sektörlerden birisi, kentleşmeyle ve yapılaşmayla meşgul olanlardı. Taşçı, duvarcı cemiyetinin reisliğini yürüten belediye mimarı olması da önemlidir. Kamu-özel işbirliğinin tesisi açısından bu iş birliği kayda değerdir. Hatta işiyle bütünleşmenin bir örneği olarak cemiyet reisinin soyadı "Kentkuran"dır. Dokuz kişilik yönetim kadrosunda cemiyet üyelerinin ev adreslerine dair bilgiler mevcuttur.

Tablo 6. Sıvacı, Boyacı, Nakkaş ve Kalemkârlar Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Adresi
Boyacı Remzi	Reis	İsmet paşa mahallesi uzun yol Ulucak sokağında 1 numaralı ev.
Mehmet Yorulmaz.	Üye	Koyunpazarında Ağazade hanında 36 Nu.lu odada
Osman Taştın	Üye	Koyunpazarında Ağazade hanında 51 numaralı odada
Ömer Ünal	Üye	Koyunpazarında Ağazade hanında 51 numaralı odada
Fethullah Demiray	Üye	Ulucanlarda batı yol sokağı numara 4
Mehmet Tokhan	Üye	Ağazade hanında 36 numaralı oda.
İsmail Kılıç	Üye	Koyunpazarında Ağazade hanında 4 numarada.
Küçük Ahmet	Üye	Tabakhanede Cicioğlu sokağında 6 numarada
Şaban Özkan	Üye	Saman pazarında Gündoğdu kiraathanesinde

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 9.

Şehrin yapılaşmasında katkısı olan ve beden gücüyle çalışanların bir cemiyeti mevcuttu. Sıva, boya benzeri işleri yürütenlerin cemiyeti, daha çok el becerisiyle öne çıkmaktadır. Bir önceki cemiyetle koordineli olarak çalışanların kurduğu bu cemiyet üyelerinin adresleri daha çok iş adresleridir. İşyeri adresleri daha çok oda olarak adlandırılmıştır. Ayrıca kiraathane, han gibi mekânlar da adres olarak gösterilmiştir. Beden gücüyle çalışmaları ve iş yeri zorunluluğu olmamaları bu anlamda değerlendirilebilir. Daha çok Koyunpazarı mevkiinde bulunan sektör çalışanları, şehrin farklı bölgelerinde bulunsa da müşterek bir oluşuma dâhil olmuşlardır. Üyelerin belirttikleri adresler aynı zamanda o mevkiinin ilerleyen dönemlerde aynı meslek ve anlamlarda adlandırılmasında etkili olduğu söylenebilir.

Tablo 7. Demir, Elektrik, Su ve Kaloriferciler Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Adresi
S. Çelikkol	Reis	Halaç Mahmud Mahallesinde Bozkurt Demir atölyesi sahibi
Sarıyarlı Mehmet	Üye	Albayrak caddesinde Özdemir evi sahibi
Dökmeci Salih	Üye	Albayrak caddesinde esnaf.
Elektrikçi Salih	Üye	Vehbi Koç ticarethanesinde.
Sabri Epçin	Üye	Milli Müdafaa Vekâleti kalorifer ustabaşısı.
Makinist Hasan	Üye	Tahtakale’de makine tamircisi.
Elektrikçi Nazmi	Üye	Samanpazarı’nda Halk eczanesinde.
Makinist Necati	Üye	Akköprü’de esnaf.
Cemil	Üye	Bentderesi’nde elektrik dükkânı sahibi

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 9.

Cemiyet tablo 5 ve 6’daki sektörlere yakın alanlarda faaliyet gösteren esnaflardan müteşekkildir. Üyelerin uzmanlık alanlarında göre -elektrikçi, makineci gibi- tanımlamalara uygun isimlendirmeler yapılmıştır. Cemiyet üyelerinin faaliyet bölgeleri Akköprü, Samanpazarı ve Bentderesi olarak kaydedilmiştir. Bazı üyeler başka işyerlerini adres olarak bildirmiştir. Vehbi Koç Ticarethanesi ve Halk Eczanesini, bazı üyeler adres olarak bildirilmiştir.

Tablo 8. Debbaglar Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Adresi
Kadir Ağdukan	Reis	Altuntaş Mahallesinde Sağun Sokak numara 1.
Mesud oğlu Hakkı	Üye	Öztürk Mahallesinde Sarıyer Sokak.
Mehmet Ağdukan	Üye	Altuntaş Mahallesi Çarşı Sokağında numara 11.
Halil	Üye	Öztürk Mahallesinde İzzettin semtinde numara 12.
Hüseyin Avni Derici	Üye	Akbaş Mahallesinde İraç Sokağında numara 12.
Ali Cici	Üye	Tabakhane Mahallesi Cicioğlu Sokak numara 12.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2 Ek. 10

Debbaglık, Anadolu’da varlığını sürdüren en köklü mesleklerindendir. Ankara’da cemiyeti kurulan bu sektörün üye sayısı diğerlerine göre daha az olmuştur. Cemiyetlerin üye sayıları genellikle dokuz dolaylarında seyrederken, debbaglar cemiyetinde üye sayısı altıdır. Sektör temsilcilerinin işyeri daha çok, Akbaş, Altuntaş ve Öztürk Mahallelerinde yoğunlaşmıştır.

