

**AKRA KÜLTÜR SANAT VE
EDEBİYAT DERGİSİ**

AKRA JOURNAL OF CULTURE, ART AND LITERATURE

ISSN 2148-0370



YIL: 6 Sayı: 16 / Eylül - Aralık 2018
YEAR: 6 Number 16 / September - December 2018

Baskı ve Cilt / Printing and Binding

HAT BASKI SANATLARI
Maltepe Mah. Litros Yolu Sk. Matbaacılar Sitesi D:A Blok ZA5
Zeytinburnu/İstanbul

Adres / Address

Evliya Çelebi Mahallesi
Hatboyu Caddesi, No: 2/2 TUZLA/İSTANBUL

Tel: +90 532 732 00 21 (Türkçe İletişim)
Tel: +90 533 578 27 54 (For English)
Tel: +90 545 933 24 14 (Pour le Français)



TUZLA BELEDİYESİ KÜLTÜR YAYINLARI
TUZLA MUNICIPALITY CULTURAL PUBLICATIONS



Akra Kùltür Sanat ve Edebiyat Dergisi / (AKRA-JOURNAL) yılda üç kez yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. **AKRA JOURNAL** dergisinde yayınlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukuki açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları **AKRA JOURNAL**'a aittir. Yayınlanan yazılar yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu ve editörler dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar iade edilmez.



Akra Journal of Culture, Art and Literature (AKRA JOURNAL) is a 3 times a year published international journal. Authors bear the sole legal responsibility for their published works in **AKRA JOURNAL**. Akra International Journal of Culture Art Literature and Educational Sciences (**AKRA JOURNAL**) has the sole ownership of copyright to all published works. No part of this publication shall be produced in any form without the written consent of **AKRA JOURNAL**. The Editorial Board makes the final decision to publish articles. No article is returned to authors.



Akra Journal of Culture Art Literature and Educational Sciences (AKRA JOURNAL) est une revue à comité de lecture internationale, publié trois fois par an. Les auteurs assument la responsabilité juridique de leurs travaux publiés sur **AKRA JOURNAL**. **AKRA JOURNAL** a la propriété exclusive du droit d'auteur pour toutes les œuvres publiées. Aucune reproduction partielle ou complète des œuvres publiées ne peut être produite sans le consentement écrit d'**AKRA JOURNAL**. Le comité de rédaction prend la décision finale de publier les articles. Aucun article n'est retourné aux auteurs.

Uluslararası Hakemli Dergi 2018, Yıl: 6 / Sayı: 16
International Refereed Journal, 2018, Volume: 6 / Number: 16

**AKRA KÜLTÜR SANAT VE EDEBİYAT
DERGİSİ**

AKRA JOURNAL OF CULTURE, ART AND LITERATURE

ISSN 2148-0370



İmtiyaz Sahibi / Publisher
Dr. Şadi YAZICI

Editor / Editör / Éditeur
Mustafa ÖZDEMİR

Editör Yardımcıları / Co-editors / Co-éditeurs

Dr. Tahir Erdoğan ŞAHİN
Dr. Uğur BAŞBOĞAOĞLU
Dr. Salim DURUKOĞLU
Dr. Ahmet KARA
Doç. Dr. Bilal GENÇ

e-mail: akrajournal@gmail.com
www.akrajournal.net

Sanat Danışmanları

Prof. Dr. Nakış KARAMAĞARALI
Dr. Öğr. Üyesi. Can ŞAHİN
Cengiz BAHŞI

Genel Koordinatör
Güven ADA

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK, Fırat Üniversitesi
Tahir Erdoğan ŞAHİN, Emekli Akademisyen
Prof. Dr. Erdal AKPINAR, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ALICI, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi. Salim DURUKOĞLU, İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi. Doğan ARSLAN, Medeniyet Üniversitesi
Üzeyir GÜNDÜZ, Çocuk Edebiyatçısı
Hamdi ÜLKER, Eğitimci-Yazar
Dr. Salih DİRİKLİK, Yönetmen-Senarist
Dr. Lütfü ŞEHSUVAROĞLU, Emekli Akademisyen
Dr. Lütfü ÖZŞAHİN, Dinler Tarihçisi ve Siyaset Felsefecisi

Uluslararası Hakemli Dergi 2018, 6 (16)
International Refereed Journal, 2018, 6 (16)



Danışma Kurulu / Board of Advisory / Conseil Consultatif

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK,
Fırat Üniversitesi – Türkiye

Prof. Dr. Fuzuli BAYAT,
Millî Bilimler Akademisi Bakü – Azerbaycan

Prof. Dr. Yelena ÇEKUŞKİNA,
Churagh Devlet Üniversitesi – Çuvaşistan

Prof. Dr. Sadettin YILDIZ,
Lefke Avrupa Üniversitesi - Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

Doç. Dr. Oguz HACİYEV,
Nahcivan Devlet Üniversitesi – Nahcivan

Doç. Dr. Baktygul KULZHANOVA,
Al-Farabi Kazakh National Üniversitesi – Kazakistan

Dr. Margareta ARSLAN,
Universitatea Babeş-Bolyai – Romanya



Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi
Akra Journal of Culture, art and Literature
AKRA JOURNAL, 2018, 6, (16)

HAKEMLER / REFEREES8 (Soyadı sırasına göre)

Prof. Dr. Erdal AKPINAR	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ALICI	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Fuzuli BAYAT	Milli Bilimler Akademisi/Bakü
Prof. Dr. Vedat BİLGİN	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Nusret ÇAM	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Yelena ÇEKUŞKİNA	Churagh Devlet Üniversitesi/Çuvaşistan
Prof. Dr. Cemalettin ÇOPUROĞLU	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Osman DEMİRDÖĞEN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Şener DEMİREL	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı DURAN	Adıyaman Üniversitesi
Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail E. ERÜNSAL	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail GÖRKEM	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal GÖRMEZ	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Kenan İNAN	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Turgut KARABEY	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin KARADAĞ	100.Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Nakış KARAMAĞARALI	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet KARAOŞMANOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KAVRUK	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki KAYMAZ	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Halil KOCA	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Murat NİŞANCI	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Yıldırım ÖZBEK	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Zekai ÖZDEMİR	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Metin ÖZKUL	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Nurettin ÖZTÜRK	Pamukkale Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Mukim SAĞIR	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Saim SAKAĞLU	Emekli öğretim üyesi
Prof. Dr. Fikri SALMAN	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Prof. Dr. Canan SEYFELİ	Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Nesrin SİS	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ŞEKER	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ	Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TAŞGİN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Nihat TEMEL	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Necmettin TOZLU	Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Enver TÖRE	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şehabettin YALÇIN	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Hakkı YAZICI	Afyon Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YILDIRIM	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Sadettin YILDIZ	Lefke Avrupa Üniversitesi/Kıbrıs Türk.
Prof. Dr. Ayşe YÜCEL ÇETİN	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Gülden Sağol YÜKSEKAYA	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih Arslan	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Uğur ATAN	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Sezai BALCI	Giresun Üniversitesi
Doç. Dr. Bayram BAŞ	Yıldız Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa ÇEVİK	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Doç. Dr. Yasin DOĞAN	İnönü Üniversitesi

Doç. Dr. Ali DUMAN
Doç. Dr. Recep DÜNDAR
Doç. Dr. Abdulkadir GÜL
Doç. Dr. Oguz HACİYEV
Doç. Dr. Hatice İÇEL
Doç. Dr. Bilal GENÇ
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN
Doç. Dr. Ahmet KARA
Doç. Dr. Yusuf KEŞ
Doç. Dr. Osman KONUK
Doç. Dr. Baktygul KULZHANOVA
Doç. Dr. Özlem KUMRULAR
Doç. Dr. Levent MERCİN
Doç. Dr. Nizamettin PARLAK
Doç. Dr. Necdet TOZLU
Doç. Dr. Orhan YAZICI
Dr. Öğr. Üyesi. Doğan ARSLAN
Dr. Öğr. Üyesi. Handan ASLAN
Dr. Öğr. Üyesi. Uğur BAŞBOĞAOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi. Ufuk BİRCAN
Dr. Öğr. Üyesi. Gülda ÇETİNDAG SÜME
Dr. Öğr. Üyesi. Salim DURUKOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi. Bahadır KÖKSALAN
Dr. Öğr. Üyesi. Ebru ŞENOCAK
Dr. Öğr. Üyesi. Mehmet YARDIMCI
Dr. Margareta ARSLAN

İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
N. Devlet Üniversitesi / Nahçıvan
Ömer Halisdemir Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Çukurova Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Süleyman Demirel Üniversitesi
Kâtip Çelebi Üniversitesi
Al-Farabi Kazakh National Ü./ Kazakistan
Bahçeşehir Üniversitesi
Dumlupınar Üniversitesi
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Medeniyet Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Adıyaman Üniversitesi
Dicle Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Emekli Öğretim Üyesi
Üniversitatea Babeş-Bolyai /Romanya



Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi
SOBIAD tarafından dizinlenmektedir

CİLT: 6 SAYI: 16 –Eylül- Aralık 2018
VOLUME: 6 NUMBER: 16 – September- December 2018
SAYI HAKEMLERİ / REVIEWER / REVIEWER

Prof. Dr. Ali Rafet Özkan
Prof. Dr. Kemal Polat
Prof. Dr. Ayşe Yücel Çetin
Prof. Dr. Hatice İçel
Prof. Dr. Ahmet Kara
Dr. Öğr. Üyesi. Bahadır Köksalan
Prof. Dr. Nihat Temel
Prof. Dr. Kenan Ziya Taş
Dr. Tahir Erdoğan Şahin
Prof. Dr. Nurullah Çetin
Dr. Öğr. Üyesi. Salim Durukoğlu
Prof. Dr. Ahmet Buran
Prof. Dr. Ercan Alkaya
Dr. Öğr. Üyesi. Ebru Şenocak
Dr. Öğr. Üyesi. Gülda Çetindağ Süme
Prof. Dr. Mustafa Alıcı
Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı
Prof. Dr. Nurettin Öztürk
Doç. Dr. Bayram Baş
Doç. Dr. Ahmet Akkaya
Dr. Öğr. Üyesi. Süleyman Aydın
Dr. Öğr. Üyesi. Ufuk Bircan

İÇİNDEKİLER

DOSYA: 1

Hakemli Yazılar.....9

ARAŞTIRMA

Prof. Dr. MUSTAFA ALICI

Dindar Değil Maneviyatçılım:

Postmodern Din Bilimlerinde Maneviyat-Dindarlık Tartışmaları.....11-20

Prof. Dr. ESMA ŞİMŞEK / Dr. ÖMER FARUK ELALTUNTAŞ

Osmanlı Devleti'nde Uygulanan İçki Yasağının Fıkralara Yansıması21-38

MUSTAFA BAYAR

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Eğitim Anlayışı39-66

Dr. Öğr. Üyesi. BİROL YILDIRIM

Medrese-Tekke Bütünlüğünde

Yetmiş Bir Âlim Tipi: İmam Gazzâlî Örneği67-106

İNCELEME

MUSTAFA ÖZDEMİR

Refahiye Yöresinde Bulunan Roma ve Bizans Sikkeleri.....107-119

Doç. Dr. FATİH ARSLAN

Sosyokültürel Değişim ve Göç Çağrışımları:

Mustafa Kutlu Öykülerinde Yolda Olmak.....121-129

Dr. Öğr. Üyesi. SALİM DURUKOĞLU / ELMİRA MONTANAY

Çağdaş Kazak Türk Edebiyatı Yazarı

Berdıbek Sokpakyev'in Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri.....131-149

Arş. Gör. SERDAR DENİZ ÖZDEMİR

Âşık Veysel'in Şiirlerinde Sosyal Eleştiri151-161

Dr. TURGUT AKYÜZ

"Risâle Fi'l Mantık" Bağlamında Fahreddin

Er-Râzî'nin Mantığa Dair Bazı Görüşleri163-199

Öğr. Gör. ŞEMSEDDİN KOÇAK / Dr. Öğr. Üyesi. RIDVAN DEMİR

Katuna'da Dokuz Ay (Türk Eğitim Tarihi

Açısından, Eğitimin Öğeleri Üzerine Bir İnceleme).....201-232

DOSYA: 2

<i>Kültür-Sanat- Edebiyat</i>	233
Prof. Dr. SAİM SAKAOĞLU <i>Eleştirinin Ahlaki Yönü Ya da -irgör / irgür- Fiili</i>	235-245
BAHAETTİN KARAKOÇ <i>Paylaşmak</i>	246
HASAN KAVRUK <i>Eder</i>	247
ŞABAN ÇETİN <i>Gözlerin</i>	247
RİFAT ARAZ <i>“Vahdet” Diyor, Bu Aşk Bana!./ Oku, “Sen de Ayan” Dedim!./ “Sen’i” İster Bu Aşk Sen’i!./ Bilmek İçin Gelmedik mi?</i>	248-249
NAFİZ NAYIR <i>Sevda Hâli</i>	250
HAMDİ ÜLKER <i>Miras</i>	251-261
TAHİR ERDOĞAN ŞAHİN <i>Şeyh Hacı Fevzi Efendi (Kitap tanıtımı)</i>	262-263
<i>Akar Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi Yayın İlkeleri</i>	264-266

DOSYA: 1
HAKEMLİ YAZILAR

DİNDAR DEĞİL MANEVİYATÇIYIM: POSTMODERN DİN BİLİMLERİNDE MANEVİYAT-DİNDARLIK TARTIŞMALARI

Prof. Dr. Mustafa ALICI*

Öz: İnsan, ruh gibi manevi, beden gibi maddi boyutu olan bir varlıktır. Bu iki unsura karşı dindar insanlar, inanç sistemlerinde bir dizi psikolojik ve sosyolojik kurum geliştirdiler.

Günümüzde bir kişinin maneviyat ve dindarlığını tanımlamaya postmodern söylem, postmodern kültürel ana akım anlamında değerlendirilebilir. Bu konu birçok yönden kültürel, felsefi ve dinsel bağlamda irdelenmiştir.

Bu makalede tenkitsel postmodern din bilimlerinin incelediği dindarlığın dışarıdan tenkidi, maneviyatçılığın sübjektif dindarlık olarak önemi, klasik dinî kurumların eleştirisi gibi temel meseleleri ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Din bilimleri, postmodernizm, maneviyat, dindarlık, agnostisizm.

I AM NOT RELIGIOUS BUT SPIRITUAL: DISCUSSIONS ON THE SPIRITUALITY AND RELIGIOSITY IN THE POSTMODERN CRITICAL STUDY OF RELIGION

Abstract: Human being is an entity with a spiritual dimension such as soul and material dimension such as body. Religious people against these two elements have developed a number of psychological and sociological institutions within their belief systems.

In our times, postmodern discourse in which one attempts to describe and define both spirituality and religiosity could be evaluated in the sense of postmodern cultural mainstream. This matter is enmeshed in many cultural, philosophical and religious contexts.

In this article, we will deal with the basic issues examined by postmodern religious sciences, such as the outsider critique of religiosity as the importance of spiritualism as subjective religiosity as well as the critique of classical religious institutions.

Key Words: Study of religion, postmodernism, spirituality, religiosity, agnosticism.

Giriş

Günümüzde eklektik din bilimleri için din olgusunu anlamada öne çıkan en önemli yöntemsel sorunlardan biri, normatif dindarlığı ima eden herhangi bir teolojik baskı ve dinî ikrarın etkisinde kalmadan akademik açıdan

ORCID ID: 0000-0001-9513-6768

DOI : 10.31126/akrajurnal.454620

Geliş tarihi: 19.08.2018 / Kabul Tarihi: 01.09.2018

*Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Dinler Tarihi Bölümü.

Postmodern Dönem'in temel maneviyat sorunlarını doğru anlayabilme konusudur.

Bunu başarmak için çağdaş din bilimcileri, herhangi bir dini incelerken ona mensup olan bir akademisyenin "içeriden" anlamasına değil, dışarıdan gözlem yapmasına ihtiyaç vardır. Bu yöntem, genel olarak teolojinin normatif anlayışını, dolayısıyla klasik din anlayışının etkisini eleştirmektedir. Günümüzde dışarıdan anlamayı savunan din bilimcileri, seküler akademik anlama adı altında felsefi anlamının akademik açıdan bir dini objektif ve bilimsel olarak araştırmak için herhangi bir dinî gruba bağlı olunmaması gerektiği savunulmaktadır.

Din bilimcisine göre imanı güçlendirmek için, dinin içeriğini, dinî gelenek temelinde ya epistemik ya da pratik olarak doğru veya mantıksal gerekçelerle sağlamaya çalışmak, dinin mutlak doğru oluşunu ortaya koymak demektir. Bu doğrultuda postmodern ajanda sahibi din bilimcisi, anlamak istediği dinî terimleri, farklı olarak üç safhada anlamak ister:

a) *Akademik Objektiflik*: Dini, akademik teslimiyetle anlamayı gösteren objektiflik konusu, din bilimcisi için önemlidir; ancak dindarların dinî tecrübelerini "yakından hissetmek" objektifliği artıracağından onu bilimsel açıdan öğrenmekten daha değerlidir.

b) *Dışarıdan Yorumlama*: Din bilimcisi, Postmodern Dönem'in bireysel maneviyat tecrübelerinin beşerî, kültürel ve davranışsal şekillerini yorumlamaya yoğunlaşır.

c) *Eleştirel Agnostizm*: Eleştirel agnostisizm bu safhada çağdaş din bilimcisi kendi inanç sisteminde "aktif bir katılımcı" olsa bile geliştirdiği metodolojik aygıtlar sayesinde, gerçek bir din bilimcisi olmayı çelişkisiz bir şekilde sürdürebilecektir. Bir başka deyişle metodolojik agnostisizmin sağladığı katkılar yardımıyla din bilimcisi, kendi inancına ters başka dinî inançları ve gelenekleri bile akademik olarak inceleyebilecektir (Mete, 2018: 406-407).

Aslında postmodern din bilimlerindeki söz konusu bu güçlü argümanlar sebebiyle klasik fenomenolojik yaklaşımın savunduğu "empati", "epoche" ve "eidetik vizyon" gibi bariz terminolojik aygıtlar yerine tarafsızlık, objektiflik, bireysel maneviyatçılık ve agnostik tenkitçiliği esas alan postmodern din bilimleri daha çok revaç göstermektedir. Bu hâliyle çağdaş din bilimleri disiplinler açısından daha sentetik, düşünsel olarak daha eklektik hâle gelmekte olup sonuçta dinin kutsiyeti yerine daha çok onun bir beşer ürünü (olgusal) boyutuna odaklanmaktadır. Bu noktada yeni nesil din bilimcileri, ikinci bin yılın ortalarından itibaren gelişen postmodern din sorunlarına (sözcüsel dinlerin inanç sistemleri olarak kabul edilmesi, yeni dinî hareket algıları, dinlerin aşkınlığı, bireysel ve özgün mesele olarak din olgusu gibi aktüel konulara) yönelmektedir (Mete, 2018: 407).

Bu makalede, eleştirel dinî çalışmalar bağlamında, postmodern din bilimlerinde ortaya çıkan dindarlık ve maneviyat gerilimini ele alacağız. Bu bağlamda postmodern yaklaşımın savunduğu klasik geleneklere veya “kurum-sallaşmış dinlere” karşı çıkmalarına rağmen, yeni spiritüalizm olarak adlandırılan yeni dindar insanlara ait dinî söylemleri ortaya çıkarmayı hedeflemekteyiz.

1. Üst-Anlatı Çağında Klasik Din ve Dindarlığın Tenkidi

Çağımız, artık gittikçe daha fazla üst anlatıya önem veren bir döneme doğru gitmektedir. Üst anlatı, postmodern bir kavram olarak çoğulcu bir toplumu veya genel bir tarihi daha ziyade öz, indirgeyici veya genelleyici kuramsal ilkeler çerçevesinde açıklamaya çalışan global söylemdir.

Din hakkındaki çoğu çağdaş görüşleri, köken olarak dini politik gündemde aramak daha doğrudur. Dinin sui jeneris (kendine özgü) bir olgu olduğu klişesini düşünürsek; dinî yapıların çok çeşitli kamusal etkilere sahip olduğunu bir çırpıda anlayabiliriz. Daha somut bir şekilde söylersek; Amerikalı Evanjelist Hristiyanların sahip olduğu sosyo-politik görüşler, benzer şekilde Budizm, Yahudilik ve İslam'da da mevcuttur (Stoddard- Martin: London-New York, 1- 3).

Postmodern Batı kültürü, klasik dönemde anlama ve yorumlama geleneğine sahip Greko-romen felsefesinin yanı sıra kendine has bir şekilde “din ve dindarlık”, “ruh ve maneviyat” gibi anlayıcı kategoriler geliştiren Yahudi-Hristiyan doktrinleri tarafından şekillendirilmiştir (Stachowska, 2013: 87).

Bir kavram olarak postmodernizm, mutlak çoğulculuğu özendirmesi bağlamında en basit doğası olarak tek bir kelimeyle “üst-anlatılara yönelik kuşkuculuk” şeklinde tanımlanabilir. Bu bağlamda postmodernizm nesnel hakikatlerin temsil edilmesi yerine daha fazla edebi yapılara odaklandığından, dinin yorumlayıcı tenkitçiliğinden uzaklaşmayan postmodern din bilimi, sırasıyla dindeki beşeri unsurlara, bir iletişim sistemi olarak dine bakışa ve zihnin bilişsel gücü olarak inanç konularına ilgi duyar. Bunlar, postmodern bir cemi-yet için çoğulculuğun temel ve hayati unsurları olarak önemli kavramlardır.

Postmodern çoğulcu toplum bu nedenle çok inançlı ve çok kültürlü bir yapıya sahiptir. Postmodern toplumda her şey tüketicilik bağlamında düşünüldüğünden, bazı akademisyenler dinin de artık bu tüketim kültürünün bir parçası haline geldiğini savunur. Artık her yerde dinler, yeni bir jargon ile sanal mega mabetlerin inşasına, büyük alışveriş merkezlerine benzer bir şekilde yeniden modellenmesine veya haftada yedi gün açık olan oditoryum, kafeler, gruplara sahip ibadethanelerle donatılmış, kapitalist tüketici dilini konuşmaya zorlanmaktadır (Possamai, 2005: 43- 45).

Bazı eleştirel din bilimcileri, dinlerde ortaya çıkan bu yeni duruma dinin “Disneyland” hâline gelişi adını verirler. Bu süreç, aynı zamanda postmodernitenin dinde ortaya çıkan hem teknolojik hem de tüketici yönlerini içerir. Çünkü Disneyland, her türlü eğlendirici sektöre sahip bu yeni moda *mega mabetlerden* çok uzak olmayan bir kavram olan en yüksek teknoloji biçimlerine sahip tüketim, moda, film ve müzik ile haşır neşir olmaktadır (Lyon, 2000: 6).

Yeni Çağ, “benlik merkezli dindarlık” biçimini yansıtan zamanlar dizisi olarak görülebilir. Bu tür bir dindarlığı ve temel unsurlarını, kelimesi kelimesine şu boyutlarıyla tanımlayabiliriz: Birinci boyut, Bilinmeyen Üstün Varlığın ruhuna duyulan inancın her gelenekte farklı varoluşsal formlar şeklinde olduğudur. Bu inanç, farklı kültürlerde değişik isimler ile bilinmesine rağmen ilahi Ruh’un temel amacı sevgi, bilgi ve bilgeliği insanlara emretmek veya iletmeştir. İkinci boyut, insanın iki bileşenli oluşuna yani dıştaki kişiliğine (veya bedenine) ve içteki ruhuna (veya yüksek benliğine) dikkat çeker. Dış yapı, materyalizme ve iç yapı sevgiye eğilimlidir. Bu nedenle, özellikle Doğu maneviyatları ile yeni dinî hareketler (kültler) arasında çok sıkı bağlantılar olmasına rağmen Yeni Çağ, büyük ölçüde gelenekleşmekten uzaktır. Bu yeni gelişmekte olan maneviyat biçimi, çoğulcu beşeri doğayı kuşatan postmodernite içinde önemli bir yer tutmaktadır (Heelas: 1993: 105-108).

Yine de din bilimcisinin postmodernizm kavramını keşfederken anlayacağı ilk şey ondaki belirsizliktir. Nitekim *Postmodernism, Reason and Religion* adlı eserinde Ernest Gellner, postmodernizmin zamanımızda güçlü ve moda bir kavram olduğunu, ama bu durumun ötesinde bu kavramın altında ne tür şeytaniliklerin yattığı ve hâlâ bu kavramın açıklığa kavuşmadığının altını çizmektedir (Gellner, 1992: 22).

Geleneksel tarzda anlaşılan dindarlık ve maneviyat arasındaki en genel ilişki ve örüntüler bile artık günümüzdeki dinamik ve değişken sosyo-dinî gerçekleri açık bir şekilde göstermektedir. Söz gelişi dünyadan feragat etmeyi esas alan derin tefekkür hayatını tercih eden geleneksel Hristiyan ruhaniyeti, dünyadan ve onun güncel sorunlarından mistik alana özellikle manastır ve diğer dinî sığınak alanlarına kaçarak coşkulu dinî duygu mizaçlar sergileyerek çağın sorunlarından somut olarak kendini ifade etmeyi amaçlamaktadır (Stachowska, 2013: 88).

Postmodern kültür ve din alanında yer alan bu tür somut dönüşümler, hem geleneksel dinî sistemlerin rolünü azaltmakta hem de “kutsal alan” ve “profan alan” şeklindeki sosyo-kültürel bölünmeyi ortadan kaldırmakta; neticede din, doğrudan sekülerleşme, çoğulculuk, bireyselleşme, özelleştirme, ticarileştirme ve tüketiciliğin derin saldırılarına maruz kalmaktadır. Bu safhadan sonra dinin somut kurumsal yapısı ve onların sosyal sistemlerdeki dina-

mik ilişkilerinde kendini gösteren dinî tezahür ve anlam biçimleri, gittikçe değişime uğramaya başlamakta ve sonunda geleneksel dinî yapıların güvenilirliğinde nispileşmeler meydana gelmektedir. Bu somut nedenlerden hareket eden “postmodern müminler” ise din olgusunu, yaşamlarının ve deneyimlerinin alanını “doğrudan” meşrulaştıran, değişmez ve genel olarak uygulanabilir “normatif kurallar seti” olarak algılamayı reddetmektedirler. Geleneksel din anlayışı ise bu meydan okumalara karşı farklı farklı kalıplarda ve değişik yaşam tarzlarının paletinde ezilerek yeni formlara dönüştürülüp sadece “bir tercih meselesi” haline gelmeye razı görünmektedir (Stachowska, 2013: 88- 89).

Sekülerleşme ile ilgili ortaya çıkan eğilimler, bilhassa geleneksel temel kurumsal boyutlarda meydana gelerek dinî sistemlerin etkisinin ve öneminin ortadan kaldırılması şeklinde özellikle kutsal alanda tercihlerin bireyselleştirilmesi olarak belirgin şekilde Batı’da (bilhassa Avrupa’da) görülebilmektedir. Mesela Avrupalıların yaşamlarındaki kutsallıklar alanında gerçekleşen postmodern dönüşümler, hem uygulama alanında dinî kurumlardan uzaklaşma gibi eğilimler, hem dinî fikirlerin veya içeriklerinin yürürlükten tamamen kaldırılması formunda meydana gelir. Bunun nedeni, Teslis’in irrasyonelliğini öne çıkaran Tanrı’ya olan inanç ile ölümden sonra hayata olan inancın, Batı ülkelerinde daha tipik olarak gözlemlenebilmesidir.

Hatta bazı araştırmalar göstermiştir ki, doğüstü bir güce olan inancın artmasının analiz edildiği ülkelerin çoğunda, eşzamanlı olarak Kişisel bir Tanrı’ya olan söylemlerde ciddi oranda düşüş eğilimi mevcuttur. Bu araştırma, aynı zamanda Avrupalıların önemli bir yüzdesinin Tanrı’ya olan inancını beyan etmelerine rağmen, doğüstü Güç ya da Aşkın Varlık lehine olmak üzere Hristiyanlığa ait Kişisel Tanrı kavramını reddettiklerini göstermektedir (Stachowska, 2013: 90).

2. “Hayat Biçimi Olarak Din” Şeklindeki Geleneksel Dindarlıktan “Sübjektif Hayat Maneviyatçılığı” Olarak Postmodern Ruhaniyata

Postmodern kültür, “kader” ve “eskatoloji” gibi geleneksel kavramların yerini alabilecek olası projeler de dahil olmak üzere postmodern insanın mutluluğunu elde etmek için tüm eski stratejileri yeniden tanımlamak veya yeniden yorumlamak için daha özelleşmiş bir formülü meşrulaştırma çabasıdır. Bu yönde icat edilen yeni bir terim olan “yeni maneviyat” veya “sübjektif hayat maneviyatçılığı”, postmodern kültürün ana çizgisi ile uyumlu görünmektedir; postmodern ruhaniyatı, burada insanın her türlü bireycilik yönelimini, özel zevk kaynaklarını, maddi tatmin araçlarını hatta manevi rahatlamadaki uyum ve kendini geliştirmedeki kaynak arayışlarını desteklemektedir.

Bazı din bilimcileri, zamanımızdaki en büyük manevi devrimin, din olarak adlandırılan ve “hayatın kendisi olarak” adlandırılan şeyden vazgeçerek, geleneksel dinî kurumlarla çelişkisiz beraber yaşayabilen daha “özel yaşam ruhaniyeti” yani insanın iç kaynaklarına, terbiye kutsanmasına vurgu yapan “yepyeni ve büyük bir özel dönüş” olduğunu ileri sürerler. Bu bakımdan onlara göre çağımızda klasik maneviyat azalırken, yenisi gittikçe büyüyor görünmektedir. Bu büyüyen maneviyat biçimi, “bütünsel”, “zihin-beden maneviyat faaliyeti” olarak tanımlanabilir (Heelas- Woodhead, 2005: 2-3).

Bireysel sübjektif maneviyata vurgu yapan yeni bir dinî sentez olarak bu “yeni maneviyat”, taptaze bir dinî sentezler yumağını ima eden şu hayati içeriklere sahiptir:

- a) Tarih, manevi açıdan önemli değildir bu yüzden aşırı kutsanmamalıdır.
- b) Kutsal metin, büyük ölçüde sembolik, alegorik ve efsanevi unsurlar içermektedir.
- c) İnançta aklın veya açık bilinçli oluşun hakimiyeti manevi kavrayışlar elde etmek için mutlak araçtır.
- d) Bilimin ruhanileştirilmesi gereksizdir.
- e) Doğanın canlanması bir yaşam gücü ile gerçekleşir.
- f) Prensipde gizli manevi bilginin varlığı kabul edilir; ama bu bilgiye vehbi olan veya üstün yetenekli kişilerin yanı sıra “sıradan” insanlar da ulaşabilir.
- g) Mistik deneyimde kök salan dinî çoğulculuk öne çıkarılmalıdır (Gels, 2009: 11).

Hristiyanlık açısından somut örnek verilirse “aşkın” ve “kişisel bir tanrı”, “iptal edilmeyen günah affı”, “haç teolojisi ile ölüme galip olmak”, “kiliseye ait olarak eşitlikçi ruhsal topluluk üyesi olmak” veya “ebediyen aziz mahluka dönüşen dindar” şeklinde anlaşılan Hristiyanlığın “geleneksel dindarlığına” karşı yeni maneviyat anlayışı, postmodern dönemde mutlak ve kesin bir zafer kazanmıştır.

Bu bağlamda, din üzerine yapılan eleştirel çalışmalara göre, yeni maneviyatın aşağıda belirtilen bazı ayırt edici özellikleri vardır:

- a) İlk özellik, *diğer dinleri reddedip dışlayıcılıktan uzaklaşarak daha eklektik olmaya yönelme* olarak anlaşılabilir; tek bir dine güvenmek yerine, daha eklektik olarak değişik dünya dinlerinin kaynaklarına dayanarak bir dünya görüşü meydana getirmek. Burada glocalizasyonun (hem yerelleşme hem de küreselleşmenin) bir sonucu olarak, belirli toplumlar arasında artan iletişim yoluyla eklektizm ve belirli kültürler konusunda görecelik söz konusudur. Bu postmodern eklektizm, inananda diğer dinî yorumlara karşı hoşgörüye yol açabilir.

b) İkinci özellik, *dogmadan uzaklaşıp farklı deneyimlere ilgi duymaktır*. Klasik sömürge çağında ve modern dönemdeki küreselleşmenin doğal sonucu, bütün dinlerin gerçek olamayacağı şeklindeki kanaate varmaktır. Postmodern dönemde “yeni ruhaniyat insanları”, tüm inanç sistemlerinin göreceli olduğu sonucuna varırken aynı zamanda mutlak hakikat iddialarını zayıflatmaktadır.

c) Üçüncüsü, *kolektif oluştan kişisel dindarlığa dönüşüm* olarak adlandırılabilir. Dinî dogmaya olan inanç zayıfladığında ve kurumlaşmış din önemini yitirdiğinde, şifa, esenlik, sevgi, hümanistik değerler ve etkin anlamlı ilişkilere girmek gibi bireysel faaliyet ya da uygulamalar güçlendirilir.

d) Dördüncüsü, *dinin hiyerarşi yapısı yerine daha eşitlikçi bir yaşam görünümüne doğru kayda değer bir değişimdir*. Bu noktada eşitlikçi anlayış, yeni maneviyat tarafından kapsayıcı ve kucaklayıcı algılara sahip olur.

e) Başka bir değişim, *teolojiden antropolojik bir boyuta geçiştir*. Bu yaklaşım, öznel deneyimin ve eşitlikçiliğin teolojiden uzaklaşmaya yol açan doğal bir sonucudur.

f) Son dönüşüm, *ölümden sonraki yaşam yerine bu dünyaya ve dinamik hayata odaklanmaktır*. Çağdaş maneviyatın temsilcisi, bu dünyaya ahiretten daha çok ilgi duyuyor. Bu noktada Tanrı'nın insandaki ve bu dünyadaki içkinliği kabul edilirken, sonsuz ceza olarak cehennem inancı ve ebedi ilahi lanet fikri dışlanır (Geels, 2009).

3. Manevi Açıdan “Dinsiz”:

Postmodern Dönem’de Dinî Kurumlarda Anlam Kayması

Postmodern eleştirel din bilimleri göstermektedir ki hem dinsel pratiklere katılım oranları hem de inançlar alanındaki hidayetler ve dinden dönmeler açısından klasik kilise anlayışı özelinde bilhassa Avrupa'daki dinî kurumlara ciddi tepkiler mevcuttur. Dolayısıyla Batı'daki dinî kurumlar, artık özgür seçim, özel tercih ve bireysel yönelimi ima eden her türlü pratik tutumları, geleneksel davranış ve düşünce modellerinin şekillendirdiği hayat görüşü veya kutsal alanla ilgili dindar tecrübelerini kontrol yeteneklerini yitirmekte veya hut göz ardı etmektedirler. Sonuçta, genel olarak Batı'da din, sekülerleşmiş görünmektedir. Daha somut olarak geleneksel din sistemleri, geçmişten beri sahip oldukları evrensel ve yaygın uygulanabilir semantik sistemlerin statüsünü sürdürmeyi bıraktılar. Böylece dinî kurumlar, bireylerin kendi kişisel ilhamlarını alabilecekleri salt sembolik kaynak, özel kanaat veya eskatolojik kavramlar haline dönüştüler. Maneviyatı, kiliseden ayırıştırıcı bu dönüşüm tavrı ile postmodern dindar, klasik din mensupları açısından “dinsiz” kendi öz inanç modelleriyle postmodern inanan ruhaniyat sahibi insanlar haline geldiler (Stachowska, 2013: 91).

Amerika Birleşik Devletleri'nin kültürel ve dinî yönlerinin doğası Avrupa'dakinden biraz farklıdır, çünkü bir dereceye kadar sekülerleşmenin etkilerine karşı daha “vurdumduymaz” görünmekte ve dinî açıdan “yeni dünya” kimliğiyle eskatolojik ihtiyaçlara yönelik olağanüstü dinamik ve canlı görünmektedir. Bunun bir diğer nedeni de Amerikan dindarlarca dinî kurumlarının sadece inananların ruhsal ihtiyaçlarını uyandırmayı amaçlayan çeşitli girişimler ve faaliyetler olarak görülmemesi aksine misyoner faaliyetleri, cüsseli kilise yapıları ve mahalli misyonuyla özdeşleşen kilise anlayışları tarihsel olarak özgün bir model oluşudur. Bu özel nitelikler, kıta Avrupası'nın kendi dinî kurumlara bakışından oldukça farklı bir dindarlık anlayıştır.

Postmodern din bilimlerine göre “kurumsal dinin” etkilerini ve rolünü azaltmak, olumlu yönde dinin gelişmesi adına “yeni bir maneviyat” ya da “bütünsel maneviyat” olarak adlandırdığımız şeye yol açacaktır. Postmodern maneviyatın bu türden en ayırt edici özelliği, onlara göre, günümüz kültürünü, fikirleri ve aksiyolojisini onaylamasıdır. Zira günümüz kültürü, demokratik bir karakterde ve hoşgörülü olup bireyciliğin, kişinin kendi özel ihtiyaçlarını yerine getirmesi ve kişisel bakımına özel önem verilmesi şeklinde anlaşılmasını ister (Flanagan- Jupp, 2007: 6).

Ancak postmodern kültüre bu uygunluğa rağmen, “yeni maneviyat” anlayışı, hâlâ Amerika'da kendini “dindar”, “maneviyatçı”, “dine kayıtsız” hatta “kimlikte dindar” sayan kesimler arasında bile *bid'at (statü nascendi)* kabul edilmektedir. Bu nedenle, bu kültürde “yeni maneviyat” fikri, kendilerini herhangi bir kiliseye, mezhebe veya bir cemaate bağlı olarak tanımlamayan kişilerin en ayırt edici özelliği olarak kalmıştır. Son tahlilde postmodern inanan, kendindeki kayıtsız bir tavrı hesaba katmak için “manevi ama dinsiz” olarak tanımlayabilmektedir (Stachowska, 2013: 93-94).

Bununla beraber, daha geleneksel kültürel ve normatif dinî kurumlar, pek çok muhafazakar, gelenekselci ve fundamentalist yüksek eğilimleri reddederken, yeni maneviyatçı postmodern dindarlar taptaze görüşler ve yüksek maneviyat gücü elde ettiğini düşünmektedir.

Bu bağlamda “kurumsal din” hakkında postmodern öfke, yeni gelişme ve özel eğilimlerin şu sonuçları ortaya çıkardığı söylenebilir:

a) *Dinlerdeki kurumsal yapıların gittikçe yok olması kaçınılmazdır:* Postmodern maneviyatçı inananlara göre, dini hakikat, öncelikli olarak nesnel kategorilerde değil, öznel olarak makul ve kabul edilebilir olan şeylerde görülmelidir. Onlar, dinî otorite konusunda oldukça kararsız olduklarından otoriter kurumsal yapıları, nihai kurtuluşun tek kaynağı olarak reddederler. Onlar için dinî kurumlar, basit olarak dinî kimlikleriyle az çok ilintili olmalıdır. Hatta bu kurumlar, daha çok veya tamamıyla öznel bir manevi arayışla ilgi-

lenmek için kenarda hazır kuvvet olarak bekletilmelidir. Zaten klasik kurumsal dindarlığın gözünde de bu yapıların düşüşü gayet açıktır. Kurumsal dindarlığın azalan ilgisinin mantıksal bir ifadesi olarak postmodern dönemde din, daha kişiselleştirilmiş ve özelleştirilmiş olmalıdır. Bu olmadığı takdirde kurumsal sadakat kaybı ve kimliğin erozyonu söz konusu olacaktır.

b) Maneviyatın, kültürel açıdan dinden ayrılması gerekir: Postmodern dönemde dinin özelleştirilmesinin nispeten keşfedilmemiş bir yönü de, maneviyat olgusunun kendi kültürel kurumsal bağlantı noktasından ayrılması gerektiğine olan inançtır. Bu tavra göre din, bir boyutuyla sembolik ürünlerden oluşan serbest piyasa ekonomisinde “tercih kültürü”, “hayat stili”, hatta “ticari mallar” veya “emtia fetişler toplama” hâline gelmiştir (Dinges, 1996, 218).

c) *Dini kurumların tarihsel fenomenler üzerindeki kontrolünün kaybedilmesi olağandır*: Postmodern yeni maneviyatçılara göre önceki iki eğilimin doğal sonucu, dinî kurumların fenomenler bilhassa ritüel ve sembollerin anlam ve tutarlılığı üzerinde normatif kontrolü artık kullanamamasıdır. Zira postmodern kültürel ortamda dindeki estetik ürünlerin birer emtia ürünü haline gelmesi kaçınılmazdır; aynı şekilde, dinî semboller, kitlesel metalaştırmaya karşı giderek daha savunmasız hâle dönüşeceklerdir. Bu postmodern gelişme, dinî yapıların kültürel ehemmiyetlerini daha da önemsizleştirirken, bilhassa sembollerin sosyal ve sakral gücünü boşa çıkaracaktır. Dahası, dinî sembollerin çoğu, teolojiyle olan tarihsel bağlarından söz gelişi ahlaki anlam ve sosyal önemlerinden kopacaklardır. Kısacası, dinî semboller postmodern çağda ayakta kalmak uğruna güçlerinin çoğunu kaybedeceklerdir. Bu gelişmeler, özellikle Roma Katolik Kilisesi gibi sembol ve ritüellerin dinî yapıların kimlik verici istikrarı için gerekli olduğu geleneklerde tartışma konusudur.

d) *Buna karşın, trans-mezhepçilikçiliğin yükselişi kaçınılmazdır*: Zayıflatılmış toplumsal tutarlılığın ve post dinin öneminin arttığı bir diğer postmodern kültürel belirti, geleneksel dindarlığın özgürce değişebilir oluşudur. Bu doğrultuda çağdaş inanç sistemi, salt ahlaki dil anlamında sunulacak; buna karşın klasik inanç veya doktrin göz ardı edilecek neticede kurumsal bağlılık olarak din anlayışı yerine ahlaki yönelim, dinî kimliğin gerçek belirleyici ölçütü olacaktır (Dinges, 1996, 215- 219).

Sonuç

Çağdaş din bilimlerinin yöntemsel çatısı bağlamında denebilir ki, dinî bir akıma dönüştürüldüğünde postmodernizm tutarlı bir sosyal teori değil, aksine tehdit edici ve meydan okuyucu bir tavidir. Bu anlamda, eleştirel yaklaşım, postmodern çağın, dinselliğin yeni bir söylemsel tarzını izhar ettiği gibi aynı zamanda dinin güncel tutarsızlığını da yansıtabilmektedir. Eleştirel yaklaşıma göre, sekülerlik sonrası dönemde din olgusu, üç ortak kriteri karşıla-

maktadır 1) dinî çoğulculuğun kaçınılmaz kabulü 2.) Akıl yürütme yoluyla tüm varlıkla iletişim kurmak 3) Temel hakların tanınması.

Postmodern maneviyat, klasik döneme ait yüksek dinî hiyerarşik yapılar, ilahi aşkınlık ve geleneksel dindarlığa karşı alternatif olarak genellikle ilahi içkinlik, insan kapasitesi, ruhsal büyüme yoluyla kutsallığı gerçekleştirme gibi benliğin sakralizasyonunu sunmaktadır. Kutsal metinler bu anlayışta büyük ölçüde sembolik ya da alegoriktir. Bütün bunlar göstermektedir ki postmodern öznel tecrübe, bireylerin öz-dindarlığının, eşitlikçi, eklektik, çoğulcu ve hoşgörülü oluşunu öne çıkarmaktadır. Bu nedenle, bu tür bir iman ve sadakat, sekülerlik sonrası kapitalist, bireyselci ve ilerici maneviyat anlayışı olarak düşünülebilir.

Postmodern manevi hayatın en temel özelliği, dünya dinleri içindeki tüm büyük mistik ve manevi geleneklerle uyumlu olduğuna inanmasıdır. Bu anlamıyla yeni maneviyat, yüzünü geleneksel bir dindarlıktan uzaklaştırıp ortak evrende yaşayan ve yeni bir özel evren kuran insana ait dindarlık formudur.

Geleneksel inanç, postmodern olandan farklı olarak, öncelikle toplumsal bir eylem, performans, Tanrı'nın ibadeti ve bir kült iken postmodern dindarlığın temelinde kişisel inanç yatmaktadır. Daha açık bir ifadeyle maneviyat olarak yeni inanç formülü “ inanmak, artık bilmek değil, nispi açıdan doğru olmaktır” şeklindedir. Bu nedenle postmodern çağdaki inanç, daha geniş dinî kimliktedir. Salt maneviyata dönüşen din, artık bu aşamada en radikal kaygılarıyla kişiselleştirilmiş ve bireyselleştirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Flanagan, K., Jup P. C (2007); *A Sociology of Spirituality*: Aldershot.
- Stachowska, Ewa (2013); “Between religiosity and new spirituality, or a postmodern religious and cultural mainstream”, *Anglojezyczny Suplement Przeglądu Religijnawczego*, no 1 (87-95).
- Dinges, William D., (1996); “Postmodernism and Religious Institutions”, *The Way*, 36 (3), 215–224.
- Gellner, Ernest (1992); *Postmodernism, Reason and Religion*, London: Routledge.
- Heelas, P. (1993), “ The New Age in Cultural Context: The Premodern, The Modern and the Postmodern”, *Religion*, 23 (3), 103-116.
- Lyon, D. (2000); *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*, Cambridge: Blackwell Publishers.
- Mete, Duygu; “Din Bilimcisi Ne Kadar Agnostiktir?: Çağdaş Din Bilimlerinde Agnostisizm Sorunu”, *Kesit Akademi Dergisi*, 4/14 (Haziran 2018), 396-409.
- Possamai, Adam (2005); *Religion and Popular Culture: A Hyper-real Testament*, Bruxelles: Peter Lang.
- Geels, Antoon (2009); “Glocal Spirituality for a Brave world”, *Postmodern Spirituality*, Abo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.

OSMANLI DEVLETİ'NDE UYGULANAN İÇKİ YASAĞININ FIKRALARA YANSIMASI

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK*
Dr. Ömer Faruk ELALTUNTAŞ**

Öz: Halk edebiyatı ürünleri içerisinde yer alan fıkralar, halkın değerlerini ve inançlarını yansıtmada etkin role sahiptir. En eski dönemlerden günümüze kadar Türk halkının dünya görüşünü, yaşam felsefesini, zevkini yansıtmakta önemli bir yer tutan fıkralar, konuları ve anlatım şekilleriyle halkın mizahi yönünü ortaya çıkarmakta, halkı güldürürken düşündürmektedir. Fıkralar aynı zamanda insan hayatına renk katmakta ve iletişimi zenginleştirmektedir. Fıkralar, yoğun bir anlatım gücüne sahiptir. Bazen saatlerce anlatılacak konuların sadece bir fıkrayla özetlendiği görülebilir.

Fıkralar, yaşanan hayattan izler taşımaktadır. Günlük hayatta karşılaşılabilecek olayların hemen hepsini fıkralarda görebilmek mümkündür. Diğer konular gibi siyasi ve sosyal konular da fıkralar içinde yer almaktadır. Dönemin devlet adamları, bu devlet adamlarının yönetim anlayışları ve halkın bu konulara bakışı/değerlendirmeleri fıkralarda rahatlıkla görülmektedir. Bu yönüyle fıkralarda insan-toplum-devlet ilişkileri belirgin bir şekilde yer tutmaktadır. Çoğu fıkranın konusunu yöneten sınıf ile yönetilen sınıf arasında yaşanan olaylar/çatışmalar oluşturmaktadır. Yöneten-yönetilen ilişkisinde yaşanan ve çoğunlukla yönetilen grubun yanında olup onların sıkıntılarını dile getiren olaylar, her daim insanların ilgisini çekmiştir. Halk; çekindiği, korktuğu ya da dile getiremediği konuları fıkra kahramanlarının ağzından söylemektedir. Toplumdaki adaletsizlik, haksızlık, cahillik, baskı, yasak, din istismarı gibi konular, fıkralarda eleştirilmekte ve bu yanlışlardan hareketle kıssadan hisse çıkarma hedeflenmektedir.

Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nde -özellikle duraklama döneminden itibaren- yoğun şekilde uygulanmaya çalışılan içki yasağının halka yansımaları, yasağın uygulanmasında karşılaşılan güçlükler ve uygulanan cezalar, dönemin önemli tiplerine (Bektaş ve Bekri Mustafa) bağlı olarak anlatılan fıkralar ekseninde incelenmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, siyaset, fıkra, içki yasağı, eleştiri.

THE REFLECTION OF ALCOHOL PROHIBITION WITH ANECDOTES WAS APPLIED IN OTTOMAN STATE

Abstract: Anecdotes in folk literature products has an effective role in reflecting people's values and beliefs. Anecdotes that hold an important place reflecting Turkish people's worldview, life philosophy from old times to day reveal the humorous direction of the people with their forms and narrative forms and make the people think

ORCID ID: *0000-0002-0645-6178 / **0000-0002-8870-4437

DOI : 10.31126/akrajurnal.451022

Geliş tarihi: 08. 07. 2018 / Kabul tarihi: 30. 08. 2018

* Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

** Bingöl Üniversitesi, Rektörlük, Türk Dili Bölümü.

of it while making them laugh. Anecdotes also add color to human life and enrich communication. Anecdotes have an intense expression. Sometimes it can be seen that the topics to be narrated for hours are only summarized by an anecdote.

Anecdotes are the reflection of life. Within anecdotes, it is possible to see almost all events that may be encountered in everyday life. Political and social issues such as other issues are also included in the anecdotes. Statesmen of the period, the way to govern of these statesmen and public's views on these topics are easily seen in anecdotes. In this respect, human-society-state relations are clearly located in anecdotes. Many anecdote topics include events/conflicts between the ruling class and managed class. The events of governing-governed relationship has attracted the attention of the people at all times. The public speaks about the topics that they can not express or scare, with the lines of the anecdote heroes. Inequities in society, injustice, ignorance, oppression, forbidden and religious abuse are criticized in the subject anecdotes and it is aimed to point a moral from these mistakes.

In this study, the reflections of the alcoholic beverages which are tried to be applied intensively in the Ottoman State, especially after the period of stagnation, the difficulties encountered in the implementation of the law and the punishments applied have been tried to be examined and evaluated on the basis of the anecdotes described as important types of the period (Bektashi and Bekri Mustafa).

Key Words: Ottoman State, politics, anecdote, alcohol prohibition, criticism.

Giriş

Halk edebiyatı anlatı türleri içerisinde fıkralar önemli bir yere sahiptir. En eski dönemlerden günümüze kadar Türk halkının dünya görüşünü, yaşam felsefesini, zevklerini yansıtmakta önemli bir yer tutan fıkralar, konuları ve anlatım şekilleriyle halkın mizahi yönünü ortaya çıkarmakta, dinleyeni güldürmekte ve bunu yaparken de düşündürmektedir. Fıkralar, insan hayatına renk katar, iletişimi zenginleştirir. Fıkralarda yoğun bir anlatım söz konusudur. Böylelikle bazen kitaplar dolusu bilginin bir fıkrayla özetlenebildiğini görmek mümkündür.

Fıkra türünün geçmişi çok eski zamanlara dayanmaktadır. Konuyla ilgilenen bilim insanları farklı farklı tanımlar yapmışlardır. Yazılı kaynaklarda fıkrayla ilgili bilgilere ilk olarak *Divânü Lügati't-Türk*'te rastlamaktayız. Eserde geçen *köğ* ve *külüt* sözcükleri bizdeki fıkranın karşılığı olarak belirmektedir. *Köğ*, bir şehir halkı arasında meydana çıkarak bir yıl içerisinde gülünen şey, gülmece, olarak tanımlanır. *Külüt* ise halk arasında gülünç olan nesne, anlamındadır (Kaşgarlı Mahmûd, 2012: 357).

Ebru Şenocak *İronik Yaşamda Sonsuza Yürüyen Kahraman Nasreddin Hoca* adlı eserinde fıkrayı: "*Sözlü gelenek içerisinde yaşamaya devam eden, mizah anlayışımızı geleneksel formlar içerisinde yaşatan Türk kültür hayatının yoğun anlatımlı türleridir.*" (Şenocak, 2017: 25) şeklinde tanımlamaktadır. Tanımdan hareketle insanın kendini ve toplumu anlamasında ve olaylara farklı bakış açılarıyla bakabilmesinde fıkraların önemli yeri olduğu anlaşılmaktadır. Bazen ifade edilmesi zor olan durumlar dahi bir fıkrayla en güzel

şekilde anlatılır. Bu yönüyle fıkralar yeri geldiğinde *taşı gediğine oturtma* sanatıdır. Fıkralarda tez ve antitez vardır. Olay örgüsü ve diyaloglar önemli bir yer tutar; fakat kilit nokta fıkranın sonuç kısmıdır. Fıkranın mizahi ya da eleştirel yönü sonuç kısmında ortaya çıkmaktadır.

Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları adlı eserinde Dursun Yıldırım fıkrayı şöyle tarif etmektedir: “*Fıkra, hikâye çekirdeğini hayattan almış, bir vaka veya tam bir fikrin teşkil ettiği kısa ve yoğun anlatımlı, beşeri kusurlarla içtimali ve gündelik hayatta ortaya çıkan kötü ve gülünç hadiseleri, çarpıklıkları, zıddiyetleri, eski ve yeni arasındaki çatışmaları, sağduyuya dayalı ince bir mizah, hikmetli bir söz, kekin bir istihza yolu ile yansıtan; umumiyetle bir fıkra tipine bağlı olarak nesir dili ile yaratılmış, sözlü edebiyatın müstakil şekillerinden ibaret yaygın epik-dram türündeki realist hikâyelerden her birine verilen isimdir.*” (Yıldırım, 1999: 3).

Yukarıdaki tanım, bu tür ile ilgili en detaylı tanımlardan biridir. Bununla birlikte fıkraların ortaya çıkış ve anlatılış gerekçeleri üzerine Pertev Nalili Boratav şöyle demektedir: “*Güldürücü fıkralar ve nükteli küçük hikâyeler fıkra, latife, nükte ve birçok hâllerde de sadece hikâye deyimleri ile gösterilirler. Bunlarda tıpkı hayvan masallarında olduğu gibi kısa hatta onlardan daha yoğun bir anlatı tekniği uygulanmıştır. Sırası düşünce herhangi bir düşünceyi örnek vererek güçlendirmek, karşısındakini ona inandırmak ya da direnişinde yanıldığına tanık göstermek, herhangi bir durumu açıklamak gibi verilerle anlatılır bu hikâyeler.*” (Boratav, 200a: 91–92).

Bunların dışında biz de, daha önceki bir çalışmamızda fıkrayı şöyle tanımlamıştık: “*Fıkra, genellikle konusunu yaşanan hayattan alan; temelinde hiciv, alay ve mizahın birlikte yer aldığı, herhangi bir olayı açıklamak, eleştirmek, birilerine ders vermek ya da imada bulunmak amacıyla anlatılan kısa ve yoğun anlatım gücüne sahip mensur metinlerdir.*” (Şimşek, 2015: 198). Bütün bu açıklamaların ışığında denilebilir ki; fıkralar, gerçek hayatın etkisiyle oluşmuş, vaka örgüsünde zıtlıklar barındıran, çeşitli durumları izah etmek ya da örneklendirmek üzere anlatılan, güldüren, ders veren ya da eleştiren, kısa ve nükteli bir anlatıma sahip halk anlatılarıdır. Toplum psikolojisini, uzun bir zaman diliminde oluşmuş hayat görüşünü, denenmiş ve gözlenmiş gerçekleri yansıtan fıkralar, ifade edilmesi ya da anlaşılması zor duygu ve düşüncelerin daha kolay bir biçimde ifade edilmesine ve anlaşılmasına yardımcı olan anlatılardır. Özlü ve etkili bir dille anlatılan bu metinler, diyalogu rahatlatmak, dinleyicinin tepkisini çekmek ve söze etkileyici bir giriş yapmak, konuşmanın sonunda akılda kalıcı ve daha etkili olması için son sözü söylemek maksadı ile anlatılabilirler. Konuşma içinde geçen herhangi bir durumla ilgili olarak daha açıklayıcı olmak maksadıyla örnek gösterilebilirler. Toplumun inançlarını, âdet ve merasimlerini, fikir mücadelelerini, geleneklerini, dünya

görüşünü yansıtan fıkralar, yaratıldıkları zamanda bünyelerinde barındırdıkları kültürel bilgileri ve deneyimleri geleceğe aktarırlar. Böylece geçmiş kuşaklarla gelecek kuşaklar arasında bir bağ kurarlar. Charles Seeger'in tüm kültür ürünleri için kullandığı tabiriyle “*zaman birleştirici*” (Ferris, 1997: 87) bir rol oynayarak birey ile kültürü arasındaki bağları güçlendirirler. Fıkraların bir toplumun kültürüne dair bilgileri bünyesinde barındırması ve bunu gelecek kuşaklara aktarması onların birer sözlü tarih materyali olarak görev yapmasını sağlamaktadır.

Fıkralar, konularını birey-toplum ilişkisindeki çelişkilerden ya da farklılıklardan almaktadır. Bu yönüyle bakıldığında hayata ve insana dair her şey fıkralara konu olabilmektedir. Bu konulardan biri de hiç şüphesiz, siyasettir. Siyasi olaylar ya da siyaset adamları her zaman, her yönüyle fıkralara konu olmuşlardır. Devletlerin yönetim biçimlerinin, yöneticilerinin, yöneten-yönetilen ilişkilerinin ve yönetimdeki aksaklıkların irdelendiği, çoğu zaman mübalağa ve eleştiri içeren ve ilk söyleyenleri belli olmayan fıkralar, siyasi fıkra olarak adlandırılmaktadır. Bu tür metinler, fıkra örnekleri içerisinde en yoğun olanlarıdır. Siyasi fıkralar, zengin halk kültürümüzün dinamizmi sayesinde sürekli yenilenmekte ve her geçen gün yeni ürünler sayesinde genişlemektedir. Bir eleştiri türü olan siyasi fıkralarda yaklaşımlar acımasızca olabilmektedir. Halk, normal şartlarda söylemeye cesaret edemediğini fıkralar sayesinde yöneticilerine ulaştırabilmektedir. Siyasi ve sosyal anlamda sorunların arttığı dönemlerde siyasi fıkraların niteliği ve niceliği de artmaktadır. Sadece Türk kültüründe değil, bütün dünyada siyasi fıkralar mevcuttur. Bu fıkraların genelinde olumsuz bir siyasetçi imajı çizilmektedir. Fıkralara göre siyasetçi çok ve boş konuşur, sık sık yalan söyler, yerine getiremeyeceği vaatlerde bulunur. İktidara ulaştıktan sonra ise vaatlerini unuttur, kendi çıkarını halkın ve devletin çıkarlarından üstün tutar. Halkın tasavvurunda yüzyılların birikimi neticesinde siyasetçilerin imajı bu hâli almıştır. Siyasi fıkralar sayesinde bu durumlar anlatılmış, devlet yönetimindeki aksaklıklar gözler önüne serilmiştir. Yasağlar, rüşvet, adam kayırma, adaletsizlik, dalkavukluk ve bunlara benzer konular tenkit edilmiştir. Siyasi fıkralara bağlı olarak tenkit edilen önemli konulardan biri de içki yasağı ve bu yasağa yönelik eleştirilerdir. Bu konuyu iki başlık altında değerlendirmeyi uygun bulduk:

1. Padişah İradesiyle Uygulanan

Yasağın Fıkralara Yansıması

Siyasi fıkralarda, üzerinde durulan önemli konulardan biri içki yasağı ve bu yasağın uygulanma şekilleridir. Özellikle Bektaşî ve Bekri Mustafa fıkralarında, Osmanlı döneminde uygulanan içki yasağı sıklıkla eleştirilmiştir. Bilindiği üzere içki, İslamiyet'te kesin hükümlerle haram kılınmıştır. Türkler

de İslamiyet'in kabulüyle birlikte İslami inanışla ters düşen gelenek ve alışkanlıklarını terk etmeye çalışmışlardır. Halk arasında durum böyleyken Türk devletleri de içki içilmesini kanunlarla ya da fermanlarla yasaklamıştır. İslamiyet'i kabul eden ilk Türk devleti olan Karahanlılar zamanında Yusuf Has Hacib tarafından kaleme alınan *Kutadgu Bilig*'de dâhi içki yasağından ve bunun hükümdar eliyle takip edilmesinden bahsedilmektedir (Yusuf Has Hacib, 2003: 157-158). Zaman içerisinde bu yasağın, diğer Türk devletlerinin hukuk kuralları içinde de yer almış ve Osmanlıya kadar uzanmıştır. Osmanlı Devleti'nde de kuruluş aşamasından itibaren başta içki olmak üzere sarhoşluk veren tüm içecekler kesin hükümlerle yasaklanmıştır. Bununla birlikte yasağa uymayanların İslami usullere uygun şekilde cezalandırılacakları açıkça belirtilmiştir. Yasağın uygulanmasında kimi padişahlar daha titiz, kimi daha esnek davranmıştır. İslam hukukuna göre içki içenlere 80 sopa cezası anlamına gelen *hadd-i şirb* cezası uygulanmıştır. Osmanlı padişahları içerisinde ilk olarak Sultan II. Bayezid'in ferman yayınlayarak içki yasağını uygulamaya koyduğu bilinmektedir. Devamında Kanuni Sultan Süleyman, I. Ahmet, III. Selim ve II. Mahmud içki yasağını katı şekilde uygulamaya çalışmışlar; fakat buna rağmen meyhanelerin sayısı azalmamış ve içki içenler kendileri için uygun şartları bulmaya devam etmişlerdir. İçki yasağının en katı şekilde uygulanması IV. Murad döneminde olmuştur. Fakat bu dönemde dahi gayrimüslim halkın yaşadığı Galata gibi yerlerde, bazı Müslümanların da kaçamak yaptığı meyhaneler bulunmaktadır. Bektaşiler de bu grubun içerisinde yer almışlardır. İçki yasağına bağlı anlatılan Bektaşî fıkralarında bu durum eleştirilerek zor şartlar altında içki içen, çoğu zaman yakalanan ve durumu mizahi bir hâle getirerek sıyrılmayı başaran Bektaşiler anlatılmaktadır:

"Karağaçtaki Bektaşî tekkesi dervişlerinden birkaçı, nevalelerini alarak Kâğıthane'ye gidip köprüye yakın bir yere yerleşir, işrete başlarlar. Tam cümbüşlendikleri sırada Üçüncü Selim'in saltanat kayığı, pek yakından görünmesiyle ne yapacaklarını şaşırırlar ve içlerinden birinin ihtarı üzerine acele kalkıp birden namaza dururlar. Fakat işret takımını kaldırıp saklamağa vakit bulamadıklarından sürahiler, kadehler, meze takımları meydanda kalır.

Padişah, aheste giden kayıkta bunları seyre başlar. Bunlar da hiç kıyımı bozmazlar. Padişah bir müddet temaşadan sonra gülerek:

- Bu ne acayip namaz; hiç rükûu, sücudu yok, çekinmesinler, zevklerinde olsunlar, diye kendilerine haber ve ihsan gönderir." (Yıldırım, 1999: 126).

Osmanlı padişahları içerisinde içki yasağını en çok destekleyenlerden biri olan, şiiri ve müziği çok sevmesine rağmen döneminde tüm meyhaneleri kapattıran III. Selim'in bu fıkra Bektaşilerin hâline tebessüm etmesi ve sarhoş hâlde namaza durarak komik hâle düşen Bektaşilere acıyarak eğlenmelerine devam etmelerini söylemesi oldukça ilginç bir durumdur. Sultan II. Mahmud dönemine bağlı olarak anlatılan bir başka fıkra örneği de şöyledir:

“II. Sultan Mahmud devrinde bir Ramazan günü zaptiyeler bir Bektaşî babasını raki içerken suçüstü yakalar. Padişaha götürürler. Bektaşî raki şişesini saklayarak huzura çıkar. İkinci Mahmud:

- Erenler, elini göster, der.

Bektaşî sol elini gösterir. Ötekiyle şişeyi saklar.

- Öteki elini de göster.

Baba arka arkaya yürüyerek duvara gelip dayanır. Şişeyi duvarla sırtı arasında sıkıştırarak iki elini birden gösterir.

İkinci Mahmud bu sefer şu emri verir:

- Şimdi öne doğru gel.

Bektaşî dayanamayarak:

- Halt etme Mahmud, bana şişeyi kırdıracaksın, der.” (Yıldırım, 1999: 171-172).

Sultan II. Mahmud’a bağlı olarak anlatılan bu fıkranın da mizahi yönü oldukça fazladır. Osmanlı idaresinde içki içen her kişi padişahın huzuruna çıkarılacak olsa, padişahın tüm devlet meselelerini bir kenara bırakıp bu konuyla ilgilenmesi gerekirdi. Ayrıca Bektaşî’nin, padişahın huzurundayken kendisiyle bu şekilde nezaket dışı konuşabilmesi de ihtimal dâhilinde değildir. Bu yönleriyle baktığımızda yukarıdaki fıkranın tarihî gerçeklik payı yoktur; fakat mizahi yönden oldukça nüktelidir. Öte yandan padişahların içki içmediğine dair birçok tarihî kayıt vardır; fakat Sultan II. Mahmud’un içki içtiğini söyleyen Osmanlı tarihçileri de mevcuttur. Ayrıca diğer birçok padişah içki yasağını sert bir şekilde uygulatırken Sultan II. Mahmud, bu yasağı daha yumuşak bir şekilde uygulatmıştır. Padişahın içkiyle alakalı Bektaşî’yi tahkikata aldığı anlatılan bir başka fıkra ise şöyledir:

“İstanbul’un meşhur ayaklanmalarının birinde padişah sarayının etrafını saran halkın ‘istemezük, istemezük’ diye bağırmasına hiçbir şeyden habersiz içkili Bektaşî de katılır, o da ‘istemezük’ diye bağırmağa başlar. Neyi istemediklerini anlamak maksadıyla halkın arasına katılan padişah soruşturma neticesinde sadrazamı istemediklerini anlar.

Bu arada padişah Bektaşî’yi de sorguya çeker. Hiçbir şeyden haberi olmayan baba erenler:

- Ben meyhaneci Anastas’ı birkaç günden beri şaraba fazla su kattığı için istemiyorum, deyince bu cevaptan hoşlanan padişahın ihsanına nâil olur.” (Yıldırım, 1999: 174).

Bektaşî fıkralarının en önemli özelliği yaşandığı dönemi, yani Osmanlı Devleti’nin gerileme ve yıkılma dönemini, kendi mizahi üslubuyla yansıtmasıdır. Yukarıdaki fıkrada Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde sıkça vuku bulan İstanbul isyanlarından bahsedilmektedir. Asayişin sağlanmasında zorlukların yaşandığı, devlet otoritesinin eskisi gibi güçlü olmadığı bu dönemde sık sık isyanlar çıkmış ve bu isyanlar önceden olduğu gibi kolaylıkla bastırıl-

lamamıştır. Osmanlının son dönemlerinde yöneticiler de eskisi gibi liyakat sahibi olmadığından halk, beğenmediği yöneticiler için rahatlıkla isyan etme cüretinde bulunmuştur. Bu yüzden onlarca devlet adamı sorgusuz sualsiz katledilmiş ya da görevinden azledilmiştir. Öte yandan fıkranın devamında isyandan haberi olmayan Bektaşî'nin meyhaneci Anastas'tan şikâyetçi olması da İstanbul'un o dönemdeki sosyal hayatından kesitler sunmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin payitahtı İstanbul'da eğlence sektörü her daim var olmuştur. Yasağın uygulandığı dönemlerde bu durum sekteye uğrasa da mütemadiyen devam etmiştir. İstanbul'da meyhaneler Müslüman mahallelerinde açılmamıştır. Müslümanların meyhane açmaları ve işletmeleri yasaktır. Gayrimüslimlerin açtıkları bu meyhaneler, onların yaşadığı mahallelerde bulunmaktadır.

Tarihin eski dönemlerinden günümüze kadar eğlence mekânı olarak kullanılan meyhane, Osmanlılar döneminde aynı zamanda şair mahfillerinden biridir. O dönemlerde meyhanelerin çoğu, İstanbul'un Tahtakale, Balıkpazarı, Galata gibi semtlerinde toplanmıştır. Yaz dönemlerinde ise deniz kenarlarında açık meyhaneler de kurulur. Tahtakale, İstanbul halkı için ideal bir eğlence semtidir. Sarhoş ve esrarkeşler buraya toplanır, cambaz ve hokkabazlar burada gösterilerde bulunurlar. Efe ve Yani Meyhaneleri, Tahtakale'nin en meşhur meyhaneleri olarak bilinir. Galata ise daha çok gayrimüslimlerin ikamet ettiği yer olduğu için eğlenme konusunda diğer semtlere göre daha serbesttir (İpekten, 1996:244-245).

Yukarıdaki fıkrada da Bektaşî'nin zikrettiği meyhaneci *Anastas*'ın ismi, Müslümanlar tarafından kullanılan bir isim değildir. Dolayısıyla bu fıkra, dönemin İstanbul'unun eğlence ve meyhane kültürü hakkında bilgi vermektedir. Fıkrada Bektaşî, kendi durumundan ötürü padişahın karşısında oldukça güç ve komik bir duruma düşmüştür. Bu fıkranın benzer bir örneği de şöyledir:

“Bektaşilerden biri, içkinin yasak olduğu devirde, bir şişe şarap almış. Cübbesinin altına saklamış giderken padişah rast gelmiş. Padişah:

- Nedir o cübbenin altındaki?’ diye sormuş. Bektaşî de:

- Abdest suyu sultanım, demiş. Padişah:

- Çıkar bakalım, şarap olmasın, deyince Bektaşî:

- Padişah hürmetine şarap ol yâ mübarek, diyerek şişeyi çıkarır.

Padişah bakar ki şarap.

- Şimdi de su yap bakalım, der. Bektaşî:

- Ben bu kadarını yaptım. Nüfuz-ı padişahî büyüktür. Ötesini de siz yapınız sultanım, der.” (Yıldırım, 1999: 174).

Önceki fıkralarda olduğu gibi yukarıdaki fıkrada da içki yasağına uymayan Bektaşî'nin zor duruma düştüğü görülmektedir. Bektaşî yakalanma-

ması gereken kişiye, yasağı koyana, yani padişaha yakalanmıştır. Yasağı denen Bektaşî, suçlu bir hâlde padişahın huzurunda durmaktadır. Eğer yakalanan ve padişahın huzurunda olan kişi bir Bektaşî olmasa, muhtemelen ciddi bir cezaya çarptırılır; fakat Bektaşî'nin kıvrak zekâsıyla verdiği cevaplar, durumu tersine çevirerek onun canını kurtarmıştır. Bu fıkrada dikkat edilmesi gereken bir başka husus da, Bektaşî'nin sözde suyu şaraba çevirdikten sonra, şarabın tekrar suya çevrilmesi işlemini kendisinin yapamayacağını ve buna ancak padişahın gücünün yetebileceğini vurgulamasıdır. Burada Bektaşî, kut anlayışına değinmiştir. Bu çalışmada daha önce de bahsedildiği gibi Türk tarihinin her döneminde hükümdara yönetme gücünün Tanrı tarafından verildiğine inanılmaktadır. Bu anlayışta Türk hükümdarları Tanrı tarafından seçilmiş kudretli kişilerdir. Böyle olunca, Türk hükümdarı, kimsenin çözemediği sorunları çözen, kimsenin yenemediği düşmanı yenen, kimsenin başaramadığı işleri başaran kişidir. Nitekim Ricaut'un da dediği gibi: "*Padişahın sınırsız imparatorluğunun en önemli dayanağıdır.*" (Ricaut, 2004: 10). Fıkra Bektaşî'nin bahsettiği şekliyle kendisi ancak suyu şaraba çevirebilmiştir. Gücü daha fazlasına yetmemiştir. Buna gücü yeten ise iktidarının gücünü Tanrı'dan alan Türk hükümdarıdır.

Bektaşî'nin içki yasağının olduğu dönemde padişahla karşılaşmasını ve içine düştüğü durumu anlatan bir başka fıkra da şöyledir:

28

"İçkinin şiddetle memnu olduğu bir zamanda, gizli meyhanelerden birinde demlenen Bektaşî, salına salına giderken birden bire aşına bir çehre ile karşılaşmış. Hemen teklifsizce elini o çehre sahibinin omuzuna koyarak, sormağa başlamış.

- İmanım, seni iyice gözüm ısıyor. Acaba nerede gördüm, Fenerdeki Çardaklı meyhanede mi?

- Hayır.

- Öyleyse, Tavukpazarı'ndaki Küplü'de.

- Hayır.

- Eh, o hâlde, mutlaka Uzunodalar'da.

- Hayır.

- Allah Allah... Bâri söyle de meraktan kurtulayım.

- Herhâlde sen beni selamlık ettiğin zaman görmüş olacaksın.

Bektaşî karşısındaki adamın padişah olduğunu anlamış. Artık söyleyecek söz bulamamış. Hemen oraya sırtüstü yatarak:

- Ey ahali... Ben kalıbı değiştiriyorum, buyurun cenaze namazına, diye bağır-mış." (Yıldırım, 1999: 127-128).

Yukarıdaki fıkrada da içki yasağını çiğnediğini alenen belli eden Bektaşî'nin, bu durumu en son anlatması gereken insana, yani padişaha anlattığı görülmektedir. Bektaşî aldığı cevapla karşısındakinin padişah olduğunu anlayınca da durumu dramatik bir hâlde getirmiştir. Bektaşî'nin zikrettiği yer isimleri gizli meyhanelerin bulunduğu yerlerdir. Padişahın da bu yerleri bilmeme

ihtimali yoktur. Sultan IV. Murad gibi bazı padişahların bu gizli mekânlara tebdili kıyafetle gidip kimin ne yaptığını yerinde görmeleri ve içki içenleri cezalandırmaları sık karşılaşılmış bir durumdur. Bu fıkrada padişahın ismi zikredilmemiştir; fakat padişahlardan birinin tebdili kıyafetle denetim yaptığı anlaşılmaktadır. Yine fıkrada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, padişahın Bektaşî'ye kendisini selamlıkta görmüş olabileceğini söylemesidir. Selamlık, Osmanlı padişahlarının cuma namazına gidiş ve dönüşleri sırasında yapılan törendir. Osmanlı Devleti'nde cuma namazı dinî açıdan olduğu gibi sosyal açıdan da önemli bir yere sahiptir. Padişahlar, at üstünde ve bir törenle büyük camilerden birine giderek cuma namazlarını kılmışlardır. Özellikle Yavuz Sultan Selim Han döneminde halifelüğün Osmanlıya geçmesiyle bu konuya daha çok önem verilmiştir. Cuma namazının ve cuma hutbesinin eda edildiği camilerin tüm Müslümanlara açık olması, padişahın halkla yakından görüşmesine olanak vererek halkın sorunlarını ve isteklerini ona açıklamalarını sağlamıştır. Namazdan sonra padişahın önünde resmigeçitler düzenlenmiş, halk da bu törenlere büyük bir ilgiyle icabet etmiştir. Selamlığın hangi camide yapılacağı önceden bilinmediği için halk sarayın önünde bekler ve padişah çıkınca onunla birlikte hareket eder. Halkın arasında *alkışçı* diye tabir edilen kişiler de bulunmaktadır. Bunlar padişaha dua eden, onu öven, ona ölümü hatırlatan, gurur ve kibre kapılmamasını tembihleyen kişilerdir.

Bektaşî fıkralarında olduğu gibi Bekri Mustafa fıkralarında da içki yasağı konusu gündeme getirilmektedir. Hatta Bekri Mustafa fıkralarının tamamına yakınının konusu içki yasağıdır. Bekri Mustafa'nın IV. Murad'ı içkiye alıştırmaya bağlı olarak anlatılan bir fıkra şöyledir:

“IV. Murad şarap içilmesini yasakladığı sıralarda bir gece gezerken Bekri Mustafa'ya rastlar. Bekri Mustafa sarhoştur ve şöyle demektedir:

- Ben dilersem bütün İstanbul'u ve 'cariyeoğlu'nu satın alırım.

Bu sözüyle bir cariyeden doğma olan padişahı kastetmektedir. IV. Murad, onu yakalatur; akli başında olmadığı için Bekri'yle konuşup anlaşmak mümkün değildir. Padişah da merak eder ve Bekri'yi idam ettirmez; saraya gönderir. Ertesi sabah padişah, Bekri Mustafa'yı huzuruna çağırır. Geceki sözlerini hatırlatır. Bekri Mustafa koynundan bir şişe çıkarır:

- Bu öyle bir altın sudur ki dünyanın bütün hazinelerine üstündür. Bir dilenciye cihangir; kudretsiz bir adamı İskender yapar, der ve bu sözlerin doğruluğuna yemin eder.

Sultan Murad Bekri'nin bu şen ve korkusuz sözlerine şaşırır, ondan hoşlanır, şişeyi alarak boşaltır, beğenir. O günden sonra Bekri Mustafa, padişahın birinci derece işret arkadaşları arasına katılır.

İstanbul'da taun salgını olduğu ve günde yüzlerce insanın öldüğü sırada IV. Murad:

- *Allah bu yaz kötülerin cezasını veriyor; bu kış da sıra iyilere gelecektir! diyerek Beyoğlu'nda bulunabilen en büyük kadehleri boşaltmakla meşguldür.*" (Kafli, 1943: 52-53).

- Fıkralardan anlaşıldığı kadarıyla, Bekri Mustafa İstanbul'da yaşamış, Sultan IV. Murad'ın nedimliğini yapmıştır. Kimi zaman Sultan IV. Murad tarafından özel olarak görevlendirilerek Sivas, Bağdat ve Bursa'ya gönderilmiştir. Bekri Mustafa, yönetsel sorunların, kaos ortamının ve isyanların yoğun olduğu bir dönemde yaşamıştır. Yaşadığı döneme bağlı olarak anlatılan fıkralarda, onun yasaklarla ve baskılarla mücadele ettiği anlaşılmaktadır. Bu yasakların en önemlisi içki yasağıdır ki Bekri Mustafa ile ilgili fıkralarda bu konu geniş bir yer tutmaktadır. Bekri Mustafa, içki yasağını her fırsatta delmiş ve sarhoşluğuyla meşhur olmuştur.

Bekri Mustafa, içki yasağının katı bir şekilde uygulandığı ve bu yasağa uymayanların cezalandırıldığı IV. Murad zamanında yaşamıştır. O, yaşadığı dönemde halkın sesi/temsilcisi olmuştur. Yaşadığı dönemin en önemli yasağı olan içki yasağına hiç aldırış etmemiş, gece gündüz demeden sarhoş dolaşmıştır. Yasakların ve yasağı çiğneyenlerin cezalandırılmalarının bu kadar yoğun olduğu bir dönemde bu yasağı her seferinde delmesi, Bekri Mustafa fıkralarının özünü oluşturmaktadır.

Onun, içki yasağından dolayı IV. Murad ile karşı karşıya gelmesi üzerine anlatılan bir başka fıkra ise şöyledir:

"Bekri Mustafa, Üsküdar İskelesi'nde kayıkçılık yaparken, bir gün Sultan Murad ile Sadrazam Bayram Paşa tebdil gelirler ve mahsus koca ayyaşın kayığına binerler. Sahilden bir hayli açılınca, kayıkçı rakı testisini dikip birkaç yudum içer. Sultan Murad:

- *Baba destiyi uzat, bir yudum da ben içeyim! der. Mustafa güler:*

- *Sen içemezsin oğul, içindeki su değil, rakı! der. Padişah:*

- *Niye içmeyelim? Deyince*

- *Tahammül edemezsin, belli mi olur, hem kendinizi hem beni yakarsınız! der.*

Beriki ısrar edince destiyi uzatır. Yol aladursunlar, desti elden ele dolaşır. Bir ara Sultan Murad:

- *Baba, sen Padişah yasağından korkmaz mısın? diye sorar. Bekri Mustafa:*

- *Korkarım, amma Padişah beni burada nerden görecektir? der. Padişah:*

- *Ya ben haber verirsem? deyince:*

- *Veremezsin, sen de içtin, kellelerimiz beraber düşer! cevabını verir. Bunun*

üzerine çakır keyif olan hükümdar:

- *Ya ben padişah, bu adam da Sadrazam Bayram Paşa ise! deyince, Bekri*

Mustafa kürekleri bırakıp kahkahayı atar:

- *Seni köftehor! Ben demedim mi tahammül edemezsin diye! Şunun şurasında iki yudum rakı içtiniz, biriniz padişah, biriniz vezir olmaya kalktınız!"* (Seratlı, 2004: 212).

Yukarıdaki fıkrada Sultan IV. Murad ve Sadrazam Bayram Paşa'nın, Bekri Mustafa'nın kayığına binerek boğazda yaptıkları gezinti anlatılmaktadır. Kayıkçılık, henüz köprülerin yapılmadığı dönemde, her kesimden insanın Asya ile Avrupa arasında geçişlerini sağlamak ya da sadece gezinti yapmak amacıyla kullandıkları en önemli ulaşım yöntemi olmuştur. Dönemin İstanbul'unda çeşitli iskeleler ve bu iskelelerde çalışan birçok kayık bulunmaktadır. Bu kayıklar içerisinde en ihtişamlısı, en hızlısı ve en sağlamı sultan kayığıdır (Orhonlu, 1966: 109-112). Sultan IV. Murad ve sadrazamı, tebdili kıyafet gelerek sultan kayığını kullanmamışlar; özellikle Bekri Mustafa'nın kayığına binmişlerdir. Diğer bazı fıkralarda geçtiği gibi bu fıkradan hareketle Sultan IV. Murad'ın Bekri Mustafa'yı tanıdığı anlaşılmaktadır. Sultan'ın Bekri Mustafa'nın kayığına binmesi ve Bekri'nin içtiği rakıdan içmesi Sultan Murad'ın, Bekri Mustafa ile birlikte içki sohbetleri yaptığı fikrini akla getirmektedir; fakat gerçekte durum böyle değildir. *“Osmanlı padişahları, aileleri dâhil, hiç kimseyle beraber yemek yemezlerdi. Hatta buna dair Fatih Kanunnamesi'nde hüküm bile vardır. Sultan Abdülhamid'in son senesine kadar da bu gelenek devam etti. Öyleyse padişahları içki içerken kimsenin görmesi mümkün değildir. Mamañh içmiş olabilirler. Peygamberler dışında hiç kimse masum sayılmaz. Herkes hata yapabilir, günah işleyebilir. Ama görmeden ve iyice bilmeden bir kimse hakkında hüküm de verilemez. Amansız içki ve tütün yasağıyla meşhur Sultan IV. Murad da içki içmediği hâlde, müptela olduğu gut hastalığının ağrularını hafifletebilmek için hekimbaşı tarafından verilen afyon hülâsalarını (morfin) alırdı. Bu da kendisinde halsizlik ve uyuşukluk yapardı. Sendeleyerek yürüdüğünü birkaç defa görenler padişahın içki içtiğine hükmetmekten çekinmemiştir. Babası gibi Üsküdarlı Aziz Mahmud Hüdayi'ye bağlıydı. Selden yıkılmış olan Kâbe-i Muazzama'nın bugünkü binasını yaptırmış; Karaköy Arap Câmîini harap bir bina iken şimdiki hâle getirmiştir.”* (Ekinci, 2014: 199).

Sultan IV. Murad'ın içki içmediği kesin olarak bilinmemektedir. Bu durumun günümüz şartlarında tartışılmasının pek bir önemi de yoktur; fakat gerçek olan şudur ki, içki yasağını çok şiddetli bir şekilde uygulamıştır. Öbür yandan fıkralardan anlaşıldığı kadarıyla Bekri Mustafa, nükteli ve hazırcevap hâli sayesinde her seferinde padişahın yüzünü güldürmüş, şiddetle uygulanan bu yasaktan ceza almayı her seferinde kurtulmayı başarmıştır. Bu durumun bir örneği de aşağıdaki fıkrada görülmektedir:

“Sultan Murad tebdili kıyafet dolaşırken Bekri Mustafa'nın demlendiği yere geldi. O da oturup sohbe ve onlarla beraber içmeye başladı. Bekri bir ara yeni gelene sordu:

- Hoş geldin Ağa, adını bağışlar mısın?
- Hoş bulduk! Adım Murad, ya senin adın ne?

- *Bana adıyla sanıyla Bekri Mustafa derler! Sana kim derler?*
- *Bana da Sultan Murad derler! deyince Bekri'nin ağzından gayri ihtiyari şu sözler döküldü:*
- *Buyurun cenaze namazına!*
- *Padişah bu samimi davranış ve nükteli sözler üzerine gülmeye başlayıp Bekri'yi affetti.*” (Seratlı, 2004: 197).

Bu fıkranın bir benzeri Bektaşî tipine bağlı olarak da anlatılmaktadır. Yine tebdili kıyafet gelen padişah, Bektaşî ile birlikte içki içmiş; tanışmaları neticesinde karşısındakinin padişah olduğunu anlayan Bektaşî benzer şekilde yanıt vermiştir. Bu fıkrada da dönemin İstanbul’unda içki yasağından ötürü insanların gizli saklı yerlerde içki içtiği, yasağı deldiği ve padişahın tebdili kıyafet gezerek denetimler yaptığı görülmektedir.

II. İçki – Ceza İlişkinin Fıkralara Yansıması

İslam dininde, alkollü içki tüketimi kesin olarak yasaklanmış ve diğer yasaklarda olduğu gibi bu yasağa da uymayanlara çeşitli cezai yaptırımlar uygulanmıştır. Osmanlı Devleti’nin hukuk sisteminin temelini de İslamiyet’in şeri hukuku oluşturmaktadır.

İslam hukukunda suçlar çeşitlilik göstermektedir. Kullara karşı işlenen suçlar olduğu gibi Allah’a karşı işlenen suçlar da vardır. İçki ise, Allah’a karşı işlenen suçlardandır. İslam hukukunda bazı suçlar için Kuran’da belirtilmiş, değişmez cezalara *hadd* denmektedir. Hadd cezasının ağır yaptırımları olduğu için söz konusu suçların hâkim önünde ispatlanması çok güç şartlara bağlanmıştır. Diğer suçlarda şikâyetçinin, devlet başkanının veya hâkimin affetme yetkisi varken hadd cezası gerektiren suçlarda affetme ya da şikâyet etme zorunluluğu söz konusu değildir. İçki içmek, Kuran’da yasaklanmış olduğu hâlde işlenen suç için konulmuş bir ceza yoktur. İçki içme cezası *hadd-i şüurb* ya da *hadd-i sekr* olarak adlandırılmaktadır. Bu suçun cezası daha sonra icma ile kabul edilmiş ve özgür insanlar için seksen, köleler için kırk değnek olarak belirlenmiştir. Cezanın uygulanması ya da uygulanmaması için çeşitli şartların oluşması gerekmektedir. Suçun sabit olduğunun tanıklar tarafından ifade edilmesi, kişinin kendi rızasıyla içmesi ve kişinin Müslüman olması bu şartlardan bazılarıdır (Akbulut, 2003: 167-181).

Görüldüğü gibi içki, Müslümanlara haram kılınmış ve Osmanlı hukukunda içki içmenin karşılığı olarak bazı cezalar belirlenmiştir. Fıkralarda da fıkra kahramanlarının sıklıkla içki içerken yakalandıkları görülmektedir. Fakat çoğu kez yakalanan kişiler bir yolunu bulup cezadan kurtulmaktadır. Örneğin Bekri Mustafa:

“- *Bana da Sultan Murad derler! deyince Bekri'nin ağzından gayri ihtiyari şu sözler döküldü:*
- *Buyurun cenaze namazına!*

Padişah bu samimi davranış ve nükteli sözler üzerine gülmeye başlayıp Bekri'yi affetti.” (Seratlı, 2004: 197).

Bu fıkranın bir benzeri Bektaşî tipine bağlı olarak da anlatılmaktadır. Yine tebdili kıyafet gelen padişah, Bektaşî ile birlikte içki içmiş; tanışmaları neticesinde karşısındakinin padişah olduğunu anlayan Bektaşî benzer şekilde yanıt vermiştir. Bu fıkrada da dönemin İstanbul’unda içki yasağından ötürü insanların gizli saklı yerlerde içki içtiği, yasağı deldiği ve padişahın tebdili kıyafet gezerek denetimler yaptığı görülmektedir.

II. İçki – Ceza İlişkisinin Fıkralara Yansıması

İslam dininde, alkollü içki tüketimi kesin olarak yasaklanmış ve diğer yasaklarda olduğu gibi bu yasağa da uymayanlara çeşitli cezaî yaptırımlar uygulanmıştır. Osmanlı Devleti’nin hukuk sisteminin temelini de İslamiyet’in şer’i hukuku oluşturmaktadır.

İslam hukukunda suçlar çeşitlilik göstermektedir. Kullara karşı işlenen suçlar olduğu gibi Allah’a karşı işlenen suçlar da vardır. İçki ise, Allah’a karşı işlenen suçlardandır. İslam hukukunda bazı suçlar için Kuran’da belirtilmiş, değişmez cezalara *hadd* denmektedir. Hadd cezasının ağır yaptırımları olduğu için söz konusu suçların hâkim önünde ispatlanması çok güç şartlara bağlanmıştır. Diğer suçlarda şikâyetçinin, devlet başkanının veya hâkimin affetme yetkisi varken hadd cezası gerektiren suçlarda affetme ya da şikâyet etme zorunluluğu söz konusu değildir. İçki içmek, Kuran’da yasaklanmış olduğu hâlde işlenen suç için konulmuş bir ceza yoktur. İçki içme cezası *hadd-i şüurb* ya da *hadd-i sekr* olarak adlandırılmaktadır. Bu suçun cezası daha sonra icma ile kabul edilmiş ve özgür insanlar için seksen, köleler için kırk değnek olarak belirlenmiştir. Cezanın uygulanması ya da uygulanmaması için çeşitli şartların oluşması gerekmektedir. Suçun sabit olduğunun tanıklar tarafından ifade edilmesi, kişinin kendi rızasıyla içmesi ve kişinin Müslüman olması bu şartlardan bazılarıdır (Akbulut, 2003: 167-181).

Görüldüğü gibi içki, Müslümanlara haram kılınmış ve Osmanlı hukukunda içki içmenin karşılığı olarak bazı cezalar belirlenmiştir. Fıkralarda da fıkra kahramanlarının sıklıkla içki içerken yakalandıkları görülmektedir. Fakat çoğu kez yakalanan kişiler bir yolunu bulup cezadan kurtulmaktadır. Örneğin Bekri Mustafa:

“- İçkinin yasak olduğunu bilmiyor musunuz?

Bekri Mustafa bir kadeh daha yuvarlayarak cevap verir:

- Biz yasağı bildiğimiz için, şarabı imha ediyoruz.” (Cimcoz, 2000: 211).

Bekri Mustafa, zeki ve hazırcevap bir insan olduğundan ötürü en sıkıntılı durumlara bile anında çözümler üretebilmektedir. Dönemin padişahı olan

IV. Murad'ın içki yasağına bakışı ve bu konuda ne kadar katı olduğu bilinmektedir. Bekri Mustafa ise yukarıdaki fıkrada bizzat padişaha yakalanmasına rağmen söz oyunları yaparak konunun yönünü değiştirmektedir. Yasaklanmış olan içkiyi, içerek imha ettiğini ifade etmektedir. Burada ironik bir durum söz konusudur. Padişahın yasağını bilen Bekri, bir yandan yasağa uyduğunu göstermeye çalışmakta öte yandan da kendi arzularını yerine getirerek içki içmektedir. Tüm bunları yaparken de nüktedanlığına başvurarak ironik bir üslup geliştirmektedir.

Bekri Mustafa'nın içki yasağıyla ilgili karşı karşıya geldiği, yakalandığı tek kişi Sultan IV. Murad değildir. İçki içerken yeniçeri ağalarına yakalandığı fıkralar da mevcuttur:

“Bekri Mustafa, nüdema-yi şehriyari sırasına geçmezden evvel bir akşam sarhoş olarak tutulup karakola götürülmüş. O sıralarda işret etmek şiddetli memnu olup sarhoş olanlara yirmişer değnek darp edilmek adet imiş. Ertesi günü sabah olunca Bekri Mustafa'yi sarhoş olarak derdest edilen bir hayli eşhas ile yeniçeri ağasının huzuruna çıkarmışlar. Ağa birer birer sormaya başlamış:

- Sen kimsin?
- Efendim ben yeniçeriyim.
- Ben de yeniçeri ağasıyım dövün keratayı. Diğer birine geçmiş:
- Sen nesin?
- Bendeniz kalyoncuyum.
- Ben de kaptan paşayım dövün keratayı. Diğer birine:
- Sen nesin?
- Bendeniz sipahiyim.
- Ben de sipahi zabıtiyim dövün keratayı. Diğer birine:
- Sen nesin?
- Bendeniz çulhacıyım.
- Ben de esnaf kâhyasıyım dövün keratayı.

diyerek cümlesini dövdürdüğünü gören Bekri Mustafa sıra kendisine geldiğinde Ağa:

- Sen kimsin? diye sorunca:
- Bendeniz Balata Yahudi Havrası hademesiyim. cevabını vermiş ve ağa bundaki nükteyi anlayıp kahkaha ile gülerek dayaktan af ve itlak etmiştir.” (Emeksiz, 2010: 162-163).

Yukarıda Bekri Mustafa'nın nükteli sözler söyleyerek kendisine verilecek cezadan kurtulduğu görülmektedir. Fıkra Osmanlı Devleti'nin 17. yüzyıldaki siyasi, adli ve iktisadi düzenine de değinilmiştir. Yeniçeri ağası kendisine getirilen sarhoşları cezalandırırken bu kişilerin mesleklerini sormuş ve verilen her bir cevaba bir kıdem daha ekleyerek kendisini cezayı vermeye muktedir göstermiştir. Bunu yaparken karşısındakileri aşağılamaya çalışmıştır. Kara kuvveti demek olan yeniçerinin üstünde yeniçeri ağası, deniz kuvveti

demek olan kalyoncuların başında kaptan paşa, atlı asker demek olan sipahinin başında sipahi zabiti, bez oymacısı demek olan çulhacının başında ahilik teşkilatı yetkilisi olarak esnaf kâhyası vardır. Yeniçeri ağası kendini bu kişilerin amiri olarak göstermiştir. Buna rağmen Bekri Mustafa'nın verdiği cevaba bu şekilde yanıt verememiştir. Çünkü Bekri Mustafa'nın söylediği işe amir olabilmek için ya talmud ya da hahambaşı olması gerekir. Yeniçeri ağası Müslüman olduğu için, kendini gayrimüslim bir din adamı yerine koymak istememiştir. Bekri Mustafa'nın bunu bilerek yaptığını anlamış ve bu duruma gülerek Bekri Mustafa'yı affetmiştir. Öbür yandan fikranın başında bahsedildiği şekliyle, Osmanlıda içki içmenin cezasının yirmi değnek olduğu anlaşılmaktadır. *Hadd-i Şirb* adı verilen bu ceza, kaynağını İslam hukukundan almaktadır.

Bekri Mustafa'nın içki içerken yeniçeri ağasına yakalanmasını konu alan bir başka fıkra örneği de şu şekildedir:

"Yeniçeri ağalarından Kara Hasanzade, Bekri Mustafa'ya ait şu hatırasını nakleder:

- Bir gün Kumkapı'da bir meyhane bastım. İçindekilerin bazıları tutuldu, bir kısmı da kaçtı. Maiyetimdeki yeniçeriler köşe bucak araştırmalar yaparlarken bir de baktım ki, meyhanenin damındaki bacada Bekri Mustafa'nın başı görünüyor. Ben de at üzerinde olduğum için Bekri'nin bu hali gözümünden kaçmamıştı. Bekri Mustafa, kendini gördüğümü anlayınca parmağını dudaklarına götürdü ve bana sus, sesini çıkarma gibisinden işaretler yapmaya başladı. Böyle bir araştırmayı tasarlayan ben olduğumu bildiği hâlde hiç aldırmadan gayet sakin bir tavırla bana bu işareti yapması pek hoşuma gitti. Bu zarif arzı dehalet karşısında sükût ettim, hayvanı sürüp oradan uzaklaştım." (Erksan, 1947: 8).

Yukarıdaki fikranın tarihî gerçekliğinin olması, fikrayı önemli kılmaktadır. Bekri Mustafa'nın ironik ve mizahi tavrına, fikrayı nakleden Kara Hasanzade bizzat şahit olmuştur.

İçki yasağını anlatan bir başka fıkrada ise Bekri Mustafa mizahi yönünü kadıya göstermektedir:

"Bir gün Bekri Mustafa'yı sarhoş hâlde yakalayıp kadı efendinin huzuruna götürürler. Kadı hiddetle der ki:

- Ayıp değil mi sana. Bu yaşa, şu boya gelmişsin hâlâ şu mundarı bırakamamışsın?

- İyi amma efendi hazretleri benim o mundarı temiz bir yere gönderdiğim yok ki!

- Yalan söylüyorsun. Bak üstüne başına dökmüşsün.

- Hakkınız var kadı efendi. Kopası ellerim titriyor, yoksa bir katresini bile zıyan etmek istemem.

- Peki, haram olduğunu da bilmiyor musun?

- İyi amma efendi hazretleri, sizin arkanızdaki ibrişim kaftan helal midir sanki?

- *Tabii helaldir, çünkü içine pamuk katılmıştır.*
- *Bize de meyhaneciler safi şarap vermezler, yarı yarıya su katarlar da öyle verirler. Şu hâlde şarap da helaldir.”* (Erksan, 1947: 5).

Fıkra, Osmanlının kuruluşundan çöküşüne kadar adaleti tesis etmekle görevli olan kadılık makamının o dönemki hâline değinilmiştir. Sarhoş yakalanıp kadının huzuruna çıkarılan Bekri Mustafa'nın, kendisini azarlayan ve cezalandırmak isteyen kadıya eleştirel ve bir o kadar da mizahi cevaplar verdiği görülmektedir. Kadı, içkinin haram olduğundan bahsetmektedir. Bekri Mustafa ise kadının yaşantısının haram olduğunu belirtmektedir; çünkü kadı *ibrişim kaftan* giymiştir. İbrişim kaftan, Osmanlı döneminde padişahın, üst düzey devlet adamlarının giydiği, ipekten yapılan bir çeşit giysidir. İpek ise Hz. Muhammed'in hadisiyle Müslüman erkeğe haram kılınmıştır. Bekri Mustafa, kendisini azarlayan kadıya bu şekilde bir cevap vererek içinde bulunduğu olumsuz durumdan kurtulmayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda bu fıkra, 17. yüzyıl Osmanlının bozulmakta olan adlî yapısının da bir resmidir. İşi İslam hukuku çerçevesinde adaleti temin ve tesis etmek olan kadı, lüks bir hayat içinde yaşamaktadır ve bu durum Bekri Mustafa tarafından eleştirilmektedir. Bu konuya bağlı olarak Şimşek: “*Aldıkları karar ve davranışlarla doğruluk ilkesinden ayrılmamaları gereken kadıların yanı sıra, zaman zaman çeşitli sebeplere bağlı olarak olması gereken tersine karar alanlar da çıkmıştır. Hiç şüphesiz böylesine önemli bir görevi üstlenen kadınlara yanlış ve hatalı kararlar yakıştırılmamış, onların küçücük hataları, sosyal hayatta olduğu gibi edebiyatımızda da eleştiri konusu olmuştur.*” (Şimşek, 2018: 28) demektedir. Bekri Mustafa, zeki ve hazırcevap olduğu gibi, aynı zamanda açık sözlü biridir. Onun sarhoşluğu kendinedir, sadece kendine zarar verir. Öbür yandan dürüst bir kişidir. Haksızlıklara müdahale eder. Bu fıkradaki eleştiri, bir sarhoş gözüyle yapılmaktadır. İçki yasağına karşı olanların, bu durumu büyük günah görenlerin, aslında kendilerinin farkında olarak ya da olmadan başka büyük günahların içerisinde olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bekri Mustafa yukarıdaki fıkraların çoğunda içki yasağıyla mücadele etmiş, yasağı her seferinde delip çok kez yakalanmış; fakat her seferinde kurtulmayı başarmıştır. Bu sebeple çoğu zaman tebdili kıyafet dolaşan Sultan IV. Murad ile karşı karşıya gelmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

16. yüzyıldan itibaren Osmanlı idaresinin alkollü içki tüketimine yönelik hassasiyeti giderek artmıştır. Bunda İslamiyet'in içkiye bakışı ve toplumsal düzenin bozulmasına dönük endişeler ön plandadır. Bu doğrultuda Kanuni Sultan Süleyman ve Sultan IV. Murad Dönemlerinde katı yasaklar getirilmiş; fakat içkinin kaçak yollarla üretimi ve gizlice tüketimi sürmüştür. İçkiye yö-

nelik tepki, özellikle siyasi ve sosyal krizlerin yaşandığı dönemlerde daha belirgin hâle gelmiştir. Sultan III. Selim Dönemi'nde, bir yandan savaşlar devam ederken öbür yandan İstanbul'da içki tüketiminin ciddi düzeyde artması neticesinde içki tüketimi men edilmiş; fakat bu sefer yasağın sınırları genişleterek gayrimüslimler de yasağa dâhil etmiştir. İçkinin yasaklanmasında şüphesiz ki konunun siyasi işlevi de göz ardı edilmemiştir. İçki içenlerin, içkinin verdiği ruh hâliyle Osmanlı idaresine eleştirilerde bulunması, bu yasak kararının alınmasında etkili olan sebeplerden biridir.

Fıkralarda, yaşanan hayat yansıtılmaktadır. Dolayısıyla beşeri konulara sıkça yer verilmektedir. Bektaşî fıkra tipine ve Bekri Mustafa'ya bağlı olarak anlatılan fıkralarda da dönemin sosyal yaşantısına etki eden siyasi gelişmeleri görmek mümkündür. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri var olan; fakat duraklama döneminden itibaren yoğun olarak uygulanan içki yasağı bu fıkralarda sıklıkla eleştirilmektedir. İslami inanışta da hoş karşılanmayan içki kullanımı, kimi padişahlar tarafından ciddi sorun olarak görülüp üzerinde durulmuştur. Burada dikkat çeken önemli bir nokta yasağı koyan ve uygulanmasından sorumlu olan padişahların, fıkralarda tıpkı Bekri Mustafa ya da Bektaşî gibi hazırcevap/nüktedan olmaları ve çoğunlukla duruma karşı müsamahakâr davranmalarındır. Osmanlı Devleti'nin duraklama ve gerileme dönemlerinin işlendiği bu fıkralarda şikâyet edilen durum sadece içki yasağı değil, aynı zamanda devletin içinde bulunduğu kaotik ortamdır. Fıkraların çoğunda bu yasakların her fırsatta delindiğinin gösterilmesiyle, aslında kaybolan Osmanlı otoritesine vurgu yapılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akbulut, İlhan (2003); "*İslam Hukukunda Suçlar ve Cezalar*", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, S. 52, s.167-181, Ankara.
- Boratav, Pertev Naili (2000); *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul.
- Cimcoz, Sinâ (2000); *Adamın Biri Bir Gün... Bektaşî Fıkraları, Bekri Mustafa Fıkraları*, Geçit Kitabevi, İstanbul.
- Ekinci, Ekrem Buğra (2014); *Ama Hangi Osmanlı*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Emeksiz, Abdulkadir (2010); *Bir İstanbul Kahramanı Bekri Mustafa*, Mühür Kitaplığı, İstanbul.
- Ferris, William (1997); "*Halk Şarkıları ve Kültür: Charles Seeger ve Alan Lomax*". (çev. F. G. Mirzaoğlu), Millî Folklor, S. 34, s. 87-93.
- İpekten, Haluk (1996); *Edebi Muhitler*, MEB Basımevi, Ankara.
- Kaflı, Kadircan (1943); *Osmanlı Devrinden Tarihi Fıkralar*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul.
- Kaşgarlı Mahmud (2012); *Divânü Lügati't-Türk* (çev. F. Bozkurt), Eğitim Yayınevi, Konya.
- Orhonlu, Cengiz (1966); "*Osmanlı Türkleri Devrinde İstanbul'da Kayıkcılık*", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, S. 21, s. 109-134, İstanbul.

- Pakalın, Mehmet Zeki (1993); *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yayınları, Ankara.
- Ricaud, Paul (2004); *Türklerin Siyasi Düsturları*. (çev. M. F. Topaloğlu), Elips Kitap, Ankara.
- Seratlı, Tahir Galip (2004); *Mizahımızın Üç Ustası Nasreddin Hoca İncili Çavuş Bekri Mustafa*, Selis Kitabevi, İstanbul.
- Şenocak, Ebru (2017); *İronik Yaşamda Sonsuza Yürüyen Kahraman Nasreddin Hoca*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Şimşek, Esmâ (2015);“*Türk Halk Edebiyatı Anlatı Türleri İçerisinde Fıkraların Yeri*”, Akra Kültür Sanat ve Edebiyat, S. 6, s. 195-234, İstanbul.
- Şimşek, Esmâ (2018); “*Kadı İmgesinin Edebiyatımıza Yansımaları ve Sıdkî Baba'nın 'Kadı' Destanı Örneği*”, Akra Kültür Sanat ve Edebiyat, S. 14, s. 27-40, İstanbul.
- Yıldırım, Dursun (1999); *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Yusuf Has Hacib (2003); *Kutadgu Bilig*. (haz. R. R. Arat), TTK Yayınları, Ankara.

ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI'NIN EĞİTİM ANLAYIŞI

Mustafa BAYAR*

Öz: Erzurumlu İbrahim Hakkı, XVIII. yüzyılda yaşayan, kimi yaklaşımları hâlâ orijinalliğini koruyan ilim adamlarımızdan biridir. O, eserlerinde eğitime yönelik önemli görüşler ortaya koymuştur. Ancak düşüncelerimiz ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında, onun eğitim felsefesinin yeterince araştırmaya konu olmadığı görülür. İbrahim Hakkı'nın eğitim ve öğretimle ilgili düşüncelerini incelemek ve değerlendirmek bu makalenin amacını oluşturmaktadır. İbrahim Hakkı'nın eğitimle ilgili görüşleri bizzat onun eserlerinden ve onunla ilgili yapılan araştırmalardan belgesel tarama yöntemiyle tespit edilmiştir. Dolayısıyla araştırmada doküman inceleme ve içerik analizi yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eğitim-öğretim, ahlak, öğrenci, öğretmen, müfredat, çocuk eğitimi, dinî ilimler

ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI'S UNDERSTANDING OF EDUCATION

Abstract: Erzurumlu Ibrahim Hakkı, lived in XVIIIth century, is one of our thinkers whose some approaches still conserve their originality. He put forward important ideas for education in his works. However, when we look at the studies made about our thinker, it is seen that his philosophy of educational is not subject to much research. The aim of this article is to examine and evaluate the ideas and thoughts of Ibrahim Hakkı on education and instruction. Ibrahim hakkı's views on education were determined by using documentary screening from his works and research related to him. Therefore, document review and content analysis methods were used in the research.