Tablo 9. Şoförler Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Adresi
Hidayet	Reis	Halaç Mahmud Mahallesinde Saydam Sokak numara 20.
Hayri	Üye	Hacı Bayram M. Tayyareci Behçet Sokağında numara 19.
Ömer	Üye	Mudafaa-i Hukuk Caddesi Ümid makine tamirhanesi sahibi.
Selim	Üye	Askeri fabrikalar baş şoförü.
Kamyoncu Niyazi	Üye	İstanbul caddesinde gümrükler karşısı Cevad evinde.
Konyalı Hoca oğlu Mehmet	Üye	Lozan Palas 368 plaka nolu otomobil sahibi.
Sait	Üye	Özbey M. Öksüzce Çeşme Sokağında 65-67 Numarada
Nuri	Üye	Ulus matbaası karşısında ucuz otomobil malzeme ticaret evi sahibi.
Hacı Mehmet	Üye	Soğukkuyuda şark otomobil malzeme deposu sahibi.
Recep	Üye	İnhisarlar Bakanlığı şoförü.
Abdullah	Üye	İsmet İnönü M. Reşad Paşa sokağında numara 22.
Ali	Üye	Soğukkuyuda kardeşler garaj sahibi.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 10.

Şehrin ulaşımı açısından önemli bir hizmet gören şoförler, cemiyet kurarak önemli bir dayanışma gerçekleştirmiştir. Toplam on iki kişiden oluşan cemiyette, kamu ve özel sektörde

çalışanlar birlikte katkı sağlamışlardır. Gümrük ve İnhisarlar Vekâleti ve askeri fabrikalar şoförleri cemiyete üye olmuşlardır. Cemiyet üyelerinin adresleri Soğukkuyu, Halaç Mahmud Mahallesi, İstanbul Caddesi gibi mevkilerde yoğunlaşmıştır.

Tablo-10 Berberler Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Adresi
İbrahim Sefa	Reis	Samanpazarı'nda berber.
Halil İbrahim	Üye	Bankalar caddesinde berber.
Hüseyin Cevdet	Üye	Bankalar caddesinde kadın berberi.
Serezli Mustafa	Üye	Bankalar caddesinde berber.
Bursalı Şakir	Üye	Eski postane arkasında berber.
İbrahim Kayalı	Üye	Anafartalar caddesinde şık berber.
Rıdvan	Üye	Anafartalar caddesinde kadın berberi.
Hüsnü Fuat	Üye	Anafartalar caddesinde kadın berberi.
İsmail Hakkı	Üye	Anafartalar caddesinde Evkaf apartmanında berber.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2 Ek. 10.

Ankaralıların kişisel bakım işlerinde hizmet sunan sektör çalışanları, bu süreçte esnaf cemiyetleri arasında yerlerini almışlardır. Sadece erkek saç bakımı yapan esnaflar değil aynı zamanda kadınlara özel çalışan esnaflar da aynı çatı altında birleşmişlerdir. Ancak bütün üyeler erkeklerden oluşmuştur. Üyelerin iş adreslerinde birbirine yakınlık söz konusudur. İşyerlerinin aynı caddede olmalarından bu durum anlaşılmaktadır. Anafartalar Caddesinde dört, Bankalar Caddesinde üç esnaf cemiyete üyedir. Aynı caddedeki yoğunlaşma bir rekabeti beraberinde getirmesi ihtimaliyle birlikte, dayanışma ve işbirliği açısından önemli bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

Tablo-11 Terziler Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Adresi
Saim	Reis	Bankalar Caddesinde yeni Sümer terzi evinde terzi
Necati	Üye	Anafartalar Caddesinde Dr. Nizamettin Ap. 1. katında terzi.
Hikmet	Üye	Bentderesi Caddesinde Jandarma karşısında terzi.
Cemal	Üye	Bentderesi Caddesinde Jandarma karşısında terzi.
İsmail Hakkı	Üye	Hacı Bayram Caddesinde esnaf cemiyetleri binası üstünde terzi.
Niyazi	Üye	Hacı Bayram Caddesinde Sebat terzi hanesinde terzi.
Mustafa Cudi	Üye	Bankalar Caddesinde emniyet terzi hanesinde terzi.
Ali Kemal	Üye	Bankalar Caddesinde emniyet terzi hanesinde terzi.
Abdullah	Üye	Anafartalar Caddesi Evkaf apartmanı, yeni sinema üstünde terzi.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2 Ek. 10.

Giyim sektörünün önemli bir üretim grubu olan terziler, biri başkan toplam dokuz kişiden mürekkep bir cemiyet kurmuşlardır. Genellikle merkezi yerlerde faaliyet göstermişlerdir. Anafartalar, Hacı Bayram ve Bankalar Caddelerindeki mekânları terziler cemiyeti üyeleri adres olarak belirtmişlerdir. Terzilerin üretimi erkek veya kadın olarak tasnif edilmemiştir.

Tablo 12. Fotoğrafçılar Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Bilgileri
Kerim	Reis	Fotoğrafçı ve muallim.
Remzi	Üye	Hilal fotoğrafçısı.
Muammer	Üye	Fotoğrafçı.
Adil.	Üye	Fotoğrafçı.
Fadıl	Üye	Fotoğrafçı.
Lütfi	Üye	Fotoğrafçı.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 11.

Ankara'daki esnaf cemiyetleri içerisinde az üyeye sahip cemiyetlerden birisi fotoğrafçılar olmuştur. Biri reis, beşi üye toplam altı kişiden mürekkep cemiyet üyelerinin adresleriyle ilgili bir detaya ulaşamamıştır. Üye bilgileri kapsamında cemiyetin reisi aynı zamanda eğitimci olarak tanımlanmıştır.

Tablo 13. Manifatura ve Tuhafiyeciler Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Üye Bilgileri
Çankırılı oğlu Şükrü	Reis	Koyun pazarında manifaturacı.
Mehmet Topçu	Üye	Âşıklar caddesinde manifaturacı.
Mehmet Fevzi	Üye	Adliye caddesinde Hilal mağazasında sahibi.
Hamamcı oğlu Hacı Mehmet	Üye	Adliye saray caddesinde manifaturacı.
Vehbi Celal	Üye	Anafartalar caddesinde tuhafiyeci.
İzzet	Üye	Anafartalar caddesinde Ucuz pazarında manifaturacı
Hıfzı Çadırcı	Üye	Anafartalar caddesinde caddesi.
Hikmet Balcı	Üye	Adliye sarayı caddesinde tuhafiyeci.
Mehmet Ali	Üye	Adliye caddesinde Erkut mağazası sahibi.
Hasan Tahsin	Üye	Anafartalar caddesinde Papatya mağazası sahibi.
Burhan Üçer	Üye	Asri helalar karşısında.
Ortaç Talat	Üye	Adliye sarayı caddesinde tuhafiyeci.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 11.

Cemiyetler içerisinde en geniş kadroya sahip olanlardan birisi manifatura ve tuhafiye sektörü mensuplarıdır. Tekstil alanında faaliyet gösteren cemiyet, on iki kişilik bir heyetten oluşmuştur. Manifaturacılar ve tuhafiyeciler Anafartalar, Adliye sarayı ve Koyun pazarı mevkilerinde faaliyet göstermişlerdir.

Tablo 14. Hırdavatçılar Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Üye Bilgileri
Halil Naci Mihçioğlu	Reis	Anafartalar caddesinde hurdacı.
Vehbi Koç	Üye	Anafartalar caddesinde İş Bankası karşısında.
İbrahim Hakkı	Üye	Anafartalar Caddesi hırdavatçı.
Sanator	Üye	Anafartalar'da hırdavatçı.
Abdullah	Üye	Şark malzemesi inşaiye pazarı sahibi.
Hüsametdin Hamamcı	Üye	Adliye Caddesinde hırdavatçı.
Hırdavatçı Emin	Üye	Adliye sarayı Caddesinde.
Hırdavatçı Yontof	Üye	Anafartalar caddesinde.
Camcı Fazıl Cemal	Üye	Anafartalar caddesinde.
Esat oğlu Ali Rıza	Üye	Anafartalar caddesinde hırdavatçı.
Halit Çinkılı	Üye	Yeni postane arkasında.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 11.

Şehrin yapılaşmasına katkı sağlayan sektör cemiyetlerden birisi de hırdavatçılar cemiyeti olmuştur. Bu cemiyetin reisi Halil Naci Mihçioğlu'nun kırtasiye işi yapan dükkânı vardı (Dinçer, 2014: 46). Vehbi Koç, Anafartalar Caddesi İş Bankası karşısı olarak adresini beyan edip, cemiyete üye olmuştur. On bir kişilik yönetimi olan cemiyetin diğerlerinde önemli

bir farkı mevcuttur. Cemiyet üyeleri arasında gayrimüslim esnafların varlığı söz konusudur. Bu gelişme mesleki dayanışma ve eşitlik ilkeleri açısından önemlidir. Cemiyet üyelerinin önemli bir bölümü Anafartalar, Yenipostane ve Adliye Sarayı karşısı mevkilerde konumlanmıştır. Yapılaşma süreci içerisinde olan kentin ihtiyaç duyduğu malzemelerin satışı bu caddeler üzerine yoğunlaşmıştı (Dinçer, 2014, s. 41).

Tablo 15. Mahrukatçılar (Odun ve Kömürcüler) Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Üye Bilgileri
Mehmet Emin	Reis	İstasyonda mahrukatçı.
Hüseyin Orak	Üye	İstasyonda mahrukatçı.
Sadık	Üye	Bentderesi'nde mahrukatçı.
Hulusi	Üye	Bentderesi'nde mahrukatçı.
Hasan Tahsin	Üye	Bentderesi'nde mahrukatçı.
Baki	Üye	Bentderesi'nde mahrukatçı.
İsmail Hakkı	Üye	Hamamönü'nde mahrukatçı.
Bahri	Üye	Hamamönü'nde mahrukatçı.
Veysel	Üye	Ulucanlarda mahrukatçı.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 11.

Şehrin ısınma ve diğer amaçlı odun ve kömür temininde bir rol üstlenen mahrukatçılar, cemiyet kurmuşlardır. Henüz fosil yakıtın yaygın olmadığı dönemde şehrin farklı noktalarında faaliyet göstermişlerdir. Mahrukatçılar, Bentderesi, Hamamönü, İstasyon ve Ulucanlar'da ticaret yapmışlardır.

Tablo 16. Bakkallar Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Üye Bilgileri
Arif Süleyman	Reis	Yeni halde makarna acente sahibi.
Cemil	Üye	Anafartalar caddesinde Kardaşlar pazarı sahibi.
Enver	Üye	Bankalar caddesinde Ahmet Enver bakkaliyesi sahibi.
Cemal Kürlü	Üye	Yeni halde Beyler bakkaliyesi sahibi.
Agâh	Üye	Emniyeti Umumiye karşısında kantariye ticarethane sahibi.
Halid	Üye	Ümit ticarethanesi sahibi.
Hüseyin Avni	Üye	Taş merdivende bakkaliye mağazası sahibi.
Mustafa Şevki	Üye	Işıklar caddesinde Akşehirli.
Hulusi	Üye	Yenişehir'de Hilal bakkaliyesi sahibi.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 12.

Şehrin gıda tedarikinin bir parçası olan bakkallar, dokuz kişiden teşekkül eden bir cemiyet kurmuşlardır. Üyeler Anafartalar, Yenihal, Taş merdiven, Işıklar caddesi gibi farklı adresleri beyan etmişlerdir. Bu cemiyetin üyeleri diğerlerinden farklı olarak çoğu işyeri sahibi olarak kendilerini tanıtmışlardır.