Key Words: Education-training, moral, student, teacher, curriculum, child education, religious sciences

1- Giriş

Düşünce ve kültür hayatımıza fikirleriyle büyük katkılarda bulunan, modern bilimleri takip etmesinin yanında klasik bilimleri de takip eden çok yönlü ilim ve irfan adamı İbrahim Hakkı, 18 Mayıs 1703'te Erzurum'a bağlı Hasankale'de dünyaya gelmiştir. Babası Derviş Osman Efendi, annesi Hasan-kale eşrafından Dede Mahmut'un kızı Şerife Hanife Hanım'dır.

ORCID ID: 0000-0002-5191-7922

DOI : 10.31126/akrajurnal.440346

Geliş tarihi: 03. 07. 2018 / Kabul tarihi: 01. 09. 2018

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Toki Şehit Uzman Çavuş Bahaddin Erturhan Ortaokulu, Sivas.

1710 yılında babası hac niyetiyle Erzurum'dan ayrılmış, bu esnada Siirt'in Tillo köyüne uğrayıp oranın tanınmış mürşitlerinden olan İsmail Fakirullah'a intisap ederek buraya yerleşmiştir. Babasının isteği üzerine dokuz yaşındayken amcası tarafından Tillo'ya götürülen İbrahim Hakkı, babasıyla birlikte İsmail Fakirullah'ın dergâhında aynı hücrede kalmış, burada nakli ilimleri ve akli ilimleri tahsil etmeye başlamıştır. 1720'de babasını kaybedince muhtemelen öğrenimini sürdürmek amacıyla aynı yıl Erzurum'a dönmüştür. Burada, özellikle Arapça ve Farsça konusunda kendisinden faydalanan Erzurum müftüsü şair Hazık Mehmet Efendi dışında kimlerden ders okuduğu hususunda bilgi bulunmamaktadır.

İbrahim Hakkı, öğrenimini tamamladıktan sonra İsmail Fakirullah'ı ziyaret etmek üzere 1728'de Tillo'ya gitmiş, şeyhinin ölümüne kadar (1734) ona hizmet etmiştir. 1747 ve 1755 yıllarında İstanbul'a iki defa giden İbrahim Hakkı, saray kütüphanesinde malzeme ve bilgi toplayarak yazacağı kitaplar için hazırlık yapmıştır. Özellikle Marifetname gibi büyük eserlerinin yazılmasında bu kütüphaneden temin ettiği malzemelerin ve sarayda kazanmış olduğu bilgi birikiminin önemli katkıları olmuştur. 22 Haziran 1780 tarihinde 77 yaşında iken vefat eden İbrahim Hakkı Hazretleri, Tillo'da şeyhi İsmail Fakirullah'ın türbesinin yanına defnedilmiştir.¹

İbrahim Hakkı'nın çoğu Türkçe olan eserlerinin sayısı hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte bizzat müellif, eserlerinden söz ederken, büyük kitaplarının içine aldığı küçük risalelerini müstakil eser olarak saymamış, beş tanesi "ana eser" ve on tanesi de "evlat eser" olmak üzere on beş kitap yazdığını söylemiştir. Ana eserleri Dîvân, Marifetnâme, İrfâniyye, İnsaniyye ve Mecmûatü'l-Meâni'dir. Evlat eserleri ise, Tuhfetü'l-Kirâm, Nuhbetü'l-Kelâm, Meşâriku'l-Yûh, Sefinetü'r-Rûh, Kenzü'l-Fütûh, Definetü'r-Ruh, Rûhu's-Şürûh, Ülfetu'l-Enâm, Hey'etü'l-İslâm ve Urvetü'l-İslâm'dır.²

Hem dinî ilimler hem de pozitif ilimlerle iştiğal eden İbrahim Hakkı, çok boyutlu bir bilim insanı olmasından dolayı kendisine iki kanatlı anlamına gelen "zülcenâheyn" unvanı verilmiştir. Nitekim onun ölümsüz eseri Marifet

1. Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Çağrırcı, "İbrahim Hakkı Erzurumi", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. XXI, İstanbul 2000, s. 305-307; Amil Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s. 1-8; Hayrani Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, MEB Yayınları, İstanbul 1997, s. 19-31; Esin Kahya, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XL, 1999, s. 373-375; Eyüp Şimşek, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Klasik İslam Eğitimi, (Edit. Mustafa Köylü- Ahmet Koç), Rağbet Yayınları, İstanbul 2016, s. 636-642.

2. Çelebioğlu, *age.*, s. 23-40; Çağrırcı, *agm.*, s. 309-311; Mehmet Kazar, *Erzurumlu İbrahim Hakkı Hayatı, Kişiliği ve Eserleri*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 16, Erzurum 2001, s. 342-347.

name'de³ astronomi, astroloji, anatomi, tıp, fizyoloji, coğrafya, matematik, tasavvuf, felsefe, kelam, ahlak, sosyoloji, psikoloji gibi pek çok temel bilimlere yönelik bilgiler bulmak mümkündür. Âlim ve kâmil bir zat olan İbrahim Hakkı hiç şüphesiz terbiye ve eğitim konusunda da fikir beyan etmiştir. O, medrese müfredat programını içeren Tertib-i Ulum⁴ adlı küçük risalesi dışında eğitimle ilgili müstakil bir eser kaleme almamıştır. Ancak Marifetname başta olmak üzere eserlerinde eğitim ve öğretimle ilgili düşüncelerini dile getirmiştir. Düşünürümüz ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında, onun eğitim felsefesinin yeterince araştırmaya konu olmadığı görülür. Birçok alanda söz söyleyen ve fikir üreten İbrahim Hakkı'nın eğitim ve öğretimle ilgili düşüncelerini tespit etmek ve değerlendirmek bu makalenin amacını oluşturmaktadır. İbrahim Hakkı'nın eğitimle ilgili görüşleri bizzat onun eserlerinden ve onunla ilgili yapılan araştırmalardan belgesel tarama yöntemiyle tespit edilmiştir. Dolayısıyla çalışmamızda nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme yöntemi kullanılmış ve ulaşılan bulguların betimsel analiz tekniği ile çözümlenmesi yoluna gidilmiştir.

2- Temel Felsefesi

İbrahim Hakkı'nın temel felsefesini bütün boyutlarıyla ortaya koyabilmek bu çalışmanın boyutlarını aşan bir konudur. Bu başlık altında onun, insan, ilim/bilgi ve ahlak anlayışı hakkında kısaca bilgi verilecektir.

İnsan varlıklar içinde irade, akıl, ahlak ve irfan boyutuyla en üstünüdür. Tasavvuf düşüncesinde olduğu gibi insanı âlemin küçük bir modeli olarak kabul eden İbrahim Hakkı'ya göre Allah iki cihanı insanoğlu için ve insanoğlunu da kendini tanıması için yaratmıştır. O, "Ey Âdemoğlu, nefsini bilen gerçekten beni bilir. Beni bilen de mutlaka beni ister. Beni isteyen de bulur ve dileklerine erer. O zaman gönlünde benden başkası yaşamaz" kutsi hadisini delil getirerek kendi özünü bilenin Vacibu'l-Vücut olan Allah'ı tanıyacağını ifade eder.⁵ İnsanın kendini bilememesi, kendi hakikatine erememesi iki dünyada da mutsuz olmasına sebeptir.⁶ Zira nefsini bilen, Allah'a yakın ve mutlu; bilmeyen ise ondan uzak olur. Nefsinin bilen âlemin gizliliklerini de bilir, fani âleme

3. Marifetname için bkz. Bekir Topaloğlu, *Marifetname*, Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. XXVIII, İstanbul 2003, s. 57-59

4. Tertib-i Ulum hakkında bkz. Şükran Fazlıoğlu, *Ta'lim İle İrşat Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Ders Müfredatı*, Divan: İlmî Araştırmalar, c. X, sayı 18, 2005/1, s. 115-173; Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.

5. İbrahim Hakkı Erzurumi, *Marifetnâme*, (sad. Turgut Ulusoy), İbrahim Hakkı Camii Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma Derneği, İstanbul 1987, c. I, s. 152-153

6. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. I, s. 36

önem vermez ve sonsuz kurtuluşa nail olur.⁷ Ancak nefsini bilmek için nefsin bineği mesabesinde olan bedeni bilmek gerekir. Bedeni bilip tanımak için âlemi bilmek, âlemi bilmek için de “Ulum-u Hakikiye” adını verdiği müspet ilimleri bilmek gerekir.⁸ O hâlde düşünürümüze göre insanın Rabb’ini tanıması, kendini hem maddi hem de manevi yönden bilmesine ve kâinatı iyice öğrenmesine bağlıdır. İnsan bu bilgilerle donandıktan sonra ancak kâmil insan olur ve Rabbini bilir.⁹ Bu durumda insanın kendi ontolojik gerçekliğini bilmesi, onu nefsi yönüne yani irfanî bilgiye ulaştırır.¹⁰

İbrahim Hakkı, insanı ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak görür ve onu daha iyi tanımanın yolunun ruhi ve bedeni yapısını anlamakla mümkün olduğuna işaret eder. Ona göre ruh fiilleriyle bedenledir, fakat zatıyla bedenden ayrıdır. Çünkü ruh mücerret bir cevherdir ve bu haliyle bakidir. Bedense her an değişmektedir ve fânidir. Düşünürümüz, bedenin zaman içinde değiştiğine, ruhun ise her zaman aynı kaldığına vurgu yapar. Ruhun aynı kalış sebebi onun ulvi âlemden gelmiş olmasıdır. Dolayısıyla ruh aynı kalır ve bakidir. Beden ise süflî âlemden gelmiştir; bu âlem ise tabiatı itibarıyla bozulabilen bir âlemdir.¹¹ Ruhun ebediliğini savunan İbrahim Hakkı, bu görüşüyle bize Eflatun’u ve onun yorumcularını hatırlatmaktadır.¹²

İbrahim Hakkı’nın insan anlayışında kalbin korunması önemli bir konudur. Kalp Allah’ı sevmeye (muhabbetullah) ve Allah’ı tanıma (marifetullah) yeridir. Kalbin bu özelliğini bilen kişi, hem nefsini ve rabbini tanıması hem de kalbine ilahi nurun aksetmesi için zikir u ibadetle gönlünü cilalaması, ilahi aşk ve sevgiyle doldurması gerekir. Zira kalp aynası cilalı/temiz olursa, onda ilahi nur ve sırlar belirir. Eğer ona öfke, şehvet, gaflet ve dünya sevgisi sirayet ederse kararır.¹³ Kalbi ıslah etmek/temizlemek için riya, kibir, gurur, haset, kin, düşmanlık gibi kötü duyguları kalpten söküp atmak, onların yerine ise şükür, tevekkül, rıza, sabır, kanaat, muhabbet gibi güzel duygu ve hasletlerle

7. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. I, s. 153

8. Şimşek, agm., s. 647; Hüsameddin Erdem, *Marifetnâme’ye Göre Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Düşünce Dünyasından Bazı Görünümler*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.19, Konya 2005, s. 8.

9. E.Yüksel, *Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780)’da Dini ve Pozitif İlimler Birbirini Tamamlar*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 11, Erzurum 1993, s. 2.

10. Hüseyin Subhi Erdem, *Erzurumlu İbrahim Hakkı’da İnsanın Hakikati Sorunu*, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2), Malatya 2011, s. 106.

11. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. I, s.35; Erdem, *Marifetnâme’ye Göre Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Düşünce Dünyasından Bazı Görünümler*, s. 11.

12. Mustafa Yıldırım, *Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın İnsan Anlayışı*, Felsefe Dünyası, sayı 10, 1993, s. 37.

13. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. I, s. 82; Ayrıca bkz. Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, s. 57-66.

doldurmak şarttır.¹⁴

Erzurumlu İbrahim Hakkı, ilim ile irfan hazinesi olan kalp ile akıl arasında sıkı bir irtibat kurar. Akıl ile kalp, melekût ve sema âlemine mensup olup nurlu ve yüksektir. Beden ile nefis ise dünya âlemine mensuptur, dolayısıyla alçaktır. Ona göre akıl hak ile batılı, doğru ile yanlış ayıran, gönlü parlatan bir nurdur. Kalbin cevheri olup insan için samimi bir dosttur. Akıl sayesinde kişi ihtiraslardan korunur ve kalbi şüpheli şeylerden, gözü harama bakmaktan men eder. Akıl, kalpte nurlu bir göz ve iyi ahlakın efendisi olma özelliğine sahiptir.¹⁵

İbrahim Hakkı, Marifetnâme’inde dinî ilimlerle müspet ilimleri telife muvaffak olmuştur. Ayrıca medreselerde eğitim programı olarak hazırladığı “Tertib-i Ulum” adlı eserinde dinî ilimlerin yanında felsefe, matematik, coğrafya, astronomi, anatomi, tıp gibi pozitif bilimlere de yer vermiştir. Çünkü İbrahim Hakkı’ya göre en yüksek gaye olan Allah’ı bilmeye giden yol müspet ilimden geçmektedir.¹⁶ O hâlde insan için müspet ilimlerin öğrenilmesi bir gerekliliktir.

İbrahim Hakkı, Marifetname’inde anatomiye ve fizyolojiye önemli bir yer vermiştir. O, İmam-ı Şafii’nin “İlimler ikidir: evvela bedenlerin ilmi, sonra dinlerin ilmi” sözünü hatırlatarak bu ilmin önem ve lüzumunu vurgulamıştır.¹⁷ Düşünürümüze göre anatomi ilmi, insan nefisini bilmenin ve marifetullaha varmanın anahtarıdır. Kendi beden ve nefisini idrak etmeden Allah’ı bilirim iddiasında bulunan bir kimsenin misali; yiyeceği, içeceği olmadığı hâlde bütün şehir fakirlerini ziyafete davet eden kimsenin misali gibidir. Onun için insan önce kendi nefisini bilmeli, sonra rabbini bilmeye yönelmelidir. Çünkü nefsi bilmek, Allah’ı bilmeyi gerektirdiği gibi Allah’ı bilmek de muhabbetullahı gerektirir.¹⁸

İbrahim Hakkı’ya göre ilim cehaletten kurtarmaya, iyi ahlak sahibi olmaya, olgunluğa erişmeye, doğru yola ve gerçeğe ulaşmaya bir vasıtaadır. İnsanı, gerçek insan seviyesine yükselten özellik ilim ve irfandır.¹⁹ İlmin son gayesi hikmeti elde etmektir. Çünkü hikmet doğru bilginin keşfi ve duyularla

14. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. I, s. 81-82, 121-122; Osman Türer, *Erzurumlu İbrahim Hakkı’da Gönül Terbiyesi*, Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu Bildirileri (16-18 Kasım 2011), (Edit. Cengiz Gündoğdu), Erzurum, 2012, s. 45.

15. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. I, s. 80; Bülent Akot, *Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Cilâu’l-Kulüb Adlı Risalesi ve Tahlili*, İslami Araştırmalar Dergisi, c. 22, S. 3, 2011, s. 161-162.

16. Abdulküddüs Bingöl, *Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın İlim Anlayışı*, Felsefe Dünyası, S. 9, 1993, s. 16.

17. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. I, s. 31

18. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. I, s. 32; ayrıca bkz. Yüksel, *agm.*, s. 5-6

19. Bingöl, *agm.*, s. 18; Şimşek, *age.*, s. 648.

algılanamayan gayb âleminin müşahedesidir. Düşünürümüz hikmeti Allah'ın bir ilhamı olarak görür. Hikmet konuşmada, fiil ve hareketlerde, emir ve dileklerde isabettir.²⁰ İbrahim Hakkı'ya göre "İlim nehirdir, hikmet denizdir".²¹ Dolayısıyla hikmet ilimden daha önemlidir. İlimin ışığı ancak kâinata ulaşırken, hikmetin nuru Allah'a erişir. Hikmet kalplerin sevinci, nefislerin temizleyicisi, ruhların zevki ve sırların lezzetidir. Ölü kalpleri diriltir, daralmış göğüsleri açar. Hikmet ilmi Allah'ın ilmidir, hal ilmidir, irfan ilmidir, aşk ve sudur ilmidir.²² Netice itibariyle İbrahim Hakkı'ya göre ilim bir amaç değil, Marifetullah yolunda kâmil insanı yetiştirmek için bir araçtır. O hâlde gaye metafizik bir varlığın bilinmesidir. Felsefe, kelam, matematik, coğrafya, biyoloji, anatomi, psikoloji gibi ilimler bu amaca ulaşmak için birer basamak konumundadır.²³

İbrahim Hakkı'nın düşüncesinde "iyi", Allah ve Resulünün hoşlandığı şeyler, "kötü" ise hoşlanmadığı şeylerdir. Mütefekkir, ahlakın temelini Allah inancına ve Allah sevgisine dayandırır. Onun ahlak anlayışının bütünüyle sevgi üzerine kurulduğu söylenebilir.²⁴ Ahlaklı olmak Allah'a itaat etmekle mümkündür. İbrahim Hakkı, "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmayı" temel prensip olarak kabul eder, ahlaklı olmayı Kuran ve sünnete bağlılıkta görür.²⁵

Düşünürümüze göre bir insanın ahlaklı olabilmesi için bütün faziletlerin kalbe yerleşmesi, onu süslemesi, kötü huyların oradan sökülüp atılması gerekir. Şayet bir kimse kendisinden bu kötü huy ve davranışları uzaklaştırıp, arkasından iyi huyları, faziletleri davranışa dönüştürürse, bu kimse aynı zamanda kâmil insan olur. Ayıpları örtmek, sır saklamak, gazap etmemek, kötü söz söylememek, her hâlde ve her işte ifrat ile tefritin arasında (mutedil) olmak kâmil insanın özelliklerindedir.²⁶ Dolayısıyla insanın bu dünyadaki vazifesi, iyi şeyleri gerçekleştirmek, Allah'ın rızasına uygun olan fiilleri yapmak ve ebedi hayatı kazanmak olmalıdır.²⁷

20. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. I, s. 201.

21. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. I, s. 156.

22. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. I, s. 202-203; Bingöl, *agm.*, s. 19.

23. Hayrani Altıntaş, *Büyük Türk Düşünürü Erzurumlu İbrahim Hakkı Görüşleri ve Eserleri*, Diyanet Dergisi, c. XVIII, S. 3, Ankara 1979, s. 151.

24. Sakıb Yıldız, *İbrahim Hakkı Hazretlerinin Ahlak Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, S. 4, Erzurum 1980, s. 137.

25. Erzurumi, *Marifetnâme*, C. II, s. 139; İbrahim Hakkı Erzurumi, *Kamil İnsan*, (haz.H. Rahmi Yananlı-İlknur Kirenci), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2015, s. 24, 26; Hayrettin Karadeniz, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Ahlak Felsefesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006, s. 140.

26. Erzurumi, *Kamil İnsan*, s. 22-23.

27. Erdem, *Marifetnâme'ye Göre Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Düşünce Dünyasından Bazı Görünümler*, s. 12; Karadeniz, *agt.*, s. 142; Akot, *agm.*, s. 167.

İbrahim Hakkı'nın düşüncesinde sabır, güzel ahlakı temellendirmede ve kâmil insan tipini oluşturmada önemli hasletlerden biridir. Ona göre sabır dört kısımdır: (I) İbadet ve taat üzere sabır, (II) Yasakları yapmamak hususunda sabır, (III) Dünyanın lüzumsuz ve manasız olaylarına karşı sabır, (IV) Dünyanın musibet, felaket ve belalarına karşı sabır.²⁸ Düşünürümüze göre sabır insana pek çok faydalar sağlar. Kalplerin sabrı sayesinde ayıplar örtülür. Çünkü musibetler anında nefsin telaşa kapılması insanı hataya götürmektedir. Oysa sabreden kişi musibetlerden ıstırap duymaz. Bütün ilim ve amellerin, bilgi ve kemâlatın kazanılması için sabır gereklidir. Öyleyse bollukta şükredici, kıtlıkta sabredici, felakete karşı vakur, şiddete karşı sabırlı ve dirençli olmak insanı güzel kazançlara götürür. Telaş ve heyecan gafil insanların; sabır ve tahammül kâmil insanların işidir.²⁹

İbrahim Hakkı ahlakın değişmeyeceğini iddia edenlerin görüşlerini reddeder, ahlakın terbiye ile değişip düzelebileceğini ve insanın eğitilmesi gerektiğini savunur. Birey doğuştan bazı iyi veya kötü huylara eğilimli olsa bile, bu yatkınlığın hepsi değişebilir niteliktedir. Ancak baskın eğilimi aksi yönde değiştirmek büyük bir mücadeleyi gerektirir. Şayet kişi kendi haline bırakılır ve eğitilmezse, doğuştan getirdiği bu fitrat ya da eğilimi onu kendi yönüne çekebilir.³⁰

Erzurumlu İbrahim Hakkı, herhangi bir konuda birey karar verirken vicdanına danışması gerektiğini düşünür. Nefse ve akla danışılmasını doğru bulmaz. Mütefekkir, vicdanî kararların, aklın verdiği kararlardan daha değerli olduğu kanaatini taşır ve vicdanı akıldan daha üstün görür.³¹

3- Eğitimle İlgili Görüşleri

İbrahim Hakkı, Marifetname ve Tertib-i Ulum başta olmak üzere eserlerinde çocuk terbiyesi, öğretmen ve öğrencide bulunması gereken nitelikler, öğretmen-öğrenci ilişkileri, okutulması gereken dersler ve derslerin özellikleri, öğrenme yöntemleri gibi eğitim-öğretim konularında önemli fikirler ortaya koymuştur. Bu başlık altında düşünürümüzün eğitim ve program anlayışı hakkında bilgi verildikten sonra, onun diğer görüşleri alt başlıklar altında incelenecektir.

İslam eğitim tarihine baktığımız zaman, talim ve terbiyede ana hedefin hep dini bir nitelik taşıdığını görürüz. Bu bağlamda tüm âlimler eğitimdeki asıl ve nihai gayenin, "Allah'ın rızasına kavuşmak" olduğunu vurgulamışlardır. İbrahim Hakkı'da eğitimin genel amacı talim, terbiye ve irşat yollarıyla

28. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. I, s. 140.

29. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. I, s. 137-142; Akot, *agt.*, s. 165.

30. Karadeniz, *agt.*, s. 103-106.

31. Karadeniz, *agt.*, s. 142.

nihai noktası Marifetullah olan kâmil insanı yetiştirmek ve bilinçli olarak Allah'a ulaşarak kendini gerçekleştirmektir. Ayrıca eğitimin temel fonksiyonu bireyi aydınlatmak olmalıdır.³² Ona göre insan ilimle Rabbini tanıyabilir O'nun rızasını kazanıp ebedi mutluluğa nail olabilir. İlim tahsili insana izzet ve vakar kazandırır, üstünlük ve şeref ilimle olur. Bu konudaki görüşlerini şu beyitlerle dile getirir; "*İlim ve Hilm hoş halk-ı Hüda'dır / Onu bulan dil gamdan cüdadır*", "*İki cihanda izzet ilimdir / Hem can u dilde lezzet ilimdir.*"³³

Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya göre, ilim öğrenmedeki gaye mal kazanmak ve çeşitli mevkiiler elde etmek değil, ilim sayesinde Allah'ı tanımak (Marifetullah) ve O'nun rızasını kazanmaktır. Burada asıl maksat ilmin kendisi değil marifetullahtır. Talebenin kâmil insan olabilmesi için kendini dünya işlerine, özellikle de siyasete bulaştırmaması gerekir. O, bu görüşünü "*Divan-ı hattın bil amma yazma / Dünyaya mâil olup da azma*"³⁴ şeklinde dile getirir. İslami geleneğe uygun olarak düşünürümüzün eğitime yüklediği amaç ile günümüzde maişet için ilim tahsil etme anlayışı çerçevesinde eğitime yüklenen amaç arasında büyük farklılık görülmektedir.

18. yüzyıl ve sonrasında siyasi, askeri ve ekonomik alanda yaşanan sorunlar Osmanlı devletinin eğitim sistemini de etkilemiştir. Eğitimde değişimin kaçınılmaz olması medreselerde uygulanan eğitim programlarının gözden geçirilmesini gerekli kılmıştır. Medreselerde baş gösteren sorunların çözümü noktasında başta devlet yöneticileri olmak üzere bazı âlimler, medrese programlarıyla ilgili çalışmalar yapmışlardır. Bu âlimlerden birisi de Erzurumlu İbrahim Hakkı'dır. O, bir eğitim programı olarak 1752 yılında Türkçe kaleme aldığı "Tertib-i Ulum" adlı manzum eserinde kişinin kâmil insan/âlim olabilmesi için okumasını gerekli gördüğü ilimleri otuz bir dalda toplamış ve her bir dalda okunması gereken metinleri/kitapları zikretmiştir.³⁵ Tertib-i Ulum dönemin eğitim anlayışını, uygulanan eğitim programlarını, ideal eğitimde olması gereken bazı özellikleri, öğrenme-öğretme yöntemlerini, ders öncesi ve sonrasında yapılması gereken hususları yansıtmaları açısından önemlidir. Ayrıca bu eser mütefekkirin eğitimcilik yönü kadar, eğitim programcılığı yönünü de ortaya çıkarması açısından kayda değerdir.

Fazlıoğlu'na göre, bu eserini oluştururken İbrahim Hakkı'nın Doğu Anadolu ve özellikle de Erzurum bölgesindeki Osmanlı medreseleri yanında

32. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. I, s. 152-155; Çetin Tan-Burhan Akpınar-Yusuf Gezer, *İbrahim Hakkı'nın Talim, Terbiye ve İrşada Yönelik Görüşlerinin Eğitim Bilim Perspektifinden Değerlendirilmesi*, Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, c. IX, S.11, Bayburt 2014, s. 200-201; Şimşek, *agm.*, s. 650.

33. Özyılmaz, *age.*, s. 91.

34. Özyılmaz, *age.*, s. 106; Fazlıoğlu, *agm.*, s. 166.

35. Fazlıoğlu, *agm.*, s. 119; Özyılmaz, *age.*, s. 49-58.

başta İstanbul ve Kahire olmak üzere seyahat ettiği ve seyahat yollarında gözlemlediği medreselerin eğitim programlarından ve ilmi eserlerden istifade etmiştir.³⁶ Programda zikredilen ilim dallarının ve bu ilim dallarına ilişkin adları verilen eserlerin, Osmanlı ilim-kültür dünyasında yaygın eserler olması, Ter-tib-i Ulûm’u yeni bir programdan ziyade, mevcudun biraz daha düzenlenmiş hâli şeklinde değerlendirmek mümkündür.³⁷

İbrahim Hakkı’nın medrese programını, program tasarımı yaklaşımları açısından değerlendiren Şimşek, ilerlemecilik ve faydacılık (pragmatizm) eği-tim felsefelerine dayanan, öğrenen merkezli tasarımın özelliklerini yansıttığı sonucuna varmıştır.³⁸ Mütefekkirin öğrenen kitlesine göre ilimleri tasnif etmesinin dayanağı, Osmanlı medreselerindeki ders müfredatının konu veya di-siplin merkezli değil, seviye merkezli anlayışının³⁹ bir sonucu olduğu söyle-nebilir.

İbrahim Hakkı eğitimin amacı ve ilimlerin tasnifi gibi eğitimin çerçe-vesini çizen fikir ve mülahazalardan başka akademik takvim ve günlük ders saatlerine yönelik görüşler de ortaya koymuştur. O, “*Her hafta beş gün tahsil edersin/ Cuma ve salı tatil edersin*”⁴⁰ diyerek Osmanlı eğitim sisteminde uy-gulanan beş gün okul, iki gün tatil anlayışını aynen benimsemiştir. Osmanlının ilk dönemlerinde çarşamba ve cuma tatilken daha sonraları salı ve cuma tatil olarak uygulanmaya başlanmıştır. Özyılmaz, tatil günleri hakkında şu değer-lendirmede bulunur; “*Cuma ve salı tedris günlerini ikiye böler. Üç gün ders bir gün tatil, iki gün ders bir gün tatil formülüyle çalışan öğrenciler bugün-lerde gerek geçmiş derslerini hatırlamak için çalışma yapma, gerek temizlik yapıp diğer ihtiyaçlarını temin etme ve gerekse dinlenme imkânını elde eder-lerdi. İşte bu kolaylığı sağlamak için salı ve cuma günlerinin tatil olması âdet olmuştur.*”⁴¹

Osmanlı eğitim geleneğinde günde 4-5 saat ders okutulmakta iken İb-rahim Hakkı günde iki dersin okunmasını tavsiye etmektedir. Bu konudaki görüşünü, “*Bir günde oku sen iki dersi / Biri maddi, bir de şer’i ya Farsî*” şeklinde dile getirir. Görüldüğü gibi öğrencinin günlük, biri maddi diğeri de şeriat ilimleri yahut Farsçaya dayalı bir ders okuması istenmektedir. Maddi ders derken neyin kastedildiği açıklanmamakla beraber, bunun matematik, ge-ometri gibi akli ilimler olduğu tahmininde bulunmak mümkündür.⁴²

36. Fazlıoğlu, *agm.*, s. 119.

37. Fazlıoğlu, *agm.*, s. 119.

38. Şimşek, *agm.*, s. 655.

39. Fazlıoğlu, *agm.*, s. 170.

40. Özyılmaz, *age.*, s. 80.

41. Özyılmaz, *age.*, s. 81-82.

42. Özyılmaz, *age.*, s. 78-79.

Fazlıoğlu'na göre günde iki dersin okunmasının bir vakıa mı yoksa bir temeniye mi işaret ettiği üzerinde düşünmek gerekir.⁴³

3-1- Eğitimde Etkili Olan Temel Faktörler

İbrahim Hakkı'ya göre eğitimde etkili olan temel faktörlerin başında kalıtım gelmektedir. Kalıtım, kişinin anne babasından genler yoluyla aldığı özellikler şeklinde tanımlanabilir. Düşünürümüze göre, kalıtsal özellikler, bireyin kişiliğinin oluşmasında, zihinsel eğitim ve yeteneklerinde etkilidir. Dolayısıyla iyi bir nesil yetiştirmek her şeyden önce uygun bir evlilik yapmaya bağlıdır. İbrahim Hakkı, evlenecek erkeğin eş seçiminde dikkat etmesi gereken hususlar hakkında şu tavsiyelerde bulunur: Ona göre ideal eş asil/soylu bir aileye mensup, akıllı, iffetli, dindar, itaatkâr ve salih bir kadın olmalıdır. Bu özelliklere sahip bir kadının, her ne kadar fakir de olsa dünyada sahip olunacak en hayırlı varlık olduğu bilinmelidir. Bir kadınla, sırf şerefinden, zenginliğinden veya güzelliğinden dolayı evlenmek doğru değildir. Ayrıca İbrahim Hakkı, erkeğin evleneceği kadından şeref, zenginlik, yaş ve boyca daha üstün olmasını, ailenin huzurlu ve uyumlu olması açısından gerekli görür. Zira bu durum erkeğin ruhi yapısına daha uygundur. Aynı şekilde kadın da, evleneceği erkeğin dindar, iyi ahlaklı ve cömert olmasına dikkat etmelidir.⁴⁴

Gelişigüzel yapılan evliliklerle kurulacak olan ailede, birçok problemin meydana gelmesi kaçınılmaz bir durumdur. Kavgalı ve huzursuz bir aile ortamında yetişen çocukların kişilikleri hiç şüphesiz olumsuz yönde etkilenecektir. Bu bakımdan İbrahim Hakkı, fiziki ve ruhi yönden sağlıklı ve mükemmel şahsiyetli bir çocuğun yetişmesinin ilk şartı olarak sağlam, huzurlu ve dindar bir ailenin tesisini gerekli görmektedir.⁴⁵ İbrahim Hakkı'nın bu konudaki düşüncelerinin İslam'ın benimsediği tavra uygun düştüğü görülür. Peygamberimiz bir hadis-i şeriflerinde, "*Kadın dört şeyi için nikâhlanır: Malı, güzelliği, nesebi ve dini. Siz dindar olanı tercih edin ki huzur bulasınız*"⁴⁶ buyurarak evlenilecek kadında öncelikli olarak dindarlık özelliğinin aranmasını, evliliğin asla geçici şehvi duygular veya maddi hesaplar üzerine kurulmamasını tavsiye etmektedir.

Eğitim bilimciler, çocuğun kişiliğinin oluşmasında içinde yaşadığı sosyal çevre kadar, kalıtsal yolla gelen kabiliyet ve ruhi yapının da belirleyici

43. Fazlıoğlu, *agm.*, s. 170; Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Tan-Akpınar-Gezer, *agm.*, s. 202.

44. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 163.

45. Osman Türer, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Çocuk Terbiyesine Dair Düşünceleri*, İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

46. *Sahih-i Buhari Muhtasar Tecrid-i Sarih*, (Çev. Tahrir ve Not: Abdullah Feyzi Koçer), c. II, Nikâh, 1832, s. 673.

rol oynadığını kabul etmektedirler.⁴⁷ Çocukta doğal olarak bulunan yeti ve kabiliyetler ona, anne-babasından kalıtım yoluyla geçmektedir. Öyle ise, çocuk eğitiminde anne-babaya yüklenen sorumluluklardan ilki, eş seçiminde titiz davranmak ve eşinde bazı özelliklerin bulunup bulunmadığını araştırmak olmalıdır.⁴⁸ Bu bağlamda İbrahim Hakkı'nın, çocuğun doğuştan kazanacağı kabiliyet ve özellikler bakımından son derece önemli olan eş seçimi ve evlilik münasebetleriyle ilgili birtakım tedbirler üzerinde durması, onun eğitimcilik yönünü ortaya koymaktadır. Ayrıca onun ideal bir nesil yetiştirme konusunda oldukça hassas davrandığı ve eğitimi evlilik öncesine kadar götürdüğü görülmektedir.

İbrahim Hakkı'ya göre eğitimde etkili olan temel faktörlerden bir diğeri ise sosyal çevredir. Bireyin sosyal çevresi, onun şahsiyeti, ruhi yapısı ve davranışları üzerinde etkili ve belirleyici konumdadır. Sosyal çevrenin insan üzerindeki etkisi eğitimciler tarafından “*insan, içinde yetiştiği çevrenin mahsulüdür*”⁴⁹ şeklinde ifade edilmektedir. Çocuğun ilk sosyal çevresi ailesidir ve çocukta şahsiyet oluşumunun büyük oranda şekillendiği dönem aile içinde geçmektedir. Bu bakımdan, çocuk eğitiminde etkili olan faktörlerin başında aile gelmekte; çocuğun yetiştirilmesi, terbiyesi ve kişiliğinin teşekkülünde öncelikli olarak aileye büyük sorumluluklar düşmektedir. Ailenin çocuk üzerindeki doğrudan etkisini iyi bilen mütefekkir, ebeveynlerin yapması gereken görev ve sorumlulukları ayrıntılı olarak açıklayarak,⁵⁰ ailenin önemli bir eğitim ve öğretim kurumu olduğunu ifade etmiştir.

Sosyal bir varlık olan bireyin kişiliğinin gelişmesinde ailesi kadar yakın çevresinin de etkisi büyüktür. Yaratılışının gereği olarak etkilenmeye elverişli olan birey, kişiliğini ve toplumsal karakterini kazanırken, yaşadığı çevre ile sıkı bir etkileşimde bulunur. Arkadaş çevresi etkileşimin en yoğun olduğu ortamlardan biridir. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın üzerinde durduğu önemli hususlardan biri de arkadaş seçimidir. O, seçilecek arkadaşın akıllı, güzel ahlak sahibi, salih amelleri yerine getiren, kanaatkâr ve sadakat sahibi olma gibi beş temel özelliğinin bulunmasını tavsiye eder. Bu şartları taşımayan kimselerle arkadaşlık etmenin sakıncalarını anlatır. Şayet bu beş meziyeti/özelliği nefsinde toplayan bir kimse bulunmaz ise o zaman şu iki esasa göre davranmak icap eder. Düşünürümüze göre bu iki esas: “*Ya insanlarla meziyetleri*

47. Ziya Selçuk, *Eğitim Psikolojisi*, Pegem Yayınları, Ankara 1996, s. 15-16.

48. A. Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi*, Timaş Yay. İstanbul 2010, s. 185-186.

49. Bu konuda İbn Haldun'un düşünceleri şöyledir: İnsan tabiat ve mizacının değil, imkânları ve alışkanlıklarının kişisidir. İnsanın alıştığı bir durum, giderek onun tabii karakterinin yerini tutmaya başlayan bir ahlak, meleke ve adet haline gelir. İbn Haldun, *Mukaddime*, (çev: Halil Kendir), c. I, Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004, s. 166.

50. Bkz. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 169-170.

derecesinde konuşmak veyahut insanlardan ilgiyi kesip, uzlete çekilerek selameti bulmaktır."⁵¹

İbrahim Hakkı'nın arkadaş seçiminde fitri uygunlukların göz ardı edilmemesine dikkat çekerek ahlaki değerleri temel kriter olarak gördüğü, bu kriterleri taşımayanlarla arkadaşlık yapılmaması gerektiği kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Birçok İslam düşünürü de arkadaş olarak seçilecek kimsede sağlam karakter, güzel ahlak, çalışkanlık gibi vasıfların bulunması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵² Örneğin Mevlana'nın arkadaş seçiminde doğruluk, dürüstlük ve edepli olma özelliklerini ön plana çıkardığı görülmektedir. Ona göre kaypak, sözünde durmayan, edep ve terbiyeden uzak insanlarla dostluk kurmak; arkadaş sayısını çoğaltmaz. Bunlar insanla diğer dostlarının arasını açmak için fırsat kollarlar. Dolayısıyla bu tür kimselere uymamak, onları dost edinmemek gerekir.⁵³

Sonuç olarak İbrahim Hakkı, arkadaş etkisini bireyin davranışlarına yön veren önemli bir etken olarak görmektedir. İnsan tabiatı, arkadaşının hem iyiliğini, hem de kötülüğünü alır. Bireyin iyi ahlak kazanmasında, müspet insanlarla arkadaşlık etmesinin rolü büyüktür. Birey iyi insanlarla dostluk kurduğu takdirde, bu onun hem yaratıcı gücünü harekete geçirir, hem de başta kendi toplumu olmak üzere tüm insanlığa yararlı hedeflere yönelmesine yardımcı olur. Ayrıca İbrahim Hakkı, arkadaş seçimine vurgu yaparken eğitimde çevrenin önemini ve sosyal öğrenmeyi dikkate aldığı görülmektedir.

3-2- Çocuk Eğitimiyle İlgili Görüşleri

Çocukluk dönemi, bireyin ileriki hayatının temellerini oluşturması ve karakterinin şekillendiği dönem olması açısından oldukça önemlidir. Birey, kendisini yetişkinliğe hazırlayıcı davranışları büyük ölçüde küçük yaşlarda öğrenir ve bu öğrenmeler onda derin izler bırakır.⁵⁴ Çocukluk döneminin aile kurumu içerisinde geçmesi, ailenin ve ailede verilecek eğitimin önemini daha

51. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 175-176.

52. Burhaneddin Zernuci, *Talimü'l Müteallim*, (Ter: Yunus Vehbi Yavuz), Feyiz Yayınları., İstanbul 2011, s. 96; M. Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2010, s. 277-278; Ahmet Koç, *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1999, s. 107-111; Abbas Çelik, *Bir Eğitimci Olarak Zili*, Ekev Akademi Dergisi, c. I, sayı. 3, 1998, s. 340.

53. Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Mesnevi*, (haz. Adnan Karaismailoğlu), c. I, Yeni Şafak Kültür Merkezi, İstanbul 2004, s. 415; Mehmet Necmettin Bardakçı, *Mevlana Perspektifinden Gençlik Problemleri ve Çözüm Yolları*, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (Mevlana Özel Sayısı), c. VI, sayı: 14, Ankara, s. 276.

54. Mustafa Köylü, *Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XLV, S. 2, Ankara 2004, s. 137.

da artırmaktadır. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Marifetname'si incelendiğinde çocuğun eğitiminde aile ve okul olmak üzere iki önemli kurumu ön plana çıkardığı görülür. Ona göre ailenin en önemli görevlerinden biri çocuğun en iyi şekilde terbiye edilmesidir ve bu konuda anne-babanın yapması gereken birtakım görev ve sorumluluklar vardır. Hiç şüphesiz mütefekkirin vurguladığı görev ve sorumluluklar, onun pedagojik anlayışını ve çocuk eğitimiyle ilgili görüşlerini yansıtmaları açısından önemlidir.

İbrahim Hakkı Hazretleri, "Çocuk, dünyada sevinç, ahirette nurdur" hadisini zikrederek öncelikle doğan çocuğun cinsiyeti ne olursa olsun sevinç ve şükürle karşılanması gerektiğini vurgular. Kız çocuğunun hürmete daha layık olduğunu dile getirir ve ailelerin kız çocuğuna daha fazla sevinç ve ilgi göstermelerini tavsiye eder.⁵⁵ Aileye düşen diğer bir görev Allah'ın lütfu ve emaneti olan çocuğa güzel bir isim vermektir. İsmi onu taşıyan kimse üzerinde psikolojik etkileri olduğu bazı âlimlerimiz tarafından ifade edilmiştir.⁵⁶ Hz. Peygamber, "Sizler kıyamet günü isimlerinizle ve babalarınızın isimleriyle çağrılacaksınız. Öyleyse isimlerinizi güzel yapın"⁵⁷ buyurarak çocuklara güzel isimler verilmesini tavsiye etmiştir. İbrahim Hakkı Hazretleri de doğumdan sonra Hz. Peygamberin tavsiyesine uygun olarak çocuğa iyi çağrışımında bulunacak güzel isim verilmesinin, babanın görevlerinden biri olduğunu zikreder.⁵⁸ Çocuğa güzel bir isim vermeyi, onun için güzel bir ahlak ve güzel bir hayat temennisi olarak kabul etmek mümkündür.

Ebeveynlerin ihmalkârlık göstermemeleri gereken en önemli hususlardan birisi mahremiyet kaideleridir. İbrahim Hakkı çocukluk yıllarının sonuna doğru, ergenliğe girmeden bireyin mahremiyet anlayışına sahip olması gerektiğini ifade etmektedir. O, bu konuyla ilgili olarak: "On yaşına gelen kız ve erkek çocukların yataklarını, odalarını ayırın. Çünkü beraber yatmaları kötülüklerle sebep olur,"⁵⁹ diyerek ebeveynlere on yaşına gelen kız ve erkek çocukların hem yataklarını hem de odalarını ayırmalarını istemektedir. Onun bu ifadelerinden çocuklara erken yaşlarda mahremiyet eğitiminin ailesi tarafından verilmesi gerektiği görüşünü benimsediği söylenebilir.

İbrahim Hakkı'nın eğitim anlayışında öne çıkan hususlardan biri de çocuk için hayır dua etmektir. O, "Çocuklara beddua edilmemeli, daima hayır dua

55. Bu konuda şu hadis-i şerifi delil getirir: "Kadının bereketlisi, ilk çocuğu kız olanıdır. Çünkü ben Hak Teâlâ'dan yükü olmayan evlat istedim, bana kızlar bağışladı.", Bkz. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 169.

56. Hayati Hökelekli, *Çocuk*, Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. VIII, İstanbul 1993, s. 355, Beyza Bilgin, *İslam ve Çocuk*, DİB Yayınları, Ankara 2000, s. 45.

57. Ebu Davud, *Edeb* 69.

58. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 169.

59. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 170.

*edilmelidir. Çünkü beddua çoğu zaman kabul olur ve bu yüzden onların fesadına ve fakirliğine sebep olur*⁶⁰ diyerek ebeveynlerin çocuklarına beddua etmemeleri konusunda uyarılarda bulunur. İbrahim Hakkı, çocukların geleceği ve eğitimleri için aile büyüklerinin hayır dua etmelerini ve dua metodunu aktif bir şekilde kullanmalarını istemektedir. Zira İslam eğitim geleneğinde dua önemli bir yer tutar. İnsanın iradesini aşan olayların ıslahında bütün peygamberlerin yaptığı gibi ilahi gücü harekete geçirmek ancak dua etmek ile olur. Gözlerin nuru,⁶¹ dünyanın süsü⁶² olarak nitelendirilen çocukların “iyi insan” olarak yetişmeleri için Hz Âdem’in,⁶³ Hz İbrahim’in⁶⁴ ve Hz Meryem’in annesi Hanne’nin⁶⁵ yakarışı gibi Allah’a yalvarmak, çocuk eğitiminde Müslüman anne-babanın asla ihmal etmemesi gereken bir eylem olmalıdır. Peygamberimiz de hayatında ve tebliğ çalışmalarında duayı önemli bir metot olarak kullanmış, gerek kendi çocukları ve torunlarına, gerekse diğer çocuklara iyi insan olmaları için dua etmiş, ayrıca ebeveynlere çocuklarına dua etmelerini tavsiye etmiştir.⁶⁶ Çocuklarını iyi yetiştirmek isteyen anne-baba, bütün imkânlarını sarf ettikten sonra ilahi yardım için dua etmesi gerektiğini, duasız yapılan eğitimin susuz çiçeğe benzetildiğini asla unutmamalıdır.⁶⁷

İbrahim Hakkı’ya göre çocuğun eğitiminde dikkat edilecek bir başka husus onun hangi alana ve mesleğe yatkın olduğunu tespit etmektir. Bu konudaki görüşleri şöyledir: “Çocuğa yazı yazmayı, ata binmeyi ve yüzmeyi öğretmek, ayrıca uygun bir sanat/meslek sahibi yapmak gerekir. Zira sanat fakirliğe karşı bir güvencedir. Eğer çocuk ilme rağbet ederse o yolda yürümesi sağlanmalıdır.”⁶⁸ Eğitim, insanda var olan yeteneklerin meydana çıkarılması ve geliştirilmesi faaliyetidir. Bu açıdan eğitim sürecinde hareket noktası çocuk olmalıdır. Zira eğitimde bireysel farklılıkları dikkate almak önemli ilkelerden biridir. Buna göre her çocuk kendi yetenekleri, kapasitesi, gücü, ilgi ve eğilimlerine göre eğitilmelidir. İbrahim Hakkı, gerek eğitim-öğretimde gerekse mesleğe yönlendirmede çocuğun ilgi ve yeteneklerinin daima göz önünde tutulmasını gerekli görmektedir.

60. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 170.

61. Furkan, 25/74.

62. Kehf, 18/46.

63. Araf, 7/189.

64. Bakara, 2/129; Ramazan Gürel, *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Hz İbrahim*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2013, s. 98-101

65. Al-i İmran, 3/136; ayrıca bkz. Betül Turpçu, *Din Eğitimi Açısından Kuran-ı Kerim'de Hz Meryem'in Terbiyesi*, Araf Yayınları, İstanbul 2013, s. 88-89.

66. Tirmizi, *Kıyamet*, s. 60.

67. Bayraktar Bayraklı, *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2007, s. 160.

68. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 170.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, anne ve babanın çocuklarına karşı tutum ve davranışlarında sevgi, şefkat ve merhametle yaklaşmaları gerektiği inancındadır. O, “*Ebeveynler çocuklarını sevgi ve şefkatle öpüp kucaklamalı, onlara merhametle muamele etmeli ve yumuşak söz söylemeli*”⁶⁹ diyerek çocuk eğitiminin sevgi, hoşgörü ve merhamet temelli olmasını istemektedir. Düşünürümüzün çocuk terbiyesi konusunda sevgi unsuruna çok daha fazla yer vermesinin sebeplerinden biri, kendisinin yetişme tarzı ve tasavvuf ehli bir zat oluşu ile açıklamak mümkündür.⁷⁰

Sevgi ve şefkat, çocuk eğitiminin temel ilkelerinden biridir ve aynı zamanda çocuğun en önemli ihtiyacıdır. Zira ruhi gelişimi açısından çocuğun, sevgi ve şefkatin hâkim olduğu bir ailede yetişmesi gerekir.⁷¹ Anne ve babanın sevgi ve ilgisinden mahrum olarak büyüyen çocuk, büyük bir sevgi açlığı duymakta ve bundan dolayı birtakım davranış bozuklukları gösterebilmektedir.⁷² Yapılan bir araştırmada ailede sevgi, ilgi, güven ve hoşgörü eksikliği yaşayan bireyin şiddet uygulamaya daha eğilimli olduğu tespit edilmiştir.⁷³

Kur’an’ın eğitim sisteminde sevgi unsuru önemli yer tutmaktadır. Özellikle baba-oğul ilişkisini konu edinen pek çok ayette hitap tarzının “yavruçğum, oğulcuğum”⁷⁴ şeklinde olduğu görülmektedir. Bu ifade biçimi, bize baba-evlat ilişkisinin sevgi ve şefkat odaklı olması gerektiğini örnek olarak göstermektedir. Ailenin çocuğa yönelik sevgi ve ilgisi sözde kalmamalı öpme, okşama, kucaklama, hâl hatır sorma, sorularını ciddiye alıp cevaplama gibi tutum ve eylemlerle çocuğa yansıtılmalıdır. İbrahim Hakkı da Kur’an’ın öğretilerini kendi hayatında çocuklarına karşı fiilen tatbik etmiş, yazdığı bir mektubunda oğluna sevgi ve iltifat dolu ifadeler kullanmıştır.⁷⁵

Sevgili peygamberimiz de çocuklara karşı gösterilecek merhamet ve müsamahayı, “*Küçüklerimize sevgi/şefkat göstermeyen bizden değildir*”⁷⁶ şeklinde özetlemiştir. Yine Peygamberimiz, “*Kolaylaştırmız, güçleştirmeyiniz; müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz*”⁷⁷ buyurarak anne-baba ve eğitimcilerin çocuk terbiyesinde kolaylaştırmayı ve sevdirecek öğretmeyi genel bir ilke olarak benimsemelerini istemiştir. Sonuç olarak eğitimde baskı ve şiddet değil, sevgi

69. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 170.

70. Türer, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Çocuk Terbiyesine Dair Düşünceleri*, s. 356.

71. Hasan Dam, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi, (Edit. Mustafa Köylü), Nobel Yayınları, Ankara 2015, s. 94.

72. Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011, s. 243.

73. Faruk Kocacık, *Aile İçi İlişkilerde Kadına Yönelik Şiddet*, Sivas 2004, s. 111.

74. Hud, 11/42; Yusuf, 12/5; Lokman, 31/13, 16, 17; Saffat, 37/102.

75. Türer, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Çocuk Terbiyesine Dair Düşünceleri*, s. 356; Çelebioğlu, *age.*, s. 52,54.

76. Ebu Davud, Edeb 66.

77. Buhari, İlim 11; Müslim, Cihad 6.

ve hoşgörü esas alınmalıdır. İbrahim Hakkı da sevgi, şefkat ve merhamet odaklı bir eğitim anlayışından yanadır.

İbrahim Hakkı'nın çocuk eğitiminde öne çıkardığı hususlardan biri de anne-babanın çocuğa oyun imkânı sağlaması ve onunla birlikte oyun oynamasıdır.⁷⁸ Oyun çocuğun bedenî, hissî, zihnî gelişiminde önemli rol oynar. Oyun oynarken çocuk dünyayı ve çevresini keşfeder, yeni bilgiler edinir, merak duygusunu tatmin eder. Bellekte tutma, hatırlama, isimlendirme, eşleştirme, sınıflandırma gibi yetenekleri gelişir, mantık yürütmeyi öğrenir.⁷⁹ İbn Sina'ya göre yeterince oyun oynayamayan çocuğun bedenî ve zihnî gelişimi engellenmiş olur.⁸⁰ Gazali'nin bu konudaki görüşü şöyledir: “Çocuğun oyun oynaması engellenmemelidir. Oyun oynaması yasaklanan ve sürekli çalışmaya, okumaya zorlanan çocukların neşesi azalır, zekâları söndürülür.”⁸¹ Çocukla oyun oynamanın anne-baba açısından da birçok faydası vardır. Öncelikle anne-baba çocuğun hem ilgi ve yeteneklerini keşfetme imkânı bulur, hem de onunla etkili bir iletişime geçer.⁸² Oyunun çok faydalı olmasından dolayı düşünürümüze göre çocuk eğitiminde oyundan mutlaka yararlanılmalı ve çocukların oyunlarına eşlik edilmelidir.

İbrahim Hakkı Hazretleri, çocuklar arasında eşit davranmaları konusunda aile fertlerini uyarır ve eğitimde her ferdin değerli olduğunu ifade eder. Onun görüşleri şöyledir: “Ebeveynler çocuklarına kendi yediklerinden yedirmeli, giydiklerinden giydirmelidir. İyilik yapmada, giydirip süslemede ve hediye vermede çocuklarına mutlaka eşit davranmalı, asla ayırım yapmamalıdır”⁸³ Adaletli olmayan ve eşit davranmayan anne-babanın bu yanlış tutumu, çocuklar arasında kıskançlık, güvensizlik ve düşmanlık gibi birtakım davranış bozukluklarına sebebiyet verir. Bu konuda Peygamberimiz de “Allahtan korkunuz ve çocuklarınız arasında adaletli olunuz”⁸⁴ buyurarak kız-erkek bütün çocuklara eşit davranılmasını ve ayırım yapılmamasını gerekli görür.

Dini duyguların oluştuğu ve geliştiği dönem çocukluk dönemidir. Bu dönemde verilen din eğitimi bireyin duygu ve düşüncelerini, manevi dünya-

78. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 170.

79. Çocuk için oyunun önemi hakkında bkz. Bilal Yorulmaz, *Oynayalım Öğrenelim Din Eğitiminde Kullanılabilecek Eğitsel Oyunlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015, s. 18; M Faruk Bayraktar, *Ailenin Eğitim Görevi*, Din Eğitimi Araştırmaları, S. 2, 1995, s. 120

80. Abdurrahman Dodurgalı, *İbn Sina Felsefesinde Eğitim*, İFAV Yayınları, İstanbul 1995, s. 158.

81. Gazali, *İhyau Ulumi'd- Din*, (Ter. Ahmed Serdaroğlu), c. III, Bedir Yayınları, İstanbul 1975, s. 168.

82. Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi*, s. 93-94.

83. Tüerer, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Çocuk Terbiyesine Dair Düşünceleri*, s. 356; Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 170.

84. Ebu Davud, *Büyü* 83.

sını, tutum ve davranışlarını etkiler. Din eğitiminden mahrumiyet ise, bireyin manevi bir boşluğa düşmesine yol açabilir. İbrahim Hakkı'nın eğitimle alakalı ele aldığı konulardan biri de din eğitimidir. Onun bu konudaki görüşleri şöyledir. “*Erkek olsun, kız olsun altı yaşına geldiği zaman çocuğa Kuran’ı yüzüne okuma, dinin farzları ve İslam adabı öğretilmelidir.*”⁸⁵ Bu ifadelerden onun çocuğa mutlaka din eğitimi verilmesini gerekli gördüğü ve aileye büyük sorumluluklar yüklediği, çocuğun dini eğitimine altı yaşında başlanmasını uygun gördüğü anlaşılmaktadır. Düşünürümüzün altı yaş görüşü günümüz anlayışına uygun düşmektedir. Günümüzde de eğitim-öğretime başlama yaşı altı yaşın sonu olarak kabul edilmektedir. İslam eğitimi Kuran okumayı öğrenmekle başlar. Bu geleneğe uyan müellif, çocuğun dinî eğitimini Kuran’ı öğretmekle başlatmıştır.

3-3- Öğretmenin Nitelikleri

Eğitim sisteminin temel unsurlarından biri öğretmendir. Çocuğun okul dönemi eğitiminde öğretmen aileden daha etkili bir fonksiyon üstlenmiştir. Çünkü bu dönemde çocuk için öğretmen her yönüyle örnek alınacak ideal insan tipini oluşturur. Dolayısıyla öğretmenin kişilik birikimi öğrenciler üzerinde olumlu veya olumsuz anlamda etkileyici potansiyele sahiptir. İbrahim Hakkı Hazretleri, çocuğun şahsiyetinin kemale ermesinde etken rol oynayan öğretmenin vasıflarından ve riayet edeceği ilkelerden maddeler hâlinde bahsetmiştir. Şimdi bunları incelemeye çalışalım.

İbrahim Hakkı, “*Öğretmen zorluk ve müşküllere katlanmalı, öğrenme güçlüğü çeken öğrenciye sabırlı davranmalı*”⁸⁶ diyerek öğretmende bulunması gereken temel vasıflardan birinin sabır olduğunu vurgular. Sözlükte “Katlanma, dayanma, ses çıkarmadan bekleme, tahammül etme”⁸⁷ gibi anlamlara gelen sabır, terim olarak “musibet ve belaya uğrayan insanın feryat etmeyip metanet göstermesi, aklın ve dinin gösterdiği yolda sebat etmesi, sosyal hayattan veya insani münasebetlerden doğabilecek birçok zorluğa ve olumsuzluğa dirençli olması”⁸⁸ şeklinde tanımlanır. İslam eğitimcilerine göre öğretmenin için sevgi duymak ve ümitli olmak kadar, sabır da gerekli bir fazilettir. Örneğin Gazali ilim ehlinde bulunması gereken temel niteliklerden birincisinin sabır olduğunu ifade eder.⁸⁹ Sabır eğitiminden geçmeyen ve sınırlarına

85. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 170.

86. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 160-161.

87. Türk Dil Kurumu, “*Büyük Türkçe Sözlük*”, bkz. www.tdk.gov.tr

88. Mebrure Doğan, *Sabır Psikolojisi Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma*, Çamlıca Yay., İstanbul 2016, s. 58-59.

89. Gazali'nin bu konudaki görüşü şöyledir: “Öğretmen öğrencisinin lüzumsuz ve yer-siz sorularına ve olumsuz hareketlerine karşı sabırlı olmalıdır.” bkz. Gazali, *Hidayet Rehberi (Bidayetü'l-Hidaye)*, Haz: Veysel Akaya, İnsan Yayınları, İstanbul 2018, s. 97.

hâkim olamayan öğretmenin öğrencisine zarar verme olasılığı yüksektir. O hâlde öğretmenin öfkesini kontrol etmesi ve sabırlı olması gerekir. Günümüzde de öğrenciler tarafından en çok beğenilen öğretmen özelliklerinin başında sabır gelmektedir.⁹⁰

İbrahim Hakkı'ya göre öğretmende bulunması gereken diğer bir özellik vakar ve tevazu sahibi olmaktır. Vakar: teenni ile hareket etmek, ağır başlı olmak, dikkatli ve temkinli davranmak gibi anlamlara gelir. Tevazu ise, kişinin kendini başkasından üstün görmemesi, insanlara karşı kibirli ve gururlu olmaması demektir. Vakar ve tevazu, İslam eğitim geleneğinde Hz Peygamberden itibaren ilmi kimliğin bir tamamlayıcısı olarak görülmüştür. Dolayısıyla İslam eğitimcileri bu iki özelliği öğretmende bulunması gereken en önemli nitelikler arasında saymışlardır.⁹¹ Öğretmen herhangi bir konuda kendisine danışıldığı zaman mütevazı olmalı, öğrencilerine karşı alçakgönüllü ve yumuşak davranmalıdır. Zira eğitim-öğretim esnasında, öğrenciyle münasebetlerde mütevazı ve vakur davranışlara ihtiyaç vardır. Öğrenci sorduğu soru karşısında kendisini küçümseyen, bilmediği için azarlayan ve kibirlenen öğretmene saygı duymakta zorlanacağı bilinmelidir.⁹²

İbrahim Hakkı'ya göre eğitim-öğretimde öğrenciye yumuşak davranmak şefkatli, merhametli ve hoşgörülü olmak öğretmenin temel niteliklerindedir. Bu görüşünü, "*öğretmen öğrenciye yumuşak davranmalı, mazeretini kabul etmeli, öğrenciyi azarlamamalı*"⁹³ şeklinde ifade ettiği görülür. Onun bu ifadelerinden sevgi, şefkat ve merhamet temelli bir eğitim anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır. Öğretmenin merhametli ve hoşgörülü olması çabuk öfkelenmesine mani olur. Aynı zamanda öğretmenin öğrenci nazarında otoritesini muhafaza etmesini sağlar. Öğrenci bu özelliklere sahip öğretmene daha çok saygı gösterir, hayranlık duyar ve onu örnek alır.

İbrahim Hakkı'ya göre öğretmen alay etmekten ve aşırı şaka yapmaktan kaçınılmalı, öğrencilerle münasebetinde bu iki olumsuz tutumdan uzak durmalıdır.⁹⁴ Alay etmek, bir kimsenin gülünç, kusurlu vb. yönlerini küçümseyerek eğlence konusu yapmak demektir. Şaka ise güldürmek ve eğlendirmek

90. Münire Erden, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, Alkım Yayınları, İstanbul 1998, s. 36; Muhammet Yılmaz, *Etkili Öğretmenlik*, Dem Yayınları, İstanbul 2013, s.77-80.

91. Bedruddin İbn Cemâa, *İslami Gelenekte Eğitim Ahlakı*, (çev. Muhammet Şevki Aydın), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 117; Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, s. 133-136; Koç, *age.*, s. 100; Osman Taştekin, *İbnü'l Hacc el-Adberi*, Klasik İslam Eğitimcileri, (Edit. Mustafa Köylü- Ahmet Koç), Rağbet Yayınları, İstanbul 2016, s. 498.

92. Bayramali Nazıroğlu, *İslam Eğitiminde Öğretmenler, Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, (Edit. Mustafa Köylü-Şakir Gözütök), Ensar Neşriyat, İstanbul 2017, s. 365.

93. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 161.

94. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 161.

amacıyla yapılan hareket ve söylenen sözdür. Ders esnasında herhangi bir sebepten dolayı kendisiyle alay edilen öğrenci, öğretmenden soğuduğu gibi derslerden ve okuldan da soğur. Dolayısıyla öğretmen, öğrencilerin güvenini zedeleyen, cesaretini kıran bu gibi davranışlardan uzak durmalıdır. Aynı zamanda öğretmen aşırı şaka yapmaktan da kaçınmalıdır. Aşırı şaka öğretmenin saygınlığını azaltır, öğrenciyi dersten koparır ve eğitim-öğretimin verimli geçmesini engeller. Sonuç olarak İbrahim Hakkı'ya göre, ideal bir öğretmen öğrencilerin eksiği ve kusurları karşısında gülüp alay eden değil, hoşgörülle karşılaşan ve onlara rehberlik eden /yol gösteren birisi olmalı ve öğretmenlik mesleğinin saygınlığına gölge düşüren aşırı şaka yapmaktan da kaçınmalıdır.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya göre öğretmen mümkün olduğunca öğrencileriyle bire bir ilgilenmeli, gereksiz ve boş konuşmamalı, sükûnetini muhafaza etmelidir. Eğitim sürecinde öğrencilerin kötü huylarını düzeltmeyi ve onlara iyi davranışlar kazandırmayı ilke edinmeli, izansız güzel öğütlerle yola getirmeli, ıslah etmeye çalışmalıdır. Soru soran veya cevap veren öğrenciyi dikkatle dinlemeli, onları azarlamamalıdır.⁹⁵ Hocanın öğrenciyi dikkatli dinlemesi, öğrenciyi değer verdiğini ve birebir iletişime geçtiğini gösterir. Bu durum öğrenmeyi de kolaylaştırır. Aynı zamanda öğrencilerin ferdi farklılıklarını dikkate almalı, ilgi ve istidatlarını tespit ederek bu doğrultuda rehberlik yapmalıdır.

Sonuç olarak İbrahim Hakkı'nın düşünce dünyası ve eğitim anlayışında öğretmen, mesleğini ciddiye alan, talebeye karşı davranışlarında temkinli ve bilinçli hareket eden, onlara sevgi, merhamet ve hoşgörülle yaklaşan, hâl ve hareketleriyle iyi örnek olan ve zararlı bilgilerden onları men eden bir birey olmalıdır.

3-4- Öğrencinin Nitelikleri

Eğitim-öğretimin en önemli unsurlarından birisi hiç şüphesiz öğrencidir. İbrahim Hakkı, öğrencinin eğitimdeki amaç ve niyetinden kişisel özelliklerine, ders esnasındaki tutumundan ahlaki vasıflarına kadar doğrudan ve dolaylı olarak birtakım tavsiyelerde bulunduğu görülmektedir. Düşünürümüzü göre öğrencinin ilim öğrenmek için birtakım vasıflara sahip olması gerekir. Şimdi bu vasıfları değerlendirmeye çalışalım.

İslam eğitimcileri ilim öğrenmek isteyen öğrencide birtakım özellikler aramaktadır.⁹⁶ İbrahim Hakkı'nın da tahsil hayatına atılacak kişide benzer özellikler aradığı görülür. Ona göre bilgi tahsil edecek talebenin beden ve ruh

95. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 161.

96. Bu şartlar için bkz. Mehmet Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğrenciler*, Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi, (Edit. Mustafa Köylü-Şakir Gözütok), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 317-318; İrfan Başkurt, *İslam Eğitim Tarihinde Öğretmen ve Öğrenci Profili, Din ve Hayat*: İstanbul Müftülüğü Dergisi, S. 2, İstanbul Haziran 2007, s. 13.

sağlığının yerinde, anlayışının ve zekâsının güçlü olması gerekir. Zira ilimde ilerlemek ve onun inceliklerini kavramak ancak güçlü zekâ ve akıl ile mümkündür. Bu özellikleri taşıyan her kişiye ilim öğrenmek ve öğrendikleri ile amel etmek farz kılınmıştır.⁹⁷

İbrahim Hakkı, öğrencinin sadece derslere yoğunlaşmasını, ilgi ve dikkatini dağıtacak ortamdan uzak durmasını istemektedir. Dolayısıyla öğrenci sessiz ve تنها yerlerde ders çalışmalı ve dikkatini derslere vermelidir. Ona göre en تنها yer dışarıya kapalı olan medresedir. Aynı zamanda bu yer hem güvenlik alanı (dâru'l-emân) hem de sabır ve kanaat (sabr'u kanaat) yeridir.⁹⁸ Bu mekânda öğrencinin yapacağı iş; okumak, yazmak ve ilimleri derinlemesine öğrenerek kemal mertebesine ulaşmak olmalıdır.⁹⁹

İbrahim Hakkı'ya göre eğitim-öğretim esnasında öğrencinin zamanını ilme verebilmesi için imkân dâhilinde evlenmemelidir. Çünkü evlilik ilimle meşguliyeti azaltır. O, "İlim denizine dalıp ondan en üst düzeyde bilgileri elde etmeden sakın evlenme"¹⁰⁰ diyerek öğrencileri ikaz etmektedir. İslam eğitimcilerinin bu konuda benzer kanaati taşıdıkları söylenebilir. Birçok yetenekli ve kabiliyetli öğrenci, talebelik çağında evlendiği için geçim derdine düşmüş ve eğitimine devam edememiştir.

İbrahim Hakkı, öğrencinin ilimden başka bir şeyle ilgilenmesine kesinlikle razı değildir. Öğrenci gerekirse ilim için hicret etmeli, bulunduğu ortamı değiştirmeli, yakın çevresinden, köyünden uzaklaşmalı, bu uğurda mihnet ve sıkıntılara katlanarak bir an önce medrese hücrelerine girmelidir.¹⁰¹ İnsanın doğup büyüdüğü yerde birçok tanıdığı, akrabası ve dostu vardır. Her gün bunlarla az ya da çok ilgilenmek durumunda kalır. Bu durum, onun ilgi ve dikkatini dağıtır. Dolayısıyla hem öğrendiğini unuttur, hem de yeni şeyler öğrenemez. İbrahim Hakkı bu hususu önemseyerek öğrenciden ilgi ve dikkatini

97. Bu konudaki görüşlerini şu beyitlerle ifade eder;

Ey ilmi tâlib v'ey tab'ı elsem / Hem fehmi zîrek aklı müsellemler

Allâh bize iş 'arz eylemişdür / İlm ü amel hem farz eylemişdür. bkz. Fazlıoğlu, *agm.*, s. 123; Özyılmaz, *age.*, s. 69.

98. İbrahim Hakkı, bu konudaki görüşlerini Tertib-i Ulûm'da şu beyitlerle ifade eder:

Ol ehl-i 'ilme tenhâ mekândur / Hısn-i mefîndür dâru'l-emândur

Hücre güzeldür medrese hoşdur / Ol pür 'ilimdür taşrası boşdur

Bulmak dilersen emn ü selâmet / Gir hücreye kıl sabr u kanâat, bkz. Fazlıoğlu, *agm.*, s. 123; Özyılmaz, *age.*, s. 74.

99. Bu konudaki görüşlerini şu beyitle ifade eder: **Oku yaz anda kesb-i kemâl it / Her ilmi öğren gavrına hem yit,** bkz. Fazlıoğlu, *agm.*, s. 123; Özyılmaz, *age.*, s. 76.

100. **İtme tehhül kâm almadukça / Bahr-i 'ulûma bir dalmadukça.** Özyılmaz, *age.*, s. 72.

101. Konuyla ilgili şu beyitleri söyler: **Göç karyeden geç evden dükkândan / Gel hücreye kaç havf u ziyândan.** Özyılmaz, *age.*, s. 72; Fazlıoğlu, *agm.*, s. 123.

dağıtacak şeylerden uzaklaşıp derslerine yoğunlaşmasını, fikir ve düşüncesinde sadece okuduğu ilimlerin olmasını istemektedir.¹⁰² Birçok İslam eğitimcisinin de ilim için hicretin gerekli ve önemli olduğuna vurgu yaptıkları görülmektedir.¹⁰³

İlim öğrenecek kişinin “*hikmeti bulmak için*” yola çıkması gerekir.¹⁰⁴ Düşünürümüz, Hz Peygamber’in “*Hikmet Müslüman’ın yitik malıdır. Onu nerede bulursa alır*” hadisinden hareketle ilmin gayesinin hikmeti aramak olduğunu ifade eder. Bu arayışta öncelikli olarak öğrenciye düşen görev iyi bir hoca bulmak olmalıdır. İbrahim Hakkı, bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder; “*Zeki bir akrân, salih bir arkadaş ve dost bir hoca bulan kişi şanslı bir öğrencidir.*” Bu öğrenci daima adı geçen kişilerle oturup kalkmalı, halkla konuşmamalı ve onlarla vakit kaybettirici boş sohbetlerden uzak durmalıdır.¹⁰⁵

İbrahim Hakkı’nın eğitim anlayışında öğrenci-öğretmen münasebetlerinin temelini sevgi ve saygı oluşturur. Bu konuda İslam eğitimcileri de benzer görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin Zernüci, “*Bil ki, öğrenci ilme, ilim adamlarına ve hocalarına hürmet göstermedikçe ilmi elde edemez ve elde ettiği bilgiden faydalanamaz*”¹⁰⁶ diyerek saygının öğrencide bulunması gereken temel niteliklerden biri olduğunu ifade etmiştir. İbrahim Hakkı, Hz Ali’nin “*Bana bir harf öğretenin kırk yıl kölesi olurum*” sözünü zikrederek,¹⁰⁷ öğrencide bulunması gereken temel vasıflardan birinin saygı olduğuna dikkat çeker. Ona göre, öğrenci, öğretmenin huzuruna çıkarken selam verip ayakta durmalı ve onun izniyle oturmalıdır. Öğretmenin karşısında az konuşmalı, sorulmadıkça söylememeli, ondan izin alarak soru sormalı, öğretmen sınıfa girip çıktıkça ayağa kalkmalıdır. Öğretmenin sıkıldığını ve yorulduğunu görünce susmalı, yolda yürürken ona bir şey sormamalı ve arkasından yürümelidir.¹⁰⁸ Ayrıca talebe, öğretmenin şahsına olduğu kadar, akraba ve dostlarına da saygı ve hürmette kusur etmemelidir.

İlimle meşgul olanlarda bulunması gereken ahlaki hususlardan bir

102. Bu konuda görüşleri şöyledir; **İlm ile olsun fikr ü hayâlün / Ta düzgün ide Hak cümle hâlün.** Bkz. Özyılmaz, *age.*, s. 74; Fazlıoğlu, *agm.*, s. 123.

103. Koç, *age.*, s. 104.

104. Konuyla ilgili şu beyiti söyler: **Kul olma halka âzâde cânsın / Hikmet itürmüş hem arayansın.** Fazlıoğlu, *agm.*, s. 123, 164.

105. Bu konudaki görüşlerini şu beyitlerle ifade eder;

Zîrek şerîk ü sâlih refiki / Buldunsa âsân hoca şefiki

Bunlarla otur yârâna gitme / Karışma halka hem sohbet itme. Bkz. Özyılmaz, *age.*, s. 79; Fazlıoğlu, *agm.*, s. 124, 165.

106. Zernuci, *age.*, s. 99.

107. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 162.

108. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 161-162.

diğeri alçak gönüllü olmak, kendini beğenmişliği terk etmektir. Düşünürümüze göre öğrenci, ilim elde etme hususunda mütevazı olup, kibirden uzak durmalıdır. Sorularıyla öğretmenden daha bilgili olduğu havasına girmemeli, öğretmenine karşı bilgiçlik taslamamalı, diğer insanların farklı görüşlerini konu edinip, öğretmenle münakaşa yapmamalı, ona karşı nazik ve kibar olmalıdır.¹⁰⁹

Öğrenci derse vaktinde girmeli ve düzenli devam etmelidir. Dersine devam etmeyen öğrenci, ilim ve bilgi yönünden geri kalır. Ders saati ve ders dışı saatlerin asla boş geçirilmemesi gerekir. Zira ders çalışmaksızın geçen gün düşünürümüze göre ömürden boşa geçmiş bir gün olarak değerlendirilir. Ayrıca ilimde süreklilik önemlidir. Devamlı ilimle meşguliyet bilgiyi canlı tutar ve unutmaya mani olur. İbrahim Hakkı bu görüşleri ile ilimde sürekliliğin önemine dikkat çektiği görülmektedir.¹¹⁰

Eğitim-öğretimde başarılı olmanın en önemli unsurlarından biri disiplindir. Diğer İslam eğitimcileri gibi İbrahim Hakkı'da disiplin konusuna gereken önemi vermiştir. Her şeyden önce öğrencinin dersi kaçırmaması gerekir. Zira kaçırılan dersin telafisi yoktur. Öğrenci derste namazda oturuyormuş gibi edepli oturmalı, öğretmenin karşısında başkasının kulağına gizli sözler söylememelidir. Çünkü bu durum diğer öğrencilerin dikkatini dağıtacağı gibi sıfıfta disiplinsizliklere yol açabilir.¹¹¹

Sonuç olarak İbrahim Hakkı'ya göre ilim öğrenmeyi arzulayan öğrenci öncelikle tam bir niyet ve kararlılıkla yola çıkmalı, sabır, tevazu, saygı gibi birtakım ahlaki vasıflara sahip olmalıdır. Öğretmenlerine karşı saygıda kusur etmemeli, derslerine devam etmeli ve düzenli çalışmalı, zamanını boşa geçirmemeli, belirlediği hedeflere ulaşabilmesi için iyi arkadaş çevresi edinmelidir.

3-5- Yöntem ve Teknikler

İbrahim Hakkı, eğitim-öğretime ilişkin fikirlerini belirtirken öğrencilerin başarılı olmaları ve daha iyi öğrenebilmeleri için birtakım yöntem ve teknikler tavsiye ettiği görülür.

Soru-Cevap: Düşünürümüzün tavsiye ettiği yöntemlerden ilki öğrencinin hocasına soru sormasıdır. Soru sormak öğrenmeyi kolaylaştırır ve bilgiyi artırır. Öğrenci bilmediği ya da kendisine zor gelen konularda hocasına mutlaka sorular sorması gerekir. Yüce Allah Kur'an 'da "Eğer bilmiyorsanız bir

109. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 161.

110. Bu konudaki görüşlerini şu beyitlerle ifade eder:

Fevt itme dersi ömr itme zâyî / Tut ders ü devri her işe mâni

İlim ile olsun fikr ü hayâlün / Ta düzgün ide Hak cümle hâlün. Bkz. Özyılmaz, *age.*, s. 79; Fazlıoğlu, *agm.*, s. 123, 164.

111. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 161.

bilene sorunuz”¹¹² buyurarak soru sormayı teşvik etmiştir. İbrahim Hakkı’ya göre soru-cevap yönteminde şunlara dikkat etmek gerekir; Öğrenci öğretmen- den izin alarak ve güzel bir şekilde sorusunu sormalı, öğretmen ise soru soranı azarlamadan, onu dikkatlice dinleyerek en güzel şekilde cevap vermelidir.¹¹³

Tekrar: İslam eğitiminde üç merhaleden oluşan öğrenme ve ders verme sisteminin son halkası, ders sonrası daha iyi anlamak için yapılan tekrarlardır. Evde başlayan öğrenme faaliyeti okulda geliştirilir, tekrar evde sona erer.¹¹⁴ Öğrenci dersi, derste anlaşılabile hafızasına iyice yerleştirmek için ders sonrası birkaç defa tekrar etmesi gerekir. Bu konuda Zernuci’nin görüşü şöyledir: “Öğrenci, dersi hocasının ağzından dinleyip anlamaya yahut düşünerek, tefekkür ederek ve çok tekrar ederek anlamaya gayret etmelidir. Zira dersin miktarı az, tekrarı ve düşünülmesi çok olursa o ders anlaşılır.”¹¹⁵ İbrahim Hakkı’nın eğitim anlayışında da dersi tekrar etmenin önemli bir yeri vardır. O, “Her günde bir ders al bir de meşk al / Tekrâr-ı ders it meşke meyil sal”¹¹⁶ diyerek öğrencilere aldıkları dersi mutlaka tekrar etmelerini istemektedir. Belli aralıklarla yapılan tekrar, dersi daha iyi öğrenmek ve hafızada kalıcılığını artırmak için en uygun yoldur.

Ezber: İbrahim Hakkı’nın öğretim programı olarak hazırladığı “Tertibi Ulum” adlı eserinde ezber metoduna bir hayli yer verdiği görülür. O, “Manzûm kitâblar hıfzıdur eshel”¹¹⁷ diyerek, ezberlenecek eserlerin manzum eserler olmasına dikkat çekmektedir. Zira bu tür eserlerin ezberlenmesi daha kolaydır. Eğitim-öğretimde ezberle yer verilmesi Osmanlı eğitim geleneğinin etkin bir yönünü oluşturur. Ezberin başarılı bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için öğrencinin önce kendi kendine çalışması, ardından da bir arkadaşına ezberini takip ettirmesi gerekir. En sonunda hoca kontrol eder. Birlikte çalışmanın özgün formlarından birini burada görmek mümkündür.¹¹⁸ İbrahim Hakkı’nın özellikle lisan alanında ezberle ağırlık verdiği söylenebilir.¹¹⁹ Çünkü

112. Nahl, 16/43.

113. Erzurumi, *Marifetnâme*, c. II, s. 161.

114. Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, s. 300.

115. Zernuci, *age.*, s. 127; Hayati Tetik, *Burhaneddin Zernuci, Klasik İslam Eğitimcileri*, (Edit. Mustafa Köylü- Ahmet Koç), Rağbet Yayınları, İstanbul 2016, s. 325-326.

116. Fazlıoğlu, *agm.*, s. 125; Özyılmaz, *age.*, s. 94.

117. Özyılmaz, *age.*, s. 96; Fazlıoğlu, *agm.*, s. 125.

118. Übeydullah Pilatin, *İbrahim Hakkı Hazretlerinin Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programlarına Etkisi ve Tertib-i Ulûm*, Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu Bildirileri (16-18 Kasım 2011), (Edit. C. Gündoğdu), Erzurum 2012, s. 303.

119. Bu konudaki görüşlerini şu beyitlerle ifade eder;

Pes ilm-i sarf hem iştikâkdan / Emsile hıfz it çok okumaktan

Andan Binâ’yı hıfz eyle muhkem / Maksûd’ı fehm it maksûdını hem

İzzî’yi hıfz it i’lâlini yap / Oku Merâh’ı bil de sarfdan sap. Bkz. Özyılmaz, *age.*, s. 108-109; Fazlıoğlu, *agm.*, s. 126.

lisan öğretimi tamamen ezberle dayanmak mecburiyetindedir. Günümüzde de lisan öğretiminde ezberin önemli bir yeri vardır. Düşünürümüzün tavsiye ettiği ezber metodu, kuru bir ezberciliğe dayanmaz. “*Maksûd’ı fehm it maksûdını hem*”, “*Attar Pend’in hıfz eyle cândan / Ahlâk ilmin hoş öğren andan*” şeklindeki ifadeleri ile onun ezberciliğinin düşünüp anlamaya, tahlil ve tenkit etmeye dayandığı anlaşılmaktadır.¹²⁰

Yazarak Öğrenmek: İnsanın unutmaması için yazması gerekir. Çünkü yazılmayan bir bilgi, ne kadar iyi anlaşılırsa anlaşılın zamanla unutulabilir. Ayrıca, bir kimseye en etkili ve hızlı bir şekilde bir şey öğretmek için mümkün olduğu kadar çok duyusuna hitap etmek gerekir. Bu bağlamda öğrenci de ilim tahsilini sadece okumakla değil, aynı zamanda okuduğunu özet olarak yazması hâlinde birçok duyu organına hitap edeceğinden dolayı hem daha çabuk öğrenme gerçekleşir, hem de öğrendikleri bilgiler akılda daha kalıcı olur.¹²¹

İbrahim Hakkı’ya göre öğrendiğini unutmamanın yollarından biri yazmaktır. “*Her ne okursan ger çoğ u ger az / Her bir kitabı sen ders-be-ders yaz*”¹²² diyerek öğrenmede yazmanın önemine vurgu yaptığı görülür. Yine öğrenci, duyduğunu, öğrendiğini hatta düşündüğünü daha sonraki nesillere aktarmak için yazmalıdır. Düşünürümüze göre bu şekilde yazılan kitap, ölmez bir oğul hükmündedir ve amel defterinin açık olmasını sağlar. Bu konudaki görüşlerini “*Sâbit-i sahîh tok yaz kitâbun / Ölmez oğuldur kalsun sevâbun*” şeklinde dile getirir.¹²³ Sonuç olarak yazmak öğrenmenin kalıcılığı, bilginin kayıt altına alınması ve daha sonraki nesillerin faydalanması açısından önemli bir yöntem olarak değerlendirilmiştir.

Bildiğini Başkalarına Öğretmek: “En iyi öğrenmek, öğretmektir” ilkesinden hareketle öğrencinin, ilim tahsilinde kendisinden bir alt seviyedeki öğrenciye okutması, derslerinde yardımcı olması, ona ders çalıştırması yöntemi- dir. Bu yöntem Osmanlı eğitim sisteminde yaygın olarak kullanılmaktadır. İbrahim Hakkı, bu yöntemi “*Sen ilmi saklı hiç tutmayasın / Şakirt okut kim unutmayasın*” şeklinde dile getirir. Özyılmaz bu metodun faydaları hakkında şu tespitlerde bulunur: 1. Bir öğrenci kendisinden aşağı sınıflarda okuyan birisini ders çalıştırmakla, o öğrencinin dersini daha iyi öğrenmesine katkı sunmuş olur. Böylece herkes aynı metotla çalışınca eğitim-öğretime bir canlılık gelir ve eğitimin kalitesi yükselir. 2. Ders çalıştıran öğrenci eski bilgilerini hatırlamakla beraber yeni bilgiler de öğrenir. 3. Bu metotla bir başkasına yardım etmeyi öğrenir, karakter yönünden diğerkâm bir insan olur. Karşılıksız yardım

120. Değerlendirme için bkz. Özyılmaz, *age.*, s. 97-98.

121. Özyılmaz, *age.*, s. 82.

122. Fazlıoğlu, *agm.*, s. 124.

123. Özyılmaz, *age.*, s. 83.

etme bilinci gelişir.¹²⁴

4- Sonuç

İbrahim Hakkı'nın eğitim anlayışında insan, eğitilebilir bir varlıktır ve eğitimin odağında yer alır. Ona göre, insan fitratının hayır ve şerre eğiliminden dolayı terbiye yoluyla tabiatının erdem ve değerlerle süslenmesi gerekir. İlim öğrenmedeki gaye mal kazanmak ve çeşitli mevkiiler elde etmek değil, ilim sayesinde Allah'ı tanımak (marifetullah) ve Allah'ın rızasını kazanmaktır. Maddi ve manevi her türlü bilgi marifetullaha ulaşma yolunda bir vasıta görevi yapmaktadır. Dolayısıyla burada asıl maksat ilmin kendisi değil marifetullahtır. İslami geleneğe uygun olarak düşünürümüzün eğitime yüklediği amaç ile günümüzde maişet için ilim tahsil etme anlayışı çerçevesinde eğitime yüklenen amaç arasında büyük farklılık olduğu görülmektedir.

Düşünürümüz, ailede çocuğun güzel sözlerle terbiye edilmesini, çevresindeki olumsuzluklardan uzak tutulmasını, mahremiyet anlayışının kazandırılmasını, bireysel farklılıkların dikkate alınmasını istemektedir. Ona göre çocukluk döneminde bireyin eğitimi sonraki dönem açısından önemlidir. Çocuğun terbiyesi konusunda gerek aile içerisinde gerekse okulda sevgi, şefkat ve merhamet unsurları ön plana çıkarılmalı, azarlama ve dövmenin faydadan çok zarar getireceği bilinmelidir.

İbrahim Hakkı'nın eğitim anlayışında öğretmenin kişilik birikimi öğrenciler üzerinde olumlu veya olumsuz anlamda etkileyici potansiyele sahiptir. Dolayısıyla öğretmen, mesleğini ciddiye alan, talebeye karşı davranışlarında temkinli ve bilinçli hareket eden, onlara sevgi, merhamet ve hoşgörülle yaklaşan, hal ve hareketleriyle iyi örnek olan bir birey olmalıdır.

İbrahim Hakkı'ya göre bilgi tahsil edecek talebenin bedensel ve ruhsal açıdan sağlıklı, anlayışının ve zekâsının güçlü olması gerekir. Zira ilimde ilerlemek ve onun inceliklerini kavramak ancak güçlü zekâ ve akıl ile mümkündür. Ayrıca öğrenci sabır, tevazu, saygı gibi birtakım ahlaki vasıflara sahip olmalıdır. Öğretmenlerine karşı saygıda kusur etmemeli, zamanını boşa geçirmeyerek düzenli çalışmalı, belirlediği hedeflere ulaşabilmesi için iyi arkadaş çevresi edinmelidir.

Sonuç olarak hem pozitif hem de dinî ilimlerde söz sahibi olan büyük Türk-İslam âlimi ve mutasavvıfı Erzurumlu İbrahim Hakkı, eğitimle ilgili görüşleriyle sadece döneminin eğitim anlayışını yansıtmakla kalmamış, aynı zamanda günümüzün eğitim anlayışına ışık tutacak ilkeler de sunmuştur. Öğretimde tedricilik yönteminin izlenmesi, öğretilen bilgilerin kalıcı hâle dönüşmesi için tekrar edilmesi, öğrencilere sert davranılmaması ve mümkün oldu

124. Özyılmaz, *age.*, s. 84.

ğunca fiziki cezalardan kaçınılması, bireyin yetenek ve istidadına göre yönlendirmenin yapılması, eğitimin sevgi odaklı olması bu ilkelerden bazılarıdır. Bu bakımdan onun, günümüzün modern eğitim felsefesine yakın görüşler öne sürdüğü sonucuna varmak mümkündür.

KAYNAKÇA

- Akot, Bülent; *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Cilâu'l-Kulûb Adlı Risalesi ve Tahlili*, İslami Araştırmalar Dergisi, c. 22, S. 3, Ankara 2011.
- Altuntaş, Hayrani; *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, MEB Yayınları, İstanbul, 1997
- _____ ; "Büyük Türk Düşünürü Erzurumlu İbrahim Hakkı Görüşleri ve Eserleri", *Diyanet Dergisi*, c. 18, S. 3, Ankara 1979.
- Aydın, Mehmet Zeki; *Ailede Ahlak Eğitimi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin; *Mevlana Perspektifinden Gençlik Problemleri ve Çözüm Yolları*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (Mevlana Özel Sayısı), c. VI, S. 14, Ankara 2005.
- Başkurt, İrfan; *İslam Eğitim Tarihinde Öğretmen ve Öğrenci Profili*, Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi, S. 2, İstanbul 2007.
- Bayraklı, Bayraktar; *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2007.
- Bayraktar, M. Faruk; *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2010.
- _____ ; *Ailenin Eğitim Görevi*, Din Eğitimi Araştırmaları, S. 2, 1995
- _____ ; *İslam Eğitiminde Öğrenciler, Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, (Edit. Mustafa Köylü-Şakir Gözütok), Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.
- Bilgin, Beyza; *İslam ve Çocuk*, DİB Yayınları, Ankara 2000.
- Bingöl, Abdulkuddüs; *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın İlim Anlayışı, Felsefe Dünyası*, S. 9, 1993
- Çağrı, Mustafa; *İbrahim Hakkı Erzurumi*, Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. XXI, İstanbul 2000.
- Çelebioğlu, Amil; *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Çelik, Abbas; *Bir Eğitimci Olarak Zilî*, Ekev Akademi Dergisi, c. I, S. 3, 1998.
- Dam, Hasan; *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi, (Edit. Mustafa Köylü), Nobel Yayınları, Ankara 2015.
- Dodurgalı, Abdurrahman; *Ailede Din Eğitimi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- _____ ; *İbn Sina Felsefesinde Eğitim*, İFAV Yayınları, İstanbul 1995.
- Doğan, Mebrure; *Sabır Psikolojisi Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2016.
- Erdem, Hüsameddin; *Marifetnâme'ye Göre Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Düşünce Dünyasından Bazı Görünümler*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 19, Konya 2005.
- Erdem, Hüseyin Subhi; *Erzurumlu İbrahim Hakkı'da İnsanın Hakikati Sorunu*, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 2, S. 2, Malatya 2011.
- Erden, Münire; *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, Alkım Yayınları, İstanbul 1998.
- Erzurumi, İbrahim Hakkı; *Marifetnâme*, (Sad. Turgut Ulusoy), İbrahim Hakkı Camii Külliyesini Yapıtırma ve Yaşatma Derneği, İstanbul 1987.
- _____ ; *Kamil İnsan*, (haz. H. Rahmi Yananlı-İlknur Kirenci), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2015.

Fazlıoğlu, Şükran; *Ta'lim İle İrşat Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Ders Müfredatı*, Divan İlmî Araştırmalar, S. 18, 2005/1

Gazali, Ebu Hamid Muhammed; *İhyau Ulumi'd- Din*, (Ter. Ahmed Serdaroğlu), c. III, Bedir Yayınları, İstanbul 1975.

_____ ; *Hidayet Rehberi (Bidayetü'l-Hidaye)*, (haz. Veysel Akaya), İnsan Yayınları, İstanbul 2018.

Gürel, Ramazan; *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Hz İbrahim*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2013.

Hökekleli, Hayati; *Çocuk*, Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. VIII, İstanbul 1993.

İbn Cemâa, Bedruddin; *İslami Gelenekte Eğitim Ahlakı*, (çev. Muhammet Şevki Aydın), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.

İbn Haldun, *Mukaddime*, (çev. Halil Kendir), c. I, Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004.

Kahya, Esin; *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XL, Ankara 1999.

Karadeniz, Hayrettin; *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Ahlak Felsefesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006.

Kazar, Mehmet; *Erzurumlu İbrahim Hakkı Hayatı, Kişiliği ve Eserleri*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 16, Erzurum 2001.

Kocacık, Faruk; *Aile İçi İlişkilerde Kadına Yönelik Şiddet*, Sivas 2004.

Koç, Ahmet; *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1999.

Köylü, Mustafa; *Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XLV, S. 2, Ankara 2004.

Nazıroğlu, Bayramali; *İslam Eğitiminde Öğretmenler*, Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi, (Edit. Mustafa Köylü-Şakir Gözütok), Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.

Özyılmaz, Ömer; *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.

Pilatin, Übeydullah; *İbrahim Hakkı Hazretlerinin Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programlarına Etkisi ve Tertib-i Ulûm*, Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu Bildirileri (16-18 Kasım 2011), (Edit. Cengiz Gündoğdu), Erzurum 2012.

Rumi, Mevlana Celaleddin-i; *Mesnevi*, (haz. Adnan Karaismailoğlu), c. I, Yeni Şafak Kül. Mer., İstanbul 2004.

Selçuk, Ziya; *Eğitim Psikolojisi*, Pegem Yayınları, Ankara 1996.

Şimşek, Eyüp; *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Klasik İslam Eğitimcileri, (Edit. Mustafa Köylü- Ahmet Koç), Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

Tan, Çetin- Burhan Akpınar, Yusuf Gezer; *İbrahim Hakkı'nın Talim, Terbiye ve İrşada Yönelik Görüşlerinin Eğitim Bilim Perspektifinden Değerlendirilmesi*, Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, c. IX, S.11, Bayburt 2014.

Taştekin, Osman; *İbnü'l Hacc el- Adberi*, Klasik İslam Eğitimcileri, (Edit. Mustafa Köylü- Ahmet Koç), Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

Tetik, Hayati; *Burhaneddin Zernuci*, Klasik İslam Eğitimcileri, (Edit. Mustafa Köylü- Ahmet Koç), Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

Topaloğlu, Bekir; *Marifetname*, Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. XXVIII, İstanbul 2003.

Turpçu, Betül; *Din Eğitimi Açısından Kuran-ı Kerim'de Hz Meryem'in Terbiyesi*, Araf Yayınları, İstanbul 2013.

Türer, Osman; *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Çocuk Terbiyesine Dair Düşünceleri*, İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

_____ ; *Erzurumlu İbrahim Hakkı'da Gönül Terbiyesi*, Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu Bildirileri (16-18 Kasım 2011), (Edit. Cengiz Gündoğdu), Erzurum 2012.

Türk Dil Kurumu, *Büyük Türkçe Sözlük*, bkz. www.tdk.gov.tr

Yıldırım, Mustafa; *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın İnsan Anlayışı*, Felsefe Dünyası, S. 10, 1993

Yıldız, Sakıb; *İbrahim Hakkı Hazretlerinin Ahlak Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, S. 4, Erzurum 1980.

Yılmaz, Muhammet; *Etkili Öğretmenlik*, Dem Yayınları, İstanbul 2013.

Yorulmaz, Bilal; *Oynayalım Öğrenelim Din Eğitiminde Kullanılabilecek Eğitsel Oyunlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015.

Yüksel, Emrullah; *Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780)'da Dini ve Pozitif İlimler Birbirini Tamamlar*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı. 11, Erzurum 1993.

Zernuci, Burhaneddin; *Talimü'l Mûteallim*, (ter. Yunus Vehbi Yavuz), Feyiz Yayınları, İstanbul 2011.

MEDRESE-TEKKE BÜTÜNLÜĞÜNDE YETİŞMİŞBİR ÂLİM TİPİ: İMAM GAZZÂLÎ ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi. Birol YILDIRIM*

Öz: Taklitten hoşlanmayan bir karaktere sahip olduğu anlaşılan Büyük Selçuklu Devleti'nin İslam âlimi, filozofu, mutasavvıfı ve Nizâmiye Medreselerinin müderrisi İmam Gazzâlî (v. 505/1111) kariyerinin en zirve noktasında “hastalık” ve “şüphecilik” diye nitelediği birkaç ay süren entelektüel bir krize girer. İmam Gazzâlî kendisini hakikati arama sürecine iten bu buhranlı süreçte duyulara deney ve akla dayanan bilgilerin gerçekliği konusunda derin bir şüpheye düşer. “Allah'ın kalbine attığı nur” sayesinde yeniden sağlığına kavuştuktan sonra, hakikati araştıranların kelamcılar, batıniler, filozoflar ve sufilerden oluşan dört gruptan ibaret olduğunu ifade ederek adı geçen düşünce sistemlerini bu konularda telif eser yazacak şekilde derinlemesine incelemeye başlar. Sonunda müellif en mükemmel yolu seçmiş olan, en makbul hayat tarzına ve en güzel ahlaka sahip olduklarına inandığı sufilerin yolunda karar kılar ve bu yol ile hakikate ulaşır.

Müellif bu arayış sürecini alanında nadir bir eser olan ve *el-Münkızu mine'd-dalâl* olarak tanınan otobiyografik eserinde anlatır. Gazzâlî'nin hayatındaki değişim kadar eser de çok önemlidir. Zira İslam dünyasında toplumsal yaşantının ayrıntılarını irdeleyen otobiyografik eserler oldukça azdır. İlahî emir ve yasaklara riayeti, Allah Teâlâ'nın rızasını kazanmayı kendilerine hedef edinen, “kâl”den ziyade “hâl”e önem veren sufiler kendilerinden bahsetmekten özellikle kaçınmışlardır. Bu meyanda yazılan eserler daha çok talebeleri tarafından yazılmış, hayat hikâyeleri teracim kitaplarında ve şüara tezkirelerinde yazılan bilgilerle günümüze ulaşmıştır.

İşte biz bu çalışmamızda söz konusu eseri merkeze alarak İmam Gazzâlî'nin taklitten tahkike “ilim”den “ayn”a giden süreçte zihin ve gönül dünyasında meydana gelen büyük değişimin izlerini süreceğiz. Bunu yaparken V/XI. yüzyıl İslam dünyasının inanç ve fikir hareketlerini de nazara vermeye ve bu noktadan geleceğe ışık tutmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İmam Gazzâlî, *el-Münkızu mine'd-dalâl*, Büyük Selçuklu Devleti, Nizâmiye Medreseleri, medrese, müderris, tekke, tasavvuf, sufi, mutasavvıf.

A CLASSIFIED TIME IN THE INTELLIGENCE-IRFAN INTEGRITY: IMAM GAZZALI EXAMPLES

Abstract: Imam al-Ghazali, had a character that does not like imitation and was a professor of Islamic science, philosopher of Great the Great Seljuk State, and a lecturer at mystic and Nizâmiye medreses, entered into an intellectual strike (crisis) at the top of his career called

ORCID ID: *0000-0003-4640-8549

DOI : 10.31126/akrajurnal.451018

Geliş tarihi: 23. 05. 2018 / Kabul tarihi: 03. 09. 2018

* Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Bölümü Ana Bilim Dalı.

as “disease” and “skepticism” lasting for a few months. Imam al-Ghazali, in this time of crisis which was pushing him to seek the truth, was in a deep suspicion about the reality/trueness of information based on sense and mind/reason. After he regained his health through the “light that Allah threw into his heart”, he began to study in depth and write his work about the thought systems by expressing that the truth-seekers are composed of four groups as such theologians, philosophers, bastards and sûfis. In the end, the author reached the truth with sufist way and decided to go with this path conceiving that they have the best way to go, the most favourable way of life and the most beautiful morality.

The author described this research process in this autobiographical work, which is rare work in this field known as *al-Münkızu mine'd-dalâl*. The work is as important as the change in Ghazal's life. Because there are very few biographical and autobiographical works examining the details of social in the Islamic World. The Sufist, who complied with divine commands and prohibitions, aimed to win the pleasure of Allah and attached importance to the “state” rather than the “mass”, especially avoided talking about themselves. The works written on this occasion were mostly written by his students and his life stories reached to present day by the terâcim books and the information written in the memorial books.

In this work, focusing on his work, we will examine Ghazzali's transition from imitation to examination and the great change that had occurred in his mind and heart. At the same time, we will also look at the belief and inspirational movements of the Islamic world in the twentieth century and shed light on future.

Key Words: Imam al-Ghazali, *al-Münkızu mine'd-dalâl*, the Great Seljuk State, Nizâmiye Medreses, medrese, lecturer (müderri), tekke, mysticism.

Giriş

68

İslam medeniyetinin kurulmasında önemli bir yeri olan tasavvuf ekolünün ortaya çıkışı, bir nüve olarak asr-ı saadete kadar gider. Bilindiği üzere Cibril hadis-i şerifi'nde Peygamber Efendimiz üç önemli kavrama işaret etmiştir. Bunlar İslam, iman ve ihsan kavramlarıdır. Asr-ı saadetten sonra iman kavramını izah etmek için itikâdî mezhepler, ibadet ve muamelata dair hükümler vaz etmek üzere fihhi mezhepler, Peygamber Efendimiz'in “*Sen Allah'ı göremesen de Allah'ın seni gördüğü şuuruyla hareket etmendir*” şeklinde tarif ettiği ihsan kavramını izah etmek için de daha sonraki dönemlerde tarikatlar şeklinde teşkilatlanan tasavvuf ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu ekollerin ortaya çıkmasında Cibril hadis-i şerifi¹ nüve teşkil etmiştir. Bin yıldır kültürümüzü mayalayan bu irfanî geleneğin ana gayesi “inanç, ibadet, güzel ahlak”² katmanlarını müminlerde gerçekleştirerek kâmil insan yetiştirmektir.³

1. Bkz., Bekir Tatlı, *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları*, (Basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, Ankara 2005; Fuat Karabulut, “Cibril Hadisi ve Eğitsel Değeri” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2012, c. XVI, S. 1, s. 427-451.

2. Bkz., Mustafa Alıcı; İslam'ın Üç Boyutu: İman, İslam ve İhsan, https://www.academia.edu/7017922/İslam%C4%B1n_%C3%BC%C3%A7_boyutu_Three_Dimensions_of_Islam, (erişim: 29.11.2017)

3. İsmail Bilgili, “Hoca Ahmed Yesevî'nin “Divan-ı Hikmet” Adlı Eserine Fıkhî Açıldan Bakış”, *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu*, Ankara 28-30 Nisan 2016;

Bu üç boyutlu anlayışın etkinliği İslam'ın klasik çağında doğal bir şekilde hayata yansımış, İslam âlimleri küllî bir bakış açısı ile İslam'ın külliyesinde yetiştirilmiştir. Bu üç boyutun bugün kayıp halkası olan tasavvuf ve irfan, İslami geleneğin bütün birikimi üzerine Horasan erenleri tarafından temelleri atılan Osmanlı toplumunda zirveye çıkmıştır. Fakat tasavvufi yaşayışı denetlemek maksadıyla Osmanlı Devleti tarafından kurulmuş olan 'meşihat makamı'nın⁴ Cumhuriyet Dönemi'nde ortadan kaldırılması bu alanı istismara açık bırakmakla birlikte bu dönemde çağa damgasını vurmuş önemli şahsiyetler de yetişmiştir. Bugün rabıta tefekkür, nazar, tevessül, şefaahat, keşf ve ilham gibi tasavvufi değerleri şirk, küfür olarak tanımlayan ilkel harici, vahhabi anlayış Osmanlı coğrafyasının her köşesine petro-dolarlar akıtılarak bünyemize yabancı bir anlayışı aşılarken, bilim dünyasında bu metafizik unsurların parapsikiyatrik değerleri⁵ incelenmektedir. Batı düşüncesi, kuantum fiziğinin etkisi ile gerçekleşen post-modern dönemi⁶ yaşarken, bugün sosyal bilimler alanında bile hâlâ pozitivist bir anlayış hâkimiyetini sürdürmektedir.

"Men arefe nefsehu, fekad arefe Rabbêhû" "Nefsini bilen Rabbini bilir"⁷ sırrından behredar olarak insanın iç aydınlanmasını sağlamayı amaç edinen tasavvufun birçok tanımı yapılmıştır. Fakat bu tanımlar güzel ahlak üzerinde yoğunlaşmıştır. Tasavvuf bu düşüncenin kitabî/teorik boyutu, tarikat ise topluma yansımış pratik boyutudur. Bu girizgâhı Yunus Emre Hazretleri'nin şu dizeleriyle bağlayarak asıl konumuza geçelim:

Şerîat tarîkat yoldur varana
Mârifet hakikat andan içeru⁸

"Necâtü'l-Ğâfilin" Şerhi Şifâü'l-Mü'minîn'e Farklı Bir Bakış", *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî Sempozyumu, Gümüşhane*, 03-05/10/2013; "Hoca Ahmed Yesevî'nin Hikmetleri Bağlamında Zâhir-Bâtın Fıkhı, Şerîat-Tarîkat Bütünlüğü", *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu* 19-21, Mayıs 2016 Saraybosna-Konya 2016, II, s. 293-210; İsmail Bilgili, *Konyalı Şeyhzâde Ahmet Ziya Efendi, Hayatı, Şiirleri ve İcâzetleri*, 1. baskı, Dizgi Ofset Matbaacılık, Konya 2017, s.11-17.

4. İsa Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevi Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, Vefa Yayınları, İstanbul 2007, s. 109-110.

5. Hayrani Altıntaş, "Din Psikolojisi ve Tasavvuf" <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/69/1743/18507.pdf>, (erişim: 08.07.2017), s. 1-27.

6. Hasan Yıldız, "Postmodernizm Nedir?" https://birimler.dpu.edu.tr/app/views/panel/ckfinder/userfiles/17/files/DERG_13/153-166.pdf, (erişim: 08.07.2017), s. 1-15.

7. İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Muzillü'l-İlbâs Ammâ İsteherâ Mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405, s. 262.

8. Şerîat- tarikat bütünlüğü açısından bkz., Ahmet Ögke, *Türk Tasavvuf Düşüncesinde Şerîat, Tarikat, Hakikat, Mârifet Kavramları ve Marmaravî'de "Dört Kapı-Kırk Makam" Anlayışının İzleri*, <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/viewFile/417/409>, (erişim:17.11.2017), ss.1-11; Mustafa Tatcı, "Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre'de Dört Kapı-Kırk Makam", *Yesevilik Bilgisi*, Ankara, 1998, 240-241.