Tablo 17. Kasaplar Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Üye Bilgileri
Ömer Koç	Reis	Yeni halde 39 numaralı dükkânda kasap.
Lütfi	Üye	Tabakhane caddesinde 45 numarada kasap.
Cemil	Üye	Yenişehir'de Tuna caddesinde 18 nolu dükkân
Âdem	Üye	Orman çiftliği kasaplık şefi.
Halil Çavuş	Üye	Saman pazarında 15 numaralı dükkânda kasap.
Hüseyin	Üye	İsmet Paşa Mahallesi Mektep caddesinde 38 nolu kasap.
Osman	Üye	Hacı Doğan Mahallesinde İbadullah Caddesinde 44 nolu kasap
Vahit	Üye	Koyun pazarında 28 nolu dükkânda kasap.
Süleyman	Üye	Cebeci Fırın Caddesinde 26 nolu dükkânda kasap.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 12.

Yine şehrin gıda sektörünün bir parçası olan kasaplar, dokuz kişiden oluşan bir cemiyet kurmuşlardır. Kasaplar cemiyeti üyelerinin faaliyet alanları daha farklı noktalarda seyretmiştir. Yukarıdaki cemiyetlerden farklı olarak, Cebeci, Orman Çiftliği, Hacı Doğan, Tuna Caddesi gibi bölgelerde faaliyet göstermişlerdir.

Tablo 18. Lokantacılar Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Üye Bilgileri
Halit Tura	Reis	Anafartalar caddesinde Ünlü Ülküt salonu sahibi.
Hayri	Üye	İstanbul pasta salonu müdürü.
Mehmet	Üye	Tahtakale caddesinde tatlıcı.
İbrahim	Üye	Taksi sokağında Zafer lokantası.
Rıfat	Üye	Koyun pazarında aşçı.
İsmail	Üye	Kızılbey Caddesinde tasarruf aşçısı.
Abdürrahman	Üye	Zafer Caddesinde Akman pastacısı.
Hüseyin	Üye	Taksi Sokağında kebabçı.
İslam	Üye	Tartıcılar Sokağında piyazcı.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 12.

Yemek alanında faaliyet gösteren lokantacılar, Ankara'da cemiyet kuran sektörlerden birisi olmuştur. Bu defa farklı mevkilerle birlikte işyeri adlarına dair bilgiler de kayda geçirilmiştir. Ünlü Ülküt, Zafer Lokantaları ve Akman Pastacısı gibi firma isimleri mevcuttur. Lokantacılar cemiyetinin üyeleri daha çok aşçılardan oluşmuştur. Yemek sektörünün diğer önemli mesleklerinden pastacı, piyazcı, tatlıcı ve kebabçılar da cemiyete üye olmuşlardır.

Tablo 19. Kahveciler Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Üye Bilgileri
Ali Reşat	Reis	Hayat suyu sahibi.
Ahmet Kenan	Üye	Cihan ve park kiraathanesi müsteciri.
İsfendiyar	Üye	Saman pazarında Ferah kiraathanesi müsteciri.
İlyas	Üye	Postane arkasında Ulus çayevi kiracısı.
Şakir	Üye	Cebecide aile bahçesi kiracısı.
Esat	Üye	Saman pazarında kahveci.
Davud	Üye	Çankırı caddesinde yeni taksim kiraathanesi kiracısı.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 12.

Kahvehane işletmecileri yedi kişiden oluşan bir kadro ile cemiyet kurmuşlardır. Cebeci, Samanpazarı ve Çankırı Caddelerinde faaliyet göstermişlerdir. Kahvecilerin adres bilgilerinde mevkiden başka firma isimleri ve iş yeri sahibi olup olmadıklarıyla ilgili bilgiler mevcuttur. Cemiyet üyelerinin çoğu, kiracı olarak faaliyet yürütmüşlerdir.

Tablo 20. Sebzeciler Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Üye Bilgileri
Fehmi	Reis	Suluhan'da komisyoncu.
Mevlüt	Üye	Suluhan'da komisyoncu.
Recep	Üye	Suluhan'da komisyoncu.
Şaban	Üye	Suluhan'da komisyoncu.
Ahmet	Üye	Anafartalar Caddesinde sebze.
Mustafa Mahmut	Üye	Yeni halde esnaf.
Arap Hüseyin	Üye	Yeni halde sebze.
İzmirli Hüseyin	Üye	Anafartalar caddesinde.
Talat	Üye	Postane arkasında sebze.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 13.

Şehrin gıda ihtiyacının karşılanmasında payı olan sebzeciler de bir cemiyet çatısı altında toplanmışlardır. Dokuz üyeden oluşan cemiyet üyelerini adresleri daha çok benzer

mevkilerdir. Perakende sebze satıcıları cemiyetinde, diğer cemiyetlere göre daha sade bir adlandırma kullanılmıştır.

Cemiyet üyelerinin faaliyet alanları özellikle Yeni Hal ve Suluhan çevresinde toplanmıştır. Ankara Hal Pazarı, 1929 yılında Tahtakale’de meydana gelen büyük yangının ardından, Postane Caddesi ile Anafartalar Çarşısı arasında kalan bölge ile Suluhan’ın karşısındaki alana inşa edilmiştir. Pazar, şehrin yiyecek ve içecek temininde önemli bir işlev üstlenmiş; zamanla bir ihtisas çarşısı hâline gelerek gıda ticaretinin merkezi konumuna yükselmiştir (Dinçer, 2014: 41).

Tablo 21. Fırıncılar Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Üye Bilgileri
Sofuoğlu Mustafa	Reis	Ulucanlar’da Göztepe fırını kiracısı.
Sadettin	Üye	Sanayi Caddesinde ekmek fabrikası sahibi.
Ramiz	Üye	Cebecide Cumhuriyet fırını sahibi.
Hüsnü	Üye	Çankırı Caddesinde Zafer fırını kiracısı.
İsmail	Üye	İtfaiye meydanında Fenni fırını kiracısı.
İsmet	Üye	Çocuk Sarayı Caddesinde İstikamet fırını kiracısı.
Emin	Üye	Müdafaai Hukuk Caddesinde Erciş fırını kiracısı.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 13.