Bu çalışmayı yapmanın temel nedeni, Gazzâlî ile lisans eğitimimin ilk yıllarından itibaren kurduğum alakadır. İstanbul’da kaldığım yatılı okulda ortaokul yıllarından itibaren yoğun bir okuma ameliyesine giriştim. Bu süreç lise ve lisans eğitimim döneminde de artarak devam etti. Bilgiye karşı ciddi bir susuzluğum vardı. Belli bir sistematige sahip değildim. Beni okumaya iten temel saik, “*Bir gün bir sözle karşılaşacağım bütün hayatım değişecek*” beklentisi idi. Yıllar geçiyor fakat böyle bir mesaja okuduğum eserlerde rastlayamıyordum. Beni ilk rahatlatan şey bir gazetenin cep kitabı şeklinde verdiği “*Neseft Akâidi*” oldu. Eserin maddeleştirilmiş kısa içeriğini ezberleyerek bütün itikadî soru ve sorunlarımın cevabını bu metinde buldum. Böylelikle dinin en temel katmanını sağlama almıştım. Nitekim daha sonraki yıllarda yapacağım tasavvuf okumalarında itikadın *el-Fıkhu'l-Ekber* olarak tasvir edildiğini öğrenecektim. Bunun yanında sohbetlerine katılmaktan onur duyduğum Sezâî Karakoç okumalarımında temel ehl-i sünnet inancımı teyid ve tekid edecek çok şey buldum.

Bu minval üzere okumalarım ve araştırmalarım devam ederken, tasavvufla tanışmama vesîle olan diğer eserlerle karşılaştım. Hiç şüphesiz bunların en önemlisi Gazzâlî’nin “*el-Munkızu mine'd-Dalâl*” isimli eseri idi. Necip Fâzıl’ın Abdülhakim Arvâsî Haretlere’ne intisap ederek tasavvufa hidayete ermesini anlatan “*O ve Ben*” isimli otobiyografik eseri, Nurettin Topçu’nun Abdülaziz Bekkine Hazretleri ile olan münasebeti,⁹ Muhyiddin Şekûr’un “*Su Üstüne Yazı Yazmak*”¹⁰ Ian Dallas/Abdülkâdir es-Sûfî’nin “*Gariplerin Kitabı*”¹¹ İsmet Özel’in bir eserinde okuduğum “*Veliyullah*” makalesi bunlardan aklımda kalanlardır.

Bu eserlerden “*Gariplerin Kitabı*” isimli eserle şöyle bir serüvenim oldu. Erzurum’da lisans eğitimimi yaptığım sırada bir sömestr tatilinde anahtarım olmadığı için soğuk bir gecede dışarıda kaldım. Ev arkadaşım o gece eve gelmedi. Bir arkadaşına misafir olmuştu. Şimdiki gibi cep telefonu olmadığı için irtibat da kuramadım. Gecenin geç saatlerine kadar bir ozan kahvesinde oturmuş eve geç gelmişim. Anahtarım yoktu. Neyse ki öğrencilik yıllarımda yanımda mutlaka okunacak bir şey bulundurmayı alışkanlık hâline getirdiğim için o gün de yanıma “*Gariplerin Kitabı*” adlı eseri almıştım. Eserin İsmet Özel tarafından çevrilmiş olması, kitaba benim için bir başka değer katmıştı. Kapıyı açıp içeri giremeyeceğimi anlayınca apartman boşluğundaki kat kaloriferine yaslanarak ve o günün şartlarında otomatik olmayan fakat bir

9. Mustafa Kara, “Nurettin Topçu’nun Tasavvuf Düşüncesi”, <https://ismailhakkialtuntas.com/2011/07/20/>, (erişim: 08.07.2017)

10. Muhyiddin Şekûr, *Su Üstüne Yazı Yazmak*, Sûfi Kitap Yayınları, İstanbul 2017.

11. Ian Dallas, *Gariplerin Kitabı*, (çev. İsmet Özel), Şule Yayınları, İstanbul 2007.

iki dakika yanıp sönen dolayısıyla tekrar açılması gereken lambayı aç kapa yaparak kitabı sabaha kadar okudum. Yazarla hayal dünyasında Norveç'ten yola çıktık. Afrika'ya gittik. Şazeli Tarikatine intisap ettik. Seyr u sülûkumuzu tamamladık. Ian Dallas Abdülkâdir es-Sûfi oldu. Yazar seyr u sülûkunu tamamlayarak bağlandığı tarikattan icazet aldı. O arada sabah ezanları okundu. En yakındaki camiye koşarak kendimi imam odasına attım. Gözümü açtığımda sabahın onu olmuştu.

Bu arada beni etkileyen bir başka eser ise Nazif Gürdoğan'ın "*Görünmeyen Üniversite*"¹² isimli kitabı oldu. Bu eser sayesinde ilim ve irfanda birer külliyeye olan mürşid-i kâmillerin sahip oldukları küllî bakış açıları ile insanları nasıl etkilediklerini anladım. Zira cumhuriyet devrinde yetişmiş birçok Müslüman aydınının yolu bir şekilde bir Allah dostunun rahle-i tedrisinden geçmişti. Tasavvuf ve tarikat faaliyetlerinin yasaklanmış olduğu bir dönemde bu kadar çok mutasavvıfın yetişmiş olması ilginçti. Birçok Allah dostu evlerini tekke haline getirerek bu faaliyetleri yürütüyordu. Özel anlamda Nakşibendiliğin, genel anlamda tüm tarikatların benimsemiş oldukları meşhur "on bir esas"tan "Halvet-der encümen" "Halk içinde Hakla beraber olmak"¹³ ilke sini benimseyen son dönem mürşitleri dış görünüşleri ile fazla dikkat çekmedikleri için, Menemen hadisesi, Şeyh Said isyanı gibi birtakım olağanüstü dönemler hariç, kolay kolay kanun gücü ile karşı karşıya gelmiyorlardı.

Gazzâlî'den Topçu'ya tasavvuf müessesesinin günümüze kadar canlı bir şekilde gelmesi bende şu kanıyı uyandırdı. Günümüzdeki "*Bu devirde mürşid-i kâmil kalmamıştır*" algısının aksine tasavvuf ve tarikat müessesesi bir "*esâtirü'l-evvelîn*" yani geçmişte yaşanmış güzel hayat öyküleri ve eserler bırakmış modern dönemde bıçakla kesilir gibi yaşantı boyutu sona ermiş arkaik bir kültürden ibaret değildir. Aksine tekke binası, kılık kıyafet gibi fiziki şartların eksikliğine bakmadan kendi dinamik yapısı içinde yeni bir dil ve yöntem keşfederek İslam'ın diğer kurumları ile birlikte kıyamete kadar fonksiyonunu icra etmeye devam etme potansiyeline sahiptir. Bu süreçte beni etkileyen bir başka önemli eser de Süleyman Uludağ'ın "*İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*"¹⁴ isimli kitabı oldu. Yazar bütüncül bir perspektifle resmin tamamını sunuyordu. Eserde ele alınan bu temel ekollerin hepsi de

12. Ersin Nazif Gürdoğan; *Görünmeyen Üniversite*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

13. Birol Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, Ertual Yayıncılık, Erzurum 2016, s. 41; Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Burûki'l-Âşikân ve Sülûki'l-Merdân Li-Şeyhî Süleymân el-Müsemma bi Mir'âtü'l-Muvahhidîn (Mir'âtü'l-Muvahhidîn)* (Yazma), İstanbul Sül. Ktp. Birinci Serez Bl., Nu: 1515, vr. 66b.

14. Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergah Yayınları, İstanbul 2013.

İslam medeniyet binasına bir taş koymuş, katkıda bulunmuştu. Hâlbuki uzmanlaşma ile birlikte kategorik ve parçacı bir yaklaşım gelişmiş, herkes kendi uzmanlık alanını tek hakikat olarak algılamış, diğerini toptancı bir yaklaşımla ötekileştirmiş, yok sayma yoluna gitmişti. Bu toptancı ret ve inkâr anlayışından en fazla nasibini alan da tasavvuf olmuştu. Zira ilm-i tasavvuf şeriata bağlılık, mürşidin sağlam bir silsileye sahip olması gibi keşf ve ilham, keramet, râbîta gibi fenâfillah mertebesine kadar giden uçsuz bucaksız sübjektif bir alana da sahipti. Elbette ki bu boyutun da ciddi nassî delilleri vardı. Bu alan tasavvufa geniş bir zenginlik katıyordu. Bir de her nedense dini yaşantının her boyutunda birçok aksaklıklar olmasına rağmen genellikle tasavvuf adına yanlış uygulamalar gündeme getiriliyor ve şiddetle eleştiriliyordu. Bu durum aslında insanların tasavvufa verdiği değerın göstergesi idi. Zira bu mübarek mektep geçmişten günümüze İslam'ın en zirve şahsiyetlerini yetiştirmişti. İnsanlar bir günlük müritten bile kemâl derecesi bekliyordardı. Hâlbuki mürşide bağlanan her insan istidadı ve kısmeti oranında inancında, ibadetinde ahlakında birtakım iyileştirmeler sağlamakla birlikte çok az insan yedi nefis mertebesini, dört fenâ mertebesini aşarak nihai hedefe erebiliyordu. Fakat meşhur tanımlama ile “kâl”den ziyade bir “hâl” ilmi olan tasavvufî yaşamın iç şartları içinde nefisle verilen zorlu mücadele dışarıdan ancak o kadar algılanabilirdi.

72

Beni etkileyen kişiler arasına “*Bilim ve Gönül*” önermesi ile tasavvufa atıflar yapan Oktay Sınanoğlu, “*Beni kör kuyulardan tasavvuf çıkardı*”, “*Şizofreniyi tasavvufuyla yendim*”¹⁵ diyen ve modern dönemin kadın sûfisi olarak kabul edilen sinema sanatçısı Ayşe Şasa, yine tasavvuf vasıtası ile İslam'la tanışan ve tıbb-ı nebevî-i zâhirîyi alternatif tıp olarak tatbik eden¹⁶ Aidin Sâlih,¹⁷ Türkiye'nin ilk atom mühendisi olan Ahmet Yüksel Özemre de¹⁸ girdi. Hepsini rahmetle anıyorum.

Tekrar *el-Munkızu mine'd-Dalâl'e* gelir isek, söz konusu eseri iki saatlik bir mantık dersinde coşkulu bir şekilde özetleyerek anlatmıştım. Sınıfın ve hocanın üzerinde büyük etkisi olmuştu. Bütün bu süreçlerden sonra Erzurum'un manevî atmosferinde 1995 yılında aslına uygun olarak faaliyet

15. Necla Bayraktar, “Beni Kör Kuyulardan Tasavvuf Çıkardı”, *Aktüel Dergisi*, S. 206, 2009, <http://www.aktuel.com.tr/kultur-sanat/2013/05/20/beni-kor-kuyulardan-tasavvuf-cikardi>, (erişim: 08.07.2017)

16. Tıbb-ı nebevî-i manevî ruhî bir tedavi şekli olan tasavvufur.

17. Bkz., Aidin Salih, *Gerçek Tıp Yitik Şifanın İzinde*, Yitik Şifa, 2017.

18. Necmettin Şahinler, *Kâmil Mürşidin Portresi: Prof. Dr. Ahmed Yüksel Özemre ile sohbetler*, Furkan Yayınları, 1997; Bilgehan Kalkan, “Prof. Dr. Ahmed Yüksel Özemre'nin Tasavvufî Görüşleri”, file:///5000164987-5000283069-1-SM.pdf, (erişim: 08.07.2017), s. 1-28.

gösteren şeriat ve tarikat ölçülerinde gerçek bir mürşid-i kâmil ve sahih bir tarikat ile tanıştım. Bir buçuk yıllık bir incelemeden sonra 1997 yılının 25 Nisan Perşembe akşamı bu tarikata tam olarak intisap etmeye karar verdim. O zamandan beri de o çizgide yoluma devam ettim.¹⁹

Bu girişten sonra asıl konumuza geçelim. Öncelikle İmam Gazzâlî Hazretleri'nin kısa hayat hikâyesini ele alalım: H.450/M.1058 yılında ilim ve irfan merkezi olan İran'ın Horasan bölgesinde şöhret bulmuş, bugün Meşhed diye bilinen Tûs'ta dünyaya gelir. Künyesi Ebû Hâmid olan Büyük İmam, Hüc-cetü'l-İslam, Zeynüddîn gibi lakaplarla tanınır. Bir Eş'arî kelâmcısı, bir Şafîî fakihî, bir mutasavvıf olarak bilinir ve filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınır. İslam medeniyetinin evrensel bir değeri olan İmam Gazzâlî Orta Çağ Batı literatüründe ise Abuhamet ve Algazel diye tanınmıştır. Doğduğu kasabadan dolayı nispeti "Tûsî"dir. Fakat nisbesi olan Gazzâlî hepsinin önüne geçmiştir. Bu nisbeyi bir görüşe göre doğduğu köyün isminden, bir görüşe göre de, bir gazzâl/yün eğirici, iplikçi olan babasının mesleğinden almıştır.

Fars asıllı olduğu sanılan Gazzâlî'nin ailesi hakkındaki bilgiler son derece sınırlıdır.²⁰ Kendisiyle aynı künye ve nisbeyi taşıyan bir amcasının daha zayıf bir ihtimalle de dayısının bulunduğu bilinmektedir. Sonraları özellikle sûfî kimliğiyle büyük ün kazanacak olan Ahmed el-Gazzâlî adlı kendinden küçük bir erkek kardeşi, birkaç da kız kardeşi vardır. Günün toplumsal algısına göre tasavvufa eğilimi muhtemel olan baba Muhammed Efendi, bir yandan Tûs'taki iplikçi dükkânında el emeği ürününü satarak geçimini sağlarken bir yandan da ilim ve irfan meclislerine katılıyordu. Çocuklarının iyi eğitim almalarını arzulayan bu bilinçli baba, bir sûfî dostundan oğullarının eğitimiyle ilgilenmesini rica eder. Gazzâlî muhtemelen okuma yazma, Kur'an-ı Kerîm'in ezberlenmesi, dil bilgisi ve aritmetik gibi alanlarda dönemin geleneksel ilköğrenimini bu baba dostunun desteğiyle görmüştür. Ayrıca gerek babasının gerekse yeni hamisinin zühd ve tasavvufa eğilimli ruhî yapılarından daha çocukluk döneminde etkilenmiştir.

Gazzâlî ve kardeşinin pek varlıklı olmayan hâmleri, babalarının geride bıraktığı az miktardaki imkânı onların eğitimi için kullanır ve kendilerine daha fazla yardımcı olamayacağını belirterek bir medreseye girmelerini tavsiye eder. İlk medrese eğitimine 465/1073 Ahmed b. Muhammed er-Râzkanî/Râzekanî adlı âlimden fıkıh dersleri alarak Tûs'ta başlayan Gazzâlî daha sonra Gürcan'a giderek burada İsmâîlî denilen bir zatın öğrencisi olur. Gazzâlî, beş yıl süren Gürcan'daki öğreniminden sonra bir kafilé içinde Tûs'a

19. Birol Yıldırım, agt, 1995.

20. Bkz., Soner İşimtekin, "İran'da Ortaya Çıkan Düşünce ve Felsefe Ekolleri", <http://www.ayk.gov.tr/pdf>, (erişim: 08.07.2017), s. 209-222.

dönerken soyguncular tarafından yolları kesilir ve her şeyine el koyulur. Gazzâlî eşkıyanın peşine düşer ve reislerinden hiç olmazsa ders notlarının/ta'likat geri verilmesini ister; Cürcan'a sırf o notlardaki bilgileri edinmek için gittiğini söyler. Eşkıya reisi ise bilgileri hafızasına yerleştirmede için onunla alay eder. Ama notlarını da geri verir. "Söyleyene bakma söyletene bak" kabilinden bu eleştiriyi Allah'ın bir ikazı sayan Gazzâlî üç yıl içinde notlarının tamamını ezberler. Gazzâlî, Nizâmülmülk'ün devam ettirdiği burs geleneğinden istifade etmek düşüncesi ile 473/1080 Tûs'lu bir grup gençle birlikte Nişabur'a giderek buradaki Nizamiye Medresesi'ne girer ve dönemin en tanınmış kelâm âlimi olan İmâm Cüveynî'nin öğrencisi olma şansını elde eder.²¹

"Ergenlik çağına yaklaştığımdan beri, yirmi yaş öncesi delikanlılık döneminden bugüne kadar -şimdi yaş elliyi aştı- bu derin denizin dalgalarıyla boğuşmaya, çekingen ve korkak değil cesurca derinliklerine dalmaya, karanlık olan her şeyle didişmeye, her zorluğun üzerine gitmeye, her tehlikeye atılmaya, haklı ile haksız olanı, sünnete bağlı olanla bid'atçıyı ayırmak için her fırkanın inancını araştırmaya, her kesimin mezhebine ait inceliklerini keşfetmeye devam etmekteyim. Bütün bunları yaparken hiçbirini peşinen dışlamaksızın bir Batınî'nin batiniliğinin içyüzünü öğrenmek isterim; bir zahirinin zâhiriliğinin sonucunu bilmek dilerim; bir felsefecinin felsefesinin mahiyetine vakıf olmayı amaçlarım; bir kelamcının tartışma ve mücadelesinin amacından haberdar olmaya çalışırım; bir sufünün sufiliğinin sırrına ermeyi çok arzularım; bir âbidin ibadetinden ne elde ettiğini gözetip görmek isterim; pasif bir Tanrı anlayışını benimseyen bir zındığın bu görüşe cüret edişinin arkasındaki sebepleri araştırıp öğrenmek isterim"²² diyen Gazzâlî, olağanüstü bir zekâ ve hafızaya sahip olup, Nişabur öncesi fıkıh, hadis, akaid, gramer gibi geleneksel bilgi dallarında edindiği en az on iki yıllık bilgi birikiminin üstüne burada aldığı bilgileri de ilave eder. Burada mantık ve çeşitli tartışma disiplinleriyle kelâm ilmi yanında felsefenin bazı konularında temel bilgileri aldığı düşünebilir. İlk defa kendisini kelâma yönlendirmiş olan hocası Cüveynî'nin felsefeye de aşinalığı vardır. Sübkî, Gazzâlî'nin Nişabur'a gittikten sonra gayet sıkı geçen bir öğrenim süresince Şâfiî fikhı, hukuk ekolleri arasındaki tartışma teknikleri (hilaf), cedel, akaidle fikhın kaynakları ve mantık alanlarında parlak bir âlim olarak yetiştiğini belirttiikten sonra ayrıca hikmet ve felsefe okuduğunu ve bütün bu disiplinlerde sağlam bir formasyon kazandığını ifade eder. Kendisini içten içe kıskanan hocası Cüveynî "Gazzâlî derin bir denizdir"

21. Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *TDV*, c. XIII, s. 489-490.

22. Gazzâlî, *el-Munkız, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (çev. M. Kaya), İstanbul, 2003, s. 342.

demekten kendini alamaz Hatta yazdığı el-Menhûl adlı fıkıh kitabını inceleyen Cüveynî eseri çok beğendiğini, “*Beni sağken mezara gömdün; ölümümü bekleyemez miydin!*” şeklinde kendisine çıkmıştır. Çağdaşı Abdülgâfir el-Fârisî, “*İslam ’ın ve Müslümanların hücceti, din önderlerinin imamı, konuşma ve ifade kabiliyeti, mantık, zekâ ve tabiat itibariyle benzeri görülmemiş bir kişi*” diye nitelediği Gazzâlî’nin bu dönemdeki öğrenimi sırasında kısa zamanda bütün arkadaşlarını geride bıraktığını, ayrıca öğretim faaliyetlerinde hocasına yardım ettiğini ve sonuçta eser telif edecek düzeye ulaştığını belirtir.

Gazzâlî’nin tasavvufî kişiliğinin oluşma döneminin başlangıcı onun Nişâbur’daki öğrenimi sırasında, Kuşeyrî’nin öğrencilerinden ve Tûs ve Nişâbur sûfilerinin meşhurlarından olan Ebû Ali el-Fârmedî (k.s.)’dan aldığı derslerle başlar. Kendisinin de, “*Şeyh Ebû Ali el-Fârmedî’den duydum*” demesi bunun en bariz ispatıdır. Cüveynî’nin vefatı üzerine (478/1085) Nizâmülmülk’ün nerede olduğu bilinmeyen karargâhına gitmesi Gazzâlî’nin hayatında önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Çağdaşı Abdülgâfir el-Fârisî’nin belirttiğine göre Nizâmülmülk tarafından saygıyla karşılanan Genç Gazzâlî, böyle bir ortamda geçirdiği altı yıl içinde burada bulunan entelektüel çevreden, iyi istifade ederek, “Horasan imamı” unvanına, bir de “Irak imamı” unvanını ekler.

Cemâziyelevvel 484/ Temmuz 1091’de Nizamülmülk tarafından Bağdat²³ Nizamiye medresesi müderrisliğine tayin edilen Gazzâlî, buradaki çalışmaları sırasında dindarlığı ve faziletiyle tanınan Halife Muktedî-Biemrillâh’ın ilgi ve desteğine mazhar olur. Dört yıl süren bu dönemde kitap telifi bakımından en verimli devresini yaşar. Ayrıca bu dönemde hocalık, felsefeye ve bâtinîliğe dair incelemeler gibi daha başka ciddi meşguliyetlerle de uğraşır. Yaklaşık iki yıl süren bu incelemeler sayesinde, bizzat kendisinin de eleştirdiği öteki kelâmcılardan farklı olarak tenkit etmeyi düşündüğü Meşşâî-İşrâkî felsefeyi derinden kavrama imkânını elde eder. Ayrıca bir yıl süreyle de

23. Hicri V. asrın başlarında Bağdat’ta, Şii düşünce hâkimdir. Şeyh el-Mufid (ö. 413/1022) ve Şerif el-Murtaza (ö. 436/1044) ve Ebû Ca’fer et-Tûsî (ö. 460/1068) gibi Şia’nın seçkin şahsiyetleri orada yetişmiştir. Bu çerçevede İmâmiyye’nin Bağdat’taki gücünün, ilmî hayata pek çok etkisi vardır. Bunun en açık göstergesi, mezhebî fitne ve savaflara yol açan, mezhep ekseni birçok çatışma ve çekişmenin yaşanmasıdır. Gazzâlî, bütün bu ortamları yaşamasına ve birçok fitneye tanık olmasına rağmen bunların hiçbirinin etkisine kapılmaz. O diğer gruplara karşı daima ilmî ve hassâs ölçülere dayalı adâletli bir tavır takınır. Bu tavrını en bariz bir şekilde seçkin eserlerinden biri olan *Fayçalü ttefrika beyne ’l-îmân ve ’z-zendeka* adlı kitabında gösterir. (Ahmed Sanevber/Snavbar, “İmâm Gazzâlî’nin Kendi Çağındaki Dini Akımlara Karşı Tutumu (İmâmiyye Şiâsî Örneği)”, “900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî” konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 07 – 09 Ekim 2011, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları İstanbul, 2012, s. 117-1319.

felsefe hakkında edindiği yeni bilgileri gözden geçirir.²⁴

Yaptığı değerlendirmelerle filozofların doğru ve yanlış görüşlerini şüpheye yer bırakmayacak şekilde tespit eder. Ardından batınilik incelemelerine koyulur. *el-Munkız* 'da belirttiği üzere, geniş çaplı inceleme ve araştırmasının dördüncü ve son halkası olarak tasavvufu zikreder. Esasında tasavvufi düşünce ile daha çocukluğundan itibaren ilgilidir.²⁵ Gazzâlî küçük yaştan itibaren bir tasavvuf ikliminde yetiştiği ve sufilerin yaşadığı samimi dinî hayatı bizzat müşahede ettiği için kendisi de bu hayatı tercih ederek bütün eserlerinde onu idealize etmiştir.²⁶ Babası ve babasının eğitmesi için teslim ettiği baba dostu bir sufidir. Ayrıca kendisinin Tûs'ta bulunduğu sırada gördüğü bir rüyayı “şeyhim” dediği Yûsuf en-Nessâc'a anlattığı ve onun yorumu üzerine tasavvuf hakkındaki kuşkularının ortadan kalktığını söylediği rivayet edilir.

Ebû Ali el-Fârmedî ile ilişkisi de onun tasavvufa olan temayülünü geliştirmiştir. Ancak tasavvuf alanındaki son çalışması diğerlerinden çok farklı olup hakikati arama kararının bir gereği olarak ilmî ve tenkitçi düzeyde yürütülen fikrî bir çalışmadır. Gazzâlî, muhtemelen daha önce Fârmedî vasıtasıyla Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si hakkında bilgi edinmiştir. Son tasavvuf çalışmasında bu eseri yeniden inceler. Ayrıca Muhâsibî'nin *er-Riâye li-hukûkullâh*'ı ve diğer eserleriyle Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Ḳütü'l-ḳulûb*'u Cüneyd-i Bağdadî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Bâyezîd-i Bistâmî gibi tasavvuf büyüklerinden intikal eden mirası da tetkik eder. Bu birikim sayesinde tasavvufun en gizli ve derin noktalarına ulaşmanın nazârî öğrenimle değil zevk ve hal ile, sıfatları değiştirmekle mümkün olacağı kanaatine ulaşır.

Gençlik döneminden beri şüpheci bir yapıya sahip olan Gazzâlî'nin kelâm, felsefe, batınilik ve tasavvuf hakkındaki son çalışmalarının kendisini ulaştırdığı nokta, onun zihin ve ruh dünyasında tam bir bunalıma yol açar. Kendi ifadesine göre şüphesi sadece metafizik ve bilgi problemleriyle ilgili değildir. Ayrıca ahlâkî bakımdan da kendini sorguluyor ve dünya alâkalarına boğulduğunu, faaliyetlerinin en güzeli olan eğitim ve öğretim çalışmalarında bile hiç de önemli olmayan, ahiret yolu için faydası bulunmayan ilimlere yönelmiş olduğunu, öğretimdeki niyetinin tamamıyla Allah rızasını kazanmak olmadığını, işin içinde makam ve şöhret arzusunun da bulunduğunu fark eder. Bu yüzden defalarca Bağdat'tan ayrılmaya niyetlenir. Fakat ününü ve mevkiini terk etmeye razı olmayan nefsiyle altı ay mücadele etmek zorunda kalır.

24. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, tah. Kasım en'Nurî, Muhyiddin Necip, Dimaşk 1991, s. 78.

25. İmam Gazzâlî, *el-Munkızu min-ad-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), MEB, İstanbul 1948, s. 44.

26. Mahmut Kaya, “Gazzâlî Filozofları Tekfîr Etmekte Haklı mıydı?”, “900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî” konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, s. 43, 53.

488 Recebinde/Temmuz 1095'te başlayan bu şüphe krizi giderek psikolojik depresyonlara hatta fizyolojik rahatsızlıklara yol açar. Ders anlatmakta zorlanır, iştahsızlık ve hazımsızlık çeker, takatten düşer. Tabipler, bir süre uygulamaları ilaçlı tedavinin sonuç vermediğini görünce hastalığın psikolojik sebeplerden kaynaklandığı, tedavisinin de o yolla olması gerektiği kanaatine varırlar.²⁷

Nihayet duası kabul edilerek gönlünün makam, mal, evlât ve dostlardan ayrılmaya rıza göstermesi üzerine Bağdat'la olan bütün ilişkilerini kesmeye karar verir. Ailesine yetecek miktardan fazla olan bütün malını muhtaçlara dağıtır. Aslında Şam (Suriye-Filistin) yöresine gitmek üzere hazırlık yaptığı hâlde, ayrılmasına rıza göstermeyeceklerini düşündüğü halifenin ve diğer ileri gelen dostlarının gerçek niyetini öğrenmelerini istemediği için Mekke'ye gideceğini açıklar. Medresedeki mevkiini kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'ye bırakarak 488 yılının Zilkade ayında/Kasım 1095'te Bağdat'tan ayrılır. Irak'ın dışında yaşayan Müslümanlar bu olayın yönetimin bilgisi altında gerçekleştiğini tahmin ederken yönetime yakın olanlar da “*ehl-i İslam'a ve âlimler zümresine nazar değmiş olabileceğini*” düşünmektedirler.²⁸

Bağdat'tan ayrılma nedeni olarak birçok sebep göze çarpmaktadır. Siyasi çekişmelerin yanında bâtinîlerin bir suikastına mâruz kalma endişesi de vardır. Esasen inziva döneminde telif edilmiş olan *Ihyâu ulûmid-din* üzerine yapılacak dikkatli bir inceleme, onun yaşadığı krizin derinliklerinde ve Bağdat'ı terk etme kararının temelinde, İslam insanının ve toplumunun içine düştüğü dinî ve ahlâkî yozlaşmadan, bunun bir sonucu olarak siyâsî istikrarsızlık ve çalkantılardan duyulan huzursuzluk ve acıların, bu olumsuz gelişmelerin arkasındaki sosyo-psikolojik sebepleri tespit etme ve kendisinin sıkça kullandığı tabirle “*tedavi yollarını gösterme*”, hatta söz konusu eserin ismi, üslûbu ve muhtevası bütünüyle dikkate alındığında topyekûn bir ıslaha gitmek gerektiği düşüncesinin bulunduğu anlaşılacaktır.²⁹

1. Gazzâlî'ye Göre Hakîkatı Arayanların Tasnifi

Bu tasnifi yaparken büyük oranda düşünürümüzün “zihin haritası” denebilecek bir portresini bizlere sunan *el-Munkız*'daki değerlendirmelerini esas alacağız. Büyük İslam âlimi ve düşünürü Hucetü'l-İslam İmâm Gazzâlî *el-Munkız mine'd-Dalâl* isimli eserinde kendi entelektüel ve zihinsel serüvenini klasik İslam düşünce tarihinde benzerine pek rastlanmayan bir tarzda ortaya koymuştur. Birçok ilim dalında sözü geçen bir âlim olarak kabul edilen

27. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), s. 44.

28. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, www.hakikatkitabevi.net/public/book. download.php?type=PDF&bookCode=132, (erişim: 08.07.2017), s. 27.

29. Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, *TDV*, c. XIII, s. 492.

Gazzâlî'nin özellikle hakikati arayanları genel bir tasnifle ortaya koyup değerlendirdiği bu eseri, ölümünden üç yıl önce kaleme aldığı düşünüldüğünde eser düşünürün zihinsel serüveninin tebellür ettiği ve orijinalitesi üzerinde tartışma bulunmayan bir metin olarak kabul edilebilir. Gazzâlî'nin kendine özgü niteliklere sahip olan bu özgün otobiyografi çalışmasının bugün bize söyleyebileceği pek çok şey vardır ve bunlar hâlâ birçok farklı bakış açısıyla değerlendirilmesi gereken bir önemi hâizdir.³⁰

Bunun yanında en-Nûr terimini eksene alarak temellendirmeye çalıştığı metafizik kozmoloji, epistemolojik tazammunlarıyla birlikte İbn Sînâ felsefesiyle karşılaştırılabilecek ana fikirler ihtiva eden *Mişkâtü'l-envâr* eserini de göz önüne alacağız. Eser kendisinden sonraki ısrak metafiziğini derinden etkilemiştir. Ayrıca "*Bilgi nûrdur*" ilkesini esas alarak "husûlî" bilgiden ziyade "huzûrî" bilgiyi öne çıkarması hasebiyle tasavvuf geleneği bakımından da ilgi çekmiştir. Nitekim *Mişkât*, yazarının mutasavvıf kişiliğiyle de desteklenen epistemolojik boyutlarıyla bir tasavvuf klasiği olarak algılanmıştır.³¹

Büyük İmam, Allah Teâlâ'nın, lütfu ve keremi ile hakikat olmadığı hâlde hakikat gibi görünen şeylere itibar etmek hastalığından kurtulmanın sağladığı bir zihin duruluğu ile düşündüğünde hakikati arayanların dört kısım olduğunu görür. Bunlar *kelâmcılar*, *bâtınîler*, *felsefeciler* ve *sûfîlerden* ibarettir.³²

30. Muhittin Macit, "Gazzâlî'nin el-Munkiz Mine'd-Dalâl İsimli Eserine Farklı Bir Yaklaşım", "900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî" konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, s. 53-61.

31. İlhan Kutluer, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler", "900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî" konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, s 507-535.

32. Bkz., Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 22. S. 2011, s. 533-556; Gazzâlî'nin bir başka tasnifi de, insanların ilahî Nur'a kavuşma hususundaki konumları ile ilgilidir. Bu hususta insanlar üç sınıfa ayrılır: Birinci sınıf zulmetle perdelenmiş olup, mülhidler, nefsini ilah edinenlerdir. Avam seviyesinde olanların çoğu bu sınıftandır. Ancak avam içinde, kötü iş yaptığında üzülecek, iyi iş yaptığında sevinecek kadar tevhidin tesir ettiği kimselerin günahları çok olsa da bu karanlığın dışındadırlar. (Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr Nurlar Feneri*, Çev. Süleyman Ateş, Bedir Yay., İst., 1994. s. 89-90). Yani tevhide samimiyetle sarılmış bu insanların Allah'ın inayetiyle zulmetten kurtulma imkan ve ümidi bulunmaktadır. İkinci gurup kendi içinde ikiye ayrılmaktadır: Bunlardan bir kısmı karanlıkla beraber nurla perdelenmiş olanlardır. Bunlar güzellik olgusuna odaklanmışlardır. Güce, yıldızlara tapanlar bunlardandır. Gazzâlî bu sınıf hakkında iyimser olmakla birlikte, haklarında dinî bir değerlendirmede bulunmamaktadır. İkinci gurubun diğer bir kesimi ise Allah Teâlâ'yı şerri yaratmaktan tenzih edenlerdir. Bunların içinde bir kısım Kerrâmiye ve selef uleması da bulunmaktadır. Gazzâlî'ye göre bunlar bozuk aklı mukayeselerin karanlığı ile beraber bulunan birtakım nurlara da muhataptırlar. Üçüncü sınıfa dahil olanlar sırf nurla mahcub/perdelenmiş olanlardır. (Gazzâlî, *Mişkât*, s. 93-96.) Bunlar da kendi içlerinde iki farklı guruba ayrılmaktadır. (Gazzâlî, *Mişkât*, s. 96.) Gazzâlî üçüncü guruba sûfîleri yerleştirmektedir. İlahî nura ulaşanların

Gazzâlî'ye göre, kelâm âlimleri, ehl-i rey olup, gerçeğe düşünerek elde edilen hüküm ve istidlâl, yani aklî delillerle ile ulaşılabileceğine inanırlardır. Bâtınîler, hakikatin ma'sûm bir imamın talimi, yani bildirmesi ile öğrenilebileceğini iddiâ ederler. Felsefeciler, kendilerinin mantık ve burhan, yani yakîn ifade eden kesin delil sahibi olduklarını iddia ederler. Sûfiler ise, tasavvuf ehli olup, kendilerinin Allah Teâlâ'nın seçilmiş kulları olduklarına inanırlar. Keşf ve müşahede sahibi olduklarını söylerler. Ona göre, hakkı arayanlar bu dört grubun dışında olamaz. Çünkü eğer hakikat bu dört sınıfın dışında ise ona ulaşmak boş bir hayalden ibarettir. Taklidi terk ettikten sonra, tekrar taklide dönülemez. Çünkü taklidin sürmesi için taklitçinin taklitçi olduğunu bilmemesi gerekir. Taklitçi olan kimse bunun farkına vardığında taklitçilikle arasındaki köprüleri atmış demektir. Taklidi terk ettikten sonra, tekrar taklide dönmeye ümit ve imkân yoktur. Çünkü taklidin şartlarından birisi de, taklitçinin taklitçi olduğunu bilmemesidir. Taklitçi olan kimse, taklitçi olduğunu bilirse, onun taklide dayanan bilgisi bir şişe gibi kırılır. Geride kalan parçalar, ateşte eritilip, yeni bir kalıba dökülmedikçe, tekrar bardak hâline getirilemez.³³

Kelâmcılar

İslam inancını savunan ve muhâlif akımlara karşı duran Eş'arî kelâmcılarının öncü şahsiyetlerinden biri olan Gazzâlî'ye göre kelâm ilmi ile meşgul olmak farz-ı kifâyedir. Bid'atçılara ve haktan sapanlara karşı koymak, kalpleri

zirvesinde bunlar bulunmakta olup, Gazzâlî, *Mişkat*, s. 97.) bunlar vahdet-i vücûd mertebesine ulaşmışlardır. Bu kısma ait olan insanlar, felsefenin öngördüğü (ilk muharrik) fikrinden daha ileri bir noktaya ulaşmışlardır. (Gazzâlî, *Mişkat*, s. 51). Burada dikkatimizi çeken husus, Gazzâlî'nin el-*Munkız*'da eleştirdiği, küfürle itham ettiği filozofları, *Mişkat*'te yaptığı tasnif ve değerlendirmeleri ile din dışına görmemesidir. (Bkz., Gürbüz Deniz, "Gazzâlî'yi Anlamanın Usûlü", *Diyânet İlmî Dergi*, Cilt: 47, Sayı: 3, s. 1-20, s. 19.)

Gazzâlî'nin bir başka tasnifi ise şöyledir: Daima aklı ön plana alanlar ve nakle önem vermeyenler, daima nakli ön plana alanlar, önem vermeyenler, aklı esas almakla birlikte nakli ona tabi kılanlar, nakli esas almakla birlikte aklı ona tabi kılanlar. Bu guruplar isim verilmeyle birlikte sırasıyla felsefe, Haşeviyye, kelâmcılar, Selefiye, âlimler ve âriflerdir. Bu tasnifte keşf ve ilhamı da esas alan tasavvuf ehline rastlanmamaktadır. (Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 19; Gazzâlî, *el - Kanunü'l - Külli fi't-te'vil*, (Trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1972, *İslam'da müsamaha'nın eki*)

İbn Rüşd ise, Eş'ariler, Mutezile, Bâtıniyye yani mutasavvıflar, Haşeviye (Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 19-20; İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an Minhâci'l-Edille*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 191.)

İzmirli İsmail Hakkı Efendi ise gerçeği arayanları beş sınıf olarak tasnif eder: Selefiler, kelâmcılar, filozoflar, mutasavvıflar, batınîler. (İsmail Hakkı İzmirli, "*Beş Sınıf*", *DFİFM.*, 12 (1929), s. 12).

Kaynaklarda geçen bir başka tasnif ise şöyledir: Meşşailik, kelâm, İshrakilik, sezgiyi esas almakla birlikte, nassa bağlı tasavvuf (Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 21-22).

33. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), s. 10-11.

şüphelerden arındırmak için her beldede bu ilimle meşgul olanların bulunması ve bu maksatla kelâm öğretiminin yapılması gereklidir. Ancak bu öğretim fıkıh ve tefsir dersleri gibi umuma açık olmamalıdır. Çünkü ona göre fıkıh gıda, kelâm ise ilaç gibidir; gıdanın zararından korkulmaz ama ilacın bazı bünyelere zarar vermesinden endişe edilir. Bir başka benzetme ile kelâmcıların konumu hac yolunun güvenliğini sağlayan muhafızlar gibidir. Eğer hac kervanlarına yöneltilen baskınlar ortadan kalkarsa muhafızlara da gerek kalmaz Yabancı tesirlere maruz kalmamış gruplar için telif ettiği *Kavâidü'l-ağâid*'in dışında, taassup seviyesine ulaşmayan bid'at görüşlerine cevap olarak *el-İtisâd fi'l-itikâd*'in yeterli olduğunu söyleyen Gazzâlî, cedelci bid'atçıya karşı daha ileri seviyede bir kelâmın gerekebileceğini kabul eder. Ayrıca geçmişteki mezhep tartışmalarının üzerinde uzun uzadıya durmanın olumsuz etkilerine dikkat çekerken yeni ortaya çıkan bid'at ve tartışmalarla uğraşmanın zarurî olduğunu dile getirir.³⁴ Ona göre, ortaya atılan bir şüphenin içyüzünü keşfedebilmek ve ona gerekli cevabı verebilmek için kelâmî deliller önemli olmakla birlikte, işin aslına bakılırsa fitri iman ve sağlam inanç sahibi kimseye, Kur'an'daki açık deliller yeter.³⁵

Bu düşünceden hareket eden büyük müellif, hakikat arayışına³⁶ kelâm ilmi ile başlar. Bu dalda telif eser yazacak kadar uzmanlaşır ve şu kanaate varır: Bid'atçıların ve vesvesecilerin kol gezdiği bir dönemde bu sahil itikadı koruma konusunda kelâm âlimleri âdeta Allah Teâlâ'nın bir lütfu olmuştur. Dâll ve mudill/kendileri sapıttığı gibi başkalarını sapıtan ehl-i bid'ate gereken cevabı vermişlerdir. Fakat bu ilimle meşgul olanlar çoğalınca, bir müddet sonra, bir taraftan sünnet-i seniyyenin müdâfaasını yaparken, bir taraftan da hasımlarına özenerek eşyanın hakikatinden cevherden, a'razdan ve bunların hükümlerinden bahsetmeğe başlarlar. Kelâm âlimlerinden bir kısmı, Allah Teâlâ'nın kendilerine ihsan ettiği hizmetin kıymetini bilirlerken bazıları aslı amaçlarından saparak işi felsefe ve mugalataya dökerler. Hasımlarının kullandığı dili kullanmaya başlarlar. Bu sebeple ilm-i kelâm insanlar arasında i'tikâddaki ihtilâflardan doğan şaşkınlık karanlığını ortadan kaldıramaz hale gelir. Gazzâlî'yi de pek tatmin etmez. Durduramaz. Fakat İmam'ın amacı tenkit değildir. Zira bu ilim pekâlâ başkalarını tatmin ve teskin etmiş

34. M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî'nin Kelâm İlmindeki Yeri", *TDV*, c. XIII, s. 506-508.

35. İbrahim ed-Dîbû, "İmâm Gazzâlî'nin Kelâmcıların Delil ve Yöntemlerine Karşı Tutumu", *"900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî" konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, s. 345-359.

36. Bkz., Havva Durgun, *Gazali'nin Yetkinlik Anlayışı*, Dokuz Eylül Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe Bölümü / Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir 2010; Düccane Cündioğlu, *Bir Hakikat Arayıcısı: Gazzâlî*, <http://www.yenisafak.com/yazarlar/duccanecundioğlu/bir-hakikat-arayıcısı-gazal-21568>, (erişim: 29.11.2017)

olabilir. Çünkü herkesin derdi ve hedefi farklıdır. Bir hastaya iyi gelen ilacın diğer bir hastaya faydası olmayabilir. Hatta zarar bile verebilir.³⁷

Şunu da farklı bir perspektif olarak vermekte yarar vardır. Abdülkadir-i Geylânî (k.s.) Hazretleri Sühreverdî'ye, kelâm için, “*Bu ilim âhiret azığı değildir*” diyerek onun kelâm okumasını hoş karşılamamıştır.³⁸ Seyr u sülûk sürecinde müridin belli bir makama çıkıncaya kadar ilmihal bilgileri dışındaki bilgilerle uğraşmasının hoş karşılanmadığı da başka bir gerçektir.³⁹

1.2. Felsefeciler

Gazzâlî, felsefeye karşı çıksa da klasik mantık ölçülerini aynen benimseyip meşrulaştırmış, bununla kalmayarak, yer yer teknik olarak felsefenin kavram analizinden, metodik şüpheciliğinden, sorgulama yönteminden yararlanmıştı. Onun bu usûl ve âdâbı uygulamasında kelâmcı/cedelci ve mutasavvıf kişiliğinin de rol oynadığını göz ardı etmemek gerekir. Zirâ yer yer sertleşme ve restleşmesinde kelâmın; munisleşme ve mülâyimleşmesinde de tasavvufun etkisi kendisini göstermektedir.⁴⁰

İmam Gazzâlî kelâm ilminden sonra, hakikati felsefede aramaya koyulur. Derinlikli bir tetkikten sonra, bu ilimdeki bozukluğu, ancak o ilmi iyi inceleyen bir kimsenin anlayabileceğine kanaat getirir. Hatta bu ilimdeki bozuklukları anlamak için bu ilmin en âliminin ilmine eşit düzeyde bir bilgi birikimine sahip olunmalı, dahası onu bile geçmelidir. Fakat durum böyle olmasına rağmen o zamana kadar hiçbir İslam âlimi bu konuda gayret göstermemiştir. Kelâm âlimlerinin kitaplarında felsefecilerin sözlerini çürütmek için yazılmış olan tutarsız ifadeler ise önemsiz ve ikna gücünden uzaktır. Bu tespiti yapan İmam, bir yolun hakikatini tam anlamadan onu reddetmenin karanlığa taş atmak gibi olduğu kanaatine vararak işe koyulur. O sıralarda Bağdat'ta üç yüz talebeye ders vermek ve kitap yazmak gibi büyük bir meşguliyet içinde olmasına rağmen, hiçbir hocadan yardım talep etmeden, felsefeye ait kitapları incelemeye başlar. Allah Teâlâ'nın yardımı ile iki seneden az bir zamanda felsefe ilminin künhüne erer. Bu bilgileri inceleyip, anladıktan sonra, bir seneye yakın da felsefe üzerine düşünür. Sürekli tekrarlanan bu çalışmalar sonunda felsefedeki hakiki ve hayali olan yönlere, karışıklıklara, çelişiklere hiçbir

37. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, www.hakikatkitabevi.net/public/book.download.php?type=PDF&bookCode=132, s. 9-11.

38. Süleyman Uludağ, “Abdülkadir-i Geylânî”, *TDV*, c. I, s.233-238.

39. Bkz., Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *Âdâb*, (çev. Mehmet Talha Odabaşı), Mavi Yayınları, İstanbul 2006.

40. İbrahim Emiroğlu, “Tartışma Usûl ve Âdâbı Açısından Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'sinin İncelenmesi”, “900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî” konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, s. 667-701; Bkz., Muhammed Hüseyin Gencî, “Gazzâlî Felsefeye Karşı mıydı?”, <http://journals.miu.ac.ir/backend/uploads/pdf>, (erişim: 08.07.2017)

şüphe kalmayacak şekilde vâkîf olur.

Gazzâlî filozofları üç ana gurupta ele alır:

1-Dehriyyûn: En eski felsefe gurubu olup, âlemin kendiliğinden var olduğunu öne sürerek Allah Teâlâ'yı inkâr etmişlerdir. Bunlar zındıktırlar.

2-Tabîyyûn/Tabiatçılar: Tabiatı derinlemesine inceleyen bu kesim tabii ilimlerde oldukça ilerlemişlerdir. Fakat Allah Teâlâ'ya inanmakla birlikte ahireti inkâr ederek zındık olmuşlardır.

3-İlâhiyyûn: Bunlar daha sonra gelmiş olan felsefecilerdir. Eflâtûn'un hocası Sokrat, Eflatun, Aristo bu guruptandır. Aristo, mantık ilmini tertîb ederek, felsefe bilgilerini özetleyip, kolayca anlaşılır hale getirmiştir. Bunlar dehriyyûn ve tabîyyûn sınıfından olan felsefecileri reddetmişlerdir. Aristo, Eflâtûn'un, Sokrat'ın ve daha önce yaşamış olan ilâhiyyûn felsefecilerinin görüşlerini şiddetle reddeder. Öncekilerinden ayrı bir yol tutar. Fakat selef filozofların bazı sapkın görüşlerini benimsemekten geri durmaz.

Gazzâlî'ye göre Allah Teâlâ "*Allah, muhâbebe yûkünü mü'minlerden kaldırdı...*"⁴¹ âyet-i kerîme'sinde belirtildiği üzere onları birbiriyle çarpıştırarak bertaraf etmiştir. Hem bunları, hem de Aristo'yu en güzel şekilde aktaran İbni Sînâ, Fârâbî gibi filozofları tekfir etmek vacip olmuştur. İbni Sînâ ve Fârâbî'nin nakillerine göre, Aristo felsefesinin bir kısmı küfür, bir kısmı bid'attir. Bir kısmının ise inkârı gerekmez. Gazzâlî bu kısımları şöyle açıklar: Matematik, geometri ve astronomi ilimlerinden ibarettir. Bunların hiçbirinin ne müspet ne de menfî yönden, dinî meselelerle bir alâkası yoktur. Bunlar, aklî deliller ile ispat edilen şeylerdir. Anlaşıp öğrenildikten sonra, inkâra yer kalmaz. Fakat bu ilimlerin iki olumsuz yönü vardır. Birinci mahzur bu ilimlerle uğraşan kimseler felsefecilere hayranlık duyarak onların çizgisine meylederler. Her ne kadar bu ilimlerin din ile alâkası yoksa da, felsefenin alt yapısı oldukları için, felsefecilerin uğursuzluğu ve kötülüğü, o kimselere de bulaşır. Bununla fazla meşgul olanlar arasında dinden çıkmayan, takvasını kaybetmeyen pek az kimse vardır. İkinci mahzur ise İslam dininde samimi olan kimselerin felsefecilere ait bütün ilimleri reddetmeyi dine hizmet saymalarındır. Böylelikle bunlar tabii ilimlerle uğraşan bilginlerin İslam dininden yüz çevirmelerine, felsefeye daha fazla bağlanmalarına neden oldular.⁴² Kısacası filozoflarla bu ilimlere ilgi duyan kişiler arasında olumsuz anlamda bir sirayet bir başka ifade ile "hal trans ferî"⁴³ olur.

41. Ahzâb sûresi: 33/25.

42. Bkz., Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör,) s. 13-20.

43. Bkz. Vahit Gökteş, "*Tasavvufî Terbiye'nin Günümüz Din Eğitim-Öğretimine Sunabileceği İmkânlar*" Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52:2(2011), s. 137-155; Kadir Özköse, "*Râbita ile Gerçekleşen Hâl Transferi*", Somuncu Baba Dergisi, <http://somuncubaba.net/dergi/116-sayi/rabita-ile-gerceklesen-hal-transferi/> erişim: 08.06.2017, s.116.

Gazzâlî bu olumsuz sırayetten çekinmektedir.⁴⁴

Mantık ve tabiat gibi ilimlerde ne müspet, ne de menfî yönden din ile alakalı bir şey yoktur. Mantık ilmi, delillerin, kıyasların, burhanın, yani kesin delilin, mukaddimelerinin şartlarını ve bu mukaddimelerin nasıl birleştirileceğini, “hadd-i sahîh” denilen doğru tariflerin şartlarını ve bunların nasıl birleştiğini inceler. Fakat mantık ilmini inceleyip, onu beğenen, onu açık ve kat’î bir ilim kabul eden bir kimse, zamanla felsefenin küfre varan meselelerinin de açık ve kesin delillere dayandığını zanneder. Dinî ilimlerde iyi yetişmeden, felsefecilerin yanlış fikirlerini kabul ederek, küfre düşer. Evrenin yapısından bahseden tabiat ilimlerinde *Tehâfüt-ül felâsife*⁴⁵ isimli eserinde belirtilen birkaç mesele dışında dine aykırı bir durum yoktur. Tabiat kanunları Allah Teâlâ’nın koyduğu kanunlardır.⁴⁶

Filozofların en çok yanıldıkları alanlar “*ilahiyat ve siyâset*” olmuştur. Bu alanda İbn-i Sînâ ve Fârâbî, Aristo ekolüne yakın bir anlayış ortaya koymuşlardır. Felsefeciler, ilâhiyat bahsinde yirmi hususta hata etmişlerdir. Bunlardan üçünde küfre düşmüşler, on yedisinde ise bid’at ehli olmuşlardır. Küfre düştükleri hususlar şunlardır:

İnsanlar öldükten sonra cesetleri tekrar dirilmez. Mükâfat ve cezâ görecek olanlar sâdece ruhlardır. Onlara göre azap ruhlara olup, bedenlere değildir. Ruhun azap duyacağı konusunda isabet etmişlerdir. Çünkü ruhlar da bedenler gibi azap görecektir. Fakat cesetlerin tekrar dirileceğini inkârla hata etmişlerdir. “*Allah Teâlâ, külliyyâti bilir, cüz’iyyâti bilmez*” demişlerdir. Bu apaçık küfürdür.

Felsefeciler, âlem ezeli ve ebedîdir diye inanmışlardır. Hâlbuki Allah Teâlâ, Kur’an-ı Kerim’de “*Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey O’ndan gizli kalmaz*”⁴⁷ buyurmuştur. Hakikat budur. Gazzâlî’ye göre, Müslümanlardan hiçbiri, bu üç meselede filozoflarla ittifak etmemişlerdir.⁴⁸ Felsefecilerin siyaset konusundaki görüşleri dünya işlerine taalluk eder. Peygamberlere indirilen kitaplardan ve geçmişte yaşayan velilerin sözlerinden alıntılar yaparak dünyâ işlerine dair konularda devlet adamlarına nasihatlerde bulunurlar.⁴⁹

Filozofların “*ahlâk*” ilmine dair görüşleri, nefsin sıfatlarını saymak, bu

44. Bkz., Gazzâlî, *el-Munkızu mine’-d-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), s. 19.

45. İmam Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, Yayınlayan: Mâcid Fahrî, Dârü’l-Meşrık, 4.baskı, Beyrut 1990; agmlf., *Filozofların Tutarsızlığı*, (çev. Hüseyin Sarioğlu- Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, 2014.

46. İmam Gazzâlî, *el-Munkızu mine’-d-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör) , s. 20-23.

47. Yûnus sûresi: 12/61.

48. Bkz., İmam Gazzâlî, *el-Munkızu mine’-d-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör) , s. 23-24; İmam Gazâlî, *İslam’da Müsamaha Fayşalü’l-Tefrika Beyne’l-İslam Ve’z-Zendeka*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2016.

49. İmam Gazzâlî, *el-Munkızu mine’-d-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör) , s. 24.

sıfatların ve huyların çeşitlerini anlatmak, kötü olanların düzeltilmesi için, icâp eden tedbirleri almak ve nefse karşı mücadelede de bulunmak şeklinde özetlenebilir. Filozoflar bu konuda serdettikleri değerlendirmelerini büyük ölçüde tasavvuf ehlinin bizzat tecrübe ederek ortaya koydukları görüşlerinden almış, onların sözlerini kendi görüşleri ile mezcederek halka sunmuşlardır. Bu şekilde kendi bâtıl fikirlerine cazibe katmışlardır. Bu kesimin Peygamberlerin ve sûfilerin sözlerini kendi sözleri ile birleştirip kendilerine mal etmeleri iki tehlike doğurmuştur. Bunlardan biri bunu kabul edenler açısından, diğeri ise bu fikirleri reddedenler açısından. Reddedenlerden kaynaklanan tehlike şudur ki, bazı zayıf iradeli kimseler bu sözleri filozoflar naklettiği için sözün aslını da reddetme cihetine giderler. Hâlbuki yapılması gereken filozofları hiç gündeme getirmeden sözün gerçek kaynağına bakılmalıdır. Kabul edenler açısından ise şöyle bir tehlike söz konusudur. Örneğin *İhvanu's-Safâ* gurubu gibi filozofların kitaplarına aldıkları Peygamberler ve velilere ait nebevî hikmete ve sûfilere ait sözlerle bakanlar onların gerçekten Peygamberlerin ve sûfilerin yolundan giden iyi insanlar olduğunu zannedeceklerdir. Onlara meylederek itikadları bozulacaktır. Zira filozoflar hakla bâtılı karıştırmışlardır. Bunu da ilimde mahir olmayanlar ayırt edemez.⁵⁰ Kanaatime göre filozofların yaptıkları bu iş, “*Ve lâ telbisû'l-hakka bi'l bâtili ve tektumû'l Hakk'a ve entum ta'lemûn (ta'lemûne)*” “*Gerçeği (Hakk'ı), aslı olmayana (bâtıla) karıştırmayın! Bildiğiniz hâlde gerçeği gizliyorsunuz!*”⁵¹ âyet-i kerîmesindeki ilahî ikaza aykırı düşmektedir. İşin aslı hakla bâtılın yan yana gelmesi hakkı bâtıl yapmama gibi, bâtılı da hak yapmaz. Nitekim bir kese içinde sahte ve gerçek paraların bir arada olması gerçek parayı sahte kılamayacağı gibi sahte parayı da gerçek kılmaz.⁵²

1.3. Talîmiyye Mezhebi Mensupları

Gazzâlî kelâm ve felsefede bulamadığı hakikati revaçta olan Şîa'nın⁵³

50. İskender Mihr denilen sahte peygamber bunu vaazlarında sürekli yapmaktadır. Nitekim imamlık yaptığım dönemde bir cemaatim ondan etkilenmişti. Nur yüzlü bir zât olduğunu iddia ediyordu. Bu konuda ümmet-i muhammedi şariat ve tarikat adına kandıran dall ve mudill/sapkın ve sapkıran kişi örneği verebiliriz. Bkz., <http://www.meydannet.com/haber/sahtekar-hoca-vaaz-verdi-bafra-karisti-25007.html>, erişim: 08.06.2017.

51. Bakara: 2/42.

52. Bkz., İmam Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), s. 24-30.

53. Şîilik için bkz., Mustafa Öz, “*Şîa*” *TDV*, c. XXXIX, s. 111-114; Mehmet Atalan, “Ca'fer es-Sâdık'ın Rafizilerle Tartıştığını Anlatan Bir Risale: Hâzihi Munazâra Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık Maa'r-Râfîzî”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2009, c. VII, sayı: 1, s. 21-38; agmlf., “Şîi Kaynaklarda Ali B. Ebi Talib ve Fatıma Mushafı”, *Dinî Araştırmalar*, 2005, cilt: VIII, S. 23, s. 93-110; agmlf., “Hz. Muhammed'in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c. IX, S. 2, s. 55-68; R. B. Buckley, “İlk

aşırı bir alt kolu tâlimiyye/İsmailiyye⁵⁴ mezhebinde aramayı dener. Bir teva-fuk eseri olacak tam bu sırada hilâfet makamından, ta'lîmiyye mezhebinin as-lını ortaya çıkaracak bir kitap yazması noktasında kesin bir emir alır. Çünkü bu fırka yönetimin de dikkatini çekmiştir. Fırkanın mensupları: “*Biz her şeyin manâsını, hakkı öğretmekle vazîfeli ma'sûm -/günâhsız bir imâmdan öğren-dik*” iddiasında bulunmaktadırlar. Bu ilginç oluşum arayış içindeki müellifin ilgisini çeker. Konu aynı zamanda hilafet makamının da gündemine girer ve Gazzâlî'ye talimiyye mezhebinin aslını ortaya çıkaracak bir kitap yazması için kesin emir verilir. Bu emir konuyu incelemeye karar vermiş olan Gazzâlî için teşvik edici olur. Mezhebin kitaplarını ve görüşlerini bularak incelemeye ko-yulur. Onlara katılıp daha sonra ayrılan kişilerle mülakatlar yapar. Onlardan biri ta'lîmiyye mensuplarının mezheplerini anlamadan kendilerine reddiye ya-zanlarla alay ettiğini söyler ve onlar hak kında önemli bilgiler verir. Tâlimiyye gibi marjinal bir gurubun Müslümanlarla alay etmesi Gazzâlî'nin mücadele azmini kamçılar. Eski ve yeni bütün müktesebatı bir araya toplayarak konu ile ilgili görüşleri sağlam bir şekilde tertibe sokar. Gerekli cevapları verir. Mez-hebin görüşlerini o kadar güzel tanzim eder ki ehl-i sünnetten bazıları, onların delillerini inceleyip, anlatmakta çok fazla gayret göstermesini doğru bulmaz. Çünkü onların karmaşık görüşlerini tertip ederek onlara hazır malzeme sun-muştur. Gazzâlî bir yönü ile bu görüşe katılır. Çünkü Ahmed bin Hanbel (ra.) Hâris el-Muhâsibî (ks.)'un mu'tezile mezhebine cevap vermek için yazdığı bir eser sebebiyle iyi yapmadığını söylemiştir. Hâris-i Muhâsibî ise, “*Bidati red-detmek farzdır*” demiştir. Ahmed bin Hanbel (ra.) ise okuyucuların cevaptan önce ortaya konan şüphelere takılıp kalabileceğini söylemiştir. Bu görüşe he-nüz yayılmamış şüpheler açısından katılan Gazzâlî'ye göre bozuk fikirler

dönem Şîi Gulatı”,Çev.: Mehmet Atalan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, c. X, S. 2, s. 137-159; “Ebu Hanife ve Ali Oğulları”, *Dini Araştırmalar*, 2006, c. VIII, sayı: 24, s. 157-168; Şii Kaynaklarda Muhammed b. Hasan el-Mehdi'nin Tarihi ve Menkıbevi Kişiliği, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, S. 7, s. 95-112; agm., Cenknâmelerde Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın Yeri, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. XVII, S. 1, s. 1-13; agm., “Cenknâmelerde Hz. Ali'nin Yeri”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2012, c. V, sayı: 2, s. 7-29; İslam Düşüncesinde Ca'fer-i Sadık'ın Yeri, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür, ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, c. VIII, S. 3, s. 9-30; Hanefî Şahin, İlhanlılar Döneminde Şiilik, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010; agy., Şiilerin Gözüyle Sünniler İlk Dönem Şii Kaynaklarında Sünni Algısı, Mana Yayınları İstanbul 2016; agy., “Şerif el-Murtezâ'nın “Hükümet Adına Çalışma” Risâlesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/2, c. 2, S. 3, s. 317-328; “Sebeup ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan'ın Şiiliği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi/ 2012 / 64*, s. 115-127; agy., “Seyyid Alizâde'nin Hızırnâme'si Bağlamında Alevi Düşüncesinde Hızır İnanıcı” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Kış 2016, s. 31-50.

54. Öz, “Şîa”, *TDV*, c. XXXIX, s. 113.

halk arasında yayılmış ise onlara cevap vermekten başka yapılacak bir şey kalmamıştır. Cevap vermek için de önce şüpheyi anlatmak gerekir.⁵⁵

Gazzâlî bu gurubu uzun zaman tetkik eder. Hatta daha da ileri giderek gerçek niyetlerini öğrenmek için onlardan görünerek birinci ağızdan onların görüşlerini öğrenmeye çalışır. Onların bilgilerini ölçmek için birtakım müşkül meseleleri onlara anlatır. Talimiyye ehli ise bunları çözmek şöyle dursun, anlamaktan bile acizdir. Kendi acizliklerini görünce de “*İşi gâib imâma havâle ederek gidip ondan sormak lâzımdır*” deyip işin içinden çıkmaya çalışmışlardır. Bunlar masum imamı aramak ve onu bularak kurtuluşa ermek düşüncesiyle ömürlerini boşa harcamışlar ondan hiçbir şey öğrenememişlerdir. Gazzâlî’ye göre bunlar batağa saplanmış bir insan gibidirler. Yıkanmak için su arayarak yorulurlar. Suyu bulunca da kullanmazlar. O şekilde kalakalırlar.

Bunların masum imamdan öğrendiği bilgilerin özü Pisagor’un bozuk felsefesinden ibarettir. En eski felsefecilerden biri olan Pisagor, tutarsız bir filozoftur. Aristo’nun şiddetli tenkidine maruz kalmıştır. İhvan-ı Safâ gurubu da bu filozofun görüşlerini esas almışlardır. Gazzâlî’ye göre ne yazık ki bazı kimseler ömürleri boyunca ilim tahsili için yorulurlar. Böyle çürük ve bozuk bilgilerle kanaat edip kalırlar. Sonra da ilmin en yüksek derecesine yükseldiklerini zannederler. Bunların maksatları, cahil halkı ve zayıf akıllı kimseleri tek bilgi kaynağının masum bir imam olduğuna inandırmaktır. Fakat birisi çıkıp, Gazzâlî’nin yaptığı gibi onlara uyar gibi görünüp *mu’allime, yani ma’sûm imâma ihtiyaç olduğuna inandığını belirterek “Ma’sûm imamdan öğrendiklerini anlat”* deyince şaşırıp kalırlar. İşin içinden çıkmak için de “*Mâdem sözümü kabul ettin, ma’sûm imâmı kendin ara, benim maksadım yalnız bunu kabul ettirmektir*” derler. Çünkü iyi bilirler ki, başka bir cevap vermeye kalkışsalar mahcup olurlar. Gazzâlî’ye göre talimiyye mezhebi mensuplarının hakiki hâlleri budur. Onların gerçek yüzünü görenler Gazzâlî gibi onlardan nefret eder.⁵⁶

Gazzâlî’ye göre bu zayıf ve marjinal gurubun bu kadar etkin olmasının nedeni, iddialarına güçlü cevaplar verilemediği içindir. Onlara karşı mücadele edenler yanlış bir yöntem izlemişler, çok zayıf kalmışlardır. Talimiyye ehli onlara gülüp geçmişlerdir.⁵⁷ Şöyle ki Gazzâlî’nin cehaletle itham ettiği bu kişilerin birinci hatası onların her sorusuna cevap vermeye kalkışmalarıdır. Kendisi ise onların sorularına soru ile cevap vererek iddialarını çürütmüştür.⁵⁸ Bu cahil dostların bir başka hatası da, mutaassıp bir eda ile onların her iddiasını düşünmeden reddetmeleridir Örneğin bu taassupla “*Ta’lîme, öğrenmeye*

55. İmam Gazzâlî, *el-Munkızu mine’ d-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), s. 31-32.

56. Gazzâlî, age., s. 42-43.

57. Gazzâlî, age., s. 31-33.

58. Gazzâlî, age., s. 40-41.

ve mu'allime ihtiyaç vardır. Herkes mu'allim olamaz, mu'allimin/imam mutlakâ ma'sûm olması lâzımdır" gibi makul bir iddiayı reddetmişlerdir. Hâlbuki bu görüş kimden gelirse gelsin doğrudur. Doğrusu böylesi bir muallime ihtiyaç vardır ve bu muallimin masum olması gerekir. Bunu itiraf etmek lazımdır. Gazzâlî'ye göre bizim masum muallimimiz Hz. Muhammed (sav.)'tir.⁵⁹ Nitekim müspet ilimlere de bu toptan retçi anlayışla karşı çıkmıştır.⁶⁰

Gazzâlî onların görüşlerini tenkit ve tetkik etmeye masum imam teorisi ile işe başlar. Tâlimiyye "*Ta'lîme, öğrenmeye ve mu'allime ihtiyaç vardır. Herkes mu'allim olamaz, mu'allimin/imam mutlakâ ma'sûm olması lâzımdır*" şeklinde çok temel bir görüşe sahiptir. Gazzâlî'ye göre işin aslı bir muallime ihtiyaç olduğu ve bu muallimin/ imamın masum olması gerekir. Bunu itiraf etmek lâzımdır. Ona göre bizim masum muallimimiz Hz. Muhammed (sav.)'dir. Bu görüşe bâtıniler "*Muhammed aleyhisselâm vefat etmiştir*" diyeceklerdir. Bu doğrudur. Fakat onların imamı da gaiptir. Onlar bu görüşe şu cevabı vereceklerdir: "İmamımız gâip olsa da rehberler yetiştirerek insanları doğru yola davet için her tarafa göndermiştir. İmamın görevi bu rehberlere yol göstermek, aralarındaki ihtilâfı çözmektir." Gazzâlî'nin cevabı bizim imamımız olan Hz. Muhammed (sav.) de nice hidayet rehberleri yetiştirerek her tarafa göndermiş, "*Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım...*"⁶¹ âyet-i kerimesinde de teyit edildiği üzere dinde öğretilmedik bir mesele bırakmamıştır. Her şey öğretildikten sonra, muallimin vefat etmesi İslam davasına zarar vermez. Bu cevap karşısında bâtînî şöyle bir soru geliştirebilir. Hz. Muhammed (sav.)'in yetiştirdiği bu rehberler bizatihi Peygamber Efendimiz (sav.)'den işitmedikleri hususlarda nasıl hüküm verecekler? Nassı mı esas alacaklar? İçtihat ve rey ile mi hüküm verecekler? Gazzâlî'ye göre bu konuda Peygamber Efendimiz (sav.) tarafından Yemen'e gönderilen Hz. Mu'âz (ra.)'ın yaptığı gibi yaparlar. Mesele hakkında nas varsa o nas ile, yoksa içtihat ile hükmederler. Nitekim talimiyye fırkasının dâîleri/propagandacıları da şarkın en uzak yerlerine gidip, imamlarından uzak kalınca, böyle yaparlar. Çünkü onların, daima nas ile hüküm vermeleri imkânsızdır. Naslar mahduttur. Sonu gelmeyen hadiselerin tümüne cevap vermez. Sonra her meseleyi sormak için, uzun mesafeleri katederek imamın bulunduğu yere gelip, tekrar geri dönmesine de imkân yoktur. Bu zamana kadar o meseleyi soran kimse vefat etmiş olabilir. Bu durumda, oraya gidip gelmek bir işe yaramaz. Örnek olarak bir kimse kiblenin hangi tarafta olduğundan şüpheye düşse, kendi içtihadı ile karar verir ve namazını o tarafa doğru kılar. Başka çare yoktur. Çünkü kibleyi öğrenmek için imamın bulunduğu memle-

59. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, s. 33.

60. Gazzâlî, *age.*, s. 19-20.

61. Mâide sûresi: 5/3.

kete gitse, namaz vakti geçer. Bu durumda kendi içtihadı ile kiblede başka bir tarafa yönelmiş olsa da, namazı caiz olur. Bu noktada talimiyyeci şöyle diyebilir: O kimsenin muhalifinin zannı da kendi zannı gibi aynı kuvvettedir. Gazzâlî'ye göre insan kendi zannına uymakla memurdur. Kiblenin hangi tarafta olduğunda şüpheye düşen kimse, kendisine başkası muhalefet etmiş olsa da kendi zannına uyar.

Buna karşı, “*Amelde mukallid olan kimseler mezhep imamlarına uyuyor*” diyen kişiye ise şu cevap verilir. Kiblenin hangi tarafta olduğu hususunda şüpheye düşen kimse, içtihatları birbirine uymayan değişik içtihat sahipleri arasında muhayyer kalmış ise kibleyi tayin hususunda kendisine en doğru gelen görüşe göre hareket edebilir. Kanaatini kullandığı için kendi içtihadı ile amel etmiş demektir. Mezhepler hakkında da hüküm böyledir. Halkın bir müctehidin içtihadına uyması zarurettir. Peygamberler ve imamlar bile ilimlerine rağmen bazen yanılırlar. Resûlullah (sav.) “*Biz zahire göre hükmederiz. Kalblerdeki sırları Allah Teâlâ bilir*”⁶² buyurmuştur. Yani “*Ben şahitlerin sözünden bana hasıl olan zann-ı gâlibe göre hükmederim. Bazen şahidler hata ederler*” demek istemiştir. Buna cevaben talimiyyeciler şöyle karşılık verirler: İctihat, icthada tabi meseleler de doğru olabilir. Fakat itikada ait esaslarda içtihat doğru olmaz. Çünkü itikadi hususlarda yanılan mazur değildir. O hâlde böyle meselelerde ne yapılır? Gazzâlî'nin bu soruya cevabı şöyledir: İtikadi esaslar nasla sabittir. Geriye kalan meselelerde hakikate “*kıstas-ı müstakîm*” ile ulaşılır. Kıstas-ı mustakîm, beş esastan ibaret olup, Allah Teâlâ bunları Kur'ân-ı Kerîm'de bildirmiştir. Bu durumda talimiyyeci şöyle diyebilir. Hâsımlar bu ölçülere muhalefet edebilir. Gazzâlî'ye göre bu ölçüler anlaşıldıktan sonra, onlara muhalefet etmek mümkün değildir. Talimiyyeciler muhalefet edemezler. Çünkü bu esaslar Kur'an-ı Kerîm'den alınmıştır. Mantık ve kelam ilminin esaslarına da uygundur.

Bu izaha talimiyyeci can alıcı bir soru ile karşılık verecektir. Mademki Gazzâlî'nin elinde böyle sağlam bir ölçü vardır. O hâlde niçin halk arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmamaktadır? Ortaya koyduğu esaslardan emin olan Gazzâlî'ye göre halk onu dinlerse, aralarındaki anlaşmazlığı “*Kıstas-ı müstakîm*” adlı eserinde serdettiği esaslara göre rahatlıkla ortadan kaldırabilir. Zihinlerdeki şüpheler izale olur. Nitekim İmama kulak verenler ihtilaflardan kurtulmuştur. Bunun aksine ihtilafları kaldırma konusunda iddialı olan talimiyyenin imamı yeryüzünün kan gölüne dönmesine neden olmuş, ihtilafları daha da artırmıştır.⁶³ Bu durum benzeri görülmemiş trajedilerin yaşanmasına

62. Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliya*, IV, 165; Şevkânî, *el-Fevâidu'l-Mecmu'a*, s. 200.

63. Günümüzde de bu gibi saiklerle İslam coğrafyasında masum insanların kanları akmaya devam etmektedir.

neden olmuştur. Buna cevaben talimiyyeci Gazzâlî'ye yapılan muhalefetleri gündeme getirecektir. Gazzâlî'ye göre bu soru her şeyden önce talimiyyecinin aleyhinedir. Zira onlar azınlık küçük bir guruptur. Âlimlerin çoğu bu mezhebe muhaliftir. Buna karşın talimiyyeci “Benim imâmım hakkında nâs (âyet ve hadîs) vardır” dese bunu kimse kabul etmez. Bütün ilim ehli onların yalancı olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.

Gazzâlî'ye göre farklı mezhep ve itikatların arasında şaşırıp kalmış olan bir kimse, şaşkınlığını ifade edemeyen kişi hastalığının ne olduğunu söylemeden ilaç isteyen bir hasta gibidir. Hâlbuki her hastalık için farklı bir ilaç vardır. Şaşırılmış kalmış olan kimse için de durum böyledir. Ne aradığını doğru bir şekilde ifade edebilirse yukarıda bahsi geçen beş sağlam ölçü⁶⁴ ile hakikat kendisine anlatılır.⁶⁵

1.4. Mutasavvıflar

Yaşar Nuri Öztürk'ün mezhep çekişmelerinin yaşandığı bir ortamda, kelim, fıkıh ve tasavvuf terkihiyle Sünni sufiligi sistemleştirmeye çalışan bir deha olarak gördüğü⁶⁶ Gazzâlî, tasavvuf tarihinde önemli bir şahsiyet olarak bilindir. Büyük İmam tasavvuf tarihçiliği nokta-i nazarından iki önemli entelektüel tavır ortaya koymuştur: Birincisi bâtinilere reddiyede bulunması, ikincisi *el-Munkız*'da da vurguladığı üzere sufileleri ve onların müşahede ve kalbi arındırmaya dayalı yöntemini kesin bilgiye, hakikat bilgisine, götüren yegâne yöntem olduğu sonucuna ulaşmasıdır.⁶⁷

Büyük İmam, kelâm, felsefe, talimiyye ekollerini inceleyip aradığı sekinet ve tatmin hâlini bulamayınca, bütün dikkat ve gayretini tasavvuf yolunu incelemeye verir. Tasavvuf yolunun ilim ve amel ile tamamlandığını anlar. Tasavvuf ehlinin ilminin özü, nefساني engelleri geçmek, nefsi kötü huylardan arındırmaktır. Mâsivâdan/gayrullah arındırarak kalbi Allah Teâlâ'nın zikriyle süslemektir. Gazzâlî işe öncelikle kolay yoldan başlar. Tasavvufun ilim boyutuna yönelir. Bu meyanda tasavvufun temel kaynaklarından Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kutü'l-kulûb*, Hâris el-Muhâsibi'nin, Cüneyd-i Bağdâdî'nin, İmâm Şiblî'nin, Bâyezîd-i Bestâmî'nin ve diğer büyük sufilelerin eserlerini tetkik

64. Bkz., İmam Gazzâlî, *Kıstasü'l müstakim*, Mısır 1900, s. 20; agmlf. *el-Kıstasü'l müstakim Hak Yolcularının Miracı*, Çev. Yaman Arıkan, Eskin Matbaası, 1971; İbrahim Çapak, “Gazali'ye Göre Kıyasın Kur'an'a Uygulanması”, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 1, S. 2, Güz 2006, s. 13-149.

65. Bkz., Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), s. 31-43.

66. İlyas Yazar, “Tasavvuf Uzerine Düşünceler”, *Yedi İklim Dergisi*, [http:// web.deu.edu.tr/ilyas/yayinlarim/tasavvuf.htm](http://web.deu.edu.tr/ilyas/yayinlarim/tasavvuf.htm), (erişim: 08.07.2017), Nisan 2002, S. 145, s. 48-56.

67. Semih Ceyhan, “Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar-Kavram Olarak Züh'dün Hakikati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşımı”, *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî” konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, s. 457-474, s. 458.

eder. Bu şekilde tasavvuf ilminin kitabı boyutunu hâller.

“*Kâl*” yani ilim boyutunu özümseyen Gazzâlî bu süreçte tasavvuf ehlinin güzel hâllere sâhip ve kuru sözlerden uzak olduklarını idrak eder. Bu bilinçle tasavvufun “*hâl*” yani ancak tadarak ve yaşayarak elde edilebilecek boyutuna yönelir. Zira tasavvuf ehlinin kavuşmak istedikleri gayeye ancak öğrenmekle değil, tatmak, yaşamak, sıfat ve hâlleri değiştirmekle ulaşılabileceğini anlamıştır. Örnek olarak sıhhatin ve tokluğun sebeplerini, şartlarını öğrenmek ayrıdır. Sıhhatli ve tok olmak ayrıdır. Aralarında çok büyük fark vardır. Bunun gibi sarhoşluğun nasıl gerçekleştiğini bilmek ayrı bir şeydir. Sarhoş olmak ayrı bir şeydir. Sarhoş olan kişiler çoğunlukla sarhoşluğu tarif edemezken, akli başında olan bir kimse sarhoşluğu tarif edebilir. Hasta olan bir doktor, sıhhatin şartlarını ve ilaçlarını bilir. Hâlbuki, o anda sıhhatini kaybetmiştir. İşte bunun gibi, zühdün, dünyadan yüz çevirmenin hakikatini, şartlarını, sebeplerini bilmekle, zahit olarak yaşamak ayrı şeylerdir. Gazzâlî sağlam bir imana sâhip olmuştur. İman esaslarını tahsil ettiği ilimler sayesinde sayısız sebep, karine, delil ve tecrübe kalbine iyice yerleşmiştir. Artık bütün dikkatini ahiret saadetine teksif etmiştir. Bu saadeti elde etmenin tek yolu ise takva üzere yaşamak, haramlardan sakınmak, nefsi heva ve heveslerden men etmektir. Bu işin başı da, gurur ve aldanış yeri olan dünyadan uzaklaşp, ahirete bağlanmak, bütün varlığı ile tamamen Allah Teâlâ’ya yönelmek, kalbin dünyadan alakasını kesmektir.⁶⁸ Bu ise ancak “*Len tenâlû ’l-birre hattâ tunfikû mimmâ tuhibbûn (tuhibbûne), ve mâ tunfikû min şey’in fe innallâhe bihî alîm (alîmun)*” “*Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz. Her ne harcarsanız Allah onu bilir*”⁶⁹ âyet-i kerimesinin gereğini yapmakla mümkün olur.

Gazzâlî, bu sağlam perspektifle kendi vaziyetini tetkik ettiğinde, dünya meşgalelerine dalmış olduğunu görür. Yaptığı işleri düşünür. En güzel işi, ders vermek ve talebe yetiştirmektir. İmam bu işte faydalı ilimlerin yanında ahirete çok da faydası olmayan, birtakım ilimlerle meşgul olmaktadır. Ders vermekteki niyetini araştırır. Onun da Allah rızası için olmadığını, şan ve şöhret kazanmak, makam ve mevki sahibi olmak arzusundan ileri geldiğini anlar. Uçurumun kenarında olduğunu, hâlini düzeltmez ise ateşe yuvarlanacağına kanaat getirir. Bu meseleyi iyice düşündükten sonra, Bağdat’tan ayrılıp gitmeğe karar verir. Fakat bu kararını bir türlü hayata geçiremez. Dünya arzuları ve ahiret saadetini kendisine kazandıracak vesileler arasında gidip gelir. Dünya arzuları bir zincir gibi, makam ve mevkiye doğru sürüklerken, İman münadisi kendisine şöyle seslenir: “*Göç zamanı geldi. Ömrün bitmek üzeredir. Önünde uzun*

68. Gazzâlî, *el-Munkızu mine ’d-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), s. 44-45.

69. Âli İmran: 3/92.

ahiret yolculuğu vardır. Şimdiye kadar öğrendiğin ilim ve yaptığın amel hep riya ve gösteriştir. Şimdi ahirete hazırlanmaz isen ne zaman hazırlanacaksın. Dünyayla alakalarını şimdi kesmez isen, ne zaman keseceksin". Bu meleki ilhama karşı şeytan ise şöyle bir vesvese verir: "Bu hâlin bir hastalıktır. Sakın itibar etme. Çünkü, çabuk geçecek bir hâldir. Eğer ona uyarak şu anda bulunduğun mevkiyi ve kimsenin bozamayacağı muntazam hayatı terk edersen, bir gün nefsin tekrar dönmek ister. Fakat bir daha ele geçmez".

Gazzâlî (h. 488) senesi Recep ayından itibaren, altı ay kadar dünya arzuları ile ahiret arzuları arasında bu şekilde kararsız kalır. Fakat durumu zahiren kötüleşir. Allah Teâlâ dilini kilitler. Talebelerine bir kelime bile söyleyemeyecek hâle gelir. Üzüntüsü artar. Yemekten içmekten kesilir. Bedeni zayıflar. Onu muayene eden doktorlar bu hastalığa bir teşhis koyamazlar. Bunun kalbi bir hâl olduğunu, hastalığın Büyük İmamın mizacına yani tabiatına sirayet etmiş olduğunu, kalpte meydana gelen bu büyük üzüntünün ilaçla iyileştirmeye imkân olmadığını söylerler. Gazzâlî bu çaresizlik içinde iken Allah Teâlâ, onun duasını kabul eder. Onu makam, mevki, mal, aile, evlat ve dost gibi şeylere gönül bağlamaktan kurtarır. Şam'da ikamet etmeye karar verir. Fakat halifenin ve sevenlerinin bu planını öğrenmesini istemez. Çünkü bu durum Bağdat yönetimi ve ahalisi için günümüz tabiri ile önemli bir "beyin göçü"⁷⁰ olarak algılanabilir. Gazzâlî bu nedenle hacca gideceği intibamı verir.

Bir daha dönmek üzere Bağdat'tan ayrılacağını gizlemeye çalışır. Bütün Irak âlimleri onun bu kararına şiddetle karşı çıkarlar. Onların ve halkın arasında, her şeyden yüz çevirmesinin dinî bir sebepten olduğunu kabul edebilecek irfan ve idrake sahip kimse yoktur. Onlar tamamen Gazzâlî'nin bulunduğu makama odaklanmış olup ona karşı büyük bir hayranlık içindedirler. Çünkü onun mertebesinin dinin en yüksek mevkiisi olduğu zannına kapılmışlardır.⁷¹

70. Beyin göçü için bkz., Tahsin Bakırtaş ve diğerleri, "Gelişmekte Olan Ülkeler ve Beyin Göçü: Türkiye Örneği" *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Eylül 2010 Cilt: 18 No: 3, (erişim: 08.07.2017), s. 961-974.

71. Şuna şahit olmaktayız ki bugün o âlimlerden hiçbirini tanımamaktayız. Fakat ikinci doğumunu gerçekleştirmiş olan Büyük İmam'ı bütün dünya tanımaktadır. Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi bunu bilgi mertebeleri ile izah eder. Ona göre, Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'ye göre ilme'l-yakînin tahtı ayne'l-yakîn, ayne'l-yakînin tahtı hakka'l-yakîndir. Bu üçünün birlikteliği ayn-i saâdet olmuştur. Bu bilme sürecinin başlangıcı tevhîd ilmini elde etmektir. (Şeyhî, *Burûki'l-Âşikân ve Sülûki'l-Merdân Li-Şeyhî Süleymân el-Müsemmâ bi Mir'âtü'l-Muvahhidîn (Mir'âtü'l-Muvahhidîn)* (Yazma) İstanbul Sül. Ktp. Birinci Serez Bl., Nu: 1515.vr. 28a.) Bir başka ifadeyle bu ulvî sürecin başlangıç noktası derece-i ikâna vâsıl olmak, mertebelerin nihâyetine ermek ise hakka'l-yakîne ulaşmaktır. (Şeyhî, *Mir'ât*, vr. 28a-28b.) Yakîn-i küllîye yani hakka'l-yakîne ererek mecazî varlığını öldürüp Hakk'ın varlığı ile var, hayât-ı bâkî ve hayy-ı ebedî ile hayy ve bâkî olmuş olan sâlik, bilgi düzeyinde yaptığı köklü

Bu arada herkes İmam'ın bu gidişi hakkında birtakım tahminler yürütür. Halk bu tahminler arasında şaşırır. Irak dışındakiler İmamın bu gidişinin memleketi idare eden devlet adamlarının arzularından ileri geldiğini zannederken, saraya yakın olanlar ise, bir yandan İmam'ın gitmemesi için dil dökerlerken bir yandan da "Bu, Allah'tan gelmiş bir iştir. Âlimlere ve ehl-i İslam'a nazar değdi. Bunun başka bir sebebi olamaz" demektedirler.

Bütün bunlara aldırmayan Gazzâlî şahsi malından, kendisine ve çocuklarının nafakasına yetecek kadarını ayırır. Geri kalanını ise tamamen infak ettikten sonra ilim dünyasında önemli sonuçlar doğuracak tarihî yolculuğuna başlar. Allah Teâlâ'ya vuslatla sonuçlanacak bu irfani yolculuğun rotası şöyledir: Bağdat'tan ayrılan Gazzâlî ilk olarak Şam'a gider. Şam'da iki seneye yakın kalır. Bu zaman zarfında tasavvuf kitaplarından öğrendiği üzere nefsini fena hâllerden temizlemek, ahlakını güzelleştirmek, Allah Teâlâ'yı zikir ve kalbini tasfiye etmekle meşgul olur. İnsanlardan uzak durup, zamanını riyazet ve ibadetle geçirir. Şam'daki Emevî Camii'nin minaresinde bir müddet itikafa çekilir. Sonra Kudüs'e giderek kutsal mekânları ziyaret eder. Bu kutsal mekânların kapılarını üzerine kilitleyerek günlerini ibadet ve taat ile geçirir. Kudüs'ü ve el-Halil şehrindeki Hz. İbrahim Halilullah (as.)'ı ziyaretten sonra, kalbine Hicaz'a gitme arzusu düşer. Nihayet bu ulvi arzusuna kavuşur. Bu minval üzere manevi bir hayat yaşarken içine vatana dönme arzusu düşer. İçindeki arzu çocuklarının arzusu ile de birleşince, hiç dönme düşüncesinde olmadığı hâlde Bağdat'a geri döner. Fakat burada da toplumdan uzak yaşamaya devam eder. Çünkü yalnız kalmaya, Allah Teâlâ'yı zikretmeğe ve Allah'ın dışındaki her şeyi kalbinden çıkarmak hususunda çok isteklidir. Fakat bu iç huzurunu zamanın hadiseleri, çoluk-çocuk derdi, geçim sıkıntısı, zaman zaman bozmakta, aldığı manevi tadı kaçırmaktadır. Bütün bu engellere rağmen kalbini masivadan arındırma amacından ümidini kesmemiş olan İmam, on sene kadar bu minval üzere devam eder. Yaşadığı bu uzun inziva döneminde anlatılamayacak kadar çok manevi hâllerle karşılaşır.⁷²

Gazzâlî, bu süreçte kesin bir şekilde tasavvuf ehlinin Allah Teâlâ'nın yolunda olan kimseler olduğunu anlar. Onların hâlleri, hâllerin en iyisidir.

değişimle "Yer başka bir yere dönüştürüldüğü gün..." (14. İbrahim: 48) âyet-i kerimesi ve "Ölmeden evvel ölünüz" (Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/384.) hadis-i şerifinin ve "İki kere doğmadıkça göklerin ve yerlerin melekûtuna ulaşamazsınız" kelâm-ı kibârının sırrına ermiş olarak söz konusu olan iki doğumu da gerçekleştirmiş demektir. (Bkz., Birol Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 285-286.) Şeyhî'ye göre iki kere anadan doğmak demek, önce ana karnından bu sûret âlemine doğarak mahbûb olmak, daha sonra da mârifet tahsil etmek sûretiyle ma'nâ âlemine doğarak, semavâtın melekûtunu bilmek ve ayn-ı vücûd olmak /özdeşleşmek demektir. (Şeyhî, *Nikâtü'l-Hikem*, İstanbul Sül. Ktp. Serez Bl., Nu: 1510, vr. 67b.)

72. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), s. 45-50.

Yolları, yolların en doğrusudur. Ahlakları ahlakların en temizidir. Dinin esasına vakıf olan âlimlerin ilmi, hükemanın hikmeti, onların hâllerinden ve ahlaklarından bir kısmını değiştirmek, daha iyi bir hâle getirmek için bir araya gelse, buna imkân bulamazlar. Daha iyisini ortaya koyamazlar.⁷³

Gazzâlî'ye göre mutasavvıflar, öyle bir zümredir ki Allah Teâlâ'ya inanırlar. Sürekli O'nu zikrederler. Nefsin arzularına muhalefet, dünyadan yüz çevirme onların temel hasletleridir. Bu hasletlerinden dolayı, nefsin kötü ahlakı kendilerine malum olur. Ona göre tedbir alırlar. Gazzâlî'ye göre her dönemde Allah'ın veli kulları vardır. Yüce Allah âlemi hiçbir dönem onlardan boş bırakmamıştır. Onlar yeryüzünün temel kazıkları ve evtadıdır. Yani direkleridir.⁷⁴ Resûlullah (sav.) bir hadis-i şerifinde bu gerçeği şöyle dile getirmiştir: *(Onların (evliyanın) yüzü suyu hürmetine yağmur yağar, rızık ihsan edilir. Nitekim Ashâb-ı Kehf bunlardandır)*⁷⁵ buyurmuştur.⁷⁶ Kur'an-ı Kerim'de bildirildiği üzere, tasavvuf ehli, önceki ümmetler arasında da vardır. Onların zahiren ve batinen bütün hâl ve hareketleri, nübüvvet⁷⁷ kandilinin ışığından alınmıştır. Yeryüzünde ise, nübüvvet ışığından başka aydınlanacak bir nur yoktur.⁷⁸

Ona göre tarikatın ilk şartı kalpten mâsivâyı, yani Allah Teâlâ'dan başka her şeyi çıkarmaktır. Bunun yolu ise, kalbin daima Allah Teâlâ'yı anmakla meşgul olmasıdır. Bu anlamda zikrullah, namazdaki iftitah tekbiri mesabesindedir. Bu hâlin nihayeti fenafillaha ermektir. Allah Teâlâ'nın varlığında yok olmanın son mertebe sayılması, başlangıçta istek ve irade ile yapılabilen hâllere göredir. Yoksa aslında o fena makamı, tarikatın başlangıcıdır. Ondan önceki hâller, bu yolun yolcuları için, sokak kapısı ile evin asıl kapısı arasındaki avlu mesabesindedir. Tarikatın başlangıcından itibaren keşif ve müşahedeler başlar. Hatta öyle olur ki, salıklar/tarikat yolcuları uyanırken melekleri, Peygamberlerin (as.) ruhaniyetlerini ve suretlerini görürler. Onların sözlerini işitirler ve onlardan istifade ederler. Bu müşahedeler salikleri, anlatılması imkânsız ulvî derecelere yükseltir. Hülâsa salik Allah Teâlâ'ya o kadar

73. Gazzâlî, age., s. 50.

74. Evtâd kavramı için bkz., Şeyh Mustafa, *Cennetü'l-Mücâhidin*, İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp. 297.8; Süleyman Uludağ, "Ricâlü'l-Gayb", *TDV*, c. XXXV, 2008, s. 81-83, Dilaver Selvi, "Ricâlü'l-Gayb Ordusu", <http://yediulya.com/doc-dr-dilaver-selvi/>, (erişim: 08.07.2017)

75. Kaynağımı bulamadım.

76. İmam Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (çev.Hilmi Güngör), s. 25.

77. Bkz., Kemal Bahçe, *İmam Gazali ve Nübüvvet Anlayışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Kelam Bilim Dalı, Konya- 2008.

78. İmam Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, www.hakikatkitabevi.net (erişim: 08.07.2017), s. 28

yaklaşır ki, bunlardan bir zümre Allah ile ittihadı erdiğini sanır. Gazzâlî'ye göre bu iddia tamamen hatalıdır. Bu hâle eren kimse:

“Aklıma getirmedığım şey oldu,

Aslını sorma, iyi zanda bulun” manasına gelen beyte uyararak, fazla bir şey söylememelidir.⁷⁹

Gazzâlî'nin tasavvuf ehli sayesinde elde ettiği kazanımlardan biri de, nübüvvetin hakikati ve hususiyetinin kendisine aşıkâr olması olmuştur. Çünkü onun döneminin yoğun felsefî konularından biri de nübüvvet meselesidir. Gazzâlî'ye göre nübüvvet hakkında yakînî/görmüş gibi bir iman elde etmek tasavvuf yolunda çalışmakla olur. Zira yüzeysel bir bakış açısı ile bir insan Peygamberler (as.) de bulunan deruni hassaları anlayamaz. Onu da kendisi gibi sıradan bir insan olarak algılama kısırlığına mahkum olur. Anlayamayınca da tasdik etmesi zor olur. Çünkü tasdik, anladıktan sonra gerçekleşir. Ona göre bu idrak gücü salikte tasavvuf yolunun başlangıcında hasıl olur. Hasıl olan bu idrak nispetinde ise tasdik eder. Bütün bu kazanımlar için tasavvuf yolunda ilerlemek gerekir. Yoksa değneğin ejderha olması, ayın ikiye bölünmesi gibi mucizeler yakînî bir iman için kâfi gelmez. Hatta sadece bu mucizelere bakıp da, sayılamayacak kadar çok olan alametler görmezden gelinirse, bu mucizelerin sihir ve hayal gibi algılanması muhtemeldir. Bazı kimseleri dalalete, bazı kimseleri de hidayete kavuşturan Allah Teâlâ tarafından bir nevi iptila, dalalete düşürme sanılabilir. Öyleyse sadece duyu organlarımızla idrak ettiğimiz mucizelerle yetinmemek gerekir. Böylece kişide peygamberlik hakkında sadece bir delile değil, pek çok delile dayanan ve reddi mümkün olmayan kesin ilim ve iman hasıl olur. Zevkle, tadararak elde edilen iman ise, gözle görmek, elle tutmak gibidir. Bu ise, sadece tasavvuf yolu ile elde edilir. Netice olarak, tasavvuf ehlinin yolunda ilerleyip, bu yola manevi zevkle vakıf olamayanlar, nübüvvetin hakikatini anlayamazlar. Sadece ismini bilirler. Evliyadan hasıl olan kerametler, peygamberlerden ilk zamanlarda hasıl olan hâllerdir. Örnek olarak Peygamber Efendimiz (sav.) peygamberlikten önce, Hira Dağı'na çekilip, insanlardan uzak kalarak, Allah Teâlâ'ya ibadet ettiği sırada bu hâli yaşamıştır. Hatta Araplar, “*Muhammed (sav.) Rabbine âşık oldu*” demişlerdir. Bu öyle bir hâldir ki, tatmayan bilmez. Ancak tasavvuf ehlinin sohbetinde bulunarak, tecrübe ede ede, işite işite bu yakîn hâline ermeleri mümkündür. Çünkü tasavvuf ehli öyle kimselerdir ki, sohbetlerinde bulunanlar, dalalette kalmaz. Onların hâllerini akli delillerle incelemek “ilim”dir. O hâller ile hâllenmek ise “zevk” ve “tatmak”tır. Hüsnî zan ve tecrübe ile kabul etmek

ise imandır.⁸⁰ Bu üç mertebe “ilim, hâl/zevk ve iman”dan ibarettir. Nitekim Allah Teâlâ “*Allah sizden iman edenleri ve kendilerine ilim verilenleri derecelere yükseltir...*”⁸¹ buyurarak bu mertebelere işaret etmiştir. Bu üç dereceye kavuşanların dışında kalan birtakım cahil kimseler, bu hâlleri inkâr, şaşkınlık ve alayla karşılarlar. Bu hâllerin birer hezeyan olduğunu savunurlar. Bunlar hakkında Allah Teâlâ, Peygamber Efendimiz (sav.)’e “*O münafıklardan seni dinlemeğe gelen de var. Hatta senin yanından çıktıkları zaman, (ashaptan) kendilerine ilim verilmiş olanlara şöyle derler: “-O (peygamber), demin ne söyledi?” (Böylece alay ederler.) Bunlar öyle kimselerdir ki, Allah kalplerini mühürlemiştir de hep hevalarına uymuşlardır*”⁸² buyurmuştur.⁸³

2. Tekrar Tedris Faaliyetine

Geri Dönmesi ve Nübüvvet Müdafaası

Gazzâlî on seneye yakın uzlet ve halvet hâlinde, bazen zevkle, tadarak, bazen akli delil ile, bazen de imanyla insanın beden ve kalpten yaratılmış olduğunu anlar. Kalpten kastı ölümlerde ve hayvanlarda da bulunan yürek olmayıp, Allah Teâlâ’yı tanımaya mahsus kılınmış ruhun hakikatidir. Bedenin sadeti bir sıhhat hâline bağlıdır. Hastalık hâli ise helak olma sebebidir. Aynı şekilde kalbin de sıhhat ve hastalık hâli vardır. Allah Teâlâ “*Ancak selîm ve pâk bir kalb ile Allah’ın huzûruna varanlar kurtulur*”⁸⁴ buyurmuştur. Kalbin hastalığı insanın dünyada ve ahirette ebedi helakine sebep olur. Allah Teâlâ Kur’an-ı Kerîmde “*Kalplerinde hastalık vardır*”⁸⁵ buyurmuştur. Allah Teâlâ’yı tanımamak öldürücü zehirdir. Nefsin arzularına uyararak, Allah Teâlâ’nın emirlerini yapmamak, kalbi öldüren bir hastalıktır. Allah Teâlâ’ya itaat kalbi diriltir. Nefsin arzularına muhalefet ederek taatte bulunmak, kalbin hastalığına şifa veren ilaçtır. Bedensel hastalıkları gidermek, ilaçlarla tedaviye bağlı olduğu gibi, kalbî hastalıkların tedavisi de birtakım manevi ilaçlarla mümkündür. Bedenin tedavisi için kullanılan ilaçların tesirleri, akıl ile kavranamaz. Nübüvvet mahsus özelliklerle varlıkların özelliklerini anlayan ve peygamberlerden gelen bilgilere sahip olan tabipleri taklit etmek gerekir.

Bize düşen meseleleri nübüvvet nuru ile idrak eden peygamberleri taklit etmek, onların emirlerine uymaktır. Bedeni marazlarımızın ilaçları hastalık

80. Bkz., İmam Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, I-IV, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l- Arabiyye, Mısır, ts.; agmlf., *İhyâ-ü ulûmid-dîn*, I-IV., (çev. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul trs., c.III, s. 6-110.

81. Mücâdele: 58/11.

82. Muhammed: 47/16.

83. Gazzâlî, *el-Munkızu mine’-d-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), s. 51-53; Bkz. Süleyman Uludağ, “Gazzâlî’nin Tasavvufi Görüşleri”, *TDV*, c. XIII, s. 515-518.

84. Şu’âra: 26/89.

85. Bakara: 2/10.

lara göre değiştiği gibi, kalp hastalıklarının ilacı olan ibadetler de değişkendir. Örneğin secde, rükunun iki katıdır. Sabah namazı, ikindi namazının yarısı kadardır. Böyle olmasında ilahî bir sır vardır. Bu sır, ancak nübüvvet nuruyla anlaşılabilen bir özelliktir. İbadetlerin bu değişken yapısının tesadüfen olduğunu sanmak ahmaklık ve cahilliktir. Hülasa, peygamberler, kalp hastalıklarının tabipleridir. Bize düşen onlara teslim olmaktır.

Gazzâlî kendi döneminde nübüvvet'e olan inancın zayıfladığını müşahede eder. Bunun sebeplerini araştırınca bu inanç zayıflığının temelinde felsefecilerin, dâl ve mudill/sapmış ve saptıran türünden ilhâda sapmış, şeriata uymayarak zındık olmuş mustasvîf/sahte tasavvuf ehlinin,⁸⁶ talimiyye/ İsmâliyye'ye mensup olanların ve halk arasında âlim diye tanınmış kimselerin yanlış yönlendirmeleri ve kötü örnek olmalarının yattığını tespit eder. Bu tespitlerden sonra bir müddet de halkın durumunu araştırır. Dinin emirlerini yerine getirmekte kusur edenlere, bunun sebeplerini sorar. Niçin şüphe ettiklerini, itikatlarını ve kalplerindeki düşüncelerini araştırır. Böyle kimselere: “*Niçin dinin emirlerini yapmıyorsun? Eğer ahirete inanıyorsan ve hazırlanmıyorsan, onu dünya karşılığında satıyorsan, bu hâl ahmaklıktır. Çünkü sen, ikiye bire karşılık değişmezsin. Nasıl oluyor da, ebedi ahiret hayatını, bu geçici dünyaya karşılık değişiyorsun. Eğer ahirete inanmıyorsan, iman yok demektir. İmana kavuşmak için derhâl tedbir al, nefisine hâkim ol. İçinde saklı olan küfrün sebebini araştır. Gerçi sen kalbinde saklı olan küfrü açıkça söylemiyorsun. Sadece, kendini iman sahibi ve dine bağlı gibi göstermekle, küfrünü açığa vurmamak faydasızdır*” der. Bazısı buna şöyle cevap verir: “*Dinin emirlerini yerine getirmek hususunda âlimlerin bizden daha çok dikkat etmeleri lazımdır. Faziletli diye şöret bulanlardan falan kimse, namaz kılmıyor. Falan kimse, şarap içiyor. Falan, vakıf ve yetim malı yiyor. Falanca da haramlardan sakınmıyor. Bir diğeri de rüşvet alıyor ve saire*”. Diğer bir şahıs şöyle der: “*Bazı kimseler, tasavvuf ilmîne ve hâllerine vakıf olduğunu söyleyerek, tasavvuftan dem vuruyor. İbadet etmeye hacet bırakmayan bir makama yükseldiğini söylüyor!*” Üçüncü bir kimse ise, her şeyi mubah ve helal gören bir mezhebin, yani ibâhâ ehlinin yoluna sapmıştır. Onların şüphelerinden bir şüpheye saplanmış olup, dinin emirlerini yerine getirmemektedir. Bunlar, tasavvuf yolundan uzak, sapık kimselerdir. Talimiyye ehlinen etkilenmiş dördüncü bir kimse ise kendisini şöyle kandırır: “*Hakk'ı bulmak güçtür. Ona varan yol kapalıdır. Bu konuda çok ihtilaf vardır. Mezheplerden biri diğerinden daha doğru gözüküyor. Akli deliller ise, birbirini çürütüyor. Bu delilleri ortaya atanların görüşlerine güvenilmez. Talimiyye mezhebine davet edenler de,*

86. Bedriye Reis, “Gazzâlî'ye Göre Sözde Süfîler ve Yanılgı Noktaları”, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 17 S. 55 (Bahar 2013), s. 137-150.

delillerinde zorlayıcı olup, ellerinde delil olmadan hüküm veriyorlar. Bu durumda niçin şüpheli olan şeyleri yapmakla meşgul olayım”. İlahiyyun felsefecilerinden beşinci bir kişi ise: “Ben dinin emirlerini başkasını taklit ederek niçin yapayım. Ben aydın insanım. Felsefe ilmini okudum ve peygamberliğin hakikatini idrak ettim. Onun hakikati, hikmetlere ve maslahata, faidelere dayanıyor. İbâdetlerden maksad, halkın cahil kısmını zabt etmek, onları, birbirini öldürmekten, çekişmekten ve nefsanî arzulardan alıkoymaktır. Ben cahil halktan biri değilim ki, dinin emirleri altına gireyim. Ben hikmet sahibiyim ve hikmete uyarım. Hakikati hikmetle görürüm. Bu hususta taklide, Peygambere tâbi olmaya ihtiyacım yoktur” der. Böyle kimseler, İslamiyeti kendilerine süs vasıtası yaparlar. Onlar hem ibadet ederler, hem haram işleri işlerler. Bunlardan birine, “Peygamberliğe inanmıyorsan, niçin namaz kıılıyorsun?” diye sorulsa bedenimin idmanı için ve halkın âdeti olduğu için yaptığını söyler. Bu şekilde halkla arası iyi olur. Bunlardan bir kısmına niçin içki içtiği sorulunca içkinin, insanlar arasında kin ve düşmanlığa sebep olduğu için yasaklandığını, kendisinin ise ilim ve hikmet sahibi olduğu için bu tür tehlikelere düşmeyeceğini, içkinin zekâyı keskinleştirdiğini söyler.

Bu tespitleri yapan Gazzâlî, inziva halini terk ederek bu sapkın guruplarla mücadeleye girişir. Çünkü hastalık, salgın hâlini almış, bunu tedavi edecek tabipler bile hastalanmış, halk sapıklıktan helak olmak üzeredir. Bu sapkınları rezil etmek, kendisine bir yudum su içmekten kolay gelir. Tevafuken halkın içine düştüğü bu fetret devrini sonlandırması için, Nişâbura gitme konusunda kesin emir alır.⁸⁷ Şu ayet-i kerimeler nefsinin sunduğu bütün mazeretleri izale eder: “Elîf, lâm, mîm. İnsanlar, imtihandan geçirilmeden, sadece, iman ettik, demeleriyle bırakılacaklarını mı sandılar? Biz onlardan öncekileri de imtihandan geçirmiştir. Elbette Allah, doğruları ortaya çıkaracak, yalancıları da mutlaka ortaya koyacaktır”⁸⁸ “Muhakkak ki, senden önceki peygamberleri de yalanladılar. Onlar yalanlamalara karşı sabrettiler ve yardımımız, kendilerine yetişinceye kadar sıkıntılara katlandılar. Allah’ın hükümlerini hiçbir güç değiştiremez. Muhakkak ki, peygamberlerin haberlerinden bazısı sana geldi”⁸⁹ “Yasîn. Hikmetlerle dolu Kur’ana yemîn ederim ki, sen peygamberlerdensin. Dosdoğru yoldasın. Kur’an, Azîz ve Rahîm olan Allah tarafından indirilmiştir. Onunla ataları uyarılmış azgın bir kavmi uyarısın diye gönderildin. Onlardan çoğu, azabımıza müstehak oldu. Onlar iman etmezler. Biz onların boyunlarına çene kemiklerine dayanacak şekilde birer demir halka geçirdik. Başları kalkık duruyor, aşağı bakamıyorlar. Önlerinde

87. Benzer bir emir Talimiyye mezhebiyle mücadele etme kararı aldığında da kendisine verilmiştir.

88. Ankebût: 29/1-2.

89. En’am: 6/34.

bir set, arkalarında bir set yarattık. Onları her taraftan çevirdik. Önlerini, arkalarını göremiyorlar. Onları uyarsan da, uyarmasan da birdir. İman etmezler. Sen ancak, Kur'an'a uyan ve görmediği hâlde Allah'tan korkan kimseleri uyurabilirsin. Onları marifet ve cennetle müjdele."⁹⁰

Halkın arasına yeniden dönme hususunda tasavvuf ehlinde birçok kimse ile istişarede bulunur. Hepsisi de sözbirliği etmişçesine onu bu konuda teşvik ederler. Bu doğrultuda rüya görenler bile olur. Bu rüyalar, Allah Teâlâ hicri beşinci asrın başında, takdir buyurduğu bir hayrın doğru itikada, yani ehl-i sünnete dönmenin başlangıcı olduğunu göstermektedir. Zira Allah Teâlâ, her asrın başında dini yeniden dirilteceğini vadedmiştir.⁹¹ Bütün bu teşvik edici unsurlar Büyük İmam'ı cesaretlendirir ve ümitlendirir. Hicrî 499 senesi Zilkâde ayında bu mühim vazifeyi, yani tecdit işini yerine getirmek için Nişabur'a doğru hareket eder. Hicri 488 senesinde Bağdat'tan ayrılarak başladığı uzlet hayatı on bir yıl sonra sona ermişti. Nişabur görevi uzlet döneminde hiç aklından geçmemiştir. Bağdat'tan her şeyi geride bırakarak ilk ayrılışı da zor olmamıştır. Zira bu yolculuklar "*Mü'minin kalbi, Rahmanın kudret elinin iki parmağı arasındadır*"⁹² hadis-i şerifi gereği, Allah Teâlâ'nın bir takdiri olarak gerçekleşmiştir.

Uzlaştırıcı ve sentezci kişiliği ile ehl-i sünnet ve tasavvuf düşüncesi arasında tarihsel bir öneme sahip olan uzlaşmayı gerçekleştiren⁹³ İmam Gazzâlî, müderrislik mesleğine eski hâliyle dönmemiş, "*En-nûru fi's-sevâd*" "*Aydınlık/iç aydınlığı karanlıktadır*" gereği iç aydınlanmasını gerçekleştirmiş bir hâlde dönmüştür.⁹⁴ İlim anlayışı tamamen değişmiştir. Eskiden insana mevki

90. Yasin: 36/1-11.

91. Bu ifadelerle Gazzâlî asrının müceddidi olduğunu kendi ağzından tasdik eder. Müceddidlik iddiası ile ilgili bkz., Hasan Aydın, "Gazzâlî, Misyonu ve Toplum Projesi", http://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/hasan_aydin_gazzali_misyon.pdf, s. 1-26, (erişim: 08.07. 2017) , s. 19-20.

92. Kaynağına ulaşamadım.

93. İlaı Aiblon, "Gazali'nin Sebeplilik Görüşü", (çev. Rabia Geçdoğan), *AÜİFD XLIX* (2008), S. II, s. 385-398, s. 386,

94. Bu dönüşüm birçok Allah dostunda da gerçekleşmiş hayatlarını eski ve yeni olarak ikiye ayırmışlardır. Mesela, Necip Fazıl Kısakürek bu değişimin bariz örneklerindedir. Abdülhakim Arvası ile tanışmasından önceki ve sonraki hayatını değerlendirirken, tanışma anını;

"Bana yakan gözlerle bir kerecik baktınız,

Ruhuma büyük temel çivisi çaktınız" şeklinde ifade eden Üstad hayatında meydana gelen değişikliği ise şu mısralarla özetler:

"Tam 30 yıl saatim işlemiş ben durmuşum,

Gökyüzünden habersiz uçurtma uçurmuşum." (Bkz., Nuran Çetin, "Necip Fazıl'ın Abdülhakim Arvâsî'yi Tanınması ve Tasavvufi Düşünceleri", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 9/11Fall, Ankara, 2014, p. 171-192.)

ve makam kazandıran ilmi yayıyor iken, şimdi ise, insana dünyevi makam ve mevkileri terk ettiren, rütbeden uzaklaşmayı öğreten ilme davet etmektedir. Amacı kendi nefsinin ve başkalarını ıslah etmektir. Bütün bunları yaparken “Allah’ım bize Hakk’ı hak olarak göster ve bizi Hakk’a tabi olmakla rızıklandır. Allah’ım bize batılı batıl olarak göster ve bizi batıldan içtinap etmekle rızıklandır!” ahir zaman duası ile Allah Teâlâ’ya sığınmakta, maksadını açık şekilde ortaya koymaktadır.⁹⁵

Gazzâlî ehl-i talimden/Şia’nın bir kolu olan İsmâîlîlerden işittikleri sözler sebebiyle ne yapacaklarını şaşırانların çaresini “*el-Kıstâs-ül-müstakîm*” adındaki kitabında anlatır. İbâhâ ehlinin, yani her şeyi mübah ve serbest görenlerin yanlış düşüncelerini yedi kısma ayırarak onları da “*Kimyâ-i Sa’âdet*” isimli kitabında açıklar. Felsefe yolunu benimseyip, itikatlarını bozanlar ve peygamberliği inkâr edenlere de gerekli cevapları tabiat ilimlerinden örnekler göstererek verir.

Nübüvvetine inanmak, aklın ötesinde bir âlemin varlığını kabul etmektir ki, bunun için aklın idrak edemeyeceği şeyleri görebilecek bir gözün açılması gerekir. Kulak, renkleri; göz, sesleri idrak edemediği gibi, bütün duyu organları da, aklın kavradığı şeyleri idrak edemez. Akıl da, kendi ötesinde manevi gözün/kalp gözünün idrak ettiği şeyleri anlayamaz. Gazzâlî bu durumu şu örnekle açıklar. Yarım gram afyon, öldürücü bir zehirdir. Çünkü aşırı derecede soğutucu özelliği olduğundan, damarda kanı dondurur. Tabiat ilmine sahip olduğunu iddia eden birisi, birleşik cisimler, soğukluğu, su ve toprak unsuruyla kazandığını sanar. Çünkü dört unsurdan soğuk olanı, su ve topraktır. Ama şu bir gerçektir ki, yüzlerce litre toprak ve su bir araya gelse insan vücudunu soğutmada yarım gram afyonun soğuttuğu kadar soğutamaz. Bu hususu tecrübe etmemiş tabiatçı bunun imkânsız olduğunu, delil olarak da afyon bitkisinde hava ve ateş unsurlarının da bulunduğunu, bu unsurların onun soğutucu özelliğini artırmayacağını söyler. Eğer afyonun sadece su ve topraktan meydana geldiğini kabul etsek, bu derece aşırı soğukluk ortaya çıkmaz. Hâlbuki hava ve ateş gibi iki sıcak unsur eklenmesiyle, kesinlikle bu kadar soğukluk olmaması icap eder der. Bu akli bir delildir. Gazzâlî’ye göre, felsefecilerin tabiat ve ilahiyat konularında kesin delil olarak kabul ettikleri şeylerin çoğu bu türdendir. Çünkü onlar, varlıkları sadece kendi indî fikirlerine göre değerlendirirler. Gördüklerine ve anladıklarına uymayan hadiselerin imkânsız olduğuna hükmederler.⁹⁶ Sadık rüyalar herkesçe kabul edilmemiş olsaydı, bir kimse

95. Kaynağına ulaşamadım. Arayış sürecimde ben de bu duayı çok yapmıştım. (Birol Yıldırım)

96. Batıda gelişen materyalist-pozitivist bilim anlayışı da böyledir. Pozitivist bir bilim adamı laboratuvarında ispatlayamadığı her şeyi inkâr eder. Bu anlayış kuantum fiziğinin keşfi

çıkıp, “*Duyu organlarım sakinleştiği, durgunlaştığı zaman uykuda rüya ile gaybdan haberdâr olurum*”, dediğinde hakikatleri akıllarıyla ölçmeye alışmış olanlar bu kişinin sözlerini inkâr ederlerdi.

Yeniden afyon konusuna gelirsek ondaki soğutma özelliği tabiat ilmiyle ölçülmez. O hâlde dinin koymuş olduğu hükümlerde de, kalpleri tedavi ve tasfiye etmek hususunda akıl yoluyla anlaşılamayan, ancak nübüvvet gözü ile görülebilen bazı özelliklerin bulunabileceğini filozofların kabul etmesi gerekir. Aslına bakılırsa felsefeciler bundan daha acayip birtakım özellikleri kabul edip, “*Acâibü’l-havâs*” türü kitaplarına yazmışlardır. Doğum sırasında zorluk çeken bir kadına, kolay doğum yapması için tavsiye edilen sayısal şekil bunlardan biridir. Bu şekiller, su değmemiş iki bez parçasına çizilip, yazılır. Doğum yapacak kadın bunlara bakar ve ayaklarının altına kor. O zaman çocuk derhal doğar.

İmanı zayıflatan dördüncü sebep ise, “*Ey inananlar niçin yapmayacağınız şeyi söylüyorsunuz?*”⁹⁷ âyet-i kerimesinde belirtildiği üzere ilimleriyle amel etmeyen âlimlerin olumsuz tesirleridir. Gazzâlî’ye göre bu hastalık ise üç şekilde tedavi edilir: Birinci tedavi şekli, halka şöyle demektir: “Haram yediğini iddia ettiğin âlimin, haramın haram olduğunu bilmesi, senin, içkinin, faizin hatta gıybetin, yalanın, kovuculuğun haram kılınışını bilmek gibidir. Kişi bunların haram olduğunu bildiği hâlde işler. Bilgi eksikliğinde değil nefsinin hevasına uyduğundan dolayı yapar. İşte âlimin nefsinin arzuları da avamın arzuları gibidir. Onu da nefsi mağlup etmiştir. Onun avamdan farkı, birçok meseleyi bilmesi, ilim sahibi olmasıdır. Onu işlediği günahlardan dolayı, daha fazla tenkit etmek uygun düşmez. Tıbbı inanan pek çok kimse vardır ki, tabip kendisine yasakladığı hâlde, meyve yemekten ve soğuk su içmekten kendisini alamaz. O kimsenin bu davranışı, tıp ilmine inanmadığından değildir. İşte, âlimlerin hataları da böyle telakki edilmelidir.”

İkinci tedavi şekli, cahil kimselere şöyle demektir: Âlim, hiç değilse ilminin ahirette kendisini kurtaracağını düşünerek rahat hareket ediyor. O ilim aleyhine olacağı hâlde kendisini kurtaracağını zannediyor. Avam kişinin ise ameli olmadığı gibi ilmi de yoktur.

Bu hususta en doğru tedavi şekli üçüncü tedavi şeklidir. Hakiki âlim ancak yanılarak günah işler. Günah işlemekte asla ısrar etmez. Hakiki ilim, günahın öldürücü zehir olduğunu, ahiretin dünyadan iyi olduğunu bildirir.

(Bkz., <http://reddievrin.blogcu.com/materyalizmi-bilimsel-olarak-yok-eden-kesif-kuantum-fiziği/7852810>, (erişim: 13.07.2017); Nick Herbert, *Temel Bilinç*, Ayna Yay. 1999, s. 143, ve 1960 yılı sonlarına doğru filizlenmeye başlayan postmodern dönemle batıda bir nebze de olsa değişime uğramıştır. (Songül Sallan ve diğerleri, “Postmodernizm-Modernizm İkilemi”, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/34/1131/13295.pdf>, (erişim: 13.07.2017), s. 313-322.)

97. 61. Saffat: 61/2.

Bunu bilen bir kimse, iyiliği bırakıp, kötülüğe yönelmez. Fakat ilmin bu meziyeti insanların çoğunun meşgul olduğu günübürlük ilimlerle elde edilemez. Bunun için, o tip ilimler, sâhibini günah işlemekte cüretkâr olmaya sürekliler. Fakat hakiki ilim sahibinde Allah korkusunu uyandırır ve artırır. Bu korku onunla günah arasında perde olur. Ancak, beşeriyeti gereği yanılarak bazı günahları işleyebilir. Fakat tövbe eder ve günah işlemekte ısrar etmez.⁹⁸

Sonuç

İslam tarihine baktığımızda ismini tarihe yazdırmış, hatırası günümüze kadar gelmiş, dahası evrensel bir değer hâle gelmiş birçok İslam âliminin zahir-batın⁹⁹ akıl-gönül, ilim-irfan, medrese-tekke, ez cümle şeriat-tarikat-marifet-hakikat bütünlüğü içinde İslam külliyesinde külli bir bakış açısı ile yetiştiğini görmekteyiz. Bizim “*medreseden-tekkeye, felsefeden tekkeye*” şeklinde ifade ettiğimiz bu serüven, Abdülkadir Geylanî Hazretleri’nden Ahmed Yesevî’ye, Hacı Bayram Veli’den Akşemseddin’e Aziz Mahmud Hüdayî’ye, Şeyh Şa’bân-ı Veli’den Kırımlı Selim Baba’ya¹⁰⁰ kadar birçok âlimde görülmektedir. İmam Gazzâlî’nin diğerlerinden en bariz farkı, yaşadığı manevi tecrübeyi otobiyografik bir eserle derli toplu olarak kitaplaştırmış olmasında yatmaktadır.

Bu süreç tam anlamıyla bir “aydınlanma” sürecidir. Bilgiyi sadece bir entelektüel zihin jimnastiği amacıyla kullanmak değil, onu “kâl”den “hâl”e dönüştürme gayretidir. “*Men aref*”¹⁰¹ sırrından nasiptar olmaktır. Bilgiyi bu anlamda suya benzetirsek Gazzâlî’nin Talimiyye ehli için yaptığı benzetme ile yıkanmak için bin bir zahmetle aradığımız su ile yıkanmak demektir. Yoksa emekler boşa gider. Tasavvufla aydınlanma olgusu Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu, Yaman Dede, Mahir İz, Fethi Gemuhluoğlu, Ayşe Şasa bu aydınlanmanın bizdeki bariz örnekleridir. Cemil Meriç, İsmet Özel, Sezai Karakoç, Oktay Sinanoğlu gibi aydınlarda da tasavvufi anlayışın derin etkileri görülmektedir. Batıda ise Muhyiddîn Şekûr, Ian Dallas/Abdülkâdir es-Sûfî gibi kimi kişiler tasavvuf vâsıtası ile İslam dini ile tanışmışlardır. Her alanda derin krizler yaşadığımız günümüzde özlem duyulan böylesi bir din adamı modelinin yeniden gündeme getirilmesi bir zaruret olsa gerekir.

98. Gazzâlî, *el-Munkızu mine’ d-Dalâl*, Çev. Hilmi Güngör, s. 59-78.

99. Bkz., H. Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *TDV.*, c. XLIV, s. 93,100.

100. Bkz., İsa Çelik, Selim Divane *Vuslata Davet: Burhânu’l-Ârifîn Miftâhu Müşkîlâtis-Sâdkîn Âdâbu Tariki’l-Vâsûlîn Selîm Divâne*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004; “Makedonya’da Bir Kâdirî Şeyhi: Kırımlı Selim Baba”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, (erişim: 20 Eylül 2015)

101. Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, s. 262.

Gazzâlî'nin aşağıdaki sözleri meramımızı en veciz şekilde ifade etmeye yeterlidir:

“Kesin bir şekilde anladım ki, tasavvuf ehli, Allah Teâlâ'nın yolunda olan kimselerdir. Onların hâlleri, hâllerin en iyisidir. Yolları, yolların en doğrusudur. Ahlakları ahlakların en temizidir. Dinin esasına vâkıf olan âlimlerin ilmi, hükemânın hikmeti, onların hâllerinden ve ahlaklarından bir kısmını değiştirmek, daha iyi bir hâle getirmek için bir araya gelse, buna imkân bulamazlar. Daha iyisini ortaya koyamazlar. Onların zahiren ve batinen bütün hâl ve hareketleri, nübüvvet kandilinin ışığından alınmıştır. Yeryüzünde ise, nübüvvet ışığından başka aydınlanacak bir nur yoktur.”¹⁰²

“Şunu iyice anladım ki, ahirette saadete kavuşmak için, takva üzere yaşamak, haramlardan sakınmak, nefsi heva ve hevesinden men etmek tek çaredir. Bu işin başı da, bir gurur ve aldandığı yeri olan dünyadan uzaklaşıp, ahirete bağlanmak, bütün varlığı ile tamamen Allah Teâlâ'ya yönelmek, kalbin dünyadan alakasını kesmektir. Bu ise, ancak, maldan, makamdan, yüksek gayelere ulaşmaya engel olan şeylerden uzak durmakla mümkün olur. Sonra kendi durumuma baktım. Bir de ne göreyim! Dünyevi alakalar içine dalmış batmışım. Bu alakalar beni her taraftan sarmışlar. Yaptığım işlerimi gözden geçirdim. Onların en güzeli tedris ve talim idi. Fakat bu sahada da ehemmiyetsiz, ahiret yoluna faydası olmayan ilimlerle meşgul olduğumu anladım. Tedris hakkındaki niyetimi yokladım. Onun da Allah rızası için değil, mevki ve şöhret kazanmak gayesi ile olduğuna kanaat getirdim. Bu hâlimle uçurumun kenarında bulunduğuma, eğer durumumu düzeltmek için harekete geçmezsem ateşe yuvarlanacağıma kanaat getirdim.”¹⁰³

102. Gazzâlî, *el-Munkız*, www.hakikatkitabevi.net=132 (erişim: 08.07.2017), s. 28.

103. Gazzâlî, *age.*, s. 26.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed; *Keşfü'l-Hafâ ve Muzillü'l-İlbâs Ammâ İšteherâ Mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405, II, 262.
- Afifi, Ebû'l-Alâ; *İslam Düşüncesi Makaleler*, (çev. E. Demirli), İstanbul 2000.
- _____, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, (çev. M. Dağ), İstanbul 1998.
- Aiblon, İlai, “*Gazali'nin Sebeplilik Görüşü*”, (çev. Rabia Geçdoğan), *AÜİFD* XLIX (2008), S. II, s. 385-398.
- Altıntaş, *Hayrani*; “*Din Psikolojisi ve Tasavvuf*” <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/69/1743/18507.pdf>, erişim , 08.07.2017, s. 1-27.
- Atalan, Mehmet; “*Ca'fer es-Sâdık'ın Rafizilerle Tartıştığını Anlatan Bir Risale: Hâzihi Munazâra Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık Maa'r-Râfizi*”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2009, cilt: VII, S. 1, s. 21-38.
- _____, “*Şii Kaynaklarda Ali B. Ebi Talib ve Fatıma Mushafı*”, *Dinî Araştırmalar*, 2005, c. VIII, S. 23, s. 93-110.
- _____, “*Hz. Muhammed'in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları*”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IX, S. 2, s. 55-68.
- _____, “*Ebu Hanife ve Ali Oğulları*”, *Dinî Araştırmalar*, 2006, c. VIII, S. 24, s. 157.
- _____, “*Şii Kaynaklarda Muhammed b. Hasan el-Mehdi'nin Tarihi ve Menkıbevi Kişiliği*”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, S. 7, s. 95-112.
- _____, *Cenknâmelerde Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın Yeri*, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: XVII, S. 1, s. 1-13.
- _____, “*Cenknâmelerde Hz. Ali'nin Yeri*”, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, 2012, cilt: V, S. 2, s. 7-29.
- _____, *İslam Düşüncesinde Ca'fer-i Sadık'ın Yeri*, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür, ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: VIII, S. 3, s. 9-30.
- Aydın, Hasan; “*Gazzâlî, Misyonu ve Toplum Projesi*”, http://turkoloji.cu.edu.tr/genel/hasan_aydin_gazzali_misyon.pdf, s.1-26, erişim , 08.07.2017,
- Bahçe, Kemal; *İmam Gazali ve Nübüvvet Anlayışı*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Kelâm Bilim Dalı, Konya 2008.
- Bakırtaş, Tahsin / Orhan Kandemir; “*Gelişmekte Olan Ülkeler ve Beyin Göçü: Türkiye Örneği*” *Kastamonu Eğitim Dergisi*, Eylül 2010 , c. 18 No: 3, erişim , 08.07.2017, s. 961-974.
- Bayraktar, Necla; *Aktüel Dergisi*, S. 206, 2009, <http://www.aktuel.com.tr/kultur-sanat/2013/05/20/beni-kor-kuyulardan-tasavvuf-cikardi>, erişim , 08.07.2017.
- Bilgili, İsmail; “*Hoca Ahmed Yesevî'nin “Divan-ı Hikmet” Adlı Eserine Fıkhî Açından Bakış*”, II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu, Ankara 28-30 Nisan 2016.
- _____, “*Hoca Ahmed Yesevî'nin Hikmetleri Bağlamında Zâhir-Bâtın Fıkhı, Şeriât-Tarikat Bütünlüğü*”, II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu 19-21, Mayıs 2016 Saraybosna-Konya 2016, II, s. 210-293.
- _____, *Konyalı Şeyhzâde Ahmet Ziya Efendi, Hayatı, Şiirleri ve İcâzetleri*, 1. bs, Dizgi Ofset Matbaacılık, Konya 2017, s.11-17.
- _____, “*Necâtü'l-Ğâfilin” Şerhi Şifâü'l-Mü'minîn'e Farklı Bir Bakış*”, I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî Sempozyumu, Gümüşhane, 03-05/10/2013.
- Ceyhan, Semih; “*Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar-Kavram Olarak Zühd'ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşımı*” s. 457-474.
- Cüncüoğlu, Düccane; *Bir Hakikat Arayıcısı: Gazzâlî*, <http://www.yenisafak.com/yazarlar/ducanecundioğlu/bir-hakikat-arayıcısı-gazl-21568>, (erişim: 29.11.2017)
- Çağrırcı, Mustafa; “*Gazzâlî*”, *TDV*, c. XIII, s.489-505.

- Çapak, İbrahim; “*Gazali’ye Göre Kıyasın Kur’an’a Uygulanması*”, İslami İlimler Dergisi, Yıl 1, S. 2, Güz 2006, s. 13-149.
- Çelik, İsa; *Âbidin Paşa’nın Mesnevi Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, Vefa Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, “*Makedonya’da Bir Kâdirî Şeyhi: Kıımlı Selim Baba*”, İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, erişim : 20 Eylül 2015.
- _____, *Selim Divane Vuslata Davet: Burhânu’l-Ârifîn Miftâhu Müşkilâtis-Sâdıkin Âdâbu Tariki’l-Vâsılîn Selim Divâne*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- Dallas, Ian; *Gariplerin Kitabı*, (çev. İsmet Özel), Şule Yayınları, İstanbul 2007.
- Deniz, Gürbüz; “*Gazzâlî’yi Anlamanın Usûlü*”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 47, S. 3, s. 1-20.
- ed-Dîbû, İbrahim; “*İmâm Gazzâlî’nin Kelâmcıların Delil ve Yöntemlerine Karşı Tutumu*”, “900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî” konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 07 – 09 Ekim 2011, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları İstanbul, 2012, s. 345-359.
- Durgun, Havva; *Gazali’nin Yetkinlik Anlayışı*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İzmir 2010.
- el-Hânî, Muhammed b. Abdullah; *Âdâb*, (çev. Mehmet Talha Odabaşı), Mavi Yayınları, İstanbul 2006.
- Emiroğlu, İbrahim; “*Tartışma Usûl ve Âdâbı Açısından Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife’sinin İncelenmesi*”, “900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî” konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 07 – 09 Ekim 2011, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları İstanbul, 2012, s. 667-701.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed; *Filozofların Tutarsızlığı*, (çev. Hüseyin Sarıoğlu-Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, I-IV, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l- Arabiyye, Mısır, ts.
- _____, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, (çev. A. Serdaroğlu), I-IV, Bedir Yayınları, İstanbul 1977.
- _____, *İslam’da Müsamaha Faysalü’t-Tefrika Beyne’l-İslam Ve’z-Zendeka*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, *Kıstasu’l müstakim*, Mısır 1900; agmlf, *el-Kıstasü’l-müstakim Hak Yolcularının Miracı*, (çev. Yaman Arıkan), Eskin Matbaası, 1971.
- _____, *el - Kanunü’l - Külli fi’t - te’vil*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1972, İslam’da müsamaha’nın eki)
- _____, *Kimyâ-i Saâdet*, (çev. Ali Arslan), Arslan Yayınları, İstanbul 1976.
- _____, *Mişkâtü’l-Envâr Nurlar Feneri*, (çev. S. Ateş), Bedir Yayınları, İstanbul 1994.
- _____, *el-Munkızu min-ad-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), MEB, İstanbul 1948,
- _____, *el-Munkızu mine’d-Dalâl*, (tah. Kasım en’Nuri- M. Necip), Dımaşk 1991.
- _____, *el-Munkız, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (çev. M. Kaya), İstanbul 2003.
- _____, *el-Munkızu mine’d-Dalâl*, (Şerh: Abdulhalim Mahmûd), (trc. Salih Uçan), Kayhan Yayınları, İstanbul 1997.
- _____, *Tehâfütü’l-Felâsife*, (Yayımlayan: Mâcid Fahrî- Dârü’l-Meşrık), Beyrut 1990.
- Gencî, Muhammed Hüseyin; “*Gazzâlî Felsefeye Karşı mıydı?*”, <http://journals.miu.ac.ir/backend/pdf> erişim , 08.07.2017.
- Göktaş, Vahit; “*Tasavvufî Terbiye’nin Günümüz Din Eğitim-Öğretimine Sunabileceği İmkânlar*” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52:2(2011), s. 137-155.
- Gürdoğan, Ersin Nazif; *Görünmeyen Üniversite*, İz Yayıncılık , İstanbul 2011.
- Herbert, Nick; *Temel Bilinç*, Ayna Yayınevi, 1999.
- İzmirli, İsmail Hakkı; “*Beş Sınıf*”, *DFİFM.*, 12 (1929).
- İşimtekin, Soner; “*İran’da Ortaya Çıkan Düşünce ve Felsefe Ekolleri*”, <http://www.ayk.gov.tr/pdf>, erişim , 08.07.2017, s. 209-222.

Kalkan, Bilgihan; “*Prof. Dr. Ahmed Yüksel Özemre'nin Tasavvufî Görüşleri*”, file:///5000164987-5000283069-1-SM.pdf, erişim : 08.07.2017, s. 1-28.

Kara, Mustafa; “*Nurettin Topçu'nun Tasavvuf Düşüncesi*”, <https://ismailhakkialtuntas.com/2011/07/20>, erişim , 08.07.2017.

Kaya, Mahmut; “*Gazzâlî Filozofları Tekfîr Etmekte Haklı mıydı?*”, s. “900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî” konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 07 – 09 Ekim 2011, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları İstanbul, 2012, s. 43-53.

Kurt, Hasan; “*Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi*”, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/2, c. 1, sayı: 2, http://gifdergi.gumushane.edu.tr/Makaleler/1898345424_1-makale.pdf, s. 1-15.

Kutluer, İlhan; “*Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler*”, “900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî” konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 07 – 09 Ekim 2011, MÜ, İFAV Yayınları İstanbul, 2012, s. 507-535.

Macit, Muhittin; “*Gazzâlî'nin el-Munkiz Mine'd-Dalâl İsimli Eserine Farklı Bir Yaklaşım*”, “900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî” konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 07 – 09 Ekim 2011, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul, 2012, s. 53-61.

Öz, Mustafa; “*Şîa*” TDV, c. XXXIX, s. 111-114.

Özervarlı, M. Sait; “*Gazzâlî'nin Kelâm İlmindeki Yeri*”, TDV, c. XIII, s.506-508.

Özköse, Kadir; “*Râbîta ile Gerçekleşen Hâl Transferi*”, Somuncu Baba Dergisi , <http://somuncubaba.net/dergi/116-sayi/rabita-ile-gerceklesen-hal-transferi/>, erişim 08.06.2017.

Reis, Bedriye; “*Gazzâlî'ye Göre Sözde Süfüller ve Yanılgı Noktaları*”, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 17 S. 55 (Bahar 2013), s. 137-150.

İbn Rüşd; *Kitâbu'l-Keşf an Minhâci'l-Edille*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985.

Salih, Aidin; *Gerçek Tıp Yitik Şifanın İzinde*, Yitik Şifa, 2017.

Sanevber (Snavbar), Ahmed; “*İmâm Gazzâlî'nin Kendi Çağındaki Dini Akımlara Karşı Tutumu (İmâmîyye Şîası Örneği)*”, “900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî” konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 07 – 09 Ekim 2011, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları İstanbul, 2012, s. 117-131, s. 117.)

Sallan, Songül –Boybeyi Songül; “*Postmodernizm-Modernizm İkilemi*”, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/34/1131/13295.pdf>, erişim : 13.07.2017, s. 313-322.

Selvi, Dilaver; *Ricâlü'l-Gayb Ordusu*, <http://yediulya.com/doc-dr-dilaver-selvi/>, erişim , 08.07.2017.

Sheikh, M. Saeed; *Islamic Philosoph*, London 1982.

Şahin, Hanefî; *İlhanlılar Döneminde Şîilik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010.

_____, *Şiilerin Gözüyle Sünniler İlk Dönem Şii Kaynaklarında Sünni Algısı*, Mana Yayınları, İstanbul 2016.

_____, “*Şerif el-Murtezâ'nın “Hükümet Adına Çalışma” Risâlesi*”, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/2, c. 2, S. 3, s. 317-328.

_____, “*Sebepler ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan'ın Şiîliği*”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi / 2012 / 64, s. 115-127.

_____, “*Şeyhid Alizâde'nin Hızırnâme'si Bağlamında Alevî Düşüncesinde Hızır İnanç*”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Kış 2016 s. 31-50.

Şahinler, Necmettin; *Kâmil Mürşid'in portresi: Prof. Dr. Ahmed Yüksel Özemre ile Sohbetler*, Furkan Yayınları, 1997.

Şekûr, Muhyiddin; *Su Üstüne Yazı Yazmak*, Sûfî Kitap Yayınları, 2017.

Şeyh Mustafa; *Cennetü'l-Müccâhidîn*, İstanbul Üniv. Nadir Eserler Ktp. 297.8.

Şeyhî, Köstendilli Süleyman; *Burûki'l-Aşîkân ve Sülûki'l-Merdân Li-Şeyhi Süleymân el-Müsemmâ bi Mir'âtü'l-Muvahhidîn (Mir'âtü'l-Muvahhidîn) (Yazma)*, İstanbul Sül. Ktp. Birinci Serez Bl., Nu: 1515.

- _____, *Nikâtü'l-Hikem*, İstanbul Sül. Ktp. Serez Bl., Nu: 1510.
- Tatlı, Bekir; *Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslam Düşüncesine Yansımaları*, (Basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, Ankara 2005.
- Türker, Ömer; “*İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 22. S. 2011, s. 533-556.
- Uludağ, Süleyman; “*Abdülkadir-i Geylânî*”, *TDV*, c. I, s. 233-238.
- _____, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergah Yay. 2013.
- _____, “*Ricâlü'l-Gayb*”, *TDV*, c. XXXV, 2008, s. 81-83.
- Yazar, İlyas; “*Tasavvuf Üzerine Düşünceler*”, *Yedi İklim Dergisi*, <http://web.deu.edu.tr/ilyas/yayinlarim/tasavvuf.htm>, erişim : 08.07.2017, Nisan 2002, S. 145, s. 48-56.
- Yıldırım, Birol; *Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ertual Yayıncılık, Erzurum 2016, s. 41.
- Yıldız, Hasan; “*Postmodernizm Nedir?*” [https://birimler.dpu.edu.tr/app/ views/ panel/ckfinder/userfiles/17/files/DERG_/13/153-166.pdf](https://birimler.dpu.edu.tr/app/views/panel/ckfinder/userfiles/17/files/DERG_/13/153-166.pdf), erişim , 08.07.2017, s. 1-15.
- <http://www.meydannet.com/haber/sahtekar-hoca-vaaz-verdi-bafra-karisti-25007.html>, erişim : 08.06.2017.
- <http://reddievrin.blogcu.com/materyalizmi-bilimsel-olarak-yok-eden-kesif-kuantum-fizigi/7852810>, erişim : 13.07.2017.

REFAHİYE YÖRESİNDE BULUNAN ROMA VE BİZANS SİKKELERİ*

Mustafa ÖZDEMİR**

Öz: Roma İmparatorları Nerva (96-98) ve Maximianus (286-310); Bizans İmparatorları I. Justinianus (527-565), Mauricius (582 / 602) Theophilos (825-842) ve X. Constantinos (1059-1067) Dönemlerine ait sikkeler Refahiye yöresinde bulunmuştur. Nerva'ya ait olan sikke gümüş diğerleri ise bakırdır. Sikkelerin hangi imparatorlar adına darp edildiği ve imparatorların dönemleri hakkında kısa bilgi verilmiştir. Ayrıca sikkeler üzerindeki ayrıntılar hakkında da gerekli açıklamalar yapılmıştır.

Sikkelerin bazıları zaman içerisinde deforme olmuş (Mauricius Tiberius) ve bazılarının üzerindeki yazılar ise okunamayacak durumdadır (Theophilos; X. Constantinos). Bu sikkelerin üzerindeki yazılar, diğer sikkelerin yardımı ile okunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Nerva, Maximianus, Justinianus, Mauricius, Theophilos, X. Constantinos, sikke, follis, nummiae.

ROME AND BYZANTINE COINS FOUND AROUND THE REFAHIYE

Abstract: The Roman Emperors Nerva (96-98) and Maximianus (286-310); The coins belonging to Byzantine Emperors I. Justinianus (527-565), Theophilos (825-842) and X. Constantinos (1059-1067) were found in the refahiye district. The coins belonging to Nerva are silver and the others are copper. Brief information has been given about the emperors and the periods of the emperors. In addition, necessary explanations have been made about the details on the coins.

Some of the coins were deformed over time (Mauricius Tiberius) and some were unreadable (Theophilos; X. Constantinos). The writings on these coins were read with the help of other coins that were the same.

Key Words: Nerva, Maximianus, Justinianus, Mauricius, Theophilos, X. Constantinos, coin, follis, nummiae.

Giriş

Başlangıçta insanlar, göçebe bir hayat sürüyorlar ve kendi ihtiyaçlarını kendileri karşılamaya çalışıyorlardı. Dolayısıyla paraya ihtiyaç duyulmuyordu. Yerleşik hayata geçildikten sonra takas sistemi ortaya çıkmıştır. Ancak

ORCID ID: 0000-0001-9513-6768

DOI : 10.31126/akrajurnal.450846

Geliş tarihi: 04. 08. 2018 / Kabul Tarihi: 27. 08. 2018

* Yazıya konu olan sikkeler, tarafımdan Erzincan Müzesi'ne verilmiştir.

** Eğitimci.

takas sisteminin çıkardığı zorluklar ve olumsuzluklar, zaman içerisinde mal veya eşyanın değerinin hesaplanmasında eşdeğer değişim aracı fikrinin doğmasına sebep olmuştur. Bu süreç içerisinde denenmiş birçok eşdeğer değişim araçları sonucunda daha kullanışlı ve kalıcı değişim aracı olarak *sikke* icat edilmiştir.¹ İlk sikkenin İÖ, 640-630 yıllarında Anadolu'da Lidyalılar tarafından bulunduğu ve kullanılmaya başlandığı belirtilmektedir.

Sikkeler, ekonomi tarihi için bilgi kaynağı olduğu gibi tarihi süreç içerisinde gelişme ve gerilemenin de ölçüsüdür. Ayrıca fiziki görünüşleri itibari ile de döneminin sanat zevkini ortaya koymaktadır.

Daha sonraki dönemlerde sikkeler üzerinde egemen kişilerin portreleri görülmeye başlandı.² Barış, özgürlük, zafer, cesaret, adalet anlayışı, itidalli olma durumu, Tanrı ve insanlara saygılı davranma gibi soyut kavramları ifade eden figürleri sikkelerin arka yüzlerinde sıkça görülmektedir.³

Antik Çağ'da sikkeler altın, gümüş ve bakır/bronz metalleri idi. İÖ, 4. yüzyılda Klazomenai (Urla)'da demir sikke kullanıldığına dair bilgiler de mevcuttur. Klasik ve Hellenistik Çağlarda Anadolu'da basılan sikkelerin metali kısmen altın, gümüş ve bronz idi. Batı ve Doğu (Bizans) Roma İmparatorlukları Dönemlerinde ise altın ve gümüş sikkeler kullanılmakla beraber genellikle bronz sikke kullanılıyordu.⁴

Bu yazımızda Nerva (96-98) Dönemi'ne ait bir adet gümüş, Maximianus Hercules (286-310) Dönemi'ne ait bir adet bakır, Mauricius Tiberius (582- 602) Dönemi'ne ait bir adet bakır, Tiheophilos (825-842) Dönemi'ne ait bir adet bakır ve X. Kostantinos (1059-1067) Dönemi'ne ait bir adet bakır sikkenin özellikleri ve tedavülde olduğu dönemlerin kısa tarihleri ele alınmıştır.

Bizanslılar Dönemi'nde kullanılan en yaygın bakır sikke *follis*dir.* 498-518 yılları arasında 1 follis 8.50 gram olup 40 *nummia* değerindeydi. 40 *nummia* "M" harfi ile gösteriliyordu. *Inummiae* ise "A" harfi ile gösteriliyor, değeri de 1/40 follis idi. "K" harfi ile gösterilen yarım follis 4.50 gram, *decanummium** ise 2.25 gramdı. *Decanummium* "I" harfi ile gösteriliyordu. "E" harfi ile gösterilen *pentanummium**, ağırlık bakımından *decanummium*dan

1. Stefan Karwiese, *Antik Nüvizmatığe Giriş*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1995, s. 12; Oğuz Tekin, *Grek ve Roma Sikkeleri*, Yapı Kredi Yayınları, 1.baskı, İstanbul 1994, s. 22, 24.

2. Bu uygulama ilk olarak Roma İmparatoru Caesar ile başlamıştır. (Nezahat Baydur, *Roma Sikkeleri*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1998, s.11.)

3. age., s. 11.

4. Oğuz Tekin, *Grek ve Roma Sikkeleri*, Yapı ve Kredi Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1994, s. 22.

daha hafif olmasına rağmen follisin ağırlığı 512 yılında itibaren iki katına çıkarılınca 1 pentanummium da 2.50 gram olmuştur.⁵ (**Liste:1**)

M (XXXX)	= 40	Nummiae* = 1 Follis
Δ (XXX)	= 30	Nummiae =3/4 Follis
K (XX)	= 20	Nummiae =1/2 Follis
I (X)	= 10	Decanummium
E (V)	= 5	Pentanummium
A (I)	= 1	1/40 Follis

Liste 1: Bizans Dönemi'nde kullanılan bakır sikkelerin değerini gösterir liste

NERVA



Resim 1: Ön yüzünde Nerva'nın büstü bulunan gümüş sikke (96 / 98).

Envanter no: 45 / 2018

AR (Gümüş); Ağırlık: 3.3g; Çap: 17mm

Ön yüz: Nerva'nın defne çelenkli başı sağa dönük,

Ön yüzdeki yazı: IMP CAES NERVA TRAIAN AVG GERM

Arka yüz : Hercules* çıplak, sunak üzerinde ayakta. Sağ elinde çomak, sol elinde aslan derisi tutmakta.

Arka yüzdeki yazı: P M. TR P COS IIII P P

Marcus Cocceius Nerva İS, 30 yılında Narni (İtalya)'de doğdu. İS, 96 yılında imparator oldu. Halefini aile bağlarına göre değil, imparatorluğu yönetebilecek yeterliliğe sahip kişiler arasından seçen ilk Roma imparator oldu.

(*) İşaretli kavramların açıklaması "SÖZLÜK" bölümünde verilmiştir.

5. Kenneth W. Harl, *Bizans (MS, 498-1282)*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1. baskı, İstanbul 2002, s. 9.

İmparatorluğu sırasında paranın değerini yükseltmek için imparatorluğa ait mücevherat, toprak ve evleri satarak denge sağlamaya çalıştı. Veraset vergilerini azalttığı gibi Yahudilerden kişi başına alınan iki drahmilik vergiyi de kaldırdı. Çiftçilere ücretsiz hububat dağıttı ve düşük faizli kredi verdi. Posta teşkilatını düzenledi. Yapmış olduğu diğer önemli faaliyetlerinden biri de fakir çocukların korunması için bir teşkilat kurması ve bu teşkilata gerekli parasal yardımların yapılması için gerekli tedbirler almasıdır.⁶

Toplumsal barışın sağlanması için imparator olurken hiçbir senatörü öldürmeyeceğini sözünü verdi ve sürgüne gönderilenlerin de ülkelerine geri dönmelerine izin verildi. Daha doğru kararlar alınması için hükümet işlerini senato ile anlaşarak yürüttü. İS, 98 yılında Roma'da öldü.⁷

MAXIMIANUS HERCULES



Resim 2: Ön yüzünde Maximianus'un büstünün bulunduğu bakır sikke (286 / 310).

Envanter no: 46 / 2018

Thessalonika (Selanik) İS, 298-299

AE (Bakır); Kesim: TSb; Ağırlık: 8.65g; Çap: 27mm

Ön yüz: Maximianus'un defne çelenkli başı sağa dönük.

Ön yüzdeki yazı: GAL VAL MAXIMIANVS NOB CAES

Arka yüz: Genius,* ayakta, çıplak, sola dönük. Omzunda chlamys,* sağ elinde patera,* sol elinde bereket boynuzu tutuyor.

Arka yüzdeki yazı: GENIO POPVLI ROMANI

Maximianus İS, 240 yılında Sirmium'da doğdu. Aurelianus ve Probus Dönemlerinde askeri görevlerde bulunmuş ve aldığı görevleri başarıyla yerine getirmiştir. Dolayısıyla İmparator Diocletianus (284-305), saltanatının ikinci

6. Oktay Akşit, *Roma İmparatorluk Tarihi*, İÜEF Yayınları, 1.baskı, İstanbul 1985, s.175,176; Oğuz Tekin, *Grek ve Roma Sikkeleri*, Yapı Kredi Yayınları, 1.baskı, İstanbul 1994, s. 37.

7. Oktay Akşit, age., s. 178

yılında yakından tanıdığı ve güvendiği yetenekli bir komutan olan Maximianus'a batıda yaptığı savaşlarda gösterdiği başarılarından dolayı önce *Caesar*, ardından da *Augustus* unvanı verdi. Ancak, uzun süre meskûkatta görünmedi. Maximianus'un atadığı ve daha sonra kendisine karşı isyan eden denizci Carausius'un Diocletianus ve Maximianus adına sikke bastırıldığı belirtilmektedir.⁸

Diocletianus, Maximianus'un savaşlarda gösterdiği başarılar üzerine bu yakın dostunu ortak imparator ilan etti. İmparatorluğun doğusunun yönetimini kendisi alırken batının yönetimini ise Maximianus'a bıraktı (286). Böylece ikili (*Diarkhi*) yönetime geçilmiş oldu. Diocletianus, Nikomedia'da otururken, Maximianus ise Mediolanum (Milano)'da oturmaktaydı.⁹

Bundan sonra imparatorluğun sınırlarındaki tehlikeler ile daha sıkı mücadele edilmesi gerekiyordu. Bunun için yeni tedbirler alınması kaçınılmazdı.

Bu tedbirler çerçevesinde Constantius, batıda Galerius ise doğuda Caesar tayin edildi. Diocletianus, her iki Caesar'ı kendine bağlamak için eşlerinden boşanıp hükümdar ailesine mensup prenseslerle evlenmelerini istedi. Constantius, Maximianus'un üvey kızı *Theodora* ile, Galerius ise Diocletianus'un kızı *Valeria* ile evlendi. Böylece 1 Mart 293'te dörtlü (*Tetrarkhi*) yönetimin temeli atılmış oldu. Augustus Diocletianus; Mısır, Libya, Arabia ve Bithynia'yı kendi yönetimine alırken Illyricum ve Asia'nın batı kısmını kendi caesrı Galerius'un yönetimini; diğer Augustus Maximianus'a Roma, İtalya, Sicilya ve Afrika'nın yönetimini; Maximianus'un caesrı Constantius'a ise Gallia ve Britanya'nın yönetimini bıraktı.¹⁰

Bundan 12 yıl sonra ise Maximianus ve Diocletianus, Diocletianus'un isteği üzerine 305 yılında birlikte imparatorluktan çekildiler.

Maximianus, Temmuz 310 yılında Marsilya'da ölmüştür. Bir iddiaya göre intihar ettiği söylenmektedir.¹¹

8. Oktay Akşit, *Roma İmparatorluk Tarihi*, İÜEF Yayınları, 1.baskı, İstanbul 1985, s. 494, 495.

9. Tim Cornell / John Matthews, (çev. Şadan Karadeniz), *Roma Dünyası*, İletişim Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1988, c. 5, s. 170-171; Oktay Akşit, age., s. 493, 500, 512; Anadolu Uygarlıkları, Görsel Yayınları, İstanbul 1982, c. 2, s. 396, 399.

10. Oktay Akşit, age., s. 495, 496.

11. Edward Gibbon, (çev. Asım Baltacıgil), *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyişi ve Çöküş Tarihi*, 1. baskı, İstanbul 1987, c. 1, s. 429, 430.

I. JUSTINIANUS



Resim 3: I. Justinianus Dönemine ait bakır sikke (527 / 565).

Envanter no: 47 / 2018

Basım yılı: 527-538

AE (Bakır); Ağırlık: 16,35g; **Çap:** 32mm;

Ön yüz: Büst sağa, diademli,* zırlı ve paludamentumlu.*

Ön yüzdeki Yazı: DNIVSTINI ANVSPPAVAG

Arka yüz: M'nin üst tarafında haç, sol boşlukta yıldız, sağ boşlukta uzun haç, Offici-
nia A?,

Kesim: CON (Constantinopolis).

Justinianus, 1 Ağustos 527-14 Kasım 565 tarihleri arasında Doğu Roma İmparatorluğu yapmıştır. Ana dil olarak Latinceyi konuşan son Doğu Roma

İmparatorudur. Doğu Roma'nın önemli imparatorlarından sayılmakta ve "Büyük" lakabıyla anılmaktadır. Batı Roma'yı, Doğu ile birleştirmek için büyük gayret sarf etmiştir. Ayrıca, Antik Roma İmparatorluğu'nun restorasyonunu ile de çalışmalar yapmış netice itibarıyla de kısmen başarılı olmuştur. Yapmış olduğu çalışmalarda ve almış olduğu kararlarda eşi Theodora'nın çok etkili olduğu da belirtilmektedir.

Justinianus, imparatorluğun imarı ile önemli çalışmalar yapmıştır. Yollar, içme suları, sulama işleri, su kanalları, sarnıç yapımı, akarsuların akışının düzenlenmesi, şehirlerin planlanması, yeni şehirlerin kurulması, harap olan şehirlerin yeniden imarı, muhteşem anıtların yapılması gibi hizmetler bunlardan bazılarıdır.¹² Yapılan anıt eserlerin başında ise 532 yılında başlanıp 537 yılında tamamlanan Ayasofya Kilisesi gelmektedir. 25 Aralık 537 günü Justinianus bu kiliseyi ilk ziyaretleri sırasında heyecanlanıp Kudüs'teki Süleyman Tapınağı'nı kastederek, "Seni yendim, Süleyman!" diyerek haykırmıştır.¹³ Kilisenin içerisi o kadar kusursuz dizayn edilmiş ki, dua etmek için içine girenler, insan sanatının değil Tanrı'nın hikmetinin bir eseri olduğu nazarı ile bakarlarmış.¹⁴

12. Aguste Bailly, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Noktakitap, 1. baskı, İstanbul 2006, s. 61,62.

13. Paul Lemerle, *Bizans Tarihi*, İletişim Yayınları, 4. baskı, İstanbul 2008, s. 68.

14. Aguste Bailly, *age.*, s. 69.

Doğu Roma (Bizans) yaşantısında dinin önemli bir yeri vardı. Doğu Kilisesi'nin en yüksek başkanı imparatordu. Justinianus'un kendisi her ne kadar Ruhani İmparator olmasa da Kilise'nin aldığı kararlar üzerinde kesin söz sahibiydi. Din adamlarının tayininde ve azlinde kendine mutlak bir yetki tanıyordu. Toplantıya çağırdığı konsillerin aldığı kararlar kendi arzusu doğrultusunda olunca şeriate uygun sayılıyor, kendisini tatmin etmeyenleri ise reddetmekten çekinmiyordu. "Vücutta gözün insanı yürütmek ve yönlendirmek üzere yaratılmış olması gibi, imparatorun da dünyayı idare etmesinin Tanrı tarafından kaderine yazıldığını, imparatorun yalnız Tanrı'ya muhtaç olduğunu, Tanrı'yla onun arasında aracı bulunmadığını" yaymakta tereddüt etmiyordu. Bu, papaimparatorluk (*Cezaropapisme*) adı ile anılan doktrinin en kuvvetli, en kesin ifadesidir."¹⁵

Justinianus, tahta çıkışından itibaren din konusunda Hristiyanlığa aykırı inanç sahiplerine şiddet kullanmıştır. Şeriate aykırı inanç sahiplerinin kamu hizmetinde çalışmaları ve serbest mesleğe girmeleri imkânsızdı. Bunlar haklarından mahrum edilmiş, malları ellerinden alınmış ve ibadethaneleri kapatılmıştır. Bütün Yahudiler, putperestler ve diğer inanç sahipleri baskı altına alındılar. Hatta hayatta kalmaları onlar için bir bağıştı. Yapmış olduğu bir başka uygulama da, 529 yılında putperestlerin son barınağı olan *Atina Felsefe Okulunu* kapatması oldu.

Justinianus'un bir başka girişimi de hukuk alanında yaptığı yeniliklerdir. Daha önceki belirsiz hukuk kuralları bazı sorunlara yol açıyordu. Justinianus, Roma hukukunu standart hâle getirmek için 528 yılında bir komite topladı. Komitenin başında tanınmış bir yargıç olan *Tribonianos* vardı. On dört ayda önceki kanunlar gözden geçirilerek gereksiz hükümler ayıklandı ve sadeleştirilmeler yapıldı. Böylece uyulması mecburi olan hukuk belgesi *Codex Justinianus* meydana getirildi.¹⁶

Hukukçular görevlerine devam ederek üç yıl süreyle *Jus Anlicum*'u incelediler. *Digeste* ve *Pandectes* adlı dergilerin kaleme alınmasıyla çalışmalar son buldu. Ayrıca Justinianus, hukuk öğrencileri için de *Institutes* adında bir medeni hukuk kitabı meydana getirdi. Sonuç olarak Roma Hukuku'nun temel kaynağını oluşturan dört bölümlük *Corpus Iuris Civilis* adlı eser meydana getirildi ve bu eser çağlar boyunca Roma Hukuku'nun korunmasını sağladı.¹⁷

15. age., s. 64, 65; Charles Diehl, *Bizans İmparatorluğunun Tarihi*, (çev. A. Göke Bozkurt, İlgı Yayınları, 1.baskı, İstanbul 2006, s. 33, 34.

16. Timothy E. Gregory, *Bizans Tarihi*, Yapı kredi Yayınları, 1.baskı, İstanbul 2008, s.130,131.

17. Aguste Bailly, age., s. 61, 65.

Justinianus Dönemi'nde (539), follis'in* solidus'a* olan karşılığı azaldı. Daha önceki dönemde 1 solidus, 210 follis'e eşitken, yapılan düzenleme ile 1solidus 180 follis oldu. Bu düzenlemede follis'in değerinin arttığı görülmektedir. Bir değişiklik de bakır sikkelerde yapıldı. Bu değişiklikle imparatorların iktidar yılları bakır sikkeler üzerinde gösterilmeye başlandı.

MAURICIUS TIBERIUS



Resim 4: Mauricius Dönemi'ne ait bakır sikke (582/602).

Envanter no: 48 / 2018

AE (Bakır); Ağırlık: 12.10g, **Çap:** 31 mm.

Basım yılı: 585-586; **Ağırlığı:** 12.10g; **Officina:*** A; **Tarih:** II II

Ön yüz: Büst cepheden, taçlı, tacın tepesinde haç var, zırlıklı, kalkanlı, sağ elinde haçlı globus* tutuyor.

Ön yüzdeki yazı: ONmAVR CPPAVI

Arka yüz: M'nin solunda ANNO, üstte haç, sağda tarih, kesimde CON,

Başarılı bir komutan olan Mauricius, 582 yılında *Caesar* unvanını aldı. İmparator Tiberios'un ölümünden sonra da imparator oldu.

Kendisine yardımcı olacak bürokrat ve askerleri seçerken çok dikkatli davranmanın yanında İustinianos zamanından bu yana devletle özdeşleşen merkezileştirme yönetim biçimini tersine çevirmeye çalışıyordu. Ayrıca, I. Theodosios'tan sonra savaşa katılan ilk imparator olması, ülkesinin güvenliğinin sağlanmasına verdiği önemi göstermektedir.¹⁸

Daha önceki yönetimlerin aksine asker ve sivil otoriteyi aynı çatı altında toplayarak "eksarkh"lık* sistemini kurdu. Bu sistem, daha sonra oluşturulacak olan "thema"* sisteminin oluşturulmasında da önemli rol oynadı.¹⁹ Mauricius Dönemi'nde ülkesindeki karışıklıklar oldukça artmıştı. 568 yılında Germen kökenli Lombardlar, Kuzey İtalya'da göründüler ve İtalya'da çok yerleri ele geçirdiler. Başarılı bir din adamı olan Papa Gregorios, büyük bir çaba göstererek Roma'yı korudu ve Lombardların Roma'ya girmelerine

18. Timothy E. Gregory, *Bizans Tarihi* (çev. Esra Ermert), Yapı Kredi Yayınları, 1. baskı, İstanbul 2008, s. 151,155.

19. age. s. 152.

engel oldu.²⁰ Mauricius, Sasanilerle yaptığı savaşlarda genellikle başarı sağladı. 591 yılında ülkesinin lehine Sasanilerle bir anlaşma imzaladı. Bu anlaşma gereği Ermenistan'ın büyük bir bölümünü ülkesine kattı. Ancak ülkesinin her yerinde karışıklıklar çıkmaya devam ediyordu. VII. yüzyılda Kuzey Afrika'da çıkan Arap istilalarını kontrol altına almak oldukça zordu.²¹

597 yılında Konstantinopolis'ten Doğu'nun yönetimini büyük oğlu Theodosius'a, Roma'dan Batı'nın yönetimini de küçük oğlu Tiberios'a bıraktı. Böylece *Tetrası** yönetim sistemini benimsemişti.²²

Balkanlarda, Avarların saldırılarına son vermek amacıyla 602 yılının kışında ordularına Tuna'yı geçme emri verince orduda isyan çıktı. Bu isyana önderlik eden Fokas, Mauricius ve oğullarını öldürttü ve senatonun isteği ile kendisi imparator oldu (602).²³

Mauricius'un, en kayda değer özelliği ise eser yazan birkaç imparator-dan biri olmasıdır. Askeri operasyonlar için rehber olabilecek ve savaş stratejilerini anlatan *Strategikon* adlı birde eseri vardır. Adı geçen eserde paralı askerlik sisteminin kaldırılması ve yerine köylülerden oluşan bir ordu kurulması önerilmekte ve *Türkler, Avarlar, Slavlar, Franklar ve Lombardlar* hakkında detaylı bilgiler verilmektedir.²⁴

THEOPHILOS



Resim 5: Theophilus Dönemi'ne ait bakır sikke (829 / 842).

Envanter No: 49 / 2018

AE (Bakır); Ağırlık: 6g; Çap: 29 mm

Ön yüz: EΘFIL BASIL

İmparator yarım figür olarak tavr etilmiş. Sakallı, başında tufa,* içi nokta bezemeli, loros* giyimli, sağ elinde labarum,* içi haç bezemeli, sol elinde haçlı globus* tutuyor.

Arka yüz: Dört satır hâlinde ΘEO / FLEAVÇ / OVSTESV / NICAS

20. Aguste Baily, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, (çev. Haluk Şaman), Noktakitap, 1. baskı İstanbul 2006, s. 76.

21. George Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, (çev. Fikret Işoltan), TTK Yayınları, 3. baskı, Ankara 1991, s. 73,74.

22. Timothy E. Gregory, age., s. 154.

23. age., s. 154,155; Aguste Baily, s. 76,78;

24. Timothy E. Gregory, age., s. 152.

II. Mikhael'in ölümünden sonra Theophilos 829 yılında imparator oldu. İoannes Grammatikos'tan ders alan İmparator, bilgili ve kültürlü bir liderdi. Ancak, dönemi askerî açıdan çok olumsuz olaylarla karşı karşıya kaldı. Doğuda bazı başarılar elde etmesine rağmen yaptığı savaşlar hep yenilgiyle sonuçlandı. 831 yılında Palermo, 841 yılından itibaren Sicilya'nın batısı Arapların eline geçti. Bu yenilgilerin ardından Theophilos, Alman İmparatoru Ludwig'ten ve Endülüs Emevi Halifesi II. Abdurrahman'dan yardım istedi.²⁵

Theophilos, bütün zorluklara rağmen Constantinopolis'in yıpranan surlarını onardı ve üç yeni *Thema* kurdu. Ayrıca, İmparatorluğun duğu sınırında "Kleisurai" (*dağ geçidi*) adında üç yeni savunma bölgesi oluşturdu.

Theophilos Dönemi, *İkonakırcılık** politikasının yeniden canlandığı son dönem oldu. Özellikle rahiplere yapılan zulümler tekrar başladı.

Theophilos, bilime büyük önem veren bir imparatordu. Mekanikten iletişime, edebiyattan teolojiye kadar pek çok konuda bilgi sahibi olan Leon'u halka hizmet vermesi için büyük kiliselerin birinde görevlendirmişti. Bazen sokaklara çıkar, halkın dertlerini dinlerdi. Adaletsiz davranan yöneticilere asla müsamahakâr davranmaz haklarında gereken işlemleri yapmaktan çekinmezdi. Romantik bir kişiliğe sahip olan Theophilos, Arap kültürüne hayranlık duyuyordu. Mimari konularda bilgi edinmek için Bağdat'a elçiler bile göndermişti.²⁶

842 yılı başlarında dizanteriye yakalanarak öldü.²⁷

X. CONSTANTINUS

İsaakios Komnenos 1059 yılında görevinden ayrılıp manastırda inzivaya çekilince Kilisenin liderleri ve sivil aristokratlar ittifakla X. Constantinus Dukas'ı (1059-1067) imparator ilan ettiler.

X. Constantinus, farklı cephelerdeki Bizans düşmanlarının güçlendiği bir anda askerlere karşı tepkili bir politika izledi. Memurlar, siviller ve burjuva sınıfı yönetimde daha etkili oldu. Senato, yüksek dereceli memurların istilasına uğradı ve askerlerin sayısı azaltıldı.²⁸ Böyle bir ortamda Batıda Robert Guiscard komutasında Normanlar Güney İtalya'daki Bizans topraklarına akınlar düzenlerken, Balkanlardaki topraklar ise farklı Türk gruplarının

25. Timothy E. Gregory, age., s. 204-206.

26. Timothy E. Gregory, age., s. 207.

27. Oğuz Tekin, *Bizans Sikkeleri*, Yapı Kredi Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1999, s. 67.

28. Aguste Baily, age., s. 192,193.



Resim 6: X Constantinus Dönemi'ne ait bakır sikke (1059 / 1067).

Envanter no: 50 / 2018

AE (Bakır); Ağırlık: 7.8g; Çap: 28mm

Ön yüz: İsa, kare soupedion* üstünde ayakta duruyor, sakallı, başında haçlı nimbus,* nimbusun her bir kolunda nokta, tunik* ve himation* giyimli. Sağ eli ile pelerinini, sol elinde kitap tutuyor. Sağ ve sol boşlukta IC / XC

Arka yüz: Sağda ΚΩΝΤΑΚ, solda ΕΥΔΚΑΥΤΟ. Solda Eudokia ayakta cepheden, pendilialı taç giymiş, loroslu, aralarında labarum* tutuyorlar, ortasında haç var. Labarum üç basamaklı kaide üstünde. Her ikisi de bir ellerini göğsüne götürmüştü.

tehdidi altındaydı. Ancak asıl büyük tehlike ise İran'ı, Irak'ı alan ve Mısır'daki Fatımi Devleti'ne son veren Selçuklu Türkleriydi. Sultan Alpaslan komutasındaki Selçuklu Türkleri 1067 yılında Anadolu'ya girerek Kayseri'ye kadar ilerlediler. Devletin bu sıkıntılı anında da X. Constantinus öldü (Mayıs 1067).²⁹

SÖZLÜK

Chlamys: Yarım daire şeklinde kumaştan kesilmiş parçalar.

Dekanummium: 498 yılında tedavüle sokulan 10 nummiae değerinde bakır sikke.

Diadem: Genellikle Roma imparatorlarının başlarına taktıkları bir eims taç veya çelenge verilen isim. Sade olduğu gibi kıymetli taşlarla da süslenirdi. Bizanslılar Döneminde de kullanılmıştır.

Eksarkh: Kuzey Afrika ve İtalya'daki Bizans illeri.

Follis: Bakır sikke. Çok yaygın olarak kullanılan bu sikkenin değeri 40 nummiae idi. "M" harfi ile gösterilirdi.

Genius (Genivs): Latince ruh, deha, yetenek, varlık, yaşamın esas anlamına gelmektedir. Patera, bereket boynuzu tutan erkek olarak tanımlanır. IV.yy. öncesinde bazen Serapis (Mısır tanrısı. İlk kez I.Ptolemaios tarafından Greklerin ve Mısırluların ortak tanrıları olarak ortaya konmuştur.) başı tutar şekilde tanımlanmıştır. İnsanların doğarken, onlarla birlikte doğduklarına inanılan tanrılaştırılmış bilinç. (Ahmet Semih Tulay; Genel nümizmatik Sözlüğü, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1. baskı, İstanbul 2001, s. 88)

Globus: Yer küre, dünya yuvarlağı.

Herakles (Hercules): Latince Hercules diye adlandırılır. Zeus ile Alkemene' nin oğlu olup yarı tanrı kahramandır; asıl adı ise Alkidas'tır. Sikkeler üzerinde Conservator, Defensor,

29. George Ostrogorsky, age., s. 316, 318; Timothy E. Gregory, age., s. 248; Oğuz Tekin, age., s. 78

Victor vb. unvanlarla tanımlanır. Smyrna (*İzmir*) ve Erythrai (*İzmir, Çeşme, Alaçatı, Ildırı köyü yöresi. İlk sikke basan kentler arasında yer almaktadır.*) sikkelerinde sıkça görülmektedir. Sikkeler üzerinde İS, I. yüzyıldan itibaren Büyük Constantinus'a kadar kullanılmıştır. Sikkelerin arka yüzünde eli sopalı ve omzunda aslan postu bulunan figür yer almaktadır. (A. Selim Tulay, *Genel Nümitmatik Sözlüğü*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, I. baskı, İstanbul 2001, s. 78, 97)

Himation: Bir tür pelerin.

İkonakırcılık (İkonaklazm) : 726-786 ve 815-843 yılları arasında cereyan eden dinsel resimlerin ve diğer kutsal imge veya anıtların politik sebeplerle imhasına ilişkin resmî hareket. 717-741 yılları arasında hüküm sürmüş olan İmparator III. Leon (Isaurian) İsa, Meryem ve azizlere ait ikonaların kullanımını yasaklamış ve 730 yılında tüm bu dinsel tasvirlerin yok edilmesini emretmiştir.

Labarum: Üzerinde İsa'nın adını simgeleyen monogramın işlendiği sancak.

Loros: Üzeri süslü konsül elbisesi.

Nimbus: Hristiyanlıkta başa takılan kutsallığı sembolize eden daire.

Nummia: Bakır sikke. Follisin 1/40'ına eşittir.

Officina: Sikke atölyesine verilen isim.

Paludamen: Bizans İmparatorluğunda komutanların askeri üniformaları üzerine giydikleri bir cins pelerin, manto.

Pandilia: Bir ucu taca veya baş bandına bağlı, kulak hizasından aşağıya sarkan kolye.

Patera: Kutsal günlerde şarap içmeye veya libasyon (tütsü) yapmaya yarayan ayaksız ve yok denecek kadar küçük ayaklı kap. (age. s. 158)

Pentanummia: 512 yılında tedavüle sokulan ve ağırlığı 2.3 gram olan 5 nummi değerinde bakır/bronz sikke.

Solidus: I. Constantinus zamanında MS, 312 yılından itibaren 4. 54 g. Ağırlığında basılan altın sikkelere verilen ad.

Souppedion: Genellikle İsa'nın veya İmparator'un ayakları altına konan alçak ayaklık ya da yastık.

Tetrarşi: Romalıların İS, 3. yüzyıl sonlarında devleti daha kolay idare edebilmek için uyguladıkları sistemin ismidir. Bu sisteme göre imparatorluk idarî açıdan iki kısma ayrılıyor ve her birinde iki augustus hâkim oluyordu.

Thema: Thema kelimesi kolordu mânâsına gelmektedir. Sonradan askeri bölgelere ad olarak kullanılmıştır. (George Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 90)

Tunik: Roma ve Bizanslıların giydiği bir cin kısa elbise.

KAYNAKÇA

Akşit, Oktay; *Roma İmparatorluk Tarihi*, İÜEF Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1985.

Bailly, Aguste; *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, (çev. Haluk Şaman), Noktakitap, 1. baskı, İstanbul 2006.

Baydur, Nezahat; *Roma Sikkeleri*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1998.

Diehl, Charles; *Bizans İmparatorluğunun Tarihi*, (çev. A. Göke Bozkurt), İlgı Yayınları, 1. baskı, İstanbul 2006

Gibbon, Edward; *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, (çev. Asım Baltacıgil), Bilim Felsefe ve Sanat Yayınları 1. baskı, İstanbul 1987

Gregory, Timothy E.; *Bizans Tarihi*, (çev. Esra Ermert), Yapı Kredi Yayınları, 1. baskı, İstanbul 2008.

Harl, Kenneth W. ; *Bizans (MS, 498-1282)*, (çev. Burçak Delikan), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1. baskı, İstanbul 2002.

- _____, *Roma (MS, 238-498)*, (çev. Burçak Delikan), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1. baskı, İstanbul 2002.
- Lemerle, Paul; *Bizans Tarihi*, (çev. Galip Üstün), İletişim Yayınları, 4. baskı, İstanbul 2008.
- Ostrogorsk, Ostrogorsk; *Bizans Devleti Tarihi*, (çev. Fikret Işıltan), Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1991.
- Tekin, Oğuz; *Bizans Sikkeleri*, Yapı Kredi Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1999.
- _____, *Greç ve Roma Sikkeleri*, Yapı Kredi Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1994.
- Tulay, Ahmet Semih; *Genel Nüvizmatik Sözlüğü*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1. baskı, İstanbul 2001.

SOSYOKÜLTÜREL DEĞİŞİM VE GÖÇ ÇAĞRIŞIMLARI: MUSTAFA KUTLU ÖYKÜLERİNDE YOLDA OLMAK

Doç. Dr. Fatih ARSLAN

Öz: İnsanlık yeryüzünün adı olduğundan beri sürekli bir hareket içindedir. Çeşitli sebeplerle yer değiştiren ya da değiştirmek zorunda kalan bireyler gittiği her coğrafyada yeniden var olma yeniden adını konumlandırma çabasına girmektedir. Genellikle köylerden, kırsaldan kentlere göç şeklinde olan bu eğilim, aslında iki tarafı memnun etmemektedir. Kentliler köylüleri, köylüler kentlileri kabullenmemiştir. Adı kısaca göç olan bu tek taraflı akış günümüzde az da olsa karşı göçlere de yansımıştır. Sosyal, ekonomik hangi sebeple olursa olsun bir toplumsal kırılmadır.

Toplumsal değişimlerin yansıdığı, yansıtıldığı pek çok etki alanından bahsedebiliriz. Edebiyat da bunlardan birisidir. Türk toplumunun özellikle 1950 sonrası erken sanayileşme döneminde baş başa kaldığı kırsal göç pek çok edebiyatçı için bir içsel temadır. Öyküsünü büyük oranda değişim, başkalaşım, değerlerden uzaklaşma temeline oturtan Mustafa Kutlu da ister istemez bu kavramı yaşamış, değerlendirmiş, yazmış; ilk öykülerinden son yazdıklarına kadar bu coğrafyanın insan profilinin olumsuz olarak gördüğü kentsel akış üzerinden yorumlamıştır. Kutlu'nun geleneksel yapının bozulması üzerinden yorumladığı göç, aslında hiçbir mazet kabul etmeyen, anlamsız, temelsiz bir eylemdir. Olgunlaşmamış zihinler için cazip bir niyet olarak durması da onun bu genel yapısını değiştirmemiştir. Kutlu öyküsü bir yol öyküsüdür. Varacağı yer olmasına rağmen kimsenin tam olarak nereye ulaşacağını bilmediği bir öykü.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Kutlu, sosyokültürel değişim, hikâye, kent, yol, göç

ASSOCIATIONS SOCIOCULTURAL CHANGE AND MIGRATION: BEING ON THE WAY TO MUSTAFA KUTLU STORY

Abstract: Since humanity is the name of the earth, it has been in a constant movement. Individuals displaced or forced to change for various reasons are struggling to re-exist in every geography where they are going. This tendency, which is usually in the form of migration from the villages to the cities in the countryside, does not actually satisfy the two sides. The urban people did not accept the villagers and the villagers. This unilateral flow, whose name is briefly the migration, is also reflected in the opposite migrants today. Social, economic, whatever the reason, is a social break.

ORCID ID: 0000-0002-9231-1820

DOI : 10.31126/akrajurnal.429207

Geliş tarihi: 31. 05. 2018 / Kabul tarihi: 04. 09. 2018

*Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi / Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

We can talk about many domains of influence that social changes reflect and reflect. Literature is one of them. The rural immigration, which the Turkish community has had in the early industrialization period especially after 1950, is an internal theme for many writers. Mustafa Kutlu, who based his story on the basis of change, metamorphosis and distancing of values, did not want to, lived, evaluated and wrote this concept. From their first stories until their last writings, interpreted this urban geography through the urban stream that the human profile viewed as negative. The migration that Kutlu interprets through the deterioration of the traditional structure is a meaningless, unfounded act that does not accept any excuse. His temptation as an attractive intention for immature minds has not changed his general structure. A happy story is a story. A story where no one knows exactly where to reach, even if there is room to be.

Key Words: Mustafa Kutlu, sociocultural change, story, city, way, migration.

Giriş / Yol Üzre...

Sürerli ve süreklî bir hareket hâlindeyiz. Mecburiyetler, idealler, hürriyetler, niyetler vs. bir şekilde bizi yolda olmaya/kalmaya çağırıyor. Göç kelimesi ise biraz daha bir zorunluluk hikâyesi gibi. Sanki insanın arzusu değil mekânın bir dayatması... İnsanların çeşitli nedenlerden dolayı yaşadıkları yerleri terk edip farklı yaşam alanları bulmalarına, oluşturmalarına göç, göçmek diyoruz. Niyetsiz bir eylem olduğu ölen kişiler için kullanılan "göçtü" ifadesinde mülhem. Göçlerin en biçimsiz dayatmalarından biri modernleşme takıntısının sahte mutluluk vadeden eylemi olan köyden kente göçtür. Kentleşme ve Türkiye kentleşmesi (Güreşçi 2010: 51) kavramı bambaşka bir olgudur. Özetle köyden kente göçün en büyük nedeni sanayileşmedir. Önemli bir sosyal ve ekonomik sorun olsa da hâlâ önü alınamayan bir kısır akıştır. Sanayileşmeyle birlikte köy ve kent birbirinden tamamen ayrılmış ve her biri farklı hayat biçimlerini anlatan sosyolojik olgular olarak düşünülmeye başlanmıştır. Köy hayatı "... tabiatla iç içe tarıma ve hayvancılığa dayalı bir yaşam tarzını ifade ederken kent; ahlakın, sanatın, felsefe ve dini düşüncenin geliştiği çevre" (Coşkun 2010: 379) olarak yorumlamıştır. Rousseau'dan Voltaire'ye ve bizdeki pozitivist/sanatçı, aydınlara kadar etki hep tabiatın/köyün mutlu kentin kahrediciliği biçiminde olsa da vazgeçilmez bir uyuşturucu gibi kent kendisine süreklî müptelalar yaratmıştır. Artık kent, kentli kimliği çok imrenilen bir tavır değildir. Hele ki bizim gibi ne kadar büyüse de üçüncü dünya kimliğinden sıyrılmayan toplumlarda hâlâ şehirlerde yükselen beton/çelik yapıları modernliğin kutsal yunakları olarak pazarlanmaktadır.

Mustafa Kutlu hayatının her döneminde içsel bir sızı olarak göç hikâyelerini ister estetik boyutta isterse reel anlamda tutmuştur. Kutlu'nun göç öyküleri daima yutkunan ve yüreğindeki taşı kurutamayan bir iç çekidir. Şehri ve köyü algılayışı çok da farklı değildir bu sebepten: "*Hız ve hazzın cendresine sıkışan insan esasen metropolde yalnızdır. İnsanlarla ünsiyeti olmadığı gibi tabiatın da uzak kalmıştır. Oysa taşra böyle değildir. İnsan ilişkileri sık,*

sürekli ve içtendir. Doğana gerçekten sevinilir, ölene kalpten üzülmünür. Vakit dar değil, vardır. Cenazeye veya düğüne yasak savar gibi gidilmez. İnsanlar vakti sadece kendisine ayırmaz. Ağaçla, çiçekle, böceklerle, su ile arkadaşlık kurulabilir. Kainatın kitabını okuyabilir.” (Kutlu 2013: 7). Zaman ve zamansızlık yoğun lirik yüklemelerle Kutlu'nun kent-köy ikliminin belirtecidir. Bütün öyküsünü âdeta bu cümlelerin etrafında bir koza gibi örür. Nefes, ışık, hayat olan bir kozadır bu. Boğan, zorlayan, daraltan değil. Temelde insani değişimlerin mekânsal göçle gerçekleşmesi, kentin bir değer giyotinine dönüşmesi dramatiktir. Ruhumuzu tarttığımız mekânın baskın yapısı göçün trajik boyutlarını daha da arttırmaktadır. Özellikle fabrika ayarları estet, lirik, nahif olan sanatçı yüreklerinde kırılma bir küsmeye aparatının ötesinde bir yer travmasına kaymıştır.

Adım Adım Kente / Kutlu'da Mekânyıkım

Temelde insanları kendi topraklarından koparan büyükşehirlere, hatta bazen başka ülkelere göçe mecbur kılan en önemli sanal etki büyük oranda ekonomiktir. Geçim sıkıntıları, toprağın verimsizleşmesi, sınırlı iş imkânları... vb. insanları şehre çekmektedir. Sanayileşme ile birlikte tarımda makineleşmenin başlaması ve toprağın insan gücüne olan ihtiyacının azalması da etkilidir. Belirgin sebepler ayrıca rahat, sosyal yaşam gibi popkültürün de kışkırttığı bir kandırmacayı da tahrik etmiştir. Kutlu'nun eserlerinde de kahramanlar çoğunlukla yoksulluk yüzünden göç ederler ama aslolan kentsel değişimin insani, insancıl değişimi neden zorladığı sorusudur. Sadece yer değiştiren insan değildir dolayısıyla, insanlıktır. *Rüzgârlı Pazar* öyküsünde ekonomik yetersizlikler yüzünden göçe mecbur kalan kahramanlara yer verir ve iç sesleri kurgu kahramanlarıyla aynileştirir: “*Recep Efendi de aynı yolun yolcusudur. Duran'ın ardi sıra iki kız daha sükün edince çobanlık doyurmuyor bunları. Hem artık devir de değişmiştir. Büyük şehirlerin taşı toprağı altın ya; yahu bir yanı gerçek bu lafın, bazıları yükü tutuyorlar. Akıl sır ermez yani; elifi görse mertek sanacak, okuma yazma bilmeyen adamlar mal mülk sahibi olmaya başlıyorlar. Köyde bunların vaziyeti, saltanatı bire bin katılarak anlatılıyor. Dinleyenlerin iştahı kabarıyor, köyün nüfusu git gide azalıyor.*” (Kutlu 2004: 13-14). Aslında şehir varlık sebebini bir mekân iştahıyla oluşturmaktadır. Doymak adına bir araya gelenler yeni açların da sofraya oturma niyetini tahrik etmektedir. Kazanma arzusunun hiçbir insani nitelik taşımadan gerçekleşeceğine inanmak bütün değerleri alt üst eden bir yapıdır.

Türkiye'de köylerden kentlere göçün yoğunlaştığı dönem 1950'lerdir. Bu yıllarda ülke büyük oranda siyasi, ekonomik ve sosyal bir değişim sürecine girmiş ve köylü nüfus çözü(l/n)meye başlamıştır. Dünyada da “...geç sanayileşen toplumlarda yüzyılın ikinci yarısına damga vuran gelişme, köylülüğün

çözülmesi ve topraktan kopan insanların kentsel alanlara” (Kıray 1998: 184) temelsiz, köksüz göç etmesidir. Göç, henüz olumsuz algılanmamaktadır. Ancak sonrası tamamen kontrolsüz ve plansız yapılanma, çarpık yerleşme, arabesk kültür girdabıdır. Bu dönemde “Göç ile birlikte kentlere doluşan Türk toplumu, bir türlü kentleş(e)meyerek hızlı ve karmaşık bir kültürel çözülme ile karşı karşıya kalır... kent insanlarına göre göçmeler, kentteki köylülerdir.” (Aydın 2016: 13). Eksik, tamamlanmamış bir ara kültür, yama bütün kentlerin olduğu kadar Türkiye kentlerinin de problemidir: “Geçen zaman içinde göç göçlükten çıktı, bir sel olup aktı ve bütün metropollerini işgal etti. Herhangi bir disiplin, gelenek, denetim, eğitim görmediği için ‘başına buyruk’ hale geldi.” (Kutlu 2013: 7). Şehirde olmaya rağmen çoklu yaşama kültürü almamış yani ‘şehirli’leşememiş insanların hayat hikâyeleri Kutlu için ne çok anlatılacaktır. Göç etmesine rağmen köyün ve kentin değerleri arasında kalan, her ikisi de artık olmayan bir melez mekân-insan tip ortaya çıkmıştır. Artık mecburiyetler sadece kültür isyanına dönüştüğü için şehirleşemeyenler, şehri kendileştirmiştir. En azından insan değerleri farklılaşmasaydı tesellisi sıklıkla öykülerin alt yapısına sinmektedir. Hatta öykülerde toplumsal yapı, âdeta göç öncesi-göç sonrası olacak şekilde derin katmanlara ayrılmıştır. Değer-değersizleşme artık iki mekânı da yaşamak kavramından uzaklaştırmıştır.

Sanayileşme sonrası birden kentleşme köylüleri kentlere yöneltmiştir. Köy ve köy yoksulluğuna karşı kentlerdeki yeni iş sahaları ve sosyal fırsatlar genel bir cazibe oluşturmuştur. Bu tek taraflı akış hâlâ büyük oranda devam etmektedir; hatta artık tükenmiş köy yükü başka bir boyuta geçerek kentten kente göçe kaymıştır. Göçlerin çoğunun plansız ve kontrolsüz bir şekilde olması aslında fiziksel olmasa da psikososyal bağlamda sürekli bir aradalık hissi yaratmaktadır. Genel kanı kısa zaman içinde kentlerin dev köylere dönüşeceği-ğidir. “*Köylülüğün kurtuluşu*” terimsel olarak bizim toplumumuzda çok farklı anlamlar taşımaktadır. Genel ötekileşme eğilimi “*köylülük*” imgesine yüklenen değer ve anlamlara alakalıdır. 1970’li yıllarda köyden kente göçler hız kazanmıştır. Kutlu öyküsü, bu yadsınamaz gerçekliğin farklı biçimlerini yansıtır: “*Türkiye’de yaşanan toplumsal değişme, şehirleşme olgusu ve göç beni sürekli meşgul eden konuların başında gelmektedir.*” (Kutlu 2013: 7) biçimindeki ifadeleri yazarın öykü tepkimelerine oldukça yakın akisler bırakmıştır. Öykülerde bu arada kalmışlığın duyuşsal, fiziksel yansımaları kahramanlar aracılığıyla anlatılmıştır. *Tufandan Önce* öyküsünde bu yarım ve yarıda kalmışlığın trajikomik yanları anlatılmıştır. Göç olmuş hayatlar; kendi topraklarından, bildikleri yaşamdan kopup daha iyi bir yaşam umuduyla kentlerde ‘köylü’ olarak yaşamaya devam ederler, yeniliklere ayak uyduramazlar: “*Köylümüz sedire, mindere oturma alışkanlığını terk edemediği için sandalyeye dahi bir bacağını altına alıp yan oturur. Ve tabii bu durumda dengeyi*

tutturamadığından bir veya iki sandalyeye daha ihtiyacı olur. Hamo Dayı da koltuğunun altına bir sandalye daha çekmiş.” (Kutlu 2003: 126). Türk edebiyatında göç kavramı bütün sanat dallarını etkilemiştir. Ancak en yoğun izleksel işleme roman ve hikâyede söz konusudur. Kısmi bir bilinçlenme olarak edebiyat en güncel olana kendince cevaplar bulmaya, en azından sorunu dillendirmeye çalışmıştır.

Yaşadığı dönem ve yerler söz konusu olduğunda Kutlu’nun bu sosyopsikolojik durumdan etkilenmemesi pek de mümkün değildir. Yaşadığı yerler kent sancısının yakın tanıklarındır. Kişiliğindeki köylü-kentli duyumları ve bunların mevcutla çelişkisi anlatma sebeplerine yenilerini katmıştır. Mustafa Kutlu, Türkiye’deki sosyo-kültürel değişimleri bizzat yaşayan, duyan ve duyumsayan Kutlu, bu değişim macerasını bizzat gözlemleyerek yazmıştır: “*Bu İstanbul hevesi gençler için başlangıçta bir büyük macera, âdeta bir kendini ispat vesilesiydi. Sonra sonra bir başka hayatın, köylerde kağşayıp gevşeyerek iyicene fukaralığa bürünen köhne yapıdan uzaklaşma; yeni ve zengin bir geleceğin kapısını aralama sevdasına dönüştü. Geçimi kıt dağ köyleri süratle boşalıyor, İstanbul’a yerleşenlerin zenginliği dillerde dolaşıyordu.*” (Kutlu 2001: 96). Köy-kentli kavramına âdeta sosyolojik bir cevap olan *Beyhude Ömrüm*’deki bu satırlar bizim toplumumuzdaki şehirleşme kavramının diğer ülkelerde benzeri olmayan bir yapıyla gerçekleştiğinin açık bir kanıtıdır. İnsan göçünden çok bir umut göçüdür görünen. Böyle olduğu için de acımasız, kanunsuz, katı vs. bir zenginleşme eğilimi taşımaktadır. Sadece emek değil umutlar da yer değiştirmektedir. Sadece madde değil her türden sosyal baskı için de kalabalığa, kente karışmak idealize edilmiştir. *Kapıları Açmak*’ta Kemal Zehra’yı, *Beyhude Ömrüm*’de Şahin Hediye’yi İstanbul’a götürür, kaçıtır. Ülke içine kaçış bu türden sebeplerle olurken yurt dışına kaçış genellikle ekonomik yetersizliktendir: “*Adam Kanada’ya gitmiş. Bir yolunu bulup gitmiş işte. Bizim millet bir yerlerden yırtmak için dünyanın öbür ucuna gidiyor.*” (Kutlu 2005: 211). Göçmek ve kaçmak farklı seviyelerde/biçimlerde olsa da amacı aşağı yukarı aynıdır. Uzaklaşmak. Göç kurgusal boyutta bakıldığında da metne hareket katan bir eylemdir. Okuru sürekli bilinçli, dingin tutar. Metinsel dikkat mekânsal dikkate dönüşür. Bütünsel boyutta yeniden bir kurgu inşasıdır ve yazarın elini güçlendirir. Kahramanların sıkıştığı anlarda bir kaçış imgesi olarak yerini değiştirmesi de bu temel sebebe dayanır. Sınırsız maddi imkânlar, olanaklar sınırlı bir dünyayı önce şaşırtmakta, sonra cezbetmekte ve sonrasında da kendi rüyasına çekmektedir. *Kapıları Açmak*’ta önce terk edilmiş birkaç bağ satılır şehirliye. Daha sonra beton evler kurulur. Kasabada dahi fazla para kazanabilen yarı kentli, köy insanının dikkatini çeker. Değişime direnmek boşunadır: “*Bu yıl beşe sattığı arsaya, eve; gelen yıl on beş, olmadı yirmi beş istemeye durdu. Yahu akıl alacak gibi değil. Bu şehirden gelen*

adamların ne çok parası var. Bu parayı nasıl kazanmışlar? Nasıl kolay harcıyorlar... Zamanla tezgâhlar çöktü, fabrika malı her yanı sardı. Dokumacılar birer birer işi bıraktılar; kimi gurbete çıktı, kimi zeytine, bağa ağırlık verdi, kasabanın parıltısı söndü, evler, konaklar viraneye döndü.” (Kutlu 2007: 16). Hızlı değişim, hızlı çöküş demektir. Kazanma biçimleri emek, sabırken yeni öğretiler aslında bunlara hiç de gerek kalmadığını köylülerin kulağına fısıldamaktadır.

Mustafa Kutlu'nun henüz büyük şehirlere taşınmadığı, gitmediği zamanlarda bile göçe dair temalara kullandığını görüyoruz. Bu içsel bir gurbettir aslında. İlk öykülerinden olan *Bir Mektup*'ta paranın geleneksel şehir hayatına girmesiyle şehrin bitişi anlatılır. Hikâye Erzincan'da yazılmıştır. Kutlu'nun İstanbul döneminin henüz başlamadığı yıllardır. Dolayısıyla burada anlatılan şehrin özelde Erzincan genelde biyografisinde o yıllarda önemli yer tutan bölge şehirleri olduğu söylenebilir. Kutlu'nun hikâyesinde şehri tanımlayışına baktığımızda sonraki yıllarda kaleme aldıklarıyla benzerlikler gösterdiğini görürüz. Esas itibarıyla o yıllarda Anadolu'nun söz konusu şehirlerinde sosyolojik olarak kasabadan farklı bir hayat tarzı da sürdürülmemektedir. Bu bakımdan Kutlu her ne kadar şehrin bitişi anlatsa da bu, esas itibarıyla Anadolu'yu şehirden kasabasına, köyüne değin sürdürülen geleneksel hayatın bitişinin anlatmaktadır: “*Ne oldu bu şehre birdenbire? Yerden biter gibi vahşi binalarla doldu.*” (Kutlu 1970: 75). Köyden kente göçle kişi, topraktan koparılmış olmanın derin sancılarını yaşar ve kalabalığa rağmen yalnızlaşır. Eski değerlerin hemen hepsine baskın gelen madde ve onun kâğıt temsilcisi sahte bir hürriyetle insanları betona hapsetmektedir. Kent insanı öncelikle özgürlüğünü kaybetmektedir. Köylerin yavaş yavaş yok olmaları, eriyip bitmeleri özgürlüğün de bitişidir. Canlı, hareketli yerler tenhalaşır; sadece birkaç ihtiyarın barındığı yerlere dönüşür. *Beyhude Ömrüm* Kutlu külliyyatında baskın temanın göç olduğu en belirgin eseridir. Neredeyse öyküyü tamamen kuşatmıştır. Öyküde Çavuş'un oğlu olarak geçen kahraman, köyü için ne kadar didinse de köyünü yok olmaktan kurtaramaz. En sonunda köyde sadece birkaç ihtiyar kalır, yollar yapılırsa ama yolu kullanacak kimse kalmamıştır. Hatta köye gelen yolun köyü bitirdiği bile düşünülmektedir. Köye gelen yol, göç için açılmıştır. Aynı kurgu *Kapıları Açmak*'ta da bizi karşılar. Modernleşen köyler de yazarın gözünde birer “*ölü şehir*”dir.

Kutlu anlatımlarında tepkisizliğe karşıdır. Göçün en kolay reddediş (Tosun: 2004: 47) olduğu kanısını taşır. Çoğu zaman topraklarını ve toprağın taşıdığı değerleri kolayca terk eden öykü kahramanlarına tepki gösterir. Maddi endişenin bir ihtiyaçtan bir hırsla, tamaha dönüşmesine ve bu değişimle birlikte insanın değersizleşmesine karşıdır. *Kapıları Açmak*'ın *Zehra*'sı -zorla kaçırıl-

dığı- şehirdeyken mutsuzdur, bütün değerlerini yitirmiştir. Kasabasına dönmesiyle ulaşır tekrar kendisine, canlanmayı başarır. Toprak bir değer hatırlatması, sanal bir antropolojik değerdir. Kente gelen, düşen köylülere kızmaz anlatıcı. Onlara genelde acır ve göçün mecburiyetten olduğunu hissettirir. Kentte küçümsenen, kentli ya da köylü olamayan, aradalığın bütün çıkmazlarını yaşayan kahramanlarına üzüdür. *Rüzgârlı Pazar* öyküsünde şehre gelmiş yokluk çeken insanlar vardır: “*Köyünü terk edip buraya taşınanlar şehre geldim diyecek öyle mi? Yok canım, millet enayi mi? Elbette nereye konduğunu biliyor, kim gönül rızası ile yerini yurdunu terk eder? İşte mecburiyetten...*” (Kutlu 2004: 35). Gelişen sanayi, şehrin iş ve sosyal imkânları, teknolojik yeniliklerin itmesiyle soluğu kentte alan insan; maddi pek çok imkân yakalamıştır belki ancak topraktan kopuşun derin sancılarını yaşamaktan kurtulamamıştır. Bu durum da taşraya doğru olan “*tersine göç*”ü meydana getirmiştir. Şehrin hızına ayak uydurup durmaksızın çalışan insanlar maddi doyum sonrası derin bir boşluktur. O zaman şehrin keri, zehri bütün evrenini kuşattığı için anlamsızlığın, aradalığın en ıstıraplı hâllerini yaşamaya başlarlar.

Kentten köye göçün nedenlerini; işsizlik, kültür çatışmaları, yabancılaşma, hırsızlıklar, gecekondulaşma, sağlıklı yaşama arzusu, yoğun nüfus, çarpık kentleşme...vb. şeklinde sıralayabiliriz. Bazen kent, fazlalıklarını ayrıştırmak zorunda kalır ve tersine göç dediğimiz bir olgu karşılar bizi. Bazı öykülerde bu durum farklı boyutlarıyla işlenmiştir. Köyden kente gidişin kendince haklı sebepleri bu defa şehirden köye göçü sağlam sebeplere dayandırmıştır. Nihayetinde insanlar gelirler, giderler. Temelde tutunamayanların eylemidir. *Zafer Yahut Hiç* bu izleksel yapıda önemli bir değerdir. Öykü kahramanı *Osman, Bulut*'u taşraya yerleşmesi için iknaya çalışırken taşrada huzur bulduğunu dile getirir. “*Bırak amayı, yapalım gitsin. Bak bana. Eski bunalımlı, aksi adam var mı? Yok. Ben burda mutlu oldum. Kendime geldim. Sen de gelirsin.*” (Kutlu 2010: 109). Öyküde kahramanlar yaşadıkları kötü anılardan sonra taşraya gelirler ve kaderleri birleşir. *Bulut Tepeköy*'e geldikten sonra tekrar eski neşesini bulur. *Oya* kocasından ayrıldıktan sonra kızıyla birlikte gelir Tepeköy'e. *Ferit* ise burada doktorluk yapmaya karar verir. Bu kahramanların hepsi de kasabaya gelmiş olmaktan mutludur. Ferit bunu dayısına şöyle açıklar: “*İnanmayacaksın belki Tepeköy bana çok iyi geldi. Onca yıldır beton binolar arasında, pis havada gürültü ve trafikle boğuşarak pas tutan vücudum, kuruyan ruhum burada yeniden can buldu.*” (Kutlu 2010: 141.) Aile bireylerinin ortak mekâna dair algılarının farklı olması da önemli bir etkidir. Memuriyet kaynaklı doktorun, öğretmenin, polis... görev yerlerinin küçük bir taşraya doğru olması her şeyin ötesinde bir aile tartışmasıdır. *Mavi Kuş*'ta genç karı-koca da mecbur kalmışlardır Şirinyurt'a gitmişleridir. Ancak eşi ba-

yan bu durumdan mutsuzdur, kocasından vazgeçebilecek kadar istememektedir taşrayı: “Beni gerçekten sevmiş olsaydın, bu Allah’ın dağına getirmezdin. Şuraya bak toz toprak, tezek kokusu... Hıh... Şirinyurt’muş!..” (Kutlu, 2002: 40). *Chef*’in Arzu’sunun da kocası Hüseyin Hüsnü’den ayrılmış olması ve oğlu ile de aralarında soğukluk olması şehri yaşanmaz görmesine ve taşraya kaçmasına neden olmuştur. Bütün boyutlarıyla bakıldığında Kutlu’nun göç kavramına yaklaşımı “*Nurettin Topçu’nun ticaret, siyaset, tabiat, Anadolu romantizmi, köy gerçekliği, modernizmi reddiye gibi felsefi-iktisadi-ahlaki görüşlerini sanat alanında temsil*” (Tosun 2004: 23) edildiğinin tipik göstergesidir. Topçu’dan mülhem muhafazakâr bir Anadoluculuk dini hasiyetlerle birleşince ortaya Kutlu öyküsünün temel dayanakları çıkmaktadır.

Sonuç

Türk toplumunun önemli kırılmalarından birisi ya da en önemlisi yeni cumhuriyetin bir kazanım ve modernleşme olarak idealize ettiği kentleşme olgusudur. Yıkılmış, bitmiş bir medeniyet çoğu toplumun yüzyıllar içinde kurduğu sosyal kentleşme olgusunu kısa zamanda ve yanlış bir yorumla gerçekleştireme zorunluluğunda bırakılmıştır. Edebiyatın bu toplumsal sorundan beri durması elbette düşünülemez. Doğrudan sosyal bir yapı olmasa da sosyal yapının en sağlam izdüşümüdür; bütün kurmaca değerlerine rağmen. Mustafa Kutlu kendisi, öyküsü de bu sancılı geçişin her ayrıntısına tanıklık etmiştir. Bireysel öyküden ısrarla kaçınan yazar yenilik, modernleşme kavramları çerçevesinde bir yanlış anlaşılma ve yorumlamaya dikkatleri çeker. Köyden/doğadan kopuşu bir göç mecburiyetine sığdırmaz. Kentin değersizleştiren, sıradanlaştıran kapital yapısını reddeder. Daha ilk öykülerinde “*Aslımızı yitirmişsek iyidir. İyidir ya mümkün mü?*” (Kutlu 1970: 24) bir insanın bireysel sancısı öyküsünün de arka plandaki beslenme niyetidir. Şehirlilik ve köylülüğün bizim toplumumuzda hâlâ tanımlanamayan, anlaşılamayan yanlarına kendince öneriler getirir. Bir neticeden çok bir rahatlama terapisi gibi duran bu izlek, mekânsal olduğu kadar anlatım değeri olarak hep bir yol çelişkisi yaşamaktadır. Yolda kalmak, yol üzere olmak derin bir heyecan ve anlam körlüğüdür. İnsan bütün hazırlığına rağmen yoldadır.

KAYNAKÇA

- Aydın, Fahrettin; “*Mustafa Kutlu'nun Hikâyelerinde Tersine Göç*”, TÜBAR, S.39, s.11-28,2016.
- Coşkun, Sezai; “*Mustafa Kutlu'nun Hikâyelerinde Temel İzlek Olarak Köy-Kent Meselesi*”, Turkish Studies, Bahar, s.365-377, 2010.
- Güreşçi, Ertuğrul; “*Köyden Kente Göçün Köydeki ve Kentteki Yansımaları: Akpınar Köyü Üzerine Bir Değerlendirme*”, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, c. 2, S. 2, s. 48-57, 2010.
- Kıray, Mübeccel; *Kentleşme Yazıları*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1998.
- Kutlu, Mustafa; “*Eko-Köyler*”, Yeni Şafak Gazetesi, s.7,26 Haziran 2013
- _____ ; *Ortadaki Adam*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1970.
- _____ ; *Beyhude Ömrüm*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001.
- _____ ; *Mavi Kuş*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2002.
- _____ ; *Tufandan Önce*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003.
- _____ ; *Rüzgârlı Pazar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- _____ ; *Chef*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.
- _____ ; *Kapıları Açmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007.
- _____ ; *Zafer Yahut Hiç*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.
- Tosun, Necip; *Türk Öykücülüğünde Mustafa Kutlu*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.

ÇAĞDAŞ KAZAK TÜRK EDEBİYATI YAZARI BERDİBEK SOKPAKBAYEV'İN HAYATI EDEBÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Dr. Öğr. Üyesi. Salim DURUKOĞLU*
Elmira MONTANAY**

Öz: 20. yüzyıl Kazak Türk edebiyatının özellikle ikinci yarısında; şiir, tiyatro, çocuk edebiyatı örnekleri, hikâye ve roman türünde yazdıkları ile iz bırakan önemli yazarlardan biri de Berdibek Sokpabayev'dir. Ülkesinde bilinen ve sevilen bir yazar olan Berdibek Sokpabayev hakkında Türkiye'de bilinenler bir iki cümlelik ya da paragraflık bilgilerden ibarettir. Bu yazı bu bilgileri çoğaltmayı, yazarı; hayatı, edebî kişiliği ve eserleri bütünlüğünde tanıtmayı amaçlamaktadır. Yazar ve "Çocukluk Dönemine Yolculuk" eseri hakkında tarafımızca bir yüksek lisans tezi yaptırılmıştır. Bu tezde önce söz konusu eser Türkiye Türkçesine aktarılmış, daha sonra üzerinde kök değerler incelemesi yapılmış, bu yazı bu tezden üretilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Berdibek Sokpabayev, Çağdaş Kazak Türk edebiyatı, hayat, edebi kişilik, eserler...

CONTEMPORARY KAZAKH TURKISH LITERATURE AUTHOR BERDİBEK SOKPAKBAYEV'S LIFE LITERARY PERSONALITY AND WORKS

Abstract: Especially in the second half of 20th century of Kazakh Turkish literature; Berdibek Sokpabayev was one of the important writers who left his mark with poetry, theater, examples of children's literature, stories and novels. Known about Berdibek Sokpabayev who is a well-known and popular author in his own country, consists of a few sentences or paragraphs in Turkey. This article intends to reproduce these information and introduce the author; his life, his literary personality and his works. A master's thesis has been made by us about the author and one of his works called "Journey to Childhood". In this thesis, firstly the work was transferred to Turkish and then root values studies made on it. This article was produced from this thesis.

Key Words: Berdibek Sokpabayev, Contemporary Kazakh Turkish Literature, life, literary personality, works...

ORCID ID: * 0000-0002-2429-7609 / **0000-0002-5993-6909

DOI : 10.31126/akrajurnal.451010

Geliş tarihi: 05. 08. 2018 / Kabul tarihi: 26. 08. 2018

* İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü.

** Uzman, Almatı Kazakistan, elmiramontanayeva@gmail.com.

1. Giriş

Göremesek de kökleri ile toprağına tutunan ve ayakta kalan ulu bir ağacın dalları ve yaprakları şeklinde çoğalan Türk edebiyatının yazar ve eser bağlamında gittikçe zenginleşen örneklerine sahip edebiyatlarından biri de Kazak Türk edebiyatıdır. 15. yüzyıla kadar ata yadigârı ortak eserlerle gelen bu edebiyat, 20 yüzyıla gelindiğinde Abay Kunanbayulı, Ahmet Baytursunulı, Mağcan Cumabayulı, Muhtar Avezov vb. isimlerin çabaları ile kendine özgü ve çağdaş bir edebiyat niteliğı kazanmaya başlar.



1917 Bolşevik / Ekim Devrimi'ne kadar millî değerleri işleyen Kazak Türk edebiyatı, bu tarihten Sovyetler Birliğı'nin çöküşü olan 1991'e kadar, komünist parti güdümünde ve diktası altında angaje / bağımlı bir edebiyat olarak propagandacı nitelikteki bir komsomol / kolhoz edebiyatına dönüşür. Kazak Türkleri Kızıl Kırgın, Yapay Açlık Felaketi, sürgünler, işkenceler, kurşuna dizilmeler ve katliamlar toplamı olan bir soykırım batağıının içinde hayata tutunma mücadelesi verirler. Bu yıllar kuşkusuz, Kazak Türk edebiyatının kendi yörüngesinde ve doğal ilerleyişini kesintiye uğratar. Bu korkunç yıllarda, katı bir sansürün yazarları ve kitapları bir tırpan gibi biçtiğı zamanlarda yaşananların edebiyata yansması için bile bu yılların, demir perde, demir yumruk yönetiminin ve yarattığı korku imparatorluğunun etkilerinin geçmesi beklenir (Kolcu, 2006:135-136).

Bu sosyal ve siyasal koşulların içine doğan, eserleri bu gerçekler ışığında da okunması gereken, Çağdaş Kazak Türk edebiyatının üretken ve önemli yazarlarından biri de Berdibek Sokpakbayev'dir. Ülkesinde bilinen ve sevilen bir yazar olan Berdibek Sokpakbayev hakkında Türkiye'de bilinenler bir iki cümlelik ya da paragraflık bilgilerden ibarettir. Bu yazı bu bilgileri çoğaltmayı amaçlamaktadır.

2. Hayatı

Kazak Türk edebiyatının özgün yazarlarından Berdibek Sokpakbayev, 15 Ekim 1924 / 13.10.1924 yılında Almatı bölgesindeki Rayimbek / Narıncol ilçesinde, Kostöbe köyünde, fakir bir ailenin çocuğı olarak doğmuştur. (Mirzahmetulı, 2004:168) Yedi - sekiz yaşlarında annesi çok ağır bir hastalıktan



Yazarın ilk eşi B. Baymuratova ve kızı Samal Sokpakhbayeva.

dolayı vefat eder. Böylece yazar küçük yaşlarında yetim kalır. Ailesinde okumuş, eğitilmiş olan tek kişi ağabeyidir. Onun yardımıyla yazar, okulunu ve eğitimini tamamlar. 1949 yılında *Abay Kazak Pedagoji Enstitüsü Filoloji Fakültesi'n* den mezun olur ve daha sonra Moskova'daki *Gorki Edebiyat Enstitüsü'nde* eğitim alır. Eğitimi tamamlandıktan sonra Almatı'ya gelip, daha sonra kendisini Kazak edebiyatının ünlü yazar-

larından biri yapacak eserlerini kaleme almaya başlar.

Berdibek Sokpakhbayev, çocukluğundan itibaren okumaya çok hevesli biridir. Küçük yaşlarında, ilk yazarlık denemeleri diyebileceğimiz bir çabanın içine girer ve eline geçen kâğıtlara sürekli bir şeyler karalar. İlk ve orta öğrenimi ile lisans eğitimini tamamladıktan sonra uzun yıllar kendi büyüdüğü topraklardaki köy okullarında öğretmen olarak çalışır. 1952 - 1970 yılları aralığında *Kazak Edebiyatı* gazetesinde, *Yıldız*, *Baldırgan* dergilerinde ve *Kazakistan Yazarlar Birliği'nde* değişik görevler üstlenir. Berdibek Sokpakhbayev, Kazak çocuk edebiyatına katkıları da olan yazarlardandır.

Çocukluğu hep yoksulluk, açlık ve sıkıntılarla geçen yazar için, annesiz kalmak en dayanılmaz acılardan biridir. Bu öksüzlük duygusunu yazar, eserlerine de yansıtıp konu etmiştir. Eserlerinin bazıları yaşadıklarını anlattığı için otobiyografik karakterlidir. Gereksiz övgüden, ikiyüzlülükten hiç hazzetmeyen yazar, Rusların devlet büyüklerini de övmeyi, öven eserler yazmayı tercih etmemiştir. Bazı anlatılanlara göre yazar, "*Yalanı yazmayı sevmem.*" diyerek bir süre yazmayı da bırakmıştır.

Berdibek Sokpakhbayev, bütün düşünceleriyle, ruhuyla, varlığıyla; kendine ve toplumuna yoksulluk, acı ve gözyaşından başkaca bir şey yaşatmayan komünist, sosyalist Sovyet hükümetlerine karşı olan biridir. Özellikle onun son yazdığı romanı "*Ölgender Kaytıp Kelmeydi*" (*Ölenler Geri Dönmez*), Sovyet Dönemi'ndeki mankurtlaşmış / mankurtlaştırılmış topluma karşı, eleştiri, alay, yergi ve iğnelemelerden oluşur. Bu eser yazıldıktan sonra, yayınlanma aşamasında ve yayımlandıktan sonra yazara birçok sıkıntı yaşatır. Bilinçaltında hâlâ korkunç yılların izleri olan insanlar yüzünden romanın sansürden



Yazarın ikinci eşi ve oğulları.

geçemeyen bölümleri çok olur. Bu Sovyet karşıtlığı tutumu, yazarın hayatında pek çok olumsuz gelişmeye yol açar.

Yazarın ölümü hakkında birçok rivayet vardır. Yazar, 1991 yılı 24 Temmuz’unda Almatı şehrinin dışındaki bir parkta vefat etmiştir. Bu tarihi 1992 olarak veren kaynaklar varsa da (Mirzahmetuli, 2004:168) doğru tarih 1991 yılıdır. O zamanki ikinci eşi onun kalp krizinden vefat ettiğini söylemiştir ancak bu açıklama ölümü etrafındaki tartışmaların devam etmesinin önünü alamamıştır.

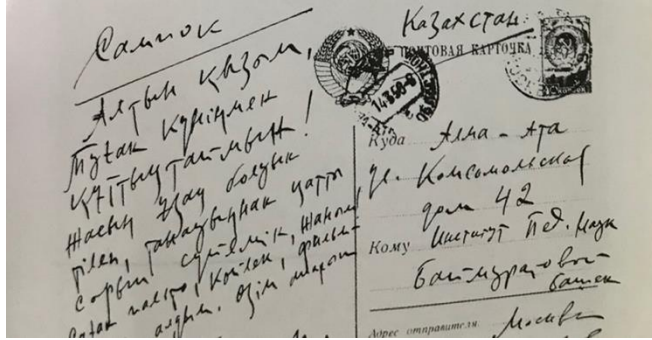
Hayatının son dönemlerinde kimseyle pek görüşmeyen yazar, dünyayı terk edeceği gün de yalnızdır. Bazen insanlar, gerçeği bilse bile anlatamazlar. Ölümü üzerinde karanlık noktalar olduğu iması yazarın tek başına, tanıksız ve nedensiz ölümü ile başlar.