Temel yaşam ihtiyaçlarından ekmek üretimini gerçekleştiren fırıncılar, yedi kişiden oluşan bir kadro ile cemiyet kurmuşlardır. Üyelerin Sanayi, Ulucanlar, İtfaiye gibi mevkilerde işletmeleri olduğu kaydedilmiştir. Yine üyelerin bir kısmı iş yeri sahibi iken çoğu kiracı olduğunu beyan etmiştir.

Tablo 22. Otelciler Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Üye Bilgileri
Raşit Çalış	Reis	Cihan oteli sahibi.
Mehmet	Üye	Konya Azm-i Milli Hanı kiracısı.
Mehmet	Üye	Kıbrıs Hanı sahibi.
Salih	Üye	Pilavoğlu hanı kiracısı.
Celal	Üye	Mühendishane sahibi.
İbrahim	Üye	Sebat oteli kiracısı.
İsmail Hakkı	Üye	Şark oteli kiracısı.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 13.

Şehre dışarıdan gelenlerin konaklamasında rol üstlenen otelciler de cemiyet kurmuşlardır. Aynı zamanda iç ve dış turizm açısından önemli olan otellerin adlarına dair bilgiler de mevcuttur. Bazı otel işletmecilerinin kiracı olarak faaliyet gösterdiği kayıtlara geçmiştir. Yine üyelerin bir kısmı müstakil otel binalarında bir kısmı da han olarak tabir edilen yapılarda otelcilik yapmışlardır.

Tablo 23. Bahçıvanlar Cemiyeti

Üye Adı	Görevi	Üye Bilgileri
Sadullah	Reis	Soğukkuyu'da Değirmen arkında bahçıvan.
Necip	Üye	Orta arkta bahçıvan.
Hasan	Üye	Üçtaş'ta bahçıvan.
Mehmet	Üye	Aşağıark'ta bahçıvan.
Hasan	Üye	Aşağıark'ta bahçıvan.
Ömer	Üye	Kazlık içinde bahçıvan.
Uzun Hasan	Üye	Sakalar arkasında bahçıvan.

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 13.

Şehrin peyzaj unsurlarının bir parçası olan bahçıvanlar da yedi kişiden mürekkep bir cemiyet kurmuşlardı. Üyelerin adresleri diğer cemiyetlerden farklıdır. Sektör gereği şehir merkezi dışında mevkilerde faaliyet göstermişlerdir. Aynı zamanda suya yakın ve ilgili bölgeler olduğuna işaret eden isimlendirmeler mevcuttur. Aşağı ve Yukarı Arklar, Kazlık, Soğukkuyu gibi bölgelerde faaliyet yürütmüşlerdir.

3. Ankara Esnaf Cemiyetlerinin Denetlenme Talimatnamesi

Ankara'da kurulan cemiyetlerin, denetlenmesi, geliştirilmesi ve dayanışmanın artırılması amacıyla bir talimatname hazırlanmıştır. Sekiz maddeden oluşan bu talimatnameye göre cemiyetlerin devamlılığının sağlanması için bir çerçeve çizilmiştir. Esnaf cemiyetlerinin denetlenmesinin, Ticaret ve Sanayi Odası meclisi tarafından tayin edilen bir denetçi tarafından yapılması gerektiği ifade edilmiş ve bu denetçinin görevi ve yetkileri belirlenmiştir:

1-Cemiyetlerin işleyiş ve hesaplarının denetlenmesi, bütçe planları dâhilinde evrakın kontrol ve muhafaza edilmesi, olası bir usulsüzlük, eksik veya tahrif olmuş belge tespitinde durumun Ticaret ve Sanayi Odasına bildirmek denetçinin göreviydi.

2-Denetçi her ayın sonunda esnaf cemiyetlerinin hesaplarında; gelir, gider ve masrafları kontrol eder, ayrıca kalan bakiyeyi kayda alır ve altı ayda bir cemiyetin genel durumunu rapor ederdi.

3-Cemiyetlerin onaylanmış bütçeleri dâhilinde yapacakları harcamaların iznini vermesi, izinsiz yapılan harcamaları kaydetmesi ve odaya bildirmesi gerekiyordu.

4-Esnaf cemiyetleri heyeti idare ve genel toplantılarında verilecek kararların talimatname hükümleri dairesinde olmasını sağlar ve ihtiyaç gördüğü takdirde esnaf cemiyetleri idarelerini toplantıya davet ederdi.

5-Esnaf cemiyetlerine mensup bütün üye tarafından idare heyeti hakkında gerçekleşecek müracaat ve şikâyeti değerlendirdi. Lüzum gördüğünde tahkikat yapar, neticesinde oda yönetimini bilgilendirirdi.

6-Cemiyet heyeti idare üyelerinin ve reisinin uhdelelerindeki vazifeyi ifa edip etmediğini kontrol ederdi.

7-Bütün cemiyetler muamelelerini, hesaplarını birleştiren bir büro halinde yönetildiği için bu büroya ait vazifeler ve diğer önemli hususları teftiş ve kontrol ederdi (BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 14).

8-Cemiyet reisleri ve idare heyetleri üyeleri bu talimatname hükümlerine göre denetçinin işlerinde kolaylık sağlamayı ve gereğini yapmakla yükümlüydü.

Bu talimatname Ankara Ticaret ve Sanayi Oda meclisinin 30 Mart 1933 tarihli toplantısında tasdik ve kabul edilmiştir. Talimatnameye riayet etmeyenler oda meclisince uygun görülen kararlara göre muamele ifa olunurdu (BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 15).

Yukarıda belirtilen Esnaf Cemiyetleri Talimatnamesi'ne göre 1935-1936 yıllarında cemiyetlerin malî durumları hakkında bir inceleme yapılmıştır. Cemiyetlerin adı, geliri, gideri ve türleri hakkında bilgiler toplanıp, odalara bildirilmiştir.

Tablo 24. *Esnaf Cemiyetlerinin 1935 Yılı Bütçelerine Konulan Muhammen Gelir ve Giderler*

Cemiyet Adı	Gelir	Gider
Kahveciler cemiyeti	664	664
Fırıncılar	1407	1407
Kasaplar	1953	1953
Marangozlar	1130	1130
Hırdavatçılar	718	718
Şoförler	2696	2696
Sıvacılar	362	362
Terziler	448	448
Mahrukatçılar	804	804
Berberler	504	504
Bakkallar	1344	1344
Demirciler	830	830
Taşçılar	1273	1273
Lokantacılar	1010	1010
Tabaklar	1065	1065
Sebzeciler	6258	6258
Manifaturacılar	1112	1112
Otelciler	650	650
Bahçıvanlar	1109	1109
Fotografçılar	0	0
Toplam	25337	25337

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek.16.

Cemiyetlerin tahmini gelir ve gideri 1935 yılı itibarıyla kayıt altına alınmıştır. Bütün cemiyetlerin gelir-gider dengesinin korunduğu tabloya yansımıştır. Sadece fotoğrafçılar cemiyetinin geliri ve giderine dair bir rakam yazılmazken, diğer 19 cemiyet tutarlılık arz etmiştir. En yüksek tutar 6 bin liranın üstündeki sebzciler cemiyetine; en düşük tutar sıvacılar cemiyetine aittir.

Tablo 25. Ankara Esnaf Cemiyetlerinin 1935 Yılı Yardım Parası Olarak Toplandığı ve Harcadığı Tutarlar

Cemiyet Adları	Toplanan		Harcanan	
	Lira	Kuruş	Lira	Kuruş
Lokantacılar	603	31	487	05
Demir, Elektrik, Su ve Kaloriferciler	085	00	073	01
Otelciler	299	45	308	24
Taşçı, Duvarcı ve Kalemkârlar	096	25	122	61
Sebze ve Meyveciler	648	11	773	50
Berberler	510	95	495	35
Bakkallar	1022	76	991	82
Kasaplar	1366	95	1226	60
Kahveciler	313	30	227	82
Marangoz ve Doğramacılar	84	85	245	18
Sıvacı ve Boyacılar	21	85	44	00
Hırdavatçılar	169	00	91	54
Odun ve Kömürcüler	134	50	216	57
Fırıncılar	780	00	858	02
Şoförler	1543	00	1389	24
Bahçıvanlar	379	24	304	00
Tabaklar	89	00	100	47
Manifaturacılar	0		0	
Terziler	0		0	
Fotoğrafçılar	0		0	
Yekûn	8147	52	7955	02

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 17.

Cemiyetlerin 1935 yılında yardım olarak topladığı ve bu kalemden harcadığı tutarlara dair bilgiler mevcuttur. Çoğu cemiyet bu anlamda bir hareketlilik gösterirken manifaturacı, terzi ve fotoğrafçılar cemiyetleriyle ilgili bir tutar kayıtlara yansımamıştır. En çok tutar şoförler, en az tutar sıvacılar cemiyetinde toplanmıştır. Toplanan yardımların yaklaşık %90'lık kısmı harcanmıştır.

Tablo 26. 1936 Yılında Esnaf Cemiyetlerinin Bir Yıl İçinde Harcamaları

Masraf Türü	Aylık	Yıllık
Cemiyetlerin ve müşterek muhasebenin müteferrik masrafları.	320	2840
Cemiyetlerin müşterek muhasebelerinin memurları ve müstahdemlerine verilen ücret.	30	360
Esnaf Cemiyetleri bina kirası.	100	1200
Şoförler cemiyeti kâtip ücreti.	60	720
Şoförler cemiyeti odacısı ücreti.	30	360
Şoförleri cemiyeti bina kirası.	25	300
Fırıncılar cemiyeti muhasip ve kâtip ücreti.	30	360
Fırıncılar cemiyeti tahsildar ücreti.	30	360
Kasaplar cemiyeti kotra bekçi ücreti.	15	180
Bakkallar cemiyetinin tahsildar ücreti.	30	360
Sebzeciler cemiyeti odacı ücreti.	30	360
Bahçıvanlar cemiyeti bina kirası.	10	120
Bahçıvanlar cemiyeti kâtip ücreti.	15	180
Genel Toplam	725	8700

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 30.

Cemiyetlerin 1936 yılında bazı gider kalemlerini tespit etmek mümkün olmuştur. Cemiyetlerin tamamının olmasa da bir kısmının üzerinden değerlendirme yapmak mümkündür. Masraf kalemleri içerisinde tamamını kapsayan giderler kayıt altına alınmıştır.

Muhtemelen aynı kalemde birden fazla ödeme yapmayarak tasarruf etmek amacıyla cemiyetlerin idari işlerinin yürütülmesi amacıyla bir merkez kurulmuştur. Buranın kira, muhasip ve muhtelif masrafları aylık 450 liradır. Bazı meslek gruplarının giderleri ayrıca kaydedilmiştir.

Şoför, fırıncı, kasap, bakkal, sebze bahçıvanlar cemiyetinin bürokratik giderleri tabloda belirtilmiştir. Masraflar içerisinde cemiyetin kâtip, bekçi, tahsildar ve bina ücretleri yer almıştır. Cemiyetlerin kira giderleri 10 ile 25 lira; kâtip 15 ile 60; tahsildar ücreti ise 30 lira ödenmiştir.