Berdibek Sokpakhbayev, bu söylentiler arasında sessizce defnedilir. Yıllar geçer. Kazak yazarı Kadir Mirza Ali’nin, 2001 yılında yayınladığı “Jazmış” (Kader) adlı eserinden sonra konu yeniden gündeme gelir ve yazarlar arasında bir hayli tartışma olur. Yazar kitabında: “Berdibek Sokpakhbayev sağlığı yerinde olan bir adamdı. Çok büyük hastalıkları şöyle dursun, nezle, grip bile olmazdı. Yazar hakikatten ve realizmden başkasını kabul etmeyen, nice yalanlarla dolu, boyalı yazılardan nefret eden, inatçı biriydi. Günlerden birinde, hiç beklenmezken işte bu ağabeyimiz vefat etmiş. İnsanların sözlerine



Бүкіл шығармаларын дерлік балаларға арнаған жазушы балажан елі.
(Қолындағы қызы Самал).

Фотоğrafın altındaki yazı: Бütün eserlerini çocukları için yazан, çocukları çok seven bir şairди.



Okunabildiği kadarıyla Berdibek Sokpакbayev'in kızı Samal Sokpакba yeva'ya doğum gününü kutlamak için gönderdiği mektup.

*Altın Kızım,
Doğum günün kutlu olsun! Ömrünün uzun olmasını dileyerek,
sık sık sarılarak alnından öpüyorum. Canım, sana yeni
elbise, film.....aldım. Kendim getirip
Nereye: Alma-Ata Komsomolskaya Cad. No: 42
Kime: Eğitim Bilimleri Enstitüsü BaymuratkızıBaşen'e
Gönderici Adresi: Moskova*

hatta kendi kulaklarıma inanmadım. İnanmak da mümkün değildi. Fakat ister inan, ister inanma! Öleni geri geri getiremezsin.

Kıyamayarak da olsa sevdiğimiz yazarı toprağın kucağına emanet ettik. Kendi ellerimizle onu gömdük. Fakat yine de içimizde bir şüphe kaldı. Bu kalp bir şeyi hissediyor. Olan biten doğru değil gibi... Şüphem boşuna değilmiş. Sonraları Berdibek Sokpakbayev'in kazasına şahit olan birkaç arkadaşımın, dört beş kişinin, yazarı Kensay'daki parkta ağaca asılı bulduklarını ve kendi elleriyle indirdiklerini söylediklerini duydum. Kazak basın yayını onun nasıl öldüğünün üstünü örtmüş. Biz de bir şey fark etmemişiz. Birçok Kazak okuru hâlen onun nasıl öldüğünden bihaber." diye yazmıştır. Böylece, bu yazıdan sonra Kazak yazarının nasıl öldüğünü herkes merak etmeye ve yeniden tartışmaya başlamıştır.

Kazak yazarlarından biri olan Muratbekov: "Berdibek yalnızca gözüyle gördüklerini yazan, kâğıdı boşuna karalamayan, hakikati kovalayan bir insandı." sözlerine ilaveten, "...böyle bir yazarın kendisini asmasına, intihar etmesine etrafındaki insanlar değil biz bile şaşırırız. "Neden?", "Niye?" gibi sorular insanı rahat bırakmaz. Gerçekten de "Menim Atım - Koja", "Balalıg Şakka Sayahat", Ölgender Kaytıp Kelmeydi" gibi nice eserlerin sahibi nasıl olur da intihar eder? Hadi intihar etti diyelim, onu intihara iten nedenler ne olabilir?" tarzı sözleri ile durumu sorgulamaya ve anlamaya çalışmaktadır.

Bunun gibi sorulara cevap olabilecek bir beyanı da Kazak halk edebiyatı yazarı Muzaffar Alimbayev, 1958'li yıllara ait olan bir hatırasına dayandırdığı bir yazısında şöyle anlatmıştır: "Yüzü yabancı, uzun boylu biri akşamüzeri iş yerine geldi, yazarlar birliği hakkında sorular sordu, özellikle Berdibek Sokpakbayev üzerine durdu, onun çok iyi bir yazar olduğunu, eserlerinin usanmadan okunduğunu söyleyerek ve yazarı överek onun parti hakkında düşüncelerini sorup, gitti." Meğer bu kişi Berdibek'in kendisiymiş.

Bu konuşmanın sonrasında yazar on gün ortalıktan kaybolmuş ve sonrasında geri dönüp kendi isteğiyle sevdiği bu işten, yazarlar birliğindeki görevinden ayrılmış. "Hakikati yazarsam topluma sözüm ulaşmaz, gizli sansürden geçemez." diyen yazar bu işinden ayrıldıktan sonra yazmayı da bırakır. Bırakma sebebini soranlara ise yazar; "Yalanı yazamam." diye yanıt vermiş. Bu açıklamalardan şu anlaşılmaktadır ki, yazar hayatı boyunca acısıyla tatlısıyla saf gerçeğin peşinde koşmuş, gerçeğin şaşmaz ve yılmaz savunucularından ve yazıcılarından biri olmuştur.

3. Edebî Kişiliği

Hiçbir şey yoktan var olamayacağı gibi sanat eserinin konusu ve içerik ideası da kendiliğinden ve tesadüfen ortaya çıkmaz. Bir yazarın bilinçaltını şekillendiren, onu derinden düşündüren toplumsal sorunlar veya hayatta şahit

olduklarıdır. Bu birikim biraz vakit geçince yeni içerikle ve tecrübelerin de eklenmesiyle yazarın hayalinde tekrar canlandırılır ve yazıya dökülür. Her yazar için toplum hayatında gözlemediği olaylar, yaşadığı zorluklar, sevinçler gibi birikim ve tecrübeler güzel bir eserin çıkış noktasıdır. Bu konu hakkında Kazak âlimlerinden biri olan Nurgali “Yazarın sanat yoluna girmesi ve bu yolda ilerlemesi onun hayat yolu ve kaderiyle ilişkilidir.” (1991:144) demiştir.

Rus klasik edebiyatındaki *Radişev, Gers, Gorki*’den bu güne kadar devam eden edebiyat geleneklerinden biri, kendi hayatıyla ilgili yazı yazarken bile ilk sıraya toplum hayatını koymaktır. Ellinci yılların son dönemlerinden başlayarak Kazak edebiyatında yeni sıfatlar, sanat arayışları hep faydacılık merkezli olup Kazak yazarları işledikleri konularda toplum sorunlarını öne çıkarmaya başladılar. Yazımızın konusu olan Berdibek Sokpabayev de böyle arayışların öne çıktığı yıllarda yazmaya başlamıştır.

Kazak yazarlarından biri olan Sabit Mukanov’un (1978:194) “Yazar kendi zamanının sadece gözü ve kulağı değil bununla birlikte bilgisi ve şerefidir. O yüzden, o gözle görüp, kulağıyla duyduklarını beyaz kâğıda birden dökmez, öncelikle görüp, duyduklarının en önemlilerini kalp, ruh ve iman süzgecinden geçirip, dengeleyip, beyin ve kalbinin bin derecelik fırınında eritir.” demesi boşuna değildir. Gerçekten de edebiyatın en önemli hedeflerinden biri kendi çağını ve çağdaşlarının ruhî varlığını yüksek sanat yeteneği ile tasvir etmektir.

Temel ve hatta sosyal bilimlerin hiçbirinin bireyle toplum arasındaki ilişkiyi, bireyin kendi iç dünyasında olan biteni, bunlar arasında gözle görünmeyen bağlantıları edebiyat kadar nazik, derin, esaslı, etraflı bir şekilde anlatamayacağı kesindir. Yani belirli bir toplumdaki tarihi, toplumsal, bireysel gerçekleri anlatmada sanat ve edebiyatla hiçbir alan boy ölçüşemez.

Berdibek Sokpabayev edebiyata ve onun içindeki çocuk edebiyatına çok önem vermiş, okul yaşına gelmeyenine olsun, okul yaşlarındaki çocuklara olsun her birinin gönlüne göre eserler yazmıştır. Hayatın kat kat olmuş gerçeklerini derinden resimlememek, çocuklardan gerçeği saklamak, onları kandırma gibi olur. Küçüklüğünden hakikate doymadan büyüyen çocuğun, büyüyünce insanlığı şaşırmasın bulması, toplumsal- sosyal yeniliklere birden ayak uydurması zor olur. Bu doğrultuda yazmasına rağmen Sokpabayev’in yalın bir didaktikliğe varmaması diğer yazarlardan ayrıcalığıdır diyebiliriz. Eserlerini incerseniz gerçeğe hiç yalan katmadığını görebilirsiniz. Örneğin *Menim Atım Koca (Benim adım Koca)* romanında yazar çocuklara çocukça sırrını açar, kendi kötü yönleri olsun, iyi yönleri olsun saklamadan anlatır. İşte bu karakteriyle, okuyucunun gönlünde yer bulur.

Çocukluk Dönemine Yolculuk adlı eserinde şöyle bir örnek vardır: “Yedinci sınıfta yirmi öğrenciydik. Hepimiz mezun olduk. Haritanın sağını

solunu bile ayırt edemeyen Elemes de mezun oldu. Devlet müfettişi: ‘Bu hâlinle yetinme, vazgeçme, çalış, yüksekleri hedefle.’ diye öğüt vererek ona da diploma verdi.” (Sokpakbayev, 2018:185). Eğitim sisteminin açığına değinen bu paragrafı okurken bu ne, bu gerçeği yazmak Sovyet hükümetine ayıp olmaz mı şimdi? diye düşünenler ve yazarı eleştirenler olacaktır. Sonradan bu durumun otuzlu yılların acı bir gerçeği olduğunu aklına getirenler elbette anlayış göstereceklerdir.

Eğitim öğretimin, öğrencinin pek önemsenmediği zamanlara ait gerçekleri bir yazar nasıl ve niye saklasın? Yazmadığında bu gerçek yok mu olacaktır? Gerçeği yazmamak bir çeşit yalan yazıcılığı değil midir? Pembe, mavi vb. yalanlara başvurarak çocukları dürüst ve adil biri olarak nasıl yetiştirirsiniz? Yazar bu sorulara kendince bulduğu yanıtlar üzerinden acı gerçekleri, ironik / alaycı, ama aslına sadık bir şekilde anlatmayı tercih eder. Bu tercih yazarı, şair Mehmet Akif Ersoy’un “*Sözüm odun gibi olsun / Hakikat olsun tek.*” deyişindeki tercihe eşitler.

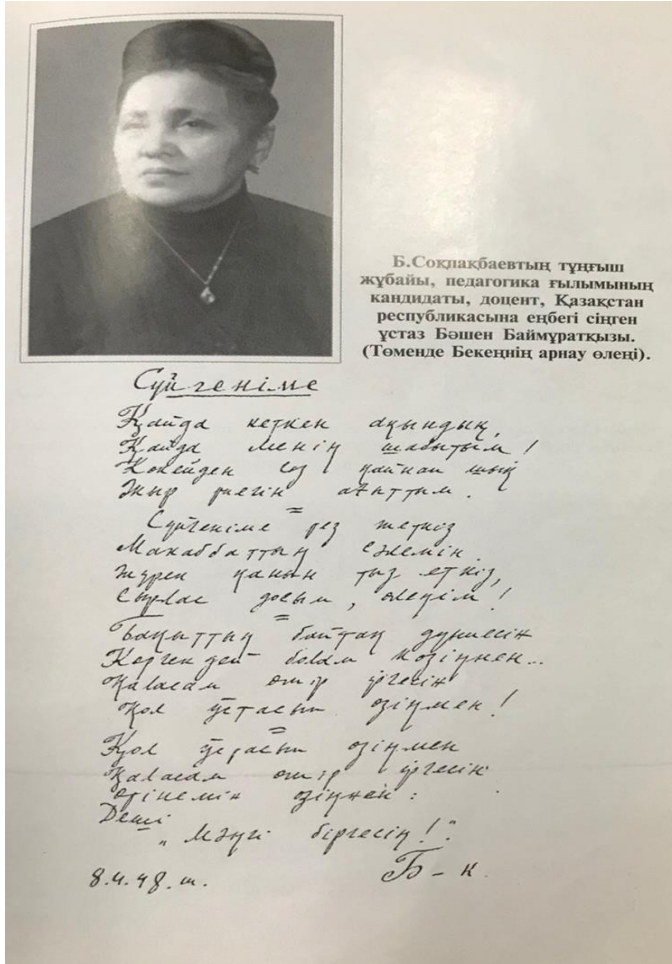
Berdibek Sokpakbayev’in eserleri sadece çocuklar için yazılan eserler değildir, bunları büyükler de okuyabilir. Çocuklar kendilerine ait eserlerde yaşitlarının duygu, düşünce, hayal, değer veya sorunlarıyla tanışır. Büyükler ise çocuk düşüncesine, duygularına dönüş yaparak, çocukların her birine ait özellikleri, psikolojilerindeki farklılıkları dikkate alarak yapılacak eğitimin önemini anlar.

Yazarın kişiliğine ve sanat anlayışına dair şu saptamalar oldukça isabetli ve değerlidir: “...Berdibek sözüne mert, çok titiz biri. Benim tanıyıp bildiğim yazarların içinde en mütevazı ve çalışkandır. O, sadece kalem tutmakla kalmayıp, günlük ev işlerini de titizlikle yapan becerikli bir insandır. Hem kendisine hem de başkasına karşı hem çok adil, hem çok serttir. Sanat insanı genelde dağınık olur. Berdibek ise tam tersine bir asker gibi çok titizdir. Masasında çalışırken ister yerde ister masasının üstünde olsun artık veya atık kâğıt parçası, çöp falan göremezsiniz. Dili kullanırken de öyle titizdir: Her cümlenin, her kelimenin yerli yerinde olmasını ister. Gönlünden en doğrusu ve iyisi bu sesi duyulana kadar düzeltmekten yorulmaz... Onun kitaplarının son sayfasını kapattığında sanat eseri okumuş gibi değil de sanki çok yakın arkadaşını uzaklara gönderip, veda etmiş gibi olursun. Kıyamazsın. İçin parçalanır. Berdibek’in eserleri işte böyle etkiler bırakır okuyanda. Yazar için bundan daha büyük bir mutluluk yoktur diye düşünürüm.” (Myrza Ali: 2014).

Berdibek Sokpakbayev çok çalışkan yazarlardan biridir. Sovyet Dönemi’ndeki zorluklara rağmen usanmadan, yorulmadan çalışmıştır. O yıllarda Kazakistan’da toplu kolhozlaştırma* uygulanmaktadır. Rus dili ve kültürü

Kolhoz: Rusya’da köylülerin ortak çalıştıkları tarım işletmesi, bir çeşit devlet çiftliği.

ile komünist yönetimin ağır baskısı vardır. Köy okullarında aydın düşünceli, iyi yetişmiş öğretmenler yoktur. Bunlara rağmen Sokpакbayev, Kazakların zengin sözcük hazinesini etrafındaki büyüklerden öğrenebilmiştir. Sonraları kendi çalışkanlığı sayesinde okuluna devam ederek eğitimini geliştirmiştir. Derslerine sıkı çalışmanın yanında her çeşit işte usanmadan, bıkmadan çalışmıştır. Bu çalışkanlığının sayesinde birçok kitap, özellikle hikâyeler yazmıştır. Bu iş ve iç disiplini sayesinde okuyucuların özellikle aradığı, eserlerini severek okuduğu yazarlardan biri olur.



Б.Сокпакбаевтың тұңғыш жұбайы, педагогика ғылымының кандидаты, доцент, Қазақстан республикасына еңбегі сіңген ұстаз Бөшен Баймұратқызы. (Төменде Бекеннің арнау өлеңі).

Сүйгеніме

Қанда кеткен ақындық,
Қанда мекенің алауың!
Қолыңда су қанша шөп
Жүрмейсің аяқтал.

Сүйгеніме = өз мерек
Махаббаттаң ермесің,
Мерек қандай тау еткі,
Сүйлес досың, алауың!

Бақыттаң = бақтаң дүресің
Қарсың ба - балаң көгіңмен...
Қалайсың өмір жүресің
Қал жетесің оқиғасың!

Қал жетесің оқиғасың
Қалайсың өмір жүресің
Дәлі "Менің бересің!"

8.4.48. m.

Б-к

Berdibek Sokpакbayev'in birinci eşi B. Baymuratova'ya yazdığı "Sevdiğime" adlı şiiri.

Fotoğrafın altında yazılı “**Sevdiğime**” adlı şiirin çevirisi şöyledir:

1	2
<i>Nerede bu şairlik !</i>	<i>Sevdiğime çabuk ulaştır</i>
<i>Nerde benim ilhamım?</i>	<i>Aşkımın selamını.</i>
<i>Sözlerim fışkırır kalbimden,</i>	<i>Yürek kanını kabart</i>
<i>Şiir seçmesini damıttım.</i>	<i>Sırdaş dostum, şiirim...</i>
3	4
<i>Mutluluğun engin dünyasını,</i>	<i>Hayat yapısını inşa etsem</i>
<i>Gözlerimle görmüş gibiyim.</i>	<i>El ele tutuşarak seninle.</i>
<i>Hayatın yapısını inşa etsem</i>	<i>Yalvarırım senden</i>
<i>El ele tutuşarak seninle.</i>	<i>Deki: “Hep birlikteyiz!”</i>

Kazak edebiyatının 20. asırdaki yazarlarından biri olan Beksultan Nurjeke yazar hakkında “Bilim ve Medeniyet” kanalının Özel Proje adlı programına verdiği bir röportajında: “Berdibek Sokpakyayev’e okuyucular, araştıranlar genelde çocuk edebiyatının klasiği derler. Bu bir gerçek. “Menim Atım Koca” (Benim Adım-Koca), Balalığ Şakka Sayahat” (Çocukluk Dönemine Yolculuk) adlı eserlerini zevk alarak okuyanlar yazarın çocuk edebiyatının klasik ustalarından olduğunu ikrar eder. “Gauhar”, (Gevher) “Ölgender Kaytıp Kelmeydi” (Ölenler Geri Dönmez) adlı romanlarını okuduklarında yazarın gençlerin ve büyüklerin de klasiği olduğunu kabul ederler. Sonuca gelirse o sadece çocukların ya da büyüklerin klasiği değil, Berdibek Sokpakyayev olarak Kazak edebiyatının klasiğidir.” demiştir.

Ne yazık ki yazarı, özellikle yaşadığı dönemde ve binbir emekle yazdığı zamanlarda kimse böyle adaletle övmemiştir. Cevher toprağın altında kalsa da o cevherliğini kaybetmez. İşte Berdibek Sokpakyayev, değeri pek çok yazar gibi sonradan anlaşılan biridir ve Kazak Türk edebiyatının en değerli cevherlerindedir. O eserleri okudukça, üstünde biriken tozlar uçuşarak yıldızı tekrar parlamaya başlar. Çünkü o; halkına, edebiyata, dürüst, adaletli bir şekilde vicdanıyla ve kalemiyle, hakkını vererek hizmet etmiştir.

Berdibek Sokpakyayev yazarlık bahtını; sanatın binbir mümtaz örnekle bezediği seçkin kütüphanelerde değil; yoksulluğun, açlığın pençesinde, çocukların bile çalıştırıldığı kolhoz günlerinin, annesini çocukluğunda kaybedenlere özgü öksüzlüğün; defter, kalem ve kitabın olmadığı okul hayatının, özetle kıyamete eşdeğer zorluklarla yaşanan günlerin içerisinde aramış ve bulmuştur. O, iyi eğitim alma talihinden yoksun büyüyen bir yazardır. Ekmeğini taştan çıkarmak, çalışarak hayatını kazanmak zorunda kalması, yazarlığa ayırdığı zamanı azaltmıştır. Bütün bu olumsuzlukları alt etmeyi başaran yazar, zamanındaki siyasetin gölgesine sığınmamış, ideolojiyi önemsemeyen yazmış,

kendi doğruluğundan hiç vazgeçmeyip, adaletsizliğe karşı dimdik durmayı ve doğru bildiğini yazmayı görev ve insanlık borcu bilmıştır.

4. Eserleri

Yirminci yüzyılın ortalarına hatta 1960'lı yıllara kadar, Kazakistan'daki çocuk edebiyatına dâhil edilen eserler aynı elden çıkmış gibi hep kalıplaşmış yapıda ve tek bir tipte idiler. Bunu en önemli sebebi Sovyet Dönemi'nde eserlerin yayınlanmasında sayısız sorunla karşılaşılması idi. Yazarların eserlerini istediği konuda, istediği şekilde ve içerikte yazmalarına izin yoktu. Yazsalar bile bu eserler denetimden geçemez ve yayınlanamazdı. İzin verilen ve hatta sipariş edilen konularda, belirli formatta eserler yazılırdı.

Berdibek Sokpakyev ise tam tersine kimseden izin ve icazet istemez, çocukların ihtiyaçlarını gözeten, beklentilerini karşılayan ve yaşadığı dönemin acı tatlı gerçeklerini içeren eserlerini kimseden korkmadan yazardı. Yazarın yen tarihselce edebiyat kuramıyla da okunmaya elverişli eserleri, açığı sadakatinin bir sonucu olarak yaşandığı ve yazıldığı tarihin gerçeklerini de bu günlere getirmektedir.

Yazar, sanat hayatının başlarında edebiyata şair olarak girer. 1950'li yıllarda "*Bulak*" (*Pınar*) adlı ilk şiir kitabını yayınladı (Mirzahmetulı, 2004 :168). Kitapta dile kolay, gönle sıcak gelen konular, düşünceler, eğitici değerler, çocuk kapasitesine uygun bir dille işlenmiştir. Bu kitaptaki şiirlerin dilinin sade ve melodili olması çocukların ilgisini çeker. Zamanında okuyucuların gönlünde özge bir yer edinen bu şiir kitabı, Kazak çocuk edebiyatında da satsal bir değere sahiptir.



Bu şiir kitabı hakkında Kazak yazar M. Alimbayev şöyle demiştir: "O zamanlardaki çocuk edebiyatı şairlerinin ellerinden çıkan eserlerin içindeki en önde olanının, en medeniyetlisinin Berdibek Sokpakyev'in şiirleri olduğuna şüphesiz bu kitap delildir. Özellikle '*Mısıık*' (*Kedi*) adlı şiirini çok beğeniyorum. Okul öğrencileri sahnelerde çok okurlardı. Yazarın şiirleri değişik, ilginç vakalara dolu idi. Bu yüzden küçük okurlarımız merakla okurlardı... Bu kitabın öğretmenlik taliminde tam olarak önemsenmediğine çok üzülürüz." (Alimbayev: 1994).

Sokpakyev, sanat hayatına şiir yazmakla başlasa da yazar sonraları daha çok hikâye yazmaya ağırlık verir ve ustalık okulu sayılan hikâyelerine daha çok emek harcadığı gözlemlenir. Hikâye yazmak Kazak edebiyatında

1950’li yılların ikinci yarısından başlayarak hızla gelişme gösterir. Sokpakbayev’in *Bakıt Joli (Mutluluk Yolu)* (1953) adlı ilk hikâye kitabı bu zamanlarda yayımlanır. Hikâyelerinin karakteristiği şu cümlelerle özetlenir:

Çocuklar için birçok eser yazan Sokpakbayev, kendisini hikâye yazmaya adadı. Yazdığı hikâyelerinde daha çok konunun genişliğine önem vermeye başladı. Onun *Beken, Ortak Kuvaniş, Nagaşı* adlı eserleri düşünce örgüsü ve estetik yapılarıyla çok dikkat çekicidir. Genç yazar; kurnaz, sinsiplanlı maceralar aramaz, sade vakalardan önemli meseleler, düşündürücü konular çıkartabilir (Nurhatov, 1962:324).

Berdibek’in diğer yönlerinden biri de dramacı olması, tiyatro eserleri yazmasıdır. Onun yazdığı *Boztöbe’de Bir Kız Var, Ölenler Geri Dönmez* gibi piyesleri Kazakistan’ın birçok tiyatrosunda sahnelenmiştir.

Sokpakbayev, çocukların gönlünü okşayacak, ruh dünyasını farklı bir etki altında bırakacak, izleri yıllar geçse de kalacak eserler yazmıştır. Ünlü Rus yazarı Anton Çehov, az hacimli, kısa eserleri yazmanın zor olduğundan bahsetmiş; kısa eser yazarken akılda kalacak güçlü ifadeler ve betimlemeler yaratmak için bayağı emek gerektiğini anlatmıştır. Sokpakbayev’in çocuklara yazdığı *Burıl At, Aripbay Jane Kokjal Kaskır (Aripbay ve Kurt), Jol (Yol), Ağaştar Nege Aşulanadı? (Ağaçlar Neden Kızarlar)* gibi eserlerine böyle zor yazılan, emek gerektiren sanat eserleri diyebiliriz.

Çocuklar için kurgulanmış, genelde başroldeki kahramanları çocuklar veya yaşlıları olan eserlerden beklentiler arasında çocuk dünyasına, düşüncesine, yaşına, karakterine uygunluk ilk sıralarda gelmektedir. *Jol / Yol* hikâyesinde başrolde olan *Balgın* adlı karakter de kendi yaşlıları gibi tabiatın sırrını anlamaya, çözmeye çalışır, dikkatini çeken eşyalara daha çok odaklanıp, nasıl yapıldıklarını araştırmaya girişir. Hikâyede her şeyi öğrenmek, bilmek isteyen çocuğun yanında, bitmek bilmeyen sorulara “Sen daha küçüksün, büyüyünce anlarsın.” demeyip, yorulmadan cevap veren baba karakteri de vardır.

Bu eserinde yazar daha çok çocuğun yaşını dikkate almıştır. Örneğin, ağabeyi karakterindeki *Escan*’ı anlatırken yazar, küçük yaşta çocuğun şehir veya ilçeleri pek ayırt edemeyeceği veya anlayamayacağı varsayımından hareket eder. Ağabeyinin şehre gitmesini “Escan ağabeyinin hizmet ettiği yere gitti.” diye anlatır. Bu türden basit ama önemli sadeleştirmeler sayesinde çocuk ağabeyinin çalıştığı yere gittiğini daha rahat anlar. Hayatın çeşitli sıralarını tam olarak anlayıp yetişmeyen, özellikle köy denen en küçük yerleşim biriminde yetişen bir çocuğun bazı sorunların köyden çıkınca biteceğini sanması çok tabiidir. Yazar çocuğun belirli bir yaşını resimleyerek anlatırken bunun yanında onun psikolojik ve sosyolojik gerçeğini de inandırıcı bir şekilde işleme özen gösterir.

Yazar “*Jol*” adlı hikâyesinde gerçekçi, realist yönlerin öne çıkmasına ilaveten, olay örgüsüne, hayal öğeleri de katar. *Ağaçlar Neden Sinirlenir?* adlı eserinde bakımsız kalan ağaçların eski günlerine olan özlemini, sıkıntılarını birbirine anlatıp dertleşmesi diyalogundan hareketle teşhis ve intak sanatlarından yararlanır. Ağaçların konuşmalarını, meltem alıp nehrin boyundaki ormana duyurur. Hikâyenin böyle kurgulanması değişik, hülyalı vakalarla dolu olması, masallar ve efsanelerin büyüdü dünyasından yararlanılması anlamına gelir. Böyle eserler okuyarak ya da dinleyerek büyüyen çocukların, ruh ve hayal dünyaları da olabildiğince renkli olur. Ağaçların dalları, kayın ağaçları, çalılar canlanıp, hikâyeye doğa esintilerinin yanında hayal unsurları ile birlikte insan sıcaklığı da katlarlar.



Berdibek Sokpakbayev’i dünyaya tanıtan, birçok dile tercüme edilen eseri “*Menim Atım Koca*” adlı eseridir. Eserden hareketle Kazakistan’da, Almatı şehrinde “Kazak film” stüdyosunda çekilen aynı adlı film, 1967 yılında, Fransa’daki Cannes (Kan) şehrindeki film festivalinde ödül almıştır. İlk eseri olan “Bulak” (Pınar) adlı eserinden Menim Atım Koca adlı eserine kadar yazdıkları suyu gürül gürül akan bir pınarın, kaynağın devamı olan nehirler gibidir.

Menim Adım Koca eseri başlarda “*Özim Turalı Povest*” (*Benim Hikâyem*) adıyla yayınlanır fakat sonrasında şu anki adına değiştirilir. Bu eser Almatı Yayınevi’nde birçok zorluğu aşarak yayınlanır. Zira bu eserin karakterleri çocuklara iyi örnek olur mu, bunları çocuklara okutamayız, terbiye verici yönü yok, cümlelerinde özetlenen eleştirilerle eserin yayınlanmasına karşı olanlar çoktur.

Okul öğrencilerinin hayatını esas alan bu eser, toplumsal gerçekçiliğiyle, çocuk psikolojisini göz ardı etmemesiyle; günlük yaşamı, hayalleri, gerçeklerle ustalıkla sentezlemesiyle; birçok özgün karakter yaratmasıyla, ince mizahıyla, genç okuyucular için çok değerlidir. Eserdeki her bir karakter aracılığıyla esere yedirilen yerel, milli ve evrensel değerler, hikâyeyi eğitim açısından da değerli ve önemli kılmaktadır.

Hikâye yirmi yedi bölümden oluşur. Buradaki her bir vaka Koca'nın başından geçenler ve kendi ağzından anlattıklarıdır. Hikâyeyi okurken çocuklar da sanki bu olaya ortak olmuş gibi kendilerini hikâyenin içinde bulurlar. Koca, yazara çok yakın bir karakterdir. Yazar: “Eğer gerçeği söylemem gerekirse, Koca karakteri başkasına değil bana benzer. Gençliğimde çok sakın biri oldum diyemem... Fakat Koca'nın başından geçenler tamamen benim başımdan geçenler diye anlamak doğru değildir. Yazarlıkta hayallerin zirvesine çıkmak, olanı, gerçeği hayallerle bezemek doğru olarak göstermemek değildir. Edebiyatın imkânları ile gerçeği anlatmak çok da ayıp değildir diye düşünüyorum” diyerek yazarlık anlayışını açıklar (Kazak Sovyet Çocuk Yazarları, 1987:53).

Sokpakyev'in eserlerinin içindeki en hacimli ve içeriği açısından farklı olanı, *Çocukluk Dönemine Yolculuk*, (*Balalık Şakka Sayahat*) isimli eseridir. Bu eseri ile yazarın adı çok geniş bir çevrede tanınmıştır. Yazarı edebiyat dünyasına takdim eden, otobiyografik karakterli, kinaye mesafesinin yok olduğu bu eserdir diyebiliriz.

Yazar uzaklardan konu ve malzeme aramakla uğraşmaz. Kendi başından geçen hikâyeleri genelde konu olarak alır ve işler. Onun kaleminden çıkan eserlerin hepsi de otobiyografik karakterlidir, kendi hayatından alınmıştır. Bu tercihin doğal sonucu olarak eserlerinin başkarakterleri de kendine benzer. Daha küçük yaşlarından itibaren kaderin reva gördüğü zorluklarla boğuşmak zorunda kalan yazar; sekiz yaşında ilkokul birinci sınıfı okurken annesi vefat eder. Bu yıllar, Kazakistan'da Rus yönetimindeki kolhozlaştırma yıllarıdır. Kazak halkı için çok zor geçen yıllardır. Annesini kaybeden yazar için bu zorluk ikiye katlanır. Yazarın hayatı yazmakla bitmeyecek kadar çok yaşantıyla sonsuz bir kaynak hâline gelmiştir.

Eser yazmak için konuyu hayattan almak, kolay gözüксе de içerisinde görünmeyen zorluklar da barındırır. Hem güzel ve etkileyici yazmak hem de gerçeğe ihanet etmemek arasında bocalayan yazarlar genelde düş gücü ile değil gerçeğin gücü ile yazmayı tercih ederler. Bu tercih onları zamanın sesi yapar: “Yazar, belirli bir devrin çocuğudur. Onun eserlerinde de işte o devrin gölgesi, görünüşü olmak zorundadır. Bu nedenle yazarın eserlerinin kendi devrinin sosyal hayatından, mücadelesinden ayrı olması mümkün değildir (Ayşolakov, 2001:109). Sokpakyev de bu eserinde kendi çocukluk dönemini, şahit olduğu olayları, genel sosyal durumları, toplum hayatının önemli meselelerini konu eder. Yazar çocukluğundan yedinci sınıfa kadar başından geçenleri boncuk gibi dizip, birbiri ardınca resimlemiştir.

Çocukluk Dönemine Yolculuk, (*Balalık Şakka Sayahat*) adlı eserinde yazar, otuzlu yılların başlarında köylerde yaşanan zorlukları olduğu gibi anlatmıştır. Ortaklaştırma, devletleştirme uygulamalarının, insana olan güven-

sizliğin; yalancı dedikoducu, mevki düşkün olanların çok olduğu işte o dönemin gerçeklerini Kazak edebiyatında aslına sadık kalarak kaleme alan eserler dendiğinde akla ilk gelen eserlerden birisi budur.. Yine bu eserinde yazar, olayları kendi ailesi üzerinden anlatarak, büyük dönüşümlerin dayatıldığı bir devrin yaşantılarını gözümüzde canlandırır. Başkarakterin gözüyle dönemin ayrıntıları yazı ile kayıt altına alınır. Genç kahramanın dünya görüşü ile çizilmiş hayata dair resimler, Kazak edebiyatının zengin hazinelerinden biri hâline gelmiştir.

Hikâyede, Kazak köylerinin ortaklaştırma / devletleştirme dönemindeki ve otuzlu yıllardaki görüntüleri derinlemesine ele alınır. Eserde ideoloji adına boyanmış veya uydurulmuş hikâyeler yoktur fakat bunun yanında yazar her gördüğünü, bildiğini olduğu gibi de yazmamış, hafif mizahla, sadeliği bozmayan edebileştirme denemeleri ile okur tarafından yazdıklarının kabulünü sağlamış, okunurluğunu garantilemiştir.

Yazarın *Neredesin Gevher?* (*Kaydasın Gauhar?*) adlı eserinde köy çocuğu olan *Janibek* ve şehir güzeli olan *Gevher* arasındaki temiz aşk anlatılır. Bu romanın anlattığı olaylar, güzel olduğu kadar acıklıdır da. Bütün aşk hikâyelerini kuşatan acı ve çaresizlik, bu romandaki karakterlerin de kaderi hâline gelir. İki genç de birbirlerini çok sever fakat aşkları ayrılmayla sonuçlanır. Delikanlı hayata, insan kaderine, sorumsuz insanlara özgü bir kayıtsızlıkla bakar. Çünkü onun düşüncesi, kapasitesi, hayat görüşü, terbiyesi ve medeniyeti, hayata derinlemesine bakabilmesine yeterli değildir. Böyle bir karakter üzerinden yazar, insanın hayatında yanılmaması ya da çok az yanılması ve aldatılması adına akıl, ahlak, bilgi ve iradenin çok önemli olduğunu eserinde çıplak bir gerçeğe dönüştürür.

On Altı Yaşındaki Şampiyon (*On Altı Jasar Çempion*) adlı romanında yazar, çocukları; spora ve sporun kazandıracağı namusa, vatanseverliğe, azim ve cesarete, terbiyeye davet eder. Bu eser, birçok çocuğun sporla ilgilenmesini sağlamış özellikle erkek çocuklarının boksla uğraşmalarına etki etmiştir.

Yazarın “*Ergejeyli Eline Seyahat*” hikâyesi yarım asır öncesinde yazılmış olsa da şu anki günlere ait gibidir. Bağımsızlığı öven ve düşünce özgürlüğünü yücelten bir eserdir bu. Ergejeyli memleketinde bütün yazarları bir topluluğa itaat ettirecek kimse yoktur. Her türlü düşüncede, her türlü konuda yazıların yer aldığı birçok gazete ve dergi yayınlanır. Şair ve yazarlar, kendi dünya görüşlerine ve değerler sistemine göre beğendikleri gazeteler veya dergiler etrafında toplanır.

Halk da bu düşünce zenginliğini ve hareketliliğini çok beğenir, tartışmalara katılır; gazete, dergi ve kitap satışları çok yüksektir, arz talep sayesinde çok sayıda eser yazılmaya ve basılmaya başlar. En önemli ölçüt halkın

beğenisidir. Halk herhangi bir düşüncüyü beğenmezse, bu düşünce etrafında çıkan gazete ve dergiler ile basılan kitapları almaz. Böylece baskı ve zorlama olmaksızın doğal ve doğru bir sansür uygulaması ile basın yayın hayatı şekillenir.

Sokpakyayev'in eserlerinde genelde Kazak köylerindeki çocuk tipleri vardır. Mesela Boran'daki *Nurcan*, *Jol* hikâyesindeki Balgın, "*Burıl Attaki*" hikâyesindeki *Suleyman* mütevazı, kendi hâlinde köy çocuklarıdır. Bu anlatılardaki her bir olay köyde geçmektedir. Anlatıların başkarakteri olan çocukların bakış açıları köye ve köylülere özgüdür. Onlar, hayatı ve insanları yargılamadan önce anlamak, sevmeyen kimselerdir.



madan önce anlamak, sevmeyen önce tanımak isteyen kimselerdir.

Yazar çocuklara, çocuksuluğa odaklanmıştır. Çocukların sınır tanımayan hayal güçlerine güvenen, her şeyi gözlerinde canlandırma yeteneklerini bilen ve öngören yazar; her türlü ince ayrıntıya dikkat ederek, hikâyelerini kurgular. Karakterlerin gelişim psikolojisini ve yaş farklılıklarına göre davranışlar sergilemesini gözeterek, bütün bu özelliklerinin toplamı olarak çocuk edebiyatını içerik olarak genişletmiştir. Berdibek Sokpakyayev'in, Kazak çocuk edebiyatının şekillenmesinde emeği çoktur.

Kendi yazarlık hayatına ve sanatına etkisi olan yazarlar arasında, Kazak ve dünya edebiyatından Abay Kunanbayev, Şekspir, Mark Twain, Tolstoy, Gogol gibi yazarları sayan, onları örnek aldığı söyleyen; "Eğer tam söz sanatını öğrenmek istiyorsan, işte bunları oku. Onların nasıl bir yazar olduklarını bil. Yazarlığı onlardan öğren!" diyen yazarın sözlerinden hareketle, eserlerinde bu büyük yazarların etkisi olduğunu söyleyebilir ve görebiliriz.

Berdibek Sokpakyayev'in kronolojik sıra ile eserleri şunlardır:

- Bulak* (Pınar), Seçme Şiirler Kitabı 1950
- On Altı Yaşındaki Şampiyon* (Jekpe Jek) 1951
- Mutluluk Yolu* (Bakit Joli) 1952
- Uzaktaki Köyde* (Alistagı Avılda) 1953

Benim Adım Koca (Menim Atım Koja) 1957
Boztepede Bir Kız Var (Boztöpede Bir Kız Bar) 1958
Çocukluk Dönemine Yolculuk, (Balalıq Şaqqa Sayahat) 1960
Apendenin Hilesi (Apendenin Aylası) 1960
Bozkır Yıldızı (Dala Juldizi) 1960
Ayacan (Ayacan) 1963 - Rus Dilinde Yayınlanması 1965
Nerdesin Gevher? (Kaydasın Gauhar?) 1966
Ölenler Geri Gelmez (Ölgender Kaytıp Kelmeydı) 1969
Şal Men Bala (İhtiyar Ve Çocuk)
Hat (Mektup)
Ultan Okıgası (Ultan'ın Hikayesi)
Uykı Keltiretin Dari (Uyku İlacı)
Tunğı Konak (Gece Misafiri)
Sol Bir Sapar (Sefer)
Saşa (Saşa)
Sarnauk Jengey (Susmayan Yenge)
Men Kalay Uylendim (Ben Nasıl Evlendim)
Redaksiyaga Hat (Yayın Evine Mektup)
Abekennin Sagatı (Abeke'nin Saati)
Ajesinin Balası (Ninesinin Oğlu)
Ana Juregi (Anne Kalbi)
Arippay Men Kökjal Kaskır (Arippay İle Kurt) Ayaktalmagan Macil
(Bitmeyen Meclis)
Balapan Torgay (Kuş Yavrusu)
Bir Kalta Kurt (Bir Cep Dolu Kurut)
Boranda (Fırtınada)
Gulbarşın
Jalgız Koldı Billiayrdşu (Tek Kollu Bilyarcı)
Jasırınbak (Saklambaç)
Köylek Maselesi (Gömlek Meselesi)
Kompas (Pusulula)
Kolhozdan Kelgen Konak (Kolhozdan Gelen Misafir)
Könildi Keş (Eğlenceli Gece) (<https://kitap.kz/author/368>)

Yazarın “Benim Adım Koca” adlı eseri Türkiye Türkçesine kazandırılmış, (Sokpakhbayev, 2018:1-192) yazar ve “Çocukluk Dönemine Yolculuk” eseri hakkında tarafımızca bir yüksek lisans tezi yaptırılmıştır (Durukoğlu - Montanay, 2018:1-272). Bu tezde önce söz konusu eser Türkiye Türkçesine aktarılmış, daha sonra üzerinde kök değerler incelemesi yapılmıştır.

5. Sonuç

Üslup genel olan dilin özel olarak kullanılmasıdır. Berdibek Sokpakhbayev de genel olan Kazak Türkçesini kendine özgü seçimler ve birleşimlerle kullanarak yazdığı eserleri ile edebiyatçı kimliğini sağlamlaştırmış, güçlü tipler yaratarak ve özgün konular anlatarak da Kazak edebiyatını özellikle de Kazak çocuk edebiyatını zenginleştirmiştir.

Berdibek Sokpakhbayev, Kazak edebiyatında toplumun sürekli değişen iç içe geçmiş olaylarına, zamanın ruhunu ve insanın çağlar boyunca değişmeyen doğasını ekleyerek anlatmadaki ustalığı ile öne çıkmış ve tanınmıştır. Onda büyük yetenek sahiplerine özgü, göz ardı edilemez, insan eser bütünlüğünü temsil eden en önemli üç özellik vardır. Birincisi başarılı betimlemeciliği, ikincisi kendi döneminin sosyal yaşantısını edebiyatla büyük bir ustalıkla harmanlaması, üçüncüsü de insan psikolojisini sosyolojik gerçeklerle kaynaştırabilmesidir. İşte bu özellikler Sokpakhbayev'in kalemine ait baskın özelliklerdir diyebiliriz.

Berdibek Sokpakhbayev'in eserleri hayatın doğal akışına, eşyanın doğasına, doğanın ritmine göre kurgulanmıştır. Hangi eserini okursanız okuyun, yaşamın gerçekleriyle karşılaşsınız. Anlatmak istediklerinin hepsi gerçeğin edebiyat dilinden ifadesidir. Sokpakhbayev'in eserlerinin en önemli özelliklerinden biri de saf gerçek ile bir söz sanatı olan edebiyatın altın oranına karşılık gelen denge arayışıdır.

Yazarın hayal hakikat ayırımındaki seçimi, hep hakikatten yanadır. Bu netlik konu ile anlatım uyumunda da sürekli gözetilmiştir. Yazar kendi döneminin yaşantısını, gerçeklerden kopmadan, olduğu gibi anlatmasıyla; edebiyatı tarihin yardımcısı ve ikinci dereceden kaynağı olarak gösteren, paralel okumalarla zenginleştirdiğini ifade eden yeni tarihselci edebiyat kuramı ile okunmaya elverişli eserler kaleme alır. Berdibek Sokpakhbayev'in eserleri birinci dereceden olmasa da ikinci dereceden bir tarih kitabı gibi okunabilir. Özellikle Yakın Çağ Kazak tarihine ve toplumuna ışık tutacak netlikteki eserler, insandan topluma, toplumdaki devlete ve devletten evrene doğru gelişen bir içeriğe yaslanmaktadır.

Öykü ya da roman olsun, bir edebiyat eserinin gerçek bir sanat eseri olması için birçok şartı taşıması ve karşılaması lazımdır. Bu şartlar; konu seçiminden konunun işlenmesine, başlık seçiminden karakter çizimine, duygu ile düşüncenin kaynaştırılmasına, hayal ile hakikatin dengelenmesine doğru genişler. Edebiyat sanatının bütün içeriği ve incelikleri gözetilerek söylenildiğinde, Berdibek Sokpakhbayev hem Türk hem de dünya edebiyatının değerli yazarlarından biridir çıkarımına rahatlıkla ulaşılabilir.

Berdibek Sokpakhbayev, 20. yüzyıl Kazak Türk edebiyatının özellikle ikinci yarısında; şiir, tiyatro, çocuk edebiyatı örnekleri, hikâye ve roman

türünde yazdıkları ile iz bırakan önemli yazarlardan biridir. Bağımsızlığı tam karakteri olarak ifade edebileceğimiz yazar; özgür ve gür sesi ile yaşadığı çağın ve Kazak halkının sesi, nefesi, ruhu, bedeni ve bilgisi olmuştur. Yazar, Kazak Türklerinin duyguları ve düşünceleri ile birlikte, dillerini de yarına taşımalarını sağlayacak sayıda ve içerikte eserler kaleme almıştır.

Berdibek Sokpakyayev, kendi ulusu ve tüm insanlık adına zamanı donduran ve sonsuzlaştıran zaman yapıcılardan (time-bender) biridir. Eserlerinin Türkiye Türkçesine ve tüm Türk lehçelerine aktarılması, yazarı özne edinen konferans ve sempozyumların düzenlenmesi, Türk soyunun değişik boylarının birbirlerini daha iyi anlamalarına ve yakınlaşmalarına önemli katkılar sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Alimbayev, M. (1994); Beren Talant Berdibek, Halık Kenesi Dergisi, Almatı. Ayşolakov, T. (2001) Korkem Şıgarmanın Estetiklik Tabiatı, Gılım Yayınevi, Almatı.

Bilim ve medeniyet kanalı, Özel yayın, <https://www.youtube.com/watch?v=Z3hIKhFeXMQ>, Son Erişim Tarihi: 14 Mart 2017.

Durukoğlu, S. – Montanay, E. (2018); Berdibek Sokpakyayev'in "Çocukluk Dönemine Yolculuk" (Balalığ Şakka Sayahat) Adlı Eserinin Türkiye Türkçesine Kazandırılması ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Malatya.

<https://kitap.kz/author/368>. https://kk.wikipedia.org/wiki/Бердібек_Ыдырысұлы_Сокпакбаев.

Kolcu, A. İ. (2006); Çağdaş Türk Dünyası Edebiyatı, c. 1, Salkımsöğüt Yayınevi, Ankara.

Mirzahmetuli, M. (2004); Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi 28 Kazak Edebiyatı II, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Mukanov, S. (1978); Tandamalı Şıgarmalar/ Seçmeler 4c. Jazuşı Yayınevi, Almatı.

Myrza K. A. (2001); Jazmı, Kazıgurt Yayınevi, Almatı.

Myrza, K. A. (2014); Hantenri Dergisi, S. No38 (7840), Almatı.

Nurgali R. (1991); Arkau, İki Ciltlik Seçmeler Kitabı, Jazuşı Yayınevi, Almatı.

Nurhatov, A. (1962); İdea ve Obraz, Almatı.

Sokpakyayev, B. (2018); Benim Adım Koca, (çev: Cemile Kınacı), Bengü Yayınları, Ankara.

Sokpakyayev, B. (2014); Çocukluk Dönemine Yolculuk, (Balalığ Şakka Sayahat). An Arıs Yayınları, Almatı.

Sokpakyayeva, S. - Bakkoca M. (2005); Berdibek Sokpakyayev Hakkında Hatıralar, Bilim Yayınları, Almatı.

Sokpakyayev, B. (2014); Eserleri, Kazakparat Yayınları, Almatı.

ÂŞIK VEYSEL'İN ŞİİRLERİNDE SOSYAL ELEŞTİRİ*

Arş. Gör. Serdar Deniz ÖZDEMİR**

Öz: Âşık Veysel Şatıroğlu, sazın ve sözün ustası olarak bilinen âşıkların, 20. yüzyıldaki en önemli temsilcilerindendir. Görmeyen gözlerine rağmen sahip olduğu ilim ve irfan ile milletin bilinçlenmesine öncülük eden bir sanatçıdır. Onun şiirlerinde göze çarpan birçok ifadenin anlam bakımından, çağları aşan bir değere sahip olduğu açıkça görülmektedir. Bu anlam yüklü şiirlerinde, yaşadığı topluma karşı büyük bir duyarlılığa sahip olduğunu da ortaya koymaktadır. Şiirlerinde toplumsal hayatın aksayan yönlerini ince bir hassasiyetle gün yüzüne çıkaran Âşık Veysel'in bireysel ve toplumsal varoluşunu, bilincinin aydınlık düzlemine konumlandığı da ortadadır.

Bireylerin bir araya gelerek oluşturdukları toplumsal hayatın olumlu tarafları olduğu gibi çeşitli olumsuzluklar içerdiği de yadsınamaz bir gerçektir. Bu gerçekliği fark eden Âşık Veysel, sözü kullanmadaki gücü ile sosyal yaşamın aksayan yönlerini eleştirel bir bakışla dile getirmiştir. O, sahip olduğu dünya görüşü doğrultusunda, insanlar arasındaki eşitsizliğe, birlik ve beraberliğin göz ardı edilmesine, bireylerin toplum tarafından hoş karşılanmayacak davranışlarına ve kültürel hayatın yozlaşmasına karşı çıkmış, bu gibi durumları eleştirmekten geri kalmamıştır. Âşık Veysel engin hoşgörüsü dâhilinde, şiirlerinde eleştirinin yapıcı olan taraflarını benimsemiştir.

Bu makalede, toplum hayatında ortaya çıkan olumsuzlukların Âşık Veysel'in şiirlerine yansımaları ele alınmıştır. Ayrıca Veysel'in dünya görüşü doğrultusunda şiirlerinde yer alan sosyal eleştiri ortaya konularak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Âşık Veysel, Sosyal Eleştiri, Toplum, Birey.

SOCIAL CRITICISM IN ÂŞIK VEYSEL'S POEMS

Abstract: Âşık Veysel Şatıroğlu is one of the most important representatives of the minstrels, known as the master of the instrument and the word, in 20th century. Despite his unseen eyes, he is an artist who leads the consciousness of the nation with his knowledge and wisdom. In his poems it is clear that in many ways the meaning multiplier has a value that transcends the ages. It also reveals that in this meaningful poetry, he has a great sensitivity to his community. In his poetry, Âşık Veysel, who brought out the fragile aspects of social life with a fine sensitivity, is also clear that he places his consciousness in the light plane of individual and social existence.

ORCID ID: 0000-0002-2389-2940

DOI : 10.31126/akrajurnal.415846

Geliş tarihi: 16. 04. 2018 / Kabul tarihi: 28. 08. 2018

*24-25 Mayıs 2015 tarihleri arasında Sivas'ta düzenlenen; Dünya Ozanı Âşık Veysel Sempozyumu'nda sunulan bildirinin düzenlenmiş ve genişletilmiş şeklidir.

**Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Araştırma Görevlisi.

It is also an indisputable fact that social life contains various negativities such as the positive aspects. Recognizing this reality, Âşık Veysel has expressed a critical view of the difficulties in using the word and the aspects of social life that are failing. In the direction of the worldview that Âşık Veysel opposed; inequality between people, ignore unity and togetherness, the behaviour of individuals not to be welcomed by society, and the degeneration of cultural life and criticize such situations. Âşık Veysel with his enormous tolerance, has embraced the constructive sides of criticism in his poetry.

In this article, the reflections of the negativities in public life to the poems of Âşık Veysel were discussed. In addition, with the direction of Veysel's worldview, social criticism in his poetry has been put forth and evaluated.

Key Words: Âşık Veysel, Social Criticism, Society, Individual.

GİRİŞ

Dünya üzerinde kendine bir yer edinmiş olan insanın varlığını sürdürdürebilmesi, bulunduğu ortama sıkı sıkıya bağlı olmasıyla yakından ilgilidir. Yaşanılan sosyal çevre; insanın varlığa, dünyaya ve topluma karşı bakışını derinden etkilemektedir. Toplumsal hayat çok boyutludur ve bu sebeple bireylerin birlikte yaşadığı çevre içerisinde birtakım olumsuzluklar da bulunmaktadır. Bu olumsuzlukları dile getiren kişilerin başında ise âşıklar gelmektedir.

Toplumun aksayan yönlerini çekinmeden söyleyebilen ve olaylara objektif bir gözle bakabilen âşıkların ait oldukları milletin gözü, kulağı, yüreği kısacası sözcüsü olmaları; onların acılarını, dertlerini, sevinçlerini, umutlarını ve beklentilerini, sazlarıyla, sözleriyle dile getirmeleri (Şimşek, 2016: 118) âşıkları kültürel anlamda oldukça özel bir yere konumlandırmıştır. Âşıklar, söz söylemedeki güçlerinin de yardımıyla, şiirlerinde zaman zaman sosyal hayatın olumsuz ve aksayan yönlerini dile getirmişlerdir. *Âşıklık geleneğinde halk şairleri, yoksulluk, cahillik, rüşvet, adam kayırma, yalancılık, hırsızlık gibi sosyal konuları; bunun yanı sıra görevini yerine getirmeyen yöneticileri, bazen siyasî hayattaki aksaklıkları; gücünün yetmediği sorunlarla karşılaştığında feleği; kimi zaman doğa olaylarını vb. pek çok düzensizliği eleştiri konusu yapmıştır.*” (Çıblak, 2008: 18). Sözü yerinde söyleme konusunda usta âşıklardan biri de Âşık Veysel'dir.

20. yüzyılın güçlü sanatçılarından olan Âşık Veysel, yaşadığı topluma karşı duyarsız kalmamış, sosyal hayatın olumsuz ve aksayan yönlerini eleştirel bir bakış açısı ile dile getirmiştir. Şiirlerinde zaman zaman kendi şahsından hareketle, zaman zaman da doğrudan toplumu sorgulayan ve sosyal hayatın olumsuzluklarını gün yüzüne çıkaran Âşık Veysel, bu yönüyle günümüze kadar ulaşan, zamanının çok ötesini görebilmiş bir sanatçıdır.

Bu yazıda, Âşık Veysel'in şiirlerinde yer alan eleştirinin bireyden topluma uzanan sosyal boyutu, âşığın dünya ve varlık algısı doğrultusunda; “Sınıf Ayrılığına Eleştirel Yaklaşım”, “Birlik ve Beraberliğin Göz Ardı Edilmesine

Eleştirel Yaklaşım”, “Eleştirinin Bireyden Topluma Uzanan Boyutu” ve “Yozlaşan Kültüre Eleştirel Yaklaşım” başlıkları altında ele alınmıştır.

1. Sınıf Ayrılığına Eleştirel Yaklaşım

Âşık Veysel, şiirlerinde insanı merkeze alan bir yaklaşım sergilemektedir. Bu tutumuyla o, insanlar arasındaki eşitliğin sözcüsü konumundadır. Ona göre ırk, dil, din, mezhep farklılıkları varoluşsal bir çeşitliliktir. Ancak bu çeşitlilik, yaratılıştan gelen eşitliğe aykırı olmamalıdır. O, insanın ontolojik açıdan başlangıçta tertemiz olduğu fikrine sıkı sıkıya bağlıdır. “**Göklerden Süzüldüm Tertemiz İndim**” adlı şiirinde;

*Göklerden süzüldüm tertemiz indim
Yere indim yedi renge boyandım
Boz bulanık bir sel oldum yürüdüm
Çeşit çeşit türlü türlü renge boyandım (Oğuzcan, 1999: 37).*

...

dizeleriyle, insanın yeryüzündeki yaşantısına ve inanışlarına bağlı değişimini, sembolik bir söylem dâhilinde ele alır.

Eşitsizliğe karşı eleştirel bir tavır aldığı şiirlerinde Âşık Veysel, zaman zaman kendi varlığından hareketle zaman zaman da doğrudan insanların bu olumsuz tutumunu sorgulamaktadır. “**Kardeşim**” şiirinde;

*Beni hor görme kardeşim
Sen altınsın ben tunç muyum,
Aynı vardan var olmuşuz
Sen gümüşsün ben saç mıyım*

*Ne varise sende bende
Aynı varlık her bedende
Yarın mezara girende
Sen toksun da ben aç mıyım*

*Kimi molla kimi derviş
Allah bize neler vermiş
Kimi arı çiçek demiş
Sen balsın da ben cec miyim (Oğuzcan, 1999: 39).*

...

dizeleriyle, insanlar arasındaki eşitsizlik fikrine, kendi şahsından hareketle ve didaktik bir üslupla eleştirel bir yaklaşımda bulunur.

Âşık Veysel, özellikle aynı toprak üzerinde yaşayan gruplar arasındaki ırksal farklılıkları ve bu farklılıklardan doğan toplumsal yabancılaşmayı, düşünceleri çağları aşan bir filozof edasıyla eleştirmektedir. “**Senlik Benlik Nedir Brak**” adlı şiirinde;

...

*Kürt'ü Türk'ü Çerkes'i
Hep Âdem'in oğlu kızı
Beraberce şehit gazi
Yanlış var mı ve neresi*

*Kuran'a bak İncil'e bak
Dört kitabın dördü de Hak
Hakir görüp ırk ayırmak
Hakikatte yüz karası* (Oğuzcan, 1999: 57).

...

dizeleriyle, özü aynı olan, beraber sevinen, beraber ağlayan, birlikte göğüs göğse savaşan, vatanı için gece gündüz çalışan toplumun farklı etnik ve dinî gruplarının aslında bir ve eşit olduğunu eleştirel bir bakışla ele alır.

Âşığımız, dinsel ve mezhepsel farklılıklara, sahip olduğu engin hoşgörü dâhilinde yaklaşmaktadır. Yukarıda yer alan dizelerde farklı dinlere ait kutsal kitapların aynı kaynaktan yani bir ve mutlak güç olan Tanrı'dan geldiği düşüncesi paralelinde, dinsel farklılıkların sosyal ve toplumsal eşitsizliğe sebep olmaması gerektiğini belirtir.

Toplum arasındaki dinsel ve mezhepsel farklılıklar, insanlar arasında eşitsizlik ve sosyal hayat içerisinde karmaşa çıkardığı anda yerilecek bir durumdur. Veysel, tek Tanrı'ya inanan insanlar arasında ikilik olmaması gerektiği fikrine bağlıdır. Bu bağlamda; yaşadığı dönemden günümüze kadar ulaşan mezhep kavgaları, Veysel'in eleştiri oklarından kaçamamıştır. Âşık Veysel;

...

*Şu âlemi yaratan bir
Odur külli şeye kadir
Alevi Sünnilik nedir
Menfaattir varvarası* (Oğuzcan, 1999: 58).

...

ve

...

*Bakamaz mısın insanların işine
Kötülükler doğar peşi peşine
Mezhep kavgasına din döğüşüne
Sanki varıp sığmamışlar cennete* (Oğuzcan, 1999: 74).

dizeleriyle, mezhepsel farklılıklara hoşgörüyle yaklaşılması gerektiğini bildirirken, şahsi menfaatlerin sebep olduğu yıkımı eleştirmektedir.

Âşık Veysel'e göre insanlar arasındaki eşitliğin en önemli sebebi insan yaratılışının özünde toprağın bulunmasıdır. Hammaddesi toprak olan insanın, yaratılıştan gelen eşitliğini;

...

*Topraktandır cümle beden
Nefsini öldür ölmeden
Böyle emretmiş yaradan
Sen kalemsin ben uç muyum*

*Tabiata Veysel âşık
Topraktan olduk kardaşık
Aynı yolcuyuz yoldaşık
Sen yolcusun ben bac mıyım (Oğuzcan, 1999: 39).*

...

...

*Cümle canlı hep topraktan
Var olmuştur emir haktan
Rahmet dile sen Allah'tan
Tükenmez rahmet deryası (Oğuzcan, 1999: 58).*

...

dizeleriyle ifade etmektedir. “Âşık Veysel toprağı, insanoğlunun düşünce, söylem ve eyleme dayalı faaliyetlerinin barınağı olarak görür. İnsanoğlunu, sürekli olarak kaçıdığı gerçekliklere bir davet gibi olan toprak, ölümün, yeneden doğumun, kök salmanın, değişim ve dönüşümün mitolojik mekânıdır.” (Şenocak, 2017: 507). Kur'an-ı Kerim'de; “(Ey İnsanlar) Sizi topraktan yarattık (ölümünüzle) sizi oraya döndüreceğiz ve sizi bir kere daha oradan çıkaracağız.” (Ta Ha, 20/55) ayetiyle de toprağın önemi ifade edilmektedir. Ayrıca doğum, ölüm ve diriliş itibarıyla bir olan, yaratılışının özünde toprak bulunan insanlar arasındaki bağ oldukça güçlüdür. “Yaratılışa dair düşüncelerini, nefsi terbiye etmenin önemini, insanlar arasında yaratılış bakımından ve Allah'ın nazarında farklılık olmadığını anlatmak için toprak imgesini” (Çeribaş 2011: 71) kullanan Veysel'e göre herkesin kardeş olduğu bu dünyada sınıfsal ayrımcılık yapmak, sonu hüsrarla bitecek bir davranıştır.

Âşık Veysel, insanların eşit ve hür yaratıldığı fikrini oldukça güçlü bir şekilde savunurken, ırksal, dinsel ve mezhepsel ayrımcılığı da açıkça eleştirmiştir. “Veysel insanlar arasında hiçbir zaman ayırım yapmamıştır. O daima

birleştirci, yapıcı olmuştur.” (Alptekin, 2009: 37). Bu tutumu ve düşünceleriyle, halkının bilge bir sözcüsü olduğunu kanıtlamıştır.

2. Birlik ve Beraberliğin Göz Ardı Edilmesine Eleştirel Yaklaşım

Milletlerin varlıklarını sürdürebilmeleri, birlik ve beraberlik içerisinde yaşamalarına bağlıdır. Âşık Veysel de bu gerçekliğin farkında olarak birlik olmanın önemini, çağları aşan, duru bir bilinçle dile getirir. Âşığın hümanist dünya görüşü, yaşadığı toplumun geçmişten günümüze ulaşan düşüncelerine de ışık tutmaktadır. “**Senlik Benlik Nedir Bırak**” adlı şiirinde;

*Allah birdir Peygamber Hak
Rabbül âlemdir mutlak
Senlik benlik nedir bırak
Söyleyeyim geldi sırası* (Oğuzcan, 1999: 57).

...

dizeleriyle, Tanrı'nın birliğine ve Peygamber'in Allah'ın elçisi olduğuna inanan bir toplumun ötekileşen ve ötekileştiren tutumuna karşı eleştirel bir tavır alır.

Âşık Veysel'in yaşadığı zaman dilimi, siyasi kavgaların ve fikir çatışmalarının yoğun olarak yaşandığı bir dönemdir. Özellikle sağ-sol çatışması, toplumun fertleri arasında ikiliğe yol açmış, sosyal hayat ve toplumsal birlik açısından oldukça büyük bir sorun teşkil etmiştir. Âşığımız;

...
*Veysel sapma sağa sola
Sen Allah'tan birlik dile
İkilikten gelir belâ
Dâva insanlık dâvası.* (Oğuzcan, 1999: 58)

dizelerinde, şahsına verdiği öğütle birlikte sağ-sol çatışmasından kaynaklanan ikiliğin sosyal ve toplumsal hayata verdiği zararı eleştirmiştir. Veysel'e göre insan, hangi düşünceye sahip olursa olsun, yaratılışı sebebiyle değerlidir. Aynı vatan topraklarında yaşayan insanların birbirlerine düşmanlık etmeleri ve özerlerini unutarak kavgaya tutuşmaları Âşık Veysel için yerilecek bir durumdur. “**Hepimiz Bu yurdun Evlâtlarıyız**” adlı şiirinde;

*Bu nasıl kavgalar çirkin dövüşler
Hepimiz bu yurdun evlâtlarıyız
Yolumuza engel olur bu işler
Hepimiz bu yurdun evlâtlarıyız*

*Birleşiriz bir bayrağın altında
Biz Türklerin ikilik yok aslında
Yanar tutuşuruz vatan aşkında
Hepimiz bu yurdun evlâtlarıyız*

*Hedef alıp dövüştüğün kardaşın
Seni yaralıyor attığın taşın
Topluma zararlı yersiz savaşın
Hepimiz bu yurdun evlâtlarıyız (Oğuzcan, 1999: 163).*

...

dizeleriyle, “*üzerinde yaşayan insanların yüzyıllar boyunca maddi ve manevi değerleriyle anlam kazanmış bir mekân*” (Çetindağ Süme, 2017: 101) olan vatan için, bir bayrağın altında birleşen ve bu itibarla aralarında kardeşlik bağı olan kişilerin kavgaya tutuşmalarını eleştirirken, birlik ve beraberliğin önemine dair oldukça önemli mesajlar vermiştir.

Âşık Veysel tıpkı; “Bir elin nesi var iki elin sesi var” atasözünde olduğu gibi, birlik olmanın önemini atalarımızın geçmiş tecrübelerinin tümünü benimseyerek bizlere aktarmaktadır. “**Gel Birlik Kavline Girelim Kardaş**” adlı şiirinde;

...

*Son verelim iftiraya bühtana
Kardeşâne sevişelim can cana
Elbirlikle çalışalım vatana
Çok okul fabrika kuralım kardaş*

*Çalışalım kurtulalım buhrandan
Nedir senlik benlik usandık candan
Irkımız neslimiz aynı bir kandan
Yurdun yaraların saralım kardaş (Oğuzcan, 1999: 59)*

...

dizeleriyle, senlik-benlik kavgasına bir son verilmesi gerektiğini, bu sayede toplumun muasır medeniyetler seviyesine çıkabileceğini eleştirel ve didaktik bir üslupla ele almıştır.

Yaşadığı toplumun tecrübelerinden ders çıkaran Âşık Veysel, geçmiş ile gelecek arasında köprü olmuş bir sanatçıdır. O, hiçbir zaman ırkçılığa yaklaşmamış, ancak mensubu olduğu milleti de hor görememiştir. (Alptekin, 2004: 109) Bilge tavrıyla birlikten kuvvet doğacağını farkındadır. Bundan dolayı her türlü ayrılığı, kavgayı, ikiliği vd. eleştirmiş; birlik ve beraberlik içerisinde kardeşçe yaşamının önemini açıkça gözler önüne sermiştir.

3. Eleştirinin Bireyden Topluma Uzanan Boyutu

Yaşadığı sosyal çevre içerisinde gördüğü birtakım olumsuzlukları şiirleriyle hicvetmekten çekinmeyen Âşık Veysel, bireylerin sahip olduğu olumsuzlukların toplumu derinden etkileyeceğinin farkında olan, ileri görüşlü bir sanatçıdır. Şiirlerinde yalan, cehalet, tembellik, az ile yetinmeme, hilekârlık, boş işlerle meşgul olmak gibi olumsuz insani duygu, tutum ve davranışları eleştirerek bunların bireyden başlayıp toplumu etkileyen yönlerini gözler önüne sermiştir.

Âşık Veysel insanı yücelten bir şairdir. Bununla birlikte, milletine karşı sorumludur. Belirli bir zamanla sınırlı olan dünya hayatında insanın isteklerinin hiç bitmemesi, Âşık Veysel'in sahip olduğu dünya görüşüne ters düşmektedir. Veysel'e göre toplumsal huzur ancak, kirlenmemiş ruha sahip bireyler sayesinde gerçekleşir. **“Dünyada Tükenmez Bir Murad İmiş”** adlı şiirinde;

...
*Ölüm var dünyada yok imiş murad
Günbegün artıyor türlü meşakkat
Kalmamış dünyada ehli kanaat
İnsanlar içinde çok fesat gördüm* (Oğuzcan, 1999: 32).

dizeleriyle, fesatlığı ve kanaatsizliği ağır bir dille eleştirmektedir. **“Aldanma Cahilin Kuru Lafına”** adlı şiirinde;

...
*Aldanma cahilin kuru lafına
Kültürsüz insanın külü yalandır
Hükmetse dünyanın her tarafına
Arzusu hedefi yolu yalandır.* (Oğuzcan, 1999: 60).

dizeleriyle; **“Dünya Geniş İdi Şimdi Daraldı”** adlı şiirlerinde ise;

...
*Evlattan uşaktan fayda bekleme
Binde bir bulunur o da tekleme
Cahil insan gül ise de koklama
Ayvası turuncu nar belli değil* (Oğuzcan, 1999: 70).

dizeleriyle, cehaletin ve kültürsüzlüğün bireye; dolayısıyla topluma verdiği zararı açıkça gözler önüne sermektedir.

Âşık Veysel, yaşadığı toplumun güçlenip gelişmesi için, milletin her bireyinin özveri ile çalışması gerektiğini düşünmüştür. Ona göre bu yolda en

büyük engel, boş işlerle uğraşmak ve tembelliktir. **“Kulak Ver Sözüme Dinle Vatandaş”** adlı şiirinde;

*Kulak ver sözüme dinle vatandaş
Uyma lâklak edip güllüşenlere
Seni meşgul eder işinden eğler
Karışır tembel perişanlara. (Oğuzcan, 1999: 61)*

...

dizeleriyle, zamanı boş işlerle geçiren ve tembellik eden insanları eleştirirken, toplumun tüm bireyelerine, bu tür tutum ve davranış sergileyen kişilerden uzak durulması gerektiği mesajını vermektedir.

Âşık Veysel, insanların temiz yaratıldığını ancak dünya hayatının cazibesiyle insanın bozularak yozlaştığını bildirmektedir. Ona göre insanın başına gelen tüm kötülükler, sahip olunan olumsuz tutum ve davranışlar sebebiyledir. Yalan ve hile, bu olumsuz tutum ve davranışların en tehlikelilerinden olup, Veysel’in de belirttiğine göre, bunların bireyden topluma uzanan boyutu sosyal hayatı oldukça derinden etkilemektedir. **“İşde Hiyle Sözde Yalan Olmasa”** adlı şiirinde, hile ve yalanın insandan başlayarak toplumsal hayatı nasıl etkilediğini belirtirken, bu tutum ve davranışları tenkit etmektedir.

*İnsanoğlu doğru yoldan şaşmazdı
İşde hiyle sözde yalan olmasa
Türlü türlü felakete düşmezdi
İşde hiyle sözde yalan olmasa (Oğuzcan, 1999: 62).*

...

İnsanoğlunun sahip olduğu olumsuz duygu, tutum ve davranışların bireyden başlayarak toplumu etkilediğinin farkında olan Âşık Veysel, eleştiri oklarını bu olumsuzluklara sahip olan kişilere yöneltirken, yaşadığı toplumu da açıkça uarmaktadır. O, görmeyen gözlerine rağmen dünyaya yüreğiyle bakan bir şairdir. Âşığımız doğruluğun, dürüstlüğün, çalışmanın ve azmin toplumu yüceltecek en önemli değerler olduğunun bilincindedir.

4. Yozlaşan Kültüre Eleştirel Yaklaşım

Âşık Veysel, Türk milletinin bir ferdi olarak, yaşadığı toplumun gelenek ve göreneklerine sıkı sıkıya bağlıdır. O, toplumun ahlaki yapısının bozulmasına tahammül etmez çünkü *“Ülkedeki ahlaki yapı, ülkenin gerek maddi, gerek manevi kalkınmasıyla doğrudan alakalıdır. Ahlak, dünya görüşü, örf ve adet, milli kültürün unsurlarıdır. Bunların dejenere olması ülkeye, dolayısıyla*

ülke insanına zarar verir.” (Kaya, 1998: 90). Âşığımız, kendi kültürünü koruyan milletlerin, çağdaş medeniyet seviyesine ulaşacağı ve millî değerleri sayesinde ilelebet payidar kalacağı farkındadır.

Toplumda gördüğü birtakım olumsuzlukları eleştirmekten çekinmeyen Âşık Veysel, kültürel yozlaşmanın Türk toplumuna verdiği zararı şiirlerinde tenkit etmiştir. “**Durum**” adlı şiirinde;

*Dünya tebdil oldu durum değişti
Kimi aya gider kimi cennete
Dünya güzellendi itibar düştü
Anne baba yoksun kaldı hürmete* (Oğuzcan, 1999: 74).

...

dizeleriyle, anne ve babaya saygı göstermenin önemine vurgu yaparken; anne ve babaya hürmetin yoksunluğunu eleştirmektedir. Çünkü anne ve baba, toplumu ayakta tutan en büyük güçtür. Üstelik Türk kültüründe anne-baba hakkı mukaddestir. Böylesine büyük kutsiyet atfedilen kişilere karşı saygısızca bir tutum, toplumun tüm dinamiklerini de derinden etkileyecektir.

Toplumun geleceğine yön verecek olan bireylerin kültürel açıdan yozlaşması, sosyal hayatı da derinden etkilemektedir. Âşık Veysel;

160

*Bin dokuzyüz altmışyedi yılında
Çirkin sözler gezer halkın dilinde
Ud edep kalmadı kızda gelinde
Büyükler küçüğe gelir minnete* (Oğuzcan, 1999: 74).

...

dizeleriyle ise, ağzına kötü söz yakıştıramadığı halkının bu olumsuz davranışını açıkça eleştirmektedir. Geleceğe yön verecek nesilleri yetiştirecek olan kadınların da ahlaki açıdan yozlaşmalarını ağır bir dille hicvetmektedir. Şiirde aynı zamanda, kültürümüzde yaşça büyük olan insanlara hürmetsizliği yermektedir.

Ahlak, saygı, büyüklere hürmet gibi değerlerin yozlaşmasının, toplumların yok olmasına sebep olacağı farkında olan Âşık Veysel, Türk milletini bu tehlikeye karşı açıkça uyarmaktadır. Veysel, millî kültürün korunarak gelecek kuşaklara aktarılması gerektiğini, engin dünya görüşü dâhilinde; söz söylemedeki gücünden faydalanarak günümüze ulaştırmıştır.

Sonuç

Sosyal hayatın çok boyutlu yapısının, birtakım olumsuzluklar doğurduğu yadsınamaz bir gerçektir. Ancak bu olumsuzluklar karşısında farkındalık

oluşturan ve bunları düzeltmek için çaba harcayan toplumlar, geleceğe umutla bakabilirler.

Türk toplumunun geleceğe sağlam adımlarla ulaşabilmesi için, şiirlerinde sosyal hayatın aksayan yönlerini dile getiren Âşık Veysel, insanın yaratılıştan gelen eşitliğe sahip olduğu fikrine bağlı olarak, şiirlerinde toplumsal açıdan birlik ve beraberlik içerisinde olunması gerektiğini açıkça belirtmektedir. O, insana ait tüm olumsuz tutum ve davranışlara karşı eleştirel bir tavır almıştır. Gelenek ve göreneklerin milletinin en büyük değerleri olduğu fikrinden hareketle, kültürel yozlaşmanın sosyal hayata etkilerini açıkça gözler önüne sermiştir. Ancak âşığımız, şiirlerinde de gördüğümüz üzere, eleştirinin yıkıcı olan yönünü değil yapıcı olan tarafını benimseyerek, zamanının çok ötesinde bir insan olduğunu kanıtlamıştır.

KAYNAKÇA

- Alptekin, Ali Berat (2004); *Âşık Veysel-Türküz Türkü Çağırırız*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Alptekin, Ali Berat (2009); *Âşık Veysel*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.
- Çeribaş, Mehmet (2011), “*Âşık Veysel’in Duygu ve Düşünce Dünyasında Toprak*”, *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim*, S. 134, 70-72.
- Çetindağ Süme, Gülda (2017); “*Âşık Veysel’in Şiirlerine Varoluşçu Yaklaşım*” *Dünya Ozanı Âşık Veysel Sempozyumu Bildirileri*, 2. Cilt, Sivas, 95-103.
- Çıblak, Nilgün (2008); *Âşık Şiirinde Taşlamalar*, Ürün Yayınları, Ankara.
- Kaya, Doğan (1998); “*Âşık Veysel’de Vatan Sevgisi*”, *Âşık Veysel Selam Olsun Kucak Kucak* (Yazan: Kutlu ÖZEN), Sivas, 90-93.
- Kur’an-ı Kerim Meâli (2008); Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara.
- Oğuzcan, Ümit Yaşar (1999); *Âşık Veysel, Dostlar Beni Hatırlasın*; Özgür Yayınları, İstanbul.
- Şenocak, Ebru (2017); “*Âşık Veysel’in Şiirlerinde Toprak Ana*” *Turkish Studies*, Vol. 12/21, 503-518.
- Şimşek, Esmâ (2016); “*Âşık Veysel’in Âşıklık Geleneği İçerisindeki Yeri Üzerine Bir Değerlendirme*” *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, S. 9, Ağustos 2016, s. 117-126, İstanbul.

“RİSÂLE Fİ’L MANTIK” BAĞLAMINDA FAHREDDİN ER-RÂZÎ’NİN MANTIĞA DAİR BAZI GÖRÜŞLERİ

Dr. Turgut AKYÜZ*

Öz: Bu makalede Fahreddin er-Râzî’nin muhtemelen erken dönem eserlerinden biri olan “Risâle fi’l-Mantık” adlı eseri incelenecektir. Lâleli Kütüphanesi 3774 numarada bulunan mecmuanın 26-71. varaklarında bulunan ve tek nüshası olan risalenin tahkiki ekte sunulmuştur.

Klasik kaynaklarda zikredilmeyen risale, diğer eserlerden farklı olarak ve çok da sistemli olmayan bir şekilde telif edilmiş; mukaddime, tasavvur, tasdik ve hüccet gibi başlıklar altında tasnif edilmiştir.

Kıyas ve özellikle kipler bahsinin uzatılması nedeniyle eser, *el-Mantuku’l-Kebîr*’e benzerdir. Yine ilmin bedihliği ve önermelerin döndürülmesi gibi meselelerdeki görüşler, aynı eser ile örtüşmektedir. Tasavvur-tasdik ilişkisine dair görüşler, *Mülakhas* ve *İşârât Şerhi* ile uyumludur. Örfiyye ve zorunluluk kipinin tanımı da müellifin diğer eserleri ile aynı bağlamda ele alınmıştır.

İçerisinde kategoriler bahsi ve beş sanat bulunmayan eser, kıyas bahsi ile sona ermektedir.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, Risâle fi’l-Mantık, Mantık Risaleleri, Aksi Müstevî, Aksi Nakiz, Kipler, Modalite.

FAKHR AL-DİN AL-RÂZÎ’S SOME VIEWS ON LOGIC IN CASE OF “RISÂLAH Fİ AL-MANTIQ”

Abstract: In this article will be examined "Risâlah fi al-Mantiq", probably one of early works of Fakhr al-Din al-Râzî. The only known manuscript copy of this treatise is kept at Laleli Library 3774 (ff. 26-71) and its edition critics will be presented in appendix.

This treatise, which is not mentioned in classical sources, has been copyrighted differently and less systematically; and has been classified under titles such as “muqaddimah”, “tasavvur”, “tasdiq” and “hudjat”.

In terms of the extension of the syllogism and especially the modality theme this work resembles “al-Mantiq al-Kebîr”. Likewise, the views on several subjects such as the self-evidences of knowledge and the conversion of proposals, coincide with the mentioned work. Opinions on the relationship of concepts (taşawwurât) and assents (taşdîqât) are compatible with the “Mulakhas” and “Sharhu al-Isharât”.

The work which is devoid on the categories and five syllogistic arts ends with the comparison.

Key Words: Fakhr al-Din al-Râzî, Risâlah fi al-Mantiq, Logical Treatises, Conversion, Contraposition, Modality.

ORCID ID: 0000 0002 1763 6289

DOI : 10.31126/akrajurnal.441938

Geliş tarihi: 09. 07. 2018 / Kabul tarihi: 29.08. 2018

* Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat fakültesi Mantık Anabilim Dalı.

Giriş

Fahreddîn er-Râzî (544-606/1149-1210), İslam dünyasında Fârâbî (258-339/871-950) ve İbn Sînâ'dan (369-429/980-1037) sonra üçüncü büyük mantıkçı olarak kabul edilmektedir.¹ Bunun temel iki nedeni olduğunu söyleyebiliriz. İlki, Râzî'nin, mantık alanında birçok eser kaleme almış olmasıdır. İkincisi ise İbn Hazm (382-456/994-1064) ve Gazzâlî (450-505/1058-1111) tarafından başlatıldığı kabul edilen mantık ve dinî ilimler ilişkisısüreçinde süreci olgunlaştırmasıdır diyebiliriz. İbn Hazm ve Gazzâlî, mantık ilminden, başta fıkıh usulü olmak üzere şer'î ilimlerden istifade etmiştir. Bu süreç Fahreddîn er-Râzî tarafından daha da olgunlaştırılmış ve sistemleştirilmiştir. Bu yüzden de Râzî, kendinden sonra gelen neredeyse tüm mantıkçı, fıkıhçı ve kelamcıları etkilemiş ve "imam" olarak kabul edilmiştir.²

Fahreddîn er-Râzî'nin mantık çalışmalarını erken dönem risaleler, müstakil telifler ve İbn Sînâ şerhleri olarak tasnif edebiliriz. Müstakil eserlerden bazıları sadece mantıkla ilgili iken (mesela *el-Mantıku'l-Kebîr*); bazı eserler, İbn Sînâ'ya ait *el-İşârât ve't-tenbîhat* esas alınarak ilâhiyyât (metafizik) konularını da içermektedir.³

Çalışmamıza konu olan "Risâle fi'l-Mantık" adlı eser, sadece mantık ile alakalıdır ve 45 varaktan oluşmaktadır; fakat 15 satır olarak yazılmıştır.⁴ Bu yüzden de orta hacimli bir çalışmadır. İçerik kısmı, yine müellife ait *el-Mantıku'l-Kebîr*, *el-Âyâtü'l-Beyyinât* ve *Tebşıra fi'l-Mantık* gibi eserlerle genel olarak örtüşmekte fakat bazı meselelerde farklılık arz etmektedir.

Burada bazı başlıklar altında benzerliklere dikkat çekmek istiyoruz. Yine bazı kritik farklılıklara da çalışma boyunca değinilecektir.

Bütün Bilgilerimiz Keshbî midir?

Diğer ilimler gibi mantık ilmi de, ilkelerini (mebâdi'), metafizik ilmine dayandırmaktadır. Metafizikten alınan bu temel ilkeleri iki başlık altında kategorize edebiliriz:

1. Bedîhî/fitri ve evvelî olan tasavvurlar: Şeylerin varlığının idraki ile yine var olma bilinci ve varlık idraki bu türdendir. Bu tür bilgiler, tüm ilimlerin temel öncülleri (mukaddimât) ve temel tanımlarını (hadler) oluşturur ki

1. Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî, *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantıkiyye fi şerhi'r-Risâleti's-şemsîyye*, (y.y.), (t.y.), thk. çev. inc. Hasan Akkanat, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara: 2006, s. 253, 254.

2. Bkz. Sirâcuddîn el-Urmevî, *Metâliu'l-envâr*, s. 13.

3. Daha fazla bilgi için bkz. Akyüz, Fahreddîn er-Râzî'nin Mantık Okulu: Temsilcileri ve Eserleri, Felsefe ve Sosyal-Siyasi Elmler Jurnalı (*Felsefe ve Siyasi Sosyal İlimler Dergisi*), yıl 2017, s. 6-23.

4. Bkz. Risâle fi'l-mantık, Lâleli: 3774, vr. 26b-71b.

bunlara “el-müsâderât” veya “el-usûlü’l-mevzûa” adını veriyoruz.⁵

2. Önermelerin doğru- yanlış olması ve “bütün, parçadan büyüktür” gibi ilk tasdik bilgileri de zorunlu bilgilerdir. Bilginin mümkün oluşu da yine zorunlu ilk bilgilere (evveliyyât) dâhildir.

Bu iki tür bilgi haricindeki diğer tüm bilgilerimiz, kesbî/nazarî (kazanılmış veya öğrenilmiş) bilgilerdendir. Tabii ki kesbî olan bilgilerin de bazı türleri zorunludur. Bu konu ile alakalı mantık kitaplarında, önermelerin içeriği veya beş sanatın öncülleri kısmına bakılabilir.

Fahreddîn er-Râzî, bedîhilik ve evvelîlik meselesini biraz geniş tutmuş ve her alanın ilk temel kavramlarının da tanımlanamayacağını ifade etmiştir. Bu kavramlardan birisi de “ilim” (bilme) kavramıdır. Zira müellife göre ilim kavramı, mantık alanının ilk kavramıdır ve bu kavramdan önce, bu kavramı tanımlayabilecek daha açık ve daha önce bir kavram bulunmamaktadır. Bu durumda ilim kavramını tanımlamaya kalkmak kısır döngüye (devr) yol açacaktır. Zira açık bir kavramı ancak kendisi ile ya da eş anlamlısı veya benzeri ile tanımlamak mümkündür ki böyle bir çaba anlamsızdır.⁶ Diğer taraftan tanımda geriye doğru gitmek, sonsuza kadar sürdürülmek zorunda olan bir çabaya (teselsül ilâ gayri’n-nihâye) neden olabilir. Bu durumda ilim kavramını tanımlamak istediğimiz kavramın tanımını da istemek mümkündür. Mesele “tanım (had)” kavramı da bu anlamda bedîhîdir ve tanımın tanımı veya tanımın tanımının tanımı da yapılamaz.⁷

Müellif, bu ilkelerden de yola çıkarak *Risâle fi’l-mantık*’ta bütün bilgilerin kesbî olmasının mümkün olmadığını, mantık ilminin de tanımı gereği insan zihninin ancak belli bir ön bilgi ve bazı temel ilkeler ile çalışabileceğini; bu yüzden de bazı tasavvur ve tasdik bilgilerinin muhakkak surette bedîhî yani kazanılmamış olması gerektiğini ifade etmektedir.⁸

Tasavvur-Tasdik İlişkisi

Fahreddîn er-Râzî’nin öne çıkan bir başka görüşü de tasdik, tasavvuru da içerip içermediğine yönelik görüşleridir. Bu konuda müellife ait üç farklı görüş bulunmaktadır:

5. Bkz. Aristoteles, *Analitika el-Ûlâ*, en-Nassu’l-Kâmil li mantıkî’l-Aristo içinde, thk. Ferid Cebir, Beyrut: Dâru’l-fikri’l-Lübnânî, 1999, s. 195.

6. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mantuku’l-Kebîr*, p. 13. Ayrıca bkz. *Mûlahhas*, tkd.thk. Dr. Karamelikî ve Aşgarî Nüsad, Tahran: 1381, s. 8.

7. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu’l-işârât ve’t-tenbîhât*, thk. Ali Rıza Necidzade, Tahran: 1383h, I./86.

8. Fahreddîn er-Râzî, *Risâle fi’l-Mantık*, vr. 20z. Ayrıca bkz. *el-Mantuku’l-Kebîr*, p. 12.; *Şerhu’l-işârât ve’t-tenbîhât*, I/23.

1. Yaygın olarak bilinen görüş, bu risale ve *Mülahas*'ta ifade ettiği görüşleridir. Buna göre tasdik, mecmudur yani sadece hükmün idraki olmayıp birtakım bilgilerin toplamından ibarettir. Bu bilgiler, tasavvur yani mahiyetin bilgisi, kavramlar arası ilişki yani hükmün bilgisi ve bu ilişkinin ne ile kurulduğu yani illetin bilgisidir.⁹

2. İkinci görüş, *el-Mantıku'l-Kebîr*'de verilmiştir. Bu eserde mesele tam olarak bir sonuca bağlanmasa da genel olarak tasdiki bilmenin, her zaman için, tasavvurun bilgisini de içermeyeceğin yönündedir. Örneğin “ateş yanıcı ve yakıcıdır” önermesini bilen bir kimse, her zaman için, yanmanın mahiyetini bilmeyebilir. Oysa yanmanın mahiyeti, tasavvurdur. Bu durumda tasdik, tasavvurun bilgisini içermeyebiliriz ki bu görüş, ilk görüş ile çelişiyor gibi görünmektedir.¹⁰

3. Tasavvur ve tasdik ilişkisi, üçüncü olarak, yukarıdaki bağlamdan daha ileri bir düzeyde *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*'ta ele alınmıştır. Buradaki ifadelerle göre tasdik, tasavvuru içermesinden öte tasavvur da bazen tasdiki içermekte yani tasavvur bilgisi, tasdik bilgisiyle sonradan gerçekleşmektedir. Adı geçen eserde Râzî, tasavvurları ve tanımları, “isme göre” ve “hakikate göre” olmak üzere iki sınıfa ayırmıştır.¹¹ İsimden ibaret olan kavramlar ya da isme dayalı tanımlar, bir araştırma ve incelemeyi gerektirmez. Örneğin “insan, konuşan canlıdır” tanımındaki “konuşan” kavramı gibi. Her ne kadar konuşmanın mahiyetini bilsek de bu tanımda aslolan şey konuşmanın mahiyeti değil; konuşmanın insana bağlanması yani insanın konuşan olarak tanımlanmasıdır. Örneğin bizi aldatmaması için bir isim tanımı olan “öğrenci” kavramı üzerinden de meseleye bakmak mümkündür. Öğrenci kavramının kaynağı vaz yani uzlaşmadır. Bu tanımı yapmak için bilimsel araştırmaya gerek yoktur. Fakat insanın canlı olarak tarif edilmesinde temel ayırt edici özellik, canlılıktır. Mesela bilgisayar gibi canlı olmayan ama bir çeşit bilgiye sahip varlıklar da vardır. İnsan, bu tür diğer şeylerden, canlılık vasfı ile ayrılmaktadır. Şu hâlde canlılık bilgisi tahkik edilmelidir. Bir başka ifade ile “insan, konuşandır” ifadesi bir yargı içermezken ve salt tanımken; “insan, canlıdır” ifadesi bir yargı içermektedir. Zira insanın konuşup konuşmaması, teorik olarak, yanlışlama ve doğrulamaya konu olamaz. Oysa insanın canlılığı meselesi doğrulanabilir veya yanlışlanabilir. Bu yüzden “insan, konuşandır” tanımı, yargı içermektedir ve bu yüzden de isme dayalı bir tanımdır. Diğer taraftan “insan,

9. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Risâle fi'l-Mantık*, vr. 20z. *Mülahas*, s. 8. Ayrıca bkz. *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*, 1/23.

10. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku'l-Kebîr*, p. 1252. Ayrıca bkz. p. 881, 1100.

11. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*, 1/24.

canlıdır” tanımı, aynı zamanda “insan, canlıdır” önermesini de içerdiği için bu tanım, hakikate dayalı bir tanımdır ve tasdiki de içermektedir.

Peki, bu üç görüş nasıl uzlaştırılacaktır? Konuyu iki farklı açıdan ele alarak üç görüşün birbiri ile çelişmediğini ve aslında farklı cihetleri ifade ettiğini söylemek mümkündür.

İlk olarak; birinci ve ikinci görüşler, bilkuvve ve bilfiil anlamları ifade etmektedir ve bu yüzden bu iki görüş arasında bir çelişki yoktur. Bilkuvve olarak (burada “teorik olarak” ifadesini de kullanabiliriz), tasdik, tasavvuru da içerir. Zira “ateş, yanıcı ve yakıcıdır” önermesinde, ateş ve yanmanın/yakmanın mahiyeti bilinmez ise, burada iki kavram birbirine bağlanamaz. Bağlansa da bu bağlantıdan doğru bir sonuç elde edilemez. Fakat diğer taraftan bilfiil olarak (burada “pratik olarak” ifadesini de kullanabiliriz), bu önermeyi her kuran ya da önermeye her muhatap olan kişi, yanmanın ve yakmanın mahiyetini veya fizyolojik boyutunu bilmeyebilir. Ya da bilseler de bu konuda bütün muhatapların bilgisi aynı derecede olmayabilir. “Bütün insanlar teorik olarak doktordur” ve “ama pratik olarak hiçbir insan doktor değildir” önermeleri arasında da bir çelişki yoktur. Zira burada kastedilen şey, aslında bütün insanların doktor olma ihtimali varken önermenin kurulduğu zamanda hiçbir insanın doktor olamama ihtimalinin de mümkün olduğudur. Buna göre teorik olarak tasdiki bilen, tasavvuru da bilir fakat pratikte tasdikle ilgilenen her insan, tasavvurun bilgisine de sahiptir diyemeyiz.

İkinci olarak tasavvur ve tasdik ayrımı ile tasavvur ve tasdikten nerede başlayıp nerede bittiği veya hangisinin önce hangisinin sonra olduğu meseleleri farklı şeylerdir. Aslında burada konunun anlaşılması için öncelik-sonralık (tekaddüm-teahhur) meselesi üzerinde durmak gerekiyor. Özetle ifade etmek gerekirse sebep-sonuç ilişkisindeki öncelik sonralık, zamana bağlı bir durum değildir. Yine varlık olarak önce olmakla bilgi olarak önce olmak da başka şeylerdir. Örneğin uzak cins mesela cisim, varlık olarak öncedir. Ama biz önce yakın cinsi mesela insan veya çiçeği biliriz. Burada tasavvurun tasdikten önce olması da sebep-sonuç ilişkisi açısından dır. Yoksa her zaman bilgi olarak tasavvur, önce olmayabilir. Ya da doğru ifade ile tasavvurun bilgisi, tasdikten önce başlayabilir ama bu bilginin tamamlanması ve kesinleşmesi için tasdike ihtiyaç olabilir. O zaman da bazı bilgilerimizde tasdik, bazı bilgilerimizde ise tasavvur önce gelmektedir.¹²

Vaz’î Delaletin Çeşitleri

Lafız-mana ilişkisini ifade eden delaletin (modern tabirle anlatım da diyebiliriz), farklı tasnifleri olsa da burada risale bağlamında sözlü-sözsüz (lafzî-gayri lafzî) ayrımı üzerinde duracağız. Bu iki tür delalet de kendi içinde tabîî, vaz’î ve aklî olmak üzere üçe ayrılmaktadır ki bu durumda toplam altı

çeşit delalet türü elde edilmektedir. Mantık ilmi bu altı tür delaletten “lafzî-vaz’î delâlet” yani uzlaşmaya dayalı sözlü anlatımı konu edinmiştir.¹³

Vaz’î delaletle aslında ıstılah (uzlaşım) da diyebiliriz. Bu delalet türü de, kaynağına göre, kendi içinde üçe ayrılmıştır: Aklî, örfî ve şer’î delalet.¹⁴

• **Aklî:** Eğer uzlaşmanın kaynağı bilim veya diğer araştırmalar ise buna, kaynağı akıl olan uzlaşmaya dayalı sözlü anlatım veya kavram deriz. Örneğin “meyve suyu” kavramı gibi.

• **Örfî:** Kaynağı gelenek olan uzlaşmayan dayalı sözlü anlatımdır.

• **Şer’î:** Aslında bu tür kavramlar da örfî kavramların bir türüdür. Fakat önemine binaen ayrıca bir başlık altında incelenmiştir. Anlaşılacağı üzere bu tür kavramların kaynağı dindir. Örneğin “hamr” (içki) kavramının sarhoşluk veren şeylere delalet etmesi gibi.

Râzî’nin bu tasnifi, kelam ve fıkıh gibi ilimlerin kavramlarına bilimsel zemin kazandırılması yani bu ilimlere ait kavramlara mantıksal bir dayanak bulunması açısından önemlidir.

Önermelerle Alakalı Bazı Meseleler

Fahreddîn er-Râzî, bu risalesinde; önermeler arası ilişki, önermelerin ters ve düz döndürülmesinin tanımı, muttasıl ve munfasıl önermenin hangi bileşenlerden oluştuğu gibi meseleleri incelerken diğer eserleri ile benzer tanım, tasnif ve örneklere yer vermektedir.

Râzî’den önce aksî müstevi(düz döndürme)’nin tanımı; “niteliğin muhafaza edilerek özne (mevzû) ile yüklem (mahmûl) yerlerinin değiştirilmesi” olarak tanımlanmakta idi. Fakat Râzî, bu tanımın, sadece yüklemli (hamlî) önermeleri kapsadığı; şartlı (şartıyye; muttasıla ve munfasıla) önermelerin ise bu kaidenin dışında kaldığını ifade ederek, düz döndürmeyi; “ mahkûm aleyh (hakkında hüküm verilen şey) ile mahkûm bih’in (hükümün) yer değiştirmesi” olarak tarif etmektedir.¹⁵ Kelamcılarının ve fıkıhçıların literatürüne uygun olan kavramların kullanıldığı bu tanıma bu risalede de yer verilmiştir.¹⁶

Aynı itirazlar ve tanımlama, aksî nakız (ters döndürme) için de yapılmış ve ters döndürmenin tanımında da mahkûm aleyh ve mahkûm bih kavramları kullanılmıştır.¹⁷

Önermelerde (yüklemi ya da şartlı olsun) özne ve yüklem, basit (tek

12. Krş. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mantku’l-Kebîr*, p. 356vd.

13. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mantku’l-Kebîr*, p. 362.

14. Fahreddîn er-Râzî, *Risâle fi’l-Mantık*, vr. 30v.

15. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mantku’l-Kebîr*, p. 620.

16. Fahreddîn er-Râzî, *Risâle fi’l-Mantık*, vr. 43v.

17. Fahreddîn er-Râzî, *Risâle fi’l-Mantık*, vr. 43v.; Ayrıca bkz. *el-Mantku’l-Kebîr*, p.

kelime) veya bileşik (yüklemler ya da şartlı önermeler) şeklinde gelmesi mümkündür. Râzî'nin bu konu ile alakalı yaptığı tasnif te diğer eserleri ile örtüşmektedir.¹⁸

Önermelerin Şekil Bakımından Taksimi

A. Basit

Özne	Yüklem
Müfred (tek kelime)	Müfred (tek kelime)

B. Mürekkep

Özne	Yüklem
Hamli	Hamli
Hamli	Muttasıl
Hamli	Munfasıl
Muttasıl	Hamli
Muttasıl	Muttasıl
Muttasıl	Munfasıl
Munfasıl	Hamli
Munfasıl	Muttasıl
Munfasıl	Munfasıl

Zorunluluk Kipi

Risalede kiplerin sayısı, diğer eserlere göre daha az tutulmakla birlikte ana kipler ve tanımları, diğer eserlerle uyumlu olarak ele alınıp incelenmiştir.

Râzî'nin kipler ile alakalı en dikkat çekici tariflerinden birisi, kipleri, zaman kategorisi bağlamında ele alması ve değerlendirmesidir. Müellif, özne ile yüklem ilişkisini geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman bağlamında değerlendirerek yüklem öznenin herhangi bir zamanda ayrılamama durumunu zorunluluk (zarûret) olarak tarif etmiştir.¹⁹

Öznenin yüklemde sadece bir zamanda bulunması ise imkan olarak tanımlanmıştır²⁰ fakat geçmiş ve şimdiki zamanlarda olan olaylar, mantık ilmi açısından genelde zorunluluk olarak kabul edilebilir. Zira olmuş olaylar, kuvveden fiile çıktığı için artık imkan kategorisi dışına çıkmıştır. Burada asıl husus, gelecekte vuku bulacak olaylardır. Zira bunlar henüz gerçekleşmemiştir

18. Fahreddin er-Râzî, *Risâle fi'l-Mantık*, vr. 46v. Ayrıca bkz. *el-Mantuku'l-Kebîr*, p. 732.

19. Fahreddin er-Râzî, *Risâle fi'l-Mantık*, vr. 36z. Ayrıca bkz. *el-Mantuku'l-Kebîr*, p. 419.

20. Fahreddin er-Râzî, *el-Mantuku'l-Kebîr*, p. 419.

ve gerçekleşip gerçekleşmeyecekleri kesin değildir. Bu yüzden Fârâbî'ye göre tek gerçek kip, gelecek zamana yönelik imkandır (el-*imkânu'l-istikbâlî*).²¹

Özne ile yüklem üç değil de iki zamanda birlikte bulunduğu kip ise, devamdır.²² Devam kipini imkandan ayıran husus, yüklem öznedeki, geçmiş veya şimdiki zamanlardan birinde veyahut da her ikisinde birden bulunmuş olmasıdır. Bu kipi, sorunludan ayıran husus ise gelecekte yüklem, özneye nispet edilip edilemeyeceğinin kesin olmamasıdır. Şayet yüklem, öznedeki, gelecek zamanda da bulunması kesin ise bu tür kipler, zorunluğa dahildir. Eğer gelecek zamanda yüklem özneye nispet edilmesine dair kesin bir bilgimiz yoksa önerme, devam kipli olacaktır.

Kiplerle Alakalı Diğer Meseleler

Risalede örfiyye kipi tarif edilirken *el-Mantuku'l-Kebîr*'dekine benzer şekilde devam kipi içinde ele alınmıştır.²³ İbn Sînâ'da "mutlaka münakise" kavramı ile ifade edilen²⁴ ve özne ile yüklem zâtı ile özne ve yüklem; vasf, şart ve zaman haricinde arız olan diğer şartları içeren bu kip, Nasîruddîn et-Tûsî'den (1201-1274/597-672) daha önce bu kavramla ele alınıp incelenmiştir.²⁵

Kiplerin eş değerlilikleri de yine risale ve diğer eserlerde benzer şekilde tasnif edilmiştir.

Risâle fi'l-Mantık'ta Kiplerin Eş Değerleri²⁶

ليس بواجب أن يوجد	واجب أن يوجد
ليس بممتنع أن لا يوجد	ممتنع أن يوجد
ممكن العامي أن لا يوجد	ليس بممكن العامي أن لا يوجد
ليس بواجب أن لا يوجد	واجب أن لا يوجد
ليس بممتنع أن يوجد	ممتنع أن يوجد
ممكن العامي أن يوجد	ليس بالممكن العامي أن يوجد
ليس بممكن أن يكون الخاصي	ممكن أن يكون الخاصي
ليس بممكن أن لا يكون الخاصي	ممكن أن لا يكون الخاصي

21. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-ibâre*, el-Mantık inde'l-Fârâbî içinde, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-maşrık, 1985, s. 157, 158.

22. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mantuku'l-Kebîr*, p. 478.

23. Fahreddîn er-Râzî, *Risâle fi'l-Mantık*, vr. 38z.

24. Bkz. İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, metin ve çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İşâretler ve Tenbihler: el-İşârat ve't-tenbihat, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, p. 46, 47.; *eş-Şifâ: Kıyas*, p. 241, 244.

25. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mantuku'l-Kebîr*, p. 480.; *Kitâbu'l-mülâhhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, s. 165.

26. Fahreddîn er-Râzî, *Risâle fi'l-Mantık*, vr. 39z-40v.

El-Mantuku'l-Kebîr'de Kiplerin Eş Değerleri²⁷

ليس بواجب أن يوجد	واجب أن يوجد
ليس بممتنع أن لا يوجد	ممتنع أن لا يوجد
ممكن العامي أن لا يوجد	ليس بممكن العامي أن لا يوجد
ليس بواجب أن لا يوجد	واجب أن لا يوجد
ليس بممتنع أن يوجد	ممتنع أن يوجد
ممكن العامي أن لا يوجد	ليس بممكن العامي أن لا يوجد
ليس بممكن أن يوجد	ممكن أن يوجد
ليس بممكن أن لا يوجد	ممكن أن لا يوجد
	ليس بممتنع أن يوجد
	ممكن العامي أن يوجد
	ليس بممكن الخاصي أن يوجد
	ليس بممكن الخاصي أن لا يوجد
	ليس بممتنع أن لا يوجد
	ممكن العامي أن لا يوجد
	ليس بممكن الخاصي أن يوجد
	ليس بممكن الخاصي أن لا يوجد
	ليس بواجب أن يوجد
	ليس بواجب أن لا يوجد
	ليس بممتنع أن يوجد
	ليس بممتنع أن لا يوجد
	ممكن العامي أن يوجد
	ممكن العامي أن لا يوجد

Kıyasın Dördüncü Şekli

Fahreddîn er-Râzî kıyasın her ne kadar üç şekli kullanılmış olsa da; aslında dört şekil olduğunu ifade etmiştir. Zaten Aristoteles'in () vazettiği sistem, dördüncü şekli de teorik olarak içermektedir. Fakat birçok mantıkçı, zihnin çalışma prensiplerine çok uygun olmamasına dayanarak bu şeklin aslında birinci şeklin öncüllerinin döndürülmesi ile elde edildiğini; zaten sonucun da birinci şeklin düz döndürmesi olduğunu ifade etmişlerdir. Fakat Râzî; bütün şekilleri birbirine indirgemenin mümkün olduğunu, bu durumun dördüncü şeklin müstakil bir şekil olmasına engel olmadığını; yine aklın işleyiş kurallarına uzak olmasının dördüncü şeklin varlığına bir engel olmadığını ifade etmiştir. Yine müellife göre kıyasın şekillerinin tam olarak tespit edilebilmesi için dördüncü şekil gereklidir. Ayrıca birinci şeklin sonucunun sağla

27. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mantuku'l-Kebîr*, p. 460-465.

masının (beyân) yapılabilmesi için de dördüncü şekil gereklidir.²⁸

Râzî, dördüncü şekle bu risalede de yer vermiş ve bu şeklin niye olması gerektiğine dair görüşlere bu eserde de değinmiştir.²⁹

Sonuç

İlmin bedihî oluşu, bazı ilk bilgilerin zihinde hazır bulunmasının zorunlu oluşu, tasdik bilgisinin tasavvurun bilgisini de gerektirmesi, düz döndürme ve ters döndürmenin tanımı, örfiyye ve zorunluluk kipinin tarifi ve kıyasın dördüncü şeklinin savunulması gibi konulardaki görüşler dikkate alındığında bu risalenin içeriği, müellife ait; *Mûlahhas*, *İşârât şerhi*, *Kebîr* ve *Teb-sıra* gibi eserlerle örtüşmektedir.

Klasik biyografi kaynaklarında yer verilmemesi, eserin daha az sistematik oluşu ve dördüncü şekle ait dört darp sayılması gibi bazı sorunlara rağmen eserin genel içeriği ve kavramsal yapısı Râzî'nin eserleri ile genel olarak uyumludur.

28. Fahreddin er-Râzî, *et-Teb-sıra fi'l-mantık*, vr. 99a.; *Kitâbu'l-mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, s. 265vd.; *el-Mantıku'l-Kebîr*, p. 737, 738, 802-804.

29. Fahreddin er-Râzî, *Risâle fi'l-Mantık*, vr. 53z, 55v.

KAYNAKÇA

Akkanat, Hasan; Kadı Siraceddin el-Ürmevi ve Metâliu'l-Envâr: Tahkik, Çeviri, İnceleme, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara: 2006.