Tablo 27. 1936 Yılında Esnaf Cemiyetlerinin Topladığı, Harcadığı ve Kasalarındaki Bakiye

Sıra No	Cemiyetlerin Adları	Toplanan Para		Harcanan Para		Kasalarında Bulunan Para	
		Lira	Kuruş	Lira	Kuruş	Lira	Kuruş
1	Lokantacılar	651	62	515	78	135	84
2	Demirciler	25	78	37	18	-11	04
3	Otelciler	480	39	359	27	121	14
4	Taşçılar	507	98	442	26	145	72
5	Sebzeciler	1331	12	1201	35	129	77
6	Berberler	319	35	213	21	106	14
7	Bakkalcılar	1404	59	1158	71	245	68
8	Kasaplar	2403	83	2267	82	196	01
9	Kahveciler	568	07	486	06	82	01
10	Marangozlar	333	47	414	95	-81	48
11	Sıvacılar	67	22	24	89	42	33
12	Hırdavatçılar	177	47	98	15	79	32
13	Mahrukatçılar	363	09	205	47	137	67
14	Fırıncılar	1254	49	1136	30	118	19
15	Şoförler	1956	21	1894	36	61	85
16	Bahçıvanlar	1147	53	1099	11	48	42
17	Manifaturacılar	659	17	663	20	-4	03
18	Terziler	23	30	23	05	0	25
19	Debbağlar	0	0	0	0	0	0
20	Fotoğrafçılar	0	0	0	0	0	0
	Genel Toplam	13818	68	12241	12	1670	47

Kaynak: BCA, 490.1.0.0/594.52.2, Ek. 29.

Yukarıdaki tabloda esnaf cemiyetlerinin 1936 yılı içerisinde topladıkları toplam tutar, harcamaları ve kasada kalanlar belirtilmiştir. Şehirde kurulan 20 cemiyete ait bilgilerin bulunduğu tabloda çoğu cemiyetin gelir-gider durumunda bir hareketlilik yaşanmışken, debbağlar ve fotoğrafçı cemiyetlerinde bu durum tespit edilmemiştir.

Cemiyetler arasında para en çok kasap; en az terzi esnafında toplanmıştır. Genellikle cemiyetlerin gelir-giderleri dengeli ilerlemiştir. Bazı cemiyetlerin topladığı yeterli gelmemiştir. Demirci, marangoz ve manifaturacı esnafının kasada kalan bütçeleri 1936 yılı için eksiye düşmüştür. Bazı cemiyetler de bütçelerinin büyük bir kısmını harcamamıştır. Sıvacılar, mahrukatçı ve berberler paralarının yaklaşık %30'unu kasada bırakmışlardır.

SONUÇ

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra üzerinde durulan hususlar arasında sanayi ve ticari gelişmeler de yer almıştır. Bu alanda atılacak adımların sistemli, düzenli ve sürdürülebilir olmasına dikkat edilmiştir. Henüz ülkenin sanayileşmediği milli burjuvazinin gelişmediği bir dönemde uygulamaya çalışılan liberalizm başarılı olamayacağı için devlet

destekli bir yöntem uygulanmalıydı. Yerli sanayicinin gelişmesi için finansal problemin çözümü kadar tüccarın müşterek amaçla birleştirilmesi gerekiyordu. Bu gerekçelerle esnafın cemiyetler kurarak tek bir çatı altında toplanması, dayanışma ve yardımlaşmanın sağlanması öncelenmiştir. Bu bir devlet planlaması olduğu kadar, tek partili dönemde partinin sürece dâhil olması olarak düşünülmüştür. Bu amaçla partinin sivil unsurlarından Halkevleri, esnaf cemiyetlerinin teşkilatlanması ve işleyişine yardımcı olabilmesi için aktif olarak kullanılmıştır. Bu amaçla cemiyetlere bazen mekân bazen de personel desteği sağlanarak esnaf cemiyetlerinin faaliyetlerinin gerçekleştirilmesi için çaba sarf edilmiştir.

Teşvik ve desteklerin etkisiyle Ankara'da pek çok meslek grubu cemiyetler kurmuştur. Ürün ve hizmet üreten kategorilerde esnaf bazen tek bir meslek bazen de birden fazla ve birbirine yakın uğraş alanı olan esnaflar bir cemiyet altında teşkilatlanmışlardır. Bulgular daha çok hafif sanayi potansiyeli olan esnaf cemiyetlerine işaret etmiştir.

Cemiyetlerin kurulması, teşkilatlanması gibi hususlardan başka nitelikli personel sermayesi oluşturulmasına önem verilmiştir. Henüz çıraklık aşamasındakiler için hem esnaf hem de usta olabilmesi için mesleki akademik eğitim vermeye ve bu konuda kolaylık sağlanmaya çalışılmıştır. Çağdaş devletlerdeki uygulamalar örnek alınmıştır. Ayrıca çalışanların sosyal ve ekonomik hakları da korunmaya çalışılmıştır. Borçlar Kanunu'ndan yararlanılarak, çalışma huzurunun korunması için, cemiyetler talimatnamesine eklemeler yapılmıştır.

Cemiyetlerin işleyişine dair hazırlanan talimatnamede aynı zamanda, cemiyetlerin mali işleyişine yer verilmiştir. Mali denetimlerin yapılabilmesi için Ticaret ve Sanayi Odasından destek alınmış, bir görevli marifetiyle denetimler yapılmıştır. Cemiyetlerin gelir-gider dengesi, harcama kalemleri gibi hususlar incelenmiştir. Diğer taraftan cemiyetlerin ayakta kalabilmesi için üyelerin aidat ödemesi gibi konularda da pratik çözümler üretilmiştir.