Akyüz, Turgut; "Fahreddin er-Râzî'nin Mantık Okulu: Temsilcileri ve Eserleri", Felsefe ve Sosyal-Siyasi Elmler Jurnalı (Felsefe ve Sosyal İlimler Dergisi), yıl 2017, vol.1, s.6-23.

Akyüz, Turgut; Fahreddin er-Râzî'nin el-Mantıku'l-Kebîr'inin Tahkik ve İncelemesi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: 2017.

Aristoteles; en-Nassu'l-Kâmil li mantıki'l-Aristo: Kitâbu'l-Cedel, Kitâbu'l-Mugalata, Kitâbu'l-Burhân, thk. Ferid Cebir, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübânî, 1999.

_____ ; en-Nassu'l-Kâmil li mantıki'l-Aristo: Kitâbu'l-Makûlât, Kitâbu'l-İbare, Kitâbu'l-Kıyâs, Kitâbu'l-Burhân, thk. Ferid Cebir, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübânî, 1999.

Fârâbî; el-Mantık inde'l-Fârâbî, c.I, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-maşrik, 1985.

_____ ; el-Mantık inde'l-Fârâbî, c.II, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-maşrik, 1985.

_____ ; el-Mantık inde'l-Fârâbî, c.III, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-maşrik, 1985.

İbn Sînâ; el-İşârât ve't-tenbîhat, metin ve çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhat, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

Râzî, Fahreddin; el-Âyâtü'l-Beyyinât, Cârullâh: 1260-3, s351-369.

_____ ; Mantıku'l-Mûlahhas, tkd.thk. Dr. Karamelikî ve Aşgarî Nüsad, Tahran: 1381.

_____ ; Risâle fi'l-mantık, Lâleli: 3774, vr.26b-71b.

_____ ; Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât, thk. Ali Rıza Necidzade, Tahran: 1383h.

Râzî, Kutbuddin; et-Tahtânî; Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye, (y.y.), (t.y.).

[26/و]

بسم الله الرحمن الرحيم.

رب يسر، وتمم بالخير.
الحمد لله رب العالمين، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين.
قال الشيخ الإمام الأجل علامة العالم فريد العصر أستاذ الزمان أبو عبد الله محمد بن عمر
الرازي نور الله مضجعه:
هذا العلم الذي نحن بصدهه رتبناه على مقدمة، وقسمين.

أما المقدمة

فهي أن تصورًا؛ وإذا حكم عليه بسلب، أو إيجاب كان المجموع تصديقًا. وما لم تُتصور النسبة،
ومتعلقاها امتنع الحكم.
ثم العلوم كلها لا تكون مُكتسبة لأن لزوم المكتسب عن كاسبه غير مكتسب؛ وإلا لم يكن الكاسب
كاسبًا، ولا أولية وهو أولي بل بعضها حاصل بالنظر، وبعضها لا. واستنتاج غير الحاصل من الحاصل
ممكن؛ فإن من عرف لزوم شيء لشيء فإن عرف مع ذلك وجود الملزوم عرف وجود اللازم، وإن
عرف عدم اللازم عرف عدم الملزوم. ولكن لا يتأتى استنتاج كل مطلوب من جميع الأوائل، والتركيبات
فلا بد من بيان المبادئ والهيئات المناسبة / [26ظ] لكل واحد من المطالب. والعلم المتكفل ببيان ذلك هو
المنطق.

ولما تقدم التصور التصديق لبساطته طبعًا استحق التقديم وضعًا.

القسم الأول التصورات، والكلام في المبادئ والغايات

أما المبادئ:

فاللفظ إما أن يعتبر بالنسبة إلى تمام مسماه وهو دلالة المطابقة، أو إلى جزء مسماه من حيث
هو كذلك وهو دلالة التضمن، أو إلى الخارج الذي ينتقل الذهن من المسمى إليه وهو دلالة الالتزام.
والدال بالمطابقة إما أن يكون جزؤه دالًا على شيء حين هو جزؤه وهو المركب، أو لا يدل
وهو المفرد. وله تقسيمات:

فالأول: المفرد إما أن يكون نفس تصوره معناه مانعًا من وقوع الشركة وهو الجزئي، أو لا
يمنع وهو الكلي. وهو إما أن يكون نفس الماهية، أو جزء الماهية، أو خارجًا عن الماهية.
أما الماهية فإما أن تكون تمام ماهية شخص واحد؛ واللفظ الدال عليه هو الدال بحسب
الخصوصية المحضة، أو تمام ماهية أشخاص متخالفة بالماهية؛ وذلك هو تمام / [27و] العدد المشترك
بينها من الذاتيات. واللفظ الدال عليه هو الدال بحسب الشركة المحضة. أو تمام ماهية أشخاص لا
تتخالف إلا بالعدد؛ واللفظ الدال عليه بحسب الشركة والخصوصية معًا لأن ما لكل واحد من الذاتيات
مشترك بينه وبين غيره. وإلا كانت المخالفة بينها ليست بالعدد فقط. وقد فرض كذلك؛ هذا خلف.
وأما جزء الماهية فإما أن يكون مشتركًا بينه وبين غيره، أو لا يكون. فالأول إن كان تمام
المشترك فهو الجنس وإلا فجزؤه، والثاني إن كان تمام المميز فهو الفصل وإلا فجزؤه.
وأما الخارج عن الماهية فقد يكون لازمًا لها لا بوسط، أو بوسط، وللشخصية؛ ومفارقًا سريع
الزوال، أو بطيئة. وقد يكون مختصًا بنوع واحد وهو الخاصة، وغير مختص وهو العرض العام. وها
هنا أبحاث:

فالأول: الجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب "ما هو". وهو إما
أن لا يوجد فوقه جنس لكن يوجد تحته أجناس وهو / [27ظ] جنس الأجناس، أو يوجد فوقه جنس ولا
يوجد تحته جنس وهو الجنس الأخير، أو يوجد فوقه جنس وتحته جنس وهو الجنس المتوسط، أو لا
فوقه ولا تحته جنس وهو المفرد.

ب¹: النوع يقال بالاشتراك على الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط وهو النوع الحقيقي، وعلى الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب "ما هو" وهو النوع الإضافي. والفرق بينهما أن الأول لا يكون جنسًا البتة، ونوعيته بالقياس إلى ماتحته. والثاني بالعكس فيهما. وليس بينهما اختلاف عموم وخصوص لأن الجنس المتوسط يصدق عليه أنه نوع إضافي، ولا يصدق عليه أنه نوع حقيقي، والبسيط يصدق عليه أنه نوع حقيقي، ولا يصدق عليه أنه نوع إضافي. وإلا لكان له جنس فله فصل فهو مركب؛ هذا خلف. حينئذٍ النوع الحقيقي له مرتبة واحدة فقط، وللإضافي أربع مراتب لأنه إما أن يكون نوعًا لا نوع فوّه وهو النوع العالي،/[28و] أو لا نوع تحته وهو النوع الساف، أو فوّه وتحته نوع وهو المتوسط، أو لا فوّه ولا تحته وهو المفرد. ونوع الأنواع هو الذي حصل فيه النوع بالتفسيرين معًا.

والنوع والجنس يقالان بالاشتراك على معروض النوعية والجنسية كالإنسان والحيوان وهو الاعتبار الطبيعي. وهذا التفسير يكون الجنس جزءًا من النوع، وعلى نفس النوعية والجنسية وهو الاعتبار المنطقي. وبهذا التفسير لا يكون الجنس جزءًا من النوع بل يكونان نوعين تحت جنس واحد وهو الكلي، وعلى المركب منهما وهو الاعتبار العقلي؛ فإن الماهيات إنما تعرض لها الجنسية والنوعية عند صيرورتها عقلية. وهذا هو القول في الثلاثة الباقية.

أما الفصل فلا يجوز أن يكون عديمًا لأن العدم لا يجوز أن يكون جزءًا من الموجود، ولا قابلاً للأشد والأضعف لأن الحاصل عند الاشتداد إن كان/[28ظ] معتبرًا في تحقق الماهية لم تتحقق الماهية قبل حصوله. وإلا لكان خارجًا عن الماهية، وأن يكون للشيء أصلان لأن أحدهما إن كان كمال المميّز كان الآخر خارجًا عن الماهية؛ فلا يكون فصلًا. وإن لم يكن كمال المميّز لم يكن فصلًا. ولا يجب أن يكون علة لوجود حصة النوع من الجنس لأن الجسم النامي جنس للنبات والحيوان، وامتياز كل واحد عن الآخر بقوى قائمة بتلك الأجسام. والقائم بالشيء يحتاج إليه فيستحيل أن يكون علة له، وأن يكون فصلًا مطلقًا لاحتمال تركيب الماهية من جزأين يشاركا بحسب كل واحد منهما وحده شيء؛ فيكون كل واحد من الجزأين جنسًا له بالنسبة إلى الذي يشاركه فيه، وفصلًا بالنسبة إلى الذي لا يشاركه فيه. والفصل يكون مقسمًا للجنس، ومقومًا للنوع. وكل ما قوم الجنس قوم النوع؛ ولا ينعكس. وكل ما قسم النوع قسم الجنس؛ ولا ينعكس.

الثاني: المفرد إما أن لا يستعمل/[29و] لأن يخبر به وهو الأداة، أو يستقل به. وهو إما أن يدل على الزمان المعين لوجوده وهو الكلمة، أو لا يدل وهو الاسم. وأمس دل على زمان هو المسمى، والاصطباح دل على زمان هو جزء المسمى. والكلمة دلت على زمان خارج عن مسمى جوهر اللفظ مدلول عليه بتصريفه.

الثالث: حال اللفظ بالنسبة إلى المعنى على أربعة أوجه؛ فإنه إما أن يتحد اللفظ والمعنى، أو يتكثرا معًا، أو يتحد المعنى ويتكثر اللفظ، أو بالعكس.

أما الأول: فإما أن يكون نفس مفهومه مانعًا من الشركة وهو العَلْمُ، أو لا يكون. وهو إما أن يكون بحيث يكون حصوله في جزئياته على السوية وهو المتواطئ، أو لا على السوية وهو المشكل. وأما الثاني: فهو الألفاظ المتباينة سواء دلت على الذات، أو دل الواحد على الذات والآخر على الصفة كالسيف والصارم، أو على صفة الصفة كالناطق والفصيح.

أما/[29ظ] الثالث: فهي المترادفة سواء كانت من لغة واحدة، أو من لغات شتى لغات

كثيرة.

وأما الرابع: فلا يخلو إما أن يكون اللفظ وضع لمعنيين، أو لا؛ فيكون مجملًا بالنسبة إليهما، ومشتريًا بالنسبة إلى كل واحد منهما، أو لا يكون مشتريًا بالنسبة إليهما ومجملًا بالنسبة إلى

1. الصحيح: الباء. أي؛ الثاني.

كل واحد منهما، أو وضع أولاً لأحدهما؛ ثم نُقل إلى الثاني. وهذا النقل إن لم يكن لعلاقة بين المنقول إليه وعنه كان ذلك مرتجلاً. وإن كان لعلاقة فإما أن يصير دلالة اللفظ على المنقول إليه أقوى من دلالته على المنقول عنه؛ فيسمى ألفاظاً منقولة شرعية إن كان الناقل هو الشرع، وعرفية إن كان الناقل هو العرف العام، واصطلاحية إن كان الناقل هو العرف الخاص، أو لا يكون كذلك فيسمى بالنسبة إلى المنقول عنه حقيقة، وإلى المنقول إليه مجازاً.

وأما المركب فالحاجة إليه الإفهام. وهو إما أن يفيد طلب شيء إفادة أولية، أو لا يفيد. فإن أفاد طلب شيء فالمطلوب إما ماهيات الأشياء وهو الاستفهام، أو فعل يصدر عن المخاطب وهو مع الاستعلاء / [30] أمر، ومع الخضوع سؤال، ومع التساوي التماس. وبه ظهر الفرق بين قولنا ما الروح، وبين قولنا أفهمني ماهية الروح لأن المطلوب في الأول ماهية الروح، وفي الثاني إفهام تلك الماهية.

وأما الثاني فإن كان محتملاً للتصديق والكذب فهو الخبر. وإلا فهو التنبيه. ويندرج فيه التمني، والترجي، والقسم، والنداء.²

وأما الغايات:

فالمعرف للماهية المجهولة لا يكون نفسها نفسها لوجوب كون المعرف معلوماً قبل المعرف، وامتناع كون الشيء معلوماً قبل نفسه بل إما الأمور الداخلة فيها، أو الخارجة عنها، أو ما يتركب من القسمين.

أما التعريف بالأمور الداخلة فيها فإن كان بكل الأجزاء فهو الحد التام، وإن كان بجزء مميز فهو الحد الناقص، وإن كان بجزء غير مميز فهو غير معتبر.

وأما التعريف بالخارجيات فمتعذر إلا إذا كانت الخاصة مطلقة شاملة لجميع أفراد النوع بيّنة الثبوت. / [30ظ]

وأما التعريف بما يتركب من القسمين فقد نضع الجنس أولاً؛ ثم نضع الخاصة مكان الفصل وهو الرسم التام. وقد نضع العرض العام أولاً؛ ثم نضع الفصل وهو الرسم الناقص.

وقد لا يكون على أحد هذين الوجهين كما إذا قلت العشرة واحد وتسعة. والإشكال على هذا أن لا يقال أما تعريف الشيء بكل أجزائه فمحال لأنه إن أريد به تعريفه بكل واحد من أجزائه كان ذلك عبارة عن تعريف الماهية ببعض أجزائها؛ وسيأتي الكلام عليه. وإن أريد تعريفه بمجموع أجزائه فمجموع أجزاء الشيء عين ذلك الشيء؛ فتعريفه به تعريف الشيء بنفسه وهو محال.

وأما تعريفه ببعض أجزائه فمحال أيضاً لأن تعريف المركب لا يتأتى إلا بتعريف جملة أجزائه. فلو جعلت الجزء الواحد معرفاً للماهية لوجب أن يكون معرفاً لجميع أجزائها لكن ذلك محال لأن أحد أجزائها هو. ويستحيل أن يكون معرفاً لنفسه، / [31] وأن لا يكون معرفاً لسائر الأجزاء لأن ذلك تعريف الشيء بالأمر الخارجي؛ وسيأتي الكلام عليه.

وأما تعريفه بالخارج فمحال أيضاً لأن الأمر الخارجي لا يفيد إلا أن هناك أمراً ما له ذلك الخارجي. وأما ما ذلك الشيء فغير معلوم منه لاحتمال اشتراك المختلفات في الماهية في لازم واحد.

اللهم إلا أن يعرف بالمشاهدة أو بطريق آخر اختصاص أحدهما بالآخر لكن ذل الاختصاص لا يعرف إلا بعد معرفة كلا الجانبين. فلو استفدنا العلم بأحدهما من ذلك الاختصاص لزم الدور. ولأن الخارجي لا يصلح رسماً إلا إذا كان خاصة مطلقة. وذلك لا يعلم إلا إذا علم أن شيئاً من الماهيات غير موصوف بها؛ وذلك موقف على العلم بجميع الماهيات المغايرة لها وهي غير متناهية. وما يتوقف تحصيله على العلم بها لا نهاية له على التفصيل متعذر الحصول؛ هذا البيان فاسد هذه الأقسام.

2. وفي الهامش: [أما الغايات فاعلم أن المعرب].

ثم الذي يدل مطلقاً على أن طلب التصور وإفادته محال أن طالب التصور إن كان متصوراً للمطلوب / [31ظ] استحالة منه طلبه لامتناع طلب الحاصل. وإن لم يكن متصوراً له استحالة منه طلبه لأن ما لا يتصور استحالة توجه القصد إلى طلبه. فإن قيل إنه محمول من وجه معلوم من وجه قيل هو مطلوب من الوجه المعلوم، أو من الوجه المجهول؛ وعاد الإشكال. والقدماء أوردوا هذا في التصديقات، وحلّه هناك ظاهر لأن مجهول التصديق معلوم التصور يكفي في صحة طلبه حصول التصور. أما مجهول التصور فهو مجهول مطلقاً فيمتنع طلبه، ولا خلاص عن هذه المباحث إلا إذا قلنا لا معنى للتعريف إلا تفصيل ما دل الاسم عليه بطريق الإجمال

في التعريفات:

أقسام التعريفات: إذا قلنا إنه يمكن اكتساب التصور في الجملة قلنا لا يمكن اكتساب كل تصور وإلا لزيد³، أو تسلسل بل لا بد من تصورات غنية عن الاكتساب. وأولى الأشياء بذلك المحسوسات، / [32و] والوجدانيات.

أما المحسوسات فلأن جميع العقلاء بل البهائم مضطرون إلى الفرق بين المضيئ، والمظلم، والحر، والبارد، والحلو، والمر، والطيب، والمنتن، والأصوات المختلفة. والتميز بين الشبثين مسبق بتصور كل واحد منهما. والسابق على الأولى أولى أن يكون أولياً. وكذا القول في الوجدانيات كالآلم، واللذة، والغضب، والفرح. فإن الامتياز بين كل واحد منها، وما عداه ضروري؛ فتصوراتها ضرورية. ولذلك فإن من حاول تعريف هذه الأشياء عرّفها بأمر أخفى منها أو بأسبابها التي هي تصديقات خفية متفرعة على تصوراتها. ولأن كل واحد يعلم بالبدئية أن الشيء إما أن يكون، أو لا يكون وهو مسبق بتصور الكون واللاكون، وبتصور الوجوب السابق على التصديق بوجوب أحدهما، وبتصور الامتناع السابق على التصديق بامتناع الخلو عنهما، وبتصور / [32ظ] الإمكان السابق على التصديق بإمكان أيهما كان، وبتصور الاتينية السابقة على العلم بكون إحدى الطرفين مغايراً للآخر، وبتصور الوحدة السابقة على تصور الاتينية، وبتصور ماهية الخبر السابق على التصديق بهذا الخبر.

وكل هذه التصورات أولي. وأنت إذا تأملت علمت أنك لا تتصور ماهية إلا إذا شاهدتها بحسك، أو وجدتها من نفسك إما بسيطاً، أو مركباً. ولهذا قيل إن ماهية الإله غير معقولة للبشر لأنها غير محسوسة ولا وجدانية. وإذا كان كذلك⁴ فإذا لا معلوم إلا الحسيات والوجدانيات. وشيء منها غير مكتسب علم أن شيئاً من التصورات غير مكتسب.

في تصنيف المعارف: على ما يقولون المركب الذي يتركب عنه غيره مكتسب لتركبه، وكاسب لتركب عنه غيره. والمركب الذي لا يتركب عنه غيره مكتسب لتركبه، وغير كاسب لعدم تركب غيره عنه. والمفرد الذي لا يتركب عنه غيره غير مكتسب / [33و] لفرديته، وغير كاسب لعدم تركب غيره عنه. والمفرد الذي يتركب عنه غيره غير مكتسب لفرديته، وكاسب لتركب غيره عنه.

في أحكام الحدود والرسوم:

إن الحد أتم من الرسم لكن الرسم أعم من جزئياته في البسيط والمركب والحد التام لا يكون إلا واحد لأن مجموع الأجزاء لا يكون إلا واحداً، ولا يكون إلا للمركب لأن المفرد لا أجزاء له، ولا يحتمل الإطناب والإيجاز لأن مجموع الأجزاء لا يحتملها، ولا يمكن إلا بمعرفة جميع الأجزاء لأن الماهية ليست إلا المجموع. فلا يمكن معرفتها إلا بمعرفة المجموع. فإن كانت الأجزاء معلومة بالرسم لم يكن تعريف الماهية بها تعريفاً حديثاً لأنها ليست إلا المجموع. فإذا كانت الأجزاء مرسومة كان المجموع

3. مفترض، أي: محتمل.

4. وفي الهامش: [وإذا كان لا معلوم إلا الحسيات والوجدانيات وشيء منها غير].

كذلك. والعلم الحاصل بالماهية لا يقبل التفاوت لأن الزيادة المعلومة إن كانت من الماهية لم تكن الماهية معلومة قبل العلم بها. وإن لم يكن منها لم تكن الزيادة واقعة في العلم بالماهية بل بأمر خارج عنها.

والعالم بالحد /333ظ عالم بالمحدود، وبالعكس لأن الماهية ليست إلا المجموع فالمفارقة في المعلومة ممتنعة، ولا تقبل المنع⁵ لأن النزاع لا يقع في نفس المعرفة الساذجة بل في الحكم لجواز إطلاق تلك اللفظة على تلك الحقيقة المتصورة. فيكون الإثبات والإبطال عند التحقق واقعين في التصديق. وعلى أن من ذكر الحد لا يحكم بأن الإنسان مثلاً حيوان ناطق بل يقول الإنسان الحيوان الذي هو الناطق؛ وهذا يسمى خبراً تقييدياً لا حكم هناك، ولا دعوى⁶ لأنه إشارة إلى تفضيل ما دل عليه الاسم بطريق الإجمال من غير حكم عليها بالنفي أو الإثبات. فالإثبات والإبطال لا يتوجهان نحوه. وكذا النقض والمعارضة لأنهما طريقان وُضعا للإبطال؛ فلا يعقل إلا إذا ضم إلى التعريف تصديق.

واكتساب الحد: إن أريد به الإشارة إلى الماهية فليس من المستصعبات، وإن أريد به معرفة أجزاء الماهيات الخارجية فهي مما لا يفي /334و بها القوى البشرية لكنها تكون حينئذ من التصديقات. وأما الحد الناقص والرسم فعلى الخلاف في أكثر هذه الأحكام. في معاني الحدود والرسوم: إنها قد تكون لفظية كما إذا كانت الألفاظ غريبة، أو مجازية غير معلومة ومعنوية. أما في الحدود فبأن لا يكون الجنس جنساً، أو إن كان لكنه لا يكون قريباً، أو لا يكون الفصل فصلاً، أو إن كان لكنه لا يكون قريباً، أو لا يقدم الجنس على الفصل لأن الجنس أعم؛ فيكون أعرف. فيجب أن يكون في التعاليم أقدم. وأما في الرسوم فإما بتعريف الشيء بالمساوي، أو الأخرى، أو بنفسه، أو بما لا يعرف إلا به.

القسم الثاني في التصديقات

وفيه مقدمة، وأبواب.

أما المقدمة:

فقد عرفت أن ماهية الخبر متصورة تصوراً بديهيّاً، وأن تعريفه بما يحتمل التصديق والتكذيب تعريف الشيء بنفسه، وبما لا يعرف إلا به لأن التصديق هو الإخبار عن الصدق؛ فالإخبار نفس الخبر، والصدق لا يُعرف إلا به.

ثم نقول الحكم في الخبر إن كان جازماً /334ظ فهو الحلمي، وإن كان معلماً على شرط: فإن كان تعلق اللزوم فهو المتصل، أو تعلق العناد فهو المنفصل. ولما كانت العملية بالنسبة إلى الشرطيتين كالبيسبب بالنسبة إلى المركب استحققت التقديم عليها.

الباب الأول في الحملات والنظر في أركانها وأحكامها

أما الأركان:

فهي إما المادة، أو الصورة.

أما المادة:

فهي إما الموضوع، أو المحمول.

أما الموضوع فموضوع القضية إن كان شخصياً سُميت مخصوصة، وإن كان كلياً: فإن لم يُبين كمية الحكم كانت مهملة، وإن كانت محصورة. فإن يُبين أن الحكم على جميع أفرادها كانت كلية، وإن يُبين على بعض أفرادها جزئية. وكل واحد من هذه الأربعة ينقسم إلى موجب، وسالب. والمهملة في قوة الجزئية لأن صدقها يتوقف على صدق الجزئية، ولا يتوقف على صدق الكلية؛ لا جرم طرحنا

5. مفترض.

6. مفترض.

المشكوك، وأخذنا المعلوم فقلنا بأن المهملة في قوة الجزئية. واللفظ الدال على [35] الكمية يسمى سورًا وحاصرًا: وهي في الإيجاب الكلي "كل"، وفي سلب الكلي "لا شيء"، "ولا واحد"، وفي الإيجاب الجزئي "بعض"، وفي السلب الجزئي "ليس كل"، "وليس بعض"، "وبعض ليس". أما المحمول فهو إما أن يكون صفة قائمة بالموضوع كقولنا الجسم متحرك؛ فإن معناه له الحركة، أو حقيقة الموضوع كقولنا المتحرك جسم؛ فإن المتحرك شيء ما مجهول عند القائل متعين في نفسه له الحركة. فإذا قلنا إنه جسم فكأنما قلنا الذي له الحركة هو الجسم؛ فكان المحمول بيبًا لذلك الإجمال، أو يكونا صفتين لثالث كقولنا المتحرك أبيض؛ فإن معناه أن الذي له البياض له الحركة. ولذلك شيء ثالث وهو الجسم إذا عرفت ذلك ظهر أن الحمل لا يعقل إلا عند وجود ذات وصفة؛ فالذات هو الموضوع بالطبع، والصفة هي المحمول بالطبع.

منهم من زعم أن أعم الأشياء الموضوع بالطبع لأن الذوات متساوية في الذاتية، واختلافها بالصفات وهو باطل لأن الذوات لو تساوت كان [35] اختصاص بعضها ببعض الصفات إن لم يكن لمرجح فقد وجد الترجيح لا لمرجح وهو محال، وإن كان لمرجح عاد الكلام في اختصاص ذلك المرجح بتلك المرجحية لا إلا نهاية بل الحق أن الأشياء العامة محمولات بالطبع، والخاصة موضوعات بالطبع. وأما المشترك بين الموضوع والمحمول فهو بيان العدول، والتحصيل. والاعتبار في كون القضية الحملية موجبة بإثبات الحكم لا بثبوت المحكوم عليه والمحكوم به؛ فإنك إذا قلت "ما ليس بحي" يجب أن يكون غير عالم: فقد حكمت على اللاحي بالاعمال. فالقضية موجبة فالحاصل أنه متى كان حرف السلب جزءًا من ماهية الموضوع والمحمول، أو منهما كانت القضية موجبة معدولة لأنك ربطت أمرًا بأمر نفيًا كان أو إثباتًا. وإن لم يكن جزءًا من ماهية واحد منهما كان لا محالة خارجًا عنهما رافعًا لتحقيق النسبة التي بينهما، وكانت سالبة.

وأما أنه كيف يتبين في اللفظ فالعدول إن كان في جانب [36] الموضوع فلا حاجة إلى الفارق، وإن كان في جانب المحمول فالقضية إن كانت ثلاثية؛ فإن تقدم حرف السلب على الرابطة كانت سالبة بسيطة. وإن كان بالعكس كان موجبة معدولة. وإن كانت ثنائية فالامتياز إما بالنية، أو بالاصطلاح.

وأما الصورة:

فهي النسبة.

والبحث عنها من وجوه:

الأول: النسبة التي بين الطرفين مغايرة لهما. ولذلك صح تعقلهما مع الغفلة عنها. ونسبة إحدى الطرفين إلى الآخر غير نسبة الآخر إليه إذ قد يكون إحداهما بالوجوب، والآخرى بالإمكان كالكتابة والإنسان.

الثاني: النسبة إن كانت مدلولاً عليها تضمناً في اسم المحمول كما في المشتقات والكلمات لم يجز أفرادها بالمطابقة؛ وإلا وقع التكرار. فهذه القضية ثنائية بالطبع في اللفظ والأوجب الأفراد في اللفظ والمكان الطبيعي له التوسط بين الطرفين لأن النسبة بينهما. فاللفظ الدال عليها متوسط بينهما.

الثالث: كل قضية فهي في نفسها رباعية [36] لأنه لا بد للواسطة في نفسها من كيفية مخصوصة: إما الضرورة، أو عدمها، أو الدوام، أو عدمه. وأما في اللفظ فقد لا يذكر، وإنما لم يكن السور جزءًا خامسًا لأنه لفظ دال على كمية القدر الذي نبيئت⁷ له المحمول. وذلك القدر فهو نفس الموضوع لا غير.

الرابع: النسبة قد تكون إيجابية وهي الحكم بثبوت شيء لشيء، أو سلبية وهي الحكم بلا ثبوت شيء لشيء. والإشكال فيه أن السلب غير متصور على ما سيأتي: فالحكم به ممتنع. والإيجاب أبسط من السلب لأن السلب غير متصور لا يعقل، ولا يذكر إلا مضافًا إلى الإيجاب. فيعقل الإيجاب مستغنى عن تعقل السلب؛ ولا ينعكس فكان الإيجاب أبسط.

الخامس: لا بد لنسبة المحمولات إلى الموضوعات من كيفية وهي إما الضرورة، أو اللاضرورة، أو الإمكان، أو الدوام، أو اللادوام.

أما الضرورة:

فقد يكون بحسب الذات وهي كون الذات بحيث يمتنع خلوها عن المحمول في جميع زمان وجودها [37] وهي الضرورة المطلقة. ثم إن وجدت الذات أولاً وأبداً كان المحمول كذلك كقولنا "الله حي": وإلا فلا كقولنا الجسم متحيز.

وقد يكون بحسب وصف الذات وهي أن يكون الذات موصوفة بصفة مستلزمة لصفة أخرى، ونسميه بالمشروطة العامة. وهذا يحتوي أقساماً ثلاثة لأنه يحتمل أن يكون الملزوم لازم الذات فكان اللازم أيضاً كذلك، ويكون من القسم الأول. وأما أن يكون دائم للزوم لكن لا يلزم من عدم دوام لزومه عدم دوام لزوم المحمول لأن استثناء نقيض المقدم لا ينتج بل يحتمل أن يدوم بدوام الذات. فيكون من القسم الأول. وأن يزول لزومه عن زوال لزوم الملزوم؛ وهذا يسميه بالمشروطة الخاصة وهو خارج عن الضروري المطلق، ويشتركان اشتراك الأخصين تحت أعم وهو المشروطة العامة. والضروري المطلق يشارك المشروطة العامة اشتراك الأعم والأخص.

وقد يكون بحسب وقت: إما معين كالكسوف ونسميه بالوقتي، أو غير معين كالتنفس ونسميه بالمنتشرة.

وأما اللاضرورة [37] فهو أن يكون ثبوت المحمول للموضوع، أو سلبه عند مقيد بقيد اللاضرورة ونسميه بالوجودي اللاضروري.

وأما الإمكان:

فقد يراد به ارتفاع الضرورة عن أحد جانبي الوجود، أو العدم فقط وهو الإمكان العامي. ويدخل فيه الممكن الخاص، والضرورة الأخرى، وارتفاع الضرورة من الجانبين وهو الممكن الخاصي، وارتفاع الضرورة من الجانبين ذاتاً ووصفاً ووقتاً وهو الممكن الأخص.

ثم هذه المراتب الثلاثة قد تعتبر تارة بحسب الحال لأن وجوده الحالي. وإن اقتضى الوجوب في الحال لكن مجرد ماهيته في الحال لا يقتضي الوجوب في الحال، والأخرى بحسب الاستقبال. وليس من شرط إمكان الوجود أو العدم في الاستقبال أن يكون موجوداً في الحال، أو معدوماً لأن وجوده في الحال إذا كان لا ينافي وجوده في الاستقبال، ولا عدمه فيه. فبأن لا ينافي إمكان كونه كذلك كان أولى.

وأما الدوام:

فإما أن يكون بحسب الذات وهو أن يكون المحمول موجوداً في جميع زمان وجود الموضوع وهو الدوام. ثم الدوام لا يستلزم الضرورة في الجزئي كبقاء مدرة مدة [38] وجودها في بقعة واحدة، وفي الكلي مختلف فيه. والحق لا لأن جزيئات النوع الواحد طبائعها واحدة. فإذا لم يستلزم أنه أمر في جزء معين الضرورة فكذلك الحال في جميع جزيئات ذلك الفرع ؛ فلا يستلزم الدوام الضرورة في الكلي.

وأما أن يكون سبب الوصف وهو أن يقوم بالذات وصف يدوم المحمول بدوامه ونسميه بالعرفي العام. وهو يحوي أقساماً ثلاثة أيضاً لأن الوصف المستلزم للمحمول قد يكون بدوام الذات؛ فيكون المحمول كذلك. وقد لا يدوم؛ وحينئذ قد يكون المحمول بحيث لا يزول بزوال المستديم. وقد يكون كذلك ونسميه بالعرفي الخاص وهو الذي يدوم المحمول فيه بدوام وصف الموضوع، ولا يدوم بدوام ذاته.

وأما اللادوام فهو أن يحكم بأن ثبوت ذات المحمول لذات الموضوع، أو سلبه عنه بقيد اللادوام ونسميه بالوجودي اللادائم.

فهذا أقسام الجهات؛ فإن يُتَبَيَّن شيء منها كانت القضية موجهة...⁸ بجهة وإلا كانت مطلقة عامة. فأقسام [38ظ] القضايا هذه:

المطلقة العامة.	الضرورة [المطلقة] ⁹ .
المشروطة العامة.	المشروطة الخاصة.
[الوقتية] ¹⁰ .	المنتشرة.
الوجودية اللدائمة.	[الوجودية] ¹¹ اللاضرورية.
العرفية العامة.	[العرفية الخاصة] ¹² .
الممكنة العامة.	الممكنة الخاصة.
الممكنة [الأخص] ¹³ .	الممكنة الاستقبالية.

ويتفرع على هذا..¹⁴ أبحاث على هذه الجهات أبحاث:

البحث الأول: [إن الجهات]¹⁵ يمكن أخذها جهات تارة، ومحمولات أخرى. [فإن قلت]¹⁶ "كل أب" بالإمكان؛ فإذا أردت به أن الألف موجود بإمكان الباء كان الإمكان نفس المحمول، والباء لا [محمولاً]¹⁷ ولا جزءاً منه بل معرّفاً له لأن المحمول هو الإمكان. ...¹⁸ والنسب ليس لأنواعها أسماء معيّنة بل إنما يمكن [إشارة]¹⁹ إليها بذكر منسوباتها. فالباء إنما ذكر ليكون...²⁰ مكان الذي هو المحمول. وعلى هذا..²¹ مطلقة عامة لأنك حملت إمكان الباء على الألف...²² [39و] كيفية ذلك الحمل. وإن أردت به أن الألف محمول عليه الباء وذلك الحمل مكيف بكيفية الإمكان كان الإمكان جهة ولكن هذه القضية لا تصدق إلا عند ثبوت الباء للألف لأن الباء هو المحمول. والموجبة لا تصدق إلا عند ثبوت المحمول للموضوع. وما يقال من أن صدق القضية الممكنة لا يتوقف على وجود ذلك الشيء وعدمه. فذلك إنما كون إذا كان الإمكان محمولاً. أما إذا كان جهة فلا...²³

البحث [الثاني]: هذه الجهات قد تكون جهات للحمل، وقد تكون جهات للسور. فإن قولك كل إنسان ممكن أن يكون كاتباً؛ إن عنيت به كل واحد فهو مما لا شك فيه، وإن عنيت به الكل من حيث هو كل فهو مشكوك فيه. ولو لا التغاير لما صح ذلك.

البحث الثالث: في طبقات المتلازمات.

8 لم يمكن قرأته.

9. لم يمكن قرأته.

10. لم يمكن قرأته.

11. لم يمكن قرأته.

12. لم يمكن قرأته.

13. لم يمكن قرأته.

14. لم يمكن قرأته.

15. لم يمكن قرأته.

16. لم يمكن قرأته.

17. لم يمكن قرأته.

18. لم يمكن قرأته.

19. لم يمكن قرأته.

20. لم يمكن قرأته.

21. لم يمكن قرأته.

22. لم يمكن قرأته.

23. لم يمكن قرأته.

واجب أن يوجد	ليس بواجب أن يوجد
ممتنع أن يوجد	ليس بممتنع أن لا يوجد
ليس بممكن العامي أن لا يوجد	ممکن العامي أن لا يوجد [39ظ]
واجب أن لا يوجد	ليس بواجب أن لا يوجد
ممتنع أن يوجد	ليس بممتنع أن يوجد
ليس بالممكن العامي أن يوجد	ممکن العامي أن يوجد
ممکن أن يكون الخاصّي	ليس بممكن أن يكون الخاصّي
ممکن أن لا يكون الخاصّي	ليس بممكن أن لا يكون الخاصّي

فهذه هي المتلازمات المتعكسة.

ثم إن نفيض كل طبقة يحتوي على الباقيتين؛ فيكون بالنسبة إلى كل واحدة منهما لازماً أعم. وكذلك العامي محصلاً للأولى، ومعدولاً للثانية، ومعدولاً ومحصلاً للثالثة.

ها هنا ضروريات لا يخلو عنهما شيء من الممكنات البتة: إحداهما متقدمة على الوجود فإن الشيء لا يترجح كونه على لا كونه، وبالعكس إلا لمرجح يُرقيه من الإمكان إلى الوجوب. فذلك ضرورة سابقة وإذا وجد الشيء فوجوده الحالي متنافٍ لعدمه الحالي. فكان منافيًا لإمكان عدمه فكان سببًا لوجوده؛ فذلك ضرورة لاحقة وهو الذي يقال له الضروري بشرط المحمول.

ولما [40و] أحكمنا القول في أركان الحمليات فلنتكلم في أحوال المحصورات. فإذا قلنا كل

"ج" اعتبرنا أمورًا ستة:

فالأول: لا نريد به كل الجيمات من حيث أن كل، ولا الجيم الكلي بل كل واحد واحد.

الثاني: لا نريد به ما كان حقيقته الجيم فقط وإلا لكان الحكم بالأكبر على الأوسط لا

فالأول: لا نريد به كل الجيمات من حيث أن كل، ولا الجيم الكلي بل كل واحد واحد.

الثاني: لا نريد به ما كان حقيقته الجيم فقط وإلا لكان الحكم بالأكبر على الأوسط لا يوجب

التعدي إلى الأصغر، ولا ما كان موصوفًا بجيم. وإلا لتسلسل بل ما يعمهما.

الثالث: لا نريد به ما كان "ج" في الخارج بل كل ما لو وجد لكان "ج".

الرابع: لا نريد به ما كان "ج" دائمًا، أو غير دائم بل ما يعم المؤقت والمقيد ومقابليهما: هذا

إذا أخذته مطلقًا ولكن أن²⁴ مقيدًا.

الخامس لا نريد به ما يمكن أن يكون "ج" فإن ما يمكن أن يكون قد لا يكون البتة. والذي لا

يتصف بـ"ج" لا يصدق عليه أنه "ج"؛ وهذا بحث لفظي، وكل أحد أن يفسر لفظه بما شاء. وإذا قلنا

"كل ج ب" فقد يراد به أن الجيم حال [40ظ] صدق الجيمية عليه موصوف بالباء، وقد يراد به أن

الذي يصدق عليه أنه "ج" يصدق عليه أنه "ب": إما حال حصوله، أو قبله، أو بعده. وعلى الأول لا

يصدق كل نائم يقظان، وعلى الثاني يصدق. وإذا عرفت شرائط الموضوع، وعرفت أقسام الجهات

عرفت أقسام القضايا لا محالة. فقولنا بالإطلاق العام "كل ج ب" أن كل "ج" على الشرائط المذكورة

فله "ب" بالإثبات الذي هو القدر بين الدائم والضروري ومقابليهما. وقس الباقي عليه.

ثم ها هنا بحث وهو أن من هذه الجهات ما يمكن اعتباره في طرفي الموضوع والمحمول. فإذا

قلنا "كل ج ب"، وعنيًا به كل ما له الجيمية كيف كانت فله البائية كيف كانت؛ فهذه القضية مطلقة

عامة بحسب الموضوع والمحمول. وإذا قلنا كل "ج" بالضرورة فهو "ب" فهذه القضية ضرورية

الموضوع مطلقة المحمول. وإذا عكست فبالعكس. وإذا قلت كل "ج" [41و] بالضرورة فهو "ب"

بالضرورة فهي ضرورية الطرفين.

ومن هذه الجهات ما لا يمكن اعتباره في جانب الموضوع وهو الدوام والضرورة المشروطتان لأنه لا بد من ذكر وصف ليُجعل شرطاً لضرورة المحمول، أو دوامه. وليس مع وصف الموضوع وصف آخر ليُجعل شرطاً في ضرورته أو دوامه. فلا جرم لا يمكن تحقيق هذه الجهات الأربع في جانب الموضوع.

وأما الكلي السالب فعلى قياس الموجب إلا في بحث لفظي وهو أنا إذا قلنا "لا شيء من جـ ب"؛ فهذا يفيد في العرف سلب المحمول عن الموضوع في جميع زمان حصول وصف الموضوع. وهذا هو العرفي العام لا المطلق العام؛ فقولنا لا شيء من الإنسان بمتنفس صادق بحسب الإطلاق العام لأنه يصدق سلب التنفس في بعض الأوقات. ومتى صدق السلب المقيد صدق أصل السلب لكنه كاذب في العرف؛ فإن أردنا لفظه لا توهم هذه الزيادة قلنا كل "جـ" يُنفى عنه "ب" / [41ظ] ولكنه بالإيجاب المعدول أشبه منه بالسلب. وإذا عرفت الكليتين فقس الجهتين عليهما.

وأما أحكام الحملات فثلاثة:

الأول التناقض:

وهو اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب بحيث يقتضي لذاته أن يكون إحداهما صادقة، والأخرى كاذبة عينها كما في الواجب والممتنع والممكن الماضي والحاضر بغير عينها كما في المستقبل إذ لو تعين أحد الطرفين للوقوع خرج عن الإمكان، ولبطل الاختيار: هذا نظر إلى ذاته. فأما النظر في الأسباب فالتعين ليس إلا.

ثم إن كانت القضية مخصوصة كفي في التناقض وحدة الموضوع، ويندرج فيها وحدة الجزء والكل والشرط ووحدة المحمول، ويندرج فيها وحدة المكان والإضافة والقوة والفعل ووحدة الزمان.

وإن كانت محصورة وجب أيضاً الاختلاف في الكم لأن الكليتين قد تكذبان كقولنا كل موجود ممكن لا شيء من الموجود بممكن، والجزئيتان قد [42و] تصدقان كقولنا بعض الموجود ممكن بعضه ليس بممكن. وإذا اختلفا في الكم اقتسما الصدق والكذب كقولنا كل موجود ممكن ليس كل موجود بممكن. ولما امتنع تحقق التناقض إلا مع وحدة الزمان، وكان في تحققها سماع عُسر أفردنا كل واحدة من القضايا بالذكر.

الأول المطلقة العامة لا يناقضها من نوعها شيء لأنها محتملة اللادوام؛ فتقدير أن تكون المادة ذلك لم يتحقق المناقاة بين السلب والإيجاب لاحتمال أن يكون زمان أحدهما غير زمان الآخر بل لا بد من اعتبار قيد الدوام في نقيضها لأن السلب الدائم ينافي الإيجاب دام أو لم يدم. ثم الدوام قد يكون ضرورياً، وقد لا يكون. ولا يجوز أن نعتبر أحد هذين القيدتين لصحة اجتماع المطلقة مع كل واحد منهما على الكذب عنه ما يكون الصادق القسم الآخر فثبت وجوب اعتبار قيد الدوام في نقيض هذه المطلقة العامة لأنها من نوعها بكذا غيرها من لا يناقضها شيء صلحة على الكذب ما يكون الصادق في الجهة بل الذي...²⁵

الثاني العرفية العامة أنها يدوم ثبوت المحمول، أو سلبه بدوام / [42ظ] وصف الموضوع. وهذا إنما يكذب بالمخالف: إما دائماً، أو في بعض أوقات الوصف.

الثالث الوجودية اللازورية أنها التي يكون الثبوت والانتفاء مقيداً بقيد اللازورية؛ فهو إنما يكذب: إما بالمخالف الدائم، أو بالموافق الضروري.

الرابع الوجودية اللادائمة أنها التي يكون الثبوت والانتفاء مقيداً بقيد اللادوام؛ فهو إنما يكذب بالدوام: إما بالمخالف، أو الموافق ضرورياً كان، أو غير ضروري.

الخامس العرفية الخاصة أنها التي يكون الثبوت والانتفاء غير دائم بدوام الذات ودائم بدوام

الوصف؛ لا جرم يشمل نقيضه على أجزاء نقيض الوجودي اللادائم مع زائد. وهو أن لا يدوم ثبوت المحمول، أو سلبه بدوام الوصف بل يكون في بعض أوقاته فقط. السادس الضرورية المطلقة نقيضها ما يشتمل على الممكن الخاص والضرورة الأخرى وهو الممكن العام.

السابع المشروطة العامة نقيضها أن ذلك الوصف لا يستلزم ذلك المحمول بل إما أن لا يثبت [43و] أصلاً، أو في بعض أوقات الوصف فقط، أو إن دام بدوامه لكن دوامًا خاليًا عن الضرورية. الثامن المشروطة الخاصة يشتمل نقيضها على أجزاء نقيض المشروطة العامة مع ذاته وهو تجويز اللزوم في جميع زمان وجود الذات.

التاسع الوقتية لما تعين الوقت فنقيضها يرفع الضرورية عن ذلك الوقت. العاشر المنتشرة نقيضها يرفع الضرورية عن كل الأوقات. الحادي عشر الممكنة العامة لما اشتملت هي على أنواع الممكنة الخاصة، وإحدى الضروريتين كان نقيضها الضرورية الأخرى فقط. الثاني عشر الممكنة الخاصة نقيضها ما ليس بممكن خاص، ويكون إما ضروري الإيجاب، أو ضروري السلب.

الثالث عشر الممكنة الأخص لها مع أجزاء نقيض الممكنة الخاصة زائد وهو الضرورية بحسب الوصف والوقت.

الثاني في العكس:

هو تصيير المحكوم عليه محكومًا به، والمحكوم به محكومًا عليه مع بقاء السلب والإيجاب بحاله والصدق [43ظ] والكذب بحاله.

أما السالبة الكلية الوقتية، والسالبة الكلية المنتشرة كل واحد منهما أخص من الوجودية اللادائمة التي هي أخص من الوجودية اللاضرورية التي هي أخص من الممكنة الخاصة التي هي أخص من بعض الوجوه من المطلقة العامة التي هي أخص من الممكنة العامة. ومتى ثبت في الأخص أنه لا يقبل العكس: ثبت ذلك في الأعم لاحتمال أن الأعم حيث صدق إنما صدق في ذلك الأخص لكن الوقتية والمنتشرة لا تتعكسان؛ فإنه يصح أن يقال لا شيء من الإنسان بمتنفس أي سلب عنه التنفس وقتًا ما، ولا يصدق لا شيء من المتنفس بإنسان بل بعض ما يقال له أنه متنفس هو واجب الاتصاف بالإنسانية ما دام موجودًا: وكذلك الوقتية؛ فهذه السوالب السبع لا تقبل العكس إليه.

وأما الستة الباقية فالضرورية تنعكس كنفسها لأن الأشياء إذا استحال حصوله مع الثاني استحال حصول الثاني أيضًا مع الأول، والعلم به ضروري. والدائمة [44و] كذلك، وكذا المشروطة العامة أنها لا معنى لها إلا التي حكم فيها باستحالة اجتماع وصف الموضوع والمحمول؛ فيكون البيان فيه بعينه كما في الضرورية. وكذا العرفية العامة.

وأما العرفية الخاصة فمنهم من ظن أنها تنعكس كنفسها وهو خطأ لأننا نقول لا شيء من الكاتب ساكن لا دائمًا بل ما دام كاتبًا، ولا يصدق لا شيء من الساكن بكاتب لا دائمًا بل ما دام ساكنًا لأن بعض الساكن ساكن دائمًا وهو الأرض.

وأما الموجبة الكلية فلا يجب انعكاسها كلية لاحتمال كون المحمول أعم من الموضوع. ولا يلزم من صدق العام على كل الخاص صدق الخاص على كل العام، ويجب انعكاسها جزأه وإلا لصدق السلب الدائم؛ فينعكس سلبًا دائمًا وهو ينافي أصل الإيجاب.

ثم نقول عكس الضرورية ممكنة عامة لأن عكس الضروري قد يصدق ممكنًا خاصًا كقولنا كل كاتب إنسان بالضرورة، ولا يصدق بعض الإنسان كاتب بل كله بالإمكان، وقد يصدق ضروريًا كقولنا بالضرورة [44ظ] كل إنسان حيوان، وبالضرورة بعض الحيوان إنسان. والمشتراك بين الإمكان الخاص والضرورة الإمكان العام؛ فعكس الموجبة الضرورية ممكنة عامة.

والضرورية أخص من المشروطة العامة التي هي أخص من العرفية العامة التي هي أيضاً أخص من المطلق العامة التي هي أخص من الممكنة العامة. وهي أيضاً أخص من الدائمة؛ فعكس هذه القضايا ممكنة عامة. وكذلك عكس الوقتي²⁶ والمنتشرة والخاصتين والوجوديتين قد يكون ممكناً، وقد يكون ضرورياً. والمشارك الإمكان العام والممكن الخاص. والأخص قد يكون عكسه ضرورياً كما في مثال الكاتب والإنسان، وقد لا يكون والمشارك هو الإمكان العام؛ فإذن عكس الموجبات في جميع هذه القضايا ممكنة عامة. وحال الموجبة الجزئية كحال الموجبة الكلية.

وأما السالبة الجزئية فلا يجب أن ينعكس للعلّة المذكورة في أن الموجبة الكلية لا يجب انعكاسها موجبة كلية.

الثالث في عكس النقيض:

وهو أن تجعل مقابل المحكوم عليه بالسلب والإيجاب محكوماً به،/[45و] ومقابل المحكوم به محكوماً عليه مع بقاء الصدق بحاله.

الباب الثاني في الشرطيات

في المتصلة:

وهي التي توجب، أو تسلب حصول قضية عند أخرى. والمتبوع يسمى مقدماً، والتابع يسمى تالياً. ثم المقدم إن استلزم التالي إما أن يكون علة له، أو معلولاً مساوياً، أو معلول علته، أو مضابقاً بديهياً كان، أو استدلالياً فهي اللزومي، وإلا فهو الاتفاقي كقولنا كلما كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق.

في المنفصلة:

الموضوع في مقابلة القضية إن كان نقيضها، أو ما يساويه كانت المنفصلة مانعة من الجمع والخلو لامتناع اجتماع النقيضين على الصدق والكذب. وإن كان أخص منه كانت مانعة من الجمع لأن إن صدق مع صدق الشيء أخص من نقيضه المستلزم لصدق نقيضه لصدق النقيضان لكن لا يمنع الخلو لاحتمال أن يكون الحق تالياً. وإن كان أعم منه كانت مانعة من الخلو لأنه إن كذب مع كذب الشيء أعم من نقيضه المستلزم لكذب نقيضه لكذب النقيضان/[45ظ] لكن لا يمنع الجمع لأن الوصف لا يكون أعم من نقيض الشيء إلا بحصوله مع الشيء.

وهذا القسم قد يكون ذات جزأين سالبين كما إذا وضع مكان الطرف الموجب من النقيضين سالب لازم أعم منه، وقد يكون أحدهما موجباً والثاني سالباً كما إذا وضع مكان الطرف السالب سالباً أعم منه؛ ولا يكونان موجبين لأن صدقهما يتوقف على وجود الموضوع. فيجتمعان على الكذب لا محالة عند عدمه. والمتصلة يتميز المقدم فيها عن التالي بالطبع بخلاف المنفصلة.

في تركيبها:

كل واحدة منهما إما أن يتألف عن حمليتين، أو متصلتين، أو منفصلتين، أو حملي ومتصل، أو حملي ومنفصل، أو متصل ومنفصل.

ولما عرفت أنّ المتصلة يتميز المقدم منها عن التالي بالطبع لا جرم يمكن وقوع كل واحدة من الثلاثة الأخيرة على وجهين: فالمتصلات تسع، والمنفصلات ست.

في إجزائها:

وفيه اعتبارات:

الأول: أما المنفصلات المانعة من الجمع والخلو فقد يكون ذات جزأين كالزوج والفرد، وثلاثة أجزاء كالناقص والزائد/[46و] والمساوي، وأربعة كالفرد وزوج الزوج والفرد وزوج الزوج والفرد، وغير متناه كالاتنين والثلاثة وهكذا.

وأما المانعة من الجمع فقط فهي ذات أجزاء كُثُنت لأن كل واحد من الحقائق يستحيل أن يحصل فيه صدق حقيقتين، أو أكثر لكن يحتمل كذبها بأسرها عليه.
وأما المانعة من الخلو فذلك إنما يتحقق بذكر لوازم نقيضها التي هي أعم من النقيض.
وأما المتصلة فإن كان التالي واحدًا وكانت واحدة سواء كان المقدم واحدًا أو أكثر. وإذا تعددت التوالي توردت المتصلات بحسبها سواء كان المقدم واحدًا أو أكثر.
الثاني: كل واحد من جزأي الشرطية قد يكون مشاركًا للآخر في جزئيه 27 معًا، أو في أحدهما فقط، أو مباينًا لجزئيه 28

الثالث: حرف الاتصال إن كان بعد موضوع المقدم كانت المتصلة شديدة الشبه بالحملية. وإن كان قبله كانت شرطية خالصة. وكذا حرف الانفصال إلا أن المنفصلة المركبة من كليتين؛ إذا كان حرف الانفصال فيها مقدمًا كانت مانعة من الجمع فقط / [46ظ] في سلبها وإيجابها وصدقها وكذبها. فمتى حكمت بلزوم أمر لأمر أو عناده له سواء كانا موجبين، أو سالبين، أو مختلطًا كانت القضية موجبة. ومتى رفعت اللزوم والعناد كانت سالبة كيف كان الجزء. وكذا ليس صدقها وكذبها لصدق أجزائها وكذبها؛ فالمتصلة الصادقة قد تتركب عن صادقتين، وعن كاذبتين لأنه متى لزم صدقة كان نقيض الملزوم لازمًا لنقيض اللازم وهما كاذبان، وعن مقدم كاذب وتالي صادق لاحتمال كون اللازم أعم من الملزوم. وعكسه محال لامتناع كون الكاذب لازمًا للصادق، وقد يكونان بحيث لا يتعين الصدق والكذب فيهما. والكاذبة على الوجوه الخمسة أيضًا لكن الكاذبة من جزأين صادقين محال في الاتفاقية، وجائز في اللزومية.
وأما المنفصلة الحقيقية، ومانعة الخلو لا تكون كاذبة وإلا لزم كذب النقيضين. ومانعة الجمع قد تكون كاذبة.

وأما أجزاؤها فالحقيقة / [47ظ] يكون إحداهما صادقة والبواقي كاذبة. ومانعة الجمع يجوز كذب الكل، ولا يجوز صدقها. ومانعة الخلو بالعكس في حصرها وإهمالها كما أن الاعتبار في السلب والإيجاب بالحكم لا بالمحكوم عليه؛ فكذا الاعتبار في كليتهما 29 بكلية اللزوم والعناد لا بكلية الطرفين. فإن كان هناك ما يدل على كلية الحكم وجزئتيه كان محصورًا وإلا كان مهملاً.
وأما الكلية الموجبة فليست كليتها لكلية الموضوع في المقدم؛ فإنك تقول كلما كان زيد يكتب فزيد يحرك يده فالقضية كلية، وموضوع المقدم والتالي شخصي بل لتعمم الأحوال أي لا حال يفرض فيها المقدم إلا وحصل التالي. وهذه الكلية إنما يمكن الجزم بصدقها في الاتفاقية بحسب ماهية لا بحسب الوجود الخارجي. وفي اللزومية إذا أخذ المقدم بحسب الأحوال التي يمكن وقوعه عليها فقط.
وأما الموجبة الجزئية فإن صدقت في مادة صدقت الكلية فيها فلا إشكال وإلا فذاك إنما يعقل حيث / [47ظ] لا يكون اللزوم لأجل المقدم بل لأجل التالي كطبيعة الجنس التي قد يلزمه الفصل للجنس المقدم وإلا لزم اللزوم كليًا بل للفصل التالي.

وأما الكلية السالبة فهي لرفع الموافقة واللزوم كما أن المتصلة المطلقة أعم من اللزومية كانت السالبة اللزومية أعم من السالبة المطلقة. وأما المنفصلات فقد عرفت الموجبة الكلية. والكلية السالبة إنما تصدق لصحة اجتماع جزأيها على الصدق، أو على الكذب، أو لعدم التعاند. والجزئية الموجبة إنما تصدق حيث كانت أجزاء المنفصلة الحقيقية ثلاثة 30؛ فعند ارتفاع أحدها يبقى الانفصال الحقيقي بين الباقيين.

في تلازمها:

أما المتصلات:

فهي إذا تخالفت في الكيفية، وتوافقت في الكمية والمقدم، وتناقضت في التوالي؛ فهي متلازمة

27. مفترض.

28. مفترض.

29. أو: كليتها، أو: كليتهما.

30. مفترض.

متعكسة لأنك إذا حكمت على شيء بأنه توجد معه أجزاء، ويلزمه آخر وجب أن يحكم بأنه لا يوجد ذلك الشيء مع نقيض ذلك الآخر، ومع أن لا يلزمه الآخر، وبالعكس. وهذا الاعتبار لا يختلف سواء كانت القضية كلية، أو [48و] جزئية.

وأما المنفصلات:

فالحقيقية يلزمها من جنسها ما يوافقها في الكم، ويخالفها في الكيف، ويناقضها في المقدم لزومًا غير متعكس.

أما اللزوم فإنك متى حكمت على سببين بامتناع اجتماعهما، وارتفاعهما لزم أن يكون نقيض كل واحد منهما لازمًا مساويًا لآخر. ومتى كان كذلك استحال وقوع المعاندة بين كل واحد من الجزأين، وبين نقيض الآخر.

وأما اللامعكسة فلأنه ليس يلزم من اللامعاندة بين الشئيين، ونقيض الآخر وقوع المعاندة بينه، وبين ذلك الآخر لاحتمال أن يصح مع الشيء وجود ذلك الآخر وعدمه.

وأما تلازم المتصلات والمنفصلات فكل قضيتين متفتحتين في الكم والكيف، وجعل نقيض إحدى جزأي المنفصلة مقدمًا، والجزء الآخر تاليًا؛ فتلك المتصلة لازمة لتلك المنفصلة من غير عكس لأن جزأي المتصلة لما استحال اجتماعهما وارتفاعهما. فمتى فرضت ارتفاع أحد جزأيها لزم حصول الآخر لا محالة؛ فهذه المتصلة لزومية [48ظ] لكن لا يلزم من صدق هذه المتصلة صدق تلك المنفصلة لاحتمال كون التالي أعم من المقدم.

الباب الثالث في القياس، والنظر في المقدمات والمقاصد واللواحق

أما المقدمات:

فهي أمور.

أ: فإذا استدللنا بشيء على شيء فإما أن يكون أحدهما داخلًا في الآخر، أو لا يكون. فإن كان الأول كان أحدهما أعم من الآخر؛ فإما أن يستدل بالعام على الخاص وهو القياس كالاستدلال بثبوت الجسم للحيوان الذي هو أعم من الإنسان على ثبوته له، أو بالخاص على العام وهو الاستقراء كاستدلالنا بثبوت حركة الفك الأسفل عند المضغ للفرس والثور على ثبوته للحيوان.

وأما إن لم يكن أحدهما داخلًا في الآخر وجب دخولهما تحت كلي وهو التمثيل؛ فكأنه مركب من الاستقراء والقياس لأنك تستدل بثبوت الحكم في محل الوفاق على ارتباطه بالوصف المشترك فيه وهو يشبه الاستقراء. ثم به على ثبوته في الجزء الآخر وهو يشبه القياس.

ب: القياس قول مؤلف من أقوال [49و] متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر. فقولنا "من أقوال" احتراز عن المقدمة الواحدة؛ فإنها تستتبع العكس وعكس النقيض وكذب النقيض مع أنها ليست بقياس. وقولنا "متى سلمت" لزم عنه لذاته لا نعني به كونها مسلمة في نفسها بل كونها بحيث لو سلمت لزم المطلوب. ونعني باللزوم اللزوم الذهني، ونعني به أن شعور الذهن بالمقدمتين على الترتيب الخاص؛ يستلزم الحكم بالنتيجة:

ج: القياس ينقسم بحسب الصورة إلى ما يكون النتيجة أو نقيضها مذكورًا فيه بالفعل وهو الاستثنائي، وإلى ما لا يكون كذلك وهو الاقترائاني. وهو ينقسم بحسب ما يتركب عنه إلى ما يتركب عن الحملات، أو المتصلات، أو المنفصلات، أو الحملية والمتصل، أو الحملية والمنفصل، أو المتصل والمنفصل.

وبحسب التركيب إلى الأشكال الأربعة لأن كل قضية فلها طرفان؛ فإذا كانت النسبة بينهما مجهولة طلبنا ثالثًا يكون نسبة إليهما بحيث متى عرفناهما عرفنا النسبة [49ظ] المجهولة. وذلك الثالث لا بد وأن يكون له كلا الطرفين نسبة معلومة. وبسبب ذلك تحصل مقدمتين؛ فهذا الثالث يسمى بالأوسط لتوسطه بين طرفي النتيجة. فالقياس لا بد فيه من مقدمتين، وحدود ثلاثة. ولنضرب المثال من الحملات:

فحدان منها موضوع المطلوب، ومحموله؛ فالموضوع يسمى بالأصغر، والمحمول بالأكبر، والمقدمة التي فيها الأصغر بالصغرى، والتي فيها الأكبر بالكبرى. واجتماع الأصغر والأكبر هو النتيجة.

ثم إن الأوسط إن كان موضوعًا في الكبرى محمولاً في الصغرى فهو الشكل الأول لأن الترتيب الطبيعي فيه فقط لأن ذهن ينتقل من الموضوع إلى الأوسط، ومنه إلى المحمول. فإن عكست كبراه صار الأوسط محمولاً في المقدمتين وهو الشكل الثاني. ولذلك يرتد الثاني إلى الأول بعكس الكبرى. وإن عكست صغراه صار الأوسط موضوعًا في المقدمتين وهو الشكل الثالث. ولذلك يرتد الثالث إلى الأول بعكس الصغرى. فإن عكست كلتا مقدمتيه معًا / [50] صار الأوسط موضوعًا في الصغرى محمولاً في الكبرى وهو الشكل الرابع؛ وهو في غاية البعد لتغير كلتا مقدمتيه عن النظم الطبيعي. ووقوع الطرفين في الوسط، ووقوع الوسط في الطرفين. واشتركت الأشكال الأربعة في أنه لا قياس عن جزأين، ولا عن سالبين، وصغرى سالبة كبراهما جزئية إلا في الممكنات، والوجوديات. وبحسب مادته إلى ما يتركب من اليقينية وهو البرهان، وما يتركب من المسلمات العامة أو الخاصة وهو الجدل، وما يتركب من المظنون هو الخطابة، وما يتركب من المشبهات بالحق والمسلم والمظنون وهو المغالطة، وما يتركب من المخيلات هو الشعري.³¹

وأما المقاصد:

فعلی أقسام.

القسم الأول في الأشكال الأربعة البسيطة في الحمليات

أما الأولى: فينتج المحصورات الأربع. وشرطه في الإنتاج كون الصغرى موجبة وإلا لم يندرج الأصغر تحت الأوسط؛ فلا يتعدى إليه ما حكم به على الأوسط / [50] إيجابًا كان أو سلبيًا لكنها لو كانت سالبة يلزمها صدق موجبها كانت منتجة بالعرض لاستلزامها الموجبة المنتجة بالذات، وكون الكبرى كلية وإلا جاز أن يكون ما حكم به على الأصغر غير الذي حكم عليه بالأكبر. فلا يتحد الأوسط؛ فلا يتعدى الحكم. فظهر أن الضروب المنتجة أربعة لأن الصغرى الموجبة إن كانت كلية فهي مع الكبرى الكلية الموجبة ينتج كلية موجبة، ومع الكبرى السالبة الكلية سالبة كلية، والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الكلية الموجبة ينتج موجبة جزئية، ومع الكلية السالبة ينتج سالبة جزئية.

الشكل الثاني: حاصله راجع إلى الاستدلال يتنافي في اللوازم على تنافي المتلزمات. وشرطه في الإنتاج اختلاف مقدمتيه في الكيف لأن الاشتراك في الصفة تشتت في المتوافقات، والمتعاندات. وما به الاشتراك لا يمكن الاستدلال على ما به الامتياز، والاختلاف في الصفة؛ إن لم يكن لازمًا اشتراك فيه المتوافقات، والمتعاندات بل الشيء الواحد قد يخالف نفسه في العوارض؛ فلا ينتج. وأما إذا كان لازمًا أمكن الاستدلال به على التباين / [51] لامتناع اختلاف المتماثلات في اللوازم. وكون الكبرى كلية لأنها لو كانت جزئية فالأكبر الذي حمل على بعضه الأوسط قد يكون غير محمول على الأصغر كقولنا كل ثلج أبيض، وليس كل إنسان أبيض؛ والحق السلب. وقد يكون محمولاً عليه كقولنا كل إنسان ناطق، وليس كل حيوان ناطقًا؛ والحق الإيجاب. والاختلاف يوجب العقيم. وأما إذا جعلنا هذه الجزئية صغرى لزم ليس كل حيوان إنسانًا؛ وهو صادق لأن سلب الخاص عن بعض العام صادق. وعلى التقدير الأول يلزم سلب العام عن بعض الخاص؛ وهو كاذب.

ثم نقول اشتراط كلية الكبرى أسقط من الأقسام الستة عشر ثمانية، واعتبار الاختلاف في الكيف أسقط من الثمانية أربعة؛ فقيمت المنتجة أربعة لأن المقدمتين إن كانتا كليتين: فإما أن يجعل الصغرى موجبة والكبرى سالبة، أو بالعكس. والنتيجة فيهما سالبة كلية لأن الأوسط لازم لأحد الطرفين، ومناف للثاني فيبينهما منافية وإن جعلنا الصغرى جزئية موجبة كانت أو

31. وفي الهامش: [في الشعر].

سالبة. وكانت الكبرى / [51ظ] كلية لا محالة موجبة كانت أو سالبة، ومخالفة في الكيف كانت النتيجة سالبة جزئية لأن الأوسط لزم بعض أحد الطرفين. وناقى كلية الثاني، أو ناقى بعض أحد الطرفين، ولازم كلية الثاني. وكان بين بعض أحد الطرفين؛ وكلية الثاني منافاة لا محالة.

الشكل الثالث: لا ينتج إلا الجزء لأنه إذا اجتمع أمران في موضع واحد حصل بينهما الالتقاء هناك، وفيما وراءه؛ فالالتقاء وعدمه مشكوك. فلا جرم كانت النتيجة جزئية وشرط انتاجه كون إحدى المقدمتين كلية وإلا احتمل أن يكون البعض الذي فيه الأصغر مغايرًا للذي فيه الأكبر؛ فلا يحصل الالتقاء. وهذا الشرط عام في الأربعة. وكون الصغرى موجبة لأن الأصغر المسلوب عن الأوسط يحتمل أن يكون مباينًا للأكبر كقولنا لا شيء من البياض بسواد، وكل بياض مفرق للبصر؛ والحق السلب، وأن يكون داخلًا فيه كقولنا في الكبرى، وكل بياض لون؛ فالحق الإيجاب لأن سلب العام عن بعض الخاص كاذب. أما إذا جعلنا هذه السالبة كبرى كان اللازم سلب الخاص عن بعض العام وهو غير مُنكر.

ثم نقول / [52و] اعتبار إيجاب الصغرى أسقط ثمانية، واعتبار أن لا يكونان جزئيين أسقط اثنين؛ فقيمت المنتجة ستة. فإذا كانت الصغرى كلية موجبة أمكن جعل كل واحدة من المحصورات كبرى. فإن كانت الكبرى موجبة كلية أو جزئية حصل الالتقاء في الوسط بين ثبوت موضوع المطلوب ومحموله. والحال فيما وراءه مجهول؛ فحصل الإيجاب الجزئي. وإن كانت سالبة أو جزئية حصل الالتقاء بين ثبوت موضوع المطلوب وعدم محموله هناك؛ فحصل السلب الجزئي. وأما إذا كان الصغرى جزئية موجبة لم يكن ضم الجزأين إليها منتجًا فإن ضمنا إليها الكلي الموجب حصل الالتقاء بين موضوع المطلوب ومحموله؛ فحصل الإيجاب الجزئي. وإن ضمنا إليها الكلي السالب حصل الالتقاء بين وجود الموضوع، وسلب المحمول؛ فحصل السلب الجزئي.

الشكل الرابع: لا يجوز استعمال الجزئية السالبة فيه لأنها لو جعلنا إحدى مقدمتيه سالبة جزئية؛ فلا بد وأن تكون الأخرى موجبة كلية لأنه لا قياس عن سالتين، ولا عن جزأين. وحينئذٍ / [52ظ] إما أن يجعل السالبة الجزئية صغرى، أو كبرى. والأول لا ينتج لأن المحمول قد تكون أعم من موضوعه؛ فإذا سلب عن بعض ذلك المحمول شيء، وأوجبناه على كل شيء آخر؛ فمن المحتمل أن يكون ذلك المسلوب. وذلك الموضوع متوافقين كقولنا ليس كل حيوان ناطقًا، وكل إنسان حيوان؛ ومتباينين كقولنا في الكبرى، وكل فرس حيوان. والثاني لا ينتج لأن الشيء إذا حمل عليه جنس ثم سلب عن بعض شيء آخر؛ فقد يكون ذلك الجنس. وذلك الآخر متوافقين كقولنا كل إنسان حيوان، وليس كل حساس إنسان؛ ومتباينين كقولنا في الكبرى وليس كل حجر إنسان. فعلى هذا أسقط من ستة عشر سبعة.

وأما المحصورات الثلاث: فإذا كانت الصغرى موجبة كلية أمكن جعل الكبرى من كل واحدة من الثلاثة. وأما إذا كانت سالبة كلية أمكن جعل الكبرى موجبة كلية؛ فأما السالبة الكلية فلا تصح لأن لا قياس عن سالتين ولا موجبة جزئية لأنه لا قياس عن صغرى سالبة / [53و] كلية وكبرى جزئية. وأما إذا كانت موجبة جزئية أمكن جعل الكبرى سالبة كلية: إما الموجبة الجزئية فلا لأنه لا قياس عن جزئين وإما الموجبة الكلية فلا لأنه إذا جعل بعض الأوسط موضوعًا لشيء، وحمل كله على شيء آخر. فالشيئان قد يكونان متباينين كقولنا بعض اللون سواد وكل بياض لون؛ والحق السلب، ومتوافقين كقولنا بعض الحيوان إنسان وكل ناطق حيوان؛ والحق الإيجاب. وإذا وقفت على ما مر فلنعد القرائن الخمس مع بياناتها المفصلة لأن الإشارة إلى معاقدها لا تقي بكشفها³² كما في الثلاثة الأولى.

فأ: "كل ب ج"، "وكل أ ب"، "وبعض ج أ": بيانه إلا في ما أن يجعل صغراه كبرى، وكبراه صغرى ليرتد إلى الأول؛ وينتج موجبة كلية. ثم بعكسها موجبة جزئية، أو بعكس كبراه ليرتد إلى الثالث، أو بالحلف إن كذب "بعض ج أ"؛ "فدائمًا لا شيء من ج أ"، "وكان كل ب ج"، "فدائمًا لا

شيء من ب أ؛ فداً لا شيء من أ ب"، "وكان كل أ ب": هذا خلف.
وأما اللمي فلأن الصغرى دلت على أن الأصغر محمول / [53ظ] على كل الأوساط، والكبرى دلت على أن الأوساط محمول على كل الأكبر. فيلزم أن يكون الأصغر محمولاً على كل الأكبر والمحمول يحتمل أن يكون أعم من الموضوع. فالمتيقن بعض الأصغر أكبر.
ب : "كل ب ج"، "وبعض أ ب"؛ "فبعض ج أ": بيانه بالوجه المذكورة. ب
ج: "لا شيء من ب ج"، "وكل أ ب"؛ "فلا شيء من ج أ": بيانه بالرد إلى الأول، ثم عكس السالبة الكلية كنفسها.

د: "كل ب ج"، "ولا شيء من أ ب"؛ "فليس كل ج أ": لا يمكن بيانه بالأول لأن السالبة لا تصير صغرى للأول لكن؛ إما من الثاني بعكس الصغرى، أو من الثالث بعكس الكبرى، والفرق بين هذا والذي قبله أنك إذا جعلت الموجبة الكلية صغرى احتل أن يكون الأصغر أعم من الأوساط، وأن يكون الأكبر أيضاً داخلاً فيه؛ فلا جرم وجب سلب الأكبر عن بعض الأصغر لا عن كله كما في قولك كل إنسان حيوان، ولا شيء من الفرس بإنسان. أما إذا جعلتها كبرى كان الأوساط مساوياً للأكبر، وإذا دلت الصغرى / [54و] على كون الأوساط منافية لكل الأصغر، وكان الأكبر للأوساط مساوياً وجب أن تون كليته منافية لكلية الأصغر.

هـ: "بعض ب ج"، "ولا شيء من أ ب"، "فليس كل ج أ": بيانه بالوجه المذكورة.

وقدحوا في هذا الشكل بأنه في التحقيق ليس إلا الأول لأنه إنما لزمته النتيجة بسبب كون الأصغر موصوفاً بالأوساط مع كون كل موصوف بالأوساط موصوفاً بالأكبر، أو مسلوباً عنه الأكبر سواء قدمت التي فيها الأصغر على التي فيها الأكبر، أو أخرت عنها. فإن كل "أ" إذا كان موصوفاً ب"ب" فكان كل موصوف ب"ب" موصوفاً ب"ج"، أو مسلوباً عنه "ج" كان كل "أ" موصوفاً ب"ج"، أو مسلوباً عنه ج: سواء قيل أولاً "كل أ ب"، وبعده "كل ب ج"، أو ليس "ج"، أو قيل أولاً "كل ب ج"، "ولا شيء من أ ب": فبعده "كل أ ب" لأن تقلب القولين في الذكر لا يخرج كل "أ" من كونه موصوفاً ب"ج"، أو مسلوباً عنه. ثم إذا لزم أن يكون "كل أ ج" لزم أن يكون "بعض ج أ": فهذا الإنتاج إنما يحصل بقوة / [54ظ] الشكل الأول؛ ثم عكس نتيجته. ولا فائدة في هذا الشكل البتة.

وجوابه أن الذي ذكره هذا المعترض إشارة إلى بيان إمكان استنتاج النتائج المستنتجة من الشكل الرابع بطريق آخر. وذلك لا يقدر في كون هذا الشكل منتجاً إنما يلزمنا بيان لمية إنتاج هذا الشكل من غير رجوع إلى شيء من الثلاثة. فنقول إذا قلنا "كل ب ج"، "وكل أ ب" لزم لا محالة أن يكون "بعض ج أ" لأن الأوساط في هذا القياس له محمول وهو الأصغر، وموضوع وهو الأكبر. وذلك الموضوع والمحمول قد حصل بينهما النقاء لا محالة بسبب اجتماعهما في الأوساط؛ فقد حصل أصل الإيجاب. ثم أن محمول الأوساط يحتمل أن يكون أعم من الأوساط، والأوساط يحتمل أن يكون أعم من موضوعه؛ فكان الأصغر على هذا التقدير أعم من الأكبر الذي هو موضوع الأوساط. فلا يمكن القطع بأن كل الأصغر أكبر بل يمكن القطع بأن بعض الأصغر أكبر أي بعض محمول الأوساط يمكن أن يكون مقارناً لموضوع / [55و] الأوساط. فظهر أن هذا الشكل من حيث هو هو من غير التفات إلى الثلاثة تقتضي حصول هذه النتيجة الجزئية.

والمقدمون إنما أهملوه لا لاحتياج بيانه إلى الثاني والثالث المحتاجين إلى الأول لأنه يمكن بيانه بالأول أولاً بل لما ذكرنا أن القياس بالطبع هو الأول والثاني والثالث إنما يعبر³³ في مقدمة واحدة فقط. وهذا الربع يعبر في مقدمتين معها.³⁴ فلا جرم أهملوه: والله تعالى أعلم بالصواب.

القسم الثاني في المختلطات

في الأشكال الأربعة بحسب القضايا الثلاثة عشر وهي:

33. مفترض.

34. مفترض.

الأول المطلقة العامة، الثاني الضرورية المطلقة، الثالث المشروطة العامة، الرابع المشروطة الخاصة، الخامس الوقتية، السادس المنتشرة، السابع الدائمة، الثامن العرفية العامة، التاسع العرفية الخاصة، العاشر الوجودية اللادائمة، الحادي عشر الممكنة العامة، الثاني عشر الممكنة الخاصة³⁵،

[55ظ] الثالث عشر الوجودية اللاضرورية على أن يجعل كل واحد من هذه صغرى، ويضم إليها الكبرى من كل واحدة منها. فيكون المجموع قسط.

ثم ها هنا ما لا يتعقد من تركيبها قياس صادق المقدمات، ومنها ما يتعقد. وهناك قد تكون النتيجة تابعة للكبرى وللصغرى، وقد يكون مخالفاً لهما. وقبل الخوض في التعديلات لا بد من مقدمات. فأسأ: إذا قلنا "بالإمكان كل ج ب"، "وبالإمكان كل ب أ"؛ فما هنا إشكال. وهو أن المحمول في الصغرى "ب" بالإمكان، والموضوع في الكبرى "ب" بالفعل. والباء الذي بالقوة غير الذي بالفعل؛ فلم يكن الوسط واحداً. ولأجله اضطرب المتقدمون والمتأخرون في هذه الاقتراعات. والذي لخصته فيه بحسب ما انتهى بحثي إليه أنا ذكرنا الفرق بين ما إذا كان الإمكان نفس المحمول، وبين ما إذا كان جهة للحمل. وعند ذلك نقول القياس المركب من المقدمتين الممكنتين ممكن وقوعه على أربعة أوجه:

الأول: أن [56و] يكون الإمكان محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى؛ فما هنا لا شك أن الأوسط واحد لكنه يكون في الحقيقة قياساً مركباً من مطلقتين عامتين.

الثاني: أن يكون الإمكان جهة للحمل في المقدمتين. وقد عرفت أنه يجب في ذلك أن يكون الجيم

موضوعاً بالفعل بالباء فإذا قلنا "كل ب أ" كان الوسط واحداً لا محالة. الثالث: أن يكون الإمكان جهة للحمل في الصغرى، ويكون الموضوع في الكبرى نفس الإمكان؛ فما هنا الأوسط في الظاهر غير متحد لأن المحمول على الأصغر وجود الباء، والموضوع الأكبر ليس نفس الباء بل إمكانه لكنه حاصل في التحقيق لأن الممكن الموجود أخص من الممكن. فإذا جعلنا الإمكان جهة في الصغرى كان مجموعاً حاصلًا بالفعل لموضوعها. فإذا جعلنا الموضوع في الكبرى نفس الممكن. وكل ما يمكن أن يكون "ب" دخل الباء بالفعل تحته لا محالة لأنه متى صدق الحكم على العام صدق على الخاص.

الرابع: أن يكون على العكس منه [56ظ] وهو أن يكون الإمكان محمولاً في الصغرى، ويكون الموضوع في الكبرى وجود ذلك الممكن؛ فما هنا الأوسط مختلف في الظاهر. وهو ظاهر في الحقيقة أيضاً لأن الحكم على الخاص لا يستلزم الحكم على كل العام. فلم يلزم من الحكم على الباء الحكم على ما يمكن أن يكون "ب" بخلاف الصورة الثالثة لأن كل ما لزم ما يمكن أن يكون "ب" فإنه لازم لا محالة للباء. فالوسط في هذا الموضوع غير متحد لكن لا يلزم من عدم وحدة الوسط عدم الإنتاج فإذا قلنا "أ" مساوٍ لـ"ب" و"ب" مساوٍ لـ"ج"؛ فهاتان المقدمتان يوجبان الجزم بأن "أ" مساوٍ لمساوي "ج". والأوسط فيه غير متحد لأن المحمول

على الأصغر مساوي الباء، والموضوع للأكبر نفس الباء مع أنه منتج إذ لا معنى للإنتاج إلا كون القضيتين بحيث يستلزم شعور الذهن بهما شعور الذهن بالمطلوب؛ وما هنا كذلك.

وإذا عرفت ذلك فنقول ما هنا [57و] وإن لم يكن الأوسط متحداً لكن يلزم من تسليمها تسليم أن كل "ج" يمكن أن يكون "أ" لأن الأصغر لما كان ممكن الاتصاف بالأوسط بتقدير حصول الأوسط يحصل مكان الأكبر؛ فهذا يكشف عن كون الأصغر قابلاً في نفسه للأكبر إذ لو لم يكن قابلاً له لاستحال أن يصير قابلاً له البتة لكن لا يلزم منه الإمكان التام لاحتمال أن يكون حصول الأكبر للأصغر موقوفاً على حصول الأوسط مع أن الأوسط الممكن الحصول غير حاصل.

35. وفي الهامش: [العاشر الوجودية اللاضرورية، الحادي عشر الوجودية اللادائمة، الثاني عشر الممكنة العامة، الثالث عشر الممكنة الخاصة].

وإذا عرفت ذلك فنقول هذا الضرب الرابع ليس بقياس لأنه لا بد في القياس من وحدة الوسط أو إن لم توجد هذه الوحدة لكن لا بد وأن يكون، والمقدمتان بحال يلزم من شعور الذهن بهما شعور الذهن بالمطلوب. وها هنا لا يحصل الشعور إلا بعد ضم مقدمات أخر إلى المقدمتين الممكنتين إلا أن مشابهته بالشكل الأول لما كانت أتم من مشابهته بسائر الأشكال لا جرم أجرى مجراه.

ثانية: [57ظ] إذا كانت الصغرى ممكنة فالكبرى إما أن تكون ضرورية، أو دائمة، أو لادائمة ولا ضرورية³⁶ ، أو محتمة للكل.

أما القسم الأول فالنتيجة ضرورية لأن الكبرى دلت على أن كل ما ثبت له الأوسط كيف كانت ثبت له الأكبر بالضرورة في جميع أوقات وجوده قبل حصول الأوسط وبعده، والصغرى دلت على إمكان ثبوت الأوسط للأصغر؛ فبتقدير وقوع ذلك الممكن يكون ثبوت الأكبر للأصغر ضرورياً. وكل ما يثبت كونه ضرورياً عند فرض شيء ممكن الموضوع كان ضرورياً سواء وقع ذلك الممكن أن يقع لأن من المستحيل³⁷ ضرورياً.

وأما القسم الثاني وهو أن تكون الكبرى دائمة فالنتيجة دائمة بعين هذه الدالة.

وأما القسم الثالث وهو أن لا تكون الكبرى ضرورية ولا دائمة فالنتيجة ممكنة خاصة سواء كانت الكبرى ممكنة خاصة، أو وجودية لا دائمة، أو وقتية، أو منتشرة لأن الكبرى دلت على أن [58و] كل ما ثبت له الأوسط كيف كان ثبت له الأكبر بالجملة المذكورة في الكبرى والصغرى دلت على إمكان ثبوت الأوسط للأصغر؛ فإن كان ذلك الممكن واقعاً كان الأكبر ثابتاً للأصغر على تلك الجملة التي هي غير منافية للإمكان الخاص. وإن لم يكن واقعاً احتمل أن لا يثبت الأكبر للأصغر لأجل أن ثبوته له متوقف على ثبوت الأوسط له. فلما لم يثبت الأوسط لم يثبت الأكبر أيضاً له، ويحتمل أن يثبت لعدم ذلك التوقف. فالإمكان الخاص على كل حال معلوم، والثبوت والانتفاء مجهول؛ فكانت النتيجة ممكنة خاصة. وبالخلف أيضاً إن كذب "بالإمكان الخاص كل ج أ" صنف تقيضه. ويلزم إما "بالضرورة بعض ج ب"، أو "بالضرورة ليس"، وهما باطلان لوجهين:

الأول: إذا فرضنا الصغرى الممكنة موجودة كان ذلك فرضنا لا يلزمه محال. وبهذا التقدير تكون النتيجة خالية عن الضرورة. وإذا كان كذلك استحال كونها ضرورة لما بينا أن ما لا يكون ضرورياً في وقت لم يكن ضرورياً في شيء من الأوقات.

الثاني: لو فرضنا [58ظ] الحق ضرورة السلب في البعض فلنجعلها كبرى، ونضمها إلى الصغرى الممكنة التي فرضناها وجودية هكذا "بالوجود كل ج ب"، "وبالضرورة ليس كل ج أ"؛ ينتج من الثالث على ما ستعلم "بالضرورة ليس كل ب أ". وكان حقاً أن "كل ب أ لا بالضرورة": هذا خلف. وإن جعلناها صغرى، وضممناها إلى كبرى القياس هكذا "بالضرورة ليس كل ج أ"، "وبالوجود كل ب أ"؛ ينتج من الثاني "بالضرورة ليس كل ج ب" على ما ستعلم. وكان "كل ج ب بالإمكان": هذا خلف. وأما إذا فرضنا الحق ضرورة الإيجاب فلنجعلها كبرى، ونضم إليها الصغرى الممكنة التي فرضناها موجودة "كل ج ب"، "وبالضرورة بعض ج أ"؛ ينتج من الثالث "بعض ب أ بالضرورة". وكان كله بالوجود: هذا خلف. ولنجعلها صغرى، ونضم إليها الوجودية هكذا "بالضرورة بعض ج أ"، "وبالوجود كل ب أ"؛ ينتج "بالضرورة ليس كل ج ب" على ما ستعلم: هذا خلف. [59و]

قدحوا في هذا البيان من وجهين: أحدهما أن "كل ج أ" إذا صار "ب" وقتاً ما كان جيمات ذلك الوقت بعض "ج"؛ فلا يكون مع ذلك "كل ج ب" لأننا لا نعني ب"كل ج أ" الموجودين في زمان القول بل ما هو جيم مطلقاً.

والثاني: أن هذا تصحيح قياس من الشكل الأول بقياس من الثاني.

36. وفي الهامش: [أو لاضرورية ولا دائمة].

37. وفي الهامش: [أن يصير ضروري عند وقوع الممكن مع أنه قبل ذلك ما كان].

والجواب عن الأول أن كل ما كان ممكناً لم يلزم من فرض وجوده محال إذ لو لزم لكان لا يوجد إلا ويوجد ذلك المحال. والمتوقف على وجود المحال محال؛ فكان الممكن محالاً هذا خلف. وإذا ثبت ذلك كان فرض كل واحد من أحاد "ج" موصوفاً بالباء ممكناً؛ فلنفرض كذلك. ولسنا نريد أننا نفرض الجيمات الموجودة في بعض الأزمنة موصوفة بالباء بل أن كل ما يصدق عليه أنه "ج" فإنه عند وجوده يكون موصوفاً بالباء.

وعن الثاني لم لا يجوز تصحيح بعض جهات نتائج الشكل الأول بقياس بقياس من الثاني والثالث أي خلل يلزم منه.

وأما القسم الرابع وهو ما إذا [59ظ] كانت الكبرى محتملة للضرورة واللاضرورة وهي أربعة: الممكنة العامة، والمطلقة العامة، والعرفية العامة، والمشروطة العامة. فالنتيجة في الكل ممكنة عامة لأن المحتمل للضرورة إن صدق ضرورياً كانت النتيجة ضرورية وإلا كانت ممكنة خاصة، والمشارك هو الإمكان العام ثلاثة الكبرى العرفية الخاصة، والمشروطة الخاصة إما أن تكون صغرياتها لا دائمة، أو دائمة، أو محتملة لهما.

القسم الأول فالقياس منعقد منه لأن الأكبر دائم بدوام وصف الأوسط لا بدوام وجوده، والأوسط دائم بدوام وصف الأصغر لا بدوام وجوده. فالأكبر دائم بدوام وصف الأصغر لا بدوام وجوده؛ والله أعلم.

القسم الثاني فلا ينعقد منه قياس صادق المقدمات لأنك إذا شرطت في الكبرى دوام الأكبر بدوام وصف الأوسط كما في العرفية الخاصة، أو دوام ضرورة الأكبر بدوام وصف الأوسط كما في المشروطة الخاصة. ثم حكمت في الصغرى بأن الأصغر موصوف بالأوسط دائماً فيلزم من دوام الأوسط [60و] للأصغر دوام الأكبر له لكن ذلك باطل لأننا لما حكمنا في الأكبر لا شيء من الموصوفات بالأوسط بموصوف بالأكبر دائماً من المقدمتين كاذب. فأما إذا جعلنا اللادوام جزءاً من الموضوع كما جعلناه جزءاً من المحمول لم يلزم التكاذب لأننا إذا قلنا "كل ج ب دائماً"، "وكل ب لا دائماً" فهو "أ" لا دائماً. فمن المحتمل أن يكون الباء ينقسم إلى قسمين:

أحد القسمين يدوم كونه موصوفاً بـ"ب" وهو المحمول على الأصغر. والثاني لا يدوم وهو الموضوع للأكبر لكن على هذا التقدير لا يتخذ الوسط فلا يكون الحاصل من تركيبها قياساً.

القسم الثالث وهو ما إذا كانت الصغرى محتملة للادائم والدائم؛ وذلك في في ست: الممكنة العامة، والمطلقة العامة، والممكنة الخاصة، والعرفية العامة، والمشروطة، والوجودية اللاضرورية.

فالقياص ها هنا منعقد...³⁸ من هذه الكبرى، ونفس هذه الصغريات لأن...³⁹ الكبرى تنعقد مع الصغرى اللادائمة التي تصدق...⁴⁰ العام، والمطلق العام. ولو كان من هذه الكبرى مثلاً منافاة لما انعقد القياس منه [60ظ] مع شيء من أنواعه التي يصدق هو عليه وإذا لم تتحقق المنافاة لم يحصل التكاذب فانعقد القياس.

رابعة: متى كان الأصغر داخلاً بالفعل تحت الأوسط؛ وذلك فيما عدا الممكنين وهو أحد عشر نوعاً. وكانت الكبرى قضية رابعة فيها دوام المحمول بدوام وصف الموضوع. وهو ما عدا العرفيتين، والمشروطتين وهو تسعة أنواع...⁴¹ النتيجة في الكل تابعة للكبرى وذلك ما به...⁴² لأن⁴³ في الكبرى في جميعها أن كل ما ثبت له الأوسط كيف كان يثبت له الأكبر إما من غير ببيان جهة لذلك الثبوت إن

38. لم يمكن قرائته.

39. لم يمكن قرائته.

40. لم يمكن قرائته.

41. لم يمكن قرائته.

42. لم يمكن قرائته.

43. مفترض.

كانت مطلقة، أو مع جهة خاصة إن كانت ...⁴⁴ وجهه لكن الصغريات الإحدى عشر كلها دلت على ثبوت الأوسط للأصغر: إما مطلقاً، وإما مع جهة خاصة. ومتى صدق الثبوت المكيف صدق أصل الثبوت لا محالة ...⁴⁵ حينئذ ثبوت الأكبر للأصغر على الوجه المعتبر في كبرى⁴⁶ فتكون النتيجة حينئذ تابعة للكبرى.

خامسة: القضية إما أن تكون متشابهة...⁴⁷ [61و] كقولنا كل "ج" بالإطلاق فهو "ب" بالإطلاق، أو كل "ج" بالضرورة فهو "ب" بالضرورة. وأما مختلفهما كقولنا كل "ج" بالإطلاق فهو "ب" بالضرورة، أو بالعكس؛ فإن كان الأول كان القياس المركب من مقدمتين متشابهتين بسيطاً كقولك كل "ب" بالضرورة فهو "ج" بالضرورة، وكل "ج" بالضرورة فهو "أ" بالضرورة. وإن كان الثاني لم يكن القياس المركب من مقدمتين متشابهتين بسيطاً كقولك "بالضرورة كل ج ب"، "وبالضرورة كل ب أ" لأن معنى الصغرى أن كل ما ثبت له الجيم كيف كان ثبت له الباء بالضرورة، وكل ما ثبت له الباء كيف كان ثبت له الألف بالضرورة. فالمحمول على الصغرى هو الباء بالضرورة، والموضوع للكبرى هو الباء. فالوسط مختلف لكن ها هنا مقدمة وهي أن ما صدق عليه الخاص صدق عليه العام. فإذا صدق الباء بالضرورة على الأصغر صدق عليه أصل الباء لكن هذه المقدمة لما كانت جلية استغنى عن ذكرها.

وإذا عرفت هذه [61ظ] المقدمات فلنرجع إلى التعديد.

ج: الصغرى المطلقة العامة مع الكبرى المطلقة العامة النتيجة كالكبرى لأن الكبرى دلت على أن كلما ثبت له الأوسط كيف كان ثبت له الأكبر كيف كان لكن الصغرى دلت على أن الأصغر ثبت له الأوسط كيف كان؛ فوجب أن يثبت له الأكبر كيف كان. ومع الضرورية النتيجة كالكبرى لأن الكبرى دلت على أن كل ما ثبت له الأوسط كيف كان ثبت له الأكبر بالضرورة لكن الصغرى دلت على أن الأصغر ثبت له الأوسط كيف كان؛ فوجب أن يثبت له الأكبر بالضرورة كالكبرى.

ومع الدائمة كالكبرى للوجه المذكور في الضرورية، ومع الوقتية والمنتشرة والممكن العام والخاص كالكبرى للوجه المذكور، ومع اللاضرورية كالكبرى لأن الكبرى دلت على أن كل ما ثبت له الأوسط كيف كان ثبت له الأكبر بشرط اللاضرورية. ومع الدائمة كالكبرى للوجه المذكور، ومع العرفي العام النتيجة كالصغرى لأن العرفي العام إن صدق ضرورياً ودائماً كانت النتيجة كالكبرى. وإن صدق لا دائماً كانت أيضاً كالكبرى؛ والمشارك هو الإطلاق العام.

[62و]/

ومع المشروطة العامة كالصغرى للعللة المذكورة، ومع العرفي الخاص؛ فالنتيجة وجودية لا دائمة لأن هذه الكبرى إنما يصدق مع الصغرى المطلقة العامة لو لم تصدق المطلقة العامة دائمة؛ وإلا لزم التكاليف. فيكون الاختلاط بالحقيقة من وجودية لا دائمة وعرفية خاصة؛ وستعرف أن النتيجة ها هنا كالصغرى. ومع المشروطة الخاصة كذلك.

ب: الصغرى الضرورية مع الكبرى المطلقة العامة، والضرورية، والدائمة واللاضرورية، واللاذائمة، والوقتية، والمنتشرة، والممكنة العامة، والخاصة؛ النتيجة فيه كالكبرى لأن الكبرى دلت على أن كل ثبت له الأوسط كيف كان. فله الأكبر بالجملة المذكورة. والصغرى دلت على أن الأصغر ثبت له الأوسط بالضرورة. ومتى صدق الثبوت المكيف صدق الثبوت؛ فيلزم ثبوت الأكبر للأصغر بالجهة المذكورة. ومع العرفية العامة النتيجة دائمة مخالفة للمقدمتين في الجهة لأن هذه الكبرى لا تصدق مع الصغرى الضرورية إلا إذا كانت دائمة إذ لو كانت لا دائمة لزم التكاليف [62ظ] المذكور.

44. لم يمكن قرأته.

45. لم يمكن قرأته.

46. مفترض.

47. لم يمكن قرأته.

فيكون الاختلاط بالحقيقة من صغرى ضرورية، وكبرى دائمة؛ فتكون النتيجة دائمة. ومع المشروطة العامة النتيجة كالصغرى لأن الكبرى دلت على أن الأكبر ضروري الثبوت في جميع زمان حصول الأوسط والصغرى دلت على أن الأوسط ضروري الثبوت في جميع زمان وجود الأصغر. والضروري للضروري للشيء ضروري للشيء؛ فالأكبر للأكبر. ومع العرفية والمشروطة الخاصيتين؛ فعميق لما مر.

ج: الصغرى الدائمة مع الكبريات التسعة فالنتيجة كالكبرى للبيان المذكور، ومع العرفية العامة فكالصغرى لأن الكبرى دلت على أن الأكبر دائم بدوام وصف الأوسط. والصغرى دلت على أن الأوسط دائم بدوام ذات الأصغر، والدائم للدائم للشيء دائم للشيء؛ فالأكبر دائم بدوام وجوديته. ومع المشروطة العامة فكالصغرى أيضًا لأن الكبرى دلت على الأكبر ضروري للأوسط، والصغرى دلت على أن الأوسط دائم لوجود الأصغر؛ فيكون الأكبر ضروريًا للدائم للشيء. والضروري الدائم للشيء محتمل أن يكون ضروريًا، وأن لا يكون طرحنا المشكوك؛ وجزمنا بالمعلوم وهو الدوام. ومع العرفية الخاصة فغير منعقد لما مر، ومع المشروطة الخاصة فالقياس منعقد لأن عدم دوام الضرورة لا يوجب / [63] عدم الدوام فلعلها لا تكون دائمة الضرورة. وإن كانت دائمة الوجود وحينئذ تكون النتيجة دائمة كالصغرى.

د: الصغرى للضرورية مع الكبريات التسعة فالنتيجة كالكبرى، ومع العرفية العامة؛ فالنتيجة مطلقة عامة مخالفة للجهة للمقدمتين لأن هذه العرفية إن صدقت ضرورية كانت النتيجة ضرورية. وإن صدقت عرفية خاصة كانت النتيجة وجودية. والمشارك هو الإطلاق العام. ومع المشروطة العامة فكذلك بعين هذه الدلالة، ومع العرفية الخاصة؛ فهذه الكبرى إنما تصدق مع الصغرى للضرورية إذا كانت لادائمة⁴⁸ إذ لو دامت لحصل التكاذب. فحينئذ تكون النتيجة ما يحصل من الصغرى اللادائمة مع هذه الكبرى؛ وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ومع المشروطة الخاصة فالقياس منعقد لأن لا دوام الضرورة لا يقتضي لا دوام الوجود فلعل هذه المشروطة تكون دائمة الوجود والنتيجة كالصغرى.

ه: الصغرى اللادائمة مع الكبريات التسعة فالنتيجة كالكبرى، ومع / [63] العرفية العامة فالنتيجة مطلقة عامة مخالفة للجهة المقدمتين لأن هذه الكبرى إن صدقت ضرورية كانت النتيجة ضرورية. وإن صدقت عرفية خاصة فالنتيجة وجودية. والمشارك هو الإطلاق العام. ومنهم من قال النتيجة كالصغرى لأن الكبرى دلت على أن الأكبر إنما حصل بسبب حصول وصف الأوسط؛ وهذا يقتضي أن يحصل الأكبر عند حصول الأوسط وأن ينتقي عند انتقائه. ثم الصغرى دلت على أن الأوسط غير دائم الوجود بدوام ذات الأصغر؛ فإذا كان الأكبر لا يحصل إلا عند حصول الأوسط، والأوسط غير دائم الثبوت للأصغر وجب أن لا يكون الأكبر دائم الثبوت للأصغر. فهذا ضعيف لأن الكبرى دلت على أن الأوسط مستتبع للأكبر، وانتفاء المتبوع لا يقتضي انتفاء التابع فلعل الأكبر ينفي بعد زوال الأوسط. فإن قال تعليق الأكبر على الأوسط يشعر بكون الأوسط علة للأكبر، ويلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلول؛ قلنا لا نسلم أن هذا التعليق / [64] يشعر بالعلية. ثم بتعدية ثبوته فهذا بحث لفظي.

والكلام اللائق بالمنطق أن قولنا "وكل ب أ ما دام ب" إن أريد به مجرد أن الأكبر واجب الحصول عند حصول الأوسط فقط كانت النتيجة لما ذكرنا. وإن أريد به أنه واجب الحصول عند حصوله، وواجب العدم عند عدمه كانت النتيجة كما ذكر هذا القائل. ثم بعد هذا البحث عن كون اللفظ موضوعًا لهذا. ولذلك بحث لغوي لاحظ للمعنى فيه. ومع المشروطة العامة فكذلك، ومع العرفية الخاصة فكالصغرى لأن معنى الكبرى أن كل ما

ثبت له الأوسط حصل له الأكبر في جميع زمان حصول الأوسط لا دائماً لكن الأصغر موصوف بالأوسط في بعض الأزمنة. فهو موصوف بالأكبر في ذلك الزمان. ويمتنع أن يكون موصوفاً به دائماً وإلا لكان بعض الموصوفات بالأوسط موصوفاً بالأكبر دائماً؛ وقد منعنا ذلك في الكبرى. ولا يجب أن يدوم بدوام وصف الأصغر مع أن الأكبر يكون / [64ظ] مشروطاً بالأوسط؛ فظهر أن المعلول ليس إلا ثبوت الأكبر للأصغر بشرط اللادوام. ومع المشروطة الخاصة فالنتيجة كالصغرى بعين هذه العلة.

و: الصغرى الوقتية مع التسعة النتيجة كالكبرى. ومع العرفية العامة النتيجة مطلقاً عامة مخالفة للمقدماتين لأن المعلوم ثبوت الأكبر للأصغر حال حصول الأوسط له وفيما وراء ذلك فالأقسام بأسرها محتملة. وكذا مع المشروطة العامة. وأما العرفية الخاصة فالنتيجة وجودية لا دائمة مخالفة للمقدماتين لأن المعلوم ثبوت الأكبر للأصغر حال حصول الأوسط مع شرط اللادوام من غير بيان أنه يدوم بدوام وصف الأصغر، أم لا: لأننا وإن اعتبرنا ثبوت الأكبر في جميع زمان الأوسط لكننا لم نشرط ثبوت الأوسط في جميع زمان وصف الأصغر. وكذا القول مع المشروطة الخاصة.

ر: الصغرى المنتشرة الكلام فيها كالكلام في الوقتية من غير تفاوت.

ح: الصغرى العرفية العامة مع التسعة النتيجة كالكبرى، ومع العرفية العامة / [65و] فلا إشكال. ومع المشروطة العامة النتيجة كالصغرى لأن اللازم كون الأكبر ضرورياً للأوسط الدائم لوصف الأصغر؛ فيلزم أن يدوم بدوام وصف الأصغر. ومع العرفية الخاصة فالنتيجة كما إذا كانت الصغرى عرفية خاصة لأن هذه العامة؛ لو صدقت دائمة لم تأتلف مع هذه العرفية الخاصة. وتأتلف مع المشروطة الخاصة على التفصيل المتقدم.

ط: الصغرى المشروطة العامة مع التسعة النتيجة كالكبرى. وكذلك مع العرفية العامة لأن الأكبر دائم بدوام الأوسط الضروري لوصف الأصغر. فيلزم أن يكون دائماً بدوام وصف الأصغر. ومع المشروطة العامة فلا شك في النتيجة لأن الأكبر ضروري للأوسط الضروري لوصف الأصغر فيكون ضرورياً بالوصف الأصغر. ومع العرفية والمشروطة الخاصتين فكما تقدم.

ي: الصغرى العرفية الخاصة مع التسعة النتيجة كالكبرى، ومع العرفية العامة النتيجة فعلى التفصيل المذكور لأن الأكبر دائم بدوام الأوسط الدائم بدوام وصف الأصغر لا بدوام / [65ظ] وجوده؛ فإن اعتبرنا في الكبرى أن يكون الأكبر كما يدوم بدوام الأوسط يزول بزواله كانت النتيجة كالصغرى لأن الأوسط إذا لم يدم بدوام وجود الأصغر وجب أن لا يدوم الأكبر بدوام وجوده. وإن لم يعتبر ذلك بل المعتبر كون الأكبر ملازماً للأوسط في وجوده من غير اشتراط أنه يعدم عند عدمه كانت النتيجة كالكبرى لأن المعلوم حصول الأكبر للأصغر في جميع زمان حصول الأوسط له. وفيما وراءه يجوز أن يدوم، وأن لا يدوم. والمشترك هو العرفي العام.

ومع المشروطة العامة فإن اعتبرنا الملازمة نفيًا وإثباتًا كانت النتيجة كالصغرى. وإن اعتبرناها في جانب الثبوت فقط كانت عرفية عامة للعلة المذكورة. ومع العرفية الخاصة فالنتيجة ظاهرة، ومع المشروطة الخاصة النتيجة وجودية لا ضرورية لأن الأكبر ضروري للأوسط الدائم بدوام وصف الأصغر. ولا يجوز أن يكون ضرورياً لذات الأصغر وإلا لكان بعض الموصوفات بالأوسط ضرورياً له الأكبر. / [66و] وقد قلنا في الكبرى ليس كذلك هذا؛ خلف لكن يجوز أن يكون دائماً له لأن المعتبر في الكبرى أن لا يثبت لشيء من الموصوفات بالأوسط دوام ضرورة الأكبر. ولا يلزم من انتفاء دوام ضرورة الثبوت انتفاء دوام الثبوت؛ فلعله يدوم من غير ضرورة، ولعله لا يدوم. والمشترك هو الوجودي اللازم.

ياء: الصغرى المشروطة الخاصة مع التسعة النتيجة كالكبرى، ومع العرفية العامة فيه على التفصيل المذكور لأننا إذا اعتبرنا في العرفية الملازمة نفيًا وإثباتًا كانت النتيجة وجودية لا ضرورية لأن الكبرى لما دلت على أنه متى زال الأوسط وجب زوال الأكبر. وذكرنا في الصغرى أن الأوسط غير واجب الثبوت في جميع زمان وجود الأصغر وجب أن لا يكون الأكبر واجب الثبوت له لكن الدوام

محتمل لأنه لا يلزم من قولنا الأوسط لا يجب دوامه بدوام ذات الأصغر أن لا يدوم بدوام ذاته. فعمله يوم من غير ضرورة. وعلى هذا التقدير يدوم الأكبر لذات الأصغر واللدوام أيضاً محتمل⁴⁹ بتقديران لا بد...⁵⁰ الأوسط لذات الأصغر لا يدوم الأكبر به. والمشارك هو الوجودي اللاضروي. وأما /666ظ/ إن اعتبرنا في الكبرى كون الأكبر واجب الحصول عند حصول الأوسط من غير بيان أنه يجب انتفاؤه عند انتفائه قلنا إنه لا يلزم من كون الأوسط غير ضروري للأصغر أن لا يكون الأكبر ضرورياً له. فإنز يحتتمل أن يكون الأكبر ضرورياً للأصغر، ولن يدوم بدوام وصف الأصغر من غير ضرورة. والمشارك هو العرفي العام. ومع المشروطة العامة إن اعتبرنا فيه الملازمة نفيًا وإثباتًا كانت النتيجة كالصغرى وإلا فالكبرى بالبيان الذي مر. ومع العرفية الخاصة فالكبرى، ومع المشروطة الخاصة فالنتيجة ظاهرة.

بـب: الصغرى الممكنة العامة مع المطلقة العامة فالنتيجة كالصغرى لأن المطلقة العامة إن صدقت ضرورية كانت النتيجة ضرورية. وإن صدقت وجودية كانت النتيجة ممكنة خاصة. والمشارك هو الإمكان العام. ومع الضرورية المطلقة فالنتيجة كالكبرى بالبيان المذكور في المقدمات، ومع الدائمة كذلك. ومع الوجودية اللاضورية واللدائم والوقتي والمنتشر النتيجة /67ظ/ ممكنة خاصة مخالفة للمقدمات للبيان المذكور في المقدمات. ومع العرفية العامة فالنتيجة كالصغرى لأن العرفي العام إن صدق ضرورياً كانت النتيجة ضرورية وإلا فممكنة خاصة. والمشارك الإمكان العام. قالوا هذا القياس غير منعقد لأننا إذا قلنا "بالإمكان كل ج ب" فربما لم تكن الباء حاصلًا للجم. ثم إن قلنا "وكل ب أ ما دام ب" لم ينعقد القياس لا من المحمول على الأصغر إمكان الباء، والموضوع للأكبر وجود الباء؛ وهما متغايران. وإن قلنا كل ما يمكن أن يكون "ب" فهو "أ" ما دام "ب" لم يجز لأن هذا الشرط إنما يصح إذا كان للوصف الموضوع معه وجود حتى يكون له دوام. فيصح تعليق دوام المحمول به بدوام وجوده. أما إذا كانت البائية بالقوة، ولم يكن لها وجود؛ فكيف يصح تعليق دوام الألفية بدوام وجودها، ولا وجودها. فظهر أن الصغرى الممكنة لا يجوز ضم كبرى عرفية عامة إليها على هيئة الشكل.

فجوابه أن الكبرى لما دلت على أن الأوسط لا ينفك عن الأكبر والصغرى /67ظ/ دالة على أن الأصغر لا يمتنع اتصافه بالأوسط وجب الجزم بإمكان اتصافه بالأكبر لأن ما لا يمتنع اتصافه بما يستلزم الشيء كان لا يمتنع اتصافه بذلك الشيء. وإذا كانت القضيتان المذكورتان مستلزمتين لحقية هذه الثلاثة كان ذلك هو المراد من الإنتاج. ومع المشروطة العامة فالنتيجة كالصغرى للبيان المذكور، ومع العرفية الخاصة والمشروطة الخاصة فالنتيجة ممكنة خاصة بالبيان المذكور في المقدمات.

بـج: الصغرى الممكنة الخاصة مع الكبرى المطلقة العامة فالنتيجة ممكنة عامة مخالفة للمقدمات. ومع الضرورية والدائمة كالكبرى، ومع الوجودية اللاضورية واللدائمة والوقئية والمنتشرة كالصغرى. ومع العرفية العامة فالنتيجة ممكنة خاصة مخالفة للمقدمات لأن العرفي العام إن صدق ضرورياً كانت النتيجة ضرورية وإلا ممكنة خاصة. والمشارك الإمكان العام. وكذا القول مع المشروطة العامة. ومع العرفية والمشروطة الخاصيتين وكالصغرى لما تقدم. ومع الممكنة العامة والخاصة فالكبرى. /68ظ/

المختلطات في الشكل الثاني

وقبل الخوض في التعديد لا بد من مقدمات:

أ: هذا الشكل متى كان إحدى مقدمتين ضرورية. ثم حصل الشرطان الآخران أعني الاختلاف في الكيف وكلية الكبرى كانت النتيجة ضرورية لأن إحدى المقدمتين؛ إذا كانت ضرورية فالأخرى إما

49. لم يمكن قرأته.

50. لم يمكن قرأته.

أن تكون ضرورية، أو لا ضرورية، أو محتملة لهما. فإن كان الأول كان المحمول ثابتاً بالضرورة لأحد الطرفين ومسلوباً عن الثاني؛ فبين الطرفين منافاة.

وإن كان الثاني ثبوت الضرورة ضروري للضرورة وسلبه عن غير الضروري ضروري. فصح أن أحد الطرفين بالضرورة له ضرورة هذا المحمول والطرف الآخر بالضرورة ليست له ضرورة هذا المحمول. فيرجع هذا النوع في التحقيق إلى الأول، ويكون النتيجة ضرورية.

وإن كان الثالث فمعلوم أن الذي يحتمل الضرورة وعدمها لا يخلو في نفسه عن أن يكون ضرورياً، أو لا ضرورياً. وإذا كانت النتيجة ضرورية على التقديرين/[68ظ] كانت أيضاً ضرورية في هذا القسم. وعن هذا التقدير يظهر أن اختلاف المقدمتين في الكيف لا بد منه في الأول والثالث، وغير محتاج إليه في الثاني لأنه حاصل في الحقيقة سواء صرح به، أو لم يصرح به. وإذا عرفت هذا التفصيل في الضروري فاعرف مثله في الدائم من غير فرق.

ب: هذه القضايا الثلاثة عشر تنقسم إلى ما لا يتكاذب فيها السلب والإيجاب وهي سبعة: الممكنة العامة، والخاصة، والمطلقة العامة، والوجودية اللاضرورية، واللاذاتية، والوقئية، والمنتشرة.

وإلى ما تتكاذب وهي الستة: العرفيتان، والمشروطتان، والضروري، والدائم.

فأما تلك السبعة فلا ينعقد القياس منها في هذا الشكل لا بسيطاً ولا مختلطاً لأن حاصل هذا الشكل يرجع إلى الاستدلال بالتباين في الصفات على بيان الموصوفات. وقد عرفت أن التباين في الصفات متى لم يكن لزومياً/[96] لم يحصل المقصود؛ وهذه السبعة بعضها ليس لزومياً، ويحتمل أن لا يكون لزومياً، وبعضها محتمل أن يكون لزومياً. فلا جرم لم تلزم النتيجة. ويدل على ما قلنا أنه يصدق كل إنسان منتفص لا شيء من الناس بمنتفص المستلزمين لصدقهما لا دائمتين. ثم لا ضروريتين ثم ممكنتين خاصتين؛ ثم لا ممكنتين خاصتين؛ ثم مطلقتين عامتين؛ ثم ممكنتين عامتين، والسلب كاذب. ولو قلنا بدل الكبرى ولا شيء من الفرس بمنتفص؛ فالإيجاب كاذب، والاختلاف يدل على العقم. وكذا الوقتي.

وبقيت الأقسام الستة؛ والنظر منها على ثلاثة أوجه: أحدها انعقاد القياس من بعضها مع بعض بسيطاً ومختلطاً. وثانيها الأقيسة التي يحصل منها إذا جعلنا أحد تلك السبعة صغرى واحد تلك الستة كبرى. وثالثها التي تكون بالعكس من ذلك لكنك لما عرفت أن هذا الشكل متى كانت إحدى مقدمتيه ضرورية أو دائمة وكانت الأخرى كيف كانت؛ فالنتيجة ضرورية أو دائمة؛ لم يكن في تفصيل أقسامها فائدة./[69ظ] فسقط من الستة اثنتان، وبقيت أربعة: العرفيتان، والمشروطتان

النظر الأول في الأقيسة التي يجعل فيها أحد السبعة صغرى وأحد الأربعة كبرى؛ فنقول الصغرى إن كانت ممكنة عامة، أو خاصة كانت النتيجة ممكنة عامة. وإن كانت إحدى الخمسة الباقية كانت مطلقة عامة؛ أما الأول فلأن الكبريات الأربعة إن كانت سالبة فهي مشتركة في الدلالة على أن الأوسط والأكبر لا يجتمعان. فإذا دلت الصغرى الممكنة على جواز اتصاف الأصغر بالأوسط وجب الحكم بجواز خلوه عن الأكبر في تلك الحالة استدلالاً بإمكان المنافي على إمكان الانتفاء. ثم يحتمل أن يكون ذلك الانتفاء ضرورياً، وأن لا يكون. ولم يوجد ما يدل على واحد منهما؛ فالمتيقن هو القدر المشترك وهو الإمكان العام. وإن كانت موجبة فهي مشتركة في الدلالة على أن الأكبر لا ينفك عن الأوسط؛ فإذا حكمنا في الصغرى الممكنة بجواز خلو الأصغر عن الأوسط وجب أيضاً/[70ظ] في تلك الحالة جواز خلوه عن الأكبر استدلالاً بجواز الخلو عن اللازم على جواز الخلو عن الملزوم. ثم

⁵¹ احتمال كون ذلك الخلو واجباً وغير واجب حاصل؛ فالمتيقن هو الإمكان العام.

وأما الثاني وهو أن الكبريات الأربعة إن كانت سالبة فهي مشتركة في الدلالة على أن الأوسط والأكبر لا يجتمعان. والصغريات الخمسة مشتركة في الدلالة على ثبوت الأوسط للأصغر؛ فيلزم من

الجزم باتصاف الأصغر بالأوسط المنافي للأكبر خلوه عن الأكبر استدلالاً بحصول المنافي على الانتفاء. ثم احتمال كون الانتفاء واجباً وغير واجب قائم. والمشارك هو الإطلاق العام. وإن كانت موجبة فهي دالة على أن الأكبر لا ينفك عن الأوسط. والصغريان دالة على خلو الأصغر عن الأوسط في الجملة؛ ففي حال الخلو وجب خلوه عن الأكبر استدلالاً بالخلو عن اللازم على الخلو عن الملزوم ثم احتمال كون ذلك الخلو واجباً، أو غير واجب قائم. والمشارك للإطلاق / [70ظ] العام. النظر الثاني في الأقيسة التي يجعل فيها أحد الأربعة الصغرى، وأحد السبعة الكبرى فشيء منه غير منتج. أما إذا جعلنا الكبرى إحدى الممكنتين فكأنها إن كانت سالبة دلت على جواز خلو الأكبر عن الأوسط. والصغريات الأربعة دالة على أن الأصغر لا ينفك عن الأوسط؛ فيلزم من جواز خلو الأكبر عن الأوسط اللازم للأصغر جواز خلوه عن الأصغر لكنك تعلم أنه لا يلزم من هذا صحة خلو الأصغر عن الأكبر. فلا جرم لا تحصل النتيجة. وإن كانت موجبة فهي تدل على جواز اتصاف الأكبر بالأوسط. والصغريات دالة على أن الأصغر والأوسط لا يجتمعان؛ فيلزم من صحة اتصاف الأكبر بالأوسط المنافي للأصغر صحة خلوه عن الأصغر لكن لا يلزم من هذا صحة خلو الأصغر عن الأكبر البتة. وأما إذا جعلنا الكبرى إحدى الخمسة الباقية فإن كانت سالبة كان معناها خلو الأكبر عن الأوسط. وهذا لا يقتضي خلو الأوسط / [71و] عن الأكبر لما عرفت أن هذه السوالب لا تتعكس. فإذا لا يلزم من اتصاف الأصغر بالأوسط خلوه عن الأكبر. وإن كانت موجبة فهي تدل على اتصاف الأكبر بالأوسط. وهذا لا ينافي خلوه عنه. فإذا حكمنا في الصغريات بخلو الأصغر عن الأوسط لا يمكن الاستدلال بذلك على خلوه عن الأكبر؛ والله أعلم بالصواب.

والحمد لله رب العالمين، وصلواته على محمد وآله أجمعين.

KATUNA'DA DOKUZ AY

Türk Eğitim Tarihi Açısından, Eğitimin
Öğeleri Üzerine Bir İnceleme

Öğrt. Görv. Şemseddin KOÇAK*
Dr. Öğr. Üyesi. Rıdvan DEMİR**

Öz: Katuna'da Dokuz Ay romanında, 1966 yılı Ağustos ayında Mardin'in Katuna köyüne atanan beş kız öğretmenin köyde karşılaştığı olumsuzluklar ve yaptıkları eğitim çalışmalarını anlatılır.

Öğretmenler, karşılaştıkları olumsuzluklar karşısında ümitsizliğe kapılır ve istifa edip gitmeyi düşünürler. Fakat Selma Öğretmenin yaptığı "Hayır, istifa etmeyeceğiz!" çıkışı etkili olur ve öğretmenler köyün sorunlarını çözmek için çalışmalara başlarlar.

Öğretmenler, köyde her eve bir hela yapımı, kadınların yıkanma yeri yapımı, uyuz hastalığının sağaltımı, biçki dikiş kursu açılması, âşıklara yardım edilmesi ve 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramının kutlanması konularında çok başarılı çalışmalar yaparlar. Köylüler de kendileri için yapılan bu çalışmalara karşılık, öğretmenlerin anıtını (Beş Kardeşler Anıtı) yaparak, onları ölümsüzleştirir.

Romanda verilmek istenen temel mesaj, öğretmenlerin görev yapacakları okullara göre yetiştirilmeleri gerektiği ve eğitim çalışmalarının ne kadar etkili olduğu/olacağıdır.

Anahtar Kelimeler: Eğitim romanı, Köy romanı, Mardin, Katuna köyü.

NINE MONTHS IN KATUNA

(A Study on Educational Elements in Terms of Turkish Education History)

Abstract: In the novel of Nine Months in Katuna, it explains that the educational activities and negativities faced by five girls' teachers who were assigned to Katuna village of Mardin in August 1966.

Teachers are desperate for the negativity which they have faced by and think about resigning. However when Selma's teacher says "No, we will not resign!" This will be effective and the teachers will start to work to solve the problems of the villages.

Teachers work very well in the construction of a toilet in every house in the village, bathing place for women, treatment of scabies, sewing course, helping lovers and celebrating the April 23rd National Sovereignty and Children's Day. The villagers immortalize these works by making them a monument (monument of the Five Brothers) to teachers.

The main message to be given in the novel it is necessary that teachers should be trained according to the schools they will be working for and how effective is the educational studies.

Key Words: Educational novel, village novel, Mardin, Katuna village.

ORCID ID: *0000-0002-4091-8073 / **0000-0002-6141-6638

DOI : 10.31126/akrajurnal.430990

Geliş tarihi: 05. 06. 2018 / Kabul tarihi: 10. 09. 2018

*Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı.

**Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı.

1. 0. GİRİŞ

Katuna'da Dokuz Ay romanında, 1966-1967 Öğretim Yılı'nda dokuz aylık sürede geçen, Mardin'in Katuna köyünde yaşanmış gerçek bir öykü anlatılır. Adana Yatılı Kız İlköğretmen Okulu'ndan yeni mezun olmuş beş genç kızın; Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde bir köyde yaşadıkları ve neden oldukları değişim konu edilir.

Roman, Osman Şahin tarafından kaleme alınır. Yazar, 1940'ta Mersin, Arslanköy'de doğar. İlköğrenimini köyünde bitirdikten sonra öğrenimini, Diyarbakır Dicle Köy Enstitüsü ve Ankara Gazi Eğitim Enstitüsü Beden Eğitimi Bölümünü okuyarak tamamlar. Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde köy öğretmenliği, liselerde beden eğitimi öğretmenliği yapar. Katıldığı birçok yarışmada eserleri ödül kazanır.

1.1. İlgili Çalışmalar

Semih Gümüş tarafından yapılan çalışmada; “Adana Yatılı Kız İlköğretmen Okulundan mezun beş genç kızın, yoksulluğun, ayrımcılığın kol gezdiği bir coğrafyada neler yaşadığı, yaşadığı yeri nasıl aydınlattığı, bir köyün yazgısını nasıl değiştirdiği ve başardıkları değişim anlatılır. Ayrıca, çalışmanın Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde hâlâ yaşanan olaylara ışık tuttuğu belirtilerek, gençlerin belleğinde derin izler bıraktığı dile getirilir (Şahin, 2017).

Serkan Parlak tarafından yapılan çalışmada; romanda gelenek ile modern çatışmasının yaşandığı, köy halkının çıkarlarına uygun durumlarda –iyi anlamda- bir model tarafından ikna edilmeleri gerektiği, bunun, yeri geldiğinde temel ihtiyaçlar ve kontrol, yeri geldiğinde ise ahlak olabileceği belirtilir. Bunu da öğretmenlerin sağlayabileceği dile getirilir (Parlak, 2018).

1.2. Amaç

Bu çalışmanın amacı, günümüzden yarım asır (52 yıl) önce, yeni mezun henüz 18 yaşlarında beş genç kız öğretmenin, görev yaptıkları köyü sosyo-ekonomik yönleriyle tanıtmak ve öğretmenlik yaparken yaptıkları eğitim uygulamalarını, okulun/eğitimin öğeleri açısından ele alarak, okulun amaçlarını gerçekleştirebilme yönünden değerlendirmektir.

1.3. Önem

Köyde yapılan eğitim amaçlı çalışmaların, köyü ve köylüyü nasıl değiştirebileceği/geliştirebileceği konusunda okuyucuya bir fikir vermektir.

1.4. Sınırlılıklar

Çalışma, Osman Şahin'in *Katuna'da Dokuz Ay* (2017) romanı ile sınırlı tutulmuştur.

2. 0. YÖNTEM

Bu çalışmada, geçmişte var olan bir durumu, var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmaya konu olan birey ve nesnelere, kendi koşulları içinde ve olduğu gibi tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu model ile bulunan ilişkiler, gerçek bir neden-sonuç ilişkisi olarak yorumlanmamıştır. İpuçlarının, bir değişiklerdeki durumun bilinmesi hâlinde, ötekini kestirilmesinde yararlı sonuçlar verebileceği düşüncesinden hareket edilmiştir.

2.1. Verilerin Toplanması

Öncelikle eğitim bilimleri kitaplarından, okulun/eğitimin öğeleri ile ilgili bilgiler toplanmıştır. Daha sonra internetten roman ile ilgili tarama yapılmıştır.

2.2. Verilerin Çözümlemesi ve Yorumlanması

Bu çalışma, öncelikle öğretmenliğe atanma ile bilgiler ve Katuna köyüne varıncaya kadar yapılan çalışmalar, geçen zaman, sonra okul eğitiminin öğeleri, daha sonra da “sonuç” olmak üzere üç bölüm hâlinde düzenlenmiştir. Tarama yoluyla *Katuna’da Dokuz Ay* romanı ile eğitim bilmeleri kitaplarından elde edilen bilgiler, eğitimin öğeleri ile eşleştirilip karşılaştırılarak, eğitimin amaçlarının gerçekleştirilip gi gerçekleştirilemeyeceği konusunda bir yarıya varılmaya çalışılmıştır.

3. 0. BULGULAR VE TARTIŞMA

3.1. Öğretmenliğe İlk Adım

3.1.1. Mardin’e Atanma

Millî Eğitim Bakanlığınca; 1966 yılı Ağustos ayı ortalarında Millî Eğitim Bakanlığı, İlköğretim Genel Müdürlüğü yazılı, resmî mühürlü, sarı zarflar ile Adana Kız İlköğretim Okulu mezunu Selma, Tülay, Emine, Zübeyde ve Nebiye adlı ilkokul (sınıf) öğretmenlerine, Mardin’e atandıklarına dair resmî tebligat yapılır. Ay sonuna kadar görev yerlerinde olmaları istenir. Tebligatı okur okumaz, öğretmenlerin heyecanları söner ve düş kırıklığına uğrarlar. Çünkü atama dilekçelerinde, Mardin’i istememiş, Adana, Maraş ve Mersin illerinden birine atanmalarını istemişlerdir. Bakanlık, *zorunlu hizmet* dolayısıyla, kendilerini Mardin’e atamıştır ve zorunlu hizmetten kaçış yoktur. Öğretmenler, Mardin Millî Eğitim Müdürlüğü’nden görev yerlerini öğrenecek ve eylül ayı başında görevlerine başlayacaktır.

Öğretmenler, kitapları, çantaları ve bavulları hazırlayarak, Urfa’ya gitmek üzere, Nebiye’nin babası emekli memur Kadir Amca ile Adana otobüs garajına gidip, Urfa için bilet alırlar. Çünkü o zamanlar, Adana’dan Mardin’e direkt otobüs seferi yoktur. İkindiüstü Adana’dan hareket edip, gece yarısı saat

bir sıralarında, uykulu gözlerle Urfa'ya inerler. Garaj kent dışındadır. Birkaç saat için otele gitmek istemezler. Ayrıca para durumları da iyi değildir.

Gece yarısı Mardin'e otobüs yoktur. Kişi başı 10 liraya, bir şoförle anlaşarak, minibüs ile Mardin'e hareket ederler. Karanlık, tozlu yollarda seyahat ederler. Bitkindirler. Uyku bastırır. Birbirlerine yaslanarak uyumaya çalışırlar. İçeri çok sıcak olmasına rağmen, pencereleri açamazlar. Çünkü içeriye toz bulutları dolmaktadır. Saat dört sıralarında arabanın benzini biter ve ovanın, çölün ortasında kalırlar. Bu arada çok da sıkışmışlardır. Şoför, "İki saate kadar gelirim." diyerek bidonu eline alır ve oradan geçmekte olan bir kamyonu atlayarak benzin aramaya gider. Saatler sonra yürüyerek gelir. Bu arada öğretmenler şişelerindeki suları içip, bisküvilerini yiyerek, açlıkların gidermeye çalışır. Şoför benzini depoya koyduktan sonra yola devam ederler.

Mardin'e yaklaşırken görülen, yolun kenarında üstü toprak örtülü, sıvasız, kamıştan örme, büyükçe bir damın kaymakamlık binası olduğu söylenir. Bu binanın kaymakamlık binası olduğu söylenince, öğretmenler hayret ederler. Damın çevresi bir metre yükseklikte, kuru taş duvarla çevrilidir. Binanın önünde birbirine eklenmiş, aşırı sıcakta gevşemiş, eğilmiş bir bayrak direği bulunmaktadır. Direğin ucunda, ay yıldızlı bayrağımız susuz kalmış yapraklar gibi dürülmüş, sönmüş bir vaziyette durur. Burası Kızıltepe'dir.

Çevrede sefil görünümlü toprak evlerden başka tek bir ağaç, tek bir yeşillik yoktur. Yol kenarında branda parçalarından bir gölgelik vardır. Burası açık bir kahvedir. Öğretmenler burada yanlarında getirdikleri simit ile kahvaltı yaparlar. Saatler sonra Mardin'e varırlar. Daracık sokaklar, taş merdivenler ve taş yapılar arasından geçerek Mardin Millî Eğitim Müdürlüğü yazan tabelanın önünde dururlar. Çift kanatlı, tarihî taş kapının altından geçerler. Taş kapının kanatları yekpare taştan yapılmıştır ve taşlar yıllardan beri Mardin sıcaklığını eme eme turuncu bir renge bürünmüştür. Millî Eğitim Müdürlüğü binası çok eski bir yapıdır. Koridorlar, sütunlar düzgün, beyaz taşlardan yapılmış ve taşlar oya gibi işlenmiştir.

3.1.2. Mardin Millî Eğitim Müdürlüğü

Mardin Millî Eğitim Müdürlüğü'nde, düzgün giyimli bir hademe karşılar öğretmenleri. Müdür yardımcısının yanına giderler. Orta yaşlı, saçları kırışmış, kibar giyimli millî eğitim müdür yardımcısı eline alır evrakları. Tayin nakil dosyasını açıp, öğretmenlerin adlarını bularak, kırmızı kalemle işaretler ve şunları söyler:

"Şimdi sizin durumunuz şöyle; aslında sizleri ayrı ayrı köylere verecektik, ancak ödenek yokluğundan, kâğıt üstünde var görünen, ama öğretime bir türlü yetiştirilemeyen, inşaatı bitirilemeyen okullar yüzünden, beşinizi de, şimdilik kaydıyla aynı köye verdik. Beşinizin de aynı köyde stajyer öğretmen

olarak çalışmanızı uygun gördük. Vali Bey ile Millî Eğitim Müdürümüzün onayı ile tabii,” der.

Öğretmenlerin, “Yani biz beş arkadaş aynı köyde, aynı okulda mı öğretmenlik yapacağız?” sorusu üzerine, “Evet, sizleri Mardin’e iki saat uzaklıkta Katuna Köyü İlkokulu’na atadık,” diyerek, Katuna köyünün yerini, duvardaki büyük ölçekli haritada, öğretmenlere gösterir. Öğretmenler çok sevinir, heyecanlanırlar. Müdür yardımcısı, tayin evraklarını teker teker öğretmenlere imzalatır. Sonra da gülümseyerek, “Şansınız varmış, dün kadrolarınız geldi. Yarın da maaşlarınızı ödeyeceğiz,” der. Sonra da, “Siz şimdi otelinize gidin, yerleşin, dinlenin, Mardin’i gezin. Mardin güzeldir!.. Yanımıza da bol bol erzak alın. Yarın öğleden sonra sizi, görevli bir arkadaşımızla, dairenin kamyone-tiyle Katuna köyüne göndereceğiz,” der. Öğretmenler bu habere çok sevinir. Müdür yardımcısı ile el sıkışarak dışarı çıkarlar. Bavul, çanta, valiz ve dolu elleri ile otele doğru yürürler.

Ertesi sabah saat on sıralarında, Millî Eğitim Müdürlüğü muhasebesinde alırlar soluğu. İlk maaşları ödenir. Sevinçle çarşıya çıkarlar. Hepsine bir ay yetecek kadar yiyecek ve gerekli kırtasiye malzemeleri alırlar. Aldıkları malzemeleri Millî Eğitim Müdürlüğü’nün kamyonetine yüklerler. Kendileri de yardımlaşarak kamyonetin kasasına çıkarlar. Yük denkleminin üstüne oturur, kasanın kenarlarına tutunurlar. Öğretmenlere, “Katuna Karakolu’na Millî Eğitim Müdürlüğü tarafından telefon edildi. Okul müdürü ve karakol komutanı ile jandarmalar sizi karşılayacak,” denilir.

3.1.3. Katuna Köyü

İki saat yolculuktan sonra, kamyonet anayoldan sapar. İleride ağaçlı bir yer görülür. Burası Katuna köyüdür. Köyde ceviz, vişne, badem, erik, şeftali, elma gibi meyve ağaçları vardır. Kavak ağaçları dere boyunca yükselir. Hafif eğimli yamaçta evler görülür. Katuna köyü, Urfa Mardin yolu üzerinde 121. kilometrede olup, Mardin’e otobüs ile iki saattir. Yaklaşık 150 haneden oluşmaktadır. Derme çatma bahçe çitleri, sıvasız duvarları, döküntü kapıları, pencereye benzeyen oyukları vardır... Yol kenarında havutları alınmış develer otlar, tavuklar, köpekler kaçıtır. Sokak çamur, hayvan gübresi ve taş içindedir. Evlerde, avlularda sessiz, yavaş insan karartıları görülür. Kapı yerine asılmış iğreti hasır ve çul eskilerinin ardından kadın ve çocuk yüzleri belirir. Çekin-gen, uzak ve ilgisizce bakarlar öğretmenlere.

Gece karanlığı, köyde bir kâbus gibi çöker insanların üzerine. Boyun-ları tasmalı, boz, kahverengi tüylü dev çoban köpekleri bütün gece havlar. Köpek havlamaları, uzaktan köye dönmekte olan köyün keçi sürülerinin çan sesleri, eğersiz atların, katırların, eşeklerin yürürken çıkardığı sesler, anırmalar, böğürmeler doldurur geceyi. Sokaklar onlarla dolar, kararır. Yüzlerce hayvan,

evlerinin dengine gelince hiç şaşırmadan ait oldukları ahır veya ağıla saparlar. Çobanların sopa uçlarını yere vura vura ısıklık çalmaları ve hayvanları yönlendirmeleri öğretmenler için ilginç bir durumdur.

Tarifsiz bir keder ve sıkıntı sarar öğretmenleri. “Dokuz ay bu köyde mi kalacak, haftalarımızı aylarımızı bu köyde mi geçireceğiz?” diye düşünürler. Şanslı sayılırlar gene de. Hiç değilse, beşini de bu köye vermişlerdir.

Köyde düzgün giyimli, orta boylu bir adamla, atletik yapılı, parlak botlu karakol komutanı karşılar onları. Öğretmenlerin ellerini teker teker sıkarak, ‘Hoş geldiniz’ derler. Düzgün giyimli, orta boylu adam, Katuna Köyü İlkokulu Müdürü Cemal Bey’dir. Jandarmalarla köylüler, kamyonete çıkararak eşyaları indirir.

Köyde üç temel korku vardır: Hükümet, ağa-şeyh ve salgın hastalıklar. Salgın hastalığa “kıran hastalığı” denir ve takdiri ilahi olarak karşılanır. “Her türlü kötülük Allah’tandır,” denilir. Köyde iki ağa, iki aşiret, aşiretler arasında kan davası vardır. Aşiretlerin kahveleri bile ayrıdır. Ağaların evinde lüks lambası yanar.

Analar bacılar evlerine, dere suyundan yemeklik su alıp götürür. Kapların ağzını açık bırakırlar. Köyde iki ağa dışında sabun kullanan yoktur. Sabunu duymuşlardır, bilirler ama sabun alacak paraları yoktur. Dolayısıyla sabun kullanma alışkanlıkları da yoktur. Meşe külünü, ince kumu temizlik tozu olarak kullanırlar. Ömürleri boyunca başlarına gelen her kötülüğü, „alın yazısı“ olarak kabul ederler. Güçlü bir boyun eğme alışkanlıkları vardır.

3.1.4. Öğretmenlerin Evi

Okul müdürü, öğretmenler köye gelmeden, öğretmenler için bir ev tutar ve tutulan bu eve karyola, ranza ve yatak götürür. Bastıkça sallanan, eğri büğrü ağaçtan yapılmış tahta bir merdivenden çıkarak, ikinci kata eşyaları taşırlar. Öğretmenler için tutulan bu ev iki katlıdır. Öğretmenler ikinci katta oturacaklardır. Evin iç duvarları ile tabanı kül rengi bir çamurla sıvanmıştır. Daracık bir koridordan girilir odaya. Altı üstlü iki ranza ile bir tek yatak konulmuştur odaya. Tavan, ranzanın üstüne çıktığımızda, kafanın degecek kadar alçak olup, kabukları soyulmuş kavak mertekleri ile kaplıdır.

Ev okula üç yüz adım uzaklıkta olup, okulun batısında yer alır. Evin her tarafında hela ararlar ama bulamazlar. Çünkü hela yoktur. Gece hela ihtiyacı olduğunda nereye gidecekleri konusunda paniğe kapılırlar. Hela sorununu çözmek için müdürden yardım isterler.

Eve çıktıktan sonra, yatak denklelerini çözer, ranzaları paylaşırlar. Emine şişman olduğu için tek yatağı ona verirler. Erzak çuvallarını, yağ tenekesini, gaz ocağını, gemici fenerini, unu, pirinci, bulguru, makarnayı, çayı, kahveyi, tuzu, biberi, tabakları, kaşıkları, çatalları çıkarırlar. Çift kanat çakılmış raflar

ile kamıştan örme sepetlere kaşık, çatal, bıçak, tuz ve biberi yerleştirirler. Kışlık paltolarını, etek ve ceketlerini teker teker çıkarıp, havalanmaları için yatakların üzerine sererler.

Eşyalar yerleştirildikten sonra, Nebiye'nin babası Kadir Amca öğretmenlerle vedalaşır ve kızı ile kucaklaştıktan sonra, "Birbirinize sahip çıkın! Vatana millete yararlı olun!" diyerek, kamyonetin sürücü yerine geçer. Kamyonet hareket eder. Köy çocukları bir süre kamyonetin ardından koşar.

Daracık evde diz dize, burun buruna, dar bir kalıba girmiş gibi yaşarlar. Banyo yapılacak yer de yoktur. Hela boşluğuna benzeyen, tahta tabanlı daracık bir yer vardır. Gaz ocağının üstüne su dolu tenekeyi koyarak, su ısıtırlar. Isıtılan bu su ile saçlarını yıkarlar. Sıcaklarda su dökünerek serinlemeye çalışırlar. Gaz ocağında yemek, çay pişirir, gaz lambası ile aydınlanırlar. Lambanın ışığını kısar, eşofmanlarını giyerek yatağa uzanırlar. Gece yarısına kadar konuşurlar sonra da derin uykuya dalarlar.

3.1.5. Karakol Binası

Karakol tepede bir yerdedir. Beyaz badanalı, beyaz duvarlarla çevrilidir. Önünde kameriye ile iki dönümlük bakımlı bir arazi vardır. Meydanda erlerin eğitimi için atlama tahtaları, kum havuzu, asılma demirleri ile tırmanma halatları vardır. Ayrıca binanın önünde, çevresi sarı, kırmızı, kahverengi, mor çiçeklerle bezenmiş, üstünde *Ne Mutlu Türküm Diyene* yazılı bir Atatürk büstü vardır. Katuna Karakolu binası, kameriyeli küçük çiçek parkıyla, yörenin tek uygarlık merkezidir.

Öğretmenler, karakol komutanı Bekir Başçavuş'u ziyarete giderler. Başçavuş, öğretmenleri kibar bir şekilde karşılar. Kameriyenin gölgesine buyur eder. Çay, kahve ve ayran ikram eder. Öğretmenler utana sıkıla helanın yerini sorarlar. Sıra ile helaya girer, ellerini yüzlerini yıkarlar. Komutana, "Evlerinin helası olmadığını, bu sorunun acilen giderilmesi gerektiğini" söylerler. "Merak etmeyin! Askerlerim bu işi bugün halledecekler," karşılığını alırlar. Öğleden sonra dört asker gelerek, evin kuytu boşluğuna, kavak ağaçları, branda bezi ve tahtalardan oluşan bir hela yapar. Hela sorunu böylece çözülmüş olur.

3.2. Okul, Eğitim

3.2.1. Okulun/Okul Eğitiminin Öğeleri

Bireye istendik (toplumun istediği) davranışlar okulda (sınıf, derslik, laboratuvar, işlik/atölye, vb denilen yerlerde) kazandırılır. Eğitimin (veya okul eğitiminin); bina ve araç/gereçler, yönetici, öğretmen, öğrenci, eğitim programı ve çevre, olmak üzere altı temel öğesi vardır. Okulun amaçlarına ulaşmasında, her öğenin ayrı bir işlevi olup, bu öğeler birbirleriyle etkileşim ve denge içinde bulunur. Öğelerden birindeki eksiklik ya da olumsuzluk, amaca

ulaşılmasını engeller (Fidan ve Erden, 1998).

3.2.2. Eğitimin Yapıldığı Bina ve Araç-Gereçler

Eğitimin yapılacağı yer ve yerin donanımı, eğitim programlarının etkili bir şekilde uygulanmasının önemli ve vazgeçilmez şartlarından. Çağdaş okul mimarisinde öğrencilerin düzeyi ve eğitim programlarındaki yeni gelişmeler göz önüne alınarak, okul binaları tek katlı ve birbirine bağlı birimlerden meydana gelmektedir. Okullarda her sınıf için ayrılmış derslerin yerini, her ders veya öğretmen için ayrılacak sınıf laboratuvar yahut sınıf/işlikler şeklinde donatılmış öğretim istasyonları almıştır (Çilenti, 1988). Çünkü istendik davranışlar öğrencilere, adına okul/sınıf/derslik denilen yerlerde kazandırılır. Okulun fiziki yapısı, hem öğrenmeyi kolaylaştırır, hem de öğrencilerin okula ve derslere karşı tutumunu olumlu yönde değiştirir (Fidan ve Erden, 1998). Ayrıca, olumlu sınıf ortamı yaratmak için önce fiziksel çevrenin yeterli olması gerekir (Fidan ve Erden, 1998).

Romanda, bina, derslerin yapıldığı yerler, derslerde kullanılan araç-gereçler hakkında verilen bilgiler aşağıda belirtilmektedir. Bunlar:

Katuna İlkokulu sarı badanalı olup tek dersliklidir. Derslik büyüktür. İki de küçük odası vardır. Birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci sınıflar bir arada ders göreceklidir. Okul çevresinde bahçe duvarı yoktur. Aslında bahçe de yoktur. Okulun bayrak direği önündeki öğrenci toplanma alanı, düz bir tarladan ibarettir. İnekler, keçiler okulun çevresindeki düzlükte otlar.

Okulun, okula dayalı bir öğretmen lojmanı vardır. Lojmanda pembe yüzü ağır koltuklar vardır. Lojmanda, okul müdürü, eşi ve çocukları ile oturmaktadır. Öğretmenler ilk gün hela ihtiyaçlarını müdürün oturduğu bu lojmanda giderirler. Müdürün eşi konuklara kahve getirir. Bunun dışında öğretmenlerle hiç ilgilenmez. Hatta "Hoş geldiniz" bile demez. Bir süre sonra da ortalıktan kaybolur.

Okul, 1966 yılı Eylül ayının ilk haftasında açılır ve eğitim/öğretime başlar. 70'e yakın öğrenci, birkaç veli ile Bekir Başçavuş açılışa gelir. Okul müdürü Cemal Bey, öğretmenleri öğrencilerle tanıştırır, onların yeni atanan genç öğretmenler olduğunu söyler.

Okul binasının tek katlı, geniş tek derslikli, sarı badanalı ve iki küçük odalı olmasının dışında, binanın başka özelliğinden hiç söz edilmemektedir. İki küçük odanın biri yönetim, diğeri muhtemelen depo olarak kullanılmaktadır. Okul bahçesinin olmaması, hatta bahçe duvarının olmaması, halka ve öğrencilere yönelik uygulamalı örnek tarım çalışmalarının yapılmadığını anlatır. Ders araç gerecinden hiç söz edilmemekte, sadece beş sınıf öğrencileri ile birleştirilmiş sınıf öğretimi ile ders yapıldığı belirtilmektedir. Bu durumda okula karşı olumlu bir tutum geliştirmek mümkün olmasa gerek. Bina ile ilgili

tek olumlu yan ise, öğretmen evinin bulunmasıdır. Çünkü köyde ev sorunu öğretmenin verimliliğine doğrudan etki eden önemli bir etkidir. Verilen bu bilgiler ışığında okulun, bina ve araç/gereç yönünden öğrencilere istenilen davranışları kazandırabileceğini söylemek oldukça güçtür.

3.2.3. Yönetici ve Yönetim

Yönetici, okulun amaçlarına ulaşması, eğitim programındaki amaçların gerçekleşmesi için, gerekli insan ve maddi kaynakların sağlanmasından ve bu kaynakların en verimli biçimde kullanılmasından sorumlu olan kişidir. Yöneticinin temel görevi, okulu, eğitim programlarında yer alan amaçlara uygun olarak yaşatmaktır. Bunun yanında, okul personelinin geliştirilmesi ve mesleklerinde daha verimli olması için, meslek içi eğitim kursları, seminerler, konferanslar vb. düzenler. Okulun ihtiyaçlarının karşılanması için mali kaynakların sağlanması ve dağıtılması işlemleri ile ilgilenir. Çevre kalkınmasına yardımcı olacak çalışmalar yapar. Öğrencilerin okulla ilgili sorunlarına eğilim ve çözüm yolları bulmaya çalışır. Okul müdürü görevini yerine getirirken, öğretmen, eğitim uzmanı, sekreter, hizmetli gibi insan gücü ile bina, araç-gereç, para vb. maddi kaynaklardan yararlanır (Fidan ve Erden 1998; Erden, 1998).

Romanda, yönetici ve yönetim ile ilgili verilen bilgiler aşağıda belirtilmektedir. Bunlar:

Okul müdürü Cemal Bey, beş yıllık öğretmendir. Üç yıldan beri Katuna'da görev yapmaktadır. Köye yerleşmiş, kendi düzenini kurmuştur. İki erkek çocuğu vardır. Lojmanda kalır, para harcamaz. Aynı kapıdan sınıfa girip çıkar. Yaptığı bütün iş bu kadardır. Köye çıkmaz, köyün sorunları ile ilgilenmez. Sosyal bir yaşamı yoktur. Karısı, köylüler gibi giyinir, köylüler gibi konuşur. Tek kelime Türkçe bilmez. Türkçe öğretmekle görevli Cemal Bey, beş yıldan beri evli olduğu eşine tek kelime Türkçe öğretmemiştir.

Görünüş olarak, kravat takar, ceket pantolon giyer. Kalıbı yerindedir ama köylüye en ufak örnek olmaz. Köydeki yaşamı değiştireceği yerde, köylüye uyumuş, kendisini köylüleştirmiştir. Yaban gülleri gibi çalılışmıştır. Cemal Bey, enerjisi tükenmiş memur tipidir. Öğretmenlerin köylü ile kurduğu ilişkiyi kıskanır. Yeri gelince, akıl vermeye çalışır. "Köylülere fazla senli benli oluyorsunuz. Öğretmensiniz, öğretmenliğinizi bilin! Siz burada kalıcı değilsiniz. Köyün her işine burnunuzu sokmayın!" der.

Cemal Bey, öğretmenlerin köyde helâ yapma isteği konusunda, "Böyle işlere karışmayan. Durduk yerde başınıza iş açmayın," der. Öğretmenlerin yol yapma konusunda çalışmaları sırasında da, burun kıvrır. "Durduk yere başınıza iş açıyorsunuz. Bunlar size göre değil. Boşuna uğraşır, didinirsiniz.

Sonra da çeker gidersiniz. Oturun, oturduğunuz yerde, öğretmenliğinizi yapın, abece öğretin,” der. Öğretmenlerin dirençleri karşısında da, “Vallahi benden size söylemesi. O zaman buyurun, çamura batın, çıkın! İnsanlarla boğuşun, çekişin!..” der.

Cemal Bey, evde bulunmayan Livaze’yi sorduklarında ailesine, “Git, işine bak! Kızın Livaze’nin sabah sabah benim evimde işi ne?” diyerek umursamaz tepkisini gösterir.

Okul Müdürü Cemal Bey’in, yöneticinin esas görevi olan programdaki amaçların geliştirilmesi ve diğer görevleri olan personelin geliştirilmesi, çevre kalkınması konularında yaptığı herhangi bir çalışması yoktur. Üstüne üstlük, toplum kalkınmasına, çevre sorunlarının çözülmesine yönelik öğretmenlerin yaptığı çalışmalara ilgisiz kalmakta, hatta engel olmaya çalışmaktadır. O kendisini, okula aynı kapıdan girip çıkmak, abece öğretmek ve köye, köylüye hiç karışmamakla görevlendirmiştir. Bu durumdaki bir yönetici, ancak „bilişsel“ düzeydeki –abecce öğretmek gibi-bazı amaçları öğrencilere kazandırabilir. Fakat eğitimin/okulun amaçlarını bireylere istedik düzeyde kazandırması mümkün değildir.

3.2.4. Öğretmenler

Öğretmen; resmî ya da özel bir eğitim kurumunda çocukların, gençlerin ya da yetişkinlerin istenilen öğrenme yaşantıları kazanmalarına kılavuzluk etmek ve yön vermekle görevlendirilmiş kimse (TDK, 1974). Öğretmen, belli bir program çerçevesinde, planlı eğitim etkinlikleri düzenleyerek, öğrencilerde programlar doğrultusunda istedik davranış değişikliği meydana getirir.

Öğretmenlik mesleğinin icrası sırasında, öğretmenin iki temel niteliği önem taşır. Bunlardan biri „kişisel“, diğeri „mesleki“ niteliklerdir. Kişisel nitelikler; hoşgörölü ve sabırlı olma, açık fikirli, esnek ve uyarlayıcı olma, sevecen, anlayışlı ve esprili olma, yüksek başarı beklentisi, cesaretlendirici ve destekleyici olma. Etkili bir öğretilerde bulunması gereken mesleki nitelikler ise; genel kültür bilgisi, konu alanı bilgisi ile öğretmenlik meslek bilgisi ve becerileridir/yeterlikleridir. Öğretmenlik meslek bilgisi ve becerileri/yeterlikleri ise; öğretim sürecini planlama, çeşitlilik getirebilme, öğretim sürecini etkili kullanma, katılımcı öğretim ortamı düzenleme ve öğrencilerdeki gelişimi izlemedir (Erden, 1998).

Öğretmenin görevleri; öğretmenlerin ders ile ilgili görevleri, öğretim işleri ile görevleri, öğretim (öğretme-öğrenme) sürecindeki görevleri, sınıf yönetimi (olumlu sınıf atmosferi oluşturma) ile ilgili görevleri, eğitim işleri ile görevleri, yönetim işleri ile ilgili görevleri olarak gruplandırılabilir (Erden, 1998; Sönmez, 2000).

Romanda, Katuna İlkokulunda öğretmenler hakkında verilen bilgiler

aşağıda belirtilmektedir. Bunlar:

Katuna Köyü İlkokulu'na atanan öğretmenler, Selma, Tülay, Emine, Zübeyde ve Nebiye adlı kişilerdir. Adana Kız İlköğretmen Okulundan mezun olmuşlardır. Yaşları 18 olup, üç yıl yatılı okumuşlardır. Okul, ortaöğretim/lise (3 yıllık lise) düzeyindedir. Beş öğretmen, 1966 yılı Ağustos ayı sonlarında Mardin'e, okulların açılmasına da iki gün kala Katuna'ya gelirler.

Selma: Sarışın, yeşil gözlü, coşkulu ve atak ruhludur. Kendilerine sığınan aşıkları Mardin'e götürme fikrini ortaya atar ve kabul ettirir.

Tülay: Kıvrırcın kara saçlı olup, çok kitap okur ve güzel konuşur.

Emine: Düzgün gür saçlı, orta boylu ve tombulcadır. Köyün gençlerinden Cafer, Emine'ye duygusal bir yakınlık duyar ve evlenmek ister. Emine sert karşılık verir ve olay kapanır.

Zübeyde: Öğretmenlerin en uzun boylusu olup, öğrenci iken, okul voleybol takımında oynamıştır.

Nebiye: Yumuk gözlü, ak tenli ve iyi yüreklidir. Saçının kakülünü alınaya düşürmekten hoşlanır.

Öğretmenler genç olup, enerji doludur. Yerlerinde duramazlar. Adana Kız İlköğretmen Okulunda iken, akılları bir karış havadadır. Ekmek elden, su göldendir. Kendilerini dünyanın merkezi sanır, tatlı düşler kurarlar. Katuna köyüne geldiklerinde ayakları yere basar, acı içinde sarsılırlar. Kadir Amca gidince, yalnızlığın, sahipsizliğin kaskacını duymaya başlarlar. Akıl almaz bir sahipsizlik duygusu sarar içlerini. Nebiye ağlar. Yorgunluk ve uykusuzluk yanında, derin bir umut kırıklığına kapılırlar. Katuna'yı görünce Selma, birden toplanarak, "Davranın arkadaşlar! Ahlamanın, puflamanın yeri değil, kalın!" diye çıkarır. Çıkışı da etkili olur.

Zübeyde, müdürün eşinin ilgisizliği karşısında, lojmandan ayrılırken ağlamaya başlar ve "Bir daha bu lojmana ayak basmam," der. Nebiye, "Bir o kadar da benden. Dahası köyde ne elektrik var, ne telefon. Dağ başında ne yapacağız? Evimiz köyün ortasında. Gece yarısı köylünün biri gelse ve kapımıza yüklense, ne yapacağız?" diye söylenir.

Tülay, "Ah eşek kafam, ah! Adana'da beni isteyen bir doktor vardı. Gerçi yaşlıydı, duldu, iki de çocuğu vardı ama olsun. Keşke onunla evlenseydim. Hem Adana'da kalırdım, elektriğe, eve konar, hafta sonları tiyatroya, sinemaya gider gelirdim. İstifamızı verelim. Burada öğretmenlik yapacağıma, gider Adana'da bir yazıhanede çalışırım, daha iyi. Hiç olmazsa, akşamlara anamı, babamı görürdüm," der.

Nebiye, "Buranın adı Katuna değil, ıssızlığın, karanlığın adı. Buradaki hayat hiçbir biçimde bize ait değil, ben burada yapamam. Yarın bir gün yolunu bulup, Mardin'e giderek, istifamı vereceğim, " der.

Selma, arkadaşlarına çıkışarak, "Boşuna konuşuyorsunuz, hanımlar.

Hiçbirimiz istifa edemeyiz. Yatılı okuduk. Mecburi hizmetimiz var. Devlete borcumuz var, unuttunuz mu? Burada çalışmak zorundayız. Katunalılar bizim insanlarımız değil mi? Onların bize ihtiyaçları yok mu? Onlara yaklaşmalı, onları tanımaya çalışmalıyız. Bırakın ağlamayı, sızlanmayı...” der.

Emine, Selma'yı destekleyerek, “Selma doğru söylüyor. İçimizi saran bu korkulu boşluğu atalım. Yüreğimizi onunla dolduralım. İyi ki, beşimizi de bu okula verdiler. Ya hepimizi ayrı köylere verselerdi, yalnız başımıza kalsaydık, halimiz ne olurdu?” der.

Öğretmenler, okuldan çıkınca eve giderler. Gaz lambası ve gemici feneri ile aydınlanırlar. Yemekleri sıra ile yaparlar. Biri sobayı yakarken, diğeri su dolu tencereyi sobanın üstüne bırakır. Sobayı güürül güürül yakarlar. Çabuk piştiği için genellikle makarna yaparlar. Üzerine de yumurta kırarlar. Dolaşısıyla, yemekleri arasında bol yumurtalı, salçalı makarna çoğunluktadır. Yemekleri arasında mercimek çorbası ile pirinç pilavı da vardır. Cano Ağa öğretmenlere bir sepet yumurta, Affan Ağa da tereyağı, süt, yoğurt ve peynir gönderir.

Yemek, bulaşık, çay ve kahveden sonra yataklarına uzanır, o gün yaptıkları işleri tartışır. Ailelerine mektup yazar, kitap okurlar. Aşırı kar yağdığı pazarlarda Mardin'e gitmeyip, bütün gün evde oturup kitap okurlar. Köylü genç kızlara sağlık eğitimi konusunda bilgi verirler. Kızlar, onların her şeyi bildiğini sanır. Kız öğrencilere saçlarını taramalarını, erkek öğrencilere ellerini yüzlerini yıkamalarını, ağızlarını çalkalamalarını söylerler. Pantolon ve etek giyer, saçlarını topuz yaparlar. Omuz çantası taşırlar. Okul ve köyle ilgili toplumsal çalışmaları sürdürmeye devam ederler.

Romanda, öğretmenlerin sahip olması gereken kişisel niteliklerden; hoşgörülü ve sabırlı olma, açık fikirli, esnek ve uyarlayıcı olma, sevecen, anlayışlı ve esprili olma, yüksek başarı beklentisi, cesaretlendirici ve destekleyici olma, özelliklerine, -“çevre” bölümünde de açıkça görülebileceği üzere- öğretmenlerin sahip oldukları görülür. Selma öğretmenin, grubun lider yöneticisi olup, diğer öğretmenler ona katılmaktadır.

Etkili bir öğretilerde bulunması gereken mesleki niteliklerden; genel kültür bilgisi, konu alanı bilgisi ile öğretmenlik meslek bilgisi ve becerilerine/yeterliklerine ise nerdeyse hiç yer verilmez. Öğretmenler öğrencilere sadece, her gün eve vardıklarında ellerini yüzlerini yıkamalarını ve ağızlarını tuzlu suyla çalkalamaları söyler.

Öğretmenlerin, sınıflarda yaptıkları öğretmenlik konusunda çok az bilgi –o da sağlık konusunda- verildiğinden, öğretmenlerin eğitimin amaçlarını gerçekleştirebilmeleri konusunda bir yargıda bulunmak mümkün olmasa gerek.

3.2.5. Öğrenciler

Öğrenci; kendi fiziksel ve toplumsal ihtiyaçlarını, toplumun ihtiyaç ve beklentileri ile uyumlu bir biçimde karşılayabilmek için gerekli olan bilgi, beceri, yetenek, tutum ve değerleri kazanmaya çalışan kişiye denir (Fidan ve Erden, 1998). Okulda öğretimin etkili olabilmesi için, öğrenmeye etki eden iki etmeni göz önünde bulundurmak gerekir. Bunlardan birincisi „bireysel“ (iç), diğeri „çevresel“ (dış) etmenlerdir (Tekin, 2004).

Bireysel etmenler (iç koşullar): Öğrenmeye etki eden bireysel özellikler, genel sağlık durumu, gelişim düzeyi (vücut organlarının kendilerinden beklenen görevleri yapabilecek duruma gelmesi), öğrencinin genel yeteneği (zekâ seviyesi), giriş davranışları (geçmiş yaşantılarda kazanılmış ön bilgi ve beceriler), çalışma strateji ve alışkanlıkları, dil becerisi ile duyuşsal özellikleridir (ilgi, inanç ve değerler, tutum, güdülenme, alışkanlık, kendine güven ve benlik tasarımı) (Tekin, 2004).

Öğrenmeye etki eden faktörlerin başında, “genel sağlık durumu” ve “gelişim düzeyi” bundan sonra, “genel yetenek” gelir. Birey belli bir öğrenme potansiyeli ile dünyaya gelir. Çevre ile etkileşimde bulundurularak, bu potansiyel geliştirilmeye çalışılır. Öğrencilerin okul başarılarını etkileyen en önemli değişkenlerden biri, ön bilgilerdir. Bunlara “giriş davranışları” denir. Her yeni öğrenme, bir öncekinin üzerine inşa edilir. Bu nedenle öğrencilerin ön bilgileri ne kadar çoksa, yeni bilgiler kazanması, o kadar kolay olur (Erden, 1998; Fidan ve Erden, 1998).

Ön bilgilerin yanı sıra öğrencilerin çalışma strateji ve alışkanlıkları, öğrenmeyi önemli ölçüde etkiler. Örneğin, öğrencinin yeni metni kendi cümleleriyle özetlemeye, soruları yanıtlamaya çalışması, bunları yapmayan öğrencilere göre yapanlarda önemli ölçüde başarı farkı yaratır (Erden, 2014). Öğrenmede duyuşsal özellikler de, örneğin öğrencinin okulu ve dersleri sevmesi, başarılı olacağına inanması, kendine güvenmesi, ders çalışmaya karşı güdülenmesi, öğrencinin başarılı olmasını sağlayan önemli faktörlerdendir (Fidan ve Erden 1998; Erden, 1998; Erden, 2014; Tekin, 2004).

Çevresel etmenler (dış koşullar); aile, öğretmen, diğer öğrenciler (okuldaki/sınıftaki öğrenciler ve arkadaş çevresi), basılı araçlar, gör-ışit araçları, öğretim yöntemleri, pekiştiriciler ve dönüttür. Aile çevresinin çocuğa sağladığı ekonomik olanaklar, uygun bir fiziksel mekân sağlanması, aile bireylerinin öğrenciyi akademik yönlerden desteklemesi, ona akademik rehberlik yapması, başarı beklentisinin yüksek olması, öğrencinin başarısını etkilemektedir (Erden, 2014; Tekin, 2004).

Sonuç olarak, öğrenci ile çevresi arasındaki etkileşim demek, öğrencilerin “iç koşullar” ile “dış koşullar” arasındaki etkileşimi demektir. Bunun için de, öğrenci davranışında oluşturulmak istenen değişikliğin niteliğine göre,

belli iç ve dış koşullar gerekir. Diğer bir deyimle, dış koşullar, iç koşullara göre düzenlenmelidir ki, öğrenci istenilen davranışları kazanabilsin, denebilir (Erden, 1998; Tekin, 2004).

Romanda, öğrenciler ile ilgili verilen bilgiler aşağıda belirtilmektedir.

Bunlar:

Okul müdürü Cemal Bey, okulda 11'i kız, 59'u erkek olmak üzere 70 öğrenci olduğunu söyler. Öğretmenler öğrencilerle ilk kez açılış töreni sırasında karşılaşırlar. Öğrencilerin görünüşleri sağlıklıdır ama elleri, yüzleri kir pas içindedir. Sabun yüzü görmemiştir. Temizlik konusunda giyimleri kuşamları, görünüşleri berbattır. Tırnakları uzamış ve kir içindedir. Büyüme çağına olmalarına karşın, bazı çocuklar yaşlı ve bakımsızdır. Gözlerinin akı çıkmıştır. Kız öğrencilerin uzun belikli saçları yağ ve kir içindedir. Onlara saçlarını her gün taramalarını söylerler. Erkek öğrencilerin de kızlardan geri kalan yanı yoktur. Elleri, yüzleri kir ve bulaşık içindedir. Onlara da her gün eve vardıklarında, ellerini yüzlerini yıkamaları, ağızlarını tuzlu suyla çalkalamalarını söylerler. Söylerler ama bir sonuç alamazlar.

Kız-erkek bütün öğrenciler okula günlük giysileri ile gelip gider. Gece olunca da aynı giysi ile yatağa girip uyurlar. Pijama-gececik giyme alışkanlıkları yoktur. Günlerdir yıkanmadıkları için, üst başları ter, yatak ve ağır nefes kokar. Dişlerini, ağızlarını yıkamaz, diş fırçası ve macunu bilmezler. Ağızları kokar. Bunun için sınıfın penceresi sürekli açık tutulur. Elli dokuz oğlan çocuğunun on birinde uyuz hastalığı vardır.

İlkokula yeni yazılan kız ve erkek öğrencilerin numaraları okunur. Sıra ile sınıfa alınırlar. Oturma sıraları belli olur. İlk gün, öğrencilere alışma, onların adlarını soyadlarını öğrenmekle geçer. Ders aralarında (teneffüslerde) bazı öğrencilerin, okulun tatil olduğunu sanıp eve gittikleri olur. Onları geri çağırırlar.

Köydeki iki aşiretin aralarının bozuk olması, okulda eğitim öğretimde aksamalara yol açar. Öğrenciler okula gidip gelirken, kendi aşiretlerinden koruyucu birer kişinin eşliğinde, ayrı gruplar hâlinde hareket ederler. Öğretmenler, okulda ders içi oyunları oynarken bile, onların düşmanlıklarını göz önünde tutmak zorunda kalırlar. Çünkü kavga çıkarabilirler. Aynı sınıfta yan yana oturmaz, gerekmedikçe birbirleri ile konuşmazlar.

Öğrenciler, şaşırtıcı bir hızla öğrenirler. Bu da öğretmenlerin hoşuna gider.

Bireysel iç koşul olarak öğrencilerin görünüşlerinin sağlıklı, genel sağlık durumlarının ve gelişim durumlarının iyi olması, davranış kazandırmada en önemli koşulun sağlandığını gösterir. Her ne kadar elleri yüzleri kir pas içinde, bazı öğrenciler uyuz ise de öğrencilerin şaşırtıcı bir hızla öğrenmeleri ve bu durumun öğretmenlerin hoşuna gitmesi, öğrencilerin genel yetenek

(zekâ) yönünden yeterli, dolayısıyla öğrenme için iç koşulların yeterli olduğunu anlatır. Ayrıca, iki aşiret arasındaki anlaşmazlıkların öğrencilere yansımalarına rağmen (dış koşul), öğrencilerin hızla öğrenmesi, öğrencilerin isten-dik davranışları kazanabildiği anlamına gelir.

3.2.6. Eğitim Programı

Program (Yunanca); bir işin bölümlerini, her bölümün yapılış sırasını, zamanını ve nasıl yapılacağını gösteren tasarımı, anlamına gelmektedir. Eğitim de programlı bir iştir. Eğitimde “program” kavramı; Eğitim Programı, Öğretim Programı, Müfredat Programı, Ders Programı gibi değişik adlar altında kullanılmaktadır (Büyükkaragöz, 1977).

Eğitim Programı; okulun, okul içi ve dışındaki bütün durumlarda arzu edilen sonuçlara ulaşmak için giriştiği çabaların tümü, olarak tanımlanmaktadır. Eğitim Programı; bir eğitim kurumunun çocuklar, gençler ve yetişkinler için sağladığı, Millî Eğitimin ve kurumun amaçlarının gerçekleşmesine dönük tüm faaliyetleri kapsar. Öğretim, ders dışı kol faaliyetleri, özel günlerin kutlanması, geziler, kısa kurslar, rehberlik, sağlık vb. hizmetler ve fonksiyonlar bu çerçeveye girer (Varış, 1978).

Eğitim Programları tanımlarında; amaçlar (Millî Eğitimin ve kuruluşun), öğretim ve ders programları, dersi içi etkinlikler (üniteler), ders dışı etkinlikler (eğitici kol çalışmaları, kurs, gezi, toplantılar, belli gün ve haftaların kutlanması, sağlık ve rehberlik çalışmaları), yöntem ve teknikler, zaman, değerlendirme etkinlikleri, ortak özellik olarak bulunur (Büyükkaragöz, 1977).

Romanda, eğitim programı ile ilgili verilen bilgiler aşağıda belirtilmektedir. Bunlar:

Nebiye'nin babası Kadir Amca öğretmenlerle vedalaşır ve kızı ile kucaklaştıktan sonra, "Birbirinize sahip çıkın! Vatana millete yararlı olun!" diyerek, kamyonetin sürücüsüne yerini geçer.

Öğretmenler, insanın değiştirilmesi için ilkin çevrenin değiştirilmesi gerektiğini, az çok bilirler. Bilirler ama yaşadıkları çevrede büyük değişikliğe güçlerinin yetmeyeceğini de bildiklerinden, kafaları değiştirmeye çalışırlar.

Köylüler, biraz da akli gözünde insanlardır. Duyduklarından çok gördüklerine inanırlar. O hâlde öğretmenler, genç kızlara elleri ile dokunup, gözleri ile görebilecekleri bir şeyler göstermeli ve uygulamalı idiler.

Öğrencilerin okula gidip gelme kuralları, okul çevresinin durumu ve dış, ağız ve el temizliği gibi konularla geçer.

Yöntem olarak, önce kendi aralarında yapmayı düşündükleri işi tartışır sonra karara varırlar.

Köylülerle konuşurken, seslerini yükseltmezler, kendilerine hakim olurlar.

Romanda amaçlar ile ilgili ifadeler incelendiğinde, “Vatana millete yararlı olun!” hedefinin eğitimin siyasal işlevini gerçekleştirmek olduğu görülür. Çünkü her ülke, kendi siyasal ve toplumsal amaçları doğrultusunda kuşaklar yetiştirmek ister. Toplumsal çıkarların korunması ve sürdürülmesi anlamında her toplumun siyasal amaçları bulunmaktadır. Eğitim kurumları da toplumun siyasal amaçlarını bireylere kazandırarak sürdürülmesi işlevini yürütmektedir (Topses, 2018).

Diğer bir amaç olarak, okulda, temizlikle ilgili (ağız, diş ve el temizliği gibi) bilgiler verilerek, öğrencilere temizlik alışkanlığı kazandırmaktan söz edilmektedir. Okul, sınıf ortamında öğrencilere kazandırılacak başka herhangi bir –bilişsel, duyuşsal, devinişsel- hedeften ve konudan bahsedilmemektedir.

Okul dışında, konu/etkinlik olarak, çevre sorunlarının çözülmesi, toplumun/köyün geliştirilmesi ile ilgili yapılan çalışmalar; hela yapımı, kadınların yıkanma yeri, yol yapımı (yola taş döşenmesi), uyuz hastalığı, biçki dikiş kursu, 23 Nisan kutlamaları ve âşıklara yardım (kız kaçırma) konularına yer verilmiş olup, bu konular „çevre“ bölümünde genişçe anlatılacaktır.

Öğretmenler, çevre sorunlarının çözümü konusunda yöntem olarak köylüye karşı, „anlatım yöntemini“ kullanırlar. Kendi aralarında ise „tartışma yöntemini“ kullanır, bir karara vardıldıktan sonra konuyu uygulamaya geçerler. Köylülerle konuşurken, kendilerine hâkim olur, genellikle seslerini yükseltmezler.

3.2.7. Çevre

Okulun yakından ilişki içinde bulunduğu grup ve kurumlar, okulun çevresini oluşturur. Okul, toplumdaki bireylerin eğitilmesi işini üstlendiği için, birçok grup ve kurum, okullarda gerçekleştirilen

çalışmalarla ilgilenir ve bu çalışmaları denetler. Bunların en etkilileri, veliler, okul aile birliği, işverenler ve basındır. Çevrenin, okul üzerinde doğrudan ya da dolaylı olarak bir baskı ve denetleme gücü vardır. Veliler, okul ile ailedeki eğitimin tutarlı olmasında ve amaçlarına ulaşmasında önemli bir rol oynar.

Okul çevresindeki grupların beklentileri ile okulda yer alan çalışmalar ve okulun amaçları arasında bir denge kurulduğu zaman, bu gruplar okula destek olabilir ve eğitimin niteliğini olumlu yönde etkileyebilir. Bu nedenle, tartışma çıkmaması için, çevre ile iyi bir iletişim kurulması ve çevrenin aydınlatılması gerekir (Fidan ve Erden 1998; Erden, 1998).

Romanda, çevre ve çevre ile ilişkiler ve yapılan işler hakkında, verilen bilgiler şöyle belirtilmektedir:

3.2.7.1. Hela Yapımı

Öğretmenler hela sorunu karşısında büyük rahatsızlık duymaktadır. İvedilikle bu sorunu çözmek ve geliştirmek isterler. Bunun için neler yapmaları gerektiğini kendi aralarında tartışırlar. Emine'nin, "Öğrencilerimizin evine misafirliğe gidelim, onların yaşadığı ortamı yakından tanyalım," önerisini tartışarak kabul ederler. Ziyaretin hangi ağadan başlanacağı önceliğini de ad çekimi yaparak, Cano Ağa ile belirlerler. Ertesi gün haber gönderip, gelecek cevabı beklerler. Cano Ağa ile hela sorununu konuşurlar. "Köyde hiçbir evin helası yok. Kazıklara tutunarak, uçurum başlarına hacetini yapmak illiklidir. Pislığe konan sinek, sonra gelip elimize yüzümüze konacaktır. Köyde taş, ağaç ve bol su olduğu hâlde, niçin hela inşa edilmiyor?" diye sorarlar ve "Atalarımızdan böyle görmüşüz," cevabını alırlar. Bu cevap üzerine Selma, "Cano Ağa, sizin dedelerinizin radyosu var mıydı?.. Radyonun adını bile duymamışlardı ama şimdi evinizde radyo ve lüks lambası var," karşılığını verir. Cano Ağa da, "Yaho, boş verin böyle şeyleri. Sizler bugün var, yarın yoksunuz. Milletın helasından size ne?" der.

Bir başka akşam da, Göli Aşireti reisi Affan Ağa'nın evine giderler. Affan Ağa ile de hela konusunu konuşurlar. Sonraki günlerde muhtar Yusuf Kılıç ile köy ihtiyar heyeti üyelerini ziyaret ederler. Ev ziyaretleri köyde duyulunca, öğrenciler parmak kaldırarak, "Öğretmenim bize de gelecek misiniz? Ne zaman geleceksiniz?" derler. Köylüler de "Bize de gelecek misiniz?" sorusunu yineler. Ev ziyaretleri sürer ve köyde bir olay olur. Sonraki günlerde ve haftalarda, ziyarete gidilen ailelerin hanımları, genç kızları ikişer üçerli gruplar hâlinde öğretmenleri ziyarete gelir. Katunahıları yakından tanıdıkça, onların kendilerine olan ihtiyaçlarını görür anlarlar. Onlara karşı duyguları acımak değildir. Onlara yardımcı olmak, bir şekilde sahip çıkmaktır.

Köyde hela diye bir şey yoktur. Hacetı gelenler, köyün açıklığındaki derin uçurumlu bir tarlaya gider, uçurumun kenarlarına sıra sıra çakılan sivri kalın kazıklara, eteğini sıyırarak çömelir, kazığa sıkıca tutunup, kıcıını uçuruma vererek ihtiyacını giderir. Erkek kadın, genç çocuk herkes böyle yapar. Her ailenin bir iki kazığı vardır.

Zübeyde Öğretmen yer yer yılğınlığa kapılır. "Uğraştığımızı değmez, bu köylü değışmez," Selma da kararlı bir biçimde "Doğan her çocuk, doğanın yeni bir denemesi, yeni bir sesi, bir tür parmak izidir, değışmeleri gerek," der.

Köylülerle konuşurken, ellerinden geldiğince seslerinin tonunu yükseltmemeye, kızıp bağırmamaya, kendilerine hâkim olmaya çalışırlar. Aksi hâlde, köylülerle aralarının açılacağını düşünürler.

Günler geçip giderken, bir gün her iki aşiretten birkaç öğrenci okula gelmez. Gelen öğrencilerin de suratları asıktır. Birbirlerine kötü kötü bakarlardı. Nedeni sorulduğunda; "Öğretmenim, köyde kötülük vardır, ölüm olmuştur. Berti Aşiretinden Rıza uçurumdan uçmuştur. Candarma oradadır. Göli Aşiretinden birileri dün gece Rıza'nın hacet kazığına gevşetmiş olmalı. Rıza tutununca, kazığı ile

birlikte uçuruma düşmüş, ölmüştür. Candarmalar devriye gezmekte, ölünün başını beklemektedirler," derler. Öğretmenler durumu bildirince müdür Cemal Bey, "Bırakın, yesinler birbirlerini!" diyerek, köylüye karşı nefretini kúsar.

Rıza'nın hacet kazığı ile birlikte uçuruma düşerek ölmesi, köyde büyük bir yankı uyandırır. Beş öğretmen bu durumdan yararlanarak, köyün ortak derdi olan hela sorununu çözmeye karar verir. Helasız köy olmaz. Ayrıca, okula devam eden 70'e yakın öğrenci için de hela yoktur. Öğrenciler ders aralarında çakıl yığınların oraya, açıklığa gidip gelirler. Öğretmenler bu durumdan derin utanç duyarlar. Çünkü onlar, eğitimcidirler. Temel davranışları okulda öğretmiyorlarsa, başka hiçbir yerde öğretmezler. Bunları enine boyuna konuşup tartışır ve köylülere okunmak üzere bir duyuru kaleme alırlar. Herkesi köy meydanında toplanmaya çağırırlar. Köylüye kahvelere giderek duyururlar. Fakat köylü toplantıya gelmez.

Tülay muhtara, "Dün okuduğumuz çağırımı duymadınız mı? Niçin toplantıya gelmiyor, köylülere örnek olmuyorsunuz? Sorumluluklarınızı bilmiyorsunuz!" diye sertçe çıkışır. Selma da, "Çok ayıp, koca köyde bir tane hela yok. Helasız ev, helasız okul olur mu hiç? Bu konu ile ilgilenmezseniz, dilekçe yazarak durumu acilen Mardin Valiliğine bildireceğiz," der. Durumu karakol komutanına da anlatır, "Köyde kimsenin evinde hela yok. Okul da öyle. Böyle şey olur mu? Çağdışı bir durum bu. Birbirinizin kazıklarını gevşeterek, ölümlere neden olmak, bu çağ dışılığın en belirgin kanıtı. Her evin mutlaka bir helası olmalı. Helasız eve ceza yazılmalı. Bunları köylülere söyleyip, onları toplantıya çağırdığımız hâlde kimse gelmedi... Biz Rıza'nın ölümünü fırsat bilerek, hela konusunun üzerine gitmeye karar verdik. Siz de bu işe el atınız, etkisi olur," derler. Bunun üzerine Bekir Başçavuş, duyuruyu dört örnek çoğaltarak, imzalar ve mühürleyerek köy kahvelerine astırır. Astırmadan önce de sertçe okutur. Duyuru okunduktan sonra köylüler, hela yapmaya karar verir. Çünkü askerleri çok sayarlar.

Öğretmenler akşam okul ve ev helaları nasıl olmalı, diye çizimler yapar. Hela yerleri rüzgarın esmediği yönde kazılmalıdır. Okul öğrencileri için, biri kız, dördü erkekler için yan yana beş hela kabini yapılmalıdır.

Öğretmenler kahvede, hela sorununun bir uygarlık sorunu olduğunu

anlatırlar. Okuldan getirttikleri ayaklı karatahtada, helanın nasıl olması gerektiğini, tebeşir ile çizimler yaparak gösterirler. Kabinin üç yanının sıvalı duvarlarla örülmesi gerektiğini, üst kısmının tahta ile kapatılmasını, giriş yerinde bir kapı olacağını, helanın altına derin çukur kazılması gerektiğini uzun uzun anlatırlar.

Köylüler anlatılanları ilgi ile izlerler. Dinleyicileri çoğu, evlerine ziyarete gidilen köylülerdir. Ev ziyaretlerinin karşılığı böylece alınmaya başlar. Kahvelerdeki bu çalışmalardan sonra köyün iki ağası ziyaret edilir. Köyün büyükleri olarak örnek olmaları gerektiği, arka tekerleğin her zaman ön tekerleği izlediği belirtilerek, “Eğer sizler evlerinize birer hela yaptırırsanız, köylüler sizi örnek alacaklar, evlerinin önüne onlar da birer hela yapacaklardır,” denilir. Birbirleri ile gizliden gizliye yarışan ağalar, hemen aynı gün hela yaptırmaya başlar. Üç dört gün içinde iki ağa ile muhtar ve ihtiyar heyeti üyeleri evlerinin önüne helaları oturtur. On gün içinde yapılan hela sayısı yirmiyi aşar. Öğretmenler de hafta sonları gittikleri Mardin’den plastik ibrik alarak, hela kullanılmak üzere, köylülere armağan eder. Kış bastırmadan helalar bitirilir ve artık kimse uçurumun başına gitmez, hacet kazığı kullanmaz olur. Muhtar da tüm hacet kazıkların yerinden söktürür ve yaktırır.

Köylüler öğrenciler için beş adet hela çukuru kazar, üç gün içinde işi bitirirler. Helaların kapısını beyaza boyar, üzerine “kızlar için”, “erkekler için” yazarlar. Helalara içi su dolu plastik bidonlar koyarlar. Heladan sonra ellerini sabunla nasıl yıkayacaklarını öğretir, bazı öğrencilerin açık araziye gitmelerini önlemek için bekçiler koyarlar.

Helaların gerekliliği konusunda, öğretmenlerin yaptığı ev ziyaretleri, anlatım çalışmaları bir sonuç vermez. Bu arada Berti Aşiretinden Rıza’nın hacetini yaparken uçurumdan düşüp ölmesi olayını öğretmenler, „fırsat eğitimi” yapmak üzere değerlendirmek ister. İsterler ama yine köylülerden istek gelmez. Bunun üzerine Bekir Başçavuş’a duyuru yaptırarak, köylüyü toplarlar ve hela yapmayanları Valiliğe şikâyetle bulunulacağını söylerler. Bunu üzerine köylüler hela yapmaya başlarlar. İlk helaları ağaların yapması, köyde her ailenin ziyaret edilmesi ve asker korkusu hela yapımında etkili olur.

3.2.7.2. Kadınların Yıkanma Yeri

Köyün alt yanında, suyu çok temiz akan bir dere vardır. Derenin kenarında iki insan boyunda bir duvar örülüdür. Duvar, sıvasız olup, taşları kalın ve uzundur. Duvar sıvasız örüldüğü için, taş aralarından içeri rahatlıkla görülebilmektedir. İçeride dört kulplu büyük bir kazan vardır. Kadınların yıkanma günü gelince, kazan suyla doldurulur ve odunla su ısıtılır. Bacadan bol duman çıkar. Kadınlar yıkanma günü geldiğinde, anadan doğma soyunur ve

kepçelerle, su kabağıyla kazandan su alıp dökünür. Öğretmenler, gezmeye gittikleri bir gün aşağıları gözler. Kadınların yüksek taş duvarların ortasında kiminin çırılçıplak yıkandığını, kiminin saçını taradığını, kimisinin de çamaşır yıkadığını görürler. Üstlerini, göğüslerini havlu ya da peştamal ile örtmemişlerdir. Bedenleri, balık eti gibi parlamaktadır. On iki, on dört yaşlarında bir grup erkek çocuk, duvarın taşları arasına yüzlerini dayamış, içeride yıkananları gözetlemektedir. Kadınlar bu durumdan habersizdir. Öğretmenler yanlarındaki çocuklara, durumun çirkinliğini anlatır. Köye gidince de erkeklerle anlatmaya çalışırlar.

Öğretmenler, kadınların yıkanma yerinde gördüklerini kendi aralarında tartışır ve sonunda “Kadınların Yıkanma Gününe Dair Rapor” başlığı altında bir rapor kaleme alırlar. Raporu kime vereceklerini de konuşurlar. “Okul müdürüne verelim” önerisi, “O pısrığın teki. Üç yıldan beri burada müdürlük ve öğretmenlik yapıyor. Yıkanma yerinde olup bitenleri görmemiş mi?” denilerek reddedilir. Karakol komutanına da vermek uygun görülmez. “Yarın öğle tatilinde kahveye gidelim. Kağıdı elimize alıp, her şeyi yüzlerine karşı okuyalım,” diye karar alırlar ve ertesi gün kahvelerin yolunu tutarlar. Şanslarından muhtar ile ihtiyar heyeti üyeleri de oradadır.

Tülay, “... Köyle ilgili size anlatacaklarım var,” diyerek hemen söze başlar: “Ağalar, ağabeyler, biz beş öğretmen dün on kadar öğrenciyle yukarı dağlara çıktık. Arkadaşımızın dürbünüyle köye bakarken yıkanma yerinde, çıplak kadınlarımızın gözlendiğini gördük. Yaşları on üç, on dört dolayında dokuz, on erkek çocuk duvar deliklerinden kadınları, kızları seyrediyordu. Soruyorum size, bu nasıl ahlak anlayışıdır? Bu nasıl namus anlayışıdır? Bu köyde kadınlarla kızlar insandan sayılmıyor mu?” der.

Bu söz karşısında köylüler, tokat yemiş gibi olur. “Sözünüz doğrudur,” derler. Tülay devamla, “Burada namus için adam öldürüyorlar. Peki, yıkanan kadınlarınızın, kızlarınızın duvar deliğinden izlenmesine nasıl göz yumuyorsunuz?.. Buna mutlaka bir çözüm bulunması gerek,” der. Dinleyenler arasından genç, bıyıklı biri, “Gözleyen de, gözlenen de bizdendir. Bundan size ne?” diye sorar. Tülay yine sert bir çıkıştan sonra, “Gözetlenmek ve gözetlemek kötü şeyler değil midir?” diyerek sözünü bitirir. Kahveye bir uğultu çöker. Bazı erkekler hak verir, bazıları sırtırlar. Muhtar, “Muallimler sağ olun, var olun. Bundan böyle, yıkanma gününde oraya tek bir erkek ayak basmayacak, iki üç yüz adımdan fazla erkek yaklaşmayacak,” der ve Yıkanma Yeri sorunu böylece çözümlenmiş olur.

Öğretmenler, kadınların yıkanma yerinde gençler tarafından gözetlenme olayını, kahvede oturan köylüler ile köy ihtiyar heyeti ve muhtara duyurarak, bu durumdan öncelikle köylülerin „farkında olmasını“ sağlar. Sonra bu duruma kayıtsız kalan köylülerle tartışılması, sorunun çözümünde önemli

bir adım olur. Böylece, kadınların yıkanma gününde, yıkanma yerine üç yüz metreden fazla yaklaşamayacağı karar altına alınmış olur.

3.2.7.3. Yol Yapımı (Yola Taş Döşeme)

Öğretmenler bir gün Naima adlı bir kadının doğum yapamadığını ve sabaha kadar bağırdığını duyar. Bunu fırsat bilerek Naima'yı ziyarete giderler. Köyde ebe yoktur. Köylülere, "Kadını sedye ile Mardin yoluna kadar taşıyalım. Oradan geçen bir arabaya atarak Mardin'e ulaştıralım," derler. Öneriyi kimse ciddiye almaz. Durumu Bekir Başçavuş'a bildirirler. Başçavuş merkezden ambulans ister. Ambulans gelir fakat köy yolunda çamura saplanır. Tekerlekler döndükçe çamura gömülür. Ne ileri gidebilir, ne de geri çıkabilir. Sürücü ve ebe araçtan inip köye yürümeyi denerse de yağmur ve çamur yüzünden adım atmaları mümkün olmaz. Aracı ite kaka köye getirip, Naima Hanımı araca taşırlar ama Naima yarım saat sonra kan kaybından ölür.

Öğretmenler, Naima'nın ölümü „fırsat eğitimi“ olarak değerlendirirler ve köyde herkese "Yol çamur olmasaydı, ambulans yolu iki dakikada gelir ve Naima kadın kurtulurdu. Çamur yüzünden Katuna köyü genç bir kadını kaybetti," diyerek, 700 metrelik yolu taş ile döşemeye karar verirler. Köyde taş ve işsiz insan çoktur. Hela ve Kadınların Yıkanma Yeri sorunundan sonra sıra bu sorunun çözümüne gelmiştir.

Öğretmenler, yol yapımı/yola taş döşenmesi karşısında, müdürün umursamaz ve ilgisiz davranışları karşısında şaşırırlar. "Müdür Bey, bizim yapmak istediklerimizin köye zararı değil, yararı vardır. Hem bu köylüler bizim düşmanlarımız değil ki? Bizim buradaki düşmanlarımız cehalet, tembellik ve geri kafalılık," derler. Cemal Bey yine oralı olmaz. "Vallahi benden size söylemesi. O zaman buyurun, çamura batın, çıkın! İnsanlarla boğuşun, çekişin..." der. Bunun üzerine öğretmenler; "Müdür Bey, gün gelecek, bu insanlar bizim istediğimiz her işe seve seve koşacaktır," deyince Cemal Bey alay ederek, "İnşallah, göreceğiz," karşılığını verir.

Öğretmenler cuma günü ikindiüstü çocuklara, "Yarın hepiniz eşeklerle, okula geleceksiniz ve beraberinizde çuval, heybe, sedye, kürek, kazma, balyoz getireceksiniz!" der. Cumartesi günü her çocuk, istenen diğer eşyalarla birlikte birer ikişer eşek getirir. Çocuklar kahvelere, babalarını, ağabeylerini, amcalarını çağırılmaları için gönderilir. Erkeklerin bir kısmı gelmez. "Bıktık bu muallimlerin işgüzarlığından!" derler. Tülay kahveye gidip, ellerini beline koyarak, "Ey erkeğim diyenler! Ey imanı killiler! Sizler nasıl erkeksiniz? Daha üç gün önce çamur yüzünden Naima kadını kaybetmediniz mi? Size bu ders olmadı mı? Ben genç kız halimle köyünüzün yoluna taş taşıyıp, taş döşüyorum, eşek gibi çalışıyorum da sizler niçin çalışmıyorsunuz? Ne biçim erkeksiniz? Her yer çamur içinde yüyüyor. Çevreniz taş dolu. Niçin taş alıp

atmıyorsunuz? Kolunuz mu yoruldu?” diye yüksek sesle çıkışır. Bunun üzerine erkekler ayağa kalkar. Kahve sahibi de, “Bacımız doğru söylüyor. Çayhaneyi kapatıyorum.” diyerek, Tülay’ın yanında yer alır. Böylece otuz kadar erkek daha çalışmaya katılır. Yetmişten fazla erkek, eşek ve çocuklar bir araya gelerek çalışmayı başlatır.

Selma da öne çıkarak, “Amcalar, ağabeyler, kardaşlar! Planımız şudur: Görüyorsunuz, köyün her yanı taş dolu ama yollarda çamurdan çıkmıyoruz. Köyden okula, okuldan da Mardin şosesine aşağı yukarı bir kilometrelik yol var. Bu yola düşen adam iki saatte ulaşamıyor. Bu çağda ayıptır bu. Rahmetli Naima’yı bu yüzden kaybettik. Biz bugün varız, yarın yokuz. Oysa siz bu köyde yaşıyorsunuz. Yol işini kesin olarak halletmemiz gerek. Biz şimdi köyden okula, okuldan da sapağa kadar yolu belirlemek üzere ip gereceğiz. Sonra da yan yana iki adım yürüyecek genişlikte yola taş döşeyeceğiz. Bizim bu işten hiçbir çıkarımız yoktur. Sizi bunun için çağırdık. Hayır, biz çalışmıyoruz, böyle gelmiş, böyle gider, diyorsanız, biz beş kız bir ay, iki ay çalışarak bu yola mutlaka taş döşeyeceğiz... Ne diyorsunuz? Bize yardım edecek misiniz?” der.

Bunun üzerine köylüler hep bir ağızdan, “Edeceğiz!” derler. Tülay da, “Arkadaşımız Selma’nın dediği gibi, her yer taş dolu. Bu kadar taşın içinde, niçin çamura teslim olalım? Bu yola taş taşıyıp döşeyeceğiz **“Çeşmelerden bardağın/ Doldurmadan kor isen/ Bin yıl anda durursa/ Kendi dolası değil.”** demiş Yunus Emre. Yani, taşı alıp çamura siz koymazsanız, çamurdan asla kurtulamazsınız. Taşın kendisi gidip çamuru örtmez.” der.

Köylüler, “Tamam, anladık. Şimdi ne yapacağız, onu söyleyin!” derler ve taşları toplayıp çuvallara, sepetlere, heybelere doldurmaya başlarlar. Bu arada Cemal Bey, pencereden öğretmenlere bakmaktadır. Yanlarına gelip de, “Kolay gelsin!” demez. Üç yıldan beri müdürlük yaptığı Katuna’da aklının ucundan bile geçirmedeği yol işine başladığı için âdeta öğretmenlere kızar. İki günde bir kilometrelik yol döşenir.

Pazartesi günü öğretmenler, Cemal Bey’den “Yol çalışması yaptıkları için gelemeyeceklerini, bunun toplumsal bir çalışma olduğunu” söyleyerek, izin isterler. Müdür izin vermez. Öğretmenlerle tartışır. “Köylülerle senli benli oluyorsunuz. Öğretmensiniz, öğretmenliğinizi bilin! Siz burada Karayollarının elemanı değilsiniz. Köyün her işine burnunuzu sokmayın!” der.

Öğretmenler de, “Köylüler bizim yurttaşlarımızdır. Millî Eğitim Temel Yasası eğitim-öğretim, diyor. Eğitim, okul dışındaki davranışlarla ilgili olduğuna göre, öğretmen her şeyden önce köylüye örnek olmalı. Yalnızca çocuk okutup, maaş alan tipler değiliz. Köylüye yol göstermek, neden onların işine karışmak olsun?” der. Müdür bu cevaba çok sinirlenir. Tülay, “Köyde her şey çamur ve pislik içinde yüzüyor. Çocuklar okula çamur tomarıyla geliyor,

okulu sınıfı kirletiyorlar. Bunlar size bir şey söylemiyor mu?” der.

Bunun üzerine Müdür, “Benimle tartışmayı bırakın. Sizler buraya stajyer olarak geldiniz. Öğretmenliğinizi yapacaksınız yapın. Yapmayacaksınız, Millî Eğitime rapor edeceğim sizi,” der.

Öğretmenler, “Müdür Bey, hiç durmadan rapor edin bizi. Biz de sizin hakkınızda rapor yazıp köylülere imzalatacağız ve Millî Eğitime, Valiye sunacağız. Bu köyde ne yapmışsak hepsinin raporunu tek tek tutmuş durumdayız,” derler. Cemal Bey bu tepki karşısında, “Peki ne yaparsanız yapın, ben karışmam,” diye karşılık verir ve lojmana girer. Sonraki günlerde hep, “Size mi kaldı köyün, okulun yolu, helası. Bu işleri başıma siz açtınız. Siz gelmeden önce ne güzel yaşayıp gidiyordum,” diye söylenip durur.

Öğretmenlerin, hela ve yıkanma yeri sorununu çözdükten sonra kendilerine güvenlerinin arttığı, bu nedenle yola taş döşeme sorununu çözmek için harekete geçtikleri söylenebilir. Çünkü Cemal Bey’in ve köylülerin tüm ilgisizliğine rağmen iki işi başarmışlardır. Naima adlı kadının, ambulansın yolda çamura saplanması nedeniyle hastaneye ulaştırılmadan ölmesini bir „fırsat eğitimi“ olarak değerlendirirler. Bu kez işe çocukları da katarlar. Köylüler yapılacak işe yine ilgisiz kalınca, Tülay öğretmen kahveye giderek, köylülerle tartışır. Kahveci de Tülay Öğretmen’e destek verince, köylüler bir bayan karşısında daha fazla tartışamaz ve çalışmaya katılırlar. Burada, ikna yönteminin işe yaramadığı, iş yaptırmak için bir zorlama/yaptırım gerektiği anlaşılmaktadır.

3.2.7.4. Uyuz Hastalığı

Uyuz hastalığı köylüler arasında yaygındır. Bazı aileler, durmadan kaşınan derilerini kıpkırmızı kanatan bebelerini engellemek için ellerini, kollarını yanlarına sıkıca bağlarlar.

Okulda elli dokuz oğlan çocuğundan on birinde uyuz hastalığı vardır. Nebiye ve Emine uyuz hastalığı ile ilgili olarak, fena hâlde yılgınlığa kapılır. “Yıllanmış geleneklerin önünde duramayız. Köylülerin işlerine burunlarımızı daha fazla sokmayalım. Çalışmalarımızı okulla sınırlı tutalım.” derler. Selma, Tülay ve Zübeyde, karşı çıkarak, “Hayır! Bu insanlar kendi güçlerinin, kendi olanaklarının farkında değiller. Onlara bu gerçeği göstermeli, anlatmalıyız.” diye diretirler.

Öğretmenler bir hafta sonra Mardin’e gittiklerinde, Mardin Sağlık Ocağına uğrayarak, durumu rapor hâlinde yetkililere sunarlar. Yetkililer bu davranıştan memnun olur. “İlk defa sizin gibi genç öğretmenler durumu bize rapor ediyor,” derler. Sonra da iki tane, beş kiloluk kükürt torbası ve bir çuval kükürtlü sabun verirler. Öğretmenler aldıkları bu kükürt tozlarını öğrencilere dağıtır.

Mardin Sağlık Ocağı yetkililerinin buyruğu üzerine, köydeki uyuz çocukların saçları kökünden kesilecek, sonra da bol kükürtlü sabun ve suyla günde iki kez yıkanacaktır. Öğretmenler pazartesiye ipe çeker. Okul açılır açılmaz ilk iş olarak berberi çağırır, çocukların saçlarını kesmelerini söylerler. Berber saçları kökünden keser. Saçı kesilen çocuklara, “Yarın sabah analarınızla birlikte okula geleceksiniz, sabun vereceğiz,” diyerek sıkıca uyarırlar. Salı sabahı sabun dağıtılacağı duyulduğu için çocuk sayısından çok kadın okula gelir. Uyuz çocuklarla analarını bahçede toplarlar. Her anaya, her çocuğa birer kükürtlü sabun verir, kağıt torbalar içinde kükürt tozu dağıtırlar.

Analara; “Çocuklarınızın başını sıcak suyla sabah ve akşam olmak üzere günde iki kez kükürtlü sabunla yıkayacaksınız. Çocukların yataklarına, yastıklarına kükürt tozu serpeceksiniz,” derler. Akşam da çocukların evlerine giderek, uyuzun nasıl bu kadar çabuk yayıldığı hakkında inceleme yaparlar. En büyük neden olarak, yastık kılıflarının çok kirli olduğunu görürler. Yağ ve kir içindeki uzun yastık kılıfları çıkartılarak, bol kükürtlü suda saatlerce kaynatılır. Bunları yaptırırken, bazı erkekler homurdanır ve “Bu kadar da olmaz, muallim hanımlar yastık bezlerimize bile karışır oldular(.)” derler. Öğretmenler bu homurdanma karşısında aldırış etmez. Çünkü ne yaptıklarını, nereye varacaklarını çok iyi bilmektedirler.

“İnsanlar hep aynı olmaz, değişmeleri gerek. İnsanlar aynı olsalardı, bin yıl önceki gibi olurlardı. Otobüs, kamyon olmasaydı, sizler Mardin’e iki saatte değil, atalarımız gibi at ya da eşek sırtında bir günde giderdiniz. Hastane, doktor, hemşire yüzü görmezsiniz. İnsanlar değişmeselerdi, otobüs, kamyon, uçak yapabilirler miydi? Elektriği, radyoyu, telefonu bulabilir, kullanabilirler miydi?” diyerek, değişmenin gerekçesini anlatırlar.

Uyuz konusundaki çalışmalar sonuç vermeye başlar ve iki üç gün sonra hiçbir çocuk başını, bedenini kaşımaz olur. Saç derileri de eskisi gibi yanmaz, kanamaz ve kabarmaz. Uzayan saçlar da dökülmez. Uyuz tedavisinden sonra köyde öğretmenlerin itibarları yükselir. Onlar geldiğinde saygıyla ayağa kalkarlar. “Elleriniz dert görmesin! Allah ne muradınız varsa versin!” diye dua ederler.

Öğretmenlerce, uyuz hastalığı ve sağaltımı konusunda köylünün bilgilendirilmesi ve Sağlık Müdürlüğü görevliler ile işbirliği yapılması, belki de yıllardır süren uyuz sorununun kolayca çözülmesini sağlar. Bunun yanında, devletin de köye ulaşmasına neden olur. Ayrıca, sorunu çözme konusunda ilk adımı atan ve gerekli çalışmaları yapan öğretmenlerin saygınlığı fark edilir bir şekilde artar.

3.2.7.5. Biçki, Dikiş Kursu

Katuna kızlarının elleri hünerlidir. Gösterilen nakış ve oyayı hemen

kavrarlar. Öğretmenler onlara, eski davranışlarının üzerine yeni davranışlar kazandırmaya karar verirler. Genç kızlara elleri ile dokunup, gözleriyle görebilecekleri şeyleri gösterip uygulamak isterler.

Katuna 'da otuza yakın genç kız vardır. Öğretmenler boş zamanlarında onlara bir biçki-dikiş kursu açmayı ister. İsterler ama ellerinde yeterli sayıda dikiş makinesi, kumaş, iplik, makara ve mezura yoktur. Köyde beş tane dikiş makinesi olduğunu sorup öğrenirler. Makinelerin hepsi de eski, yağsız ve el ile çevirmelidir. Makine sahipleriyle görüşerek, belli günlerde, belli evlerde toplanmaya karar verirler. Mardin "e gidişlerinde kendi paraları ile ucuz patiskalar, bezler, kurdeleler, değişik renkte makara iplikleri satın alıp gelirler. Ucuz patiskalar üstüne düz dikişler yaparlar. Kullanılan bezlerden çarşaflar, yastık kılıfları, peçeteler, renkli renksiz ipliklerle dikişler yaptırırlar. Kesilen parçaları atmaz, değerlendirirler. Kenarları farfarlı, dalgalı örtüler dikerek, içlerine sinek, toz girmesin diye örtü dikerler ve köylülere verirler. Kaşık, çatal, bıçak konacak torbalar da diker ve köylülere hediye ederler. Ağanın karısı da kursa katılınca, kursa ilgi artar.

Kurs haftada üç gün olmak üzere, bir buçuk ay sürer. Kursa on yedi-geç kız katılır. Öğretmenler Mardin "e gidince, Kızılay "dan ucuz patiskalar, biçki dikiş iplikleri alırlar. Kızlarla, dantelli örtülerle, küçük mendiller dikerler. Mardin "den büyük mağazalardan, hayır kurumlarından ucuz çamaşır mandalları alıp, köylülere çamaşırı asarak kurutmayı gösterirler. Keçilerin kirli meme örtülerini toplayıp yakarlar ve yerine beyaz bezden diktikleri yeni meme örtülerini verirler.

Öğretmenler, köylülerin ellerinde bulunan dikiş makinelerini kullanılabir hale getirerek, ihtiyaç duyulan giysileri dikmeyi öğretirler. Ayrıca, Kızılay 'dan sağladıkları biçki dikiş malzemeleri ile hem Kızılay 'ın tanınmasını, hem de ihtiyaç duyan kişilere ulaşmasını sağlarlar.

3.2.7.6. Âşıklara Yardım (Kız Kaçırma Olayı)

Bir gün, sabah saat beş sularında, öğretmenlerin kapısı çalınır. Gelenler Livaze (15) ile Nihat (18) adlı iki genç birbirlerine âşıktır. Şeyh Pulan(63), Livaze ile evlenmek ister. Ailesi de bu evlenmeyi uygun görüp kızı Şeyh "e verince, Livaze ile Nihat kaçmaya karar verirler. Kararlarını uygulayıp, öğretmenlerin evine sığınır. Öğretmenler, iki âşığı evlerinde soğan ve patates çuvaları içinde saklarlar, çuvaların üstüne de otururlar. Evlerinde böyle uzun bir zaman gizleyemeyecekleri için âşıkların kıyafetlerini değiştirerek ve Nihat 'a da makyaj yaparak, âşıkların yerine de iki arkadaşlarını bırakarak yağın altında Mardin "e beş öğretmen gidiyormuş gibi yola çıkarlar. Ana yola kadar yürüyüp, gelen otobüse binerler. Şehre ulaşınca, garajın kuytu bir köşesinde âşıkların kıyafetlerini değiştirir, Nihat "ın makyajını silerler. Bir

pastanede kahvaltı yaparlar. Aşıkların ceplerinde sadece 520 kuruş para vardır. Üç öğretmen, her biri yirmi lira vererek altmış lira toplar ve Livaze'ye verirler. Trenle, üçüncü mevki bileti alarak Adana'ya gidin.” derler ve köye dönerler.

Köyde, öğretmenlerin kız kaçırma olayına karışmaları her ne kadar uygun görülmez ise de, olumsuz bir evlenme olayının önlenmesi olağan karşılanabilir. Böylece gelenek haline gelmiş bazı uygulamaların, her zaman sürdürülemediği de gösterilmiş olur.

3.2.7.7. 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı Kutlamaları

Öğretmenler, 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı kutlamalarının akşamı okul bahçesinde bir eğlence ve tiyatro ile halk oyunları gösterisi düzenler. Bütün köylüleri okulun bahçesine davet ederler. Jandarmalar, kavak ağaçlarından, yerden bir metre yükseklikte altı boş bir sahne yapar. Üç direk arasına çarşaftan perde yapıp çekerler. Perdeleri elle itip çekerek, açılır kapanır hale getirirler. Sandalye ve sıraları dışarı çıkarırlar. Kahvelerden de sandalye toplayarak, yüze yakın kişinin oturabileceği bir yer hazırlarlar.

İzleyicileri arasında iki ağa, başçavuş ve okul müdürü de vardır. Sahne çalışmaları sırasında, tiyatro geçmişi olan bir askerin çok yardımı olur. Öğrencilere özel giysiler hazırlayarak, sahnede halk oyunları oynatırlar. Lüks lambası ışığı altında gösteriyi sunarlar. İzleyicilere limon ve ayran dağıtırlar. Köy delikanlıları da halk oyunları oynarlar. Oyun havalarını Zübeyde Öğretmen mandolinle çalar. Ayrıca, köylülerin günlük yaşamını eleştiren küçük taklitler, skeçler yaptırırlar.

İbiş Alfabe Öğreniyor adlı iki kişilik piyesi, iki delikanlı başarıyla oynar. Köylüler gülmekten kırılır. Öğrenciler öğrendikleri Silifke kaşık oyununu, rontları, danslı türkülü oyunları oynarlar. Şenlik sona

erince kadın erkek bütün Katunalılar öğretmenleri tebrik eder. Ak saçlı Katunalı erkekler, “Bu yaşa geldik. Bu köyde eğlence, böyle birlik görmedik. Ellerinize sağlık.” derler.

23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı kutlamalarına, veliler ve köylüler, gerek çocuklarını seyretmek, gerekse eğlenceleri izlemek için büyük ilgi gösterir. Veli toplantılarına gelmeyen velilerin tümü neredeyse, 23 Nisan törenlerine eksiksiz katılır. Bu durum, okul köy bütünleşmesine büyük katkı sağlar. Ayrıca, bir öğretim yılı boyunca yapılan çalışmaların değerlendirilmesi demektir. Öğretmenler, bu konuda da çok başarılı bir sınav vermişlerdir.

3.2.7.8. Beş Kardeşler Anıtı

Ders yılı sonu gelir. Karneler dağıtılır. Okul tatil olur. Öğretmenler,

yaz tatiline çıkacak olmanın sevincini, özlemini çektikleri aileleri ve arkadaşlarına kavuşacak olmanın heyecanını yaşar. Gidiş hazırlığı yapar ve bavullarını toplarlar.

1967 yılı Mayıs ayı ortalarında, öğretmenlerin köyden ayrılmalarına iki gün kala köyde beklenmedik bir sessizlik olur. O sıralarda on beş yirmi kadar erkeğin, okulun yukarısındaki dev taş yığınlarının ortasında bütün gün çalıştıkları görülür. Öğretmenler buna bir anlam veremez. Oraya bir kulübe inşa ediliyor, hissini duyarlar.

Köyde bavullarını taşıyacak tek bir yetişkin erkek yoktur. Ortalıkta yalnızca sessiz ve üzgün, kimisi ağlayan öğrenciler vardır. Öğretmenler ağır bavullarını evden indirdiklerinde, öğrencilerin peynir, badem, ceviz, kuru üzüm hediye torbaları ile karşılaşılırlar. Biraz ileride beklenen üç erkek koşarak gelir ve “Müsaade buyurun, müsaade buyurun muallimler! Biz taşırız.” diyerek bavulları alır ve taşırlar.

Ortalıkta görülmeyen köylüler, yediden yetmişe, kadın erkek, yaşlı çocuk okulun önündeki yoldan Mardin sapağına kadar giden yüzlerce metrelik yolun iki kenarında, öğretmenleri uğurlamak için sıralanmışlardır. Sıraların başında da Cano ile Affan Ağalar vardır. Ağalar, yüzlerce metrelik insan koridorunu göstererek, “Halkımızın gönül tahtına oturdunuz. Tuttuğunuz her el, her kucak sizindir.” der.

Beş öğretmen, kadınlı erkekli insan koridorunun arasından ağır ağır yürümeye başlar. Kadınların biri bırakıp, diğeri kucaklar öğretmenleri. Öğretmenler, öpülüp kucaklanmaktan neye uğradıklarını anlamazlar. Şaşırılmışlardır. Erkekler, ellerini sıkar, önlerinde eğilirler. Kara bıyıklı, aksakallı erkekler, “Allah sizden razı olsun. Sizden çok memnunuz,” derler. Kadınlar bakır leğen ve tepsilerin sırtına vurarak zılgıt çekerler. Kimi kadınlar ağlar. “Oy, kurbanoooo! Kurbanooo! Şemslerim, iyiliğin, çalışmanın aynası oldunuz önümüze. Selamete gidin, gelin. Sizi her zaman hatırlayacağız. Kurbanooo, kurbanooo.” diyerek, elleriyle öğretmenlerin sırtlarını pepelerler. Öğrenciler de çok üzgün olup, ağlayıp sızlamaktalar. “Öğretmenim gitmeyin. Okullar açılınca gene gelin!” derler.

Erkekler de, “Köyümüze hayat kattınız. Katuna 'ya hayat kattınız. Var olun, sağ olun. Sizi dünya ahret bacımız olarak gördük, sevdi. Bizi sizin gibi kimse adam hesabına almadı. Evimize misafirliğe gelmedi. Yemeğimizi yemedi. Kızlarımızın saçını taramadı. Yaptığınız iyilikleri unutmayacağız. Ne olur, gitmeyin!” der. Öğretmenler bu ilgi karşısında çok duygulanır. 700 metrelik yolu kucaktan kucağa, elden ele geçerek alırlar. Yüzleri gözleri öpülme-ten ıpslak olur. Köylüler ağlar. Sarılıp tekrar tekrar öperler. Yolun sonuna geldiklerinde, Bekir Başçavuş, Cemal Bey ve muhtarı bekler görürler. Teker teker ellerini sıkarlar. Cano Ağa tabancası ile üç el ateş ederek, okulun

karşısındaki taş yığınına öğretmenlere göstererek, “Bakın oraya!” der. Öğretmenler baktıklarında, tepede, taştan örülmüş, ikişer metre yükseklikte, yarım metre genişlikte, beyaz badanalı, beş tane dev sütun görür.

Cano Ağa, bu sütunların “Beş Kardeş Anıtı” olduğunu söyler. Arkasından, “Siz köyümüzün gönül tahtına oturdunuz.” der. Affan Ağa da, “Sizin hatıranız o taşlar gibi yaşayacak, o taşlar gibi kalıcı olacaktır. Biz bize değer vereni her zaman başımızın tacı ederik.” der. Bu arada öğretmenlerin duyguları son kerteye çıkmıştır. Ne diyeceklerini bilemezler ve ağlamaya başlarlar.

Tülay Öğretmen, “Şu işe bakın! Dokuz ay önce bu köye geldiğimizde, gece sabaha kadar ağlamıştık. Biz burada ne yapacağız, diyerek üzüntümüzden sabaha kadar uyuyamamıştık. Şimdi ise Katuna’dan ayrıldığımız için ağlıyoruz.” der. Cano ağa da, “Doğunun kaderidir bu. Buraya gelenler, ilkin geldikleri için ağlar; sonra da ayrıldıkları için ağlar.” der.

Bu hay huy içinde beklenen otobüs gelir ve kalabalığın ortasında durur. Kalabalığı gören şoför şaşırır. “Asker mi uğurluyorsunuz?” diye sorar. “Hayır, öğretmenlerimizi uğurluyoruz.” der Katunalılar. Öğrenciler, kendilerine daha önce öğretilen Diyarbakır türküsünü (Mardinkapı şen olur/Dibi değirmen olur), otobüsün önünde söyler. Gençler de mendil sallayarak, halay çeker. Bu hareketlilik için öğretmenler otobüsteki yerini alır ve otobüs hareket eder. Öğretmenler dışarıya, dışarıdakiler içeriye el sallar. Çocuk ve gençler bir süre otobüsün arkasından koşar, mendil sallar. Şoför, “Yirmi yıldan beri bu yolda gider gelirim, hiç böyle bir uğurlama görmedim. Allah aşkına sizler bu insanlara ne yaptınız da sizi böylesine içten uğurlar?” diye sorar. Öğretmenler; “Çok basit. Onları çok sevdik. Işık olmaya çalıştık onlara, ışık...” der. Otobüs hızlanır.

Katunalı köylüler, öğretmenlerin kendilerine yaptığı –hela yapımı, kadınların yıkanma yeri, yola taş döşeme, uyuz hastalığının giderilmesi, biçki dikiş kursu, âşıklara yardım ve 23 Nisan kutlamaları- bunca iyiliği unutmak istemez. Bu çalışmaların karşılığını “Beş Kardeş Anıtı” yaparak ve anıtı ömürleri boyunca yaşatarak ödemek isterler. Bunun yanında tüm köylüler öğretmenleri, yolun kenarına tek sıra hâlinde toplanıp, gözyaşları, halk oyunları ve dualarla uğurlarlar. Böylece okul çevre bütünleşmesi de sağlanmış olur.