Dahası cemiyetlerin masraflarının azaltmak adına bazı giderlerde müşterek yönetime müracaat edilmiştir. İşyeri kiralama, muhasebe ve diğer personel giderlerinin ortak karşılanması gibi yöntemler uygulanmıştır. Bu cemiyetlerden bütçe ve üye bakımından en yoğun olan meslek grupları şoför, fırıncı, kasap ve bakkal gibi esnaf cemiyetleridir. Üye bilgilerinin incelendiği kısımlarda, çoğu üyenin iş adreslerinin birbirine yakın hatta bazen aynı cadde ve sokakta olduğu düşünüldüğünde dayanışmanın önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Araştırmanın sonucunda cemiyetlerin adları, üyeleri, üye bilgileri, gelirleri gibi bilgilere ulaşılmakla birlikte aslında bu hususta farklı çalışmaların yapılabileceği aşikârdır. Bu araştırmanın konusu olan Ankara'daki esnaf cemiyetleri hakkında başka verilere ulaşılmasıyla -örneğin cemiyetlerin sonraki yıllardaki faaliyetleri, üyeleri, büyüme hızı gibi- daha kapsamlı bulgulara ulaşılabilir. Cemiyetlerin tarihsel gelişimi, ekonomik döngüdeki konumları, yetiştirdiği esnaflar, dış ticaretteki konumları gibi başlıklar araştırmaya değer görülebilir.

KAYNAKÇA

- 1930 Sanayi Kongresi: Raporlar, 1930 Sanayi Kongresi: Raporlar, Kararlar, Zabıtlar, Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti Umum Merkezi, 1930.
- Adıatar, F. (1996). Malatya şehrinin esnaf teşkilatı (1908-1950), (Tez No: 52315) [Yüksek Lisans Tezi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Atatürk, M. K. (1997). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri Cilt: II.* (1997). (Der. Sadi Borak ve Utkan Kocatürk), TİTE Yayınları.
- Boratav, K. (2005). *Türkiye İktisat Tarihi 1908-2002*, İmge Kitabevi.
- Çavdar, T. (2003). *Türkiye Ekonomisinin Tarihi (1900-1960)*, İmge Yayınları.
- Çavdar, T. (2008). *Lonca'dan Odaya Nadir Eserler Kataloğu*, İTO Yayınları.
- Dinçer, G. (2014). Ulus'tan Samanpazarı'na Anafartalar Caddesi'nin Öyküsü. *İdealkent*, 11, 36-60.
- Hasar, V. (2022). *Atatürk Döneminde Ankara Halkevi ve Faaliyetleri (1932-1938)*. (Tez no. 705532) [Doktora Tezi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Kavak, E. (2015). *Ankara'nın İktisadi Tarihine Dair Bir Tetkik: Ankara Ticaret Odası Örneği 1938 1950*, (Tez no. 417799). [Yüksek Lisans Tezi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Kazgan, G. (2017). *Tanzimat'tan 21. Yüzyıla Türkiye Ekonomisi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kazıcı, Z. (1988). Ahilik, Diyanet İslam Ansiklopedisi Cilt: 1 içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Keyder, Ç. (1979-1980). Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türk Tüccarının Millileşmesi, *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 1797-1980 Özel Sayı, 239-255.
- Gülmez, M. (1985). 1932 İş Yasası Tasarısı ve İzmir İşçilerinin Görüşü ve Dilekleri, *Amme İdaresi Dergisi*, 17, 97-114.
- Ökçün, A. ve Ökçün G. (1968). 1923 Yılında İzmir'de Toplanan Türkiye İktisat Kongre'sinde Kabul Edilen Esaslar, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 23 (1), 53-100.
- Pamuk, Ş. (2018). *Türkiye'nin 200 Yıllık İktisadi Tarihi*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Parla, T. (1993). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları.
- Resmi Gazete.
- Sarıçoban, G. (2020). Atatürk Döneminde (1923-1929) Türkiye Ekonomisi, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (44), 222-236.
- Solmaz, Ç. (2023). *Atatürk Döneminde Ankara Belediyesi (1923-1938)*, (Tez no. 794297) [Doktora Tezi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Süt, P. (2021). *The Transformation Of The Istanbul Artisans And Traders (Esnaf) in The Late Ottoman Empire: 1839-1922*, (Tez No: 662831) [Doktora Tezi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

- TBMM Zabıt Cerideleri. (1937). Dönem: 5, Cilt: 20, TBMM Yayınları.
- TBMM Zabıt Cerideleri. (1961). Dönem: 2, Cilt: 1, TBMM Yayınları.
- Tekeli İ. ve İlkin, S. (1977). *1929 Dünya Buhramında Türkiye'nin İktisadi Politika Arayışı*, ODTÜ Yayınları.
- Tekerek, M. (2023). *Loncalardan Odaya Türkiye'de Esnaf-Zanaatkâr-Tacir-Sanayici*. Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Tezel, Y. S. (2002). *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Toprak, Z. (1995). *Türkiye'de Ekonomi ve Toplum (1908-1950) Milli İktisat-Milli Burjuvazi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tunçay, M. (1981). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Yurt Yayınları.
- Türkiye Cumhuriyeti Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Cumhuriyet Arşivi. (BCA)
- Türkiye Cumhuriyeti Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi. (BOA)
- Uyar, H. (1997). Devletin İşçi Sınıfı ve Örgütlenme Girişimi: CHP İzmir İşçi ve Esnaf Cemiyetleri Birliği, *Tarih ve Toplum*, (160), 14-20.
- Varlık, M. Bülent. (1997). İzmir İşçi ve Esnaf Birlikleri Bürosu Nizamnamesi (1935), *Kebikeç*, 5, 201-206.
- Weber, M. (2020). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. Cem Yayınevi.
- Whatmore, R. (2024) *Düşünce Tarihi*, çev. Barış Özkul, İletişim Yayınları.