4.0. SONUÇ VE ÖNERİLER

4.1. Sonuç

Katuna’da Dokuz Ay romanında, Adana Yatılı Kız İlköğretmen Okulundan yeni mezun olmuş, beş kız öğretmenin, 1966 yılı Ağustos ayında, Millî Eğitim Bakanlığınca, atama emirlerinin bildirildiği Mardin il emrine, oradan da Katuna köyü İlkokulu’na yapılan atamaları ile köyden ayrılıncaya kadar geçen sürede yaptığı çalışmalar anlatılır. Öğretmenler yorucu bir yolculuktan

sonra Mardin'e varırlar. Atamaya bakan Millî Eğitim Müdürlüğü müdür yardımcısı öğretmenleri iyi karşılar ve sorunları ile ilgilenir. Ödenek yetersizliği nedeniyle, okul binaları bitirilemediği için beş öğretmenin de Katuna köyüne atandığını bildirir.

Öğretmenler ilk maaşlarını alır, sevinçle çarşıya çıkarlar. Bolca kuru yiyecek alırlar. Bavulları ve çantaları ile Millî Eğitimin kamyonetine binerek yola çıkarlar. İki saat sonra köye ulaşırlar. Karakol komutanı ile Okul Müdürü Cemal Bey karşılar onları. Eve yerleştirirler. Köy, 150 evli olup, ceviz, vişne, elma ve şeftali ağaçlarının bol olduğu yeşillikli bir yerdir. Derme çatma bahçe çitleri, sıvasız duvarları, döküntü kapıları ve pencereye benzeyen oyukları olan bir yerleşim birimidir. Yol kenarında develer, köpekler ve tavuklar görülür. Sokak, hayvan gübresi, taş ve çamur içindedir. Köyde iki ağa, iki aşiret, aşiretler arasında kan davası vardır.

Evlerde, avlularda insan karartıları, kapıların ardından kadın ve çocuk yüzleri görülür. Çekingen, uzak ve ilgisizce bakarlar öğretmenlere. Gece karanlığı bir kurşun gibi çöker insanların üzerine. Tarifsiz bir keder ve sıkıntı sarar öğretmenleri. "Dokuz ay bu köyde mi kalacağız?" diye kederlenirler.

Öğretmenlerin kalacakları evin helası ve banyosu da yoktur. Karakol komutanı, hela sorununu çözer. Katuna köyü İlkokulu sarı badanalı olup, tek katlıdır. İki küçük oda ile büyük bir derslikten oluşmaktadır. Beş sınıf bir arada "birleştirilmiş sınıf öğretimi" yapmaktadır. Okulun bahçe duvarı yoktur. İnekler, keçiler okulun çevresinde otlar. Okulun, öğretmenler için bir öğretmen lojmanı vardır ve burada Okul Müdürü Cemal Bey oturur.

Okul, 1966-1967 yılı Eylül ayında 70'e yakın öğrenci ile öğretime başlar. Okul müdürü Cemal Bey beş yıllık öğretmen olup, üç yıldır Katuna'da görev yapmaktadır. Köyün sorunları ile ilgilenmez ve sadece sınıfa girip çıkar. Ceket giyer, kravat takar. Köylüye örnek olmaz. Köyü değiştireceği yerde kendisi değişmiş, köylüleşmiştir. Enerjisi tükenmiş memur tipidir. Öğretmenlerin köylü ile kurduğu ilişkiyi kıskanır. Yeri gelince onlara akıl verir. "Oturun oturduğunuz yerde, öğretmenliğinizi yapın, abece öğretin!" der.

Beş genç bayan öğretmen Selma, Emine, Zübeyde, Nebiye ve Tülay'dır. Yaşları 18'dir. Okuldan yeni mezun olmuşlardır. Katuna köyüne geldiklerinde ayakları yere basar. Acı içinde sarsılırlar. Yalnızlığın, sahipsizliğin ne demek olduğunu anlarlar. Selma öğretmen lider tipli olup, öğretmenlerin yöneticisi komundadır. Öğretmenler ona uyarlar.

Selma öğretmen, arkadaşlarının umutsuz ve acılı hâlleri karşısında birden toparlanarak; "Davranın arkadaşlar. Ahlamanın, puflamanın yeri değil, kalkın!" diye çıkışır ve bu çıkışı etkili olur. Öğretmenlerin "İstifa edelim" çıkışları karşısında Selma Öğretmen; "Boşuna konuşuyorsunuz, hiçbirimiz istifa edemeyiz. Burada çalışmak zorundayız. Çünkü mecburi hizmetimiz var!

Katunallılar bizin insanlarımız değil mi? Bırakın ağlamayı, sızlanmayı!” der. Bunun üzerine öğretmenler, üzerlerindeki korkulu boşluğu atarlar ve çalışmaya başlarlar.

Geceleri gaz lambası ile aydınlanır, yemekleri sıra ile yaparlar. Çoğunlukla bol yumurtalı, salçalı makarna, pirinç pilavı, mercimek çorbası yaparlar. Yemek, bulaşık ve çay kahveden sonra o gün yaptıkları işleri tartışır, ailelerine mektup yazarlar.

Okuldaki 70 öğrencinin 59’u erkek, 11’i kızdır. Öğrencilerin görünüşleri sağlıklı olmasına rağmen, elleri yüzleri kir pas içindedir. Öğrencilerin teneffüslerde evlerine gittikleri olur. Okulda ilk gün, öğrencilerin oturacakları sıraları belirleme ve adlarını öğrenmekle geçer. Aşiretler arasındaki anlaşmazlık çocuklara da yansımış olduğundan, çocuklar birlikte oturmak istemez. Tüm bu olumsuzluklara rağmen çocuklar, şaşkıncu bir hızla öğrenirler. Okula gidip gelme kuralları ile el yüz ve ağız temizliği gibi konular işlenir.

Öğretmenler, öğrencilerin değiştirilebilmesi için önce çevrenin değiştirilmesi gerektiğini ilke edinirler. Yapmayı düşündükleri işi önce kendi aralarında tartışır, karara varır, sonra harekete geçerler. Zorunlu durumlar dışında köylü ile tartışmaz, onlarla yüksek sesle konuşmazlar. “Fırsat eğitimi” yöntemini, sürekli kullanırlar. Çevreyi değiştirmek/geliştirmek için her eve bir hela yaptırma ile işe başlarlar. Arkasından Kadınların Yıkama Yerine gençlerin gitmesi engellenir. 700 metrelik yola taş döşenir. Uyuz hastalığı ile mücadele edilir ve uyuz çocuklar iyileştirilir. Genç kızlara yönelik biçki dikiş kursları açılır ve dikiş öğretilir. Köylünün sosyal işleri de ihmal edilmez ve genç âşıklara kaçabilmeleri için yardım edilir. Öğretim yılı sonuna doğru 23 Nisan Bayramı hazırlıkları yapılır ve gösterişli törenlerle bayram kutlanır. Törenlere tüm köylü katılır, etkinlikleri izler ve öğretmenleri tebrik eder.

Öğretmenlerin yaptıkları bunca işler karşısında, köylüler de boş durmaz ve onlara olan minnet borçlarını “Beş Kardeşler Anıtı” yaparak ve muhteşem bir törenle –onları- memleketlerine uğurlayarak öder.

1966-1967 Öğretim Yılı’nda Mardin Katuna Köyü İlkokulu’na atanan beş öğretmen, Öğretmen Okulunda (1948) İlkokul Programına göre yetiştirilmiştir. Bu program ile öğretmenlerin; “kötü şartları düzeltmek için çalışmaları, kendisinin ve etrafındakilerin sağlığını korumaları, çevresindeki şartları düzeltmek için çalışmaları, serbest zamanlarını temiz ve faydalı işlerle geçirmeleri, sorumlu işler almaya hazırlıklı olmaları ve çalışma zevkini duymaları,” amaç olarak (MEB, 1948) kazandırılmaya çalışılmıştır. Beş öğretmenin; çevre ile iletişim kurarak, hela yapımı, kadınların yıkama yeri, yola taş döşeme, uyuz hastalığı ile mücadele, biçki dikiş kursu açma, âşıklara yardım ve 23 Nisan kutlama törenlerinde bizzat görev almaları ve bu işleri başarmaları, programın gereği, öğretmenlerin başarısı olarak değerlendirilebilir.

Ayrıca, beş öğretmenin çalışmalarında, 1961 yılında yürürlüğe giren 222 Sayılı İlköğretim ve Eğitim Yasasının etkisinin olduğu söylenebilir. Çünkü bu yasa, Geçici Md. 3 ile “MEB bu kanunun yürürlüğe girdiği tarihten itibaren en geç 10 yıl içinde mecburi öğrenim çağında bulunan öğrencileri tamamen okula kavuşturmak için gerekli öğretmenleri yetiştirmek ve ilgili planların zamanında uygulanmasını sağlamakla yükümlüdür,” demek ve 79. ve 80. maddelerle bu maddeye destek vermektedir. (MEGSB, 1987). Bu durum, o zamanki yeni yönetim anlayışının, eğitime verdiği değerin bir göstergesi olarak değerlendirilmesi bakımından oldukça önemlidir.

Nebiye'nin babasının vedalaşırken söylediği, “Birbirinize sahip çıkın! Çektiğiniz bu rezilliğin hakkını verin! Vatana millete yararlı olun!” (Şahin, 2017) sözünün, eğitimin siyasi işlevini gerçekleştirmeye yönelik olduğu söylenebilir. Siyasal işlev, mevcut siyasal düzene sadakati sağlamaktır. Mevcut düzene sadakatin sağlanması, gerek örgün eğitimde çeşitli derslerle, gerekse yaygın eğitimle ya da örgün eğitimde ayrı bir siyasal eğitim ile yani yurttaşların kamu işlerinin yürütülmesine etkin bir biçimde katılmasını sağlayacak, hüneler, tutumlar ve yeteneklerle donatılması suretiyle gerçekleştirilir. Bu gerçekleştirme çabasında öğretmenler geniş bir rol oynarlar (Tezcan, 2015). Eğitim kurumları da, toplumun siyasal amaçlarının bireylere kazandırılarak sürdürülmesi işlevini yürütmektedir (Topses, 2018).

Ayrıca, öğretmenlerin köyde yaptığı hela yapımı, kadınların yıkanma yeri gibi bu çalışmalar, toplumun sürekliliğini sağlamaya ve toplumu geliştirmeye yönelik çalışmalardır. Dolayısıyla eğitimin “toplumsal işlevidir.” Okul öğretim programında yer alan konuları işlerken, çevre sorunlarına özel bir önem verir. Öğrencileri buralara karşı bilinçli kılar. Okul ya da öğretmenlerin önderliği ile çözülebilecek bir sorun var ise öğretmen buna bizzat katılır. Örneğin köye su getirmek gibi (Binbaşoğlu, 1988). Romanda öğretmenler bu çalışmalara katılmanın ötesinde, çalışmalarını bizzat kendileri yapmakta, sonra halkın katılımını sağlamaktadır.

Beş öğretmenin; “Köylüler de bizim yurttaşlarımızdır. Milli Eğitim Temel Yasası, eğitim-öğretim diyor. Eğitim okul dışındaki davranışlarla ilgili olduğuna göre, öğretmen her şeyden önce örnek olmalı. Yalnızca çocuk okutup, maaş alan kişiler değiliz biz. Bizim buradaki düşmanımız cehalet, tembellik ve geri kafalık...” derken eğitimin siyasal ve toplumsal işlevini gerçekleştirmenin yanında, “halk eğitimi” yaptıkları, köylüleri kişisel ve toplumsal sorunları çözmeye ve yeni bir biçimde işleri ele almaya yönelttiği (Celep, 1995) de söylenebilir.

Romanda dile getirilen bir husus da, öğretmenlerin görevleri sırasında, diğer kamu kurum ve kuruluşları ile iletişim kurmadıkları ve kurmaları gerektiğidir.

Romanda verilmeye çalışılan ana fikir, öğretmenlerin görev yapacakları mezra/köylere, köy koşullarına göre yetiştirilmeyip, şehir koşullarında, şehir okullarında görev yapacak şekilde yetiştirilip, ilk atamalarının köylere yapılması ve eğitim çalışmalarının toplumun gelişmesinde kayda değer bir etkisinin olduğu/olabileceği görüşüdür.

Öğretmen adayları öğrencilikleri sırasında, gerek dersler, gerek uygulama yönünden görev yapacakları köy, kasaba, şehir koşullarına (üç koşul) göre yetiştirilmeli ve mutlaka köylerde uzun bir uygulama / staj çalışması yapılmalıdır.

KAYNAKLAR

- Binbaşoğlu, Cavit (1988); *Eğitime Giriş*, Binbaşoğlu Yayınevi, Ankara.
- Büyükkaragöz, S. Savaş (1977); *Program Geliştirmede Kaynak Metinler*, Öz Eğitim Yayınları, 2. baskı, Konya.
- Can, Niyazi 1998; *Öğretmen ve Yöneticinin Etkinliğinin Öğretimdeki Yeri*, Eğitim Yönetimi, Ankara.
- Celep, Cevat (1995); *Halk Eğitimi (Kavramlar, İlkeler, Yöntemler, Teknikler)* Personel Eğitim Merkezi Yayınları, 2. baskı, Ankara,
- Çalik, Vehbi 1995; *Eğitim Yöneticisinin Vizyonu ve Misyonu*, Eğitim Yönetimi, Yıl: 1, S. 1, Ankara.
- Çilenti, Kamran (1988); *Eğitim Teknolojisi ve Öğretim*, Kadıoğlu Matbaası, 6. baskı, Ankara.
- Erden, Münire (2001); *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, Alkım Yayınları, İstanbul.
- Erden, Münire (2014); *Eğitim Bilimlerine Giriş*, Arkadaş Yayıncılık, 6. baskı, Ankara.
- Fidan, Nurettin / Münire Erden (1988); *Eğitime Giriş*, Alkım Yayınevi, İstanbul.
- Ilgar, Rüşü 2017; *Çevre Koruma Anlayışının Göstergesi, Türkiye Tuvalet Eğitimi*, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 5, S. 39, Elazığ.
- Millî Eğitim Bakanlığı (1948); *İlkokul Programı*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı (1987); *Millî Eğitim Temel Kanunu ile İlköğretim ve Eğitim Kanunu*, Ankara.
- Serkan Parlak (www.kitapeki.com/katunada-dokuz-ay/). Erişim Tarihi: 29.5. 2018. Erişim saati: 16:50)
- Sönmez, Veysel (2000); *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*, Anı Yayıncılık, 10. Baskı, Ankara.
- Şahin, Osman (2017); *Katuna'da Dokuz Ay*, Günışığı Kitaplığı, 10. baskı, İstanbul.
- Tekışık, Hüseyin Hüsnü (1969); *Yeni İlkokul Programı Uygulama Rehberi*, Ankara.
- Tekin, Halil (2004); *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, Yargı Yayınevi, 17. baskı, Ankara.
- Tezcan, Mahmut (2015); *Eğitim Sosyolojisi*, Anı yayıncılık, 15. baskı, Ankara.
- Topses, Mehmet Devrim (2018); *Eğitim Sosyolojisi*, Nobel Akademik yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti., 3. baskı, Ankara.
- Variş, Fatma (1978); *Eğitimde Program Geliştirme: Teori ve Teknikler*, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1. baskı, Ankara.

DOSYA: 2
KÜLTÜR, SANAT, EDEBİYAT

ELEŞTİRİNİN AHLAKİ YÖNÜ YA DA İrgör - İrgür- FİİLİ

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU

Öz: Eleştiri; okunan bir yazılı eserin, izlenen bir tablonun, dinlenen bir konserin uzmanlarınca değerlendirilmesidir. Bu değerlendirmeyi yapacak olan ve eleştirmen adını verdiğimiz kişi, en az hakkında yazı kaleme alacağı eserin sahibi kadar o alanın uzmanı olmalıdır. Eser sahibi ile eleştirmen arasında çeşitli açılardan uçurum olmamalıdır. Bu şartlar gerçekleşirse ortaya kabul edilebilir bir eleştiri yazısı konulabilir.

2004 yılında yayımladığım Karaca Oğlan adlı 1030 sayfalık eserime çeşitli yayın organlarında gerçek anlamıyla eleştiriler yazıldı. Bunların çoğunda övgünün yanında öneri getirilenler de vardı. Ancak bu eleştirilerden biri, bütünüyle yıkıcı olan ve ahlak kurallarını çiğneyen bir üslupla kaleme alınmıştı. Bu yazı âdeta birilerinin öcünü almak için yazılmış gibi idi. Öyle ki cümlelerimiz bozulmuş, yüklemeleri değiştirilmiş, bizdeki doğrular yanlış olarak sunulmuştur. Elinde kitabımız olmayan okuyucular da bütün bu bozma ve değiştirmeleri gerçekmiş gibi algılamış olabilirler.

Eleştirmenimiz aslında alanın uzmanı değildir. Ancak eline kalem alan herkesin eleştiri yazma hakkı vardır. Bu hak dürüstlükten ayrılmamak kaydıyla geçerlidir. Biz makalemizde sınırlı sayıda örnek üzerinde duracak, daha kendi alanına vakıf olamayan eleştirmenimizin yanlışlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Karaca Oğlan, eleştiri, ahlak, cevap, sorumluluk.

THE MORAL ASPECTS OF CRITICISM OR VERB OF İrgör- / İrgür-

Abstract: Criticism; It is peer reviewing process of a written work which is read ,a 235blag235n which is watched, a concert which is listened to, by the experts. The person who will carry out the evaluation, who we call critic, must be as expert as at least owner of the work that he or she will write about. There should not be precipitous gaps between the owner of the work and critic, in various aspects. If these conditions are realized an acceptable critical review can be presented.

My work which I published in 2004, named Karaca Oğlan, with 1030 pages, got real sense of critiques by various publications and media organs. Most of them had also advices as well as praise 235blag235n. One of these criticisms, however, was completely destructive criticism and worded in a way that violates the moral principles. This article was like written to take revenge for some people. Indeed, our sentences were deformed and predicates were changed and our rights were presented as wrongs. Many readers who haven't got our 235bla with them may perceive those changing and deformation as real.

Our critic is actually not a specialist in the area. However, anyone who takes a pen in his or her hand got the right to write a critique. This right is valid as long as being honest. We shall concentrate on limited number of examples in our article and try to reveal the mistakes of critic who is not expert his in field.

Key Words: Karaca Oğlan, criticism, morality, answer, responsibility

Türk edebiyatının önde gelen yazarlarından; roman, hikâye, oyun ve deneme yazarı merhum Tarık Buğra, yıllarca önce verdiği bir konferansında, ‘tenkit’ konusunda şöyle diyordu: “Tenkidin ne olduğunu bilmeyenlere veya yeterince düşünmeyenlere sorarsanız, ondan kolay bir şey yoktur. Gülünç şey. Çünkü -öyle olsaydı- tenkitler yüzünden çirkinleşen, acınacak durumlara düşen, hiçleşip olmamışa dönen bunca münekkit olur muydu?” (Buğra 1991: 193)

Gelecekte eleştiri yazısı kaleme alacak her yaştan insana yol gösterip akıl veren bu güzel yazıdan bir bölümü daha alarak kendi görüşlerimizin kapısını aralamaya çalışacağız. Küçük Ağa müellifi devam ediyor:

“Siyasi, ilmî, edebî, kısacası, hangi dalda olursa olsun, açınız konunun koleksiyonlarını, bir varmış, bir yokmuşa dönen yığınla münekkit göreceksiniz.”

“Galiba söylemiş oldum. Tenkit zor iştir, zor. Belki de en zor iştir tenkit; konuya vukufunuz üstün olacak. Konunun tarihini, bugünkü durumunu ve bunlarla ilgili bütün görüşleri, anlayışları bilecek, süzgeçten geçirmiş olacaksınız. Zevkiniz, sezileriniz kuvvetli, üstün olacak. Bunlar yetmez; insanı insan yapan ve yokluğu çok şeyi beyhudeleştiren, adına dürüstlük dediğimiz fazilet her hüküm cümlelerinizi titizlikle denetleyecek.” (Buğra 1991: 193)

Bu güzel konuşmanın, âdeta bir özdeyiş güzelliği taşıyan şu cümlesi -galiba-, merhumun konferansının özünü oluşturuyordu: “Tenkidi kolay sanarlara ben de derim ki, sefilleşmek kolaysa kolaydır tenkit.” (Buğra 1991 :194)

Bu vekâleten yapılmış girişe bizim de ekleyeceklerimizin olacağı muhakkaktır; olmalıdır da. Dünkü söyleyişle ‘tenkit’, Batı’dan alınan karşılığıyla ‘critique’ ve bugün kullandığımız ‘eleştiri’ pek çoklarının sandığı gibi, ne büsbütün övme, ne de büsbütün yermedir. Eleştiri yazısı kaleme alacak kişi dürüst olmalı, bilim ahlakıyla donatılmış olmalı ve eleştireceği kitabı, makaleyi, tabloyu, vb. iki gözüyle değerlendirmelidir. Bir gözle değerlendirilerek yapılacak olan övme veya yerme, övülen veya yerilen eseri ne yüceltir, ne da alçaltır; olsa olsa eleştirmen geçinen kimseyi, merhum Buğra’nın deyişiyle ‘hiçleşip olmamışa’ döndürür. Bu duruma düşen eleştirmen artık eleştiri dünyasında yok sayılır, itibar kaybına uğrar ve kendisine asla güvenilemez.

Ya bu eleştiri yazılarını incelemek üzere hakem olarak seçilen/belirlenen/tayin edilen kişilerde aranılan özellikler ne olmalıdır? Dürüst, namuslu, ahlaklı olmak gibi aranılacak başlıca özelliklerin yanına bir de hakem olarak seçildiği alanın uzmanı olmalı, o alanı iyi bilmelidir. O hakemler, kendilerine incelemeleri için gönderilen yazıları dikkatlice okumalı, omuzlarına yüklenen sorumluluğu eksiksiz olarak yerine getirmelidirler. İncelemeleri için gönderilen yazıları eksisiyle, yanlışıyla, gereksiz yerleriyle bir bir ortaya koymalıdır. Bunları yap(a)mayan kişi hakem olarak kabul edilmemeli, sözüm ona yazdığı

rapor çöpe atılmalıdır. Bu çöpe atılma, aynı zamanda o raporu yazanın da çöpe atılması anlamına gelmelidir.

Bunları yazmamızın sebebine gelince... Öncelikle, uzun yıllar üzerinde çalıştığımız, *Karaca Oğlan* adlı kitabımızla ilgili olarak yazılan bilim dışı bir eleştiri yazısına cevap vermek, ikinci olarak da bu yazıyı incelemek üzere sözde hakem tayin edilen alan dışından belirlenen iki bilginin bu görevi nasıl bilim ve ahlak dışı yollarla hiç okumadan, bir satır eleştiri getirmeden basılmasının uygun olduğunu söylemeleridir. Eleştirdikleri kitabın alanıyla hiç ilgileri olmayan bu iki sözde hakemden biri, hocasının kitabı için bir yardımcı doçentin yazdığı, bir ikisini aşağıda göstereceğimiz sözde eleştirilerine ortak olan başka ve kıdemsiz bir yardımcı doçenttir. Bütün bu tezgâhlar, birinci hakemin profesörlük raporuna intihal damgasını vurmamızdır. Bir enstitünün müdürü olan bu zat da kendini ve bir astını hakem tayin ederek anılan kirli eleştiriyi piyasaya sürmek için aracı olma yolunu tutmuştur.

12 yıl önce 40. (kırkinci) kitabım yayımlanmıştı: *Karaca Oğlan*, Ankara 2004, Akçağ Yayınevi 1030 s. Yeni baskısının tarihi ise 2012. Bu yıl yayımlanan son kitabımın numarası ise, *Karaca Oğlan*'ın yüzde ellisi kadar eklenmeyle oluşuyor: 60. Sayıyı kaçta kadar götürebiliriz, bilemiyorum. Niyetimiz biraz daha artırmak, belki de 66'ya bağlamak.

Karaca Oğlan'ın yayımlanması üzerine tamamına yakını meslektaşım olan gerçek bilim insanları tam anlamıyla birer eleştiri yazısı kaleme aldılar. Eğriye eğri, doğruya doğru dediler. Eksiklerimi de gösterdiler, yanlışlarımı da... Ancak bir eleştirmen vardı ki zehir zemberek bir karalama yazısı kaleme almıştı. Siz, 'almıştı' dediğime bakmayınız, bu karalama sanki 'aldırılmıştı' diye vasıflandırabileceğimiz bir yazı idi. Elbette bu, üslubundan dolayı, haklı olabileceği yerlerde bile haksızlıklar yumağı halini alan yazıya bütünüyle benim dışımda, hiç haberim olmadan cevaplar verilmişti. Elbette biz de gereken cevabı verecektik ve verdik de (Sakaoğlu 2012)

Bir eleştiri ki, sizin cümleleriniz çarpıtılıyor, ardından da size saldırıyordu. Dilimizde olmayan ekler türetiyor, havalarda uçuluyordu. Olanlara 'yok' denilerek gözlük ihtiyacı dile getiriliyordu. Hasılı, görevini yerine getirmek üzere, bir yere kadar velinimeti olan hocasına, yeni velinimetinin sevinmesini sağlamak için saldırılıyordu. Öncelikle şu, biri uzunca, öbürü oldukça kısa olan iki düzeltmemizi, eleştirmenliği kendinden menkul kişiye Orhan Şaik Gökyayvari gönderiverelim. Bu iki ön örnek bile yapılan saldırının ne kadar ahlak ve bilim dışı olduğunu göstermeye yeter diyoruz.

1. Şu cümlemiz *Karaca Oğlan* kitabımızdan aynen alınmıştır: "Köprülülü'nün her iki tanıtmasında da yer alan başka bir 'Kara Oğlan' konusu araştırmacıları uzun uzun meşgul etmemişse de bir ara kafalarını karıştırmıştır." (s. 21, 4. maddenin ilk cümlesi)

Bilgi ve Türkçe hatası olmayan bu cümlemize ünlü eleştirmenimiz (!) üç yerden müdahale ederek, hem bilgi hem de Türkçe hatası oluşturmuştur. Sayın Yavuz bu cümlemizi aşağıdaki şekle sokarak bozmuş, tahrif ve tahrip etmiştir. “Köprülü’nün her iki tanıtmasında da yer alan başka bir ‘*Karaca Oğlan*’ araştırmacıları uzun uzun *meşgul etmişse* de bir ara *kafaları* karıştırmıştır.” (Yavuz, s. 19, 8. madde)

Biz deriz ki, Sayın Yavuz, bilmediği âşık edebiyatı alanında eleştiri (!) yazısı kaleme alma cesareti gösteriyor. İkisi de dilci olan hakemler de engin (!) bilgileriyle Sayın Yavuz’un bu bilgi eksikliğini fark edemiyorlar ((Doç. Dr. Y. Karasoy ve Yrd. Dr. M. Toker). Bizdeki *Kara Oğlan*, farklı bir kişi olan *Karaca Oğlan* oluvermiş! Demek ki âşık edebiyatı konulu bir kitabı bir dil yardımcı doçenti eleştirecek ve iki dilci de hakemlik (!) edecek. Üçü de alan dışı... Bu tuhaf, belki de kasıtlı seçimi, aynı zamanda derginin sahibi olan ve kendisini de hakem tayin eden Doç. Karasoy yapmış olmalıdır. Sanki koskoca Selçuk Üniversitesinde veya kabarık hakem listesinde bu işi yüklenecek bir kişi bile yok! Vardır ama onlar eleştiri yazısını okumadan rapora (!) bağlayacak kadar bilim dışı kişiler değildir. Hele hele yukarıdaki cümlemizde olduğu gibi sahte cümleler icat ederek ona dayandırılan ahkamlar kesmeyeceklerdir.

Bay münekkit *etmemişse*’nin *etmişse* şeklinde tahrif edilmesini bilmeyecek veya algılamayacak birisi değildir. Kasıt aryalım mı? Yoksa iyi niyet göstererek dikkatsizlik mi diyelim? Eleştirin tamamlanmasını okuma sabrını gösterenler fark etmişlerdir ki bu yazı sadece Sayın Yavuz’un bilgisayarından çıkmış değildir. Üslup ve dil öylesine farklıdır ki bu yazının kaleme alınmasında en az iki yardımcı eleştirmen çalıştırılmıştır. Ayrıca her iki hakem de raporlarına bir tek not düşmemişler, sadece ‘TDK’nin yazım kuralları’ndan söz etmişlerdir. Ancak Sayın Yavuz bu uyarıyı dikkate bile almamış, yazım hatalarıyla dolu yazısını matbaaya ulaştırılmasını sağlamıştır. Hakemlerin o kısa uyarıları da bizim bilgi isteme hakkımızı kullanmamız üzerine eklenmiş olabilir.

Sayın Yavuz, *kafalarını* ve *kafaları* kelimelerinin arasındaki farkı bilmeyecek kadar bilgi yoksunu değildir. Ya, cümlemizi bozmak için kasten yapmıştır veya, dikkatsizlik sonucu (!) böyle bir durum ortaya çıkmıştır. Unutmayın, Sayın Yavuz uzun yıllardan beri ‘cümle bilgisi’ dersini okutuyordu. Üçüncü ihtimal ise, bu işe yardımcı olan ve bizim ‘taşeron eleştirmen’ olarak adlandırdığımız kişinin baştan savması olabilir.

2. Sayın Yavuz’un tahrifatçılığı sayılamayacak kadar çoktur, âdeta eleştirisinin ana konularından biri de ‘tahrif ustalığı’nın ispatıdır. Şu küçük örneği de hatırlatalım.

Şu cümle bizim: “... *Tecer*’in yazısının gönderilmesiyle ilgili teşekkürden de anlaşılacağı üzere Başgöz bu şiirin tamamını görmeliydi. ” (s. 54) Bu cümlelerin tahrif edilen unsuru ise yüklemidir. Sayın Yavuz, bu yüklemimizi şöyle alıntılamaştır : “... **göndermeliydi.**” (Yavuz, 24, nu. 42)

Yüklemin **görmeliydi** şeklinden çıkartılıp **göndermeliydi** şekline sokulmasının bilim ve ahlak yönünden olduğu kadar cümlelerin anlam yönünden de zararlı olduğunu hatırlatmak isteriz.

İşin ilgi çekici yanı, kitabımızda Prof. Dr. İlhan Başgöz’ün bazı görüşlerine katılmadığımızı belirtmemiz, Sayın Yavuz tarafından, âdeta o kişiyle düşman olduğumuz şeklinde yorumlanmış ve bize, İlhan Başgöz’e sahip çıkmasını şu atasözümüzle açıklamıştır: Düşmanımın (Sakaoğlu) düşmanı (Başgöz) dostumdur (Başgöz). Yazıklar olsun. Seni kaybettiğime değil, bana hâlî düşman kazandırmak dalaletine düştüğün için...

Sırada sonuncu ve asıl örneğimiz vardır. Burada, müthiş (!) eleştirmenimiz doktora hocasıyla karşı karşıya gelmektedir.

Sayın eleştirmenimizin dilimizde olmayan bir ek icat ettiğini söylemiştik. Gerçi bizim cevap yazımızda bu müthiş icadın duyurulmasından sonra eleştirmenimiz karalamasının yer aldığı derginin internet sayfasında düzeltme yoluna giderek icadından vaz geçmiştir! Yani, dergideki yazıyı okuyanlar bana hak verecekler, ancak beyefendinin yazısının yer aldığı internete yüklenmiş metni okuyanlar benim için iyi şeyler düşünmeyecekler. Burada dürüst bir eleştirmen, o yazısının daha ilk sayfasının altına ‘Bu yazımızın bazı noktaları yazımız hakkında yayımlanan yazılardaki hatalarımızın düzeltilmesi doğrultusunda gözden geçirilmiştir.’ vb. bir ifadeye yer verilmeliydi. Bu konudaki haklı şikâyet sahiplerinden biri olan Prof. Dr. Osman Fikri Sertkaya’nın son eserinin ilgili sayfalarına bakmalıdırlar.

Bakalım ilgili dergide yer alan özgün eleştiride neler söylenivermiş!

İrgürmek, eski bir fiilimiz... İsterseniz **irgür-** şeklinde yazalım. Ancak kelime bir dil olayını yaşayarak Anadolu halkının dilinde **irgörmek** şeklinde söylenir olmuştur. Karaca Oğlan’ın topraklarında da böyledir. Biz de böyle yazdık.

Klasik şairlerimiz bu kelimeyi nasıl söylediler, bilmiyoruz. Nedim’in bir şiirinden alacağımız şu beyte dikkatlice bakalım.

İran zemîne tuhfemiz olsun bu nev gazel

İr görsün İsfahâna Sitanbul diyârını

Bu beyit, döneminin tanınmış bilginlerinden olan Necmeddin Halil Onan (1902-1968)’ın ünlü antolojisinden alınmıştır (1946: 356) . İlgili kelime için iki sayfa sonra verilen açıklayıcı bilgide de şöyle denilmektedir:

İr görmek; *ileride görmek, üstün görmek* manasıyla kullanılmıştır.

Demek ki şiirimizi 70 yıl önce bile **ir gör-** şeklinde yazan bilginler varmış. Biz de, lise son sınıfta Nedîm'i okurken bu şiiri de ezberlemiş, **ir görmek** olarak hafızamıza kazımiştık.

Bu antolojinin ikinci baskısı aynı ad altında yapılmıştır: (İstanbul 1991) Kelimemiz burada *irgürmek* şeklinde verilmiştir (s. 382). İki sayfa sonraki açıklamasında ise öncesine göre farklı bir anlam yüklenmiştir: *eriştirmek, ulaştırmak, götürmek*. Acaba, Onan'ın ölümünden 23 yıl sonra yayımlanan bu yeni baskıdaki yazım ve anlam değişikliğini kim yapmıştır? Kendisi sağlığında düzeltme mi yapmıştı, yoksa yayıncının (MEB) uygun gördüğü bir kişi mi? Bilemiyoruz.

Antolojinin bir benzeri, Onan'ın öğrencisi ve adaşı Halil Erdoğan Cengiz (1934-1993) tarafından da yayımlanmıştır (1967: 387). Kelimemiz **irgürsün** şeklinde verilmiş, ancak açıklaması daha doyurucudur, aynen alıyoruz:

irgürmek: Dilimizde, 'İrgirmek, ergürmek, erürmek, irirmek' şekillerinde de kullanılmış bir fiildir. Ulaştırmak, eriştirmek anlamındadır. *Tarama Sözlüğü*'nde rastlayamamış olmamıza rağmen, irgürmek'e burada 'üstün göstermek' gibi tercih belirten bir anlam verilmesi düşünülebilir kanaatindeyiz." (s. 389). (Açıklama aynen alınmıştır.)

Sayın Cengiz kelimemizi *Tarama Sözlüğü*'nde bulamamışsa da biz *Derleme Sözlüğü*'nde **ergörmek** şeklinde bulduk. Kelimemizin iki ayrı anlamı ve iki ayrı şekli var. Biz, ilgili olanlarını alacağız.

ergörmek (I) [ergürmek (1)] *Ulaştırmak*. C. V / E-F 1972: 1769). Demek ki, Anadolu ağızlarında kelimemiz **ergörmek** şekli de var imiş! Hem de **ir görmek** diyen Cengiz'in verdiği anlamlardan biriyle verilerek...

Ancak âşıklarımız öyle **irgür-** filan diyemezler, içinde bir **gör** hecesi olduğu için, işin kolayına kaçıp **irgör-** deyiverirler. Kelime, kullanımı varsa Çukurova'da hâlâ **irgör-** şeklindedir.

Sayın Yavuz, bizim Köprülü'den alıp da aslına (Köprülü'ye) sadık kalarak **irgördük** dememizi eleştiriyor, haklı olarak bir dilci edasıyla **irgürdük** olmasını istiyor. Ama biz de bir halk edebiyatı araştırmacısı olarak **irgördük** de ısrar ediyoruz. Âşıklar klasik şair değiller ve onlar gibi söylemezler. Merhum Halil Karabulut, bir mısraında, *Size söylüyom Türk zenginleri* diyordu. Şimdi bu *söylüyom* kelimesini *söylüyorum* mu yapacağız. Sayın Yavuz, bu tavsiyemi sakın unutma ve kulağına küpe olsun.

Bu arada Sayın Yavuz bir bilgi sıçraması yaparak bu kelimemizi tahlil ediyor; kendisi ne de olsa 20-25 yıllık 'cümle bilgisi' dersinin hocasıdır. İşte o tahlil... Bütün bilim dünyası bu ek'in bulunuşunu kutlama telaşindedir. Kendilerinin yan yana yazdıklarını biz satır satır olarak bu yeniliğin, hatta keşfin-icadın daha kolay algılanmasına yardımcı olacağız:

İr- : fiil kökü,

- gür-** : fiilden fiil yapma eki,
-ü : görülen geçmiş zaman eki,
-k : çok. 1. Şahıs eki. (Yavuz 2004: 18)

Evet, Bay Yavuz böyle diyor ve anılan dergide, yani beyaz kâğıt üzerine siyah boya ile aktarılan metinde böyle diyor. Bu dergiden eğer 500 adet basılmışsa o sayıların tamamına yakını sonsuza kadar kalacaktır. Bay Yavuz’un bunu bilmesi gerekir. Ancak, bizim ilk tatlı uyarımızdan sonra kurnazlık mı dersiniz, göz boyamı mı dersiniz, bilim ahlakını yakalama mı dersiniz, ne dersiniz deyiniz, Bay Yavuz sözde eleştirisinin internete yüklenen metninde düzeltme (!) yoluna gitmiş ve sadece benim karşı eleştirim ve bu internet yayını okuyanların kafasında soru işaretleri uyandırmaya çalışmıştır. Başarır da, kendisine güveniyorum. Çünkü bizler de artık internete yüklenen makale ve bildirimleri esas alıyor, onun beyaz kâğıda basılı olanlarına göz atmayı ihmal ediyoruz.

Tarih, bu zat ve benzerlerini Prof. Dr. Osman Fikri Sertkaya’nın gazabından korusun. O diyor ki:

Evet, “Benim düzeltmelerimi yeni baskıda uyguluyorsun ama benim adımı anmıyorsun.

Ne yazık ki bu yeni keşfedilen / icat edilen ‘-ü’ görülen geçmiş zaman ekini ne Ord. Prof. Dr. Reşid Rahmeti Arat ve Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu (benim hocalarım) ne da Prof. Dr. Faruk K. Timurtaş ile Prof. Dr. Mertol Tulum (Sayın Yavuz’un doktora hocaları) keşfedebilmişlerdi / icat edebilmişlerdi. Bu mutluluk, vaktiyle benim öğrencim olan bir yardımcı doçente nasip olmuştur, ben de elbette gururlanıyorum! **-ü eki**, Türk milletine ve Türk diline hayırlı uğurlu olsun!

Hatırlatalım, Türkçemizde, **-ü görülen geçmiş zaman eki** diye bir ek yoktur. Türk Patent Enstitüsü mü ilgilenir, TÜBİTAK mı, bilemiyorum, ama bu büyük buluş karşılıksız kalmamalıdır. (Bu açıklamayı yaparken Orhanvarî bir yol izlediğimizi bilmenizi isteriz.)

Ancak daha sonraki yıllarda, kendisinden feyz aldığı, doktora tezini kabul edip imzalayan Prof. Dr. Mertol Tulum’un bir kitabı yayımlandı. Bu bir sözlüktür ve orada da bu netameli fiile de **irgörmek** şeklinde yer verilmiştir. İşte o satırlar

irgörmek: *f.* Degürmek, yetürmek, yetiştürmek, iriştürmek, ulaşturmak, tapşırmağ, dokundürmağ, isâl etmek, resânden, resâniden, → pervenire, *bkz.* iblâğ etmek. (s. 983) [iblâğ etmek ve resâniden kelimesinin i ünlülerinin üzerinde ayrıca birer çizgi, iblâğ etmek kelimesinin ğ ünsüzünün şapkasının üzerinde de bir nokta bulunacaktır.] (Tulum 2011: 983).

Sayın Yavuz'un yazısını okumadan, ama okumuş gibi yapan hakemler raporlarına şu notu düşmüşler: "TDK'nin İmlâ Kılavuzu'na aykırı kelime olmamalı." Yani neredeyse 100 sayfaya yaklaşan yazıya altı kelime ile rapor yazılmış! Bu da gösteriyor ki, her iki dilci hakem de Sayın Yavuz'un yazısının kapağına bile açmamışlardır. Eğer öyle olsaydı bir iki aykırı kelime örneğini verebilirlerdi. Mesela, Sayın Yavuz'daki *ifâde* (sıra 385), *âdetâ* (473), *hiçbir* (374), *imkan* (134), *şâhit* (129), vb. kelimelerinin yönlendirilen Türk Dil Kurumu'nun *Yazım Kılavuzu*'nda (İmlâ Kılavuzu değil) şöyle yazıldıklarının bir iki örneğini vermelilerdi: *ifade*, *âdetâ*, *hiçbir*, *imkân*, *şahit*. Bu altı kelime rapor (!) hakemlerin de art niyetli olmalarının en güzel delilidir. Ayrıca bu rapor cümlesi (!) dil uzmanlarının, göndermede buldukları TDK'nin *İmlâ Kılavuzu* devrinde kaldıklarını da gösteriyor.

Şoför arkadaşlar ne güzel demişler: Ömür biter, yol bitmez diye... Sayfalar biter, Sayın Yavuz'un düşmanlığı bitmez. Bir tek olumlu görüş yazamayan, belki de yazmasına izin verilmeyen Sayın Yavuz'u, Tarık Buğra gibi, Orhanvari eleştiri yazısı kaleme alanlara havale ediyorum

Diyorum ki, acaba eski öğrencim, yeni eleştirmenim (!) Bay Yavuz'un böyle bir bilimsel yanlışlığa düşmesi küçük bir gözden kaçma mıdır? Yoksa böyle işler onun âdetleri arasında yer mi almaktadır? Gelin, sorunuzu cevaplandıracak bir muhteşem örneği birlikte okuyalım:

1030 sayfalık *Karaca Oğlan* adlı kitabımızı 2004 yılında yayımladığımızı yukarıda dile getirmiştik, hatırlatalım istedik. Öğrencim olmakla birlikte son zamanlarda yıldızlarımızın pek barışmadığı bir yardımcı doçent ve aynı zamanda başkanlığını yürüttüğüm bölümde de yardımcım olan bir meslektaşım, genel kanaate göre, isteksizce de olsa bu kitabımızla ilgili bir eleştiri (!) yazısı kaleme almış ve bütün yayın kuralları çiğnenerek, hem de alelacele, doğru dürüst bir 'yayımlanabilir' raporu almadan matbaanın kara mürekkepleri arasına sızıvermişti. Elbette biz de bu yazıyı cevaplandırdık. Hatta cevap yazılarımızı bir de kitapta topladık: *Karaca Oğlan Der ki... / Eleştiri Yazıları* (Konya 2010). Biz, büyük eleştirmenin son derece ilgi çekici ve bilim ve ahlak kitaplarına örnek olarak alınacak muhteşem bir eleştirisini de ek olarak almayı uygun buluverdik. Böylece bu maddenin kitabımızı karalamak için mi, yoksa bilim adına eleştiri yapmak için mi kaleme alındığını ortaya koymaya çalışacağız. Bakalım bu zatın eleştirmenliği on üzerinden kaç alacak?

İşte *Karaca Oğlan* adlı kitabımızdan aldığımız kendi cümlemiz:

Köprülü'nün her iki tanıtmasında da yer alan başka bir '*Kara Oğlan*' araştırmacıları uzun uzun meşgul *etmemişse* de bir ara *kafalarını* karıştırmıştır." (s. 21, 4. maddenin ilk cümlesi)

Bu cümlede ne bilgi ne de Türkçe hatası vardır, ikisi de yoktur. Ancak eleştirmen (!) olarak tanıtılan zat, sizin bu cümlenize üç yerden müdahale

ederse, elbette hem bilgi hem de Türkçe hatası oluşacaktır. Bay Yavuz bu cümlemizi aşağıdaki şekle sokarak bozmuş, tahrif etmiş, dahası tahrif etmiştir.

Köprülü'nün her iki tanıtmasında da yer alan başka bir '*Karaca Oğlan*' araştırmacıları uzun uzun meşgul *etmişse* de bir ara *kafaları* karıştırmıştır. (Yavuz, s. 19, 8. madde)

Şimdi, bu tuhaflaştırılan cümlemizle ilgili görüşlerimizi sıralayalım:

a. Sayın Yavuz, âşık edebiyatını bilmiyor, buna karşılık bu alanda eleştiri (!) yazısı kaleme almaya tevessül ediyor. İki de dilci olan (Doç. Dr. Y. Karasoy ve Yrd. Dr. M. Toker) hakemler de engin (!) bilgileriyle Bay Yavuz'un bu bilgi eksikliğini fark edemiyorlar! Çünkü bizim cümlemizdeki *Kara Oğlan* ile Sayın Yavuz'un icat ettiği (!) *Karaca Oğlan* farklı kişilerdir. Demek ki âşık edebiyatı konulu bir kitabı bir dil yardımcı doçenti eleştirecek ve iki dilci de hakemlik (!) edecek. Üçü de alan dışı... Bu tuhaf, belki de kasıtlı seçimi, aynı zamanda derginin sahibi olan ve kendisini de hakem tayin eden Doç. Karasoy yapmış olmalıdır. Sanki koskoca Selçuk Üniversitesinde veya kabarık hakem listesinde bu işi yüklenecek bir kişi bile yok! Vardır ama onlar eleştiri yazısını okumadan rapora (!) bağlayacak kadar bilim dışı kişiler değillerdir. Hele hele yukarıdaki cümlemizde olduğu gibi sahte cümleler icat ederek ona dayandırılan ahkamlar kesmeyeceklerdir.

b. Sayın Yavuz, *etmemişse*'nin *etmişse* şeklinde tahrif edilmesini bilmeyecek veya algılamayacak birisi değildir. Acaba burada bir kasıt mı vardır yoksa bir dikkatsizlik mi? Eleştirinin tamamını okuma sabrını gösterenler fark etmişlerdir ki bu yazı sadece Bay Yavuz'un bilgisayarından çıkmış değildir. Üslup ve dil öylesine farklıdır ki bu yazının kaleme alınmasında en az iki yardımcı eleştirmen çalıştırılmıştır. Bunun başlıca sebeplerinden biri, sözde eleştiride, kitabımız başından sonuna kadar ele alınacağı bildiriliyordu. Ancak Bay Yavuz'un zamanı olmadığı için yardımcı eleştirmenler kullanılmıştır. Eleştirinin yarım bırakılmasının sebeplerinden biri de yorgunluk değil, yazının derginin 17. sayısına yetiştirilmesi arzudur. Çünkü son sınıf öğrencilerimiz mezun olmadan bu eleştiriyle tanıştırlacaklardır! Sınav saatinde sınıflarda, parasal kaynağı hâlâ açıklanamayan yüzlerce ayrıbasımdan alabilmeleri için öğrenciler Bay Yavuz'un odasına yönlendirilmiştir. Bölüm koridorlarını kirleten reklam afişleri de niyetin nerelere kadar uzandığının pislik kokan kanıtıdır.

Ayrıca her iki hakem de raporlarına bir tek not düşmemişler, sadece 'TDK'nin yazım kuralları'ndan söz etmişlerdir. Ancak Sayın Yavuz bu uyarıyı dikkate bile almamış, yazım hatalarıyla dolu yazısını matbaaya ulaştırılmasını sağlamıştır. Hakemlerin o kısa uyarıları da bizim bilgi isteme hakkımızı kullanmamız üzerine eklenmiş olabilir.

c. Bay Yavuz, *kafalarını* ve *kafaları* kelimelerinin arasındaki farkı bilmeyecek kadar bilgi yoksunu değildir. Ya, cümlemizi bozmak için kasten yapmıştır veya, dikkatsizlik sonucu (!) böyle bir durum ortaya çıkmıştır. Üçüncü ihtimal ise, bu işe yardımcı olan ve bizim ‘taşeron eleştirmen’ olarak adlandırdığımız kişinin baştan savması olabilir.

Şimdi hep birlikte düşünelim. Bir cümle niçin böylesine baştan çıkarılarak eleştirilmeye çalışılır? Eleştirinin namusu böyle bir şeyi emretmeyeceğine göre ortada bir bilinmeyen vardır. İşte o bilinmeyen: Bay Yavuz, cümlemizi bu hâle getirdikten sonra şu son derece değerli hükmünü (!) ortaya koyuyor:

“Yukarıdaki cümleyi bir TDK üyesi, kompozisyon hocasına ben yakıştıramıyorum.” (Yavuz, s. 19, nu. 8, 2. paragraf)

Önce Bay Yavuz’un cümlesini inceleyelim: Acaba bu cümle Türkçe mi? Acaba bu cümledeki Türkçe hatalarının sayısı kaçtır? İki mi, üç mü? Yeri gelmişken hatırlatalım; Bay Yavuz, uzun yıllardan beri ‘cümle bilgisi’ dersini okutuyordu.

Bir de Bay Yavuz beni hâlâ Türk Dil Kurumu üyesi sanıyor. Oysa kendisi benim üyelik sürem 1983-2001 yılları arasında olduğunu yazısının 16. sayfasında duyuruyordu. Demek ki ben, kitabımın basıldığı tarihte Türk Dil Kurumu üyesi değilmişim!

Peki, benim cümlemi bozup, bunu da benim kompozisyon hocalığıma yüklemek acaba neyin hesaplaşmasıdır? Bunu şimdilik tarihe havale ediyorum.

Bay Yavuz, sahi, siz bu cümlemi hangi art niyetinizle tahrif ve tahrip ettiniz? İnanıyorum ki bu işe size yönlendirenler olmuştur, birilerinin hatırını kıramadınız! Bilim hatır üzerine değil, dürüstlük ve ahlaklı olmak üzerine kurulur, hatırlatırım...

Toparlayalım. Bizim cümlemizi tekrar alıyorum. Ancak başına gelenleri de parantez içinde göstereceğim. Asıl cümlemiz düz karakterde yazılmıştır.

“Köprülü’nün her iki tanıtmasında da yer alan başka bir ‘Kara Oğlan’ (*eleştirmenimiz Kara Oğlan ve Karaca Oğlan adlı iki ayrı âşığın olduğunu bilmediği için bizim yanlış yazdığımızı düşünerek düzeltme nezaketini (!) göstermiştir.*) araştırmacıları uzun uzun meşgul etmemişse (eleştirmenimiz veya taşeron yardımcısı harf tasarrufuna (!) giderek *etmemişse* şeklindeki kelimemizi kısaltma yoluna gidilerek *etmişse* yapıvermiştir.) de bir ara kafalarını (*kafaları yapılarak tasarrufa devam edilmiştir.*) karıştırmıştır.”

O güzel sözde şöyle mi deniliyordu acaba? *İnsâfin o yerde nâmı yok mu?* Sizin oralarda insafın adı/yeri yok mu? Yokmuş ki böylesine insafsızlık sergilenme yoluna gidilmiştir, biline.

KAYNAKÇA

- Buğra, Tarık (1991);“Terkidin Sefaleti”, Türk Dili, 1991/I, 472, Nisan 193-197.
Cengiz, Halil Erdoğan (1967); *Açıklamalı-Notlu Divan Şiiri Antolojisi*, Ankara (2. bs. 1983).
Onan, Necmeddin Halil (1946); *İzahlı Divan Şiiri Antolojisi*, İstanbul
Sakaoğlu, Saim (2004); *Karaca Oğlan*, Ankara.
Sakaoğlu, Saim (2012); *Karaca Oğlan Der Ki...*, Konya.
THADS /*Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü V/E-F*, Ankara 1972, s. 1769.
Tulum, Mertol (haz.) (2011); XVII. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı, Ankara. [VIII]+1960 s., Türk Dil Kurumu Yayınları 1036. Birinci Kitap / Meninski’nin Theusaurus’u ve XVII. YÜZYIL İSTANBU TÜRKÇESİ (Meninski’nin Theusaurus’u İle Evliya Çelebi’nin Seyahatname’sine ve Başka Metinlerden Derlenmiş Verilere Göre XVII. Yüzyıl İstanbul Türkçesinde Sesler ve Ses Benzeşmeleri Üzerine Bir İnceleme).
Yavuz, Orhan (2004); “Prof. Dr. Saim Sakaoğlu’nun ‘Karaca Oğlan’ Adlı Eserinin Bilimsel Eleştirisi”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2004, Bahar 17, 15-111.

Bahaettin KARAKOÇ

PAYLAŞMAK

*Çöz götür gönlümü bu rıhtımdan
Bölük bölük eyle kurtlara yedir
Onlar da öğrensinler nedir kan
Onlar da öğrensinler sevda nedir*

*Al götür gönlümden bu deliliği
İmbiklerde damıt isteyenlere içir
Onlar da öğrensinler nedir sarhoşluk
Onlar da öğrensinler sevda nedir*

*Al götür gönlümden bu deliliği
Tüy telek yap cümle kuşlara giydir
Onlar da öğrensinler zamanla yarışmayı
Onlar da öğrensinler sevda nedir*

*Al götür gönlümden bu deliliği
Yüce dağlardan aşır dar boğazlardan geçir
Onlar da öğrensinler kaderle güreşmeyi
Onlar da öğrensinler sevda nedir*

*Çöz götür gönlümü bu rıhtımdan
Hiç gönül tanımamış denizlerde gezdir
Onlar da öğrensinler nedir gönül
Onlar da öğrensinler sevda nedir!*

Hasan KAVRUK

EDER

*Mazlûmun âhundan sakın, dünyaları virân eder
Gözyaşları düştükçe bin canlar yakar, giryân eder
Korkmak gerek her inleyen dilden, garip kalpten o gün
Sessiz sedasız dert çeker, ummanları külhân eder
Zulmet diyarından gelen görmez huzur hiçbir zaman
Zalim bulur her ettiğın, deryaları devrân eder
İsyân biçer her zulm eken, yıllarca hem günlerce hem
El ağlatan gülmez gülüm, kalp ağrıtır kurbân eder
Elbet olur harman yakan bir gün harap gam çekme sen
Gaddar kulun hakkın yine zalim alır hayrân eder
Yapmak zor iş, kalp sırça bir kaşânedir, gel kırma Hiç
Dağlar dayanmaz haklıya, hakkın verir şâdân eder*

Şaban ÇETİN

GÖZLERİN

*Gözlerin içine ay düşmüş kuyu
Düşürdü içime dipsiz korkuyu
Ruhumu temelden sarsan o rengi
Zannetmem âlemde bulunmaz dengi
Mehtaptan emdiği nurdan ahengi
Sarhoş etti serim; çarha döndürdü
Akıl ile yine başladı cengi
Uslanmaz kalbimin sevdadır huyu
Al ile çekiyor kuyuya yüzün
Bir nokta meserret, sonsuz bir hüznün
Zülfünle oynaşan rüzgâr gündüzün
Esip ocağında koru söndürdü
Korkarım sevgili, bölecek bir gün
Gözlerin bu ömür denen uykuyu
Gözlerin mehtabı içmiş bir kuyu
Düşürdü ruhuma sonsuz korkuyu
Uslanmaz yüreğim; sevdadır huyu
Gözlerin bölecek derin uykuyu*

Rifat ARAZ

**“VAHDET” DİYOR,
BU AŞK BANA!..**

Duy, bu irfân dergâhında,
“Halvet” diyor, bu aşk bana!..
Kör nefsimin ıslahında;
“Himmat” diyor, bu aşk bana!..

Aç, gör bu can, sırr-ı Sübhân;
Sensiz değil kevn ü mekân!..
Her çilede kul ol, dayan;
“Gayret” diyor, bu aşk bana!..

Gönül, gözden çek nikâbı;
Gör, o yetmiş bin hicâbı!..
Ölmeden öl, ver hesabı;
“Nusret” diyor, bu aşk bana!..

Söz yoğurdum, hâl eyledim;
Her a'zama dil eyledim!..
Kor yüreğe, gör n'eyledim?
“Rahmet” diyor, bu aşk bana!..

Gel hatır yap, “hatır” söyle;
Günü, dünden güzel eyle!..
Dört kapıda, usûl böyle;
“İffet” diyor, bu aşk bana!..

Yolum Kur'ân, Hadis, Kelâm;
Dost'tan gelir, bu saf ilham!..
Çözüldükçe Levh ü kalem;
“Vahdet” diyor, bu aşk bana!..

**OKU, “SENDE
AYÂN” DEDİM!..**

Gör, bu âlem bakî değil;
“Gafleti koy, uyan” dedim!..
Yedi nefsi, eyle tahlil;
“Sende kevn ü mekân” dedim!..

Hilkate bak, sensin makbûl;
Her nefesten oldun mes'ûl!..
“Bedel” ister edep, usûl;
“Tut, inceldi mizân” dedim!..

Gönül oku, duy mayayı;
Katrede gör, bir deryâyı!..
Gel, Halil'le bil ihyayı;
“Garîp canı kurban” dedim!..

Sen, Mûsâ'dan al bu dersi;
“Gül”e müştâk, eyle nefsi!..
Ehl-i Kehf'e sor nefesi;
“Budur tayy-i zaman” dedim!..

Ceht et, yol al, çözü ma'nâyı;
Zikret, Esmâü'l - hüsnâ'yı!..
Bil, “ruh” denen müstesnayı;
“Can özümde, pinhân” dedim!..

Geç özgeyi sen, sana bak;
“Hakk'ı” ister, bu iştiyak!..
“Kur'ân” denen, güzel ahlâk;
Oku, “sende ayân” dedim!..

**“SEN’İ” İSTER,
BU AŞK SEN’İ!..**

*Yâ Rab, nedir bu ayrılık?
“Sen’i” ister, bu aşk Sen’i!..
Her nefesim olsun tanık;
“Sen’i” ister, bu aşk Sen’i!..*

*Seyrimde mi, ahde vefâ?
Kor yüreği yaktı cefâ!..
İnceldikçe bu züht, takvâ;
“Sen’i” ister, bu aşk Sen’i!..*

*Can özümde, seyr ü sülûk;
Bildim, nedir sonsuz ufuk!..
Tâ Elest’ten boynu buruk;
“Sen’i” ister, bu aşk Sen’i!..*

*İlm-i ledün, arar bu can;
Akıl aciz, gönül hayran!..
Devrettikçe kevn ü mekân;
“Sen’i” ister, bu aşk Sen’i!..*

*Sen a Rahîm, Rahmân olan;
Öz “Zat”ında, pinhân olan;
A “esma”sı, ayân olan;
“Sen’i” ister, bu aşk Sen’i!..*

*Arzdan Arş’a ölçü, nizam;
Sensiz değil hiçbir a’zam!..
Ne ad, ne mal, ne bir makam;
“Sen’i” ister, bu aşk Sen’i!..*

**BİLMEK İÇİN,
GELMEDİK Mİ?..**

*Tefekkür et, seyri düşün;
Olmak için, gelmedik mi?..
Musâ gibi ilm-i ledün;
Bulmak için, gelmedik mi?..*

*Ehl-i Kehf’le al menzili;
Duy “ne” diyor gaybın dili!..
Süleymân’la her engeli;
Silmek için, gelmedik mi?..*

*Gönül, gözet kul hakkını;
Duy, Elest’in mîsâkını!..
Ömre, Kur’ân ahlâkını;
Salmak için, gelmedik mi?..*

*“Hikmet” dedim, sözüm taze;
Her bir a’zam saf mu’cize!..
Bırak, taşsın derin göze;
Dolmak için, gelmedik mi?..*

*Aç, emanet Sen’de mahfuz;
Can seyrine eyle nüfûz!..
Yol al, sensiz değil sonsuz;
Ölmek için, gelmedik mi?..*

*Sende Arş’in, vahyin nûru;
Dört kapıda tut düstûru!..
Bil, o bilinmez “Meşhur”u;
Bilmekiçin, gelmedik mi?..*

SEVDA HÂLİ

-Kerem gibi-

*Kaç çeşit gamla yoğrulur
Hâli sevdaya düşenin
Sarp kayalara doğrulur
Yolu sevdaya düşenin*

*Geçer günleri öğünsüz
Zamanı yarınsız, dünsüz
Kararır vakitsiz, günsüz
Alı sevdaya düşenin*

*Doğrulduğu yok kaşının
Derdi hiç bitmez başının
Akıp durur gözyaşının
Seli sevdaya düşenin*

*Anlatılır dilden dile
Adı anılır "vah" ile
Açmaz imiş yazın bile
Gülü sevdaya düşenin*

*Aklı bedeni terk eder
Gönlünü deliler güder
Rüzgârda savrulur, gider
Külü sevdaya düşenin.*

Nafiz NAYIR

Hamdi ÜLKER

MİRAS

-Değerli Dostum Hasan Erkayran'a-

Hasat Ağa bu defa gerçekten çok hastaydı. Günlerdir yatağından kalkamamıştı. Aslında taşı sıkça suyunu çıkaracak kadar güçlü kuvvetli adamdı. Nasıl olmuşsa bahar ayında nevazil hastalığı yüzünden yataklara düşmüştü. Ateşler içinde yanıyor, gözlerinden akan yaşları silmeye mendil yetersiz kalıyordu. Burnu sürekli silinmekten patlıcan gibi morarmıştı. Yemeden içmeden kesilmiş, gündün güne erimeye başlamıştı. Bir yıl boyunca bu dördüncüsüydü, ancak kendisini hayatı boyunca hiç bu kadar güçsüz hissetmemişti.

O kadar mal mülk sahibiydi, o kadar dostu ahbabı olmuştu, yedirmiş içirmişti, ama günlerdir hasta yatıyor olmasına rağmen ziyaretçilerinin sayısı bir elin parmak sayısını geçmemişti. Gelenler ise felaket tellalı gibiydiler.

“Bu insanlar neredeler, neden gelip hâlimi hatırımı sormazlar?” diye arada sorardı hanımlarına. Her defasında; “İş güç zamanı, herkes tarlada, bağda, bahçede çalışır Ağam, ondan gelememişlerdir.” cevabını alırdı.

Dün akşama doğru ziyaretine köyün ak sakallılarından Hacı Yusuf Efendi gelmişti. Daha içeri girer girmez sağ elinin parmak uçları ile Hasat Ağa'nın ayağına dokunmuş ve yanı başına oturmuştu. Kısa süren bir hasbîhâlden sonra helallik isteyerek gitmişti. O gittikten hemen sonra Hasat Ağa'yı ilk kez ölüm korkusu sarmıştı. Bir an önce iyileşip ayağa kalkmalı ve düşman çatlatmalıydı.

Ölümlerle yaşam arasındaki ince çizgi üzerinde kendisini dengede tutmaya çalışarak günü akşam etmişti. Akşama doğru Küçük Hanım seslendi “Hasat Ağam misafir var, Boşboğazların Çopur Memmet geldi.” Ağa bir günde ikinci felaket tellalını daha ağırlayacak güçte değildi, ama kapıya gelen misafiri geri çevirmek ise ağalığın şanına leke sürecekti. Yatağından hafifçe doğruldu; “Gel hele Çopur, şöyle yukarı geç.” dedikten sonra tekrar kafasını yastığına koydu. Çopur Mehmet, odanın kapısından içeriye girer girmez selam verdi ve bir eli ile Ağa'nın ayağına dokunduktan sonra yatağın yanı başındaki peykeye oturdu. Bir yandan hâl hatır soruyor, bir yandan da peykenin üzerindeki mindere iyice kuruluyordu.

Ağa, ağız ucu ile Çopur'un sorularını cevaplandırıyor, ama bir yandan da ne zaman boşboğazlık yapmaya başlayacağını merak edip duruyordu. Çopur'u fazla konuşturmamak için ise hiçbir şey sormuyordu. Çopur bir süre oturduktan sonra kalkacakmış gibi toparlandı. Tam

kalkacakken lakabının şanına uygun olarak başlamıştı gereksiz bir şeyler anlatmaya...

“Ağam bu sene kaçınıcı keredir böyle hastalanıyorsun? Azrail sizin evin etrafında dolanıp durur herhâlde, kendine dikkat edesin!” diyor ve ardına anlatmaya devam ediyordu. “İrahmatlık babam da senin gibi iki kere hastalandı, üçüncüsünde Azırayılım pençesinden kurtulamadı.”

Ağa bir yandan derin derin soluyor bir yandan da “fesuphanallah” çekerek sabırlı olmaya çalışıyordu. Çopur’un söylediklerini duymamak için o anda sağır olmayı yeğlerdi, ya da sağırılık pazarda satılıyor olsa hemencecik satın alırdı.

Bir ara Ağa’nın iyice rahatsız olduğunu anlamış olmalıydı ki mevzuyu değiştirerek ilgisi olmayan başka konulardan sözlerine devam ediyordu.

“Ağam bu sene de havalar hiç iyi gitmiyor. Neredeyse mayıs geldi, ama daha sırtımız kızmadı bir türlü, mübarek yağmur yağar da yağar. Karpuzlar iyi olmaz herhâlde bu sene...”

Bu konu da Ağa’nın fazla ilgisini çekmemiş olmalıydı ki hiç cevap vermedi. Bir ara duraksadıktan sonra bir iki kere öksürdü ve boğazındaki gıcığı yutkunduktan sonra konuyu değiştirerek anlatmaya devam etti:

“Ağam ben derim ki, ölüm var kalım var, dünyanın bin bir türlü hâli var. Hakkını helal et, ama bir çift sözüm vardır sana.”

Ağa’nın sabrı tükenmiş ve Çopur’u kovmamak için kendisini zor tutuyordu. Çopur ise Ağa’nın homurdanmalarına aldırış etmeden söyleyeceği son sözünü söylemeye çalışıyordu.

“Bekir Ağa öldükten sonra onun çocukları senin yanında yaşama gibi kaldılar, el gün ne der bilmem, ama öbür tarafta hakta kalırsın, ölmeden evvel kardeşinin mirasını yetimlerine ver de öyle git Yaratan’ın huzuruna.” Ağam iyice bunalmış ve artık dayanacak gücü kalmamıştı.

“Ulan Çopur, ulan boşboğaz; ölmeden teneşire yatırdın beni kalk defol git şuradan!”

Çopur Mehmet, Hasat Ağa’yı hasta yatağında ziyaret etmenin ve helalleşmenin huzuru ile yerinden kalktı, şalvarını düzelttikten sonra Ağa’ya “Allahısmarladık” diyerek oradan ayrıldı.

Ağa kan ter içinde kalmıştı. Öfkeden bağırıp çağırıyor, yatağından kalkmaya çalışıyordu. O sırada Ağa’nın bağırmasını duyan Büyük Hanım hızla odaya girdi. Ağa’nın rengi atmış kafasının bir yanına doğru kayan takkesinin altından yüzüne doğru terler akıyordu. Büyük Hanım, elindeki havlu ile Ağa’nın yüzünü, boynun ve sırtını iyice kuruladı. Çok terlemişti, âdeta sıırılsıklam olmuştu. “Çamaşırlarını değiştiririm.” diye mırıldandı. “Hayır... Kalsın, istemez!” diye öfke ile karşılık verdi Büyük Hanım’a.

Büyük Hanım'a hiç sert davranmazdı Ağa. Hastalık iyice sınırlarını bozmuştu. Çok gaddardı, merhametsizdi, ancak çekilmez huylarını o zamana kadar diğerleri için kullanmıştı.

Büyük Hanım, ismi gibi büyük ve asil bir insandı. Ağa kızıydı, annesi onu gerçek bir hanım gibi yetiştirmişti. Öyle ki kocası üzerine kuma getirdiği zaman bile hatayı kendisinde aramış ve kaderine razı olmuştu. Ağa ise bu davranış karşısında yaptıklarından utanmış ve onun bu asil duruşu karşısında mahcup olmuştu. Ona karşı ezikliğinden olsa gerek bu güne kadar sert bir söz bile söylememişti Büyük Hanım'a...

Bir an hata yaptığını anladı ve kafasını önüne eğerek sadece "affet beni" diyebilirdi. Büyük Hanım kızmamıştı zaten. Günlerdir hasta yatağından dışarıya çıkamamanın vermiş olduğu sıkıntıydı. Her ne kadar ehli namus, merhametli bir insan olmasa da kendisine karşı o güne kadar üzerine kuma getirmenin dışında bir yanlışı olmamıştı.

Ağa'nın üstünü başını düzelttikten sonra karyoladan aşağı kayan yorganını toplayıp yatağının üzerine koyarken bir eli ile de Ağa'nın ayağına dokundu. Ağa iyice işkillendi. İki gündür gelip gidenler neden ayağına dokunuyorlardı? Bu hareket iyiden iyiye canını sıkmaya başlamıştı. Büyük Hanım'a kızamazdı, ama bu hareketin anlamını sormalıydı artık.

"Bu gelen misafirler neden gelir gelmez ayağıma dokunuyorlar?" diye sordu. Büyük Hanım ne diyeceğini, nasıl cevap vereceğini bilememiş ağzında gevelediği bir iki sözle durumu idare etmeye çalıştı, fakat Ağa görmüş geçirmiş adamdı, hiç inanacağına benzemiyordu.

"Ya gevelemede söyle, nedir bu hareketin anlamı?" diye tekrar sordu. Büyük Hanım'ın hâlâ mırın kırın ettiğini görünce sesini biraz daha yükselterek tekrar sordu. Büyük Hanım artık dayanamadı ve anlatmaya karar verdi. Ama kelimeler bir türlü ağzından çıkmıyor âdeta dili şişmiş gibi konuşamıyordu. Birkaç kez denedi, ama anlatamayacağını anlayınca Ağa'ya, "Bunu ancak Çopur Mehmet'in anlatabileceğini" söyledi. Ağa bu sözler üzerine kanser olduğunu öğrenen bir hasta gibi iyice öfkelenmiş ve tedirgin olmuştu. "Tez çağırın o boşboğazı!" dedi ve yattığı yerden doğruldu. Büyük Hanım marabalardan birisi ile Çopur Mehmet'e haber saldı. Çopur çok geçmeden bir eli ile şalvarını çeke çeke Ağa'nın evinin önüne damlamıştı. Odanın kapısını usulca açar açmaz Ağa'nın "Dur orada!" diye tepkisi ile karşılaşmıştı.

Ağa, derin bir nefes aldıktan sonra sakinleşti ve Çopur'a ilk geldiğinde ayağına neden dokunduğunu sordu. Çopur bıyık altından hafif gülümsedikten sonra:

"Ağam, can ayaktan çekilmeye başlanmış." dedi. Ağa bu hareketin

anlamını anlamıştı, ama Çopur hâlâ anlatmaya devam ediyordu. “İnsanın canı çıkmaya başladığı zaman, önce ayakları soğur sonra bedenine yayılmış.” diye anlatmaya devam ederken, arkadan bir el Çopur’u dışarı doğru çekiyordu.

Acaba gerçek miydi bütün bunlar? Çopur gerçek mi diyordu? Hadi Çopur’u bırak Hacı Yusuf da helallik istemişti. Ya Büyük Hanım...

Yok, henüz ölmek için çok erkendi. Daha yapılacak birçok işi vardı. Hem zaten topu topu daha yetmiş beş yaşındaydı. Büyük Hanım ne ise de Küçük Hanım daha gençti. Ölürsem herkesin gözü onda kalır diye düşündü. Bu sene mahsul çok olursa yine birkaç dönüm arazi alacaktı. Sonbaharda turaç avına gidecek, dağları, taşları gezecekti.

Arada bir eli ile ayak parmaklarını yokluyor, vücut ısısını kontrol ediyordu. Ayakları soğumasın diye de kalın çoraplar giyiniyordu.

O geceyi de acayip rüyalar görerek geçirmişti. Sabah çok zor olmuştu. Büyük Hanım her zaman olduğu gibi o sabah da erkenden Ağa’nın kahvaltısını hazırlayıp getirmiş ve yine sadakatini göstermişti. Küçük Hanım öğleye doğru ancak yerinden kalkıyordu. Hasat Ağa, kahvaltıdan yine bir lokma bile yiyememişti. Bir bardak çayı da Hanım’ın zoru ile ancak içebilmişti. Bir ara ufuktan yeni yükselen güneşi uzun uzun seyre daldı. “Acaba verse miydik çocukların hakkını?” diye mırıldanmaya başladı. Hanım, söylenenlere bir anlam verememişti. Sessizce Ağa’yı dinliyordu.

“Rahmetli Bekir öleli tam dokuz yıl oldu. Pek makbul bir adam değildi, ama Çopur’un dediği gibi hakkı sahibine teslim etmek lazımdı. Akşama doğru marabalarla haber sal, Hasan ile Yılmaz tez buraya gelsinler.”

Hasan ile Yılmaz, Hasat Ağa’nın rahmetli kardeşi Bekir Ağa’nın oğullarıydı. Babaları öldüğü zaman onlar daha çok küçüktüler. Hasat Ağa bir süre sonra annelerine göz dikince köyün öte başında bir kulübe çevirip oraya taşınmışlar ve marabalık yaparak geçinip gidiyorlardı. Hasat Ağa o güne kadar onlara malından zırnık koklatmadığı gibi, kendi babalarının malına da onları yaklaştırmamıştı. Şimdi neredeyse askerlik çağına gelmişlerdi. Anneleri ile birlikte geçinip gidiyorlardı. Hasat Ağa’ya da ihtiyaçları kalmamıştı.

O akşam işten yeni gelmiş annelerinin hazırladığı sofraya karınlarını doyurmak için oturmuşlardı. Eğlenceli geçen bir günün akşamında fakirhanelerinde yer sofrasına bağdaş kurup, annelerinin pişirdiği tırşığe kaşık sallamanın zevki bir başkaydı. Günün yorgunluğu kısa zamanda unutulup gidiyordu. Tarlada çalışırken hoş latifeler yapılır, güzel fıkralar anlatılırdı. O güne ise marabalardan Kadir Amca’nın latifeleri damgasını

vurmuştu. Bir yandan yemeklerini yiyor, bir yandan da gündüz Kadir Amca'nın anlattıklarını tekrarlayarak gülüyorlardı.

“Bizim Kadirlililerle, Kozanlılar arasında ta asırlardır sürüp gelen bir çekişme vardır” diye başlamıştı sözlerine Kadir Efendi. Ardından anlatmaya devam etmişti. Hani Sultan Selim Han Mısır Seferi sırasında Kadırlı ve Kozan civarlarında mola verir ve ordusu ile birkaç gün dinlenir. Bu sırada Kadırlılı ve Kozanlılar Padişah'a ve askerlerine hizmet etme yarışına girerler. Bu hizmet yarışı Padişah'ın ve askerlerinin çok hoşuna gider. Birkaç gün dinlendikten sonra artık yolculuk zamanı gelmiş ve hazırlıklar başlamıştı. Hünkâr Sultan Selim Han, Kozan'ın ileri gelenlerinden birisini yanına çağırır. Tabî ki bu tercih Kadırlıleri pek hoşnut etmez. Aralarında homurdansalar da koskoca padişahı o, kalkıp itiraz edecek hâleri yoktu. Sultan Selim, heybetli cüssesinin yanında bir kedi yavrusu gibi kalan adamın omzuna elini atarak; “Berhudar olun baba!” diyordu. Burada konakladıkları birkaç gün içerisinde kendilerine edilen hizmetten oldukça memnun kalmışlardı. O süre içerisinde Sultan Selim, Kozan ve Kadırlıler arasındaki sürtüşmenin de farkına varmış olmalı ki ihtiyara bir latife yapmak ister.

“Dile benden ne dilersen baba, ancak sen ne istersen onun iki katını Kadırlılere vereceğim.” der. Koca ihtiyar bir anda duraksar ve ağzında gevelediği sözlerle;

“Bir gözümü kör et padişahım!” diye haykırır.

Bu söz padişahın ve askerlerin çok hoşuna gider ve uzun süre gülerler. Her iki şehrin ileri gelenlerini yanına çağırıp onları kucakladıktan sonra her ikisini de ihya ederek oradan ayrılırlar.

Hasan, henüz Kadir Amca'nın anlattıklarını yeni bitirmişti ve gülüşmeler daha devam ediyordu ki kapı çalındı. Ayşe Kadın kapıyı hafifçe araladı. Kapının önünde duran Hasat Ağa'nın marabalarından Hüseyin'di.

“Buyur Hüseyin Efendi” diyerek geriye çekildi. Yılmaz hemen yerinden fırlayıp Hüseyin'in yanına geldi. Hüseyin, Ağa'nın yeğenlerini çağırdığını ve hemen gelmelerini istediğini söyleyerek oradan ayrıldı.

Yıllar olmuştu babaları öleli. O güne kadar Hasat Ağa, bir kere annelerine talip olmak için kapılarını çalmıştı. Ayşe Kadın'ın sert karşılığında sonra bir daha ne kendisi ne de adamları kapılarına gelmemişlerdi. “Hayrola!” dediler hep birlikte ve aralarında yaptıkları kısa istişareden sonra iki kardeş akşamın alaca karanlığında çiftliğin yolunu tuttular. Bir yandan yürüyorlar, bir yandan da Ağa'nın kendilerini neden çağırdığı hakkında türlü çeşit tahminlerde bulunmaya çalışıyorlardı. Babaları yıllar önce öldüğü zaman arkasında kırk milyon borç bırakarak gitmişti. Hasat Ağa bunu bildiği hâlde bu konuda ağzını açıp bir kelime söylemediği gibi bir yardım da etmemişti. Yıllarca babalarının bıraktığı borcu ödemek

için çırpınıp durmuşlardı. Bu yüzden Hasan; “El sıfırdan başlar, biz eksi kırktan başladık.” diye diline doladığı sözünü her yeri geldiğinde söylemeden geçemezdi. Ağa’nın yanına gitmeden de yine o meşhur sözünü söylemeden geçememişti.

Ağa cılız ve titreyen sesi ile “Gelin yeğenlerim, yukarı buyurun.” diyerek karşılaşmıştı onları. En son üç yıl önce bir Kurban Bayramı’nda gelmişlerdi amcalarını görmeye. Önce Hasan, ardından da Yılmaz, amcalarının elini öptüler ve yanı başındaki peykeye oturdular. Amcaları yatakta yatıyordu. Onun hasta olduğunu duymuşlardı, ama durumunun bu kadar ciddi olduğunu tahmin edememişlerdi. Bir süre sessizce oturup beklediler. Birazdan köy imamı ve öğretmen de Hasat Ağa’yı ziyarete gelmişlerdi. Hâl hatır sorulup, birer bardak şalgam suyu içildikten sonra Hasat Ağa söze başladı ve yeğenlerine dere boyundaki karpuz ekili dört dönümlük tarlayı kendilerine verdiğini söyledi. İmam ve öğretmen bu duruma çok sevinmiş, Hasan ile Yılmaz ise şaşkınlık içerisinde bir şey söyleyememişlerdi. Muhtarın gelişi ile de bu iş sağlama bağlanmıştı.

Yeğenler çiftlikten çıktıklarında henüz olayın şokunu atamamışlardı. Bir süre yürüdükten sonra Hasan sevincini içerisinde saklayamamış ve bir sevinç çığlığı atmıştı.

“Bu adam bize bitini bile vermezdi, birden bire böyle ne oldu ki?” diye kendi kendine söyleniyordu Yılmaz. Bu arada ağabeyi Hasan’a bir şeyler anlatmaya çalışıyordu. Ağabeyinden üç yaş küçüktü, ama amcasının nasıl bir insan olduğunu iyi çözmüştü.

“Bak Ağabey, Hasat Ağa yaş tahtaya ayak basmaz. O, bu mirası verirken bile mutlaka bir hile düşünmüştür.” diyordu. Sonuçta her iki kardeş de aynı kanaate varmışlardı.

Bu işin altında yatan hinliği düşünürken eve varmışlardı. Ayşe Kadın merak içerisinde çocuklarını bekliyordu. Onların bahçe kapısından girdiklerini gördüğünde ise hemen dışarı fırlamış ve ne olup bittiğini sormuştu. Hasan, olup bitenleri anlatırken annesi kafasını bir öne bir arkaya sallayıp duruyordu.

“Ne hinoğlu hindir o... Akli sıra yetimleri bir parça tarla ile kandırmaya çalışıyor. Koca Bekir Ağa’ya babasının mirasından dört dönümcük mü düşürmüş?”

“Anne sen de bilirsin ki babam sağlığında amcama borçlanarak Adana’nın pavyonlarında karıya kıza paraları yedirdi. Arazi mi kaldı ki versin.” diye cevaplıyordu annesinin sözlerini küçük oğlan Yılmaz. Hani haksız da değildi, Ayşe Kadın az çekmemişti Bekir’in zamparalıklarından. Sadece Adanalara gitse iyiydi. Köyde bile hırslı durmazdı. Onun yüzünden de fazla yaşayamamıştı. Genç yaşta kalpten gitmişti.

Hasat Ağa, köy öğretmeni Hikmet Hoca'nın ısrarlarına fazla karşı koyamamış ve o çok korktuğu hastanenin yolunu tutmuştu. Neredeyse tükenmiş olarak geldiği hastaneden bir hafta sonra dipdiri olarak çıkıyor ve köyünün yolunu tutuyordu. Yorgun ve bitkin görünse de bir kez daha Azrail'e çalım atmanın keyfi yüzüne yansiyordu. Yolda gelirken; "Bundan sonra nasıl bir insan olmalıyım?" hayalleri kuruyordu. Hastalığı sırasında dostunu düşmanını iyi tanımıştı. Evet, belki bu güne kadar o insanlara gaddarlık yapmıştı, ama bundan sonra onların, Hasat Ağa'nın yanında yerleri asla olmayacaktı.

"Yok, yok bu böyle olmaz, bundan sonra hâl ve hareketlerimi düzene koyup, camiye cemaate karışmalıyım. Üç günlük dünyada insana biraz da insanlık lazım."

Kafasında hep iyi şeyler hayal etmeye çalışsa da hastalığı sırasında kendisine yüz çeviren insanlar aklına geliyor ve iyi bir insan olma hayalinden vazgeçiyordu. Kapıdan her girenin ayağını yoklaması çok ağrına gitmişti, bir türlü unutamıyordu.

Sapa sağlam olarak köye dönüşü, hasta yatağında yatarken ölecek diye sevinenlerin pek de hoşuna gitmemişti. Geçmiş olsun demeye gelenlerin sayısı da, hastayken gelenlerden fazla değildi. Şeytan sürekli dürtüklese de o, bundan sonra iyi bir insan olmaya karar vermişti. Bu yoldan geri dönmeyecekti.

Artık hanımlarına kibar, marabalara karşı da merhametli davranıyordu. Her öğün olmasa da günde bir iki öğün camiye gidiyor, cemaate karışıyordu. Bu, köylülerin hiç de alışık olmadıkları bir şeydi. Daha önceleri bayram namazları dışında camiye uğradığı görülmemişti. Üstelik bayram namazına geldiği zaman da neredeyse imamın önünde duracak gibiydi. Bir defasında marabalarının, imamı çok önde durmasın diye uyardıkları bile olmuştu.

Havalar ısındıkça Ağa'nın hastalığından eser kalmamıştı. Eskisi gibi atına biniyor, araziye geziyordu. Sonbahar gelse turaç avına bile Gidecekti. Çok severdi yazları Andırın'a yaylaya gitmeyi, güzün Üce Dağ'da avlanmayı, hatta fırsat buldukça Zorkun'a çıkmayı. Andırın'a gidemeyecekti belki, ama Üce Dağ'da keklik, Çukurova'da turaç avına kesin gidecekti.

"Vicdansız Hasat yine kefeni yırtmış." sözü o günlerde köyün akşam muhabbetlerinde çok tekrarlanır olmuştu. Köy kahvesinde söylenir de Ağa'nın kulağına gitmez miydi hiç? Tez zamanda bu muhabbet Hasat Ağa'nın kulağına ulaşıyor ve bu sözü her duyduğu zaman içi içini yiyordu. Kendi kendisine söz de vermişti, ama bu insanlara ağızlarının payını vermeyi de ihmal etmeyecekti.

Günler ilerledikçe Hasat Ağa'nın cemaate karışma sıklığı da azalır olmuş, hatta kimi zaman camiye hiç uğramaz olmuştu. Azrail korkusunu çabuk yenmiş ve belli ki eski Hasat Ağa olmaya karar vermişti. Yeğenlerine verdiği tarla aklına geldikçe homurdanıyor hatta zaman zaman, "Ah şu şahitler, senetler olmasa ben size sorarım!" dediği de oluyordu. Hasan ile Yılmaz'ın o yıl karpuz para etmediği ve karpuzları tarlada kaldığı için amcaları aleyhinde ulu orta söyledikleri şeyleri de duydukça iyice çileden çıkıyordu.

Bir turaç mevsimi daha gelmişti. "Çukurova turaç senin öz kuşun." diye mırıldanırdı her sonbaharda olduğu gibi. Birçok zevki vardı, ama ovalarda turaç avlamanın zevki onun için bir başkaydı. Yaz boyunca beslenmiş sülün gibi uçuşan kınalı kuşları görünce dayanamazdı. Sevdiği bütün kuşların seslerini çıkarmak onun en sevdiği şeylerdendi. Uzun zamandır turaç sesi çıkarmamıştı. "Füt... fütüt... füt..." birkaç kere denedi, ama artık nefesi yetmiyordu. "En büyük zevkimi nasıl unutturum?" dedi kendi kendine.

O sabah çiftlikteki marabalardan iki kişiyi ve Hüseyin'i de yanına alarak Üce Dağ'ın yolunu tuttular. Hüseyin hem iyi şofördü hem de o bölgeyi avucunun içi gibi biliyordu. Kadirli, Kozan, Osmaniye, Toprakkale, Anavarza... Hayatı oralarda geçmişti. Hepsini çocukluktan beri adım adım gezmiş, köşe bucak ezberlemişti. Kamyoneti dağlara doğru sürüyor, sürdükçe hep birlikte büyük zevk alıyorlardı. Hasat Ağa'nın mutluluğu yüzünden okunuyordu. Bir yandan dağı taşı gözden geçiriyor, bir yandan da turaç sesi, keklik sesi çıkarmaya çalışıyordu. Birkaç deneme sonrası eskisi kadar olmasa da iyice çıkarmaya başlamıştı...

Akşam güneşi, tozlu ufuklardan kirli ışıklarını Çukurova'nın bitmek tükenmek bilmeyen sıcaklığıyla birlikte ovaya yansıtıyordu. Avladıkları birkaç keklik ve turacı pişirmeleri için Şoför Hüseyin ve marabalar dere kenarında konaklamışlardı. Hasat Ağa ise keklik sesi çıkararak yanlarından ayrılıp ormana dalmıştı. Aradan epeyce zaman geçmiş ve geriye dönmemişti. Marabalar tedirgin olmuşlardı. Hüseyin, zaman geçirmeden arabaya atladığı gibi ilçeye gidip jandarmaya haber vermişti. Saatlerdir aramadıkları dere, tepe kalmamış ve Hasat Ağa'dan bir haber alamamışlardı. Güneş Üce Dağ'ın arkasına yeni savuşmuştu ki Hasat Ağa'nın bir ardıç ağacının dibinde yatan cansız bedenini jandarmalar bulmuşlardı. İki kaşının arasına isabet eden bir saçma ile vurulmuş ve elindeki çifteye sımsıkı sarılarak ardıç ağacının dibine çökmüştü.

Jandarmalar Hasat Ağa'ya ulaştıkları zaman cesedi soğumuş ve kaskatı kesilmişti. Belli ki saatler öncesinden bu olay yaşanmıştı. İlçe hastanesinde ölüm nedeni belirlenmeye çalışılırken köyde yayılan ölüm

haberine kimse inanmamıştı. Bu yıl içerisinde kaç kere hastalanmış ve her defasında ucuz kurtulmuştu, ama bu sefer ölüm, saatini şaşırılmamıştı. Ertesi sabah Hasat Ağa'nın, ağzı ile çıkardığı keklik sesine aldanan acemi bir avcının tüfeğinden çıkan bir saçma ile öldüğü kanaati herkeste hâkim olmaya başlamıştı. Çiftliği bir matem havası sarmış, etrafı derin bir sessizlik kaplamıştı. Sadece Büyük Hanım'ın ağlama sesi ara sıra duyuluyordu. Çiftlikteki matem havası, köyü de etkilemiş, kahvenin önünde oturan köylülerin ağızlarını bıçak açmaz olmuştu. Hayatı boyunca o kimseyi, kimse de onu sevmemişti, ama yine de ölümü bir sonbahar gününde kara bir bulut gibi köyün üzerine çökmüştü.

Köylüler, öğle namazı sonrasında Ağa'ya karşı son görevlerini yerine getirmişler ve artık bir araya gelen herkes Ağa'nın ölüm nedenini tartışır olmuştu. Kahve önünde toplanan kalabalığa yaklaşarak -çiftliğe taziyeye gitme- önerisini söylüyordu Boşboğazların Çopur. Yanına topladığı beş on kişi ile çiftliğe doğru yürüyor bir yandan da Ağa'nın ölümünü, duyduklarına bir şeyler katarak anlatmaya çalışıyordu.

“İrahmatlık, baharın hasta yatağında yatarken demiştim ona dikkatli ol diye, Azırayıl sizin evin etrafında dolaşır diye, amma bana kızmıştı. Bak dediğim çıktı işte.”

“Adam kaç kere kurtuldu Azrail'in elinden, kaç kere kefeni yırttı, ama bir acemi kurşununa kurban gitti.” diye devam ediyordu bir diğeri...

Çiftliğin önüne geldiklerinde onları Şoför Hüseyin karşılıyordu. Bahçedeki haymada taziyelerini Ağa'nın büyük oğluna iletip fazla oturmadan kalkmayı düşünmüşlerdi giderken. Ortamın sessizliği Çopur'u rahatsız etmiş olmalıydı ki yerinde duramadı:

“Ya ağalar, koca adam öldü, ayıptır. Ağıtsız, ağlamasız cenaze evi mi olurmuş!” diyerek oradan kalkıp ve çiftliğin hemen yakınında oturan Zılgıtçı Fatma'nın evine doğru yöneldi. Fatma Kadın kimsesiz garibin birisiydi. Çiftliğin hemen batı tarafında kocasından kalan tek göz bir kulübede tek başına yaşıyordu. Komşularının yardımları ile hayatını devam ettirirdi. Bazen de düğünlerde zılgıt çalar, cenazelerde ağıt yakar aldığı üç beş kuruşla geçinip giderdi. Çiftliğe komşu olmasına rağmen o yaşına kadar çiftliğin yolunu bilmemişti. Ağa'yı hiç sevmezdi, ama ara sıra Büyük Hanım'ın marabalarla gönderdiği nevaleleri de geriye çevirmezdi.

Fazla geçmeden Çopur Mehmet ve Zılgıtçı Fatma çiftliğin ön kapısında görünmüşlerdi. Çiftlik sakinleri onu “Gel bacım şöyle buyur.” diye yer göstermişlerdi. Bir düğün, bir cenaze görmeye görsün asla dayanamaz ve başlardı bir şeyler söylemeye. Söyledikleri ile insanları düğünlerde güldürür eğlendirir, cenazelerde ağlatırdı.

Çardağın yan tarafındaki taburelerden birisini açığa doğru çekip

üzerine oturdu. Her zaman kendiliğinden bir şeyler söylemeye başladığı, fakat bu sefer nedense sadece oturuyor etraftakileri derin derin süzüyordu. Âdeta nutku durmuş, geldiğinden beri henüz bir şey söyleyememişti. Misafirler bir an önce kalkmak için sabırsızlanıyor, çiftlik eşrafı ise olup bitenlere bir anlam veremiyorlardı. Çopur Mehmet oturduğu sandalyeden kalkarak Zılgıç Fatma'nın yanına geldi.

“Fatma Bacı, bir şeyler söyle de ağlayalım biraz.” diyordu alçak sesle,
“Ne söyleyeyim” diye cevap verdi Fatma.

“Söyle canım bir şeyler, hiç mi ağıt yakmadın sanki?”

Fatma, birkaç kez yutkunduktan sonra;

“Ne diyem de, ne söyleyem

Ölü bizim olmayınca

Bir Ağa'ya ağıt mı olur

Kırkı birden ölmeyince...”

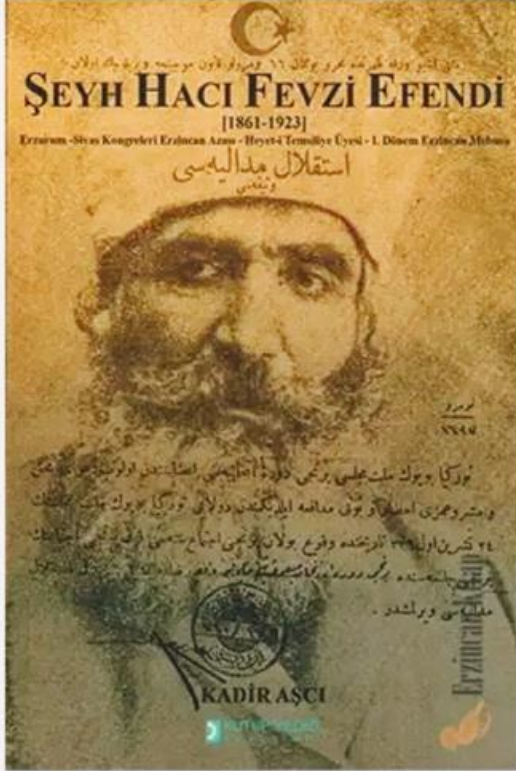
diye Ağa'nın akrabalarının öfkeli, misafirlerin ise şaşkın bakışları arasında söylemeye devam ediyordu.

Oradakiler bir yandan neye uğradıklarını şaşırmış, bir yandan da gülmek için kendilerini zor tutuyorlardı. Misafirlerden birisi hemen Fatma'nın yanına koşarak eli ile ağzını tıkıyor ve söylemesini engelliyordu. Fatma elli yıllık ömründe belki de ilk kez geldiği çiftlikten yaka paça dışarıya atılıyordu. Boşboğazların Çopur bir insanîyetlik yapmak istemiş, fakat yine yüzüne gözüne bulaştırmıştı. Çiftlikten kovulmamak için ise kafasını önüne eğerek herkesten önce çiftliği terk etmişti.

Ağa öleli üç gün olmuştu. Ölüm haberi civardaki bütün köylerin hepsinde duyulmuştu. Sağlığında kimsenin düğününde, cenazesinde bulunmamıştı, ama yine de geleni gideni eksik olmuyordu. Hasan ile Yılmaz o sabah taziye için çiftliğe uğramak amacıyla evden çıkmışlardı. Her sabah amcalarının kendilerine miras olarak bıraktığı karpuz tarlasının yanından geçerler, tarlada kalan karpuzları gördükçe de amcalarına bir şeyler saymadan gitmezlerdi. O sabah yine tarlanın yanından geçiyorlardı, ama her nedense her ikisinin de ağzından bu sefer hiçbir söz çıkmadı. Tarlanın yanındaki yoldan aheste aheste ilerliyorlardı. Tam tarlanın bitimine gelmişlerdi ki yanlarında bir kamyon durdu. Kamyondakilerin kıyafetlerinden Arap oldukları anlaşılıyordu. İçlerinden birisi yarı Türkçe yarı Arapça, karpuz çekirdeği aradıklarını anlatmaya çalışıyordu. Hasan ile Yılmaz çok şaşırılmış olup bitenlere inanamıyorlardı. Hasan kamyondakilerle bir şeyler konuşmaya çalışıyor, Yılmaz ise anlamsız bakışlarla onları süzüyordu.

Babalarının mirası olarak kendilerine bırakılan dört dönümlük tarladaki karpuzları yaz boyunca satamamış, alacakları birkaç kuruş için

kurdukları hayallerini gerçekleştirememişlerdi. Üstelik bütün o artıkları tarladan nasıl temizleyeceklerinin hesabını yapar olmuşlardı. Hiçbir umutları kalmadığı bir zamanda tarladaki bütün karpuzları Araplara çekirdek fiyatına da olsa satmış ve büyük bir sıkıntıdan kurtuldukları gibi gelecek seneye de o parayı sermaye yapıp kendi işlerini yapacak olmanın mutluluğu ile geliyorlardı amcalarının taziyesine...



ŞEYH HACI FEVZİ EFENDİ

I. Dünya Savaşı ve sonrasında gerçekleştirilen Millî Mücadele Dönemi bu ülke tarihinde özel ve önemli bir yere sahiptir. Böylesi zamanlarda milletin kurtuluş ve yeniden var olma mücadeleleri sayısız olaylara neden olurken belli kişiliklerin de ön plana çıkmasını sağlar. Şeyh Hacı Fevzi Efendi, dinî/ tasavvufî yönünün yanı sıra Millî Mücadele Dönemi'ndeki samimi ve cesur gayretleriyle ön planda olan önemli şahsiyetlerden biridir. Erzurum ve Sivas Kongrelerine katılan ve Cumhuriyet'in temelini oluşturan Heyeti Temsiliye'ye seçilen Fevzi Efendi, TBMM'nin ilk dönem Erzincan bağımsız milletvekili olmuştur.

Erzincan'ın manevi kanaat önderlerinden olan Terzi Baba'yla başlayan Nakşibendi Dergâhı'nın son postnişini Fevzi Efendi hakkında hazırlanan bu biyografik eser, bu sahada yapılan ilk ve kapsamlı kitap çalışmasıdır.

Çalışmada Terzi Baba ve dergâhı hakkında özet, ama doyurucu bilgi verilmiş, başta Fevzi Efendi'nin babası Şeyh Gazi Mustafa Fehmi Efendi olmak üzere Fevzi Efendi'nin tedrisat gördüğü ilmiye sınıfı hakkında da bilgilere yer verilmiştir. Biyografik bir çalışma olmasının yanında, Fevzi Efendi'nin yaşadığı dönemin toplumsal ve dinî anlayışı ve kültürel konumu da gözler önüne serilmiştir. Ayrıca, Erzincan dışındaki Nakşî Terzi Baba Dergâhı ve yetiştirdikleri önemli şahsiyetlere de gerektiğince yer verilmekten

imtina edilmemiştir. Dergâh'a ait Rumsaray/Mecidiye köyündeki zaviyeye ait konağın tespiti ve ismin "Mecidiye" olarak değiştirilmesinde Ahmet Fevzi Efendi'nin şahsî gayreti de belgeleriyle ortaya konulması gibi ekstrem bilgilerin verilmesi, bölge araştırmaları açısından önemli sayılmalıdır.

Fevzi Efendi'nin İstanbul, Mekke, Cidde, Şam ve Tiflis serüvenleri eserde yer almış, anlatıda kronolojik sıra ve bütünlüğe özen gösterilmiştir.

Meclis zabıtlarının tespit ve tetkiki sonucu, Fevzi Efendi'nin Dersim hadiseleri sırasında ne kadar yapıcı ve insancıl baktığı görülmektedir. Böylece bu konuda iftiralara kadar varan bazı spekülasyon yalan haber ve dedikoduların artık geçerliliklerinin kalmadığı nesnel biçimde ortaya konulmuştur.

Başta Aşçı İbrahim Dede'nin hatıraları olmak üzere, Osmanlı arşiv belgelerinden ve diğer matbu kaynaklardan Fevzi Efendi hakkındaki bilgilerin tespiti ve bunların kritiğinin yapılarak ortaya sağlıklı bir metin koyabilmek elbette ki büyük bir çaba gerektirir. Araştırmacı Kadir Aşçı bunu başarmakla, genelde ülkemizin, özelde ise Erzincan'ın tarihsel-kültürel geçmişine ilişkin kayda değer bir hizmeti ifa etmiştir. Kendisine şahsım ve yaşadığım kent adına müteşekkirimiz.

Tahir Erdoğan ŞAHİN

AKRA KÜLTÜR SANAT VE EDEBİYAT DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, uluslararası hakemli dergi olup dört ayda bir yayımlanır.

2. Derginin Türkçe kısa adı “AKRA DERGİ” İngilizce kısa adı ise “AKRA JOURNAL”dır.

3. Dergimizde yayımlanan yazıların her türlü (düşünsel, ilmî, hukukî vb.) sorumluluğu yazarlarına aittir.

4. Dergimizde tarihî, felsefî, dinî, edebî, eğitim bilimleri ve her türlü sosyal içerikli yazılar yayımlanır.

5. Dergimizdeki yazılar iki bölüm hâlinde yayımlanmaktadır:

a. Hakemli yazılar b. Kültür, sanat ve edebiyat yazıları (Gerekli durumlarda kent dosyaları ve kitap tanıtım yazıları son bölüme eklenir.)

Yazı kurulundan geçen hakemsiz yazılar, kitap tanıtımları, il ve ilçe dosyaları hakemlere gönderilmez. Bu tür hakemsiz yazıları yayın kurulu değerlendirir.

6. Gönderilen yazılarda yazı sahibinin görev yaptığı kurumu, akademik unvanı, adı-soyadı, açık adresi, çalıştığı kurumun ve cep telefon numarası, ayrıca elektronik posta adresleri bulunmalıdır.

7. Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi’nde yabancı dillerde (İngilizce, Almanca, Fransızca... vb.) yazılmış makalelere de yer verilir. Bu tür makalelerde yazıldığı dilin özeti ve Türkçe özet de bulunmalıdır.

8. Kültür Sanat ve Edebiyat yazıları bölümünde (2. bölümde) özet ve anahtar kelime şartı aranmaz.

9. Sübjektif yönü ağır basan ve toplumumuzun millî ve manevî, insanlığın ahlaki ve törel değerlerini aşağılayıcı yazılar dergimizde yayımlanmaz.

10. Gönderilen yazılarda yazım birliğin sağlanması amacıyla Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır, ayrıca jargon ve gereksiz teknik dilden kaçınılmalıdır.

11. Yazılarda görülen yazım hatalarına yazı kurulu tarafından kısmen müdahale edilir. Ancak, belirgin hataların düzeltilmesi durumunda yazarına gerekli bilgi verilir.

12. Yayın kurulunca uygun görülen yazılar iki hakeme gönderilir. İki hakemden olumlu rapor alan yazılar yayım listesine alınır. Raporların biri olumlu, biri olumsuz olması durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Yazının yayınlanıp yayınlanmaması üçüncü hakemin vereceği rapora göre hareket edilir.

13. Hakemlere gönderilen yazılar hakemler tarafından bir ayın içinde değerlendirilip yayın kuruluna gönderilir. Hakem raporlarında gecikme olması veya hakemliğin kabul edilmemesi durumunda yeni hakem atanır ve bir aylık süre yeniden işletilir.

14. Düzeltme raporu alan yazılar, raporla birlikte yazarına gönderilir. Rapor doğrultusunda hareket edilmemesi durumunda yazılar değerlendirmeye alınmaz.

15. Hakemli yazılara telif ücreti ödenmez.

16. Resimler sıra ile numaralandırılmalıdır. Gerekli görüldüğü takdirde resimlerin altına gerekli açıklamalar yapılmalıdır.

17. Dergimize gönderilen yazılar hiçbir yerde yayımlanmamış olmalıdır. Ancak, bilimsel toplantılara sunulmuş bildiriler yayımlanmamış olmak kaydıyla dergimizde yayımlanabilir.

Gönderilen Yazılarda Uyulması Gereken Kurallar

1. Gönderilen yazılarda **ORCID** numarası bulunmalıdır.
2. Gönderilen yazılar 11 punto ve *Times New Roman* karakterinde, iki yana yaslanmış olarak düzenlenmelidir.
3. Dip notlar *Times New Roman* karakterli ve 9 punto olup ya sayfa altında veya yazının sonunda sıra numarasına göre düzenlenmelidir.
4. Kaynakça, *Times New Roman* karakterli ve 9 punto olmalıdır.
5. Yazarın adı-soyadı ve akademik unvanı yazı başlığının altında olmalı, çalıştığı kurumun adresi yıldız (*) karakterli dipnot olarak verilmelidir.
6. Yararlanılan kaynaklar sayfa sonunda veya makalenin sonunda toplu olarak veriliyorsa yazarın soyadı başa gelecek şekilde *soyadı ve yazar adı, kitap adı, basıldığı kurum, kaçınıcı baskı olduğu, basım yeri ve yılı, sayfa numarası şeklinde* bir sıra izlenerek verilmelidir.

Ör: Güzel, Abdurrahman; *Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı El Kitabı*, Akçağ Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2009, s. 140.

7. Yararlanılan kaynaklar **apa sistemi** ile gösteriliyorsa yazarın adı ve yayının yılı sayfa sayılarıyla birlikte parantez içinde (Tanpınar 2006: 202-228) veya (Tanpınar 2006) şeklinde gösterilmelidir.

Eğer bir eserin bir yıl içinde birden fazla baskısı yapılmışsa ve bu baskılar aynı yazı içinde kaynak gösteriliyorsa (Kaplan, 2014a:123), (Kaplan, 2014b:134-135).... şeklinde gösterilmelidir.

Makaledeki kaynaklar **apa sistemi** ile gösteriliyorsa “**KAYNAKÇA**” da apa sistemi ile gösterilmelidir.

Ör: Moran, Berna 2012; *Türk Romanına Eleştirel Bakış*, İltişim Yayınları, 18. baskı, İstanbul.

8. Dipnotlarda kullanılacak kaynakçalarda künyeler şu şekilde olmalıdır:

a. Telif kitaplarda, yazarın *soy adı ve adı, kitap adı, basıldığı kurum, kaçınıcı baskı olduğu, basım yeri ve yılı* şeklinde bir sıra izlenerek verilmelidir.

Ör: Okay, Orhan; *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, Dergâh Yayınları, 3. baskı, İstanbul 2011.

b. Çeviri kitaplarda yazarın soy adı ve adı, kitap adı, çevirenin adı, basıldığı kurum, kaçınıcı baskı olduğu, basım yeri ve basım yılı şeklinde bir sıra izlenerek verilmelidir.

Ör: Şebüsteri; *Gülşeni Raz*, (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1985.

Ayrıca, Makalenin sonunda “**KAYNAKÇA**” mutlaka verilmelidir.

- c. Kısaltmalarda TDK Yazım Kılavuzu (2012) esas alınmalıdır.

AKRA KÜLTÜR SANAT VE EDEBİYAT
DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

Ör:

Adı geçen eser:	age.
Adı geçen makale:	agm.
Adı geçen tez:	agt.
Bakınız:	bk.
Baskı veya basım:	bs.
Cilt:	c.
Çeviren veya çevirenler:	çev.
Editör veya editörler:	edt.
Hazırlayan veya hazırlayanlar:	haz.
İsa'dan Önce:	İÖ
İsa'dan Sonra:	İS
Milattan Önce:	MÖ
Milattan Sonra:	MS
Sayfa:	s.
Sayı:	S.
Tercüme eden veya edenler:	trc.
Türkçe:	T.
Türkiye Cumhuriyeti:	T.C.